

مكتبة جامعة الأمير عبد القادر
للدراسات الإسلامية
الإنسانية
051/63

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

*/**/*

ذو القعدة 1433 هـ / سبتمبر 2012 م

العدد 31

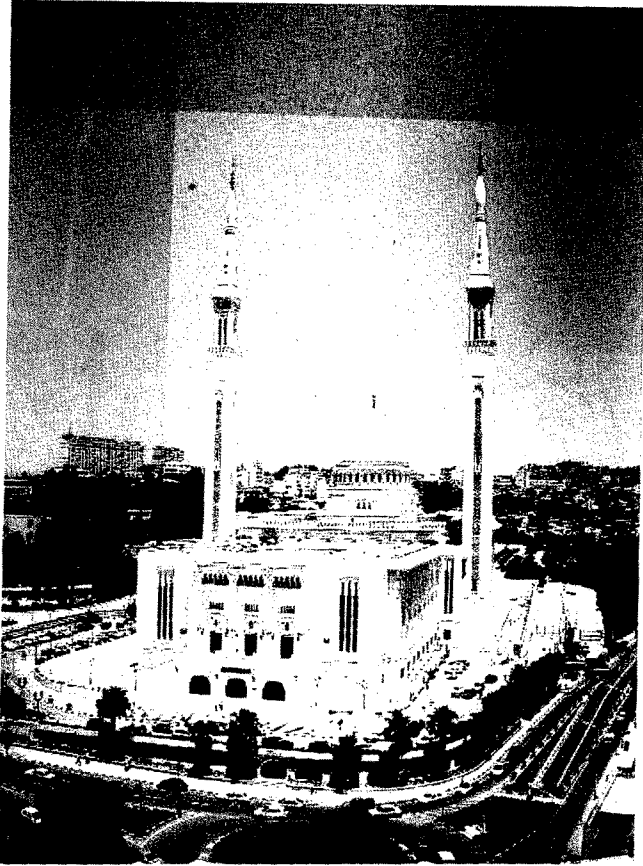
ISSN 1112-4040

تم التصميم و الطباعة بمؤسسة الرجاء للطباعة و النشر

RAJAGRAPHIC®

الهاتف/الفاكس: 031 66 23 08 قسنطينة
groupe.raja@yahoo.fr - www.rajagraphic.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط، ولا تعكس رأي المجلة

هيئة التحرير	مدير المجلة:
أ. د/ مصطفى باجو	أ.د/ عبد الله بوجلخال
أ. د/ كمال لدرع	رئيس التحرير:
أ. د/ علاوة عمارة	أ.د/ محمد بوالروايح
أ. د/ سعاد سطحي	مسؤول النشر:
د/ حكيمة حفيظي	أ.د/ محمد بوالروايح
د/ زينب بوصبيعة	أمانة المجلة:
د/ ناصر لوحيشي	الآنسة/ منى علام
أ. د/ بخوش عبد القادر	
أ. د/ صالح نعمان	
د/ حسان موهوبي	
د/ جمعة عبد المجيد	
د/ سكيينة قدور	
د/ السعيد دراجي	
د/ الطاهر عمري	
د/ صونيا وافق	

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

② مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة - الجزائر

25000

② الهاتف/ الفاكس: 98 21 92 (31) (00213)

② البريد الإلكتروني: Madjalat @ univ-emir.dz

- 11-----
- 13-----
- 15-----
- التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي
- 31----- ◆
- واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر
- المدرسة نموذجاً -
- 63----- ◆ الدكتور محمد الهادي بوطار
- مقاربة في المنهج الموضوعاتي
- 85----- ◆ الأستاذ محمد بن صباح
- جدلية الصوت والصمت
قراءة في فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي
- 109----- ◆ الأستاذة وفيي خيرة
- الأقليات والاستقرار السياسي للدول
- 139----- ◆ الدكتور يحيى بعيطيش
- منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني
من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن"
- 169----- ◆ الدكتور أحمد حسن الربابعة
- البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع وأثره في درء مفاسد الزواج العربي المعاصر

- 229-----♦ الدكتور كمال جحيش
المنهجية في العلوم الإسلامية: مظاهر الأزمة ومفاتيح التجاوز
- 243-----♦ الدكتور رمضان يخلف
مظاهر التجديد في التفسير عند الإمام عبد الحميد بن باديس
- 283-----♦ الأستاذة صبرينة الواعر
سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين (1891-1925)
- 319-----♦ الدكتورة سكينه قدور
الرمز الديني في القصيدة الجزائرية المعاصرة
(الشخصيات الدينية)
- 343-----♦ الدكتور شبايكى الجمعي
لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم
وأثره على المعنى

♦ Dr Touati Abdenour ----- 1
QUELQUES PROCÉDÉS À ANCRER DANS LE SYSTÈME
FINANCIER MONDIAL

شروط النشر في هذه المجلات

- يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ما يلي:
- 1- أن يكون الموضوع متميزا بالجدية العلمية، كأن يتناول قضايا:
 - معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية، تراثا وآفاقا
 - فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي التريه.
 - 2- أن يكون الموضوع مستوفياً الشروط العلمية الأكاديمية، من حيث سلامة اللغة، والضوابط المنهجية، والمادة الخيرية (المصدرية والمرجعية).
 - 3- أن يرسل البحث أولاً إلى العنوان الآتي: Madjalat @ univ-emir.dz وبعدها يقدم في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مضغوط.
 - 4- لا يعاد البحث إلى صاحبه.
 - 5- أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية، وبضبط منهجي متعارف عليه.
 - 6- أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص المكتوب، وفي ملف مستقل، ومحفوظ في قرص مضغوط.
 - 7- ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى، أو قدّم إلى ندوة علمية أو ملتقى علمي.
 - 8- تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغات الأجنبية. مع ملخص بالعربية لا يتجاوز 100 كلمة.
 - 9- تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.
 - 10- يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية، مع رقم الهاتف، والبريد الإلكتروني.

تقديم السيرة مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبعد،

تطل عليكم مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بعدد جديد يتضمن مجموعة من الدراسات في مختلف المجالات الإسلامية والإنسانية، وهو ما يدعم الغاية التي أنشئت المجلة من أجلها وهي الوصل بين الدراسات الإسلامية والإنسانية، والذي تحقق في دراسات وكتابات المحدثين رغم اختلاف مناهجهم ومشاربهم.

إن هذا العدد الذي نقدمه للقراء لا نحسب أنه يحقق الكمال أو يقترب منه، ولكنه يضع في تقديرنا لبنة أساسية ضرورية لإعادة تشكيل العقل العربي من خلال تطوير أداء الباحثين في مجالات بحثهم، ولكننا مع ذلك نبقى نلح كثيرا على ضرورة أن ينخرط سواد الباحثين في عملية إنتاج المعرفة من خلال تطوير أدواتهم العلمي والبحثي

والله الموفق

الأستاذ الدكتور: عبد الله بوخلخال
مدير جامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية - قسنطينة - الجزائر

كلمة السيد رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبعد،

تستمر مجلة جامعة الأمير عبر القادر في عطائها العلمي والمعرفي في مجال العلوم الإسلامية والإنسانية، إذ يشتمل هذا العدد على موضوعات أدبية وفقهية ودينية وفلسفية وتاريخية يتحقق من خلالها التنوع الفكري الذي نوهنا به في أكثر من مرة، والذي تمليه الضرورات المعاصرة في مثل هذه الدراسات.

إن التنوع المعرفي لموضوعات المجلة لا يتفصم عن عملية التطور العلمي الذي تشهده الجامعة بعد أكثر من ربع قرن من نشأتها، والذي لا يراد منه رفض "التراثيات الإسلامية والإنسانية" بل تدعيمها وترقيتها في إطار الآليات الجديدة.

إننا نأمل أن تستمر المجلة في عطائها، وأن يستمر الباحثون في إمدادها بالموضوعات الجديدة والجادة حتى تحقق الأهداف العلمية التي وجدت من أجلها.

الأستاذ الدكتور محمد بوالروايح

نائب مدير أجماعت ورئيس تحرير المجلة

التعدي ونزعتها الموضوعية في الفقه الإسلامي

الأستاذة وسيلت شريط

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

توطئة:

تتشرك الأفعال الموجبة للضمان في كونها أفعالا غير مشروعة أو أخطاء أو تعديات، إلا أن هناك من يفضل استعمال لفظ التعدي بدل لفظ الخطأ الذي درج عليه رجال القانون الوضعي، ويتفق هذا مع اتساع تعبير التعدي في الفقه الإسلامي، حيث يمتد ليشمل جميع الصور التي ينشأ عنها الضمان، كالعمد، والخطأ، والإهمال، والتقصير وعدم التحرز، وبالتالي فلا يبحث الضمان إلا مع انعدام الجواز الشرعي، وهو التعدي، حيث معه تتأكد حقيقة مؤداها أن العدالة تأبي أن يسأل الشخص بمجرد مباشرته للضرر ودون استثناء، مهما كانت ظروف المباشرة هذه، أي سواء استندت إلى حق شرعي أم لا. لذلك فتقرير المبدأ العام يقضي بتعويض الأضرار بمجرد ثبوت التعدي، وعليه لا يكفي مجرد حدوث الضرر، بل يضاف إلى هذا ألا يرتكز إلى مبرر قانوني، وبالتالي يتحقق التعدي القانوني وفقا لمعناه القانوني كذلك، وهذا بعينه التعدي في الفقه الإسلامي. فإذا ثبت لكل فرد الحق في الحركة والتصرف فللغير كذلك، والأمر نفسه فيما يخص الأمان والسلامة بعدم الاعتداء على المصالح المشروعة، والسلامة الشخصية، والمالية لجميع الأفراد.

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط
وتتجلى التزعة الموضوعية للفقه الإسلامي بخصوص فكرة التعدي التركيز على
معناه المادي دون حاجة للبحث عن الإدراك والتمييز، لأن الغاية الإلزام بالضمان دائما
المحافظة على الأموال.

في ضوء ما سبق سوف نركز على بيان التزعة الموضوعية التي تحكم التعدي
بوصفه ركنا من أركان المسؤولية عن الفعل الضار، وهذا بعرضنا لمفهوم التعدي،
والتمييز بينه وبين العمد والخطأ، ثم لشروطه، فمعياره، ونختتم ببيان تطبيقاته.

أولاً: ماهية التعدي:

ونبحث في مفهوم التعدي حيث نورد من خلاله تعريفاً مناسباً له، ثم نتطرق إلى
بيان التمييز بينه وبين العمد والخطأ على النحو كالتالي:

أ- مفهوم التعدي:

التعدي لغة: هو الظلم والعدوان ومجاوزة الحقوق، يقال: تعدى الحق أي
جاوزه¹ أما معناه اصطلاحاً عند الفقهاء فهو *مجازة الحد*² أي الفعل الضار دون حق
أو جواز شرعي³.

يقول علي الخفيف: (...الفعل الضار باعتباره سبباً للتضمن في الشريعة، فهو
فعل محظور جعله الشارع لضمان ما ترتب عليه من تلف، ولا يخرج عن هذه السببية،
إلا يوصف فاعله بالاعتداء والمخالفة...) ⁴.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، فعل * عدا *، 2846/4.

² - ابن العربي، أحكام القرآن، القسم الأول، ط1، تحقيق: علي البخاري، دار إحياء الكتب العربية،
1376هـ، ص 113.

³ - مجلة الأحكام العدلية، المادتان 923 - 925، 615 / 2، 617 / 2.

⁴ - علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، معهد البحوث والدراسات العربية، 1971، 43/1.

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط
ومنه فلفظ التعدي في الفقه الإسلامي هو كل فعل مادي يأتيه الإنسان وبه
يكون في حالة خروج عن حدود حقه، والمحدد إما بالشرع أو بالعرف أو بالعادة،
ويصدق ذلك بالتعدي على النفس أو الجسم أو المال.

وعليه فالتعدي متى وجد فلا التفات بعد ذلك إلى وجود التعمد والقصد، لأن
حقوق الغير مضمونة شرعاً في حالة العمد والخطأ بل تتعدى إلى الضمان في حال
الاضطرار المبيح للمحظورات¹. جاء في كتاب الموافقات² (الخطأ فيها مساو للعمد في
ترتيب الغرم في إتلافها) أي الضمان في الأموال.

ب- التمييز بين التعدي ومصطلحي العمد والخطأ.

خلصنا إلى التعدي هو مجاوزة الحد، وهو يقابل تماماً مقصود القانونيين من
الركن المادي للخطأ،

أما العمد فهو اتجاه القصد إلى الشيء أي صدور الفعل بقصد الإضرار بالغير³
لذلك فإن العمد هو القصد، ولا يوقف عليه إلا بدليله، فأقيم الدليل مقام المدلول، لأن
الدلائل تقوم مقام مدلولاتها في المعارف الظنية الشرعية⁴

¹ - مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مج 2، ج 1، ط 6، مطبعة جامعة دمشق،
1379هـ، ص 1302.

² - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، مصر، المكتبة التجارية الكبرى،
347/2.

³ - وهبة الزحيلي، نظرية الضمان، دمشق، دار الفكر، 1402هـ / 1982، ص 198.

⁴ - ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير البصائر، ج 5، ط 3، ص 350. - شرح فتح
القدير، ج 8، ط 1، ص 246.

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط
أما الخطأ في المفهوم القانوني فهو الفعل الضار غير المشروع، أو هو الإخلال
بواجب قانوني مقترن بإدراك المخل إياه، أما معناه في الفقه الإسلامي فيرد دائما مقابل
العمد إذ القاعدة فيه "ما أصبت مما كنت تعمدت غيره"¹ لذلك نص القرافي وغيره على
أن الأموال: (الأموال تضمن عمدا وخطأ)².

عليه يمكن التأكيد على أن كل من العمد والخطأ صورتان من صور التعدي
ليس إلا³.

ثانيا: شروط التعدي ومعياره

رأينا كنتيجة للكلام السابق، أن المسؤولية تتحقق إما نتيجة التعدي بقصد، أو
نتيجة التعدي بإهمال وعدم التحرز، فما شروط التعدي بنوعيه؟ وما معياره؟ .

1/ شروط التعدي: وفقا فيما عرضناه سابقا على أن التعدي هو الخروج عن
حدود الحق الشرعي مطلقا، سواء اقترن هذا الخروج بوصف العمد أم الإهمال أم
دونها، وسواء أكان الشخص مدركا بالغا عاقلا أم صغيرا غير مميز. فالتعدي يتحقق
بالفعل المادي المقترب من طرف شخص يتعدى حقوق حقه، ويمس حقا لآخرين

¹ - السرخسي، المبسوط، تصنيف: خليل الميس، بيروت، دار المعرفة، 1406هـ / 1986، 26 / 66.
² - القرافي، الفروق، ط1، دار إحياء الكتب العربية، 1395هـ، 2 / 203. - ابن رشد، بداية المجتهد
ولغاية المقتصد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1402هـ، 265/2.
³ - بينما يميز بين الخطأ والعمد في مسائل القصاص أو في الجناية على النفس أو ما دونها، حيث إن
الضمان أو المسؤولية لا تقوم إلا بتحقيق القصد لدى الفاعل أو الجاني. ابن القيم، أعلام الموقعين،
مصر، مطبعة النهضة، 152/2. - فخري رشيد مهنا، أساس المسؤولية التقصيرية ومسؤولية عدم
التمييز - دراسة مقارنة في الشريعة الإسلامية والقوانين الأجلوسكسونية والعربية، بغداد، مطبعة
الشعب، 1974، ص 38.

التعدي ونزغته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط

فتجب مسؤوليته، وعليه وحتى نقول بالتعدي، وبالتالي بالضمان، لا بد من أن يتعدي

الشخص على حقوق الآخزين بغير مسوغ شرعي لذلك يشترط:

■ عدم خروج الشخص عن نطاق حقه الشخصي حتى يكون تصرفه جائزاً،

أما في حال خروجه عنه، واعتدائه على حقوق غيره تتحقق المسؤولية، ويقوم الضمان في جانبه¹.

■ أن يقرن خروج الشخص عن نطاق حقه الإضرار بغيره، فإذا انتقت التبعة

فلا ضمان ولا تعدي.

ودائماً وفي إطار الكلام عن التعدي تعرض لنا مسألة التمييز، حيث لا اعتبار لها

هنا، ذلك أننا لا ننظر إلى شخص المتعدي، بل ننظر إلى شرطي الضمان وهما الخروج

عن الحق الشخصي، وإيقاع الاعتداء بالغير، إذ الإدراك قد يطلبه الشارع للضمان في

بعض الحالات وقد لا يطلبه، ذلك أن عدم ضمان غير المميز صيباً أو مجنوناً تحكمه

قاعدة: "المطلق يؤخذ على إطلاقه"، إضافة لهذا فالالتزام بالضمان محافظة على الأموال،

إذ العبرة بذات فعل التعدي وليس من صدر منه. لهذا يتصور صدور الجاوز للحق من

مميز وغيره، إذ لا مانع من نسبة التعدي إليه، فالتعدي في نظر الفقه الإسلامي الخاص

بالضمان له ركن واحد هو الركن المادي، ولا اهتمام له بالركن المعنوي والذي هو

تكملة ضرورية لركن الخطأ في القوانين الوضعية. ولعل في مسلك الفقهاء وهذا مسأرة

للنظرة الموضوعية التي تتميز بها شريعتنا، والتي تعنى بيجر الضرر بعيداً عن تقصي أحوال

الشخص المتعدي.

¹ - والعقد في الجواز الشرعي دائماً الابتعاد عن التعسف في استعمال الحق، انظر تفصيل المسألة في :

نحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ونظرية التعسف في استعمال الحق - بين

الشريعة والقانون - بيروت، دار الفكر.

التعدي ونزعتة الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط

وضمن التفرقة بين الزواجر والجوايز تعرض القرافي لمسألة الإدراك بقوله: "إن الزواجر تعتمد المفاسد، فقد يكون معها العصيان في المكلفين، وقد لا معها عصيان كالصبيان والمجانين، فإننا نزجرهم ونؤدبهم لا لعصيانهم، بل لدرء مفاسدهم واستصلاحهم، وأما الزواجر فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفاتئة والزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة، ولا يشترط في حق من يتوجه في حقه الجايز أن يكون آتماً، ولذلك شرع العمد، والجهل، والعلم، والنسيان، والذكر على المجانين والصبيان"¹.

2/ معيار التعدي: جاء في الأشباه والنظائر للسيوطي: "كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا اللغة يرجع فيه إلى العرف."² ومنه فالتعدي ينظر من خلال مخالفته للعرف والعادة بمعيار موضوعي لا يختلف عن المعيار القانوني المعتبر وهو المسلك المعتاد للرجال العاديين، والذي يمثل جمهور الناس.³

إن مقصود الفقهاء من التعدي، هو مباشرة الفعل الضار، أي مجرد الاعتداء على حقوق الغير دون مرور شرعي، ودون الدخول في كنه نفسية الفاعل، والبحث عن نفعه من عدمه. ومنه يمكننا القول بأن التعدي يختلف عن الخطأ، في أن الأول لا

¹ - القرافي، الفروق، المصدر السابق، 1/ 213. - العز، قواعد الأحكام، ط2، بيروت، لبنان، دار الجليل، 1344هـ، 1/ 150 وما بعدها.

² - السيوطي، الأشباه والنظائر في الفروع، مصر، مطبعة مصطفى محمد، ص 88.

³ - وحيد الدين سوار، التعبير عن الإدارة في الفقه الإسلامي، ط 2، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979، بند 18 أ، ص 19

التعدي ونزعه الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط
يشمل الركن المعنوي للثاني أي الخطأ، ويقتصر على الركن المادي له، عكس الخطأ
تماماً والذي يشترطهما معاً. فالتعدي مطلقاً أعم من العمد والخطأ.¹
ويسوق "العز" في القواعد الأحكام أمثلة عن تجاوز الحد المألوف من عدم
تجاوزه فيقول: "إذا ساق دابته على الاقتصاد في الأسواق فأثارت من الأحوال والإيذاء،
فأفسد ذلك شيئاً فلا ضمان. إلا لأن يزيد على الاقتصاد في السوق، ولو ساق في
الأسواق إبلا غير مقطورة، أو ركب دابة نزقة لا يؤثر فيها كبح اللحام لزمه الضمان
لخروجه عن المعتاد"².

هذا والتعدي القصدي ينتج عند اتجاه إرادة المتعدي إلى إحداث الضرر عن قصد
واعتماد، كما لو تجاذب اثنان جبلاً وقطعه ثالث قصداً للإضرار بهما معاً. أما التعدي
إهمالاً، فيتحقق عند وقوع ضرر أهمل آتية جانب الحذر والحيطه، كمن يصب في
الطريق العام شيئاً يترلق كالدهن، وزلق به حيوان فتلف يضمن³.

وهناك من يميل إلى القول بأن الشريعة الإسلامية تتطلب الإدراك لقيام مسؤولية
المتسبب، استناداً إلى تقرير ضمان الصبي لم يكن إلا بالنسبة للمباشرة، ولا يمكن مده
إلى ضمان المتسبب دون دليل، لذلك فإن ضمان الصبي المقرر في المادة 916 من المجلة

¹ - جبار صابر طه، إقامة المسؤولية عن العمل الغير المشروع على عنصر الضرر، بغداد، مديرية
مطبعة الجامعة، 1984، ص 183. - إبراهيم الدسوقي أبو الليل، المسؤولية المدنية بين الإطلاق
والتقييد، موسوعة الفقه والقضاء للدول العربية، مجلد 116، لبنان، الدار العربية للموسوعات، ص
169.

² - العز، قواعد الأحكام، المصدر السابق، 2/ 166.

³ - فخري رشيد مهنا، أساس المسؤولية التقصيرية ومسؤولية علم التمييز، المرجع السابق، ص 83-

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط
العدلية تحت باب مباشرة الإلتلاف لم يكن له مثل في باب الإلتلاف تسببا، إضافة إلى
تطلب الضمان بالتسبب إلى التعدي بمعناه الضيق - القصد والإهمال - وكلاهما يتطلب
الإدراك والتمييز¹.

ثالثا: تطبيقات التعدي: إن التعدي الذي يوجب الضمان يبرز من الناحية

العملية في حالتين هما:

✓ - التعدي على النفس أو الجناية على النفس، وما دونها.

✓ - التعدي على المال أو الغصب والإلتلاف.

1- الجناية على النفس:

والجناية لغة: الذنب والجرم وأصله من جني الثمر وهو أخذه من الشجرة².

مصدق قوله تعالى: (تساقط عليك رطبا جنيا)³.

أما شرعا: فهي اسم لفعل محرم حل بالنفس أو المال⁴، ولكن تخصيصها بما يحل

بالنفس أو الأطراف هو مذهب الفقهاء، مثل القتل، والجرح، والضرب، والذي يرتب

القصاص، أو المال أو الكفارة.

وتتحلى صورة الجناية على النفس بالقتل، وذلك بإزهاق روح إنسان في صور

خمسة، وهي:

¹ - إبراهيم الدسوقي أبو الليل، المسؤولية المدنية بين الإطلاق والتقييد، المرجع السابق، ص 172.

² - ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، 1/ 706.

³ - مريم: 25.

⁴ - الكاساني، بدائع الصنائع، ط1، مصر، مطبعة الجمالية، 1328هـ، 7/ 233 - ابن قدامة، المغني،

لبنان، دار الكتاب العربي، 1403هـ، 8/ 259.

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط

1.1. القتل العمد: وهو قصد ضرب إنسان بما يقتل عادة كالسلاح. جاء في الميسوط: "أما العمد فهو ما تعمدت ضربه بسلاح لأن العمد هو القتل وقصد إزهاق الحياة، وهي غير مسموحة لقصد أخذها فيكون القصد إلى إزهاق الحياة بالسلاح الذي هو جرح عامل في الظاهر والباطن جميعاً¹. ومنه فالعمد يشترط له ركنان أساسيان هما: الركن المادي وهو الفعل المزهق للروح أو الضار بالسلامة، والركن المعنوي وهو القصد والذي يكون بإرادة النتيجة والفعل معا وهذا عند الجمهور.

1.2. القتل الخطأ: وهو بإيجاز "ما أصبت مما تعمدت غيره"²، والخطأ قد يكون في الفعل، كما قد يكون في القصد، فأما الأول فكمن عربة أو دابة فتدهس إنسانا، نلاحظ أن الخطأ يقوم على أساس مادي فقط. أما الآخر فهو خطأ كأن يرمي من يظنه مباح الدم فيظهر خلاف ذلك، فهنا خطأ في القصد أصاب ما قصد رميه بالفعل³.

1.3. القتل شبه العمد: ويكون عن طريق القصد إلى الفعل والإرادة إليه لا إرادة النتيجة الضارة وهي القتل، وعليه فصورة شبه العمد هنا تقتضي ركننا ماديا فقط هو الفعل المادي كالضرب مع القصد لهذا الفعل دون إرادة نتيجته الضارة ولا القصد إليها.

¹ - السرخسي، الميسوط، المصدر السابق، 59/26.

² - المصدر السابق نفسه، 66/26 - 69.

³ - لأكثر تفصيل: فخري رشيد مهنا، أساس المسؤولية التقصيرية ومسؤولية عدم التمييز، المرجع

السابق، ص 20-24.

التعدي ونزعتة الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط
وعليه فهذه الصورة تتحقق عند الجمهور دون ركنها المعنوي والذي هو القصد
إلى النتيجة الضارة¹، كضرب الوالد الولد حيث ما كان يريد به القتل وإنما أراد منه
التأديب وهو جائز شرعاً، والجواز الشرعي ينافي الضمان².

1.4 ما جرى مجرى الخطأ: انفرد بهذه الصورة الحنفية وقليل من الحنابلة، أما
بقية الفقهاء فقد تناولوها ضمن صورة الخطأ، والمثال البارز فيها النائم الذي ينقلب
على شخص فيقتله، فحكمه حكم الخطأ³، عليه فهذه الصورة تزيد لا مبرر له لأن
إعطائه حكم الخطأ يستوجب بجنه ضمن صورة الخطأ، والذي يعتمد في أساسه على
الفعل المادي فحسب⁴.

1.5 القتل بسبب: يمكننا الإحاطة بمعاني مصطلح التسبب إذا تجلّى في شخص
من يأتي فعلاً لا بذات نفسه ولكنه يمكن لحصول فعل آخر نتيجة الضرر الأول الذي
أحدثه من غير أن يكون الفعل الآخر نتيجة حتمية للفعل الأول وإنما مجرد سبب
لوقوعه.

¹ - انظر: ابن حزم، المحلى، مصر، المطبعة المنيرية، 1350هـ، 1/ 343. - الخرشي، شرح مختصر
خليل، ط2، مصر، مطبعة الأميرية 1317هـ، 7/8. حيث إن هذه الصورة عندهم تدخل ضمن
صورة العمد ذلك أنهم لا يشترطون آلة معينة إذ صورتي الجناية وهما العمد والخطأ ولا ثالث لهما.

² - فخري رشيد مهنا، أساس المسؤولية التقصيرية ومسؤولية علم التمييز، المرجع السابق، ص 16-
20.

³ - المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدأ، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1384هـ، 4/159.

⁴ - فخري رشيد مهنا، أساس المسؤولية التقصيرية ومسؤولية علم التمييز، المرجع السابق، ص 25.

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط
 والسبب قد يكون بقصد وهو أقوى أحواله، من ذلك "لو تجاذب اثنان حبلا
 وقطعه إنسان إيقاعهما فوقعا وماتا، فالقاطع مسئول لأن عمله من نوع التسبب قصداً،
 ولكنه لا يكون مسؤولاً إن عمل ذلك بدافع المصلحة"¹.
 وهذه الصورة كذلك انفرد بها الحنفية دون غيرهم².

2- الجناية على ما دون النفس:

وتتحقق صورة هذه الجناية إما عن عمد أو خطأ فقط إلى الآلة الواقع بها
 العدوان، وإنما إلى تعمد الفاعل أو عدمه، وهي خمسة أقسام عند الفقهاء:

2.1- قطع الأطراف وما يجري مجراها: كاليد، والرجل، صلصم الأذن، وقطع
 الأشفار، وفقاً العين.....³

2.2- إتلاف حاسة من الحواس، أو منفعة عضو مع بقاء صورته كإذهاب
 حاسة السمع أو البصر، وإنزال الشلل باليد أو بالرجل، وكذا إذهاب العقل⁴.

2.3- الشجاج: وتختص بجراح الرأس والوجه⁵، وهي أحد عشر نوعاً:⁶

• الخارصة: وهي التي تقطع الجلد وتشقه ولا يظهر منها الدم.

¹ - زادة عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، مجمع الأهر شرح ملتقى الأبحر، مطبعة عثمانية،
 1327هـ، 2/ 661.

² - عبد القادر عودة، التشريع الحنائي الإسلامي، ط4، مؤسسة الرسالة، 1983، 2/ 92 وما بعدها

³ - المرجع السابق نفسه.

⁴ - الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر، 2/ 198. - عبد القادر عودة، التشريع
 الحنائي الإسلامي، المرجع السابق، 2/ 205.

⁵ - الكاساني، البدائع، المصدر السابق، 7/ 296.

⁶ - عبد القادر عودة، التشريع الحنائي الإسلامي، المرجع السابق، 2/ 206

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط

- الدامعة¹: ويظهر فيها الدم كالدمع لا يسيل.
- الدامية: هي التي يسيل منها الدم.
- الباضعة: وهي التي تبضع اللحم أي تقطعه.
- المتلاحة: وهي التي تدخل في اللحم.
- السمحاق: وهي التي تصل إلى الجلد الرقيقة التي تغطي عظم الرأس.
- الموضحة: وهي التي توضح عظم الرأس أو الوجه.
- المنقلة: وهي التي تحول فيها العظم بعد كسره من مكانه.
- الهاشمة: وهي التي تمشم العظم وتكسره.
- الآمة: وهي التي تصل إلى أم الدماغ.
- الدامغة: والتي تصل إلى المخ، ولا تبقى النفس بعدها.

2.4- الجراح: وهي التي تحدث في أجزاء الجسد مما سوى الرأس والوجه، وهي

نوعان: الأولى وتسمى الجائفة وهي ما وصلت إلى داخل جوف الجني عليه، سواء الصدر، أو الظهر، أو البطن، أو الحلق. والأخرى تسمى كذلك غير جائفة وهي التي لا تصل إلى الجوف لسطحيتها أو لكونها في مكان لا جوف فيه، كجراحات اليد الرجل².

¹ - ويضيفها المالكية والأحناف، الكاساني، البدائع، المصدر السابق، 7 / 296. - الدسوقي، الحاشية،

دار إحياء الكتب العربية، 4 / 251.

² - الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، المصدر السابق، 2 / 199-200. - الكاساني، البدائع،

المصدر السابق، 7 / 296.

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط

2.5- كل اعتداء لا يؤدي إلى إبادة عضو، أو تفويت منفعة منه، ولا يؤدي إلى شاحة أو جراح¹.

ويكشف هذا التفصيل عن مدى دقة الفقهاء ومتابعتهم لجهود علماء الترشيح في العصور السابقة والتي أكدتها الأبحاث الطبية المعاصرة.

3- **الغضب:** "أو وضع اليد غير المؤمنة"، ويعني الغضب في اللغة أخذ الشيء قهراً، وغضبه غضباً، أخذه ظلماً وقهراً، فهو غاصب، والشيء غضب ومغضوب، ويقال غضب منه ماله أو غضب ماله².

واصطلاحاً: هو الاستيلاء على مال الغير بالعدوان³، فيكون شاملاً لكل الأموال منقولاً أو عقاراً، لقوله تعالى: "وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غضباً"⁴.

وأساس الغضب هو التعدي، لأن كل استيلاء على حق الغير هو مجاوزة الحد، مما يجعل الغضب موجبا للضمان بوصف كونه تعدياً⁵، ولقد لخص التمرتاشي أحكام الغضب بقوله:- حكمه الإثم لمن علم أنه مال غيره، ورد العين قائمة، والغرم مالكة، ولغير من علم الأخيران⁶

1- أحمد موقاي، جرائم الاعتداء على النفس والمال في الشريعة والقانون، القاهرة، مطبعة مخيمر، 1963، ص 111.

2- ابن منظور، لسان السان، ج2، ط1، لبنان، دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993، ص 268.

3- وهذا ما قالت به الشافعية، انظر: الرملي، نهاية المحتاج، الطبعة الأخيرة، دار الفكر، 1404هـ/ 1984، 5/ 142-143.

4- الكهف: 79.

5- الكاساني، البدائع، المصدر السابق، 7/ 143.

6- التمرتاشي، تنوير الأبصار بمامش رد المختار على الدر المختار، 5/ 118.

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط

كما تتحلى التزعة الموضوعية في الفقه الإسلامي بخصوص وجوب ضمان المغصوب وهذا بمجرد وضع الغاصب يده عليه، زيادة على ثبوت مبدأ حرمة ملك الغير، إذ يقول ابن رشد: "أما الموجب للضمان، فهو إما مباشرة للسبب المتلف أو إثبات اليد عليه"¹.

4- الإلتلاف: والإلتلاف لغة هو الإهلاك، وإلتلاف الشيء إفناؤه، والتلف الهلاك والعطب، وأتلف فلان ماله إلتافا إذا أفناه إسرافا².

و اصطلاحا: إخراج الشيء من أن يكون منتفعا به مطلوبة منه عادة³.
وأساس الإلتلاف هو الفعل المادي أو التعدي، حيث لا يتوقف على وجود القصد أو النية لدى الفاعل، إذ الجناية على المال توجب الضمان مطلقا لقوله تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)⁴. ومثل ذلك: من سقط على مال غيره لصرع حصل له فأتلفه، كما لو سقط عليه طفل في مهده⁵.

وحكم الإلتلاف هو الضمان المطلق مع مراعاة قوة ودرجة الإلتلاف في الشيء. والإلتلاف يكون نوعين: الإلتلاف بالمباشرة، والإلتلاف بالتسبب.

¹ - ابن رشد، البداية، المصدر السابق، 2/ 265.

² - ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، 1/ 440.

³ - الكاساني، البدائع، المصدر السابق، 7/ 164. - وقریب منه: ابن جزى، القوانين، فاس، مطبعة النهضة، 1935، ص 332.

⁴ - البقرة: 188. - النساء: 28.

⁵ - الرملي، مغني المحتاج، المصدر السابق، ص 150.

التعدي ونزاعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط
فأما الإتلاف بالمباشرة فهو إتلاف الشيء بالذات أي إيجاد علة التلف¹ كالمقاتل
مثلا.

أما الإتلاف تسببا فهو إحداث أمر يقضي تلف أمر آخر على جري العادة
ويقال للفاعل متسبب كمن يقطع حبل قنديل معلق فيسقط القنديل وينكسر، فإن
الفاعل بالنسبة لتلف الحبل مباشر ولكسر القنديل متسبب².
ويظهر المثال الآتي الفرق الدقيق بين المباشرة والتسبب، فيما أو رمى شخص
آخر من شاهق، فتلقيه ثالث فقدته بالسيف نصفين كان القاد مباشرا، والملقي متسببا في
القتل لأن القاد هو مجرد علة القتل والملقي هو المفضي لوقوع القتل بهذه العلة³.

¹ - القرافي، الفروق، المصدر السابق، 4/ 27. - شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، بيروت،
دار الشروق، 1992، ص 415.

² - شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، المرجع السابق، ص 416.

³ - ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، 7/ 832.

التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي ----- أ. وسيلة شريط

الخاتمة

على ما سبق توضيحه في متن موضوع: التعدي ونزعته الموضوعية في الفقه الإسلامي نخلص إلى اعتبار تعبير التعدي في الفقه الإسلامي أكثر اتساعاً منه في القانون الوضعي، حيث يمتد ليشمل جميع الصور التي ينشأ عنها الضمان، كالعمد والخطأ والإهمال والتقصير، وعدم التحرز، ولهذا نجد أن من يفضل استعمال لفظ التعدي بدل الخطأ الذي درج عليه رجال القانون الوضعي يرجع الأمر إلى:

الأول: إن النظر إلى التعدي متجه إلى واقع السلوك بمعيار مادي خارجي، بينما الخطأ هو تحري الموصوف به بمعيار شخصي، وهكذا اتجه الفقهاء عندنا إلى مسألة الصغار بوجه عام وكذا فاقد التمييز ما أتلفوا، بينما التزام لفظ الخطأ في التعبير الفقهي الوضعي أخرجهم عن التضمن والمسألة.

الآخر: التعدي يرجح نظر أصحاب النظرية المادية، حيث ينظرون للالتزام على أنه رابطة مالية، بينما الخطأ يفسرونه على أنه رابطة شخصية.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر - المدرست نموذجاً -

الأستاذ جمال حواوست

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

مقدمة:

لقد شكل الإعلام كمؤسسة اجتماعية أحد أهم ركائز التغير والتطور في المجتمعات النامية والمتقدمة على السواء، وأصبحت الحاجة إليه تضاهي متطلبات الحياة العامة من مأكّل وملبس... الخ، وبعدها كان وسيلة تثقيفية معلوماتية، أصبح الآن وسيلة ضغط وتأثير وتوجيه للأفكار...، ومن جملة الفروع الكثيرة التي يشغلها الإعلام نجد ميدان البيئة الذي يعتبر من الميادين الخصبة التي جلبت للإعلام خطابات عديدة، من خلال تشخيص الأمراض البيئية، ورهانات المخاطر التي تلحق بالإنسان كإلحساس الحراري، والتلوث...، كل هذا يستدعي قراءة عاجلة لأبرز التحديات التي تواجه الإنسان في هذا القرن من خلال الإعلام البيئي الذي يمكننا من متابعة هذه التغيرات الحاصلة بالنقد والتحليل، ومعالجة الكثير من الجوانب البيئية الهامة في حياة الإنسان.

وفي هذا المقال سنحاول تسليط الضوء على واقع التوعية والإعلام البيئي في المدرسة الجزائرية انطلاقاً من الكتب المدرسية والأعمال الموجهة (البحوث المدرسية) التي يُكلف بها التلاميذ، ومن هنا فإن الإشكالية التي تسعى هذه الدراسة لاستجلائها هي: ما هو واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر؟. وقبل الحديث عن هذا

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
الموضوع والإجابة عن هذه التساؤل، ينبغي علينا أن نحدد أولاً وقبل كل شيء بعض
المفاهيم الأساسية المتصلة بالدراسة.

أولاً- مفاهيم أساسية:

من بين المراحل الأساسية في أي بحث أو دراسة نجد تحديد المفاهيم، التي لا
جدال في أن الاتفاق المسبق حولها ضروري للتبادل الإيجابي لمختلف الآراء والتصورات،
لما لها من دور فعال في وضع المعالم البارزة للبحث، لأن كل فرع من فروع العلم عليه
أن يطور مصطلحاته ومفاهيمه لكي يستطيع أن يجعل مكتشفاته قابلة للتواصل¹.

1- مفهوم البيئة Environment:

إنه من الصعب إعطاء مفهوم شامل للبيئة، فقد يسود لدى البعض الالتباس
عندما نتكلم عن البيئة التي قد تعني السياق الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، أو البيئة
البيولوجية الفيزيائية للكورة الأرضية. ولكن البيئة بمفهومها العام هي الوسط أو المجال
المكاني الذي يعيش فيه الإنسان يتأثر به ويؤثر فيه، وقد أكد مؤتمر ستوكهولم بالسويد
سنة 1972 على أن البيئة هي كل شيء يحيط بالإنسان، أو هي مجموعة من النظم
الطبيعية والاجتماعية والثقافية التي يعيش فيها الإنسان والكائنات الأخرى والتي
يستمدون منها زادهم ويؤدون فيها نشاطهم.

وللبيئة تعريفات اصطلاحية كثيرة نذكر منها تعريف يوسف إبراهيم السلموم
على أنها كل ما يحيط بالإنسان في هذا الكون من ظواهر وعناصر مادية محسوسة.

¹ - محمد علي محمد، علم الاجتماع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، ط 2، الإسكندرية، مصر، 1982،

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
وعرفها محمد عبد القادر الفقي بأنها المجال البيئي الذي يعيش فيه الإنسان. بما يضم من
ظواهر طبيعية وبشرية يتأثر بها ويؤثر فيها¹.

ويرى كل من رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني بأنها الإطار الذي يعيش فيه
الإنسان ويحصل منه على مقومات حياته من غذاء وكساء ودواء ومأوى ويمارس فيه
علاقاته مع أقرانه من بين البشر².

وعرفت المجالس القومية بأنها ذلك المحيط الذي يعيش فيه الإنسان ويمارس فيه
نشاطه في الحياة وهي أيضاً ذلك المستودع لموارد الإنسان وعناصر الثروة المتجددة والتي
تتفاعل مع بعضها البعض وتؤثر على الإنسان وتتأثر به لأن في عصرنا الحالي تزايد فيه
قدرة الإنسان على التأثير في البيئة³.

والبيئة كل معقد من الأوساط التي حوّلها الإنسان، ومن الأوساط الطبيعة (التي
لم يؤثر بها الإنسان أو قليلاً ما أثر بها)⁴. والبيئة لفظ شائعة الاستخدام ويرتبط مدلولها
بمنط العلاقة بينها وبين مستخدمها، فرحم الأم بيئة الإنسان الأولى والبيت بيئة
والمدرسة بيئة والحلي بيئة والقطر بيئة والكرة الأرضية كلها بيئة⁵، ومن هنا يظهر أن

¹ - فهد بن عبد الرحمان الحمودي، حماية البيئة والموارد الطبيعية في السنة النبوية، دار كنوز اشبهلها،
الرياض، السعودية، 2004، ص 16.

² - رشيد الحمد، محمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، دار عالم المعرفة، الكويت 1979 ص ص
15-16.

³ - رشيد سلمة الخميس، التربية وقضايا البيئة المعاصرة، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر،
الإسكندرية، مصر، دون سنة، ص 7.

⁴ - هيرف درميناخ، ميشال بيكويه، السكان والبيئة، تعريب جورجيت إلهداد، عويدات للنشر
والطباعة، بيروت، لبنان، 2003، ص 18.

⁵ - رشيد الحمد، محمد سعيد صباريني، مرجع سابق، ص 14.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

وضع تعريف شامل للبيئة يستوعب مجالات استخدامها المختلفة لا يتيسر بسهولة، بل يتطلب الإلمام بكل هذه المجالات. ويمكن تقسيم البيئة إلى قسمين مميزين هما¹:

أ- البيئة الطبيعية Natural Environment: ويقصد بها كل ما يحيط بالإنسان من ظاهرات حية وغير حية وليس للإنسان أي دخل في وجودها، وتمثل هذه البيئة في البنية والتضاريس والمناخ والنبات الطبيعي والحيوانات... الخ.

ب- البيئة البشرية أو الحضارية Human Environonment: ويقصد بالبيئة البشرية أو الحضارية الإنسان وانجازاته التي أوجدها داخل بيئته الطبيعية بحيث أصبحت هذه المعطيات البشرية المتباينة مجالاً لتقسيم البيئة البشرية إلى أنماط وأنواع مختلفة، فالإنسان كظاهرة بشرية يتفاوت من بيئة لأخرى من حيث عدده وكثافته وسلالاته ودرجة تحضره وتفوقه العلمي مما يؤدي إلى تباين البيئات البشرية.

ويمكننا أيضاً أن نضع تعريف محدد للبيئة من خلال الاستخدامات الشائعة لها، فنقول: هي الإطار الذي يعيش فيه الإنسان وحصل منه على مقومات حياته من غذاء وكساء ودواء ومأوى، ويمارس فيه علاقاته مع أقرانه من بني البشر². فالبيئة ليست مجرد موارد يتجه إليها الإنسان ليستمد منها مقومات حياته، وإنما تشمل البيئة أيضاً علاقة الإنسان بالإنسان التي تنظمها المؤسسات الاجتماعية والعادات والأخلاق والتربية والسلوكات... الخ.

ولقد اعتنى علماء الإسلام بالتأليف في مجالات البيئة ومن ذلك المؤلفات في الظواهر الجوية كـ ((رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء)) لأبي يوسف

¹ - زين الدين عبد المقصود، البيئة والإنسان علاقات ومشكلات، دار البحوث العلمية، الكويت،

1981، ص ص 07- 08.

² - رشيد الحمد، محمد سعيد صباريني، مرجع سابق، ص 29.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
يعقوب الكندي، و((رسالة في آلات لمقياس ارتفاع الغيوم والأبخرة)) للثريزي وكتاب
((مادة البقاء بإصلاح فساد الهوى والتحرر من ضرر الأوباء)) لمحمد التميمي¹. أما
المؤلفات في علم الحيوان فذكر الندم أربعة وعشرون كتاباً بعنوان ((الخيول))، أما
الإبل فذكر منها خمسة عشرة كتاباً وألف في غيرها، فمثلاً كتاب ((الطيور)) لكل
من النظر بن لشميل وأحمد بن حاتم وأبي حاتم السجستاني، وكتاب ((الشاه والغنم))
لكل من الأصمعي الأخصف النظر بن شميل، وكتاب ((النحل)) للمدائني وأربعة
كتب من البزاة وكتب عامة ككتاب ((الوحوش)) لسد بن المبارك وكتاب
((الوحوش)) للجاحظ². أما المؤلفات في علم النبات نجد كتاب ((النبات)) لأبي حنيفة
الدينوري وكتاب ((البلاد والزرع)) للمفضل بن سلمة وكتاب ((الجامع لصفات
النبات)) للإدريسي وكتاب ((البستان لمحمد عبد ربه)) و((البستان)) لجابر بن حيان
و((المنبه في الزراعة)) لأبي عمرو بن الحجاج الاسيبي و((الفلاحة الأندلسية)) لمحمد
بن يحيى³

2- مفهوم التوعية البيئية Environmental Awareness:

تعتبر التوعية البيئية أداة هامة نظراً لحساسية الرأي العام للقضايا والمشكلات
البيئية. وهي عملية نقل الفرد إلى حالة الوعي البيئي من خلال توضيح المفاهيم والحقائق

¹ - سيد رضوان علي، العلوم والفنون عند العرب ودورهم في الحضارة العالمية، دار المريخ للنشر،
ص 93.

² - المرجع نفسه، ص 93.

³ - المرجع نفسه، ص 98.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
والقضايا والمشكلات البيئية وآثارها على حياة الإنسان بهدف تحفيزه وتحقيق الدافعية
لديه وصولاً للسلوكيات والأفعال البيئية الإيجابية¹.
وتهدف التوعية البيئية إلى تعريف الفرد ببيئته وتكامل أجزائها الاجتماعية الثقافية
الطبيعية، وقدرة الفرد على تشخيص مشكلات بيئته (المحلية والإقليمية والعالمية)، وتنمية
وعي بيئي اجتماعي يهدف إلى وضع أو تعديل المعايير التي تعطي الفرد والجماعة
إمكانية معرفة العوامل المخلة بالبيئة ومكافحتها، وتناول الوسائل اللازمة لصون نوعية
الحياة وتحقيق التوافق مع متطلبات التوازن البيولوجي وعدم التعارض مع مناهج التربية
البيئية المقررة والتعامل معها لتمكين الفرد من التعرف بعقلانية على بيئته من خلال
سلوك أفضل ونظرة لكوكب الأرض بأنه نظام يجب الحفاظ عليه، وكذلك تنمية
وتفعيل الوعي والسلوك والقيم نحو صون البيئة وتحسين نوعية الحياة، وفهم الطابع
المعقد للبيئة الطبيعية وللبيئة الصناعية التي نتجت عن تفاعل الإنسان مع حوانبها الحيوية
والفيزيائية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وأخيراً تمكين الفرد من تحديد مشكلات
بيئته واقتراح الحلول المناسبة لها، وتنمية الوعي الناقد لدى أفراد المجتمع لتمييز نوعية
البيئة، وترسيخ القيم البيئية لدى فئات المجتمع كافة.

3- مفهوم الإعلام البيئي Environmental Information:

الإعلام هو اتصال بين طرفين بقصد إيصال معنى أو قضية أو فكرة بينهما واتخاذ
موقف تجاهها¹. وعرفه غريب سيد أحمد بأنه تلك العملية التي يترتب عليها نشر

¹ - اللجنة الوطنية للتوعية والإعلام البيئي، الخطة الوطنية للتوعية والإعلام البيئي، وزارة الدولة
لشؤون البيئة، سوريا، دمشق، 2009، ص 04.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
الأخبار والمعلومات الدقيقة التي تتركز على الصدق والصراحة ومخاطبة عقول الجماهير
وعواطفهم السامية والارتقاء لمستوى الرأي². وعرفه العالم الألماني أتوجروت بأنه التعبير
الموضوعي عن عقلية الجماهير وروحها وميولها واتجاهاتها في نفس الوقت³.

ولعل أحسن وأشمل تعريف لمصطلح الإعلام هو تعريف سمير محمد حسين حيث
يرى أن الإعلام هو كافة أوجه النشاط الاتصالية، التي تهدف إلى تزويد الجمهور بكافة
الحقائق والأخبار الصحيحة والمعلومات السليمة عن القضايا والموضوعات بدون
تحريف، مما يؤدي إلى خلق أكبر درجة ممكنة من المعرفة والوعي والإدراك، والإحاطة
الشاملة لدى فئات جمهور المتلقين للمادة الإعلامية، بكافة الحقائق والمعلومات
الموضوعية الصحيحة، عن هذه الموضوعات والمشكلات المثارة والمطروحة⁴.

أما الإعلام البيئي فقد عُرف بعدة تعريفات منها أنه شامل لكافة شرائح المجتمع
لطرح أفكار محددة وأسلوب طرح هذه الأفكار لا بد أن يكون متغيراً يناسب كافة
المستويات⁵. وهو إعلام يسلط الضوء على كل المشاكل البيئية من بدايتها وليس بعد

¹ - آلاء عبد الحميد، الصحافة المدرسية، دار اليازوري للنشر والتوزيع عمان، الأردن، 2007، ص
07.

² - غريب السيد أحمد، علم الاجتماع الإعلام والاتصال، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر،
1996، ص 79.

³ - محمود أحمد حماد، الإعلام والدعوة بين التكامل والتضاد، دار السعادة للطباعة، 1994، ص 37.

⁴ - سمير محمد حسين، الإعلام والاتصال بالجماهير والرأي العام، دار عالم الكتب، ط 2، القاهرة،
مصر، 1993، ص 22.

⁵ - جمال الدين السيد علي الصالح، الإعلام البيئي بين النظرية والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب،
مصر، 2003، ص 99.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
وقوعها، وينقل للجمهور المعرفة والاهتمام والقلق عن بيئته¹. وهو أيضاً ذلك الإعلام
الذي يعالج قضايا البيئة على أفضل وجه ويسمح بمشاركة المواطنين بالإسهام في حماية
البيئة².

وهو أيضاً عملية إنشاء ونشر الحقائق العلمية المتعلقة بالبيئة من خلال وسائل
الإعلام بهدف إيجاد درجة من الوعي البيئي وصولاً للتنمية المستدامة³.
وقد بدأ مفهوم الاعلام البيئي يبرز إلى الوجود ويحتل الأعمدة الرئيسة في
الصحافة في الستينيات والسبعينيات خاصة بعد مؤتمر البيئة العالمي في ستوكهولم 1972،
وزاد اهتمام الأجهزة الإعلامية المختلفة بالقضايا البيئية نتيجة لمشكلات التلوث
والكوارث البيئية التي طرأت خلال السبعينيات كتنحطم ناقلة النفط (اموكوكانديس)
في عام 1978، وحادثة المفاعل النووي في تري مايل آيسلند، وانفجار بئر النفط في
خليج مكسيكو عام 1979، وكذلك الحوادث المتتالية مثل حادثة انفجار المفاعل
النووي السوفييتي تشير نوبل عام 1986.

ثانياً- نشأة وأهمية الإعلام البيئي:

لا تأتي أهمية الإعلام البيئي في كونه عنصر أساسياً في بناء الوعي البيئي ونشر
مفهوم التنمية المستدامة فحسب، بل تكمن أهميته حالياً في نشر ثقافة

¹ - برنامج الأمم المتحدة، أهم القضايا والآراء التي طرحت خلال الندوة، كتاب الأعمال الكاظمية
لندوة الإعلام وقضايا البيئة في مصر والعالم العربي، كلية الإعلام، ص 304.

² - عبد الرزاق مقري، مشكلات التنمية والبيئة والعلاقات الدولية، دار الخلدونية، 2008، ص
207.

³ - اللجنة الوطنية للتوعية والإعلام البيئي، مرجع سابق، ص 04.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
الكوارث والوعي بها وبناء قدرات التكيف لدى الإنسان لمواجهةها مواجهة عقلانية،
خاصة مع التغيرات المناخية التي لم تعد أي دولة آمنة منها.

ومع أن عبارة أو مفهوم التربية البيئية ككيان متميز هي عبارة حديثة العهد
نسبياً فإن البيئة والتعاليم المرتبطة بها شكلت حصرياً من مصادر التعليم منذ الأيام الأولى
للحضارة البشرية وتجلى ذلك بوضوح في الحضارة الإسلامية وبرغم بعض
الاختلافات بين البشر في تحديد مفهوم البيئة وصيانتها¹. فقد مرت دراسة البيئة بمراحل
مختلفة من النمو خلال التاريخ حيث اهتم الإنسان منذ القدم بالبيئة فكان يحمي نفسه
من الحيوانات المفترسة ويبحث عن النباتات ويختار منها غذائه.

ولقد احتوت كتابات أبقراط (460- 377 ق.م) وأرسطوطاليس وعدد من
الفلاسفة الآخرين من المرحلة الإغريقية على بعض الأفكار والمعلومات التي تخص البيئة،
ففي القرن الرابع قبل الميلاد (384- 322 ق.م) حاول أرسطوطاليس أن يفسر
الموجات الوبائية للجراد وجراد الحقل في كتابه تاريخ الحيوان حيث أشار إلى أن السبب
في الموجات الوبائية لجراد الحقل يعود إلى قابليته التكاثرية التي أدت إلى وجود أعداد
هائلة منصباً لدرجة أصبحت خارج إمكانات السيرة².

ثم جاء ثيوفراستش تلميذ أرسطو بمعلومات تخص النباتات ومجتمعاتها في البيئات
المختلفة بين (372- 287 ق.م)، ويعد ثيوفراستش أول عالم بيئي متخصص في بيئة
الأشجار، وقد كتب عن المجتمعات النباتية وفرز النباتات الموجودة في أماكن مختلفة

¹ رمضان عبد الحميد الطنطاوي، التربية البيئية تربية حتمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان،
الأردن، 2008، ص ص 21 - 24.

² حسن علي السعدي، أساسيات علم البيئة والتلوث، دار اليازوري العلمية، ط 4، 2006، ص

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
ودرس هذه المجتمعات على أساس البيئة التي توجد فيها مثل النباتات المائية والنباتات
الساحلية البرية ونباتات البيئة الملحية وغيرها وقسم النباتات إلى الأعشاب والشجيرات
والأشجار المثمرة¹.

أما الإسلام فقد نظر للبيئة نظرة شاملة وعميقة، حيث يرى أن البيئة ملكية عامة
للجميع وبالتالي يجب المحافظة عليها قال تعالى: ((ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها
ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين)) الأعراف الآية: 85. ولم تقتصر نظرة الإسلام للبيئة
على البعد المكاني لها بل شملت البعد الزمني أيضاً، حيث يقول في ذلك سبحانه
وتعالى: ((قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق)) العنكبوت الآية: 20. كما
حثنا القرآن الكريم على حسن استثمار موارد البيئة والأخذ منها دون إسراف أو فساد،
حيث يقول فيقول الله سبحانه وتعالى: ((ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين)) الفرقان
الآية: 02.

ومن أحاديث النبي عليه أفضل الصلاة والسلام ما يدعو إلى استثمار موارد البيئة
استثماراً أفضل والحفاظ على ثرواتها، حيث يقول في ذلك: "ما من مسلم يفرس غرساً
أو يزرع زرعاً فيأكل منه طيراً أو بهيمة إلا كان له بها صدقة" رواه البخاري
والترمذي.

كما لنا في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم القدوة والمثل في الحفاظ على
البيئة وثرواتها، حيث جاء في وصايا أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- لجيش المسلمين
إلى الشام قوله: "ولا تقطعن شجراً مثمراً ولا تحرقن نخلاً"².

¹ - المرجع نفسه، ص 16.

² - المرجع نفسه، ص 17.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

لقد كتبت العرب العديد من المراجع والمؤلفات ذات العلاقة بالبيئة فقد كتب الجاحظ (738- 873م) تصنيفاً للحيوانات على أساس عاداتها وبيئاتها وبذلك يعد أول من أترى البيئة في الكائنات الحية، ويعد الرازي (850- 950م) أول من أطلق عملياً علم البيئة في الطب، وقام العالم السويدي لينايوس (1707- 1779م) في تصنيف الكائنات الحية. وقد مرت على المعرفة العلمية قرون من الركود سميت بالقرون المظلمة حتى انتهت مع بداية النهضة العلمية حيث استأنف العديد من المعارف منها دراسات التاريخ الطبيعي التي بدأت بعيد عن المنشغلين بعلم البيئة من بينهم العالم الفرنسي رينيه رومور (1683- 1757م) الذي نشر ستة مجلدات عن التاريخ الطبيعي للحشرات مذكرات خاصة بدراسة تاريخ الحشرات¹.

ومع تطور العلم والتقنيات تعقدت مشكلات البيئة بشكل أفسد بيئة الإنسان وهدد حياته وحياة الكائنات الأخرى معه، فقد شهدت حقبة الخمسينيات من القرن الماضي أحداثاً لفتت انتباه العلماء بقوة إلى قضايا البيئة بالمنظور الشامل، حيث كتب الدكتور عصام الحناوي عن هذه الأحداث في عام 1952، ظل ضباب دخان كثيف في لندن لعدة أيام مما أدى إلى وفاة 4000 شخص وتكررت هذه الكارثة البيئية في نيويورك عام 1953 وفي بلجيكا في العام نفسه، وفي عام 1956 اكتشف مرض الميتاماتا في اليابان نتيجة التلوث بالزئبق، ومع مطلع الستينيات بدأت الأخبار تتسرب عن استخدام الولايات الو.م. إ لمبيدات الحشائش المحتوية على الديوكسين في حرب الفيتنام وما نبع عن ذلك من آثار صحية خطيرة ودمار، وفي الوقت نفسه نشرت

¹ - المرجع نفسه، ص 17.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواووسة
راشيل كارسون عام 1962 كتابها بعنوان ((الربيع الصامت)) الذي سلطت فيه الضوء
على الآثار السيئة للمبيدات¹.

وتعتبر مرحلة السبعينات من أكبر المراحل التي اهتم فيها الإنسان بالبيئة
ومشكلاتها كاستجابة لاعتبارات البيئة التي أبرزها المنادون بصوت البيئة، ونتيجة لذلك
أصبح البعد الثالث والتعليم من أجل البيئة يدمج شيئاً فشيئاً في المناهج الدراسية. وقاد
هذا الاتجاه نحو تطور مفهوم التربية البيئية ككيان محدد وإلى إعطائه تعريف أوسع إذ
أصبح تدريبها يتضمن بجانب المعرفة اكتساب المهارات والمواقف النفسية والعاطفية
المتعلقة بمشكلات البيئة كما تزايد الشعور بضرورة تأكيد تطوير القيم الأخلاقية
لتمكين الفرد من تولي مسؤولياته الشخصية المتعلقة بنتائج أعماله ومن الالتزام بنحو
تحسين البيئة وأصبح هذا المفهوم يعرف بالحق البيئي².

برزت أهمية التوعية والإعلام البيئي من خلال التعليم النظامي وهو ما تقوم به
وزارتي التربية والتعليم العالي وما يتبع لهما، ومن خلال التعليم غير النظامي وهو ما
تقوم به وزارة الثقافة بالتنسيق والتعاون مع المنظمات الشعبية عبر برامج نحو الأمية
وتعليم الكبار، وأخيراً من خلال التعليم اللانظامي أو العرضي وهو ما تقوم به المؤثرات
الأخرى، وعلى رأسها وسائل الإعلام، حيث أدت التوعية البيئية والإعلام البيئي دوراً
هاماً في حث وإذكاء سلوك أكثر ملائمة إزاء البيئة ورفد التربية البيئية بتوفير توعية بيئية
لشرائح واسعة من المجتمع خاصة التي لم تتلق أي تعليم مدرسي وهي - التوعية

¹ - الموسوعة العربية للمعرفة من أجل التنمية المستدامة، المجلد الثاني: البعد البيئي، الدار العربية
للعلوم، 2006، ص 440.

² - الدار العربية للعلوم وآخرون، الموسوعة العربية للنشر والتوزيع، ط 2، مج 2، الرياض،
السعودية، ص 44.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
والإعلام البيئي - من أدوات التغيير الواعي الموجه نحو بلوغ مجتمع متوازن قادر على
التفاعل مع بيئته بشكل إيجابي من خلال تنمية مهارات عامة الناس وتنمية شعورهم
بالمسؤولية حيال بيئتهم مما يكون سبباً في تغيير حقيقي في سلوكهم تجاه البيئة من خلال
وعي علمي وإرادة حرة لتحقيق انضباط ذاتي للأفراد. ولما كانت التربية البيئية تؤكد
التنمية المتكاملة للفرد جسدياً وعقلياً وانفعالياً ومهارياً، فإنه يتضح أن مسألة الحفاظ
على البيئة ليست مسألة تنظمها القوانين وحدها، بل هي مسألة تعليمية بالدرجة الأولى
يتوقف نجاحها على تخطيط توعية بيئية مبرمجة تشارك فيها فئات المجتمع ومتخذي
القرار¹.

ثالثاً- دور الإعلام البيئي وخصائصه:

لقد كان للإعلام دور كبير في دعم قضايا البيئة، حيث أسهمت وسائل الإعلام
في تنمية الوعي بقضايا البيئة ومشكلاتها، وتعميق شعور المواطن بواجباته ومسئوليته
تجاه البيئة، ونشر مفاهيم التنمية المستدامة، خاصة بعد تزايد الضغوط الاجتماعية
والاقتصادية والسياسية على البيئة ومكوناتها وعناصرها، وتزايد حاجة المجتمعات إلى
الأخبار البيئية ومعرفة تأثيرات الكوارث وحوادث التلوث البيئي والتغيرات المناخية على
الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية... الخ.

وتشير الدراسات إلى أن قنوات التلفزيون الأرضية والفضائية تؤدي الدور
الأول في توصيل المعلومات البيئية للمواطنين في دول العالم الثالث، حيث ترتفع نسبة
الأمية، ثم الراديو، فالصحف والمجلات، وأخيراً شبكة الأنترنت. أما في الدول المتقدمة،
فإن الصحف والمجلات تأتي في المرتبة الأولى بين وسائل الإعلام البيئي، يليها التلفزيون،
ثم شبكة الأنترنت. ويكشف تقرير لمنظمة الصحة العالمية أن انتشار التلفزيون ساهم

¹ - اللجنة الوطنية للتوعية والإعلام البيئي، مرجع سابق، ص ص 02- 03.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
بدرجة كبيرة في مساعدة حكومات الدول الفقيرة على توعية المواطنين ومحو أميتهم
البيئية، وتعريفهم بالسلوكات البيئية والصحية السليمة، مثل عدم استخدام الترع
والمصارف للشرب أو لقضاء الحاجة والاستحمام، وضرورة تطعيم أطفالهم ضد
الأمراض الوبائية في المواعيد المحددة. ويجب على الحكومات والمؤسسات المعنية بالبيئة
أن تهتم بتحفيز القطاع الخاص على الاستثمار في مشاريع وبرامج وأعمال الإعلام
البيئي، وإدراج مواضيع وقضايا البيئة ضمن الأعمال والبرامج الإعلامية، وتشجيع
المستثمرين على تضمين القضايا البيئية الهامة في الأعمال والبرامج الإعلامية الموجهة
للشباب والنشء على وجه الخصوص، كما ينبغي الاهتمام بتبادل الخبرات المكتسبة في
مجال التوعية والإعلام البيئي بين الجهات المسؤولة عن التوعية والإعلام البيئي في
القطاعات الحكومي والخاص، لصقل وتنمية مهارات القائمين على الإعلام البيئي.

إن الإعلام البيئي هو أحد أهم أدوات نشر وتعميم التنمية المستدامة القائمة على
التناغم والترابط بين البيئة وسلامتها والتنمية الاجتماعية والاقتصادية، التي لا غنى عنها
في كافة المشاريع والبرامج التنموية، ولكن الرسالة الإعلامية البيئية يمكن أن تأتي بمردود
عكسي، أو تنحرف عن مسارها في حالة غياب الإعلاميين المتخصصين في مجال البيئة،
أو عدم استهداف المصالح العليا في معالجة قضايا البيئة والتنمية المستدامة. ولهذا يجب
الاهتمام بالتخطيط الإعلامي المسبق للأهداف المرجوة من الطرح الإعلامي البيئي، بما
يخدم مصالح الوطن ويتعد عن الإثارة غير المبررة، والاهتمام بتحفيز المجتمع على جميع
مستوياته على تحمل مسؤوليته تجاه البيئة والحفاظ عليها من الاستنزاف، والقضاء على
كل ما يتسبب في تلوثها أو يخل بمقوماتها الأساسية¹.

¹ - محمد بن عبد الله المعجلان، الإعلام وقضايا التنمية، بحث تحت إشراف الأستاذ حسن منصور،

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
ويرتبط الإعلام البيئي ارتباطاً تفاعلياً بال جماهير بدرجة أكبر حيث يعتمد
الإعلام البيئي بدرجة كبيرة على إقناع الجماهير بتغيير أنماط من السلوك، وكما أنه يعني
عناية خاصة بردود فعل الجماهير للرسالة الإعلامية التي تتقبلها هذه الجماهير تقبلاً
حسناً، وعلّة ذلك أن قضايا البيئة ترتبط ارتباطاً وثيقاً في كثير من الحالات بسلوك
الفرد في حياته اليومية... فعندما ينجح الإعلام البيئي في التأثير على الجماهير ليصبح
السلوك اليومي لهذه الجماهير للحفاظ على البيئة نابعاً من قناعة ذاتية تصل إلى الحد
الذي يكاد يكون أحد مكونات القيم الأخلاقية التي تستقر في أعماق النفس البشرية
وتمثل عنصر ردع أخلاقي ذاتي عندما ينجح الإعلام البيئي في ذلك فقد يكون حقق
رسالة على أحسن وجه¹.

ويوجز محمد عبد الفتاح القصاص أهمية دور الجماهير والأفراد في الحفاظ على
البيئة بقوله: "إن الأجهزة الحكومية والمؤسسات العاملة في مجال حفظ البيئة... مهما
كان لها من فرق الكناسين وما أتيح لها من أدوات ومعدات تكنولوجية لا تكفي
وحدها لتحقيق نظافة الشوارع ومنع تراكم القمامات والمخلفات"²، ويتناول القصاص
دور الإعلام في تنمية الوعي الجماهيري ووعي الأفراد فيقول: "إذا تابعنا فئات الناس
جميعاً في البيت وفي الشارع والمجتمع وفي سائر مواقع النشاط الإنساني نجد أن لكل فرد
دور في صون البيئة وأن السبيل إلى تنمية وعيه وقدرته على الأداء السليم هو برنامج
التوعية والتأهيل الذي يمكن أن تنهض به وسائل الاتصال... لوسائل الإعلام القدرة
التقنية على عرض المعارف والمعلومات على الناس بوسائل الشرح المباشرة، وللشرح
المباشر أهمية خاصة في التعرف بالوسائل والتقنيات التي تستخدم لحماية البيئة، وللشرح

¹ - الدار العربية للعلوم وآخرون، مرجع سابق، ص 441.

² - المرجع نفسه، ص 442.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

غير المباشر أهمية خاصة في تنمية الوعي والشعور بجواز العمل الايجابي، وقد ساهمت أجهزة الإعلام في تبصير الناس بقضايا البيئة في بلادهم، أي أن لوسائل الإعلام دوراً موضوعياً ومحلياً على مستوى القرية والمجتمع، ودوراً وطنياً على مستوى القطر، ودوراً عالمياً يحدث الترابط بين الناس جميعاً¹.

أما عن خصائص الإعلام البيئي فإن لديه عدة خصائص نذكر منها:

1- علاجي وقائي: فالعلاجية فهي تساعد أفراد المجتمع وتبين لهم كيفية التغلب على المشكلات البيئية وطريقة معالجتها ووقايتها فهي تعتبر بمثابة الموجه للسلوكات الإنسانية حتى لا تظهر مشكلات بيئية جديدة.

2- مكتسب: إذ لا يولد الفرد مزوداً بأي اتجاه أو بأية قيمة إزاء موضوع خارجي وإنما تتكون لديه اتجاهات نتيجة احتكاك الفرد بالمواقف الخارجية المتباينة التي تؤثر عليه بطريقة ما.

3- نسبي: بمعنى أنه يختلف من مكان لآخر حسب ظروف البيئة والمشكلات البيئية التي يعاني منها كما أنه يختلف من شخص إلى آخر وذلك حسب الممارسات البيئية التي يسلكها.

4- شخصي: بمعنى أنه يؤمن به الفرد وينفذه على المستوى الذاتي وتؤمن به المؤسسات الاجتماعية وتنفذه على المستوى الاجتماعي.

5- تاريخي: أي لا يمكن فهمه بدون فهم التطور التاريخي للمشكلات البيئية، فهي تستمد من المسار الموضوعي للتاريخ البيئي وكل ما يعانيه من مشكلات بيئية سابقة أو حالمة.

¹ - المرجع نفسه ص 443.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

6- موجه للسلوك: فالإعلام البيئي مرتبط بجميع ميادين الحياة تتغلغل داخل نفوس الأفراد في شكل اتجاهات، دوافع، تطلعات وغايات وتمثل في السلوك الشعوري واللاشعوري كما أنه موجه للسلوك الإنساني¹.

7- الإعلام البيئي يتصف بالعالمية وذلك لأن البيئة ليست ملكاً لأحد دون الأخر أو جنساً دون باقي الأجناس بل الكل شركاء في هذه البيئة لذا لا بد من التوجه العالمي من أجل الحفاظ على البيئة.

8- الإعلام البيئي يتضمن الوعي بمظاهره الثلاث وهي المظهر الإدراكي ويتضح في عملية إدراك الشيء موضوع البيئة وما يتصل بذلك من عمليات عقلية، ذهنية، فكرية أما المظهر الثاني فهو الوجداني للوعي بأهمية البيئة أما المظهر الثالث فهو المظهر التروعي للوعي بالبيئة².

9- الإعلام البيئي يتجه إلى حل مشكلات محددة للبيئة الإنسانية حيث من الضروري فهم وإدراك مشكلات البشر بغض النظر عن فئاتهم السكانية أو مستوياتهم والوقوف على أسبابها وتقويم الطرائق والوسائل الكفيلة بحل هذه المشكلات.

رابعاً- أهداف الإعلام البيئي:

لقد أصبحت وسائل الإعلام جزءاً لا يتجزأ من عمليتي التربية والتدقيق، كما أنها تمثل بحر الزاوية في التعليم غير النظامي ويتضح ذلك في العلاقة بين الإعلام والتربية البيئية فعلى الرغم من اختلاف الوسائل والظروف المحيطة لكل من العمليتين إلا أن الهدف واحد وهو خلق وتدعيم الوعي البيئي³. وقد أوضح التقرير النهائي لمؤتمر تبليس

¹- المرجع نفسه ص 443.

²- المرجع نفسه ص 216.

³- جمال الدين السيد علي صالح، مرجع سابق، ص 94.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
عام 1977 أن الحاجة ماسة لبرامج في التربية البيئية لتوعية الجمهور العام وتعريفه ببيئته
ولضمان المشاركة النشطة من الجمهور في حل المشاكل البيئية في المجتمع المعاصر،
وتؤدي وسائل الاتصال الجماهيري دوراً هاماً في نشر وتدعيم التربية البيئية ولأنها تمثل
الوسائط المثالية للوصول إلى أوسع قاعدة جماهيرية ممكنة¹. وعلى العموم يهدف
الإعلام البيئي إلى:

- 1- تعزيز الوعي والاهتمام بترباط الجوانب الاقتصادية والسياسية والأيكولوجية
في المناطق الحضرية والريفية.
- 2- إتاحة الفرص لكل فرد لاكتساب المعرفة والقيم وروح الالتزام والمهارات
الفردية لحماية البيئة وتحسينها.
- 3- خلق أنماط جديدة من السلوك تجاه البيئة لدى المجتمع أفراداً وجماعات.
- 4- بلورة سلوك جمعي يجدد مختلف المواقف والآراء من هذه القضايا ويمنع
التجاوزات التي تسهم في الهدر البيئي.
- 5- تدريس التربية البيئية للمتعلمين وإشراكهم في إنجاز الأعمال التي من شأنها
المحافظة على البيئة .
- 6- تكوين براعم يمكن أن تكون في المستقبل نوى قادرة على صياغة التطورات
التي تستجيب لطبيعة الإشكالات المطروحة على المستوى البيئي.
- 7- جعل البيئة معياراً من جملة المعايير الأخرى التي تمثل إحدى مرجعيات كل
نشاط فكري وفني.

¹ - حسن إمام علي، دور وسائل الإعلام في نشر الوعي البيئي، ملتقى وسائل الإعلام في نشر الوعي
البيئي، القاهرة، ص 134.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

8- إعداد مواطنين مدركين ومهتمين ببيئتهم ومشكلاتها مزودة بالمعرفة والمهارات والاتجاهات والدوافع والالتزام إزاء العمل على مستوى الفرد والمجتمع نحو إيجاد حلول للمشكلات البيئية الراهنة وتجنب وجود مشكلات قد تطرأ في المستقبل.

9- الاهتمام بغرس المفاهيم الدينية ذات الصلة بالبيئة (النظافة والاقتصاد في استخدام الماء والاقتصاد في الغذاء وعدم إيذاء الجار بالضوضاء...). وبخاصة في مرحلة رياض الأطفال باعتبارها من أهم المراحل العمرية والتي تشكل فيها ملامح الشخصية الإسلامية السوية¹.

10- استمرار الاهتمام بربط المواد التعليمية بالبيئة وبخاصة مواد العلوم والدارسات الاجتماعية والتي تؤكد بعض المبادئ والقوانين الطبيعية.

11- الاهتمام بالمنهج التربوية المختلفة والتي يمكن من خلالها تأكيد المفاهيم البيئية والاتجاهات الصحيحة نحو البيئة التي يعيش فيها الإنسان مع ربط ذلك كله بالهدف الأسمى من خلق الإنسان وهو عبادة الله².

12- القدرة على تحليل واستنباط واتخاذ القرارات والمشاركة في حل المشكلات البيئية.

13- مساعدة الأفراد والجماعات على تقييم التدابير البيئية والبرامج التعليمية فيما يخص العوامل البيئية والسياسية والاقتصادية والجمالية³.

14- مساعدة الأفراد والجماعات على تطوير الشعور بالمسؤولية إزاء مشكلات البيئة لضمان العمل الملائم لحل تلك المشكلات.

¹ - رمضان عبد الحميد الطنطاوي، مرجع سابق، ص 20.

² - المرجع نفسه، ص 19.

³ - الموسوعة العربية للمعرفة من أجل التنمية المستدامة، مرجع سابق، مج 3، ص ص 214 - 215.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

15- ترويد التلاميذ في الأطوار الثلاثة، الابتدائية، الإعدادية، الثانوية بضرورة حماية البيئة من خلال توكيل أستاذ مختص لإجراء تجارب مخبرية لإبراز بعض الأخطار مثل أخطار التلوث وتأكيد ذلك من خلال القيام برحلات دراسية لمواقع متضررة¹.

خامساً- أهم الدراسات التي تناولت موضوع التوعية والإعلام البيئي:

مع زيادة الضغوط الاجتماعية والاقتصادية على البيئة وعناصرها خلال نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين على المستوى الإقليمي وعبر وطننا العربي وفي العالم بشكل عام، ازدادت الحاجة إلى إكساب الأفراد والجماعات الخبرة والدراية الكافيتان بقضايا البيئة، وفهم العلاقة التأثيرية المتبادلة بين الإنسان وبيئته، وتقدير قيمة المكونات البيئية الأساسية المحيطة به، والتعرف على المشاكل والإشكاليات البيئية، والتدريب على حلها ومنع حدوثها، وتجنب الوقوع في الكوارث البيئية، ومن أجل ذلك قام العديد من الباحثين بدراسات حول التوعية البيئية والإعلام البيئي نذكر منها:

1- دراسة سوزان القليني 1993²:

هدفت هذه الدراسة إلى محاولة التعرف على دور التلفزيون في إمداد الطفل بالمعلومات عن البيئة وإكسابه سلوكاً بيئياً تجاه البيئة المحيطة باستخدام أسلوب مسح جمهور وسائل الإعلام وأجريت هذه الدراسة على عينة قوامها 300 فرد من تلاميذ الصف الخامس الابتدائي بمحافظة القاهرة، وتوصلت هذه الدراسة إلى أن التلفزيون جاء في المراكز الأولى بين المصادر المختلفة التي يحصل منها التلاميذ على معلوماتهم عن

¹ - المرجع نفسه، ص 216.

² - سوزان القليني، التلفزيون وتنمية الوعي البيئي لدى الطفل، مجلة بحوث الاتصال، جامعة القاهرة،

ديسمبر 1993، ص ص 94- 102.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
البيئة يليه الكتاب المدرسي تم الفصل ثم الراديو وأخيراً الجرائد، وتبين كذلك أنه كلما
زاد تعرض الطفل للتلفزيون كلما زادت معرفته بمفهوم البيئة وقضاياها ويكسب بعض
السلوكات الإيجابية تجاهها.

2- دراسة أحمد صابر 1994¹:

حاولت هذه الدراسة التعرف على الدور الذي يمكن أن تقوم به الصحف
اليومية في نشر وتنمية الوعي البيئي بين الجماهير وذلك بتحليل مضمون تلك الصحف،
وإجراء دراسة ميدانية على أعضاء هيئة التدريس بجامعة أسبوت بقنا وعلى العاملين بها،
وتوصلت هذه الدراسة إلى أن قضية تلوث البيئة جاءت في مقدمة القضايا البيئية التي
اهتمت بها جرائد الدراسة، وجاءت جريدة الأهرام في مقدمة الصحف مساحة في نشر
هذه القضايا، تليها صحيفة الوفد، ثم الأخبار، وأخيراً الجمهورية، كما نجحت الصحف
في تزويد أفراد العينة بمعلومات جديدة عن البيئة وكشفت الدراسة الميدانية أن
مشكلات: التلوث، بمختلف أنواعها والزيادة السكانية في مقدمة المشكلات التي يجب
أن توليها الصحف اهتماماً كبيراً.

¹ - أحمد صابر رشوان، دور الصحف اليومية في تنمية الوعي البيئي، دراسة تحليلية عن صحف
الأهرام والأخبار والجمهورية (الوفد) خلال الفترة من 1989/01/01 - 1991/02/31، رسالة
ماجستير غير منشورة، جامعة أسبوت، كلية الآداب، مصر، 1994.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

3- دراسة ماجدة عامرة 1994¹:

جاءت هذه الدراسة للتعرف على الدور الذي تقوم به الإذاعة في رفع مستوى الوعي البيئي خلال الفترة من جانفي إلى سبتمبر 1994 بالتطبيق على الإذاعات الرئيسية، وتوصلت هذه الدراسة إلى استحواذ قضية استعراض المشاكل البيئية على اهتمام الإذاعة المصرية أكثر من قضايا تحذير الناس من التدهور البيئي وحثهم على حماية البيئة والمحافظة عليها من التلوث على مستوى الأفراد، وهناك ندوة في البرامج البيئية المتخصصة على خريطة الشبكات ولازالت القوالب الإذاعية التقليدية هي السائدة في معالجة القضايا البيئية بما لا يخدم تلك القضايا.

4- دراسة نشأت سلامة 1998²:

هدفت الدراسة إلى محاولة التعرف على وعي الجماهير بمشكلة التلوث البيئي، وذلك بإجراء دراسة ميدانية على عينة عشوائية من المواطنين بمحافظه القاهرة بلغت 100 مفردة، وتوصلت الدراسة إلى أن جميع أفراد العينة لديهم إحساس بمشكلة التلوث، وأن 62.00% من العينة أكدوا أن الهواء الذي حولنا غير نقي بسبب مداخن المصانع والمسابك وأن 74.00% منهم لديهم استعداد للمشاركة في التخلص من مشكلة التلوث وذلك عن طريق نقل المصانع خارج الكتلة السكانية.

¹ - ماجدة أحمد عامر، دور الإذاعة في مواجهة مشكلة تلوث لهر النيل، دراسة تطبيقية مقارنة على الشبكات الإذاعية المختلفة في مؤتمر النيل، جامعة أسيوط، مركز الدراسات والبحوث البيئية 10-14 ديسمبر 1994.

² - نشأت نصر سلامة، دراسة ميدانية عن وعي الجماهير بمشكلة التلوث، مجلة المهندسين، نقابة المهندسين، العدد 506، القاهرة، ماي 1998.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
سادساً-واقع الإعلام البيئي في المدرسة الجزائرية من خلال الكتب المدرسية:
يمكننا الكشف عن واقع التوعية والإعلام البيئي المدرسي بالجزائر من خلال
أربعة كتب مدرسية هي:

1- كتاب التربية المدنية، السنة الأولى من التعليم المتوسط¹:

● **الدرس الثاني عشر: البيئة وعناصرها الأساسية**

من خلال الدرس الثاني عشر من الكتاب يتم طرح هذا الموضوع، فبعد التمهيد
وطرح الإشكالية حول ماهية البيئة وعناصرها الأساسية، تتم مناقشة الموضوع من
خلال عرض العديد من الصور التي تتحدث عن البيئة كصورة البحر وصورة كيفية
نشوء المياه، وصورة الإنسان على سطح القمر والجفاف، وبعض الآيات القرآنية، كل
ذلك مُدعماً بمجموعة من الأسئلة التي يتحراها التلميذ في إجابته، ثم بعد ذلك يتم
التطرق إلى إنجازات الإنسان والبيئة الطبيعية من خلال عرض عدة صور تدل على هذه
الإنجازات كالمدينة والقرية، والغابة، وفي الختام يتم إعطاء خلاصة عامة للموضوع مع
تطبيق عملي للمناقشة.

● **الدرس الثالث عشر: البيئة وسط حساس ومهدد**

في الدرس الثالث عشر من الكتاب جاء هذا الموضوع، بعدما تناول المقدمة
وطرح الإشكالية المتمثلة في الأخطار الناجمة عن التفاعل السلبي بين الإنسان ومحيطه، ثم
ناقش الموضوع من خلال عرض مجموعة من الصور (صورة مصنع، وصورة انفجار
نووي...الخ) تدل على أسباب وعوامل تلوث الهواء، بالإضافة إلى الاستدلال بالآيات
القرآنية، مع التذكير باليوم العالمي للمحافظة على طبقة الأوزون المصادف لـ 16

¹ - عبد الرحمان زغوت و آخرون، التربية المدنية، السنة الأولى من التعليم المتوسط، الديوان الوطني

للمطبوعات المدرسية، الجزائر، 2007-2008، ص ص 80-102.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
سبتمبر، وإعطاء إحصاءات على عدد الأشخاص الذين يموتون نتيجة الأمراض التي
تسببها المياه الملوثة والمقدرة بعشرين مليون شخص سنوياً، وختم بملخص للموضوع مع
بعض التطبيقات العملية المرفقة بمجموعة من الصور ذات الصلة بالبيئة وذلك حتى
يتمكن التلميذ من التعليق عليها.

• الدرس الأخير: حماية البيئة مهمة الجميع

بدأ هذا الدرس بمقدمة حول الموضوع وطرح الإشكالية في كيفية تعامل
الإنسان مع بيئته لإنقاذها من الأخطار التي تهددها وتهدده، وقد تمت مناقشة الموضوع
من خلال عرض العديد من الصور التي تظهر الأعمال التي يقوم بها الإنسان تجاه البيئة
سواء كانت سلبية كرمي القاذورات والنفايات أو إيجابية كغرس الأشجار والاهتمام
بالثروة الغابية... مرفقة ببعض الأسئلة التي يتحررها التلميذ في إجابته، كل ذلك مشفوعاً
بمواد قانونية من قانون المياه وقانون الغابات والقانون البلدي، مع إعطاء مخطط يظهر
كمية المياه في الجزائر وإبراز نسبة كل من المياه الجوفية والمياه السطحية ومياه الأمطار،
وعرض صورة تحتوي في طياتها نصائح بعدم تبذير الماء لأنه نادر في الجزائر، وختم
بملاحظة عامة، مع تطبيق تمثل في نص مأخوذ من جريدة لوموند الفرنسية بتاريخ 09
ديسمبر 1997 للتعليق عليه وتحليله.

2- كتاب الجغرافيا، السنة الرابعة من التعليم المتوسط¹:

• الدرس الأول: مشاكل البيئة والكوارث الطبيعية

تناول هذا الدرس ثلاثة ظواهر طبيعية هي: الجفاف، وانجراف التربة، والتصحر.
أما عن الجفاف، فبعد طرح الإشكالات المتمثلة في الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة،

¹ - علي طالب عبد القادر وآخرون، الجغرافيا، السنة الرابعة من التعليم المتوسط، الديوان الوطني

للمطبوعات المدرسية، الجزائر 2009، ص ص 104 - 119.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
تم التعريف بها وبيان أهم العوامل المتسببة فيها، كل ذلك مرفقاً بجداول لبيان كمية التساقط في أربع ولايات هي: الجزائر، قسنطينة، وهران، بشار خلال سنوات 1974/ 1975 / 1976 / 1977، وخريطة بيانية تبين خطوط المطر المتساوية في الجزائر ثم طرح سؤال للمقارنة بين الجداول السابقة، ثم الختام بجدول فيه بيان التغيرات الشهرية لبعض المحطات وهي: تبسة والجللفة وتلمسان.

أما عن انحراف التربة، فبعد التعريف بالظاهرة وبيان أهم العوامل المتسببة فيها كالأمطار والرياح والعمل الإنساني، تم وضع جدول تكراري يبين التغيرات الشهرية لسقوط الأمطار في بعض ولايات الوطن (تبسة، الجللفة، تلمسان)، وفي الأخير عرض صورة حية لبيان أثر الحرائق في تفاقم هذه الظاهرة، متبوعة بمجموعة من الأسئلة حول الموضوع التي يتحراها التلميذ في إجابته.

أما عن ظاهرة التصحر، فبعد التقديم وطرح الإشكال، تم التعريف بهذه الظاهرة وتاريخ ظهورها وبيان أسبابها، مع بعض الصور التي تبين هذه الظاهرة، ثم عرض لبعض أساليب حماية التربة كغرس الأشجار والحفاظ على المساحات الخضراء، وأخيراً ختم الموضوع بنص يتحدث عن مشروع السد الأخضر، مأخوذ من دليل الجزائر الاقتصادي والاجتماعي لسنة 1990.

• الدرس الثاني: حرائق الغابات

تباول هذا الدرس موضوع حرائق الغابات، وذلك بعد التطرق إلى مقدمة مختصرة حول الموضوع وطرح الإشكال حول آثار الحرائق من الناحية الاقتصادية والبيئية، تم بيان أسباب هذه المشكلة مع عرض لصورة تظهر فيها حرائق الغابات، وإعطاء مساحة الغابات والأحراش التي التهمتتها النيران في الجزائر بين سنتي 2001/

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
2002 والمقدرة بحوالي 150000 هكتار، وفي الأخير تُقدم حلول للحد أو التقليل من
الحرائق، متبوعة بأسئلة حول الموضوع لاختبار مدى استيعاب التلميذ لهذا الدرس.

• الدرس الثالث: التلوث

أُستهل هذا الدرس بمقدمة تمهيدية حول موضوع التلوث وبعدها الإشكالية،
وعرض صورة تظهر فيها مصانع لتكرير البترول والدخان يتصاعد إلى السماء، وبعد
ذلك يأتي التعريف بهذه المشكلة وعرض أشكالها مع إعطاء مجموعة من الأسئلة التي
يتحراها التلميذ في إجابته مرفقة بصورة تبين التلوث في الجزائر متمثلة في صورة عن
وادي الحراش الذي أصبح مكاناً آمناً لجميع أنواع الحشرات نتيجة النفايات
والقاذورات التي ترمى فيه، وفي الأخير خُتم هذا الدرس بأسئلة تطبيقية.

• الدرس الرابع: التصحر في المنطقة السهبية

بعد إعطاء مقدمة مختصرة محيطية بالموضوع المدروس وطرح الإشكالية المتمثلة في
إمكانية تحول المنطقة السهبية إلى إقليم للإنتاج الزراعي، بعدها تم إعطاء موقع هذه
المنطقة وحدودها ومساحتها ونسبتها المئوية بالنسبة للمساحة الإجمالية للجزائر
واستشهد على ذلك بالمنطقة السهبية في ولاية الخلفة، ثم تناول أسباب وعوامل تدهور
المنطقة السهبية مع بيان الإجراءات التي تنتهجها الدولة لحماية هذه المنطقة مثل
التشجير، كل ذلك مرفق بمخطط يبرز عوامل تدهور المنطقة السهبية مع عرض مجموعة
من الأسئلة حول الدرس وختمه بأنشطة تقويمية تمثلت في صورتين الأولى تظهر المنطقة
السهبية للحلقة، والثانية تُظهر الرعي المفرط في المنطقة السهبية مع التعليق عليهما
والمقارنة بينهما.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

• الدرس الخامس: النفايات

بعد التقديم وطرح الإشكالية تم إعطاء تعريفاً مفصلاً لمصطلح النفايات مع إبراز أسبابها وأصنافها الأربع: نفايات طبيعية غير ضارة بالبيئة، ونفايات منزلية يمكن استرجاع بعضها والاستفادة منها، ونفايات صناعية وهي الأكثر خطراً على المحيط البيئي، ونفايات استشفائية ناتجة عن النشاط الطبي في العيادات والمستشفيات.

وبعد ذلك تناول هذا الدرس أثر النفايات على صحة الإنسان والبيئة، كل ذلك مرفقاً بصورة حية يظهر فيها تراكم النفايات، كما تم إعطاء مفهوماً للنفايات الاستشفائية وخطرها على صحة الإنسان والبيئة، وأبرز كمية النفايات المتولدة عن المنشآت الاستشفائية والمقدرة بحوالي: 125 ألف طن سنوياً، وفي الختام تم عرض مجموعة من الأسئلة التطبيقية التي يتحراها الطالب في إجابته.

وفي الأخير تم عرض مجموعة من الأنشطة التوعوية ذات الصلة بموضوع البيئة، حيث تناول النشاط الأول نص مأخوذ من جريدة الشعب بتاريخ 32 أكتوبر 1989 يتحدث فيه عن التلوث في مدينة عنابة الناتج عن المياه القادمة من مختلف الوحدات الصناعية في الولاية، مرفقة بمجموعة من الأسئلة عن أنواع التلوث ومصادره وأثره على صحة الإنسان والحيوان والنبات، ونص آخر يتحدث صاحبه عن صعوبة استغلال مياه سد بوغرارة بتلمسان الذي يعاني من درجة تلوث كبيرة نتيجة القاذورات والفضلات التي تصرفها المدن المجاورة والتي لوّثت مخزون السد المقدر بـ 50 مليون متر مكعب، ولكن الدولة سطرت له مبلغ قدر بـ 500 مليار، مرفقاً بأسئلة عن الأخطار الناجمة عن هذا النوع من التلوث على الإنسان وغيره من الكائنات، والخسائر المادية والاقتصادية التي يسببها، أما النشاط الأخير فقد تم فيه عرض صورتان تظهران تفاقم مشكل النفايات وتلوث مياه الأودية متبوع بمجموعة من الأسئلة التطبيقية، وفي الأخير

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة
ختمت هذه الأنشطة بنص عنوانه "التلوث الخطر" مأخوذ من كتاب التوعية البيئية في
دول الخليج.

3- كتاب الجغرافيا، السنة الأولى متوسط¹:

في الدرس الأخير من هذا الكتاب تم طرح موضوع البيئة والتلوث، فبعد التمهيد للموضوع تم طرح الإشكالية حول مفهوم التلوث، ثم وردت وثيقة متمثلة في نص مأخوذ من أبناء اليونسكو عدد: 289 تمثل رسالة من 2200 عالم حول الفساد البيئي والتهديد الذي يشكله التلوث على البيئة وعلى صحة الإنسان والحيوان، مع إدراج بعض الصور التي تظهر البيئة الملوثة السلبية والنظيفة والإيجابية، مع إعطاء تعريف للتلوث وما يحدثه من اختلال في التوازن البيئي، وتقديم نص مأخوذ من مجلة حقائق مدينة ولاية الجزائر خلال جانفي 1986، العدد: 29، يتحدث عن النفايات في وادي السمار وما يحدثه من تلوث جوي ومن مضايقات وانزعاج لسكان المدن التي تجاوره، كل ذلك مرفق بمجموعة من الأسئلة المغلقة التي يطلب من التلميذ الإجابة عليها، وبعدها بيان للأضرار الناجمة عن التلوث كظهور أمراض تنفسية وجلدية وموت عدد كبير من الحيوانات، ثم يأتي بعدها مباشرة مجموعة من الأسئلة الموجهة، التي يتحراها التلميذ في إجابته.

¹ - زعتوت عبد الرحمان، الجغرافيا، السنة أول من التعليم المتوسط، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، الجزائر 2003-2004، ص ص 150-157.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

4- كتاب التربية المدنية، السنة الثانية من التعليم المتوسط¹:

في الفصل الأخير من هذا الكتاب طُرحت إشكالية البيئة والصحة في أربعة محاور أساسية وهي: المحور الأول: الهواء الذي نستنشقه ملوث، والمحور الثاني: كثير من الأمراض والأوبئة تنتشر بفعل المياه الملوثة، والمحور الثالث: تلويث التربة يتسبب في الأمراض والإصابات القاتلة، والمحور الرابع والأخير: تلويث الغذاء يتسبب في الأمراض والإصابات القاتلة.

ولقد تم عرض كل محور مشفوعاً بصور حية وتقارير علمية وقانونية عن كل موضوع، بعد ذلك تطرح المواضيع الغامضة للمناقشة والإثراء من خلال أسئلة موجهة للتلميذ، وبعدها يتم شرح وفك المفاهيم المغلقة أو الغامضة، ثم استنتاج أهم القضايا المتوصل إليها، وفي الأخير عرض أسئلة تطبيقية مرفقة بصور حية، وبعض المواد القانونية التي تحث على الحفاظ على البيئة ومكوناتها وذلك لتثيت المادة العلمية في ذهن التلميذ، ومعرفة مدى استيعابه للدرس. وفي آخر المحور ورد ملف عبارة عن مجموعة من النصوص لصور حية للبيئة، مرفقة بمجموعة من الأسئلة ذات الصلة بالموضوع، ثم عرض نص مأخوذ من مجلة الحياة العدد: 266 حتى يتمكن التلميذ من تحليله وتفكيك أُلغازه.

سابعاً- استنتاجات ومقترحات:

من خلال عرضي لهذا الموضوع، وإطلاعي على بعض المقررات والمناهج الدراسية المتعلقة بموضوع البيئة توصلت إلى جملة من النتائج نذكر منها:

¹ - موسى صاري، التربية المدنية، السنة الثانية من التعليم المتوسط، الديوان الوطني للمطبوعات

المدرسية، الجزائر 2004-2005، ص ص 96-103.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

1- المقررات الدراسية حول البيئة في المدرسة الجزائرية غير كافية، حيث اقتصر على بعض الدروس في كتب الجغرافيا والتربية المدنية، وبعض البحوث الموجهة للتلاميذ كواجبات منزلية.

2- عدم وجود مادة مستقلة بذاتها تعرف بـ: التربية البيئية من أجل تكوين وعي حقيقي لدى التلميذ فيما يتعلق بالبيئة.

3- انعدام الكفاءة والخبرة العلمية المختصة في تدريس موضوع البيئة، أو نقص المعلمين والأساتذة المختصين في هذا المجال، وهذا ما يؤثر سلباً في المعلومات والمعارف التي يتلقاها التلميذ.

4- البرامج الدراسية الموجودة في الكتب بعيدة كل البعد عن مستوى فهم وإدراك التلاميذ، كما أنها لا علاقة لها بالواقع المحلي البيئي للتلميذ.

5- عدم وجود مبادرات للمعلمين خارج قاعات الدرس في التعريف بالبيئة والمخاطر التي تهددها، أي أن التلميذ يعيش النظري وليس الواقع المعيش.

6- غياب روح التنافس بين التلاميذ لتنمية القدرات البيئية، ووجود قطيعة بين الأسرة والمدرسة في مجال تنمية ثقافة الطفل البيئية.

ومن أجل خلق توعية بيئية وتعزيز دور الإعلام البيئي داخل المدرسة الجزائرية يمكن تقديم مجموعة من المقترحات والتعليمات نذكر منها:

1- ضرورة تخصيص دورات علمية للمعلمين في مجال التكوين البيئي، وتخصيص مادة مستقلة بذاتها تحت اسم التربية البيئية تُدرّس ابتداء من المرحلة الابتدائية.

2- تزويد المؤسسات التربوية بوسائل توضيحية تربوية حديثة تمكن المعلم والتلميذ على حد سواء من تنمية قدراته وثقافته البيئية.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

3- مراعاة الخصوصية البيئية، وتعميم نماذج حدائق المدارس، وجعلها نقطة تقويم للمعلم والتلميذ والمدير.

4- تربية الإنسان على العناية بالصحة الطبيعية وحماية الأحياء والحياة على هذه الأرض، والحفاظ على النباتات والحيوانات... الخ، والحفاظ على الموارد الطبيعية لضمان سلامة البيئة.

5- ضرورة إيجاد إعلام بيئي متخصص يستند إلى العلم والمعرفة والمعلومات، ويتطلب إيجاد المحرر الإعلامي المتخصص تخصصاً دقيقاً بالبيئة.

6- ضرورة وجود مناهج دراسية للإعلام البيئي سواء في المدارس أو الجامعات أو دورات العمل أو منظمات المجتمع المدني...، مع تخصيص جوائز سنوية للإعلاميين البيئيين عن أفضل أعمال في الإعلام المقروء والمسموع والمرئي لتشجيع الإعلاميين على الخوض في هذا المجال.

7- الإسهام الإعلامي في إيجاد وعي وطني بيئي يحدد السلوك ويتعامل مع البيئة في مختلف القطاعات.

8- ضرورة تعاون جميع الوزارات والمؤسسات والهيئات في معالجة المشكلات البيئية وبالإمكان الاستفادة من التجارب العالمية في هذا المجال وضرورة المشاركة في المنتديات والمؤتمرات الدولية في مجال البيئة والاستفادة من النقاشات والتوصيات التي تنتج عنها.

9- ضرورة وجود لجنة عليا للإعلام البيئي لرسم السياسات والخطط والبرامج وتنظيم حملات إعلامية بيئية للمواضيع الهامة الطارئة أو ذات الأولوية بالتعاون مع الجهات المعنية.

واقع وآفاق التوعية والإعلام البيئي في الجزائر ----- أ. جمال حواوسة

خاتمة:

إن هدف الإعلام البيئي هو تنمية القدرات البيئية وحمايتها بما يتحقق معه تكييف وظيفي سليم اجتماعياً وحيوياً للمواطنين، مما ينتج عنه ترشيد السلوك البيئي في تعامل الإنسان مع محيطه وتحضيره للمشاركة بمشروعات حماية البيئة والمحافظة على الموارد البيئية. كما يمكننا القول أن الكل مطالب بأن يكون مثقفاً بيئياً من المدير إلى المعلم إلى التلميذ وحتى العمال داخل المدرسة، وهذا من أجل خلق جو مشبعاً بمعرفة البيئة، فيسهل على التلميذ إدراكها ومعرفتها معرفة حقيقية وواعية.

مقاربت في المنهج الموضوعاتي

الدكتور محمد الهادي بوطارن

المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة - الجزائر

الحديث عن المنهج الموضوعاتي في النقد الأدبي يستلزم فك الاشتباك بين مجموعة من المفاهيم المحيطة لمصطلح الموضوع "thème" كالغرض والمدار والفكرة العامة والمهاجس والموضوع الرئيس والصورة، إلى جانب هذا التقاطع والتناثر لازالت هذه المفاهيم تبحث عن دلالات مغلقة وسط انفتاحها على فضاءات معرفية لا نهائية لا تحدها حدود، والقارئ محللي هذه المفاهيم من أمثال "غريماس" و"أندري ميكال"، "وكوهين"، "وعبد الكريم حسن"، خاصة في كتابيه، المنهج الموضوعي، والموضوعية البنيوية، وحيد حميداني صاحب الدراستين الرائدتين: سحر الموضوع والمنهج الموضوعي، إضافة إلى دراسة "سعيد علوش" النقد الموضوعاتي التي خاضت تجربة مقارنة المفهوم الموضوعاتي بآليات معجمية عربية وأجنبية، وبأدوات نقدية منفتحة.

والقارئ لهذه الدراسات، يكتشف الانفلات، والإهمام في كثير من هذه الطروحات التي فشلت إلى حد كبير في وضع الأقواس للتعريفات، بل إنها لم تنجح في وضع النقاط لنهايات المفاهيم، ونعتقد أنه بعد مسحنا لأهم الدراسات التي تناولت مصطلح الموضوع والمنهج الموضوعي بالتشريح، وكذا الدراسات التي طبقت مفاهيم الموضوعية، نكون قد اكتشفنا أن هذه الاجتهادات على جدها وطرافتها وجديتها، وأن هذه الاستعراضات الدلالية، تشعرنا بأن التحديد المجرد للموضوع لا يزيدنا شيئاً

في فهمه وتحديده، ومن ثم تزداد قناعتنا مع رائد التحليل الموضوعاتي "جون بيار ريشار"، بأنه لا وجود لما هو أكثر انفلاتا وإهماما وزئبقية من الموضوع، ومن هنا فإن مفهوم الموضوع يعد من القضايا الأساسية التي يصطدم بها الباحث في تحليل الظواهر المهيمنة على الخطابات الشعرية، ومن ثم كيفية التسليم بأن ظاهرة ما تهيمن على النصوص الشعرية. وفي ماذا تتمثل هذه المهيمنة؟ أهي في الفكرة العامة، أم في الموضوع الرئيس والذي بدوره يتفجر في خلايا النص إلى أفكار ومواضيع ثانوية، كما عودتنا عليه القراءات المدرسية التقليدية؟

أم يتمظهر الموضوع المهيمن في كثافة الصورة المركزية، التي تحيل إلى موضوع من الموضوعات السياسية والنفسية الذاتية، أو الاجتماعية التي تصبغ بصبغة متميزة؟ هذه الألوان التي تميز النص الإبداعي وتلونه بألوان خاصة، وهكذا فإنه على الرغم من ممارستنا المكثفة طيلة تجربتنا العلمية المتواضعة، لطقوس تحليل النص الشعري من جهتي الشكل والموضوع، تبقى هذه الثنائية النقدية في حاجة إلى مساءلة مستمرة لمعرفة قصدية الشكل وقصدية الموضوع. أو المعنى الذي هو أحد مدارات إشكاليتنا، هل نقبض على الموضوع من خلال حضور وسيطرة معجم معين، على معاجم أخرى، أم نتعرف على الموضوع بناء على تكريس الشاعر لحقل بعينه دون حقول أخرى؟ كحضور حقل الموت، وحقل الأرض، وحقل الثورة... الخ. ومن ثم نكون قد صنفنا الشعراء على حسب الحقول الدلالية التي ينتمي إليها كل شاعر فهذا شاعر الماء، وهذا شاعر الحب، وذلك شاعر الثورة، والآخر شاعر الغربة... وهكذا. أم نقبض على الموضوع من خلال البحث عن ما يسمى بسر النص لأن من يقبض على هذا السر، يكون قد نجح في تفكيك شفرة العلبة السوداء لدى الشاعر؟

لقد عرف النقد الأنجلوسكسوني بتلك الأهمية التي منحها للمنظورات وشبكات الموضوعات، كما يؤكد ذلك "جون لوي كاباناس"¹ وبلغت حركة النقد الموضوعاتي أوجها في الستينيات من القرن الماضي على أيدي نقاد كبار، يقف في طليعتهم غاستون باشلار G. Bachelard وجون بول سارتر J. Paul Sartre، وجون بيار ريشار J.P. Richard وجون بول ويبر Weber J.P وجون ستارو بنسكي J.Starobinsky وجورج بولي G. Poulet وبلا نشو Blanchot وروسي Rousset ويكون Blin G ورولان بارت R.Barthes فهي حركة لمجموعة من التيارات والمذاهب المختلفة (ماركسية، وجودية، ظاهراتية فرويدية)، حاولت أن تؤسس نفسها بوصفها اتجاهًا منفصلاً عن الإيديولوجيا إلى حد كبير، ولكنها لم تتمكن من الانضواء تحت مظلة منهج واحد، إلا أنها قد جمعها الاتجاه العام، وإن فرقها الجانب الإجرائي، حتى أننا لنجد مناهجها تمتد في علاقات شخصية مع كل ناقد قد يصعب أو هي غير قابلة للتطبيق من قبل باحثين آخرين².

فهذا تبودي Thiboudet مثلا يحلل أسلوب فلوبيير واضعا أسس ما يمكن أن يكون أسلوبية حقيقية يبحث عن الصور التي يؤثرها الكاتب والتي تمنح القيمة لشبكة الموضوعات لديه.

¹ - جون لوي كاباناس، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ترجمة، فهد عكام، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1982، ص 17 و 18.

² - جون لوي كاباناس، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ص 20.

وهذا شارل دي بو Charles du bos، قد حاول فيما كتبه من نقد على الرغم من انطباعيته، أن يكتشف مجموعة من الموضوعات التي تأسست عند الكاتب انطلاقاً من تجربته الماورائية.

إن هذا اللون من النقد الموضوعاتي المتأثر المتأثر كله بفلسفة برجسون Bergson، الذي جنح إلى اكتشاف رؤية العالم من خلال رؤية الشاعر للموضوع والتي سبقت ما قدمه جورج بولي G. Poulet وحتى جون بيار ريشار الذي اعترف بأهمية نقد دي بوا du bois في تحليله لجو الحمام التركي الذي يميز بعض ديكورات الفلوربارية¹ ويعد من المعلمين الأوائل الذين تركوا بصماتهم على النقد الموضوعاتي كل من:

1- مارسيل بر وست في كتابه الشهير: "بحثاً عن الزمن الضائع"

2 - ألبيير بيغان Albert Begain، في كتابه: "الروح الرومانتيكية والحلم"

3- مارسيل ريمون M. Raimond في كتابه: "من بود لير إلى السريالية" الذي

حاول أن يستعيد فيه الحياة الداخلية للمبدعين الذين حلل أعمالهم.

لقد ارتبط التحليل الموضوعاتي باشلار، ولكن على الرغم من أن كثيراً من أعلام النقد الموضوعاتي هملوا من يناييع باشلار، حتى غدوا صورة له، مثل: جورج بولي. G.Poulet الذي يحلل الموضوعات الأدبية عن طريق معرفة سبيل الكاتب في إدراكه للزمن والفضاء.

يبد أن هناك نقادا آخرين هملوا من يناييع باشلارية ولكنهم اهتموا أكثر بدراسة علاقة الشاعر بالكون وبالكائن من خلال البنية الموضوعاتية المعقدة لعالمه مثل: "جون

¹ - جون لوي كابانيس، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ص 17 .

ستارو بنسكي J.Starobinsky، وجون بيار ريشار Jean Pierre Richard وجون بول وير "Jean Paul Weber" وعلى العكس من ذلك، وبشكل أكثر حذراً، يقوم "ميشال جيومار Michel Guiomar" في مقارنته الموضوعاتية بالجمع بين طريقة باشلار من جهة والاهتمام بالذاكرة والمخيلة من جهة أخرى، ولكننا نجد أن هؤلاء النقاد يتفقون جميعاً من حيث الدفاع عن ضرورة إيجاد نقد موضوعاتي واحد ذي مرجعية باشلارية، فميشال مانسي "Michel Mansuy" يضع أعماله مثلاً ضمن إشكالية إدراك الحياة عن طريق خيال الكاتب، وجون برجوس أهتم بوظيفة الصور، وجورج بولي يعترف بقصور الموضوعاتية التي لا تكفي للتحليل، ويؤكد أنه عرف أعمال باشلار خلال سنتي 1933-1934 عن طريق الكتب التي وضعت حول الزمن من خلال إدراكه للبرهة وجدلية المدة لديه، ووجد أن مفهومه للزمن مضاد للمفهوم البرجسوني من جهة ومن حيث إلحاحه على فكرة الانقطاع الزمني، وهذه القضايا كانت بالنسبة إليه أساسية فكتب حينئذ كتابه الأول الذي لا يركز بأي حال من الأحوال على فكرة باشلار إلا أنه مدين له بالشيء الكثير، وقد أدرك ذلك بعد الحرب العالمية الثانية حين أصبح من أتباع باشلار عن طريق جون بيار ريشار، وخلال مدة طويلة ظل، باشلار بالنسبة إليه ثانوياً بسبب علاقة فكره الأخلاقي بمفهوم اللاشعور. إنه في وقت متأخر توصل إلى المبدأ المنطلق من شعرية الفضاء والأحلام، ومن ثم أصبح مؤمناً تماماً بالفكر النقدي الباشلاري الذي هو في الواقع تحليل للوعي الأدبي وللزمن وللبرهة فيما كتبه من دراسات حول الزمن الإنساني وما كتبه من تحليل للفضاء¹.

¹ - جون لوي كاهانس، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ص 21.

وهكذا نجد عند أندري جيد "André Gide" عالماً مثل العالم الذي نجده عند ديكرات، حيث أن كل لحظة تأتي تظهر وكأنها لم توجد عن طريق ما سبقها من لحظات، بل توجد عن طريق فعل خلق مفاجئ، وكأن اللحظة تنبثق من نفسها دون الاعتماد على بعض السوابق التي نجد فيها تريرها ومنبعها.

إن الزمن عند أندري جيد، زمن بلا تاريخ، كل شيء فيه معرض لأن يتنكر له في أية لحظة، كل شيء فيه يأخذ في أول مناسبة معني معاً كسا واتجاهها جديداً. ويلح بولي Poulet في دراسته لنتاج كلودال Claudel على شعوره بدرجة عالية بذلك التجدد المستمر لعالم يعاد بناؤه في كل لحظة، عالم جديد نقي مثل الفجر، طازج كالحليب، وهكذا ففي كل نفس من أنفاسنا يتجدد العالم تماماً كما كان عندما استنشقت الإنسان أول نسمة من الهواء أول مرة، وفي هذه النقطة بالذات، ليس هناك ما يميز اللحظة عند كلودال عن اللحظة عند جيد، أو فاليري، إذ يمتلك الثلاثة القدرة نفسها على التملص من هيمنة الماضي وفتح آفاق المستقبل وهكذا تغدو اللحظة عندهم بدون تاريخ، بدون ماضٍ، تماماً كالحظة بروسست ومن ثم يقوم جورج بولي، بتحليل ميثولوجيا البرهة "L'Instant" عند مجموعة من الشعراء منهم: ويتمان، سوبر فيل، روفردى أنجرتي، إلوار، منار، سان جون بيرس، وكتاب مثل، برنانوس وسارتر وميثولوجيا البرهة من الموضوعات التي درسها باشلار من الناحية الفلسفية من حيث توقع البرهة وجدلية المدة، وهكذا نجد الحدث عند روني شار لا يتأخر في تشعبات المدة، إنه يقفز، يجري، يسارع من أجل أن يكتمل. من أين يأتي؟ هل له أصل؟ لا نعرف كل ما يربطه بماضٍ منسي يسقط عند انبثاقه من أجل أن يكون موجوداً فيتم إعدام ما سبق، ومن ثم لن تكون هناك ذكرى ولن يكون هناك أسف، ولا وجود للتتابع السبي للتاريخ، كل شيء ينبثق فجأة، إنه ليس امتداداً لأي شيء يحضر الحاضر

فجأة في الوعي دون سابق إنذار، ليس هناك، إذن من شيء أكثر وضوحاً من الانكسار الحادث بسبب ظهور الكائن، ليست هناك أية إمكانية لعملية إيصال ما لم يكن من قبل وهو كائن الآن، هو وحده الكائن "الإنسان"¹

إن شعر "ستار" برفضه لكل عمق زمني يصبح مقتصرًا على الزمن الملتقط الذي يولده الحاضر بصورة عجيبة، البرهة التي يؤكددها، البرهة التي يتأكد فيها، هي بدون رابط مع الماضي الذي نرفض أن نكون امتدادًا له مجددًا بدون رابط مع المستقبل الذي عليه أن يخضع له على قدر ما يجد امتدادًا لنفسه.

ويدرج جان بيار ريشار عادة، في صف باشلار على الرغم من تميزه، إذ يصرح بنفسه أنه مدين لباشلار، لأن الأشياء لم تكن تعني شيئاً قبله، أما بعده فقد أصبحت تعني أموراً كثيرة. إن جزءاً كبيراً من الأدب الذي يعالج عالماً حسيًا (مناظر، ديكور، أطر...) تشكل أجزاءً محايدة لا يمكن إعادة ربطها بمشروع شخصي، وقد أخذت هذه الأشياء مع باشلار قيمة حين سمح بإدخال المعنى فيها².

قد يبدو منهج ريشار مختلفًا عن منهج باشلار، بل ألا يمكن تقريبه من منهج التعرف لدى جورج بولي، إذا لعل ما يبدو يميزه بشكل أساس هو أن هذا التعرف العميق على الكاتب المدرّس يحمل ريشار على الشعور ووصف ما يسميه التحليل النفسي علاقة الموضوع بالكاتب، أي العلاقة التي يعقدها الفاعل Le Sujet مع موضوعاته Objet الداخلية والخارجية، أي علاقة الفاعل بالعالم بشكل من الأشكال.

¹ - جون لوي كابانيس، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ص 21.

² - جون لوي كابانيس، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ص 23.

فهو على سبيل المثال في دراسته عن إبداع الشكل لدى فلوبيير، يلح على أهمية الشره الفمي "L'Oralité" في موضوعات الغذاء، العطش، النهم، سواء في نتاجه أم في مراسلاته، إذ أن مادب الأكل كثيرة في روايات فلوبيير وتلون هذه العلاقة جميع المشاعر، إن "إيما بوفاري" تحب مثل ما تلتهم، إنها تهجم على الفرح بشبهة الجوعان. إن السيد "ليون" المسكين يكون أحيانا وليمة حفل الزفاف لنوع من الطقس الديني الذي لم يعرف أصحابه الإشباع أبدا، إن روحهم ومشاعرهم جميعا لا تكاد تقدر على إشباع عطشهم الذي يسيطر على كل كيافهم، تماما، مثل الأفكار والأشياء، الآخر يمكن أن يكون موضوعا لنداء جائع الحب، الحب يمكن أن يظهر مجرد عملية ابتلاع للآخر، إن التفكير والاستحضار، والحب، تعني إذن: في جانب من جوانبها الالتهام، إن الشيء الموضوع يقع هنا قبلتنا في بعده عنا وفي قربه منا. من أجل أن يصبح لنا، لا بد من أن ندخله فينا، وندخل نحن فيه، هذا الشره الفمي الذي يتسبب في قلق نفسي قوي يتم التخفيف منه عن طريق العلاقة بشيء موضوع من نوع أكثر تطورا (العلاقة الشرجية حسب مصطلح فرويد) التي تتميز بوضع الشيء الموضوع على بعد معين، إنه تأجيل طوعي لعملية الإشباع، نوع من الاجترار، يجب على الفنان أن يسمح للحياة بالدخول في ذاته وأن يجترها، من أجل أن يستطيع التعبير عندئذ، عن اللائذ التي تتكون منها¹.

إن الاستعارات المتعلقة بالغذاء كثيرة "عند فلوبيير"، فبالنسبة "إيما بوفاري" كل شيء يجب أن يتلع، فالشروط نفسها التي يتم فيها إقامة العلاقة مع الشيء الموضوع

¹ - عبد الكريم حسن، المنهج الموضوعي، شرع للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1996،

يجعل هذا الاندماج غير ممكن، ويتم البحث عنه بنهم كبير فالمشاعر ترفض التلاؤم مع مثيلاتها والمسافة الفاصلة بينها، وبين الأشياء تم تقليصها كثيرا من أجل أن يسهل للمتأمل المتأني الهادف إلى الامتلاك الحميم الذي بفضله تقع الأشياء والكائنات شيئا فشيئا تحت إغرائنا، تقترب منا بدون أن نشعر حتى تظهر أخيرا في اللحظة التي نلمسها فيها وكأننا نمتلكها منذ زمن طويل لقد تم تضييع كل شيء بسبب فحائية الاتصال، إنه إحدى مظاهر المرض البوفاري المتمثل في عدم القدرة على الاستمرار في الاحتفاظ بالشيء لمدة طويلة¹.

ولعل أحسن الدراسات التي جاءت في كتابه تلك التي يحلل فيها "ريشار" الجو الذي يستفيق فيه "رونيه شار" على الأشياء وعلى الكائن قبل كل شيء، إنه مثل رامبو تبدأ مغامراته ببهجة ذات صباح: "أمامنا، فينا، العالم وكأنه ينبثق بإشعاع براءة جديدة، أما فيما يخص الأنا أمام انفجار الأشياء فقد عرف على الأقل، حادثا عجيبا، إذ أن الاستفاقة بالنسبة إليه تعد إعادة اكتشاف وبداية جديدة لما كان، إنها إدراك مفاجئ إلى حد ما، عجيب لجوهره، فالحظة الصباحية لأتخرج من أي شيء سوى من ذاته، فهي تنتمي إليه، وتمثل علة وجوده ومصيره، إنه يسجل قطعة مع جميع اللحظات السابقة، يزرع الزمن، فيمحي الماضي².

إن أولى فضائل الاستفاقة هي النسيان بدون شك، والتملص من بطء النوم وثقله الذي نستفيق منه. وينتهي ريشار إلى الخلاصة التالية، لعل ذلك ناتج عن كون مغامرته تتأسس قبل كل شيء على تجربة الصباح الأصيلة التي استطاع معرفتها منذ

¹ - عبد الكريم حسن، المنهج الموضوعي، ص 150.

² - عبد الكريم حسن، المنهج الموضوعي، ص 150.

الفجر ومنذ الطفولة، علاقة سارة، تبعث بشكل عفوي على امتلاك عالم الأشياء ما يجعل شعره حتى في لحظات الفراغ والانحراف إيجابيا.

وفي دراسته حول جيلوفيك (Guillevic) يبين لنا كذلك علاقة هذا الشاعر بالأشياء، إن الواقع لا يعطينا سوى مظهره الخارجي، أن نرى، هوان نشاهد العقبات. مادامت العين تصطدم بالضرورة بما تراه يظهر انه ليس هناك شيء يسمح لنا بالتملص، من المجاهدة، فالأشياء تقع هناك، ونحن هنا، دائما من الخارج وفي حالة تهيئ، هنا حيث تتوقف عملية الاستقبال، تلعب المخيلة دورها بشكل يبعث على الدوار تحترق قشرة الخارج وتدخل فيما وراء ذلك إلى مداخل الذي يعلم بالخارج، ولكنه هاهو، مع الأسف، المتوقع هذا الداخل نفسه يهرب، يتعمق أكثر في الشيء، لابد، إذن، أن نصل إلى الحد الفاصل بين ما هو خارج وما هو داخل، وهو الأمر الذي شغل أحلام جيلوفيك، الشيء ليس سوى هروبه الخاص في ذاته بحيث يتأخر أفاقه أبديا وداخليا¹.

ويبدو ريشار وكأنه لا يستخدم مفاهيم التحليل النفسي بشكل واع بيد أن استعمالها يأتي في دراساته بشكل أصيل ومن ثم يعلن تفوق نقده عن قسم كبير من النقد الذي ينتمي إلى التحليل النفسي انتماء كليا².

من خلال ما تقدم يمكن القول: إن الموضوع يبدو وكأنه مركز الهزة الموضوعاتية في مجموعة من النصوص لشاعر معين أو لمجموعة من الشعراء، أو هو مكان ونقطة تكثيف الكتابة، ومركز استقطاب القراءة أيضا، إنه المبتدأ والمنتهى أو هو المبدأ الذي يوجه الكتابة والقراءة، أو هو تجسيد ثلاثي الأوجه، تواصل داخل نصي لأنه

¹ - ينظر، عبد الكريم حسن، المنهج الموضوعي، ص 151.

² - عبد الكريم حسن، المنهج الموضوعي، ص 149.

مقاربة في المنهج الموضوعاتي ----- د. محمد الهادي بوظارن

المتكرر المتغير في الوقت نفسه، إنه يتكرر ليتعمم عبر متغيراته، وتواصل خارج نصي مأخوذ من المحيط الخارجي للنص ومن المحيط الداخلي النفسي للمبدع، وهو تواصل تناسبي مع نصوص أخرى.

إنه نقطة ازدهار مجموعة العلاقات التي كونها النص¹، ومن هنا، فإن تحديد مفهوم الموضوع يقتضي تحديد المصطلح، وتحديد المصطلح يقتضي التفرقة بين مجموعة من المصطلحات، فعلى سبيل المثال يتقاطع الموضوع Thème مع الحافز "Motif" وعادة ما يطلق على الأول مصطلح الموضوع الدال، وعلى الثاني الموضوع، فيعرف الأول على أنه موضوع أو حدث قصصي، أو شخصية أو فكرة، أو عبارة تتكرر في أدب ما، أو في مآثورات شعبية معينة، وقد يتكرر في عدة آداب، مثل شخصية شهرزاد، أو قصة دون جوان كما أنه قد يتكرر في أدب واحد وفي عصور مختلفة².

وعلى الرغم من أن دراسة الموضوع عند ريشار كانت الهدف الأساس من كل أعماله النقدية منذ عام 1954، أي منذ بداية حياته النقدية، إلا أنه لم يعرف الموضوع إلا في أطروحته للدكتوراه التي قدمها عن الشاعر الفرنسي "مالا رمي" بقوله: "الموضوع مبدأ تنظيمي محسوس، أو ديناميكية داخلية، أو شيء ثابت يسمح لعالم حوله بالتشكل والامتداد. والنقطة المهمة في هذا المبدأ تكمن في تلك القرابة السرية، في ذلك التطابق الخفي والذي يراد الكشف عنه تحت أستار عديدة"³.

¹ - Philippe Hamon , Thème et effet de réal in poétique Ed , Seuil N° 64 nov. 1985, p, 496.

² - مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1984، ص 396 .

³ - J.P Richard , L'univers Imaginaire de Mallarmé Edition seuil 1961 , P . 24 .

وقد يعادل الموضوع تسمية عنوان عمل ما كما هو مبين عند فيليب هامون PH Hamon¹ أو هو كل ما يحتفظ به من مجموع الموضوعات الفرعية بحيث يبدو أكثر أهمية من غيره ولكنه لا يتشكل بدونها، ومن ثم تغدو الموضوعاتية نوعاً من الاشتغال على الاشتقاق، فهي تبحث في تفرعات واشتقاقات الجذر "الموضوع" الذي يتحدد بحقوله الدلالية الثابتة من جهة، وبسلسلة المتغيرات غير متوقعة من جهة ثانية، ضمن سياق نفسي واجتماعي وثقافي، وتاريخي، أو هي بتعبير آخر، تعني النظام الذي ينتظم وفقه الموضوع في السلسلة الكلامية، ومن ثم فالتحليل الموضوعاتي للنص أو لمجموعة من النصوص الأدبية يعني الكشف عن ذلك التناغم الذي يصنعه الموضوع والذي تشكله وتلونه الوحدات الكلامية المكونة للنص أو لمجموعة من النصوص، أو هو بشكل من الأشكال بحث في علاقة اللفظ بالمعنى للوصول إلى معنى المعنى أو الغرض. أو هي (أي الموضوعاتية) نوع من الاشتغال على الاشتقاق. بحثاً عن الموضوع المركزي الذي ينظر إليه عادة على أنه الهاجس المركزي في دائرة لها مجموعة من الأبعاد ضمن شبكة تؤسسها العلاقة بين مجموعة من الكلمات. أو مجموعة من المفردات التي تنتمي إلى عائلة لغوية واحدة² في شجرة الكلام، وتقوم على ثلاثة أسس:

1- الاشتقاق

2- الترادف

3- القرابة المعنوية

¹ - Philippe Hamon , Thème et effet de réal in poétique , N° 64 Paris 1985

² - عبد الكريم حسن، الموضوعية البنوية، دراسة في شعر السياب، ط 1، المؤسسة الجامعية

بيروت، 1983، من 05 إلى ص 15 .

مقاربة في المنهج الموضوعاتي ----- د. محمد الهادي بوطارن

فالعائلة اللغوية تجمع في داخلها مفردات ذات الجذر اللغوي الواحد والمترادفات والمفردات التي ترتبط مع بعضها بصلة معنوية أضعف من صلة الترادف.

من هنا، فإن الاستعانة بالإحصاء تصبح أكثر من ضرورة لحصر الموضوع الرئيس والموضوعات الفرعية، ثم حصر فروع الموضوعات الفرعية على النحو التالي:

الموضوع الرئيس = جذع شجره.

الموضوعات الفرعية = أغصانها.

فروع الموضوعات الفرعية = فروع الأغصان.

فكيف نسلم بوجود موضوع مهيم في شعر شاعر معين أو في شعر مجموعة من الشعراء، وما هو الموضوع أصلاً؟ أهو تلك الفكرة العامة؟ أهو تلك الصورة الملحة المتفردة والمتواجدة في عمل كاتب ما؟ كما يشير إلى ذلك جان بول وبيير، أم هو وحدة من وحدات المعنى حسية أو علائقيه أو زمنية مشهود لها بخصوصيتها، كما يرى جان بيار ريشار¹ J. P. Richard؟ أو هو المادة التي يبني عليها المتكلم أو الكاتب كلامه كما تشير إلى ذلك بعض المعاجم العربية²؟ أو هو المادة "Matière" حيناً والموضوع "sujet" حيناً آخر كما تشير إلى ذلك بعض المعاجم الفرنسية³ وهكذا تزداد قناعتنا بأن التحديد الدقيق للموضوع من حيث الاصطلاح ضرب من البحث عن المستحيل، ومع ذلك فإن هذا لا يعفيانا من طرح الإشكال انطلاقاً مما سبق أن قررته

¹ - عبد الكريم حسن، المنهج الموضوعي، شرع للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1996، ص 148.

² - المعجم الوسيط، دار الأمواج بيروت ن 1990، ص 1040.

³ - Petit Larousse illustré, Librairie Larousse, Paris, 1980, P ? 1003 /

اللجنة المناقشة للدكتور عبد الكريم حسن رائد الطرح الموضوعاتي في النقد العربي الحديث عندما أكد أحد أعضائها وهو جر يماس بأن الموضوع فضفاض وشديد التفاوت، وراح يستفهم بقوله: أفلا يدفني هذا إلى التساؤل: ما هو الموضوع؟¹ هذا السؤال الذي حاول الإجابة عنه في معجمه الشهير، حيث نجد مادة ضافية حول الموضوعاتية *Thématique*، والموضوعة *Thésaurisateur*، والموضوع *Thème*،² لكنها بعيدة عن الإطار النقدي للموضوعاتية، فهي لا تكشف عن مفهوم محدد وواضح عن الموضوع، ومن ثم فإن البحث عن محددات الموضوع ضمن الشبكة النصية في إطار الأصل المعجمي، كفيل بأن يرشدنا إلى ما نبحت عنه، لأنه العائلة اللغوية، لاشك في أنها من المحددات الأساسية للموضوع كما يرى عبد الكريم حسن بحيث تقوم الموضوعاتية عنده على مفهوم دقيق وواضح للموضوع من حيث إنه: "مجموعة المفردات التي تنتمي إلى عائلة لغوية واحدة"³ بغض النظر عن الأصول المرجعية للمصطلح في المعاجم الفرنسية، بحيث تجمع في داخلها المفردات ذات الجذر اللغوي الواحد، والمترادفات والمفردات التي ترتبط مع بعضها بصلة معنوية أضعف من صلة الترادف، ووفقا لهذا المفهوم يمكن إبراز الموضوع الرئيس على أساس أنه الموضوع الذي تتردد مفردات عائلته اللغوية بشكل يفوق مفردات العائلات اللغوية الأخرى، وهو الذي يفرز بقية الموضوعات ويولدها بشكل آلي، ليصل في الأخير إلى شبكة العلاقات

¹ - نشر عبد الكريم حسن، آراء اللجنة المناقشة لأطروحة (أندري ميكال، غريماس، دافيد كوهين) في مقدمة كتابه: الموضوعية البنوية . ص 08 / 22.

² - A. J. Greimas , J. Courtés *Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie de langage* , Hachette , Paris 1993 , P 393 /394

³ - عبد الكريم حسن، الموضوعية البنوية، ص 32.

مقاربة في المنهج الموضوعاتي ----- د. محمد الخادي بوطارون

الموضوعاتية¹ التي تكشف عن كل ما هو خفي، وهذا ما يتفق إلى حد كبير مع مفهوم المصطلح في التراث العربي، الذي يعرف الموضوع على النحو الآتي.

وضع: الوضع، ضد الرفع، وضعه، يضعه وضعا وموضوعاً وأنشد ثعلب بيتين فيهما: موضوع جودك ومرفوعة، عني بالموضوع، ما أضمره ولم يتكلم به، والمرفوع ما أظهره وتكلم به². وضع الشيء وضعا اختلقه³. قال طرفة:

مرفوعها زولٌ، وموضوعُها

كمر غيثٍ لجب وسط ريح

ووضع الخائط القطن على الثوب والباقي الحجر توضعاً: نضد بعضه على بعض والتوضيع: خياطة الجبة بعد وضع القطن⁴.

وجاء في القرآن الكريم: "فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ" وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ" ⁵.

فالموضوع إذن، يتضمن معنى الشيء الخفي المضمّر، ومعنى الخلق والإبداع، والنسيج والتنضيد. ولعل أهم ما تضيفه المعاجم العربية الحديثة قولها: الموضوع: المادة التي يبني عليها المتكلم أو الكاتب⁶ كلامه

1 - عبد الكريم حسن، الموضوعية النبوية، ص 34.

2 - ابن منظور، لسان العرب، المحيط، المجلد 6، مادة، وضع، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العاليلي، دار الجبل بيروت، ودار لسان العرب بيروت 1988 ص 941.

3 - ابن منظور، المرجع نفسه، ص 943.

4 - ابن منظور المرجع نفسه، ص 943.

5 - سورة الغاشية، الآية 14.

6 - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة مصر، القاهرة، 1961، ص 1052.

فالموضوع إذن: ثمرة مجموع العلاقات القائمة في النص، تسهم فيها البنية الإيقاعية بعلاقتها داخل الشبكة الموضوعاتية التي تشكلها الموضوعات الشبكية أي الموضوعات الفرعية، كموضوعات التعلق العاطفي، والهوية في موضوع الحب على سبيل المثال. وهكذا يصبح الفعل الإبداعي في مجمله تغيراً، أو تعديلاً لا متناه لموضوع واحد أوحد كما يقول "وير" ¹ J. P weber. مع التأكيد على أن المقصود بالموضوع ليس بالضرورة الخبرة الوحيدة أو تلك السلسلة من الخبرات المتناظرة، التي تترك منذ الطفولة بصمات لا تمحى، وإنما هي تلك "الخبرات" التي تنشأ وتتكون داخل النص لا خارجه، ومن هنا يمكن القول: إن هناك مجموعة من المفاهيم تخدم هذه الفكرة حيث تجد الموضوعات الشخصية والموضوعات اللاشخصية مكانتها داخل الشبكة الموضوعاتية، بحيث تجد ظاهرة الاعتراب بوصفها موضوعاً لشعراء المدونة مكانتها في شبكة الموضوعات الفرعية المهيمنة على هؤلاء الشعراء الذين يمثلون في هوسهم بهذا الموضوع ظاهرة متفردة واستثنائية في الشعر العربي الحديث، من حيث علاقة هؤلاء الشعراء بهذا الموضوع، فعلى الرغم من تعدد صور هؤلاء الشعراء وتنوعها وتلوها بألوان الخيال المختلفة، إلا أن هاجس الغربة ظل يلاحق هؤلاء الشعراء في جل قصائدهم ولن يزدده تطور التجربة الشعرية عندهم إلا ثباتاً ورسوخاً، ومن ثم فإن هذه الظاهرة جديرة ببحث يتقصى مظاهرها الفنية وباطنها الشعرية، ولا مناص من اعتماد آليات النقد الموضوعاتي للكشف عن هذه الظاهرة، لأنه الأنسب للإحاطة بها لأن هذا المنهج مركب بطبيعته من مرجعيات منهجية متعددة لعل أبرزها البنوية والتحليل النفسي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

¹ -J.P.Weber, Genès de l'œuvre poétique édition seuil Paris 1966 , PP , 18 / 19 .

وكما يتجلى من النصوص النقدية المختلفة لأعلام هذا المنهج، ومنهم بصورة خاصة "ريشار" وير في فرنسا، وعبد الكريم حسن عندنا في المغرب العربي على سبيل المثال لا الحصر. ومن ثم فإن دراسة هاجس الغربية والاعتراب في النصوص الشعرية لدى العديد من الشعراء العرب المحدثين، نجده يتمفصل إلى موضوع وموضوعات فرعية على الرغم من جذرها الواحد إلى المصطلح الأجنبي "thème" ذلك أن الموضوع يظهر على السطح المعجمي للنص، ومن ثم يقتضي دراسة شكلا نية لا يتعدى مجالها ظاهر النص، كما يظهر في صورة جذر يمثل رحم الموضوع ونواته النفسية التي يعود إليها، ومن ثم لامناص من دراسته دراسة سياقية، وفقا لأبجديات التحليل النفسي، ومن ثم محاولة استجلاء هذه الظاهرة انطلاقاً من آليات هذا المنهج الإجرائية¹.

وإذا كانت الموضوعاتية، موضوعاتيات ومناهجها تخضع لمرجعيات فلسفية وخلفيات معرفية، بحيث يعد التحليل النفسي والبنوية والفلسفة الظاهرية أبرزها على الإطلاق، فإنه لامناص من اعتماد نوع من التركيبي في المنهج الذي تتبناه لأن كل منهج موضوعاتي تركيبي بطبيعته من جهة، ولأن البنوية والتحليل النفسي والفلسفة الظاهرية تتكامل لطبيعتها في كثير من أبعادها ومناحيها وأهدافها ومراميها من جهة أخرى.

هكذا تتجاوز هذه الدراسة بعض المشاغل النظرية المتعلقة بمفهوم الموضوع والمنهج ومحدداتهما الدلالية وخصائصهما، إلى محاولة جعلهما يمتدان في علاقات شخصية مع كل دارس،

¹ - ينظر، احمد حيدوش، الاتجاه النفسي في النقد العربي الحديث، ص 132 .

مقاربة في المنهج الموضوعاتي ----- د. محمد الهادي بوطارن

نحاول إذن: أن نتجاوز هذه المشاكل النظرية لنقف عند مفهوم يبدو أن عبد الكريم حسن قد تبناه في دراساته الموضوعاتية للشعر العربي بوصفه: " مجموعة المفردات التي تنتمي إلى عائلة لغوية واحدة، وهي تقوم على ثلاثة مبادئ:

المبدأ الأول: يتمثل في الاشتقاق، والمبدأ الثاني: يتمثل في الترادف، أما المبدأ الثالث: فيتمثل في القرابة المعنوية. فالعائلة اللغوية تجمع في داخلها مفردات ذات الجذر اللغوي الواحد، والمترادفات والمفردات التي ترتبط مع بعضها بصلة معنوية أضعف من صلة الترادف. وهكذا يصبح الموضوع الرئيس، هو الموضوع الذي تتردد مفردات عائلته اللغوية بشكل يفوق مفردات العائلات اللغوية الأخرى، وهو الذي يفرز بقية الموضوعات ويولدها بشكل آلي¹.

والمنهج الموضوعي الذي أردنا اعتماده في هذه الدراسة، ليس معناه هو الكامل والأساس وغيره لا يجدي نفعاً لمثل هذه الدراسات، وإن قراءة النصوص من منظور هذا المنهج، تغنيك عن قراءات أخرى، بل إن هذه القراءة تكشف أكثر من غيرها عن الجوانب الخفية للموضوع، وذلك لطبيعة الموضوع الذي يتطلب هذا المنهج من القراءة، وهذا لا يعني أننا نقوم بقراءة لا تسهم في إنتاج المقروء "فمثل هذه القراءة لا وجود لها وإذا وجدت فإن النص ذاته بدون قراءة"² فالقراءات كلها تسهم في فك الاشتباك القائم في النص، وهي كلها تعمل على تشكيل مناخ خصب لإنتاج المقروئية.

¹ - عبد الكريم حسن، الموضوعية النبوية، ص 32، و ص 34 .

² - حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر ط1- القاهرة 1980، وينظر، مصطفى بيومي، دوائر الاختلاف، قراءات التراث النقدي، دار فرحة للنشر والتوزيع، مصر، 1981 ص 27.

والقراءة في الحقيقة لا تحمل في طياتها بعدا واحدا، أو ما يسمى بالقراءة الاستنساخية، وهو ما أشار إليه حسن حنفي في التراث والتجديد، حيث "يحدثنا عن الاحتمالات الموجودة في النص، والتي يضاف إليها احتمالات جديدة تخص القارئ وتحدثنا أيضا عن الكيفية التي يقوم بها القارئ لاختيار الاحتمالات الموجودة في النص طبقا لمخططاته الخاصة"¹.

فالقراءة في نظر حسن حنفي التي يشير إليها من خلال حديثه عن التراث والتجديد، "هي إعادة كل الاحتمالات القديمة، بل وضع احتمالات جديدة تخص القارئ، واختيار أنيسها لحاجات العصر"، إذن لا يوجد مقياس عملي، فالاختيار المنتج الفعال الجيب لمطالب العصر هو الاختبار المطلوب، ولا يعني ذلك أن باقي الاختبارات خاطئة، بل يعني أنها تظل تغييرات محتملة لظروف أخرى وعصور أخرى.

¹ - مصطفى بيومي، المرجع نفسه، ص 33.

قائمة المصادر والمراجع:

- سورة الغاشية، الآية 14.
- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة مصر، القاهرة، 1961.
- ابن منظور، لسان العرب، المحيط، المجلد 6، مادة، وضع، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، دار الجبل بيروت، ودار لسان العرب بيروت 1988
- أحمد حيد وش، الاتجاه النفسي في النقد العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1990.
- جون لوي كابانيس، النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ترجمة، فهد عكام، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1982
- حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر ط1- القاهرة 1980
- عبد الكريم حسن، المنهج الموضوعي، شرع للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1996.
- عبد الكريم حسن، الموضوعية البنيوية، دراسة في شعر السياب، ط ن 1، المؤسسة الجامعية بيروت، 1983،
- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت.
- مصطفى بيومي، دوائر الاختلاف، قراءات التراث النقدي، دار فرحة للنشر والتوزيع، مصر، 1981

- A .J. Greimas , J. Courtés Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie de langage Hachette , Paris 1993.
- J.P Richard , L'univers Imaginaire de Mallarmé Edition seuil 1961.
- Philippe Hamon , Thème et effet de réal in poétique Ed , Seuil N° 64 nov. 1985.
- Weber , Genès de l'œuvre poétique édition seuil Paris 1966.
- Petit Larousse illustré ,Librairie Larousse , Paris , 1980.

جدليات الصوت والصمت قراءة في فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي

الأستاذ محمد بن سباع
جامعة منتوري - قسنطينة

ملخص:

إن ما يميز الفلسفة المعاصرة هو أن الإنسان أصبح يمثل أكبر إشكال بالنسبة إلى نفسه، وبما أن اللغة هي أهم ما يختص به الإنسان، فإننا نجد بأن فينومينولوجيا الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي Merleau-Ponty تعبر عن هاجس البحث في اللغة بحيث تسعى من خلال ذلك إلى حل كثير من المشكلات التي تتعلق بهذا الميدان والتي منها اللغة والفكر، المعنى والدلالة، الصمت والصوت، أي مختلف أشكال التعبير سواء كانت تعبيرا بالكلمة أو تعبيرا بالفن. لذلك تؤكد فينومينولوجيا ميرلوبونتي على ضرورة العودة إلى الذات المتكلمة لأن الكلام هو أهم المظاهر التي تعبر عن الوجود في العالم، وهذا ما يمثل تحولا مهما في البحث اللغوي المعاصر لأنه فتح مجالاً للدراسة كان مغيباً، خصوصاً عندما نعرف أن الدراسة العلمية أو ما يسمى باللسانيات، أخذت الاهتمام الأكبر من قبل الفلاسفة وعلماء اللغة المعاصرين. وعليه يسعى ميرلوبونتي إلى أن يتخذ من أقوال الذات المتكلمة موضوعاً للدراسة ليصف ما يصل إليه وهو يبحث في الكلمات بواسطة الكلمات.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

مقدمة: تتناول هذه الدراسة ما سميناه بفينومولوجيا الكلام عن ميرلوبونتي لأن الموضوع الرئيس الذي تختص بدراسته هو كلمات الذات وأقوالها وليس اللغة منظورا إليها على أنها نظام من العلامات اللغوية كما تؤكد على ذلك اللسانيات عند دي سوسير Saussure، فيقدم لنا ميرلوبونتي بالتالي تصورا جديدا حول بعض المشكلات اللغوية التقليدية والتي أهمها علاقة اللغة بالفكر والصوت بالصمت، ليبين لنا أن المعنى الذي يحمله الصمت أبلغ من المعنى الذي يحمله الصوت وهنا بالتحديد يتميز عن غيره من الفلاسفة المعاصرين لأنه ينظر إلى الفن خصوصا في ميدان الرسم على أنه أسلوب تعبيرى إبداعي .

1- العودة إلى الذات المتكلمة:

إذا كان الموقف الفلسفي لا يتأسس من فراغ، فإن هذا بالضبط ما ينطبق على فينومينولوجيا الكلام لدى ميرلوبونتي لأنه استلهم الكثير من الأفكار والمفاهيم سواء من مؤسس الفينومينولوجيا إدموند هوسرل أم من مؤسس علم اللغة الحديث فرديناند دي سوسير، إلا أنه تمكن من تجاوز الكثير من المفاهيم الهوسرلية ودخل في حوار مع اللسانيات، وهذا ما مكنه من بناء موقف جديد خاص به جعله ينحت مصطلحات جديدة تشترك في قاسم واحد ألا وهو العودة إلى الكلام أو ما سميناه بفينومينولوجيا الكلام وهي لا تقل أهمية عن الجانب العلمي في دراسة اللغة الذي تمثله اللسانيات على وجه الخصوص والتي أخذت اهتماما كبيرا من قبل كل علماء اللغة المعاصرين عكس المنظور الفينومينولوجي في دراسة اللغة ليس فقط عند ميرلوبونتي وإنما كذلك عند هوسرل Husserl وHeidegger، هذا المنظور الذي لم يأخذ نصيبه من الدراسة.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

لقد ظهرت اللسانيات في أوائل القرن العشرين على يد اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير فكانت بمثابة نقطة تحول بارزة في ميدان الدراسات الآنية أو الوصفية وذلك كنتيجة للتطورات العلمية الحاصلة في ميدان العلوم التجريبية، فأراد دي سوسير أن يجعل من اللغة موضوعا مستقلا قائما في حد ذاته، من خلال النظر إلى اللغة على أنها ظاهرة مستقلة عن غيرها من الظواهر الأخرى وهذا ما أدى به إلى القول بفكرة "نظامية اللغة" أي أن اللغة نظام من العلامات اللغوية التي تربط بينها علاقات داخلية، وهنا يتضح الموضوع الذي يختص الألسني بدراسته حيث يقول دي سوسير: "إن قسمي اللسانيات يحددان على التوالي موضوع دراستنا فلدينا أولا اللسانيات الآنية Linguistique Synchronique وهي تشمل العلاقات المنطقية والنفسية التي تربط بين ألفاظ النظام اللغوي والتي يجمع بينها نفس الوعي الجماعي وهناك اللسانيات التاريخية Linguistique Diachronique وهي تدرس على العكس من ذلك العلاقات القائمة بين الألفاظ التي لا يجمع بينها نفس الوعي الجماعي، فهي موجودة دون أن تشكل فيما بينها نظاما"¹ وهذا النظام هو ما يسميه دي سوسير باللسان لأن اللغة تنقسم إلى جانبين يسمى الأول باللسان La langue ويمثل الجانب الاجتماعي في اللغة أما الثاني فهو الكلام Le parole وهو الجانب الفردي منها، ويتخذ دي سوسير من اللسان موضوعا للدراسة العلمية ويخرج الكلام من هذا الموضوع وذلك لأنه يرتبط بالذات المتكلمة، وهنا بالتحديد تكمن نقطة الاختلاف الجوهرية بين دي سوسير وميرلوبونتي.

¹ - Ferdinand de Saussure: Cours de Linguistique Général, Payot, Paris, 1972, p 140.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

ترفض فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي هذا الفصل الكلي بين الجانبيين التزامني والتعاقبي أو الآني والتاريخي، بحجة أن ماضي اللغة كان في لحظة معينة حاضرها، فحتى لو كانت اللغة نظاماً ثابتاً من العلامات فإن هذا النظام لا يمكن دراسته بمعزل عن تاريخه وبالتحديد عن الذات التي تتكلم، وهنا يؤكد لنا ميرلوبونتي: "أن اللغة لا توجد في اللحظة التي تؤدي فيها وظيفة معينة أو هي مجرد نتيجة بسيطة لماضي موجود خلفها، بل إن هذا التاريخ هو الأثر المرئي لسلطة لا يمكن تجاوزها"¹ وهي سلطة تفرض علينا التوجه إلى الاهتمام بالكلام الذي أهملته اللسانيات المعاصرة وهنا يؤكد باسكال ديونند Pascal Dupond أنه على الرغم من تأثير ميرلوبونتي بكثير من المبادئ الذي وضعها دي سوسير فإنه يرفض بعضها خصوصاً ما تعلق منها بموضوع الدراسة وهنا يقول: "إن تاريخ اللغة هو الذي يحدد الكيفية التي تكون عليها فكرة اللغة كلسان كما أنه هو الذي يحدد مميزاتها النظامية"² لذا فإن ما تؤكد عليه فينومينولوجيا الكلام هو التقاطع والمعكوسية بين التزامن والتعاقب، فلا يمكننا أن ننظر إلى جانب دون آخر فتصبح العلاقة بين الكلام واللسان كالعلاقة بين النفس والجسد.

يعيب ميرلوبونتي على اللسانيات نظرتها إلى اللغة على أنها لسان أو نظام ثابت من العلامات لأن هذه النظرة تتجاهل القدرات والإمكانات الموجودة في الكلام الصادر عن الذات المتكلمة كما أنه من المسائل التي تختص فينومينولوجيا الكلام بدراستها هي الكلام باعتباره تخاطباً بين الذوات المتكلمة، فإذا كانت لسانيات دي سوسير تدرس اللسان في بنيته الداخلية على اعتبار أنه علاقة بين علامات أو بين دوال ومدلولات فإن ما تهتم فينومينولوجيا الكلام بدراسته هو الكلام كملكية للذات

¹ - Merleau-Ponty: La Prose du Monde, édition Gallimard, Paris, 1969, p 32.

² - Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, édition ellipses, Paris, 2008.p 68.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

المتكلمة ونبرة الصوت وكيفية ترتيب أقوال الذات، وضد تمييز دي سوسير بين اللسانيات والكلام يؤكد إتيان بانبنو Etienne Binbenet بأن فينومينولوجيا ميرلوبونتي تبين لنا أن اللسان محاط بالكلام وأن الكلام بذوره يعتمد على القدرة التعبيرية التي يوفرها اللسان¹.

تعتبر فينومينولوجيا الكلام عن ذلك الجهد في تحويل البحث اللغوي من اللسان إلى الكلام لذا فقد سعى ميرلوبونتي إلى تكوين فكرة لغة ممكنة تتشكل بالاعتماد على ما يسميه باللغة الراهنة أو الحالية Langage Actuel التي هي لغة الذات المتكلمة ويحدد ميرلوبونتي دور اللسانيات في كونها وسيلة منهجية غير مباشرة تجعلنا نوضح من خلال وقائع اللغة الأخرى هذا الكلام الذي يتلفظ داخلنا والذي نحن متصلين به من خلال رابط سري حتى في أثناء عملنا العلمي²، وهذا ما يبين لنا أن فينومينولوجيا الكلام تسعى من خلال العودة إلى كلام الذات المتكلمة إلى الاحتكاك باللغة العادية المستعملة التي هي أفعال لغوية تحمل معنى قصدي وجهته العالم وهذا يوضح لنا أكثر طبيعة اللغة ودور الذات المتكلمة في تحديد هذه الطبيعة، وهو ما يحسب لصالح فينومينولوجيا ميرلوبونتي مقابل الدراسة العلمية للغة: "فمن وجهة نظر فينومينولوجية أي بالنسبة إلى الذات المتكلمة التي تستعمل اللغة كوسيلة للتواصل، فإن اللغة تعثر على وحدتها: فلا تكون نتيجة لماضي فوضوي لأحداث ألسنية مستقلة، وإنما كنظام تلتقي جميع عناصره في جهد تعبيرى خاص يتجه نحو الحاضر أو المستقبل³ وإذا أردنا أن نتعرف على طبيعة اللغة فليس علينا فقط أن ندرس حاضرها الذي هو نتيجة لتراكمات الماضي أي اللغة

¹- Etienne Binbenet: Nature et Humanité, Le Problème Anthropologique Dans L'œuvre De Merleau-Ponty, Librairie Philosophique, Paris, 2004, p 228.

²- Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.cit, p 23.

³- Merleau-Ponty: Signes, édition Gallimard, Paris, 1960, p 107.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

كوجود مستقل عن الذات وإنما علينا التوجه إلى أقوال الذات وكلماتها التي لا تحمل معناها في ذاتها وإنما قد يكون مؤجلا بل حتى أن الذات أحيانا لا تفهم معنى كلماتها إلا أثناء أو حتى بعد أن تتكلم .

ومما سبق ذكره يتضح لنا أن هناك قاسم مشترك بين هيدغر وميرلوبونتي ألا وهو العودة إلى الكلام كموضوع للدراسة لكن ما يشكل اختلافا واضحا بينهما هو أن هيدغر يفصل الكلام عن الذات في حين ينظر ميرلوبونتي إليه في ارتباطه بالذات المتكلمة وحتى ولو أن هيدغر ربط الكلام بالوجود في العالم إلا أنه يفتقد إلى تلك اللحمة التي تؤكد عليها فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي لأننا كما يقول: "نحيا في عالم يكون الكلام فيه هو المؤسس¹ كما أن "الكلام هو مركبتنا للتوجه إلى الحقيقة مثلما أن الجسد هو مركبة الكائن في العالم"² فتكون العودة إلى الكلام هي عودة إلى الإدراك وإلى الخبرة وإلى التاريخ، فتصبح الفلسفة كلاما والكلام فلسفة، والكلام هنا ليس هو الألفاظ فقط وإنما هو اللحمة التي تجمع بين الوعي والكلمة والجسد والتاريخ والعالم، لذلك لا يمكننا أن نشبه الكلام بفكرة المثال عند أفلاطون ولا بفكرة المطلق عند هيغل ولا حتى الوجود عند هيدغر وإنما هو فلسفة جديدة هو عودة إلى الذات المتكلمة الموجودة في العالم وهو عودة إلى: "لغة ما قبل اللغة"³.

2- اللغة والفكر:

تعبر أغلب مؤلفات ميرلوبونتي خصوصا منها المتأخرة عن ذلك الهاجس الذي أصبح يطبع اهتماماته والذي هو اللغة، فقد سعى إلى حل بعض المسائل العالقة مستفيدا

¹ - Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, édition Gallimard, Paris, 1954 p 214.

² - Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.cit, p 181.

³ - Ibid. p 22.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

في الوقت نفسه من بعض المفاهيم والحقائق العلمية المعاصرة، وتعتبر مسألة علاقة اللغة بالفكر من أهم هذه المسائل، فبالنسبة إلى المواقف التقليدية السابقة فإنها تنقسم إلى موقفين يقول الأول بأولوية الفكر على اللغة أما الثاني فيؤكد على أسبقية اللغة على الفكر والقاسم المشترك بين هذين الموقفين هو الفصل التام بين اللغة والفكر لأنهما كيائين مستقلين ومختلفين، وهذا بالتحديد ما ترفضه فينوميولوجيا ميرلوبونتي وتحاول تجاوزه، فكيف تنظر إلى العلاقة القائمة بين اللغة والفكر؟ وما هو الجديد الذي يحمله هذا الموقف؟

لا يمكننا الحديث عن التمييز بين اللغة والفكر دون الرجوع إلى تلك القسمة التي أقامها ديكارت بين النفس والجسد، فيقول: "وهكذا يتبين لنا أن معظم الأخطاء التي نقع فيها في السنوات الأولى من حياتنا ترجع إلى أن النفس محصورة في ارتباطها بالجسد"¹ ومادامت اللغة من طبيعة الجسد والفكر من طبيعة النفس كانت العلاقة بينهما هي علاقة انفصال وأن الأسبقية للفكر على اللغة مثلما هي للنفس على الجسد ولا ينظر إلى اللغة هنا إلا على أنها وجود خارجي للأفكار وبمجرد وسيلة للتعبير عنها، فيكون وجود المعاني وجودا مستقلا عن الكلمات وتميزا عنها من ناحية الطبيعة ومن ناحية الوظيفة أيضا، وإنما نجد أن هذا التمييز قد ساد لمدة زمنية طويلة رافقه اختلاف بين الفلاسفة والمذاهب فالمذهب العقلاني يعطي الأولوية للفكر على اللغة أما المذهب التجريبي فعلى العكس من ذلك يؤكد على أسبقية اللغة على الفكر.

يكمن خطأ هذا التصور التقليدي في أنه لم ينظر إلى اللغة والفكر في مجموعهما، فالعنى يوجد داخل الكلمات كما أن الكلام هو الوجود الخارجي لهذه المعاني، لأن

¹ - René Descartes: Les principes de la philosophie, Librairie Hatier, Paris, p 64.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

الأفكار والكلمات شيء واحد وتكون العملية التعبيرية هي نتاج هذا التكامل القائم بينهما فكما يقول ميرلوبونتي: "إن الفكر والتعبير يوجدان معا فتعمل الخبرة الثقافية على خدمة هذا القانون المجهول، مثلما يستعد جسدنا فجأة لحركة جديدة في خبرتنا المعتادة"¹ لأن الكلمة ليس وجودا خارجيا للفكرة وإنما هي وجود مكمل لوجود الفكرة فهناك قصدية متبادلة بينهما وهذا البعد الجديد في العلاقة بين الفكر واللغة هو تجاوز للموقف التقليدي الذي يفصل بينهما وكذلك تجاوز للموقف العلمي الذي ينظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتعبير عن الفكر، لذا إذا أردنا التعرف على كيفية ارتباط الأفكار بالكلمات ما علينا إلا أن نتوجه إلى خبرتنا الإدراكية بالتجربة التعبيرية التي هي موطن تلاحم الكلمات مع الأفكار.

وبالعودة إلى موقف مؤسس الفينومينولوجيا ادmond هوسرل نجد أنه توجه إلى الاهتمام بالبحث في ماهية اللغة، أي في علاقتها بالوعي أو الأنا المتعالي، لذلك فهو في أبحاثه اللغوية وخصوصا في كتاب "بحوث منطقية" ينظر إلى كلام الذات أو ما يسميه بالتعبير Expression على أنه مرتبط بالوعي ويصرح بذلك قائلا: "يكون التعبير في علاقة ثابتة بالمعنى من خلال الفكر الذي يحمل المعاني وبالتالي فهو يعمل بطريقته الخاصة على تشكيل التعبير كما يريد"² ولا ينكر ميرلوبونتي علاقة التعبير بالفكر لكنه يتحفظ على أولوية الفكر خصوصا في ارتباطه بالوعي الخالص لأننا نتجاوز وجود "الكلمات التي هي "قلعة الفكر" والفكر لا يبحث عن التعبير إلا لأن الكلمات تفهم من خلاله"³ كما يضيف قائلا: "إن الفكر والكلام كلاهما يكمل الآخر وكلاهما يقيم

¹ - Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.cit. p 209.

² - Edmund Husserl: Recherches Logiques, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Presse Universitaire De France, 1961, p 99.

³ - Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.cit. p 213.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع
في الآخر على الدوام، إهما يسندان وينعشان بعضهما البعض، فكل فكر يتجه إلى
الكلام ويرجع إليه، كما أن الكلام يحيا في الأفكار وينتهي فيها"¹.

وبناء على ما سبق ذكره يتضح لنا أن موقف هوسرل من علاقة اللغة بالفكر
يندرج في إطار مبحث المعرفة لأن الأفعال اللغوية ترجع إلى الأنا المتعالي المؤسس لهذه
الأفعال ذات الطابع الخالص، أما موقف ميرلوبونتي من هذه المسألة فيتجاوز فلسفة
الوعي هذه ويتجه إلى اللغة الفعلية التي هي لغة الوجود في العالم والتي يكون فيها الفكر
متكلماً والكلام مفكراً لذا يقول في "نثر العالم": "لا يجب أن نفهم بأن اللغة عائق أمام
الفكر لأنه ليس هناك فرق بين فعل الاتصال به أو التعبير عنه"² وهذا بمثابة تحول من
البحث في الفكر إلى البحث في التداخل والتكامل الموجود بين الفكر واللغة في
فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي.

تعرفنا من قبل كيف ينظر مؤسس اللسانيات إلى اللغة على أنها نظام من
العلامات حيث يكون لكل علامة لغوية معنى خاص تعبر عنه وهذا ما يحدد موقفه من
علاقة اللغة بالفكر فيقول: "يمكن تشبيه اللغة بالورقة: الفكر وجهها والصوت قفاها فلا
يمكن أن نقطع الوجه دون أن نقطع في الوقت نفسه القفا، كذلك بالنسبة إلى اللسان لا
يمكن عزل الصوت عن الفكر ولا الفكر عن الصوت"³ وما هو ملاحظ أن هناك
تقاربا بين موقف كل من دي سوسير وميرلوبونتي من علاقة اللغة بالفكر لكن هذا
الموقف يحتوي على عكس ما هو ظاهر كثيراً من جوانب الاختلاف. وقد يكون من
نافلة القول أن نقول بأن موقف دي سوسير يندرج في إطار علمي يتخذ من اللغة

¹- Ibid. p 212.

²- Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.cit, p 26.

³- Ferdinand de Saussure: cours de linguistique général, Op.cit, p 157.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

موضوعا مستقلا أما موقف ميرلوبوتني فيندرج في إطار فينومينولوجي يعمل على وصف خبرة التكلم إلا أن الفرق الجوهرى بينهما هو أن الأول يرى أن اللغة هي وجود خارجى للفكر أما الثانى فيؤكد من ناحية أخرى على أن: "الكلمة أو الكلام هو طريقة للتعبير عن موضوع أو فكر من اجل استحضار هذه الفكرة في العالم الحسى ولا يكون الكلام مجرد غلاف للفكر وإنما هو رمزه أو جسده"¹ لأننا نفكر بالكلمات ونتكلم بالأفكار والكلمة بالنسبة إلى الفكرة كالحركة بالنسبة إلى الجسد وهذا ما يؤيده سارتر بقوله: "ليس هناك إرادة بلا فعل مثلما ليس هناك فكر بلا لغة"²

ارتبط موقف ميرلوبوتني من علاقة اللغة بالفكر بجهاز مفاهيمى خاص فقد وضع بعض المصطلحات الخاصة التى تدل على التداخل الموجود بين الأفكار والكلمات وهنا يقول: "إن العمليات التعبيرية تتم عبر الكلام المفكر Parole pensante والفكر المتكلم Pensée Parlante، وليس كما نقول عبثا بين الفكر واللغة، فليس لأهما متوازيان نحن نتكلم بل لأننا نتكلم فهما متوازيان"³ فعندما نفكر نحن نتكلم بصوت خافت وعندما نتكلم نحن نفكر بصوت عال. لذلك فمن الخطأ أن نتحدث عن علاقة أولوية بين الفكر واللغة لأن الفكر هو الوجود الصامت للكلمات والكلام هو الوجود الناطق للأفكار ويعبر ميرلوبوتني عن هذه العلاقة أيضا بمقولة الكلام الفاعل Parole Opérante أو اللغة المؤسسة Langage Opérante لذلك نلاحظ اهتمام ميرلوبوتني باللغة الأدبية لأنها تظهر بوضوح هذه العلاقة إذ يقول: "إن وظيفة الروائي لا تكمن

¹ - Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.cit. p 212.

² - Sartre: Les Carnets de la Drôle de guerre, édition Gallimard, Paris, 1983.

³ - Merleau-Ponty: Signes, Op.cit, p 26.

جدلية الصوت والصمت ----- أ. محمد بن سباع

فقط في تقديم الأفكار وإنما محاولة جعلها توجد أمامنا بنفس طريقة وجود الأشياء"¹ لتشبه علاقة الفكر باللغة علاقة الوعي بالجسد والجسد بالعالم.

إن اللغة التي هي فكر وكلام في الوقت نفسه هي لغة الخبرة المعاشة وهي تتميز من ناحية المعنى عن اللغة في لحظة زمنية معينة لأن تاريخ اللغة هو التاريخ حيث تكون اللغة هي من تتكلم وهنا نميز بين لغة الخبرة واللغة أثناء الكلام أو ما يسمى باللغة المتكلمة Langage parlant واللغة المتكلمة Langage Parlé ومثال ذلك فإنه في أثناء قراءتنا لكتاب في الفلسفة مثلا تكون لدينا لغة الخبرة المكتسبة التي نعتمد عليها في قراءة الكتاب وهي اللغة المتكلمة أما المعنى الذي يظهر أثناء القراءة فهو اللغة المتكلمة وفي هذا يقول سارتر: "إن الشاعر يكون خارج اللغة لأنه يرى الكلمات بوجه مغاير وكأنه غير مرتبط بالشرط الإنساني. فينظر إلى الكلام على أنه عائق"² ولا يعني هذا أن هناك نوعين من اللغة بل هما مظهرين للغة واحدة فقط.

وهنا يؤكد شاركوسات Charcosset أن ثنائية الفكر المتكلم والكلام المفكر التي يتحدث عنها ميرلوبوتي تحل مكان الحاضر والماضي كما تعوض من الناحية الفلسفية ثنائية الفعال وغير الفعال ويبين أن علاقة الفكر والكلام عند ميرلوبوتي تشبه كثيرا العلاقة بين الكلام والثرثرة عند هيدغر Parole et Bavardage أي بين الكلام الصحيح والكلام الخاطئ³ وهكذا يصل ميرلوبوتي إلى الجمع بين التعاقبي والتزامني وبين الكلام والفكر في لغة جديدة يقول عنها: "إنها اللغة الفاعلة التي لا تحتاج لكي تترجم إلى معانٍ وأفكارٍ إنها اللغة الشيء التي تكون بمثابة سلاح وبمثابة فعل، بمثابة قدح

¹ - Merleau-Ponty: Sens et Non sens, édition Gallimard, Paris, 1966, p 45.

² - Sartre: Qu'est-ce que la littérature ? Édition Gallimard, Paris, 1948, p 20.

³ - Jean pierre-charcosset: Merleau-Ponty, approches phénoménologique, édition Payot, Paris 1983, p 29.

جدلية الصوت والصمت ----- أ. محمد بن سباع
أو بمثابة إغراء إنها تساوي بين كل العلاقات العميقة للخبرة المعاشة فهي لغة الحياة
والفعل وأيضا لغة الأدب والشعر أي أنها لوغوس Logos لموضوع مطلق وشامل إنها
موضوع الفلسفة¹ لأن اليونان القدماء كانوا يستخدمون مصطلح اللوغوس للدلالة
على العقل وعلى اللغة معا. وبالتالي فقد أدرك ميرلوبونتي قيمة وأهمية اللغة التي
أصبحت الموضوع الرئيس في فلسفته المتأخرة لذا فإنه من شأن البعد الجديد في العلاقة
بين الفكر واللغة أن يكون إسهاما كبيرا في ميدان الدراسات اللغوية المعاصرة.

3- بلاغة الصمت:

تتبع فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي ظهور المعنى وتحاول وصفه في ارتباطه
بمحور الكلمات أو غيابها وذلك لأن غياب الصوت ليس بالضرورة هو غياب للمعنى
وهنا يمكننا الحديث عن جانب خفي في اللغة يمكن أن نسميه لغة الصمت التي حتى ولو
كانت غيابا للكلمات إلا أنها مقابل ذلك حضور للأشياء والعالم بل وللوجود فكيف
يكون هدف فينومينولوجيا ميرلوبونتي هو الكشف عن معنى الوجود في الصمت؟

إن المتتبع لتطور فكر ميرلوبونتي الذي تعبر عنه مؤلفاته يلاحظ أنه يعبر عن
الاهتمام بالبحث عن المعنى في مختلف أشكال التعبير سواء كانت مرئية أو لا مرئية
كالتى ترتبط بالكلمات أو الجسد أو الإدراك أو التاريخ أو حتى الأشياء بل وحتى الفن
وهذا ما سنتعرف عليه لاحقا وإن كل هذا الجهد الذي تعبر عنه فلسفة ميرلوبونتي
بهدف بلوغ المعنى يدخل في إطار إنجاز تلك المهمة التي دعي إليها مؤسس
الفينومينولوجيا عندما يقول: "إن التجربة الصامتة هي التي يجب أن نعمل على التعبير

¹ - Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, édition Gallimard, Paris, 1964, p 168.

جدلية الصوت والصمت ----- أ. محمد بن سباع
عن معناها الخاص¹ فكيف ينظر ميرلوبونتي إلى هذه التجربة؟ وبالتالي كيف سيعمل
على التعبير عنها؟

إذا كان اللامرئي ليس عدما كما تبين لنا ذلك فينومينولوجيا ميرلوبونتي فإن
الصمت كذلك لا يعتبر نقیضا للكلام وهنا يقول ميرلوبونتي: "الصمت هو غياب
الكلام الذي ينبغي قوله"² أي أنه ليس فراغ بل امتلاء من المعنى لا يزال مسجونا وعلينا
فك قيوده وتحريره، وإذا كانت التجربة الأصلية التي تحدث عنها هوسرل تعبر عن تلك
الخبرة الخالصة التي تحمل ماهيات الظواهر، فإن ميرلوبونتي ينظر إليها على أنها تجربة
الوجود في العالم. أي تلك التجربة التي تحمل المعنى الصامت والحقيقي للوجود، وهذا
المعنى لا يميلنا إلى الأنا العارف المتعالی الذي يصنع العالم ويجعل منه مجرد موضوعات
مثالية مفكر فيها وإنما يميلنا إلى الوجود الواقعي والفعلي في العالم ومادامت لغة الصمت
هي لغة الوجود فما علينا إلا أن نترك هذه التجربة الصامتة تعبر عن ذاتها بذاتها.

إن الهدف الذي سعى هوسرل أن يصل إليه من وراء العودة إلى هذه التجربة
الصامتة والتي يسميها بالتجربة الأصلية هو هدف معرفي بالدرجة الأولى من خلال
البحث عن أساس كل المعارف الخالصة الكامنة في هذه التجربة التي هي بمثابة مجال
حيوي خالص يحمل المعرفة الحقيقية بماهيات الظواهر، أما بالنسبة إلى فينومينولوجيا
ميرلوبونتي فعلى الرغم من أنها لا تخلو من اهتمامات معرفية إلا أن هدفها الرئيس من
وراء البحث في خبرتنا الأصلية هو الوصول إلى ذلك المعنى الحقيقي لكيفية وجودنا في
العالم ومعرفتنا بموضوعاته.

¹ - Edmund Husserl: Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie, trad. par Emanuel Levinas, Paris, 1953, p 33.

² -Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.cit, 316.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

أما بالنسبة إلى هيدغر فإنه بدوره حاول أن يصل إلى معنى الكينونة أو الوجود الحقيقي من خلال البحث في صمت الوجود الذي يحمل معنى مختلف عن ذلك الذي تعبر عنه الكلمات وهذا ما يجب أن يفهمه الدازين إذا أراد أن يفهم وجوده ويجب أن يكون له كما يقول هيدغر: "انفتاح حقيقي وثري على ذاته لكي ينفجر ذلك الصمت - المحروس فيسكت ما يقال ويتجلى الصمت - المحروس كنمط من كلام الدازين الذي يعطيه القدرة على الاستماع¹ أي الاستماع إلى الوجود الذي تناسته الميتافيزيقيا الغربية ونحن ملزمون بإعادة طرح السؤال عنه والبحث عن معناه الذي يكون في فينومينولوجيا ميرلوبونتي بحثا في اتصال الموجود بوجوده لأن الصمت هنا هو صمت الوجود المتجسد مع الآخرين والأشياء في العالم، وبالتالي فلغة الصمت التي يتحدث عنه ميرلوبونتي تختلف عن تلك التي نجدها عند هيدغر فهي: "لغة منفتحة على الأشياء وتتكلم من خلال أصوات الصمت وتحاول مواصلة النطق بكل ما يتعلق بوجود كل ما هو موجود² وهي لغة لا تقابل الكلام لأنها لا تنفصل عنه وأن الوجود الذي يعبر عنه الصمت ليس هو الوجود المطلق المنفصل عنا كما كان مع هيدغر بل هو الوجود اللحمة الذي هو انتشار الجسد في الأشياء وفي العالم. ولكن رغم هذا الاختلاف في موقفهما من المعنى الذي يقدمه لنا صمت الوجود إلا أن بينهما قاسم مشترك ألا وهو تأكيدهما على العودة إلى اللغة الصامتة التي تسبق لغة الكلمات.

وبناء على ما سبق ذكره يتبين لنا أن التجربة الصامتة التي سعت فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبونتي إلى التعبير عنها هي تجربة الوجود الذي هو كما يقول

¹ - Martin Heidegger: L'être et Temps, édition Gallimard, Paris, 1974, p 211.

² - Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.cit, p 168.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع
ميرلوبونتي: "الوجود الصامت الذي يعمل بذاته على أن يظهر معناه الخاص¹. وهذا المعنى الخاص هو ما سعت الفينومينولوجيا المتعالية عند هورسل من خلال منهج الرد الفينومينولوجي أن تصل إليه وكذلك الأمر بالنسبة إلى المهيرمينوطيقا في فينومينولوجيا هيدغر دون أن يتمكن كل منهما من بلوغ هذا المعنى، لأن المعنى الحقيقي الكامن في التجربة الأصلية لا هو مثالي ولا هو منفصل عنا وإنما هو معنى "الوجود المتكلم فينا كتعبير للتجربة الصامتة عن ذاتها². لأننا لا نعبر بالكلمات فقط وإنما بالصمت كذلك نعبر، وبالتالي فإن علاقة الصوت بالصمت ليست علاقة تناقض وإنما هي علاقة تداخل وتكامل وهنا يقول سارتر عن الصمت: "إن الصمت حتى ولو تحدد عن خلال علاقته بالكلمات مثل لحظة توقف الموسيقى إلا أنه يؤخذ معناه الخاص لأن الصمت هو لحظة من اللغة وهو اختفاء وراء اللغة يرفض التكلم لاحقاً³.

إن هذا التصور الجديد حول اللغة على أنها تعبر بالصمت مثلما تعبر بالصوت هو بمثابة نقد مباشر لفلسفات السيمنتيقا المعاصرة لأن الخطأ الذي وقعت فيه هذه الفلسفات هو أنها: "أغلقت اللغة وكأها لا تتحدث إلا عن ذاتها: مع أنها لا تجي إلا بالصمت⁴ لأن الصمت هو ما يوجد قبل الكلمات وأثناءها وبعدها وهو ما يوجد في الأشياء كذلك لأنها تخاطبنا بالصمت. فيحيلنا وجود الصمت إلى صمت الوجود وذلك لأن في "صمت الوعي الأصلي يتجلى لنا ليس فقط ما تقوله الكلمات ولكن أيضا ما تقوله الأشياء"⁵ لأن الصمت ليس غياب الكلمات وإنما هو حضور الأشياء

¹ - Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, édition Gallimard, Paris, 1964, p 87.

² - Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.cit, p 250.

³ - Sartre: Que' est-ce que la littérature, Op.cit, p 30.

⁴ - Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.cit, 263.

⁵ - Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.cit. p X.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

والعالم. وهذه هي اللغة الحقيقية التي تعبر عن التجربة الصامتة التي هي تجربة الوجود مع الأشياء والآخرين في العالم.

لقد انطلق ميرلوبونتي من دعوة مؤسس الفينومينولوجيا إلى التعبير عن التجربة الصامتة لكنه اكتشف فيها ما لم يكتشفه هوسرل ذاته لأنه وجد فيها صمتا أصليا يحمل المعنى الحقيقي الذي لم ينتبه إلى أهميته حتى صاحب مقولة الكوجيتو. وهنا يميز ميرلوبونتي بين الكوجيتو الضمني Cogito Tacite والكوجيتو المتكلم أو اللغوي Cogito langagier، وهنا ينتقد ديكارت بقوله: "من الأهمية أن نطرح الكوجيتو الضمني الكوجيتو اللغوي، لأن من سداحة ديكارت أن لا يرى أبدا كوجيتو ضمني تحت كوجيتو الدلالات"¹ ويمثل الكوجيتو الضمني الوعي في مرحلته الصامتة أو بالتحديد المعنى في خصوصيته، فحتى ولو أن ديكارت أدرك أهمية هذا الوعي بما هو "أنا أفكر" إلا أنه لم ينتبه إلى ضرورة التعبير عنه، وهذا ما يحسب لصالح ميرلوبونتي لأنه على الرغم من الاهتمام الكبير الذي عرفه الكوجيتو من قبل أغلب الفلاسفة الوجوديين والفينومينولوجيين إلا أن أحدا لم ينتبه إلى علاقة الكوجيتو باللغة مع العلم أن الكوجيتو في حد ذاته مصاغ في كلمات.

4- الفن كأسلوب تعبري:

من المعلوم أن المنظور الفينومينولوجي عند ميرلوبونتي يؤكد أن الكلمة ليست مجرد وسيلة بسيطة يستحوذ عليها الوعي في أثناء عملية التواصل والتخاطب، لأن اللغة تتميز بقدرتها على إبداع المعاني وهذا ما تجسده مقولة اللغة المؤسسة. ومن هذه الفكرة

¹ - Merleau-Ponty: Le Visible et L'invisible, Op.cit, 232.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

بالتحديد ينطلق ميرلوبونتي في دراسة العلاقة بين اللغة والفن باعتبار أن الفن هو أسلوب تعبيرى إبداعي حيث يتم وصف الظاهرتين، فكيف يكون الفن أسلوباً تعبيرياً؟ تبين لنا أغلب مؤلفات ميرلوبونتي خصوصاً منها "العين والفكر" و"نثر العالم" والمعنى واللامعنى "إن الفن هو عملية تعبيرية. بل هو يوقظ تلك القدرة الكامنة فينا على التعبير لذلك يسعى ميرلوبونتي إلى الكشف عن تلك اللغة الصامتة التي يلجأ إليها الفنان ويعمل على تجسيدها في أعماله وذلك من أجل معرفة طبيعتها وأسرارها وعلاقتها بالذات والعالم على حد سواء. وبالفعل فإن فنونا من قبيل فن الرسم لها قدرة كبيرة على اختراق عالم الصمت ومادامت فينومينولوجيا ميرلوبونتي تولي اهتماماً كبيراً للصمت لما يمتاز به من بلاغة وقدرة على أداء المعنى فإن الارتباط بين اللغة والفن يزداد إلى درجة أن: "اللغة المؤسسة لا تؤدي دوراً في العملية التعبيرية إلا كذلك الدور الذي تؤديه الألوان في الرسم"¹ وهنا يتجه ميرلوبونتي إلى وصف ظاهرة اللون متجاوزاً التفسيرات الكلاسيكية للعمل الفني في ميدان الرسم فالاتجاه التحريبي يعطي الأولوية لإحساس الاتجاه العقلي فيؤكد على أولوية الوعي لذا فإن الرسام إما حسي تسود لوحاته الألوان وإما عقلي تغلب على أعماله الفكرة والتصميم فكيف يتجاوز ميرلوبونتي هذا التعارض؟

لا تخرج فلسفة الفن عند ميرلوبونتي عن الطابع العام لاتجاهه الفينومينولوجي الجديد لذلك فقد وجد في أعمال الرسامين المعاصرين من أمثال سيزان Cezane سنداً قوياً يدعم به دعوته إلى التعبير عن علاقتنا بالأشياء والآخرين والعالم وجعل هذه الموضوعات أكثر مرئية أو كما يقول: "لنعرف كيف تكون الأشياء أشياء والعالم

¹ - Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.cit. p 446.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

عالماً¹ ومن أجل حل تلك المشكلة المعرفية التقليدية التي هي مشكلة علاقة الذات بالموضوع يعتمد ميرلوبونتي على لوحات سيزان ولأنها تعبر عن العلاقة الفعلية القائمة بين الذات والموضوع كما أنها تعمل على: "التوحيد بين الطبيعة والفن"² أي العودة إلى الأشياء ذاتها وإلى خبرتنا الإدراكي وهذا ما يفسر توجه ميرلوبونتي إلى وصف ظاهرة اللون وأن سر اهتمامه باللون راجع إلى أن: "العودة إلى اللون تجذبنا أقرب قليلاً إلى قلب الأشياء"³ فاللون ليس تمثلاً ولا هو محاكاة بل هو ظاهرة مستقلة أو بالتحديد هو الشيء ذاته أو هو الجسر الرابط بين ذات الفنان وموضوع العالم الخارجي. وهكذا تقدم لنا فينومينولوجيا ميرلوبونتي تفسيراً جديداً للعمل الفني في ميدان الرسم مفاده أن الفنان لا يرجع إلى ذاته تاركاً معطيات العالم المرئي ولا يذوب مقابل ذلك في الطبيعة جاعلاً عمله الفني انعكاساً لها مما يجعل الصورة المرسومة صورة بالغة التعبير بلغة مكتملة المعنى.

تعد عملية التعبير في فن الرسم في نظر ميرلوبونتي من أهم أوجه ارتباط الفن باللغة ولا يمكن فهم موقف ميرلوبونتي من فن الرسم إلا بالعودة إلى فكرة الجسد الفينومينولوجي أو الجسد الخاص الذي هو موطن خبرة الوجود في العالم. ولكن ما هي العلاقة الفعلية الكامنة بين الرسم والجسد؟ يجيبنا ميرلوبونتي بقوله: "عندما يمنح الرسام جسده للعالم فإن الرسام يحول العالم إلى رسم ولكي نفهم هذه التحولات يجب علينا العودة إلى الجسد الفعال أو الحالي الذي ليس هو مجرد حيز في المكان أو حزمة من الوظائف وإنما هو تشابك بين الرؤية والحركة"⁴ لأن الجسد الفينومينولوجي هو شيء

¹ - Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.cit, p 69.

² - Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.cit, p 22.

³ - Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.cit, p 67.

⁴ - Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.cit.p 16.

جدلية الصوت والصمت ----- أ. محمد بن سباع

مثل الأشياء من جهة وهو مختلف عنها من جهة أخرى لأنه هو من يرى ويتحرك نحو ما يراه وإن رؤية الفنان ليست رؤية عادية مثل رؤية بقية الأشخاص لأن رؤية الفنان هي نتيجة تفاعل الجسد مع العالم لذلك يقول ميرلوبونتي عن عين الرسام إنها: "ترى العالم وترى ما ينقص هذا العالم لكي يجسد في لوحة"¹ لأن العين ليست مجرد آلة ناقلة لظواهر العالم وإنما هي تعمل على إكمال مواطن النقص فيه.

إن لغة التعبير الكامنة في فن الرسم هي تلك اللغة التي يكتسبها الفنان من خلال خبرة العلاقة بالعالم الواقعي لذلك يبين لنا ميربونتي أن "الرسام يحتاج لوقت طويل لكي يتعرف في لوحاته الأولى على الملامح التي ستكون عليها أعماله"² فرؤية الفنان هي أسلوبه الخاص في انجاز العمل الفني وهذا العمل هو تعبير عن العالم أو بالتحديد عن وجود جسد الفنان أمام جسد العالم أو كما يقول باسكال ديوند Pascal Dupond أن الرسم دون الرؤية هو غير مكتمل لأن خبرة الرؤية هي التي توجه الرسام أثناء انجاز عمله الفني والرؤية الجيدة هي التي تقودها إلى الرسم الجيد³ والفن عموماً والرسم خصوصاً هو استحضار العالم مثلما يعمل الكلام على التعبير عن موقف معين أو كما يقول ميرلوبونتي في "نثر العالم": "من الواضح أن المعنى اللغوي هو تماماً مثل المعنى الموجود في الصورة"⁴ فالخطوط والألوان هي أدوات تعبيرية تؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها الكلمات أو حتى الإيماءات والحركات الجسدية لأن فعل التصوير هو فعل من أفعال الجسد أو تعبير عن قصديه الجسد نحو العالم وعليه يمكننا أن نجتمع ما بين الكلمة والصورة والجسد لأن: "الكلمات والصور تبقى غامضة مثل العمليات التي يقوم بها

¹ - Ibid. p 25.

² - Merleau-Ponty: Signes, Op.cit, p 52.

³ - Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, édition ellipses, Paris, 2008, p 205.

⁴ - Merleau-Ponty: La Prose du Monde, Op.cit, p 65.

جسدي: الكلمات والخطوط والألوان التي تعبر هي تصدر عن ذاتي مثل حركاتي وهي ترتبط بما أقول مثلما ترتبط حركاتي بما أتخبره¹

ويتحلى لنا مما سبق ذكره أن فينومولوجيا ميرلوبونتي تنظر إلى العمل الفني في إطار اللحمة الكامنة بين الذات والموضوع وبين المرئي واللامرئي بل وحتى بين المعنى واللامعنى وكذلك بين الصوت والصمت، وهو تفسير يختلف عن ذلك الذي قدمه هيدغر للعمل الفني الذي هو تجسيد لصفة الشيء لأن الشيء عنده هو مجموع الشكل والمادة وهنا يشبه بين الشيء والعمل الفني إذ يقول: "نحن نبحث عن حقيقة العمل الفني لكي نجد فيه المفهوم الحقيقي للفن حيث اتضح لنا أن بنية الشيء هي حقيقة العمل الفني"² أما بالنسبة إلى ميرلوبونتي فإن المعنى الحقيقي للعمل الفني وبالتالي للفن يرتبط بالإدراك الحسي وبالتحديد بالجسد وهنا يقول: "إن الجسد يشبه العمل الفني وهو موطن الدلالات الحية"³ كما يقول أيضا: "الكيف والضوء واللون والعمق هذه الصفات الموجودة أمامنا ليست كذلك إلا لأنها توقظ صدى في جسدنا وهو بدوره يستقبلها"⁴ لأن الجسد هو موطن العمل الفني وكل أشكال التعبير عموما وهكذا ترتبط فينومولوجيا ميرلوبونتي التعبير بالتجسد ولكي نفهم الرسام ورسمه يجب علينا العودة إلى التعبير الأولي أين يكون الجسد هو مركز الوجود⁵.

إذا كان الرسم يسمح للفنان بالتعبير عن وجوده في العالم فإن فن الأدب والرواية على وجه الخصوص يحققان الوحدة بين المضمون الفكري والصورة اللغوية

¹ - Merleau-Ponty: Signes, Op.cit, p 94.

² - Heidegger Martin: Chemins qui ne mènent nulle part, édition Gallimard, Paris, 1962, p 37.

³ - Merleau-Ponty: La phénoménologie de la perception, Op.cit. p 446.

⁴ - Merleau-Ponty: L'œil et L'esprit, Op.cit, p 22

⁵ - Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, p 201.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

التي يظهر عليها عمله الأدبي وهنا يقول ميرلوبونتي: "إن الرواية تعبر تماما مثلما تعبر الصورة"¹ لأن الرواية والصورة كأعمال فنية تحققان التواصل والتبليغ الذي تحققه الكلمات. لأن الإشارات الصامتة لا تقل أهمية عن الإشارات الناطقة وهذا ما يسميه ميرلوبونتي بأصوات الصمت Les voix du silence فالرسام أو الروائي يتواصل مع الآخرين من خلال عمله الفني ولغة الفنان هي لغة صامتة تدعو الجمهور إلى عالمه الذي أراد أن يخاطبهم من خلاله.

لقد اهتم ميرلوبونتي بالفيلم السينمائي على قدر اهتمامه بالرسم والرواية حيث يدرس الفيلم من جانبين أولهما الفيلم باعتباره صورة بصرية وثانيهما بما هو صورة سمعية، كذلك يميز بين الفيلم الصامت والفيلم الناطق: "وما نقوله عن الفيلم المرئي يمكن قوله عن الفيلم الصوتي وهو أنه في كلا الحالتين له قدرة تعبيرية"² وقد يبدو موقف ميرلوبونتي بسيطا إلا أنه يأخذ من الأهمية ما يجعله بالفعل جديرا بالاهتمام لأن التلازم القائم بين الصوت والصورة يحقق الطابع التعبيري الخاص بالفيلم وهذا ما نجده مثلا في الأفلام المدبلجة إلى العربية فإذا كان الممثل شيخا ويتكلم بصوت شاب أو كان نحىلا ويتكلم بصوت غليظ فإن هذا ما يؤثر على الطابع التعبيري للفيلم لأن لحظة ارتباط الصورة بالصوت هي المعنى ذاته وقيمة الحدث المعبر عنه لا تظهر إلا من خلال هذا الارتباط.

وإن للحظة الصمت في الفيلم السينمائي أهمية كبيرة: "لأن معنى الصمت يكون أكثر تأثيرا في الفيلم"³ وخصوصا في أفلام الرعب لأن الصمت هنا يثير انتباه المتبع

¹ - Merleau-Ponty: Signes, Op.cit, p 95.

² - Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.cit, p 68.

³ - Merleau-Ponty: Sens et Non sens, Op.cit, p 71.

جدلية الصوت والصمت ----- أ.محمد بن سباع

للفيلم والتجربة الواقعية تثبت لنا ذلك، ولكن يبقى معنى الفيلم منتشرا بين الكلمة والصورة أو بين الصوت والصمت ليحقق الفيلم علاقة اللغة بالفن وتنوع بالتالي أساليب التعبير في فينومولوجيا ميرلوبونتي وهنا بين لنا باسكال ديوند Pascal Dupond في دراسته التي صدرت حديثا أن مقولة التعبير عند ميرلوبونتي تؤخذ معنى أنطولوجي وهو ما يسميه بـ "أعجوبة التعبير" أو "سحر التعبير"¹ وحتى ولو كان أغلب الفلاسفة المعاصرين اهتموا بدراسة التعبير على اختلاف وجهات نظرهم إلا أن ما يميز ميرلوبونتي عنهم جميعا هو أنه اهتم بدراسة كل أشكال التعبير حيث اهتم بالجسد والإدراك والكلمة والصمت والفن.

¹ - Pascal Dupond: Dictionnaire Merleau-Ponty, p 82.

خاتمة:

يتبين لنا أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي عملت على وصف سيرورة الكلام رافعة بذلك شعار العودة إلى الكلام بدل اللسان وإن الدعوة إلى هذه العودة تمثل في حد ذاتها انتصارا لفلسفة أرادت أن تبين لنا أن الكلام لا يقل أهمية عن اللسان، فيعمل الفينومينولوجي على استقصاء عفوية الكلمات مقابل نسقية العلامات. وإن وصف حالات التكلم هذه يدل على تمكن فينومينولوجيا ميرلوبونتي من سير أغوار الكلام وبالتالي إيجاد روابط وجودية في كلام الذات جعلتها تضيفي من خلال عفوية التكلم وانفتاح اللغة وإبداع المعاني مشروعية أكثر على الذات وكلامها.

لقد أدرك ميرلوبونتي قيمة وأهمية اللغة سواء أكانت لغة صوت أم لغة صمت، فأوضحت الموضوع الرئيس في فلسفته المتأخرة، وكان من شأن ذلك أن قدم إسهاما كبيرا في ميدان الدراسات اللغوية المعاصرة التي أرهقتها التوجهات العلمية المتزمتة التي على الرغم من أهميتها في دراسة اللغة فإنها شوهدت جوهر اللغة، إنما الذات الإنسانية.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول

الأستاذة ويفي خيرة

جامعة منتوري - قسنطينة

مقدمة

لقد جاء الاهتمام بدراسة مسألة العرقية والأقليات في إطار دراسة العلاقات الدولية بعد مرحلة من التطور التي عرفها العالم وكذا النظام الدولي من أحداث وحروب، كان لها الأثر الهام في بروز هذه المسألة بشكل يوضح مدى الدور الذي باتت تلعبه، خاصة وأنها أصبحت لا تعد فقط من الشؤون الداخلية للدول التي توجد بها، بل تعدى الأمر إلى نطاق جغرافي وسياسي أوسع، مما أدى إلى اتخاذ هذه المسائل بعدا داخليا وآخر خارجيا سواء على المستوى الإقليمي أم المستوى الدولي.

لعل أهم نقطة تثار عند الحديث عن مسألة المجموعات العرقية والأقليات هي ارتباطها بقضية الوحدة الوطنية واستقرار الدول التي توجد بها وحتى الاستقرار الإقليمي والدولي، نظرا لوجود هذه المسألة في العديد من دول العالم، التي شهدت وتشهد في الكثير من الأحيان صراعات داخلية وحروبا أهلية طويلة الأمد، أثرت على مختلف جوانب الحياة بها من سياسة واقتصاد وعلاقات اجتماعية وحتى نزاعات فيما بينها.

فمسألة الأقليات تطورت بشكل جعلها تأخذ طابع التراع الداخلي، وظلت دراسة هذه المسألة تعتبرها متعلقة بمسألة داخلية تخص الدولة لا غير، ومن هنا فإن التعامل مع هذه المسألة يكون مرتبطا بالسياسة الداخلية والقانونية للدولة، إلا أن تطور

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة
وتغير الظروف الداخلية للدول وكذلك على المستوى الخارجي أدى إلى اتساع رقعة
هذه المسائل إلى المستوى الخارجي نظرا لسرعة انتشارها واختلاف مطالب جماعات
الأقليات، فمنها من يطالب بحق المساواة في إطار المجتمع الواحد، ومنها من يطالب
بالانفصال عن الدولة الموجودة بها لتأسيس هوية مستقلة بها.

وما يزيد من توسيع نطاق هذه المسألة، الدور الذي تلعبه الأطراف الخارجية
التي ومن خلال مصالحها في الكثير من مناطق العالم، تؤدي إلى جعل هذه المسألة ذات
أبعاد خارجية. وهذا ما جعل منها أحد عوامل الاستقرار السياسي سواء على المستوى
الداخلي أم المستوى الخارجي.

ومن هنا نتساءل عن طبيعة تأثير الأقليات على الاستقرار السياسي للدول،
انطلاقات من تحديد مفهوم الأقلية وتصنيفها إلى جانب أهداف الأقليات ووسائل
تحقيقها.

أولا: تحديد مفهوم الأقلية

يعد تحديد المفاهيم خطوة مهمة في دراسة هذه المسألة، إذ لا بد من تحديد
مفهوم مصطلح الأقلية إضافة إلى تحديد أهم المعايير التي يمكن من خلالها التمييز بين
جماعات الأقليات المختلفة.

أ - تعريف الأقلية:

يعرف مصطلح الأقلية في تعريفه جدلا واختلافا كبيرين بين الدارسين
والباحثين، مما شكل صعوبة في التوصل إلى تحديد تعريف دقيق له، إذ لا يوجد تعريف
شامل للأقلية يحظى بالقبول عموما.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة وترجع صعوبة التوصل إلى تحديد تعريف واضح للأقلية إلى العديد من الأسباب نذكر منها:

أ- الطابع المتغير للأقليات: إذ لا يوجد استقرار لحال الأقليات على صيغة واحدة، كما أنها تتباين في أوضاعها من بلد لآخر، وذلك لأسباب تاريخية أو جغرافية أو سياسية وحتى اقتصادية واجتماعية¹.

ب- حساسية مصطلح الأقلية بالنسبة للدول، ويظهر ذلك جليا عند طرح مسألة حقوق الأقليات وحمايتها فاعتراف الدولة بالأقليات ومنحها هذه التسمية، من شأنه أن يعزز مبدأ حقوق الأقليات وحمايتها.

ج- وجود اختلاف في تحديد طبيعة مسألة الأقليات، فبعضهم يعتبرها مسألة "طبيعية" توجد في العديد من دول العالم، وتعرف الأقليات أوضاعا اجتماعية واقتصادية تختلف عن أوضاع الأغلبية، سواء بالسلب أم بالإيجاب، لكن ما يجعل منها مسألة "مرضية" حسب البعض، هي تلك المطالب غير "الاعتيادية" بالنسبة للدول، التي تتعارض مع أمنها الوطني².

من هنا فقد رأى البعض بأنه لا يوجد تعريف جامع لمصطلح الأقلية، وبالتالي فإن أي تعريف يجب أن يتفادى أمرين³:

¹ - دهام محمد دهام العزاوي، الأقليات والأمن القومي العربي: دراسة في البعد الداخلي والإقليمي والدولي، (ط1، الأردن: دار وائل للنشر والتوزيع، 2003)، ص 27.

² - عبد السلام إبراهيم بغدادى، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، (ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 93.

³ - Encyclopedia Universalis, (Paris: vol11,1997), p73.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة

أ- أن يكون التعريف واسعا بحيث يجرّد المصطلح من أية فائدة.

ب- أن يكون ضيقا، مما يؤدي إلى عدم دقته وشموليته، وبالتالي يؤدي إلى

حرمان أقليات تستحق الحماية.

على الرغم من هذه الصعوبات، فقد طرحت العديد من التعاريف بصدّد مصطلح الأقلية، وذلك من خلال الجهود التي بذلها الباحثون وكذلك الهيئات المختصة، ميزها الاختلاف والتباين. وعليه نحاول أن نقدم هذه التعاريف وذلك كالتالي:

اهتمت منظمة الأمم المتحدة بمسألة الأقليات على غرار عصبة الأمم، حيث جاء

في إطار اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات عدة تعاريف، نذكر منها اثنين:

أ- الأول والذي تقدم به الأستاذ فرانسيسكو كوبوتورتى (Francesco

Capotorti) سنة 1979، حيث تضمن ما يلي: «مجموعة تمثل أقلية عديدة مع باقي سكان الدولة، يوجدون في وضعية غير مهيمنة أعضاءها هم من مواطني تلك الدولة ويتمتعون من الناحية العرقية، الدينية، اللغوية بخصائص مختلفة عن تلك التي يحملها باقي السكان، ويظهرون ولو بصفة ضمنية شعورا بالتضامن اتجاه الاحتفاظ بثقافتهم تقاليدهم ودينهم أو لغتهم¹».

ب- أما الثاني فهو الذي تقدم به الأستاذ ستانيسلاف تشيرنيتشكو (Stanislav

Tchernitchenco) سنة 1997، حيث عرف الأقلية بـ «نقص بالأقلية مجموعة من الأشخاص يقطنون أساسا بصفة دائمة إقليم الدولة، يمثلون أقلية عددية بالنسبة لعدد

¹ - Joseph Yacoub, Les minorités dans le monde : faits et analyses, (Paris:

Desclée de Brouwer, 1998), p121.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة باقي سكان هذه الدولة، بمعنى أنهم يمثلون نسبة أقل من نصف عدد المواطنين، ويتمتعون بخصائص قومية أو عرقية، دينية ولغوية، إضافة إلى عناصر أخرى كالثقافة والتقاليد، تختلف عن تلك التي يحملها باقي السكان، كما أنهم يظهرون إرادة في الحفاظ على وجود وهوية الجماعة¹».

إن الملاحظ على هذه النماذج من التعاريف هو غلبة الطابع القانوني عليها، حيث أنها تنفي صفة "الشعب" عن الأقلية، وتعتبرها جزءا من السكان، إضافة إلى حصر رغبة هذه الأقلية في الحفاظ على هويتها، في حين قد تمتد هذه الأهداف إلى نطاق أوسع، وإذا كانت هذه التعاريف قد أعطت أهمية للجانب الكمي، أي المعيار العددي في تعريف الأقلية، بحيث يكون عددها أقل من عدد باقي السكان، فإن باحثين آخرين اعتبروا هذا المعيار غير كاف، واتجهوا إلى الاهتمام بالوضع الاجتماعي السياسي كمعيار لتعريف الأقلية.

هذا الصدد كتب الأستاذ وليم سليمان قلادة: «نحن لا نضع هنا نصب أعيننا الأهمية الديمغرافية للأقليات المعنية، بقدر ما نأخذ بنظر الاعتبار وزنها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي²». كما أن نيفين عبد المنعم مسعد رأت بأن المعيار العددي يؤدي إلى نتائج "مضللة" — على حد قولها—، إذ كتبت: «...حرصت منذ البداية على أن أوضح أن معيار العدد لن يستوفيني كثيرا في دراسة الأقلية والأغلبية لأن هناك خطورة معينة تكمن في الاعتماد عليه، تتمثل في مجافاته في بعض الأحيان لما تكون عليه

¹ - ibid. P123.

² - وليم سليمان قلادة، "حوار علمي حول الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي"، مجلة السياسة الدولية، (مصر: مركز الدراسات الإستراتيجية الأهرام، العدد92، أبريل 2003)، ص 281.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة صورة التفاعلات السياسية بين الجماعات وبعضها البعض، بمعنى أني جعلت تحكم الجماعة- أيما كانت نسبتها في مجتمعاتها- في السلطة السياسية ومن ثم في العوائد الاقتصادية، مبررا لوصفها بالجماعة المسيطرة كما أنني جعلت استبعاد الجماعة والتمييز السياسي والاقتصادي والاجتماعي ضدها- أيما كانت نسبتها في مجتمعاتها- مبررا لوصفها بالأقلية. فالمعيار الذي أقيمت عليه التفريق بين كلتا الجماعتين هو معيار الموقع من السلطة السياسية وأحسبها إحدى إضافات البحث وليست إحدى مطاعنه... لأنه لو اعتمدنا على المعيار العددي وحده لجعلنا جماعة كالعلاويين في سوريا أقلية¹.

من هنا عرفت نيفين مسعد الأقلية بأنها: «جماعة تشترك في واحد أو أكثر من المقومات الثقافية والطبيعية وفي عدد من المصالح التي تركزها تنظيمات وأنماط خاصة للتفاعل وينشأ لدى أفرادها وعي بتمايزهم في مواجهة الآخرين، نتيجة التمييز السياسي والاجتماعي - الاقتصادي ضدهم مما يؤكد تضامنهم ويدعمه»².

وفق كل ما تقدم يبدو لنا أنه لا بد من توضيح بعض العناصر الهامة، التي ترتبط بمفهوم الأقلية، عند التطرق لهذا المصطلح في دراستنا هذه وذلك كما يلي:

أ- إن تبلور جماعة الأقلية كان نتيجة العديد من العوامل، كالمولد، العرق، الدين وغيرها، فأعضاء هذه الجماعة ينتمون إليها بفعل عوامل خارجة عن إرادتهم،

¹ - نفس المرجع، ص 282.

² - نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، (ط1)، القاهرة: مركز

البحوث والدراسات السياسية، مكتبة النهضة العربية، (1988)، ص 33.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة فهم يولدون ويكتسبون صفاتها¹. فالأقلية هي بالأساس مسألة ثقافية، يشترك أفرادها في واحد أو أكثر من المقومات التالية: الدين، اللغة والعرق وغيرها، والتي تشكل خصائص تميزها عن الجماعات الأخرى.

ب- إن الخاصية العددية لمصطلح الأقلية، تعتبر مؤشرا هاما في معرفة الحدود الفاصلة بينها وبين الأغلبية، إلا أن ذلك ليس بصفة مطلقة، فلا يمكن تناول الأقلية من جانبها العددي فقط، بل يجب تناولها كذلك من حيث وزنها داخل الدولة، وليست كجماعة صغيرة تتميز بخصائص معينة². كما أن النظر إلى الأقلية يكون من خلال مقارنتها مع الأغلبية على المستوى الوطني وليس الإقليمي، فقد تكون الأقلية ممثلة لأغلبية عددية في بعض أقاليم الدولة، ومع ذلك تبقى أقلية، إلا أن ذلك قد يمنحها عامل قوة في تحقيق أهدافها.

ج- يعتبر المتغير الذاتي أهم عوامل بلورة الأقلية، فلا يمكن الحديث عن أقلية دون أن يكون لدى أفرادها إدراك لذاتيتهم وتمييزهم³. وعادة ما يتشكل هذا الإدراك نتيجة المعاملة التمييزية التي يتعرض لها أفراد هذه الجماعة من قبل الآخرين، وبغياب هذا العامل نكون أمام جماعات تتعايش فيما بينها فقط .

د- يعتبر بعضهم أنه لا يمكن الحديث عن أقلية إلا إذا مورس عليها نوع من "الاضطهاد" و"القهر" الأمر الذي يحدد طبيعة العلاقة بين الأقلية والأغلبية، وقد يتجسد

¹ - عبد المنعم المشاط، الأمن القومي: أبعاده ومتطلباته، (بيروت: معهد البحوث والدراسات العربية 1995)، ص 266.

² - Encyclopedia Universalis, op cit, p73.

³ - عبد المنعم المشاط، مرجع سابق، ص 296.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة هذا الاضطهاد في الحرمان الإقليمي من حيث الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، مع رغبة الدولة في الإبقاء عليه. مع ذلك فليست كل أقلية بالضرورة هي مضطهدة أو غير مسيطرة، بل توجد العديد من الأقليات المسيطرة في مجتمعاتها.

انطلاقاً من كل هذه الاعتبارات والتوضيحات، تبرز لنا الأقلية على أنها:

«جماعة تزيد نسبتها أو تقل إلى إجمالي السكان، تشترك في واحد أو أكثر من الخصائص التالية: العرق واللغة، الدين أو الثقافة، ينشأ لدى أفرادها شعور بالتمايز، بسبب التمييز ضدهم — أحياناً —، يدفعهم إلى تضامنهم وترابطهم من أجل الحفاظ على ذاتيتهم، وتحقيق أهدافهم ومصالحهم».

ب- تصنيف الأقليات:

ركز العديد من الباحثين على معيار الصفات المميزة للأقلية في تصنيف الأقليات والتمفرقة بينها ويسميه البعض الآخر بمعيار المقومات الذاتية للأقلية، ومن خلال هذا المعيار يمكن أن نعرف بعضاً من أنواع الأقليات:

أ — الأقلية العرقية: ويسمى البعض بالأقلية السلالية، يقصد بها جماعة الأقلية التي تصل بين أفرادها رابطة الأصل المشترك، كما تعد السمات الجسمانية كلون البشرة عنصراً هاماً في تمييز جماعة بشرية عن أخرى¹. وتنتشر الأقليات السلالية في العديد من دول العالم كالنرويج، البشتون والأوزبك... إلخ.

ب — الأقلية الدينية: تعد رابطة الدين من أهم العوامل التي تؤدي إلى توحيد الشعوب، حتى وإن اختلفت سلالاتهم، الأمر الذي جعل البعض مثل نيفين مسعد

¹ صلاح الدين الشامي، الدولة: دراسة في الجغرافيا السياسية، (مصر: منشأة المعارف، 2001) ص

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة
في مقابل السكان الأصليين توجد الأقليات المهاجرة، سواء تلك التي هجرت
بالقوة، كما فعل الاستعمار الأوروبي مع شعوب إفريقيا لاستخدامها كيد عاملة، أم
تلك التي هاجرت لأسباب مختلفة: اجتماعية سياسية، اقتصادية أو أمنية. فالهجرة
بمختلف أشكالها ومنذ بداية التنقلات الهامة للجماعات البشرية سواء لتعمير
المستعمرات أم من أجل الدفاع والحماية، كانت من بين الأسباب الهامة التي أدت إلى
تشكل جماعات الأقليات وتميزها عن باقي الجماعات الأخرى، ورغم هذا فإن بعض
فقهاء القانون الدولي يستبعدون اعتبار فئة الأجنبي أقلية، على اعتبار أن الأقليات هي
دوما وطنية، تشتمل سكان الدولة وتحمل جنسيتها.

تختلف الأقليات كذلك من حيث انتشارها وتمركزها الجغرافي، إذ توجد أقليات
تتركز في جهة محددة من الدولة وذلك بصورتين: إما أن تشكل هذه الأقلية غالبية
سكان هذا الإقليم كالناطقين بالفرنسية في كيبك الكندية، أو لا تمثل أهمية من حيث
نسبتها العددية كاللادين لمنطقة الدولوميت - وهم سكان ضموا إلى إيطاليا بموجب
اتفاقية فرساي بعد الحرب العالمية الأولى وهم يشكلون حاليا نسبة ضئيلة جدا بها - .
كما توجد أقليات موزعة على إقليم الدولة دون أن تكون لها منطقة محددة فيها،
إضافة إلى تركيز أقليات أخرى على حدود الدولة، كالألمان في تشيكوسلوفاكيا قبل
الحرب العالمية الثانية، مع تواجد أقليات أخرى تشارك دولة مجاورة قوميتها، وإذا كانت
من الأقليات من تتواجد داخل إقليم معين، فهناك أقليات أخرى مجزأة أو مشتتة عبر
العديد من الدول كالباسك في كل من إسبانيا وفرنسا.

إلى جانب هذه المعايير التي تم توضيحها، يصنف باحثون آخرون الأقليات وفق
الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بحيث توجد أقليات في وضع أفضل من

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة غيرها من الجماعات، من حيث مستوى المعيشة أو المشاركة السياسية داخل مجتمعاتها، كما توجد أقليات مسيطرة وأخرى غير مسيطرة.

رغم الاختلاف الذي عرفه الباحثون في تحديد المعايير التي تصنف من خلالها الأقليات، إلا أنها تعتبر ذات أهمية كبيرة من حيث كونها قد تشكل عاملا فعالا في توجيه سلوك الأقليات وحتى في تحديد توجهاتها وأهدافها.

ثانيا: أهداف الأقليات ووسائل تحقيقها

أ - أهداف الأقليات

يمكن توضيحها في الأهداف التالية:

• تحقيق مبدأ المساواة

يتمثل هذا الهدف في سعي الأقلية إلى أن تعامل وفقا لمبدأ المساواة في علاقاتها مع الجماعات الأخرى¹. هذا يعني اعتراف باقي أفراد المجتمع التي تتواجد بها، مهما كانت الصفات التي تميزها عنهم، مع خضوعها لمساواة قانونية بعيدة عن التمييز.

• ضم الأقليات والأقاليم

من خلال هذا الهدف تحاول الأقليات إعادة تجميع جماعاتها المختلفة التي تتواجد في عدة أقاليم ودول مجاورة وذلك في إطار الدولة "الأم". ولعل أهم ما يحرك هذا الهدف هو تنامي الشعور القومي الذي يتضمن إدراكا بالانتماء ووحدة المصير.

• الحكم الذاتي

¹ - أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة

للنشر 1997)، ص 101.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة

يعتبر هذا الهدف بمثابة مرحلة متقدمة بالمقارنة مع الهدفين السابقين، ويمكن تعريف الحكم الذاتي بأنه «حق الدولة أو منظمة رئيسية منها في الإدارة شؤونها الداخلية بكل حرية، دون الخضوع للتوجيهات أو أوامر أية دولة خارجية».

أي أن الأقاليم التي تتمتع بهذا النظام تسير من خلال حكومة ومجلس قوانين لا تخضع لرقابة السلطة المركزية، دون أن يخل ذلك أو يمس بوحدة السلطة ووحدة القانون داخل الدولة، وكثيراً ما يعتبر تحقيق الحكم الذاتي بمثابة مرحلة أولية لتحقيق الاستقلال الكلي أو الانفصال.

• الانفصالية

تعد الانفصالية أهم أهداف الأقليات على الإطلاق، كما يعتبر هدفها النهائي الذي تسعى لتحقيقه بغية المحافظة على ذاتيتها العرقية، اللغوية والدينية، وهي تعني سعي الحركة الأقلية إلى الانفصال عن المجتمع السياسي الذي يشملها وإقامة دولة مستقلة، كما تعني من جهة أخرى تعميق أو تكريس تجزئة الحركة الوطنية أو الوحدة الممتلئة في تركيب الدولة، بهذا فالانفصال يؤدي إلى إقامة دولة كاملة السيادة تسير شؤونها الداخلية والخارجية دون تأثير خارجي.

يعتبر عدد من الباحثين أن هدف الانفصالية لا يمكن تحقيقه إلا إذا كانت جماعة الأقلية متمركزة في إقليم أو جزء من الدولة التي تريد الانفصال عنها، مع ذلك فالعديد من هذه الجماعات تمكنت من تحقيقه أو على الأقل الوصول إلى بلوغ الحكم الذاتي، إذ أن الأقليات التي تتركز في مناطق تقع على حدود الدولة تكون رغبتها متجهة نحو

¹ - عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، (ج2، ط3، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة تحقيق أحد الهدفين: الانفصال أو تحقيق درجة عالية من الحكم الذاتي، كما أن تواجد الأقلية على المناطق الحدودية وتشكيلها امتدادا عرقيا داخل الدولة المجاورة، يعتبر عاملا مساعدا في الضغط لتحقيق أهدافها.

إذا كان هدف الانفصالية يعتبر لدى العديد من جماعات الأقليات كحق من حقوقها الأساسية، فإن بعض الباحثين يقدمون جملة من الشروط التي يمكن أن تشكل مبررات للمطالبة بالانفصال، يأتي في مقدمتها تعرض هذه الأقلية لنوع من "الاضطهاد" عبر تاريخها الطويل، أو يكون الجزء الذي تقطنه من الدولة قد ضم بالقوة، إضافة إلى فشل نظام الدولة في تأمين الحماية لسكان هذا الإقليم والمحافظة على حقوقهم الرئيسية، أو أن هذه الأقلية قد مورس في حقها التمييز سواء من ناحية حقوقها السياسية أو من حيث النشاط الاجتماعي والاقتصادي¹.

ب- وسائل تحقيق أهداف الأقليات

تترواح أساليب الأقليات في تحقيق أهدافها ما بين الوسائل ذات الطابع السلمي وأخرى تركز إلى العنف، ويمكن توضيح هذه الوسائل كالتالي:

• الوسائل السلمية

تتضمن عمل الأقليات في إطار سلمي من أجل تحقيق أهدافها، وذلك من خلال تنظيم عمل ذي طابع اجتماعي بإنشاء الأحزاب السياسية، الجمعيات، الحركات الثقافية أو منظمات للدفاع عن مبادئها ويغلب على نشاطها أسلوب الحوار وطرح الحجج حتى يستجاب لمطالبها، حيث تعمل على المشاركة في الحياة السياسية

¹ - أحمد عباس عبد البديع، "الأقليات وأزمة السلام العالمي"، مجلة السياسة الدولية، (مصر: مركز

الدراسات الإستراتيجية الأهرام، العدد 114، 1993).

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة والاجتماعية داخل الدولة، كالمشاركة في العمليات الانتخابية وفي التنمية المحلية والوطنية وكمثال على ذلك الحزب الكيبكي في كندا، الذي يطالب بالاستقلال الذاتي السياسي، الإداري الثقافي والتربوي لمقاطعة الكيبك.

• الوسائل العنيفة

تتمثل هذه الوسائل فيما يسمى بصفة عامة بالتمرد، وهو يعبر عن حالة الرفض والمقاومة للسلطة وللنظام السائد، ويتخذ التمرد أشكالا عديدة، فقد يكون تمردا معنويا من خلال رفض الأفكار وطبيعة العلاقات القائمة داخل النظام السياسي، كما يمكن أن يتخذ شكل التمرد الفردي، حيث يتم استخدام العنف لمنع العناصر المثلة للسلطة من أداء مهامها، لكن أخطر أشكال التمرد هو التمرد الجماعي، إذ أنه غالبا ما يقترن باستخدام السلاح، حيث يهدف إلى التأثير في النظام السياسي القائم وحتى تغييره جذريا الأمر الذي يهدد أمن الدولة ووحدها الوطنية.

إن العمل المسلح هو أكثر انتشارا بين جماعات الأقليات، خاصة تلك التي تهدف إلى تحقيق الانفصال، كما أن نجاح هذا العمل يعتمد على توفر الدعم بمختلف أشكاله: المالي، العسكري وحتى الإعلامي، حيث أن المساندة الخارجية تلعب دورا هاما في تعزيز هذا الموقف خاصة إذا كانت من دول الجوار، كما تعد حرب العصابات من أخطر أشكال العمل المسلح وأجحها، باتخاذها أشكالا متميزة من القتال، حيث تواجه الدولة صعوبات كثيرة في التحكم والقضاء عليه.

إن هذه الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها جماعات الأقليات من خلال استخدام وسائل تختلف من جماعة لأخرى، من شأنها أن تشكل مصدر قلق بالنسبة للدولة، إذ تصل إلى حد تهديد استقرارها ووحدها الوطنية، وقد يتعدى ذلك إلى المستويين

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. ويفي خيرة
الإقليمي والدولي، خاصة مع انتشار حركات الأقليات في العديد من الدول، أبرزها
الحركات الانفصالية.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة

ثالثاً: تأثير الأقليات على الاستقرار الداخلي للدول

لقد ظهرت العديد من الدراسات والبحوث بعد الحرب العالمية الثانية، التي تستبعد احتمال استمرار مسائل كالأقليات والجماعات العرقية في إطار الدولة الحديثة¹. كما ساد الاعتقاد بأن العالم خاصة بعد نهاية الحرب الباردة قد عرف نهاية التوترات والتراعات ودخل مرحلة جديدة من التنظيم والاستقرار كما أن الثورة التكنولوجية التي برزت بقوة في هذه المرحلة والتي تمثلت خاصة في تطور وسائل الاتصال وتوسع شبكة المواصلات، من شأنها أن تقرب المسافات وتسهل الحوار بين الدول وحتى بين الشعوب.

على هذا الأساس ظهر اتجاهان على مستوى الدراسات الغربية أحدهما ليبرالي وآخر يساري:

أ- الاتجاه الليبرالي: يرى بأن تطور الاتصالات ونموها، وتطور الثقافات داخل المجتمعات الحديثة إضافة إلى نمو المؤسسات بمختلف أشكالها ومهامها داخل الدولة الحديثة، من شأنه أن يؤدي إلى "انصهار" وإلغاء ما يسمى بـ "العلاقات الأولية" - العلاقات القائمة على أساس العرق أو الدين أو اللغة أو غيرها- داخل المجتمع واستبدالها بعلاقات جديدة حديثة، يكون فيها الولاء للدولة لا للجماعات، وبالتالي زوال الفروق القائمة على أساس العرق أو القبيلة أو غيرها ويرى أحد الباحثين في هذا المجال أن: «كلا من العرق والقبيلة وغيرها هي بقايا نظام تقليدي بصدد الزوال»².

¹ - شفيق الغبرا، "الإثنية المسيسة: الأدبيات والحقائق"، مجلة العلوم الاجتماعية، (الكويت: العدد 3 (1988)، ص 45.

² - ورد في نفس المرجع، نفس الصفحة.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة

ب- الاتجاه اليساري: يرى بأن الإيديولوجية الشيوعية من شأنها أن تؤدي إلى زوال مثل هذه العلاقات كما أن انتصار البروليتاريا من شأنه هو الآخر أن يخلق ثقافة جديدة، تختلف عن الثقافة القديمة التي تستند إلى كل من العرق أو الدين أو اللغة أو غيرها¹.

في مقابل هذين الاتجاهين، ظهر اتجاه آخر. يخالف يرى بأن العالم مع نهاية القرن العشرين قد عرف مرحلة أخرى من الفوضى أو "حالة اللانظام" كما يسميها بعضهم². وذلك بناء على ما ميز هذه المرحلة من ظواهر كاختراق السيادة الوطنية، مع زوال مفهوم الحدود الجغرافية، وظهور قضايا جديدة أصبحت تؤدي دورا مهما في تسيير مجرى التفاعلات الدولية، أي ظهور متغيرات جديدة أصبحت تؤثر سواء على العلاقات داخل الدولة ذاتها أو العلاقات بين الدول أو على المستوى الدولي، وبرزت المتغيرات الداخلية من جماعات اجتماعية أهمها الأقليات من بين أهم القضايا التي أصبحت تشغل الدول والحياة السياسية الدولية على حد سواء.

ففي أواخر الستينيات من القرن العشرين بدأت العديد من المشاكل كمشاكل العرقيات والأقليات بالتفجر، الأمر الذي يعني بروز أشكال جديدة من الصراع، وأصبح ما يحدث داخل دولة ما له أهميته ووزنه بالنسبة لباقي الدول، وحتى بالنسبة للمنظمات الدولية خاصة غير الحكومية منها، التي أصبح لها دور فعال على المستوى الدولي من خلال آليات التدخل سواء لتقديم المساعدات أو للحماية.

¹ - نفس المرجع، نفس الصفحة.

² - دهام محمد دهام العزاوي، مرجع سابق، ص 12.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة
من خلال كل هذا ومع نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن العشرين،
رأى علماء السياسة أنه لا بد من التفكير بجدية في مسألة الأقليات، نظرا لما أصبحت
تشكله حسب البعض في الكثير من الأحيان من "أخطار" بالنسبة للدولة وللعالَم
ككل¹.

انطلاقا من هذه المعطيات ظهر جيل جديد من دارسي العلاقات الدولية يرى
بأن الدولة لم تعد أساس الدراسة، بعد أن اعتبرت من قبل دراسات سابقة ألا وهي
الدراسة الواقعية الفاعل الأساس الوحيد في العلاقات الدولية، كما أن أي تفاعل يحدث
على مستوى الساحة الدولية هو تفاعل بين الدول لا غير على اعتبار أن الدولة هي
الفاعل الوحيد في التاريخ وأن العالم مكون سياسيا من الدول².

من هنا تم الانتقال إلى دراسة أشمل للعلاقات الدولية، من خلال دراسة مختلف
المتغيرات سواء الداخلية أو الخارجية، كما تم الاهتمام بدراسة تأثير الأقليات على
الاستقرار السياسي سواء داخل الدولة أم على المستويين الإقليمي والدولي، خاصة إذا
تطورت الأوضاع إلى حد ما يسمى بـ "عنف الأقليات" أو "نزاعات الأقليات"،
إضافة إلى تطور دراسة النزاعات من خلال الاهتمام بدراسة مختلف التفاعلات التي

¹ - شفيق الغبرا، مرجع سابق، ص46.

² - Michael Smith and others, Perspectives on world politics (London : The open University, room Helm, 1981), p48.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة
يمكن أن تحدث بين النزاعات الناشئة عن الجماعات الصغيرة والنزاع على المستوى
الدولي¹.

إنه وبغرض توضيح تأثير الأقليات على الاستقرار الداخلي للدول لا بد من
التطرق إلى مسألة أساسية وهي مسألة التعدد الاجتماعي والثقافي داخل الدولة أو داخل
المجتمع، حيث يرى المختصون في الدراسات العرقية بأن ظاهرة التعدد الاجتماعي
والثقافي هي ظاهرة تميز العديد من الدول إن لم نقل أغلبها، وهذه الخاصية تطبع حتى
تلك الدول التي تبدو متجانسة من حيث تكوينها الاجتماعي، كما أنها لا ترتبط
بدرجة تقدم أو تخلف الدولة فهي ظاهرة تعرفها الدول المتقدمة والدول المتخلفة على
حد سواء².

وتأتت هذه التعددية نتيجة عدة عوامل، أهمها تحرك وتنقل الجماعات البشرية
من مكان إلى آخر بحثا عن ظروف أنسب للاستقرار الاجتماعي، إضافة إلى السياسات
الاستعمارية المتمثلة أساسا في تقسيم مناطق النفوذ دون مراعاة العوامل البشرية، مما
أدى إلى خلق حدود سياسية وجغرافية لا تتفق مع الحدود التي تفصل بين الشعوب³.
من خلال هذا، فإن الدول تنقسم من حيث التركيب الأثنوغرافي -مجموع
الشعوب أو القوميات التي توجد داخل الوحدة السياسية- إلى دول ذات تركيب

¹- Abdelkrim Kibeche, Conflict and cooperation in north Africa : A linkage perspective (submitted for the degree of PH.D in the department of politics), University of Lancaster,1985, p20.

²- دهام محمد دهام العزاوي، مرجع سابق، ص 21.

³- محمد عبد الغني سعودي، الجغرافية والمشكلات الدولية، (لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1968)، ص 119.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة
أثنوغرافي بسيط لكنها بساطة نسبية، نظرا لعملية المزج بين الجماعات التي تمت داخل
هذه الدولة منذ زمن طويل وأخرى ذات تركيب أثنوغرافي ملتئم بحيث تظهر فيه
الفوارق بين الجماعات نظرا لغياب عملية المزج داخل هذه الدول، أما النوع الأهم من
الدول من حيث التركيب الأثنوغرافي فهي الدول المركبة والتي يميزها غياب عملية
المزج بين الجماعات المختلفة بل بقاء كل واحدة منها محتفظة بذاتيتها وقيمها، الأمر
الذي قد يكون حسب البعض مصدرا لضعف الدولة وتهديدا لتمامها¹.

من خلال ما تقدم، يعتبر بعض الباحثين بأن ظاهرة التعددية الثقافية تعد من بين
أهم المشاكل التي تواجه بناء الدولة الحديثة، خاصة من حيث تأثيرها على الاستقرار
السياسي². فالدولة المتجانسة عرقيا أو دينيا أو لغويا تكون أكثر استقرارا من الدولة
المتنوعة، فهذا التنوع من شأنه أن يخلق توترات داخل هذه الدول، أخطرها نشوب
التراعات والحروب الأهلية، سواء بين الجماعات المختلفة أو بين هذه الأخيرة وبين
السلطة الحاكمة، الأمر الذي يهدد استقرار الدولة وأمنها الداخلي.

فالتنافس بين جماعات الأقليات وغيرها من الجماعات، سواء حول الموارد
الطبيعية أو السلطة السياسية قد يؤدي إلى تبني العنف وخلق التراعات داخل الدولة،
ومن هنا فطبيعة العلاقة بين الجماعات المختلفة من حيث كونها علاقات انسجام أو
صراع، تلعب دورا هاما في استقرار أو عدم استقرار الدولة وذلك بدرجات متفاوتة.

ولعل أبرز مثال على ذلك النموذج اللبناني، الذي يعد خير مثال على التعدد
الديني واللغوي، إذ أشارت الإحصائيات في مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، إلى

¹ - نفس المرجع، ص 64 - 65.

² - نيفين عبد المنعم مسعد، مرجع سابق، ص 110.

الأقليات والاستقرار السياسي للدولة ----- أ. وبني حيرة

ويمكن توضيح هذه العوامل أو الأسباب فيما يلي:

• دور النظم السياسية

نالت مسألة الترابط بين الأقليات والنظام السياسي اهتمام العديد من الباحثين، اللذين حاولوا توضيح إلى أي مدى يمكن أن تؤدي العلاقة "الإيجابية" بين النظام السياسي وجماعات المجتمع المختلفة إلى تحقيق الاستقرار والأمن الداخليين، وإلى أي مدى يمكن أن تؤدي العلاقة "السلبية" بين مختلف هذه الأطراف إلى خلق عدم الاستقرار السياسي داخل الدولة.

من هنا يرى بعضهم بأن أخطر ما يمكن أن يواجهه الدولة هو عجز نظامها السياسي عن بناء أطر ومؤسسات يمكنها أن تحقق "الرضا" و"الإجماع" من جانب الأقليات أو الجماعات الأخرى، الأمر الذي قد يخلق ضعفا في الترابط الاجتماعي والسياسي داخل الدولة، مما قد يؤدي إلى أن يسود الاختلاف والتنافر وبالتالي النزاع داخل المجتمع¹. كما يرى بعضهم الآخر بأن هذه العلاقة تختلف من مجتمع لآخر وتتخذ أشكالا مختلفة، حيث يغلب عليها طابع التوتر والنزاع والتصادم الذي قد يتطور بشكل قد يهدد الاستقرار السياسي داخل الدولة².

ومنه يتضح بأن تعامل الأنظمة السياسية مع جماعات الأقليات، يؤدي دورا هاما في تحديد طبيعة العلاقة بين الطرفين، إذ يرى بعض الدارسين بأن الدول التي لا تراعي خصوصيات الأقليات وظروفها وأوضاعها قد تلجأ إلى إتباع سياسات تعامل قد تكون

¹ - دهام محمد دهام العزاوي، مرجع سابق، ص 14.

² - نيفين عبد المنعم مسعد، مرجع سابق، ص 144.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة نتائجها "وخيمة"¹. فإتباع سياسة "الاضطهاد" أو "القمع" أو "التمييز" من قبل النظام السياسي في مواجهة مطالب الأقليات، أو محاولة استبعاد هذه الجماعات من الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بإمكانه أن يولد الشعور بالحرمان ويزيد من نسبة حدوث التوترات والتراعات بين هذه الجماعات والسلطة الحاكمة.

من جهة أخرى فتخوف النظام السياسي "غير المبرر" من هذه الجماعات ومطالبها، حسب بعضهم قد يؤدي إلى إتباع "أعمال القمع" التي من شأنها أن تزيد من حدة التوتر ووزن مسألة الأقليات داخل الدولة. إلى جانب هذا فإن بعض الدول قد تحاول إيجاد حلول لمسألة تواجد الأقليات بها من خلال إتباع سياسات أخرى، أهمها إتباع سياسة الدمج القسري أو التهجير الإجباري لجماعات الأقليات، إذ تعد رغبة المسيطرين في تحقيق الدمج القسري الثقافي والاجتماعي، مع رفض الخاضعين له من أكثر أشكال العلاقات الصراعية التي قد تنشأ بين جماعات الأقليات والسلطة السياسية الحاكمة².

والمثال على ذلك ما قام به الاتحاد السوفياتي من عمليات ترحيل لبعض الأقليات من مناطق وجودهم خلال الحرب العالمية الثانية كالتتار وتوزيعهم في مناطق أخرى من الدولة السوفيتية، في محاولة لتفادي ما قد ينجر عن هذه الأقليات من مشاكل، إضافة

¹ - شفيق الغبرا، مرجع سابق، ص 52.

² - عماد جاد، مرجع سابق، ص 63.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة
إلى ألمانيا التي اتبعت سياسات الطرد الجماعي والتهجير الإجباري لتصفية المناطق التي
تقطنها أقليات غير ألمانية وتوطين الألمان بها¹.

إذا كان بعض الباحثين يرى بأن تعامل الدولة مع جماعات الأقليات من خلال
سياسات التمييز والحرمان الاجتماعي والاقتصادي ومواجهتها للأقليات النائرة بالعنف
والقمع، من شأنه أن يزيد من نسبة التوتر والتراع بين الدولة وهذه الجماعات، فإن
باحثين آخرين كبرهان غليون يرى بأن: «عنف الأقليات والمشاكل الناجمة عن ذلك لا
يرز إلا في أوقات الأزمات الاجتماعية والسياسية الاقتصادية التي تواجه المجتمعات، في
حين يبقى الأمر خافتا في الظروف الاعتيادية، وفي وقت الازدهار، لأنه من المعروف أن
حالة النمو والتوسع الاقتصادي والثقافي، تعد عاملا من عوامل الاندماج والتقارب²».

هذا ما يبين أن الأقليات يمكن أن تشكل عاملا من عوامل الاستقرار داخل
الدولة، من خلال إضفاء أبعاد ثقافية، كالإنجازات الأدبية مثلا، أو أبعاد اقتصادية من
خلال إنعاش الاقتصاد الوطني، على اعتبار أن جماعات الأقليات غالبا ما تمارس مهنا
تتخصص فيها، إلا أن هذه المسائل تبقى نسبية، لكون أن ظروف ووزن الأقليات
يختلف من دولة لأخرى، وبالتالي فإن درجة التأثير تختلف هي كذلك من دولة لأخرى
ومن مجتمع لآخر.

• طبيعة مطالب الأقليات

¹ - إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية: دراسة في الأصول والنظريات، (ط4 الكويت:

منشورات ذات السلاسل، 1985)، ص 108

² - دهام محمد دهام العزاوي، مرجع سابق، ص 29.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة
يبرز المشكل الداخلي بين الدولة والأقليات الموجودة بها من جهة أخرى،
حسب طبيعة مطالب وأهداف هذه الجماعات والوسائل التي تستخدمها في تحقيق
ذلك، ويتضح ذلك في مسألة المطالبة بالانفصال مع اللجوء إلى العنف وأعمال
التخريب في محاولة لتحقيق ذلك وتكوين دولة مستقلة، وقد تتصاعد هذه الأعمال مع
مقاومة الدولة لهذه المطالب، ومن جهة أخرى فتحقيق درجة عالية من الحكم الذاتي،
من شأنه كذلك أن يخلق تهديدا لوحدة الدولة ويؤثر على الانسجام بمختلف أشكاله،
الذي يعد عاملا من عوامل الاستقرار داخل أية دولة كانت.

من خلال هذا، يتضح أن تعامل الدولة مع مطالب الأقليات والسياسات التي
تتبعها في مواجهتها تؤدي دورا هاما في الحد أو الرفع من شدة التصادم الذي ينشأ بين
سلطات الدولة وأقلياتها، ويلاحظ لجوء الدولة في حالات كثيرة إلى استخدام العنف من
جهتها، بناء على فكرة تماسك الدولة وسيادة سلطة واحدة هي سلطة الدولة، أما
مختلف الجماعات فهي خاضعة لهذه السلطة.

مع ذلك، تحاول بعض الدول استيعاب الموقف من خلال الموافقة على منح
الاستقلال الذاتي مثلا أو محاولة خلق نوع من المساواة في المعاملة بين الأقلية وباقي أفراد
المجتمع، إضافة إلى ذلك، قد تسمح الدولة بانفصال الأقلية، وقد تتعدد الأسباب وراء
ذلك، منها تراجع قوة الدولة وعجزها عن السيطرة على الأقلية التي تصر على
الانفصال، أو نتيجة للضغوط الخارجية التي قد تتعرض لها الدولة للاعتراف بحق
الانفصال لهذه الأقلية.

لكن ما تجدر الإشارة إليه كذلك، هو أن جماعات الأقليات تختلف من حيث
تأثيرها على الاستقرار داخل الدولة تبعا لطبيعتها، خاصة إذا كانت تكتسي طابعا

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة قوميا، ذلك أن الدولة تجد صعوبة في إرجاع الأقلية القومية عما تطمح إليه، لأنها تبقى تطالب به باستمرار خاصة إذا كانت جماعة الأقلية تتسم بالتجانس السياسي، مما يولد نوعا من التنسيق فيما بين أفرادها¹.

في هذا الإطار يمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من الأقليات، لكل منها طبيعته الخاصة وتأثيره الخاص على الاستقرار داخل الدولة²:

1. النوعية الأولى: هي تلك الأقليات التي يسميها البعض بـ "المختصرة" والتي لم تشكل من قبل أو كفت عن أن تشكل في الوقت الراهن أي مصدر تهديد لاستقرار الدولة، وذلك إما بسبب تعرضها لسياسات طبقتها عليها الدولة جعلتها تكف عن ذلك، أو بسبب أنها عرفت تطورات جعلتها تتخلى عن مصالح تتعارض وتوجهات الدولة.

2. النوعية الثانية: هي تلك الأقليات التي حدث لها عملية مزج داخل مجتمعاتها، إما لأسباب تاريخية أو لكون شعورها كان يميل طيلة تاريخها إلى الانتماء إلى الدولة التي توجد بها، مما جعلها لا تشكل أي تهديد للدولة.

3. النوعية الثالثة: تتضمن الأقليات التي تشكل فعلا مصدر تهديد لأمن الدولة واستقرارها، سواء كان هذا التهديد محدودا زمانيا أم مكانيا، أو أنه يشكل محور صراع دائم بينها وبين الدولة.

• دوراً لعامل الخارجي

¹ - عماد جاد، مرجع سابق، ص 67.

² - نيفين عبد المنعم مسعد، مرجع سابق، ص 121 - ص 127.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة يرى بعض الباحثين أنه على الرغم من كون الأزمة بين النظم السياسية والأقليات كثيرا ما تتولد عن صراعات داخلية، فإنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار دور العوامل الخارجية التي كثيرا ما تؤدي إلى تفاقم مشكلة التفكك داخل الدولة خاصة إذا كانت متعددة العرقيات¹.

يتجلى دور العامل الخارجي في تأزيم الموقف بين الدولة وأقلياتها من خلال عدة أساليب، أهمها استخدام الأقليات "كورقة" ضغط لتهديد أمن الدولة واستقرارها، الأمر الذي يعني أن هذا التدخل من شأنه أن يفتعل التراعات الداخلية من خلال الاعتراف بمطالب هذه الجماعات، وحتى تقديم الدعم بمختلف أشكاله من دعم عسكري أو مادي أو حتى إعلامي لنشر تطلعات الأقلية. إلا أن أهم ما عرفه العالم بعد نهاية الحرب الباردة هو بروز قضايا حقوق الإنسان وحماية الأقليات، مما أتاح إن صرح القول حق التدخل الخارجي في الشؤون الداخلية للدولة باسم حق المجتمع الدولي في التدخل لحماية حقوق الإنسان والأقليات، الأمر الذي أدى في الكثير من الأحيان إلى تقديم الدعم وإن كان معنويا للعديد من الأقليات في سعيها خاصة للمطالبة بالانفصال عن الدولة "الأم".

• التطور التكنولوجي

على الرغم من أن العديد من الباحثين يرون بأن التقدم التكنولوجي، وما يتضمنه من تقدم وتطور على مستوى الانتعاش الاقتصادي والاجتماعي وتوسيع شبكة الاتصالات، من شأنه أن يخفف بل يقضي على أسباب الصراعات داخل الدولة، إلا أن

¹ - مجموعة باحثين، العلاقات العربية الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل (ندوة)، (ط1)،

لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص 566.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة البعض الآخر يرى بأن هذا التقدم قد يشكل مصدر خطر للأقليات من خلال شعورها بأنه يهدد قيمها وذاتيتها، ويرغمها على الاندماج في قيم وثقافات تختلف عن تلك التي تتميز بها، مما قد يخلق شعورا لدى جماعة الأقلية بضرورة التلاحم من أجل الحفاظ على هذه القيم.

من خلال ما تقدم يتضح بأن مفهوم الأمن لدى الدولة قد تغير، فبعد أن كان مرتبطا بالأمن العسكري أصبحت له أبعاد متعددة مرتبطة بالجماعات الاجتماعية وتفاعلاتها، مع ظهور نوع جديد من التهديد وهو التهديد الداخلي إضافة إلى التهديد الخارجي، ومن هنا أصبحت الدول تعمل على حماية أمنها الداخلي والخارجي معا، وقد تكون حماية الأمن الداخلي عاملا من العوامل المساعدة على حماية الدولة من التهديدات الخارجية التي من شأنها أن تفكك وحدة المجتمع.

وكنتيجة يمكن القول بأن الأقليات قد تُشكل في كثير من الأحيان تهديدا للاستقرار الداخلي للدولة ولوحدتها الوطنية، وقد يدعم ذلك العديد من العوامل التي تم ذكرها آنفا، إلا أن ما يمكن قوله هو أن درجة هذا التهديد تختلف من دولة لأخرى تبعا للعوامل ذاتها، إذ توجد أقليات لا تشكل أي خطر بل لا يثور الحديث عنها إطلاقا كمصدر لتهديد الدولة حتى وإن كانت "مضطهدة" كالأرمن مثلا، في حين توجد أقليات أخرى تتمتع بوضع "جيد" داخل دولها، ومع ذلك تسعى لتعزيز هذه المكانة كالسكان أخرى تتمتع بوضع "جيد" داخل دولها، ومع ذلك تسعى لتعزيز هذه المكانة كالسكان الذين يقطنون منطقة كيبيك في كندا.

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة

خاتمة

من خلال عرضنا لموضوع هذه الدراسة يمكن القول بأن موضوع الأقليات يعد من المواضيع التي تطرح العديد من المسائل عند تناولها بالدراسة والتحليل، كما أنها تعتبر من القضايا التي تطرح جدلا كبيرا عند التطرق إليها من زاوية كونها إحدى العوامل المؤثرة في الاستقرار السياسي داخل الدول.

فمفهوم الأقلية يعرف جدلا كبيرا بين الدارسين، بحيث طرحت صعوبة في تحديد تعريف دقيق للمصطلح ويرجع ذلك لاختلاف أوضاع هذه الجماعات من دولة لأخرى وكذا طبيعة نظرة الدول لهذه المسائل، إلى جانب اعتبار البعض أن هذه المسائل تشكل مواضيع حساسة عند طرحها، إذ يعتبر البعض أن الاعتراف بالأقليات بتعدد أنواعها من أقليات دينية ولغوية وعرقية وغيرها، قد يطرح مسائل مثل الاعتراف بحقوق الأقليات، الأمر الذي قد يشكل قضية شائكة بالنسبة لها.

على الرغم من ذلك فالأقليات تكتسي أهميتها من وجهة نظر بعض الدارسين من طبيعة مطالبها فالبعض منها ينادي بالمساواة والبعض الآخر بالحكم الذاتي، في حين أن ما يشكل خطرا بالنسبة للدول حسب البعض، هي تلك الأقليات التي تطالب بالانفصال، مما يهدد الوحدة الوطنية لها.

انطلاقا من هذا، فمسألة التعدد الاجتماعي والثقافي داخل الدولة هي ظاهرة تتميز العديد من الدول إن لم نقل أغلبها، لذلك يعتبر بعض الباحثين بأنها تعد من بين أهم المشاكل التي تواجه بناء الدولة الحديثة فالدولة المتجانسة تكون أكثر استقرارا من الدولة المتنوعة، ومن هنا فطبيعة العلاقة بين الجماعات المختلفة من حيث كونها علاقات انسجام أو صراع، تلعب دورا هاما في استقرار أو عدم استقرار الدولة وذلك بدرجات

الأقليات والاستقرار السياسي للدول ----- أ. وفي خيرة
متفاوتة، وعلى هذا الأساس تظهر حسب بعض الباحثين جملة من العوامل التي من
شأنها أن تجعل من مسألة الأقليات ذات تأثير سلبي في استقرار الدول، من خلال طبيعة
تعامل هذه الأخيرة معها خاصة التمييز والتهميش، إضافة إلى طبيعة عمل الأقليات
خاصة استخدام العنف، فضلا عن الدور الذي قد يقوم به الطرف الخارجي من خلال
تأزيم القضية واستخدامها كورقة ضغط لتهديد أمن واستقرار دولة ما.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن"

الدكتور يحيى بعيطيش
جامعة قسنطينة

ملخص:

الأستاذ الدكتور تمام حسان، قمة شامخة في حقل اللسانيات العربية الحديثة مشرقا ومغربا، ولا أحد من اللغويين المعاصرين ينكر مجهوداته الكبرى التي أثمرت وأتت أكلها، إن على مستوى التأطير والتدريس في الجامعات العربية مشرقا ومغربا، وتخريج جيل من اللسانيين النوعيين أو على مستوى التعريف باللسانيات الحديثة وبنظرياتها الأساسية، أو المساهمة الإبداعية في مجال توليد المصطلح اللساني الأصيل، وخاصة نظريته النحوية الحديثة المعروفة بنظرية "القرائن النحوية" أو بالأحرى "نظرية تضافر القرائن النحوية القائمة على فكرة تضافر القرائن اللفظية والمعنوية في تحديد المعنى، التي تضمنها كتابه: اللغة العربية معناها ومبناها.

إن هذه النظرية الديناميكية، لم تقتصر على التنظير الشامل الذي حقق لها الكفاية العلمية، التي تجسدت في ضبط وتقنين البنية اللغوية أو النحوية للغة العربية فحسب، بل سعت ولا تزال في سعي دؤوب إلى تحقيق الكفاية المراسية أو التطبيقية، بمحاولة استثمارها وتوظيف مفاهيم مصطلحاتها في دراسة النص القرآني وفهمه.

- أصل هذه الدراسة مداخلة قدمت في المؤتمر الدولي حول "القضايا اللغوية والأدبية في الدراسات الإسلامية خلال القرن العشرين" أيام: 21 22 23 فبراير 2009 جامعة القاهرة.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبطيش
وتفسيره، وهو ما أنجزه الدكتور تمام حسان في كتابه القيم "البيان في روائع القرآن"
الذي هو في الحقيقة تطبيق عملي لنظريته .

ومن هذا المنطلق، فأني أطمح في هذه الدراسة أن أسلط الضوء على ثلاثة محاور
أساسية:

أولاً: مفهوم الكفاية العلمية لنظرية القرائن النحوية:

ويقوم جوهرها على مفهومين أساسيين:

1 — مفهوم البنية: ويتجسد في القرائن اللفظية التي تشمل: الإعراب والرتبة

والصيغة والمطابقة والربط والتضام والأداة والتنغيم .

2 — مفهوم الوظيفة: ويتحقق في القرائن المعنوية المختلفة التي تضم: الإسناد

والتخصيص والنسبة والتبعية .

ثانياً: مفهوم الكفاية المراسية أو التطبيقية لنظرية القرائن النحوية:

وفيها نمحص كفايتها التطبيقية بتتبع أهم القرائن اللفظية والمعنوية المستثمرة في

فهم النص القرآني وتفسيره من جهة، وكشف خصائص المنهج التمامي في دراسة

وتحليل هذا النص من جهة أخرى.

ثالثاً: محاولة تقويم منهج تمام حسان بالوقوف على ما له وما عليه..

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعيطيش

مدخل:

نشير في البداية إلى أن نظرية تضافر القرائن النحوية لم تظهر إلى الوجود بين عشية وضحاها، وإنما هي جملة من المفاهيم والأفكار، نضجت على نار هادئة طوال نصف قرن أو يزيد، منذ رجوع صاحبها من بعثته من الغرب سنة 1952¹ وتبنيه للمنهج الوصفي البنيوي الذي تشعب به، وقدم من خلاله قراءة نقدية فاحصة للتراث النحوي العربي، اكتشف من خلالها ثراءه وعبقريته نحاته الكبار أمثال سبويه وعبد القاهر الجرجاني، انتهت به إلى إعادة صياغة جديدة للنحو العربي، في كتابه "اللغة العربية معناها ومبناها" سنة 1973 الذي ضمنه نظريته النحوية التي زاوج فيها بين المنهج البنيوي الوظيفي وبين ما يلائمه من أفكار سبويه وخاصة أفكار نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني التي سبق بها الكثير من النظريات النحوية الحديثة² وعلى رأسها مفهوم أو فكرة التعليق التي هي أساس أو جوهر نظرية القرائن النحوية.

فقد بدأت الانطلاقة الحقيقية لمشروع تمام حسان اللغوي بكتابه "مناهج البحث في اللغة" سنة 1955³ الذي بشر فيه بالمنهج الوصفي، وطبقه على اللغة العربية الفصحى من خلال تحليله لمستوياتها الخمسة: الصوتي الصرفي النحوي المعجمي الدلالي.

ويعد كتاب "اللغة بين المعيارية والوصفية"¹ مكملًا لمناهج البحث، رسخ فيه المنهج الوصفي وانتقد فيه المنهج المعياري الذي اتسمت به الدراسات النحوية القديمة.

¹ - ينظر المسيرة العلمية للدكتور تمام حسان بالتفصيل في:

عبد الرحمن حسن العارف: تمام حسان رائدا لغويا عالم الكتب بالقاهرة 2002

² - في نظرية النظم خامات كثيرة من النظريات النحوية الحديثة، كالبنوية والتوليدية التحويلية والوظيفية والتداوليات...

³ - صدرت طبعته الأولى سنة 1955 مكتبة الإنجلو المصرية

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى يعطيش
 وإذا كان المنهج الوصفي هو الدعامة الأولى لنظرية القرائن النحوية، فإن كتاب
 "الأصول"² الذي قدم فيه الدكتور تمام دراسة استيمولوجية معرفية لجذور الفكر
 اللغوي العربي ومصادره في ثلاثة حقول لغوية كبرى هي النحو وفقه اللغة والبلاغة،
 يعد الدعامة الثانية لنظريته³، وبذلك تكون نظرية القرائن النحوية التي بلورها في كتابه
 "اللغة العربية معناها ومبناها"⁴ والتي ضمنها خلاصة أفكاره عن المنهج الوصفي، وما
 اختاره من التراث اللغوي القديم، قد جمعت بين الأصالة والمعاصرة.

في حين كان كتابه "مقالات في اللغة والأدب"⁵ بمثابة تدعيم لمشروعه اللغوي
 التجديدي، وتثبيت لنظريته ومنهجه بالأدلة والبراهين، من خلال مجموعة من
 الدراسات والبحوث، دارت حول اللغة تعليماً ونقداً، نشر بعضها في مجلات علمية
 وألقى بعضها في ملتقيات وندوات علمية متخصصة.

أما كتبه الثلاثة: "التمهيد في اكتساب اللغة"⁶ "البيان في روائع القرآن"⁷
 و"الخلاصة النحوية"⁸ فهي تطبيقات عملية لنظرية القرائن اللغوية، اختص أولها بتعليم

¹ - صدرت طبعته الأولى سنة 1958 مكتبة الإنجلو المصرية

² - صدرت طبعته الأولى سنة 1981 عن دار الثقافة بالدار البيضاء المغرب

³ - كتاب الأصول في الحقيقة كان أسبق من كتاب "اللغة العربية معناها ومبناها" غير أن ظروفها
 شخصية حالت دون ذلك، ينظر مقدمة كتاب الأصول ص 8 و9

⁴ - صدرت طبعته الأولى سنة 1973 الهيئة المصرية العامة للكتاب

⁵ - صدرت طبعته الأولى سنة 1985 مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة

⁶ - صدرت طبعته الأولى سنة 1984 مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة

⁷ - صدرت طبعته الأولى سنة 1993 عالم الكتب بالقاهرة

⁸ - صدرت طبعته الأولى سنة 2000 عالم الكتب بالقاهرة

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبطيش
اللغة العربية للناطقين باللغات الأخرى، واختص ثالثها بتعليم اللغة العربية لأبنائها،
واختص الكتاب الثاني بتطبيق القرائن النحوية على دراسة النص القرآني لغويا وأسلوبيا.
ونخلص بعد هذا العرض الموجز لمؤلفات تمام حسان أن نلفت الانتباه إلى أن
إطار هذه الدراسة يفرض علينا جملة من القيود أهمها:

أ — الاكتفاء بعرض موجز لأهم القرائن النحوية في كتابي "البيان في روائع
القرآن" و"اللغة العربية معناها ومبناها" سواء تعلق الأمر باستخلاص مكونات الكفاية
العلمية أو بتمحيص الكفاية المراسية.

ب — الابتعاد عن التفاصيل والشروح التي لا يتحملها الوقت أو الحيز
المخصص لهذه الدراسة

ج — عدم قياس كفاءة نظرية تضافر القرائن النحوية بهذه الدراسة المقتضية
المتواضعة

أولاً: الكفاية العلمية لنظرية القرائن النحوية:

نعني الكفاية العلمية في أية نظرية تناسق جملة المفاهيم المشكلة لجهازها
المصطلحي وتماسكها وشموليتها وقدرتها على وصف الظاهرة التي تدرسها وتفسرها
تفسيرا علميا دقيقا.

ومن هذا المنطلق يمكن القول إن الجهاز المصطلحي لنظرية تضافر القرائن
النحوية قد تجسدت في جملة من المفاهيم، يتقاطع أغلبها مع مفاهيم نظرية النظم عند
عبد القاهر الجرجاني ومفاهيم النظرية البنوية الوظيفية الحديثة¹، تنتظم في مكونين

¹ - نقصد بالبنوية الوظيفية الحديثة بنوية دوسوسير القائمة على ثنائياته المشهورة: الدال/المدلول،
المحور التركيبي / المحور الاستبدالّي التعاقب / التزامن ... والقيم الخلافية التي اشتهرت بها النظرية

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى يعطيش
الظاهرة أو المقدرة، والنصب علامة المفعولية وحركته الفتحة ظاهرة أو مقدرة.. وكذا
الجر علامة الإضافة وحركته الكسرة، سواء كانت ظاهرة أم مقدرة.. ولعل ما يحسن
إثباته في هذا الصدد أن صاحب النظرية يرى أن النحاة القدماء قد بالغوا كثيرا في إعلاء
شأن العلامة الإعرابية إلى درجة أن المتأخرين منهم حصر النحو فيها، وهي في حقيقة
الأمر ليست إلا قرينة من ضمن عدة قرائن.. وقد لاتسمن ولا تغني من جوع حين
يكون الإعراب تقديريا أو محليا¹.

1-1-2 قرينة الرتبة: وهي قرينة نحوية ووسيلة أسلوبية إبداعية²، وهي في

النحو نوعان:

أ — رتبة محفوظة: وهي قرينة لفظية تحدد بواسطتها معاني الأبواب النحوية، بحيث لو
اختلت لاختل معها التركيب السليم، من ذلك مثلا تقدم الموصول على صلته،
والموصوف على صفته، والفعل على فاعله، وصدارة حروف وأسماء الاستفهام...

ب — رتبة غير محفوظة: كرتبة المبتدأ والخبر ورتبة الفاعل والمفعول به والحال...

ولعل أهم شيء في قرينة الرتبة أنها تخضع لمطالب أمن اللبس؛ إذ يتطلب في
بعض السياقات ضرورة حفظها لتمييز الفاعل من المفعول كما في قولنا قتل موسى
عيسى، حيث لا نعرف الفاعل إلا بحفظ الرتبة، أما في حالة أمن اللبس فيمكن أن
نستغني عن الرتبة بالعلامة الإعرابية كما في قولنا مثلا: أكل الكمثرى موسى.

1-1-3 قرينة الصيغة: تكون الصيغة لفظية أو علامة دالة على الباب

النحوي، فالفاعل مثلا أو المبتدأ لا يتوقع لهما إلا أن يكونا غير اسم، وأن صيغة الفعل

¹ - نفسه، ص 205.

² - تمام حسان: البيان في روائع القرآن، ص 67.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى يعطيش
اللازم لا يتعدى إلى المفعول إلا بواسطة، وعكسه الفعل المتعدي يتعدى إلى المفعول
بدون واسطة...

1- 1- 4 قرينة المطابقة: وتكون في الصيغ الصرفية وفي الضمائر، فلا مطابقة

في الأدوات والخوالب مثلا، وتكون المطابقة في جملة من الأمور التالية¹:

أ - العلامة الإعرابية (الرفع، النصب، الجر، الجزم)

ب - الشخص (التكلم، الخطاب، الغيبة)

ج - العدد (الإفراد، التثنية، الجمع)

د - النوع (التذكير، التأنيث)

هـ - التعيين (التنكير والتعريف)

وفائدة المطابقة أنها قرينة لفظية توطن الصلة بين أجزاء التراكيب التي تتطلبها،

وبدونها يتفكك نسيج العبارات ويفسد المعنى.

1- 1- 5 قرينة الربط: هي قرينة لفظية تصل بين أجزاء الكلام بعضها ببعض،

سواء كانت أساسية أو غير أساسية، بروابط معينة أشهرها الربط بالضمير الغائب،

واسم الإشارة وإعادة اللفظ.. كما سنرى في التطبيق على النص القرآني في المحور الثاني.

¹ - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، المرجع السابق، ص ص 211 - 212.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى يعطيش

1 - 1 - 6 قرينة التضام: وهي قرينة تتعلق بالضمائم المتلازمة، كما في تلازم

الصفة مع الموصوف في ضميمة واحدة، وحروف الجر. مجروراتها، ولزوم واو العطف
لمعطوفين وواو الحال لجملة الحال¹..

1 - 1 - 7 قرينة الأداة: وهي قرينة لفظية تشمل الأدوات المستخدمة في

التعليق، وهي نوعان: نوع يتعلق بالجملة ورتبته الصدارة على وجه العموم، كأدوات
الاستفهام والشرط والنهي والنفي..

ونوع خاص بالمفردات ورتبته التقدم دائما، كالتواصب والجوازم والتحقيق

والتنفيص وواو المعية..

1 - 1 - 8 قرينة التنعيم: يعتبر التنعيم قرينة لفظية ضمن إطاره الصوتي الذي

تنطق به الجملة في السياق، حيث يكون مثلا الهيكل التنغيمي للجملة الخبرية مخالفا
للهيكل التنغيمي لجملة الاستفهام أو جملة التعجب.. فهو أي التنعيم في الكلام الشفهي
يقوم مقام علامات الترقيم كالتقطعة والفاصلة وعلامة الاستفهام والتعجب..

2 - مفهوم الوظيفة:

وملخصها أن البنية أو البنى التي سبق الحديث عنها في مفهوم البنية، سواء كانت

حرف معنى أم أداة أم صيغة أم كلمة أم جملة أم نصا، ترتبط ربطا تبعية بمعنى معين قد
يكون وظيفيا أو معجميا أو غرضيا مرتبطا بالمعاني النحوية العامة (كالخبر والاستفهام
والأمر والنهي...).

مفاد ذلك أن كل ما ينسب إلى البنى أو المباني السالفة الذكر من المعاني هو في

واقع الأمر وظائف تؤديها هذه المباني في السياق¹، ضمن ما يسميه بالعلاقات السياقية

¹ - ينظر التفاصيل في: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناه، ص 215 - 224.

-- د. يحيى بعبطيش

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني

أو ما يسميه الغربيون "syntagmatic relations" أو التعليق بمصطلح الجرجاني² أو محور التركيب "Axe syntagmatique" عند البنويين الغربيين.

وفي هذا الإطار يميز النحاة بين المعنى المفيد الخاص بالجملة، وهو المعنى اللغوي المستفاد أو المستخلص من تركيب الجملة ككل وبين معنى الجملة الغرضي أو المعنى العام المستخلص من الأسلوب (الخبر، أو الاستفهام ..) والمعنى المفرد الخاص بالكلمة سواء تعلق الأمر بالمعنى المعجمي أم معنى الصيغة الصرفية أم معاني المورفيمات، كحروف الصيغة الزائدة في الافتعال والاستقبال...

ويضاف إلى كل ذلك ما يعرف بتعدد المعنى الوظيفي الذي نجده على مستوى كل البنى السابقة، إن على مستوى الأدوات أو الحروف، كتعدد معاني "إن" التي تصلح للشرط والنفي أو مخففة من الثقيلة وكتعدد معاني صيغة استفعال التي قد تكون للطلب أو الصيرورة أو الجعل.. أو كعبارة "بارك الله فيك" التي تصلح للإثبات أو الدعاء أو السخرية..

2-1 القرائن المعنوية:

هي جملة الأمارات أو العلامات السياقية التي تتضافر مع القرائن اللفظية لتحديد المعاني النحوية المختلفة، وتشمل جملة من القرائن أهمها³:

2-1-1 الإسناد: علاقة ذهنية تتجسد في موضوع هو المسند إليه، يحمل أو يسند إلى محمول هو المسند، وترتبط هذه العلاقة نحويًا في الجملة الاسمية بارتباط المسند

¹ - تمام حسان: البيان في روائع القرآن، ص 09

² - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، المرجع السابق، ص 189

³ - ينظر التفاصيل في: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، المرجع السابق، ص 191

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعيطيش
إليه بالابتداء والمسند بالخبر، وفي الجملة الفعلية يرتبط المسند إليه بالفاعل أو نائب الفاعل
والمسند بالفعل والرابط المعنوي بينهما هو الحمل أو الإسناد، كما يمكن لهذه العلاقة أن
تكون في جملة إنشائية (استفهامية أو أمرية..)، وتتضافر القرائن اللفظية كالحركة
الإعرابية والترتبة والمطابقة وغيرها.. لبناء هذه العلاقة وتحديد نوعها، مما يدل دلالة
قاطعة أن قرينة واحدة لا تدل بمفردها على معنى بعينه¹.

2-1-2 التخصيص: وهو علاقة سياقية أو معنوية كبرى، تنفرع عنها جملة

من الخصائص يمكن أن نحصر معانيها نحوية في الجدول الآتي²:

معناها	القرينة المعنوية
— المفعول به	— التعدية
— المفعول لأجله	— الغائية
— المعية	— المعية
— المفعول فيه	— الظرفية
— المفعول المطلق	— التحديد والتوكيد
— الحال	— الملابسة
— التمييز	— التفسير
— الاستثناء	— الإخراج
— الاختصاص وبعض المعاني الأخرى	— المخالفة

¹ - نفسه، ص 193

² - نفسه، ص 194

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبطيش
ومما تجدر ملاحظته أن هذه المعاني المتفرعة عن التخصيص تعتبر قيودا على علاقة
الإسناد، فكل علاقة منها تعبر عن جهة خاصة في فهم معنى الحدث الذي يشير إليه
الفعل أو الصفة؛ فإن قلت مثلا:

أتيت رغبة في لقائك، تكون قد أسندت الإتيان إلى نفسك مقيدا بسبب خاص
هو الغاية، وهي قرينة معنوية دالة على وظيفة المفعول لأجله. وقل مثل ذلك في قرينة
المعية الدالة على وظيفة المفعول معه وبقية القرائن .

2 - 1 - 3 المناسبة: علاقة معنوية كبرى كالتخصيص، لكنها تختلف عنه إذ
معنى التخصيص تضيق ومعنى النسبة إلحاق، فهي قيد عام على علاقة الإسناد أو ما
وقع في نطاقها، وهي الأخرى تتفرع إلى فروع يتعلق أغلبها بمعاني حروف الجر، وقد
عد منها صاحب النظرية تسعا وعشرين قرينة كقرينة ابتداء الغاية مع حرف الجر "من"
وانتهاء الغاية مع "إلى"، ومعنى الظرفية مع "في" والملكية مع "اللام" والاستعلاء مع
"على" ... وبعضها بالإضافة¹.

2 - 1 - 4 التبعية: قرينة معنوية عامة يندرج تحتها أربع قرائن هي النعت
والعطف والتوكيد والبدل، وتتضافر هذه القرائن المعنوية مع بعض القرائن اللفظية
كالمطابقة الإعرابية بين التابع والمتبوع وقرينة الرتبة التي يكون فيها التابع دائما متأخرا
عن المتبوع² ..

¹ - نفسه، ص 204.

² - نفسه، ص 204

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبطيش

ثانياً: الكفاية المراسية أو التطبيقية لنظرية القرائن النحوية:

سبقت الإشارة إلى أن نظرية القرائن النحوية قد امتدت على مسافة زمنية تجاوزت نصف قرن من الزمن يمكن لمتبعها عن كتب أن يميز فيها مرحلتين أساسيتين هما مرحلة التأسيس والتنظير التي بدأت سنة 1952 وعرفت انطلاقها الحقيقية بكتابه "مناهج اللغة" سنة 1955.

أما المرحلة المراسية أو التطبيقية فقد بدأت في منتصف الثمانينات مع كتبه الثلاثة التي ظهرت على التوالي: "التمهيد في اكتساب اللغة لغير الناطقين بها" سنة 1984 و"البيان في روائع القرآن" سنة 1993 و"الخلاصة النحوية" سنة 2000 ولا تزال هذه المرحلة مستمرة — أمد الله في عمر أستاذنا الدكتور تمام حسان وبارك فيه — إلى يومنا هذا.

وغني عن البيان أن مرحلة التنظير هي الأخرى، بقيت مستمرة إلى أيامنا هذه، لكن بكيفية أنضج وأعمق، إن في مقدمات كتبه السالفة الذكر، أو في بحوث مستقلة كما يبينه كتابه "خواطر من تأمل لغة القرآن الكريم"¹.

وبذلك يتضح أن الكفاية المراسية لنظرية القرائن النحوية تعني تطبيقها العملية في مجال تعليمية اللغات للناطقين بغير العربية أو للناطقين بها من أبنائها، من جهة ولدراسة النص القرآني لغايات مختلفة ثلاث: تعليمية وجمالية نقدية وتفسيرية، كما سيتضح في منهج صاحب نظرية القرائن النحوية في دراسة النص القرآني من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن" الذي هو موضوع دراستنا.

¹ - تمام حسان: خواطر من تأمل لغة القرآن الكريم، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1427 هـ

1- منهج الدكتور تمام حسان في تحليل النص القرآني:

يحسن في بداية حديثنا عن منهج الدكتور تمام حسان في تحليله للنص القرآني أن الدافع لدراسته للنص القرآني كان دافعا تعليميا بالدرجة الأولى، دعاه إليه ارتباطه بالعمل البيداغوجي في معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى، حيث كان مشرفا فيها على قسم التخصص اللغوي والتربوي للطلبة الناطقين بغير العربية، ومعدا لمفردات مادة "دراسات لغوية وأدبية في القرآن" ومدرسا لها¹.

أضف إلى ذلك الدافع الديني الذي كان يشعر به تجاه النص القرآني وهو يقرؤه خاشعا لجلاله مستمتعا بجماله² من جهة، وحاجة الدارسين المسلمين غير العرب إلى فهم مضامين هذا النص ومعرفة بعض أسرار جماله وإعجازه من جهة أخرى.

1- 1 المبادئ العامة للمنهج:

يمكن للمتفحص المحصن لما ورد في فصول كتاب "البيان في روائع القرآن" بجزأيه أن يستخلص منها جملة من المبادئ العامة، أهمها:

1- 1- 1 مبدأ الموازنة بين الأصالة والمعاصرة: زاوج فيها بين بعض أفكار سبويه بصفة عامة وبعض أفكار عبد القاهر الجرجاني بصفة خاصة، وبين مفاهيم وأفكار البنيويين والفونولوجيين من المحدثين، وركب منها منهجه الوصفي الوظيفي أو البنيوي الوظيفي.

¹ - تمام حسان: البيان في روائع القرآن، ج1، ص 07.

² - نفسه، ج1، ص 07.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعيطيش

1 - 1 - 2 مبدأ ترابط البنية بالوظيفة: ويتجسد في تلازم المبنى، سواء كان حرف معنى أو صيغة صرفية أو نمطا جمليا في آية أو سورة بالمعاني المختلفة، سواء كانت معاني نحوية خاصة (كالفاعلية والمفعولية..) أو غرضية عامة (كالخبر والاستفهام والتعجب.. والمعاني المختلفة التي يخرج إليها كل أسلوب)، أو معجمية أو مقامية .

1 - 1 - 3 مبدأ تضافر القرائن النحوية: ويتحقق في تشابك القرائن اللفظية مثلة في الإعراب والترتبة والمطابقة والربط وغيرها بالقرائن المعنوية كالإسناد ومعاني التخصيص وغيرها، حيث يكون تفسير الآيات في السور القرآنية المختلفة محصلة تفاعل تلك القرائن .

1 - 1 - 4 مبدأ زيادة المبنى هي زيادة في المعنى: ومعنى ذلك أن الصيغ والأنماط التركيبية المختلفة ليست مجرد أشكال ومبان وإنما هي معان تتقمص مباني.

1 - 1 - 5 المعنى هو الأصل في اللغة، ولذا ليس للنحو غاية إلا الوصول للمعنى

1 - 1 - 6 مبدأ الاستعانة بالسياق الخارجي عن النص القرآني: ويتمثل في استعانة المؤلف بعلوم أخرى غير لغوية وعلى رأسها "أسباب النزول" والتاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس..

1 - 1 - 7 مبدأ أن القرآن يفسر بعضه بعضا، ومفاد معنى هذا المبدأ أن النصوص والآيات يفسر بعضها بعضا

1 - 1 - 8 الفصيح لا يخطئ وإنما يترخص إذا أمن اللبس: ومعنى ذلك أن الترخص عند الفصيح درجة من درجات الصواب، رغم مخالفته القاعدة المتبعة، كما في

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبيش
عبارة "حرق الثوب المسمار" بضم الثوب ونصب المسمار، وكما في آية "إن هذان
لساحران"

1 - 2 المميزات الخاصة: انطلاقاً من الدافعين التعليمي والديني يمكن أن نميز
ثلاث خصائص أو غايات لمنهج تمام حسان في كتابه السالف الذكر هي:

1 - 2 - 1 الغاية التعليمية: ونلمسها في تطبيق معظم القرائن اللفظية في الجزء
الأول من كتاب "البيان في روائع القرآن" والقرائن المعنوية في الجزء الثاني منه، وقد
تجسدت الغاية التعليمية بصورة واضحة في ملمحين أساسيين:

أ - التزام الدكتور تمام حساب دائماً بتقديم ملخص نظري موجز في بداية
الدراسة للقرينة اللفظية أو المعنوية وتفرعاتها..

ب - التمثيل التطبيقي للقرينة موضع الدراسة بتعقبها وتبع ورودها في آيات
كثيرة من سور القرآن الكريم .

1 - 2 - 2 الغاية الجمالية: وتجسد خاصة في الفصل الرابع عشر الموسوم بـ
"الصحة والجمال في النص القرآني" الذي تتبع فيه جملة من الظواهر الفنية والخصائص
الجمالية، على مستوى الأصوات والمفردات والتراكيب والتناص والأسلوب، ويمكن أن
نلحق بالخصائص الجمالية مباحث الفصل السابع في الجزء الأول التي مثل فيها للإيقاع
والنبر وحسن التأليف¹ ..

1 - 2 - 3 الغاية التفسيرية: ونلمحها في مجموعة من فصول الجزء الثاني التي
خصصها للقرائن السياقية، من ذلك مثلاً الفصل التاسع الذي خصصه لتفسير سورتي
"الرحمن والواقعة" تحت عنوان "تأملات في سورتي الرحمن والواقعة" والفصل العاشر

¹ - ينظر التفاصيل في المرجع نفسه، ج 1 ص ص 175 - 228

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعيطيش
الذي خصصه لسورة "يوسف عليه السلام" بعنوان "قصة يوسف عليه السلام كما
تعرضها السورة" والفصل الثاني عشر الذي قدم فيه تفسيراً موجزاً لخمس سور هي
على التوالي: سورة الفرقان وسورة الشعراء وسورة النمل، وسورة القصص وسورة
العنكبوت.

ويمكن أن نستنتج مما تقدم أن كتاب "البيان في روائع القرآن" لا يعد في حقيقة
الأمر كتاب تفسير للنص القرآني، كما هو الحال مع كتب التفسير المخصصة للتفسير
السور القرآنية من بداية المصحف إلى نهايته، وإنما هو دراسة تطبيقية وافية لنظرية
القرائن النحوية، على القرآن الكريم، هيمنت عليه الغاية التعليمية، ثم تلتها الغاية
التفسيرية بصفة أقل ثم الغاية الجمالية بدرجة أقل.

1-3 منهجية كتاب "البيان في روائع القرآن":

يتألف الكتاب من جزئين كبيرين مصدرين. بمقدمة مختصرة قدم فيها لمحة موجزة
عن المصطلحات أو المفاهيم المفتاحية لنظرية القرائن النحوية، وقد بلغت صفحات الجزء
الأول اثنتين وخمسمائة (502) صفحة، وبلغت صفحات الجزء الثاني ثمان وثلاثين
وأربعمئة (438) صفحة.

وقد ضم الجزء الأول المخصص للقرائن اللفظية خمس عشرة فصلاً، توزعت

كالآتي:

الفصل الأول: الإعراب في التركيب القرآني

تتبع فيه بالتفصيل قرينة الإعراب في تراكيب عدة من سور القرآن الكريم،
عارضاً لها بالتمثيل والشرح والتأويل لظواهرها المختلفة، كظاهرة التقدير والحذف، وما
يعرض للإعراب من ظواهر تبديل المواقع

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى يعطيش

الفصل الثاني: البنية في التركيب القرآني

عرض فيها لقرينة الصيغة بالتمثيل والشرح متبعا تعدد معانيها الوظيفية والمعجمية من جهة، وتعدد معاني صيغها الصرفية، وانتقال معاني مباني التقسيم: الاسم والمصدر والوصف والفعل والضمير والظرف والأدوات إلى معاني أخرى.

الفصل الثالث: قرينة الرتبة في التركيب القرآني

مثل فيه للرتبة المحفوظة وغير المحفوظة، وشرح فيه التطورات الجديدة لقرينة الرتبة كالرتبة ورعاية الفاصلة، واللف والنشر وترتيب الأشياء.

الفصل الرابع: قرينة التضام في التركيب القرآني

مثل فيه بالتفصيل لقرينة التضام وأنواعها المختلفة، كالمعاقبة والتضاد والتكامل والتتابع والافتقار والتنافي والتنافر، ولعل التطوير الملاحظ في هذا الفصل أنه أدخل مصطلحي محور التركيب ومحور التقلب المعروف بمحور الاستبدال.

الفصل الخامس: قرينة الربط في التركيب القرآني

عرض فيه لأنواع الربط المختلفة: الربط بال تكرار وبأل والمطابقة وبالضمير (الضمائر المختلفة وضمير الشأن)، وبالحروف الداخلة على المفردات والأدوات الرابطة بين الجمل..

الفصل السادس: قرينة السياق في التركيب القرآني

وتم فيه التمثيل لتعدد معنى النمط التركيبي، ولدلالة السياق بمبناه ومعناه، وللسياق كقرينة اجتماعية أو تاريخية أو جغرافية.

لفصل السابع: تأملات في القيم الصوتية في القرآن الكريم

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبطيش

فصل فيه الحديث عن قرينة التنعيم والإيقاع والنبير والمناسبة وحسن التأليف والالتزام ببنية الصيغة الصرفية، والزوائد واللواصق ..

الفصل الثامن: الرخصة في التركيب

تحدث فيه عن مفهوم الرخصة وهو مفهوم جديد يتعلق بالخروج عن القواعد المألوفة نتيجة لمن اللبس كما في العبارة المشهورة "خرق الثوب المسمار"¹ ثم مثل لها بآيات مختلفة من سور القرآن الكريم شملت الرخصة في قرينة الرتبة والربط والتضام والإعراب

الفصل التاسع: تنوع معاني مشتقات المادة الواحدة

شمل مادة "أ ت ي" ومشتقات القدر والإحسان، وتلحق هذه المشتقات بظاهرة تعدد معاني الصيغة

الفصل العاشر: فروق في معاني المفردات القرآنية

يتصل تطبيق هذا الفصل بتعدد المعاني المعجمية، وقد شمل تعدد معاني ما ولا في النفي، وأدوات الشرط ومفردات المعجم: مثل الرحمن الرحيم، الآخرة والأولى، الحق، الكتاب، الدين، أمة، مشتقات "ف ت ح" "وزن" "ع د ل" .

الفصل الحادي عشر: النمط التركيبي في القرآن الكريم

يرتبط تطبيق هذا الفصل بتعدد المعنى الوظيفي بحسب الأصل أو النقل، وقد شمل تعدد معاني النمط المثبت، والمنفي والشرطي، ونمط تعدد الأمر والنهي والاستفهام، والغرض والتحضيض ...

¹ - نفسه، ص ص 229 - 230

الفصل الثاني عشر: ألفاظ وعبارات مختارة

يمثل هذا الفصل لاختيار النص القرآني لألفاظ لها معاني متعددة خارج السياق إما بصيغتها الصرفية أو بمدادها المعجمية، لكن الاختيار المناسب للسياقات يصبح قرينة سياقة لتحديد معناها الوظيفي أو الغرضي من جهة، ويشيع فيها نوعاً من الصياغة الفنية التي ترتاح لها النفس.

الفصل الثالث عشر: العلاقات الملحوظة في النص القرآني

يطرح هذا الفصل جملة من المباحث النظرية مشفوعة بأمثلة تطبيقية، دارت حول الربط بين الجمل ونقد موقف البلاغيين منها، ومبحث مفهوم سياق الموقف في الدراسات الحديثة، وموقف علماء النص منها، ثم التمثيل لجملة من العلاقات، كعلاقة السببية وعلاقة التفسير والنقض والإبطال والترتيب والتعقيب والملابسة والإلزام والالتزام وإجابة عن السؤال الوارد.

الفصل الرابع عشر: الصحة والجمال في النص القرآني

وهو فصل كما سبقت الإشارة إليه خاص بجملة من الظواهر الفنية والخصائص الجمالية، على مستوى الأصوات والمفردات والتراكيب والتناص والأسلوب.

الفصل الخامس عشر: صفات القرآن في القرآن

يمكن القول في هذا الفصل إنه دراسة معجمية للألفاظ التي وصفها القرآن نفسه، تتبع فيها المؤلف مجموعة كبيرة من الألفاظ الدالة على هذا الغرض، كوصف القرآن لنفسه بأنه كتاب هدى وكتاب موعظة وكتاب صدق ورحمة وذكر وذكري وتذكرة وحق وبشرى وعربي ومحكم...

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعيطيش

ولعل ما يجدر تسجيله في ختام هذا العرض الموجز أن كل القرائن اللفظية قد وجدت تطبيقاتها في فصول هذا الجزء الأول.

أما الجزء الثاني المخصص للقرائن المعنوية أو السياقية، فقد اشتمل على اثني عشر فصلاً، يمكن للمتفحص فيها أن يقسمها إلى ثلاثة أقسام:

أ - قسم التطبيقات: ويشمل خمسة فصول هي على التوالي:

الفصل الأول: دلالة الكنائيات في النص القرآني

مثل فيه لمعاني السياقية للضمائر والموصولات والإشارات (أسماء الإشارة)، وأمن اللبس وشبه القصر والمقابلة..

الفصل الثاني: مفهوم المسافة في النص القرآني

وضح فيه المؤلف بأمثلة تطبيقية من الآيات القرآنية مفهوم المسافة النحوية، والمسافة بين طرفي الإسناد والمسافة والنص والمسافة والإضمار وآداب المخالطة.. إلى جانب التعدية والمجرور والمتعلق...

الفصل الثالث: الأسلوب العدولي في القرآن الكريم

مثل فيه للأسلوب العدولي والرخصة، والعدول عن أصل البنية، إشراب الخبر معنى الشرط، العدول عن أصل الرتبة، العدول عن أصل التضام.. الاعتراض، الحذف، الريادة...

الفصل الرابع: المؤشرات الأسلوبية في القرآن

مثل فيه بالتفصيل لمجموعة من القرائن المعنوية: كالتعميم والتكثير والتأكيد بالصيغة وبضمير الشأن وبالخرف، والتعليل والإحالة المرجعية...

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعيطيش

الفصل الخامس: أساليب التوجيه في النص القرآني

عرض فيه لأنواع مختلفة من الأساليب، كالأمر ودلالاته، والكف بواسطة النهي، والحض بصورة الشرط والتكليف والوعيد والتعجب بواسطة الاستفهام، والتوبيخ بواسطة الاستفهام الإنكاري...

ب - قسم المضامين العامة: ويشمل فصلين:

الفصل السادس: الجانب الخلفي في القرآن الكريم

ويشمل جملة من الموضوعات، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ذم الإصرار على الكفر، ذم المكابرة، ذم الكيد، ذم النفاق، ذم الكذب، الدعوة إلى محاسن الخلق، الدعوة إلى الصبر وإلى العفو...

الفصل السابع: أسلوب الدعوة في القرآن الكريم

تناول فيه جملة من الأساليب، نوجز أهمها في: الحوار، التعليق على قول الخصم، الإنكار عليه، الدعاء عليه، الوعيد السخرية، ضرب المثل، الحجاج...

ج - قسم التفسير: ويشمل خمسة فصول هي على التوالي:

الفصل الثامن: النص القرآني يفند أكذوبة الغرائق

يتحدث في بداية الفصل عن أهم مبدأ من مبادئ تفسير القرآن الكريم وهو "أن القرآن يفسر بعضه بعضاً"، ملاحظاً عدم التزام المفسرين به، ثم يستدل على ذلك بقصة الغرائق ثم يستعرض آراء بعض المفسرين، ك رأي الواحدي في أسباب النزول ورأي ابن كثير في تفسيره، ورأي القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ورأي أبي حيان في البحر المحيط، وبعد تحليله لتلك الآراء ومناقشتها يخلص إلى دلالة تفسير الآية 52 من سورة الحج... ألقى الشيطان في أمنيه... " من خلال محيط النص وسياقه.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعيطيش

الفصل التاسع: تأملات في سورتي الرحمان والواقعة

فسر فيه سورة الرحمان والواقعة من خلال ارتباطهما ببعضهما

الفصل العاشر: قصة يوسف عليه السلام كما تعرضها السورة

فسر السورة من خلال استعانه بالإشارات التاريخية والجغرافية التي حدد بواسطتها زمان القصة ومكانتها، ثم تتبع سرد أحداث القصة مسلطاً الضوء على شخصياتها وحبكتها ونهايتها السعيدة باجتماع شمل العائلة..

الفصل الحادي عشر: بنو إسرائيل في القرآن الكريم

بعد أن بين في مطلع الفصل المغزى من القصص القرآني تتبع بداية قصة بني إسرائيل في مصر، ميلاد موسى عليه السلام، رحلته إلى مدين، عودته إلى مصر وصراعه مع فرعون، وغرق فرعون، تجاوزات بني إسرائيل بعد العبور، عقوبات الصاعقة والغضب والتهيب، اللعن والذلة والجلاء عن الديار .

الفصل الثاني عشر: الهيكل النبوي لبعض السور في القرآن الكريم

شرح فيه خمس سور كما ذكرنا سابقاً هي: سورة الفرقان والشعراء والنمل والقصص والعنكبوت.

ثالثاً: تقويم عام لمنهج تمام حسان:

بعد العرض الموجز لمفاهيم نظرية القرائن النحوية وإسقاطاتها التطبيقية الوافية على النص القرآني نحاول في نهاية المطاف أن نقدم تقويماً موضوعياً لكفائتها العلمية والتطبيقية، مع الإقرار منذ البداية أن الحكم للأستاذ الدكتور سهل ميسور إذ يكفي أن ننظر إلى هذا الكم النوعي والكيفي لبحوثه التي دارت حول النظرية أو حول تطبيقاتها، لتحكم له بالريادة ووسعة العلم وأنه علم من أعلام الدراسات اللغوية الحديثة، ولعلي

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبيش
لا أكون مبالغاً إن قلت بأنه لو لم يكن له إلا كتابه القيم "البيان في روائع القرآن" الذي
ناهر ألف صفحة لكان من علماء اللغة البارزين.

لكن الحكم عليه قد يكون صعباً ومحفوفاً بالمرآة، ومع ذلك فإنني سأحرص ما
وسعي الحرص على ألا أكون مجازفاً أو متحنياً على أستاذنا الدكتور تمام حسان الذي
نكن له كل الاحترام وكل التقدير

1 — تقويم الكفاية العلمية: وننتقل فيها من مواءمته بين المنهج المعياري عند
النحاة المبدعين كسبويه وعبد القاهر الجرجاني الذين أقرّهما بأفضل في أكثر من
موضع من كتبه، وبين المنهج النبوي الوظيفي أو المنهج الوصفي الوظيفي، حيث
انتهج ما يمكن أن نسميه بمبدأ التحلية والتخلية؛ فالتحلية تعني الأفكار والمفاهيم التي
أخذها من التراث وحلي أو زين بها نظريته، وتعني التحلية جملة الأفكار التي طرحها أو
تخلّى عنها بعد انتقادها، فقد أخذ على المستوى الأول من عبد القاهر الجرجاني بعض
المفاهيم على رأسها مفهوم التعليق والرتبة والربط والمطابقة .. مما يدخل في القرائن
اللفظية، ومعاني النحو والإسناد التخصيص وما يتفرع منه، كالتعددية والغاية والمعية
والملازمة .. إضافة إلى أفكار كثيرة كمفهوم العموم والخصوص والكلّي والجزئي
والمطلق والمقيد ... التي أخذها من الأصوليين¹، إذ تدخل هذه الأفكار في القرائن
المعنوية أو السياقية، وبذلك يكون قد طعم وحلى نظرية القرائن النحوية بالكثير من
الأفكار التراثية.

¹ - ينظر أحمد المتوكل:

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبطيش
 ولا غبار على ذلك، فله الفضل في تدقيق الكثير من هذه الأفكار وتعديل بعضها
 وإعادة ترتيبها وتوزيعها وتنسيقها، لكن ما يؤاخذ عليه في التحلية أنه طرح أو تخلى
 عن بعض المفاهيم الأصيلة، كاستناده للتقسيم الثلاثي لأنواع الكلم الذي لا يقره عليه
 أغلب المحدثين، وتبنيه تقسيماً سباعياً اختلف فيه الأستاذ على معايير حتى مع طلابه¹.
 ولعل أشد ما يؤاخذ عليه، هو إقصاؤه لنظرية العامل التي يصفها بأنها خرافة²!!
 مع أن الكثير من المحدثين يرون أنها من أرقى ما أبدع الفكر العربي³، ويكفي أن نجد
 نظرية خاصة بفكرة العامل تحمل اسم نظرية الربط العملي (the theory of
 government binding)⁴ في نماذج النحو التوليدي التحويلي، كما نجد بعض اللغويين
 المحدثين الكبار أمثال الدكتور الحاج صالح يقيم نظريته المعروفة باسم النظرية الخليلية
 الحديثة⁵ على أساس عملي، وهو في سعي دؤوب لصياغة فكرة العامل صياغة رياضية،
 من أجل حوسبتها وتطويرها للغة الإعلام الآلي.

¹ - فاضل مصطفى الساقى: أقسام الكلم العربي من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي، القاهرة

1977 ص ص 165 - 170

² - ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، ط3 الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 189

³ - ينظر: دراسة عبده الراجحي في:

عبد الرحمن حسن العارف: تمام حسان رائداً لغويًا عالم الكتب بالقاهرة 2002

⁴ - ينظر: عبد القادر الفاسي القهري:

some concepts and consequences of the theory of government and binding, MIT Press, Cambridge Mass

⁵ - ينظر: عبد الرحمن حاج صالح: النظرية الخليلية الحديثة: مفاهيمها وأسسها، مركز البحث العلمي

والتقني لتطوير اللغة العربية، كراسات المركز ع: 04، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

الجزائر 2007.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحي بعيطيش

ولعل المرء قد يجد بعض العذر للدكتور تمام حسان في مراحل الأولى (بداية السبعينيات) لكنه يعجب من تشبته بالمنهج الوصفي الذي زالت دولته، بظهور العديد من المناهج والنظريات النحوية الحديثة سواء ضمن الدائرة الوظيفية أم الملفوظية أم الدلالية أم التداولية أم النصية، الأمر الذي يطرح بحدة قضية أخرى تتعلق بمواكبة ومراقبة التطورات في المسيرة المضفرة للسانيات الحديثة، فقد عرفت النظريات اللغوية بصفة عامة والنظريات النحوية بصفة خاصة، في العقود الأخيرة من القرن العشرين، انفجارا معرفيا كبيرا، أمطر حقول الدراسات الإنسانية بصفة عامة واللسانية بصفة خاصة بسيول من المصطلحات والمفاهيم التي تأثرت بها الكثير من المناهج والنظريات اللغوية، تطورت بموجبها النظريات النحوية وتطبيقاتها في مجالات متعددة، كجمال تعليمية اللغات والترجمة والنقد الأدبي ..

ولعل الأسئلة التي تفرض نفسها علينا في هذا السياق هي: ما موقع نظرية القرائن النحوية من هذه التطورات؟ وهل أفادت من بعض المفاهيم القريبة منها؟ وهل أفادت على الأقل من المفاهيم الوظيفية الحديثة التي عرفت الكثير من النظريات النحوية الوظيفية بدءا بنظرية الوجهة الوظيفية لماتيزيوس الشيكسي مرورا بنظرية النحو النسقي هالداي، وانتهاء بنظرية النحو الوظيفي لسمنون ديك¹ التي طوعها الدكتور أحمد المتوكل للنحو العربي وطبقها عليه بأصالة واقتدار²؟ وأين هي نظرية القرائن النحوية من الوظائف الدلالية والتداولية الدقيقة في الأنحاء الوظيفية الحديثة...؟

¹ - ينظر مجموعة النظريات الوظيفية في الفصل الثالث من:

أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري. منشورات عكاظ. الرباط المغرب 1989، ص ص 91 - 169.

² - ينظر التعريف بنظرية النحو الوظيفي العربي أطروحة دكتوراه دولة للباحث:

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى بعبيش
حقا قد تطول الأسئلة التي تطرح في نظرية تضايف القرائن النحوية وتطول معها
الصفحات الكثيرة التي تجيب عنها، لكن إجابة موضوعية مختصرة واحدة ستفرض
نفسها، وهي أن نظرية القرائن النحوية لم تواكب التطورات الحديثة¹ وظلت بعيدة
عنها مما أضفى عليها طابع السكونية وأبعدها عن الديناميكية التي تقاس بها فعالية أي
نظرية حديثة .

2- تقييم الكفاية المراسية:

إن ما يمكن تسجيله من إيجابيات الكفاية التطبيقية هو أنها أوفر حظا من الكفاية
العلمية، لأن التطبيق عليها كان شاملا مستوفيا كل القرائن النحوية اللفظية والسياقية،
فقد تناول الدكتور تمام حسان كل قرينة في فصل خاص بما مستقيا كل تفرعاتها
متبعا كل خصائصها، كما أضاف بعض الظواهر التي اختص بها النص القرآني من
استعمالات معجمية وإيقاعات خاصة.. فضلا عن تتبعه الدقيق للروابط والإحالات
النصية، إن على مستوى المباني أو المعاني، وهي نقلة نوعية ارتقت بالكثير من القرائن
اللفظية أو السياقية من الجملة إلى النص، حيث أدرجت بعض القرائن اللفظية ضمن
الاتساق أو السبك (Cohésion)، وبعض القرائن السياقية ضمن الانسجام أو الملاءمة
(Cohérence) .

أما العثرات أو النقصات على هذا المستوى، فيمكن إجمالها في الآتي:

يحيى بعبيش: نحو نظرية وظيفية للنحو العربي، أطروحة مرقونة، مكتبة جامعة قسنطينة 2006.
¹ - ينظر: مصطفى غلفان: اللسانيات العربية الحديثة، دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية
والمنهجية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، المغرب
د.د.ت، ص ص 191 - 195.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني

د. يحيى يعطيش

أ — إدراج بعض القرائن المعنوية أو السياقية مع القرائن اللفظية، قد أورد في الفصل السادس من الجزء الأول الخاص بالقرائن اللفظية جملة من المباحث المعنوية، كالقرائن السياقية والاجتماعية والتاريخية، وقل مثل ذلك في الفصل الثالث عشر الذي حشر فيه مبحث سياق الموقف وعلاقة السبب والتفسير مع القرائن اللفظية.

ب — التعثر أو الالتباس في بعض التفسيرات أو التأويلات، كتأويله الغامض لبعض المنصوبات من ذلك مثلاً ما قاله في تفسير لفظه "سلاماً" في الآية الكريمة من سورة الذاريات "... إذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً قال سلاماً" (الذاريات / 25) يقول: "قدر النحاة ناصباً للمصدر أصله" نسلم تسليماً "وبذلك ينقلب المعنى رأساً على عقب فيتحول إلى الخبر بعد أن كان للإنشاء، ولو كان خيراً لارتفع المصدر كما ارتفع المصدر الثاني في الآية، وقد جاء رداً على التحية، إذ قال إبراهيم لضيفه وقد ارتفع المصدر الثاني على الإخبار لأنه استحابة لإنشاء التحية الذي عبر عنه المصدر الأول"¹.

لقد حرصت على نقل هذه الفقرة الطويلة بنصها عن قصد ليتضح لنا لبسها وبعدها عن التفسير الصحيح، فما هو الضرر حين تكون الجملة خبرية؟ أليس الأصلح أن تكون جملة فعلية خبرية تفيد التجدد في تحية الملائكة عليهم السلام لسيدنا إبراهيم عليه السلام، وأن المصدر المرفوع "سلاماً" في الجملة الاسمية الخبرية جاء مناسباً في سياق أو مقام رد النبي إبراهيم التحية بأحسن منها، لأن الجملة الاسمية تفيد الثبات والدوام، كما ذهب إلى ذلك الزمخشري في الكشف.

ج — الاعتماد على المناهج القديمة في دراسة النص الأدبي، وقد تجسد ذلك في الدراسة الأدبية التي قدمها الدكتور تمام حسان في تفسيره لسورة يوسف عليه السلام

¹ - تمام حسان: البيان في روائع القرآن، ج 1 ص: 21.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى يعطيش
في الفصل العاشر من الجزء الثاني حيث قدم لنا دراسة أدبية للقصة تناول فيها
شخصيات القصة وزمنها وحبكتها وأحداثها.. لكن بطريقة تقليدية لا أثر فيها للمناهج
النقدية الحديثة التي تأثرت تأثر مباشرا بالنظريات اللسانية الحديثة بصفة عامة
والنظريات النحوية بصفة خاصة، كالمناهج البنيوي والمنهج التفكيكي وخاصة المنهج
السميائي الذي اعتمد بكثرة في تحليل ودراسات النصوص السردية في القصص أو
الروايات الحديثة.

منهج الدكتور تمام حسان في تفسير النص القرآني ----- د. يحيى يعطيش

خاتمة:

بعد العرض الموجز الذي حاولنا من خلاله أن نستخلص منهج تمام حسان في تفسير النص القرآني من خلال كتابه "البيان في روائع القرآن" يمكن أن نخلص إلى القول بأن المنهج التمامي منهج لغوي حديث، جمع بين الأصالة والمعاصرة من جهة وبين القرائن اللفظية والسياقة من جهة أخرى.

ولتحديد خصائص ومميزات هذا المنهج، كان لزاما علينا أن نوضح الكفاية العلمية لنظرية القرائن النحوية ممثلة في تضافر جملة من القرائن اللفظية (كقرينة الإعراب والرتبة والمطابقة والربط...)، والقرائن السياقية (كقرينة الإسناد والتخصيص والنسبة والتبعية)، بحيث تتفاعل لتكون جهازا متكاملا يعالج به النص القرآني تفسيراً وتحليلاً وفهماً لأسراره وجمالياته.

وبعد تبعنا لتمثيلاته الشاملة على كل القرائن اللفظية والسياقية، آيات من سور مختلفة، وقفنا على مبادئه

العامة ومميزاته الخاصة التي تمثلت في ثلاثة جوانب: تعليمية وجمالية وتفسيرية. وبعد أن بينا المنهجية الخاصة لكتاب "البيان في روائع القرآن"، خلصنا إلى تقويم الكفاية العلمية والتطبيقية لنظرية تضافر القرائن النحوية، حاولنا ما أمكن التزام الموضوعية في الحكم لها وعليها.

ومهما يكن من أمر فإن ما قلت وما قيل وما سيقال عن الأستاذ الدكتور تمام حسان، فإن حسناته تفوق عثراته، وتكفل له أجر المجتهد الذي اجتهد وأصاب فنال أجرين كاملين.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع وأثره في درء مفاسد الزواج العرفي المعاصر

الدكتور أحمد حسن الرباعث
جامعة البلقاء التطبيقية - الأردن

ملخص البحث:

تناولت هذه الدراسة، بحث أصل عظيم، من أصول الشريعة الإسلامية، وهو «البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع» ويكشف الباحث، عن حقيقة البعد المقاصدي، لقاعدة سد الذرائع وتعريف البعد المقاصدي، لغة واصطلاحاً. وتعريف سد الذرائع لغة واصطلاحاً، وحجية اعتبار قاعدة سد الذرائع، عند علماء أصول الفقه، واجتهادات الصحابة رضي الله عنهم، وكذلك أدلة المنكرين، لاعتبار سد الذرائع دليلاً مستقلاً، وتحرير محل التزاع، ثم الحديث عن البعد المقاصدي، لقاعدة سد الذرائع وتطبيقاتها المعاصرة، في قضايا الأسرة المعاصرة، والتي من ضمنها الزواج العرفي، والبعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، في درء مفاسد الزواج العرفي، وبيان دور مقاصد الشريعة الضرورية، في درء المفاسد وجلب المصالح، من خلال سن القوانين الموجبة، لمنع الزواج العرفي، وبناء أسرة مسلمة واعية وواعدة.

المقدمة:

يعد علماء الأصول، قاعدة سد الذرائع وعلاقتها بالمقاصد الشرعية، من أهم الأركان والخطط التشريعية، التي يقوم عليها الاجتهاد، المستند إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، في استيعاب الوقائع المعاصرة، وذلك أن القواعد التي بني عليها الدين الحنيف، جعلته مجالاً رحباً للتطبيق في كل زمان ومكان، مما مكن المجتهدين، من دراسة النوازل وتعقيدها، التي تنزل بالمجتمع المسلم والبشرية جمعاء، ويجدون لها الحلول المناسبة، مستندين على الفهم الواضح لروح النص، والقواعد المقاصدية في إيجاد الحلول، لهذه المسألة أو تلك، جلباً للمصالح ودرءاً للمفاسد.

وفي ظل التطورات المعاصرة، وظهور الفساد في شتى بقاع المعمورة، والسماح بالاختلاط بين الرجال والنساء، في المدارس والجامعات، وأماكن العمل، وكذلك التقليد الأعمى للحياة في الغرب، وممارسة الإباحية وغيرها من تلك الأمور، وضعف الوازع الديني لدى الشباب والشابات، والاستهانة بالحرّمات، بدأت تغطي على السطح، أنواع من الزواج غريبة على المجتمع الإسلامي: (كالزواج العرفي موضوع الدراسة) فجاء هذا البحث، ليعالج تلك النازلة، التي لها أبعاد سلبية، على المجتمع المسلم، وخاصة أن القرآن الكريم، أشار إلى أهمية وسلامة اللبنة الأساسية في المجتمع، ألا وهي الأسرة، من أجل تحقيق مهمة الاستخلاف في الأرض، فقال تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ اللَّيْلَ نَهَارًا وَالْحَمَلُ وَالْهَامِلُ الْإِنْسَانُ أَنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾" [الروم: 22].

ونظراً لأهمية الأسرة في الإسلام، رأيت ضرورة هذه الدراسة، والبحث عن ذلك الزواج العرفي، والذي يدعي أدياؤه، بأنه لا يحتاج إلى توثيق رسمي، لدى

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

الجهات الرسمية وذلك أن عصر النبوة والخلفاء الراشدين، لم يكن لديهم توثيق للزواج، وأن تلك العصور أفضل من عصرنا، فالأولى اتباع عصر النبوة والخلافة الراشدة، سعيًا من هؤلاء الأديباء، لتحقيق شهواتهم، ورغباتهم المستندة لهوى النفس والشيطان، غير مدركين للمخاطر والمفاسد التي يجرها ذلك الزواج، على المجتمع الإسلامي وقيمه.

وإيمانًا من الباحث، بصلاحية أدلة الشريعة الأصيلة، والتبعية لكل زمان ومكان، وقدرتها على استيعاب النوازل المعاصرة، ومن بين تلك الأدلة دليل (سد الذرائع) وعلاقتها بالمقاصد الشرعية الضرورية، في درء مفسدات الزواج العرفي، فمن خلال هذا البحث سوف نبين دور البعد المقاصدي، لهذه القاعدة العظيمة (سد الذرائع)، في درء مفسدات الزواج العرفي وإيضاح منافع الزواج المبني على مقاصد الشريعة الإسلامية، المتسم بالإعلان والإشهار وحضور الولي والشهود.

حدود الدراسة:

تقتصر هذه الدراسة، على بيان مقاصد الشريعة الضرورية، لقاعدة سد الذرائع، ودورها في درء مفسدات الزواج العرفي.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة، في بيان البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، ودورها لمفسدات الزواج العرفي، والتكيف الفقهي لقضايا الأسرة المعاصرة، والتي من ضمنها ما أصبح يعرف باسم (الزواج العرفي أو السري)، وما هي المفسدات التي تنتج عنه، مما يؤدي إلى تهديد حياة الأسرة المسلمة، وبيان أن المقاصد الشرعية الضرورية، تقف سدًا منيعًا، في مواجهة تلك التحديات التي تهدد المجتمع المسلم.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة، من خلال الممارسات الجديدة، التي بدأت تظهر بين طلبة المدارس الثانوية والجامعات، من زواج يقوم على السرية، وعدم حضور الولي، وبغير وجود شهود، أو بوجود شهود، ولكنه يقوم على عدم إعلان الزواج، وإشهاره بين الناس، وهذا الزواج، يحتاج إلى حكم شرعي واضح، يبين لأفراد المجتمع الحكم الشرعي فيه، ومن خلال دراستنا للبعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، نجد أنه الكفيل ببيان الحكم الشرعي، لمثل هذا الزواج الغريب، على تعاليم ديننا وقيم مجتمعنا الإسلامي.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات سابقة، تعرضت لهذا الموضوع بطريقة أو بأخرى، ومنها ما يلي:

1. الحليل وأثرها في الأحوال الشخصية - إيهاب أبو الهيجاء (1996)،

رسالة ماجستير ناقشها الباحث في كلية الشريعة - الجامعة الأردنية.

تحدث فيها عن علاقة سد الذرائع بالحيل، دون التطرق لقضايا الأسرة المعاصرة، والتي من ضمنها موضوع (الزواج العرفي)، ولكنها جاءت تتحدث عن الحيل وسد الذرائع فقط.

2. سد الذرائع في جرائم القتل وتطبيقاتها، دراسة مقارنة، ماجد سالم

الدرأوشة، 2004. رسالة ماجستير، نوقشت في كلية الدراسات الفقهية والقانونية/جامعة آل البيت.

تحدث فيها الباحث، عن تطبيقات قاعدة سد الذرائع، في منع جريمة القتل.

وأشار إشارة ضمنية إلى موضوع مقاصد الشريعة، وعلاقتها بقاعدة سد الذرائع،

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

وكذلك بعض القضايا المعاصرة مثل: الثأر، والمخدرات، وحوادث السير، وعلاج الإسلام لها، وما يتعلق بجرائم القتل دون التطرق إلى موضوع بحثنا.

3. سد ذرائع القتل للمحافظة على النفس، الدكتور محمود صالح جابر بحث منشور في مجلة (دراسات) لتي تصدرها الجامعة الأردنية المجلد 26، العدد 2، 1999.

وهو بحث قيم، تحدث فيه الباحث، عن جزء من الذرائع التي مست إليها الحاجة، بحسب وجهة نظر المؤلف، وهي الثأر والمسكرات والمخدرات وحوادث السير، وإطلاق العيارات النارية، غير أن الباحث لم يتحدث عن قضايا الأسرة المعاصرة.

4. قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، للباحث محمد حامد عثمان، هذا كتاب تحدث فيه الباحث، عن أصل قاعدة سد الذرائع، وعلاقتها بغيرها من الأدلة الفقهية الأخرى، وذكر ثلاث مسائل، بنيت على قاعدة سد الذرائع، جرت في عهد الخلفاء الراشدين.

الجديد في هذه الدراسة:

هذه الدراسة تعد من الدراسات المعاصرة، التي تربط بين البعد المقاصدي من جهة، وبين قاعدة سد الذرائع من جهة ثانية، والزواج العرفي كنازلة من النوازل المعاصرة، وتبيان الحكم الشرعي لها، بما يتفق ومقاصد الشريعة الغراء، حتى لا تتهم الشريعة بالتقصير والجمود، وعدم مقدرتها على استيعاب النوازل المعاصرة.

منهجية البحث:

كان منهجي في هذا البحث، عدم الإسهاب في عرض المباحث النظرية، المتعلقة بالبعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، إلا بالقدر الذي أرى عرضه وبيانه ضروريًا،

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

لإبراز الجانب التطبيقي، وعدم الاستطراد في عرض المسائل المتعلقة بالزواج العرفي، إلا بالقدر الذي أراه خادماً لفكرة البحث الأساسية، في إيضاح أثر البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، في درء مفسدات الزواج العرفي، حتى يتبين لنا، أن هذا البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، هو الحصن الحصين، لمنع الانحراف، ومن أجل المحافظة على كيان الأسرة المسلمة، وكذلك وقاية المجتمع من الجريمة.

وهذا بدوره، يتطلب بيان حقيقة المقصود من البعد المقاصدي، وقاعدة سد الذرائع، ودورها في درء مفسدات الزواج العرفي، وتحرير البحث في بيان الأدلة، التي تنهض بمشروعيتها، وبناءً عليه ستكون خطة البحث كما يلي:

المبحث الأول: تعريف البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، ويتضمن هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: مخصص لتعريف البعد لغة واصطلاحاً، وكذلك تعريف القاعدة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مخصص لتعريف سد الذرائع، لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: تناولت فيه حجية سد الذرائع، ويتضمن هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: أدلة حجية اعتبار سد الذرائع دليلاً مستقلاً، عند علماء أصول الفقه.

المطلب الثاني: أدلة المنكرين، لاعتبار سد الذرائع دليلاً مستقلاً، عند علماء أصول الفقه.

المبحث الثالث: البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، وتطبيقاتها الفقهية المعاصرة، ويتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب:

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

المطلب الأول: البعد المقاصدي لقاعد سد الذرائع وتطبيقاتها الفقهية، عند العلماء

القدماء.

المطلب الثاني: الزواج العربي ومفاسده.

المطلب الثالث: البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، في درء مفاسد الزواج

العربي.

المبحث الأول: البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع

سوف نبحت في هذا الموضوع المطليين:

الأول: تعريف البعد لغةً واصطلاحاً، وتعريف القاعدة لغة واصطلاحاً.

الثاني: تعريف سد الذرائع، لغةً واصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف البعد لغة واصطلاحاً

1. تعريف البعد في اللغة: البعد ضد القرب، وقد بعد بالضم بعداً فهو بعيد؛

أي متبعد. وأبعد غيره وباعد وبعدهً تبيداً. والبعْد - بفتحين: جمع كخادم وخدم.

والبعد أيضاً: الهلاك. واستبعد أي تباعد، واستبعده: عده بعيداً. وقولهم: كب الله

الأبعد؛ أي ألقاه على وجهه.

والأبعد أيضاً: الخائن والخائف. وبعُد: ضد قبل¹ ويطلق البعد كذلك ويراد به

المسافة² وقد ورد لفظ البعد في القرآن الكريم، بدليل قوله تعالى: "وَيَنْقُومِ لَّا يَسْجُرْمَنَّكُمْ

1- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الجوهري، 23، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون،

بيروت، طبعة جديدة 1415هـ.

2- المرجع نفسه، ص 135.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمٌ لَوْطٍ
مِّنْكُمْ بِبَعِيدٍ ﴿٨٩﴾ " [هود: 89].

2. تعريف البعد اصطلاحاً: ونعني بالبعد في هذا الميدان: «ما ينبثق عن المسافة المقطوعة، - زمانية كانت أم مكانية - من آثار حسية أو معنوية، قريبة أو بعيدة، لافتة للانتباه، وما تنتهي إليه هذه المسافات - غالباً - إلى أهداف وغايات، تستحق الوقوف والتأمل.

ولا ينفي ذكر الآثار القريبة أيضاً، تسميتها أبعاداً - أي مخصوصة بالبعيدة منها - ذلك أن الآثار البعيدة، تخفى على الناظر غير المتأمل، فيكتفي بالقرية التي بين يديه، ولا يلتفت إلى البعيدة، التي تستحق النظر والتأمل أكثر؛ فجرى في اصطلاح التسمية مجرى الغالب»¹.

تعريف القاعدة لغة واصطلاحاً:

أما تعريف القاعدة لغة: القاعدة أصل الأس، والقواعد الأساس، وقواعد البيت: أساسه. سواء أكانت القاعدة حسية، مثل قواعد البيت، أو معنوية مثل قواعد الدين أو دعائمه².

وقد ورد لفظ القواعد الذي هو جمع قاعدة، في القرآن الكريم، قال تعالى: "وَأِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

1- البعد المقاصدي للوقوف في الفقه الإسلامي، عبد الرحمن معاشي، 13، رسالة ماجستير غير منشورة، نوقشت بجامعة الحاج الخضر - باتنة، 2006، الجزائر.

2- لسان العرب، ابن منظور، 361/3.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

﴿البقرة: 127﴾ [وقال تعالى: "قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَنَّهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ" [النحل: 26].

أما تعريف القاعدة اصطلاحاً: بمعنى الضابط، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته¹.

وقد عرفها صاحب الكليات بقوله: (والقاعدة اصطلاحاً: قضية كلية، من حيث اشتغالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها، وتسمى: فروعاً، واستخراجها منها تفرعاً كقولنا: (كل إجماع حق)².

المطلب الثاني: تعريف سد الذرائع لغة واصطلاحاً

(سد الذرائع) مركب إضافي، يتكون من كلمتين: (سد) و(الذرائع) ولا بد لنا من معرفة كلمة سد الذرائع، في اللغة والاصطلاح.

1. معنى كلمة (سد): الغلق، يقال سد الباب يسد سداً: أغلقه³.

والسد: بناء يجعل في وجه الماء، والجمع أسداد، والسد: الحاجز بين الشيتين¹.

1- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، 510/2، دار النشر: المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

2- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، 728/1، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419-1998م.

3- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، (ت 395) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج3، ص66، دار الفكر، بيروت، ط.د.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

وسد الشيء سداً: أغلق خلله، وردم ثلمه².

ومعنى كلمة (الذرائع): الذرائع لغة: جمع ذريعة، والذريعة في اللغة تستعمل في معانٍ كثيرة من أهمها: الوسيلة.

وقال ابن منظور: (وقد تذرع فلان بذريعة أي توسل، والجمع الذرائع، والذريعة، مثل الدريعة: جمل يختل به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه، فيستتر به ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجمل، يسبب أولاً مع الوحش حتى تألفه، والذريعة: السبب إلى الشيء وأصله من ذلك الجمل)³.

2. سد الذرائع اصطلاحاً:

لسد الذرائع عدة تعريفات، أوردها علماء الأمة، فقد عرفها القرافي بقوله (اعلم أن الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها، وتكره وتندب، وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين:

مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه، من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة

1- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، 1/270، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط.

2- المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، 1/422، ط2، دار إحياء التراث العربي.

3- لسان العرب، ابن منظور، 8/96.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة
من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد، أفضل الوسائل، وإلى أقبح
المقاصد، أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة¹.

وعرفها شيخ المقاصد الشاطبي بقوله: (التوسل بما هو مصلحة، إلى مفسدة)².
وعرفها في موضع آخر بأنها: (ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض)³ وفي
موضع آخر: (منع الحائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع)⁴.
وعرفها القرطبي (الذريعة: عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، بل يخاف من
ارتكابه الوقوع في الممنوع)⁵.

ومن تعريفات العلماء المعاصرين، ما ذهب إليه الشيخ مصطفى الزرقا بقوله:
(سد الذرائع: أي منع الطرق التي تؤدي إلى إهمال أوامر الشريعة، أو الاحتيال عليها،
وتؤدي إلى الوقوع في محاذير شرعية، ولو عن غير قصد)⁶.

وقد علق الزرقا شرحاً على هذا التعريف بقوله: (إن المنظور إليه في سد الذرائع،
ليس هو النية السيئة من الفاعل، بل مجرد كون الفعل، مما يفضي إلى النتيجة التي يأبأها

1- أنوار البروق في أنواع الفروق، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله القرائي، (ت684)،
الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد، وقاعدة الوسائل، 32/2، دار علم الكتب، بيروت،
د.ط.

2- الموافقات في أصول الفقه، أبي إسحاق الشاطبي، 199/4، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة،
بيروت، د.ط.

3- الموافقات، الشاطبي، 200/3.

4- الموافقات، الشاطبي، 257/3-258.

5 الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري القرطبي، 57/2-58.

6- المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 97/1، مطابع ألف باء - الأديب، الطبعة التاسعة،
1967-1968، دمشق.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

الشرع، ولو كان الفاعل حسن النية، ولذا نهى القرآن الكريم عن سب أصنام المشركين، وإن كان الذي يسبها إنما يسبها إيماناً بالله، وانتصاراً له¹.

من خلال تعريفات علماء الأصول لقاعدة سد الذرائع، يتبين لنا أن تلك التعريفات، تركز على إظهار أن سد الذرائع بمعناها العام والخاص، ينطوي تحتها جلب المصالح، ودرء المفسدات، مما يدل على البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، وارتباط المقاصد بالوسائل ارتباطاً وثيقاً، وأن المقاصد الحاجية والتحسينية، ما هي إلا مكملة للأصل، وتلتف حوله، وتحسن صورته وتكمل جوانبه.

المبحث الثاني: حجية اعتبار قاعدة سد الذرائع

بعد أن عرفنا قاعدة سد الذرائع، وبيننا معناها، لا بد لنا من بيان اعتبار قاعدة سد الذرائع، عند علماء الأصول، وبيان رأي العلماء فيها. وبعد ذلك سوف أقوم بتحرير محل النزاع، وإبراز الترجيح الذي توصلت إليه، وسوف أبين ذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: أدلة حجية اعتبار سد الذرائع دليلاً مستقلاً، عند علماء الأصول.

المطلب الثاني: أدلة المنكرين، لاعتبار سد الذرائع دليلاً مستقلاً، عند علماء الأصول.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

المطلب الأول: أدلة حجية اعتبار سد الذرائع دليلاً مستقلاً عند علماء

أصول الفقه

استدل القائلون بأن سد الذرائع دليل مستقل، باعتباره أنه ثبت مشروعية الأخذ بدليل قاعدة سد الذرائع، كدليل من أدلة الفقه الإسلامي، بالوحي المتلو (القرآن الكريم)، والوحي غير المتلو (السنة النبوية)، وثبت باجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم، وكذلك من الأدلة العقلية، وسوف نبين أهم الأدلة الثابتة، من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، واجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم، وكذلك الدليل العقلي، ولكن لا بد قبل بيان الأدلة، من ذكر أقوال السادة العلماء، القائلين بحجية اعتبار سد الذرائع دليلاً مستقلاً، من أدلة الفقه الإسلامي.

ذهب المالكية والحنابلة، إلى القول بأن سد الذرائع دليل مستقل، من أدلة الفقه الإسلامي.

حيث يقول القرافي - رحمه الله - (سد الذرائع ومعناه حسم مادة وسائل الفساد، دفعاً لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة، وسيلة للمفسدة، منع من ذلك الفعل، في كثير من الصور)¹.

وقال الشاطبي - رحمه الله - (وهذا الأصل، ينبني عليه قواعد: منها قاعدة سد الذرائع التي حكمها مالك، في أكثر أبواب الفقه)².

1- الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مجلد 1، الجزء 2، ص 32، عالم الكتب، بيروت، د.ط.

2- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، (ت 790هـ) 198/4، شرح وتخريج عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ط.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

ويقول ابن فرحون - رحمه الله -: (فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة، وسيلة إلى المفسدة منعاً من ذلك، وهو مذهب مالك - رحمه الله -)¹.

ومن أقوال علماء الحنابلة، وقد قال ابن قدامة - رحمه الله -: (والذرائع معتبرة، لما قدمناه من الأدلة)².

وقال ابن تيمية - رحمه الله -: (إن الله سبحانه وتعالى، سد الذرائع المفضية إلى المحرم، بأن حرمها ونهى عنها)³.

ويقول ابن القيم - رحمه الله -: (وباب سد الذرائع، أحد أرباع التكليف)⁴ وقد حشد علماء المالكية والحنابلة، الأدلة على اعتبار قاعدة سد الذرائع كدليل مستقل، من أدلة الفقه الإسلامي التي تطبق عليها النازلة أو المستجدات، في أي عصر من العصور، ومن هذه الأدلة:

1- تبصرة الحكام في مناهج الأقضية والأحكام، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن فرحون، (ت799) 269/2، تعليق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1416هـ.

2- المغني: أبو محمد موفق الدين بن قدامة، (ت260هـ) 261/3، تحقيق: د. عبد الله التركي ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة، القاهرة، ط1، 1408هـ.

3- مجموع الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، (ت728هـ) 256/3، جمع عبد الرحمن بن قاسم، وولده محمد، مطبعة الطوبجي، د.ط.

4- أعلام الموقعين عن رب العالمی، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، (ت751) 208/3، تحقيق: الشيخ عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط.

1. القرآن الكريم:

أ. قوله تعالى: "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾" [الأنعام: 108].

وجه الاستدلال: إن الآية الكريمة فيها دعوى واضحة، إلى النهي عن سب آلهة المشركين، حتى لا يكون ذريعة لهم فيسبوا الله عز وجل.

وقد بين علماء التفسير ذلك، أن الكفار قد يتذرعون بسب المؤمنين لأهنتهم، إلى سب الله عز وجل عدواناً وجهلاً منهم، فأدى ذلك إلى أن سد الشارع الحكيم، على المشركين هذه الذريعة، يمنع المسلمين من الطعن بأهنتهم، وخاصة أن سب تلك الآلهة، التي يعبدونها من دون الله، سوف يؤدي إلى سب الذات الإلهية، والطعن بأركان العقيدة الإسلامية، مما يؤدي إلى جلب مفسدة عظيمة، ونفي مصلحة¹.

ب. كذلك قوله تعالى، في شأن الذين بنوا مسجد الضرار، من أجل إحداث فتنة بين المسلمين، قال تعالى: "وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَخْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٠٧﴾" [التوبة: 107].

1- انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 61/7، وأحكام القرآن لابن العربي، 743/2، فتح القدير للشوكاني، 146/2.

وجه الدلالة:

أن الله سبحانه وتعالى، أخبرنا عن هؤلاء المنافقين، الموجودين في عهد الرسول ﷺ، وأهم قصدوا من بناء مسجد الضرار، تفريق المسلمين، وإحداث فتنة بينهم، لكي يصلوا إلى أهدافهم ومغازيهم، وأن يجعلوا هذا المسجد، مأوىً لأبي عامر الراهب الفاسق¹.

ولكن كان بناء المسجد في ظاهره، أنه لكي يقيموا فيه الصلاة، والتقرب إلى الله، ففضحهم الله تعالى، وبين مرادهم الخبيث، فهذه الآية الكريمة تدل بكل قوة، على حجية العمل بقاعدة سد الذرائع².

ج. قوله سبحانه وتعالى: " ... وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا تُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ³ وَتُؤْبَأُ إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾ " [النور: من الآية 31].

وجه الدلالة:

من هذه الآية الكريمة، يتبين أن الله سبحانه وتعالى، نهى نساء المسلمين عن ضرب أرجلهن، حتى لا تظهر زينتهن، فيحصل لهن الأذى، وأن الله سبحانه وتعالى،

1- هو: أبو عامر بن صيفي بن نعمان بن مالك، الراهب، كان قد تنصر في الجاهلية وكان فيه عبادة في الجاهلية وله شرف في الخزرج كبير، دعاه رسول الله ﷺ إلى الله، فأبى أن يسلم، وتمرد ودعا عليه الرسول ﷺ أن يموت بعداً، فنالت هذه الدعوة، وذهب إلى هرقل ملك الروم، لينصره على الرسول ﷺ، فوعده ومناه، وأقام عنده، وكتب إلى جماعة من قومه، أن يتخذوا له معقلاً، يقدم عليهم فيه فشرعوا في بناء مسجد الضرار، انظر ترجمته (سيرة ابن هشام)، 77/3.

2- انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 257/8، أحكام القرآن لابن العربي، 1301/2.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

منعهن من الضرب بالأرجل، حتى لا يسمع صوت الخللخال؛ مما يؤدي إلى حدوث افتتان الرجال بالنساء، مما يؤدي بدوره إلى مفسدة عظيمة¹.

دلت هذه الآيات الكريمة وغيرها، على أن قاعدة سد الذرائع، دليل من أدلة الفقه الإسلامي المعتمدة، وأنها تحوي الكثير من مرامي مقاصد الشريعة الإسلامية، خاصة وأن قاعدة سد الذرائع، من القواعد الأساسية في علم أصول الفقه، ولها تطبيقات كثيرة، وخاصة في واقعنا المعاصر، الذي كثرت فيها المستجدات، والتي تعتبر قاعدة سد الذرائع، الميدان الرحب، لاستصدار الحكم الشرعي للواقعة المعاصرة، ذلك الحكم، الذي يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء.

2. السنة النبوية:

وردت أحاديث كثيرة في السنة النبوية، تدلل على حجية سد الذرائع، باعتبارها دليلاً مستقلاً، من أدلة الفقه الإسلامي، ومن هذه الأحاديث النبوية ما يلي:

أ. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «قال رسول الله ﷺ يا عائشة: لولا أن قومك حديثو عهد بشرك، لهدمت الكعبة فألزمتهما بالأرض، وجعلت لها بايين: باباً شرقياً، وباباً غربياً، وزدت فيها سعة أذرع من الحجر، فإن قريشاً اقتصرتها حيث بنت الكعبة»².

وشرح الإمام النووي هذا الحديث بقوله: (في هذا الحديث، دليل على أنه إذا تعارضت المصالح، أو تعارضت مصلحة ومفسدة، وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة، بُدئ بالأهم، لأن النبي ﷺ، أخرج: أن نقض الكعبة وردها إلى ما كانت عليه، من قواعد إبراهيم عليه السلام، فيه مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة أعظم منه، وهي

1- أعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، 110/3.

2- أخرجه مسلم في كتاب (الحج) الباب رقم (69) باب نقض الكعبة وبنائها.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة
خوف فتنة بعض من أسلم قريبًا؛ وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون
تغييرها عظيمًا، فتركه ﷺ¹.

وجه الدلالة: يتبين لنا، من خلال نص الحديث، ومن خلال شرح الإمام
النووي هذا الحديث، إلى تحقق الأصل العام، الذي بنيت عليه مقاصد الشريعة
الإسلامية، من تحقيق جلب المصالح، ودرء المفساد، فعدم هدم النبي عليه الصلاة
والسلام لجدار الكعبة، وإدخال حجر إبراهيم ضمن الكعبة، إنما هو من باب سد ذريعة
ارتداد الناس، عن دين الله سبحانه وتعالى، كون قريش حديثة العهد بالإسلام، مما
يؤكد البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، والمحافظة على مقصد حفظ الدين.

ب. قوله صلى الله عليه وسلم (الشياع حرام)²

وجه الدلالة:

وقد بين ابن قيم الجوزية، في أعلام الموقعين، وجه الدلالة من الحديث: (أنه ﷺ
حرم الشيع، وهو المفاخرة بالجماع؛ لأنه ذريعة إلى تحريك النفوس والتشبه، وقد لا
يكون عند الرجل، من يغنيه من الحلال، فيتخطى إلى الحرام، ومن هذا، كان المجاهرون
خارجين من عافية الله، وهم المتحدثون بما فعلوه من المعاصي؛ فإن السامع تتحرك نفسه
إلى التشبه، وفي ذلك من المفساد المنتشرة، ما لا يعلمه إلا الله)³.

1- شرح صحيح مسلم للنووي، ج3، ص9، ج9، ص89.

2- أخرجه الإمام أحمد في مسنده، الحديث رقم (11253)، مسند أبي سعيد الخدري ﷺ، 29/3.
وأخرجه أبو يعلى، أحمد بن علي بن الثني أبو يعلى الموصلي التميمي، مسند أبي يعلى، 2/529
تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، دار المأمون للتراث، دمشق.

3- أعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، 3/122.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

وقد بين ماجد الدراوشة، وجه الدلالة كذلك، من الحديث بقوله (ويلحق بهذا في عصرنا الحاضر، ما يسمع ويشاهد يومياً، في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، من صور عارية، وأدب رخيص، يمررونه باسم الحب والغرام، وما يصاحبه من موسيقى صاحبة، ورقص مثير، وهذا مما يحرك كوامن الغريزة، في النفس البشرية، ويشعل الشهوة العارمة، عند كلا الجنسين، وعليه فهذه الأمور وأشباهها، مما يحرك الغرائز البهيمية، ويخرجها عن السيطرة، فيجب منعها من باب (سد الذرائع)¹.

يتبين من خلال الأحاديث النبوية الشريفة، وغيرها من الأحاديث، الموجودة في كتب السنن والآثار، على عمق البعد المقاصدي، لقاعدة سد الذرائع، من خلال تنبيه وتثقيف أهل العلم، على ضرورة تطبيق سد الذرائع، في القضايا المتعلقة بالمجتمع، من أجل الموازنة بين المصالح والمفاسد، وجلب المصلحة، ودرء المفسدة، ويتحقق ذلك، بتحقيق البعد المقاصدي: كحفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العرض أو النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال، مما يؤدي إلى وقاية المجتمع من الجريمة.

3. اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم:

دلت اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم، بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، على عملهم بقاعدة سد الذرائع، والوقائع التي نقلت إلينا، تؤكد عمق البعد المقاصدي، لاجتهاد الصحابة في النازلة، التي كانت تعرض عليهم، كما فعل الخليفة الراشد أبو بكر الصديق رضي الله عنه، عند استحراء القتل، في صفوف حفظة القرآن من الصحابة، في حروب الردة، فجمع أبو بكر الصديق القرآن الكريم، تحقيقاً لمقصد حفظ الدين، وكذلك اجتهاد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، بسد الذرائع، من خلال منع الزواج من

1- سد الذرائع في جرائم القتل وتطبيقاتها، دراسة مقارنة، ماجد سالم الدراوشة، 33، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة آل البيت، 2004.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة
 الكتابيات، ذريعة إلى عدم عنوسة النساء المسلمات، تحقيقاً لأعمال البعد المقاصدي، أو
 النظر المقاصدي، في المحافظة على النسل أو العرض، واختلاط الأنساب¹.
 فقد روي عن شقيق بن سلمة قال: (تزوج حذيفة بيهودية فكتب إليه عمر: أن
 خلّ سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أحرام هي؟ فكتب إليه: لا. ولكني أخاف أن توقعوا
 المومسات منهن)²، مما يدل على أن هي الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كان من باب
 العمل بقاعدة سد ذريعة اختلاط الأنساب، من خلال أولئك المومسات، وتحقيقاً للبعد
 المقاصدي، للمحافظة على مقصد حفظ النسل أو العرض.

ومن أجل المحافظة على العقل، وسداً للذريعة إفساده، فقد منع عمر رضي الله عنه الصحابة
 من مجالسة أهل الهوى والفساد، إذ أن التلوث العقلي، بالأفكار الغريبة عن أحكام
 الشريعة، يعطل العقل، ولا يجعله يؤدي الدور الذي أنيط به، من قبل الله سبحانه
 وتعالى، وهذا ما روي عن نافع، أن رجلاً يقال له: صبيغ بن عسل، جعل يسأل عن
 متشابه القرآن، في أجناد المسلمين، حتى قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص، إلى عمر
 بن الخطاب، فلما أتاه الرسول بالكتاب، فقرأه قال: أين الرجل؟ أبصر، لا يكون
 ذهب، فتصيبك من العقوبة الوجيعة. فأتى به، فقال عمر: سبيل محدثة، فأرسل إلى
 رطائب من جريد، فضربه بها، حتى ترك ظهره دبرة، ثم تركه حتى برئ، ثم عاد له، ثم
 تركه حتى برئ، فدعا به، ليعود، فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي، فاقتلني قتلاً جميلاً،

1- انظر: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، 504-536، بتصرف دار الفكر،

دمشق، 1985.

2- أحكام الحصاص 397/2.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة
وإن كنت تداويني، فقد والله برئت، فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى
الأشعري، أن لا يجالسه أحد من المسلمين¹.

دللت هذه القصة، على تبي عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لقاعد سد الذرائع، من أجل
المحافظة على عقول المسلمين، ومنع أهل الأهواء والبدع، وأصحاب الآراء الشاذة، من
مخالطتهم، حتى لا يُقدم العقل على النقل، ولكي يكون محققاً للبعد المقاصدي،
للمحافظة على العقل.

ومن أجل المحافظة على مقصد حفظ المال وتنميته، فقد سن الله سبحانه وتعالى،
القوانين والتنظيمات، الكفيلة بالمحافظة على أموال الناس، العامة والخاصة، ورعايتها
بكل وسيلة خيرة، فأباح الشارع تنمية الأموال، في جميع جوانب الحياة، وفي عهد
الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فتحت بلاد العراق، وكانت أراضي زراعية، اجتهد عمر
بن الخطاب رضي الله عنه، ومجلس الحل والعقد، المؤلف من كبار الصحابة رضي الله عنهم، إلى
إبقاء هذه الأراضي بأيدي أهلها، وعدم تقسيمها، سدا لذريعة عجز مالي، في ميزانية
بيت مال المسلمين، وكذلك تحقيق مصلحة بقاء الجنود في معسكراتهم، وعدم اشتغالهم
بالزراعة، ليحموا الثغور، سدا لذريعة حصول ضعف عام في وزارة الدفاع، الأمر الذي
يؤدي إلى طمع الدول المعادية، للدولة الإسلامية²، ومنع انتشار الإسلام، لتحقيق
العبودية لله سبحانه وتعالى، وقد استند عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ومجلس الحل والعقد، إلى
استصدار قرار اقتصادي، يشكل البعد المقاصدي، لتحقيق مقصد حفظ المال، مستندين
في اتخاذ هذا القرار، إلى قوله تعالى: "مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ

1- انظر: الموفقات 1/50، 4/191، ابن عساكر 6/385، وأخبار عمر، 224-225.

2- انظر: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرماني، 521-524.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

إلا ما فصل لنا تحريمه بالنص، لقوله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٥﴾" [البقرة: 29].

ولقوله تعالى: "وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾" [الأنعام: 119]. فبطل بهذين النصين الجليلين أن يحرم أحد شيئاً باحتياط، أو خوف تذرع¹.

ثانياً: السنة النبوية

استدل الظاهرية، من السنة النبوية على بطلان العمل بسد الذرائع، بأدلة عدة ومن هذه الأدلة: الحديث الذي رواه الإمام البخاري، بألفاظ متعددة منها: ما روي عن سفيان قال حدثنا الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن عباد بن تميم، عن عمه أنه شكك إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه، أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال: «لا ينتقل أو لا ينصرف حتى لا يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»².

وجه الدلالة:

واستدل ابن حزم، على بطلان سد الذرائع، بهذا الحديث بقوله: (فإن رسول الله ﷺ، أمر من توهم أنه أحدث، ألا يلتفت إلى ذلك، وأن يستمر في صلاته، حتى يسمع صوتاً أو يشم رائحة، فلو كان الحكم الاحتياطي حقاً، لكانت الصلاة أولى

1- الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم، مج2، ج6، ص 188.

2- انظر: صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، الحديث رقم (137)، مج1، ص 285.

البعد المقاصدي لقاعدة، سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

ما يحتاط لها، ولكن الله تعالى، لم يجعل لغير اليقين حكماً، فوجب بما ذكرنا، أن كل ما يتيقن تحريمه، فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر، من نص أو إجماع، وكل ما يتيقن تحليله فلا سبيل أن ينتقل إلى التحريم، إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وبطل الحكم بالاحتياط، وصح أن لا حكم إلا لليقين وحده، والاحتياط كله، هو ألا يجرم المرء شيئاً، إلا ما حرم الله تعالى، ولا يحل شيئاً، إلا ما أحل الله تعالى¹.

واستدل الظاهرية كذلك بحديث النعمان بن بشير رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات، فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات، وقع في الحرام، كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا وأن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت، فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»².

وجه الدلالة من الحديث: استدلال ابن حزم بهذا الحديث، على بطلان العمل بسد الذرائع، أو اعتباره ذليلاً مستقلاً، إذ أنه دعوة من النبي صلى الله عليه وسلم، إلى التقوى، ونص على أن ما حول الحمى، ليس من الحمى، وأن المشبهات، ليست بيقين من الحرام، وبناءً على ذلك، لم تكن من ضمن الحرام.

1- الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، مج2، ج6، ص 188-189.

2- متفق عليه واللفظ للبخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، الحديث رقم (52)، ج1، ص 28، وأخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، الحديث رقم (1599)، ج3، ص 1219، وأخرجه غيرهما.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

فهي ضمن دائرة الحلال، والدليل على ذلك قوله تعالى: "وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴿٥٦﴾" [الأنعام: من الآية 119] فما لم يبين، فهو ضمن دائرة الحلال، والدليل على ذلك قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٦١﴾" [البقرة: 29] مما يؤدي على أن قضايا الشبهات، لا تنطوي تحت دائرة الحرام، إنما هي دائرة مستقلة، ولذلك لا يجوز اعتبار المشبهات، ضمن دائرة الحرام، وهذا يؤكد على أن الذرائع، ليست دليلاً مستقلاً، بناء على استدلال ابن حزم، واستشهاده بحديث النبي ﷺ: «إن أعظم المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسأله»¹ هذا ما استدل به ابن حزم، من السنة النبوية، على أن سد الذرائع ليست دليلاً مستقلاً².

هذه الأدلة التي استدلت بها الظاهرية ومن وافقهم، من السنة النبوية المطهرة، على بطلان العمل بسد الذرائع.

1- متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، الحديث رقم (6859)، ج6، ص2658، وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ، إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، ألا لا يتعلق به تكليف وما لا يقع، ونحو ذلك الحديث رقم (2358)، ج4، ص1831.

2- انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، مج2، ج6، ص188، وسد الذرائع في جرائم القتل وتطبيقها، ماجد سالم الدراوشة، 41.

ثالثاً: الدليل العقلي

اعتبر الظاهرية، والذين من ضمنهم ابن حزم، إن اعتبار سد الذرائع عند المالكية والحنابلة، لم يقدّم دليل خاص من القرآن الكريم، أو السنة أو الإجماع، وهذا عمل بالظن الذي لا يقوم عليه دليل يقويه، مما يجعل القول، بأن سد الذرائع دليل مستقل باطل، والدليل على ذلك: أن كلمة الفقهاء، لم تجتمع على القول، بأن سد الذرائع دليل مستقل، باستثناء المالكية والحنابلة، مما يجعله دليلاً ظنياً، فإذا ثبت أنه دليل ظني - فإن الحكم المبني عليه، يكون ظنياً كذلك¹.

واستدلوا على أن الأخذ بالظن الخالي عن الدليل، غير معتبر، بدليل قوله تعالى:

"وَمَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" ﴿٢٨﴾

[النجم: من الآية 28] وقوله ﷺ «وياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث»².

الفريق الثاني: وهم الحنفية والشافعية، فهم لا يعتبرون سد الذرائع، دليلاً مستقلاً، ولكن المتبع في فروعهم، من خلال كتبهم، يجد أنهم عملوا بسد الذرائع، من غير أن يطلقوا عليها تسمية سد الذرائع، وهذا ما اطلعت عليه، في كتاب الأم للشافعي، حيث قال: (وفي منع الماء، ليمنع به الكلاء، الذي هو من رحمة الله، عام يَحْتَمِلُ معنيين: أحدهما: أن ما كان ذريعة، إلى منع ما أحل الله، لم يحل، وكذلك ما

1- انظر: الأحكام في أصول الأحكام، مج2، ج6، ص183-184، سد الذرائع في جرائم القتل وتطبيقاتها، دراسة مقارنة، ماجد سالم الدراوشة، ص 43.

2- متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب: لا يخطب على خطب أخيه حتى ينكح أو يدع، الحديث رقم (4849)، ج5، ص 1976، وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة باب: تحريم التجسس والتنافس والتناجش، ونحوها الحديث رقم (2563)، ج4، ص 1985.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

كان ذريعة، إلى تحليل ما حرم الله تعالى... إلى أن قال: فإن كان هذا هكذا؛ ففي هذا، ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام، تشبه معاني الحلال والحرام، ويحتمل أن يكون منع الماء، إنما يحرم، لأنه في معنى تلف، على ما لا غنى به لذوي الأرواح، والآدميين وغيرهم، فإذا منعوا فضل الماء، منعوا فضل الكلاء، والمعنى الأول أشبه والله أعلم¹.

وأما الحنفية، فقد ذكر الشاطبي: (وأما أبو حنيفة: فإن ثبت عنه، جواز إعمال الحيل، لم يكن من أصله، في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه، لأصل سد الذرائع، وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه، موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال)².

يتبين لنا من خلال ما سبق، أن الظاهرية لم يأخذوا بسد الذرائع، وأنكروها جملة وتفصيلاً، ولم يعتبروها دليلاً مستقلاً، بينما الحنفية والشافعية، - وإن لم يصرحوا بها -، فقد وجدنا في تطبيقاتهم في الفروع الفقهية، أنهم قد أخذوا بها.

الرأي الراجح:

بعد الاطلاع على آراء العلماء الأجلاء، وتحرير محل النزاع، في أدلة اعتبار سد الذرائع كدليل مستقل، فإنه يتبين لنا بأن المالكية والحنابلة، قالوا بسد الذرائع، واعتبارها دليلاً مستقلاً، ولكن الحنفية والشافعية لم ينكروها، ولكنهم لم يقولوا بأنها دليل مستقل، ولكن بعد الاطلاع على كتبهم، والبحث في فروعهم الفقهية، وجدناهم يعملون بسد الذرائع، أما الظاهرية، ومن ضمنهم ابن حزم، فإنهم أنكروا سد الذرائع جملة وتفصيلاً، ولكن بعد الاطلاع على كتابه المحلى، وجدناه يأخذ بسد الذرائع، إذا كان أداؤها يؤدي إلى مفسدة يقيناً، قال في المحلى: (ولا يحل بيع شيء، ممن يوقن أنه

1- الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ج4، ص 49.

2- الموافقات، الشاطبي 306/3.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

يعصي الله به أو فيه، وهو مفسوخ أبداً كبيع كل شيء يند أو يعصر، ممن يوقن أنه يعمله خمرًا، وبيع الدراهم الرديئة، ممن يوقن أنه يدلس بها، وبيع الغلمان ممن يوقن أنه يفسق بهم، أو يخصيهم، وبيع المملوك ممن يوقن أنه يسيء ملكته، أو كبيع السلاح أو الخيل، ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين، أو كبيع الحرير، ممن يوقن أنه يلبسه، وهكذا في كل شيء، لقوله تعالى: "يَتَأَيُّبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَأَمْلَأُوا شَعْبَرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَئِدَ وَلَا ءَامِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا تَجْرِمْنَكُمْ سِنَانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ^ط إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢١﴾" [المائدة: من الآية 2] والبيوع التي ذكرنا، تعاون ظاهر على الإثم والعدوان، بلا تطويل، وفسخها تعاون على البر والتقوى، فإن لم يوقن بشيء من ذلك، فالبيع صحيح، لأنه لم يعن على إثم، فإن عصى المشتري الله تعالى بعد ذلك فعليه، روينا من طريق وكيع، حدثنا سفيان الثوري، عن ابن جرير عن عطاء، قال: (لا تبعه من يجعله خمرًا)¹.

يتبين من خلال ما سبق، أن العلماء جميعهم أخذوا بسد الذرائع، سواء قالوا بأنه دليل مستقل، أم غير ذلك، فتطبيقهم الفقهية، تؤكد البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، ومعالجة تلك القاعدة، لكل ما هو جديد أو معاصر، وفق مقاصد الشريعة، بما لا يخالف الكتاب والسنة.

1- المحلى، ابن حزم 29/9-39.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

المبحث الثالث: البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع وتطبيقاتها الفقهية

المعاصرة

يعتبر دليل سد الذرائع، كقاعدة أصولية، يعتمد على مبدأ شرعي ثابت، هو تحقيق مصالح العباد، ودرء المفسد عنهم، في دار الدنيا، باتباع القوانين الإلهية، الموجودة في القرآن الكريم، والسنة النبوية، التي جاء بها النبي عليه الصلاة والسلام، مما يؤدي بالعباد للفوز بالجنة، وهذا لا يكون، إلا بإدراك البعد المقاصدي، لقاعدة سد الذرائع وتطبيقاتها الفقهية وقد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع وتطبيقاتها الفقهية، عند

العلماء القدامى.

المطلب الثاني: الزواج العرفي ومفاسده.

المطلب الثالث: البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، وتطبيقاتها الفقهية

المعاصرة.

المطلب الأول: البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، وتطبيقاتها الفقهية، عند

العلماء القدامى

هناك كثير من القضايا، التي أوردها علماء الأصول، حول البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، والتي كان شعارهم فيها: تحقيق المصالح، ودرء المفسد، من خلال الموازنة والترجيح، بين المصالح والمفاسد، ومن هذه التطبيقات:

1. البعد المقاصدي لحفظ الدين، من خلال سد ذريعة تنامي الكفر، واتساع

دائرته

بعد أن من الله عز وجل، على أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، بفتح كثير من الأمصار، كان الصحابة - رضوان الله عليهم - ملتزمين بمنهج تحقيق العدالة، في

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

اتباع الإسلام، منضبطين بقوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ^ط قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ^ع فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ^{هـ} وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٦﴾" [البقرة: من الآية 256] فلا أحد يكره، على اتباع الدين الإسلامي، وإنما يكون ذلك، برغبة الإنسان، وأن الإنسان ولد حراً، فيبقى على حريته فيما يعبد، ولكن عدم الإكراه، لا يمنع من تحقيق العدالة، المتمثلة في تحقيق البعد المقاصدي، لقاعدة سد ذريعة تعكير صفو أتباع الدين الإسلامي، من باب المحافظة على مقصد حفظ الدين، وسن القوانين والأنظمة، التي تهيئ الحرية والسعادة والراحة، في عبادة الإنسان لربه، ولأجل تحقيق هذا البعد المقاصدي، فقد أسس قواعد ضابطة لذلك، (لذا شرطوا شروطاً كثيرة، لسد هذه الذريعة، فسمحوا لأهل الذمة في الوجود في الأراضي الإسلامية، ولكن مع وجود الشروط، التي تشعرهم بالذلة والصغار حتى لا يستأسدوا، في داخل الدولة الإسلامية، ويحول دون نشرهم لأباطيلهم، ودس دسائسهم، وإعلان كفرهم وضلالهم، ونجد في التاريخ الإسلامي بعض الشروط، حين تركها المسلمون أصيبوا بالضيعة والهوان، واستخفاف أصحاب الأديان الأخرى، الموجودة معهم بهم، ومن أجمع هذه الشروط، ما كان في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - هذه الرسالة، من نصارى الشام، وهي كما يلي: (بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتاب لعبد الله، عمر أمير المؤمنين، من نصارى مدينة كذا وكذا، إنكم لما قدمتم علينا، سألناكم الأمان لأنفسنا، وذرارينا، وأموالنا وأهل ملتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا:

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

- ألا نحدث في مدائننا، ولا فيما حولها، ديراً أو كنيسة، ولا قلية¹، ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب منها، ولا نحیی ما كان محتطاً منها، في خطط المسلمين.
- ولا نمنع كنائسنا، أن يترها أحد من المسلمين، في ليل ولا نهار، وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل.

• وأن نترل من مر بنا من المسلمين، ثلاثة أيام نطعمهم.

• ولا نؤوي في كنائسنا، ولا في منازلنا، جاسوساً.

• ولا نكتم غشاً للمسلمين.

• ولا نظهر شركاً، ولا ندعو إليه أحدًا.

• ولا نمنع أحدًا من ذوي قرابتنا، الدخول في الإسلام، إذا أراد.

• وأن نوفر المسلمين، ونقوم لهم من مجالسنا، إذا أرادوا الجلوس، ولا نتشبه بهم

في شيء من لبسهم، من قلنسوة، ولا عمامة، ولا نعلين، ولا فرق شعر، ولا نتكلم بكلامهم، ولا نتكنى بكناهم، ولا نركب السروج.

• ولا نتقلد السيوف، ولا نتخذ شيئاً من السلاح، ولا نخمله معنا.

• ولا ننقش على خواتمنا بالعربية، ولا نبيع الخمر، وأن نجز مقدم رؤوسنا، وأن

نلزم زينا حيث كنا، وأن نشد الزنانير على أوساطنا، وألا نظهر الصلب على كنائسنا،

وألا نظهر كتبنا في شيء، من طرق المسلمين وأسواقهم، ولا نضرب ناقوساً في

كنائسنا، إلا ضرباً خفيفاً، ولا نرفع أصواتنا بالقراءة في كنائسنا، في شيء من حضرة

المسلمين، ولا نخرج سعانين² ولا باعوثاً¹، ولا نرفع أصواتنا، مع قوتنا، ولا نظهر

1- والمقصود هو بالقلية: كالصومعة واسمها عند النصارى: القلاية وهو تعريف كلابدة، وهي من

بيوت عبادتهم، انظر النهاية لابن الأثير، ج4/104.

2- سعانين: عيد للنصارى، معروف قبل عيدهم الكبير بأسبوع، انظر النهاية لابن الأثير، ج2/369.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة
النيران معهم، في شيء من طرق حضرة المسلمين، ولا أسواقهم، ولا نجاورهم بموتانا،
ولا نتخذ من الرقيق، من جرت عليه سهام المسلمين، ولا نطلع عليهم في منازلهم، ولا
نضرب أحدا من المسلمين، شرطنا لكن ذلك على أنفسنا، وأهل ملتنا، وقبلنا عليه
الأمان فإن نحن خالفنا في شيء، مما شرطنا لكم، وضمنا على أنفسنا، فلا ذمة لنا، وقد
حل لكم منا، ما يحل لكم، من أهل المعاندة والشقاق)².

إن الناظر إلى النص السابق، يجد التطبيق الواقعي، للبعد المقاصدي، لقاعدة سد
الذرائع وتطبيقها الفقهية، والتي تدلل على حفظ الكليات الخمس:

1. مقصد حفظ الدين: إذ تؤكد على عمق البعد المقاصدي، في غرس وتنمية
العزة والطمأنينة في نفوس المسلمين؛ وأنه مميز بعقيدته الربانية المصدر، وأن هذا البعد
المقاصدي، يتحقق من خلال إتاحة الأجواء، لكي يؤدي المسلم عبوديته من غير أن
يشوش عليه أحد، أو يعكر صفاء أدائه لشعائر دينه، وأن الله سبحانه وتعالى، أعز
المسلمين بمحافظتهم على مقصد حفظ الدين، الأمر الذي أدى لقيام حضارة الإنسانية.

2. مقصد حفظ النفس والعقل: ونجد في النص السابق، تحقيق البعد المقاصدي
لقاعدة سد الذرائع، في المحافظة على مقصد حفظ النفس، بمنع غش المسلمين، مما يؤدي
إلى وقوع الضرر على أنفسهم، وتحريم بيع الخمر، محافظة على النفس البشرية، ويبقى

1- الباعوث للنصاري، كالأستسقاء للمسلمين، النهاية لابن الأثير، ج1/139.

2- انظر: سراج الملوك للطرطوشي، ص110، طبعة 1306هـ، الخلى لابن حزم، ج7، ص34،
المسألة 2959، سيرة عمر بن الخطاب للطنطاوي، ص299، 215، وانظر في هذا المعنى المغني لابن
قدامة، ج9/353، والخراج لأبي يوسف، ص138، باب الكنائس في عهد عمر بن العزيز، فقه الملوك،
ج2، 188، قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها، دوجنات عبد الرحيم ميمني، ص163-165.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة
العقل سالمًا، ومنع أهل الأهواء منهم، من بيع كتبهم، لكي لا تؤذي تلك الكتب،
سلامة العقل البشري.

3. مقصد حفظ النسل أو العرض: ومما يدل على التطبيق العملي، للبعد
المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، في عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - هو الدلالة
الواضحة بوضع الضوابط وسن الأنظمة والتشريعات، التي تضمن مقصد حفظ النسل
أو العرض، ومنع اطلاع أهل الذمة، على منازل أفراد المجتمع الإسلامي، منعًا لوقوع
الأذى عليهم، وكذلك منع أهل الذمة من تقلد السيوف، ومنع اتخاذ شيء من السلاح،
وكذلك منع حمله.

4. مقصد حفظ المال: أما بالنسبة للبعد المقاصدي، لقاعدة سد الذرائع،
وأثرها في المحافظة على مقصد حفظ المال، فنجد ذلك واضحًا تمامًا، من خلال الفكر
المقاصدي وتطبيقاته، للخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في مسألة توزيع أرض سواد
العراق، حينما طلب الفاتحون لأرض العراق وفارس، من قائد الجيش الإسلامي سعد
بن أبي وقاص، تقسيم الأرض بينهم¹.

وبعد عرض المسألة على الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكبار الصحابة، رفض
توزيع الأراضي على الفاتحين، حيث قال قولته المشهورة (فكيف أقسمها بينهم، فيأتي
من بعدهم، فيجدون الأرض بعلاجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما
هذا برأيي)².

فالبعض من الصحابة، وافق عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تلك المسألة، والبعض
الآخر عارض، ولكن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، استند في اجتهاده إلى منع توزيع

1- الخراج لأبي يوسف، 14.

2- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هاشم البرهاني، 521.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة
الأراضي على الفاتحين، وبقائها في أيدي أهلها، وجلب خراجها كمورد ثابت لخزينة
الدولة الإسلامية، إنما مبناه إلى تحقيق البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع وتطبيقها في
المعاملات المالية، التي تؤكد على الدور الريادي، لمقصد حفظ المال، من خلال المبررات
والاعتبارات التي أدت للحفاظ على أموال العباد والدولة، وهذه المبررات أو
الاعتبارات، ذكرها محمد هشام البرهاني في كتابه: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية:
(أولاً: عجز مالي في موارد الدولة، لأن البلاد التي ستفتح مستقبلاً فقيرة، وليس
فيها موارد أرض العراق، وستكون - بلا شك - عبئاً ثقيلاً، على بيت المال.

ثانياً: عجز في الجند، وهذا يرجع إلى سببين:

السبب الأول: أن الفاتحين، لو اقتسموا الأرض، ربما رغبوا بها عن الجهاد،
وتقاعسوا عن الفتوح.

والسبب الثاني: أن اتساع البلاد، يحتاج إلى أعداد وفيرة من الجنود، لحماية
أمنها في الداخل، وحدودها وثغورها في الخارج، وهذا يحتاج إلى بيت مال غني، يمدّها
بالعطاء المستمر¹.

ومن هنا ندرك، أن اجتهاد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومن معه من الصحابة
- رضوان الله عليهم - كان له بعدٌ مقاصدي، مبني على قاعدة سد الذرائع، في تحقيق
مصلحة حفظ المال، وتأمين مورد ثابت لخزينة الدولة الإسلامية، والتوجه لفتوح بلاد
أخرى، كما حدث في بلاد الشام ومصر، حيث طبق البعد المقاصدي لقاعدة سد
الذرائع، في الأراضي المفتوحة، وبقائها بأيدي أهلها، جرياً على التطبيق المقاصدي
لقاعدة سد الذرائع، للمحافظة على مقصد حفظ المال، في أرض السواد بالعراق.

1- المرجع السابق، 523.

المطلب الثاني: الزواج العرفي ومفاسده

تعد المحافظة على قضايا الأسرة، الركن الأساس لمقاصد الشريعة الإسلامية، ولذلك دعت الشريعة إلى المحافظة على مقصد حفظ النسل، والذي يعتبر الزواج المقصد الأصلي له، وهذا ما أكده الغزالي - رحمه الله تعالى - بقوله: (إن للزواج خمس فوائد: الولد، وكسر الشهوة، وتدبير المنزل، وكثرة العشيرة، ومجاهدة النفس، بالقيام بشؤون الزوجات، وإن الولد هو الأصل المقصود، وله وضع النكاح، والمقصود بقاء النسل، وأن لا يخلو العالم عن جنس الإنس)¹، فالبعد المقاصدي، هو المحافظة على العلاقة الأسرية، المؤدية إلى حفظ النسل، خاصة أن حفظ النسل، مقصد شرعي للنكاح، ولتحقيق هذا المقصد، شرعت الشريعة الزواج الشرعي الصحيح، ورفضت إقامة العلاقات الجنسية غير الشرعية، حتى لا تختلط الأنساب. وتحقيقاً للبعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، الجالبة للمصالح، ودرءاً للمفاسد، ومن أجل تحقيق ذلك البعد، أبيحت العلاقات الجنسية المنضبطة، بضوابط وقواعد مقاصد الشريعة الإسلامية، ومع تطور العصر، وظهور تعقيداته، وبروز الفتن، ظهرت أنواع من الزواج، لم تكن موجودة في العصر الأول، من تأسيس الدولة الإسلامية، وهذه الأنواع تخالف مقاصد الشريعة الإسلامية. ولأجل ذلك، جعلت الشريعة الإسلامية، وسائل تديرية، لمنع التحايل والالتفاف على أحكام الشريعة ومقاصدها، لمعرفة تلك التدابير، لا بد لنا من معرفة تلك الأنواع من الزواج، المخالفة لمقاصد الشريعة الإسلامية، وما هي الوسائل الوقائية، للمحافظة على كيان الأسرة المسلمة، ومن بين المخاطر المعاصرة على كيان الأسرة المسلمة، الزواج العرفي، وسوف نبحثه أثناء دراستنا لهذا الموضوع.

1- إحياء علوم الدين، الغزالي، 22/2.

- الزواج العرفي:

العرفي في اللغة: لفظة منسوبة إلى العُرف، وقد عرفه ابن منظور بقوله (والعرف في لغة العرب، يعني العلم كقول العرب: عرف فلان الأمر: أعلمه إياه)¹، أو هو (ما استقرت النفوس عليه، بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول)².

الزواج العرفي اصطلاحًا: فقد عرفه بعض العلماء المعاصرين: بأنه العقد المستكمل لكافة الأركان والشروط الشرعية، من إيجاب وقبول شرعيين، وحضور شاهدين، قد استكملا الشروط الشرعية لعقد الزواج، وإعلان وإشهار، غير أنه لم يوثق بوثيقة صادرة عن الجهات الحكومية، المخولة بمثل إصدار تلك الوثائق، تحقيقًا للبعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، للمحافظة على النفس والعرض أو النسل، والمال، فكان البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، يوجب توثيق العقد، انطلاقًا من قوله تعالى: "يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُكُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ

1- لسان العرب، ابن منظور، 110-112/10، والمعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون 2/595.

2- التعريفات، عبد القاهر الجرجاني، 1/191، رقم 958.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

أَلَّا تَرْتَابُوا^ط إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحُ أَلَّا تَكْتُبُوهَا^ط وَأَشْهَدُوا^ط إِذَا تَبَايَعْتُمْ^ط وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ^ط وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ^ط وَأَتَّقُوا اللَّهَ^ط وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ^ط وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^ط [البقرة: 282].

فبينت الآية الكريمة، البعد المقاصدي لحفظ المال، وصون حقوق الناس من الفساد، ذريعة كي لا تهدم تلك الحقوق، وإذا كان الله عز وجل، أمر بتوثيق الكتابة في المعاملات المالية، فإن حقوق الفروج والنسل، أعظم عند الله وعند الناس، من الحقوق المالية، فكان من باب أولى توثيق عقود الزواج، وهذا ما أكده ابن تيمية - رحمه الله - (لم يكن الصحابة يكتبون صدقات، لأنهم لم يكونوا يتزوجون على مؤخر، بل يعجلون المهر، وإن أخروه فهو معروف، فلما صار الناس يتزوجون على المؤخر، والمدة تطول وينسى، صاروا يكتبون المؤخر وصار ذلك حجة في إثبات الصداق، وفي أنها زوجة له)¹.

- أشكال الزواج العرفي المعاصر:

مع نهاية القرن العشرين، وبداية القرن الحادي والعشرين، اجتاحت موجة جديدة من الدعوات الجديدة، بين طلاب الجامعات، والمدارس العليا المختلطة، إلى الدعوة إلى الزواج العرفي (أو ما يسمى بالزواج السري)، وأشكاله على النحو الآتي:

أولاً: يكون الاتفاق، بين شاب وفتاة، من غير إذن وليها، بوجود شاهدين غير عدلين، مخالفاً بذلك، الحديث الذي روته السيدة عائشة رضي الله عنها، عن النبي عليه

1- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 32/131.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة
الصلاة والسلام «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل،
فنكاحها باطل»¹.

وكذلك، ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: «لا تزوج المرأة المرأة، ولا
تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها»².

ثانياً: يكون هذا الزواج، بين رجل وفتاة، مرتبطاً بمدة زمنية محددة، وهذا
الزواج باطل، لأنه يتعارض مع مقاصد الشريعة، الداعية إلى المحافظة على مقصد حفظ
النسل، لأن ذلك المقصد من أجل المحافظة عليه، لا بد من ديمومة الزواج.

ثالثاً: يكون هذا الزواج، بين رجل وفتاة، وبوجود ولي، ويشهد عليه شاهدان،
ويتواصلون بكتمان هذا العقد، وهذا العقد باطل عند بعض الفقهاء، وأنه مخالف لحديث
النبي عليه الصلاة والسلام: «أعلنوا النكاح، واجعلوه في المساجد، واضربوا عليه
بالدفوف»³.

1- المستدرک علی الصحیحین، الحاکم، کتاب النکاح، (2755) قال عنه الحاکم: صحیح علی
شرط الشیخین ولم یجرأه.

2- سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمد القزويني، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي (1882)،
الجزء 1، ص 606، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار التراث العربي، بيروت، لبنان 1975، ورواه
الترمذي في جامعه، من حديث ابن عباس مرفوعاً وموقوفاً، وهذا أصح، زوائد ابن ماجه علی
الکتب الخمسة، أبو العباس شهاب الدین أحمد بن أبي بكر البوصیري، ص 269، دار الکتب العلمیة،
بیروت، 1993.

3- الجامع الصحیح، أبو عیسی الترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء فی إعلان النکاح، (109)،
قال أبو عیسی: حدیث غریب حسن 3/399.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

رابعاً: يكون هذا الزواج، بإيجاب وقبول، بين رجل وفتاة، من غير ولي، ولا شهود، ولا إعلان، اكتفاء برضا الرجل والفتاة، ومثل هذا الشكل من الزواج، باطل، بإجماع الفقهاء¹.

المطلب الثالث: البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، في درء مفسد الزواج العرفي

جاءت مقاصد الشريعة الإسلامية، للمحافظة على حياة الإنسان وسلامته، ومن أجل ذلك، وبعد النظر والتحليل في مسألة الزواج، في الوقت الحاضر، ودراسة أشكاله، وجدنا أنه لا بد من منع ذلك الزواج، نظراً للمفاسد التي يجتلبها، ومخالفته لكليات الشريعة الإسلامية، إذ أن علماء الأمة، اجمعوا على منع الذرائع المؤدية إلى المفسدة، قطعاً وسدّاً لها، وهذا ما أكده الإمام القرافي: (قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها)².

يفهم من كلام القرافي: أن سد الذريعة، داخل تحت اعتبار المصلحة، حيث إن كل قضية معاصرة، تمنع سدّاً للذريعة، تكون بذلك حفاظاً على مقاصد الشريعة، فالعمل بسد الذرائع، يقضي إلى المحافظة على مقاصد الشريعة، حيث أننا إذا أغلقنا الباب، أمام كل قضية معاصرة، تؤدي إلى مفسدة، نكون بذلك فتحنا الباب

1- مجموع فتاوى النكاح وأحكامه، ابن تيمية، ص28، ينظر إلى تلك الصور من صور الزواج العرفي إلى المراجع التالية: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، أسامة الأشقر، ص 137 + 152، دار النفائس، عمان - الأردن، 2001. الزواج العرفي في ميزان الإسلام، جمال محمد محمود، ص 5، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004. أثر قاعدة سد الذرائع في القضايا المعاصرة للزواج والفرقة، 105-106، مريم عبيدات، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الشريعة، جامعة اليرموك - الأردن، 2008.

2- الفروق، القرافي، 2/59 + 60، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

للمصلحة، وطالما أن الذريعة إلى ما كان وسيلة، إلى الإفضاء إلى أمر محرم، محرمة، وقد ثبت أن الزوج العرفي، يؤدي إلى الكثير من المفساد، وأن مقاصد الشريعة الخمس، جاءت لمنع تلك المفساد، من خلال ما يأتي:

1. مقصد حفظ الدين في منع الزواج العرفي:

يعتبر مقصد حفظ الدين، الركن الركين للمقاصد، وذلك لأن الغاية من خلق الإنسان، هي الامتثال والعبودية الكاملة لله سبحانه وتعالى، بدليل قوله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾" [الذاريات: 56]، وطالما أن مراد الباري عز وجل من خلق الإنسان، هو العبادة، من خلال المحافظة على أحكام الدين، وتحقيق مهمة الاستخلاف في الأرض، فجعل الله عز وجل الزواج، هو الوسيلة الأساسية، لتحقيق ذلك المقصد، ودعا إلى الزواج وحث عليه، فقد قال تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾" [الروم: 21]. وكذلك قوله تعالى "...فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ؕ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾" [النساء: من الآية 3]. وأيضاً قوله تعالى: "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَاَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ بِأُجُورِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُّسْفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ... ﴿٢٥﴾" [النساء: من الآية 25]. وكذلك قوله تعالى: "يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا حُلُومًا لِّشَعْتِيرٍ

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَئِدَ وَلَا أَمْبِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا تَجْرِمْنَكُمْ شَفَانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢١﴾ [المائدة: من الآية 2]. وكذلك ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام، قوله: «لا يكون نكاح إلا بولي وشاهدين ومهر، ما كان قل، أم كثر»¹.

دلت شواهد القرآن الكريم والسنة النبوية، على أن الزواج، من أفضل الطرق، للتعاون بين الزوجين، على عبادة الله سبحانه وتعالى، وذلك يكون بإعلان الزواج، وأن لا يكون الزواج بالسر، وهذا ما أكدته النبي عليه الصلاة والسلام: «أنه نهي عن نكاح السر»² وكذلك ما رواه علي بن أبي طالب: أن رسول الله ﷺ، مر هو وأصحابه ببني زريق، فسمعوا غناءً ولعباً، فقالوا: ما هذا؟ فقال: نكح فلان، يا رسول الله، فقال: ﷺ: «كمل دينه، هذا النكاح لا السفاح، ولا نكاح السر، حتى يسمع دف أو يرى

1- المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، (11343)، ج 11، ص 155. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، (د.ن)، (د.م)، ط 1، 1980. قال الهيثمي في جمع الزوائد في إسناده الربيع بن بدر وهو متروك، كتاب النكاح، باب ما جاء في الولي والشهود، ج 4، ص 289.

2- المعجم الأوسط، الطبراني (6874)، ج 7، ص 68. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني عن محمد بن عبد الصمد بن أبي الجراح ولم يتكلم فيه أحد وبقيته رجاله ثقات، كتاب النكاح، باب نكاح السر، ج 4، ص 288.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

دخان»¹ وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «فصل ما بين الحلال والحرام، الصوت بالدف»².

ولذلك اشترط الفقهاء إعلان الزواج، إبعاداً لتهمة الزنا³، والزنا حرمه الله سبحانه وتعالى: "وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾" [الإسراء: 32] وزواج السر، اعتبره الفقهاء زنا، والزنا محرم، والابتعاد عنه، يعد من مقصد حفظ الدين، وقد نهي النبي عليه الصلاة والسلام، عن زواج السر، والذي يسمى في هذا الزمان بالزواج العرفي، وطاعة الله ورسوله، تعتبر من باب مقاصد حفظ الدين، قال تعالى: "يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾" [النساء: 59] وقد استدل الإمام الجصاص، على تحريم الزنا، وأن الشريعة جاءت بتحريمه، من أجل المحافظة على مقصد حفظ الدين، بقوله: «أما أخبرت بتحريم الزنا، وأنه قبيح لأن الفاحشة: هي التي قد تفاحش قبحه، ثم إن فيها دليلاً، على أن الزنا قبيح عقلاً، قبل ورود السمع، لأن الله تعالى سماها فاحشة، ولم يخصص به حالة، قبل ورود السمع أو بعده، ومن دلائل قبحه عقلاً: أن الزانية لا تنسب لوالدها من قبل الأب، إذ ليس بعض الزناة أولى به للحاقه من بعض، ففيه قطع للأنسب، ومنع ما

1- الجامع الصحيح، الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في إعلان النكاح، (109)، قال أبو عيسى حديث غريب حسن، ج3، ص 399.

2 - المستدرک، الحاكم، كتاب النكاح (2799)، صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص صحيح، ج2، ص 588.

3- أعلام الموقعين، ابن القيم، ص 141/3.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة
يتعلق به من المحرمات، في الموارث والمناكحات، وصلة الأرحام، وإبطال الوالد على
الولد، وما جرى مجرى ذلك، من الحقوق التي تبطل مع الزنا، وهذا مستنكر قبيح،
عقلاً وعادة¹.

يتضح مما سبق، البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، والنصوص الشاهدة على
مقصد حفظ الدين، ودلالة النبي عليه الصلاة والسلام، في منع نكاح السر، وهو الذي
يسمى في واقعنا المعاصر بالزواج العرفي، الذي اعتبرته نصوص الشريعة زناً، والزنا منهي
عنه، لأنه مخالف لقواعد مقاصد الشريعة الإسلامية، المنضبطة بالكتاب والسنة، لأن
المسلم، لا بد له من الخضوع والانقياد، لأحكام الشريعة الإسلامية.

2. مقصد حفظ النفس في منع الزواج العرفي:

شرع الشارع أحكام الزواج، من أجل المحافظة على سلامة النفس البشرية، من
الاضطراب والتمزق، وقد قال تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَمِرُونَ ﴿٢١﴾"
[الروم: 21] وكذلك قوله تعالى: "يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ
وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ
بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١٠﴾" [النساء: 1].

فالآيات الكريمة السابقة، تدعو إلى المحافظة على مقصد حفظ النفس، ومنع
الزواج العرفي، إذ أن المقصد الأساسي من الزواج، أنه يبي على الديمومة، والسكن
والراحة، وليس على الخوف والريبة والتستر، مخافة معرفة الناس، ومعاقبة القانون، إذ أن

1- أحكام القرآن، الجصاص، 260/3.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د.أحمد حسن الرابعة
قوانين الدول العربية والإسلامية، تمنع الزواج العرفي، كونه خارج الدوائر القانونية،
كما أن من حقوق الزوجة، أن تتمتع بالطمأنينة النفسية، كحق من حقوقها، وأنها
ليست سلعة تباع وتشترى، «حيث رتبت السنة النبوية المطهرة، العلاقات الشاملة
لجميع هذه الأطراف، وذلك من خلال بيان الأحكام المفصلة للعلاقات العاطفية
والاجتماعية، ومنها حقوق الزوج على زوجته، واجتماع الرجل والمرأة، في أسرة على
وجه شرعي، يعتبر طريقة لإعمار الأرض، هذه الطريقة، التي تقوم على أساس التعاقد
بينهما، فيما يسمى بعقد الزواج، الذي يجعل المرأة حلالاً للرجل، ويجعل الرجل حلالاً
للمرأة، وهذا التعاقد يستلزم حقوقاً وواجبات، لكل من طرفي العقد، حيث يلتزم كل
فرق، بما عليه تجاه الطرف الآخر، ولا يعتدي أي منهما على ما أقره العقد للطرف
الآخر، فلكل منهما حقوق، وعلى كل منهما واجبات، تنظم العلاقات الأسرية، وتضع
لها ضوابط، حتى لا تنفلت، وتتحول الأسرة إلى جحيم»¹.

وكما أن صلة الرحم بين الزوج والزوجة من جهة، وأهل الزوج وأهل الزوجة،
من جهة أخرى، هي من عوامل المحافظة على مقصد حفظ النفس، (صلاح الأسرة،
طريق أمان الجماعة، وصلة الرحم سبيل حفظ الأمة، فالزوجان وما بينهما من وطيد
العلاقة، والوالدان وما يترعرع في أحضانهما من الولدان، والأقربون وأولو الأرحام،
وما ينتشر بينهم من وئام، كل أولئك يمثل الجماعة المجتمعة، والأمة المتولفة في طبيعتها
وبنائها، وحاضرها ومستقبلها، ومن خلال هذا البناء، تمتد وشائج القربى، وتتقوى

1- مقاصد الشريعة الإسلامية في ضوء السنة النبوية المطهرة: العلاقات الأسرية أمودجاً، د.عبد
العزیز الكیسی، 2/113، بحث مقدم إلى الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن
الحادي والعشرين، مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة 14-16، رجب،
1427هـ، الجامعة الإسلامية، ماليزيا.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

أواصر التكافل، وترتبط النفوس بالنفوس، وتتعانق القلوب، وفي هذه الروابط المتماسكة، والرحم الموصولة، تنمو الخصال الكريمة، وتنشأ الأجيال الوفية، قال تعالى:

"يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتْقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً^٤ وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ^٥ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

﴿١﴾ " [النساء: 1]. لقد شاء المولى تبارك وتعالى، بلطفه وتديبه، وحكمته وتقديره، أن

يكون بناء الإنسانية، على وشيخة الرحم، وعلى قاعدة الأسرة من ذكر وأنثى، من نفس واحدة، وطبيعة واحدة. رحم وقربى تتوثق عراها، ويتحذر نباها، ليقوم على سوقه، بإذن ربه، فيحمي من المؤثرات، ويحفظ من العاديات¹.

يتضح من خلال ما سبق، البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع في منع الزواج العرفي، من باب المحافظة على مقصد حفظ النفس، إذ أن منع مثل هذا الزواج، يوفر حصانة كافية، ورعاية كريمة، للنفس البشرية، فليس هناك استقرار نفسي، لدوام العلاقات العاطفية والاجتماعية، وأن من مثل هذا النوع من الزواج، لا يمكن معه صلة الرحم، التي أمر بها الله عز وجل، والنبي الأكرم عليه الصلاة والسلام، مما يكون فيه هدرًا لكرامة النفس البشرية، فمن باب المحافظة على مقاصد الشريعة الغراء، وسدًا لذريعة إفساد النفس البشرية، لا بد من منع الزواج العرفي، أو ما يسمى بالسري، والمعاقبة عليه.

1- المرجع السابق، ص 117/2.

3. مقصد حفظ النسل في منع الزواج العرفي:

اعتبرت الشريعة، أن المحافظة على النسل، من أهم قواعد المجتمع الإسلامي، وليس المقصود بالنسل، هو إنجاب الأولاد فقط، وإنما من أجل المحافظة، على ما بعد إنجاب الأولاد، كصلات القربى، أو ما يسمى بصلة الرحم كالأبوة والبنوة، والأخوة والأمومة والعمومة، وتلك الصلات تقوم بين أبناء العائلة الواحدة، والعشيرة والقرية والدولة، وهي التي يتوقف عليها وجود أمة صالحة¹، ومن أجل ذلك، شرع الله سبحانه وتعالى الزواج المعلن، كرابطة مقدسة، للمحافظة على النسل، وقد قال الله تعالى: "وَهُوَ

الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا² وَكَانَ رُكْنًا قَدِيمًا³" [الفرقان: 54] وكذلك قوله تعالى: "يَتَأَيُّمُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا⁴ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَنُكُمْ⁵ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ⁶" [الحجرات: 13].

ولأجل المحافظة على بنیان الأسرة، والمجتمع المسلم، وضعت الشريعة الإسلامية القواعد الثابتة، والقوانين المنضبطة بمقاصد الشريعة، المستنبطة من الكتاب والسنة، حتى لا يكون الزواج هشاً، ومبعث قلق وشحناء، وعدم قدرة على إظهار النسل، فتهتز قواعد المجتمع المسلم، ولذلك أمر بالزواج وطالب بإعلانه، وحرّم الزنا، بدليل قوله تعالى: "وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ⁷ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا⁸" [الإسراء: 32]. ونهى عن نكاح السر، وهو ما يعرف في واقعنا المعاصر، بالزواج العرفي، الذي بدأ ينتشر في المعاهد والجامعات، حيث قال تعالى: "... فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ

1- انظر: أمن الأمة من منظور مقاصد الشريعة، أحمد الجمل، 97، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2009.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

أَجُورُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ۗ ... ﴿٦٥﴾

[النساء: من الآية 25] والمقصود (بالأخدان: في الآية كناية عن الزنا بمن سراً، وفيه دلالة على تحريم اتخاذ صديقة، تزني معه لا مع غيره)¹ وقد ذكر ابن تيمية - رحمه الله - أن عمر رضي الله عنه كان يضرب على نكاح السر، ويعدده من جنس اتخاذ الأخدان لا سيما إذا زوجت نفسها بلا ولي ولا شهود، وكما ذلك². وكما تبين أن غالبية الزواج العرفي أو السري، يقوم باتفاق على عدم الإنجاب، والاقتصار على المتعة، وتلبية الملذات والشهوات، وهذا بحد ذاته، مخالف لمقصد حفظ النسل، من أجل بقاء النوع الإنساني، لتحقيق مقصد الاستخلاف، وعمارة الأرض. وكما أن عدم توثيق عقد الزواج، لا يلزم الأب بأن ينسب إليه من يأتي من الولد، مما يؤدي لضياع نسبه، وأن يعيش هذا الولد، في تشتت وضياع، فجاء البعد المقاصدي، محققاً لقاعدة سد الذرائع في منع الزواج العرفي، وسن القوانين الرادعة، من أجل المحاسبة عليه.

4. مقصد حفظ العقل في منع وقوع الزواج العرفي:

لقد أنعم الله سبحانه وتعالى، على الإنسان بالعقل، وقد امتدح الله عز وجل العقول السليمة، التي تميز النافع من الضار، فقال تعالى: "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا" [البقرة: من الآية 269] وقد ميز الله عز وجل ذلك الإنسان بالعقل، عن سائر المخلوقات، ووضع الشارع له التشريعات، المنضبطة بالكتاب والسنة، بحفظه من الانزلاق وراء الملذات والشهوات، فقال تعالى:

1- زواج المسلم بغير المسلمة، وزواج المسلمة بغير المسلم، محمد عبد الكريم الجزائري، ص 27،

ط 2، 1993، دن، د.م.

2- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 125/32-127.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

"إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾" [البقرة: 164].

لقد اهتمت الشريعة، اهتماماً عظيماً، بالمحافظة على العقل، والأدلة على ذلك كثيرة من القرآن والسنة النبوية، خاصة وأن حفظ العقل، هو المقصد الرابع من مقاصد الشريعة الضرورية، فالعقل يوازن بين المصالح والمفاسد، وهذا ما أكده العز بن عبد السلام بقوله: «معظم مصالح الدنيا، ومفاسدها معروفة بالعقل، كذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل، قبل ورود الشرع، أن تحصيل المصالح المحضه، ودرء المفاسد المحضه، عن نفس الإنسان وعن غيره، محمود حسن»¹.

وكذلك ما أورده المؤلفون حول دور العقل، في إدراك المصالح ودرء المفاسد: (فبعض الأفعال والمتروكات، يستطيع العقل أن يشهد، بأنها مصالح أو مفاسد قطعية، عندما يرى أنها مما يترتب عليه نفع كثير، أو شر فادح، والأمثلة على ذلك كثيرة مثل: عدم تقسيم الأرض على الفاتحين، زمن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حتى تبقى هذه الأرض، مورداً دائماً لبيت مال المسلمين، وبعض الأفعال والمتروكات، قد يرجح العقل بأنها مصالح أو مفاسد، دون أن يجزم بذلك، لأن وقوع آثارها المحتملة، لا يتعدى حدود الظن الغالب، أو لعدم تأكيد ضرورة جلبها أو دفعها، مثل اتخاذ كلاب الحراسة،

1- القواعد الكبرى، الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام،

8-7/1، تحقيق د. نزيه حماد ود. عثمان ضمرية، دار القلم دمشق، 2000م.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

في دور الحضرة زمن الخوف¹ والعقل الراجح، يدرك المفسد التي قد تترتب على وقوع الزواج العرفي، كالإفساد في الأرض، بانتشار جرائم القتل والثأر غيرة على العرض، خاصة أن العرف السائد في هذا الزمن، يؤكد على ضرورة إشهار عقد الزواج، حتى لا يعتبره الناس زناً، ولذلك فالعقل يدرك البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، في منع وقوع الزواج العرفي، لما يترتب عليه من مفساد، تضر بالمجتمع المسلم.

5. مقصد حفظ المال في منع وقوع الزواج العرفي:

اعتبر الشارع المال ضرورة، من الضرورات الخمس، ووضع له القواعد من أجل كسبه، وإنفاقه، ونمائه، وشرع الله عز وجل التشريعات الكفيلة بحفظ المال، ومنع الاعتداء عليه فقال تعالى: " * يَنْبَغِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۗ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ " قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ۖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۗ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ " [الأعراف: 31-32].

ومن أجل المحافظة على المال، طلبت الشريعة التوثيق والتثبيت بالكتابة، بدليل قوله تعالى: "يُنَاقِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُمُ بَدَيْنَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" [البقرة: من الآية 282].

1- الاجتهاد المصلحي وأثره في حكم بعض القضايا الفقهية المعاصرة، د. أحمد الرابعة، ص 118، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، 2005.

النتائج:

بعد إتمام هذا البحث بفضل الله وكرمه، توصلت إلى نتائج ومن أهمها:

1. إن قاعدة سد الذرائع دليل شرعي، تستند في أصلها إلى الكتاب الكريم، والسنة المطهرة، واجتهادات الصحابة رضي الله عنهم، وإجماع العلماء، والدليل العقلي.
2. إن البعد المقاصدي، لقاعدة سد الذرائع، يؤكد على أن تلك المقاصد، إنما جعلت حصناً منيعاً، لحماية الأسرة، وبنائها بناءً سليماً.
3. من خلال النظر إلى البعد المقاصدي لقاعد سد الذرائع، والاعتماد عليه في الاجتهادات المعاصرة، سواء أكان ذلك الاجتهاد اجتهاداً في فهم النص، أم اجتهاداً في تنزيله على النازلة، وبالتالي التأكيد على أن البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، يعرض الأدلة، التي يستند عليها في بيان الحكم الشرعي.
4. إن ظواهر النصوص الشرعية، لا يعمل بها وفق الظاهر فحسب، بل لا بد من تفعيل البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع، والتي من خلاله نستطيع فهم النص، فهماً صحيحاً ودقيقاً، وكذلك النظر إلى الدليل الجزئي، وفق ما يقتضيه الدليل الكلي.
5. تؤكد الدراسة، على ضرورة العمل بضوابط مقاصد الشريعة، وربطها بقاعدة سد الذرائع، حتى يكون الحكم المبني عليها، حكماً شرعياً، ملائماً لمقصد الشارع وإرادته.
6. إن الزواج العربي، غير الموثق لدى الجهات الرسمية، من غير الولي والشهود من غير إعلان، إنما هو مخالف لمقاصد الشريعة، وفتح لأبواب الفساد.
7. بعد التطورات المعاصرة للحياة، وانتشار الفساد. أصبحت الحيل، المفضية إلى مفسدة أعظم مما تفضى إليه من المصلحة، فإن الضرورة تستلزم النظر في هذه

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة

المسألة، من أجل وقاية المجتمع من الجريمة، وفق قاعدة (درء المفسد أولى من جلب المصالح).

8. إن الزواج العرفي المعاصر، إنما هو ذريعة إلى الزنا، وأنه من المسائل الحيوية، والتي لها ارتباط وثيق بحياة المجتمع المسلم، ومن أجل ذلك كان لزاماً البحث في تلك المسألة، وأن تتضافر جهود المجتهدين لبحث تلك المسألة، وغيرها من مسائل الأسرة، حتى يكون حكم تلك المسائل، معتمداً على مقاصد الشريعة، وضوابطها.

9. إن اعتبار الشبان والفتيات للزواج العرفي، من غير ولي أو شهود، من باب الحرية الشخصية، وعدم النظر، إلى أن مثل هذا الزواج يمس المصلحة العامة، وأن منع مثل هذا الزواج، إنما كان بعد دراسة مستفيضة، من أهل العلم والخبرة، لجلب المصالح ودرء المفسد.

10. إن الزواج العرفي من النوازل المعاصرة، في قضايا الأحوال الشخصية، وفي باب النكاح خاصة، والمفسد الناجمة عن هذا الزواج، تستدعي تدخل ولي الأمر، في منع الزواج العرفي، حفاظاً على مقصد حفظ الدين، ومقصد حفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال.

المصادر والمراجع:

1. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، (ت 671هـ) دار الفكر، د. ط.
2. أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، (ت 543هـ)، تحقيق علي محمد الجاوي، دار الفكر، د. ط.
3. فتح القدير الجامع ما بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، (ت 1250هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 1، 1415هـ.
4. سيرة النبي لابن هشام، عبد الملك بن هشام، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د. ط.
5. صحيح مسلم، مسلم بن حجاج القشيري، (ت 261هـ)، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، 1، 1412هـ.
6. شرح صحيح مسلم، محيي الدين بن شرف النووي، (ت 676هـ) دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417هـ.
7. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1985م.
8. الأحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن غالب، (ت 456هـ)، تحقيق لجنة بإشراف الناشر، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413هـ، مجلدان في 8 أجزاء.
9. سد الذرائع في جرائم القتل وتطبيقاتها، دراسة مقارنة، ماجد سالم الدراوشة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة آل البيت، الأردن، 2003-2004.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

10. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، (ت204هـ—819م)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ.

11. الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (الشاطبي)، (ت790هـ-)، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

12. المحلى، لابن حزم، تأليف لجنة إحياء التراث، دار الآفاق، بدون تاريخ.

13. قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها، دوجنات عبد الرحيم ميمني، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، 1421هـ—2000م.

14. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي الرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

15. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ—1998م.

16. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، (ت395)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط.

17. المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، ط2، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

18. لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، ط1، د.ت.

19. أنواع البروق في أنواع الفروق، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله القرافي (ت684)، الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد، وقاعدة الوسائل، دار علم الكتب، بيروت، د.ط.

- البعث المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الرابعة
20. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، مطابع ألف باء، الأديب الطبعة التاسعة، 1967-1968، دمشق.
21. تبصرة الحكام في مناهج الأقضية والأحكام، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن فرحون، (ت799هـ)، تعليق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1416هـ.
22. المغني، محمد موفق الدين محمد بن قدامة (ت260هـ)، تحقيق عبد الله التركي ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة، القاهرة، ط1، 1408هـ.
23. مجموع الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، (ت728هـ)، جمع: عبد الرحمن بن قاسم وولده محمد، مطبعة الطوبجي، د. ط.
24. أعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، (ت751هـ)، تحقيق الشيخ عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د. ط.
25. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الجوهري، 23، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة 1415هـ.
26. البعث المقاصدي للوقف، في الفقه الإسلامي، عبد الرحمن معاشي، رسالة ماجستير غير منشورة، نوقشت بجامعة الحاج الخضر - باتنه، 2006، الجزائر.
27. إحياء علوم الدين، الغزالي، 22/2.
28. لسان العرب، ابن منظور، 110-112/10، والمعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون 2/595.
29. التعريفات، عبد القاهر الجرجاني، 1/191، رقم 958.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

30. المستدرك على الصحيحين، الحاكم، كتاب النكاح، (2755) قال عنه

الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

31. سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمد القزويني، كتاب النكاح، باب لا نكاح

إلا بولي (1882)، الجزء 1، ص606، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار التراث العربي،

بيروت، لبنان 1975، ورواه الترمذي في جامعه من حديث ابن عباس مرفوعاً وموقوفاً،

وهذا أصح، زوائد ابن ماجه على الكتب الخمسة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن

أبي بكر البوصيري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.

32. الجامع الصحيح، أبو عيسى الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في

إعلان النكاح، (109)، قال أبو عيسى: حديث غريب حسن 3/399.

33. مجموع فتاوى النكاح وأحكامه، ابن تيمية، دار النشر، مكتبة المعارف،

الرباط، د.ت.

34. مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، أسامة الأشقر، دار النفائس،

عمان - الأردن، 2001.

35. الزواج العربي في ميزان الإسلام، جمال محمد محمود، دار الكتب العلمية،

بيروت، 2004.

36. أثر قاعدة سد الذرائع في القضايا المعاصرة للزواج والفرقة، مريم عبيدات،

رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الشريعة، جامعة اليرموك - الأردن، 2008.

37. الفروع، القراني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

38. المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد

المجيد السلفي، (د.ن)، (د.م)، ط1، 1980.

- البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة
39. الجامع الصحيح، الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في إعلان النكاح، (109).
40. المستدرک، الحاكم، كتاب النكاح (2799).
41. أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية أبو عبد الله شمس الدين بن أبي بكر أيوب بن سعد الزرعي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، ط1.
42. أحكام القرآن، الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي تحقيق محمد صادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
43. مقاصد الشريعة الإسلامية في ضوء السنة النبوية المطهرة: العلاقات الأسرية نموذجاً، د. عبد العزيز الكبيسي، 113/2، بحث مقدم إلى الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله، وتحديات القرن الحادي والعشرين، مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة 14-16، رجب، 1427هـ، الجامعة الإسلامية، ماليزيا.
44. انظر: أمن الأمة من منظور مقاصد الشريعة، أحمد الجمل، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2009.
45. زواج المسلم بغير المسلمة، وزواج المسلمة بغير المسلم، محمد عبد الكريم الجزائري، ط2، 1993، د.ن، د.م.
46. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط2، د.ت.
47. القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق د. نزيه حماد ود. عثمان ضمرية، دار القلم دمشق، 2000م.

البعد المقاصدي لقاعدة سد الذرائع ----- د. أحمد حسن الربابعة

48. الاجتهاد المصلحي، وأثره في حكم بعض القضايا الفقهية المعاصرة، د.

أحمد الربابعة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، 2005.

49. المحلى، الحافظ أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، تحقيق أحمد محمد شاكر،

دار الفكر، بيروت.

50. قضايا المرأة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية - دراسة مقارنة، رولا

الحيت، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2005.

البعء المقاصءى لقاعءة سء الءرائع ----- ء. أءمء ءسن الرباءعة

المنهجية في العلوم الإسلامية: مظاهر الأزمة ومفاتيح التجاوز

الدكتور كمال جديش

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الحالة الراهنة للعلوم الإسلامية:

إن الناظر في حال العلوم الإسلامية اليوم وبعيدا عن كل أشكال المجاملة ومدح الذات، لا يحتاج إلى جهد كبير ليتبين الوضع غير المريح الذي صارت إليه، فبعد أن كانت تمد الأمة بأسباب القوة، وتحافظ على هويتها في وجه أشكال الإلحاق والتشويه، أضحت وقد تغير حالها و تضاءل دورها شيئا فشيئا، حتى حلت محلها منظومات أخرى مزاحمة لها على مواقعها الأصلية، إلى الحد الذي قلص بشكل كبير من دورها في التفاعل إيجابا مع قضايا الداخل أو الخارج، وهو ما خلف فراغا مثيرا للسؤال، من هذا المنظور أصبح طرح قضية أزمة العلوم الإسلامية في شتى مظاهرها أمرا ملحا، والتفكير في السبيل الأنسب لتصحيح مسارها وتقويم منهجيتها أكثر إلحاحا.

إن ما يطرحه صاحب هذه الورقة ينطلق فيه من رؤية بدأت تتبلور من خلال التجربة الميدانية في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، حيث غالبا ما تقابلنا حزمة من الأسئلة، بعضها عام مائع وبعضها خاص ودقيق، وهي في مجملها معيرة عن حالة الحيرة التي تصيب كثيرا من المهتمين والدارسين للعلوم الإسلامية، وهذه الحيرة في تقديري راجعة إلى غياب رؤية منهجية واضحة، وقد حاولت صياغة بعض الجوانب

من هذه الحيرة في صورة أسئلة وفق الغرض المتوخى من هذه الورقة، فإذا كانت الأمة قد تشكل وعيها وتاريخها وتكونت هويتها في نطاق الدين الإسلامي الحنيف، وتبأطير وتوجيه من علوم الإسلام، فإن ما لحق هذه الهوية من اهتزاز وصلت حد جعلها محلا للنقاش، بالإضافة إلى ما يهدد المجتمع في انسحامه وتلاحمه مرده في تقديرنا في بعض وجوهه إلى تردي حال العلوم الإسلامية بفعل تقصير حاملها، حيث يصبح طرح السؤال بشأن أداء هذه العلوم بصورتها الحالية لدورها الحضاري في الحفاظ على هوية الأمة أمرا ملحا، وفي هذا الشأن يمكن طرح جملة من الأسئلة الجزئية ذات الصلة بالموضوع بيانا لحدوده ورسم معالمه، ما هي أوجه القصور المعبرة عن الاختلال المنهجي في العلوم الإسلامية في صورتها الراهنة؟ ما هي التحديات التي تواجه عملية التقويم المنهجي، وما هو المخرج، والبديل الذي يمكن تبنيه في إطار الحفاظ على هوية الأمة، وتقوية أركانها؟ وماهي البدائل المنهجية الممكنة التي باستطاعتها النهوض بالعلوم الإسلامية؟

المبحث الأول: بعض مظاهر الأزمة التي تعاني منها العلوم الإسلامية

إن الحديث عن الأزمة المنهجية في العلوم الإسلامية، يمثل وجها من وجوه الاستجابة للقناعة الشائعة القائلة بأن هذه العلوم أضحت تعيش أزمة متعددة الأوجه، صيرتها تعيش على هامش المجتمع، سواء في اهتماماتها، أو في مدى قوة خطابها الذي يفترض فيه أن يكون موجها للأمة، ومعبرا عن حاجاتها. فما مظاهر هذه الأزمة؟ إن تتبع مظاهر الأزمة التي تعاني منها العلوم الإسلامية ليس بالأمر الهين، ذلك أن بعض هذه المظاهر يضرب بجذوره في التاريخ، ويصعب من ثمة تتبعه وتتبع آثاره، غير أن هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى بعض هذه المظاهر تنبيها لا استقصاء، وتمثيلا لا حصرا، ومن بين هذه المظاهر التي نراها جذيرة بالتنبيه عليها:

1- إقامة حاجز بين علوم الشريعة وسائر العلوم الأخرى، واعتبار العلم الحقيقي هو ما كان من قبيل الرواية وحسب، وإذا ما تم توسعة مدلوله وسع للدلالة على علوم الشريعة. بمعناها الضيق الذي تبلور خلال عصور الضعف لا غير، ولو بقي الأمر عند هذا الحد لمان الأمر، بل إن كل هذا واكبه التفسير والتحذير من العلوم التي وصفت بأنها علوم الدنيا، وهذا ما أدى إلى زيادة الشقة بين العلوم، أضحت معه علوم الشريعة تعرف بأنها علوم الآخرة، والأخرى تسمى علوم الدنيا، وهي قسمة منافية لروح القرآن الكريم، الذي يجعل النظر في عالم السموات والأرض، والنظر في عالم الحيوان والنبات والطير موصلا إلى الإيمان، بل وطريقا مأمونا إليه، حتى إنه جعل النظر في النحل على ضالة شأنه موصلا إلى اليقين برب العالمين. وقد كان لهذه التفرقة الخطيرة أثر سلبي لا ينكر في إضعاف العلوم الإسلامية، وجعلها تنحصر شيئا شيئا في قضايا جزئية، لتترك المجال لما سمي بعلوم الدنيا لتكتسح مساحاتها الأصيلة. ولم يقتصر الأمر في واقع الحال على تقسيم العلوم وشرطها إلى دينية ودنيوية، بل امتد ليصل إلى تحريم الاشتغال ببعض العلوم، بزعم تهديدها لعقيدة الأمة وتعريضها للضلال، والأمثلة على ذلك كثيرة، وأقربها قول أحدهم: "وأقل من النظر في النجوم إلا بما تستعين به على مواقيت الصلاة واله عما سوى ذلك فإنه يدعو إلى الزندقة"¹، فعلى الرغم من أن قائل هذه العبارة يمكن تلمس العذر له في كون الناس في وقته اشتغلت بالنظر في النجوم

¹ - البرهاري، شرح السنة، الفقرة 90، ج1 ص 48، وقال بعد هذا في الصفحة 58: "فمن أقر بما في هذا الكتاب وآمن به واتخذه إماما ولم يشك في حرف منه ولم يحدد حرفا منه فهو صاحب سنة وجماعة كامل قد كملت فيه الجماعة ومن جحد حرفا مما في هذا الكتاب أو شك في حرف منه أو شك فيه أو وقف فهو صاحب هوى.

لمعرفة الطوائع¹ على حد زعمهم رجما بالغيب، إلا أن هذه الدعوة في أصلها مخالفة لدعوة القرآن الكريم الذي دعا إلى النظر في السموات والأرض في غير ما آية، والأمر يزداد سوءا عندما تستحضر هذه المقالة وأمثالها في التحذير من الاشتغال بمثل هذه العلوم دون مراعاة السياقات التاريخية التي أنتجت هذه المقالات، بل أحيانا رفعها إلى مرتلة تعلقو على النقد، إلى الحد الذي تصبح معه هذه المقولة ومثيلا لها حاكمة على القرآن الكريم. كل هذا ساهم في زيادة الفجوة بين العلوم الإسلامية التي لا يماري أحد في كونها علوما خاصة بالأمة، وسائر العلوم الأخرى التي تدخل في قسم كبير منها في دائرة المشترك الإنساني العام، كما ساهم في أحيان كثيرة في إشاعة العداء بين المشتغلين بالعلوم الإسلامية وبين العلوم الأخرى التي هي في نظرهم ليست شرعية².

2- وقوعها في التقليد حتى في أبسط الجزئيات، حيث أصبح التقليد يمارس على أوسع نطاق، واتخذ القياس مطية لذلك - ليس المقصود هنا القياس بالمعنى الأصولي - حتى صارت كل قضية جديدة تعرض للأمة إلا وتمت المسارعة إلى البحث عما يشابهها في الماضي بقصد استصحاب الحكم وإنزاله على القضية الجديدة، إلى الدرجة التي خرجت معها هذه الطريقة عن مجرد الاستئناس، إلى تحكيم تلك الحلول الماضية وتصويرها شرعا على الرغم من تطاول الزمن واختلاف الظروف. وهو ما جعل العلوم الإسلامية تتراجع وتتخلف عن مسايرة التحولات الحاصلة في المجتمع، و شاعت نظرا

¹ - كان القول بالأنواء شائعا في الجاهلية، فقد كانوا يقولون : مطرنا بنوء كذا، والنوء نجم في

السماء، ولما جاء الإسلام نهي عن هذه الاعتقادات الباطلة

² - وهذا ما أفرز مشكلات منهجية كثيرة مثل التقابل بين الطب النبوي والطب التجريبي، وتحديد بداية الشهور المحجرية هل يتم باعتماد الحساب الفلكي أم بالعين المجردة، وهكذا وهلم.

لذلك العقلية القياسية الاستنباطية على حساب العقلية الاستقرائية التي من شأنها تتبع ما يحدث في المجتمع ووزنه بميزان الشرع وتقويمه بأحكامه¹.

3- التكرار: يمكن عد وقوع العلوم الإسلامية في آفة التكرار واحدا من مظاهر أزمتها، وهي آفة يمكن ملاحظتها فيما يكتب وما يدرس، فكثيرة هي المسائل المكررة بصيغ مختلفة، فم يعد التكرار مقتصرًا على المسائل، بل تعداه إلى الأمثلة والنماذج الجزئية، حتى أصبحت الأمثلة التي تساق في الفقه أو في الأصول أو في غيرها أمثلة واحدة يعاد عرضها منذ قرون بطريقة مدرسية مملّة، حتى ليحال الدارس نفسه منتميا على الحقيقة لتلك القرون السالفة، والأمثلة على ذلك كثيرة، ويمكن التماسها في كل فرع من فروع هذه العلوم، وهذا ما نحسبه يعجز عن تكوين الملكة العلمية ويفشل في إعداد العالم الحقيقي المدرج في قضايا عصره ومشاغله أتمته. وإذا كان التكرار أدى وظيفته تمثيا مع حاجات الأمة في وقت من الأوقات، فإن هذا التكرار أصبح مرضيا خاصة حين ساهم في جعل الأمة تركز إلى سكون رهيب في مختلف جوانب الحياة، وهو سكون توقف معه الإبداع في كل شيء، ومن ثم فإن بقاء هذا التكرار طاغيا على العلوم الإسلامية في الوقت الذي تشهد فيه الأمة حراكا كبيرا يعد إشعارا بعدم تقدير الموقف كما ينبغي، وانسحابا ليس مبررا واحتماء بالماضي ليس مجديا.

¹ - العقلية القياسية تفترض ضمنا أن الحياة رتيبة، وأن التغيير يمس الجزئيات فقط، مع أن التغيير على المستوى الكلي واقع لا محالة، وهو يولد فوارق جوهرية تجعل من القياس على مستوى الجزئيات أمرا غير مأمون.

المبحث الثاني: مبررات الدعوة إلى التجديد المنهجي في العلوم الإسلامية

لعل ما سبق تناوله عند الحديث عن بعض مظاهر الأزمة في العلوم الإسلامية مرر كاف للدعوة إلى تجديد المنهج في العلوم الإسلامية¹، غير أن ذلك لا يمنع من طرح بعض المبررات الأخرى من جديد على سبيل التمثيل لا الإحاطة وذلك فيما يأتي:

1- تخلف العلوم الإسلامية بصورتها الراهنة عن الاستجابة لاهتمامات المجتمع وعدم إدراك حاملها لحاجاته، وهذا ما جعل قطاعات واسعة في المجتمع تلمس حلولاً لمشاكلها خارج منظومة العلوم الإسلامية²، بل ولا تحدد خياراتها طبقاً للإسلام ذاته، وبقي ارتباطها بالإسلام ارتباطاً عاطفياً وحسب³، يبعد بها عن اللقاء بأحكام الدين لقاء عملياً فاعلاً، وهو ما يجعل إعادة النظر في مناهجها أمراً ضرورياً، وهذا حتى يمكن الدفع بها إلى معترك المجتمع لتقوم بوظيفتها على الوجه اللائق، إنقاذاً للأمة من أشكال الضياع التي تهددها.

2- تخلف العلوم الإسلامية عن التموّج ضمن الخريطة المعرفية في الأمة في الواقع الراهن، بله أن التموّج في المنظومة المعرفية العالمية، ذلك أن ما تحتله من مواقع

¹ - بعض الدعوات المتطرفة تنكر على العلوم الإسلامية دعوتها إلى المنهجية على اعتبار أن العلوم الإسلامية هي من قبيل الفكر الديني، والفكر الديني يستعصي على المنهج، فالمنهج بناء عقلي بينما الفكر الديني يجافي العقل ويرفضه، وهي دعوى مؤسسة على رؤية محددة للعلاقة بين الدين والعلم، فحين يكون الدين ليس معقولان عندها تصح هذه المقالة.

² - ذلك أن التطور الحاصل في أنماط النشاط الإنساني بصورة عامة أفرز أنماطاً من التنظيمات صعب على القائمين على العلوم الإسلامية مجاراتها مثل تنظيم العمل، نقابات العمال، حقوق العمال، الضمان الاجتماعي.

³ - هذا الارتباط العاطفي انجر عنه قصر التدبير على الشعائر التعبديّة وحسب.

رمزية، لا يتجاوز إطارها التقليدي، بحكم اشتغالها في أغلب الأحيان على موضوعات تراثية مكرورة صلتها بالراهن ضعيفة إن لم تكن منبئة أصلاً¹، حتى أصبح المشتغل بهذه العلوم يعيش غربة متعددة الأوجه، فلا هو تمكن من الانخراط في منظومة المعرفة العالمية، بحكم التحوط في التواصل بكل ما له صلة بالدين في الجملة، ولا هو استطاع أن يقترب من التراث اقتراباً صحيحاً بعيداً عن كل أشكال التزييف والتشويه²، وبعيداً عن كل أشكال الاستلاب والاستسلام، وليس يعسر على كل متتبع أن يجد الأمثلة الساطعة أمامه دون أدنى جهد، ولعل أقرب مثال إلينا هو جملة المواضيع التي يتم بحثها في الجامعات والكليات الإسلامية، حيث إن أغلبها يدور حول قضايا حدثت منذ قرون متطاولة، وفائدتها على المجتمع تكاد تنعدم إن لم تكن منعدمة فعلاً³، فما يفيد المجتمع هو تتبع قضاياها ومعالجتها كما فعل الأوائل من علماء المسلمين، حين توسعت عندهم دائرة الاشتغال بواقع الأمة، فراحوا يتبعون مشاكلها بمنهج استقرائي فريد، بينما واقع الحال عندنا اليوم هو توسع دائرة البحث في التراثيات على حساب مشاكل الأمة

¹ - المقصود هنا راهن الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وما تتطلبه من توجيه وتنظيم.

² - الاقتراب الصحيح هو الاقتراب القائم على التواصل الإيجابي، بما يتضمنه من تقويم وتقدير وما يترتب عنه من قبول وتبني وتعديل وإلغاء، بمعنى التعاطي معه على أنه يمثل اجتهادات محكمة بظروفها، ومن ثم لا يكون سلطان التراث قائماً على الهيمنة على الحاضر.

³ - مثل الاشتغال بالرد على بعض الفرق التي لم تعد توجد إلا في رؤوس المشتغلين بالرد عليها، أو مثل إحياء البحث في صفات الله عز وجل لا على المعنى الذي يورث معرفة بالله تعالى، والخوف منه، وإنما على معنى الانتصار لمذهب على مذهب آخر، وهو ما يساهم في إحياء الخلافات التي دفنت في التاريخ، كل هذا يتم الاشتغال به بلغة تراثية تخال المتحدث بها وكأنه يحيي في تلك الفترة بالذات، وبذلك أصبح القاموس اللغوي المستخدم في مثل هذه الردود قاموساً لا يمت بصلة إلى لغة المجتمع الإسلامي المعاصر، ويقابل ذلك الغفلة عن المنظومات الفكرية التي تتحكم في مصير الإنسان والعالم،

الآنية، وأغلب مشاكل الأمة التي ينظر فيها المشتغلون بالعلوم الإسلامية تتم معالجتها بمنهج استنباطي يكتفى فيه بتخريج الفروع على الأصول دون أي اعتبار للواقع المتغير الذي لا يثبت على حال. إن إنكار قيمة تلك الأبحاث التراثية ليس أمراً مرغوباً لكن المطلوب هو أن تأخذ حجمها الطبيعي.

3- إن الأمة وإن كان وعيها بالقضية أقل مما يجب، إلا أن هذا القليل من شأنه أن يحرك فيها داعي الانبعاث، بعدما أصبحت تستشعر مخاطر الفراغ الذي تعانیه في مواجهة قوة الثقافات الغازية، حيث أصبح يسمع نداء التوجه إلى العلوم الإسلامية بوصفها ملاذاً، إلى الحد الذي يجعل التقصير في التعجيل بإجراء المراجعات اللازمة ينطوي على مخاطرة كبيرة، زيادة على كونه تخلياً عن المسؤولية تجاه الأمة.

المبحث الثالث: عوائق التجديد المنهجي في العلوم الإسلامية

إن عوائق التجديد المنهجي في العلوم الإسلامية وجعلها في مقام الاستجابة لحاجات المجتمع، وتمكينها من أخذ مكانتها في المنظومة المعرفية داخل المجتمع كثيرة ويمكن أن نشير إلى بعضها منها:

1- غياب الإدراك السليم لطبيعة المشكلة ذاتها، بل وأحياناً عدم الاعتراف بها أصلاً، حيث يقابل كل من يدعو إلى تجديد المنهج في العلوم الإسلامية أحياناً بسبيل من الاتهامات المبنية على الأحكام القبلية، والسبب في ذلك يعود إلى الشعور بالرضا الزائف والطمأنينة المغشوشة التي تغطي في واقع الحال عجزاً يصعب نكرانه أو تبريره¹، مع الإشارة إلى أن هذا الوصف لازال سمة غالبية على المشتغلين بها، فهذا الشعور بالرضا

¹ - قد يكون ذلك نابعا من الخلط بين كمال الشريعة في ذاتها، والإيمان بوفائها بكل حاجات الإنسان وتطلعاته الصحيحة، وبين طبيعة علاقة المسلمين بها، وما يشوبها من ضعف وفطور، وتغيب القاعدة التي تنص على أن " كمال الهداية لا يعني كمال الاهتداء".

الزائف أدى إلى التغطية على كل محاولة لإدراك الوضع على حقيقته، وقد نتج هذا توجس من كل دعوة للتجديد والإصلاح والريية في أصحابها والطعن عليهم، والتشكيك في نواياهم، وليس خافيا ما تعرض له دعاة الإصلاح من تشويه وتخذير من خطابهم، والنماذج على هذا كثيرة، ومن ذلك ما كان يرمى به ابن باديس مثلا من قبل خصومه بمعاداته للسنة، وقبله حدث الأمر نفسه لمحمد عبدو حين استحضرت مصطلحات تراثية لتوصيف مجهوده الإصلاحية، فقيل عنه إنه معتزلي ما دام يجعل للعقل مكانا في مشروعه، والأمر نفسه أيضا حدث مع جمال الدين الأفغاني.

2- الاعتناء بالشكلانية على حساب الجوهر، ذلك أن سائر العلوم الإسلامية يراد إحيائها ولكن في صورتها القديمة التي يقتصر فيها على استحضار النماذج التراثية، حيث تحصل القناعة الزائفة بأن الاستئناس بالنماذج القوية يجعل من هذه العلوم قوية في وقتنا هذا، ومن ذلك أن الحديث عن بعث علم العقائد مثلا يستحضر نماذج تراثية لا يعرف منهجها قياسا إلى واقعها بل ليجعلها هي نفسها الناطقة بلسان علم العقائد في هذا الوقت، فيؤدي ذلك إلى بعث الجدل حول قضايا ميتة، بل ويمتد أثر ذلك إلى ما هو أبعد وأخطر، ألا وهو الحكم على عقائد الناس طبقا لهذه المقولات التراثية الجاهزة التي تم استدعاؤها من الماضي، ولا يخفى أثر ذلك كله على الأمة في حاضرها ومستقبلها، والأمر نفسه أيضا فيما يتعلق بعلم المقاصد حيث أصبح الحديث الدائر حوله أكبر جهده أن يكرر ما طرحه الجويني و الشاطبي وابن عاشور، وهذا دون أن نغمت بعض الجهود حقها خاصة تلك المحاولات التي تظهر هنا وهناك بغية مد علم المقاصد بدماء جديدة تجعل منه جسرا يربط بين سائر علوم الشريعة، وتنتقل به من مجرد كونه مقاصد للأحكام الشرعية إلى رتبة كونه بحثا في مقاصد الدين على الجملة.

وما ينطبق على علم العقائد وعلم المقاصد ينطبق على سائر فروع العلوم الإسلامية بدرجات متفاوتة.

3- جل الجهود الموجهة لبعث العلوم الإسلامية واقعة تحت طائلة الشد والجذب بين المستلبين تراثيا والمستلبين حداثيا، فكثير ممن اقتنع بضرورة البعث وما يصاحب ذلك من مراجعة، عند فحص مسلكه الذي اتخذه في هذه العملية، نجده لا يخرج عن هذين، وبيان ذلك كالآتي:

أ- المستلب التراثي: وهو في أصل حاله يرى أن التحديد المنهجي في العلوم الإسلامية بمعنى جعلها مسابرة لحركية الحياة هي مجرد مؤامرة تحاك ضد هذه العلوم، وهو موقف ينطلق من حال الرضا عن الذات، وهو كما سبق الحديث عنه مجرد رضا زائف، وإذا ما سار في اتجاه البحث عن البديل المنهجي قصر ذلك على معنى إحياء التراث ونفض الغبار عنه، وتجديد ما اندرس منه، وشعاره في ذلك: الخير كل الخير في اتباع من سلف والشر كل الشر في اتباع من خلف، ناسيا أن اتباع السلف إنما يكون في اتباع منهجهم وسلوك طريق الجد الذي سلكوه، فيصبح البديل عنده ليس أكثر من التنظير لإشاعة تقليد الآباء، وليس أكثر من استدعاء الصور القديمة ليغطي بها العجز في الصور الجديدة، بل وتشويه هذه الصور القديمة أحيانا عندما يضيف عليها من اهتمامات الواقع المعاصر ما لا تحتمله. والناظر في حال هذا الصنف يجده يرفض عملية التحديد إذا كانت تشوش عليه سكونه، وكل الأسئلة التي تطرح بشأنه هي بالنسبة إليه أسئلة لا مسوغ ل طرحها، وهو في كل هذا يصدر عن خوف غير مبرر على التراث، وخوف على الأمة من الضياع إذا هي اشتغلت بكثرة السؤال، أو بالأحرى هي صورة للاحتماء بالتراث وليس حماية له. وهذا الصنف هو في نهاية المطاف يعبر بموقفه هذا عن احتكار الحقيقة وجعلها محصورة في دائرة تفكيره الضيقة، وبالتالي فطريق التحديد

في العلوم الإسلامية بالصورة التي يريدها هذا الجناح لا يمكنها أن تستجيب لحاجات الأمة، ولا أن تحدث التغيير المنشود.

ب- المستلب الحدائهي: وهو وجه آخر من وجهي الاستلاب والتقليد، فإذا كان الأول مستلبا من قبل تراث أمته، فإن الثاني مستلب من قبل تراث وثقافة أمة أخرى، وإذا كان الأول مقلدا لآبائه، فإن الثاني مقلد لآباء الآخر المخالف، وتقليده هذا جعله ينظر إلى تراث الماضين من أبناء ملته على أنه لا يستحق أن يلتفت إلى أي جزء منه إلا ما كان منه متفقا مع منحزات الحدائهي. وفي هذا السياق ظهرت قراءات جديدة للتراث الإسلامي، قراءات لم تراع السياقات التاريخية التي كتب فيها، وإن كانت ترفع هذا المبدأ، غير أن هذه القراءات لم تقف عند هذا الحد، بل تجاوزته إلى عد القرآن الكريم والسنة النبوية من قبيل التراث الذي يمكن أن تطبق عليه آليات القراءة المطبقة على سائر النصوص البشرية، ولا يخفى ما في هذا من إهدار لقيمة القراءة ذاقا، وإهدار لقيمة النص القرآني والنبوي. والناظر في حال هذا الصنف يجده في واقع الأمر قد أسس موقفه على الرفض المبطن للدين وللنصوص التي بني عليها، ولتراث الأمة جملة، وهو موقف حدي لا يصلح منطلقا للبناء، وهو أيضا مثل سابقه مبني على احتكار الحقيقة وجعلها تدور في فلكه حيث دار.

4- افتقادها إلى المؤسسات التطبيقية، ذلك أن اجتهادات المشتغلين بهذه العلوم تبقى حبيسة الأدراج، وهذا من شأنه أن يعرقل حركيتها ويبعدها عن التفاعل مع المجتمع كما ينبغي، ومن ثم يبقى تطورها بطيئا، وبالتالي استجابتها لحاجات المجتمع متأخرة إلى حد كبير أيضا، ذلك أن محك العمل هو الذي يمكنه أن يمحس هذه الاجتهادات، ويفتح أبوابا جديدة للنظر.

المبحث الرابع: البديل المنهجي المقترح للخروج من الأزمة

لعلنا نكون قد استشعرنا قسما من جوانب المشكلة المتشابكة الخيوط، ولعل إدراك جانب من هذه المشكلة يعد بالأساس سبيلا للبحث في البدائل الممكنة، وفي هذا المقام يمكن التأكيد على بعض العناصر التي ينبغي أن يشتمل عليها أي بديل يطرح، وهذا ما دام البديل المتكامل الخيوط في نظرنا لم ير النور بعد، ومن جملة العناصر التي نراها مهمة لتحدد مكائها في البديل المنشود ما يأتي:

1- نموذج معرفي جديد: إن منظومة المعرفة الإسلامية القائمة وما تعانیه من تخلف في مضمار الحياة، يحتم البحث في نموذج معرفي بديل قائم على رؤية واضحة، وإقامة منظومة جديدة مبنية على أسس راسخة من القرآن الكريم والسنة النبوية، ومراجعات متأنية وحرصية للتراث الإسلامي، ونحسب أن هذه المنظومة الجديدة من شأنها أن تصحح الوضع و تقضي على كثير من النقائص التي لحقت المنظومة القائمة لظروف تاريخية معلومة وأهم هذه النقائص؛ الازدواجية والانشطار في منظومة المعرفة، والفهم غير السليم لمدلول كلمة العلم، فالمنظومة المنشودة يجب أن تكون معبرة عن وحدة الإنسان، وعن وحدة فطرته، وبالتالي ربط الصلة بين مجالات المعرفة المتاحة للإنسان. وربما يكون من المجددي الحديث عن نموذج إرشادي جديد في المعرفة لا مكان فيه لمعرفة إسلامية وأخرى غير إسلامية، بل تصبح كلها إسلامية شرعية ما دامت صادرة عن الامتثال للأمر الإلهي بالنظر والتدبر في كل الكائنات بدءا بالإنسان وامتدادا إلى أعماق السموات والأرض، وعدم الاكتفاء في ذلك بالخبرة وإنما مجاوزتها إلى العبرة، عندها تصبح العلوم الإسلامية موطدة لأركان المعرفة الحقة والعلم الحق، ومثبتة لأركان الأمة ومحافظة على هويتها.

2- إن هذا النموذج المعرفي ينبغي أن يعيد النظر في معنى العقل وفي دوره في المعرفة والوصول إلى الحقيقة، ذلك أن الرؤية الفلسفية اليونانية أصابت قطاعا واسعا من الثقافة الإسلامية بلوثة صعب الخلاص منها وذلك حين أوحى إلى المسلمين بأن الميتافيزيقا يمكن إدراكها بالعقل، فكان بذلك تأثيرها سلبيًا على الحركة الطبيعية للعقلية الإسلامية.

3- إن النجاح في التأسيس لمنظومة معرفية إسلامية جديدة قادرة على إزالة أوجه التناحر الداخلي داخل الثقافة الواحدة يتطلب عدة أخلاقية، زيادة على العدة المعرفية والمنهجية، ونقصد بالعدة الأخلاقية هنا الالتزام الأخلاقي المشفوع بالرسالية القائمة على إخلاص النية، ذلك أن الافتقار إلى الأخلاقية يجعل من المهمة خالية من المعنى، وافتقارها إلى الرسالية يعرضها للفشل الآجل.

4- إن من أهم العناصر التي نراها مهمة في البديل المنشود هو الهضم والتمثل لما ينتجه الآخر بعيدا عن كل أشكال المتابعة والتقليد¹، وذلك هو شرط الإبداع، أما القصد إلى الإبداع مع عدم التحرر من التقليد والإتباع، فهو مطلب معارض لطبيعة الأشياء، سواء كان هذا التقليد والإتباع للأجداد أو تقليدا لثقافة الغرب، فهو تقليد على كل حال، وإذا أردنا أن نسمي الأشياء بمسمياتها قلنا إن البديل المنهجي المنشود لا بد أن يكون متحررا من سلطان الرؤية الغربية الحدائثة والمابعد حدائثة.

5- إن البديل المنهجي المنشود لا بد أن لا ينحرف وراء البحث في الجزئيات، ذلك ان الجزئيات يمكن أن تدرج في المنظومة الأصلية المتكاملة.

¹ - طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية ط1 دار الفك، دمشق 1430هـ / 2009م ص 312

خاتمة:

إن استشعار الأزمة هو في حد ذاته خطوة على الطريق الصحيح من أجل إيجاد الحل السليم، والعلوم الإسلامية بصورتها الراهنة وإن كانت متخلفة عن القيام بدورها الصحيح في القيام بحماية الأمة، إلا أن كونها منبئية على الوحي الصحيح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه، يجعلها متهيئة دوماً، إذا كان المشتغلون بها مدركين لطبيعة التحدي الذي يواجه مجتمعهم، ولعل أهم شيء يسارع إليه هو إصلاح منظومة المعرفة الإسلامية في مختلف جوانبها، وذلك عن طريق طرح الأسئلة الحقيقية، والسعي للإجابة عليها.

والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد، وآله، وصحبه وسلم تسليماً

مظاهر التجديد في التفسير عند الإمام عبد الحميد بن باديس

الدكتور رمضان يخلف

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

تمهيد:

نعني "بالتجديد التفسيري" في هذا المقام إعادة بعثه وإحيائه، وإعداده بما يلبي حاجة الأمة الإسلامية ويوفر الثقة الكافية فيه، والمثلة في القدرة على النهوض بالأمة وتلبية حاجاتها المتجددة والمطرده زمانا ومكانا، وأما كلمة "مظاهر" فنعني بها الجوانب المختلفة التي مسّها هذا التجديد، وكانت هذه الجوانب مقصودة ومخصوصة بهذه الجهود التجديدية¹، ولما كانت الرّعة التجديدية لازمة بشرية من جهة، وكان التجديد في التفسير فيه المحمود والمذموم من جهة ثانية، رأينا ضرورة إلقاء نظرة تحليلية وتقويمية في جهود الإمام العلامة عبد الحميد بن باديس بالقدر الذي يتسع له هذا المقال.

وقد غلب على تفسير القرآن الكريم عبر القرون المختلفة نزعة التجديد في منهجه ومضمونه، وهو شيء مشروع إذا تحلّى بشروطه وضوابطه، باعتبار أن عمل المصلحين والمجتهدين في حد ذاته هو عبارة عن تجديد وإحياء لعلاقة المسلمين بدينهم

¹ - محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، دار السلام للنشر، القاهرة، ط1، 2008، ص 119. وانظر، أبو الأعلى المودودي، موجز تجديد الدين وإحيائه، ط3، دار الفكر، لبنان ص 16.

مظاهر التحديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

وبكتاب رهم، وقد عبّر النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه المشروعية بقوله: " إن الله سيبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"¹ وعلى الرغم من صحة المقولة الشهيرة "لم يترك الأول للآخر شيئاً" فإنها لا تؤخذ على إطلاقها، فإذا كان المفسرون الأقدمون قد وفوا كتاب الله حقّه بالبحث والدراسة في الناحية اللغوية والنحوية والبلاغية والفقهية والعقدية وغيرها .. حتى أصاب حركة التفسير جمود وركود لعقود طويلة من الزمن، فإنه لما جاء عصر النهضة العلمية الحديثة وما تبعها من تغيرات جذرية على المستوى السياسي والفكري قد حمل علماء الدين ورواد الإصلاح على التحرر من قيد ذلك الركود، والتوجه إلى إحياء حركة التفسير من جديد، مع العمل على تمحيص التفسير مما مزج به على غير ضرورة لازمة وإلباسه ثوبا جديدا يظهر روعة القرآن، ويكشف عن مراميه الدقيقة وأهدافه السامية، والتوفيق يجدد بالغ وجهه ظاهر بين القرآن وما جدّد من نظريات علمية صحيحة في العلوم التجريبية والإنسانية على حد سواء، وذلك من أجل أن يعرف المسلمون وغير المسلمين أن القرآن هو كتاب الله الخالد، الذي يتمشى مع الزمن في جميع أطواره ومراحلته².

ومما تميز به الإنتاج التفسيري في هذا القرن العشرين أن أغلب من انتدب للكتابة في التفسير هم رواد الحركات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي، حيث كانوا يرون بأن لا سبيل لاسترجاع الأمة لمجدها ومكائنها وحقوقها المسلوبة إلا بالرجوع إلى دينها، وأن خير سبيل للرجوع بالأمة إلى دينها وربطها بأصالتها هو القرآن الكريم، فهرعوا إلى خطاب الأمة من خلال جهودهم في التفسير سواء كان هذا التفسير مكتوبا أو مشافهة، فكانوا يثبّون آراءهم الإصلاحية والتجديدية من خلال إسقاط

¹ - أخرجه أبو داود في كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة: 110/4.

² - التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 496/2 بتصرف.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف
معاني الآيات القرآنية على واقع الأمة، ومن بين هؤلاء الرواد والمجددين الشيخ الإمام
عبد الحميد بن باديس الذي نتخذه نموذجا في هذا المقال عند حديثنا عن مختلف مظاهر
التجديد في التفسير، وتمثل فيما يأتي:

التجديد في لغة المفسر ويتجلى في:

1 - البعد عن الغوص في الخلافات اللغوية والنحوية عند اللغويين

واحتجاجاتهم التي حجبت مادة التفسير وذهبت بصفائه ورونقه

كان الشيخ ابن باديس رحمة الله يتبرم من أعمال المفسرين الذين أغرقوا كتبهم
بالمباحث النحوية واللغوية، كما كان يضيق ذرعا من تلك الطرق المتبعة في جامع
الزيتونة في تدريس مادة التفسير للطلاب، حيث كان التعليم يقوم على تغليب
المنافشات النحوية والشقشقة اللفظية، فانقد ذلك بشدة وثار عليه وتجاوزته في دروسه
في التفسير، وفي ذلك يقول: (وفي جامع الزيتونة - عمره الله تعالى - إذا حضر
الطالب بعد تحصيل التطويع في درس تفسير فإنه - ويا للمصيبة - يقع في خصومات
لفظية بين الشيخ وأصحابه في القواعد التي كان يحسب أنه منها من قبل، فيقضي في
الخصومات أياما وشهورا فتنتهي السنة وهو لا يزال حيث ابتدأ، أو ما تجاوزه إلا قليلا
دون أن يحصل على شيء من حقيقة التفسير، وإنما قضى سنته في المباحث بدعوى
أما تطبيقات لتلك القواعد على الآيات، وكان التفسير إنما يقرأ لأجل تطبيق القواعد
الآلية لا لأجل فهم الشرائع والأحكام الإلهية)¹

وهكذا كان الإمام ابن باديس رحمه الله يرى أن المباحث اللغوية مكملة للتفسير
وليست هي التفسير نفسه، ولذلك كان يجهد بمثل هذه المباحث في تفسير كل آية

¹ - عبد الحميد بن باديس مفسرا، عبد الرحمن سلوادي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

تحتاج لذلك، ولكنه يميزها بعنوان يفصله عن التفسير، ومن هذه العناوين التي يخصص بها هذه المباحث اللغوية والنحوية: "الألفاظ"، "المفردات"، "الكلمات"، "التراكيب"، "فقه لغوي"¹

ففي تفسير قوله تعالى: "إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب كل خوان كفور"² يبدأ بالمبحث اللغوي تحت عنوان "الكلمات" فيقول: (دفع الشيء صدّه وردّه، والدفاع عن الشيء حمايته بصدّ ما يؤذيه عنه، وقرئ في المتواتر "يدفع" وقرئ "يدافع" وهو بمعنى يدفع، ولكنه أريد قوة الدفع فجيء بفاعل الذي يقتضي المغالبة في أصله، لأن دفع المغالب أقوى وأبلغ ..، وخان إذا ضيّع ما جعل في حفظه وعهدته، والخوان الكثير التضييع لما استحفظ، والكفور الكثير الجحود للنعم فلا يعترف بها ولا يؤدي شكرها)³.

ثم ينتقل إلى التراكيب النحوية وما فيها من دلالات تخدم الهدف فيعنون لها بقوله "التراكيب" فيقول: (عندما يكون المؤمنون في قلة وضعف وأعداؤهم في كثرة وقوة — كالحالة التي كان عليها المؤمنون يوم نزلت هذه الآية بُعيد الهجرة — تشك النفوس في سلامتهم من كيد عدوهم، فلذا جاء هذا الخبر مؤكداً بـ"إن". ولكون هذا الدفع متجدداً جيء بالفعل مضارعاً، وليبيان سبب الدفع جيء بالجملة المستأنفة بعد الجملة الأولى، وأُكدت بـ"إن" لأن الأولى تحمل المخاطب على أن يسأل سؤال

¹ - أنظر ابن باديس حياته وآثاره: 381/1، 388/1، 389/1، 1432.

² - سورة الحج، الآية: 38.

³ - ابن باديس حياته وآثاره: 338/1.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

المتردد: هل هؤلاء المدفوعون أعداء مبغضون؟ فأجيب بالتأكيد، وحذف مفعول يدافع ليعم كل ما يدافع فيشمل كيد جميع الكائدين¹.

فلاحظ ابن باديس كيف أوجز في المباحث اللغوية والنحوية بما يكفي لإيضاح المعنى العام للآية، ثم وجه اهتمامه لمرامي الآية ومقاصدها وما يمكن أن يستفاد منها، وهو ما ينبغي أن ينصب عليه جهد المفسر حسب رأيه.

2 - تبسيط أساليب التعبير والخطاب، وتغليب الاهتمام بالفكرة والمضمون

على حساب الشكل والصناعة البديعية.

لقد كان ابن باديس في تفسيره للقرآن الكريم يهدف إلى تبليغ أفكاره الإصلاحية لعموم الشعب الجزائري، ومن هنا كان يتوخى الأساليب الواضحة والتعبيرات السهلة، وأكثر ما كانت هذه البساطة في الأسلوب عندما يعرض للمعنى العام الآية الكريمة فيختار أسهل العبارات وأرقها وأقربها للقلب والوجدان، فمن ذلك ما جاء مثلاً في تفسير قوله تعالى: "وحُشِر لسليمان جنوده من الإنس والجن فهم يوزعون"² فبعد شرح معاني الألفاظ تحت عنوان "الألفاظ والتراكيب، يتبعها بعنوان ثان وهو "المعنى" فيقول: (كان لسليمان - عليه الصلاة والسلام - من الجن والإنس والطير جنود معينون معروفون يتركب منهم عسكره، يكونون متفرقين، فإذا عرض عليه أمر جمعهم، وكان له أعوان يعرفون أولئك الجنود ويعرفون أماكنهم، فهم الذين يجمعونهم عند الحاجة إليهم، فأراد سليمان أن يسافر فأمر أعوانه يجمع الجنود

1- المصدر نفسه: 359/1.

2- سورة النمل، الآية: 17.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

فجمعوهم له، فلما اجتمعوا تولى رؤساءهم تنظيمهم في سيرهم ويمنعوهم من الخروج عن النظام¹.

فأنت ترى تلك العبارات السهلة والمباشرة من الخطاب المباشر الذي يتبناه في نقل معاني القرآن الكريم إلى المخاطبين.

3 — الدعوة إلى الاهتمام بلغة القرآن وإحياء ما درس منها والكشف عن

مزايها وخصائصها في مجال البحث والمعرفة

كان الشيخ ابن باديس عليه رحمة الله يرى أن الإسلام والعربية وجهان لعملة واحدة، ومن هنا كان ابن باديس يصرح في أكثر من مناسبة بأنه يعيش من أجل الإسلام والعربية والجزائر، وأن هذه العناصر الثلاثة لا يمكن الفصل بينها بحال، ذلك أن الاستعمار مثلما يستهدف الوطن للاستحواذ على ثرواته كان يستهدف الدين واللغة للقضاء على مقوماته²، ومن هنا كان جهده الإصلاحية يهدف إلى إحياء الإسلام في نفوس الناشئة ويعمل على إحياء اللسان العربي وحمایته من كل ما يهدده، وفي ذلك يقول: (قد فهمنا والله ما يراد بنا، وإنما نعلن لخصوم الإسلام والعربية أننا عقدنا على المقاومة المشروعة عزمنا، وسنمضي — بعون الله — في تعليم ديننا ولغتنا رغم كل ما يصيبنا، ولن يصدنا عن ذلك شيء فنكون قد شاركنا في قتلها بأيدينا، وإنما على يقين من أن العقاب — وإن طال البلاء — لنا، وأن النصر سيكون حليفنا، لأننا عرفنا إيماننا

¹ - ابن باديس حياته وآثاره: 24/2.

² - انظر: د/ محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، دار القلم بدمشق، والدار الشامية في بيروت، ط1، 1995، ص 86.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف
وشاهدنا عيانا أن الإسلام والعربية قضى الله بخلودهما ولو اجتمع الخصوم كلهم على محاربتهما¹.

ذلك أن التوجه الفرنسي كان يعتمد معاداة العروبة والإسلام معا، فعملت على محو اللغة العربية، وطمس الثقافة العربية والإسلامية، وبدأ ذلك بإغلاق المدارس والمعاهد، ثم تدرج مع بداية القرن العشرين إلى منع تعلم اللغة العربية باعتبارها لغة أجنبية، وعدم السماح لأي شخص بممارسة تعليمها إلا بترخيص خاص وفي حالات استثنائية .. واهتم الفرنسيون إلى جانب ذلك بالترويج للهجات المحلية على حساب اللغة العربية، فشجعوا اللهجات البربرية، واتبعوا كل سبيل لمحاربة اللسان العربي، بل اعتبروا اللغة العربية الفصحى لغة مّيتة في الجزائر².

وأمام هذه المحاولة الشرسة التي كانت تستهدف لغة الإسلام والقرءان، نجد الشيخ البشير الإبراهيمي ينشر سلسلة من المقالات في ثمان حلقات في مجلة عيون البصائر كلها في الرد على المحاولات اليائسة للمستعمر عن طريق جملة من القوانين التعسفية التي وصفها الإبراهيمي بقوله: (..هذا سجل واف للقوانين والقرارات المشتبكة حول مسألة واحدة وهي التعليم العربي في الجزائر، وهي كما ترى من الكثرة بحيث أصبح القانون الأصلي معها كثوب الفقير، كله رقع وكله خروق..)³

وفي معرض الرد عن محاولة سلخ العنصر البربري عن لغة القرءان قال الإبراهيمي: (من قال إن البربر دخلوا في الإسلام طوعا فقد لزمه القول بأنهم قبلوا العربية عفوا لأهما شيئان متلازمان حقيقة وواقعا لا يمكن الفصل بينهما، ومحاول

¹ - الشيخ عبد الحميد بن باديس .. رابع تركي: 341، والبصائر: السنة الثامنة، 1938م.

² - مصطفى عاشور، في ذكرى الاستقلال، مقال على موقع "إسلام أون لاين بالأترنت"، 2006.

³ - البشير الإبراهيمي، عيون البصائر: 256/2.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

الفصل بينهما كمحاول الفصل بين الفرقدين، ومن شهد أن البربرية مازالت قائمة الذات في بعض الجهات فقد شهد للعربية بحسن الحوار وشهد للإسلام بالعدل والإحسان¹.

وهكذا كان إحياء اللسان العربي وتعليمه أحد المقاصد الأساسية في دروس التفسير للشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس، فلا يمر بآية فيها ذكر للسان العربي الذي شرف الله به هذه الرسالة الخاتمة أو ورد ذكر لهذه الأمة الأمية التي أكرمها بهذا النبي الأمي إلا سارع بالإشادة بهذا اللسان الذي اختاره الله تعالى ليكون ناطقا به هذا الوحي، والإطناب في بيان مزاياه، وحث طلبته على تعلمه وأشعرهم بثقل المسؤولية تجاهه².

التجديد في مجال الإعجاز القرآني ويتجلى في:

1 — إعادة صياغة نظريات الإعجاز القديمة وغربلتها وتقديمها في أسلوب

يواكب المعارف الحديثة في الدراسات اللغوية وغيرها.

لقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم وجعل فيه من الآيات والبيّنات التي تدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم في دعواه النبوة، ولما كان هذا القرآن هو الرسالة الخاتمة والباقية إلى يوم الدين جعل الله فيه من هذه الآيات والمعجزات ما لا يفنيها الدهر، وقد دلّ القرآن الكريم على هذا المعنى في قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"³ ومن هنا اهتم ابن باديس في تفسيره بهذا الجانب وجعله أحد مقاصد المفسر لما يحصل معه

¹ - المصدر نفسه: 221/2.

² - انظر: محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، 87/1.

³ - سورة فصلت، الآية 52.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان. يخلف

من فوائد إيمانية كبيرة للمخاطب، فلا يمر بآية يلمس فيها وجهها من وجوه الإعجاز إلا كشف عنه في أسلوب يناسب أحوال عصره، ويصل إلى قلوب المخاطبين ويهز أعماقهم، فمن ذلك مثلاً ما جاء في تفسير قوله تعالى: "والسماء بنيانها بأيدٍ وإنا لموسعون والأرض فرشناها فنعم الماهدون .."¹ وتحت عنوان "بلاغة التنويع والتريل" قال ابن باديس رحمه الله: (لما كانت السماء متلاحمة الأجزاء في العلاء ثابتة على حالة مستمرة في هذه الدنيا على البقاء ناسبها لفظ البناء ولما كانت مظهر العظمة والجلال ناسبها لفظ القوة، ولما كانت الأرض يطرأ عليها التبدل والتغيير بما ينقص البحر من أطرافها وبما قد يتحول من سهولها وجبالها وبما قد يتعاقب عليها من حرث وغراسة وخصب وجذب ناسبها لفظ الفراش الذي ييسط ويطوى ويبدل ويغير، ولما كانت أسباب الانتفاع بها الميسرة ضرورية للحياة عليها وكلها مهياًة وكثير منها مشاهد وغيره معدّ يتوصل إليه بالبحث والاستنباط ناسب ذكر التمهيد، ولما كانت الأزواج مكوّنة بعضها من بعض ناسبها لفظ الخلق، ولما كان النظر في الزوجية هو نظر في أسباب التكوين لتلك المذكورات السابقة وهو محصل للعلم الذي يحصل من النظر فيها قرن بلفظ الذكر)².

2 - الكشف عن وجوه جديدة في الإعجاز القرآني بما يخدم الدعوة

الإسلامية ويجدد ثقة الأمة في دينها .

لقد كان إعجاز القرآن الكريم في دراسات السابقين لا يكاد يتعدى الجانب البلاغي في القرآن الكريم، انطلاقاً من كون العرب يوم نزول الوحي لا يتقنون إلا بلاغة الخطاب، بيد أن القرآن الكريم نزل ليخاطب البشرية جمعاء من عرب وعجم،

¹ - الذاريات، الآيات: 47 - 50 .

² - ابن باديس حياته وآثاره: 95/2

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان مخلف

وفي كل زمان ومكان، وليس العرب الذين شهدوا التترييل بأحوج من غيرهم لمعجزة القرآن، بل كلّ مخاطب بالقرآن له الحق أن يقف على وجه من الإعجاز القرآني لتحصل له الحجة على صدق هذا القرآن، ومن هنا رأى ابن باديس رحمه الله أن معجزات القرآن الكريم لا تنقطع كما أنّها لا تنحصر فيما وقف عليه العرب من إعجاز بلاغي، فراح يلتمس آثاره في جوانب أخرى مما تدركه العقول في عصره، فأجاد وأفاد، ومن هذه الوجوه:

أ — الإعجاز السنني

ب — الإعجاز التشريعي

ج — الإعجاز العلمي

أ — ففي الإعجاز السنني يعمل ابن باديس رحمه الله على الكشف عن سنن الله في الخلق أي في الكون وفي العمران وفي النفس الإنسانية، ويبين أن القرآن الكريم قد نص على قوانين ربانية تحكم هذا الكون وتضبط سيره، وأن هذه القوانين إذا توفرت شروطها جاءت نتائجها بصفة حتمية، وكان ابن باديس يستطرد لشرح هذه القوانين وتطبيقاتها على المم والحضارات الإنسانية لما كان يرى من أهمية في ذلك وكأها مقصد من مقاصد القرآن الكريم .

ففي تفسير قوله تعالى: "وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً"¹

وقبل أن يشرع في تفسيرها يمهّد لها بتمهيد طويل فيقول: (الأمم كالأفراد تمر عليها ثلاثة أطوار، طور الشباب وطور الكهولة، وطور الهرم، فيشمل الطور الأول نشأتها إلى استجماع قوتها ونشاطها، مستعدة للكفاح والتقدم في ميدان الحياة، ويشمل

¹ - سورة الإسراء: الآية 58

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

الثاني ابتداء أخذها في التقدم والانتشار وسعة النفوذ وقوة السلطان إلى استكمال قوتها وبلوغها غاية ما كان لها أن تبلغه من ذلك بما كان فيها من مواهب وما كان لها من استعداد وما لديها من أسباب. ويشمل الطور الثالث ابتداءها في التقهقر والضعف والانحلال إلى أن يحل بها الفناء والاضمحلال، إما بانقراضها من عالم الوجود، وإما باندراسها من عالم السيادة والاستقلال، وما من أمة إلا ويجري عليها هذا القانون العام، وإن اختلف أطوارها في الطول والقصر كما تختلف الأعمار.

هذه السنة الكونية التي أجرى الله عليها حياة الأمم في هذه الدنيا أشار إليها في كتابه العزيز في غير ما آية، فذكر أعمال الأمم وأنها مقدره محددة بأجلها في مثل قوله تعالى: "ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون"¹ وفي قوله تعالى: "وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوما آخرين"² وذكر طور شباب الأمة ودخولها معترك الحياة في مثل قوله تعالى: "عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون"³ فإن بني إسرائيل ما استخلفوا في الأرض حتى قوا واشتدوا، وتكونت فيهم أخلاق الشجاعة والنجدة والحمية والأنفة بعد خروجهم من التيه، وذلك هو الطور الأول، طور الشباب للأمة الإسرائيلية، وذكر الطور الثاني وهو طور الكهولة واستكمال القوة وحسن الحال ورغد العيش في مثل قوله تعالى: "وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان..⁴ وذكر الطور الثالث طور الضعف والانحلال في مثل قوله تعالى:

¹ - سورة الأعراف، الآية 33.

² - سورة الأنبياء، الآية 11.

³ - سورة الأعراف، الآية 128.

⁴ - سورة النحل، الآية 112.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

"وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً"¹ وإهلاكهم يكون بعد إسباغ النعمة وإقامة الحجة عليهم وتمكن الفساد فيهم وتكاثر الظلم منهم فإهلاكهم هو نهاية الطور الثالث من أطوار الأمم الثلاثة، وإلى خاتمة الطور الثالث وعاقبته جاء البيان في قوله تعالى: "وإن من قرية إلا نحن مهلكوها.." ²

ب - الإعجاز العلمي:

من ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلاً"³

فبعد أن فسر الآية على مقتضى دلالة اللغة، نقل أقوال علماء الهيئة في الكواكب والنجوم والشمس والقمر ثم خلاص إلى القول: (لنقف خاشعين متذكرين أمام معجزة القرآن العلمية، ذلك الكتاب الذي جعله الله حجة لنبيه صلى الله عليه وسلم، وبرهاناً لدينه على البشر مهما ترقوا في العلم وتقدموا في العرفان، فإن ظلام جرم القمر لم يكن معروفاً أيام نزول الآية عند الأمم إلا أفراداً قليلين من علماء الفلك، وأن حمو جرمه أولاً وزواله بالبرودة ثانياً ما عرف إلا في هذا العهد الأخير، والذي تلا هذه الآية وأعلن هذه الحقائق منذ نحو أربعة عشر قرناً، نبي أمي من أمة أمية كانت في ذلك العهد أبعد الأمم عن العلم، فلم يكن ليعلم هذا ويقوله إلا عن وحي من الله الذي خلق الخلائق وعلم حقائقها ..

كفكاف بالعلم في الأمي معجزة ** في الجاهلية والتأديب في اليتيم¹

¹ - سورة الكهف، الآية 60.

² - سورة الإسراء، الآية 58.

³ - سورة الإسراء، الآية 12.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

وفي تفسير قوله تعالى: "والأرض فرشناها فنعم الماهدون"² وتحت عنوان "دقيقة كونية في آية قرآنية" قال ابن باديس: (شأن الفراش أن يكون ما تحته لا يصلح للجلوس والنوم عليه، وما تحت الأرض هو كذلك لا يصلح للحياة فيه، فإن تحت القشرة العليا من الأرض المواد المصهورة والمياه المعدنية والأبخرة الحارة مما تنطلق به البراكين المنتشرة على وجه الأرض في أماكن عديدة فكانت القشرة العليا من الأرض مثل الفراش تماما)³.

ثم قال في الآية التي بعدها "آية كونية في الآية القرآنية" من الأزواج ما هو ظاهر مشاهد معلوم من قديم مثل السماء والأرض والليل والنهار والحر والبرد والذكر والأنثى في الحيوان بعض النبات، ومنها ما كشفه العلم بما مهد الله له من أسباب كالجذب الموجب والجزء السالب في القوة الكهربائية وفي الذرة التي هي أصل التكوين فلا فردية إلا لخالق هذه الأزواج كلها الذي أنبأنا بما قبل أن تصل إلى تمام معرفتها العقول فكان معجزات القرآن العلمية التي يفسرها الزمان بتقدم الإنسان في العلم والعمارة)⁴.

ج - الإعجاز التشريعي:

ويقصد بالإعجاز التشريعي ما تضمنه القرآن الكريم من تشريعات حكيمة ظلت صالحة لكل زمان ومكان وبالرغم من اختلاف الظروف والأحوال وتطور الحياة البشرية، مما يدل على أن مثل هذا التشريع لا يمكن أن يأتي بمثله بشر، فكان الإمام ابن باديس يقف عند الآيات التي تحمل مثل هذه الدلالات فيطلب في شرحها والكشف

¹ - ابن باديس حياته وآثاره: 1/195

² - سورة الذاريات، الآية 48

³ - ابن باديس حياته وآثاره: 2/93.

⁴ - المصدر نفسه: 2/94.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

عن جوانبها، ويهدف من وراء ذلك إلى إعادة بناء الشخصية الإسلامية القوية علما وإيمانا، تلك الشخصية التي تعزز بانتمائها وميراثها وماضيها، فتنتقل منه لبناء حاضرها ومستقبلها.

3 — محاولة الاستفادة من منجزات العلوم الحديثة في نقل الدراسات

الإعجازية إلى الميدان العملي والتطبيقي.

لم يكتب ابن باديس في حديثه عن مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم بما يدل عليه من صدق النبوة، بل يرى في هذه المظاهر — زيادة على ذلك — توجيهها للمسلمين وحثا لهم علو بلوغ أهداف معينة تحقق مصالح الدنيا والآخرة، ومن ذلك مثلا ما جاء في استعراضه لقصة سليمان عليه السلام وما حباه الله به من قوة مادية كمعجزة لبني إسرائيل، فإن ابن باديس حاول أن يغوص ويتبع إشارات ودلالات تلك الآيات وما ينبغي أن يستفاد منها في واقع حياتنا السياسية والعسكرية والحضارية .

ففي تفسير قوله تعالى: "وحُشِر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون"¹ قال ابن باديس: — تحت عنوان تاريخ وقدوة — (تعرض علينا الآية هذه الصورة التاريخية الواقعية تعليما لنا وتربية على الجندية المضبوطة المنظمة، ولا شك أن الخلفاء الأولين قد عملوا على ذلك في تنظيم جيوشهم، وأن مثل هذه الآية كان لها الأثر السريع في نفوس العرب لما أسلموا، فسرعان ما تحولوا إلى جنود منظمة مما لم يكن معروفا عندهم في الجاهلية، وبقيت الآية على الدهر مذكرة لنا بأن النظام أساس كل مجتمع واجتماع، وأن القوة والكثرة وحدهما لا يغنيان بدون نظام، وأن النظام لا بد له من رجال أكفاء يقومون به ويحملون الجموع عليه، وأولئك هم الوازعون)².

¹ - سورة النمل، الآية 17

² - ابن باديس حياته وآثاره: 25/2

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان بخلف

ثم قفى بعنوان ثان على ما سبق بقوله "طبيعة وشريعة" فقال: (في عالم الجماد وعالم النبات وعالم الحيوان نجد الطبيعة — بصنع الله — تستخلص الأعلى من الأدنى والأقوى من الأضعف، فتجد الممتاز من أصل الخلق، وبانتخاب الطبيعة في هذه العوالم الثلاث، كما تجد الذهب في المعدن، وتجد الزهر والثمر في النجم والشجر، وتجد الملكة من النمل والنحل مثلا، فالإنسان لم يخرج عن هذا القانون الطبيعي، ففيهم الممتازون الذي يحتاج إليهم النوع الإنساني في صلاح حاله ومآله ومنهم الذين يتولون حكمه وتنظيمه في أمه ومجتمعاته وجماعاته، فالهيئة الحاكمة والأفراد المنظمون والقادة المسيرين من ضروريات المجتمع الإنساني ومقررات الشرع الإنساني مثل ما في هذه الآية من أمر الوازعين، ولما ولي الحسن البصري القضاء قال لا بد للسلطان من وزعة أي أعوان يكفون الناس عن الشر والفساد ويتولون تربيتهم وتنظيمهم)¹.

وإذا جاء ابن باديس إلى تفسير قوله تعالى: "حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون"² فإنه لا يكتفي بما دلّت عليه الآية بالعبارة، بل يرى أن ما دلّت عليه الآية بالإشارة أعظم، وأن الأمة إليه أحوج، ولذلك فسر ظاهر الآية في جمل معدودة، ثم أسهب في عرض الإشارات التي تحملها، وجعل هذه الإشارات تحت عناوين ثلاثة مميزة وإن كانت تصب في معنى واحد، إلا أنه يهدف إلى ترسيخ هذا المعنى والتأكيد عليه فكان التكرار مقصودا، وهذه العناوين هي:

¹ - المصدر نفسه: 26/2.

² - سورة النمل، الآية 18

1- عبرة وتعليم:

فقال: (عاطفة الجنسية غريزة طبيعية، فهذه النملة لم تهتم بنفسها فتتحو بمفردها، ولم ينسها هول ما رأت من عظمة ذلك الجند إنذار بني جنسها، إذ كانت تدرك بفطرتها أن لا حياة لها بدوهم ولا نجاة لها إذا لم تنج معهم، فأذرتهم في أشد ساعات الخطر أبلغ الإنذار .. فهذا يعلمنا أن لا حياة للشخص إلا بحياة قومه، ولا نجاة له إلا بنجاحهم وأن لا خير لهم فيه إلا إذا شعر بأنه جزء منهم، ومظهر هذا الشعور أن يحرص على خيرهم كما يحرص على نفسه، وأن لا يكون اهتمامه بهم دون اهتمامه بها.

2- واجب القائد والزعيم:

هذه النملة هي كبيرة النمل، فقد كان عندها من قوة الإحساس ما أدركت به الخطر قبل غيرها فبادرت بالإنذار، فلا يصلح لقيادة الأمة وزعامتها إلا من كان عنده من بعد النظر وصدق الحدس وصائب الفراسة وقوة الإدراك للأمر قبل وقوعها ما يمتاز به عن غيره، ويكون سريع الإنذار بما يحس ويتوقع.

3- عظة بالغة:

هذه نملة وفت لقومها وأدت نحوهم واجبتها، فكيف بالإنسان العاقل فيما يجب عليه نحو قومه، هذه عظة بالغة لمن لا يهتم بأمور قومه ولا يؤدي الواجب نحوهم، ولمن يرى الخطر داهما لقومه فيسكت ويتعامى، ولمن يقود الخطر إليهم ويضبه بيده عليهم، أه ما أحوجنا - معشر المسلمين - إلى أمثال هذه النملة¹.

فانظر إلى براءة ابن باديس في تفننه في استنباط العبر والدلالات من قصة نملة سيدنا سليمان عليه السلام، ومع أن القصة واردة أساسا في بيان عظمة ملك سيدنا

¹ - المصدر نفسه: 28/2.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

سليمان وتميز ملكه بما لا ينبغي أن يأتي أحد بمثله، إلا أن ابن باديس يطب في استلهام العبر منها ويقلبها على جميع وجوهها ليستخلص منها إشارات تلامس القلوب الغافلة فتوقظها وتوخز الضمائر الجامدة فتثير فيها النخوة والغيرة للذود عن حياض قومها. ولا يكتفي ابن باديس بما تدل عليه آيات القرآن الكريم في حديثها عن الكون من إعجاز وتحد لللدالة على صدق النبوة، بل يرى فيها زيادة عن ذلك تشويقاً للقرآن الكريم في العلوم الكونية، ويرى أن هذا الفهم قد سبقنا إليه سلفنا الصالح فعملوا به وأخذوا فسادوا وتمكنوا من أسباب القوة والظهور.

من ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: "ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السماوات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون"¹ حيث كتب تحت عنوان "تشويق القرآن إلى علوم الأكوان": (من أساليب القرآن إلى العلوم الكونية أن يعرض علينا القرآن صوراً من العالم العلوي والسفلي في بيان بديع جذاب يشوقنا إلى التأمل فيها والتعمق في أسرارها، وهنا يذكر لنا ما خبأه في السماوات والأرض لنشتاق إليه، ونبعث في البحث عنه واستجلاء حقائقه .. ويمثل هذا انبعث أسلافنا في خدمة العلم واستثمار ما في الكون إلى أقصى ما استطاعوا، ومهدوا بذلك السبيل إلى من، ولن نعز عزمهم إلا إذا فهمنا الدين فهمهم وخدمنا العلم خدمتهم.)²

التجديد في التعامل مع مرويات التفسير والآثار ويتجلى في:

1 - البعد عن الروايات الضعيفة في التفسير وبيان أثر تلك المرويات في

تربية الأمة وتوجيهها.

¹ - سورة النمل، الآية 25

² - ابن باديس حياته وآثاره: 47/2.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

قام التفسير في بداية نشأته على النقل والرواية، فكان يعتبر جزءاً من الصناعة الحديثية، ومن هنا أصابه من العلل ما أصاب رواية الحديث الشريف، فكان منه الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، أو كان على الجملة فيه المقبول والمردود، وكان لتلك المرويات الضعيفة والمردودة أثرها السيئ على الإنتاج التفسيري عبر القرون الماضية، ومن هنا نجد رواد التفسير في القرن العشرين تحاشوا مثل هذه الروايات ونزهوا عنها كتاباتهم في التفسير، وعملوا على بيان فسادها وتشويشها على الفكر الإسلامي، ومن هؤلاء الذين تشددوا في مرويات التفسير الإمام عبد الحميد بن باديس رحمه الله، ومعمده في ذلك قوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً"¹ حيث كان يرى في الآية الكريمة نهيًا صريحًا عن إتباع الأقوال ونقل الأخبار من غير تثبت ولا تمحيص، فقال في الفرع الرابع من تفسير هذه الآية: (لا نعتد في إثبات العقائد والأحكام على ما ينسب للنبي - صلى الله عليه وسلم - من الحديث الضعيف، لأنه ليس لنا به علم، فإذا كان الحكم ثابتًا بالحديث الصحيح مثل قيام الليل ثم وجدنا حديثًا ضعيفًا في فضل قيام الليل بذكر ثواب عليه مما يرغب فيه جاز عند الأكثر أن نذكره مع التنبيه على ضعفه الذي لم يكن شديدًا على وجه الترغيب، ولو لم يكن الحكم قد ثبت لما جاز الالتفات إليه، وهذا هو معنى قولهم الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال، أي في ذكر فضائلها المرغوبة فيها في أصل ثبوتها)²

ثم قال في الفرع الخامس من نفس الموضوع ما نصه: (أحوال ما بعد الموت كلها من الغيب، فلا نقول فيها إلا ما كان لنا به علم بما جاء في القرآن العظيم، أو ثبت في

¹ - سورة الإسراء، الآية 36.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 273/1.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

الحديث الصحيح، وقد كثرت في تفاصيلها الأخبار من الروايات مما ليس بثابت، فلا يجوز الالتفات إلى شيء من ذلك.¹

وفي تفسير قوله تعالى: "فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتكم من سبأ نبأ يقين"² وتحت عنوان "تحقيق تاريخي" يقول ابن باديس رحمه الله: (رويت في عظم ملك سليمان روايات كثيرة ليست على شيء من الصحة، ومعظمها من الإسرائيليات الباطلة التي امتلأت بها كتب التفسير مما تُلقَى من غير تثبيت ولا تمحيص من روايات كعب الأبحار ووهب بن منبه³، وروى شيئا من ذلك الحاكم في مستدركه وصرح الذهبي ببطلانه، ومن هذه المبالغات الباطلة أنه ملك الأرض كلها مشارقها ومغاربها، فهذه مملكة عظيمة بسبأ كانت مستقلة عنه ومجهولة لديه على قرب ما بين عاصمتها باليمن وعاصمته بالشام)⁴.

2 - التثبت في المرويات الصحيحة، وتوجيه معانيها نحو المفاهيم الإيجابية والمنسجمة مع معاني القرآن الكريم، والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية .

لم يتزل القرآن الكريم والسنة النبوية ليناقض بعضهما بعضا وهما يصدران عن مشكاة واحدة، بل جاءت السنة مفصلة للقرآن الكريم ومصدقة له، ومن هنا كان ابن

¹ - المصدر نفسه: 1/273.

² - سورة النمل، الآية 22.

³ - يبدو أن هذه الأخبار من وضع القصاصين والدجالين نسبوا لكعب الأبحار ووهب بن منبه كذبا وزرا، أما أصحاب أشهر كتب التفسير فلم يرووا شيئا من ذلك عنهما، أنظر مثلا جامع البيان للطبري 11/178 وما بعدها، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 13/181 وتفسير القرآن العظيم لابن كثير 5/138.

⁴ - ابن باديس حياته وآثاره: 2/40.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

باديس حريصا كل الحرص على إيضاح المعاني الإيجابية وإبرازها في الآيات القرآنية وتدعيمها بصحاح الأحاديث، ودحض المعاني السلبية وبيان مفسادها وبعدها عن تعاليم الإسلام، فمن ذلك مثلا مفهوم الزهد الذي شاع بين السواد الأعظم بين الشعب الجزائري عن طريق أرباب الحركات الطرقية .

ففي تفسير قوله تعالى: "ففرؤا إلى الله إني لكم منه نذير مبين"¹ يستطرد إلى بيان جملة من المعاني قد دلت عليها الآية الكريمة بالإشارة، ومن هذه المعاني:

أ - تنبيه على وهم: فيقول: (ليس الفرار من الأمراض بمعالجتها، ومن المصائب بمقاومتها فرارا من الله، لأن الأمراض هو قدرها، والأدوية هو وضعها ودعا إلى استعمالها والتعالج بها، وكذلك المصائب وما شرع من أسباب مقاومتها، فكلها منه بقدره، والإنسان مأمور منه بأن يعالج ويقاوم فما فر من قدره إلا لقدره، ولهذا لما قال أبو عبيدة لعمر - رضي الله عنهما - في قصة الوباء: أفرارا من قضاء الله يا عمر؟ قال عمر: نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. وفي الحقيقة كان الفرار من شر في مخلوق إلى الله يرجو منه الخير في غيره)².

ب - تحذير من الجهالة: ليس المقصود من الفرار من الدنيا ترك السعي والعمل وتعاطي الأسباب المشروعة لتحصيل القوت ورغد العيش، وتوسيع العمران وتشديد المدنية، بل المقصود الفرار من شرورها وفتنتها، وتناول ذلك كله على الوجه المشروع هو من الفرار إليه والدخول تحت شرعه كما قدمناه، وقد ضل قوم فزعموا ذلك طاعة وعبادة فعملوا الأسباب وخالفوا الشريعة، وحادوا عما ثبت من السنة، وفيهم سئل إمام الحديث والسنة أحمد بن حنبل رحمه الله، سئل عن القائل أجلس لا أعمل

¹ - سورة الذاريات، الآية 50.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 97/2

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

شيئا. حتى يأتي رزقي فقال: هذا رجل جهل العلم، أما سمع قول النبي — صلى الله عليه وسلم — إن الله جعل رزقي تحت رحمي، وقوله: تغدو خماسا وتروح بطانا، وكان الصحابة يتحرون في البر والبحر، ويعملون في نخلهم، وهم القدوة.¹

وقد كانت هذه المفاهيم السلبية رائجة في المجتمع الجزائري في عصر ابن باديس بسبب الأفكار التي كان يغرسها أرباب الطرق الصوفية في أتباعهم ومريديهم وهم كثيرون يومئذ، وأثرت بشكل مريع في المجتمع وأعاقته عن النمو والحركة، حتى كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ترى أن هذا الفكر الخاطيء ومن كان يروج له يعد أحد الأسباب الرئيسية التي تضاف إلى جانب الاستعمار في العمل على تقويض أركان المجتمع، وهو ما عبرت عنه جريدة الشهاب سنة 1927م فيما آل إليه المجتمع الجزائري في مقال صنف فيه أعداء الجزائريين الذين تعاني من وطأتهم فقالت: (كان الجزائريون يعانون من ثلاثة أعداء:

العدو الأول: هم المعمرون الذين اكتسحوا أوطانهم باسم الاستعمار، وتوصلوا باسم فرنسا إلى ما لا يرتضيه أبدا أبناؤها الأحرار.

الثاني: هم رجال الزوايا الذين امتصوا أمخاخ العجز والغفل من الجاهليين.

الثالث: بعض "القياد" الذين لم يرحموا أهل البدو وهم عيال الله من الفقراء والمساكين).²

¹ - المصدر نفسه: 98/2.

² - أنظر عبده 117 — 13 أكتوبر 1927 ص 13 نقلا عن "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية" د. عبد الكريم بوالصفصاف: 191.

ولم يكن الشيخ ابن باديس معاديا للمتصوفة وآرائهم في كل ما يقولون، بل كان يعرض ما يصدر عنهم على ميزان الشريعة فما وافق أصولها ومقاصدها استحسنته وقدمه، وما كان منافيا لمعانيها السمحة رده وفنده بالأدلة الدامغة.

فمن ذلك مثلا ما جاء في تفسير قوله تعالى: "وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين"¹ حيث قال: (سأل سليمان عن حال نفسه فقال: مالي لا أرى الهدهد ولم يسأل عن حال الهدهد فيقول: ما للهدهد لا أراه؟ فأنكر حال نفسه قبل أن ينكر حال غيره، فنقل الحافظ الإمام ابن العربي عن الإمام عبد الكريم بن هوازن القشيري شيخ الصوفية في زمانه قال: إنما قال مالي لا أرى لأنه اعتبر حال نفسه ذا علم أنه أوتي الملك العظيم وسخر له الخلق، فقد لزمه حق الشكر بإقامة الطاعة وإدامة العمل، فلما فقد نعمة الهدهد توقع أن يكون قصّر في حق الشكر فلأجله سلبها، فجعل يتفقد نفسه فقال: مالي؟ وكذلك تفعل شيوخ الصوفية إذا فقدوا آمالهم تفقدوا أعمالهم، هذا في الآداب فكيف بنا اليوم ونحن نقصر في الفرائض).²

ثم قال ابن باديس — تحت عنوان توجيه (مثل هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النفيسة من مثل هذا الإمام الجليل من أجلّ علوم القراءان وذخائره، إذ هي معان صحيحة في نفسها، ومأخوذة من التركيب القرآني أخذنا عربيا صحيحا، ولها ما يشهد لها من أدلة الشرع، وكل ما استجمع هذه الشروط الثلاثة فهو صحيح مقبول، ومنه فهم عمر وابن عباس — رضي الله عنهما — أجل رسول الله — صلى الله عليه وسلم من سورة النصر، أما ما لم تتوفر فيه هذه الشروط المذكورة، وخصوصا الأول والثاني فهو لا يجوز في تفسير كلام الله تعالى، وهو كثير في التفاسير المنسوبة لبعض الصوفية،

¹ - سورة النمل، الآية 20.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 234.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

كتفسير أبي عبد الرحمن السلمي من المتقدمين، والتفسير المنسوب لابن عربي من المتأخرين.¹

وفي تفسير قوله تعالى "أخطت بما لن تحط به وجنتك من سبأ بنبا يقين" وتحت عنوان 'تحقيق تاريخي' يردّ ابن باديس ما راج في بعض كتب التفسير من المبالغات في سعة ملك سليمان عليه السلام، فيرد ذلك من خلال إشارة دقيقة في الآية فيقول: (روي في عظم ملك سليمان روايات كثيرة ليست على شيء من الصحة، ومعظمها من الإسرائيليات الباطلة التي امتلأت بها كتب التفسير مما تلقى من غير تثبت ولا تمحيص من روايات كعب الأبحار ووهب بن منبه، وروى شيئا من ذلك الحاكم في مستدركه وصرح الذهبي ببطلانه، ومن هذه المبالغات الباطلة أنه ملك الأرض كلها مشارقها ومغاربها، فهذه مملكة عظيمة بسبأ كانت مستقلة عنه ومجهولة لديه على قرب ما بين عاصمتها باليمن وعاصمة الشام)²

3 — تجاوز ما لا فائدة فيه من الرويات في التاريخ ومبهمات القرآن.

أعرض الشيخ عبد الحميد بن باديس في تفسيره عن الخوض في مبهمات القرآن، لأن الاهتمام بتلك المبهمات مما يصرف عن التأمل في موضع العبرة في القصة القرآنية، فسكوت القرآن الكريم عن أسماء أمكنة وأزمنة وأسماء أشخاص كان مقصودا لحصر اهتمام السامع في الهدف من القصة، وقد خاض أغلب المفسرين القدامى في تفاصيل تلك الأسماء من باب حب المعرفة التاريخية، ولكن ذاك كان صرفا عن موضع العبرة، ولذلك كان الشيخ ابن باديس يتحاشى الخوض فيما سكت عنه القرآن ويرى بأن إهمام القرآن في بضعة كلمات لا يطعن في بيانه وتيسيره.

¹ - المصدر نفسه: 235/1.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 40/2.

مظاهر التحديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

فمن ذلك ما جاء في تفسير مطلع سورة "يس" حيث وقف عند افتتاح هذه السورة بتلك الحروف المقطعة فقال:

(سؤال وجوابه: القرآن أنزل للبيان، ولا بيان إلا بالإلهام، فكيف يكون في القرآن لفظ لا يفهم له معنى؟ والجواب أن عدم فهم معنى من بضع عشرة كلمة افتتحت بها بعض السور لا يخل ببيان القرآن لما أنزل لبيانه من عقائد وآداب وأحكام وغيرها من مقاصد القرآن

.. وفي آيات الله الكونية حقائق كثيرة تقف العقول حيارى أمامها، وقد تشهد آثارها ولا تستطيع أن تعرف كنهها، كحقيقة الكهرباء في الكون، وحقيقة الروح والعقل في الإنسان، فمثل هذه الحقائق المنغلقة التي يرتد عقل الإنسان عنها خاسئا وهو حسير، هي التي تعرفه بقدره وبعظمة هذا الكون وفخامة أمره، فيقف بعقله عند حد النظر والاعتبار والاستدلال بيديع الصنعة وعظيم النعمة على حكمة الله البالغة ومنته السابعة، دون خلط للأوهام بالحقائق ولا فتنة بالمخلوق عن الخالق ..

هذه الحقائق التي خفيت عن العقل البشري فلم يدرك كنهها، لم تقدح في دلالة آيات الأكوان على ما دلت عليه من وجود الخالق ووحدانيته وقدرته وعلمه وحكمته، وفضله وإحسانه ورحمته، فكذلك لم يقدح في بيان القرآن ودلالة آياته خفاء معاني بضع عشرة كلمة من كلماته، وكما كان خفاء تلك الحقائق في الآيات الكونية إيقافا للعقل عند حده وتعريفا له بقدره، وتنبها له على عظم آيات ربه، كذلك كان خفاء هذه المعاني في الآيات القرآنية لمثل ذلك، ونظير الآيات الكونية والآيات الكلامية في هذا الجلاء العام والخفاء الخاص جملة الأحكام، كعدد الصلوات والركعات والسجادات

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

التي خفيت على العقول وحكمتها وقد ظهرت الحكم الكثيرة الجلية في سائر أحكام الشريعة وغيرها، ولم يقدح في حكمة الشريعة في أحكامها خفاء ما خفي في بعضها¹. ثم خلاص ابن باديس إلى موقف عملي بناه على هذه المقدمات فكتب تحت عنوان "بناء العمل على هذا العلم" قائلا:

(قد رأيت كيف يقف العقل عاجزا أمام بعض أسرار الخلق والقدر والشرع والقراء، مع يقينه بما علم منها أن ما عجز عن إدراكه ما هو إلا مثل ما عرف في الحق والحكمة والنعمة، إذ الجميع — ما عرف وما عجز — من إله واحد حكيم خبير رحمن رحيم فليذكر الناظر في خلق وقدره وشرعه وكلامه دائما هذه الحقيقة، وهي ثبوت الحق والحكمة والنعمة في جميعها، وإمكان عجز عقله في بعض المواضع والأحوال عن إدراكها فيكون عمله في خلق الله هو النظر والبحث والتعليل والاكتشاف واستجلاء الحقائق الكونية واستخراج الفوائد العلمية والعملية إلى أقصى حد توصله إليه معلوماته وآلاته حتى إذا انتهى إلى مشكل استغلق عليه اعترف لعجزه ولم يركب من الأوهام والفروض البعيدة ما يكسوا الحقيقة ظلمة، ويوقع الباحث من بعده في ضلالة وحيرة، فكثيرا ما كانت الفروض الوهمية الموضوعية موضع اليقينيات سببا في صد العقول عن النظر وطول أمد الخطأ والجهل)².

¹ - المصدر نفسه: 53/2.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 55/2.

التجديد في منهج البحث في العقائد ويجلي في:

1 - التحرر من المذاهب الكلامية العقيمة وما ترتب عنها من صراع

وتعصب مذهبي، والتي أفرزتها ظروف تاريخية معينة، ولم يعد هناك مبرر لوجودها واستمرارها، وبيان آثارها على الأمة.

إذا رجع الباحث إلى سجل مؤتمر جمعية المسلمين في سنة 1936م استطاع بسهولة أن يعرف موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس من تراث علم الكلام وموقف جمعية العلماء بصفة عامة، حيث نقرأ في سجل المؤتمر في فلسفة الإصلاح الديني ما نصه: (..وأما المذاهب الكلامية فلم يكن أثرها بالقليل في تفرق المسلمين وتمزق شملهم..وقد انقرضت تلك الفرق وانقرض بانقراضها سبب جوهرى من أسباب التفرق بل مات بموتها شاغل طالما شغل طائفة من خيرة علماء المسلمين ببعضهم، وجعل بأسهم بينهم شديدا وألهاهم بما يضر عما ينفع، تلاشت تلك الفرق ولم تبق إلا أخبار معاركها الجدلية في كتب التاريخ وإلا آراؤها المدونة في كتبها فتنة للضعفاء وتبصرة للحصفاء..ومن المحزن أن دراسة علم التوحيد حتى في كليتنا "الراقية" كالأزهر والزيتونة لا تزال جارية على تلك الطرائق وفي تلك الكتب، ولا تزال تقرر فيها تلك الآراء ولا تزال تذكر فيها أسماء تلك الفرق التي لم يبق لها وجود، ويستعرض سيدنا المدرس تلك الآراء ثم يدحضها ويقيمها ثم ينقضها، وتقطع أوقات الطلبة المساكين في ذلك . ويا لضيعة الأعمار)¹.

لقد درس ابن باديس وضع الأمة الجزائرية في ذلك العصر، وما آلت إليه من ضعف وانحطاط، واقنع بأن من أسباب هذا الضعف فساد منهج التعليم والتربية في

1- آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي 96/1، 97.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

مختلف المراكز التربوية والتعليمية، ومن هنا نجد يقف عند تفسير قوله تعالى: "وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا"¹ فيطيل في عرض مظاهر الحجر لكتاب الله في حياة هذه الأمة في صور يتغافل عنها كثير من الناس فيستطرد تحت عنوان "تزييل" ويقول: (ونحن معشر المسلمين قد كان منا للقرآن الكريم هجر كثير في الزمان الطويل وإن كنا به مؤمنين، بسط القرآن الكريم عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها، وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين، وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المحدثه مما يصعب أمره على الطلبة فضلا عن العامة، وبين القرآن الكريم مكارم الأخلاق ومنافعها ومساوئ الأخلاق ومضارها، وبين السبيل للتخلي بهذه والتخلي عن هذه مما يحصل به الفلاح بتزكية النفس والسلامة من الخيبة بقديسيها فهجرنا ذلك كله، ووضعنا أوضاعا من عند أنفسنا واصطلاحات من اختراعاتنا خرجنا في كثير منها عن الحنيفية السمحة إلى الغلو والتنطع، وعن السنة البيضاء إلى الإحداث والتبدع، وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي، والتخيل الفلسفي ما أبعداها غاية البعد عن روح الإسلام، وألقى بين أهلها بذور الشقاق والخصام، وآل الحال بهم إلى الخروج من أثقال أغلالها والاقتصار على بقية رسومها للانتفاع بها ومعارضة هداية القرآن بها، وعرض علينا القرآن الكريم هذا الكون وعجائبه ونبها على ما فيه من عجائب الحكمة ومصادر النعمة لننظر ونبحث ونستفيد ونعمل، فهجرنا ذلك كله إلى "خريدة العجائب" و "بدائع الزهور" والحوت والصخرة وقرن الثور².

¹ - سورة الفرقان، الآية 30.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 408/1. وانظر آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي 96/1، 97. ومذكرات الشيخ محمد خير الدين، المؤسسة الوطنية، ص 109.

2 - محاولة أخذ العقيدة صافية نقية من القراءان والسنة وربطها بواقع الأمة

يرى الإمام عبد الحميد بن باديس رحمه الله أن العقيدة الإسلامية في عصره قد علاها ضباب كثيف وغطاها غبار ظلمة حتى التبس على العامة الحق بالباطل والهداية من الضلال فصاروا لا يستطيعون التفريق بين ما هو توحيد لله وما هو إشراك به، وما علامات كل منهما، ومن هنا كان يقف عند آيات التوحيد والرد على أهل الشرك طويلا فيستطرد إلى واقع الأمة فينتقد الواقع بأسلوب حكيم ويستنهض ضمائر المستمعين بوسائل خطابية قلما يتيسر مثلها لغيره وهو ما أشار إليه أحد الباحثين المتخصصين في فكر ابن باديس بقوله:

(إن ابن باديس كان له أسلوبه الخاص في التعليم والتدريس أقطاب المدارس التعليمية والتقليدية، وإنما كانت دروسه المرتكزة على مجهوده الذهني تستثير الذكاء، وتستدعي التفكير، بل إن الدرس الديني أو الفقهي الذي تتخلله استطرادات أو تطبيقات مما يجري في الحياة من قضايا وأحداث كان يسلك فيه سبلا تقوده إلى التاريخ أحيانا وعلم الاجتماع أحيانا أخرى، ولا نعدم فيه لمحة من لمحات الخيط السياسي الرفيع إذ يذهب فيها شأوا بعيدا في الشرح والتحليل، ويذلل فيها قصارى ما يملك من جهود وبلاغة، وأقصى ما يتحلى به من إخلاص وصدق لهجة للدعوة إلى مبادئ العقل ومثل الحرية لتكوين إنسان جديد يكون أهلا للاضطلاع بمسؤوليات خليقة له وجمتمع¹).

وهكذا كان كلما وقف عند أية في موضوع الإيمان والتوحيد، عمل على تقديم تفسيرها، ثم يستطرد لنقل معناها إلى واقع الأمة لوعظ المخاطبين وتبصيرهم بحالمهم .

¹ - ابن باديس الرمز، عبد الكريم بالصفصاف، دار الهدى، الجزائر: 29.

ففي تفسير قوله تعالى: "قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً"¹ وبعد عرض ما يتعلق بالآية من وجوه التفسير يذيل باثنين من العناوين الهامة لربط الآية بواقع الأمة، فتحت عنوان "تطبيق" يقول: (إذا علمت هذه الأحكام فانظر إلى حالتنا معشر المسلمين — الجزائريين وغير الجزائريين، تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقاً في هذا الضلال، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات يسألونهم حوائجهم من دفع الضر وجلب النفع، وتيسير الرزق، وإعطاء النسل، وإنزال الغيث، وغير ذلك ما يسألون، ويذهبون إلى الأضرحة التي شيدت عليها القباب، أو ظلمت بها المساجد، فيدعون من فيها ويدقون قبورهم وينذرون لهم ويستثيرون حميتهم بأنهم خدامهم وأتباعهم فكيف يتركونهم وقد يهددونهم بقطع الزيارة وحبس النذور وتراهم هناك في ذل وخشوع وتوجه قد لا يكون في صلاة من يصلي بهم، فأعمالهم هذه وتوجههم كلها عبادة لأولئك المدعويين وإن لم يعتقدوها عبادة، إذ العبادة باعتبار الشرع لا باعتبارهم، فإنا حسرتنا على أنفسنا كيف لبسنا الدين مقلوباً حتى أصبحنا في هذه الحالة من الضلال)².

وجعل العنوان الثاني "تحذير وإرشاد" ثم قال: (فليحذر قراؤنا من أن يتوجهوا بشيء من دعائهم لغير الله، وليحذروا غيرهم منه، ولينشروا هذه الحقائق بين إخوانهم المسلمين بما استطاعوا عسى أن ينتبه الغافل، ويتعلم الجاهل، ويقلع الضالون عن ضلالهم، ولو بطريق التدريج، وبذلك يكون قراؤنا قد أدوا أمانة العلم وقاموا بفریضة النصح، وخدموا الإسلام والمسلمين)³.

¹ - سورة الإسراء، الآية 56.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 1/ 290.

³ - المصدر نفسه: 1/ 290.

3 - التلليل على صحة مذهبه ومنهجه في الدعوة والإصلاح من خلال

المقارنة بين برنامجه الإصلاحى وبين نصوص القرآن الكريم وأحكامه.

كان ابن باديس يمارس نشاطه الإصلاحى فى خضم صراع وزحام كثيف من الدعوات الفاسدة، وبخاصة تلك الدعوات الطرقية التى كانت تمثل عائقا حقيقيا أمام أى تغيير أو إصلاح، ومن هنا كان ابن باديس يقف عند كثير من الآيات المناسبة للحال فيستعرض من خلالها منهجه الإصلاحى ليعين من وراء ذلك صحة مسعاه ورشاد دعوته مفندا فى الوقت ذاته تلك الدعوات المارقة عن الدين والمعطلة لمصالح الدين والأمة.

فمن ذلك مثلا ما جاء فى تفسير قوله تعالى: "قل هذه سبيلي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بصيرة أنا ومن اتبعني .."¹ حيث يستطرد ليعين معنى الدعوة ومجالاتها فيقول: (فالمسلمون أفرادا وجماعات عليهم أن يقوموا بالدعوة إلى الله، وأن تكون دعوتهم على حجة وبينة وإيمان و يقين، وان تكون دعوتهم وفقا لدعوتهم وتبعا لها . فمن الدعوة إلى الله دروس العلوم كلها مما يفقه فى دين الله ويعرف بعظمة الله وآثار قدرته ويدل على رحمة الله وأنواع نعمته، فالفقيه الذى يبين حكم الله وحكمته داع إلى الله، والطبيب المشرح الذى يبين دقائق العضو ومنفعته داع إلى الله، ومثلهما كل مبين فى كل علم وعمل، ومن الدعوة إلى الله بيان حجج الإسلام ودفع الشبه عنه ونشر محاسنه بين الأجانب عنه ليدخلوا فيه وبين مزعزعي العقيدة من أبنائه ليثبتوا عليه، ومن الدعوة إلى الله مجالس الوعظ والتذكير لتعريف المسلمين بكينهم وتربيتهم فى عقائدهم وأخلاقهم وأعمالهم على ما جاء به وتحييهم فيه ببيان ما فيه من خير وسعادة لهم، وتحذيرهم مما

¹ - سورة يوسف، الآية 108.

أدخل من محدثات الأمور عليه هي سبب كل شقاوة وشر لحقهم، وبيان أنه ما من سبب مما تسعد البشرية به أفرادها وأممها إلا بينه لهم ودعاهم إليه، وما من سبب مما تشقى البشرية به أفرادها وأممها إلا بينه لهم ونهاهم عنه، وبيان أنه لولا عقيدته المتصلة فيهم وبقاياها الباقية لديهم ومظاهره القائمة بهم لما بقيت لهم — وهم المجردون من كل قوة — بقية، ولتلاشت أشلاؤهم — وهم الأموات — في الأمم الحية . ومن الدعوة إلى الله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو فرض على كل مسلم ومسلمة بدون استثناء، وإنما يتنوع الواجب بحسب رتبة الاستطاعة، فيجب باليد، فإن لم يستطع فباللسان، فإن لم يستطع فبالقلب وهو أضعف الإيمان وأقل الأعمال في هذا المقام، ومن الدعوة إلى الله ظهور المسلمين — أفرادا وجماعات بما في دينهم من عفة وفضيلة، وإحسان ورحمة وعلم وعمل، وصدق وأمانة فذلك أعظم مرغبا للأجانب في الإسلام، كما كان ضده أعظم منفر لهم منه، وما انتشر الإسلام أول أمره بين الأمم إلا لأن الداعين إليه كانوا يدعون بالأعمال كما يدعون بالقول، وما زالت الأعمال عيارا على الأقوال . ومن الدعوة إلى الله بعث البعثات إلى الأمم المسلمة ونشر الكتب بالسنتها وبعث المرشدين إلى عوام الأمم المسلمة لهديتهم وتفقيهم . كل هذا من الدعوة إلى الله ثابتة أصوله في سنة النبي — صلى الله عليه وسلم — وسنة السلف الصالح من بعده، فعلى كل مسلم أن يقوم بما استطاع منه في كل وجه من وجوهه¹ ..

وبعد هذا العرض المستفيض لمجالات الدعوة وفنونها يخلص إلى إجراء مقارنة بين الدعاة الصادقين والدعاة الكاذبين، ويجعل ذلك تحت عنوان بارز وواضح الدلالة والهدف فيقول: "تفرقة"

¹ - ابن باديس حياته وآثاره: 1 / 177.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

(ليس كل من زعم أنه يدعو إلى الله صادقا في دعواه، فلا بد من التفريق بين الصادقين والكاذبين، والفرق بينهما — مستفاد من الآية — بوجهين:

الأول: أن الصادق لا يتحدث عن نفسه ولا يجلب لها جاها ولا مالا ولا يبغى لها من الناس مدحا ولا رفعة، أما الكاذب فبخلافه، فلا يستطيع أن ينسى نفسه في أقواله وأعماله، وهذا الفرق من قوله تعالى "إلى الله".

الثاني: أن الصادق يعتمد على الحجة والبرهان فلا تجد في كلامه كذبا ولا تلبيسا ولا ادعاء مجردا، ولا تقع من سلوكه في دعوته على التواء ولا تناقض ولا اضطراب . وأما الكاذب فإنه بخلافه، فإنه يلقي دعاواه مجردة ويحاول تدعيمها بكل ما تصل إليه يده ولا يزال لذلك في حنايا وتعاريج لا تزيده إلا بعدا عن الصراط المستقيم، وهذا الفرق من قوله تعالى "على بصيرة".¹

ولا يخفى على القارئ أن الغرض من هذه المقارنة بين هذين النوعين من القائمين على الدعوة إلى الله هو تمييز دعوته عما يقوم به أصحاب الطرق والزوايا من دعوات التضليل ويحاولون تغليط الناس بأن لا فرق بين الأنواع إلا في الظاهر، فالكل يدعو إلى الله وإن اختلفت الوسائل والمناهج.

وفي تفسير قوله تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة .."² نراه يعقد فقرة تحت عنوان "الحكمة" فيسهب في تفسير معنى الحكمة تعريضا بفساد مناهج الطريقين وتديلا على صحة مذهبه في الدعوة فيقول: (الحكمة هي العلم الصحيح الثابت المثمر للعمل المتقن، المبني على ذلك العلم، فالعقائد الحقّة والحقائق العلمية الراسخة في النفس رسوخا تظهر آثاره على الأقوال والأعمال حكمة، والأعمال

¹ - المصدر نفسه: 1 / 178.

² - سورة النحل، الآية 125.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

المستقيمة والكلمات الطيبة التي أثمرتها تلك العقائد حكمة، والأخلاق الكريمة كالحلم والأناة وهي علم وعمل نفسي حكمة، والبيان عن ذلك كله بالكلام الواضح الجامع حكمة، تسمية للدالّ باسم المدلول¹.

التجديد في مجال الفقه والتشريع ويتجلى في:

1 - محاولة تجاوز المذهبية الضيقة وربط الأحكام بأدلتها مع الميل إلى

الاجتهاد بنوعيه الإنشائي والانتقائي.

كان الإمام ابن باديس يحمل في برنامجه الإصلاحية نظرة تجديدية في تدريس الفقه لطلبة العلم سواء في المراحل الأولية، أو في مراحل التخصص، (فكان يوصي في قسم التخصص في القضاء والفتوى ببرنامج يحتوي على التوسع في فقه المذهب ثم الفقه العام، وأوصى أن يدرس كتاب بداية المجتهد لابن رشد مع دراسة آيات وأحاديث الأحكام وعلم التوثيق والتوسع في علم الفرائض والحساب والإطلاع على مدارك المذاهب حتى يصبح الطلبة بعد تخرجهم فقهاء إسلاميين ينظرون - على حد تعبيره - إلى الدنيا من مرآة الإسلام الواسعة لا من عين المذاهب الضيقة)².

(وهنا لابد من الإشارة إلى أن محاولة ابن باديس تقترب بصورة أو بأخرى من محاولات إصلاح الأزهر لدى معاصريه، فقد كان كل منها يستهدف كسر حاجز العزلة عن المعهد الذي يدعو إلى إصلاحه وإعادة تقويم رسالته في المجتمع، بحيث يملك المتخرج منه قدرة التوجيه، ويحتل مركزا يتيح له تحمل مسؤولية التغيير ليكون بالتالي قدوة للمواطن الصالح، وقدوة في العمل والتفكير معا)³.

¹ - ابن باديس حياته وآثاره: 1 / 183.

² - عبد الرحمن سلوادي، ابن باديس مفسرا: 174.

³ - المصدر نفسه: 175.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

لقد كان ابن باديس عليه رحمة الله يرى بأن من أسباب الجمود في الدين والبعث عنه تلك المذهبية الضيقة التي تزايدت مع الزمن وكونت حجبا كثيفة بين عامة المسلمين وبين كتاب الله تعالى وسنة نبيهم عليه السلام، مما صار يمثل هجرا لكتاب الله وصدا عنه وإن اختلفت الأسباب والمظاهر، فأصاب المسلمين من الفساد والتخلف ما يضيّب المشركين بسبب إعراضهم عن كتاب الله وهدى نبيه، وفي ذلك يقول: (وبين القراءة أصول الأحكام وأمهاات مسائل الحلال والحرام ووجوه النظر والاعتبار مع بيان حكم الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام، فهجرنا واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر جافة بلا حكمة، محجة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة، تفنى الأعمار قبل الوصول إليها)¹.

ويتحدث ابن باديس عن التعليم الذي كان سائدا في عصره، وفي مراكز الإشعاع التي كانت الأمة تعلق الآمال عليها كجامع الزيتونة مثلا فيقول: (فقد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله، ولم يكن عندنا شوق أو أدنى رغبة في ذلك، ومن أين يكون لنا هذا ونحن لم نسمع من شيوخنا يوما منزلة القراءة من تعلم الدين والتفقه فيه، ولا منزلة السنة النبوية من ذلك، هذا في جامع الزيتونة، فدع عنك الحديث عن غيره مما هو دونه بعدد المراحل)².

¹ - ابن باديس حياته وآثاره: 108 / 1.

² - المصدر نفسه: 219 / 1.

2 — التركيز على إبراز حكمة التشريع الإسلامي وتبيين مزاياه في العقائد والعبادات والأخلاق وتقديمه كنظام صالح لكل زمان ومكان .

ففي تفسير قوله تعالى: "ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تحرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا"¹ عنون لتفسير هذه الآية بـ "آية الأخلاق" ثم قال: (تربية النفوس تكون بالتخلية عن الرذائل والتخلية بالفضائل، والعجب هو أساس الرذائل، فأول الترك تركه، وهو المانع من اكتساب الفضائل، فشرط وجودها تركه كذلك، ومن لم يكن معجبا بنفسه كان بمدرجة التخلق بمحاسن الأخلاق والتتره عن نقائصها، لأن الإنسان مجبول على حب الكمال وكرهية النقص، فإذا سلم من العجب فإن تلك الجبله تدعوه إلى ذلك التخلق والتتره، فإذا نبه على نقصه لم تأخذه العزة، وإذا رغب في الكمال كانت له وإليه هزة، فلا يزال بين تلك التذكيرات الإلهية والجبله الإنسانية الخلقية يتهدب ويتشذب حتى يبلغ ما قدّر له من الكمال، ولهذا المعاني التي تتصل بهذه الآية الكريمة — وهي أصول في علم الأخلاق — عنونّا عليها بأية الأخلاق)².

وبعد أن فسر مجموع الآيات عنون لها بعنوان جامع بقوله:

"نظرة عامة في الآيات المتقدمة"

ثم قال: (قد تضمنت هذه الآيات على قلتها الأصول التي تتوقف حياة النوع البشري وسعادته من حفظ النفوس والعقول عليها "ولا تقف.. الآية . والأنساب والأموال والحقوق "وأوفوا بالعهد، وأوفوا الكيل" . والأعراض "ولا تقربوا الزنا، ولا تقف" . والدين الذي هو عمدة ذلك كله، وفي حفظها حفظ لجمعها، وفي افتتاح الآيات بقوله تعالى: "لا تجعل مع الله إلها.. " وختمها بقوله تعالى: "ولا تجعل مع الله

¹ - سورة الإسراء، الآية 37.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 277/1

فمن ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: "كُلًّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا"¹

قال: (وقد أفادت الآية — حسبما تقدم — أن أسباب الحياة وال عمران والتقدم فيهما مبذولة للخلق على السواء، وإن من تمسك بالسبب بلغ — بإذن الله — إلى سببه، سواء كان برا أو فاجرا مؤمنا أو كافرا، وهذا الذي أفادته الآية الكريمة مشاهد في تاريخ المسلمين قديما وحديثا، فقد تقدموا حتى سادوا العالم ورفعوا علم المدينة الحقة بالعلوم والصنائع، لما أخذوا بأسبابها كما يأمرهم دينهم، وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب فحسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم، وعوقبوا بما هم عليه اليوم من الذل والانحطاط، ولن يعود لهم ما كان لهم إلا إذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب.

فهذه الآية من أنجع الدواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم لما فيها من بيان أن ذلك المسلم ما تأخر بسبب إسلامه، وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه، وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب، ولو أن المسلم تمسك بما كما يأمره الإسلام لكان — مثل سالف الأيام — سيد الأنام.²

إلى أن قال: (إن من أعظم العبر ما نشاهده في أحوال الخلق أما وجماعات وأفرادا من الاختلاف الشديد .. كل هذا دال على بديع صنع الخالق القدير، وعجيب صنع العليم الحكيم، فممكنهم تعالى كلهم من الأسباب وإدراك العقل وحرية الإرادة، ثم فضل بينهم هذا التفضيل .. وفقه أسباب هذا التفضيل هو فقه الحياة وال عمران والاجتماع، فلذا أمر تعالى بالنظر في أحوال هذا التفضيل بقوله: "انظر كيف فضلنا

¹ - سورة الإسراء، الآية 20.

² - ابن باديس حياته وآثاره: 212/1

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف
بعضهم على بعض " و"كيف" سؤال عن الأحوال، والنظر المأمور به هو نظر القلب
بالفكرة والاعتبار¹.

3 - ربط الأحكام الشرعية بمقاصدها، والإسهاب في التنظير والشرح لهذا
العلم العظيم من علوم الشريعة

ومن ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن
نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئًا كبيرًا"² نجد الإمام ابن باديس يمهّد لها بقوله: (هذه
النفوس البشرية جاءت الشرائع السماوية كلها بإيجاب حفظها، فكان حفظها أصلاً
قطعيًا وكلية عامة في الدين، وجاءت هذه الآيات في تقرير هذا الحفظ من وجوه
ستتكلم عليها واحداً واحداً..³)

ثم أفاض الحديث في هذه الوجوه الثلاثة تحت عناوين واضحة ومميزة هي

الوجه الأول: حفظ النسل.

الوجه الثاني: حفظ الفرج .

الوجه الثالث: عدم العدوان .⁴

فبعد أن أتمى تفسير مجموعة من الآيات من سورة الإسراء ختمها بعنوان جامع
هو "نظرة عامة في الآيات المتقدمة" فقال تحته: (قد تضمنت هذه الآيات على قلتها
الأصول التي تتوقف عليها حياة النوع البشري وسعادته من حفظ النفوس والعقول
"ولا تقف" الآية . والأنساب والأموال والحقوق "وأوفوا بالعهد، وأوفوا الكيل"

¹ - المصدر نفسه: 213/1

² - سورة الإسراء، الآية 31.

³ - ابن باديس حياته وآثاره: 252/1.

⁴ - المصدر نفسه: 252/1-257.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

والأعراض "ولا تقرّبوا الزنا، ولا تقف.." والدين الذي هو عمدة ذلك كله، وفي حفظه حفظ جميعها، وفي افتتاح الآيات بقوله تعالى: "ولا تجعل مع الله إلها آخر.." وختمها بقوله "ولا تجعل مع الله إلها آخر" بيان من الله تعالى خلّقه بأن الدين هو أصل هذه الكمالات كلها، وهو سباج وقايتها وسور حفظها، وأن التوحيد هو ملاك الأعمال وقوامها ومنه بدايتها وإليه نهايتها.¹

وفي نهاية هذا البحث نقول: لم تكتب الأقدار للعلامة ابن باديس أن يدوّن موسوعته في التفسير لأسباب يطول حصرها وبسطها في هذا المقام، ولكن الآيات التي كان يتخيرها للنشر في صدر مجلة الشهاب إذا جمعها الباحث استطاع أن يكون صورة عن معالم منهجه في التفسير، كما يستطيع من جهة أخرى أن يعرف كيف استطاع ابن باديس عليه رحمة الله أن يمرّر رؤاه في التغيير والإصلاح من خلال ربطه بين ما تتضمنه آي القرآن الكريم وحاجة المجتمع الجزائري ..

ولله ذر الشيخ البشير الإبراهيمي الذي لخص معالم منهج ابن باديس في التفسير فأحاط بها وحوها في جمل مفيدة وعبارات محدودة فقال:

(ولقد كان من حسن حظ الجزائر أن باعث النهضة العلمية فيها الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس قد وضع أساس هذه النهضة على قواعد صحيحة من أول يوم، فسلك في درس كلام الله أسلوبا سلقى التزعة والمادة، عصري الأسلوب والرمي، مستمدا من آيات القرآن وأسرارها أكثر مما هو مستمد من التفاسير وأسفارها، وقد قرأنا له في بعض افتتاحيات الشهاب أنه يعتمد في هذه الدروس على تفاسير مخصوصة في مواضع مخصوصة كالطبري في المأثور والكشاف في أسرار الإعجاز، وذلك صحيح ومفيد لمن يجعل فهوم الرجال مقاييس لفهمه ولا يعطيها أكثر من أنها فهوم تخطئ

¹ - المصدر نفسه: 1.281.

مظاهر التجديد في التفسير ----- د. رمضان يخلف

وتصيب، أما المعنى الصحيح لكتاب الله فيستجليه من البيان العربي والشرح النبوي، ومن مقاصد الدين وأسرار التشريع، ومن عجائب الكون وسنن الله فيه، ومن أحكام الاجتماع الإنساني، ومن تصاريف الزمن ونتائج العقول وثمرات العلوم التجريبية، وإذا كان من دواعي الغبطة ختم تفسير القراء بها على هذه الطريقة في القطر الجزائري، فإنه من دواعي الأسف أنه لم ينتدب من مستمعي هذه الدروس من يقيدها بالكتابة، ولو وجد من يفعل ذلك لربحت هذه الأمة ذخرا لا يقوّم بمال، ولاضطلع هذا الجيل بعمل يباهي به الأجيال، ولتمخّض لنا ربع قرن من تفسير يكون حجة هذا القرن على القرون الآتية، ومن قرأ تلك النماذج القليلة المنشورة في الشهاب باسم مجالس التذكير علم أيّ علم ضاع وأي كثر غطّي عليه الإهمال.¹

فمن خلال كلام الشيخ محمد البشري الإبراهيمي السابق — وهو الخبير بمنهج صديقه في الدرب — نستطيع تعداد جوانب التجديد والإبداع في منهج ابن باديس في التفسير، كما يتضح من خلال كلامه أيضا أهمية هذه الجوانب وقيمتها العلمية وآثار حركته الإصلاحية على جهوده في التفسير.

رحم الله شيخنا عبد الحميد بن باديس، ونفعنا الله بعلمه وتفسيره، وجعلنا مما ساهم في إحياء دعوته وتحقيقه بعض آماله، وصلى الله على نبيه وصحبه وسلّم تسليمًا.

¹ - ابن باديس حياته وآثاره: 2 / 105.

سي محمد بن رحال ومسالك إدماج الجزائريين (1891-1925)

الأستاذة صبرينة الواعر

المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على شخصية قامت بدور هام في إيصال مطالب وأوجه نظر الجزائريين إلى السلطة الفرنسية في وقت مبكر سبق ظهور النخبة الجزائرية في مطلع القرن العشرين ونقصد بكلامنا هذا سي محمد بن رحال الذي صار يعرف فيما بعد بعميد الشبان الجزائريين، هو رجل ذو ثقافة مزدوجة عربية- فرنسية، سعى لتحسين وضعية الجزائريين وحققهم في العيش على غرار الكولون في ظل مجتمع مليء بالانسجام والمساواة والحرية بعيدا عن الاستبداد والقوانين الاستثنائية وبخاصة قانون الأنديجينا، لكننا سنركز في دراستنا هذه على نشاطه فيما يتعلق بمسألة الاندماج وموقف الجزائريين منها.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

تعددت سياسة فرنسا الاستعمارية في الجزائر، فأحاطت بكافة الجوانب ولم تترك واحدة منها إلا وأعادت هيكلتها وإدارتها وفقا لقوانينها وأهدافها، لكن هذه السياسة رفضت من طرف الأهالي الجزائريين رفضا شديدا، ففي الوقت التي ظنت فيه الإدارة الفرنسية أنها تمكنت من إسكات صوت الأهالي ومحاصرتهم بعد قضائهم على أهم انتفاضة شعبية بعد مقاومة الأمير عبد القادر، وهي ثورة المقراني والشيخ الحداد سنة 1871، وجد الجزائريون طريقا آخر للمقاومة لا يعتمد السلاح كأسلوب للدفاع، ولكن سلك طريق الحوار والإقناع مع الإدارة الفرنسية، وهو ما طغى على الساحة السياسية في الجزائر حتى الإعلان عن اندلاع الكفاح المسلح في 1 نوفمبر 1954 ولقد اتبعت هذا الأسلوب كافة الحركات والتيارات الجزائرية السياسية والإصلاحية، وإن كان قد سبق للجزائريين معرفة المقاومة السياسية في بدايات الاحتلال الفرنسي من طرف شخصيات جزائرية مرموقة على رأسها حمدان بن عثمان خوجة¹، على الرغم من نزعته الاستقلالية وولائه المطلق للخليفة العثماني عكس من أعقبه من شخصيات سياسية ومنهم: محمد بن رحال الذي أثبت طيلة مشواره السياسي شرعية الإدارة الفرنسية، وكان ذلك المنطلق الأساس في محاورته معها، على غرار كل الحركات

¹ - أظهر حمدان بن عثمان خوجة تأييده لمقاومة أحمد باي فأجهد نفسه بتوفير وإيجاد وسيلة لتقديم مساعدات حربية إلى أحمد باي، فعرض على السلطة العثمانية إمكانية نقل أسلحة من طرابلس إلى قسنطينة بواسطة الجمال، على أنها بضائع منقولة إلى الحرب، وحسب رأيه هذه هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها مساعده أحمد باي لتشجيعه للتخلص من الحراسة المشددة والمخبرين من المسلمين (الخونة)، خاصة بعد تقاعس ومماطل باي تونس. للمزيد ينظر: عمراوي (أحميدة)، دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827-1840)، ط1، دار البعث، قسنطينة، 1987، ص 188.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
والتيارات التي عاصرها والتي ظهرت في الجزائر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية
القرن العشرين، فكان ابن رحال من أهم المحاورين الذين عرفتهم الإدارة الفرنسية.
وامتاز دفاعه وتدخلاته في القضايا الأهلية بالصراحة والوضوح الشديدين، كما أنه لم
يترك جانبا من حياة الأهالي الجزائريين إلا وأبدى رأيه حوله، ونحن نسعى من خلال
هذا المقال إلى إيضاح موقف ابن رحال من أهم السياسات التي اتبعتها الإدارة الفرنسية
لفرض سيطرتها على الجزائر والجزائريين؛ وهي سياسة الإدماج.

1- محمد بن رحال المولد والنشأة:

هو محمد بن حمزة بن بشير بن رحال، وسجل في الحالة المدنية الفرنسية رحال
محمد بن حمزة¹، وتشير معظم المصادر التي تكلمت عنه استنادا للملف الإداري أنه ولد
سنة 1856²، في حين ذكر عبد القادر جفلول أن سي محمد بن رحال ولد في 3 شوال
277هـ، الموافق لـ 16 ماي 1857³، ولا ندري ما هي الجهة الذي استند عليها في
ذكر هذا التاريخ، إلا أن شهادة عائلته تقول أن سي محمد بن رحال ولد في 16 ماي
1858⁴، لكن شارل جينيو في مقال له حول مدينة ندرومة نشره سنة 1922 في مجلة
باريسية ذائعة الصيت هي مجلة العالمين (Revue des Deux Mondes) يقول: «إن

¹ -Agéron (Ch-R), "Si M'hammed Ben Rahal, Une Conscience inquiète dans une Algérie en Mutation", in, Les Africains, T8, JA, Paris, 1977, p317.

² -Ibid, p317.

³ -Djehgloul (A), Huit étude sur l'Algérie, ENAL, Alger, 1986, p3.

⁴ -Agéron (Ch-R), Op.Cit, p317.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
محمد بن رحال كان عمره عام 1921 73 سنة»، وحسب تقديره هذا فإن ابن رحال
ولد سنة 1848¹.

أما عن مسقط رأسه، فكان بحي السوق في الشمال الغربي لمدينة ندرومة²،
ومحمد بن رحال سليل عائلة حضرية عريقة بالمنطقة لها نشاطات عديدة، فهي كانت
تشتغل بالتعليم والقضاء والزراعة، والصناعة والتجارة أيضا. ومحمد هو الابن الثاني
لحمزة ابن رحال³، هذا الأخير الذي برز وتفوق في الفقه والتفسير على طريقة مختصر
الشيخ خليل بن إسحاق³ في الفقه المالكي وشروحه، وهو مصدر القضاة في الأحكام⁴،
ونظرا لمكانة وشهرة حمزة بن رحال؛ عينه الأمير عبد القادرقاضيا وإماما للمسجد
الكبير لمدينة ندرومة سنة 1839⁵.

إن المكانة الاجتماعية والثقافية التي حظيت بها عائلة ابن رحال عامة وحمزة والد
محمد خاصة، أسهمت دون شك في تسهيل الطريق لمحمد بن رحال وتنشئته تنشئة
صحيحة، فقد اشتهر والده بغزارة علمه في مجال الفقه والتفسير الذي أخذه من كتاب

¹ -Géniaux (Charles), "Nedroma", in, Revue des deux Mondes, 1^{er} Fevrier 1922,
pp 665-668.

² -Chourfi (Achour), Mémoire algérienne. Dictionnaire Biographique, Ed Dahleb,
Alger, S.D, p186.

* - يذكر عاشور شرفي في مذكرات جزائرية أن محمد بن رحال هو الابن السادس لمحمد بن رحال.

³ -Chourfi (Achour), Op.Cit, p186.

⁴ - سعد الله (أبو القاسم)، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص
422.

⁵ - زرهوني (الطاهر)، "ندرومة بين الماضي والحاضر"، مجلة الثقافة، ع 99، 1987، ص 165-

166.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
سيدي خليل - كما ذكرنا سابقاً¹، وفي مرحلة الطفولة تلقى محمد بن رحال المبادئ
الأولى للتربية الدينية داخل أسرته من طرف مؤدب كما جرت العادة داخل الأسر
الجزائرية آنذاك، كما أن ثقافة والده حمزة الدينية والأخلاقية إلى جانب منصبه كقاضي
وإمام للمسجد الكبير بندرومة، ساهمت في تكوين ثقافته، ولقد حفظ الطفل محمد
خلالها القرآن الكريم، وكيفية الوضوء والصلاة، ولقد كانت هذه الطريقة متبعة آنذاك
وسط العائلات أو من قبل المؤدبين في تلك الفترة، فالطفل يتعلم القرآن الكريم ويتعلمه
ويحفظه دون تفسيره.

ويذكر الشيخ عبد الرحمن محمد الجيلالي في كتابه تاريخ الجزائر العام، أن الطفل
محمد بن رحال ألحقه والده بالكتاب لحفظ القرآن الكريم وهو لم يتجاوز بعد السن
الخامسة من عمره²، على غرار الأطفال في سنه والعادة المتبعة في البيوت الجزائرية منذ
زمن طويل، والتي لا زالت لحد الآن، ونرجح أن الكتاب الذي درس فيه محمد بن
رحال كان تابعاً للزاوية الدرقاوية (السليمانية) التي تنتسب إليها العائلة.

وإلى جانب حفظ القرآن وأداء فريضة الصلاة التي تعتبر عماد الإسلام، يقدم
المؤدبون دروساً للتلاميذ حول الطهارة والتي تعتبر رمز الإيمان ومن شروط الصلاة،
وقد تلقى الفتى محمد هذه الدروس منذ صغره، فالحيط الذي نشأ فيه ساعده على
اكتساب ثقافة إسلامية كبيرة، فمن المعروف أن منطقة تلمسان ككل ومنها ندرومة

¹ -Chourfi (Achour), Op.cit, p186.

² - الجيلالي (محمد بن عبد الرحمان)، تاريخ الجزائر العام، ج4، ط7، ديوان المطبوعات الجامعية،
الجزائر، 1994، ص 466.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
منطقة محافظة اشتهرت باستقامتها ومحافظتها على الشعائر والفروض الإسلامية حتى
بعد الاحتلال الفرنسي.

وبعد أن أتم محمد بن رحال دراسته الابتدائية وسط عائلته، أدخله والده حمزة
المدرسة العربية/الفرنسية، التي فتحت بندرومة في جانفي 1865، لكنها لم تستقطب
عددا كبيرا من التلاميذ كحال باقي المدارس في كافة القطر الجزائري نتيجة رفض
الأولياء لهذا النوع من التعليم، الذي اعتبروه مناقضا لدينهم ولعاداتهم الإسلامية.

كان محمد بن رحال من الأوائل الذين انتسبوا لهذه المدرسة، وكان عمره آنذاك
تسع سنوات. تعلم محمد بن رحال في هذه المدرسة مبادئ القراءة والكتابة والحساب
بالفرنسية¹. وميزة هذه المدرسة أنها ضمت أبناء الأعيان فقط، الموظفين في الإدارة
الفرنسية. ويقول جراندجيوم (Grandguillaume) في هذا الشأن: «إن معظم الشباب
المسجلين في هذه المدرسة أولياهم من ذوي الأملاك، والذين يجدون بعض الفائدة في
تعلم الفرنسية، عكس الأكثرية الساحقة التي رفضت هذا النوع من المدارس، والذي
تجده بعيدا كل البعد عن لغتها ودينها ومعتقداتها»².

¹ - زرهوني (الطاهر)، مقال سابق، ص 168.

² - Grandguillaume (Guilbert), Nedroma, l'évolution d'une Médina, Leiden, EJ, Brill, 1976, p134.

ويقول جراند جيوم أنه ورد تقرير سنة 1867 يوضح أن عدد تلاميذ هذه المدرسة لم يتجاوز 30
تلميذا، وهم كلهم من الأعيان.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

بعد ذلك انتقل محمد بن رحال إلى ثانوية الجزائر وهي ثانوية عربية/فرنسية فتحت أبوها في مارس 1858¹، وقد انتهجت هذه السياسة الفرنسية الجديدة بعد أن رفض الأهالي المدارس الفرنسية، ومنعوا أولادهم من الانتساب إليها. لذلك وجدت فرنسا أن الحل يكمن في الازدواجية اللغوية والفكرية، وذلك بوضع العربية إلى جانب الفرنسية، والمعلم الفرنسي إلى جانب المعلم المسلم، ودراسة المعارف الدينية وإلى جانبها العلوم الفرنسية، على أن يكون هذا بإشراف مفتي أو قاضي. لكن هذه الخطة لم تدم، كما أن كثيراً من المسلمين عارضوها إلا القليل منهم، فرغم الازدواجية اللغوية كانت اللغة الفرنسية هي المادة الأساس في هذه المدارس²، وحين أحس الفرنسيون بهدوء الأوضاع أغلقوا هذه المدارس، فقد اغتتموا فرصة اندلاع ثورة المقراني سنة 1871 وقيام الحكم الجمهوري في فرنسا. الذي حمل معه حماساً للاستعمار والإمبريالية في فرنسا، قرر الحاكم العام الجديد الأدميرال دي قيديون (De Guedyon) إغلاق المدارس العربية الفرنسية بقرار 23 أكتوبر 1871 وذلك عقاباً لأبناء العائلات التي ثارت ضد فرنسا،

¹-Ibid, p134.

²-Agéron (Ch-R), Op.Cit, p319.

- ظهر التعليم المزدوج الخاص بالجزائريين ابتداء من سنة 1850، وكان من نتائج تقارير كتبها مسئولو المكاتب العربية (وهم عسكريون) عن وضعية التعليم الإسلامي وموقفه من المدارس الفرنسية، ومن بينها تقرير الجنرال بيدو، وتقرير فاليري، وتقرير الجنرال دوماس، وتقرير ليبيشو، وتقرير ديهوتيبول في فترة الأربعينيات من القرن التاسع عشر، حيث نصبت لجان رسمية وزار الجزائر أمثال أليكس دي طوكفيل. ينظر: سعد الله (أبو القاسم)، تاريخ الجزائر...، مرجع سابق، ج3، ص

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
كما أن هذا النظام الجمهوري الجديد نادى بدمج وفرنسة المؤسسات الخاصة
بالأوروبيين. بمثلاتها بفرنسا، وهذا بطبيعة الحال ليس في صالح التعليم الإسلامي¹.
وبصدور مرسوم إغلاق هذه الثانوية العربية/الفرنسية، انتقل محمد إلى الثانوية
الحضرية الرسمية؛ وهي ثانوية فرنسية بالجزائر العاصمة (Lycée d'Alger) وظل بها حتى
تخرج سنة 1874. وقد شهد لمحمد بن رحال بالتفوق والنجاح في دراسته واتفقانه للغة
الفرنسية، وقد كتب عنه صديقه الجنرال بول آزان سنة 1928: «كان ابن رحال تلميذا
ممتازا ولامعا في ثانوية الجزائر، وبعد تخرجه منها سافر إلى باريس وأقام فيها لإكمال
دراسته... وابتداء من سنة 1878 صار مرحبا به ومقدرا في الأوساط المثقفة
والتميزة»².

بعد تخرجه من ثانوية الجزائر، وجهه والده حمزة نحو مدرسة عسكرية فرنسية
المرجح أنها سانت سير - ولا نعرف دافعه من وراء هذا؟! - المهم أنه تخرج منها برتبة
ضابط³، غير أن محمد بن رحال لم يمارس هذه الوظيفة العسكرية، لأنه خالف والده
كقائد لمدينة ندرومة سنة 1878⁴، وكان هذا المنصب القاعدة التي انطلق منها لممارسة
السياسة ومعالجة ومناقشة القضايا التي تخص الجزائريين.

¹ - المرجع نفسه، ج3، ص340-341.

² - Azan (Paul), "Si M'hammed Ben Rahal", in, L'Afrique française , Décembre, 1928, p522.

³ - Agéron (Ch-R), Op.Cit, pP320.

⁴ - Azan (Paul), Op.Cit, p522.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

2- ولوج سي محمد بن رحال معترك السياسة:

كان سي محمد بن رحال سليل عائلة تعتبر من أعيان مدينة ندرومة؛ يكفي أن والده كان قاضي المدينة، وقد حافظ على مكانته ومنصبه بعد السيطرة الفرنسية على المدينة سنة 1842، وسرعان ما أصبح آغا ندرومة وكافة القبائل المحيطة بها، وقد تولى نجله محمد بن رحال المنصب نفسه ولكن برتبة أقل وهي رتبة القائد سنة 1874؛ لكنه أظهر مواقف وأعمالاً تفوق المهام الموكلة إليه، وقد ساعده في ذلك تفوقه العلمي والثقافي وإتقانه للغة الفرنسية وسيلة للتخاطب الأساسية مع الإدارة الفرنسية، فبدأ في إيضاح موقف الجزائريين من مسائل وقضايا عدة؛ لعل أولها كان السبب الرئيسي في استقالته من منصبه، وهي قضية إلغاء الحكم العسكري سنة 1870، وتطبيق الحكم المدني الذي منح امتيازات كثيرة للمستوطنين الفرنسيين وقلص من نفوذ الزعمات المحلية وسلطات القبائل، كما قلص من نفوذ القياد وحرّمهم من حق تمثيل السكان الجزائريين في المجالس البلدية؛ فقرر محمد بن رحال الاستقالة من منصبه سنة 1884 .

وقد سبق وأن أوضح ابن رحال رأيه حول الحكم المدني وتأثيراته السلبية على الجزائريين، لأنه نظام يخدم الكولون بالدرجة الأولى، ويجعل القائد مجرد لعبة في أيدي الإدارة الفرنسية دون أي سلطة، وكان له ذلك (ابن رحال) أثناء حضوره المعرض الدولي بباريس في ماي 1878¹.

إن استقالة ابن رحال من منصبه الإداري كانت بداية لنشاطاته السياسية التي بدأت بالبروز أكثر انطلاقاً من سنة 1891، وهي سنة قدوم لجنة التحقيق التي دعى إليها مجلس الشيوخ بقيادة جول فيري Jules Ferry؛ بغرض دراسة أوضاع الجزائريين، وقد

¹ - الجليلي (محمد عبد الرحمن)، مرجع سابق، ج4، ص 467.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
انتهى المشوار السياسي لابن رحال سنة 1925 وهي السنة التي انهزم فيها ابن رحال في
انتخابات اللجان المالية Délégations Financières.

عالج ابن رحال طيلة هذه المدة (34 سنة) قضايا عدة تنوعت بين السياسية
والاقتصادية والثقافية وكان من أهم تلك القضايا ليس من جانب ابن رحال فقط؛ بل
من طرف السلطة الفرنسية قضية الاندماج L'Assimilation، فلا يخفى علينا أن أول
المراسيم والقوانين التي وضعتها الإدارة الفرنسية، وحتى ما نصت عليه بعدها؛ كانت
تصب في قالب إدماج الجزائر بفرنسا وجعلها مقاطعة من مقاطعاتها، وقد برز ذلك من
خلال أول قوانينها الشهيرة وهو قانون الإلحاق عام 1834 La Loi de rattachement.
هذا الأمر أثار الرأي العام في الجزائر سواء من طرف رجال السياسة الفرنسيين
والمستوطنين، أو من طرف الجزائريين الذين أوضحوا بدورهم موقفهم من ساسية
الاندماج وكان من أبرزهم سي محمد بن رحال الذي عالج هذه القضية في وقت مبكر
قبل بروز قادة الحركة الوطنية وفي مقدمتهم الأمير خالد، فيا ترى حول ماذا تتمحور
سياسة الإندماج التي دعت إليها السلطة الفرنسية، وما موقف ابن رحال منها؟

3- السلطة الفرنسية وسياسة الإندماج:

3-1- مفهوم سياسة الإندماج:

تعتبر سياسة الاندماج من أهم السياسات التي اتبعتها الإدارة الفرنسية، بحيث أن
حل القوانين والمراسيم التي أصدرتها هذه الإدارة في الجزائر ظهرت لتدعم سياسة
الاندماج ولتجعل الجزائر مقاطعة فرنسية وامتداد لها، بغض النظر عن الفاصل الجغرافي
وهو البحر الأبيض المتوسط. فلم يمر وقتا طويلا على دخول فرنسا للجزائر حتى قامت

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
بأول خطوة نحو تحقيق مخطتها الاندماجي وتجلي ذلك في إصدارها لمرسومين اثنين
وهما:

1- مرسوم 1834 القاضي بإلحاق الجزائر بفرنسا.

2- مرسوم 1848 الذي يؤكد المرسوم السابق ويعتبر الجزائر جزءاً لا يتجزأ من فرنسا.
وهذان المرسومان مكننا فرنسا من تحقيق جزءاً هاماً من مشروعها الاندماجي
وهو يعتبر قاعدة وأساساً لاستكمال الأهداف الاندماجية الأخرى، وتحقيقاً وتجسيداً
للاندماج الإداري الذي تصير وفقه الجزائر إقليمياً فرنسياً يتشكل من مقاطعات ويتجزأ
إلى مديريات، كما تتشكل وتتجزأ إدارياً كل الأقاليم الفرنسية¹.

وقد تجسد هذا الاندماج بوضوح في مرسوم 15 ماي 1869 الذي قسم الجزائر
إلى قسمين: القسم الشمالي مدني، والقسم الجنوبي عسكري، وقسمت المنطقة الشمالية
نفسها إلى ثلاث ولايات (الجزائر، وهران، قسنطينة). والقسم الجنوبي قسمته إلى أربع
مناطق خاضعة للإدارة العسكرية.

وبعد الإعلان عن أول حكومة مدنية في فرنسا برئاسة ألبر غريفي (Albert
Grévy) أصدر هذا الأخير مرسوم 26 أوت 1881 الذي يقضي بإلحاق وربط كل
الإدارات والشؤون الأهلية مباشرة بالوزارات المختصة في فرنسا، واعتبر الحاكم العام
منسقاً ومساعداً يسهل عملية الاتصال بالوطن الأم².

¹ - سافاري (آلان)، ثورة الجزائر، ت: نخلة كلاس، د.ت، ص 84-85.

² - Combon (Jules), Gouvernement général de l'Algérie 1819-1897, Librairie H. Champion, Ed, Alger, 1918, p3.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

من خلال هذه السياسة أرادت فرنسا إيهام الجزائريين أنهم سيتمتعون بنفس الحقوق وسيعيشون في نفس الظروف وبأها ستلحق كل إدارة بوزارتها المختصة وفي الواقع كان هذا سوى تمهيد لسيطرتها الكلية على الجزائر. فبعد احتلالها للأراضي وجهت سياستها نحو الأهالي وسلكت تنظيما تعسفيا لا يخدمهم وليس في صالحهم هذا التنظيم هو ما يعرف بـ: "سياسة الاندماج L'assimilation وهو نظرية فرنسية ترجع إلى العهد الملكي القديم (L'ancien Régime)، وقد تبنتها الثورة الفرنسية في شعارها التقليدي عن الوحدة وعدم التجزئة، وكانت سائدة في عهد حكومة المؤتمر (1792)، وقد صاغها "بواسي دأنجلا" (Boissy D'Anglas) مقرر الدستور في السنة الثالثة للثورة على الشكل التالي: «ثمة طريقة واحدة للإدارة الحسنة إذا كشفناها في الأقطار الأوروبية فلم تحرم منها الأقطار الأمريكية»¹.

أما الاندماج اصطلاحا فهو: «التماثل بين المستعمرة والدولة الأم في نظام الحكم والمساواة بينهما، ويرتكز مذهب الاندماج على هذه الفكرة، وهي أن إقليم ما وراء البحار ليس امتدادا للدولة الأصل، فيجب إذن أن يوضع تحت نفس النظام، أو على الأقل تحت نظام مقارب له ما أمكن ذلك وأن سكان الدولة الذين في الجانب الآخر من البحر - كحال الجزائريين - يجب أن لا تكون حقوقهم وضماناتهم أقل من حقوق وضمانات أولئك - الفرنسيين - الذين يعيشون في الجزء الأصلي من الدولة»².

وبواسطة هذا النظام، لن تضم المستعمرات أية مرافق خاصة بها، وإنما مجرد فروع من المصالح العامة في الدولة، فبعد أن كانت كل الإدارات بيد وزير المستعمرات،

¹ - Agéron (Ch-R), France coloniale ou parti colonial?, PUF, 1r édi, 1978, p190.

² - Ibid, pp190-191.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

أصبحت بمقتضى هذا النظام تقسم على الوزارات المختصة، ولقد حصل هذا فعليا طبقا للمرسوم السابق الذكر (26 أوت 1881)، فعلى سبيل المثال أصبحت شؤون الميزانية تابعة لوزير الخزانة والشؤون القانونية تابعة لوزير العدل والإدارة المدنية تابعة لوزير الداخلية، وهذا يعني أن هذه المستعمرة صارت مقاطعة إدارية من مقاطعات الدولة الأم¹.

ظاهريا، يؤكد مصطلح الاندماج تحقيق المساواة بين الجزائريين والفرنسيين في كل المجالات، وبالتالي تحقيق التماثل بين المستعمرة والدولة الأم، كما لو كانت الأولى مجرد امتداد للتانية فالتشريع واحد، والنظم واحدة، والمالية واحدة، والاقتصاد واحد، والأمر نفسه بالنسبة للجيش والشرطة.

لكن مغزى الاندماج الحقيقي يختلف تماما عن مفهومه الأساس لما يدل عليه معنى الاندماج من مدلولات قانونية وإدارية وسياسية؛ لأنه لا يجسد في الجزائر إلا على الأرض ومن عليها من المستوطنين دون السكان الأصليين الذين تطوق الإدارة الفرنسية إلى إقصائهم ووضعهم على هامش هذه السياسة.

3-2- الوسائل التي اعتمدها الإدارة الفرنسية لتحقيق الاندماج:

من أبرز خطوات الاندماج التي انتهجتها فرنسا هي فتح أبواب الهجرة للأوروبيين إلى الجزائر تمهيدا لتغليب العنصر الأوروبي على العنصر الأهلي وتغيير الخريطة الديمغرافية في الجزائر وقدمت لهؤلاء المستوطنين كافة مستلزمات المعيشة من سكن وعمل وأرض. فقد اقتطعت الإدارة الاستعمارية مساحات كبيرة من الأراضي الجزائرية التي اغتصبتها من أصحابها بفعل قانون مجلس الشيوخ سنة 1863، الذي نصّ

¹ - حسنين (أحمد)، مرجع سابق، ص 33.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
على الملكية الفردية، وبالتالي قضت على ما يعرف بالأرض العرش، التي كانت تجمع
القبائل. وهذا المرسوم خطوة من خطوات إضعاف الأهالي والقضاء على الروح
الجماعية، وبالتالي تشتيت العائلات والقضاء نهائيا على الأسر الكبيرة التي كانت تقف
ندا للإدارة الفرنسية والكولون.

ومما يدل على تعسف السياسة الفرنسية وابتعادها عن الفكرة التي طالما ادعت
حمل شعارها ونشرها، وهي تحضير الشعب الجزائري، أنه لن يكفها (فرنسا) تفكير
الأهالي وتشتيتهم بل حاولت خلق الاختلال بين أوساط الشعب الجزائري، ووجدت
غايتها في عنصر اليهود الجزائريين الذين يشكلون طبقة من طبقات المجتمع الجزائري،
لكنهم يختلفون في الدين والعادات، وهذا عامل مهم ارتكزت عليه الإدارة الفرنسية،
حيث أصدر الوزير الفرنسي "كريميو" (Crémieux) وهو من المعروفين بتأييدهم
لسياسة الاندماج، في 24 أكتوبر 1870 مرسومين اثنين وهما.

المرسوم الأول: نصّ على وضع تنظيم جديد للإدارة الفرنسية في الجزائر، حيث
ألغى منصب الحاكم العام العسكري وعوضه بموظف سامي يأخذ اسم الحاكم العام
المدني، كما أنشأ لجنة استشارية تتألف من ستة مواطنين فرنسيين منتخبين لمدة ثلاث
سنوات، والكاتب العام للحكومة، والمفتش العام للأشغال المدنية، والمفتش العام
للمالية، يرأسها الحاكم العام المدني. كما نص المرسوم على إنشاء مجلس أعلى للحكومة
العامة في الجزائر تحت رئاسة الحاكم العام العامل أيضا. كما حافظ المرسوم على التنظيم
الإداري السابق، لكن الملاحظ ظل مبعدا الأهالي الجزائريين عن الهيئات السياسية العليا

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
للبلاد، وأسندت مهمة رئاستها إلى موظفي الإدارة الفرنسية، والمستوطنين وهذا لا
يخدم الأهالي¹.

أما المرسوم الثاني: فقد أعطى حق المواطنة الفرنسية لكل يهود الجزائر «إن
الإسرائيليين الأهالي لعمالات الجزائر قد أعلنوا مواطنين فرنسيين مع صيانة كل الحقوق
التي اكتسبوها»². وبالتالي فتحت الأبواب لليهود الجزائريين في كافة النشاطات
السياسية والإدارية في الجزائر، وصار بإمكانهم صيانة مصالحهم من داخل المؤسسات
السياسية والإدارية الفرنسية.

وتكمن خطورة هذا المرسوم، في كونه جعل اليهود في وضعية تمكنهم من
التضييق على الجزائريين المسلمين الذين عاملوهم قرونا معاملة أهل الذمة وهذا ما
كانت تنشده الإدارة الفرنسية، فهي تمكنت من تقسيم الأهالي الجزائريين إلى قسمين
وحاولت في نفس الوقت تغليب قسم على آخر لتحقيق أهدافها.

وللعلم فاليهود لم يرحبوا في البداية بفكرة جعلهم مواطنين فرنسيين عن طريق
تجنسهم بالجنسية الفرنسية، فالقاعدة الواسعة للجماعة اليهودية لم يكون يهتما أمر
الجنسية الفرنسية. فبعد صدور مرسوم سيتاتوس كونسلت 14 جويلية 1865، الذي
فتح باب الجنسية الفرنسية لليهود والمسلمين بصفة فردية. لم يحصل عليها سوى 4338
يهوديا من مجموع 34.574 يهوديا سنة 1872³ والذي غير موقفهم وجعلهم يقبلون

¹ -Martin (Claude), Les Israélites Algériens, Ed, Hérakès, Paris, 1936, p146.

² -Estoublon & Le Febure, Code de l'Algérie Annoté (1830-1895), Adolphe Jourdan, Librairie, Editeur, Alger, 1896, p374.

³ -Chouraqui (André), Les juifs d'Afrique du Nord , PUF, Paris, 1952, pp 139-321.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

التجنس الجماعي فيما بعد، أي بعد صدور مرسوم 1870 هو وجود أرستقراطية يهودية مساندة من رجال المال اليهود في فرنسا نفسها استفادت من الجنسية الفرنسية التي منحوا إياها سنة 1808، وكانت تقود الجماعة اليهودية في الجزائر، هذه الأخيرة التي كانت تفتقر إلى طبقة وسطى قوية، فقامت العائلات الأرستقراطية باستغلالها بواسطة القرض خاصة، وكانت هي المشجعة لتجنسهم¹. كما أسهم في ذلك رجال المال اليهود في فرنسا، وعلى رأسهم "ألفونس روتشيلد" على الخصوص هؤلاء الذين استغلوا المساعدات المالية التي قدموها للحكومة الفرنسية للضغط عليها لتجنيس اليهود، وهذا ما أكده الحاكم العام "دي قيون" لما أعلن أنه تخلى عن معاداة اليهود حتى لا يخلق صعوبات خطيرة للحكومة بلاده كي تحصل على النقود التي هي في حاجة إليها آنذاك².

هذا بالإضافة إلى الدور السياسي الذي قام به الوزير اليهودي كريميو داخل لجنة تور، لكن مهما اختلفت المعطيات والأسباب حول تجنيس اليهود، إلا أن هؤلاء قبلوا في نهاية الأمر هذا المرسوم، لأنه جعلهم فوق العرب والقبائل على حد تعبير الأمير عبد القادر في منفاه من الشام³، وصار اليهود عنصرا فرنسيا جديدا أضيف إلى المستوطنين.

¹ -Martin (Claude), Les Israélites algériens, Ed Hérakes, Paris, 1936, pp171-172.

² -Julien (Ch-A), Histoire de L'Algérie contemporaine, PUF, Paris, 1974, p468.

³ - عباد (صالح)، الجزائر بين فرنسا والمستوطنين (1830-1930)، ديوان المطبوعات الجامعية،

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صريينة الواعر

على عكس الأهالي المسلمين، فسياسة الاندماج تتناقض مع تركيبتهم الاجتماعية والثقافية فكيف لمجتمع يدين بالديانة الإسلامية وله تقاليده وشريعته الخاصة أن ينسجم والنظام التشريعي الفرنسي الوضعي؟

لم تهتم الإدارة الفرنسية بالجانب الديني للأهالي الجزائريين بدليل أنها وجهت سياستها نحو جانب أساس وهام في الحياة الاجتماعية والثقافية الجزائرية، وهو القضاء الإسلامي الذي حاصرته بالمراسيم والقوانين التي تحد من اختصاصاته، فكان أهم قانون طبقته عليه هو مرسوم 1892 الذي قيد صلاحيات القاضي المسلم، وحصر مهامه في الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث، بينما صارت الأمور الأخرى بيد الإدارة الفرنسية، التي خلقت ما يعرف بقاضي الصلح وهو فرنسي، بالإضافة إلى المحاكم الجزرية والجنائية، وهيئة المحلفين¹، وهي من النظم التي لم يسبق أن جرت العادة عند المسلمين أن عرفوها، ولقد ألحقت كل الإدارات القضائية الجديدة بوزارة العدل الفرنسية، ما عدا القضاء الإسلامي الذي ظل تابعا لوزارة الحربية، فأين المساواة التي تبناها الاندماج؟ أين هو العدل؟ فإذا كانت فرنسا ترغب حقيقة في إدماج الجزائر، فلماذا تخضع الجزائريين لقوانين استثنائية؟ ولماذا لا تجعلهم على نفس درجة الفرنسيين في الحقوق والواجبات؟ ولماذا تقيد حريتهم؟

إن الإدارة الفرنسية لم ترغب يوما في جعل الجزائريين على قدم وساق مع الأوروبيين وهذا الأمر لم يكن غامضا ولا مخفيا، فقد وضح بجملاء في أنظمتها وقوانينها، ومرسوم 14 جويلية 1865 واحد منها، وهو القاضي بمنح الجنسية والمواطنة الفرنسية للأهالي، وبالتالي يصيرون فرنسيين يتمتعون بالحقوق الفرنسية بشرط تحليهم عن

¹ - المرجع نفسه، ص ص 69-70.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
أحوالهم الشخصية. وإن قيل أن اليهود هم كذلك رفضوا هذا المرسوم كما سبق وأن
ذكرنا، وأن السيتاتوس كونسيلت سنة 1865 قد ساوى بين اليهود والمسلمين
وأخضعهم لقانون جنسية واحد، فإن أمر التجنيس لم يكن خطرا على دينهم وعاداتهم،
على عكس المسلمين الجزائريين الذين لم يكن باستطاعتهم تقبل التجنيس نظرا
لخصوصية الدين الإسلامي، فهو دين ودولة عكس بقية الديانات، والتجنيس كان
يقتضي فصل الدين عن أمور الدولة، فلا يصير بإمكان الأهلي المتجنس الخضوع
للقضاء الإسلامي، ولكنه يخضع للقوانين الفرنسية¹.

هذا يؤكد أن هدف فرنسا انصب في خدمة مصالحها ومصالح مستوطنيتها
ورعاياها من الفرنسيين، فالجزائر كانت تمثل لها الأرض وما تحويه من خيرات
تساعدها في تطوير صناعتها وتحقيق لها الربح ورؤوس الأموال. وبالرغم من السلبات
الكثيرة التي حملتها سياسة الاندماج في الجزائر، ورغم أنها كانت في أغلب الأوقات إن
لم نقل كلها في صالح الكولون والإدارة الاستعمارية، غير أنها استقطبت إليها الكثير من
المثقفين الجزائريين الذين وجدوا فيها بابا مفتوحا لطموحاتهم وآفاقهم التي يسبون إليها،
كون أنها تهدف إلى المساواة بين الأهالي والوطن الأم، لذلك قبل هؤلاء المثقفون هذا
الوضع وتجنسوا بالجنسية الفرنسية، لكنهم لم يكونوا يمثلون كافة الشرائح الجزائرية،
فهناك تيار آخر رفض سياسة الاندماج كونها تتعارض مع ثقافته وديانته.

4- موقف الأهالي من الاندماج:

برز موقف الأهالي من خلال تيارين اثنين وهما:

¹ -Estoublon & Le Febure, Op.Cit,pp302-309.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

التيار الأول مثله النخبة، والنخبة مصطلح أطلق على مجموعة من الشبان الجزائريين المتخرجين من المدارس الفرنسية بالجزائر، وبعض الجامعات الفرنسية، وكانوا قادرين - على حد تعبير أحد أعضائهم - بأعمالهم أن يصعدوا فوق الجماهير وأن يضعوا أنفسهم في مصاف ناشري الحضارة الحقيقيين¹. ويضم هذا التيار مجموعة من المحامين والصيادلة والمعلمين. وهم فريق طالب بالاندماج الكامل في فرنسا ورأى فيه النتيجة الحتمية للسياسة التي تنتهجها فرنسا في الجزائر وهو الوضع الأفضل لمسلمي الجزائر، ويعتبر الاندماج تجسيدا للمساواة بين الأهالي والفرنسيين بالنسبة لهم.

أما التيار الثاني، فهم المحافظون، ويمثلون كل الطبقات الجزائرية التي قبلت المحافظة على شخصيتها ومعارضة الأفكار الغربية والتجنيس والتجنيد الإجباري في الجيش الفرنسي، وكل الخطط التي قد تدخل تغييرات على المجتمع الجزائري، مبدأهم الحفاظ على الدين الإسلامي والهوية الثقافية وشعار الجامعة الإسلامية². ويعرف هذا التيار كذلك بأصحاب العمامات القديمة، وهو مصطلح أطلقه عليهم النخبة، لكن هذا التيار ضم مجموعة أخرى من المثقفين التقليديين الذين رحبوا بفكرة المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية بين الجزائريين والفرنسيين دون الاندماج، ومنهم ابن سماية والمجاوي وابن الموهوب؛ وهذا التقسيم يخص الفترة التي سبقت ظهور حركة الأمير

¹ - Benhabiles (Cherif), L'Algérie Française vue par un Indigène, Alger orientale, 1914, p107.

² - سعد الله (أبو القاسم)، الحركة الوطنية الجزائرية (1900-1930)، ج2، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص145.

* - كنية أطلقها النخبة الجزائريون على المحافظين، كونهم لم يتخلوا عن ثقافتهم وحافظوا على هويتهم التقليدية.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
خالد الذي يعد من الثبائن الجزائريين إلا أنه اختلف معهم في التوجهات والمبادئ
وبالخصوص حول التحنيس والاندماج.

5- آراء سي محمد بن رحال حول سياسة الاندماج:

من منطلق أن سي محمد بن رحال واحد من المثقفين الجزائريين المتخرجين من
المدارس الفرنسية ويحسن اللغة الفرنسية وأدرى بثقافتها وحضارتها، فما هي وجهة
نظره حول سياسة الاندماج، هل كان مؤيدا أم معارضا لها؟ وما هو موضعه بين النخبة
والمحافظين؟

إن موقف ابن رحال بالنسبة لهذه النقطة واضح، فقد رفض سياسة الاندماج،
لكنه في نفس الوقت لم يرفض خلق علاقات واتصالات مع الإدارة الفرنسية
ومواطنيها، وهذا ما طبع تدخلاته في شتى القضايا التي تم الأهالي الجزائريين، مثل
التعليم، القضاء، التحنيس، التنجيد الإجباري... الخ.

وكان أول تدخل عبر فيه ابن رحال عن رفضه لهذه السياسة ما كتبه سنة 1887
في نصه حول تطبيق التعليم العام في البلاد العربية، الذي بين خلاله موقفه وموقف
الأهالي الجزائريين من السياسة الفرنسية تجاه التعليم، ومما جاء فيه: « في الحالة الراهنة
باستطاعة الجزائري تقبل التعليم، أقول تقبل لأنه لم يطلبه، حتى أنه مستعد له، ما عدا
بعض المستثنيات النادرة نظرا لبساطتها وسذاجتها تراه فحما منصوبا لسلب وطنيتها
ودينها، ولا يجب أن نمقت هذا لأن الارتباط بعبادات وعبادات الأجداد شيان
خير... ».

نفهم من هذا أن ابن رحال رفض سياسة فرنسا تجاه التعليم الأهلي، لكنه لم
يعترض على التعليم الفرنسي بشرط أن يحفظ للأهلي لغته وهويته الثقافية. فرغم التفتح

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
الثقافي لديه، إلا أن الدين والهوية الثقافية يحتلان مركزا ومكانة كبيرة في فكره، ولهذا
السبب عرض بديلا لسياسة الاندماج يتمثل في التعاون والتبادل مع فرنسا، وغرضه من
ذلك هو سعيه لتقدم وتطور الجزائريين، والذي يتحقق إلا بخلق علاقة تكاملية ترابطية
تخدم الطرفين (الجزائري والفرنسي) وفي نفس الوقت لا تؤثر سلبا على المصالح والقيم
العربية الإسلامية، ففي إحدى تدخلاته قال: «امتلاك القارة الإفريقية من طرف فرنسا
يعد حتميا وما لا يمكن تجنبه الركيزة القوية التي يمتلكها العربي وهي الإسلام، فصار من
الأفضل أن ننقد جزء من هذه الركيزة... بالتأكيد فرنسا قد صنعت أو وضعت مكانا
مناسبا له في سيطرتها -نقول سيطرة وليس استعمار- عندما غزت هذه البقاع الغنية،
ذلك أنها تمكنت من التصرف في ملايين المسلمين المنظمين بطريقة جيدة، ومعها
بإمكاننا خلق علاقات وارتباطات أبدية، وهذا يكون مع سياسة واضحة وحاذقة من
طرفها نقدر من خلالها المرور أو الظهور كمدافعين على الإسلام وأبطال له وسنكون
أنسب معلمين لهذا الدين، إفريقيا ستكون لنا»¹.

في هذه المداخلة اعترف ابن رحال بالوجود الفرنسي في الجزائر ورفض أن يطلق
عليه اسم الاستعمار، بل جعله سيطرة؛ تمت بسبب ضعف الجزائر، لكنها سيطرة
مكلفة بمهمة تحضير الجزائريين وليس تدميرهم، لأن الاستعمار مرادف لكلمة الدمار.
هذا التحضر يكون عن طريق التفاهم بين الفرنسيين والجزائريين، وبخلق علاقة وطيدة
تخدم الطرفين، وبالتالي تحقق الأهداف المرجوة من طرف فرنسا، وفي نفس الوقت
تحافظ على حالة الجزائريين، لأنها ستخدمهم دون أن تطبق سياسة الاندماج.

¹ -Corriéras (J), "L'assimilation des Arabes est- elle possible", Conférence Faite
le 29 Avril 1904, In B.S.G.A.O, T24, p55.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

لم يتغير موقف ابن رحال من الاندماج، فخلال انعقاد الدورة الحادية عشر للمستشرقين سنة 1897، استغل المناسبة وقدم محاضرة بعنوان "مستقبل الإسلام" وهي في الحقيقة شرح وتفسير لمعادلة الترابط التي اقترحها على فرنسا، والتي لن تندم إن طبقتها بدل الاندماج. فحسب رأي ابن رحال إن المسلم قادر على الحداثة وعلى استيعاب كل الجوانب الخاصة بالعلوم الدقيقة، وكل ما له علاقة بالتجارة والزراعة والصناعة، فالمسلم ليس إنساناً جاهلاً متخلفاً فكرياً كما يشاع عنه¹. لكن هذا لا يعني أنه بأخذه من الحضارة الفرنسية يتخلى عن إيمانه وثقافته. قصد ابن رحال بالترابط؛ أخذ المسلم للعلوم التي لا تتعارض مع دينه. فابن رحال كان يبحث عن الإيجابيات في الحضارة الفرنسية، ولقد كان متأكداً من تحقيق تصوراتهِ حيث قال: «لدينا رجال ممتازون، وهم صالحون لكل إدراك وفهم ولكل تمثل»².

إن كلمة تماثل أو الاندماج في مقولة ابن رحال هذه، قصد بها الانتقاء والاختيار من الحضارة الفرنسية، حيث واصل شرحه قائلاً: «بالطبع، لا يجب أن نقبل بعيون مغمضة ما تقدمه لنا الحضارة، إن كثير من هداياها -التي لا تحسد عليها- يمكن تركها لها للحساب ولكن الكثير منها يمكن استعارته دون خطر، ومن أجل إفادتنا الكبرى يمكننا تبني كل ميدان العلوم الصحيحة وقسم كبير من التنظيم الداخلي والسياسي،

¹ -Agéron (Ch-R), Histoire de l'Algérie..., Op.Cit, p232.

² -Ibid, p232.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

ونظام الأشغال العامة، والتعليم وكل ما يتعلق بالتجارة والصناعة والزراعة، دون تعديلات كبيرة لا شيء في العقيدة يناقضه، بالعكس كل شيء يحث عليها¹.

موقف ابن رحال من سياسة الاندماج جلب إليه عدد كبير من المؤيدين والمساندين ومن بينهم الأمير خالد الذي طرح هو أيضا بديلا عن هذه السياسة أسماه "سياسة الاتحاد"، فكان يردد «لندع الحديث عن الدمج، ولنأخذ بسياسة الاتحاد، وقد أخذ في هذا المجال بالمقولة التي طرحها فكتور باروكان: «اعملوا على اتحاد العرقين - الجنسيين- في إطار الاحترام المتبادل للطرفين» فتبنى في هذا المجال شعارا هو "فرنسا والإسلام"².

إن سياسة الترابط التي اقترحها محمد بن رحال بدل الاندماج جعلته يتوسط النخبة المؤيدة للاندماج، والمحافظين الراضين له، ذلك أنه نهل من الثقافة الفرنسية وفي نفس الوقت رفض أن تكون هذه الأخيرة ضربة قاضية للدين والهوية الثقافية. فلا يمكننا أن نضمه إلى أي من التيارين ولكن نستطيع القول إنه كان همزة وصل بينهما.

وعلى حد تعبير "أجيرون" إن موقف ابن رحال قريب جدا من صيغة ليوبولد سيدر سونغر (Léopold Seder senghor) «الاندماج في الحضارة الغربية؟ نعم، الاندماج على طريقتهما؟ لا»³، ولقد أوضح هذا الأمر محمد بن رحال في مؤتمر للجمعية الجغرافية والآثرية لولاية وهران المنعقد سنة 1902، حيث قال: «اندماج

¹ - Djeghloul (Abdelkader), Eléments d'histoire culturelle Algérienne, ENAL, Alger, 1984, p57.

² - Agéron (Ch-R), Politiques coloniales au Maghreb. PUF. 1972.p266.

³ - Agéron(Ch-R), Histoire..., Op.Cit, p232.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
الأهلي في الحضارة الأوروبية هو استحالة وخيال لا يتحقق، وإن اندماجه لن يكون إلا
وسط أرضية المصالح المادية، إننا نرى أن الأهلي لم يستشر تقريبا وكان مدعوا بطريقة
ردية لإبداء رأيه المناقض والمخالف للقضايا العامة، وإنه من الضرورة بمكان تحقيق هذا
الأمل والرجاء»¹. رفض ابن رحال الاندماج في الحضارة الأوروبية عامة والفرنسية
خاصة، ولكنه لم يمانع أخذ تقنياتها ومبادئها لتطوير مجتمعه بشرط أن لا تكون هذه
الأخيرة معارضة لقيم ومبادئ المجتمع الجزائري المسلم، وهذا هو مقصد مقولة سونغر
سابقة الذكر.

كان ابن رحال من الأوائل الذين رفضوا الاندماج، وقد سبق في ذلك كثيرا من
الجزائريين أمثال الأمير خالد الذي لم يبرز موقفه تجاه الاندماج حتى سنة 1919، وهو
العام الذي أعلن فيه صراحة عن رفضه لهذه السياسة، وقد تجسد تأثيره بموقف ابن
رحال فتعبيره لا يكاد يختلف عنه، حيث قال: «...إن مشروع الدمج هو مشروع
خيال -اتفاق حول تعبير الخيال- لأن كتلة المسلمين لا تريده، وهي لا ترغب في نوعية
المواطن الفرنسي ولا ترضى بحالتها بديلا، بسبب تمسكها بعقيدها الدينية»، ويزيد
قائلا: «إن فرنسا ذاتها لا توافق أبدا على مثل هذا البرنامج الاجتماعي خوفا من قيام
خمسة ملايين مسلم جزائري بإغراق في وطنهم»².

كان هدف ابن رحال هو المصالحة بين الفرنسيين والجزائريين والابتعاد قدر
الإمكان عن كل عنف وتشدد، وحسب رأيه؛ أن هذه المصالحة ستخلق تعاون وعلاقة
وطيدة تساهم في رقي الجزائريين. دون فقدهم هويتهم التي سيحققها بدون تأكيد

¹ -Corriéras. (J), Op.Cit, p154-155.

² -Agéron (Ch-R), Politiques..., Op.Cit, p265-266.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
الاندماج الكلي في فرنسا وتطبيق جل القوانين والتشريعات الفرنسية على كل
الإدارات والمؤسسات الجزائرية (الأهلية) والتي جلها تتعارض وتختلف مع هذه القوانين،
وفي هذا الشأن يقول: «عندما نفكر بإلحاق نصف قارة، تخفيض أو إنقاص البؤس عن
الأهالي حتى ولو كان بالطريق الشرعي ليس بسياسة، كما أن التكفل بكل القضايا
والجرائم، فإنه ليس بالمبرر وليس بحل، نحن نعتقد أنه ليس من الصعب القيام بالأفضل،
لكن يجب الإسراع إذا لم نرد أن تكون كل مصالحة أمرا مستحيلا. إن القرن العشرين
سيعرف بالضرورة سياسة فرنكوإسلامية أفضل توافق، أو ستكون الكارثة، إن الإسلام
في غرب إفريقيا إن لم يتحضر من فرنسا ومن أجل فرنسا فإنه سوف يتحضر رغما
عنها وضدها¹».

كان محمد بن رحال يؤمن بالتعايش الودي بين الجزائريين والفرنسيين وكان
يصبو إلى توطيد علاقات متزنة بين الطرفين، لكن دون تأثير سلبى على كلا الطرفين
بخاصة الجزائريين الذين يدينون بدين ولهم عادات وثقافات تختلف عن التي عند
الفرنسيين.

موقف ابن رحال الراض لسىاسة الاندماج ومواقف مؤيديه سواء كانوا من
الأهالي أو من الفرنسيين أنفسهم، زيادة على حالة عدم الاستقرار جراء هذه السىاسة،
وصلت أصداءها إلى فرنسا التي كانت تحت حكم "لوبي" (Loubet) الذي قرر القيام
بزيارة للجزائر لسببين اثنين: الأول: هو سىاسة الاندماج، والثاني: هو قضية المحاكم

¹ -Agéron (Ch-R), Les Algériens Musulmans et la France (1871-1919), T1-2,
PUF, Paris, 1968, T2, p1029.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
الرادعة ومدى شرعيتها، وقد كان لوبي أول رئيس دولة يزور الجزائر بعد زيارة نابليون
الثالث¹.

وقد دامت رحلة لوبي من 15 إلى 26 أبريل سنة 1903، زار خلالها الجزائر من
شرقها إلى غربها، ومن بين المدن التي توقف عندها مدينة تلمسان، فكانت الفرصة
لمحمد بن رحال لمقابلة الرئيس الفرنسي وإيضاح موقفه من سياسة الاندماج. وفي الواقع
فإن لوبي كان من معارضي سياسة الاندماج، فقد أوضح في خطاباته إلى الجزائريين
والفرنسيين أنه كان شخصيا في صالح معاملة الجزائر كمستعمرة مع تركها تحتفظ
بتقاليدها الخاصة ودينها وقوانينها بالإضافة إلى ذلك خص الجزائريين بخطاب قال لهم
فيه «إن دماءكم قد سالت في ميدان معاركنا مع دماء الجنود الفرنسيين في جميع
حروبنا بالقارة الأوروبية، في الهند الصينية، وفي مدغشقر»، مؤكدا لهم أن فرنسا
ستتركهم أحرارا يقون على حضارتهم، وبالتالي لا ضرورة للاندماج مصرحا
«ستضمن لكم فرنسا ممارسة جميع الحريات التي هي عزيزة عليكم بما في ذلك الإبقاء
على تقاليدكم القديمة»².

وقد زاد لوبي في تفهمه لقضايا الأهالي، أنه نادى بسياسة الجزائر جزائرية، التي
كان يؤيدها فريق صغير في المجلس الوطني الفرنسي³، هذا الموقف من طرف لوبي ساعد
وسهّل لمحمد ابن رحال إبراز موقفه من الاندماج عامة ومن سياسة التجنيس خاصة،

¹ - سعد الله (أبو القاسم)، الحركة الوطنية...، مرجع سابق، ج 2، ص 89.

² - Algérie "Le président et les indigènes", in L'Afrique Française, Op.Cit, Mai 1903, p159.

³ - سعد الله (أبو القاسم)، الحركة الوطنية...، مرجع سابق، ج 2، ص 90.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

حيث خاطب الرئيس الفرنسي بصراحة شديدة قائلا: «إن المسلمين لم يطالبوا أبدا بالمواطنة الفرنسية، لكن فقط بتمثيل رسمي»¹، وزاد في صراحته أن قال: «إن العربي لا يقبل مطلقا الجنسية التي تفرض عليه التخلي عن أحواله الشخصية»²، وكان محمد بن رحال قد تعرض لمسألة تجنيس الأهالي في تقريره الذي قدمه للجنة التحقيق المشيخية برئاسة جول فيري سنة 1891 رفقة زميله الدكتور بن العربي، حيث خاطب جول فيري قائلا: «إن إلزام الأهالي التجنس بالجنسية الفرنسية هو عبارة عن تسعير نار الفتنة لسائر جهات القطر، وأن الاستمرار نحو تحقيق هذا الهدف خطر عظيم على الحكومة؛ ذلك لأن حرية التجنس لا تلائم أصول الشريعة الإسلامية لأن المتجنس له ما للفرنسيين وعليه ما عليهم قبالة جميع أحكامهم، وذلك مخالف لما أتت به الشريعة الإسلامية»³.

كان التجنيس زاوية من زوايا الاندماج التي رفضها محمد بن رحال، فهو لم يترك جانبا لم يدرسه، ولم يوضح موقفه تجاهه، حتى أنه أشار إلى وظيفة الوالي العام (Gouverneur Général) التي رآها مجرد صورة ومرآة عاكسة لمصالح الكولون. فإذا كانت فرنسا تدعي بأنها ستحقق العدل والمساواة بين الأهالي والكولون، فلماذا لا يكون الوالي العام برهانا صادقا على ادعائها؟ لمس محمد بن رحال هذه الحقيقة بيديه، وعرف أن الحاكم العام لا طاقة له في مواجهة الظلم واللامساواة، ولذلك واجه ابن رحال الحكومة الفرنسية فاضحا حقيقة الوالي العام ومطالبها بإصلاح وتعديل

¹ -Agéron (Ch-R), "Si M'hammed...", Op.Cit, p333.

² -Agéron (Ch-R) , Histoire..., Op.Cit, P232.

³ -الجيلالي (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ج4، ص 463.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

اختصاصاته لتكون في خدمة الكولون والأهالي معا، قائلا: «... نرغب أن يكون الوالي العام حرا عام التصرف قوي السلطان، لا مسؤولية لأحد عليه إلا مجلس الوزراء، وليس كما هو الآن موضوع تحت تصرف الكولون لا يستعملونه إلا المضرة الأهالي»¹.

لقد أدرك محمد بن رحال أن الاندماج لا يمكن تحقيقه، لأنه قبل كل شيء يجب ويستلزم لتطبيقه محو وطمس كل معالم الحياة السابقة للأهالي، حيث يجب القضاء على اللغة والهوية والدين. وهذا ما لا يمكن حدوثه، لكن الإدارة الفرنسية تحاول أن تغض بصرها عن هذه الحقيقة، فلماذا إذن واصلت حملتها الاندماجية التي لمست ركناً من أركان الهوية الثقافية الجزائرية وهو على قدر كبير من الأهمية، وتقصده به القضاء الإسلامي الذي أصدرت بخصوصه قانونا في 10 سبتمبر 1886 يقضي بإلغاء المحاكم الشرعية وتعويضها بما يعرف بقاضي الصلح (Juge du Paix) الفرنسي الجنسية. هذا العمل التعسفي أثار استنكارا عظيما في أوساط الأهالي، لأنه حاول القضاء على ما تبقى من خصوصيات ومميزات المسلم الجزائري. لم يترك محمد بن رحال هذا الأمر يمر دون أن يبدي رأيه حوله، حيث سافر إلى باريس سنة 1891 وقابل للجنة البرلمانية السابقة الذكر، وناقشها حول هذا المرسوم قائلا: «... منذ صدور الأمر المؤرخ في 10 سبتمبر 1886 القاضي بإبدال الشريعة الإسلامية بشريعة أخرى، شعر الأهالي بألم خفي يدب في مفاصل هيئتهم الاجتماعية، أفقدتهم الراحة وألزمهم القلق من جراء هذا الأمر الذي يناقض رغبتهم ومصالحهم وديانتهم الإسلامية ... وفي تقديم قضاة فرنسيين على تركات المسلمين مصاريف تستغرق جل التركة وأحيانا جميعها، زيادة على ما في ذلك من هتك حرمة الأحكام الشرعية الدينية التي التزمت حكومة الاحتلال باحترامها بنص

¹ - المرجع نفسه، ص 465.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
معاهدة سنة 1830»¹، ثم يقول: «القرآن العظيم هو دين وشريعة وأداة فهمه هي
العربية، وعادات المتمسكين به غير عادات غيرهم، وفي اختلاف اللغة والعادات ما
يحمل على الاعتقاد بأن الحاكم الفرنسي المكلف بالأقضية بين الناس خصوصا إذا كان
حديث السن هو في الوطن الجزائري. بمنزلة القاضي المسلم إذا أسندت إليه خطة القضاء
في الجهات الشمالية في بلاد فرنسا فلا يأتي إلا بالعبث لجهله أخلاق القوم
وطباعهم... الخ»².

رأى ابن رحال ضرورة أن يتحمل أعباء القضاء الإسلامي قضاة مسلمون، لأنهم
أحسن وأصلح موظفين في هذا المجال، لأن القضاء أو التشريع الإسلامي مستمد كله
من القرآن الكريم وقاضي الصلح ووظيفته غريبان عن المجتمع الجزائري.
ونظرا لتمسك ابن رحال بعبائده الدينية الإسلامية وعدم فصلها عن موافقه
السياسية آثار ضده حملة من القلائق، أتهم فيها بالتعصب والتشدد والتخلف، وهذا
بسبب مطالبته بالتقدم والتطور في شتى المجالات دون الاندماج الذي يقضي بالتخلي
عن الأحوال الشخصية والدينية ولقد استند أصحاب هذه الادعاءات على كونه رجل
دين ومقدم زاوية، وهذين الأمرين يجعلانه في صف المحافظين التقليديين المتشددتين
والرافضين لكل تقدم وتطور، ولكل فكر حر وجديد.

¹ - العقون (عبد الرحمن)، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، ج1، المؤسسة
الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 19. نقلا عن ابن العابد الجيلالي، تقويم الأخلاق، 1927،
قسنطينة.

² - المرجع نفسه، ج1، ص 19.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

ومن أهم العناصر التي اهتمت ابن رحال بالتعصب والتخلف شارل جينيو، وهو من أشد المعارضين لسياسة ابن رحال، وقد أبرز هذا في مقاله السابق الذكر في مجلة "العالمين" سنة 1922 وما تضمنه هذا المقال من أكاذيب اتخذها أسلوبا ضد موقف ابن رحال الراضى للاندماج مدعيا أن ابن رحال قال: «ابتعدوا عن هذه الأحذية اللامعة أميرنا عبر الطرق برجليه العاريتين مثل ناسك ... وللمسك جيدا بعضا الحاج رمى سوطه ذو الذراع الذهبي في يوم ظنّ أنّه جدير به طلاء وجهه بالكحل لكي يخادع الذين ينازعونه في تضرعاته وتقربه إلى الله»¹، ومثل هذه الأشياء التي ذكرها شارل جينيو لا علاقة لها بالدين الإسلامي، ولا يمكن لابن رحال أن يقوم بها وهو من أكبر رجال الدين المحافظين من جهة، وكونه قاضي من جهة أخرى.

أراد شارل جينيو الإساءة لمحمد بن رحال بتلفيق هذه الأكاذيب التي لا يقبلها العقل فإذا فرضنا أن ابن رحال كان حقيقة هكذا، فكيف نفسر أنه من أهم الشخصيات الجزائرية التي كونت علاقات وصدقات قوية مع الفرنسيين؟! وكيف استطاع التوفيق بين فكرة التعصب والتشدد التي اهتم بها وأفكار زملائه الأوروبيين الحديثة؟

في الواقع إن إدعاء شارل جينيو كان تفسيراً منه لشخصية ابن رحال القوية فهو رغم تنقفه بثقافة مزدوجة، ورغم أنه كان يخالط الفرنسيين ويمجالسهم كثيرا إلا أنه لم تغره هذه العلاقات الشخصية للاندماج في المجتمع الفرنسي، بل على العكس من ذلك

¹ -Geniaux (Ch), Op.Cit. p667.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
زادته قوة ورغبة في الحفاظ على الهوية والقيم العربية الإسلامية*، بل هو الذي أثر على
الأوروبيين واستماهم بدليل أن الكثير منهم أيدوا وساندوا مواقفه تجاه الاندماج، ومن
بينهم صديقه الحميم بول أزان الذي خالطه كثيرا وأخذ منه الكثير وعرف من خلاله
الوضعية الحقيقية للأهالي، وحقيقة الاستعمار الفرنسي. وكتابه المنشور سنة 1903
الذي يحمل عنوان "بحث عن حل لمسألة الأهالي في الجزائر" (Recherche d'une
solution à la question Indigène en Algérie) حمل في طياته أفكار استمدها بول
أزان من مناقشته المطولة مع ابن رحال. وقد أكد أزان هذا الحقيقة بإهدائه الكتاب
لمحمد بن رحال وتحدث عنه في توطئة كتابه.

وافق بول أزان محمد بن رحال بخصوص سياسة الاندماج، ومن أهم ما قاله:
«إذا درست فرنسا بجدية عادات وأذواق وشخصية مسلمي الجزائر ستتنجب حتما
الأخطاء التي تسببت في إبعاد الأهالي عنا (الفرنسيين) وللأسف اهتم البلد الأم
بالمواضيع الاستعمارية وأبدى محاولته الصريحة لتطبيق بأقصى سرعة قوانين خاصة بأناس
ذوي حضارة وعقلية مختلفة... أ يوجد في فرنسا خارج هذا النطاق الجغرافي -الجزائر-
من هو على علم أو دراية بالمشكل الجزائري؟... في المناقشات والعلاقات التي حصلنا
عليها في الجزائر نكتشف أن الكولون يتصرفون بقدر كبير في مقت الأهالي الذين
يتعرضون للظلم الذي جعلهم حقلًا لتجاربه، وأخيرا فرنسي فرنسا من جغرافيين

- يذكر شارل أندري جوليان وهو زميل محمد بن رحال في المجلس العام بوهران أنه اثناء تواجد
بن رحال بباريس مع الأمير خالد سنة 1920 تعشى بفندق كريلون Crillon رفقة زملائه
الفرنسيين، وعندما حان وقت صلاة المغرب قام الشيخ ابن رحال من الطاولة واتخذ ركنا من القاعة
وأدى صلاته على مرأى الجميع. ينظر: .

Agéron (Ch-R), "Si M'hammed...", Op.Cit, p338.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
وعلماء اجتماع وموظفين مبالغون من خلال نظريات وهمية عامة ومن خلال حماس
متهور إلى بث قضايا ينبغي دراستها مطولا، كلهم يسعون للتصعيد من هذه السياسة
الاندماجية»¹.

ولقد حاول صديق محمد بن رحال فيكتور باروكان صاحب جريدة "الأخبار"
بكل جهوده للدفاع ضد فكرة الاندماجين، حيث قال²: «الاندماج هو محاولة خاطئة
ووخيمة النتائج لكلا الشعبين، فهي تولد فوضى وتساهم في خلق نزاعات خطيرة...
فالأهالي لا مصلحة لهم ولا منفعة في التخلص من حضارتهم وثقافتهم الإسلامية،
وهويتهم الشخصية» ولقد عمل باروكان من أجل الحفاظ على هوية وحضارة الأهالي
المسلمين، فدعا بعض الأوروبيين الذين اهتموا إلى الإسلام مثل إيزابيل إبيرهات
(Isabelle Eberhart) وموندروس (Mandrus) مترجم قصة ألف ليلة وليلة (Mille et
une Nuits) لتذكير الأهالي المسلمين عن طريق سلاسل من المقالات الهامة بقيم
الإسلام والمراحل اللامعة والهامة في تاريخهم، وفضلا عن ذلك لم يفوت باروكان
الفرصة لكي يعلن استهزائه وتهكمه على بعض الاندماجين المسلمين أمثال إسماعيل
حامد* صاحب كتاب مسلمو شمال إفريقيا (Les Musulmans Français du nord de

¹-Corriéras (J), Op.Cit, pp158-159.

²-Ihddaden (Zahir), Histoire de la presse indigène en Algérie, des Origines Jusque
'en 1930, ENAL, Alger, 1983, p208.

- لم يعرف تاريخ ميلاد إسماعيل حامد، لكنه متفق على ولادته بالجزائر العاصمة، وأنه كان واحدا
من خريجي المدرسة الفرنسية بالجزائر، وهي نفس المدرسة التي تخرج منها ابن رحال، كما أنه كان
مترجما في الجيش الفرنسي.

ينظر. سيف الإسلام (الزبير)، تاريخ الصحافة في الجزائر، ط2، ج5، م.و.ك، الجزائر، ص 171.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر
l'Afrique) الذين خسروا ثقافتهم ورموها وأخذوا بثقافة بعيدة وغريبة عن مجتمعهم¹.
وهذا ليس غريبا من جانب إسماعيل حامد الذي كان متأثرا بالوجود الفرنسي، الشيء
الذي جعله يستسلم فكريا ويؤمن ببقاء الوجود الفرنسي في الجزائر إلى الأبد، وقد
ذهب ابعده من ذلك. لما شهد حركة الهجرة الأوروبية إلى الجزائر ونشاط الأوروبيين
الاقتصادي المتزايد الذي ساعد على انتشار المستوطنين في كامل أرض الجزائر، أوضح
وجهة نظره التي تؤمن بأن الجزائر ستصبح مكانا تذوب فيه كل الجنسيات المخالفة
للمسيحية، تلك الجنسيات التي عاشت في الجزائر في أطوار تاريخية متعاقبة مختلفة من
عرب وأمازيغيين، الذين بقوا بعيدين عن كل دخيل أجنبي، وعندما يتحقق ذلك يخلق
فوق الأرض الجزائرية شعبا واحدا وهذا الشعب يدعى بالشعب الفرنسي.

فإسماعيل حامد لا يؤمن بوجود شعب جزائري مستقل له هويته وعاداته
وتقاليده وحضارته الخاصة، بدليل أنه يدعو إلى الذوبان في الحضارة الأوروبية وقلب
صفحة الماضي نهائيا، حيث قال²: «نقول مع السيد دوشاتوليبي - وهو مفكر فرنسي
لم يكن يؤمن بوجود الجزائريين أصلا، وهو واحد من أهم أنصار الاندماج- بأن
الأهالي الجزائريين الذين تبنا الأفكار العصرية ستركون عاداتهم القديمة المتعصبة
وينسون بعض تقاليدهم ولا يترددون في محاكاة الأوروبيين» ثم يستنتج قائلا « إن
العناصر المختلفة التي يتكون منها المجتمع الجزائري لمُدعوة للوحدة، وهذه الوحدة التي
تكونت سابقا بقيادة الديانة الإسلامية على أساس الحضارة الإسلامية ستكون هذه

¹ -Ihddaden (Z), Op.Cit, p208.

² -Hamet (Ismaïl), Les Musulmans Français du Nord de l'Afrique, A colin, librairie, Paris, 1906, p96.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

المرّة على أساس الحضارة الفرنسية»، وهو بذلك يختلف كل الاختلاف عن ابن رحال وفيكتور باروكان الداعين إلى التعايش والتبادل بين الحضارتين دون اندماج. فإسماعيل حامد غير مدرك لهذه الفكرة أصلاً، بل دليل أنه أورد في كتابه أن ابن رحال هو صحفي ذو ثقافة فرنسية، وقد كان هذا بفضل الإدارة الفرنسية الداعية للعصرنة وللحدّثة، ولم يفهم بأن ابن رحال رغم ثقافته الفرنسية إلا أنه كان من أشدّ المعارضين للتخلي عن الهوية والأحوال الشخصية، كما لم يفهم إسماعيل حامد أن ثقافة ابن رحال الفرنسية استعملها كعامل لتقدم وتطور الجزائريين لخدمة دينهم ومجتمعهم¹.

في الحقيقة إن جهود باروكان ضد الاندماج وجهود زملائه التي خص بها المسلمون الجزائريون هي عبارة عن عملية توعية وتذكير بثقافتهم، فأراد أن يكون الناصح غريباً عن هذا المجتمع ومحباً للثقافة والحضارة الإسلامية، كي يستشف المسلم الجزائري صدق رسالتهم، ولا يجرده تيار الاندماجين، لكنه مع ذلك لم يعارض فكرة التعايش الفرنسي الجزائري التي دعا إليها محمد بن رحال، بل وجدها وسيلة للتقدم والتطور دون خسارة وتقديم قاعدة المجتمع الجزائري.

رأى ابن رحال في فرنسا المنقذ للجزائريين والمسلمين بصفة عامة ولتخليصهم من حالة الجهل والتخلف والتشتت التي يغوصون فيها، لكن دون التخلي عن الأصول والأحوال الشخصية والعادات والتقاليد، لأنها الصور الحية الممثلة للمجتمع الإسلامي، فقد رفض الاندماج لأنه ضد هذه القيم، لكنه لم يرفض الترابط والمصالحة بين فرنسا والجزائر في إطار تحديث المجتمع الجزائري لكن في سياق لا يتعارض مع القيم الثقافية والهوية الدينية للمجتمع الجزائري. ولقد قدم محمد بن رحال صورة عميقة التأثير عن

¹ -Ibid, p62.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

فكرته حول الارتباط مع فرنسا دون الاندماج، قالها لزميله بول أزان «نحن في الجزائر كالمسافرين على متن عربة واحدة ويحاول كل منا تنظيم وترتيب الوضع ليشعر بالارتياح قدر المستطاع، ففي البداية ينظر الواحد منا محاولا اختراق الوضع الذي هو فيه وربما تجدنا نتبادل كلمات لاذعة لا تروق لبعضنا البعض لكن مع مرور الوقت ندرك أنه من الضروري أن نقوم مقام الرجال الشجعان فنبداً في دردشات تكون نتيحتها صداقات وطيدة، ويحاول كل منا تقديم الخدمة للآخرين بقدر المستطاع»¹.

ونزيد على هذا شهادة على قدر كبير من الأهمية من طرف سياسيين فرنسيين لهم وزن كبير وهم: جول فيري، وكومبس، وليوتي، الذين قالوا عن ابن رحال إنه: «وجه معتبر ومستقل أيضا وهو خصم شرس لكل دمج، ورغم أنه تكون في مدرسة فرنسية إلا أنه مدافع بليغ عن العرب والإسلام»².

¹ -Azan (Paul), Recherches d'une Solution de la question indigène en Algérie, Augustine Challamel, Librairie Maritime et colonial, Paris, 1903.p77.

² -Djeghloul (A), Huit..., Op.Cit, p36.

سي محمد بن رحال ومسألة إدماج الجزائريين ----- أ. صبرينة الواعر

الرمز الديني في القصيدة الجزائرية المعاصرة (الشخصيات الدينية)

الدكتورة سكينت قدور

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

للنص الديني مهما كان مصدره أهمية في حياة الناس ولصوق بالذاكرة، فقد كان الدين وسيظل مصدرا سخيا من مصادر الإلهام الشعري لدى جميع الأمم، وهو قبل ذلك كله انتماء ومكون أساس في بناء الشخصية الإنسانية التي لا تستطيع الاستغناء عن أبعاده الروحية والغيبية الكثيرة.

ففي الشعر العربي شكل الكتاب المقدس مصدرا هاما للشعراء الذين تأثروا بكثير من شخصياته ونماذجه، وقد فتنت المدرسة الرومانسية ببعض الشخصيات الدينية السلبية (المتردة، المطرودة من الجنة، المغضوب عليها) كشخصية الشيطان، وشخصية قابيل أول قاتل على وجه الأرض، وتعاطفت مع معاناتها من عذاب الإخراج واللعنة¹.

بل ومن أدبائهم من تأثر بالمصادر الإسلامية كالشاعر الألماني "جوته" الذي استمد منه بعض نماذج "الديوان الشرقي للشاعر الغربي"²، والشاعر الإيطالي "دانتي" في ملحتمه "الكوميديا الإلهية"، و"فيكتور هيجو" في ديوانه "المشرقيات".

ولم يكن الشاعر العربي بمعزل عن المصادر الدينية، فحتى قبل مجيء الإسلام

¹ - ينظر: علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، ص 75.

² - ينظر مقال سكينت قدور: أثر الثقافة العربية في الأدب الغربي، مجلة دراسات أدبية، جامعة الأمير

عبد القادر - عدد 4، نوفمبر 2005.

عرف الشعر الجاهلي إشارات إلى الديانات والمعتقدات السائدة آنذاك، ليأخذ المصدر الإسلامي بعد ذلك مركز التأثير المستمر في التجربة الشعرية العربية على مرّ العصور.

وقد أخذ الشاعر العربي المعاصر في التوجه إلى المصادر الدينية (إسلامية ومسيحية) بشكل لافت للانتباه حتى أصبح توظيف النص الديني من أنجح الوسائل الفنية لبسط الموافق وتشكيل الرؤى، وذلك لخاصيته التي تلتقي مع طبيعة الشعر نفسه، وكان له الفضل في إثراء التجربة الشعرية المعاصرة بنماذجها المتنوعة، بما في ذلك الشعر الجزائري المعاصر

من أهم الشخصيات الدينية المستدعاة في القصيدة الجزائرية شخصيات الأنبياء المستقاة في أغلب الحالات من المصدر الإسلامي خاصة ومن القرآن الكريم على وجه أخص.

وإن قل استدعاء شخصية الرسول (ص) في الشعر العربي المعاصر لحذر الشعراء وتحرجهم من تأول شخصيته -صلى الله عليه وسلم- أو نسبة بعض صفاته لأنفسهم. فإننا نجد إشارات متفرقة لبعض قرائن سيرته، من ذلك إشارة حسين زيدان إلى "غار حراء" موطن تأملاته وتدبره الهادئ وبدايات الدعوة السرية، إذ يستعير هذا الملمح ويسقطه على جبل آخر في الجزائر، بل جبال كانت موطناً لتأملات أبطال ثورة التحرير وهندستهم وتخطيطهم لتغيير وجه التاريخ بالجهرة بالثورة وإعلاء صوتها محورا دلالة السر إلى المجاهرة والمقارعة، يقول:

أو تختلي في الغار؛ إن جبالنا أضحت "حراء" وسرّها إجهار¹.

ويبدو تأثر الشاعر بملمح الغارين في السيرة النبوية، غار حراء وغار ثور، حيث يستدعي في قصيدة أخرى بعض ملامح الهجرة النبوية ليسقطها على الثورة الإسلامية

¹ -حسين زيدان، اعتصام، ص 11.

في إيران وما أحدثته من هلع وخوف في الأوساط العالمية التي بيتت نية إحباطها كما بيتت قريش نية قتله (ص) قبل الهجرة، ويناجي الشاعر غار ثور الحديد أن يحمي هذه الهجرة الجديدة بالدين إلى موطن آخر يحتويه، فـ"سراقة" العصر أصعب من سراقة التاريخ، يقول:

في هجرة للعنفوان.. تسير مكة في الدجي

وقريش بيتت السيوف

الغاشية.. ما الغاشية!..

يا غار ثور، سبح الله العتيد..

ففي فؤادك درتان

ومهجتي

وعلى الجفون حمامة.. لا تؤذها..

فـ "سراقة" جلف عنيد...¹

ومن أحداث غار ثور يستعير الشاعر نور الدين درويش حدث العنكبوت التي نسجت شباكها لحمايته والحمامة التي وضعت بيضها لمنع المشركين عنه، ويجوّر الشاعر دلالة المنع هذه إلى الشعرية في زمن الرداءة والمفاجآت، فإذا لم يكن هناك ما يليق بمقامها لتقول فيه شعرها (ربما هو الدولة أو هو الحبيبة المنشودة) فإن العناية الإلهية ستمنعها وتحميها من القول كما فعلت مع الشاعر:

وضعت على كتفي الحمامة بيضها

وعلى فمي نسج الشباك العنكبوت

وتعالّت الأصوات: غرد

¹ -حسين زيدان، فضاء لموسم الإصرار، ص 31.

... وتضاربت حولي النعوت

أنا عفوكم

أنا لا أباع كل قافلة تفوت

إن التي غنيتها انتبذت مكانا في السماء

فضلت بعد غيابها المرّ السكوت...¹

أما مصطفى الغماري فيكتفي في قصيدة مطولة هي أقرب إلى الأرجوزة في ذكرى مولده (ص) بانتقاد مظاهر الاحتفال بمولده ومحاولة تصحيح المفاهيم - كما عودنا على ذلك من باب التزامه - فحري بالمقيمين الحفلات والأناشيد وسائر المظاهر المفتعلة الزائفة أن يعيشوا حقيقة الإسلام ويتمثلوا أخلاق المصطفى².

وإن اكتفى حسين زيدان ونور الدين درويش بالتعبير بالموروث النبوي عن قضايا خارجية فإن يوسف وغليسي يتجاوز الحذر والحرص المشار إليه في تعامل الشعراء مع شخصية الرسول (ص) فيستدعي ملمح الإسراء والمعراج للتعبير به عن تجربته الذاتية مع عيني المحبوبة:

قد أسري -الآن- بي من مقلتيك إلى معارج الروح، كي ألقاك رباه!³

وقد أكثر الشعراء المعاصرون من استخدام قصة الإسراء والمعراج استخداما صوفيا، وكثيرا ما تداخل العشق الإلهي والترابي في حل تلك الاستخدامات.

وفي قصيدته "تجليات نبي سقط من الموت سهوا.." يتماهى مع تجارب الأنبياء ويسقط بعض ملاحظها على تجربته الخاصة، فمن سيرته (ص) يوظف حدث بيعة العقبة

¹- نور الدين درويش، مسافات، ص 13.

²- مصطفى الغماري، قراءة في آية السيف، ص 93.

³- يوسف وغليسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 58.

الأولى والثانية، يقول مموها عن بيعات تمت له أو بيعتين ونكص المبايعون:

تبعثني الريح شوقا إلى "السمرات" التي

بايعتني شتاء وصيفا..

ولا شاهد يذكر المرتين!

.. من ترى يشهد اليوم أني

أنا سيد "البيعتين؟!...¹.

أما شخصية "نوح" عليه السلام فلعل أبرز ما استلهمه الشعراء الجزائريون قصة الطوفان ليعبر جلهم عن إبحار آخر خاضوه كل من زاوية تجربته الشخصية، فلخضر فلوس الذي عاش تجربة الغربة، وظف القصة ليعبر عن شوقه إلى وجهة أخرى غير التي أرادتها تلك الرحلة برغم كل التطمينات:

وقال صاحبها "الجودي يعصمنا" فما سعدت، وشقتني مدى البعد!!

يا أصحاب الفلك لا الألواح تنقذني ولا الجبال، ولكن أن أرى:

بلدي!!².

بينما يعبر بها يوسف وغليسي على انسداد ما في الأفق وحال من الضياع الذي لم يجد ما يدل عليه غير الطوفان، ولكنه طوفان بلا نهاية، بلا جبل الجودي لاستواء سفينته ويبقى الشاعر ماض في غوايات الإبحار والمغامرة برغم كل ذلك:

سفيني في عباب العمر، يغمرها طوفان "نوح" ولا "جودي" يأوييني!

¹- يوسف وغليسي، تغريبة جعفر الطيار، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، فرع سكيكدة،

2000، ص 15.

²- لخضر فلوس، عراجين الحنين، ص 84.

الرياح تقصفها.. والموج يصفعها ويلاه! ويلاه! والإبحار يغربني!...¹
ومرة أخرى يجعل من قلبه جبل جودي ترسو فيه سفينة نوح التي ربما تشي
بعاشقة جديدة تحوم حول حماه وتحاول إيجاد مكان لها بقلب مشغول، لكنها لا
تستطيع الصمود فعنده ما يكفي من الحرائق التي تحرقها:

وترسو سفينة "نوح" بقلي.. ولكنها
قبيل الرحيل تذوب احتراقاً.²

ويستحضرها عيسى لحيلح ببعض سياقاتها التي تتقاطع مع تجربة الشاعر، فهذا هو
الزمن يعيد نفسه وسفينة النجاة تمضي دون بعض المعاندين والمكابرين، ابن نوح الذي
اختار درب الآخرين المغرقين على درب الأب المشفق وحببية الشاعر التي فضلت هي
الأخرى "جبل" الحضارة ولنقل المدنية. فحال الموج بينهما، يقول:

وقلت لها، والموج يلحس صوتنا
ويكي بأعلى الفلك حتى شراعيا
تعالى، وكوني عن عباب بنجوة
فهذا الزمان المرّ خان المناديا
فقلت: ستأويني حبيبي حضارة
لها من زمان ارتضيت صلاتيا³
ونجد عند خليفة بوجادي الفكرة نفسها ولكن الفاصل بينهما هو الحلم الذي
يأبى الاكتمال دائما ويرحل كلما طلع النهار:

لكنما هذي الرؤى تجبو إذا طلع الصباح،
... ناديتها والموج يفصل بيننا:

عودي إلي..¹

¹-يوسف وغليسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 82.

²-المصدر نفسه، ص 36.

³-عيسى لحيلح، وشم على زند قرشي، ص 15.

ومن قصة إبراهيم عليه السلام يتخير الشاعر خليفة بوجادي ملمح الذبح و"الفداء العظيم" ويتخيل المشهد الآخر غير الوارد في القصة القرآنية "قلب الأم" المفطور على الحبّ في ذلك العيد الذي اختار الوحي إسماعيل ذبحاً له، كيف يتحمل أمر الفراق، لتتقاطع هذه الحيرة وذلك الخوف مع حيرة الأم الأخرى "أم الشاعر" في أحد أعيادها الفارغة من ابنها البار وكأنها هي الأخرى ابتليت بفداء آجر أبعد عنها فلذة كبدها، ويقف الشاعر محاولاً تهدئتها وربما إطفاء نار شوقه إليها إذ تتدفق في هذا النص الشعري مشاعر الأمومة متداخلة ومشاعر البنوة البارة في مقاطع كثيرة:

يا أخت "هاجر" في الفقيد كفاك وتحملي فالله لا ينسأك

لما طوى البعد الوليد فجاءة حنّت إلى "ذبح السما" عيناك

فاليوم يؤذن بالفداء لغائب ما زال يسأل أن ينال رضاك²

كما يستخدم عيسى لحليح رمز "النار" التي كانت بأمر ربّ العزة برداً وسلاماً على إبراهيم؛ للدلالة على حتمية نجاة كل حامل مبدئاً في هذا الزمن (الدين أو الوطن)، ولن تكون المكائد إلاّ كنار الخليل عليه السلام:

فلتضرمي النار في الشريان معجزة نار "الخليل" بها أسمى وأتصف³

ويلتقي عيسى لحليح وناصر لوحيشي عند مقولة إبراهيم القرآنية الموحدة «لا أحب الآفلين»⁴ فبينما يوظفهما ناصر لوحيشي لتعميق دلالة وقع "الرحيل" على قلبه "القطا" الذي يستدعي من المتلقي استحضار صورة الشاعر العذري المفجوع برحيل

¹ -خليفة بوجادي، قصائد محموعة، ص 28.

² -المصدر نفسه، ص 17.

³ -عيسى لحليح، غفا الحرفان، ص 85.

⁴ -سورة الأنعام، الآية 76-78.

الأحبة والمشبه قلبه ليلة الغياب بقطاة علقت بشباك تاركة فراخها...، ويبدو الرمز كثيفا مفعما حتى وإن لم يكلف الشاعر نفسه الإحالة على قصة قيس وليلاه، وفي حوارية جميلة مع هذا «اليكاد يأفل» تتسع دائرة الأسي ومواقع الغياب التي يصر الشاعر على تكرارها في ثوب الاستعمال اللغوي القرآني "أفل" ومرادفاتهما (غاب الجني- بُعدَ الجني-مدح الخفاء-أفل الضياء-الآفلين...) وينتهي برفضه للواقع، والإعلان عن عدم قدرته على تحمل وضع الغياب المبالغت، منهي الصراع بموقف صارم حاسم فالأفل لا يستحق كل ذلك العناء:

أفلت ملامحه التي عاينتها

قلت انظروا

أنا لست أهوى الآفلين

ورأيت حلما في منام ثالث

ويكاد يأفل،

أه من توديعه

...أنا لست أهوى الآفلين¹.

يستخدمها عيسى لحيلح للدلالة القرآنية نفسها، دلالة التوحيد ورحلة البحث عنها وتوكيدها بإصرار الشاعر على تكرار العبارة «كلنا نمضي لربي» ثماني مرات كاملة فصارت أشبه باللازمة التي ختم بها كل وحداته عدا الوحدة الأخيرة: التي بلغ الشاعر فيها درجة اليقين المطلق:

يا إلهي، أنت فينا! ...!

تب علينا! ...!

¹-ناصر لوحيشي، لحظة وشعاع، ص 34.

قد رأيـناك يقينا¹.

وكل ما عدا ذاك اليقين بوارق خادعة تجيء ثم تختفي ولا يجد الشاعر إلا أن يردد مقولة إبراهيم السالفة الذكر، ونظرا لطول القصيدة نكتفي بقوله:

ألبس الليل سمائي معظفا!

أفل الضوء.. انظفا..

قلت صدقا: «لا أحب الآفلينا!»

... لاح قرص من وهج...

ردد القلب مناه.. فابتهج..

...«ذاك رب العالمين!»

فجأة! في غيوم من وجوم

شبح الموت يحوم..

أغمض القرص العيوننا..

كان حيا! كيف مات؟

وهنا كان يضوي، كيف فات؟!

قلت صدقا: «لا أحب الآفلين»².

ويرز من شخصية أيوب عليه السلام ملمح الصبر العظيم الذي استعاره الشاعر المعاصر لتقريب المعاناة والابتلاءات وتعميق دلالة القدرة الخارقة على التحمل، ولعلّ من أشهر الشعراء الذين استدعوا شخصية أيوب عليه السلام "بدر شاكر السياب" في مطولته "سفر أيوب" المكونة من عشرة أسفار لبس فيها قناع أيوب مرات وحدثنا عنه

¹-عميسى لحيلج، وشم على زند قرشي، ص 29.

²-المصدر نفسه، ص 26-27.

مرات مكثفا معاناته مع المرض في رحلته الأخيرة، وكذا في قصيدته "قالوا لأيوب" حيث يطفى ملمح الصبر العظيم مقابل الابتلاء العظيم.

أما في الشعر الجزائري فإننا نجد يوسف وغليسي يتصرف في هذه الثنائية فيحتفظ بالألم الأيوبي العظيم ولكنه يسقط الشطر الثاني من المعادلة "الصبر" ليتوهم القارئ جلال محنته عن الصبر وربما ظنها أكبر من محنة أيوب المضروب بها المثل، يقول: "أيوب" سافر في دمي، لكنني أتقياً الذكري، ولست بصابر!¹

أما شخصية "يونس" عليه السلام ومعاناتها في بطن الحوت حيناً من الدهر فقد عرج عليها حسين زيدان واصفا أحداثها، مشبها جيل الصحوة الإسلامية في فراره بدينه، مطمئنا في الوقت نفسه هذا الجيل بأن لا خوف عليه ما دام يحمل القنوت والتسييح زاداً² مثلما حمله النبي يونس عليه السلام وكان سببا في خروجه سالماً من بطن الحوت .

ويعمضي يوسف وغليسي في رحلة تماهية وامتزاجه بتجارب الأنبياء ومحنهم في تجليات هذا النبي الجديد، فيتقاطع معه في فكرة المنفي بتعدد دلالات النفي واختلافها، ويجور تسييحاته في بطن الحوت، فإذا كان بعض الوطن هو الذي آوى هذا الفار بدينه من بعض الوطن الآخر فإن الشاعر يردّ له الجميل فيغرق في التسييح باسم دم الشهداء وبحب الوطن حتى وإن أخرجه من بعضه، مستخدماً بعض التعبيرات القرآنية الواردة في السياق "مدحض" "مليم" "النبد بالعراء" يقول:

وحين تردت كان لي الحوت منفي ومقبرة..
كنت في بطنه غارقاً في التسييح،

¹- يوسف وغليسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 36.

²- حسين زيدان، اعتصام، ص 20-21.

سبحت باسم دم الشهداء،
.. ناديت كل ولي من الخالدين، وكل
الصحابة والأنبياء:
إنني ها هنا لابت..
مدحض ومليم،
فأي رياح ستحملني للسماء؟!
أي موج -أيا أيها الريح- يبنذي بالعراء؟! ..¹

ويتقمص في القصيدة نفسها بعض ملامح موسى عليه السلام، فها هو الشاعر "المهاجر" الموغل في الهجرات يرحل من مواطن الرفض ويترح إلى "الطور" الذي لا يمنحه الأمن والسلام المنشودين فحسب، بل الملك أيضا، هذا الفار، الهارب خوفا على نفسه من بني إسرائيل يجد في الطور هذا المكان المقدس "موطن التجلي" السكينة والأمان ويحظى بنور المشاهدة وتفتح له النبوة ذراعيها.. ولا يسعنا هنا إلا الإشارة إلى خيال الشعراء وبدائع صنعهم، فلكل شاعر طوره سيناه ولكل شاعر عرشه، وكل بحسب تجربته الشعرية ورؤاه واستشرفاته وأحواله فهو مرة يترح عن طور سينيه الأولى سيرتا (في قصيدة على عتبات الباهية) وهو هنا يترح إليه وتلك أحوال الشعراء الزئبقية التي لا يمكن الإمساك بها.

فإني نزحت إلى "طور سينين"

إني تقلدت عرش النبوة في وطن آخر يشتهي²

ويكتفي عيسى لحيلج بالترك "بنار كلیم الله"¹ بينما يوظفها درويش ببعض

¹-يوسف وغليسي، تغرية جعفر الطيار، ص 22.

²-يوسف وغليسي، تغرية جعفر الطيار، ص 31.

الاستخدامات القرآنية للدلالة على تجربة عاطفية "ما" محورا أحداثها، فإذا قادت النار موسى إلى الحق ليخر بعده صعقا، إن الشاعر لم يصمد حتى أمام هذه النار الأولى التي آنسها، فقد أحرقت أطرافه لتهبه بعد ذلك شرف المشاهدة ويمدّ يده البيضاء الناصعة من غير سوء ويسبط قلبه وكل حبه، يقول:

أنا امرؤ آنس النيران فاحترقت
اطرافه، ورأى الدنيا بلا حجب
...هذى يدي حدقي، بيضاء ناصعة
من غير سوء وذا قلبي بلا ريب²

ويبدو الشاعر يوسف وغليسي ملما بكثير من قصص الأنبياء ويتفرد عن سائر شعراء المرحلة بتوظيف أكبر قدر من تجاربهم توظيفا رمزيا مكثفا، محيلا على الراهن الجزائري والعربي والذاتي الخاص، إنه دائما يحيلنا إلى معاناة نبوة جديدة لأن التاريخ يعيد نفسه والطغاة والمرتدون والمعادون يتكررون، ولكل عصر جاهليته، يقول مستحضرا جزئية من قصة صالح عليه السلام:

يسألونك عن "صالح" ... عن "ثمود" الجديدة...
عن "ناقة الله" يعقرها سيد الجاهلين!³

ومن قصة يوسف عليه السلام يستخدم عيسى لحيلح قصة القميص المقدود من الخلف دلالة على البراءة من أي تهمة كانت سياسية أو عشقية، كما يوضح في ندائه وشكواه إلى المتنبّي، محورا الاستخدام القرآني من المرادة عن النفس بدلالاتها الجنسية إلى المرادة عن الفكر والموقف والشعور بدلالة الانتماءات الحزبية ونحوها العجبية، يقول:

¹ -عيسى لحيلح، وسم على زند قرشي، ص 6.

² -نور الدين درويش، مسافات، ص 38-39.

³ -يوسف وغليسي، تغرية جعفر الطيار، ص 57. (وانظر أيضا، ص 17).

وهم راودوني عن شعوري ومهجتي ومن دبري شدوا، وقدّوا، ردائيا¹
كما يستخدم قصة القميص اليوسفي الأول الذي جيء عليه بدم كذب، للدلالة
على التزييف وعدم الاعتراف بالحقائق، يقول:

قولي

لما ذا كذبت على ماما

وجئت على قميصي بدم كذب علامه

وقلت أكله الذيب !..

وعمدتها بالصبر الجميل وبالسلوان².

أما يوسف وغليسي فيستدعي من قصة يوسف بعض عناصرها القرآنية نحو
حادثة رمي أبناء يعقوب أحاهم في الحب، ليخرج عن سياق النص القرآني إلى حال
الطفل "يوسف" النبي ويوسف الشاعر في تلك الظلمة والوحدة التي يؤكدها الشاعر
ويعمق دلالتها لأكثر من مرة "كنت وحدي أو كنت في الحب وحدي" ويحمل المتلقي
على تصوّر ما غاب في النص الآخر، ويفارق السياق القرآني مرة أخرى ليقود المتلقي
إلى حكم آخر بعد أن يضع أصابعه على جرح اليتيم، فإذا خلف يوسف النبي أبا ييكيه
ويظل ييكيه حتى تبيض عيناه من الدمع فإن النبي الجديد "الشاعر" لا يجد من ييكيه
غيابه في الحب "فيعقوب" مات ولا أحد ييكيه أحزانه الآتية، ويفسر له رؤياه الواعدة،
وهكذا يخرج المتلقي محملا بالحزن والأسى على اليوسفين، ولكن على يوسف العصر
بدرجة أكبر لأن الشاعر استطاع أن يقدم رؤياه عن هذا العصر الذي تكاثفت شروره
ومآسيه قياسا إلى الزمن الأول، يقول:

¹-عيسى لحيلج، وشم على زند قرشي، ص 12.

²-عيسى لحيلج، غفا الحرفان، ص 15.

ورموني في الحبّ وارتحلوا!
... كنت في الحبّ وحدي، ،
على حافة الموت أهذي..

فيرتد صوتي إلي
.. كنت وحدي طريح النوى، مثل غصن حقير
.. قالت الريح:

"يعقوب" مات، فأبي فؤاد سيرحم هذا الفتى؟
أي عين ستبيض حزنا عليه غداة ترى ما أرى؟
... من يفسر تلك الكواكب.. تلك الطلاسم
من يذكر الشمس والقمر؟!¹

ويستمر مع قصة يوسف ولكنه هذه المرة يأخذ ملمحا امرأة العزيز زليخا محاولا الخروج عن دائرة النص القرآني إلى دائرة الغزل العذري والغزل الصوفي. بمصادره العربية والفارسية ويصنع من كل ذلك قصة عشق أخرى خاصة بالشاعر يوسف وغيلسي وحده لغة وخيالا ورؤيا². فيحضر النفس الصوفي في بعض مقاطعها:

ريحانة الروح! يا راحي ويا روحي! الروح أنت.. وأنت الروح.. أنت أنا!
هل تذكرين انخطاف الروح في شبق غداة إسرائنا إلى معارجنا؟!³

ولكنه لا يستطيع الخلاص النهائي من سلطة النص القرآني فيعود إلى ملمح الكيد، كيد نسوة مصر بقيادة امرأة العزيز، دون أن يفوت خاصية الإضافات التي

¹- يوسف وغيلسي، تغرية جعفر الطيار، ص 18-19.

²- يوسف وغيلسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 93-97.

³- يوسف وغيلسي، تغرية جعفر الطيار، ص 93.

ألفناها في تجربته الشعرية وبتنا نترقبها عند كل نص، فيتأول لأحد اليوسفين (الشاعر)
علّة للهجرة والسفر اللذين يشكلان ظاهرة بارزة عنده، إنه كيدها، كيد زليخا اليوم
متراكما عن كيد زليخا الأمس، يقول:

إنني

يوسف

.. قادم أتأبط عار العزيز وذكري أبي..

قادم والخطيئة تصهل في الروح.. تغتالي..

قادم من سعي (الخروب) إلى زمزم (الصالحين)،

لكي أتظهر من كيد (زليخه) ¹!..!

ليصل إلى ابتكار الصورة اليوسفية الحديثة من وحدات الصورة القديمة نفسها،
ولكن يتضخيم الجزئية المتقاطعة بينهما في الشخصية الجديدة -ليشعر القارئ مرة
أخرى بمدى فظاعة واقعه وقساوته، أليس هو عصر التطور، فحتى الكيد والأذى
والظلم والشر يتضاعف بحكم هذه العصرنة وآلياتها السريعة المفرحة لكل شيء،
ولنلخص كل ذلك في قوله مفاضلا بين التجريبتين:

لو كانت دموع أبي

يعقوب

مدادا للكلمات وللحسرات..

لايبضت عيناه ونفد الدمع.. وما نفدت كلماتي ²!

ويحاول حسين زيدان استخدام شخصية النبي عمران عليه السلام لمساءلة الواقع

¹-يوسف وغليسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 94.

²-المرجع نفسه، ص 96.

عن بعض التحولات والانحرافات عن خط الثورة التحريرية، وقد اكتنف الصورة بعض الغموض لكثرة الأحداث وتداخلها¹، وعدم دلالتها كرمز عما يريد الشاعر إيصاله، فلا يعدو الأمر مجرد التوظيف الخارجي.

فإذا نظرنا إلى شخصية المسيح ألفيناها ذات حضور مميز في القصيدة المعاصرة وبأبعاد متعددة (من فداء وصلب وإحياء للموتى وتجدد وانبعاث وخيانة وسلام...) وكثيرا ما تلبسها الشعراء مسقطين عليها كل آلام العصر التي يتحملونها²، ومسقطين حرج الظهور بمظهرها والتكلم بلسانها وتأويل ملامحها وانتحالها، وربما كانوا في ذلك متأثرين بالطرح المسيحي لها، كفكرة الصلب التي نفاها القرآن الكريم نفايا صريحا، ولكن الشعراء يستعملونها رمزا للبعث والحياة الجديدة³. ولكنها قليلة الورد بالشكل المراد في النص الشعري الجزائري، نذكر من ذلك توظيفات مصطفى الغماري المصححة لتصورات مخالفة لتصوره والمنتقدة لانحرافات الغرب بالمسيحية نفسها عن خط عيسى عليه السلام، يدعو للسلام فيشعلون نيران الحرب في كل مكان، يدعو للعفاف والظهور فيدعون للموبات والفجور، وهكذا...:

باسم المسيح تنمّروا كم باسمه قضي الأرب !

للظهر مريم.. للسلام وليدها.. لا للحرب !

¹ - حسين زيدان، اعتصام، ص 10-19.

² - ينظر على سبيل المثال: السياب "المسيح بعد الصلب"، صلاح عبد الصبور، "نام في سلام"، "القديس"، "حكاية قديمة" وعبد المعطي حجازي "دما لومومبا"، "الرحلة ابتدأت"، وأمل دنقل "العشاء الأخير" و"طفلتها" و"الجنوبي".

³ - أحمد زكي كيوان، المقدس الديني في الشعر العربي المعاصر النكبة إلى النكسة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص 27.

كم باسمه قتل السلام وباسمه اعتصر العنب¹!
بل إنهم يحاربون السلام ويحاصرونه كما حاصروا من قبل عيسى ولاحقوه
وظنوا أنهم صليبه:

فيا للسلام.. طريدا كعيسى تلاحقه الأعين الداجية²

وفي رحلة يوسف وغيلسي ومحاولته التلبس بتجارب عدد من الأنبياء نجده يجعل
من المسيح الشخصية الثانية. بعد الرسول صلى الله عليه وسلم- مرآة له يرسم عليها
محنة ونبوءاته، ونلمح تغييره لفكرة الصلب وحرصه على أن يستبدلها بفكرة "الرفع"
كما جاءت في القرآن الكريم، ولكنه يوظفها -طبعاً- للتعبير عن تحوُّله هو "مسيح
العصر" وارتفاعه ربما بالمهجرات الكثيرة التي أولع بها أو بالرحيل عبر مقامات معنوية،
يقول:

ينفطر الكون.. يعلن للأرض أني (عيسى بن مريم) أسري بي من "سدوم"
الخطايا إلى "سدرة" الصالحين³.

ونلقى الفكرة نفسها في قصيدة أخرى، ونقرأ إصرار الشاعر على رفض فكرة
رفض الصلب والقتل، للدلالة على ارتقائه في مدارج أعلى ومراتب أسمى من تلك التي
طورد فيها أو حوصر، إنه اختيار الرفع بكل ما يحمله هذا اللفظ من معاني التحول نحو
الأفضل، وبالتالي انتصار الشاعر وتساميه :

يسألونك عني..

قل إنِّي ما قتلوني، وما صلبوني، ولكن

¹-مصطفى الغماري، قراءة في آية السيف، ص 12. وانظر: بوح في موسم الأسرار، ص 17.

²-أسرار الغربة، ص 53.

³-يوسف وغيلسي، تغريبة جعفر الطيار، ص 16-17.

سقطت من الموت سهوا..

رفعت إلى حضرة الخلد.¹

ويكتفي عيسى لحيلح بالإشارة إلى إحدى معجزات المسيح، وهي إحياء الموتى، فقد جاء في الكتاب المقدس أن "لعازر" ذهب في الموت قرابة الأربعة أيام وردّه عيسى إلى الحياة من جديد²، يوظف الشاعر هذا الملمح من الشخصية للتعبير عن فرحة الشاعر بعودة المياه إلى مجاريها بعد انغلاق وصد من المحبوبة التي أسقط عليها اسم "مئة" يقول:

سترتفع أشواقنا في وجه العصر أشرعة

وتسكن "عزيرا" روح..³

وفي أجواء درامية جميلة يروي الشاعر نور الدين درويش قصة آدم منذ ما قبل بدء الخلق إلى النزول إلى الأرض وأول جرم يسفح فوق أديمها في قضيدة "حفنة تراب" التي يختفي الشاعر في أغلب مقاطعها ساردا بلسان آدم عليه السلام قصته، ولكن برؤى هذا الشاعر الذي ألبسها ثقافته وأنطقها بلغته "الخارج نصية" فكأننا به يتخيل ما لم يقله النص الآخر ويحاول الإجابة عن الكثير من الأسئلة، ويمضي الشاعر في أدق التفاصيل الجزئية التي سكت عنها النص القرآني مقدما أحيانا مواعظه ومواقفه على لسان آدم/ الشاعر حتى إذ بلغ قصة الأخوين "قاييل وهابيل" تداخلت أصوات أخرى مع السارد الأول واحتدم الحوار دون جدوى، فقد سبق القدر الحذر، نكتفي من هذه الدراما الشعرية المطولة بقوله:

¹-يوسف وغليسي، تغريبة جعفر الطيار، ص 31 .

²-الكتاب المقدس، يوحنا العهد الجديد، الإصحاح، ص 168-170.

³-عيسى لحيلح، وشم على زند قرشي، ص 5.

أبتاه أنا

بيدي أنا

كنت وارىت سوءته في التراب
كان يركض في داخلي الترغ، لم أنتبه،
لم أكن لأواريه لولا الغراب..¹

أما عز الدين ميهوبي فيكتفي بهذا الملمح الأخير "اقتتال الإخوة" الذي يستدعيه
رمزا لما آلت إليه العلاقات المعاصرة من قسوة وبرودة، وربما تقاطع معه نور الدين
درويش في صياغة الفكرة، يقول:

كنت وارىت سوءته في التراب
.. لم أكن لأواريه لولا الغراب.²

ويشكو لخضر فلوس للمتنبي ما آلت إليه المجتمعات العربية من عودة إلى البداوة
الأولى بقسوتها فهي لن تسمح لأمثال المتنبي بالحياة، لأن منطق قتل الأفضل والبكاء
عليه يعيد نفسه دوما، يقول:

يا "أحمد" تسكننا البيداء.. ونسكنها

من أين ستخرج يا هذا؟..

ستموت هنا!

"قاييل" يمزق "هايبلا"

ويشيعه بعيون "دامعة".. وقنوت!"³

¹-نور الدين درويش، مسافات، ص 125. (تنظر القصيدة كاملة، ص 109-127).

²-عز الدين ميهوبي، اللعنة والغفران، ص 27.

³-لخضر فلوس، أحبك ليس اعترافا أخيرا، ص 27.

ويأتي توظيف هذا الملمح بسيطا عند وغيلسي لا يتجاوز الاستخدام السطحي

المكرر:

"قاييل" ! تنكري؟ ! بالسيف تطعني؟ ! "قاييل" ! تقتلني؟ !.. "قاييل" ما السبب
يضيق قاييل من حزن ومن ندم يبكي وهيهات يجدى الدمع والندب¹ !!!

ولا يسعنا في ختام ملاحظتنا للشخصيات الدينية في الشعر الجزائري المعاصر إلا
تسجيل ملاحظة مشتركة بين جميع شعرائنا وهي إمامهم بالموروث الديني وإحاطته بهالة
من الإكبار والتقديس، ولعل ذلك ما جعل ملمح رفض المقدس الديني² الذي عرفته
التجربة الشعرية العربية المعاصرة يختفي من هذه المدونة الشعرية -موضوع دراستنا-
لأنّ الشعراء كانوا ينطلقون في استدعاءاتهم لتلك الرموز من زاوية الإعجاب والتقديس
لا الرفض أو الرغبة في التمرد والتدنيس .

ختاما فإن المدونة الشعرية الجزائرية المعاصرة تكشف عن جيل شعري جديد
تجاوز مرحلة رفع الشعارات السبعينية إلى المشاركة في صناعة الواقع ومناقشته وإدانة ما
يجب أن يدان منه بصوت متأمل هادئ عبر ذلك الكم الهائل من الشخصيات
المستدعاة؛ ثقافية وتاريخية ودينية وشعبية وأسطورية وقد تراوح توظيفها بين الاستخدام
الخارجي الذي لا يعدو مجرد الحديث عنها أو الإشارة العابرة إليها ووصفها، والتضمين
البسيط لبعض جزئيات الموروث، وبلغت بعض النصوص الشعرية ما نحسبه تداخلا
نصيا مركبا..

وإن لمنا وعيا فكريا بقدر هذه المسؤولية، ووعيا بالراهن العربي بملاساته

¹ -يوسف وغيلسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 43.

² -ينظر: أحمد زكي كيوان، المقدس الديني في الشعر العربي المعاصر (فقد ركزت الدراسة على نماذج الرفض).

ومفارقاته العجيبة، فإننا نسجل ملاحظة بعض القصور الفني الذي نرجعه إلى عدم نضج بعض التجارب الشعرية الشابة وغياب القراءة النقدية لكثير من الشعراء مما يجعلهم بعيدين عن آليات استدعاء الشخصية التراثية وطرق توظيفها في النص الشعري، فظلت أغلب التوظيفات طريقها إلى عمق النص التراثي ومحاولة الاندماج التام مع رموزه، وظلت تراوح ملامحه الخارجية.

ولن تنفي هذه الملاحظة الكثير من الصور الفنية الجميلة التي توقفت عندها هذه القراءة مطوّلاً وحاولت إبراز الجديد الذي أضافته التجربة الشعرية الجزائرية إلى عبق الموروث وسحره، وهي كثيرة لا تحصى.

هذا وقد تنوعت مصادر الشخصيات التراثية المستدعاة في الشعر الجزائري المعاصر وتعددت، فكانت الشخصيات الأدبية العربية القديمة أكثر حضوراً في القصيدة الجزائرية المعاصرة بحكم ثقافة الشعراء وتكوينهم الأدبي - غالباً - كما كان للتاريخ العربي وبخاصة الإسلامي مساحته الهامة فمنه تستقي الأمم العبر وبه تواجه وتستشرف مستقبلها، وكذلك كان للشخصيات الدينية حضورها القوي في التجربة الشعرية الجزائرية المعاصرة وتبدو هذه المصادر الثلاث من أهم مكونات الشخصية الجزائرية وأثبت الشعراء من خلال ذلك انتماءهم القوي للعروبة والإسلام. وقد سجلنا ضيق مساحة توظيف الشخصيات الأخرى كالأسطورية والشعبية والصوفية، وقلة استدعاء الرموز التراثية الغربية بل وعدم الاندماج معها في حالات توظيفها بل ولاحظنا قلة حضور الشخصيات الجزائرية (بجميع أنواعها) ثقافية وتاريخية ودينية وأسطورية وشعبية وصوفية... وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على وحدة الثقافة العربية برغم الفوارق والحدود الجغرافية. وقد لاحظنا ميل الشعراء إلى انتقاء الشخصيات القلقة باختلاف مصادرها لأن النصوص الشعرية موضوع هذه الدراسة تنتمي إلى مرحلة تاريخية حرجة

(1980-2000) مرت بها الجزائر بدءاً بالتحويلات السياسية التعددية الحزبية وأحداث أكتوبر ثم توقيف مسار الانتخابات والأحداث الرهيبة التي تلتها، وتنوعت صور حضور هذا الموروث الثري فمن الشعراء من استدعى مقولة مشهورة من مقولات تلك الشخصيات ومنهم من أحال على أمكنتها وهناك من اكتفى بمجرد ذكر اسمها دون توغل في خصوصياتها أو الإفادة من دلالاتها، وكثيرة هي حالات استحضار بعض جزئيات حياتها وقلة هي صور التقنع الكامل بها والاختفاء خلفها والتكلم بلسانها.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

الكتاب المقدس يوحنا، العهد الجديد

- أحمد زكي كيوان، المقدس الديني في الشعر العربي المعاصر من النكبة إلى النكسة، إفريقيا الشرق، المغرب 2006.
- الأخضر فلوس، أحبك ليس اعترفاً أخيراً، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
- حسين زيدان، اعتصام، منشورات SED قسنطينة.
- حسين زيدان، فضاء لموسم الإصرار، منشورات SED قسنطينة.
- خليفة بوجادي، قصائد محموعة، طبع الجمعية الثقافية لبلدية العلمة، 2009 .
- سكينه قدور، أثر الثقافة العربية في الأدب الغربي (قراءة في الديوان الشرقي لغوته)، مجلة دراسات أدبية 4ع، 2005.
- عز الدين ميهوبي، اللعنة والغفران، منشورات دار أصالة، الجزائر، ط1، 1997.
- علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1417هـ-1997م.
- عيسى لحيلج، وشم على زند قرشي، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1985.1982
- عيسى لحيلج، غفا الحرفان، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر .
- مصطفى محمد الغماري، أسرار الغربية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 24 البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، ط1، 1982.
- مصطفى محمد الغماري، بوح في موسم الأسرار، طبع لافوميك، 1985.

- مصطفى محمد الغماري، قراءة في آية السيف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص 157.
- ناصر لوحيشي، لحظة وشعاع، مطبعة هومة، الجزائر.
- نور الدين درويش، مسافات، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 2000.
- يوسف وغليسي، أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، إبداع، ط1، 1995.
- يوسف وغليسي، تغرية جعفر الطيار، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، فرع سكيكدة، 2000.

لزوم الدور في عمليّة تفسير القرآن الكريم وأثره في المعنى

الدكتور شبايكي أجمعي

جامعت الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة - قسنطينة

توطئة:

يقضي دارس العلوم الدينيّة الإسلاميّة كل وقتة إما مع النص القرآني وإما مع تفسيره — بكل ما تتضمنه عمليّة تفسير النص القرآني من علوم تأمليّة وعلوم إنتاجية (علوم للقرآن وعلوم في القرآن، وعلوم حول القرآن)¹ — ويأخذ القرآن في هذا التمثّل نقطة الارتكاز التي تتأسس عليها كل الدراسات الدينيّة الإسلاميّة، في صورة المهيم الذي ينأى عن كل مساعي الاحتواء، والمُتمنّع الذي يرفض كل محاولات التدجين، ومع تطور النظريات والمناهج الحديثة في الدراسات الهرمينوطيقية انصب البحث حول كينونة النص، وحدوده البنيوية، وخصائصه التي تميزه عن الذات القارئة، فيما يسمى بالكشف عن علاقة الذات بالنص المعروف للفهم، وهو ما تسعى إليه الهرمينوطيقا بإعادة " الكشف عن الذات التي تستند إليها عمليّات المعرفة"²، حيث انتهى الفكر إلى

¹ — من تصدير محمد واعظ زاده الخراساني — مدير قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلاميّة وأستاذ علوم القرآن والحديث بكلية الأهلّيّات والمعارف الإسلاميّة بجامعة مشهد — لكتاب نصوص في علوم القرآن : التزول / تأليف علي الموسوي الدارابي ؛ مجمع البحوث الإسلاميّة: مشهد — إيران — 2002 .

² — اللّغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربيّة والتأويل العربي الإسلامي: عمارة ناصر، دار الفارابي، بيروت — لبنان — الطبعّة الأولى (1428هـ/2007م)، ص 15.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي
قناعة مفادها: أن مجرد قراءة النص لا يكفي لتأسيس الفهم، بل لابد من قبلات معرفية
يُفصح عنها الحضور التَشخُّصَاتِي للقارئ عند كل مرحلة من مراحل الفهم أو التفسير،
منتجة في نهاية المطاف فهما خصوصيا يرتبط أساساً تاريخياً بالمكان والزمان اللذين تولّد
فيهما.

هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن النص يحمل في ثنايا ألفاظه وعباراته خصوصية
ترتبط هي أيضا تاريخيا بالمكان والزمان اللذين أنتج فيهما، لأن "أي نص هو في الواقع
قراءة للواقع¹.

إذاً لقد برز للسطح عنصر ثالث في عملية التفسير يزاحم المفسر والنص، وهو ما
يسمى بـ (القبلات) حيث في حركة المفسر ذهابا وإيابا بين النص والقبلات عبر
المراحل المختلفة للتفسير، تتكوّن علاقة تأويلية (هرمنيوطيقية) بين المفسر والنص، ويبرز
في عملية الفهم ذلك الدور التسلسلي التأويلي المغلق، وتتأسس جدليات تأويلية
متعددة في من له سلطة الفهم والتعبير عن مراد المُخاطَب، وفي خضم تلك المراجعات
التأويلية يُطرح أيضا سؤال الحقيقة: ما مدى وثوقية الدلالة المستنبطة من النص ضمن
هذه العملية التأويلية الصرفة؟

وتتحلى أهمية هذه القضايا أكثر عندما يكون النص المعروض للتفسير هو نص
إلهي متعال يتصف بالكمال، هو (القرآن الكريم).

¹ — نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال: حسين حمري، منشورات الاختلاف، الجزائر —

الجزائر العاصمة — الطبعة الأولى (1428هـ — 2007م)، ص 41.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

القرآن الكريم من الصوت إلى الكتابة:

لا شك أن النص القرآني عالم من الحقائق المستترة وراء الألفاظ والتراكيب، يمثل خطاباً إلهياً* انتقل إلى الكتابة بقصد تحويله إلى مادة، الغرض منها التثبيت والحفظ، وجعل الخطاب في منأى عن التلاشي والتلف، بحيث يمكن نقله إلى الغائب وتكراره واسترجاعه في كل مكان وزمان، فالكتابة تعني التقييد، والتسجيل، والتدوين، والتخليد "فربّما كان الكتابُ هو الناتج، وربّما كان الكتابُ هو الحفر، إذا كان تاريخاً لأمر جسيم، أو عهداً لأمرٍ عظيم، أو مَوْعظةٌ يُرتجى نفعُها، أو إحياءٌ شرفٍ يريدون تخليد ذكره، أو تطويل مدته... وأقول: لولا الخطوطُ لبطلت العهودُ والشروطُ والسُّجالاتُ والصُّكوكُ، وكلُّ إقطاعٍ، وكلُّ إنفاقٍ، وكلُّ أمانٍ، وكلِّ عهدٍ وعَقْدٍ، وكلُّ جِوارٍ وحلفٍ"¹، غير أن الخطاب في انتقاله إلى الكتابة يفقد مستويات في الفهم؛ يقول محمد عبده: "إن السامع يفهم 80 في المائة من مراد المتكلم، والقارئ لكلامه يفهم منه 20 في المائة على ما أراد الكاتب"².

وذلك أن غياب المخاطب يفقد النص مستويين في الفهم:

1— مستوى الفعل اللاتعبري: فللخطاب مستوى لاتعبري يتعلق بالمخاطب ولا يندرج في الكتابة، لكن له أثر مساعد على فهم المخاطب، وهو ما يُشار إليه بالقوة

* — يختلف الخطاب الإلهي عن الخطاب البشري من حيث أنه يأخذ من المخاطب صفة الإطلاقية والتجرد وعدم الحدوث (ليس كمثلته شيء).

¹ — ينظر كتاب الحيوان للحافظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الناشر دار الجليل، لبنان — بيروت — (1416هـ — 1996م)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1/9.

² — تفسير المنار: محمد رشيد رضا، الناشر: لهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، سنة النشر: (1990م) ج1/13.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي
الإيمائية التي تتشخص في سماتٍ أو إشاراتٍ أو نبرةٍ لا تلفظ، ولكن تُقدّم خطاباً أكثر
إقناعاً.

2- مستوى الفعل التعبيري المولّد: ما نفعله بكوننا نتكلم، ويقصد به ما يولده
التعبير في السامع من انفعالات (خوف أو رجاء أو رحمة أو غضب... الخ)¹

ليس هذا فقط فغياب واقع التزول يفقد النص مستويين آخرين:

1- مستوى الظرف الزمكاني (أو التاريخي).

2- مستوى حال المخاطب.

وقد عبر عنهما جمال الدين الأفغاني بالمناسبات² حيث إن: "للتخاطبات
مناسبات ترد بمطابقتها، ولا تكاد تعلم إلا للقاتل، ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا
تفيد اليقين بمدلولاتها، لكثرة تطرق الاحتمال، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال، وتأويل ما
ييدي بظاهره نقصاً إلى ما يفيد الكمال"³.

¹ — يمثّلان إضافة إلى مستوى الفعل التعبيري أو الافتراضي (فعل القول) نظرية فعل الكلام عند الكاتبين
أوستين وسيرل. بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، دار الأمان، المغرب — الرباط — ط.
الأولى (1425هـ/2004م) ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، ص 73.

² — تعرف في علوم القرآن بعلم أسباب التزول، وهو علم على أهميته لم يحظ باهتمام يكفي للإحاطة
بجميع آي القرآن الكريم، وما نقل منه أكثره ضعيف لا يثبت..

³ — التعليقات على شرح العقائد العضدية، جمال الدين الأفغاني، الناشر: مكتبة الشروق الدولية،
مصر — القاهرة — ط. الأولى (1423هـ / 2002م)، إعداد وتقديم: سيد هادي خسروشاهي، ص

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي
ولأن القرآن الكريم يجعل من مادة اللغة أداة تواصله ومن الكتابة وسيلة لحفظه،
فإنه يعتريه ما يعترى الخطاب وفي أثناء انتقاله إلى نص مكتوب؛ فيفقد مستويات أربعة
من الفهم.

1. غياب المخاطب (المتكلم الأول الله أو الرسول المكلف بتبليغ الرسالة وتبيينها).
2. غياب الفعل التعبيري المولد.
3. غياب مستوى الظرف التعبيري.
4. غياب مستوى حال المخاطب المقصود بالخطاب.

عبر هذه الشقوق والتصدعات المفهومية التي تنشأ عن عملية الانتقال والتحويل
من الخطاب إلى النص، يتولد التأويل كإجراء يسعى المؤول فيه إلى ترميم وإعادة ما تم
فقدّه.

نشوء الدور في عملية التأويل:

من غير شك أن القارئ للنص القرآني يتشارك مع المصدر المنشئ في تلك الرموز
والعلامات المشكلة للغة التواصل، إلا أنه لا يتقاسم معه صفاته المتعالية (بكل ما تحمله
الذات المتعالية من تجرد وإطلاقية).

هذا من جهة ومن جهة ثانية: يتعذر عليه ملامسة الواقع الذي أنتج النص،
وبالتالي فالقارئ يحتاج لفك خزائن النص إلى خبرة وتأمل "يقول فالديس **Valdes**
(**Mario**): فإن النص يتكون من: الشكل، والتاريخ، وخبرة القراءة، والتأمل الذاتي
للمؤول"¹.

¹ — في الهرمنيوطيقا الفينومولوجية ودراسة الأدب، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل
من أفلاطون إلى جادامر: لعادل مصطفى، ط. رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة — مصر — الطبعة
الأولى (2007)، ص 20.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

تلك الخبرة والتأمل هي التي تعمل على تشكيل الدور التأويلي في عملية التفسير حيث "أن لكل باحث أو محقق، سواء كان مجال عمله خاص بالتفسير أم بشيء آخر، قليات ومعلومات أولية حول الموضوع الذي يريد دراسته، والمعرفة الجديدة المنبثقة عن عمليات التفسير أو عمليات التبيين، تستند دائما إلى قليات معينة تبدأ باستعمال هذه القليات، ولا تكون إلا بها، وهذه نقطة تكتسب أهمية بالغة لمتابعة كيفية فهم النصوص، وأن هذه القليات تتأسس على توسعة دائرة المطالعة ومضاعفة المعلومات حول الموضوع، مما يجعل منها قليات أساسية تدفعه إلى مزيد من المطالعة، فتتضمم القليات حتى تتقوى الإحاطة بالموضوع، وأنه من البين جدا أن هذه الحركة تستبطن نوعا من (الدور) و(المراجعات) وهو ما نسميه بالدور (الهيرمنيوطيقي). وأن المرحلة الثانية اللاحقة التي تواجه الباحث، تتمثل في تقييم ودراسة المصادر والاقتراس منها، وهذه المرحلة أيضا تنطوي على دور هيرمنيوطيقي لأن الباحث يقوم بالموازنة والمقايسة، لينتقل إلى مرحلة التأليف وهي دور هيرمنيوطيقي بامتياز لأنه وفي هذه المرحلة يتم وضع الهيكل العام ويتم تغيير مواقع العناوين بشكل يضمن بنية النص وفق المنظور المتبنى عند الباحث"¹.

فالمفسر إذاً يؤدي عملية التفسير عبر مستوياتها الثلاثة (تلاوة النص، فهم النص، شرح النص) بخبرته المعرفية وتأمله الذاتي، وهو ما يجعل من التفسير عملية تأويلية

¹ — مدخل إلى علم الكلام الجديد: محمد مجتهد شبستري، في حوار معه حول كتابه (هيرمنيوطيقا الكتاب والسنة)، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان — بيروت — تاريخ النشر 1421هـ/2000م، ص 131.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي
بامتياز، حيث يكشف لنا تفاعل تلك المستويات مع عناصر التفسير الثلاثة (النص،
المفسر، القليات) أدوارا تأويلية وعمليات ديالكتيكية¹ متعددة.

أولا- مرحلة التلاوة:

إن انتقال الخطاب القرآني إلى نص مكتوب منعه من الإفصاح عن نفسه وجعله
مادة صامتة جامدة، واستلزم البحث عن ذاك المتواري والمسكوت عنه الذي أحيل على
الصمت بسلطة الكتابة تحقيق السماع والإصغاء أولا للنص، فكما أن على السامع أن
ينصت للمخاطب لا أن يتكلم فكذلك القارئ عليه أن لا يتكلم بل يصغي للنص، ألا
يفسر بل يفهم المعاني التي تجلت وأسفرت عن نفسها بفعل القراءة، وهذا لا يتحقق إلا
بتلاوة النص أولا.

هذه العملية هي عملية إعادة إنتاج الخطاب، أو لنقل: هي عملية إعادة النسق
المكتوب إلى نسقه الأصلي كصوت مسموع مثلما نطق به رسول الله - صلى الله عليه
وسلم -، يساعد القارئ فيها النص على استعادة ما فقدته حين تحول إلى كلمات
مكتوبة، ويمكنه من التحدث من جديد، منتجا "قراءة تسمح للنص أن يوجد مرة ثانية
بوصفه حدثا شفاهيا ذا معنى يحدث في الزمان، وجودا يمكن لطبيعته وتكامله الحقيقي
أن يتألق ويضيء"².

غير أن عملية إعادة الإنتاج هذه، تتطلب من القارئ أن يعي أولا معنى
الكلمات التي يعبر عنها صوتا، فالنص أمامه ما هو إلا رموز جامدة لا إشارة فيها ولا
نبرة ولا نغمة، والسؤال هنا: هل يقرأ القارئ أولا ليفهم؟ أم عليه أن يفهم أولا ليقرأ؟

¹ - ديالكتيكية Dialectique: هي في معناها العام جدل أو جدلية، موسوعة لالاند الفلسفية:

م272/1.

² - فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: عادل مصطفى، الناشر: ص 40.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

تمثل هذه العملية مفارقة غامضة: فأنت لكي تقرأ لابد لك من أن تفهم مقدما ما سيقال، ولكن هذا الفهم ينبغي أن يأتي من القراءة، هاهنا تبدأ في البزوغ تلك العملية الديالكتيكية المعقدة التي تشتمل عليها عملية القراءة، حيث "من الضروري أن نفهم شيئا ما لكي نعر عنه، إلا أن الفهم نفسه يأتي من القراءة المؤولة من التعبير"¹.

هنا تظهر معنا إشكالية المطابقة، التي تقتضي أن يكون الشيطان متماثلين ولكن

النوع نفسه بحيث ينطبق أحدهما على الآخر.

سوف نلتبس حل هذه الإشكالية من الفلسفة الكانطية التي قدّمت لنا حلا

معقولا لإشكالية المطابقة بين الحقيقة والواقع، وذلك بتطبيق فلسفته في الكتاب

التكويني* على موضوع بحثنا (الكتاب التدويني أو النص)، فنقول: إننا لا نفهم إلا بعد

أن نسمع أو نبصر، من حيث أن المعرفة تبتدئ بالحواس، أي بأشكال الحروف

¹ — المصدر نفسه: ص 39.

* — وفلسفة كانط في حل إشكالية المطابقة بين الحقيقة والواقع: أن الحقيقة لا توجد لا في الفكر ولا في الواقع على نحو مسبق و جاهز، بل يتم بناؤها من الأحاسيس بالعقل؛ حيث إن كل معارفنا تبتدئ بالحواس، فالتجربة الحسية تزودنا بما يسميه (كانط) مادة المعرفة أي ما يتعلق بأشكال الأشياء وألوانها وأحجامها وتوالي الظواهر أو تأنيها أو تعاقبها ولكن هذه المعطيات تبقى مفككة وغير منظمة، ولهذا لا بد من تدخل العقل بما يتضمنه من مفاهيم حتى يعطي لتلك المدركات الحسية طابعا منظما من خلال استعمال مجموعة من المفاهيم مثل الوحدة والكترة والعلاقات السببية، لأن عقل الإنسان ليس لوحا جامدا من الشمع تكتب عليه الأحاسيس والتجربة إرادتها المطلقة والمتقلبة، وليس سلسلة من الحالات العقلية. إنه عضو نشيط يسبك وينسق الإحساسات إلى أفكار، عضو يحول ضروب التجربة المشوشة وغير المنظمة إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب. قصة الفلسفة: ول ديورانت، مكتبة المعارف، لبنان — بيروت —، الطبعة السادسة (1408هـ/1988م) ترجمة فتح الله محمد المشعشع. ص

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي
ورموزها، وترباطها وتعاقبها، لكن هذه الرموز والأشكال، تبقى مفككة غير منتظمة لا تزودنا بالفهم، ولهذا لا بد من تدخل العقل بما يتضمنه من مفاهيم سابقة حتى يعطي لتلك الرموز والإشارات التي أحيلت إليه من طرف الحواس طابعا منظما، من خلال استعمال مجموعة من المفاهيم مثل الأفراد والتكثير، والتذكير والتأنيث، والحقيقة والمجاز... وغيرها من العلاقات الترابطية، لأن الفهم لا يوجد جاهزا في النص ليكتب على العقل ما يشاء، ولا هو سلسلة من الحالات العقلية المجردة في عقل القارئ، إنما الأحاسيس تزودنا بما يسميه (كانط) مادة المعرفة، فالفهم بناء يتم تشييده من المدركات الحسية (الرموز والإشارات النصية) بالعقل*.

ما الذي يعنيه هذا الكلام؟ يعني أن قراءة النص هي نفسها ظاهرة تأويلية؛ يقوم فيها العقل ببناء الأفكار من الألفاظ ومعانيها، وهذه هي أولى مراحل التأويل (أي تأويل التلاوة).

وتكشف لنا هذه العملية دوراً تأويلياً (هرمنيوطيقي) أول بين النص القرآني والمفسر، حيث أن المفسر لا يُقبل على النص القرآني خاويا صفر اليدين بل محملا بمعارف وقبليات هي من مستلزمات القراءة، والنص القرآني بدوره يقوم بتوسعة تلك القبليات وتضخيمها معرفيا.

في هذه المرحلة من التأويل يحضر واقع المفسر بقوة كطرف خارجي ثالث في عملية التفاعل في حين تختفي السياقات الزمانية والمكانية للنص التي ساهمت في إنتاجه وظهوره، ليبرز دور القارئ أكثر ويختفي معنى النص وراء الرموز الحرفية والأشكال والتراكيب اللفظية.

* — باعتبار أن المعرفة لا تتحقق إلا بثلاثة وسائل: سمع وبصر وعقل.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

ثانياً — مرحلة الفهم:

لا يتوقف الفهم عند تلاوة الحروف والكلمات، لأن الكلمات لا تبوح بكل شيء، ولأن المعنى يستتر ويتوارى خلف الألفاظ والتراكيب فيحتاج المفسر دائماً إلى البحث عنه، وصورة هذا الخفاء في المعنى أننا لا نسمي الأشياء إلا عندما نضطر إلا تمييزها عن غيرها، ولهذا وُضعت لكل الأشياء أسماء*، لكن هذه الأشياء لا تتحقق تسميتها إلا بعد أن يتحقق تصورها الذهني، ولذلك فإن التصور الذهني يسبق التسمية، ونلمس جدلية واضحة هنا في من وجد أولاً: الفكر أم اللغة؟ فلا لغة من غير فكر، ولا فكر من غير لغة، وهي مسألة معقدة نسبياً لا يسمح المقام بمناقشتها، ولكن يمكن ملاحظة الفرق بين الاسم كلفظ مادي، والتصور الذهني له، كما يمكننا أن نؤكد أسبقية التصور الذهني للأشياء قبل تسميتها، فنحن عندما نعبر عن شيء ما نريده، إنما نحقق تصوره ذهنياً أولاً ثم نختار الألفاظ المعبرة عن ذلك التصور، وهكذا وُجدت اللغة كألفاظ (كصوت أو كتابة)، وبما أننا نتعامل مع الخطاب القرآني كنص مكتوب، فنحن نقع في الجهة المقابلة للمخاطب، بمعنى أن التصور الذهني ليس سابقاً للألفاظ بل تال لها، ولا يحصل التصور إلا بعد قراءة النص، وبالتالي فإن النص القرآني عندنا يتجرأ إلى صورتين:

* — يعتبر هذا الكلام دليلاً على انقسام اللغة إلى حقيقة ومجاز، يقول ابن الأثير: "المخلوقات كلها تفترق إلى أسماء يستدل بها عليها ليعرف كل منها باسمه من أجل التفاهم بين الناس، وهذا يقع ضرورة لا بد منها؛ فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازاً" المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير أبي الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد: الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، ط. (1995م)، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد (ج1/75).

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

1. صورة مادية تشكلها الألفاظ برموزها؛ وهذا ما اصطلح على تسميته بالبدال.

2. صورة ذهنية، أو ما يرتسم في الذهن عند قراءة الدال، وهذا ما اصطلح على تسميته بالمدلول.

فعملية فهم النص القرآني هي عملية عقلية بنائية تقوم على قراءة اللفظ كرمز، ثم استدعاء الشيء المسمى تصورا لا جسما.

ونتساءل هنا: ما مدى وضوح معنى النص؟ وهل المعنى يفرضه النص، أو القارئ، أو هما معا؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول: يمكن استخلاص ثلاثة أنواع من الفهم:

1. الفهم البسيط وقد يكفي لتحقيقه مرحلة التلاوة فقط.

2. عمليات التجميع والتقسيم. ويتناول مبهم الدلالة على معناه¹، الذي يحتاج لقرينة خارجة عنه ليفهم معناه (مصادر خارجية)؛ حيث أن الألفاظ تعرض عليها أحوال مختلفة في موضوعها كلفظة مفردة، أو عند تركيبها في جملة الكلام، فيتولد إهام في فهمها، هذا الإهام حاصل من جهات خمس:

إحداها: احتمال الاشتراك.

وثانيها: احتمال النقل بالعرف أو الشرع.

وثالثها: احتمال المجاز.

ورابعها: احتمال الإضمار.

¹ - أصول التفسير: خالد عبد الرحمن العك، الناشر: دار النفائس، لبنان - بيروت -، ط. الثامنة

(1406هـ / 1986م)، ص 325.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

وخامسها: احتمال التخصيص¹.

3. عمليات الاستدلال من الأشياء المعلومة للوصول إلى الأشياء المجهولة، ويتناول طرق الكشف عن الدلالة وهي أربعة:

إحداها: طريق العبارة.

ثانيها: طريق الإشارة.

ثالثها: طريق الدلالة.

رابعها: طريق الاقتضاء².

في هذين النوعين الأخيرين سيحتاج المفسر لتحقيق الفهم إلى مراجعات بين النص القرآني والمصادر المعرفية الخارجية، من أجل دراستها والاقتباس منها، لأن المفسر بعد القراءة سيكتشف عدم كفاية معارفه لحل مشكلات الإهام في المعنى فيحاول في البداية تنظيم ما لديه من معارف وكشف علاقات جديدة بين عناصرها، فإذا فشل في حل المشكلات باستخدام ما لديه من معارف قبلية حتى بعد إعادة تنظيمها، سيحاول إحداث تغيير جذري في معارفه باستدخال أو اكتساب معارف جديدة تعتبر ضرورية لحل المشكلات المسببة للشعور بعدم الفهم أو عدم انسجام المعنى.

هذه العملية تفترض مراجعات كثيرة ومتعددة بين النص والمصادر الخارجية، وتمثل في حقيقتها دورا تأويليا ثانيا.

¹ — ينظر تفصيلها في الحصول في علم الأصول: لفخر الدين الرازي، الناشر: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية — الرياض — ط. الأولى (1400هـ) ت: طه جابر فياض العلواني، ج1/487.

² — ينظر تفصيلها في كتاب شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه: للتفتزاني سعد الدين مسعود بن عمر الناشر: دار الكتب العلمية بيروت — لبنان، ط. الأولى (1416هـ — 1996م)، ت: زكريا عميرات، ج1/242 — 243.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

3 - مرحلة الشرح:

يؤدي المفسر دور الناقل حيث إنه يتوسط بين عالمين مختلفين؛ عالم النص وعالم المفسر، لكن عمله في هذه المرحلة لا يتوقف على النقل فقط، بل يمارس شكلا من أشكال التأويل وصورة من صور الإفهام، ومن هنا تتجدد عندنا مشكلة غرابة الظرف التاريخي للنص، سواء كان المفسر يعتمد النقل فقط (الأثر) أم يعتمد مصادر أخرى خارج النقل، لأن التفسير بالأثر في حقيقته هو نقل وتثبيت لفهم أنتجته خبرات معرفية معينة وسياقات زمكانية محددة.

وبالتالي: كيف لنا أن نأمل في تفسير أحداث جرت في سياقات زمنية ومكانية مختلفة عن عصرنا الحديث؟ كيف لنا أن ننفصل عن عصرنا الحاضر وما يعج به من أحداث سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية ووسائط تكنولوجية وفضائيات وانترنت... وغيرها، لنندمج في عصر لا نعلم من أحداثه إلا السيف والخيل والنبذ والإماء والجواري والعبيد...؟

هذه المرحلة هي لب عملية التفسير، يحاول المفسر فيها تجميع معنى النص والتعامل معه بالوسائل النحوية واللغوية والتاريخية... وغيرها، ليقدم فهماً مطابقاً للخطاب الإلهي، غير أن عملية التفسير هذه، تفترض مراجعات متعددة ذهاباً وإياباً بين النص والمفسر لتحقيق عملية التطابق، محققة بذلك دوراً تأويلياً ثالثاً، يكون فيه الواقع المعرفي والزمكاني للمفسر حاسماً ومهيمناً على النص.

ونخلص من خلال اكتشاف تلك الأدوار التأويلية الثلاثة في عملية التفسير، أن تفسير النص القرآني هي عملية تأويلية (هرمنيوطيقية) بامتياز، لا يؤدي المفسر فيها دور المترجم أو الناقل فقط للمعنى، ولكنه يوظف كل خبراته الذاتية والزمكانية في قراءة النص القرآني وتأويله.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي
وبسبب تلك الأدوار التأويلية التي أكَسَبَت النص التفسيري صفات (الحدوث
والنسبية)، فإن النص المنتج لا يمكنه اكتساب صفات التجرد والإطلاقية من النص
المقدس مهما بلغت درجة صاحبه من التعالي والثوقية، فإذا أضفنا إلى ذلك عنصر
الاختلاف بين واقع النص وواقع التأويل، ازداد عندنا تأكيد الفرق بين النص القرآني
المتعالي، المتجرد، المطلق، وبين تفسير النص القرآني الأرضي، الحادث، النسبي.

هذه المقاربة التفكيكية لعملية التفسير فرضت سياقاً معرفياً خاصاً اتجهت قراءه
النص الديني، بتجريد النص من سلطة الفهم وإحالته إلى شيء جامد صامت لا حياة
فيه، لتنشأ عن ذلك مشاريع قراءاتية مختلفة للنص تتسم في معظمها بالتمرد والثورة على
كل القراءات التي لم تنشأ من فراغ، وتجعل من النسبية — التي تحولت إلى شك —
أساساً ومنهجاً لها لمناهضة القراءات الوثوقية أو اليقينية.

تلك الثنائية المتمثلة في الشك واليقين التي فرضتها الدراسات الفلسفية والمعرفية
في قراءة النصوص، كانت سبباً في فرز قراءتين غير محايدتين للنص، تنطلق إحداهما من
البحث عن العناصر السالبة فقط في القراءة لتصل حتماً إلى نتيجة قد حددها المنهج
مسبقاً وهي التشكيك وزعزعة الثقة بكل الفهوم، وتنطلق الأخرى من التفتيش عن
العناصر الموجبة من أجل إضفاء صفة اليقينية والمثالية عليها.

وكانت حصيلة هذين المسلكين غياب الحقيقة، التي تفرضها لغة التواصل بين
المتلقي والمتلقي، إذ أن عملية التواصل بينهما تفترض رسالة، ولا يمكن لهذه العملية أن
تجح ما لم يتحقق الاتفاق في اللغة، سواء كانت تلك اللغة كتابية أو صوتية أو إشارية¹،

¹ — ينظر على سبيل المثال كتاب: نظريات التواصل الإنسانية لـ: ستيفن ليتل جون،

Littlejohn, S. W., Theories of human communication. 7th edition, Belmont, CA: Wadsworth, 2002.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي
وبالتالي فإن غياب واقع النص الزمكاني والحالي لا يُفني النص ولا يسلبه الحياة وإنما يجرده
من عنصر الحركة الذاتية فقط، لأن النص صار يستند في معناه إلى واقع القارئ (الهُنَا)،
وكلما تغير القارئ تحرك النص من هناك إلى هنا.

والسؤال الذي نطرحه: هل تُفرض تلك الحركة عدم ثبات المعنى وانفتاحه

اللاهوائي؟

لا شك أن الخطاب في لحظة انتقاله إلى نصٍ يفقد واقع إنتاجه وولادته، لكن
النص يظل يحافظ على خصوصية مصدره وخصوصياته اللغوية التي تُشكل ماهيته،
وتُشكل فعل القول فيه والمعنى معاً، وإسقاط فعل التلاوة عليه من قبل القارئ لا يمكن
أن يجرده المعنى، بل حتى لو تعسف واستعمل معول التأويل فيه فلن يستطيع صرف
الرسالة إلا بمقدار المتشابه منها الذي يفتح للتأويل، وإلا فقدت الرسالة معناها وقُلنا
بانعدام لغة التواصل.

فالنص إذا صامت جامد وليس ميتاً، وهو لغة تواصلٍ وليس شفرات، إلا أنه
فقد بعض مستوياته الخطابية فانفتحت بعض جوانبه على التأويل.

هذه المفاصل في عملية الفهم تُحدّد مستوى التأويل في عملية التفسير، وفي
ضوئها يصبح ممكناً لمعاني الألفاظ ودلالات النظم في النص الإجابة عن سؤال التطابق
الذي كثيراً ما يطرح في مثل هذه المواطن؛ هل يفرض النص على القارئ فهماً محدداً،
ويكرهه على ذلك الفهم إكراهاً باختياره ألفاظاً بذاتها ونسقا بعينه؟ أو أن النص تمثال
صامت والقارئ هو الذي يعمل فيه أدواته وخبراته، فيفهم ما يشاء أن يفهمه لا ما
يريده النص؟

لقد اتضح لنا فيما سبق أن دلالة النص لها جانبان:

الأول جانب الألفاظ ومعانيها: فالألفاظ وإن كانت لها معان قد جُعلت رمزا

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي لها، إلا أنها تعترتها حالات تُشئت معناها ضمن عدد من المعاني، وتُقلّب صورها بين الظهور والخفاء، هذه المظاهر المختلفة التي تتمظهر بها الألفاظ، هي التي تحدد المجال الذي يسبح فيه القارئ أو المفسر، ومن ثم فإن اختيار أو ترجيح أحد المعاني المختلفة والمتعددة للفظ يتم ضمن الإطار أو المجال الذي يحدده اللفظ، بمعنى أن الاختيارات التي يتيحها النص للقارئ أو المفسر، محددة وليست منفتحة انفتاحا لا نهائيا.

الثاني: جانب دلالة النظم: فالسياقات المختلفة للنظم، تفتح النص على دلالات مختلفة، منها ما هو منطوق بها، ومنها ما هو مسكوت عنها، وقد عرفنا أن طرق الكشف عن كل دلالات النص المحتملة مجتمعة في أربعة طرق (العبرة، الإشارة، الدلالة، الاقتضاء)، فأبي دلالة لا تستند إلى إحدى تلك الطرق فهي باطلة فاسدة¹.

فدلالة النظم إذا هي أيضا محدودة العدد، وليست منفتحة انفتاحا لا نهائيا. وعليه: فإن الحدود التأويلية للنص وانفتاحه على المعاني، مرهونة بما تحتمله ألفاظه من المعاني حال الأفراد والتركيب، وما يحتمله النظم من دلالة، وكل فهم جديد، أو تفسير، أو قراءة للنص، يجب أن يرتكز على ما تقرر سابقا في قواعد الألفاظ والدلالات، وإلا انتفت الرسالة وانتفى التواصل.

لكن الاعتراف بنسبية التأويل لا يعني ضياع الفهم، لأن النص القرآني وإن كان في طبيعته يُوراري ويخفي من دلالاته ما يقيه مفتوحا للنظر والتأمل، إلا أنه يمثل حقيقة واحدة مطلقة لا تتعدد ولا تختلف.

¹ — قال التفتراني في كيفية دلالة اللفظ على المعنى: "ووجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أو لا، والأول إن كان النظم مسوقا له فهو العبرة، وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء، وإلا فهو التمسكات الفاسدة" شرح التلويع على التوضيح لمن التقيح في أصول الفقه، ج 1 / 242.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبيايكي الجمعي

والسؤال إذا: كيف نصل إلى حقيقة النص القرآني؟ وهو ما يجرنا إلى البحث عن طرق كشف دلالة النص.

البحث عن الدلالة¹:

يمكن فرض عدة فرضيات للكشف عن الدلالة:

1. القارئ هو مقياس كل شيء (نظرية السوفسطائيين عن الحقيقة)، باعتبار أن الدلالة هنا اختيار يقوم به الإنسان بحيث يتطابق مع ما استوعبه فهمه، فهي إذا تمثل الدلالة الحقيقية، ولا دلالة للألفاظ إلا ما فهمه الإنسان، هذا الطرح يجعل النص متعدد الدلالات بل يقبل حتى المتناقضات، ما دامت الدلالة مرتبطة بالإنسان وليس بالنص.
2. الدلالة واحدة وثابتة لا تتغير ما دام النص ثابتا، ولكنها مفارقة للنص بحيث لا يمكن الوصول إليها إلا بالتجرد من ربق معاني الألفاظ وأسرها، لأن الألفاظ ما هي إلا ظلال لا تدل على الدلالات على وجه الحقيقة.
- والذي يستشكل علينا هنا، كيف تتطابق تلك الدلالة الصورية الإشارية، مع الألفاظ ذات المعاني المتعددة الواقعية؟
3. الدلالة ليست مفارقة للنص ولا توجد خارجه ولا بعيدة عنه لأن الدلالات لا تقوم بنفسها من غير ألفاظ تدل عليها، ولا يمكن التخاطب من غير ألفاظ، وبالتالي يجب الجمع بين ماهية الألفاظ وصورها للوصول إلى المعنى الثابت منها، وهي الدلالة الحقيقية، غير أن عملية المعرفة هنا وإنتاج الدلالة تتأثر بتدخل الألفاظ ذات المعاني المتعددة والمتغيرة، وبالتالي سيفضي الاعتماد على الألفاظ وحدها إلى الشك في صدق الدلالة، ولتجاوز هذه المشكلة يمكن القول بقول رابع.

¹ — تنظر هذه المسألة مفصلة في أطروحتي للدكتوراه "أثر الواقع الاجتماعي في التفسير في العصر الحديث — تفسير المنار نموذجا —" ص 160.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبياكي الجمعي

4. الدلالة إنتاج عقلي محض يختص بما العقل وحده، وإنتاج هذه الدلالة العقلية بعيدا عن تأثير الألفاظ ومعانيها المتغيرة والمتعددة، يجب إعادة تفكيك النص وإعادة بنائه بناء عقليا، فالدلالة إذا هي ما ينتهي إليه العقل لا ما تمدنا به الألفاظ. ولكن هذا الطرح يواجه إشكاليةً مُلازمة وهي إشكالية المطابقة؛ فإذا صارت الدلالة عقلية خالصة كيف يمكن أن نطابق بينها وبين الألفاظ، بعبارة أخرى: أي معنى تكون تلك الدلالة مطابقة له؟ فإذا اعتمدنا معنى من المعاني المختلفة والمتعددة، تكون الدلالة قد استمدت معناها من الألفاظ وليس من العقل الخالص.

5. لفك هذه العقدة التي فرضتها علينا إشكالية مطابقة الدلالة العقلية، للدلالة اللفظية، يمكننا القول بأن الدلالة لا توجد في العقل وحده ولا في الألفاظ وحدها على نحو جاهز، بل يتم بناؤها من الألفاظ بالعقل؛ فكل خطاب يتدنى بالألفاظ، فالألفاظ تزودنا بمادة المعرفة، أي كل ما يتعلق بالخطاب من أسماء وأفعال وأزمنة وأمكنة، وصفات... وغيرها، لكنها تبقى مجرد معطيات مفككة غير منتظمة، وهنا يتدخل العقل بما يتضمنه من مفاهيم وخبرات، ليعطي تلك المعاني طابعا منظما باستعمال مجموعة من المفاهيم والعلاقات والروابط؛ فعقل الإنسان ليس لوحا جامدا تكتب عليه الألفاظ إرادتها المطلقة، بل هو عضو نشيط يسبك ويحيك المعاني إلى دلالات، عضوٌ يحيل المعاني المشوشة وغير منتظمة إلى وحدة دلالية منتظمة ومرتبة.

هكذا يمكن لمشكلة تطابق الدلالة العقلية مع الدلالة اللفظية أن تزول في ظل انتظام معاني الألفاظ لإنتاج الدلالة، لكن هذه النظرة ليست كافية لوضع تصور عام للدلالة، فهل الدلالة التي تنتج عن تنظيم العقل لمعاني الألفاظ هي دلالة قطعية يقينية بحيث تفيد العلم المطلق؟

للإجابة عن هذا السؤال يأتي الطرح السادس.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

6. كل دلالة يتوصل إليها سواء بالعقل وحده أم بالألفاظ أم بهما معاً، فهي دلالة نسبية لا تمثل العلم المطلق، فما نتوصل إليه من دلالة اليوم، فإنما ذلك بحسب المناهج المتاحة والمعطيات والوسائل المتوفرة، لكن مع تطور المعارف والمناهج وتوفر أدوات ووسائل أفضل، فإن بعضاً من تلك الدلالات قد يتغير، لأن التطور المعرفي للبشر يكشف أخطاء في استنباط بعض الدلالات فيعمل على تصنيفها وترتيبها من جديد.

7. بالنسبة للنص القرآني، لا يمكن أن تتعارض دلالاته مطلقاً مع العقل، لأن النص هنا من عند الله قال ﷻ: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾" النساء: ٨٢ وأي دلالة أدت إلى معارضة العقل فنحن نشك في صحة إنتاجها، إذ لا تعارض بين الخطاب القرآني والعقل.

واستناداً إلى ما تقدم يمكن استخلاص الخصائص التالية للنص، يكون لها الأثر البالغ في عملية التأويل:

1. كل خطاب أو نص يمثل رسالة من الملقى إلى المتلقي.
2. لكل خطاب أو نص دلالة واحدة مقصودة.
3. يشترط لنجاح التواصل بين الملقى والمتلقي اتحاد اللغة بينهما.
4. الدلالة لا توجد في الألفاظ والتراكيب ولا هي بعيدة عنها في عقل القارئ وخبراته، بل يتم إنتاجها وفق مرحلتين:

— الأولى: تنسيق وإدراك المعاني التي ينطق بها النص (الدلالة اللفظية أو النظم).
— الثانية: وهي مرحلة تركز على المرحلة الأولى، وفيها يتم تطبيق أنواع الرأى والمعرفة عليها حتى نخرج بمدركات (الدلالة العقلية).

5. الدلالة وإن كان مصدرها ذهن المؤلف وفكره، إلا أنها قد انتقلت وتمثلت في شكل خطاب صوتي أو مكتوب، بحيث صارت الألفاظ دالة على المدلول، وبالتالي

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي
إذا ظهر النص في شكله المادي فلا يهم بعدها حياة المؤلف أو موته، لأن الدلالة صارت
ترتبط بالألفاظ والعقل، وليس بالمؤلف، غير أن العلم بالضرف الزمكاني يساهم بشكل
عميق في إنتاجها واستنباطها.

6. لا دلالة مطلقة فكلمها نسبية، إذ قد يفضي الفهم إلى الخطأ في الدلالة أو
الكشف عن جزء منها فقط.

7. تأويلية النص أو نسبية الدلالة لا يعني انتفاء المعنى، ولا انفتاح النص على
عدد لا متناهي من الدلالات، فالتأويل مقيد بأمرين:

— الأول: الألفاظ ومعانيها (أي تطابق الدلالة مع الألفاظ)

— الثاني: قوانين العقل وبراهينه (صحة المقدمات والنتائج).

والقول بانفتاح النص اللامحدود للدلالات هو قول سوفسطائي غير علمي، إذ
يبغي الألفاظ ومعانيها والعقل وبراهينه المنطقية، ويجعل اختيار الدلالة مرتكزا على
الأمزجة والأهواء.

هذا الطرح فيما يخص الكشف عن المعنى، يجعل من عملية تفسير النص القرآني
الكريم عملية تأويلية (هرمنيوطيقية) بحتة، لكنه لا يسمح بانفتاح المعنى انفتاحا لا نهائيا،
لأن المعنى ينضبط باستحضار خصوصيات المؤلف ومعاني الألفاظ وقوانين العقل ولغة
التواصل، وهو الحقل المعرفي الذي يتولد فيه الفهم؛ غير أن فهم النص يعتمد على مدى
العلم بالمؤلف، ووضوح الألفاظ وتراكيبها، وعلى إتقان طرق الكشف عن دلالة
النظم، وبقدر ذلك تكون قوة الفهم.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

فهرس المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم

2. أثر الواقع الاجتماعي في التفسير في العصر الحديث — تفسير المنار نموذجاً

—: شبايكي الجمعي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بقسم الكتاب والسنة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — قسنطينة — الجزائر، 2010م.

3. أصول التفسير: خالد عبد الرحمن العك، الناشر: دار النفائس، لبنان —

بيروت، ط. الثامنة (1406هـ / 1986م)

4. التعليقات على شرح العقائد العضدية: جمال الدين الأفغاني، الناشر: مكتبة

الشروق الدولية، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1423هـ / 2002م)، إعداد وتقديم:

سيد هادي خسرو شاهي

5. تفسير المنار: محمد رشيد رضا، الناشر: لهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،

سنة النشر: (1990م).

6. الحيوان: للحافظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الناشر دار الجيل، لبنان —

بيروت — (1416هـ - 1996م)، تحقيق عبد السلام محمد هارون

7. شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه: الفترياني سعد الدين

مسعود بن عمر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت — لبنان، ط. الأولى (1416هـ - 1996

م)، ت: زكريا عميرات

لروم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

8. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر:

لعادل مصطفى، ط. رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة — مصر — الطبعة الأولى (2007)

9. قصة الفلسفة: ول ديورانت، مكتبة المعارف، لبنان — بيروت —، الطبعة

السادسة (1408هـ/1988م) ترجمة فتح الله محمد المشعشع

10. اللغة والتأويل مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي

الإسلامي: عمارة ناصر، دار الفرابي، بيروت — لبنان — الطبعة الأولى

(1428هـ/2007م).

11. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير أبي الفتح ضياء الدين

نصرالله بن محمد: الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، ط. (1995م)، ت: محمد محيي الدين

عبد الحميد

12. المحصول في علم الأصول: لفخر الدين الرازي، الناشر: جامعة محمد بن

سعود الإسلامية، السعودية — الرياض — ط. الأولى (1400هـ) ت: طه جابر فياض

العلواني

13. مدخل إلى علم الكلام الجديد: محمد مجتهد شبستري، في حوار معه حول

كتابه (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة)، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان

— بيروت — تاريخ النشر 1421هـ/2000م

14. موسوعة لالاند الفلسفية.

لزوم الدور في عملية تفسير القرآن الكريم ----- د. شبايكي الجمعي

15. نصوص في علوم القرآن: التزول: علي الموسوي الدارابي؛ إشراف: محمد

واعظ زاده الخراساني، مجمع البحوث الإسلامية: مشهد — إيران —، 2002 .

16. نظرية فعل الكلام عند الكاتبين أوستين وسيرل. بول ريكور: من النص

إلى الفعل أبحاث التأويل، دار الأمان، المغرب — الرباط — ط. الأولى (1425هـ/2004م)

ترجمة محمد برادة وحسان بورقية.

17. نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال: حسين خمري، منشورات

الاختلاف، الجزائر — الجزائر العاصمة — الطبعة الأولى (1428هـ — 2007م)،

18. Littlejohn, S. W., Theories of human communication. 7th edition, Belmont, CA: Wadsworth, 2002.

REVUE



UNIVERSITE EMIR ABDELKADER DES SCIENCES ISLAMIQUES

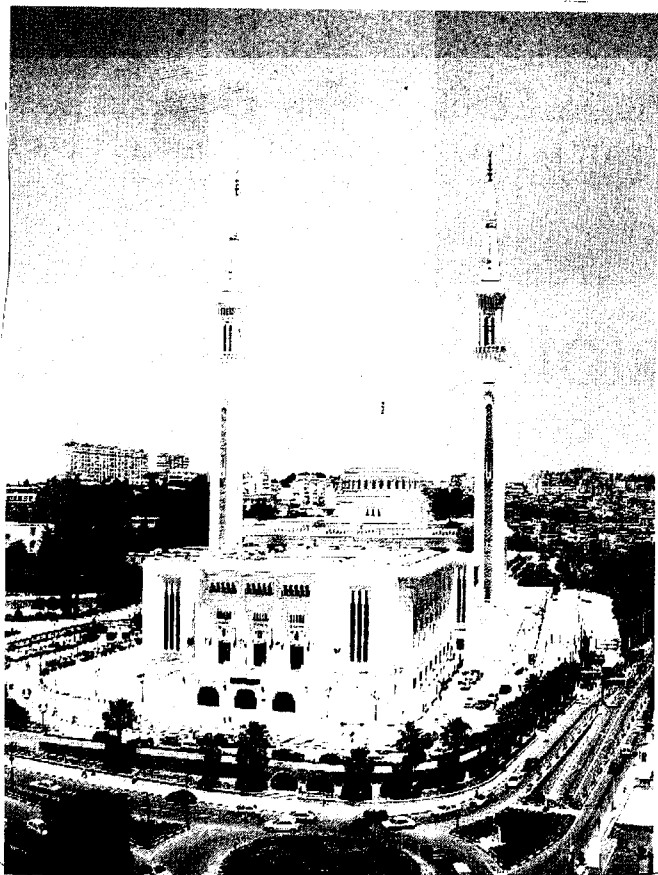


**PERIODIQUE ACADEMIQUE
SPECIALISEE DANS
LES SCIENCES ISLAMIQUES
ET HUMAINES**

Dhu El-Kida 1433 / Septembre 2012

N°: 31

ISSN: 1112-4040



UNIVERSITE EMIR ABDELKADER DES SCIENCES ISLAMQUES

QUELQUES PROCÉDÉS À ANCRER DANS LE SYSTÈME FINANCIER MONDIAL

Dr Touati Abdenour
docteur en droit public de l'université Montpellier1

Nous estimons qu'il est nécessaire de survoler quelques procédés qui demeurent peu exploités au sein du management financier international, notamment, au niveau des pays en développement¹

A cet égard, le paragraphe 23, du document final du sommet mondial 2005*², note, conformément à l'esprit de consensus de Monterrey, que la communauté internationale considère:

« [...] la mobilisation de ressources financières en faveur du développement et l'utilisation rationnelle de ces ressources dans les pays en développement et dans les pays en transition sont essentielles à un partenariat mondial au service du développement [...] »

¹- La désignation "les pays en développement" est Abrégé PÉDs.

²- Dont l'abréviation adoptée est DFSM 2005 ce document est non seulement considéré, comme étant un support juridique de portée universelle au même titre que le Pacte de la société des nations, de la Charte des nations unies, mais sur le volet social économique le DFSM-2005 est la bible par excellence du système international, couvrant les premières années du 21 siècle. De sorte que, l'élaboration de ce modèle de documents finaux couronnant les sommets mondial, sera certainement une tradition dans le système international -de façon généraliste et fédératrice parallèlement aux documents internationaux à vocation thématique, tels que ceux relatifs à la protection de l'environnement et des éléments vulnérables, notamment, l'enfance et la lutte contre la corruption etc.

QUELQUES PROCÉDÉS À ANCRER ----- Dr Touati Abdenour

« l'Algérie a recueilli, avec la restauration de sa souveraineté nationale, un immense patrimoine foncier et immobilier [...] ce patrimoine foncier et immobilier, devenu propriété de l'État, avait pris, d'un point de vue économique, le caractère d'un bien de mainmorte, soustrait aux jeux de l'économie de marché, puisqu'il était exclu du domaine des transactions et de la mise en œuvre des opérations hypothécaires qui pouvaient faire de lui un facteur actif des contreparties à l'émission monétaire »

Cependant l'auteur qui soulève le cas du parc immobilier hérité de la période coloniale tout en omettant le parc immobilier désigné par le vocable "constructions illicites" qui est plus immense et qui ne cesse d'ailleurs de s'accroître caractérisant tout le territoire national dont une grande partie de ces constructions illicites sont loin d'être considérés de simples taudis, puisque, doté de toutes les commodités urbanistiques rehaussant considérablement leur valeur marchande, quoique les propriétaires sont dépourvus de documents attestant leur qualité en bonne et due forme leurs permettant de prétendre à des opérations d'hypothèques.

Cependant, pour réduire les effets de cette catégorie de biens de mainmorte, le gouvernement algérien a lancé des opérations de régularisation, conformément aux dispositions de la loi 02-07 du 27 février 2007*¹.

¹ - Portant institution d'une procédure de constatation du droit de propriété immobilière et de délivrance de titres de propriété par voie d'enquête foncière. Qui se complète avec la loi N°08-15 du 20 juillet 2008 fixant les règles de mise en conformité des constructions et leur achèvement, cette procédure est en mesure de rehausser sensiblement la valeur des biens immobiliers bâtis.

Cependant, l'adhésion à ces mécanismes de régularisation est limitée, de surcroît, le peu de citoyens ou de propriétaires immobiliers qui ne sont informés que par le bouche à oreille, vu l'absence, à cette fin, d'une campagne d'information en bonne et due forme, en plus cette procédure qui est sensée se réaliser en l'espace de quelques mois se prolonge durant des années vu la réticence des services concernés et vu que l'importance à la fois micro et macro économique de la procédure leurs échappe.

Dans cet ordre d'idées, nous soulevons trois procédés, qui sont en mesure de mettre pleinement à profit les efforts consentis pour la mobilisation des ressources financières ; dont le premier est le procédé de réduction, des biens assimilés au bien de mainmorte, le second, est relatif au fait de juguler la thésaurisation à vocation religieuse, donc les deux premiers traitent des biens et avoirs appartenant aux particuliers, en revanche, le troisième et dernier procédé est afférent aux fonds souverains ou ceux considérés comme tels, qui sont exposés au risque de la thésaurisation forcée.

I- LE PROCÉDÉ DE RÉDUCTION, DES BIENS ASSIMILÉS AUX BIENS DE MAINMORTE

Les biens de mainmorte se disaient du droit du seigneur de disposer des biens de son vassal à la mort de celui-ci, condition des biens inaliénables appartenant à des communautés ecclésiastiques, à des hospices etc.

Dans la juridiction islamique la mainmorte est désignée par le terme "Wakf"

Ainsi, cette pratique d'essence et de définition religieuse risque par mégarde ou par enjeu démagogique de s'étendre sur le restant des compartiments socioéconomiques, affectant ainsi une grande partie des ressources économiques susceptibles de mobiliser l'épargne et de préserver voire d'accroître le flux des investissements.

En effet, durant le règne des économies dirigées les lacunes de ce genre étant fréquentes privant ainsi des nations entières d'un processus économique plus caréné quant à booster les opérations de crédit hypothécaire, socle de toute activité d'investissement, à cet effet et à titre d'exemple l'ex chef du gouvernement algérien Belaid Abdeslame¹ note que :

¹- Au sein de son livre en ligne intitulé « Pour rétablir certaines vérités sur treize mois à la tête du gouvernement » page 101.

second est réservé exclusivement à la finance islamique et les évolutions de l'économie contemporaine.

1) SURVOLE DE L'USURE AUX TERMES DES PERCEPTS RELIGIEUX ABRAHAMIQUE

L'usure qui fut très répandue durant l'antiquité et le moyen âge a été vue de façon différente par les religions, notamment, celles dites abrahamiques à savoir le judaïsme, le christianisme et l'Islam.

En effet, le judaïsme dogmatique qui a une vision sélective de l'usure, puisque la loi des Juifs leur interdit d'appliquer l'usure à leurs frères, en revanche elle leur permet de faire l'usure avec les étrangers, conformément à un passage dans l'Ancien testament¹.signifiant que :

«Si tu prêtes de l'argent à mon peuple, au pauvre qui est avec toi [...] tu n'exigeras de lui point d'intérêt »

De ce point de vu, les commentaires et justificatifs de l'époque rabbinique disent que:

« Si nous prêtons à intérêt à des non-Juifs, c'est parce que [...] nous ne pouvons gagner notre vie d'aucune autre manière »²

Pour l'autre religion abrahamique, le christianisme est catégorique quant au rejet de toute activité usurière, toutefois, les courants protestant, au sens large ou réformateurs, se sont vite rendus compte de la nécessité d'adapter l'évolution de la notion de l'usure aux réalités conjoncturelles, à cet effet Annette Disselkamp³ note que :

¹- " L'Exode, " 22, 25.

²- DEJ (Dictionnaire encyclopédique du judaïsme) de la collection Bouquins à " Usure " en page 1037.

³- Dans son article en ligne intitulé « L'amoralisme de la religion chrétienne: Max Weber » Annette Disselkamp est maître de conférences de sociologie à l'Université de Lille 1/Clersé. Elle est l'auteur du livre « L'Éthique protestante de Max Weber ».

A l'échelle internationale pour mieux affiner les enjeux liés aux biens hypothéqués et leur effets, là où ces biens sont considérés comme ayant un tel effet, en l'occurrence, au niveau des pays développés dotés de stabilité politique et économique, ces biens hypothéqués préservent de sorte une valeur sur le marché international, en cas de faillite ou de saturation des acquéreurs locaux, de telle façon que cette probable situation handicapante sera compensée par un engouement des acquéreurs étrangers vu que les pays développés demeurent des contrées convoitées.

En revanche, les pays en développement ne peuvent prétendre à cette valeur au même titre que les hypothèques immobilières des pays développés, de sorte que les biens de mainmorte au niveau des PEDs ont certes un impact sur le système financier local, mais leur valeur transnationale est très limitée, vu l'instabilité politique est économique qui écume une grande partie des PEDs affectant par conséquent la valeur de leurs biens immobiliers auprès de potentiels acquéreurs étrangers.

II- L'OBJECTIF DE JUGULER LA THÉSAURISATION RELIGIEUSE

Cet objectif est aussi un moyen de mobiliser les finances conformément aux orientations des promoteurs du système international.

C'est ce que nous étudierons dans deux temps ; le premier nous survolons l'usure au sein des concepts religieux abrahamiques. Le

Ces failles s'ajoutent à celles afférentes aux biens objets de litiges qui peinent à être mis sous séquestre judiciaire de sorte à assurer leurs exploitations dans l'attente de l'achèvement des procès judiciaires.

En plus et pour éviter la prolifération des biens de mainmorte entre particuliers, une diminution des droits de succession, ainsi qu'une simplification des procédures de partage sont nécessaires.

religion musulmane durant le moyen âge en l'occurrence la "Jahilia"¹ là où les créanciers réduisent en serviteurs² les débiteurs insolubles, leurs femmes ainsi que leurs progénitures.

À cet égard, la religion était catégorique quant à la nature illicite de l'usure.

2) LA FINANCE ISLAMIQUE ET LES ÉVOLUTIONS DE L'ÉCONOMIE CONTEMPORAINE

les évolutions de l'économie contemporaine font que l'usure pratiquée jadis est très loin des modalités actuelles relatives à l'application du taux d'intérêt, utilisées pour stimuler l'efficacité économique et afin d'encourager l'épargne et éviter toute sorte de thésaurisation et d'accumulation³ non productive, dont la modalité se résume à des relations économiques et commerciales entre le débiteur et son créancier et dont les effets ou les conséquences de cette relations se limitent aux seules parties contractantes.

¹- Est dans le dogme islamique la période de l'ignorance -en termes de culte, et non en matière de science et de savoir- qui a précédé l'avènement de l'Islam.

²- La servitude pour dettes est une façon de repayer une dette en fournissant directement un travail plutôt qu'avec de l'argent ou des biens. Le fonctionnement est théoriquement le suivant: une personne s'endette auprès d'un créancier, pour repayer sa dette, il effectue un travail, et le temps travaillé (ou le produit de ce travail) rembourse un montant équivalent de sa dette. En pratique, ce travail devient effectivement une servitude, car le travail fourni ne parvient pas à rembourser la dette. Le débiteur fait ainsi travailler sa famille dont ses enfants, et le système peut se transmettre aux descendants, qui naissent ainsi déjà débiteurs. D'après Anti-Slavery International, 20 millions de personnes seraient concernées dans le monde.

³- Au niveau macroéconomique, l'accumulation du capital, comme facteur de production, et qui permet d'augmenter la production totale de l'économie; au niveau individuel, ou au niveau d'une hypothétique « classe possédante » selon la terminologie marxiste, l'épargne accumulée porte aux mains de quelques-uns l'ensemble des biens d'un pays.

« L'interdiction de l'usure n'a servi qu'à être contournée, la question de l'impact social et économique de l'éthique religieuse sur les affaires séculières demeure entière ».

Quoique cette nature primaire de l'usure entre particuliers, fût considérée sur le plan dogmatique, néanmoins, elle est abandonnée dans la pratique, avec l'adoption massive et variée des législations financières modernes qui sont d'ailleurs constamment affinées.

Ainsi, si l'observation des percepts relatifs à l'usure, de point de vue religieux, dans les deux religions abrahamiques précédentes, ne constitue pas un phénomène au sein de leurs sociétés contemporaines respectives, en revanche, dans le monde islamique il en était un, et il demeure même avec acuité sans, toutefois, être adoptée en tant que vision financière étatique officielle.

Néanmoins, la norme islamique afférente à l'interdiction de prélever des intérêts, affiche des similitudes avec le christianisme dogmatique, à ce titre, Loretta Napoleoni et Claudia Segre au sein de leurs article¹ notent que:

« L'Islam rappelle l'ancienne tradition chrétienne qui a été intégrée dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin qui s'appuyait sur les enseignements d'Aristote selon lequel l'argent ne peut pas produire d'enfants ainsi chaque intérêt ou profit supplémentaire sur un capital emprunté est interdit »

Les deux auteurs poursuivent et soulèvent une exception de sorte que:

« L'intérêt est seulement légitimé quand il y a une raison extérieure au crédit, par exemple un risque de perte de la somme prêtée ».

Par ailleurs, l'aperçu sur la genèse de la finance islamique révèle que cette dernière est très rattachée à la notion et à la pratique de l'usure qui été répondeue durant la période ayant vu naître la

¹- Intitulé « Une alternative: mécanismes du crédit fondés sur un code éthique,» traduit et publié par l'hebdomadaire suisse Horizons et débats, du 23 mars 2009, N°10, p.8.

soulevée par des approches sur les finances islamiques, à l'instar de celle élaborée par Loretta Napoleoni et Claudia Segre au sein de leur article, cité précédemment, qui rappelle à cet égard que :

« L'élément le plus fondamental et connu du mode de fonctionnement du système financier islamique est le refus d'utiliser des intérêts comme composante lors de crédits ou comme partie intégrante d'autres opérations. C'est ainsi que des modes opératoires alternatifs doivent être trouvés, »

En parallèle le fait d'observer les percepts religieux et fructifier son argent est l'ambition de tous croyant pieux, dans cet esprit les pouvoirs publics misent sur cette devise fondée sur "la réticence zéro aux investissements à l'encontre d'un épargne nul"

Puisque tel que poursuit et note Loretta Napoleoni et Claudia Segre, au sein de leur article, estimant que l'investissement :

« [...] doit être un moyen et un instrument productif. C'est le principe qui est appliqué à ce qu'on appelle les "soukouks".

Ces obligations islamiques sont toujours liées à un investissement réel, par exemple pour payer la construction d'une route ou d'un bâtiment, et n'ont pas de but spéculatif. »

Ainsi, un mode d'investissement se généralise au fur et à mesure, surtout dans les économies où la transparence dans les audites gagne de crédibilité, là où des fonds de placement de participation qui est une aubaine d'investissement, n'attribuent pas de revenu fixe sur la base de leur valeur faciale¹, mais offrant un revenu au prorata de ce qu'a gagné le fond. Ni l'investissement principal, ni un taux de profit lié au principal ne peuvent être garantis.

¹-En économie, la valeur faciale est la valeur que la convention donne à un objet.

Il y a aussi la valeur métallique d'un objet, qui se résume à être la valeur de ses différents composants/matériaux.

La valeur faciale des pièces de monnaie aujourd'hui est déconnectée de leur valeur intrinsèque: elle ne dépend donc plus de la quantité de métaux précieux, contenu dans la pièce.

Mais, malgré cette évolution, la théologie «Ijtihade»¹ reste rattaché à la règle orthodoxe révélée durant l'avènement de l'Islam, ce phénomène est surtout perceptible auprès des masses populaires très attachées aux percepts religieux, en revanche, les structures étatiques dans l'ensemble des pays musulmans outrepassent ce percept, y compris les pays considérés comme les plus conservateurs et dont les fondamentaux politiques et socioéconomiques sont explicitement religieux, tels que l'Iran et le Soudan.

Ces pays qui parviennent à fructifier leurs avoirs avec des mécanismes de la finance et en parallèle simulent des acrobaties d'appellation pour les épargnants internes, ainsi on parle d'une islamisation des finances mais vis à vis des particuliers, pour éviter toute éventuelle déperdition des avoirs détenus par ces derniers.

À tel point, que des fatwas² sont émises quant à encourager l'épargne et que les intérêts engrangés sont à verser aux diverses structures caritatives, chose qui mobilise l'épargne et procure une source supplémentaire pour les actions sociales.

D'autres part, cette financiarisation est perçue telle une aubaine dont les banquiers espèrent tirer pleinement profit, tant qu'à l'échelle locale qu'à l'échelle internationale. Puisque qui est le banquier qui refuse un client qui s'en passe des intérêts ? Cette relation réduit ainsi le rôle de la banque, vis à vis de client adapte de cette norme religieuse, à un simple coffre fort.

La meilleure façon de convenir la garanti des investissements en préservant les principes éthiques de l'Islam, est la problématique

¹- L'ijtihād (arabe: ijtiḥād, effort de réflexion) désigne l'effort de réflexion, complémentaire au Coran puis à la Soumma, que les oulémas ou muftis et les juristes musulmans entreprennent pour interpréter les textes fondateurs de l'Islam et les transcrire en termes du droit musulman.

²- Est, dans l'Islam, un avis juridique donné par un spécialiste de loi religieuse sur une question particulière. En règle générale, une fatwa est émise à la demande d'un individu ou d'un juge pour régler un problème où la jurisprudence islamique n'est pas claire. Un spécialiste pouvant donner des fatāwa est appelé un mufti.

QUELQUES PROCÉDÉS À ANCRER ----- Dr Touati Abdenour

dans le Moyen-Orient et l'Asie du Sud-Est le Bahreïn et la Malaisie étant les principaux centres, mais apparaissent aussi en Europe et aux États-Unis.»

A cet égard, un compte rendu de presse¹ note que:

« Depuis 2004, le Royaume Uni est le seul pays occidental dans lequel la finance islamique est significativement implantée, le gouvernement ayant modifié sa législation afin de développer ce secteur et de faire de Londres "le portail occidental et le centre mondial de la finance islamique ».

Globalement, comme le note Mohamed El-Qorchi les banques islamiques offrent aux déposants quatre catégories de comptes:

« Courant, d'épargne, d'investissement et d'investissement à objectifs spécifiques. »

L'approche précédente poursuit et rapporte que là où opèrent les banques islamiques, leur champ d'activité varie beaucoup, de sorte que:

« Dans certains pays, le secteur est entièrement islamique (Iran et Soudan); dans d'autres, les deux systèmes coexistent (Émirats arabes unis, Indonésie, Malaisie et Pakistan); et dans d'autres encore, il existe seulement une ou deux banques islamiques

Si certains pays ont choisi une séparation nette, d'autres ont autorisé les banques classiques à ouvrir des guichets islamiques. Même les grandes banques classiques des États-Unis et d'Europe ont ouvert des guichets de financement islamique.»

Ainsi, et aussi paradoxale que puisse apparaître, en Algérie, quoique des banques islamiques étrangères se sont installées mais l'ordonnance N° 03-11 du 26 août 2003*² ne comporte pas des conditions spécifiques pour les banques islamiques de droit algérien, en revanche le législateur algérien tend à réhabiliter les contributions religieuses "la zakat" négligées au profit des recettes fiscales mais vu

¹- Extrait d'un article du quotidien Le Maghreb du 13-12-2007.

²- Relative à la monnaie et au crédit, qui organise la constitution et le fonctionnement des banques et établissements financiers.

Les souscripteurs doivent entrer dans le fond avec une vision claire, celle que le retour est lié au profit ou à la perte réels que réalisera le fond.

Dans le cas, où le fond subit des pertes, les pertes seraient partagées, seule exception, où la perte est causée par une mauvaise gestion ou par négligence, les gestionnaires devront assumer les pertes, et non le fond.

Si le profit provient en partie des comptes rémunérés par l'intérêt, la proportion de ce profit doit être retirée du dividende reçu par le porteur et donnée aux œuvres sociales et ne pas rester en possession de l'actionnaire exemple si 5% du profit total de l'entreprise provient de l'intérêt, 5% du dividende doit être donnée en aumône.

Les actions de la compagnie ne sont négociables que si cette dernière possède des actifs non liquides, si tous les actifs de la compagnie sont sous forme liquide, alors c'est une forme d'argent et elle ne peut être achetée ou vendue, sauf par sa valeur faciale. Ceci parce que dans ce cas, l'action représente seulement de l'argent, et l'argent ne peut être échangé sauf à sa valeur faciale.

LES AVANCÉS RÉALISÉES POUR JUGULER LA THÉSAURISATION RELIGIEUSE

Selon Mohamed el Qorchi¹ la finance islamique gagne du terrain, mais se heurte à des problèmes de réglementation particuliers ainsi ce financier note dans son article que:

«La finance islamique se développe étonnamment vite. Depuis ses débuts il y a une trentaine d'années, le nombre d'institutions financières islamiques dans le monde est passé d'une seule en 1975 à plus de 300 aujourd'hui dans plus de 75 pays. Elles sont concentrées

¹- Est Chef de division adjoint au Département des systèmes monétaires et financiers du FMI, dans Son article intitulé "La finance islamique est en marche" publié dans la revue du FMI Finances & Développement numéro de décembre 2005 page 46.

Cependant, la Méfiance affichée par les nations industrialisées vis à vis des fonds souverains, notamment, durant l'année 2008 est en mesure de susciter des réticences et de constituer un frein quant à la valorisation des ressources financières mondiales, de sorte que ces restrictions financières sont un risque qui va engendrer la prolifération d'une thésaurisation forcée.

Tel qu'il est qualifié par certaine presse spécialisée entre autre l'hebdomadaire Liberté économie¹

«La mobilisation de l'opinion publique aux États-Unis contre ces fonds est identique à celle menée lors des campagnes médiatiques contre le "terrorisme".»

Le même hebdo rapporte qu' :

«Avec 875 milliards de dollars, Abou Dhabi détient le volume le plus important d'actifs d'investissement dans le monde, suivi du Singapour alors que les actifs des fonds de l'Arabie Saoudite sont estimés à 300 milliards dollars. Les fonds relevant d'Abou Dhabi, d'Arabie Saoudite et du Koweït représentent la moitié des actifs gouvernementaux dans le monde.»

Par ailleurs, l'accès de ces fonds à l'acquisition préoccupe les pays occidentaux. Ces craintes ont été nettement exprimées par le président français, M. Nicolas Sarkozy qui avait déclaré selon les propos publiés par l'hebdo précédemment cité :

« Nous n'avons pas privatisé les entreprises étatiques pour les voir ensuite nationalisées par des étrangers" faisant allusion à ces fonds de plus en plus attirés par l'acquisition. »

Cet avertissement vise les pays du Golfe et certains pays asiatiques qui ont une importante liquidité et qui rivalisent pour le rachat d'entreprises en situation difficile.

Dans ce contexte, le Congrès américain a engagé depuis octobre 2007 des réformes en matière de sécurité nationale visant à renforcer les mécanismes de révision des investissements étrangers,

¹- Un hebdomadaire algérien spécialisé dans les questions économiques numéro du 09-01-2008.

que beaucoup de redevables échappent aux services fiscaux, c'est pourquoi la nature réglementaire et formelle de fisc devrait laisser place implicitement à l'aspect spirituel, spontané et volontaire de la contribution religieuse qui s'effectue par un versement au fonds créé spécialement au près du ministère des affaires religieuses est prise en considération dans les abattements fiscaux puisqu'elle est désormais déductibles.

III-LA TENDANCE MÉDIANE POUR ÉVITER LE RISQUE DE LA THÉSAURISATION FORCÉE

Cette tendance s'applique, notamment, aux fonds souverains qui sont désignés comme étant des fonds de placements financiers détenu par un État. Il gère l'épargne nationale et l'investissement dans des placements variés: actions, obligations et immobilier etc.

Les avantages des fonds souverains sont mis en exergue dans les documents conçus à cette fin, entre autres, par l'OCDE¹ et note à cet effet que :

« L'injection de capitaux par des fonds souverains dans plusieurs institutions financières de la zone OCDE a eu un effet stabilisateur car elle est intervenue à un moment critique, lorsque les investisseurs prêts à prendre des risques se faisaient rares et que le pessimisme régnait sur les marchés.»

De ce point de vu, les rédacteurs de la même déclaration de l'OCDE se félicitent de :

«La contribution positive des fonds souverains au développement économique des pays d'origine comme des pays d'accueil.[...]»²

¹- Le rapport du comité de l'investissement de l'OCDE, daté du 4 avril 2008, relatif aux fonds souverains et politiques des pays d'accueil.

²- Déclaration de l'OCDE sur les fonds souverains et les politiques des pays d'accueil, adoptée par les ministres des pays de l'OCDE lors du conseil ministériel, le 5 juin 2008.

Néanmoins, une tendance médiane, est entraînée de prendre le dessus sur les tendances controversées, cette vision est l'apanage de l'OCDE et du FMI et le fruit de la coordination de ces deux instances internationales

« Les travaux correspondants ont été engagés dans le cadre du projet du Comité de l'investissement sur la "liberté d'investissement, la sécurité nationale et les secteurs stratégiques", avec la participation de pays non membres de l'OCDE. Ce projet est indépendant mais complète les efforts actuellement déployés par FMI pour mettre au point des pratiques exemplaires volontaires pour les fonds souverains. »¹

Par ailleurs, cette coordination est réaffirmée par la Déclaration de l'OCDE sur les fonds souverains et les politiques des pays d'accueil²

« Soutiennent les travaux du FMI consacrés aux pratiques exemplaires applicables aux fonds souverains qui constituent une contribution essentielle, ainsi que la poursuite de la concertation entre l'OCDE et le FMI. »

Dans ce contexte, la déclaration poursuit et note que :

« Pour sa part, l'OCDE travaille à la définition de pratiques exemplaires pour les pays d'accueil. Ensemble, le FMI et l'OCDE s'efforceront de maintenir et de renforcer l'ouverture du régime d'investissement international, tout en préservant les intérêts essentiels en matière de sécurité. »

Parmi les procédés préconisés pour éviter les remous relatifs au spectre de l'insécurité, les promoteurs de la pondération proposent

¹ - Le rapport du comité de l'investissement, de l'OCDE daté du 4 avril 2008 relatif aux fonds souverains et politiques des pays d'accueil.

² - Adoptée par les ministres des pays de l'OCDE lors du conseil ministériel, le 5 juin 2008.

QUELQUES PROCÉDÉS À ANCRER ----- Dr Touati Abdénour

d'où la nécessité pour le département des Finances de mettre en œuvre des règles claires dont celles relatives aux fonds souverains et les entreprises d'investissement relevant des gouvernements visant l'accès au marché américain.

Une autre analyse pourtant attribuée à une association française chantre du libéralisme quoiqu'elle reconnait que :

« Les fonds souverains participent à la nécessaire liberté de circulation des capitaux et des investissements. »

Mais, l'analyse les dénonce en motivant que :

« Ce sont des fonds publics et s'ils achètent la majorité des actions d'une entreprise, on peut apparenter cela à une nationalisation par un pays étranger ».

Tout en rajoutant que :

« Les fonds souverains posent un double problème. D'une part ils n'ont aucune raison d'être parce que la finance doit obéir aux lois du marché, et pas à celle des États. D'autre part, ils déclenchent des réactions protectionnistes et créent ainsi un dommage collatéral aux principes du libre échange. »

L'analyse continue tout en rappelant que :

« La crise de 1929 a engendré un nationalisme économique qui a conduit à la deuxième guerre mondiale car le nationalisme économique mène à la xénophobie et à l'intervention désordonnée des États. »

1- L'analyse publiée, dans le bulletin d'information et de liaison des libéraux de l'ALPEP - Association pour la Liberté Économique et le progrès social- article intitulé "les fonds souverains mènent au protectionnisme" diffusé le 18 juin 2008.

2- Ces fonds souverains peuvent facilement passer sous d'autres statuts à entendre des détenteurs non-souverains mais contrôlés par l'autorité souveraine sous forme de société écran. Or, soulever la sécurité nationale comme étant un motif pour verser dans le protectionnisme vis-à-vis des fonds souverains et moins justifié par rapport à un fond non-souverain qui offre moins de garantie quant aux véritables intentions de l'investisseur quant à verser par exemple dans les actes à l'encontre de l'ordre public.

CONCLUSION

Ces trois procédés approchés ne sont pas nécessairement les seuls à promouvoir ni à juguler puisque d'autres mécanismes sont à mettre en exergue, de telle façon à inverser la maxime reprenant le fait que: «L'argent est le nerf de la guerre, », pour dire aux termes de cette dissertation qu': «il est le nerf du développement »

Ainsi, toute vision du développement, suppose un volume additionnel d'épargne et par conséquent d'investissements qui ne peut être réalisé que par et la maturation des mécanismes de financement interne, et soutenu par des financements extérieurs appropriés.

Donc, l'instauration d'un tel système international est en mesure d'être assujettie à des solutions spécifiques, adaptées relevant surtout de la responsabilité des praticiens locaux, la subsidiarité active restaure donc l'importance de l'initiative locale dotée d'un capital pragmatique plus affiné.

Par ailleurs, ce n'est pas essentiellement l'argent qui fait le développement c'est l'idée et sa bonne perception et gestion, c'est pourquoi, quoique des pays du Sud aient de l'argent, cependant la majorité de ces pays ne savent pas s'en servir, ainsi une partie d'entre eux choisissaient la plus évidente et la moins risquée des solutions, à savoir le placement de cet argent sous forme d'obligation à produits très limités mais garantie auprès de ceux qui en savent l'investir.

d'user avec retenue de la clause de sécurité, à cette fin Angel Gurría Secrétaire général de l'OCDE annonce¹ que :

« Dans le rapport de l'OCDE, les participants au projet sur la Liberté d'investissement conviennent que les pays d'accueil doivent user avec modération de la clause de sécurité nationale des instruments de l'OCDE en matière d'investissement.»

D'autre part, le dialogue est préconisé en tant que moyen d'impulser la modération au sein de la déclaration de l'OCDE² de sorte que les promoteurs de cette organisation, se félicitent:

« Du dialogue international entre les fonds souverains, leurs gouvernements et ceux des pays d'accueil. Ce dialogue améliore la compréhension, favorise la confiance mutuelle et contribue à éviter les réactions protectionnistes qui risquent de freiner la croissance et le développement.»

L'engagement à respecter un certain nombre de principe conjugué avec un contrôle des pairs sur les fonds souverains est une autres modalité de rapprocher et d'éviter les convergences susceptibles d'entraver les avantages escomptés par les fonds souverains, à cet égard, la lettre Angel Gurría Secrétaire général de l'OCDE déclare que les instruments juridiques de cette organisation :

« Appellent à un traitement équitable des investisseurs [...] Ils prévoient en outre que l'observation de ces engagements par les pays adhérents fera l'objet d'"examens par les pairs".»³

Il ressort donc que les divers intervenants en charge des finances au niveau international sont à cheval sur le fait d'éviter le risque de la thésaurisation forcée afférente aux fonds souverains.

¹- Dans la lettre transmettant le rapport -du Comité de l'investissement de l'OCDE daté du 4 avril 2008 relatif aux fonds souverains et politiques des pays d'accueil- aux ministres des Finances des pays du G-7.

²- Sur les fonds souverains et les politiques des pays d'accueil, adoptée par les ministres des pays de l'OCDE lors du conseil ministériel, le 5 juin 2008.

³- Texte de la lettre transmettant le rapport -du Comité de l'investissement de l'OCDE daté du 4 avril 2008 relatif aux fonds souverains et politiques des pays d'accueil- aux ministres des Finances des pays du G-7.