

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

*/**/*

ربيع الأول 1437 هـ / جانفي 2016 م

العدد 36

ISSN 1112-4040

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

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

الهيئة الاستشارية	هيئة التحرير	مدير المجلة
أ.د عبد الله بوجللال	أ.د سعاد سطحي	د/ السعيد دراجي
أ.د رابح دوب	أ.د أبو بكر كافي	مدير تحرير المجلة:
أ.د سامعي إسماعيل	أ.د ذهبية بورويس	أ.د/ سمير جاب الله
أ.د كمال لدرع	أ.د مختار نصيرة	أمانة المجلة:
أ.د نذير حمادو	أ.د نور الدين سكحال	السيدة/ عائشة بلهادف
أ.د أحمد صاري	أ.د مسعود حايفي	السيدة/ إيمان خاين
أ.د علاوة عمارة	أ.د. آمال لواتي	الآنسة/ منى علام
أ.د اوغليسي يوسف	أ.د. بشير كردوسي	
أ.د لمين شريط	أ.د. حاتم باي	
أ.د محمود سحنون	د. ليلي فيلاللي	
أ.د عبد الكريم بن عراب	د. الجمعي شبايكي	
أ.د حميد قوفي	د. عبد الناصر بن طنناش	
أ.د صالح خديش	د. الزهرة لالح	
أ.د عمار طسطاس	د. فاتح حليمي	
أ.د سلمان نصر	د. أحمد عبد اللي	
أ.د محمد أوسكورت	د. نور الدين ثنيو	
أ.د نور الدين ميساوي	د.عبد الحفيظ ميلاط	
أ.د مسعود شيهوب	د. زهرة بن عبد القادر	
أ.د أحمد بوسجادة	د.زكية منزل غرابة	
أ. د أحمد جميل	د. عبد الحق ميجي	
أ.د. رمضان يخلف	أ. خالد رويح	

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

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

25000

📞 الهاتف / الفاكس: 0213 (31) 91 21 10

📧 البريد الإلكتروني: Madjalat @ univ-emir.dz

شروط النشر في هذه المجلة

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ما يلي:

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

فهرس المحتوى

- ◆ تقدم مدير المجلة ----- 11
- ◆ كلمة مدير تحرير المجلة ----- 12
- ◆ د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياىى ----- 15
- العرضت الأعية للقرآن الكرىم والأحادىث والآثار الواردة فىها بجمعا
ودراسة
- ◆ د. حدة سابق ----- 67
- التفسىر بالمأثور فى نظر المستشرقىن رؤىة نقدىة - تفسىر الطبرى
أموزجا
- ◆ د. كمال قدة ----- 93
- الإجازات الأهلىة وضرورتها فى تلقى القرآن الكرىم
- ◆ د. فتح الدىن محمد أبو الفتح البىانوى ----- 123
- تقىة السنة فى صدر الإسلام - تحرىر المصطلحات ورد الشبهات
- ◆ أ.د. حمىد قوفى ----- 159
- تنزىل اصطلار المأثر على اصطلار المتقدم فى كنب علم الكرىث
- ◆ د. محمد سماعى ----- 185
- العمل بالظن فى الفقه الإسلامى
- ◆ د. ناىف بن نهار ----- 205
- الآلىة الشرعىة فى تكوىن رؤوس أموال الفروع الإسلامىة التابعت
للمصارف الربوىة
- ◆ د. نور الدىن حمادى ----- 227
- فقه الأقلىات الدىنىة فى المجمع الإسلامى

- 261 ----- ◆ أ. رمة عسكرياتي
الهرمنيوطيقا والإشكاليات المذهبية في فهم القرآن الكريم
- 291 ----- ◆ د. عبلة عميرش
المستعم والمستعم، من أجلية إلى المناجاة في مقاربت "محمد أركون"
- 325 ----- ◆ د. يوسف عبد اللاوي
الهرميت النفسيت أسبابها وأثرها في السقوط الحضاري - دراسة في ضوء السنة النبوية وأحداث السيرة
- 359 ----- ◆ أ. جابر سطحي
تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر خلال الفترة (2005-2013)
- 387 ----- ◆ أ. عايدة حياطي
محمد السعيد الزاهري والصحف الشرقيت - مجلت الرسائل أفودجا
- 411 ----- ◆ أ. وهيبه روابح
الاستقلالية في العمل في التراث السوسيوولوجي
- 435 ----- ◆ أ. محمد الطاهر رحال
القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي أجنائي
- 465 ----- ◆ د. زين الدين بن موسى
أصول الدرر الصوتي المعاصر في كتب علم القراءات
- 493 ----- ◆ أ. عيسى بودوخة
الصورة الفنية في النقد العربي بين القديم وأكديث

◆ Dr. Samir MERDACI ----- 5

Naissance d'une élite indigène dans l'espace associatif et médiatique colonial

كلمة مدير الجامعة / مدير المجلة د. السعيد دراجي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبعد،

يتزامن صدور العدد 36 من مجلة الجامعة مع بداية سنة ميلادية جديدة 2016، وفي الوقت نفسه مع تقليدي مهام جديدة على رأس هذه الجامعة العامرة. وبهاتين المناسبتين أتقدم إلى كل قراء المجلة والأساتذة الباحثين وأعضاء هيئة التحرير والهيئة الاستشارية بأحر التهاني والتبريكات متمنيا لهم موفور الصحة والعافية، راجيا من الله المولى القدير أن يعينني على تحمل هذه المسؤولية لخير الجامعة ولكافة الأسرة الجامعية خدمة لرسالتها النبيلة.

فالعدد الـ 36 يتضمن العديد من المواضيع القيمة التي خطتها أنامل الباحثين تعبر عن تنوع تخصصات الجامعة من فقه وحديث وأدب وإعلام واقتصاد وتاريخ... من جهة، ومن جامعات وطنية (الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية، الجزائر1، قسنطينة 1، الوادي، الجلفة) وخارجية من السعودية وقطر والعراق، وبلغات مختلفة من جهة أخرى.

هذا التنوع العلمي المتراكم جاء بفضل سمعة ومصداقية مجلة الجامعة من خلال باحثيها وأساتذتها وموضوعاتها الرصينة التي تنشرها الخاضعة للتحكيم العلمي. ويبقى هدفنا الارتقاء أكثر بمستوى المجلة ومواصلة تحقيق أهدافها لنشر البحث العلمي والمعرفي بما يخدم التوجهات السامية للجامعة.

الشكر موصول لكل الساهرين على إخراج هذه المجلة بصورتها الحالية تقنيا وعلميا واستشاريا.

والله الموفق

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

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الكريم
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فعلى الرغم من أهمية النشر الورقي واعتماده منذ قرون، وعلى الرغم من أهمية الكتاب كمصدر للقراءة ووعاء للعلوم والمعارف ووسيلة ناجحة لمواساة المرء في وحدته حتى قيل الكتاب خير جليس وخير صاحب، إلا أن دورهما قد تقلص وتقهقر في زماننا، وعزف كثير من القراء عن اقتناء الكتب أو المجلات أو الجرائد الورقية، فالنشر الورقي بشكل عام في تناقص مستمر وتراجع مريع في مقابل تزايد وتصاعد النشر الإلكتروني، فمعظم الباحثين اليوم يفضلون المعلومة الإلكترونية عن المعلومة الورقية، ويرون في الأولى الوسيلة المثلى والسهلة والسريعة للوصول إلى المأرب والمطلب، كما أن أثرها يصل إلى شريحة كبيرة من القارئ من جميع بقاع العالم ويتكلفتها قليلة، لذلك نجد جل المجلات العلمية العالمية تنشر أبحاثها ومخترعاتها عبر الانترنت، فمنها من تخلى عن المطبوع نهائياً، ومنها من يسير تدريجياً نحو ذلك كمجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية حيث بدأنا منذ خمسة أعداد 32، 33، 34، 35، 36 -الذي نحن نقدم له- في وضع الصفحات الأولى مع كلمات التحرير وملخصات البحوث بالعربية والإنجليزية على الموقع الرسمي للجامعة، والهدف الأساس الذي تسعى إليه الإدارة الجديدة أن تنشر البحوث كاملة على الشبكة العنكبوتية ابتداء من الأعداد المقبلة القريبة إن شاء الله.

كما نعلم القارئ الكريم بأنه لأول مرة تمت ترجمة كلمتي مدير المجلة ومدير التحرير، إضافة إلى ترجمة الواجهة الخلفية للغلاف إلى اللغة الإنجليزية، لأنها اللغة الأولى في العالم وهي التي تضمن لمنتوجنا الفكري أكبر مقروئية وتكفل لبحوثنا العلمية أوسع انتشاراً في العالم العربي والغربي. إنني أدعو كل الباحثين إلى المزيد من التواصل معنا، فبكم نحبي ويحبي قارئنا، وبكم نستمر نحن وتستمر خدمتكم للعلم و للثقافة العربية والإسلامية.

الشكر موصول لكل من ترك حسنة في هذا العدد، سواء من الأساتذة المؤلفين أو من الطاقم الإداري، وأهنئ الجميع بأن من كانت له حسنة ضوعفت له أضعافاً مضاعفة كما وعد بذلك نبينا الكريم فيما يرويه مالك في موطنه وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "كل حسنة بعشرة أمثالها إلى سبع مائة ضعف...".

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم والأحاديث والآثار الواردة فيها جمعاً ودراسةً

د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني
الجامعة العراقية

الملخص:

تناول البحث مسألة مهمة وقضية مُشكلة في علوم القرآن الكريم لم تُفرد لها دراسات مستقلة وهي (العرضة الأخيرة للقرآن الكريم والأحاديث والآثار الواردة فيها - جمعاً ودراسة) حيث لم تحقق هذه المرويات تحقيقاً علمياً وفق قواعد التخريج الصحيح عند المحدثين. وهي مبثوثة في كتب الحديث والتفسير والقراءات من دون تمحيص وتحقيق. وعرض البحث لتفسير العرضة الأخيرة والمصطلحات المرادفة لها. ومعنى حضور وشهود عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهما للعرضة الأخيرة، والروايات الواردة فيها ومن حضرها، ودراستها واستنباط دلالاتها، والوقوف على أبرز الإشكالات التي أثيرت حولها كما في قضية اعتراض ابن مسعود على تولية زيد بن ثابت نسخ المصاحف. ثم خُتم البحث بأقوال العلماء فيمن شهد العرضة الأخيرة والحرف المختار الذي عليه مصاحفنا اليوم.

Abstract:

This research looked into an important issue, the problem in the Quranic Science that has not been independently studied. Namely:

The Final revision of the Quran [by Jibirl AS] and the Hadith and narrations regarding it, in a full study.

As these narrations have not been scientifically investigated in accordance with the rules of their proper graduation by the scholars of Hadith, as [these narrations] are scattered all over the

1 - د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني، أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد في كلية التربية
_ الجامعة العراقية

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

books of Hadith and in the books of Tafsir [explanation of the Quran] without being scrutinised or investigated .

The study explained the Final revision [of the Quran by Jibril AS] and the idioms that are similar to it, the meaning of the presence and the witnessing of Abdullah bin Mas'ud and Zayd bin Thabit, may Allah be pleased with them both, of the final revision [of the Quran by Jibril AS] and the [widely reported] narrations regarding it as well as those who were present during it, studying it and understanding its implications, as well as looking into the most prominent issues regarding it such as the case in which [Abdullah] bin Mas'ud objected that Zayd bin Thabit be given the duty of transcribing the Qur'an.

The study concluded with the sayings of the Scholars who witnessed the Final revision [of the quran], and the chosen characters used in the Quran today.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور القلوب بالإيمان، ويسر حفظ كتابه على بني الإنسان، وتكفل بحفظه من الزيادة والنقصان، والصلاة والسلام على الحبيب العدنان، المبعوث رحمة للثقلين من إنس وجان، ثم الرضى عن أبي بكر وعثمان، وعمر وحذيفة بن اليمان، الذين أُلهموا جمع القرآن، وعلى جميع الصحابة والتابعين لهم بإحسان.

أما بعد

فقد اعتنت الأمة الإسلامية بالقرآن الكريم حفظاً وتدويناً ودراسة، منذ نزوله وإلى يومنا هذا، وقد بلغ اهتمام المسلمين مبلغاً في استظهار القرآن العظيم، فنجد الصغير والكبير والعربي والأعجمي يتلو كتاب الله ويحفظه عن ظهر قلب، فإذا سهى منهم أحد في كلمة أو آية يجد من يفتح عليه ويرشده إلى الصواب، وصدق الله القائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وقد مر حفظ القرآن وتدوينه في الصدور والسطور بمراحل ثلاث:

أولها: بعد تلقي النبي صلى الله عليه وسلم القرآن عن جبريل، يقوم بتلاوة ما تلقاه على الصحابة رضي الله عنهم إثر نزوله، وكان يحضهم على تعلمه وحفظه وكتابته، فاتخذ

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

النبي -عليه الصلاة والسلام- كُتبا للوحي، فإذا نزل عليه شيء من القرآن بعث بطلبهم فيكتبوا ما يمليه عليهم، وكان من أئمة الصحابة رضي الله عنهم لكتابة الوحي زيد بن ثابت رضي الله عنه.

ثانيها: بعد انتقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى لم يكن القرآن الكريم قد جمع في صحف، وإنما كان مفرقا في الألواح والعسب¹ واللخاف² وغيرها مما كان يستعمل في الكتابة، فحدث أمر دفع أبا بكر رضي الله عنه لجمع القرآن الكريم بمشورة من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وسبب ذلك واقعة اليمامة التي قتل فيها الكثير من القراء كما هو معلوم، وقد أسندت مهمة جمعه لزيد بن ثابت رضي الله عنه.

ثالثها: لما جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه في صحف بقيت هكذا حتى وفاته، ثم انتقلت الصحف إلى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم انتقلت إلى أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها بعد وفاة عمر إلى أن حدث أمر عظيم في خلافة عثمان رضي الله عنه كان أشد أثراً من الجمع الأول، فكان أن أمر عثمان بالصحف التي كانت عند حفصة رضي الله عنها، ثم أمر زيداً وفريقاً من القرشيين بنسخه³، وأرسل نسخاً منه إلى الأمصار، وحرق ما عدا ذلك، وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على صنع عثمان رضي الله عنه ولم يعارض في ذلك إلا ابن مسعود رضي الله عنه كما هو معلوم، وكان السبب في نسخ المصاحف في زمن عثمان اختلاف الناس في القراءة، وكان هذا الأمر بمشورة من الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان رضي الله عنه.

وكان نسخ عثمان رضي الله عنه للمصحف على وفق العرضة الأخيرة للقرآن الكريم

1- جمع عسيب، أي: جريد النخل، وهو سعف النخل. ينظر: غريب الحديث، للقاسم بن سلام، تح: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، ط1، 1964م: 156/4.

2- جمع لخرة، وهو الحجر الرقيق. ينظر: النهاية في غريب الحديث، لأبي السعادات مجد الدين ابن الأثير، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1979م: 244/4.

3- عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

والتي حدثت عام وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فقد ثبت في الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن جبريل كان يعارضني بالقرآن كل سنة، وإنه عارضني العام مرتين"، وشهد بعض الصحابة هذه العرضة كزيد بن ثابت وابن مسعود -رضي الله عنهما-.

وقد دعاني للكتابة عن "العرضة الأخيرة للقرآن الكريم والآثار الواردة فيها - جمعا ودراسة- " عدة أمور أهمها:

1- إن هذه الأحاديث والآثار الواردة في العرضة الأخيرة لم تجمع وتحلل - بحسب علمنا- في بحث مستقل، ولم تحقق على أسس وقواعد أهل الحديث المعروفة، ليتبين لنا الصحيح منها من السقيم، فهي مبثوثة متناثرة في كتب الحديث وعلوم القرآن والتفسير وغير ذلك.

2- الخلاف بين العلماء فيمن شهد العرضة الأخيرة من الصحابة؟ هل كان ابن مسعود؟ أو زيد بن ثابت؟ أو كلاهما؟ والوقوف على أصح الأقوال في ذلك بحسب الدليل الصحيح والاستنباط الراجح.

3- غموض موضوع العرضة الأخيرة ومن شهدها في أذهان كثير من الباحثين من خريجي الكليات والمعاهد الإسلامية، فنجد الموضوع قد سرد سرداً تاريخياً في كتب علوم القرآن دون تحقيق في المرويات.

4- الوقوف على أصح الأقوال في الحرف المختار الذي عليه مصاحفنا اليوم. لذلك كله قمت بدراسة الأحاديث والآثار والأقوال الواردة في موضوع العرضة الأخيرة ودلالاتها، ومن شهدها، وعلى أي حرف كتب مصحف عثمان رضي الله عنه، واقتضت خطة البحث أن يشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

المبحث الأول: بيان العرضة الأخيرة والأحاديث الواردة فيها، وفيه مطلبان :

المطلب الأول: تفسير العرضة والمصطلحات المرادفة لها.

المطلب الثاني: الأحاديث الواردة في العرضة الأخيرة.

المبحث الثاني: الروايات الواردة فيمن حضر العرضة الأخيرة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الروايات الواردة في حضور عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

المطلب الثاني: الروايات الواردة في حضور زيد بن ثابت رضي الله عنه.

المبحث الثالث: أقوال العلماء فيمن شهد العرضة الأخيرة والحرف المختار،

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال أهل العلم فيمن شهد العرضة الأخيرة.

المطلب الثاني: الحرف المختار فيما عليه مصاحف الأمصار.

الخاتمة

المبحث الأول: بيان العرضة الأخيرة والأحاديث الواردة فيها

المطلب الأول: تفسير العرضة والمصطلحات المرادفة لها

لكي نقف على تفسير دقيق للعرضة الأخيرة سنشرح بتعريفها وبالألفاظ ذات

الصلة، وسنكتفي بمعنيين اثنين: (المدارس)، و(التلقين)، وسنقف عند كل مصطلح نبين

معناه ونوضحه، ولا سيما إذا علمنا أن الأدلة وردت به، وكما يأتي:

أولاً: العرضة الأخيرة:

العَرَضَةُ لغة: العرضة مأخوذة من عارض الشيء بالشيء مُعارضَةً: أي قابله،

وعارضتُ كتابي بكتابه: أي قابلته، وفلان يعارضني أي يباريني، والمعارضُ: المقابلة¹، وفي

الحديث: "إنَّ جبريل - عليه السلام- كان يُعارضُ القرآن في كل سنة مرة، وإنه عارضه

1- ينظر: لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ: 165/7، مادة (عرض).

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

العام مرتين¹، قال ابن الأثير: "أي كان يُدارسُهُ جميعَ ما نزل من القرآن"².
وأما تعريف العرضة الأخيرة اصطلاحاً: فهي "عرض الرسول صلى الله عليه وسلم القرآن على جبريل في عام وفاته مرتين. وسميت كذلك؛ لأنها آخر معارضة بالقرآن بين جبريل والرسول صلى الله عليه وسلم، وهي التي اعتمدت في كتابة المصحف، مع ما صح وتحقق نزوله ولم ينسخ"³.

قال الشاطبي في العقيلة:

وَكُلَّ عَامٍ عَلَى جِبْرِيلَ يَعْرضُهُ
وَقِيلَ: آخِرَ عَامٍ عَرَضْتَنِي قَرَأَ⁴
والعرض: "أسلوب من أساليب تحمل القرآن الكريم وتعلمه، وهو يعني القراءة على المعلم وعرض القرآن عليه"⁵.

قال الكوثري: "والمعارضة تكون بقراءة هذا مرة واستماع ذلك، ثم قراءة ذلك واستماع هذا، تحقيقاً لمعنى المشاركة، فتكون القراءة بينهما في كل سنة مرتين، وفي سنة وفاته أربع مرات. فتفرس النبي صلى الله عليه وسلم من تكرير المعارضة في السنة الأخيرة قرب زمن لحوقه بالرفيق الأعلى، فجمع الصحابة رضي الله عنهم فعرض القرآن عليهم آخر عرضة"⁶.
وقال ابن كثير في معنى (معارضته) في الحديث: "والمراد من معارضته له بالقرآن كل سنة: مقابله على ما أوحاه إليه عن الله تعالى؛ ليبقى ما بقى، ويذهب ما نسخ توكيداً

1- سيأتي تحريجه في موضعه.

2- النهاية في غريب الحديث والأثر: 212/3.

3- معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، عبد العلي المسئول، دار السلام، مصر، ط1، 2007م: ص254.

4- منظومة عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد في علم رسم المصاحف، للإمام الشاطبي، تح: أيمن رشدي سويد، دار نور المكتبات، ط1، 1422هـ - 2001م: ص3.

5- معجم علوم القرآن، إبراهيم الجرمي، دار القلم، دمشق، ط1، 2001م: ص192.

6- مقالات الكوثري، محمد زاهد الكوثري، المكتبة التوفيقية، القاهرة - مصر: ص26، والأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها: حسن ضياء الدين عتر، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1988م: ص266.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

واستثنائاً وحفظاً¹.

ثانياً: المدارس:

المدارس لغة: مأخوذة من "دَرَسَ" ودَرَسَ الكتاب للحفظ: كَرَّرَ قراءته درساً ودراسة، ودَرَسَ غيره. ودارسته الكتاب مُدارسة، وتدارسوه حتى حفظوه². وفسر العلماء معنى "عرض القرآن" بمدارس القرآن.

واصطلاحاً: المدارس معناها: العرض للحفظ، فقد كان جبريل ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم في شهر القرآن من كل سنة فيدارسه فيما نزل عليه حتى وقت المدارس، يقرأ على النبي صلى الله عليه وسلم، ويقرأ عليه النبي صلى الله عليه وسلم وفي الحديث الصحيح قال: "وكان جبريل يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن"³.

فلفظ المدارس يدل على أن كلاً منهما كان يعرض على الآخر، وفي رواية: يعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن، وفي رواية: يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم القرآن⁴. أي: جبريل -عليه السلام-، فالمتأمل لهاتين الروايتين يجدهما تصرحان بأن كلا منها أخذ عن الآخر -والله تعالى أعلم-.

1- فضائل القرآن، لابن كثير، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1416هـ: ص152.

2- ينظر: أساس البلاغة، للزمخشري، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م: 284/1.

3- صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ: 8/1، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ برقم (6)، ومسند أحمد، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، 2001م: 375/4 برقم (2616)، وسنن النسائي، تح: حسن عبد المنعم شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م: 92/3 برقم (2416).

4- أخرجه البخاري في صحيحه: 1911/4، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على علي النبي صلى الله عليه وسلم برقم (4711)، ومسلم في صحيحه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 1803/4، كتاب الفضائل، باب كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير من الريح المرسلة برقم (2308).

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

ثالثاً: التلقين:

التلقين لغة: من لقن، قال ابن فارس: "اللام والقاف والنون كلمةٌ صحيحة تدلُّ على أخذ علم وفهمه"¹. وقال ابن فارس: "اللَّقْنُ مصدر لَقِنَ الشيء يَلْقَنُهُ لِقْنًا وكذلك الكلام، وتَلَقَّنَه: فَهَمَه، وَلَقَّنَه إِياه: فَهَمَه، وتَلَقَّنَتْه: أَحَذَتْه لِقَانِيَةً، وقد لَقَّنِي فلانٌ كلاماً تلقينا: أَي فَهَمَنِي منه ما لم أفهم، والتَلَقَّنَ كالتَّفْهيم"².

والتلقين اصطلاحاً: هو تعليم الناس القرآن ورواياته مشافهة، يقال: لقنه القرآن فتلقنه أي علمه فأخذه³.

والتلقين: أسلوب من أساليب تحمّل القرآن الكريم ودراسته وحفظه. وهو يعني سماع القرآن الكريم من المقرئ المعلم بلفظه وقراءته.

ويمكننا الاستدلال للتلقين بتلقين جبريل القرآن لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث كان ينزل جبريل بالقرآن فيلقنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الله تعالى: ﴿لَا تَحْرُكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَبِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 16 - 19].

وقد أخذ كثير من الصحابة القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تلقينا، فابن مسعود يقول: أخذت من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة⁴. فمنهم من لقنه النبي الكريم مباشرة، ومنهم من تلقى القرآن من خلال استماعه للقرآن في الصلاة وهكذا⁵.

1- مقاييس اللغة، لابن فارس، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م: 260/5 مادة (لقن).

2- لسان العرب: 390/13 مادة (لقن).

3- معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية: ص149.

4- صحيح البخاري: 186/6، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم برقم (5000)، ومسلم في صحيحه: 1912/4، فضائل الصحابة باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما برقم (2462).

5- معجم علوم القرآن: ص105.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

وأفضل أسلوب لمدارسة القرآن الكريم وضبطه الجمع بين أسلوب التلقين والعرض. وما أخرى حفاظ القرآن الكريم وطلاب العلم أن ينهجوا منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم وجبريل في معارضة القرآن الكريم، فيعرضون القرآن الكريم عرضاً متبادلاً بينهم¹.

المطلب الثاني: الأحاديث والآثار الواردة في العرضة الأخيرة:

لاشك أن الروايات الواردة في العرضة الأخيرة للقرآن الكريم وما يتعلق بها كثيرة، وهي موزعة بين كتب الحديث والتفسير والقراءات، لذا سنقوم بجمع الروايات الحديثية والآثار الواردة في عرض القرآن ونخرجها مع إيراد الحكم عليها فيما خلا الصحيحين، ثم نعرض بعد ذلك لما ورد في كتب القراءات وعلوم القرآن الأخرى وكما يأتي:

أولاً: الأحاديث الواردة في عرض جبريل -عليه السلام- القرآن الكريم على

النبي صلى الله عليه وسلم:

لقد تلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن الكريم من جبريل عليه السلام، على مدى ثلاث وعشرين سنة، وكان صلى الله عليه وسلم حريصاً على حفظه واستظهاره، حتى بلغ منه العجلة في ترديده وعرضه مع جبريل -عليه السلام- خشية فوات كلمة أو حرف إلى أن نزل قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٦ - ١٩]، قال ابن كثير: "وفي هذا تعليم من الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم في كيفية تلقيه الوحي من الملك، فإنه كان يبادر إلى أخذه ويسابق الملك في قراءته، فأمره الله عز وجل إذا جاءه الملك بالوحي أن يستمع له، وتكفل الله أن يجمعه في صدره وأن ييسره لأدائه على الوجه الأكمل الذي ألقاه إليه، وأن يبينه له ويفسره ويوضحه، فالحالة الأولى جمعه في صدره والثانية تلاوته والثالثة تفسيره وإيضاح معناه"².

وقد وردت أحاديث تثبت عرض القرآن الكريم مع جبريل -عليه السلام- في كل

1- المصدر نفسه: ص193.

2- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م: 278/8.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياتي

عام مرة في شهر رمضان، وفي العام الذي قبض فيه عرضه مرتين، فأثبت ما أثبتته الله ونسخ ما نسخه، وسنورد هنا الحديث الصحيح والذي يتحدث عن مطلق العرض دون تحديد العرضتين الأخيرتين:

حديث ابن عباس:

أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وأجود ما يكون في شهر رمضان؛ لأن جبريل كان يلقاه في كل ليلة في شهر رمضان حتى ينسلخ يعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن فإذا لقيه جبريل كان أجود بالخير من الريح المرسلة"¹. وروى البخاري في صحيحه أيضا نحو هذا الحديث بلفظ: "وكان جبريل يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن"².

دلالة الحديث:

أثبت هذا الحديث بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعارض القرآن مع جبريل -عليه السلام- كل سنة في كل ليلة من ليالي شهر رمضان، وهو أشبه بالمراجعة لما نزل من القرآن في ذلك العام لكتاب الله تعالى.

وقوله في الحديث "فيدارسه القرآن"، يفيد حصولها من الجانبين وحديث ابن عباس عند البخاري في كتاب فضائل القرآن يفيد حصولها من جانب النبي صلى الله عليه وسلم وذلك في قوله فيه: "يعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن"، ويدل لحصولها من جانب جبريل حديث أبي هريرة رضي الله عنه الذي أورده البخاري في كتاب فضائل القرآن عقب حديث ابن عباس حيث قال رضي الله عنه: كان يعرض على النبي صلى الله

1- أخرجه البخاري في صحيحه: 1911/4، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم برقم (4711)، ومسلم في صحيحه: 1803/4، كتاب الفضائل، باب كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير من الريح المرسلة برقم (2308).

2- صحيح البخاري: 8/1، كتاب بدء الوحي، باب كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ برقم (6)، ومسنند أحمد: 375/4 برقم (2616)، وسنن النسائي: 92/3 برقم (2416).

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

عليه وسلم القرآن كل عام مرة، فعرض عليه مرتين في العام الذي قبض فيه، وكان يعتكف في كل عام عشرا فاعتكف عشرين في العام الذي قبض فيه¹.

وفي الحديث إشارة إلى أن ابتداء نزول القرآن كان في شهر رمضان؛ لأن نزوله إلى السماء الدنيا جملة واحدة كان في رمضان كما ثبت من حديث ابن عباس، فكان جبريل يتعاهده في كل سنة فيعارضه بما نزل عليه من رمضان إلى رمضان، فلما كان العام الذي توفي فيه عارضه به مرتين، كما ثبت في الصحيح عن فاطمة رضي الله عنها.

وقيل: الحكمة فيه: "أن مدارس القرآن تجدد له العهد بمزيد غنى النفس، والغنى سبب الجود، والجود في الشرع إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي وهو أعم من الصدقة، وأيضا فرمضان موسم الخيرات؛ لأن نعم الله على عباده فيه زائدة على غيره فكان النبي صلى الله عليه وسلم يؤثر متابعة سنة الله في عباده فبمجموع ما ذكر من الوقت والمنزول به والنازل والمذاكرة حصل المزيد في الجود"².

وقال ابن حجر: ويحتمل أنه صلى الله عليه وسلم كان يقسم ما نزل من القرآن في كل سنة على ليالي رمضان أجزاء، فيقرأ كل ليلة جزءا في جزء من الليلة، والسبب في ذلك ما كان يشتغل به في كل ليلة من سوى ذلك من تهجد بالصلاة ومن راحة بدن ومن تعاهد أهل، ولعله كان يعيد ذلك الجزء مرارا بحسب تعدد الحروف المأذون في قراءتها، ولتستوعب بركة القرآن جميع الشهر، ولولا التصريح بأنه كان يعرضه مرة واحدة وفي السنة الأخيرة عرضه مرتين لحاز أنه كان يعرض جميع ما نزل عليه كل ليلة، ثم يعيده في بقية الليالي. وقد أخرج أبو عبيد من طريق داود بن أبي هند³، قال: "قلت للشعبي: قوله تعالى: ﴿شَهْرُ

1- سيأتي تخريج الحديث في موضعه.

2- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ: 31/1.

3- هو أبو بكر داود بن أبي هند دينار بن عذافر الخراساني البصري، واختلف في سنة وفاته (ت139هـ) أو (ت140هـ)، حافظ ثقة، وثقه النسائي ويحيى بن معين وغيرهما. ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م: 376/6 - 377.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ﴿البقرة: ١٨٥﴾، أما نزل عليه القرآن في سائر السنة إلا في شهر رمضان؟ قال: بلى، ولكن جبريل كان يعارض محمدا صلى الله عليه وسلم بما ينزل في سائر السنة في شهر رمضان¹، وفي هذا إشارة إلى الحكمة في التقسيط لتفصيل ما ذكره من المحكم والمنسوخ، ويؤيده أيضا الحديث الذي جاء بلفظ "فيدارسه القرآن" فإن ظاهره أن كلا منهما كان يقرأ على الآخر وهي موافقة لقوله: "يعارضه" فيستدعي ذلك زمانا زائدا على ما لو قرأ الواحد².

وفي الحديث إطلاق القرآن على بعضه وعلى معظمه؛ لأن أول رمضان من بعد البعثة لم يكن نزل من القرآن إلا بعضه، ثم كذلك كل رمضان بعده إلى رمضان الأخير، فكان قد نزل كله إلا ما تأخر نزوله بعد رمضان المذكور، وكان في سنة عشر إلى أن مات النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الأول سنة إحدى عشرة، ومما نزل في تلك المدة قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فإنها نزلت يوم عرفة والنبي صلى الله عليه وسلم بها بالاتفاق، وكان الذي نزل في تلك الأيام لما كان قليلا بالنسبة لما تقدم اغتفر أمر معارضته فيستفاد من ذلك أن القرآن يطلق على البعض مجازا³.

ثانيا: الأحاديث الواردة في معارضة القرآن الكريم مع جبريل مرتين في العام

1- فضائل القرآن، للقاسم بن سلام: ص368. وزاد ابن الضريس والثعلبي (فيحكم ما يشاء ويثبت ما يشاء وينسيه ما يشاء)، ينظر: فضائل القرآن، لابن الضريس، تح: غزوة بدير، دار الفكر، دمشق-سورية، ط1، 1987م: ص75، وتفسير الثعلبي، تح أبو محمد ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م: 68/2. وذكر البغوي أن ابن أبي شيبة أخرجه. ينظر: تفسير البغوي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ: 217/1. وصحح هذا الأثر ابن حجر، فقال: "والمعتمد أن جبريل كان يعارض النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان بما ينزل به عليه في طول السنة كذا جزم به الشعبي فيما أخرجه عنه أبو عبيد وابن أبي شيبة بإسناد صحيح" فتح الباري: 5/9. ولم أعثر عليه في المصنف ولا غيره.

2- فتح الباري: 44/9.

3- المصدر نفسه: 44/9.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

الذي توفي فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم:

1- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (كان يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كل عام مرة فعرض عليه مرتين في العام الذي قبض فيه وكان يعتكف كل عام عشرا فاعتكف عشرين في العام الذي قبض فيه)¹.

2- قال مسروق عن عائشة، عن فاطمة، رضي الله عنها، أسر إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أن جبريل كان يعارضني بالقرآن كل سنة وأنه عارضني العام مرتين ولا أراه إلا حضر أجلي)².

3- أخرج سعيد بن منصور في سننه، وابن الأنباري³ وابن أشتة⁴ في المصاحف عن ابن سيرين قال: كان جبريل يعارض النبي صلى الله عليه وسلم كل سنة في شهر رمضان فلما كان العام الذي قبض فيه عارضه مرتين، فيرون أن تكون قراءتنا هذه على العرضة

1- صحيح البخاري: 1911/4، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم برقم (4712)، وسنن ابن ماجة: 650/2، كتاب الصيام، باب ما جاء في الاعتكاف برقم (1769)، وسنن النسائي الكبرى: 248/7، كتاب فضائل القرآن، باب عرض جبريل القرآن برقم (7938)، وأحمد في مسنده من غير زيادة "وكان يعتكف كل عام عشرا، فاعتكف عشرين في العام الذي قبض فيه": 399/2 برقم (9179).

2- أخرجه البخاري في صحيحه: 1911/4، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، حديث الباب، ومسلم في صحيحه: 1904/4، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضائل فاطمة بنت النبي عليها الصلاة والسلام برقم (2450).

3- محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن أبو بكر بن الأنباري، البغدادي النحوي الأديب (ت328هـ)، من مصنفاته: إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، والزاهر في اللغة وغيرها، ينظر: غاية النهاية، لابن الجزري، مكتبة ابن تيمية، بنشره لأول مرة عام 1351هـج. برجستراسر: 230/2 - 231.

4- هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن أشتة الأصبهاني أستاذ كبير وإمام شهير، ونحوي محقق، عالم بالقراءات، سكن مصر وتوفي بها، من مصنفاته: المحبر والمفيد في شواذ القراءات، والمصاحف. توفي سنة (360هـ)، قال السيوطي: قلت: رأيت له كتاب المصاحف، ونقلت منه أشياء في كتاب الإتقان. ينظر في ترجمته: غاية النهاية: 184/2.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياتي

الأخيرة¹.

دلالة الأحاديث:

دلت الأحاديث الصحيحة دلالة واضحة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عارض القرآن مع جبريل مرتين في العام الذي توفي فيه، وهذه المعارضة سميت بالعرضة الأخيرة للقرآن الكريم حيث أُثبت ما أُثبت ونُسَخ ما نُسخ، ودلالة العرضتين في رمضان الأخير صلى الله عليه وسلم تعني قرب انتهاء نزول القرآن الكريم واكتماله، وقرب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فمهمته تنتهي بانتهاء نزول القرآن وتبليغه للناس، وهذه معنى قوله: "ولا أراه إلا حضر أجلي"؛ ولهذا عرضه في السنة الأخيرة من عمره -عليه السلام-، على جبريل مرتين، وعارضه به جبريل كذلك؛ ثم إن عثمان، رضي الله عنه، جمع المصحف الإمام على العرضة الأخيرة، وخص بذلك رمضان من بين الشهور؛ لأن ابتداء الإيحاء كان فيه؛ ولهذا يستحب دراسة القرآن وتكراره فيه، ومن ثم اجتهاد الأئمة فيه في تلاوة القرآن².

قال ابن حجر: ويحتمل أن يكون السر في تكرار العرض أن رمضان من السنة

1- الحديث مرسل ضعيف، وعلته الإرسال. ونقل عن ابن سيرين قوله: "فبرجى" بدل "فيرون". ينظر: التفسير من سنن سعيد ابن منصور، تح: د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 1997م: 59/1 برقم (57)، وفضائل القرآن، لابن سلام: ص357، ونقله السيوطي في الدر المنثور عن ابن أشتة. ينظر: الدر المنثور، نشر دار الفكر، بيروت: 259/1، وأخرجه ابن سعد في طبقاته من طريق ابن عون، ينظر: الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968م: 195/2، وابن شبة في تاريخ المدينة من طريق هشام عن محمد بن سيرين، ينظر: تاريخ المدينة، تح: فهيم محمد شلتوت، جدة - المملكة العربية السعودية، 1399 هـ: 993/3، ورواه الدارقطني عن ابن سيرين عن أنس بن مالك وأعله بالتفرد فقال: حديث غريب من حديث عبد الله بن عون عن ابن سيرين عن أنس تفرد به يحيى بن خليف، ينظر: أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم للإمام الدارقطني، لابن القيسراني، تح: محمود محمد محمود حسن نصار والسيد يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م: 233/2 برقم (1236)، والأحاديث المختارة، ضياء الدين المقدسي، تح: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2000م: 162/7.

2- ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: 51/1.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياتي

الأولى لم يقع فيه مدراسة لوقوع ابتداء النزول في رمضان ثم فتر الوحي ثم تتابع فوقعت المدارس في السنة الأخيرة مرتين ليستوي عدد السنين والعرض¹.

قال القسطلاني في شرحه لهذا الحديث: " فكأن السر في عرضه مرتين في سنة الوفاة استقراره على ما كتب في المصحف العثماني والاقتصار عليه وترك ما عداه².

ونقل الهروي عن الطيبي قوله: " دل ظاهر الحديث - حديث أبي هريرة- على أن النبي صلى الله عليه وسلم هو المعروف عليه في العام الذي توفاه الله فيه، وفي غيره، وقيل: يحمل هذا الحديث على القلب ليوافق هذا المروي حديث ابن عباس رضي الله عنهما³.

والأظهر في الجمع بين الحديثين: أنه كانت القراءة معارضة ومدارسة بينه وبين جبريل - عليهما الصلاة والسلام- فمرة هذا يقرأ ومرة هذا يقرأ، وهو يحتمل احتمالين:

أحدهما: وهو الأظهر: أن جبريل كان يقرأ أولاً بعضاً من القرآن ثم يعيده بعينه صلى الله عليه وسلم احتياطاً للحفظ، واعتماداً للضبط.

وثانيهما: أن أحدهما يقرأ عشرة مثلاً والآخر كذلك، وهو المدارسة المتعارفة بين القراءة، ويؤيد ما قلنا أنه ورد في بعض الروايات في النهاية⁴ كان يعارضه القرآن، أي يدارسه من المعارضة المقابلة، ومنه عارضت الكتاب بالكتاب، أي قابلته به، والله أعلم⁵.

وأما رواية ابن سيرين فمعناها لا يخرج عما في الصحيحين من الأحاديث التي أوردناها في أول هذا المبحث، وإنما ذكرناها هنا لسببين:

الأول: إن إيرادها جاء من قبيل جمع الروايات الواردة في العرضتين الأخيرتين.
والثاني: إن فيها معنى زائداً عما نقلناه في الروايات السابقة وهو: أن القراءة التي جمع

1- فتح الباري: 46/9.

2- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، 1323هـ: 456/7.

3- يقصد به حديث " يعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن"، ينظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان، ط1، 1422هـ-2002م: 1447/4 برقم (2099).

4- يقصد به كتاب: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، وقد نقلنا كلامه في مبحث التعريفات في مستهل البحث.

5- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: 1448/4.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

عثمان الناس عليها كتبت على العرضة الأخيرة التي عارضها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع جبريل مرتين في عام وفاته، وهذا مستفاد من قول ابن سيرين: "فيرجى أن تكون قراءتنا هذه على العرضة الأخيرة"، والله أعلم.

المبحث الثاني: الروايات الواردة فيمن شهد العرضة الأخيرة

وأما معنى شهود العرضة الأخيرة أو حضور العرضة الأخيرة فلم أقف على نص أو قول يوضح ذلك، والذي يفهم من الأحاديث والآثار الواردة فيها: أن معناها تلقى القرآن الكريم مباشرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد انجلاء الوحي. ولا يفهم منها أن ابن مسعود أو زيد بن ثابت كان ثالثا مع النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل، ولا يفهم منها سماع القرآن الكريم المطلق من النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن كثيرا من الصحابة سمعوا القرآن الكريم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لذلك أقول: إن ما يميز شهود العرضة هو تلقي القرآن وشهوده بعد انجلاء الوحي مباشرة، والله تعالى أعلم.

المطلب الأول: الروايات الواردة في ابن مسعود:

1- عن الأعمش، عن أبي ظبيان، عن ابن عباس، قال: أي القراءتين تعدون أول؟ قالوا: قراءة عبد الله، قال: لا، بل هي الآخرة، "كان يعرض القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل عام مرة، فلما كان العام الذي قبض فيه، عرض عليه مرتين، فشاهده عبد الله، فعلم ما نسخ منه وما بدل"¹.

1- روي هذا الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما من ثلاث طرق:

الأول: طريق أبي ظبيان يرويه عنه الأعمش: أخرجه سعيد بن منصور في كتابه التفسير من سنن سعيد ابن منصور: 240/1 برقم (58)، وأحمد في مسنده: 395/5 برقم (3422)، قال: حدثنا يعلى ومحمد. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين، ويعلى ومحمد: هما ابنا عبيد بن أبي أمية الكوفي الطنافسي، وأبو ظبيان: هو حصين بن جندب بن الحارث الجني، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ: 154/6 برقم (30288)، والبخاري في خلق أفعال العباد، تح: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية، الرياض: 87/1، وغيرهم من طريق أبي معاوية عن الأعمش عن أبي ظبيان بنحو هذا اللفظ، وأخرجه أبو يعلى في مسنده، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984م: 435/4 برقم (2562)، من طريق جرير

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

عن الأعمش، قال حسين سليم أسد: إسناده صحيح، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م: 138/8 برقم (3120)، من طريق شريك ووكيع كلاهما عن الأعمش، والنسائي: 353/7 برقم (8201)، من طريق سليمان بن طرخان التيمي عن الأعمش. وقال الدارقطني: تفرد به المعتمر عن أبيه عن الأعمش. ينظر: أطراف الغرائب: 342/3، وقال الحافظ ابن حجر: إسناده صحيح. فتح الباري: 45/9. والحديث بهذا الطريق صحيح؛ لأن إسناده رجاله ثقات. ومن رجال هذا السند: الأعمش وعنه سليمان التيمي، وكذا أبي معاوية الضرير. ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، 1952م: 146/4 - 147، 124 - 125، 247/7، وتقريب التهذيب، لابن حجر، تح: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط1، 1406هـ - 1986م: 254/1، 252، 475 برقم (2575)، و(2615)، (5841). والله أعلم.

الثاني: طريق مجاهد يرويه عنه إبراهيم بن مهاجر: أخرجه أحمد في مسنده: 295/4 برقم (2494)، والبخاري في مسنده، تح: مجموعة من المحققين، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، 2009م: 181/11 برقم (4923)، وأعله بالتفرد، فقال: لا نعلمه يروى عن ابن عباس بهذا اللفظ إلا بهذا الإسناد. والطحاوي في مشكل الآثار: 264/1 برقم (287)، والحاكم في المستدرک، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1990م: 250/2 برقم (2903)، جميعهم من طريق إسرائيل بن يوسف عن إبراهيم بن مهاجر عن ابن مجاهد بلفظ: "أي القراءتين كانت أخيراً قراءة عبد الله أو قراءة زيد؟ قال: قلنا قراءة زيد قال: "لا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يعرض القرآن على جبريل كل عام مرة، فلما كان في العام الذي قبض فيه عرضه عليه مرتين، وكانت آخر القراءة قراءة عبد الله". والحديث بهذا اللفظ ضعيف؛ لأن في سنده إبراهيم بن مهاجر صدوق إلا إنه لين الحديث والحفظ، قال يحيى بن سعيد القطان: لم يكن بقوي. وقال النسائي: ليس بالقوي في الحديث وقال في موضع آخر: ليس به بأس، وقال ابن عدي: يكتب حديثه في الضعفاء. ينظر: تهذيب الكمال، للمزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1980م: 212/2 - 213، وميزان الاعتدال، للذهبي، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1963م: 67/1 - 68.

الثالث: طريق زر بن حبيش يرويه عنه عاصم: أخرجه الطبراني في الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2: 103/12 برقم (12602) من طريق أبو الزيناع روح بن الفرغ عن سفيان بن بشر عن شريك عن عاصم عن زر بلفظ: "قال: قال لي ابن عباس: أي القراءتين تقرأ؟ قلت: الآخرة قال: "فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن على جبريل - عليه السلام - في كل عام مرة، قال: فعرض عليه القرآن في العام الذي قبض فيه النبي صلى الله عليه وسلم مرتين، فشهد عبد الله - يعني ابن مسعود - ما نسخ منه وما بدل، فقراءة عبد الله الآخرة"، وأخرجه الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة بسنده عن الطبراني: 43/10 برقم (39). ورواه ابن الجزري بسنده وصححه في النشر، تح: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]: 32/1. والحديث

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

- 2- عن أيوب، عن محمد ابن سيرين، قال: نُبئت أن ابن مسعود كان يقول: "لو أعلم أحداً تبلغنيه الإبل أحدث عهدا بالعرضة الآخرة مني لأتيته أو لتكلفت أن آتية"¹.
- 3- أخرج ابن الضُّرَيْس عن ابن مسعود قال: كان جبريل يعارض النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن في كل سنة مرة، وإنه عارضه بالقرآن في آخر سنة مرتين فأخذه من النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العام².
- 4- أخرج البخاري في صحيحه عن شقيق بن سلمة، قال: خطبنا عبد الله بن مسعود فقال: "والله لقد أخذت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعا وسبعين

بهذا الطريق ضعيف للين شريك بن عبد الله النخعي (ت178هـ) في الحديث، وهو صدوق يخطئ كثيرا تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة، وكان عادلا فاضلا، عابداً شديداً على أهل البدع، ينظر: تقريب التهذيب: 266/1 برقم (2787): قال ابن أبي حاتم "قلت لأبي زرعة شريك يحتج بحديثه؟ قال: كان كثير الخطأ صاحب حديث وهو يغلط أحيانا. ينظر: الضعفاء لأبي زرعة، دراسة وتحقيق: سعدي بن مهدي الهاشمي، رسالة علمية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1982م: 810/3 برقم (109). قال العقيلي: وضعف يحيى حديثه جدا، قال يحيى: أتيت بالكوفة فأملى علي، فإذا هو لا يدري، يعني شريك. ينظر: الضعفاء الكبير، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، 1984م: 193/2 برقم (718).

1- الحديث بهذا اللفظ ضعيف لإبهام من أخذ عنه محمد بن سيرين، فطريقه عن ابن سيرين عن راو مبهم عن ابن مسعود. ينظر: التفسير من سنن سعيد بن منصور: 61/1 برقم (59)، وفضائل القرآن، للقاسم بن سلام: ص102، وفضائل القرآن، للمستغفري، تح: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، ط1، 2008م: ص358، وفتح الباري، لابن حجر: 51/9. ونسب السيوطي إخرجه لابن الأنباري في كتابه المصاحف بلفظ: " لو أعلم أحدا أحدث بالعرضة الأخيرة مني لرحلت إليه ". ينظر: الدر المنثور: 259/1.

2- الحديث ضعيف، فقد أخرجه ابن الضُّرَيْس في فضائل القرآن بألفاظ متقاربة: ص129، وفيه راو لم يُسمَّ، قال: حدثني رجل من أصحاب عبد الله ولم يسمه، وأخرجه أحمد مطولا بلفظ: "... وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعارض بالقرآن في كل رمضان، وإني عرضت في العام الذي قبض فيه مرتين...". مسند أحمد: 395/6 برقم (3845). والحديث ضعيف أيضا؛ لأن فيه راو مجهول" قال: حدثنا رجل، من همدان - من أصحاب عبد الله، وما سماه لنا - ". ورواه الطبراني في المعجم الكبير: 97/10 برقم (10076) بزيادة "فمن قرأ على قراءتي فلا يدعها رغبة عنها؛ فإنه من جحد بحرف منه جحد به كله". وأخرجه السيوطي في الدر المنثور عن ابن الأنباري: 259/1.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

سورة، والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أني من أعلمهم بكتاب الله، وما أنا بخيرهم"، قال شقيق: فجلست في الحلق أسمع ما يقولون، فما سمعت رادا يقول غير ذلك¹.

5- وفي مسند الإمام أحمد عن خمير بن مالك، قال: قال عبد الله: " قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة، وزيد بن ثابت له ذؤابة² في الكتاب"³. وفي رواية قال الزهري: أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، أن عبد الله بن مسعود، كره لزيد بن ثابت نسخ المصاحف وقال: "يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ كتابة المصحف ويتولاها رجل والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر" - يريد زيد بن ثابت -⁴، وفي رواية عن أبي وائل قال: خطبنا ابن مسعود فقال: "كيف تأمروني أقرأ على قراءة زيد بن ثابت بعدما قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعا وسبعين سورة، وإن زيدا مع الغلمان له ذؤابتان"⁵.

1- صحيح البخاري: 186/6، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم برقم (5000)، ومسلم في صحيحه: 1912/4، فضائل الصحابة باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما برقم (2462).

2- الذؤابة: هي الشعر المظفور من شعر الرأس. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: 151/2.

3- مسند أحمد: 225/6 برقم (3697). قال شعيب الأرنؤوط: هذا إسناد ضعيف، خمير بن مالك - ويقال: خمر-، لم يرو عنه غير أبي إسحاق -وهو السبيعي-، ذكره ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل": 391/3.

4- هذا أثر مرسل ضعيف، لأن عبيد الله بن عتبة بن مسعود لم يسمع من عم أبيه عبد الله بن مسعود كذا قال الشيخ عبد القادر الأرنؤوط، ينظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول: 530/2 برقم (975)، والرواية أخرجها الترمذي في سننه، تح: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م: 135/5 برقم (3104)، وأبي يعلى في مسنده: 64/1 برقم (63)، قال حسين سليم أسد: إسناده منقطع.

5- أخرجه أحمد في المسند: 23/7 برقم (3906)، قال الشيخ شعيب: إسناده صحيح على شرط الشيخين. والنسائي في السنن الكبرى: 321/8 برقم (9279)، عن أبي شهاب عن الأعمش عن أبي وائل وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين، وأبو شهاب اسمه عبد ربه بن نافع الكناني الخياط. والطبراني في المعجم الكبير: 72/9 برقم (8428)، وابن حبان في صحيحه، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م: 39/15 برقم (7064).

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

6- عن أبي وائل قال: "خطبنا عبد الله بن مسعود على المنبر فقال ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة غلوا مصاحفكم وكيف تأمروني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت وقد قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم مثله"¹.

فقول ابن مسعود: وقد قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم مثله، فإن كلمة (مثله) فيها اعتراف منه بأن زيد بن ثابت قرأ مثله من رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولكن ما انفرد ابن مسعود به تعد روايته آحادية. ومعلوم أن رواية الآحاد لا تكفي في ثبوت القرآنية؛ لذلك لم يوافق الصحابة على ما انفرد به ابن مسعود بخلاف مصحف عثمان فقد وافقه عدد التواتر وظفر بإجماع الأمة ولم يكتب فيه إلا ما استقر في العرضة الأخيرة². ففي هذه الرواية دليل من ابن مسعود على أن زيدا قرأ مثله من في رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أقول: هذه الرواية لم نقف عليها صحيحة ولا مسندة بهذا اللفظ، فقد جاءت الروايات الصحيحة التي تقول عن ابن مسعود: "... وكيف تأمروني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت، وقد قرأت القرآن من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعا وسبعين سورة، وإن زيد بن ثابت ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان..."³.

دلالة المرويات:

دلت المرويات والأثار الصحيحة على أن ابن مسعود شهد العرضة الأخيرة للقرآن، فعلم ما نسخ وما بدل منه. وأصح هذه الروايات، ما صرح به ابن عباس فيما يرويه عنه أبي ظبيان من طريق الأعمش عندما سأله رضي الله عنه أي القراءة تعدون أول؟ قالوا: قراءة

1- نسب هذه الرواية ابن حجر إلى النسائي وابن عوانة وابن أبي داود، ولم أعثر عليها بهذا اللفظ إلا في فتح الباري، والصحيح أن جزءاً من الرواية موجود في النسائي وغيره بلفظ مختلف من غير لفظ "مثله". والحديث لا يصح بهذا اللفظ. ينظر: فتح الباري، 48/9. وأما لفظ الحديث الصحيح فينظر تخريج الحديث السابق.

2- مناهل العرفان في علوم القرآن، للزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3: 477/1.

3- سبق تخريجه.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

عبد الله، قال: لا، بل هي الآخرة، "كان يعرض القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل عام مرة، فلما كان العام الذي قبض فيه، عرض عليه مرتين، فشاهده عبد الله، فعلم ما نسخ منه وما بدل".

فكانت هذه العرضة الأخيرة بمثابة المراجعة النهائية للكتاب الحكيم، عرض فيها القرآن الكريم مرتين، فأثبت فيه جميع الأوجه الثابتة غير المنسوخة، وترك ما نُسخ منه، فما ثبت في هذه العرضة هو القرآن المحكم المعجز المِتَّعَبَّد بتلاوته إلى يوم القيامة، وما لم يثبت فإما أن يكون قرآنًا منسوخًا، وإما أنه ليس بقرآن، وكلاهما ليس له حكم القرآن من التعبد والإعجاز.

قال ابن الجزري: ولا شك أن القرآن نسخ منه وغير فيه في العرضة الأخيرة فقد صح النص بذلك عن غير واحد من الصحابة، واستدل ابن الجزري برواية رواها بسنده وصححها عن زر بن حبيش قال: "قال لي ابن عباس أي القراءتين تقرأ؟ قلت: الآخرة، قال: "فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن على جبريل - عليه السلام - في كل عام مرة، قال: فعرض عليه القرآن في العام الذي قبض فيه النبي صلى الله عليه وسلم مرتين، فشهد عبد الله -يعني ابن مسعود- ما نسخ منه وما بدل، فقراءة عبد الله الآخرة"¹.

ثم استنبط ابن الجزري من هذه الرواية أن الصحابة رضي الله عنهم كتبوا المصحف على ما استقر في العرضة الأخيرة، وما استقر في غيرها مما لم ينسخ، فقال: وإذا ثبت ذلك فلا إشكال أن الصحابة كتبوا في هذه المصاحف ما تحققوا أنه قرآن وما علموه استقر في العرضة الأخيرة، وما تحققوا صحته عن النبي صلى الله عليه وسلم مما لم ينسخ، وإن لم تكن داخلية في العرضة الأخيرة؛ ولذلك اختلفت المصاحف بعض اختلاف، إذ لو كانت العرضة الأخيرة فقط لم تختلف المصاحف بزيادة ونقص وغير ذلك وتركوا ما سوى ذلك؛ ولذلك لم يختلف عليهم اثنان².

1- سبق تخريج الرواية وهي صحيحة من طريق آخر. ينظر: النشر: 32/1.

2- ينظر: النشر: 32/1 - 33.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

أقول: إن ربط ابن الجزري بين العرضة الأخيرة والاختلاف في المصاحف زيادة ونقصا، فيه نظرا! فما علاقة العرضة الأخيرة بالزيادة والنقص؟ فتوجيه الاختلاف بين المصاحف جاء من قبيل الأحرف السبعة؛ لأن الرواية بها تواترت وثبتت.

وتابع ابن الجزري قائلا: إن القراءات التي تواترت عندنا عن عثمان وعلي بن أبي طالب وابن مسعود وأبي وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم لم يكن بينهم فيها إلا الخلاف اليسير المحفوظ بين القراء، ثم إن الصحابة رضي الله عنهم لما كتبوا تلك المصاحف جردوها من النقط والشكل ليحتمله ما لم يكن في العرضة الأخيرة مما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما أدخلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين، فإن الصحابة رضي الله عنهم تلقوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أمره الله تعالى بتبليغه إليهم من القرآن لفظه ومعناه جميعا، ولم يكونوا ليسقطوا شيئا من القرآن الثابت عنه صلى الله عليه وسلم ولا يمتنعوا من القراءة به¹. أقول: إن تجريد المصاحف من النقط والشكل في زمن كتابة المصاحف ثابت وصحيح إلا أن الخلاف الإقراضي بين القراء ليس مبنيا كله على النقط والشكل بل جزء يسير منه. ثم إن الخلاف بين بعض القراء لم يكن يسيرا كما قال ابن الجزري، فإذا ما قارنا بين عاصم وحمة والكسائي وكلهم كوفيون وقراءتهم ترجع إلى ابن مسعود وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم نجد أن البون شاسع بينهم في الأصول والفرش.

وهناك روايات أخرى قد يفهم من خلالها أن ابن مسعود شهد العرضة الأخيرة، وهي:

رواية اعتراضه الشديد على حرق مصحفه، ففي الحديث عن عمرو بن شراحيل قال: "أتى علي رجل، وأنا أصلي، فقال: ثكلتك أمك ألا أراك تصلي وقد أمر بكتاب الله أن يمزق؟". قال: فتجوزت في صلاتي، وكنت لا أحبس، فدخلت الدار فلم أحبس، ورقيت فلم أحبس، فإذا أنا بالأشعري وإذا حذيفة وابن مسعود يتقاولان، وحذيفة يقول لابن

1- ينظر: المصدر نفسه: 32/1 - 33.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

مسعود: ادفع إليهم المصحف. فقال: والله لا أدفعه. فقال: ادفعه إليهم، فإنهم لا يألون أمة محمد إلا خيرا. فقال: والله لا أدفعه إليهم؛ أقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعا وسبعين سورة وأدفعه إليهم؟ والله لا أدفعه إليهم"¹.

والرواية الأخرى ما ورد من غمز ابن مسعود لزيد بن ثابت حينما قال: "كيف تأمروني أقرأ على قراءة زيد بن ثابت بعدما قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعا وسبعين سورة، وإن زيدا مع الغلمان له ذؤابتان"².

أقول: رواية عمرو بن شراحيل ليس فيها دليل على شهود ابن مسعود للعرضة الأخيرة، ولا يفهم منها أن ثمة خلاف بين مصحف ابن مسعود ومصحف الإمام، إنما غاية ما يفهم منها هو رفض ابن مسعود لحرق المصحف، بل قد يفهم منها أن ابن مسعود كتب في مصحفه بضعا وسبعين سورة لا غير ولم يكتب القرآن كاملا.

وأما الروايات الواردة في غمز زيد في فهم منها اعتراضه الشديد على اختيار زيد

1- إسناده صحيح، أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن: ص285، والشاشي في المسند، تح: محفوظ الرحم نزين الله، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1، 1410هـ: 230/2 برقم (801)، والطبراني في المعجم الكبير: 75/9 برقم (8438)، والحاكم في المستدرک: 247/2 برقم (2896). وذكر البخاري هذا الأثر في تاريخه مختصرا ونصه عن أشهل بن حاتم: "حدثنا ابن عون عن عمر بن قيس الماصر عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل - أو - شراحيل: دخلت وثم حذيفة والأشعري فقال ابن مسعود: أقرأني النبي صلى الله عليه وسلم بضعا وسبعين سورة" ولم يذكر قصة دفع المصحف. وقال البخاري: "وقال بعضهم: عمرو بن قيس، ولا يصح". ينظر: التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، طبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان: 186/6 برقم (2121). وبعد تتبعنا لسند هذا الأثر أقول: إسناد رجاله ثقات، فقد وثق علماء الحديث رجال سنده (عبد الله بن عون بن أرطبان، وعمر بن قيس الماصر، وعمرو بن شرحبيل)، واختلف في عمر بن قيس الماصر، والصحيح أنه ثقة. ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: 238/6 برقم (1320)، و130/5-131 برقم (605)، و129/6 برقم (702)، والثقات، لابن حبان، تح: محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، نشر دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، 1973م: 168/5 برقم (4402)، والتقريب: 422 برقم (5048)، وص317 برقم (3519).

2- سبق تخرجه.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

وليس لعدم شهود زيد العرضة الأخيرة وإنما على تقديمه عليه وهو أحق منه وأسبق منه في أخذ القرآن فقد أخذه من في رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يقول ابن مسعود.
قال ابن عساكر: "وإنما شق ذلك على ابن مسعود لأنه عدل عنه مع فضله وسنه وفوض ذلك إلى من هو بمنزلة ابنه، وإنما ولي عثمان زيد بن ثابت لحضوره وغيبية عبد الله؛ ولأنه كان يكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكتب الصحف في عهد أبي بكر"¹.

قال المقرئزي: "وكان امتناع عبد الله من دفع مصحفه إشفافاً على تغيير يدخله، يخالف ما قد رواه وأتقنه، وكان هذا الذي حاذره زائلاً ساقطاً مأموناً منه، فبعد ذلك حين وقف على إتقان المصحفين، واجتماع الروائين، قرأ وأقرأ بمثل قراءة المسلمين، على أنه قد كان آخر من تولى زيد بن ثابت جمع المصحف"².

قال الحافظ في الفتح: "وكأن مراد ابن مسعود بغل المصاحف كتمها وإخفاؤها لئلا تخرج فتعدم، وكأن ابن مسعود رأى خلاف ما رأى عثمان ومن وافقه في الاختصار على قراءة واحدة وإلغاء ما عدا ذلك، أو كان لا ينكر الاختصار لما في عدمه من الاختلاف، بل كان يريد أن تكون قراءته هي التي يعول عليها دون غيرها لما له من المزية في ذلك مما ليس لغيره، كما يؤخذ ذلك من ظاهر كلامه، فلما فاته ذلك ورأى أن الاختصار على قراءة زيد ترجيح بغير مرجح عنده، اختار استمرار القراءة على ما كانت عليه"³.

ومع كل ما تقدم من الآثار والمرويات، فهي لا تعطي أولوية لابن مسعود على زيد في قضية نسخ المصاحف في خلافة عثمان، ففي الصحيحين عن أنس قال: "جمع القرآن

1- تاريخ دمشق، لابن عساكر، تح: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر، 1995م: 140/33، وكنز العمال، للمتقي الهندي، تح: بكر يحياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1981م: 609/2 برقم (4875).

2- إمتاع الأسماع، للمقرئزي، تح: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1999م: 327/4.

3- فتح الباري: 49/9.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة كلهم من الأنصار: معاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو زيد¹. وفي صحيح البخاري قال: "مات النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد"². فمات معاذ وأبو زيد في خلافة عمر رضي الله عنه، فوقع الاختيار على زيد بن ثابت في خلافة عثمان وأشرك معه في هذه المهمة أبي بن كعب زيادة على القرشيين الثلاثة، وبعض هؤلاء أحفظ من ابن مسعود؛ لأنه كما هو معلوم قد صرح كما في الصحيحين أنه لم يأخذ من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بضعا وسبعين سورة، ولا يُعرف أنه جمع القرآن قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وروي أنه أكمل الباقي على سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فمن كان أحفظ وأوعى للقرآن أولى بالتقديم، قال مكّي: "ولم يختلف في أن ابن مسعود لم يكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم جمع القرآن كله"³.

قال أبو بكر الأنباري: "ولم يكن الاختيار لزيد من جهة أبي بكر وعمر وعثمان، على عبد الله بن مسعود في جمع القرآن، وعبد الله بن مسعود أفضل من زيد، وأقدم في الإسلام، وأكثر سوابق، وأعظم فضائل، إلا لأن زيدا كان أحفظ للقرآن من عبد الله، إذ وعاه كله، ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي، والذي حفظه منه عبد الله في حياة رسول الله نيف وسبعون سورة، ثم تعلم الباقي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

فالذي ختم القرآن وحفظه ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي، أولى بجمع المصحف، وأحق بالإيثار والاختيار، ولا ينبغي أن يظن جاهل أن في هذا طعنا على عبد الله بن مسعود؛ لأن زيدا إذا كان أحفظ للقرآن منه فليس ذلك موجبا لتقدمه عليه؛ لأن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كان زيد أحفظ منهما للقرآن، وليس هو خيرا منهما، ولا

1- صحيح البخاري: 37/5 برقم (3810)، وصحيح مسلم: 4/1914 برقم (2465).

2- صحيح البخاري: 6/187 برقم (5004).

3- الإبانة عن معاني القراءات، لمكي بن أبي طالب القيسي، تح: عبد الفتاح إسماعيل شلي، دار نضضة مصر: ص95.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

مساويا لهما في الفضائل والمناقب"¹.

وتابع أبو بكر الأنباري قائلا: وما بدا من ابن مسعود في إنكاره لصنيع عثمان في اختيار زيد إنما هو ناتج عن غضب فلا يعمل به ولا يعول عليه، ولا يشك أحد في رجوع ابن مسعود بعد زوال غضبه عن إنكاره ورضاه لاختيار عثمان ومن معه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبقي على موافقتهم وترك الخلاف لهم².

وذهب المقرئ إلى أن سبب تقدم زيد يعود إلى أمرين:

الأول: هو كتابة القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، واستنبط ذلك من قول زيد بن ثابت: "كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع"³، فإذا قُدم زيد في هذا ورسول الله حي، كان أحق الناس بالجمع بعد وفاته.

الثاني: أن زيدا كان أحفظ وأوعى للقرآن من ابن مسعود قال المقرئ: وما اختلف أهل العلم في أن زيدا ضم القرآن وحفظه في حياة رسول الله، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض وعبد الله بن مسعود غير حافظ لجميع القرآن⁴.

وأما ما رواه أبو ظبيان ومجاهد وزر عن ابن عباس من أن قراءة ابن مسعود هي القراءة الأخيرة فنورد عليه بعض الإشكالات:

أولها: إن هذه الرواية تعارض المشهور الذي يقول بأن: قراءتنا التي جمع عليها عثمان الناس هي القراءة الأخيرة. ولعل حضور ابن مسعود الذي صرح به ابن عباس رضي

1- نقله القرطبي عن الأنباري في تفسيره الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م: 53/1.

2- ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 53/1.

3- سنن الترمذي: 228/6 برقم (3954)، والمستدرک علی الصحیحین: 249/2 برقم (2900).
ومسند أحمد: 484/35 برقم (21608)، قال الشيخ شعيب: "إسناده حسن" من أجل يحيى بن أيوب، وهو الغافقي. ومعنى التأليف: الترتيب؛ لأنه يقال في اللغة: ألّفت الشيء تأليفا، إذا وصلت بعضه ببعض، وجمعت بعضه إلى بعض. ينظر: لسان العرب: 10/9، مادة (ألف)، والرقاع: جمع رقعة: وهي القطعة من ورق أو جلد أو نحو ذلك. ينظر: لسان العرب: 131/8، مادة (رقع).

4- ينظر: إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، للمقرئ، : 328/4.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

الله عنهما للعرضة الأخيرة لم يكن كاملاً وإنما حكى ذلك من باب التغليب من حرف ابن مسعود غير منسوخ التلاوة، فالمحفوظ عن ابن مسعود أنه أخذ بضعا وسبعين سورة لا غير. **ثانيها:** كيف تكون قراءة ابن مسعود الأخيرة، وأبو بكر جمع القرآن، ثم من بعده عثمان نسخ المصاحف وقد أمرا زيدا بذلك؟ فالقراءة قراءة زيد بن ثابت، وبحسب قول ابن عباس هذا تكون قراءتهما منسوخة، وهذا محال، فقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك.

ثالثها: انفرد ابن مسعود من جملة الصحابة رضي الله عنهم بمعارضة صنيع عثمان في المصاحف، وكان اعتراضه عليه ليس لعدم شهود زيد بن ثابت العرضة الأخيرة، وإنما كان يريد أن تكون قراءته المعول عليها دون غيرها لما له من المزية في ذلك، فقد أخذ من في رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة، وإنه أعلم الصحابة بالقرآن كما صرح بذلك في غير ما موضع.

رابعها: لم نجد أحداً من تلاميذ ابن مسعود يقرأ بقراءة مخالفة لما عليه المصحف العثماني، كما في قراءات أهل الكوفة كما هو معلوم من قراءة: عاصم وحمة والكسائي وخلف البزار، وجلهم أخذ عن ابن مسعود قراءته¹.

خامسها: ورد عن ابن عباس وهو راوي هذه الرواية أنه قرأ على غير قراءة ابن مسعود، بل أخذ القرآن عن زيد بن ثابت وأبي بن كعب، كما ثبت ذلك عنه بالسند الصحيح المتصل. وأما راوي الخبر وهو مجاهد فقد أخذ القرآن عن ابن عباس عن أبي بن كعب وزيد بن ثابت وعنه أخذ ابن كثير المكي بسنده عن عبد الله بن السائب².

وأما الأحاديث الأخرى وما أخرجه ابن الأنباري وما روي عن ابن سيرين فلم تثبت لدينا بسند صحيح، وأما حديث شقيق الذي في البخاري، فيدل على أن ابن مسعود من أعلم الصحابة في القرآن الكريم، ولم يقل أحد خلاف ذلك، إلا إنه لا يدل على انفراده

1- ينظر: التيسير في القراءات السبع، للداني، تحقيق: أوتوتريزل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1984م: ص9 - 10، والنشر: 188/1 وما بعدها.

2- ينظر: التيسير، للداني: ص8.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياتي

بشهود العرضة الأخيرة، وأما الروايات التي غمز ابن مسعود بها زيدا فجعلها لم تثبت بسند صحيح وهي معلولة ببعض الرواة¹، وإن صح بعضها فإن ابن مسعود لم ينفِ حضور زيد بن ثابت العرضة الأخيرة، إلا إنه بدا غير راض باختيار زيد لنسخ المصحف، مظنة تفضيله عليه.

والصواب الذي لا ريب فيه أن قراءة زيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وأبي الدرداء وغيرهم رضي الله عنهم وأئمة الأخيرة، ولا يضرنا قولهم: إن ما وصل إلينا من قراءة ابن مسعود قد شذذه القراء، لجملة اعتبارات من أبرزها رواية آحاد، ومخالفة خط المصحف، فقد شكك مكّي بن أبي طالب بنقل هذه القراءة فقال: "ولا نقطع بصحته عن ابن مسعود؛ ولذلك قال مالك، والإمام إسماعيل القاضي: ما روي من قراءة ابن مسعود وغيره مما يخالف خط المصحف ليس لأحد من الناس أن يقرأ به اليوم؛ لأن الناس لا يعلمون علم يقين أنها قراءة ابن مسعود، وإنما هو شيء يرويه بعض من يحمل الحديث؛ ولا يجوز أن يعدل عن اليقين إلى ما لا يعلم يقينه."².

وأقول: قد صحت بعض القراءات عن ابن مسعود سندا، فقد أورد البخاري بسنده: "عن إبراهيم قال: قدم أصحاب عبد الله على أبي الدرداء فطلبهم فوجدهم، فقال: أيكم يقرأ على قراءة عبد الله - يعني ابن مسعود-؟ قال: كلنا، قال: فأيكم أحفظ؟ فأشاروا إلى علقمة، قال: كيف سمعته يقرأ: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل: ١]؟ قال علقمة: والذكر والأنثى، قال: «أشهد أنني سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ هكذا»، وهؤلاء يريدوني على أن أقرأ: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [الليل: ٣]، والله لا أتابعهم"³.

قال القاضي أبو بكر بن العربي معقبا على هذا الحديث: "هذا مما لا يلتفت إليه بشر، إنما المعول عليه ما في المصحف؛ فلا تجوز مخالفته لأحد، ثم بعد ذلك يقع النظر فيما

1- سبق تخرجها.

2- الإبانة عن معاني القراءات: ص 99.

3- صحيح البخاري: 170/6 برقم (4944).

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

يوافق خطه مما لم يثبت ضبطه؛ فإن القرآن لا يثبت بنقل الواحد، وإن كان عدلاً؛ وإنما يثبت بالتواتر الذي يقع به العلم، وينقطع معه العذر وتقوم به الحجة على الخلق"¹.
ونقل القرطبي في تفسيره عن أبي بكر الأنباري بعد إيراده للحديث في قراءة "والذكر والأنثى"²، وحديث قراءة "إني أنا الرازق ذو القوة المتين" عن ابن مسعود³.

قال أبو بكر الأنباري: كل من هذين الحديثين مردود، بخلاف الإجماع له، وإن حمزة وعاصمًا يرويان عن عبد الله بن مسعود ما عليه جماعة المسلمين، والبناء على سنيين يوافقان الإجماع أولى من الأخذ بواحد يخالفه الإجماع والأمة، وما يبني على رواية واحد إذا حاذاه رواية جماعة تخالفه، أخذ برواية الجماعة، وأبطل نقل الواحد، لما يجوز عليه من النسيان والإغفال. ولو صح الحديث عن أبي الدرداء وكان إسناده مقبولاً معروفاً، ثم كان أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وسائر الصحابة رضي الله عنهم يخالفونه، لكان الحكم العمل بما روته الجماعة، ورفض ما يحكيه الواحد المنفرد، الذي يسرع إليه من النسيان ما لا يسرع إلى الجماعة، وجميع أهل الملة"⁴.

وقد أحسن الداني القول في هذه المسألة إذ قال: "إن هذه القراءات لم تثبت متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإن ثبتت بالنقل فإنها منسوخة بالعرضة الأخيرة، أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني، أو أنها لم تنقل إلينا نقلاً يثبت بمثله القرآن أو أنها لم تكن من الأحرف السبعة"⁵. فالقراءة التي خالفت الإجماع شذذت، قال أبو عمرو ابن

1- أحكام القرآن: 404/4 - 405.

2- سبق تخريجه.

3- إسناد صحیح، ولفظ الحديث: عن عبد الله بن مسعود، قال: "أقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني أنا الرازق ذو القوة المتين". أخرجه أحمد بسنده عن إسرائيل - وهو ابن يونس بن أبي إسحاق -، مسند أحمد: 285/6 برقم (3741)، وأخرجه ابن حبان بسنده عن أبي يعلى عن روح بن عبد المؤمن المقرئ - شيخ البخاري -، صحيح ابن حبان: 236/14 برقم (6329).

4- الجامع لأحكام القرآن: 82/20.

5- النشر: 14/1 - 15.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

العلاء: "إني أتهم الواحد الشاذ إذا كان على خلاف ما جاءت به العامة"¹.
وذهب بعض العلماء إلى أن ما جاء مخالفا لخط المصحف بزيادة أو حذف فهو من قبيل التفسير، قال القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلائي: "وكان منهم من يقرأ التأويل مع التنزيل، نحو قوله تعالى: ﴿وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨] وهي صلاة العصر"².
وقول بعضهم إن ما ورد من قراءة ابن مسعود فهو من قبيل التفسير غير مُسَلَّم به؛ لأن المروي عنه منع إدخال التفسير مع القرآن، فقد روي عن ابن مسعود أنه قال: "جردوا القرآن ولا تلبسوا به ما ليس منه"³.

وكانت قراءة ابن مسعود أشهر قراءة بعد قراءة العامة في الكوفة، إلا إن قراءة المدينة -قراءة زيد- بدأت تنتشر في الكوفة لا سيما بعد انتقال سيدنا علي رضي الله عنه إليها، ومع ذلك فقد بقي أصحاب ابن مسعود يقرأون بقراءته التي توافقت خط المصحف حتى كان سعيد بن جبير (ت95هـ) يؤمّ الناس في شهر رمضان، فيقرأ ليلة بقراءة عبد الله بن مسعود، وليلة بقراءة زيد بن ثابت⁴. لكن معالم قراءة ابن مسعود كانت في طريقها إلى الاضمحلال، فقد قال سليمان بن مهران الأعمش (ت 148 هـ): «أدركت الكوفة وما

1- المرشد الوجيز، لأبي شامة، تح: طيار آل تيقولاج، دار صادر، بيروت، 1975م: ص181.

2- ينظر: الانتصار، للباقلاني، تح: محمد عصام القضاة، دار الفتح-عَمَّان، دار ابن حزم - بيروت، ط1، 2001م: 153/1.

3- مصنف ابن أبي شيبة: 239/2 برقم (8547)، والمعجم الكبير: 353/9 برقم (9753)، ومجمع الزوائد، للهيتمي، تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م: 158/7 برقم (11624)، وقال الهيتمي: رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح غير أبي الزعراء، وقد وثقه ابن حبان. وروى الداني هذا الأثر مسندا في المحكم، للداني، تح: عزة حسن، دار الفكر، دمشق، ط2، 1407هـ، باب ذكر من كره نقط المصاحف من السلف: ص10. والنشر: 32/1.

4- ينظر: معرفة القراء، للذهبي، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م: ص38، وغاية النهاية، لابن الجزري: 305/1.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

قراءة زيد فيهم إلا كقراءة عبد الله فيكم اليوم، ما يقرأها إلا الرجل والرجلان»¹.
بقي أن نشير إلى مسألة هامة وهي: زعم ابن أبي داود أن ابن مسعود رجع عن معارضته لصنيع عثمان فترجم في كتابه قائلاً: "باب رضاء عبد الله بن مسعود لجمع عثمان رضي الله عنه المصاحف"، وأورد رواية عن فلفلة الجعفي قال: فرعت فيمن فزع إلى عبد الله- يعني ابن مسعود- في المصاحف، فدخلنا عليه، فقال رجل من القوم: إنا لم نأتك زائرين، ولكننا جئنا حين راعنا هذا الخبر، فقال: "إن القرآن أنزل على نبيكم من سبعة أبواب على سبعة أحرف، وإن الكتاب قبلكم كان ينزل من باب واحد على حرف واحد، معناهما واحد"².

والحق أن ليس في الرواية ما يظهر عدولا لابن مسعود عن قوله، بل يمكن أن يؤخذ منها تأكيد على رفض ما فعل عثمان، فقد ذكر في الإجابة عليهم: "إن القرآن أنزل على سبعة أحرف" إشارة منه إلى وجوب الأخذ بما جميعها لا اقتصارها على حرف واحد كما فهم من صنيع عثمان رضي الله عنه.

وذكر بعض المحدثين أن هذه الرواية لا تدل على رجوع ابن مسعود ورضاه لفعل عثمان، وأكد هذا القول ابن حجر فقال عن زعم ابن أبي داود: "لكن لم يورد ما يصرح بمطابقة ما ترجم به"³.

وقال الحافظ الذهبي: إنما شق على ابن مسعود، لكون عثمان ما قدمه على كتابة المصحف، وقدم في ذلك من يصلح أن يكون ولده، وإنما عدل عنه عثمان لغيبته عنه

1- كتاب السبعة، لابن مجاهد، تح: شوقي ضيف، دار المعارف-مصر، ط2، 1400هـ: ص67. وينظر: محاضرات في علوم القرآن، لأستاذنا الدكتور غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان - الأردن، ط1، 2003م: ص123.

2- المصاحف، لابن أبي داود، تح: محمد بن عبده، الفاروق الحديثة، مصر - القاهرة، ط1، 2002م: ص81 - 82. ورواه أحمد في مسنده: 190/4 برقم (4252). قال الشيخ أحمد شاکر: إسناده صحيح، ومجمع الزوائد، للهيتمي: 152/7 برقم (11581)، وقال: رواه أحمد، وفيه عثمان بن حسان العامري وقد ذكره ابن أبي حاتم، ولم يجرحه، ولم يوثقه، وبقيته رجاله ثقات.

3- فتح الباري: 49/9.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

بالكوفة، ولأن زيدا كان يكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو إمام في الرسم، وأما ابن مسعود فإمام في الأداء، ثم قال الذهبي: وقد ورد أن ابن مسعود رضي وتابع عثمان والله الحمد¹.

أشار الذهبي هنا إلى ما أورده ابن أبي داود في المصاحف من رجوع ابن مسعود عن قوله ورضاه بما فعل عثمان رضي الله عنه. وتابع الذهبي كلامه عن مصحف ابن مسعود قائلاً: "وفي مصحف ابن مسعود أشياء أظنها نسخت، وأما زيد فكان أحدث القوم بالعرضة الأخيرة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم عام توفي على جبريل"².

ومما تقدم أقول: ثبت لنا وبعد التأمل في أقوال العلماء، أن ابن مسعود رجع عن معارضته لمصحف عثمان، وإن لم نقف على دليل مسند في ذلك غير ما أورده ابن أبي داود في كتابه المصاحف، وقد توبع عليه، ولكننا نستنبط ذلك بدليل آخر وهو ما وصل إلينا بالتواتر والسند المتصل من عدم وجود خلاف رسمي بين قراءة ابن مسعود وزيد بن ثابت، فقد تلقينا القرآن الكريم بالسند المتصل عن أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وابن مسعود وأبي بن كعب وزيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس فيها قراءة مخالفة لخط المصحف العثماني³.

المطلب الثاني: الروايات الواردة في زيد بن ثابت:

1- قال أبو عبد الرحمن السلمي: قرأ زيد بن ثابت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام الذي توفاه الله فيه مرتين، وكانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، وهي قراءة العامة التي قرأ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل مرتين في العام الذي قبض فيه، وإنما سميت هذه القراءة قراءة زيد بن ثابت؛ لأنه كتبها لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وقرأها عليه، وشهد العرضة الأخيرة، وكان يقرئ الناس بما حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه، وولاه عثمان

1- ينظر: سير أعلام النبلاء: 488/1.

2- المصدر نفسه: 488/1.

3- ينظر في أسانيد القراءات كتاب التيسير في القراءات السبع، للداني: ص7-8-9.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياتي

كتب المصاحف رضي الله عنهم أجمعين¹.

2- أخرج البزار بسنده عن الحسن عن سمرة قال: عرض القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث عرضات، قال حماد بن سلمة: فيرون - قال: فلا أدري في هذا الحديث، أو غيره- أن قراءتنا هي العرضة الآخرة.² ففي هذه الرواية يشير سمرة إلى أن

1- ينظر: شرح السنة، للبغوي، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، ط2، 1983م: 525/4، والمرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، لأبي شامة: ص69، والبرهان في علوم القرآن، للزركشي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1957م: 237/1. والإتقان، للسيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م: 140/1.

2- ينظر: مسند البزار: 416/10، ومسند الروياني، تح: أيمن علي أبو يمان، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط1، 1416هـ: 257/1 برقم (825) قال حماد في هذا الحديث أو في غيره: فنرى أن قراءتنا هي الأخيرة، قال عبيد الله بن الحجاج: كتب هذا الحديث عني علي بن المديني، وعباس بن عبد العظيم، وأخرجه الحاكم في المستدرک وصححه: 250/2 برقم (2904)، قال الحافظ ابن حجر في الفتح: إسناده حسن: 44/9، ومما تقدم يظهر لنا أن مدار الحديث الحجاج بن المنهال رواه عنه: علي البغوي عند الحاكم (2904). ومحمد بن المثني عند البزار (4564)، فهو فردٌ مطلقٌ من لدن سمرة بن جندب، نزولاً إلى حجاج بن منهال. وفي إسناده هذا الحديث ثلاث علل:

الأولى: سماع الحسن من سمرة. ولن نناقش مسألة السماع العام، فالحق أن الحسن لم يسمع من سمرة سوى حديث العقيقة. وليس في هذا الحديث تصريح بسماعه الحديث من سمرة.

الثانية: تدليس قتادة، فقتادة لم يصرح بسماعه من الحسن وهو مدلس.

والثالثة: تفرّد حجاج بن منهال برواية هذا الحديث عن حماد بن سلمة، عن قتادة. وهذا إسنادٌ غريب؛ وقد أعله البزار فقال: "وهذا الحديث لا نعلم رواه عن حماد عن قتادة إلا الحجاج بن المنهال، ولا نعلمه يروى عن سمرة إلا من هذا الوجه" يريد أن يقول: أين أصحاب حماد بن سلمة الكبار عن مثل هذه الرواية الفدّة والضرورية، لو كانت مما حفظ حماد؟ وبناء على هذا؛ فإنّ هذه الحديث من أوهام حجاج بن منهال وغرائب، إن سلم الحديث من تدليس قتادة والحسن.

ونزيد عليه علة أخرى في المتن وهي نكارة لفظ "ثلاث" فهي خلاف المحفوظ الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان يعرض القرآن كل عام في شهر رمضان وفي عام وفاته عرضه مرتين. ولعل الحافظ ابن حجر اغتر بتحسين الحاكم لهذا الحديث، فلفظة "ثلاث" سقطت من الحاكم وعلى هذا تزول النكارة في المتن، ولكن تبقى علل أخرى وهي التفرد من الحجاج بن منهال. والله أعلم.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

قراءة العامة هي قراءة زيد التي أثبتت في مصحف عثمان رضي الله عنه على العرضة الأخيرة.

3- أخرج ابن الأنباري، وابن أشتة في المصاحف عن ابن سيرين قال: "كان جبريل يعارض النبي صلى الله عليه وسلم كل سنة في شهر رمضان فلما كان العام الذي قبض فيه عارضه مرتين فيرون أن تكون قراءتنا هذه على العرضة الأخيرة"¹. وفي هذه الرواية إشارة إلى أن قراءة العامة التي كتبها زيد في عهد عثمان كتبت على العرضة الأخيرة.

4- أخرج ابن أبي شيبة في المصنف، وابن الأنباري والبيهقي في الدلائل عن عبيدة السلماني قال: القراءة التي عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم في العام الذي قبض فيه هي القراءة التي يقرأها الناس اليوم². دل قول عبيدة السلماني على أن قراءة زيد بن ثابت رضي الله عنه هي التي جمع عثمان الناس عليها على العرضة الأخيرة ويقرأها العامة في وقته.

5- وأخرج ابن أبي داود في المصاحف عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "قراءتي قراءة زيد وأنا أخذ ببضعة عشر حرفاً من قراءة ابن مسعود، هذا أحدها: (من بقلها وقتائها وثومها وعدسها وبصلها)³.

1- الحديث مرسل ضعيف، وعلته الإرسال. سبق تخريجه.

2- حديث مرسل، لأن عبيدة تابعي، بالإضافة إلى تفرد ابن جريح به معنعنا عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني مع أن معناه صحيح، ينظر: مصنف ابن أبي شيبة: 560/10، كتاب فضائل القرآن، باب في درس القرآن وعرضه برقم (30922)، ودلائل النبوة، للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ: 155/7. فقد رواه البيهقي بسنده عن ابن جدعان عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني. وعلي بن زيد بن جدعان: كان شيخاً جليلاً بهم في الأخبار، ويخطئ في الآثار، حتى كثر ذلك في أخباره، وتبين فيها المناكير التي يرويها عن المشاهير، فاستحق ترك الاحتجاج به قال ابن سعد: كان كثير الحديث وفيه ضعف ولا يحتج به، وكان ابن عيينة يضعفه. الطبقات الكبرى: 187/7، الضعفاء الكبير، للعقيلي: 229/3، المخروحين، لابن حبان: 103/2 - 104.

3- الدر المنثور: 177/1، 534/8. وأورد الطبري هذه القراءة ولم يسندها وقال: "وذكر أن ذلك قراءة عبد الله ابن مسعود، ثم قال: فإن كان ذلك صحيحاً فإنه من الحروف المبدلة"، جامع البيان، للطبري، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م: 130/2، وأخرجه ابن أبي داود في المصاحف

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

دلالة الروايات والأثار:

دلت هذه الأثار والروايات على شهود زيد بن ثابت العرضة الأخيرة للقرآن الكريم، وإن كان أكثرها ضعيف، ولكن معناها صحيح، فقد تواتت الأخبار والأقوال تترى على أن مصحف عثمان رضي الله عنه كتب على العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل في العام الذي قبض فيه مرتين، ووصل المصحف العثماني إليها بحرف زيد بن ثابت بإجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وإن قراءة العامة هي قراءة زيد بن ثابت رضي الله عنه.

وقد تمسك أئمة القراءة بما روي عن أبي عبد الرحمن السلمي أنه: قرأ زيد بن ثابت على رسول الله في العام الذي توفاه الله فيه مرتين، وإنما سُميت هذه القراءة قراءة زيد بن ثابت؛ لأنه كتبها لرسول الله، وقرأها عليه وشهد العرضة الأخيرة، وكان يقرئ الناس بما حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه، وولاه عثمان كتابة المصاحف.

وقد بحثنا عن سند هذه الرواية عن أبي عبد الرحمن السلمي فلم نقف عليها مسندة، وإن كان معناها صحيح؛ بما روي في الآثار السالفة. وقد أوردها البغوي وابن أبي شامة وابن تيمية والزرکشي والسيوطي وكثير من العلماء.

كما دل ذلك أيضا في حديث سمرة عندما قال: عُرض القرآن على رسول الله ثلاث عرضات، فيقولون: إن قراءتنا هذه العرضة الأخيرة. وهي القراءة التي كتبها زيد بن ثابت بأمر عثمان رضي الله عنه وإجماع الصحابة.

وتتبع هذا الحديث بهذا اللفظ "ثلاث عرضات" فوجدت أن السيوطي نقله ونسبه للحاكم¹؛ لكننا بالرجوع إلى مستدرك الحاكم نجد الرواية عامة في العروض بدون تحديد "ثلاث"، ولعلها صحفت أو سقطت خطأ من المستدرك، فقد روى البزار والرويانى

بسند عن هارون قال: حدثنا صاحب لنا، عن أبي رُوُق، عن إبراهيم التيمي، عن ابن عباس قال: قراءتي قراءة زيد، وأنا أخذ بيضعة عشر حرفا من قراءة ابن مسعود، هذا أحدها: من بقلها وقتائها وثومها وعدسها وبصلها. وهذا أثر ضعيف؛ لأن فيه راو لم يسم. ينظر: المصاحف: ص 168.

1- ينظر: الدر المنثور: 551/1 - 552.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

ومن جاء بعدهما¹ هذه الرواية محددة بعرضات "ثلاث"، ويكون تفسير الرواية: أنهم عدوا عرضات القرآن ثلاثاً بحساب: أن الأولى قبل وفاته بعام، والثانية والثالثة هما العرضتين في عام وفاته، وهذا مردود بما ثبت في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنه كان يعرض القرآن في كل عام مرة وفي العام الذي توفي فيه صلى الله عليه وسلم عرضه مرتين، ولا شك أن القرآن كان يعرض منذ نزوله في شهر رمضان قبل الهجرة وبعدها - والله تعالى أعلم-.

ودل ذلك فيما روي عن عبيدة السلماني أنه قال: القراءة التي عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم في العام الذي قبض فيه هي القراءة التي يقرأها الناس اليوم. يعني بذلك قراءة زيد بن ثابت.

وذكر ابن الجزري وابن عبد البر والشاطبي وابن تيمية وغيرهم من أئمة المسلمين: أن حرف زيد بن ثابت هو الذي سمعه في العرضة الأخيرة، وأجمع عليه الصحابة.

قال ابن الجزري: "ذهب جماهير العلماء من السلف والخلف وأئمة المسلمين إلى أن هذه المصاحف العثمانية مشتتة على ما يحتملها رسمها من الأحرف السبعة فقط جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم على جبرائيل - عليه السلام - متضمنة لها لم تترك حرفاً منها. ثم عقب على هذا القول قائلاً: "وهذا القول هو الذي يظهر صوابه؛ لأن الأحاديث الصحيحة، والآثار المشهورة المستفيضة تدل عليه وتشهد له"².

وقال ابن عبد البر: "وأما حرف زيد بن ثابت فهو الذي عليه الناس اليوم في المصاحف وقراءتهم من بين سائر الحروف؛ لأن عثمان جمع المصاحف عليه بمحض جمهور الصحابة"³.

1- مجمع الزوائد، للهيتمي: 151/7 برقم (11575).

2- ينظر: النشر في القراءات العشر: 31/1.

3- لتمهيد: لابن عبد البر، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ: 299/8.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى القول بأن: "العرضة الآخرة هي قراءة زيد بن ثابت وغيره، وهي التي أمر الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بكتابتها في المصاحف، وكتبها أبو بكر وعمر في خلافة أبي بكر في صحف أمر زيد بن ثابت بكتابتها، ثم أمر عثمان في خلافته بكتابتها في المصاحف وإرسالها إلى الأمصار وجمع الناس عليها باتفاق من الصحابة علي وغيره"¹.

قال الشاطبي عن نسخ زيد للمصاحف بأمر عثمان رضي الله عنه: "وهذا إجماع في كتبه وجمع الناس على قراءة لا يحصل منها في الغالب اختلاف؛ فلم يخالف في المسألة إلا عبد الله بن مسعود، فإنه امتنع من طرح ما عنده من القراءة المخالفة لمصاحف عثمان²، وقال: يا أهل العراق، ويا أهل الكوفة اكتبوا المصاحف التي عندكم وغلوها؛ فإن الله يقول: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ١٦١]، فالتقوا الله بالمصاحف"³. قال الشاطبي: "فتأمل كلامه فإنه لم يخالف في جمعه، وإنما خالف أمراً آخر، ومع ذلك فقد قال ابن شهاب الزهري: "بلغني أنه كره ذلك من قول ابن مسعود رجال من أفاضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁴.

وقال الشيخ أحمد شاكر: وكان هذا من ابن مسعود حين أمر عثمان رضي الله عنه بجمع الناس على المصحف الإمام خشية اختلافهم، فغضب ابن مسعود، وهذا رأيه، ولكنه رحمه الله أخطأ خطأ شديداً في تأويل الآية على ما أول، فإن الغلول هو الخيانة، والآية

1- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1995م: 395/13.

2- الاعتصام، للشاطبي، تح: مجموعة من المحققين، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1429 هـ - 2008 م: 115/3.

3- سنن الترمذي: 135/5 برقم (3104). قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح، وهو حديث الزهري ولا نعرفه إلا من حديثه". وصححه الألباني. ينظر: صحيح وضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، والكتاب مرقم آليا: 104/7 برقم (3104).

4- الاعتصام: 115/3، وسبق تخريجه في سنن الترمذي: 284/5 برقم (3104).

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياتي

واضحة المعنى في الوعيد لمن خان أو اختلس من المغام¹.

قال القسطلاني: "وروي إن قراءة زيد هي القراءة التي قرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل عليه السلام مرتين في العام الذي قبض فيه"².

فيظهر لنا من هذه الأقوال بأن زيد بن ثابت أحد أبرز كتاب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم كان قد حضر العرضة الأخيرة من القرآن، وكان يقرئ الناس بها حتى مات، وجمع القرآن على ما سمعه في العرضة الأخيرة، فجمع القرآن على حرف، لكن جاء خطه محتملاً لأكثر من حرف، قال مكّي بن أبي طالب: "فالمصحف كتب على حرف واحد وخطه محتمل لأكثر من حرف؛ إذ لم يكن منقوطةً ولا مضبوطةً، فذلك الاحتمال الذي احتمل الخط هو من الستة الأحرف الباقية"³.

ثم إن اختيار زيد بن ثابت من قبل أبي بكر الصديق لجمع القرآن الكريم، في مهمة من أعظم المهام التي حدثت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، يعد من أقوى الأدلة على شهوده العرضة الأخيرة، وروايات هذا الجمع ثابتة في الصحيح، وقد علل أبو بكر رضي الله عنه اختيار زيد بقوله: "إنك رجل شاب عاقل، لا أتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن واجمعه"⁴.

وأما أسباب اختيار عثمان لزيد في نسخ المصاحف فقد جاء عن مصعب بن سعد قال: إنَّ عثمان قال: مَنْ أَكْتَبَ النَّاسَ؟ قالوا: كاتب رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت. قال: فأبي الناس أعرب؟ قالوا: سعيد بن العاص. قال عثمان: فليمل سعيد، وليكتب زيد. فكتب زيد مصاحف ففرقها في الناس فسمعت بعض أصحاب محمد يقول:

1- ينظر: تعليقه على مسند أحمد: 43/7 برقم (3929).

2- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: 272/5.

3- الإبانة عن معاني القراءات، لمكّي بن أبي طالب: ص34.

4- صحيح البخاري: 71/6، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم} «من الرأفة» برقم (4679).

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

قد أحسن¹.

فهذا الأثر وغيره يشير إلى وجود ما يُميّز زيداً على متقدمي قراء الصحابة، أمثال أبي بن كعب، وأبي موسى الأشعري، وسالم مولى حذيفة، وعلى ابن مسعود خصوصاً، الذي اعترض لاحقاً على عدم إشراكه في جمع القرآن في عهد عثمان.

والنص يشير إلى أن صغر سن زيد هو من أسباب اختياره لهذه المهمة، كما أنه كان أبرز كتاب الوحي، وكان أمهر الناس بالكتابة. واختار عثمان إضافة لزيد الأنصاري، ثلاثة من شبان قريش: عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وكان سعيد أفصحهم وأقربهم لهجة للهجة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

زيد الذي تولى كتابة المصحف أيام أبي بكر، هو الذي تولاه أيام عثمان. ففي كلا الحالتين سيكتب في المصحف ما ثبت في هذه العرضة الأخيرة. وسيثبت نفس ترتيب السور. لكن لو حدث خلاف حول كتابة الكلمات على أي لهجة، فقد أمر عثمان أن يكون ذلك على لهجة قريش وليس على لهجة الأنصار.

وهذا ثابت بما روى البخاري عن أنس: «أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرغ حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال لعثمان: "أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى". فأرسل إلى حفصة أن أرسلني إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان. فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم". ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة ومصحف

1- المصاحف، لابن أبي داود: ص100. قال ابن كثير: إسناده صحيح. فضائل القرآن: ص83، وأورده ابن حجر عن ابن أبي داود في الفتح وسكت عنه. ينظر: فتح الباري: 9/19.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

أن يحرق»¹.

ويمكن أن نحمل تقديم زيد على غيره من الصحابة بما يأتي:

الأول: مكوث زيد بن ثابت في المدينة، وتفرق كثير من الصحابة في الأمصار، ومنهم ابن مسعود، فقد سكن الكوفة.

الثاني: اقتداء عثمان رضي الله عنه بأبي بكر في اختيار زيد بن ثابت لجمع القرآن الكريم.

الثالث: أنه شهد العرضة الأخيرة للقرآن الكريم وهذا مستنبط من اختياره لنسخ المصاحف وما صرح به جمهور من القراء والمحققين.

الرابع: أنه وعى القرآن كاملاً عن ظهر غيب في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، بخلاف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وغيره. وفي ذلك أخرج البخاري في صحيحه من حديث أنس رضي الله عنه قال: "جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أربعة، كلهم من الأنصار: أبي، ومعاذ بن جبل، وأبو زيد، وزيد بن ثابت"².

الخامس: امتاز زيد بن ثابت رضي الله عنه بكتابة الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم وملازمته له، وبعلمه في الخط، وقد ألمح أبو بكر لذلك عند اختياره لزيد لجمع القرآن. وفي ذلك يقول ابن عبد البر: "وكان أبي بن كعب ممن كتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم الوحي قبل زيد بن ثابت ومعه أيضاً، وكان زيد ألزم الصحابة لكتابة الوحي، وكان يكتب كثيراً من الرسائل"³.

السادس: خص أبو بكر زيدا بجمع القرآن في السعف والجريد، ولم يخالفه فيه أحد من الصحابة، ثم خصه عمر بجمعه في الصحيفة، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ثم خصه عثمان بجمع المصحف مع غيره، ولم يخالفه فيه أحد من الصحابة إلا ابن مسعود، وهذا كله

1- صحيح البخاري: 183/6، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن برقم (4987).

2- صحيح البخاري: 37/5 برقم (3810)، وصحيح مسلم: 1914/4 برقم (2465).

3- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر، تح: عليم حمد الجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م: 68/1.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

يدل على فضل ظاهر، بارع، وثقة وأمانة في زيد، ويقوي ذلك تخصيص رسول الله صلى الله عليه وسلم بكتابة الوحي؛ ولذلك خصه أصحابه بجمع القرآن، مع أنه كان قد جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقرأه على النبي كأبي ابن كعب؛ ولذلك أضاف أكثر القراء القراءة إليهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أعني أياً وزيداً¹.

وذكر ابن العربي المالكي في مسألة إنكار ابن مسعود على زيد بن ثابت في توليته أمر نسخ المصحف في خلافة عثمان رضي الله عنه، رواية جاء فيها: "وعند قول ابن مسعود ما قال وبلغ عثمان: قال عثمان: "من يعذرني من ابن مسعود، يدعو الناس إلى الخلاف والشبهة، ويغضب علي إن لم أوله نسخ القرآن، وقدمت زيدا عليه، فهلا غضب على أبي بكر وعمر حين قدما زيدا لكتابتته وتركاه، إنما اتبعت أنا أمرهما"²، فما بقي أحد من الصحابة إلا حَسَن قول عثمان وعاب ابن مسعود. - قال ابن العربي -: "وهذا بين جدا، وقد أبى الله أن يبقى لابن مسعود في ذلك أثر، على أنه قد روي عنه أنه رجع عن ذلك وراجع أصحابه في الاتباع لمصحف عثمان والقراءة به"³.

المبحث الثالث: أقوال العلماء فيمن شهد العرضة الأخيرة والحرف المختار

المطلب الأول: أقوال العلماء فيمن شهد العرضة الأخيرة:

لا شك إن موضوع العرضة الأخيرة ومن شهدها من الصحابة، قد نال اهتماما بالغا من قبل العلماء المحققين، لأنه كان موضع جدل ونقاش، لوجود بعض المرويات والأثار المشككة التي تظهر تعارضا بينها، وقد أوردنا هذه الروايات فيما سبق من المباحث، وهنا

1- الإبانة عن معاني القراءات، مكّي بن أبي طالب: ص100.

2- ذكر هذا الخبر الذهبي في سير أعلام النبلاء بقوله: قال الواقدي: حدثنا الضحاك بن عثمان، عن الزهري، قال: قال ثعلبة بن أبي مالك... الحديث. وردّ الخبر الشيخ شعيب الأرنؤوط وقال: الواقدي متروك، فالخبر لا يصح. وذكره الذهبي في معرفة القراء الكبار عن محمد بن سعد: ينظر: سير أعلام النبلاء: 435/2، ومعرفة القراء الكبار: ص18.

3- أحكام القرآن، لابن العربي المالكي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م: 612/2.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

سنذكر أقوال العلماء فيمن شهد العرضة الأخير من الصحابة رضي الله عنهم وكما يأتي:

1- قال الداني: وأما أبو عبد الرحمن السلمي: فقد تصدّر لإقراء الناس وتعليمهم، في الجامع الأعظم بالكوفة، بعد موت عبد الله بن مسعود، فلم يزل يقرئ القرآن أربعين سنة- فيما ذكره أبو إسحاق السبيعي¹ - إلى أن توفي. وأبو عبد الرحمن أول من أقرأ الناس بالكوفة بقراءة زيد، وهي التي جمع عثمان رحمه الله تعالى الناس عليها، واتفق عليها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم².

2- وأورد الداني في كتابه جامع البيان عن أبي عبد الرحمن السلمي: "أنه قرأ على عثمان بن عفان رضي الله عنه عامة القرآن. وكان يسأله عن القرآن، وكان وليّ الأمر فيشقّ عليه، ويقول: إنك تشغلني عن بعض أمر الناس، فعليك بزيد بن ثابت، فإنه يجلس للناس، ويتفرغ لهم، ولست أخالفه في شيء من القرآن، قال: وكنت ألقى عليا، فأسأله، فيخبرني، ويقول: عليك بزيد. فأقبلت على زيد، فقرأت عليه القرآن ثلاث عشرة مرة"³.

3- قال أبو بكر الباقلاني: إن الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على أن ما جاء في العرضة الأخيرة هي قراءة عثمان رضي الله عنه وقال: "فكأنهم يرون أنّ العرضة الأخيرة في قراءة ابن عفان"⁴.

4- قال البغوي: "إن زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة التي بين فيها ما نسخ وما بقي" وكتبها لرسول الله وقرأها عليه وكان يقرئ الناس بها حتى مات⁵. وهذا يفيد أنّ النبي كان يستعرض القرآن جميعه في رمضان وإنه استعرضه مرتين في رمضان الأخير وإن

1- عمرو بن عبد الله بن عبيد، أبو إسحاق السبيعي، بفتح السين وكسر الباء، كوفي تابعي ثقة، واختلف في سنة وفاته ورجح الذهبي أنه مات سنة (127هـ)، تهذيب الكمال 22 / 103، وسير أعلام النبلاء: 400/5.

2- جامع البيان في القراءات السبع، الداني، تح: جامعة الشارقة - الإمارات، ط1، 2007 م: 1/255.

3- جامع البيان في القراءات السبع، للداني: 1/251. وقال الذهبي بعدما أورد الرواية: قلت: ليس إسنادها بالقائم، ينظر: سير أعلام النبلاء: 4/270 - 271.

4- الانتصار للقرآن: 1/362.

5- شرح السنة، للبغوي: 4/525.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

المصحف الذي كتبه زيد في عهد أبي بكر إنما كان وفاقا لذلك نصًا وترتيبًا¹.

5- قال في مقدمة كتاب المباني: "وقد أخبرناك أن أبا بكر رضي الله عنه، إنما فوض ذلك الأمر إليه - يقصد زيد بن ثابت- ؛ لأنه كان شابا حافظا وعى القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا اختلاف بين الناس فيه، وحفظ القرآن على العرضة الأخيرة، وهي آخر مرة عارض فيها جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم. والعمل على آخر عرضة. فكان الذي حفظه زيد هو الذي العمل عليه، ولأنه يلي كتابة الوحي، ويرى إملاء الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك عليه. فكان يشاهد من أحوال القرآن ما لا يشاهده غيره، مع أن الكتابة باب من العلوم جليل الخطر دون سائر العلوم والأثر. ولم يكن ابن مسعود رضي الله عنه فيها مثله، ولأنه رضي الله عنه كان جمع القرآن كله دون ابن مسعود"².

6- قال الخازن: "ويقال إن زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل عليه السلام، وهي العرضة التي نسخ فيها ما نسخ وبقي فيها ما بقي. ولهذا أقام أبو بكر زيد بن ثابت في كتابة المصحف، وألزمه بها؛ لأنه قرأ على النبي صلى الله عليه وسلم في العام الذي توفي فيه مرتين فكان جمع القرآن سببا لبقائه في الأمة رحمة من الله تعالى لعباده وتحقيقا لوعده في حفظه على ما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]³.

7- قال الهروي: قال الطيبي: وقد روي أن زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام الذي توفي فيه¹.

1- التفسير الحديث، دروزة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1383هـ: 82/1.

2- مقدمة كتاب المباني، لحامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام، توفي في القرن الخامس الهجري، على الصحيح تحقيق: آرثر جفري، مكتبة الخانجي، 1954م: ص25. حققت هذه المقدمة على أن مؤلفها مجهول، إلا إن أستاذنا الدكتور غانم قدوري الحمد قد صحح نسبت المقدمة لابن بسطام. ينظر: الشبكة العنكبوتية - ملتقى أهل التفسير، مقال د. غانم قدوري الحمد.

3- تفسير الخازن، تح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ: 9/1.

1- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: 1448/4.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

8- قال دروزة في تفسيره: "إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأوا أن الناس يختلفون في قراءة الكلمات أجمعوا على كتابتها على ما جاء في المصحف العثماني وعلى ما تحققوا أنه القرآن المستقر في العرضة الأخيرة وتركوا ما سوى ذلك"¹.
ومما تقدم من أقوال العلماء يظهر لنا أن المصحف العثماني كتب على العرضة الأخيرة للقرآن وأن زياداً من كتبه على حرفه المتضمن لبعض الأحرف السبعة.
وأما من يقول إن الروايات والأثار التي تثبت شهود ابن مسعود في مقابلها روايات وآثار تثبت شهود زيد بن ثابت؛ لذا نجد تعارضاً ظاهراً في هذه الروايات، وقد أجاب عن ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح ووفق بين الأثار الواردة عن ابن عباس والتي تثبت أن العرضة الأخيرة شهدها عبد الله بن مسعود، والأثار التي تثبت شهود زيد بن ثابت وجمع بينها بقوله: "ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون العرضتان الأخيرتان وقعتا بالحرفين المذكورين، فيصح إطلاق الأخيرة على كل منهما"².

وهناك قول ضعيف أوردناه هنا بغية التنبيه له، وهو عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن على أبي بن كعب في العام الذي قبض فيه مرتين، فقد عنون أبو الفضل الرازي في كتابه فضائل القرآن باباً لذلك ولم يقطع بصحته وأورده بشرط صحته فقال: "باب فيما روي من عرض رسول الله القرآن على أبي -رحمة الله عليه- كل سنة إن صح الحديث"، فقال: أخبرنا ابن فناكي³، أخبرنا الروياني، أخبرنا عبد الله بن محمد، أخبرنا حمدان بن المغيرة الهمداني، أخبرنا القاسم بن الحكم، أخبرنا هارون بن كثير، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن أبي أمامة: عن أبي بن كعب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عرض عليه القرآن في السنة التي مات فيها مرتين، وقال: (إن جبريل أمرني أن أقرأ عليك،

1- التفسير الحديث، دروزة: 515/1.

2- فتح الباري شرح صحيح البخاري: 44/9-45.

3- هو أبو القاسم جعفر بن عبد الله بن فناكي الرازي، (ت 383 هـ). سير أعلام النبلاء: 47/20.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياتي

وهو يقرئك السلام، وذكر الحديث بطوله¹.

وأما الحديث الصحيح الذي يثبت تلقي أبي بن كعب بعض القرآن من رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي: "إن الله أمرني أن أقرأ عليك ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفِكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ١] قال: وسماي؟ قال: «نعم» فبكى².

المطلب الثاني: الحرف المختار فيما عليه مصاحف الأمصار³:

إن الصحابة رضي الله عنهم في زمن عثمان لما نسخوا المصاحف خصوا بعضها برسم يحتمل قراءة ووجهها من وجوه القراءات المتواترة وبعضها الآخر برسم ووجه مختلف عن القراءة الأخرى، فلم يكتبوا الوجهين أو الرسمين في مصحف واحد؛ ولذا نجد علماء القراءات يتحدثون عن القراءات ويقولون: هذا ما عليه مصاحف الكوفة، وهذا ما عليه مصاحف الشام، وهذا ما عليه مصاحف المدينة⁴، وبناء على طريقة الرسم العثماني هذه

1- فضائل القرآن وتلاوته، للرازي، تح وتخرىج: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1994م:ص55، والحديث موضوع، ينظر: تفسير البغوي: 12/1، وتخرىج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، للزليعي، تح: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة - الرياض، ط1414هـ: 345/4، وكنز العمال: 266/13 برقم (36779). وتلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي، للذهبي، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1998م: 65/1 برقم (139). واللائح المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، للسيوطي، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دارا لكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م: 207/1.

2- صحيح البخاري: 175/6 برقم (4959)، وصحيح مسلم: 550/1 برقم (799).

3- سنتحدث في هذا المبحث عن الحرف المختار وهو حرف زيد وهو ما رجحناه، والذي كتب عليه المصحف العثماني، ولن نفصل في موضوع الأحرف السبعة ومشكلها فموضوعنا العرضة الأخيرة وما له صلة مباشرة بها أما الأحرف السبعة فمحلها غير هذا الموضوع.

4- وقد أورد الداني في المقنع والنشر، وأبو داود في مختصر التبيين: أمثلة على ذلك منها: ﴿وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾: ٣٥، كتبوه في مصاحف أهل الحرمين، والشام، والبصرة بالهاء، وبذلك قرأنا لهم - أي قراءة نافع، وابن كثير، وأبي عمرو البصري، وابن عامر، وحفص، وأبي جعفر، ويعقوب - وكتبوا في مصاحف الكوفة: "وما عملت" بالهاء، من غير هاء، وبذلك قرأنا لهم - أي قراءة أبي بكر شعبة عن عاصم، وحمزة والكسائي وخلف - ينظر: المقنع في رسم مصاحف الأمصار، للداني، تح: محمد الصادق قمحاوي،

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

فإننا نقطع بأن كتبة المصاحف راعوا وجوه القراءات التي أثبتت في العرضة الأخيرة، ولو كتبت المصاحف على وجه واحد لما اختلفوا في رسم بعض الكلمات.

قال الحافظ ابن حجر: اختلف في العرضة الأخيرة هل كانت بجميع الأحرف المأذون في قراءتها أو بحرف واحد منها؟ وعلى الثاني فهل هو الحرف الذي جمع عليه عثمان جميع الناس أو غيره؟

قال الداني: "وإننا لا ندري حقيقة أي هذه السبعة الأحرف كان آخر العرض أو آخر العرض كان ببعضها دون جميعها"¹.

والذي يظهر من كلام الداني فيما بعد أنه ذكر قراءة العامة -أي المثبتة في مصحف عثمان- وهي شاملة للأحرف السبعة فقال: "وإن جميع هذه السبعة أحرف قد كانت ظهرت واستفاضت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضبطتها الأمة على اختلافها عنه وتلقنتها منه ولم يكن شيء منها مشكوكا فيه ولا مرتابا به"².

وذهب أبو إسحاق الشاطبي إلى أن المصحف جمع في زمن أبي بكر على الأحرف السبعة فقال في منظومته:

فَقَامَ فِيهِ بِعَوْنِ اللَّهِ يَجْمَعُهُ بِالنُّصْحِ وَالْجِدِّ وَالْحَزْمِ الَّذِي بَهْرًا
مِنْ كُلِّ أَوْجِهِهِ حَتَّى اسْتَتَمَ لَهُ بِالْأَحْرِفِ السَّبْعَةِ الْعُلْيَا كَمَا اشْتَهَرَ³

وذكر النووي عن بعض أهل العلم: "أنه لا يُدرى أي القراءات كانت العرضة

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة: ص110، ومختصر التبيين لهجاء التنزيل، لأبي داود سليمان بن نجاح، تحقيق: د. أحمد شرشال، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2002م: 1025/4، والنشر: 2/353.

1- الأحرف السبعة للقرآن: للداني، تح: عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة - مكة المكرمة، ط1، 1408هـ: ص60.

2- المصدر نفسه: ص60.

3- منظومة عقيلة أتراب القصائد: ص3.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

الأخيرة"¹.

قال ابن الجزري: "كتبت المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الأخيرة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم كما صرح به غير واحد من أئمة السلف: كمحمد بن سيرين وعبيدة السلماني وعامر الشعبي، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "لو وليت في المصاحف ما ولي عثمان لفعلت كما فعل"².

وذكر مكّي بن أبي طالب في الإبانة اختلاف العلماء في الحرف الذي كُتِب عليه مصحف الإمام أهو حرف زيد أم حرف أبي؟ ولم يذكر ابن مسعود، فقال: واختلف في الحرف الذي كتب عليه المصحف، فقيل: حرف زيد بن ثابت، وقيل: حرف أبي بن كعب؛ لأنه على العرضة الآخرة، التي قرأ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم. ورجح مكّي حرف زيد بقوله: "وعلى الحرف الأول أكثر الرواة، ومعنى حرف زيد أي قراءته وطريقته"³.

ورجح ابن أبي الرضا الحموي حرف أبي وعلل ذلك بشهوده العرضة الأخيرة، فقال: "كتب الإمام على حرف أبي في الأصح؛ لأنه على العرضة الأخيرة. وقيل على حرف زيد بن ثابت"⁴.

وقول الحموي مردود؛ لأن مسألة شهود عبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت للعرضة الأخيرة قد وردت الآثار والأخبار بهما، ثم إن مصحف الإمام بالاتفاق كتبه زيد وفريقه من القرشيين، وهو قطعاً كتب على العرضة الأخيرة، فيكون ترجيح الحموي لحرف أبي على حرف زيد مردود بما مضى فليتأمل.

وقال البغوي في شرح السنة: "المصحف الذي استقر عليه الأمر هو آخر العروض على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر عثمان بنسخه في المصاحف وجمع الناس عليه

1- وشرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392هـ: 100/6.

2- النشر: 8/1.

3- ينظر: الإبانة: ص95.

4- القواعد والإشارات في أصول القراءات، للحموي، تح: عبد الكريم بن محمد الحسن بكار، دار القلم، دمشق، ط1، 1986م: ص41.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياتي

وأذهب ما سوى ذلك قطعاً لمادة الخلاف فصار ما يخالف خط المصحف في حكم المنسوخ والمرفوع كسائر ما نسخ ورفع فليس لأحد أن يعدو في اللفظ إلى ما هو خارج عن الرسم¹.

وأما ما روي من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: أي القراءتين ترون كان آخر القراءة، قالوا: قراءة زيد بن ثابت، فقال: لا، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن كل سنة على جبريل، فلما كان في السنة التي قبض فيها عرضه عليه مرتين، وكانت قراءة ابن مسعود آخرهما، فهو يغير حديث سمرة ومن وافقه، وعند مسدد في مسنده من طريق إبراهيم النخعي أن ابن عباس سمع رجلاً يقول: الحرف الأول، فقال: ما الحرف الأول؟ قال: إن عمر بعث ابن مسعود إلى الكوفة معلماً فأخذوا بقراءته، فغير عثمان القراءة، فهم يدعون قراءة بن مسعود الحرف الأول، فقال ابن عباس: إنه لآخر حرف عرض به النبي صلى الله عليه وسلم على جبريل².

وأما ما أخرجه النسائي من طريق أبي ظبيان قال: قال لي ابن عباس: أي القراءتين تقرأ قلت القراءة الأولى قراءة بن أم عبد يعني عبد الله بن مسعود قال: بل هي الأخيرة، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض على جبريل الحديث وفي آخره "فحضر ذلك بن مسعود فعلم ما نسخ من ذلك وما بدل"³، فهو يتعارض مع ما روي من آثار بشهود زيد بن ثابت وقد أورد ابن حجر هذه الآثار ووفق بينها كما تقدم⁴.

وذهب المقرئ إلى أن لا خلاف بين قراءة عبد الله بن مسعود وقراءة زيد بن ثابت فقال: "وقراءة عبد الله هي قراءة زيد، لا نعلم بينهما خلافاً أحل بمعنى ولا يفسده..."⁵.

1- ينظر: شرح السنة: 511/4.

2- والحديث مرسل ضعيف الإسناد، فمغيرة يدلّس عن إبراهيم. وأورده ابن حجر وسكت عنه في الفتح: 44/9. وينظر: المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لابن حجر العسقلاني، تح: جامعة الإمام محمد بن سعود، دار العاصمة، دار الغيث، السعودية، ط1، 1419هـ: 356/14 برقم (3484).

3- سبق تحريجه، أخرجه النسائي في الكبرى: 248/7 برقم (7940).

4- فتح الباري شرح صحيح البخاري: 44/9-45.

5- إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والخفدة والمتاع: 328/4.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

قال الشيخ عبد السلام مقبل: قرر ابن عباس أن الذي شهد العرضة الأخيرة هو ابن مسعود رضي الله عنه وهو ما صرح به أنفاً مع أن ابن عباس إنما تتلمذ على زيد وأبي في القراءة، وكان ابن عباس يجلس زيداً ويعظمه، فليس يتجنى عندما يشهد لابن مسعود، والذي يثبت أن زيداً هو الذي شهد العرضة الأخيرة هم التابعون كأبي ظبيان ومجاهد وزرّ وجماعات... ويردهم ابن عباس، لكن بلفظ يثبت شهود العرضة الأخيرة لابن مسعود دون أن ينفي شهود زيد بن ثابت لها¹.

وتأول الشيخ عبد السلام نفي ابن عباس فقال: وقد يقال ها هنا: إن ابن عباس أراد نفي ما زعموه بشأن تغيب ابن مسعود عن العرضة الأخيرة لا إثبات تغيب زيد، وقد يسوغ عند هذا أن أقول: بأن زيداً حضر هذه العرضة أيضاً وهو ما ذهب إليه أكثر أهل العلم، ويعضده أن زيداً هو كاتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الملازم، وتقديم زيد أقوى لذلك، وهو الذي أجمع عليه الصحابة في عهد أبي بكر رضي الله عنه وهم الأكابر، على أن بعض الوحي قد نزل بعد رمضان، والكاتب المتلقن الملازم يقدم على الكاتب المتلقن غير الملازم².

ويرى ابن حزم أن القراءة التي عليها المصحف اليوم هي القراءة التي عارضها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع جبريل مرتين في العام الذي توفي فيه، ولم ير ابن حزم نسب هذه القراءة لزيد وإنما نسبها للعامة ولعثمان رضي الله عنه ولم يذكر خلافاً بين قراءة ابن مسعود وقراءة زيد، إنما هي القراءة التي ارتضاها الصحابة رضي الله عنهم بالإجماع فقال: "إن عاصماً روى عن زرّ وقرأ عليه ولم يقرأ على زيد ولا على من قرأ على زيد شيئاً إلا إنه قد صح عنه أنه عرض على زيد فلم يخالف ابن مسعود"³.

ونقل ابن الجزري إجماع الصحابة على أن المصحف كتب على العرضة الأخيرة

1- إذهاب الحزن وشفاء الصدر السقيم، عبد السلام مقبل مجبري، دار الإيمان، القاهرة: ص126.

2- إذهاب الحزن وشفاء الصدر السقيم: ص126.

3- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، تح: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت: 115/6.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياياني

فقال: "أجمع الصحابة على كتابة القرآن العظيم على العرضة الأخيرة التي قرأها النبي صلى الله عليه وسلم على جبريل عام قبض"¹.

والذي يظهر لي أن الذي جمعه زيد في عهد عثمان هي قراءة العامة وقراءة العامة هي قراءة زيد وأبي بكر وعمر وغيرهم، كما ورد هذا المصطلح في غير ما موضع من صحيح البخاري كقوله: قراءة العامة ﴿يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة: ١٨٤]².

وخلاصة القول: إنّ الحرف الذي عليه مصاحفنا اليوم كتب وفقاً للعرضة الأخيرة وهو حرف قريش الذي كتبه زيد بن ثابت رضي الله عنه، ولا ريب في حضور جمع من أئمة الصحابة في الإقراء لهذه العرضة وتلقيهم القرآن الكريم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كله أو بعضه في أوقات مختلفة -والله تعالى أعلم-.

الخاتمة:

بعد هذا العرض للأحاديث والروايات والآثار الواردة في العرضة الأخيرة للقرآن الكريم، ومن شهدها من الصحابة رضي الله عنهم؟ وعلى أي حرف استقرت المصاحف اليوم؟ نجمل أهم النتائج التي خلص إليها البحث وكما يأتي:

1- ثبت في الصحيحين وغيرهما من كتب السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم عارض القرآن مع جبريل عليه السلام في كل عام مرة وفي العام الذي قبض فيه مرتين، وكانت العرضة الأخيرة عام وفاته صلى الله عليه وسلم.

2- ثبت وبأسانيد صحيحة وحسنة التصريح بشهود ابن مسعود العرضة الأخيرة للقرآن الكريم، كما ثبت لنا أيضاً شهود زيد بن ثابت للعرضة الأخيرة عن طريق دلالة الأحاديث والآثار والمرويات وتحليلها.

3- تبين لنا أن سبب اختيار أبي بكر رضي الله عنه زيد بن ثابت لجمع المصحف،

1- منجد المقرئين ومرشد الطالبين، لابن الجزري، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م: ص23.

2- صحيح البخاري: 135/4، برقم (3341)، و25/6، كتاب التفسير، باب قوله: [أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين، فمن تطوع خيراً].

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايني

هو كتابة زيد للوحي عند رسوله الله وملازمته له، وشهوده العرضة الأخيرة كما قال بذلك جمهور المحققين من القراء والمحدثين، ومن ثم اختاره عثمان رضي الله عنه لنسخ المصاحف وللأسباب نفسها.

4- ثبت لنا أنّ غضب ابن مسعود على اختيار عثمان لزيد بن ثابت لنسخ المصاحف لم يكن لعدم شهود زيد بن ثابت العرضة الأخيرة؛ وإنما لتقديمه زيد على ابن مسعود وقد أخذ بضعا وسبعين سورة من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو أعلم الصحابة بالقرآن.

5- ثبت لنا أن بعض الروايات الواردة عن شهود ابن مسعود وزيد بن ثابت للعرضة الأخيرة تظهر تعارضا ظاهرا، ولا شك أن إعمال الدليلين أولى من ترك أحدهما، ولذا بعد تحقيق المرويات والآثار الصحيحة، حاولنا التوفيق بين الأحاديث والآثار المتعارضة، ونقلنا بعضا من أقوال العلماء المحققين، فنرى مثلا الحافظ ابن حجر قد جمع بين الأحاديث والآثار، ووفق بين الأقوال، وحل الإشكال، فقال بشهود ابن مسعود وزيد بن ثابت للعرضة الأخيرة.

6- ثبت لنا وبعد التأمل في أقوال العلماء، أن ابن مسعود رجح عن معارضته لمصحف عثمان، وإن لم نقف على دليل مسند في ذلك غير ما أورده ابن أبي دواد في كتابه المصاحف. وقد توبع عليه. ولكننا نستنبط ذلك بدليل آخر وهو ما وصل إلينا بالتواتر والسند المتصل من عدم وجود خلاف بين قراءة ابن مسعود وزيد بن ثابت، فقد تلقينا القرآن الكريم بالسند المتصل عن أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وابن مسعود وأبي بن كعب وزيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس فيها قراءة مخالفة لخط المصحف العثماني.

7- وظهر لنا أيضا أن الحرف الذي استقرت عليه مصاحفنا اليوم هو حرف زيد بن ثابت، كما دلت الأحاديث والآثار الصحيحة على ذلك ووصلت إلينا بالتواتر أن عثمان رضي الله عنه أمر زيد بن ثابت وفريقه من القرشيين بنسخ المصاحف، وأنه نسخها على العرضة الأخيرة، وعليه إجماع الأمة من السلف

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم ----- د. أسامة عبد الوهاب حمد الحيايى

والخلف. هذا والله تعالى أعلم. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين رؤيت نقدية تفسير الطبري أموزجا

ل. د. حدة سابق

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

لقد أبدعت المدارس الغربية في تطوير مناهجها النقدية، وإسقاطاتها في العلوم والتخصصات المتاحة، ولم يقف جهدها عند هذا الحد بل طبقت تلك المناهج على الكتاب المقدس، فأثبتوا من خلال تطبيقها تاريخية النصوص المقدسة، وتعدد مصادرها، وحاولوا في دراسات عديدة إسقاط تلك المناهج على القرآن الكريم، لإثبات بشريته، وتعدد مصادره، وتطوره عبر المراحل التاريخية، كما صنعوا بالمصادر التوراتية والإنجيلية المحرفة. ومن خلال هذا المقال، سنسعى لإبراز قناعتهم هذه من خلال نظرهم لأهم مصادر التفسير بالمأثور "تفسير أبي جعفر الطبري"، ومناقشتها.

Abstract :

Western schools have excelled in the development of critical methods, and its Applications in science and available specialties, its efforts have not stopped at this point, but they have applied these approaches to the sacred book; they proved the historical sacred texts and its multiplicity of sources, and they tried in many studies to apply these approaches to the Quran, to prove his humanity, and the multiplicity of its sources, and its development through historical stages, as they did with biblical sources and false gospel.

Through this article, we will attempt to demonstrate this conviction by their views on the important sources of interpretation (Tafsir with laMathaur) "Tafsir of Abu Jaafar al-Tabari," and discussed.

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

مقدمة:

لقد وجه المستشرقون أنظارهم - منذ بداية اهتمامهم بدراسة تراث المسلمين تحقيقاً وتحليلاً ونقداً - إلى المصدرين الأساسيين القرآن الكريم، والسنة النبوية، والبحث فيهما بمناهج علمية غربية سائدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية لديهم.

فقد استعملوا هذه الأصول المنهجية في دراسة القرآن الكريم مقلدين في ذلك التطبيق المنهجي لهذه العلوم في دراسة النصوص الدينية المقدسة في اليهودية والنصرانية. ونظراً لصعوبة هذا الاتجاه النقدي المتخصص، فقد انفرد به عدد قليل جداً من المستشرقين، وكانت لهم السيطرة العلمية والمنهجية، وكونوا فريقاً خطيراً تخصصوا في دراسة النص القرآني في ضوء علم (نقد الكتاب المقدس). وشكلوا بذلك مدرسة علمية استشراقية متخصصة في نقد القرآن الكريم من خلال استخدام مناهج نقد (الكتاب المقدس).

ويأتي في مقدمة هذه المدرسة المستشرق يوليوس فلهاوزن (1844-1918) مؤسس علم (نقد الكتاب المقدس) في الغرب، وإجناس جولدتسيهر (1850-1921) الذي يعد المسؤول عن إحياء الاهتمام اليهودي بالدراسات الإسلامية والعربية في العصر الحديث، وتيودور نولدكه (1836-1930) الذي يعد مؤسس الدراسات النقدية عن القرآن الكريم¹.

ولم تتوقف عناية هؤلاء بنقد القرآن الكريم، بل شمل أيضاً السنة المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم، و آثار الصحابة والتابعين، فأسقطوا عليها منهج النقد التاريخي، مما ترتب عليه تأسيس مواقفهم المعلنة من التفسير بالمأثور باعتبار بنائه الأساسي المتمثل في الرواية والنقل. وواقع نقدهم ينبثق أساساً من منظورهم للسنة النبوية، فهم يرون "أن السنة نتاج تطورات الاجتماع والدين عند المسلمين في القرون الأولى، وليست نصوصاً مأثورة عن النبي"².

1 - ينظر: دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد (الكتاب المقدس)، أ.د. محمد خليفة

حسن. موقع: alhiwartoday.net : 2011/18/07، سا 19:18.

2 - ينظر: الاستشراق، وتاريخية التفسير، حيدر حب الله، موقع: مركز البحوث المعاصرة بيروت.

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

ومن هذا المنطلق جاء نقدهم لمصادر التفسير بالمأثور، إذ يعتبرونه مجرد جمع ونقل لروايات أغلبها تولد نتيجة تأثير التطورات الفكرية والعقدية والفقهية، كما يرون المفسر مقيداً بالرواية والدفاع عنها، وهذا من قبيل تقليد أوضاع وبيئة غير بيئته، وتجعل المفسر مقيد الفكر، مقلدا لمذهب عقدي أو فقهي ما، وهذا تأباه طبيعة المنهج النقدي التاريخي للأحداث والوقائع عند المستشرقين.

واستحوذ تفسير الإمام الطبري الجانب الأكبر من هذا النقد، فكان النموذج الأمثل لهؤلاء لإبراز انتقاداتهم، ومطاعنهم لهذا اللون من التفسير، وكان اختيار تفسير الطبري لجملة من الأسباب، في مقدمتها:

- قيمة هذا المصنف لدى المسلمين، وما يمثله في مدرسة التفسير بالمأثور، حيث كان أول تفسير جامع للروايات والآثار السابقة المتعلقة بالتفسير، بالأسانيد الموصولة.
- القوة العلمية التي تميز بها الإمام الطبري في تفسيره، من حيث الجمع والترتيب والتحليل والنقد، فكان بحق أول مصنف يمثل مدرسة التفسير بالمأثور.

مكانة تفسير الإمام الطبري:

أثنى على تفسير ابن جرير الطبري كثير من العلماء المسلمين وغيرهم، قديما وحديثا، فأبرزوا القيمة العلمية لهذا المؤلف، والمكانة التي يتصدرها في المكتبة التفسيرية، فممن امتدحه بذلك من علماء الأمة:

- الخطيب البغدادي في قوله: "وكتاب التفسير لم يصنف أحد مثله"¹
- والإمام النووي في قوله: "أجمعت الأمة على أنه لم يصنف مثل تفسير الطبري"².
- والذهبي في قوله: "وله كتاب في التفسير لم يصنف مثله"³

1- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 163/2.

2- تهذيب الأسماء واللغات، النووي، 78/1.

3- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 270/14.

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

كما اعترف له بهذه المكانة عدد من كبار المستشرقين، في مقدمتهم: تيودور نولدكه في قوله: "يعتبر المسلمون تفسير الطبري عملا لا يجارى، وهو بالفعل أكثر أعمال التفسير التي أنتجها العالم الإسلامي فائدة؛ وذلك من خلال ما يقدمه من وفرة في المادة وتنوع وأمانة فيها"¹.

ويقول أيضا: "لو كان بيدنا هذا الكتاب لاستغنيا به عن كل التفاسير المتأخرة، ومع الأسف فقد كان يظهر أنه مفقود تماما، وكان مثل تاريخه الكبير، مرجعا لا يغيض معينه؛ أخذ عنه المتأخرون معارفهم"². وكان هذا قبل ظهور أولى الطبقات المحققة لتفسير الطبري.

وجولد تسيهر في قوله: "كان تفسير الطبري الكبير لب التفسير بالمأثور، والقمة العالية التي وصل إليها هذا المذهب في التفسير..."³. ويقول: "وإلى وقت قريب كان كتابه في التفسير، الذي لا يقدر بثمن بالنسبة لمعارفنا الاستشراقية، يعتبر مفقودا أيضا. وقد أجمع الباحثون في الشرق والغرب في الحكم على قيمته"⁴.

فهذا توجهت إليه عناية المستشرقين، بالدراسة والنقد، في محاولة كشف ما يظنونه أخطاء منهجية وتطبيقية، معتمدين وسائل وآليات سبق لهم استعمالها في نقد نصوص الكتاب المقدس، مبرزين أن لا مصدر يعلو على النقد، بما في ذلك القرآن الكريم، لأن القرآن بالنسبة إليهم لا يمثل مرجعية مقدسة، وبالتالي فهو يخضع للتحليل والنقد مثل باقي النصوص الإنسانية.

ولم يكن غرضهم النقد العلمي البناء، بل الطعن في هذا المصدر، لأنهم يدركون أن الطعن في تفسير الطبري يقتضي الطعن في أصول مدرسة التفسير بالمأثور ومنهجها.

1- تاريخ القرآن، نولدكه، (ص391)

2- تاريخ القرآن، نولدكه، (ص391)

3- مذاهب التفسير الإسلامي، جولد زيهر (ص92)

4- المرجع نفسه (ص85)

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

وإلى هذا يشير قول كاراديفو: "وعلم التفسير قديم قد يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام... وتساءل النقاد المحدثون - جولد تسيهر ولامنس وغيرهما - عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجامعة ، ولم يصلوا بعد إلى رأي يعززها كثيرا، والظاهر أن أغلب الأحاديث موضوع إما لتقرير مسألة شرعية، وإما لأغراض كلامية، وإما لمجرد توضيح، بل قد يكون لمحض اللهو والتسلية، ويذهب النقاد المحدثون إلى أنه لا أمل في العثور في هذه التفاسير على أخبار صحيحة عن أسباب نزول القرآن وإذاعته في الناس"¹.

موقف المستشرقين من تفسير الإمام الطبري:

إن القارئ لكتابات المستشرقين ومواقفهم من محتوى تفسير الطبري يجدهم من جهة يصفونه بالطرفة العلمية، والعمل الذي لا يجارى، والمصدر الذي لا غناء لمفسر عنه. وفي المقابل يلحقون به الخلل المنهجي، وحشو الروايات الإسرائيلية، ووقوع المؤلف تحت تأثير الروايات، والاستسلام لسلسلة الرواة وغيرها، وفيما يلي تفصيل تلك المواقف:

أولا - التقليل من جهد الطبري في تفسيره:

إن مما لاحظته على مواقف المستشرقين في تناولهم لمؤلفات المفسرين بالمأثور بالتحليل والنقد، هو التقليل من جهودهم، إلى حدّ التقزيم، وإنكار حقائق ظاهرة بمجرد قراءة هذا التفسير أو ذاك.

وهذا ما وقع في تعامل نولدكه مع تفسير الإمام الطبري، حيث تناوله في الجزء الثالث من كتابه "تاريخ القرآن"، وذلك في عداد التفاسير التي وصلت إليه، وقدم عرضا مختصرا متحدثا فيه عن قيمة هذا التفسير، وتأثيره في التفاسير التي تلته كتفسير البيضاوي، والزمخشري وغيرهما.

فاستهل كلامه ببيان محتوى الكتاب، وطريقة تفسيره من الناحية الشكلية فقال: "يمثل العمل الكبير للطبري نقطة تحول في تاريخ التفسير. ولا يقتصر هذا العمل على تقريب مدلول النص إلى الأفهام عن طريق التوصيفات الميسرة، والشروحات المعجمية

1 - دائرة المعارف الإسلامية ، مادة تفسير، 347/5.

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

والبيانات الأصلية، بل يناقش المسائل النحوية وعلاقتها مع العقيدة والفقهاء. من ناحية أخرى يسعى هذا العمل إلى أن يكون جمعا لأعمال الأجيال السابقة؛ لذا يذكر عند معالجة السور المنفردة كل ما يتوافر من آراء مختلفة، بحيث يدرج أيضا الاختلافات غير المهمة في الروايات، ويراعي في هذا الخصوص الدقة المتناهية المعروفة لنا من التاريخ في إيراد سلسلة الشهود... ويقدم المؤلف في النهاية حكمه الخاص حول التفسير الصحيح أو الأرجح...¹.

ثم قال: "واستوفني في عرضه الوصف الموجز للكتاب، بقوله: "يعتبر المسلمون تفسير الطبري عملا لا يجارى، وهو بالفعل أكثر أعمال التفسير التي أنتجها العالم الإسلامي فائدة؛ وذلك من خلال ما يقدمه من وفرة في المادة وتنوع وأمانة فيها"². وبعد هذا الوصف لكتاب الطبري ومكانته، أبدى نولدكه موقفه من هذا التفسير، فقال:

"لكن ينبغي في الوقت ذاته أن نضيف أن قيمة هذا العمل تكمن في أنه جمع للمادة وحسب". فهو يقع بشكل كامل تحت نفوذ التحيزات العقائدية بحيث أنه لا يستطيع أن يتحفظ إلى وجهة نظر تاريخية موضوعية. لم يتعلم المسلمون النقد التاريخي أيضا فيما بعد - وحتى الوقت الحاضر.

كما جمع الطبري أعمال أجيال المفسرين السابقين، أصبح جمعه مصدرا لا ينفد، استمد منه المتأخرون علمهم. يدعو مثل هذا العمل الضخم، الذي نادرا ما وجدت نسخ كاملة منه، إلى وضع خلاصات له"³.

فنولدكه في هذا النص من جهة يعترف للإمام الطبري بالصدارة والتقدم في هذا الشأن، ومن جهة أخرى يصدر فيه موقفا مخالفا لواقع حال تفسيره، ونحن في الفقرات الآتية

1- تاريخ القرآن، نولدكه، (ص391)

2- تاريخ القرآن، نولدكه، (ص391)

3- المرجع نفسه، (391-392)

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

نسعى لبيان واقع تفسير الطبري انطلاقاً من طريقته ومنهجه في تفسيره، وقبل ذلك نلخص موقف نولدكه في أمرين اثنين:

1. قيّد نولدكه عمل الطبري في جمع مرويات وآراء من سبقه في التفسير فحسب.
2. اتهمه الطبري بالوقوع تحت التحيزات العقائدية.

أولاً - إن المتتبع لصنيع الإمام الطبري في كتابه، يجده حقيقة أجاد جمع روايات السابقين، فهو باعتباره خريج مدارس الحديث، جاء كتابه بهذا النسق متأثراً بمنهج المحدثين في نقل الروايات التي تلقاها بأسانيد عن شيوخه في تفسير معاني كتابه الله تعالى، فكان غرضه استيعاب ما سبقه إليه المفسرون من الصحابة والتابعين ممن له روايات عنهم، ليكون كتابه بذلك كافياً شافياً، وفي هذا يقول: "ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه: منشئون - إن شاء الله ذلك - كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعاً، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً"¹.

ولم تكن عناية الطبري محصورة في هذا الجانب فحسب كما يعتقد نولدكه، بل نجد أجاد أيضاً حسن ترتيب تلك النصوص وعرضها في شكل منتظم، وهذا ينبئ عن فقه الإمام الطبري ودرأته للمسائل.

هذا بالإضافة إلى تلك التحليلات العلمية الدقيقة، التي يبرز فيها دوماً موقفه في مواضع الخلاف الذي وقع فيه سابقوه، إما بالجمع بين النصوص التي ظاهرها التعارض، فبيّن إمكان إعمالها جميعاً، وأن النص القرآني يستوعبها دون رد لأي منها. وإما يختمها بترجيح أحد الوجوه ويجعله راجحاً، ويرد غيره ويجعله مرجوحاً، وهو في كل ذلك يعلل ويقدم التبريرات العلمية الكافية في نظره. وقد بيّن هذا في مقدّمة تفسيره في قوله: "... ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه الأمة، واختلافها

1 - تفسير الطبري، (6/1)

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

فيما اختلفت فيه منه، ومبينو علل كل مذهب من مذاهبهم، وموضحو الصحيح لدينا من ذلك"¹.

وتفسيره من بدايته إلى منتهاه أمثلة ونماذج تؤكد ما سقناه سابقاً، من ذلك:

1 - عند تفسيره لقوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ)².

بدأ ببيان المعنى العام للآية، فذكر مدلول الألفاظ والتراكيب³، ثم تناول مسألة وجوب الوصية من عدمه، وذكر الراجح في المسألة مستدلاً بالقرآن الكريم⁴.

وبعد كل هذا التفصيل تناول اختلاف العلماء في نسخ هذه الآية، محرراً الراجح لديه، فقال: "فإن قال: فإنك قد علمت أن جماعة من أهل العلم قالوا: الوصية للوالدين والأقربين منسوخة بآية الميراث؟

قيل له: وخالفهم جماعة غيرهم فقالوا: هي محكمة غير منسوخة. وإذا كان في نسخ ذلك تنازع بين أهل العلم، لم يكن لنا القضاء عليه بأنه منسوخ إلا بحجة يجب التسليم لها، إذ كان غير مستحيل اجتماع حكم هذه الآية وحكم آية الميراث في حال واحدة على صحة، بغير مدافعة حكم إحداهما حكم الأخرى - وكان النسخ والمنسوخ هما المعنيان اللذان لا يجوز اجتماع حكمهما على صحة في حالة واحدة، لنفي أحدهما صاحبه. وبما قلنا في ذلك قال جماعة من المتقدمين والمتأخرين"⁵.

فالإمام الطبري في هذا المثال لم يسلم للقائلين بنسخ هذه الآية، لانعدام الدليل والحجة من جهة، ولكونها لا تعارض بينها وبين حكم آية الميراث من جهة ثانية.

1- المصدر نفسه، (6/1 - 7)

2- سورة البقرة: 180

3- ينظر: تفسير الطبري، (384/3)

4- ينظر: المصدر نفسه، (385/3)

5- المصدر نفسه، (385/3)

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

2 - وعند تفسير قوله تعالى: (فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ) ¹.

ساق الإمام الطبري عددا من الآراء المختلفة في معنى الآية:

- فقال بعضهم: تأويلها: فمن حضر مريضاً وهو يوصي عند إشرافه على الموت، فخاف أن يخطئ في وصيته فيفعل ما ليس له، أو أن يعمد جوراً فيها فيأمر بما ليس له الأمر به، فلا حرج على من حضره فسمع ذلك منه أن يصلح بينه وبين ورثته، بأن يأمره بالعدل في وصيته، وأن ينهاهم عن منعه مما أذن الله له فيه وأباحه له. ²

- وقال آخرون: بل معنى ذلك: فمن خاف من أولياء ميت، أو وِلي أمر المسلمين من موص جنفا في وصيته التي أوصى بها الميت، فأصلح بين ورثته وبين الموصي لهم بما أوصى لهم به، فرد الوصية إلى العدل والحق، فلا حرج ولا إثم. ³

- وقال بعضهم: بل معنى ذلك: فمن خاف من موص جنفاً أو إثمًا في عطيته عند حضور أجله بعض ورثته دون بعض، فلا إثم على من أصلح بينهم يعني: بين الورثة. ⁴

- وقال آخرون: معنى ذلك: فمن خاف من موص جنفاً أو إثمًا في وصيته لمن لا يرثه، بما يرجع نفعه على من يرثه، فأصلح بين ورثته، فلا إثم عليه. ⁵

- وقال آخرون: بل معنى ذلك: فمن خاف من موص لأبائه وأقربائه جنفاً على بعضهم لبعض، فأصلح بين الآباء والأقرباء، فلا إثم عليه. ⁶

1 - سورة البقرة: 182

2 - تفسير الطبري، (399/3)

3 - تفسير الطبري، (400/3)

4 - المصدر نفسه، (401/3 - 402)

5 - المصدر نفسه، (402/3)

6 - المصدر نفسه، (402/3)

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

وبعد سوقه لهذه الآراء منسوبة إلى قائلها أورد أبو جعفر ما ترجح لديه ذاكرا علتة، فقال: "وأولى الأقوال في تأويل الآية أن يكون تأويلها: فمن خاف من مؤصٍ جَنَفًا أو إثمًا وهو أن يميل إلى غير الحق خطأ منه، أو يتعمد إثمًا في وصيته، بأن يوصي لوالديه وأقربيه الذين لا يرثونه بأكثر مما يجوز له أن يوصي لهم به من ماله، وغير ما أذن الله له به مما جاوز الثلث أو بالثلث كله، وفي المال قلة، وفي الورثة كثرة؛ فلا بأس على من حضره أن يصلح بين الذين يُوصى لهم، وبين ورثة الميت، وبين الميت، بأن يأمر الميت في ذلك بالمعروف ويعرفه ما أباح الله له في ذلك وأذن له فيه من الوصية في ماله، وينهاه أن يجاوز في وصيته المعروف الذي قال الله تعالى ذكره في كتابه: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف"، وذلك هو "الإصلاح" الذي قال الله تعالى ذكره: "فأصلح بينهم فلا إثم عليه". وكذلك لمن كان في المال فضل وكثرة وفي الورثة قلة، فأراد أن يقتصر في وصيته لوالديه وأقربيه عن ثلثه، فأصلح من حضره بينه وبين ورثته وبين والديه وأقربيه الذين يريد أن يوصي لهم، بأن يأمر المريض أن يزيد في وصيته لهم، ويبلغ بما ما رخص الله فيه من الثلث. فذلك أيضًا هو من الإصلاح بينهم بالمعروف".¹

ثم علل اختياره بقوله: "وإنما اخترنا هذا القول؛ لأن الله تعالى ذكره قال: "فمن خاف من مؤصٍ جَنَفًا أو إثمًا، يعني بذلك: فمن خاف من مؤصٍ أن يَجَنَفَ أو يَأْثُمَّ. فخوفُ الجنف والإثم من الموصي، إنما هو كائن قبل وقوع الجنف والإثم، فأما بعد وجوده منه، فلا وجه للخوف منه بأن يَجَنَفَ أو يَأْثُمَّ، بل تلك حال مَنْ قد جَنَفَ أو أْثَمَ، ولو كان ذلك معناه لقليل: فمن تبين من مؤصٍ جَنَفًا أو إثمًا -أو أيقن أو علم- ولم يقل: فمن خاف منه جَنَفًا".²

فهنا كان للإمام الطبري اختيار آخر غير الاختيار السابق، فذهب إلى ترجيح موقف معللا ذلك بسوق ما رآه حجة له.

1- المصدر نفسه، (3/403 - 404)

2- تفسير الطبري، (3/404)

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

وهذا يؤكد أن الإمام الطبري لم يكن ناقلا فحسب مسلما لكل ما يفتي به أو يفسر به سابقوه آيات كتاب الله عز وجل.

فتفسير الإمام الطبري له "الأولية بين كتب التفسير، أولية زمنية، وأولية من ناحية الفن والصناعة. أما أوليته الزمنية، فلأنه أقدم كتاب في التفسير وصل إلينا، وما سبقه من المحاولات التفسيرية ذهبت بمرور الزمن، ولم يصل إلينا شيء منها، اللهم إلا ما وصل إلينا منها في ثنايا ذلك الكتاب... وأما أوليته من ناحية الفن والصناعة، فذلك أمر يرجع إلى ما يمتاز به الكتاب من الطريقة البديعة التي سلكها فيه مؤلفه، حتى أخرجها للناس كتاباً له قيمته ومكانته"¹.

ثانياً - غياب النظرة التاريخية الموضوعية:

يقول نولدكه بعد عرضه للشبهة السابقة: "فهو يقع بشكل كامل تحت نفوذ التحيزات العقائدية بحيث أنه لا يستطيع أن يتحفظ إلى وجهة نظر تاريخية موضوعية. لم يتعلم المسلمون النقد التاريخي أيضاً فيما بعد - وحتى الوقت الحاضر."².

وهذه الشبهة مرتبطة بسابقتها من حيث أن اتهام الطبري بجمع الروايات فحسب، يقتضي - حسب تصور نولدكه - وقوع المفسر في التحيزات المذهبية والفكرية التي ينتمي إليها. فحاصل هذا أن تفسير الطبري يخلو من النقد التاريخي الموضوعي.

ولبيان موقف نولدكه أكثر نشير إلى أنه صنّف كتابه "تاريخ القرآن"، ليطبق منهج نقد العهد القديم على القرآن الكريم، وذلك للكشف عن مصادر القرآن، ليصل في الأخير إلى وضع تاريخ للنصوص القرآنية.

وتتضح خطورة منهج نولدكه المعتمد على نظرية المصادر الخاصة بالعهد القديم في أن الادعاء بأن القرآن له تاريخ يؤدي بالضرورة إلى تأريخ الدين الإسلامي ومعتقداته وتشريعاته، وبيان مراحل نشأته وتطوره، مثله في ذلك مثل الأديان الوضعية، وأن العقيدة

1- التفسير والمفسرون، محمد السيد حسين الذهبي، (150/1 - 151)

2- تاريخ القرآن، نولدكه، (391-392)

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

الإسلامية عقيدة متطورة في التاريخ. وبشكل أكثر حدة تسعى نظرية نولدكه ومدرسته إلى القول بتعدد مصادر القرآن، ومن ثم الحكم بأن القرآن ليس وحياً كما يعتقد المسلمون. وتعدّ نظرية نولدكه أخطر النظريات على الإطلاق. فهي تهدف إلى رفض الوحي القرآني، ورد القرآن الكريم إلى مصادر إنسانية لتحقيق الهدف الأكبر وهو إثبات تطور الإسلام وعقيدته¹.

ومن هذا المنطلق فإن نقد نولدكه الموجه لصنيع الطبري يهدف إلى كون الطبري فسر القرآن الكريم وفق مدرسة واحدة وألزم بها نفسه، وهي مدرسة التفسير بالمأثور، وهذا المسلك يثبت وحدة مصدرية القرآن الكريم، فإذا وقف الطبري مدافعا عن العقيدة والأحكام التي يؤمن بها، بمجادلة أصحاب الفرق والمبتدعة، الذين خالفوا السلف في تفسير وتأويل آي القرآن الكريم، ورد مقولاتهم، وبالتالي رفض المستندات التي يعتمد عليها نولدكه ومدرسته في التأسيس لتأريخ القرآن الكريم، وتعدد مصدريته.

فنولدكه يتهم الطبري بالوقوع تحت الإيحاءات المذهبية، والميول الفكرية، فملاً بذلك كتابه نصوصاً وروايات لنصرة مذهبه، ولم يتحرر للنظر العلمي الذي يوجب على المؤلف المساواة بين جميع الطوائف، والتجرد من الذاتية للوصول إلى نتيجة علمية، هذا بالإضافة إلى النظر إلى اللغة و الوقائع التاريخية كبيئة يجب حضورها لتفسير النصوص القرآنية.

هذا واقع ما يتطلبه البحث عند هؤلاء ويريدون فرضه على الإمام الطبري، حتى يتحرر من الحزازات المذهبية.

والمتتبع للمرحلة التي عاشها الإمام الطبري يرى أنها فترة كانت تعجّ بالفتن، وظهور الفرق المخالفة لأهل السنّة، ومنهج المحدثين، فلم يكن المفسر المحدث الطبري ليقف موقف المحايد، وهو يحفظ جيّدا الأحاديث والآثار الصحيحة الثابتة، وغيرها، التي تكشف له وجه

1 _ ينظر: دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد (الكتاب المقدس) ، أ.د. محمد خليفة

حسن. موقع: alhiwartoday.net : 2011/18/07، سا 19:18.

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

الحق في تلك المواقف الحرجة، والمسائل المطروحة، فكان عالم وقته وزمانه، وابن مجتمعه، ومدافعا عن الحق والصواب الذي عرفه من خلال استعمال ما وصله من نصوص، وما توصل إليه من نظر عقلي ثاقب، مستعينا في ذلك بدرايته الكبيرة بلغة العرب وأشعارهم ولهجاتهم.

فلم يكن مستسلما للنصوص الواردة - كما يدّعي البعض-، بل لما عرف من الحق والصواب.

ولا أدل على ذلك من المنهج العلمي الرصين الذي سلكه في مصنفه، وشهد له القدامى والمحدثون، الموافق منهم والمخالف، فهذا جولد زيهر يقول: "... كان تفسير الطبري الكبير لب التفسير بالمأثور، والقمة العالية التي وصل إليها هذا المذهب في التفسير... كذلك من جهة أخرى يمتد إلى ناحية أخرى في تطور التفسير، وإن ذلك، وإن يكن غير كثير، إلا أنه ملحوظ، في عدد من آيات القرآن، حيث نعرف فيه عالما دينيا في أمور العقيدة، وتطبيقها بشكل إيجابي مفيد، ومناقشات كلامية جيدة راجعا في ذلك غالبا إلى شيوخ قدامى، وعلى الأخص إلى مجاهد، الذي يعتمد عليه في تفسيره، ويتبعه في أمور العقيدة أيضا"¹.

إلى أن قال: "ونرى من كل ما تقدم أن الطبري لم يقف كمفسر - بعيدا عن مسائل النزاع التي تدور حول العقيدة في عصره، ومن أجل ذلك لم نستطع أن نحمل القول في هذه المسائل..."².

وهذا النص لجولد زيهر لا يخلو من مناقشات، إلا أن إيراده هنا كان بغرض بيان أنه شهد للطبري بحضوره في عصره وتطبيقه الجيد لمسائل العقيدة، واستعماله لأسلوب المناقشة والحوار واستعمال الأدلة العقلية والعقلية.

1- مذاهب التفسير الإسلامي، جولد زيهر (ص92)

2- المرجع نفسه، (ص93)

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

فلم يكن الطبري جامدا ومقلدا باستعماله الأدلة النقلية، بل كان ناقدا عالما بالأدلة الموافقة والمخالفة، وإلا أتى له مناقشتهم وحوارهم، فتبنيه مذهبا عقائديا لا يعني بالضرورة أنه متحيز، بل بناء على منهج علمي يعتمد الحجة والدليل، وحوار ومجادلة الخصم، وهذا ما جعل من الطبري مفسرا ناقدا، ولا يصل إلى هذه المرتبة إلا إذا كان ملما بالواقع العلمي والعقدي لعصره.

والنقد الموجه لتفسير الإمام الطبري ليس الغرض منه الطبري حصرا، وإنما غرضه الطعن في مدرسة قائمة بذاتها، بأنها تثبت وحدة مصدرية القرآن، ولا تقول بنظرية النقد التاريخي الموضوعي للقرآن الكريم.

ثالثا - اعتماد الطبري للروايات الإسرائيلية في التفسير:

استعمل المستشرقون موضوع الروايات الإسرائيلية حجة لإثبات تعدد مصادر القرآن الكريم، وإثبات تاريخيته، وذلك بالاستمداد من بقايا الروايات اليهودية والنصرانية. ومن جهة ثانية يجعلون هذه الروايات وسيلة للطعن في القرآن الكريم، ومصادر تفسيره، وفي مقدمتها تفسير ابن جرير الطبري.

وفي هذا يقول كليمان هوار (1927م): "أن مقاطع كثيرة من تفسير الطبري... مرتبطة بمثلها في (سفر التكوين) الذي يعرض للروايات اليهودية والنصرانية، وكان وهب بن منبه هو الطريق الذي انتقلت بواسطته هذه الآثار في نهاية القرن الأول للهجرة¹. وهذا ما أكده جولد تسيهر في قوله: "يأتي بأخبار مأخوذة من القصص الإسرائيلية من مراجع يهودية الأصل، (مثل كعب الأحبار، ووهب بن منبه)، ولكنه لا يتمسك في ذلك بإعجاب المتقدمين بلا قيد ولا شرط؛ ويعتبر كتابه في الأوساط الإسلامية، بالنسبة

1- مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية واللغة وآدابها، ج15 ع 25 شوال 1423هـ (ص92)، نقلا عن المجلة الآسيوية، السلسلة 10، المجلد 04، ص 350.

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

للروايات الإسرائيلية على الأكثر الكنز الغني بهذه المواد. وكذلك يروي عن وهب بن منبه قصصاً نصرانية...¹

واستعمال الروايات الإسرائيلية ليس غريباً، بل يعود إلى عهد الصحابة رضي الله عنهم، فقد كانوا يسألون أهل الكتاب عن أشياء ليست مما يتعلق بالعقيدة أو يتصل بالأحكام.

فكانوا لا يعدلون عما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك إلى سؤال أهل الكتاب، لأنه إذا ثبت الشيء عن الرسول صلى الله عليه وسلم فليس لهم أن يعدلوا عنه إلى غيره. كما كانوا لا يسألون عن الأشياء التي يُشبه أن يكون السؤال عنها نوعاً من اللهو والعبث.

كذلك كان الصحابة لا يُصدّقون اليهود فيما يخالف الشريعة أو يتناقض مع العقيدة. بل بلغ بهم الأمر أنهم كانوا إذا سألوا أهل الكتاب عن شيء، فأجابوا عنه خطأ، ردّوا عليهم خطأهم. ويُنوّنوا لهم وجه الصواب فيه.²

يقول الدكتور محمد حسين الذهبي: "وكلمة حق أن هذه الإسرائيليات التي أخذها بعض المفسرين عن أهل الكتاب، وشرحوا بها كتاب الله تعالى. كان لها أثر سيء في التفسير؛ وذلك لأن الأمر لم يقف على ما كان عليه في عهد الصحابة من الالتزام بدائرة المباح من ذلك، بل تعدى دائرة الجواز، فرووا كل ما قيل لهم إن صدقاً وإن كذباً، بل ودخل هذا النوع من التفسير كثير من القصص الخيالي المخترع، مما جعل الناظر في كتب التفسير التي هذا شأنها يكاد لا يقبل شيئاً مما جاء فيها لاعتقاده أن الكل من واد واحد.

1- مذاهب التفسير الإسلامي، جولد زيهير (ص92)

2- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، يتصرف (1/ 123 - 124) وينظر: الاتجاهات المنحرفة في التفسير، محمد حسين الذهبي، ص25 - 29.

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

وليس من شك أن هؤلاء... وضعوا الشوك في طريق المشتغلين بالتفسير، وذهبوا بكثير من الأخبار الصحيحة بجانب ما رووه من قصص مكذوب وأخبار لا تصح¹. ولما تناول موقف الطبري من الإسرائيليات، قال "إننا نجد ابن جرير يأتي في تفسيره بأخبار مأخوذة من القصص الإسرائيلي، يرويها بإسناده إلى كعب الأخبار، ووهب بن منبّه، وابن جريج، والسدي، وغيرهم، ونراه ينقل عن محمد بن إسحاق كثيراً مما رواه عن مسلمة النصارى. ومن الأسانيد التي تسترعي النظر... ولعل هذا راجع إلى ما تأثر به من الروايات التاريخية التي عالجها في بحوثه التاريخية الواسعة.

وإذا كان ابن جرير يتعقب كثيراً من هذه الروايات بالنقد، فتفسيره لا يزال يحتاج إلى النقد الفاحص الشامل، احتياج كثير من كتب التفسير التي اشتملت على الموضوع والقصص الإسرائيلي، على أن ابن جرير - كما قدّمنا - قد ذكر لنا السند بتمامه في كل رواية يرويها، وبذلك يكون قد خرج من العهدة، وعلينا نحن أن ننظر في السند ونتفقد الروايات².

وتناولت هذا الموضوع الدكتورة آمال محمد عبد الرحمن ربيع في كتابها "الإسرائيليات في تفسير الطبري دراسة في اللغة والمصادر العبرية"، فكان مما قالت: "ومن خلال دراستنا لتفسير ابن جرير الطبري، نؤكد على ما سبق وأن ذهب إليه العلماء من مآخذ على منهجه فيما يتعلق برواية الإسرائيليات والخرافات والمبالغات. ففيما يتعلق بالجانب التفسيري، نرى أن ابن جرير الطبري قد حشد في كتابه أقوالاً لا نفع من وراء ذكرها، بل لا ترتبط على الإطلاق بمفهوم الآية، ناهيك عن رفض العقل والذوق لها...

إن مما يؤخذ على ابن جرير الطبري في هذا المقام ليس فقط ما جمعه من كم هائل من الروايات الإسرائيلية والخرافية، وإنما كذلك موقفه منها في أغلب الأحيان، حيث تساهل في النقل، وسكت في النقد...

1- الاتجاهات المنحرفة في التفسير، محمد حسين الذهبي، بتصرف، ص37.

2- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، بتصرف (1/ 154 - 155).

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

وذكرت بعض الاستفهامات السببية لتساهل الطبري وسكوته عن النقد، ثم قالت: "إن هذه الأسباب جميعها لا تبرر تقصير ابن جرير الطبري في تركه الحكم على الحديث؛ لأن بيان درجته يترتب عليها قبوله، والاحتجاج به والاعتماد عليه في التصحيح والترجيح"¹.

إن مما نلاحظه على هذه الوقفات النقدية للتفسير بالمأثور عموماً وتفسير الطبري خصوصاً، هو التعميم في إصدار الأحكام، والمسألة تحتاج موقفاً تفصيلياً مبناه النظر التطبيقي لجميع المرويات الإسرائيلية، وتصنيفها، وبيان موقف الإمام الطبري في كل منها، ليكون النظر شاملاً، والنقد موضوعياً.

ففي مقابل المواقف السابقة مثلاً نجد العلامة محمود محمد شاكر - محقق تفسير الإمام الطبري بمعية أخيه أحمد محمد شاكر - يوجه غرض الإمام الطبري من إيراد تلك الآثار الإسرائيلية في كتابه، فيقول: "تبين لي مما راجعته من كلام الطبري، أن استدلال الطبري بهذه الآثار التي يرويها بأسانيدها، لا يرد به إلا تحقيق معنى لفظ، أو بيان سياق عبارة. فهو قد ساق هنا الآثار التي رواها بإسنادها ليدل على معنى "الخليفة"، و"الخلافة"، وكيف اختلف المفسرون من الأولين في معنى "الخليفة". وجعل استدلاله بهذه الآثار، كاستدلال المستدل بالشعر على معنى لفظ في كتاب الله. وهذا بين في الفقرة التالية للأثر رقم: 605²، إذ ذكر ما روي عن ابن مسعود وابن عباس، وما روي عن الحسن في بيان

1- الإسرائيليات في تفسير الطبري دراسة في اللغة والمصادر العبرية، آمال محمد عبد الرحمن ربيع في كتابها "بتصرف (ص141 - 142) .

2- الأثر 605، أخرجه الطبري، قال حدثني به موسى بن هارون، قال: حدثنا عمرو بن حماد، قال: حدثنا أسباط، عن السُّدِّيِّ في خير ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس - وعن مُرَّة، عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: "أَنَّ الله جل ثناؤه قال للملائكة: "إني جاعل في الأرض خليفة". قالوا: ربنا وما يكون ذلك الخليفة؟ قال: يكون له ذُرِّيَّةٌ يُفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضاً". قال الطبري: "فكان تأويل الآية على هذه الرواية التي ذكرناها عن ابن مسعود وابن عباس: إني جاعل في الأرض خليفةً مَنِّي يخلفني في الحكم بين

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

معنى "الخليفة"، واستظهر ما يدل عليه كلام كل منهم. ومن أجل هذا الاستدلال، لم يبال بما في الإسناد من وهن لا يرتضيه. ودليل ذلك أن الطبري نفسه قال في إسناد الأثر: 465¹ عن ابن مسعود وابن عباس، فيما مضى... "فإن كان ذلك صحيحًا، ولست أعلمه صحيحًا، إذ كنت بإسناده مرتابًا...". فهو مع ارتيابه في هذا الإسناد، قد ساق الأثر للدلالة على معنى اللفظ وحده، فيما فهمه ابن مسعود وابن عباس -إن صح عنهما- أو ما فهمه الرواة الأقدمون من معناه. وهذا مذهب لا بأس به في الاستدلال. ومثله أيضًا ما يسوقه من الأخبار والآثار التي لا يشك في ضعفها، أو في كونها من الإسرائيليات، فهو لم يسقها لتكون مهيمنة على تفسير آي التنزيل الكريم، بل يسوق الطويل الطويل، لبيان معنى لفظ، أو سياق حادثة، وإن كان الأثر نفسه مما لا تقوم به الحجة في الدين، ولا في التفسير التام لأي كتاب الله.

فاستدلال الطبري بما ينكره المنكرون، لم يكن إلا استظهارًا للمعاني التي تدل عليها ألفاظ هذا الكتاب الكريم، كما يستظهر بالشعر على معانيها. فهو إذن استدلال يكاد يكون لغويًا. ولما لم يكن مستنكرًا أن يستدل بالشعر الذي كذب قائله، ما صحت لغته؛ فليس بمستنكر أن تساق الآثار التي لا يرتضيها أهل الحديث، والتي لا تقوم بها الحجة في الدين، للدلالة على المعنى المفهوم من صريح لفظ القرآن، وكيف فهمه الأوائل، سواء كانوا من الصحابة أو من دونهم.

خلقي. وذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه". ينظر: تفسير الطبري، ت شاكر (1/ 451 - 452)

1- الأثر 465، أصله الأثر رقم 452، قال فيه الإمام الطبري: حدثني به موسى بن هارون، قال: حدثنا عمرو، قال: حدثنا أسباط، عن السُّدِّيِّ في خبر ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس - وعن مُرَّة، عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، في حديث طويل، ينظر: تفسير الطبري، (1/ 346).

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

وأرجو أن تكون هذه تذكرة تنفع قارئ كتاب الطبري، إذا ما انتهى إلى شيء مما عده أهل علم الحديث من الغريب والمنكر¹.

وهذا كلام نفيس مبني على القراءة المعمقة، والفهم الثاقب لصنيع الطبري، يتطلب منا إعادة قراءة تفسير الطبري بمنظور نقدي تخصصي، بعيداً عن الأحكام والتأجج المرسومة مسبقاً.

وفي دراسة تطبيقية للدكتور مساعد الطيار، كشف فيها جملة من الضوابط استعملها الطبري في قبول الأخبار عامة، والروايات الإسرائيلية خاصة، فقال: " وقد أحببت أن ألمح إلى شيء من منهجه في موضوع (الإسرائيليات)، قد يغفل عنه بعض قارئ كتاب (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)؛ لأنهم قد حكموا - مسبقاً - على سقوط الإسرائيليات، وجعلوها من الدخيل الذي يجب أن تُنزَّه عنها التفاسير . ومن كان هذا منهجه؛ فإنه يمرُّ بضوابط وقواعد في التعامل عن الإسرائيليات، لكنه يغفل عنها أو يتغافلها لأنها تُشكل على منهجه في ردِّ الإسرائيليات"².

وكان النموذج الذي اعتمده، في تفسير قوله تعالى: (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ)³.

الضابط الأول: موافقة كتاب الله تعالى:

1- تفسير الطبري، (1/ 453 - 454).

2- من منهج الطبري في الإسرائيليات، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، موقع: <http://www.attyyar.net>

3- سورة البقرة: 36

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

قال أبو جعفر الطبري: "وقد رُويت هذه الأخبار - عمن رويناها عنه من الصحابة والتابعين وغيرهم - في صفة استئلال إبليس عدو الله آدمَ وزوجته حتى أخرجهما من الجنة. وأولى ذلك بالحق عندنا ما كان لكتاب الله مُوافقاً"¹.

يقول الطيار: "إن هذا الضابط مهم للغاية، ولا يكاد يختلف عليه اثنان، لكن المهم هنا أن تحليل الإسرائيلية التي اختلط فيها الحق بالباطل تحتاج إلى التذكير بهذا الضابط المهم... فالطبري فهو على دراية بما في الأخبار من مشكلات نقلية تحتاج إلى عرض على كتاب الله تعالى"². ولما أورد الطبري قول ابن إسحاق: "وإنما أمرُ ابن آدم فيما بينه وبين عدو الله، كأمره فيما بينه وبين آدم... فقال: (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى)³، فخلص إليهما بما خلص إلى ذريته من حيث لا يريانه - فالله أعلم أي ذلك كان - فتابا إلى ربهما.

قال أبو جعفر: "وليس في يقين ابن إسحاق - لو كان قد أيقن في نفسه - أن إبليس لم يخلص إلى آدم وزوجته بالمخاطبة بما أخبر الله عنه أنه قال لهما وخاطبهما به، ما يجوز لذي فهم الاعتراضُ به على ما ورد من القول مستفيضًا من أهل العلم، مع دلالة الكتاب على صحة ما استفاض من ذلك بينهم. فكيف بشكّه؟ والله نسأل التوفيق"⁴.

وهذا ذكره للردِّ على تأويل ابن إسحاق المخالف لتأويل جميع المتأولين من السلف.⁵

1- تفسير الطبري، (1/ 533) .

2- من منهج الطبري في الإسرائيليات، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، موقع: <http://www.attyyar.net>

3- سورة طه: 120

4- تفسير الطبري، (1/ 531) .

5- من منهج الطبري في الإسرائيليات، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، موقع: www.attyyar.net

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

الضابط الثاني: موافقة كلام العرب:

قال مساعد الطيار: "هذا الضابط الثاني من الضوابط المهمة، فالخير وإن كان عن ماضين؛ إلا إنه نزل بلسان عربي مبين، فما يرد عن هذا الخبر من مرويات بني إسرائيل؛ فإنه لا يُقبل إذا خالف دلالة اللغة، كما ذهب إليه الطبري في المقطع الآتي من كلامه"¹، قال: "ففي إخباره جل ثناؤه - عن عدوّ الله أنه قاسم آدم وزوجته بقبيله لهما: إني لكما لمن الناصحين - الدليل الواضح على أنه قد باشر خطابهما بنفسه، إما ظاهرًا لأعينهما، وإما مستجئنًا في غيره. وذلك أنه غير معقول في كلام العرب أن يقال: قاسم فلان فلانًا في كذا وكذا. إذا سبب له سببًا وصل به إليه دون أن يحلف له. والحلف لا يكون بتسبب السبب. فكذلك قوله: (فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ)، لو كان ذلك كان منه إلى آدم - على نحو الذي منه إلى ذريته، من تزيين أكل ما نهى الله آدم عن أكله من الشجرة، بغير مباشرة خطابه إياه بما استزله به من القول والحيل - لما قال جلّ ثناؤه: (وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ)²، كما غير جائز أن يقول اليوم قائلٌ ممن أتى معصية: قاسمني إبليس أنه لي ناصحٌ فيما زَيَّن لي من المعصية التي أتيتها. فكذلك الذي كان من آدم وزوجته، لو كان على النحو الذي يكون فيما بين إبليس اليوم وذرية آدم - لما قال جلّ ثناؤه: (وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ)، ولكن ذلك كان - إن شاء الله - على نحو ما قال ابن عباس ومن قال بقوله"³.

وهذا يعني أن أي قول مخالف للغة فإنه لا يقبل تفسيرًا للخبر، لذا ترى الطبري يؤكّد على دلالة لفظ (وقاسمهما) الذي يدل على مباشرتهما في الخطاب، ودلالة هذا اللفظ

1- المرجع نفسه.

2- سورة الأعراف: 21

3- تفسير الطبري، (1/ 531 - 532) .

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

أصرح من دلالة الوسوسة التي قد تدلُّ على المباشرة بالخطاب بشيء من الخفاء في الصوت، أو الإلقاء في القلب كما هو الحال في وسوسة الجنِّ للإنس¹.

الضابط الثالث: التحليل التاريخي:

قال الإمام الطبري: "فليس فيما روي عن ابن عباس ووهب بن منبه في ذلك معنى يجوز لذي فهم مُدافعته، إذ كان ذلك قولاً لا يدفعه عقل ولا خبر يلزم تصديقه من حجة بخلافه، وهو من الأمور الممكنة"².

يقول الطيار معلقاً: "هذا الضابط قلماً يتنبه إليه من يدرس الإسرائيليات، وهو يدخل في باب التحليل التاريخي، وهو مهم جداً في تحليل الأخبار الإسرائيلية، فيمكن أن يضع الدراس أسئلة لهذا الخبر الذي ورد عن ابن عباس ووهب بن منبه، وهو (خبر الحية)، ورواية عطاء عن ابن عباس، قال: "قال: إن عدو الله إبليس عرض نفسه على دوابِّ الأرض أيُّها يحملها حتى يدخل الجنة معها ويكلم آدم وزوجته فكلَّ الدوابَّ أبي ذلك عليه، حتى كلَّم الحية فقال لها: أمتعك من ابن آدم، فأنت في ذمتي إن أنت أدخلتني الجنة. فجعلته بين نابين من أنيابها، ثم دخلت به، فكلمهما من فيها؛ وكانت كاسية تمشي على أربع قوائم، فأعراها الله وجعلها تمشي على بطنها. قال: يقول ابن عباس: اقتلوا حيث وجدتموها، أخفروا ذمّة عدوّ الله فيها"³.

ثم وضع الطيار بعض الأسئلة: هل تصح مدافع خبر الحية الوارد عن ابن عباس ووهب بن منبه؟ هل يردُّ العقل خبر الحية؟ هل هناك خبر عن معصوم يردُّ خبر الحية؟ هل خبر الحية من الأمور الممكنة أو من الأمور غير الممكنة؟

1- من منهج الطبري في الإسرائيليات، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، موقع:

www.attyyar.net

2- تفسير الطبري، (1/ 532).

3- المصدر نفسه، (1/ 533).

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

ثم يقول: "إن النظر إلى الإسرائيلية بهذا النظر سيجعل احتمال بعض الإسرائيليات مقبولاً؛ لأنها لا تخالف هذه الأسئلة، واحتمالها لا يلزم منه قبولها قبولاً مطلقاً كما يُقبل الخبر من الوحي الصادق"¹.

الضابط الرابع: تتابع أقوال أهل التأويل على تصحيح ذلك:

إن هذا من الضوابط المهمة - أيضاً - لأنّ تتابع عقول السلف على التحديث بهذا الخبر دون نكير منهم، فإن فيه دلالة على جواز التحديث به من جهة، واحتمال وقوع مجمل الخبر من جهة أخرى"².

وبهذا الضابط اعترض الطبري على ابن إسحاق، فقال: "وليس في يقين ابن إسحاق - لو كان قد أيقن في نفسه - أن إبليس لم يخلص إلى آدم وزوجته بالمخاطبة بما أخبر الله عنه أنه قال لهما وخاطبهما به، ما يجوز لذي فهم الاعتراض به على ما ورد من القول مستفيضاً من أهل العلم"³.

الخاتمة:

1. إن الاختلال المنهجي في تعامل المستشرقين مع القرآن الكريم وتفسيره بالترواية يتمثل في استعمال أدوات منهجية غريبة عن القرآن الكريم وخصائصه.
2. إن استعمال المنهج النقدي التاريخي بمفهومه الغربي، مع الرسم المسبق للنتائج البحثية، سيصل بالمستشرقين حتماً إلى الطعن في القرآن الكريم، وذلك بنفي ربانيته، وخضوعه للتطور وفق متطلبات المتغيرات التاريخية.

1- من منهج الطبري في الإسرائيليات، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، موقع: <http://www.attyyar.net>
2- المرجع نفسه.
3- تفسير الطبري، (1/ 531).

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

3. إن إلقاء الشبه، والطعون على مدرسة التفسير بالمأثور وأعلامها، الغرض منها تشييد مدرسة أخرى على أنقاضها تضيفي مصداقية لتأويل القرآن الكريم وفق الظروف والأحوال المختلفة للفئات البشرية على مر التاريخ، فيقع الاختلاف في التفسير وفق اختلاف الظروف المعيشية والبيئية، دون التقيد بالنصوص الواردة من السنة أو الموقوفة عن الصحابة والتابعين.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص. مصحف المدينة المنورة للنشر الحاسوبي.
1. الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها: محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398هـ). مكتبة وهبة، القاهرة. الطبعة الثالثة. سنة 1986م.
 2. الاستشراق، وتاريخية التفسير، حيدر حب الله، موقع: مركز البحوث المعاصرة، بيروت .
 3. الإسرائيليات في تفسير الطبري دراسة في اللغة والمصادر العبرية، آمال محمد عبد الرحمن ربيع، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 2001م.
 4. تاريخ القرآن: تيودور نولدكه، تعديل فريدريش شغالي، دار نشر جورج ألنز. سنة 2000. نيويورك.
 5. تاريخ بغداد : أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ). تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف. الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002 م. دار الغرب الإسلامي - بيروت.
 6. التفسير والمفسرون: محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398هـ). مكتبة وهبة، القاهرة
 7. تهذيب الأسماء واللغات: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ). عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان

التفسير بالمأثور في نظر المستشرقين ----- د. حدة سابق

8. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ). المحقق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
9. دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد (الكتاب المقدس)، أ.د. محمد خليفة حسن. موقع: alhiwartoday.net : 2011/18/07، سا 19:18.
10. سير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي (المتوفى : 748هـ). تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة: الطبعة: الثالثة، 1405 هـ/1985م
11. المجلة الآسيوية، السلسلة 10، المجلد 04 .
12. مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية واللغة وآدابها، ج15 ع 25 شوال 1423 هـ .
13. مذاهب التفسير الإسلامي: إجتس جولد زيهر . ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار. مكتبة الخانجي، مصر. ومكتبة المثني، بغداد. 1955م.
14. من منهج الطبري في الإسرائيليات: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار. موقع: www.attyyar.net
15. موجز دائرة المعارف الإسلامية: مركز الشارقة للإبداع الفكري. الطبعة الأولى، سنة 1998م.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم

د. كمال قدة

جامعت الوادي

الملخص:

طريقة تلقي القرآن بالأسانيد هي الطريقة التي تعلّم بها المسلمون العلوم الشرعية عامة، والقرآن الكريم خاصة، وهي أفضل طريقة لضبط آيات التنزيل وإتقان قراءتها، ففيها يجلس الطالب بين يدي شيخه ويقرأ عليه القرآن كاملاً يعرضه كلمة كلمة، وحرفاً حرفاً برواية واحدة أو أكثر، وبعد تأكد الشيخ من ضبطه وإتقانه يجيزه بأن يقرأ ويقرأ بما تلا عليه.

والإجازة عبارة عن إسناد الشيخ بالشيخ الذين تلقى عنهم القراءة واحداً عن واحد متصلين إلى النبي ﷺ.

ولا يُعطي الشيخ هذه الإجازة لأحد من طلابه، إلا بعد التأكد التام من أنّ هذا الطالب قد ضبط وأجاد ما قرأه من الروايات، وإلا فلا يجيزه.

والإجازة بالقرآن وقراءاته على النحو المذكور، هي أكبر خدمة يقدمها القراء في المحافظة على كتاب الله من ناحية حفظ حروفه، وسلامة نطقها وضبطها، وأصحابها هم حقاظ كتاب الله بحق، ذلك أنّ هذه الشهادة (الإجازة) جاءت من طريق قراءة الطالب للقرآن الكريم كله من أوله إلى آخره، وضبطه لجميع حروفه ضبطاً عملياً على شيخ حافظ متقن، قرأ بذلك على مثله وشيخه كذلك على مثله ... وهكذا إلى رسول الله ﷺ الذي أخذ عن أمين الوحي جبريل عليه السلام عن ربّ العزة والجلال .

ومن هنا اهتم بها العلماء قديماً، وتنافسوا في تحصيلها، فالإسناد خصيصة لهذه الأمة وسنة بالغة من السنن المؤكدة، وطلب العلوّ فيه سنة مرغوب فيها، ولهذا لم يكن لأمة من الأمم أن تُسند عن نبيها إسناداً متصلاً غير هذه الأمة.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

Abstract :

Eligibility of quranic certifications and the necessity to receive Quran by that way this Is the title of my article .

First , Receiving Quran was used by the method of isnaads which is the correct way to learn all the Islamic sciences for Muslims, especially Quran needs , to be learnt using the best way in order to adjust the verses of the it and for getting the mastery of recitations , for instance the student used to sit down in the hands of eminence .second, he reads the whole Quran he presented the quranic verses word by word, and the characters telling one or more, and then he eminence makes sure about his mastery of the recitations of Quran and then sheikh used to give him ijaza in that narration then he ordered him to teach Quran by that method .

Third ,readers of the book of God in terms of keeping the letters, and the safety of the pronunciation and tuned, and the owners are maintaining the book of God rightly, that this certificate (ijaza) came from by reading the student of the whole Quran from the beginning till the ending taking care the control of all the letters in practice and so to the Messenger of Allah r who took inspiration from the Secretary of Jibreel for the Lord of Glory.

finally Hence the interest by scientists in ancient times, that is the collection, characteristic of Islamic nation is great and it is proven by this Sunan, and asked altitude where the year undesirable, but this was not a nation that is assigned for the prophet attribution connected is this nation.

مدخل للموضوع:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

فإنَّ الله تعالى قد يسَّر القرآن لتاليه، وأجزل الأجر لقارئه، فإنَّ تلا وأحسن تشرف بمرافقة السَّنْفرة الكرام البررة، وإن تلعثم وتتعتع حصل له الأجر مرتين، والله يضاعف لمن

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

بإشاء، وأنت تجد ذلك واضحاً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: 17].

وعظماً لما سبق فإنَّ الأجدد لطالب العلم أن يجتهد في التحصيل، ويواظب على ذلك حتى يكون ماهراً بقراءة التنزيل، وليس من طريق قويم، ومنهج مستقيم لتحصيل الثواب العظيم إلا بدخول البيوت من أبوابها، ولزوم صاحب فنّ متقن لها. ومع كثرة الصوارف، وبُعدِ المفاوز، أصبح شاقاً على طالب العلم تحصيلُ إجازة في الإقراء من أهلها الذين وفقهم تعالى الله لنيلها على أساتذتهم.

وقد تباينت طرق الأداء لطالبي الإسناد والإقراء حسب الشيخ المقرئ؛ فمنهم المتساهل الذي همّه أن يجيز بالدرجة الأولى، حتى إنك قد تلاحظ على بعض ممن أجزوا يقعون في بعض الأغلاط التي لا تقبل حتى من صبي، وعلى النقيض من ذلك فمنهم المتشدد الذي يُقِمُّ الطالب عنده سنوات طويلة، بل بعضهم يفرط في ذلك فيبقى بعض طلابه في الفاتحة ما يُرثُو على ثلاثة أشهر، وهذا لعمرى من التكلف الذي نُحِينَا عنه، فقد قال عز وجل: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: 86].

ولا أرى من سبب مباشر لهذا الغلو والتفريط سوى جهل الطلبة وأكثر أساتذتهم بما لهم وما عليهم تجاه هذه المسألة، من أجل ذلك كتبت في هذا الموضوع وبسطت القول في التعريف بهذا الفن وحدوده، حتى يكون الطلبة والمعلمون على علم ودراية وحتى تتبوأ الإجازة مكانتها العلمية اللاتئة بها؛ إن في المساجد، أو في المدارس القرآنية، أو المعاهد الدينية الرسمية.

وليحفظ الله الأستاذ دحييل بن عبد الله الدخيل فهو في رأيي أفضل من جمع النصوص وناقشها في هذه المسألة¹، والله تعالى الموفق وهو الهادي سواء السبيل.

1- في كتابه: إقراء القرآن الكريم، منهجه وشروطه وأساليبه وآدابه.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

تعريف الإجازة في اللغة:

الإجازة مصدر من فعل (أجاز)، و(جوز) من جاز الشيء واجتازه، والجيم والواو والنزاء يرجعان في اللغة إلى أصلين:

أحدهما: وسط الشيء: فجُوزَ كلُّ شيءٍ وَسَطَهُ، والجوزاء: الشاة يبيض وسطها.

الثاني: قطع الشيء، جُزِتَ الموضوع سُرْتُ فيه، واجتازَ سلكَ وجاوزَ الشيء إلى غيره تجاوزَهُ بمعنى أي جازَهُ، وأجزته: خلّفته وقطعته.

ويقال: جاوزه وجاوز به إذا خلفه، وفي الآية ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ بِالْبَحْرِ﴾

[الأعراف: ١٣٨]

وَأَجَزْتُهُ: نفذتُه، قال امرؤ القيس¹:

فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى بَنًا بَطْنُ خَبْتِ ذِي حَقَافٍ² عَقَنَقَل.

وقال الراجز:

خَلُّوا الطَّرِيقَ عَنِ أَبِي سَيَّارَةَ حَتَّى يُجَيِّزَ سَالِمًا حَمَارَهُ³

الإجازة في الاصطلاح:

موضوع الإجازة تناوله المحدثون والقراء، وبين الفريقين عموم وخصوص.

1- هو امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث بن عمرو، أبو وهب، شاعر جاهلي، بين مولد النبي صلى الله عليه وسلم وبين موت امرؤ القيس خمسا وخمسين سنة. ينظر: طبقات فحول الشعراء، محمد سلام، (51/1). تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن، (222/9). نزهة الألباب في الألقاب، ابن حجر، (302/1).

2- الحقف: رمل مشرف معوز، والجمع: أحقاف وحقاف. ويروى أيضا: (ذي قفاف) وهي: ما غلظ وارتفع من الأرض ولم يبلغ أن يكون جبلا. ينظر: شرح المعلقات العشر، الشنقيطي، ص: 302.

3- ينظر: تاج العروس، المرتضى الزبيدي، ج15 ص75 ومقاييس اللغة، ابن فارس، (494/1) ولسان العرب، ابن منظور، (327/5، 330).

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

الإجازة عند المحدثين:

تُعَدُّ الإجازة طريقة من طرق التحمل لدى المحدثين، وهي أنواع كثيرة، إلا أن الذي يهمننا هنا ما له علاقة بموضوع القراءة والإقراء، فهي في عرفهم الإذن في الرواية لفظاً أو كتابة، أي إذن الشيخ لتلميذه بأن يروي عنه مسموعاته وإن لم يسمعها منه، أو يقرأه عليه¹.

مفهوم الإجازة عند القراء:

هي التلقي والسماع والمشافهة من أفواه المشايخ المهرة الضابطين لألفاظ القرآن الكريم، أو هي عملية النقل الصوتي للقرآن العظيم من جيل إلى جيل، وفيها يشهد المجيز أن تلاوة المجاز قد صارت صحيحة تامة، أو هي الإذن للقارئ بإقراء رواية أو أكثر، ويشترط لها المشافهة²، فجعلت الإجازة كالشهادة من الشيخ للمجاز بالأهلية في الإقراء³.

الإجازة بين المحدثين والقراء:

من المعلوم لدى القراء جميعاً أنه يحظر على المقرئ الإقراء بما لم يشافه به من شؤفه مسلسل⁴، لأنّ في القراءة أشياء لا تُحكَم إلا بالسماع والمشافهة، بل لم يكتفوا بالسماع من لفظ الشيخ فقط في التحمل وإن اكتفوا به في الحديث؛ قالوا: لأنّ المقصود هنا كيفية الأداء، وليس كل من سمع من لفظ الشيخ يقدر على الأداء، أي: فلا بُد من قراءة الطالب على الشيخ بخلاف الحديث فإن المقصود منه المعنى أو اللفظ⁵.

1- ينظر: والباعث الحثيث، ابن كثير، ص: 89 والتقييد والإيضاح في شرح مقدمة ابن الصلاح، ص: 180.

2- ينظر: لطائف الإشارات، القسطلاني، (181/1). إجازات القراء، للعمري، ص: 18.

3- ينظر: بغية الكمال في شرح تحفة الأطفال، أسامة عبد الوهاب، ص: 138 والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (273/1) وإضاءات في علوم التجويد، أيمن سويد، ص: 10

4- أي أن يشافهه بجملة في النطق أخذها عن شيخه وذات الهيئة بذات الوصف أخذها شيخ الطالب عن شيخه وهكذا حتى ينتهي الوصف إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

5- ينظر: لطائف الإشارات، القسطلاني، ص: 181، 182 وإقراء القرآن الكريم، دخيل، ص: 152.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

مصدر الإجازة القرآنية وتاريخ ظهورها:

لقد زكى النبي ﷺ بعض أصحابه لحسن قراءتهم وجودتها واعتبر ذلك منه إجازة لفظية، وهناك عدة نصوص ناطقة حتى أضحت الإجازة كالشهادة من الشيخ للمجاز بالأهلية في الإقراء¹، وفي هذا تركية للقارئ على حُسن أدائه وجودة قراءته، تماماً كما شهد النبي ﷺ لبعض أصحابه.

ويدل عليه حديث أنس بن مالك رضي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ "أقرؤهم لكتاب الله أبي²".

وقول النبي ﷺ: "من سرّه أن يقرأ القرآن غصاً طرباً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد"³.

وقوله ﷺ: "خذوا القرآن من أربعة من: عبد الله بن مسعود . فبدأ به . وسالم مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب"⁴.

وعن أنس بن مالك ﷺ أن رسول الله ﷺ قال لأبي: "إن الله يأمرني أن أقرأ عليك" قال: آله سماوي لك ؟ قال: "الله سماك لي"، قال: فجعل أبي بيكي⁵.

1- الإتقان، السيوطي (273/1).

2- الحديث أخرجه أحمد في مسنده (184/33)؛ والترمذي في جامعه، أبواب المناقب، باب: (مناقب معاذ بن جبل، وزيد بن ثابت...)، رقم: 3791، (665/5)؛ وابن ماجه في سننه، باب: فضائل زيد، رقم: 154، (55/1).

قال ابن حجر: إسناده حسن. ينظر: فتح الباري، (20/12).

3- الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده، رقم: 35، (1/211)، وقال شعيب الأرنؤوط: وإسناده حسن، من أجل عاصم بن أبي النجود فهو حسن الحديث.

4- الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب: مناقب أبي بن كعب، رقم: 3808، (36/5).

5- الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب: مناقب أبي بن كعب، رقم: 3809، (36/5). ومسلم في صحيحه، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب: فضائل أبي بن كعب، رقم: 799، (4/1915).

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: "اقرأ عليّ" قلت: أقرأ عليك وعليك أنزل؟ فقال: "إني أحب أن أسمعه من غيري"، فقرأت عليه سورة النساء، حتى إذا بلغت هذه الآية: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 41]، قال: "حسبك الآن"، فالتفت فإذا عيناه تذرفان¹.

فهذه الأحاديث وغيرها كثير في كتب السنة، هي شهادة عظمى للصحابة رضوان الله عليهم من خير مجيز لخير مجاز، وما جاء أنّ زيد بن ثابت رضي الله عنه شهد العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل عليه السلام، وهي التي بين فيها ما نُسخ وما بقي يعد بمثابة إجازة سماع.

قال أبو عبد الرحمن السلمي²: "قرأ زيد بن ثابت رضي الله عنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام الذي توفاه الله فيه مرتين"، وإنما سُميت هذه القراءة قراءة زيد بن ثابت، لأنّه كتبها لرسول صلى الله عليه وسلم، وقرأها عليه، وشهد العرضة الأخيرة، وكان يُقرئ الناس بما حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في جمعه، وولاه عثمان كتيبة المصاحف رضي الله عنهم أجمعين³.

1- الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب: البكاء عند القراءة، رقم: 5055، (6/ 197). وسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضل استماع القرآن، رقم: 800، (1/ 551).

2- هو عبد الله بن حبيب بن ربيعة الكوفي الإمام أبو عبد الرحمن السلمي، مقرئ أهل الكوفة من أبناء الصحابة، ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. عرض القرآن على عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وغيرهما رضي الله عنهم. وأخذ القراءة عنه عاصم بن أبي النجود ويحيى بن وثاب وغيرهما. توفي سنة: 73 هـ أو بعدها، في إمرة مروان على العراق. ينظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، (1/ 58، 59). ومعرفة القراء، ابن الجزري، (1/ 146، 151).

3- ينظر: شرح السنة، البغوي، (4/ 525، 526). البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (1/ 237). الاتقان في علوم القرآن، السيوطي (1/ 140).

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

وأما عن بداية إطلاق مصطلح الإجازة القرآنية فالذي يبدو . والله أعلم . أنّ ظهور هذا المصطلح متزامن مع بداية التصنيف في القراءات القرآنية في القرن الثالث الهجري¹ .
كما جاء في ترجمة أبي حاتم الرازي المتوفى سنة (277 هـ)²؛ إذ روى القراءة عنه إجازة الإمام أبو بكر بن مجاهد المتوفى سنة (324 هـ)³ .

وكما جاء أيضا في ترجمة عبد الصمد بن محمد بن أبي عمران الهمداني المقدسي المتوفى سنة (294 هـ)⁴، إذ روى عنه القراءة إجازة أحمد بن يعقوب التائب المتوفى سنة (340 هـ)⁵ .

مكانة الإجازة

1. شرف التبليغ: بلغوا عني ولو آية
2. قال ابن المبارك: "الإسناد من الدين، ولو لا الإسناد؛ لقال من شاء ما شاء"⁶ .

1- هذا الرأي هو للأستاذ دخيل بن عبد الله الدخيل في كتابه القِيم: إقرأ القرآن الكريم منهجه وشروطه وأساليبه وآدابه، ص: 154. وينظر تاريخ القراءات القرآنية، عبد الهادي فضلي، ص: 33؛ والدراسات الصوتية، غانم قدوري، ص: 20، 21.

2- هو أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحنظلي الرازي، شيخ المحدثين، ولد سنة: 195 هـ، سمع من عبيد الله بن موسى، وزهير بن عباد، وغيرهما، كما حدّث عنه ابنه عبد الرحمن، ويونس بن عبد الأعلى، توفي سنة: 277 هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (13/ 247، 263).

3- هو الإمام المقرئ المحدث النحوي، شيخ المقرئين، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، مصنف كتاب "السبعة". ولد سنة 245 هـ، وسمع من: سعدان بن نصر، ومحمد بن إسحاق الصاغانى، وقرأ عليه خلق كثير منهم: الحسن المطوعي، وأبو الفرج الشنبوذي، توفي سنة: 324 هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (11/ 488).

4- هو عبد الصمد بن محمد بن أبي عمران أبو محمد الهمداني المقدسي العينوني المقرئ، قرأ على عمرو بن الصباح، وقرأ عليه نظيف بن عبد الله الحلبي، وأبو بكر النقاش. توفي سنة: 294 هـ. ينظر: معرفة القراء الكبار، الذهبي، (1/ 194). غاية النهاية، ابن الجزري، (1/ 391).

5- ينظر: إجازات القراء، العمر، ص: 19، 22.

6- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، ص45.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

3. يقول ابن سيرين: " إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم"¹.
4. الإسناد خصيصة خص الله بها هذه الأمة.
5. الاتصال بسبب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.
6. الإجازة دليل الوصول إلى الأهلية في القراءة والتعليم.
7. الإجازة علامة على الخيرية، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"².

أركان الإجازة القرآنية:

1. مجيز.
2. مجاز.
3. مجاز به.
4. إسناد.

اشتراط الإجازة في الإقراء:

غياب الإجازة في سيرة الشيخ لا تعد دليلاً على ضعف مستواه العلمي في القراءة والإقراء، فكم من القراء الكبار الذين بلغت بهم حدة الإخلاص وشدته حدًا جعلهم يأنفون عن أخذ الإجازة مكتوبة وهم خيرة القراء وسادتهم، وما أكثر من ارتفعت سمعتهم العلمية وهم لم تسعفهم الظروف لأخذ إجازات علمية من مشايخهم أولم يذكر عنهم ذلك³.

1- شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، ملا على القاري، ص: 617.

2- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب: خيركم من تعلم القرآن وعلمه، برقم: 5027، (6/ 192).

3- ينظر: إجازات القراء، العمر، ص: 27. ومقال للدكتور: محمد عبد الله السلطان، الإجازات العلمية لعلماء نجد في العصر الحديث، مجلة الحرس الوطني، العدد: 151، رمضان سنة: 1415 هـ، ص: 99، 100.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

وإنما تُسأل الإجازة ليرفع عن القارئ تحالجات الطنون وخطرات الارتياب، وليكون بيده حجة ساطعة وبنبله وثبات نقله بيّنة قاطعة¹.

قال السيوطي: "الإجازة من الشيخ غير مشروطة في جواز التصدي للإقراء والإفادة، فمن علم من نفسه الأهلية جاز له ذلك وإن لم يجزه أحد، وعلى ذلك درج السلف الأولون والصدر الصالح، وكذلك في كل علم، وفي الإقراء والإفتاء، خلافاً لما يتوهمه الأغبياء من اعتقاد كونه شرطاً، وإنما اصطلاح الناس على الإجازة لأن أهلية الشيخ لا يعلمها غالباً من يريد الأخذ عنه من المبتدئين ونحوهم، لقصور مقامهم عن ذلك، والبحث عن الأهلية قبل الأخذ شرط، فجعلت الإجازة كالشهادة من الشيخ للمجاز بالأهلية"².

ما يلزم المقرئ المجيز: يلزمه حفظ كتاب جامع لما يقرئ من القراءات أصولاً وفرشاً، يقول ابن الجزري³: "ويلزمه . أيضاً . أن يحفظ كتاباً مشتملاً على ما يقرئ به من القراءات؛ أصولاً وفرشاً، وإلا دخله الوهم والغلط في كثير، وإن أقرأ بكتاب وهو غير حافظ له فلا بد أن يكون ذكر كيفية تلاوته به حال تلقيه من شيخه، مستصحباً ذلك، فإن شك في شيء فلا يستنكف أن يسأل رفيقه أو غيره ممن قرأ بذلك الكتاب، حتى يتحقق بطريق القطع أو غلبة الظن"⁴.

1- القراء والقراءات بالمغرب، سعيد إعراب، ص: 131.

2- الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي (1/135، 136).

3- هو الحافظ المقرئ شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي الشافعي. ولد سنة 751هـ، سمع من أصحاب الفخر بن البخاري وبرع في القراءات، ولي قضاء شيراز وانتفع به أهلها في القراءات والحديث، له تصانيف جلييلة منها: النشر في القراءات العشر لم يصنف مثله، وغاية النهاية في طبقات القراء، توفي سنة: 833هـ. ينظر: طبقات الحفاظ، السيوطي، (1/549).
الأعلام، الزركلي، (7/45).

4- الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي (1/135، 136).

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

ويلزم كذلك ألا يُقرئ إلا بما قرأ أو سمع حصراً وفي ذلك يقول ابن الجزري: "ولا يجوز له أن يقرئ إلا بما قرأ أو سمع، فإن قرأ الحروف المختلف فيها أو سمعها، فلا خلاف في جواز إقرائه القرآن العظيم بها، بالشرط المتقدم"¹.

وألاً يميز أحداً إلا العارف البصير بالوقف والابتداء، يقول السيوطي: "ومن ثم اشترط كثير من الخلف على المميز ألا يميز أحداً إلا بمعرفته الوقف والابتداء"².

وقبل هذا كله ينبغي لمن قرأ أو أقرأ أن يخلص النية لله تعالى، ولا يطلب بذلك غرضاً من أغراض الدنيا، كمعلوم يأخذه على ذلك، وثناء يلحقه من الناس، أو منزلة تحصل له عندهم³.

أنواع الإجازات القرآنية:

الإجازة درجات وهي متفاوتة في العلو والإسناد، فأعلاها ما كانت مقرونة بالعرض والسماع، ثم ما كانت بالعرض فقط، وهي الأكثر شيوعاً، ثم ما كانت بالسماع المجرد⁴.
وأما الإجازة المجردة عن السماع والقراءة فالذي عليه أهل هذا الفن أنه يعمل بها، وهي بذلك تنازع الإجماع وتكاد تحضى به⁵، لكن السؤال: هل يلتحق بها الإجازة بالقراءات؟⁶

العلامة الجعبري⁶ جوزها مطلقاً، ومنعها أبو العلاء الهمداني² وجعلها من أكبر الكبائر.

1- غاية النهاية، ابن الجزري، (247/2، 251).

2- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي (110/1، 111).

3- ينظر غيث النفع في القراءات السبع، علي النوري، ص: 15 وإقراء القرآن، دخيل، ص: 156.

4- أي المجرد عن القراءة، فيسمع الطالب من شيخه فقط ولا يعرض عليه، ينظر: منجد المقرئين، ابن الجزري ص: 10.

5- مقدمة ابن الصلاح، ص: 152.

6- هو إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الشيخ الإمام العالم، المقرئ الأستاذ برهان الدين، أبو إسحاق الجعبري، له شرح كبير للشاطبية كامل في معناه، وشرح للرائية، وقصيدة لامية في القراءات العشر، توفى

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

قال ابن الجزري: "وعندي أنه لا يخلو إمّا أن يكون تلا بذلك أو سمعه فأراد أن يعلي السند أو يكثر الطرق فجعلها متابعة، أو لا، فإن كان فحائز حسن؛ فعل ذلك الشيخ محمد بن أحمد الصائغ³ بالمستنير⁴ عن الشيخ كمال الدين الضرير⁵ عن السلفي⁶. وممن قرأ بالإجازة من غير متابعة أبو معشر الطبري⁷، وتبعه الجعبري وغيره، وعندني⁸ في ذلك نظر، لكن لا بد من اشتراط الأهلية"⁹.

سنة: 732هـ. ينظر: معرفة القراء الكبار، الذهبي (3/ 397). غاية النهاية، ابن الجزري، (1/ 21).

1- منجد المقرئين، ابن الجزري، ص: 11.

2- هو أبو العلاء الحسن بن أحمد بن الحسن بن أحمد الهمداني العطار، ولد سنة: 488هـ، سمع من أبي علي الحداد، ومحمود الأشقر، وروى عنه يوسف بن أحمد الشيرازي، له تصانيف جليلة، فقد صنف في القراءات في العشرة والمفردات، وفي الوقف والابتداء، توفي سنة: 569هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (15/ 287، 291).

3- هو محمد بن أحمد بن عبد الخالق تقي الدين، أبو عبد الله الصائغ، المصري الشافعي، مسند عصره، ولد سنة: 636هـ، قرأ على الشيخ: كمال الدين إبراهيم بن فارس القراءات، وكذا الرشيد القرشي، وقرأ عليه أحمد العكبري وغيره، توفي سنة: 725هـ بمصر. ينظر: غاية النهاية، ابن الجزري، (65/ 2، 67).

4- المستنير في القراءات العشر، تأليف أبي طاهر بن علي بن عبيد الله البغدادي المتوفى سنة (496هـ).

5- هو كمال الدين أبو الحسن بن أبي الفوارس الهاشمي العباسي الضرير المصري الشافعي صهر الشاطبي الإمام الكبير شيخ الإقراء بالديار المصرية، ولد سنة: 572هـ، قرأ على الشاطبي القراءات وغيره، وقرأ عليه إسحاق بن إبراهيم الوزيري وغيره، توفي سنة: 661هـ. ينظر: غاية النهاية، ابن الجزري، (1/ 545، 546).

6- هو الإمام أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد الأصبهاني الجرواني السلفي، سمع من خلق كثير منهم: ثابت بن بNDAR وغيره، وروى عنه يحيى بن سعدون القرطبي وغيره، توفي سنة: 576هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (21/ 5، 39).

7- هو عبد الكريم بن عبد الصمد بن محمد بن علي بن محمد أبو معشر الطبري القطان الشافعي، قرأ على علي بن محمد بن علي الزيدي وغيره، وقرأ عليه الحسين بن بليمة وغيره، له تصانيف جليلة منها: التلخيص في القراءات الثمان وسوق العروس وغيرهما، توفي سنة: 478هـ. ينظر: غاية النهاية، ابن الجزري، (1/ 401).

8- القول لابن الجزري.

9- منجد المقرئين، ابن الجزري، ص: 11.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

فالذي يبدو من خلال ما سقنا من نصوص أن الإجازة المجردة عن السماع والقراءة يمكن العمل بها، وإنما منع من منع قبولها إذا لم يكن الطالب أهلاً لذلك، خاصة وإن في القراءة أموراً لا تضبط إلا بالسماع والمشاهدة، أما إذا كان المجاز قد أحكم القرآن وصححه كما فعل أبو العلاء الهمداني نفسه؛ يذكر سنده بالتلاوة، ثم يردفه بالإجازة، إما للعلو أو المتابعة، وأبلغ من ذلك رواية الكمال الضرير القراءات من المستنير عن الحافظ السلفي بالإجازة العامة وتلقاه الناس خلقاً عن سلف¹.

ومنها الإجازة لغير معين: فالإجازة لغير معين أو ما يسمى بالإجازة العامة، كقول الجيز: أجزت المسلمين، أو كل أحد أو أهل زماني، وهي أحد أنواع الإجازات، والتي لا يشترط على طالبها أي شرط للحصول عليها؛ لأن المقصود بها وصل الإسناد وتعميم الرواية².

قال الأستاذ دخيل . حفظه الله .: "ومن شأن هذه الإجازة أنها لا تعطي لطالبها أي اعتبار أو إذن في الرواية أو تعاطي التدريس أو الوظائف، مثل الفتيا والقضاء، كما هو الشأن في الإجازات العلمية"³.

ومن أمثلة أنواع الإجازات ما ذكره ابن الجزري في خاتمة منظومته طيبة النشر
وَقَدْ أَجَزْتُمَا لِكُلِّ مُقْرئٍ كَذَا أَجَزْتُ كُلَّ مَنْ فِي عَصْرِي
يقول ابن الناظم أحمد بن الجزري⁴: "أي أجاز الناظم لكل من المقرئين في جميع الأمصار والأعصار، أن يروي عنه هذه الأرجوزة ويُقرئها ويقرأ بها، على رأي من أجاز

1- لطائف الإشارات، القسطلاني، ص: 181، 182 وهو الرأي الذي أخذ به الشيخ دخيل، ينظر: إقرأ القرآن، ص: 158.

2- التقييد والإيضاح، ص: 180.

3- إقرأ القرآن، دخيل، ص: 159.

4- هو أحمد بن محمد بن محمد بن الجزري أبو بكر شهاب الدين القرشي الشافعي، مقرئ دمشقي المولد والوفاء. أخذ عن أبيه وغيره وسمع القراءات الاثنتي عشرة، وتصدر للتدريس، له تصانيف جليلة

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

ذلك، وكذلك أجاز روايتها كُلاً من في عصره إجازةً عامةً كما لفظ بها، مع علمه باختلاف العلماء في جواز الرواية بالإجازة العامة وأن المختار عندهم وعنده جوازها¹.

ومنها الإجازة في القرآن كله والعرض لبعضه:

وهذا الأمر يفعل به بعض القراء حال إجازتهم لبعض طلابهم وبخاصة النجباء منهم، وذلك بأن يعرض التلميذ على الشيخ بعض القرآن، سواء كان في القراءات السبع أم في العشر، هو أحد أنواع الإجازات القرآنية الثلاث والتي لا تتأتى إلا لمن بلغ درجة كبيرة في الإتيان، وهذا هو الشرط في مثل هذا النوع من الإجازات القرآنية².

كما جاء في ترجمة ابن الجزري: "أنه جمع القراءات لاثني عشر بمضمن كتاب على الشيخ أبي بكر عبد الله بن الجندي، فتوفي ابن الجندي وقد وصل إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ﴾ [النحل:90]، قال: فاستجزته فأجازني بما بقي"³.

وقال ابن الجزري في ترجمة أحمد بن إبراهيم . ابن الطحان . المتوفى سنة (782 هـ) "قرأت عليه نحو ربع القرآن لابن عامر والكسائي، ثم جمعت عليه الفاتحة فأوائل البقرة بالعشر، واستأذنته في الإجازة فتفضل وأجاز ولم يكن له بذلك عادة"⁴.

والأمانة والصدق يقضيان أن يوضح الشيخ المكان الذي وصل إليه الطالب أو مجموع الآيات والسور التي قرأها الطالب ويذكرها بدقة فيقول مثلاً: قرأ القرآن كله، وإن وصل إلى سورة معينة ذكرها ونصّ عليها.

منها: الحواشي المفهومة في شرح المقدمة؛ وهي المقدمة الجزرية، توفي سنة: 835هـ. ينظر: الأعلام، الزركلي، (1/ 227).

1- شرح طيبة النشر في القراءات العشر، أحمد بن الجزري، ص: 338.

2- فوائد ولطائف القراء، الجرمي، ص: 9.

3- غاية النهاية، ابن الجزري، (2/ 247، 248).

4- غاية النهاية، ابن الجزري، (1/ 33).

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

قال الإمام ابن الجزري: " ورأى الإمام ابن مجاهد وغيره جواز قول بعض من يقول: قرأت برواية كذا القرآن من غير تأكيد إذا كان قرأ القرآن، وهذا قول لا يُعَوَّل عليه، وكنت قد ملت إليه ثم ظهر لي أنه تدليس فاحش، وهذا يلزم منه مفسد كثيرة فرجعت عنه"¹.

ومنها الإجازة بالسماع:

السماع: هو التلقي من لفظ الشيخ، وهذا النوع . أعني السماع . لا يكفي في تأدية القرآن الكريم صحيحا كما نُزِّل، إذ ليس كل من سمع من لفظ الشيخ يقدر على الأداء كهيئته، ولكن فصاحة الصحابة رضي الله عنهم وطباعهم السليمة اقتضت قدرتهم على الأداء كما سمعوه منه رضي الله عنهم لأنه نزل بلغتهم².

وهذا النوع الثاني من أنواع الإجازات القرآنية والتي لا تتأتى إلا لمن بلغ درجة كبيرة في الإتقان³.

جاء في ترجمة محمد بن عبد الرحيم، أبي بكر الأصبهاني المتوفى سنة (296 هـ): وصار جماعة من القراء إلى يونس بن عبد الأعلى⁴، فسألوه أن يقرئهم القرآن فامتنع، فقال: أحضروا مؤاساً⁵ ليقرأ، فاسمعوا قراءته عليّ، وهي لكم إجازة، فقرأ عليه مؤاس القرآن كله في أيام كثيرة⁶.

1- منجد المقرئين، ابن الجزري، ص: 10.

2- الفرق بين الإجازة عند المحدثين والقراء، ص: 141.

3- إلقاء القرآن، دخيل، ص: 162.

4- هو يونس بن عبد الأعلى أبو موسى الصدفي المصري، قرأ القرآن على ورش، وروى عن سفيان بن عُيينة، وعبد الله بن وهب وغيرهما، كما روى عنه أبو زرعة، ومسلم، والنسائي، توفي سنة: 264 هـ. ينظر: معرفة القراء الكبار، الذهبي (1/112، 113).

5- هو مؤاس بن سهل أبو القاسم المعافري المصري، مقرئ مشهور ثقة، أخذ القراءة عن يونس بن عبد الأعلى، وداود بن أبي طيبة، وروى القراءة عنه عرضا محمد بن إبراهيم الأهناسي، وعبد الله بن أحمد دلبة البلخي. ينظر: غاية النهاية، ابن الجزري، (2/316).

6- المرجع نفسه.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

وفي النشر لابن الجزري ما نصه: " وقرأ العليمي¹ ويحيى بن آدم عرضا فيما أطلقه كثير من أهل الأداء على أبي بكر بن عياش بن سالم الحنات²، وقال بعضهم: إنهما لم يعرضا عليه القرآن وإنما سمعا منه الحروف، والصحيح أن يحيى بن آدم روى عنه الحروف سماعا وأن يحيى العليمي عرض عليه القرآن"³.

ومنها الإجازة بأحد أوجه الرواية:

مما لا شك فيه وفي تلقيه أنه لا يشترط على المقرئ الإتيان بأوجه الخلاف جميعا ما

دامت على

سبيل الاختيار، بل يجزئ وجه واحد ليصح تلقيه ويتصل إسناده، وفي هذا يقول الإمام القسطلاني⁴: " وإذا علمت هذا، فاعلم أن الخلاف إما يكون للشيخ كابن كثير أو للراوي عنه كالبيزي، أو للراوي عن أحد من رواة المشايخ، أو من بعده وإن سفل، أو لم يكن كذلك، فإن كان للشيخ بكماله، أي: مما أجمعت عليه الروايات والطرق عنه فقرأت، وإن كان للراوي عن الشيخ فهو رواية، وإن كان لمن بعد الرواة وإن سفل فطريق، وما كان على غير هذه الصفة مما هو راجع إلى تخيير القارئ فيه كان وجهاً.

مثالُهُ: إثبات البسملة بين السورتين، قراءة ابن كثير، ومثال الأوجه: كالثلاثة في البسملة بين السورتين لمن بسمل، ولا تقل: ثلاثة قراءات ولا ثلاث روايات ولا ثلاث طرق، وكالوقف على نحو ﴿الْعَلِيمِ﴾ ثلاث أوجه، كما تقول: لكل من الأزرق عن

1- يحيى العليمي؛ هو يحيى بن محمد بن قيس الأنصاري الكوفي، مقرئ الكوفة في وقته، قرأ القرآن على أبي بكر بن عياش، وحماد بن شعيب، توفي سنة: 243هـ. ينظر: معرفة القراء الكبار، الذهبي، (120/1).

2- أبو بكر بن عياش بن سالم الأسدي الكوفي الإمام، أحد الأعلام مولى واصل الأحذب، كان حناتاً، قرأ القرآن على عاصم، وروى عن إسماعيل السدي وغيره، كما روى عنه أبو داود الطيالسي، وابن المبارك، توفي سنة: 193هـ. ينظر: معرفة القراء الكبار، الذهبي، (1/80، 83).

3- النشر في القراءات العشر، (151/1).

4- شهاب الدين المصري، صاحب كتاب لطائف الإشارات لفنون القراءات،

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

ورش، وأبي عمرو وابن عامر، وكذا يعقوب بين السورتين ثلاث طرق، وللأزرق عن ورش نحو ﴿ءَادَمَ﴾ و﴿ءَامَنَ﴾ ثلاث طرق، والفرق بين الخلافين أن خلاف القراءات والروايات والطرق خلاف نصّ ورواية، فلو أحلّ القارئ بشيء منه كان نقصاً في الرواية، فهو وضده واجب في إكمال الرواية، وخلاف الأوجه ليس كذلك؛ إذ هو على سبيل التخيير، فبأيّ وجه أتى القارئ أجراً في تلك الرواية، ولا يكون إخلالاً بشيء منها فهو وضده جائزاً في القراءة من حيث إنّ القارئ مخير في الإتيان بأيّهما شاء، ولا احتياج إلى الجمع بينهما في موضع واحد، ومن ثم كان بعض المحققين لا يأخذ إلا بالأصحّ والأقوى، ويجعل الباقي مأذوناً فيه¹.

ومنها الإجازة بأحرف الخلاف: وذلك بأن يتلقى الطالب من شيخه أو يعرض عليه أحرف الخلاف يعددها واحدة بعد واحدة دون أن يربطها بتلاوة².

والإجازة بأحرف الخلاف عرضاً أو سماعاً³، من أدقّ المسائل التي لم تحض بوافر كتابة: وتأسيس هذه المسألة أشار إليه ابن الجزري في منجده⁴ وبعض تراجم القراء، والإجازة بأحرف الخلاف تختلف عن الإجازة بالسماع؛ إذ أن تلك بالقرآن كله سماعاً، وهذه بأحرف الخلاف فقط⁵. وهذا هو النوع الثالث من أنواع الإجازات القرآنية، والتي لا تتأتى إلا لمن بلغ درجة كبيرة من الإتقان، ولا يتحقق هذا إلا بكثرة العرض، إذ أنّ حسن الأداء بكثرة العرض⁶.

جاء في النشر: "قرأ أبو حمدون وشعيب على أبي زكريا يحيى بن آدم بن سليمان بن خالد بن أسد الصلحي عرضاً في قول كثير من أهل الأداء، وقال بعضهم: إنما قرأ عليه

1- لطائف الإشارات، القسطلاني، (1/337، 338).

2- الموضح في وجوه القراءات وعللها، ابن أبي مریم الشيرازي، (1/177).

3- فوائد ولطائف القراء، الجرهمي، ص: 31.

4- ينظر: ص: 54.

5- فوائد ولطائف القراء، الجرهمي، ص: 27.

6- إجازات القراء، العمر، ص: 52 وينظر كذلك إقراء القرآن، دخيل، ص: 165.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

الحروف فقط، والصحيح أن شعيباً سمع منه الحروف، وأنّ أبا حمدون عرض عليه القرآن، والله أعلم¹.

وقال ابن الجزري ما نصّه: "ولا يجوز له أن يقرئ إلا بما قرأ أو سمع، فإن قرأ الحروف المختلف فيها أو سمعها، فلا خلاف في جواز إقرائه القرآن العظيم بها، بالشرط المتقدم وهو: أن يكون ذكر كيفية تلاوته به حال تلقيه من شيخه، مستصحباً ذلك، فإن شك في شيء فلا يستنكف أن يسأل رفيقه أو غيره ممن قرأ بذلك الكتاب، حتى يتحقق بطريق القطع أو غلبة الظن"².

ومنها إجازة صغير السن:

وهو الذي لم يبلغ الحلم بعد، كما جاء في ترجمة عبد الرحمن بن مرهف بن عبد الله بن يحيى بن ناشرة الناشري الشافعي المتوفى سنة (661 هـ):

قال ابن الجزري: "حدثني شيخنا أبو بكر بن أيد غدي الشمسي قال: حكى لنا شيخنا الصائغ قال: لما وصلت في القراءات على شيخنا ابن ناشر إلى سورة الفجر منعي الختم كأنه استصغرنى على الإجازة، قال: فشق ذلك عليّ، فحئت على شيخنا الكمال الضرير فعرفته فقال: إذا كان الغد وجلس الشيخ خذ بيدي إليه قال: فلما أصبحنا وجاء الشيخ أتيت الكمال الضرير فأخذت بيده من موضعه إلى عند ابن ناشر فتحادثنا ساعة ثم قال: لم تدع هذا يختم فقال: يا سيدي الناس كثير وهذا صغير، والله يعلم متى ينقرض هؤلاء الذين قرؤوا علينا قال: فأمسك الشيخ الكمال بفخذه وقال: اسمع نحن نجيز من دبّ ودرج عسى أن ينبل منه شخص ينفع الناس ونذكر به، وما يدريك أن يكون هذا؟ وأشار إليّ، قال: فو الله لقد كانت مكاشفة من الشيخ كمال الدين فإنه لم يبق على وجه الأرض من أولئك الخلائق من يروى عنهما غيري³.

1- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (1/150، 151).

2- منجد المقرئين، ابن الجزري، ص: 54.

3- معرفة القراء الكبار، الذهبي (3/131).

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

وعلى هذا يمكن الاعتماد على إجازة صغير السن إن كان مؤتمنا في نقل ما يسمع ويروي وكان عاقلا ذا دين وخلق، يُرى عليه أثر النبوغ والأهلية¹.

التساهل في الإجازة القرآنية والتشدد فيها:

المقرءون والمجيزون في ذلك درجات، كلٌّ على حسب المدرسة التي ينتمي إليها والشيخ الذي قرأ عليه وأخذ منه، فمثلا: قراءة رواية أو أكثر في مدة يسيرة قليلة أو ثلاث ليالٍ أو نحو ذلك، مما يدلُّ على تسامحٍ وتساهلٍ في الإقراء².

جاء في ترجمة محمد بن أحمد بن مسعود، المعروف بابن صاحب الصلاة، المتوفى سنة (625 هـ)، قال الأَبَّار: "لم آخذ عنه لتسُّححه في الإقراء والإسماع، سامح الله له³." قال الذهبي⁴: "وأنا رأيت له ما يدل على تسامحه بخطه أن بعض القراء قرأ عليه في ليلة واحدة ختمة كاملة برواية ما"⁵.

وجاء في ترجمة ابن الوثيق إبراهيم بن محمد أبو القاسم الأندلسي الإشبيلي المتوفى سنة (654 هـ): أن عبد الله بن المنصور المكين الأسمر دخل يوما إلى الجامع الجيوشي بالإسكندرية فوجد شخصا واقفاً وسط صحنه وهو ينظر إلى أبواب الجامع، فوقع في نفس المكين الأسمر أنه رجل صالح، فإذا به ابن وثيق، ولم يكن لأحد منهما معرفة بالآخر، فابتدأ عليه المكين الأسمر تلك الليلة الختمة بالقراءات السبع من أولها، وعند طلوع الفجر إذ به

1- إجازات القراء، العمر، ص: 58 وينظر كذلك إقراء القرآن، دخيل، ص: 167.

2- ينظر إقراء القرآن، دخيل، ص: 167.

3- معرفة القراء الكبار، الذهبي، (1/331).

4- هو الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ولد سنة 673 هـ، سمع من عدّة شيوخ من بينهم: ابن دقيق العيد، وأبي الحسن العراقي، توفي سنة: 748 هـ. ينظر: شذرات الذهب لابن عماد (8/264، 268).

5- معرفة القراء الكبار، الذهبي، (3/1199).

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

يقول: ﴿مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّكَاسِ﴾ [الفاتحة: 6]، فحتم عليه الختمة جمعاً بالقراءات السبع في ليلة واحدة¹.

و ضد التساهل التشدد والعنت، وله أمثلة مبثوثة في كتب تراجم القراء.

جاء في ترجمة محمد بن أحمد بن بضحان أبي عبد الله الدمشقي المتوفى سنة (743 هـ)، أنه كان يجلس للإقراء وهو في غاية التصميم لا يتكلم ولا يلتفت ولا يبصق ولا يتنحج وكذلك من عنده، ويجلس القارئ عليه وهو يشير إليه بالأصابع لا يدعه يترك غنة ولا تشديداً ولا غيره من دقائق التجويد، حتى يأخذه عليه ويرده إليه، وإذا نسي أحدٌ وجهاً من وجوه القراءة يضربُ بيده على الحصير، فإذا أفاق القارئ ورجع إلى نفسه أمضاه له، وإلا لا يزال يقول للقارئ: ما فرغت، حتى يُعَيِّئُهُ فإذا عيبي ردّ عليه الحرف ثم يكتبه عليه، فإذا ختم وطلب الإجازة سأله عن تلك المواضع التي نسيها أو غلَطَ فيها في سائر الختمة، فإن أجاب عنها بالصواب كتب له الإجازة وإن نسي قال له: أعد الختمة فلا أجزئك على هذا الوجه، وهكذا كان دأبه على هذا الحال، بحيث أنه لم يأذن لأحدٍ سوى اثنين² فحسب لا غير، في جميع عُمره مع كثرة من قرأ عليه وقصدَه من الآفاق³.

وجاء في ترجمة الحسين بن علي بن محمد، أبي العباس الحلبي المتوفى سنة (380 هـ)، قال ابن الجزري: "روى عنه الداني أنه قال: لم يمنعني من أن أقرأ على أبي طاهر إلا أنه كان قطيعة⁴، وكان يجلس للإقراء وبين يديه مفاتيح، فكان ربما ضرب رأس القارئ إذا لحن فحفتُ ذلك، فلم أقرأ عليه، وسمعت منه كتبه"⁵.

1- معرفة القراء الكبار، الذهبي، (1301/3).

2- هما السيف الحريري وابن نحلة.

3- معرفة القراء الكبار، الذهبي (1484/3، 1487).

4- القطيع: ضعيف الكلام. ينظر: أساس البلاغة، الزنجشيري، ص: 514.

5- غاية النهاية، ابن الجزري، (246/1).

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

فالتساهل والتشدد هما طرفا نقيض في جميع الأمور، وخير الأمور أوسطه؛ إذ يفهم مما تقدم أن عرض المبتدئ كعرض المتهني، ولا العرض بأحد أوجه الرواية داخل في هذا بل هو مأخوذ معمول به كما تقدم.

وإنما التساهل يقع في سرعة الإقراء مع عدم الإتقان، وهذا ما أردت بيانه وهو المقصود¹.

وأما التشدد في الإجازة بمعنى الغلظة في الإقراء كما تقدم عن بعضهم، أو المبالغة والتنطع في الإقراء للوصول إلى درجة الإتقان فهذا مذموم أيضاً².

وفي ضيق الخلق وضعف الاحتمال وسرعة الغضب، أسباب للانفضاض عن العالم وعدم الأخذ عنه، وإن سماحة النفس ودماثة الخلق من أهم أسباب إقبال الطلبة وتزاحمهم على العالم³.

ولأن التساهل في نظري هو أخطر أثراً على جودة القراءة وحسن أدائها من التشدد حال الإجازة، رأيت أن أحتم هذا المبحث⁴ بقول رائع للشيخ الدكتور محمد بن فوزان العمر . غفر الله لنا وله . عسى الله يجري عليه الخير العميم، يقول الشيخ: " لا يخفى على ذي لب أن هناك تسامحاً واضحاً في دفع الإجازة القرآنية، من بعض مقرئي هذا العصر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهذا التسامح أو التفريط في مثل هذا الأمر، أدى إلى دفعها لأشخاص لا يعرفون الأحكام التجويدية الأساسية فضلاً على غيرها، ولربما كان صاحبها من أهل اللحن الجلي، والواقع يُصدّق ذلك أو يُكذّبُه، وهذا هو التسامح المقصود أو المعنيّ به، وألوان التسامح متعددة فمن ذلك مثلاً: قراءة رواية أو أكثر في مُدّة يسيرة ليلة أو ثلاث ليال أو حول من ذلك، مما يدلُّ على تسامحٍ وتساهلٍ في الإقراء"⁵.

1- ينظر: إقراء القرآن الكريم، دخيل، ص: 167، 168، 169.

2- إجازات القراءة، العمر، ص: 54، 57.

3- لطائف وفوائد القراءة، الجرمي، ص: 18.

4- أفصد مبحث التساهل والتشدد.

5- إجازات القراءة، العمر، ص60.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

قواعد عامة في الإجازات القرآنية:

هناك قواعد عامة مستخلصة من مجموعة إجازات قرآنية¹ تكاد تتفق على صيغة واحدة وأسلوب متقارب، وهي:

1. أن الشيخ المجيز يكتبها ويوقعها ويؤرخها إن اقتضى الحال بخط يده صيانة لها من التدليس والتزوير، ودفعاً للظنون والشكوك، ورفعاً للشبهات والأقاويل.

2. يلتمسها الطالب متى أحسَّ بثبوت قدمه في الميدان العلمي من أستاذه.

3. أنها تكون شفوية كما تكون كتابية وهي الأغلب وقد يجمعان فيجيزه كتابة وقولاً.

4. تختلف طولاً وقصراً وبسطاً حسب العلاقة التي تربط الطرفين ووفقاً لحقيقة الشهادة العلمية التي تُعطى لحاملها.

5. قد يتحدث فيها معطيها عن شيوخه والإجازات الممنوحة له، وقد تخلو من ذلك تماماً.

6. يتطرق مائحتها في بعض الأحيان إلى بعض الجوانب الخاصة بحياته كأسفاره ومنازله.

7. تصف الممنوح بالمؤهلات العلمية التي حوَّلتها استحقاق هذه الشهادة.

8. تشتمل على ما أجز في طالبتها وتحتوي في الغالب على وصايا من الشيخ وتوجيهات ودعاء.

9. إشهاد القارئ على الشيخ بالإجازة والقراءة، قال ابن الجزري: " وأما ما به العادة من الإشهاد على الشيخ بالإجازة والقراءة فحسنٌ؛ يرفع التُّهمة ويُسكن القلب، وأمر الشهادة يتعلق بالقارئ يُشهد على الشيخ من يختار، والأحسن أن يُشهد أقرانه النجباء من القراء المتهين؛ لأنه أنفع له حال كِبَرِه²."

1- إقراء القرآن الكريم، دخيل، ص: 169، 170.

2- منجد المقرئين، ابن الجزري، ص: 67.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

خطوات الحصول على الإجازة في القراءات:

1. حفظ القرآن الكريم حفظاً متقناً.
2. دراسة متن في التجويد، أو كتاب ويفضل منظومة (المقدمة، فيما على قارئ القرآن أن يعلمه).
3. الحصول على إجازة برواية واحدة كرواية حفص أو ورش أو قالون.
4. حفظ متن الشاطبية للقراءات السبع والدرة معه لمن أراد العشر الصغرى، أو حفظ طيبة النشر لمن أراد العشر الكبرى.
5. فهم المتن ودراسته دراسة مستوفية.
6. قراءة ختمة كاملة غيباً على شيخ مجاز، مع العناية بالأوجه المختلفة وتحريراتها، والعناية بربط اختلافات القراء بشواهداها من المتن المعتمد في القراءة¹.

والشكل العام للإجازة يمكن أن يكون على النحو الآتي:

يكتب الشيخ في أعلى الإجازة أو في الورقة الأولى منها. إن كانت في أكثر من ورقة . عنوان الإجازة، والبعض يزيد على ذلك ذكر اسمه واسم التلميذ. ثم يبدأ الإجازة بالبسملة، والحمدلة، والصلاة والسلام على رسول الله . صلى الله عليه وسلم .، والبعض يكتب بعد البسملة خطبة الحاجة.

ثم يكتب: " أما بعد "، والبعض يُقدِّم بعد ذلك بمقدِّمة موجزة مناسبة للمقام.

ثم بعد ذلك يكتب الشيخ اسمه كاملاً؛ بحيث يذكر كنيته، واسمه واسم أبيه وجده أو أكثر . مع مراعاة الفصل بين الأسماء ب (ابن)؛ وذلك لتمييز الأسماء المركبة .، ولقبه، وأحياناً يذكر مذهبه الفقهي والعقدي، ثم يذكر أن الطالب فلان (ويذكر اسم الطالب كاملاً على النحو المذكور آنفاً).

1- أخذت الشكل العام للإجازة وخطواتها مما تعارف عليه القراء ومن مجموع ما نشر في ملتقيات علوم القرآن.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

قرأ عليه كذا وكذا من القرآن الكريم (يعيّن ما قرأ عليه بالتحديد)، ويذكر الكيفية التي قرأ بها (غيباً أو من المصحف)، ويذكر القراءة أو الرواية التي قرأ عليه بها، ومن أيّ طريق، وأيضا يذكر طريقة الجمع في حالة تعدّد الروايات أو القراءات أو الطرق. وبعضهم يزيد على ذلك ذكر مكان القراءة وتاريخ بدايتها ونهايتها، ثم يذكر لفظ الإجازة (أجزّته، أجزّ له... ونحوهما)، ونوعها (إجازة قراءة وإقراء، إجازة قراءة فقط). وإن كان ثمة ملاحظات على الطالب فإنه يذكرها؛ وذلك كأن يكون في المجاز عيباً خلقيّاً في حرف معيّن، أو نحو ذلك.

والبعض يذكر صفات وميزات الطالب ومؤهلاته العلمية التي خوّلتها استحقاق هذه الشهادة، ثم يذكر الشيخ شيوخه الذين قرأ عليهم (والبعض يزيد فيذكر إلى جانب ذلك مؤهلاته العلمية أو شيئاً من سيرته العلمية وأسفاره ونحو ذلك، (ويذكر أسانيده التي أدّت إليه القراءة أو الرواية التي أجاز بها الطالب)، والبعض يكتفي بذكر إسناد واحد أو بعض أسانيده، والأفضل أن تكون أسماء الرواة مشكولة.

وبعض الشيوخ يسرد السند إلى ربّ العالمين . جل وعلا . وبعضهم إلى النبي ﷺ وبعضهم إلى أبي عمرو الداني، ثم يحيل في معرفة بقية السند على كتابه: "التيسير"، وبعضهم إلى ابن الجزري ثم يحيل إلى كتابه: "النشر"، ونحو ذلك. إلا أن الأفضل . في نظري . هو ذكر السلسلة كاملةً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو إلى رب العالمين. ثم يذكر الشيخ بعض الوصايا للطالب، وشروطه التي اشترطها عليه كالقراءة والإقراء والمداومة على ذلك.

ثم يدعو للطالب، والبعض يزيد الدعاء لنفسه وللمسلمين، ثم يحتتم بالصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم والحمد لله سبحانه وتعالى، ثم يكتب تاريخ الإجازة، ويوقع عليها، ويختتمها بخاتمه.

ثم يُشهد الطالب على الشيخ من شاء (والأفضل أن يُشهد أقرانه النجباء من القراء المنتهين؛ لأنه أنفع له حال كبره)، وغالب الشهود يوقعون على الإجازة ولا يكتبون بالوقوف على الإجازة، وأمر الشّهادة يتعلق بالطالب، يُشهد على الشيخ من يختار.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

هذا هو الشكل العام للإجازة، والبعض يذكرها بالترتيب المذكور، والبعض يُقدّم بعض الأشياء على بعض.

خاتمة المقال:

وقبل طيّ آخر صفحات هذا المقال يحسنُ ذكر بعض النتائج والخلاصات أجمالها في النقاط الآتية.

1. الإجازة كالشهادة من الشيخ للمجاز بالأهلية في الإقراء.
2. ظهور مصطلح الإجازة متزامن مع بداية التصنيف في القراءات القرآنية في القرن الثالث الهجري.
3. الإجازة علامة على الخيرية، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه" وهي دليل الوصول إلى الأهلية في القراءة والتعليم.
4. عدم وجود إجازة علمية عند شيخ من المشايخ ليست دليلاً على هبوط مستواه العلمي.
5. يلزم المقرئ المجيز حفظ كتابٍ حاوٍ لما يقرئ به من القراءات أصولاً وفرشاً.
6. من أمانة القراء وديانتهم أن يتحرّوا الصدق في الإجازة فيصريحوا بقراءة القرآن كله أو يحددوا الموضوع بعينه الذي وصل إليه الطالب.
7. إجازة صغير السن جائزة إذا كان أميناً عاقلاً ديناً، يُرى فيه النبوغ والأهلية.
8. التشدّد في الإجازة بمعنى الغلظة في الإقراء، أو المبالغة والتنطّع في الإقراء للوصول إلى درجة الإتقان مذموم.
9. إذا قرأ الطالب القرآن كاملاً، وأجاد التلقي وأتقن المخارج والصفات، وأخذ الحروف كما تلقاها دون إخلال، مع حسن الأدب، والحرص على التخلّق بأخلاق القرآن كان أهلاً للإجازة، وأهلاً للتدريس ليستمر هذا الإسناد الشريف، لهذا القرآن الكريم.
10. ويبقى بعد ذلك التفاوت بين الطلاب في الإتقان، فبعضهم أشد إتقاناً من بعض، والصوت مواهب ومنح ربانية، وسلامة آلات الصوت تتفاوت في الحلقة، ويزيد الله مَنْ يشاء ما يشاء، والله ذو الفضل العظيم، غير أن الحدّ الأدنى المتفق عليه، هو ما تقدم.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة

11. ومن قصر في التلقي، وأخلّ بالقرآن في تلاوته، ولم يَبْدُ عليه أثره كان لزاماً أن يحرم من هذا الشرف لعدم أهليته، فإنه ينبغي أن يبقى للقرآن هبة في قلوب المؤمنين، وللعلم حرمة تصان وتحترم، وإلا لم يبق للمُجِدِّ فضيلة، وللسابق مزينة.

وأخيراً أقول

إن تعليم القرآن الكريم وتدرّيس أحكام التجويد والقراءات في المعاهد والكتليات وغيرها، في أمسّ الحاجة إلى علم أولئك الشيوخ المتصلة أسانيدهم بالنبي الأكرم ﷺ، بل إنّ المجتمع الإسلامي يحتاج في حفظ القرآن والقراءات إلى إنشاء معاهد خاصة لأصحاب هذه الإجازات لتبقى سنة الإسناد ما بقي القرآن، وإن كان هناك من توصية فإني أوصي المدارس القرآنية والمعاهد بتداول كتاب الأستاذ دخيل بن عبد الله الدخيل [إقراء القرآن الكريم، منهجه وشروطه وأساليبه وآدابه] فهو في رأبي أفضل من جمع النصوص وناقشها في هذه المسألة ومسائل القراءة والإقراء بشكل عام.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1. الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، القاهرة، 1941م.
2. الإجازات العلمية لعلماء نجد في العصر الحديث، مقال للدكتور محمد عبد الله السلطان، مجلة الحرس الوطني، العدد: 151، رمضان، 1415هـ.
3. إجازات القراء، محمد بن فوزان بن حمد العمر، دار الحضارة، ط: 1، 1425هـ.
4. أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، دار الفكر، 1399هـ.
5. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط: 5، 1401هـ.
6. إقراء القرآن الكريم منهجه وشروطه وأساليبه وآدابه، دخيل بن عبد الله الدخيل، تقديم الأستاذ الدكتور إبراهيم بن سعيد الدوسري، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ط: 1، 2008م.
7. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، إسماعيل بن كثير، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط: 3، 1408هـ.

- الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة
8. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر ط:3، 1400هـ.
9. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية.
10. تاريخ القراءات القرآنية، عبد الهادي الفضيلي، دار القلم.
11. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت.
12. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، نظر محمد الفريابي، مكتبة الكوثر، ط: 2، 1415هـ.
13. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، نشر محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1389هـ/1969م.
14. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، نشر: مؤسسة القرطبة، (د.ت).
15. الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، غانم قدوري الحمد، دار عمار ط: 1، 1424هـ.
16. سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.
17. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، ط: 2، 1395هـ، 1975م.
18. سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: 7، 1410 هـ.
19. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن عماد، عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، ط: 1، 1409هـ.

- الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة
20. شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي ط: 2، 1403هـ.
21. شرح المعلقات السبع، الحسين بن أحمد الزوزني، دار المعرفة، ط: 2، 1425هـ.
22. شرح المعلقات العشر، أحمد بن أمين الشنقيطي، دار الكتاب العربي، 1414 هـ.
23. شرح طيبة النشر في القراءات العشر، أحمد بن محمد بن الجزري، ت: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، ط: 2، 1420هـ.
24. شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد القاري الهروي المعروف "بملا علي القاري"، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، قدم له: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، نشر دار الأرقم، (د.ت).
25. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام ط: 2، 1419هـ.
26. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ط: 1، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، 1416هـ.
27. طبقات فحول الشعراء محمد سلام الجمحي، محمود محمد شاكر، دار المدني جدة.
28. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، (د.ت).
29. غاية النهاية في طبقات القراء، محمد بن محمد بن محمد بن الجزري، برجستراسر، دار الكتب العلمية، ط: 3، 1402هـ.
30. غيث النفع في القراءات السبع، سيدي علي النوري الصفاقسي، ت: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، ط: 1، سنة 1419هـ.
31. غيث النفع في القراءات السبع، علي النوري الصفاقسي، تحقيق أحمد محمود عبد السميع الحفيان، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة 2004.
32. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، ط: 3، 1407هـ.

- الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة
33. فوائد ولطائف القراء من كتاب غاية النهاية، إبراهيم بن محمد الجرمي، دار عمار، ط: 1، 1421هـ.
34. القراء والقراءات بالمغرب، سعيد إعراب، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، 1410هـ.
35. القراءات القرآنية تاريخها ثبوتها حجيتها وأحكامها، للدكتور عبد الحلیم قابة، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1999م.
36. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، ناشر دار صادر بيروت ط: 1، مرفق بالكتاب حواشي اليازجي وجماعة من اللغويين.
37. لطائف الإشارات لفنون القراءات، شهاب الدين المصري القسطلاني، عامر السيد وعبد الصبور شاهين، إحياء التراث الإسلامي، 1392هـ.
38. المستنير في القراءات العشر، أبو طاهر بن سوار البغدادي، طبعة دار الصحابة - طنطا - مصر.
39. مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، ت: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1416 هـ.
40. معرفة القراء الكبار، محمد بن أحمد عثمان الذهبي، ت: طيار آلاقي قولاج،
41. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء، عبد السلام محمد هارون، دار الجيل ط: 2.
42. مقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، ت: نور الدين عتر، دار الفكر، 1397هـ.
43. منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ابن الجزري دار الكتب العلمية، ط: 1، 1415هـ.
44. الموضح في وجوه القراءات وعللها، نصر بن علي الشيرازي، ت: عمر حمدان الكبيسي، الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن، جدة، 1414هـ.
45. نزهة الألباب في الألقاب، أحمد بن علي بن حجر، ت: عبد العزيز محمد السديري، مكتبة الرشد، ط: 1، 1409هـ.

الإجازات الأهلية وضرورتها في تلقي القرآن الكريم ----- د. كمال قدة
46. النشر في القراءات العشر، محمد بن محمد بن محمد بن الجزري، مراجعة علي بن محمد
الضباع، الكتاب العربي، بيروت.

تقييد السنة في صدر الإسلام تحرير المصطلحات ورد الشبهات د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني جامعة الملك سعود

الملخص:

إن مسألة تقييد السنة في صدر الإسلام من المسائل التي أثّرت حولها الشبهات، وتعددت فيها الأبحاث والكتابات، واختلفت طريقة الباحثين في تناولها وعرضها. وقد عرض البحث لأبرز الشبهات المتعلقة بالموضوع، وعمل على تحرير المراد بكل مصطلح من المصطلحات المتعلقة به، كما عرض لمواقف العلماء من أحاديث النهي عن الكتابة والإذن فيها، وصنف تلك المواقف حسب طبيعتها وعلاقتها بأنواع علوم الحديث، واختار القول بأن أحاديث الكتابة هي من باب مختلف الحديث، وأن الأصل في الكتابة الإذن وإنما جاء النهي عن الكتابة لسبب معين. وختم البحث ببيان المراحل الرئيسة التي مرت بها عملية تقييد السنة في القرنين الأول والثاني، كتابة، وتدوينها، وتصنيفها، ففي زمن النبي ﷺ كانت مرحلة الكتابة، وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام مباشرة بدأت مرحلة التدوين غير الرسمي، حيث ظهرت بعض الجهود الفردية في جمع السنة، بينما بدأت مرحلة التدوين الرسمي في مطلع القرن الثاني الهجري، وظهرت أوائل المصنفات في السنة في النصف الأول من القرن الثاني الهجري.

Abstract: Recording the *Sunnah* in the early days of Islam

Recording the *Sunnah* in the early days of Islam is one of the controversial issues about which doubts were raised and several articles were presented. The present article displays the main doubts about this issue, discusses several terms related to it and points out different views of Muslim scholars towards hadiths that authorize or prohibit recording the *Sunnah*, classifying them according to their relation to Sciences of Hadith. The Article reaches the conclusion that hadiths pertaining to the issue of recording the *Sunnah* belong to "*Mukhtalif al-Hadith*", that recording the *Sunnah* was authorized by the Prophet ﷺ and what was reported to the contrary was the exceptional rather than the rule; it was due to specific reasons and circumstances. Finally, the article classifies stages of recording Hadith materials into three stages: writing of Hadith, compiling of Hadith and codification of Hadith. While the first stage was at the time of the Prophet ﷺ, the second stage started directly after His death, where some individual efforts in collecting Hadith materials appeared, and the third stage commenced at the first half of the second century of Islam.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد بن عبد الله الرسول الأمين، ورضي الله عن آله الطيبين الطاهرين، وعن الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن مسألة تقييد السنة في صدر الإسلام من المسائل التي نالت اهتماما كبيرا عند المتقدمين والمتأخرين، ودارت حولها النقاشات، وتعددت فيها الاجتهادات، ويعود ذلك إلى وجود أحاديث تنهى عن كتابة السنة، إضافة إلى أحاديث أخرى تأذن في كتابتها، الأمر الذي أدى إلى تباين آراء العلماء حول موضوع كتابة السنة في عهد النبي ﷺ، واتخاذ مواقف متعددة نحوها من جهة، وتشكيك المستشرقين في صحة الأحاديث الواردة في النهي عن الكتابة أو الإذن فيها، وأنها انعكاس لتطور نظرة المجتمع المسلم إلى مسألة كتابة الحديث.

وقد تعددت الأبحاث والكتابات حول هذه المسألة، كما اختلفت طريقة الباحثين في تناولها وعرضها. ولعل من أهم الدراسات السابقة في هذا الموضوع، ما يأتي:

1- كتاب "تقييد العلم"، للخطيب البغدادي¹، ولعله أول مؤلف متخصص في هذا الموضوع، والكتاب يقع في ثلاثة أقسام رئيسية، عرض القسم الأول منها للآثار المرفوعة والموقوفة والمقطوعة في كراهة كتابة الحديث والنهي عنها، واختص القسم الثاني من الكتاب ببيان علة كراهة كتابة السنة أو النهي عنها، بينما اختص الفصل الثالث بعرض الأحاديث المرفوعة، والآثار الموقوفة والمقطوعة في الإذن في كتابة السنة، والحث عليها.

2- السنة قبل التدوين، للدكتور محمد عجاج الخطيب²، قسم المؤلف كتابه إلى خمسة أبواب، تناول في الباب الرابع منها مسألة تاريخ تدوين السنة، وذلك من خلال ثلاثة فصول،

1- انظر: تقييد العلم، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق يوسف العشي، (دار إحياء السنة النبوية، د.م.، ط2، 1974م).

2- السنة قبل التدوين، للدكتور محمد عجاج الخطيب، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1400هـ/1980م).

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

عرض الفصل الأول منها لتاريخ الكتابة عند العرب قبل الإسلام، ولطبيعة الاهتمام بالكتابة في صدر الإسلام، ولأحاديث النهي عن الكتابة، وأحاديث الإذن فيها، مع بيان وجه الجمع بينها. ثم عرض لموقف الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين لهم بإحسان من مسألة تدوين السنة، مخصصاً مطلباً مستقلاً لمبادرة الخليفة عمر بن عبد العزيز في جمع السنة وتدوينها، وآخر لبيان أوائل المصنفين في الحديث النبوي. وفي الفصل الثاني من هذا الباب قدم المؤلف نماذج لما تم تدوينه في صدر الإسلام، واختص الفصل الثالث منه بمناقشة بعض الآراء المشهورة حول مسألة تدوين السنة.

3- كتاب "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه"، للدكتور الأعظمي¹، فقد عرض في الباب الثالث من القسم الأول لأحاديث النهي عن كتابة السنة، وأحاديث الإذن فيها، مثبتاً أن النهي عن كتابة الحديث كان في حال كتابته مع القرآن، أو أن أحاديث النهي منسوخة. كما عرض في الباب الرابع لما وقف عليه من كتابات الصحابة رضوان الله عليهم، والتابعين وتابعيهم ممن ولد قبل 110هـ، وذلك للوقوف على طبيعة تطور عملية كتابة السنة منذ صدر الإسلام إلى ما قبل فترة ظهور موطأ الإمام مالك رحمه الله تعالى.

4- تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، للدكتور محمد بن مطر الزهراني²، وقد قسمه مؤلفه إلى خمسة أبواب، عرض من خلالها لمكانة السنة في الإسلام وعناية السلف بها، ومراحل تدوينها، ابتداءً من القرن الأول الهجري إلى القرن التاسع الهجري. والذي يهمننا في هذا البحث هو الباب الثاني الذي تناول فيه مؤلفه تدوين السنة في القرنين الأول والثاني الهجريين، وجعله في فصلين تحدث في الأول منهما عن تدوين السنة في القرن الهجري الأول، منبهاً على أن تدوين السنة بدأ في

1- انظر دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد مصطفى الأعظمي، (المكتب الإسلامي، بيروت، 1413هـ/1992م).

2- انظر تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، د. محمد بن مطر الزهراني، (دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط11، 1417هـ/1996م).

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
حياة النبي ﷺ، على خلاف ما شاع من ابتداء التدوين في أوائل القرن الثاني الهجري، ثم
عرض بعد ذلك لجهود الصحابة والتابعين في تدوين السنة.
ويفهم من كلام المؤلف تقسيمه مراحل تقييد السنة إلى مرحلتين فقط، وهما:
التدوين في القرن الهجري الأول، والتصنيف في القرن الهجري الثاني.

5- كتاب: تاريخ تدوين السنة، وشبهات المستشرقين، للدكتور حاكم المطيري¹،
وقد جاء هذا الكتاب في ثلاثة فصول، عرض الفصل الأول منهما لمراحل تدوين السنة،
وجعلها في أربع مراحل، وهي: الكتابة (1-73هـ)، والجمع والتدوين (70-120هـ)،
والتصنيف (120-150هـ)، والموسوعات (150-200هـ)؛ واختص الفصل الثاني بمناقشة آراء
المستشرقين حول تدوين السنة؛ أما الفصل الثالث، فقد أفرد المؤلف للكلام عن كتب
أحاديث الأحكام ومراحل تطورها.

ويهدف هذا البحث إلى تجلية واقع تقييد السنة في صدر الإسلام، وبيان مراحل
الرئيسية، والتحصين ضد ما يثار حوله من شبهات، وذلك من خلال مقدمة وثلاثة مطالب
وخاتمة. تبين المقدمة أهمية الموضوع وسبب اختياره؛ ويعرض المطلب الأول لأبرز الشبهات
المثارة حول قضية تدوين السنة؛ ويعرف المطلب الأول بمصطلحات البحث الرئيسية (السنة،
التقييد، الكتابة، التدوين، التصنيف)؛ ويستقرئ المطلب الثاني مواقف العلماء من أحاديث
النهي عن الكتابة والإذن فيها، ويصنفها حسب طبيعتها وعلاقتها بأنواع علوم الحديث؛
ويختص المطلب الثالث بعرض المراحل الرئيسية التي مرت بها عملية تقييد السنة في القرنين
الأول والثاني، كتابة، وتدوين، وتصنيفاً، وذلك في محاولة لتحديد الإطار الزمني لكل مرحلة،
والتعرف على طبيعتها وخصائصها؛ أما الخاتمة، فتشتمل على أهم نتائج البحث.

ولعل مما يميز هذا البحث: تصنيف مواقف العلماء من مسألة تقييد السنة حسب
طبيعتها وعلاقتها بأنواع علوم الحديث، وتحديد مرحلة كتابة السنة في العقد الأول من

1- انظر تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، د. حاكم عبيسان المطيري، (مجلس النشر العلمي،
جامعة الكويت، الكويت، 2002م).

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
القرن الهجري الأول (1-11هـ)، وجعله مرحلة تدوين السنة وجمعها في مرحلتين: مرحلة
التدوين غير الرسمي (11-99هـ)، ومرحلة التدوين الرسمي (99-101هـ). أما مرحلة تصنيف
السنة فقد كانت ابتداء من النصف الأول من القرن الثاني الهجري.

المطلب الأول: أبرز الشبهات حول قضية "تدوين السنة".

لقد أدى اختلاف الروايات في موضوع كتابة السنة إلى تعدد مواقف العلماء من
هذه المسألة من جهة، كما أدى إلى سوء فهم واقع هذه القضية، وظهور عدد من
الشبهات حولها من جهة أخرى. ويمكن تلخيص الشبهات حول هذا الموضوع في الآتي:

1- التشكيك في صحة الأحاديث صحة الأحاديث الواردة في النهي عن الكتابة
أو الإذن فيها، والزعم بأنها انعكاس لتطور المجتمع المسلم واختلافه حول مسألة كتابة
الحديث. فبعد دراسته للروايات الواردة في هذا الموضوع نهباً وإذناً، استنتج المستشرق
"جولدتسيهر"¹ وجود خلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي حولها، فأهل الرأي - في
زعمه - يهتمهم إثبات عدم تقييد الحديث، ليتخذوا من ذلك حجة على عدم صحته، وهذا
القول يضر بخصوصهم أهل الحديث، ولذلك لم يتورع الفريقان من وضع الأحاديث تأييداً
لما ذهبوا إليه. ويخلص هذا المستشرق إلى القول بأن "تناقض الأحاديث الواردة في تقييد
العلم أثر من آثار تسابق أهل الحديث وأهل الرأي إلى وضع الأقوال التي تؤيد سابق
نزعائهم في هذا الشأن"².

1 - إجناس جولدتسيهر "Ignaz Goldzihr" (1850-1921م)، مستشرق يهودي مجري يعد أستاذ
المستشرقين ورائدهم في مجال الدراسات الإسلامية، ومن أشهر مؤلفاته كتاب "دراسات محمدية"،
و"العقيدة والشريعة في الإسلام"، و"مذاهب التفسير الإسلامي". رحل إلى سوريا وجالس الشيخ طاهر
الجزائري مدة، ثم رحل إلى فلسطين ومصر. انظر المستشرقون، نجيب العقيقي، (دار المعارف، مصر، ط4،
1980م)، 42-40/3.

2- تقييد العلم، للخطيب البغدادي، مقدمة المحقق، ص16. وانظر:

Muslim Studies, (Muhammedanische Studien), by Ignaz Goldziher,
translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern, (George Allen &
Unwin Ltd., London, 1971), vol. 2, PP.183-186.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

وقد أجاب الدكتور العث على هذه الدعوى في مقدمة تحقيقه لكتاب الخطيب البغدادي، وبين أن الخلاف في مسألة جواز الكتابة أو عدمه لم يكن بين أهل الحديث والرأي، فمن أهل الرأي من امتنع عن الكتابة، كعيسى بن يونس (187هـ)، وحماد بن زيد (179هـ)، وعبد الله بن إدريس (192)، وسفيان الثوري (161هـ)؛ ومنهم من أقرها، كحماد بن سلمة (167هـ)، والليث بن سعد (175هـ)، وزائدة بن قدامة (161هـ)، ويحيى بن اليمان (189هـ) وغيرهم. ومن المحدثين من كره الكتابة، كابن عُليّة (200هـ)، وهشيم بن بشير (183هـ)، وعاصم بن ضمرة (174هـ) وغيرهم؛ ومنهم من أجازها، كبقية الكلاعي (197هـ)، وعكرمة بن عمار (159هـ)، ومالك بن أنس (179هـ) وغيرهم¹.

2- التشكيك بما ثبت من كتابات للسنة في عهد النبي ﷺ، وفي عهد صحابته رضوان الله عليهم. فقد ذهب المستشرق "موير"² إلى قبول خبر الزهري بأنه أول من دون الحديث، لكنه شكك في وجود مجموعة كتابية موثوقة قبل منتصف القرن الثاني³. أما المستشرق "جليوم"⁴ فيرى أن الخبر المتعلق بأولوية تدوين الزهري للسنة، ينبغي أن يعد

1- انظر تقييد العلم، للخطيب البغدادي، مقدمة المحقق، ص21-22. وانظر عرضاً ومناقشة لرأي جولدتسيهر في هذه المسألة ص16-22.

2- وليم موير "S. William Muir" (1819-1902م) مستشرق إنجليزي، درس الحقوق في جامعتي جلاسجو وإدنبره، ودرّس في جامعة إدنبره، كما عُين رئيساً لها. ومن آثاره سيرة النبي، والتاريخ الإسلامي، ومصادر الإسلام، ونشأة الخلافة وأخطاؤها وأخبارها. انظر المستشرقون، للعقيلي، 59/2؛ والدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، د. ميشال جحا، (معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1982م)، ص39-40.

3- انظر دراسات في الحديث النبوي، للدكتور الأعظمي، 72/1. وانظر:

Cf. Guillaume, Alferd. The Tradition of Islam, p.19.

4- ألفرد جليوم "Alferd Guillaume" (1888م-1962م)، مستشرق إنجليزي تخرج في جامعة أكسفورد، وعمل في فرنسا ومصر، وكان أستاذ اللغة العربية في معهد الدراسات العربية والإفريقية في جامعة لندن، وانتخب عضواً في الجمع العلمي العربي في دمشق، عام 1949م، وفي بغداد، عام

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
مختلفا. وفي مقابل ذلك يميل المستشرق "شبرنجر"¹ إلى القول بوجود كتابة الحديث منذ
عصر النبي ﷺ، وذلك نتيجة اكتشافه لكتاب "تقييد العلم" للخطيب البغدادي، سنة
1855م². كما أن المستشرق جولدتسيهر اعتمد ما ذهب إليه شبرنجر، وأثبت أن القول بأن
الحديث كان يتم تناقله حفظا وهم وخطأ³.

3- اشتهار القول بأن السنة ظلت أكثر من مائة سنة يتناقلها العلماء حفظا، وأن
تدوينها قد تأخر إلى مطلع القرن الثاني الهجري، أي بعد قرن من وفاة النبي ﷺ، وأن أول
من أمر بتدوينها الخليفة عمر بن عبد العزيز (101هـ)، وأن أول من دون السنة الإمام محمد
بن شهاب الزهري (124هـ). وقد ساعد في انتشار هذه الفكرة ما أطلقه بعض العلماء من
نصوص حول الموضوع، ومن ذلك قول الشيخ محمد بن جعفر الكتاني: "وقد كان السلف
الصالح من الصحابة والتابعين لا يكتبون الحديث، ولكنهم يؤدونه لفظا ويأخذونه حفظا،
إلا كتاب الصدقة وشيئا يسيرا، يقف عليه الباحث بعد الاستقصاء"⁴.

ولعل من أهم ما يساعد في الإجابة على الشبهات الواردة حول في هذا الموضوع،
وفهم نصوص العلماء السابقين حوله، تحديد المصطلحات المتعلقة بهذه المسألة، وهي

1950م. انظر المستشرقون، للعقبيني، 117/2-118؛ والدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، د.
ميشال جحا، ص 48-49.

1- شبرنجر "Aloys Sprenger" (1813-1893م)، مستشرق نمساوي الأصل بريطاني الجنسية.
أرسلته شركة الهند الشرقية إلى الهند طبيبا (1842م)، وولته الحكومة رئاسة الكلية الإسلامية في دلهي، ثم
مدرسة كلكتا. عُين أستاذا للغات الشرقية في جامعتي برن، وسويسرا. انظر المستشرقون، للعقبيني،
277/2-278.

2- انظر عرضا لآراء المستشرقين حول تدوين السنة في دراسات في الحديث النبوي، للدكتور الأعظمي،
72/1 وما بعدها؛ والمستشرقون والحديث النبوي، الدكتور محمد بهاء الدين، د. محمد بهاء الدين، (دار
النفايس، عمان، ط1، 1420هـ/1999م)، ص 66 وما بعدها.

3- انظر تقييد العلم، للخطيب البغدادي، مقدمة المحقق، ص 16.

4- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، للشيخ محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: محمد
المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، (دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط4، 1406هـ/1986م)، ص 7.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
الكتابة، والتدوين، والتصنيف، وبيان مراحل تقييد السنة، وتحديد الإطار الزمني لكل
مرحلة. وهو ما سيتم تناوله في المطلبين الآتيين.
المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث.
أولاً: تعريف السنة:

السنة لغة: الطريقة والسيرة المتبعة سواء أكانت حسنة أم سيئة. قال خالد بن عتبة
الهدلي: **فلا تَجْزَعَنَّ من سيرة أنت سِرُّهَا فَأَوْلُ راضٍ سُنَّةً من يَسِيرُهَا.**
وَسَنَّتُهَا سُنًّا وَاسْتَنَّتُهَا سِرُّهَا، وكل من ابتداءً أمراً عمل به قوم بعده، قيل: هو الذي
سُنَّه¹.

وقد استخدم القرآن الكريم السنة بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ
سُنُنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ آل عمران:137. فالسنن هنا
بمعنى طرق الأقوام السابقين ومناهجهم التي ساروا عليها في حياتهم.
وقد تكرر في الحديث الشريف ذكر السنة وما تصرف منها، بمعنى الطريقة والسيره.
ومن ذلك قوله ﷺ: (من سنَّ في الإسلام سنةً حسنةً، فَعَمِلَ بِهَا بعده، كُتِبَ له مثل أجر
من عَمِلَ بِهَا، ولا يَنْقُصُ من أجورهم شيءٌ، ومن سنَّ في الإسلام سنةً سيئةً، فَعَمِلَ بِهَا
بعده، كُتِبَ عليه مثل وِزْرٍ من عَمِلَ بِهَا، ولا ينقص من أوزارهم شيءٌ)².
والسنة في اصطلاح المحدثين: ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو
صفة خلقية أو خلقية، سواء كان ذلك قبل البعثة أم بعدها³. والسنة بهذا المعنى مرادفة
للحديث في اصطلاح بعض المحدثين، كالإمامين الطيبي والكرماني ومن وافقهما، وتختص بما
ورد عن رسول ﷺ.

1- انظر لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، (دار صادر،
بيروت، ط1، 1410هـ/1990م)، 220/13.

2- صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء
التراث العربي، بيروت، د.ت.)، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، ومن دعا إلى هدى أو
ضلالة، حديث رقم: 1017، 2058/4.

3- انظر المختصر الوجيز في علوم الحديث، للدكتور محمد عجاج الخطيب، (مؤسسة الرسالة، بيروت،
ط5، 1411هـ/1991م)، ص16.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

ثانيا: تعريف المصطلحات المتعلقة بالكتابة.

التقييد والكتابة والتدوين والتصنيف مصطلحات يمكن أن تطلق على معنى واحد لتقارب معانيها في اللغة، إلا أنه يمكن التفريق بينها بالنظر إلى المعنى اللغوي، فيقال: **التقييد**: مصدر للفعل قيّد، يقال: قيّده يُقيّده تقييداً. وقَيّد العلم بالكتاب ضَبَطَهُ وقَيّد الكتاب بالشكّل: شكّله، وتَقَيّد الخط تنقيطه وإعجامه وشكّله. والقَيّد: واحد القَيُود، وهو ما يربط به ويضبط، والجمع أقياد وقيود¹. ويطلق التقييد على كتابة العلم سواء كان مع جمع أو ترتيب أو بدوئهما، وهو بذلك عام يشمل أي نوع من أنواع الكتابة أو الجمع أو التصنيف.

والكتابة: مصدر للفعل كتّب، يقال: كتّب الشيء يكتّبه كتباً وكتاباً وكتابةً، بمعنى: خطّه². وتُطلق الكتابة على مجرد تقييد العلم، دون جمع أو ترتيب. ويمكن تعريف مصطلح "كتابة السنة" بما يأتي: تقييد الأحاديث وحفظها في صحف أو كراريس، دون جمع شامل أو ترتيب.

والتدوين مصدر للفعل دوّن، يقال: دوّنه تدوينا، بمعنى: جمعه. ودوّن الكتب، أي: جمعها. والديوان: مجتمع الصحف³. فمصطلح التدوين يدل على معنى زائد على مجرد الكتابة، وهو الجمع، وبناء على ذلك يمكن تعريف مصطلح "تدوين السنة" بما يأتي: كتابة الأحاديث النبوية وجمعها في صحف أو كتاب.

أما **التصنيف** فهو مصدر للفعل صنّف، يقال: صنّف الشيء، إذا ميّز بعضه من بعض، والتّصنيفُ تمييز الأشياء بعضها من بعض، وتَصنيفُ الشيء جعله أصنافاً. والصنّفُ والصنّفُ النَّوعُ والصنّفُ من الشيء، يقال: صنّف وصنّف من المتاع لغتان، والجمع أصنافٌ

1- انظر لسان العرب، لابن منظور، 372/2؛ ومختار الصحاح، ل محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، (مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1415هـ/1995م)، ص233.

2- انظر لسان العرب، لابن منظور، 698/1.

3- انظر المرجع السابق، 164/13. وتاج العروس، باب النون، فصل الدال، مادة "دون".

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
 وصنّف¹. وبناء على ذلك يمكن تعريف مصطلح "تصنيف السنة"، بأنه جمع الأحاديث النبوية
 في كتاب واحد وترتيبها وفق أساليب متنوعة، من أجل حفظها وتيسير الاستفادة منها.
 وهذا التفريق بين المصطلحات المتشابهة من حيث الظاهر يساعد في فهم كلام
 العلماء في مسألة كتابة السنة وتدوينها. فقد نقل عن بعضهم أن تدوين السنة بدأ في القرن
 الهجري الثاني، وأن أول من دون السنة الإمام محمد بن شهاب الزهري (124هـ). فعن
 الإمام مالك بن أنس، قال: "أول من دون العلم ابن شهاب"²، وعن ابن شهاب قال: "لم
 يدون هذا العلم أحد قبل تدويني"³.

ويقول الحافظ ابن حجر في حديثه عن كتابة السنة وتدوينها في عهد الصحابة:
 "اعلم -علمني الله وإياك- أن آثار النبي ﷺ لم تكن في عصر أصحابه وكبار تبعهم مدونة
 في الجوامع ولا مرتبة، لأمرين، أحدهما: إنهم كانوا في ابتداء الحال قد نھوا عن ذلك، كما
 ثبت في صحيح مسلم، خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم؛ وثانيهما: لسعة
 حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة. ثم حدث في أواخر عصر
 التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابتداع من
 الخوارج والروافض ومنكري الأقدار"⁴.

ويقول في تعليقه على أمر عمر بن عبد العزيز بكتابة السنة: "يستفاد منه ابتداء
 تدوين الحديث النبوي، وكانوا قبل ذلك يعتمدون على الحفظ. فلما خاف عمر بن عبد

1- انظر المرجع السابق، 198/9.

2- جامع بيان العلم وفضله، للإمام يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال
 الزهيري، (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ/1994م)، 331/1.

3- الرسالة المستطرفة، للشيخ الكتاني، ص3. جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، 332-333.

4- فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، للحافظ أبي الفضل
 شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني الشافعي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت،
 ط4، 1988/1408)، المقدمة، ص6.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
العزیز - وكان على رأس المائة الأولى - من ذهاب العلم بموت العلماء، رأى أن في تدوينه
ضبطاً له وإبقاء¹.

وقال الشيخ الكتاني: كره كتب الحديث "الطبقة الأولى من التابعين، خوف أن
يشتغل به عن القرآن، فكانوا يقولون: احفظوا كما كنا نحفظ. وأجاز ذلك من بعدهم. وما
حدث التصنيف إلا بعد موت الحسن (110هـ) وابن المسيب (93هـ)، وغيرهما من كبار
التابعين. فأول تأليف وضع كتاب ابن جريج (150هـ)².

فإذا اعتُمد التفريق بين مصطلح "الكتابة" ومصطلح "التدوين"، ومصطلح
"التصنيف" يزول التعارض بين نفي بعض العلماء لتدوين السنة وترتيبها في عهد الصحابة
وكبار تابعيهم، مع إثباتهم لكتابة السنة في ذلك العصر. فنفي تدوين السنة وجمعها
وتصنيفها، لا ينفي وجود الكتابة من قبل بعض الصحابة على صحف وكراريس متفرقة،
وبصفة فردية خاصة. فالكتابة تطلق على مجرد تقييد الحديث، والتدوين يطلق على الكتابة
على سبيل الجمع والاستقصاء، وتقييد المتفرق وجمعه في كتاب، بينما يطلق التصنيف على
التدوين في فصول محددة وأبواب مميزة³.

وبناء على ذلك ينبغي أن يحمل قولهم في نفي التدوين على جمع السنة، كما يحمل
نفيهم للتصنيف على جمع الأحاديث في كتاب معين، والعمل على ترتيبها وفق تصنيف
محدد، ويدل لذلك ما نص عليه الخطيب البغدادي صراحة، حيث يقول: "لم يكن العلم
مدونا أصنافاً، ولا مؤلفاً كتباً وأبواباً، في زمن المتقدمين من الصحابة والتابعين، وإنما فعل
ذلك من بعدهم، ثم هذا المتأخرون فيه حذوهم. واختلف في المبتدئ بتصانيف الكتب

1- المرجع السابق، 1/194.

2- الرسالة المستطرفة، للشيخ الكتاني، ص7.

3- انظر تقييد العلم، للخطيب البغدادي، مقدمة المحقق، ص7-8.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
والسابق إلى ذلك، فقيل هو سعيد بن أبي عروبة (156هـ)، وقيل: هو عبد الملك بن عبد
العزیز بن جریح (150هـ)¹.

كما ينبغي أن يُحمل قولهم في ابتداء تدوين السنة وأنه كان في أول القرن الثاني على
التدوين الرسمي للحديث، والذي كان بأمر السلطان وتوجيهاته. وهو ما يفهم من قول
الحافظ ابن حجر: "أول من دون الحديث ابن شهاب الزهري (124هـ) على رأس المائة،
بأمر عمر بن عبد العزيز، ثم كثر التدوين، ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير"². وذلك
لثبوت ما يدل على جمع الأحاديث من قبل بعض الصحابة والتابعين، كما سيتم توضيحه
فيما بعد.

المطلب الثاني: الموقف من أحاديث النهي عن الكتابة والإذن فيها.

ورد العديد من الأحاديث النبوية في مسألة كتابة السنة نهيًا وإذنا³، وقد تعددت
مواقف العلماء من تلك الأحاديث، ويمكن تقسيم تلك المواقف من حيث علاقتها بأنواع
علوم الحديث، إلى ثلاثة مواقف، وهي كما يأتي:

الموقف الأول: الأحاديث المتعلقة بالكتابة هي من باب "المحكم".

الحكم عند المحدثين هو الحديث السالم من معارضة غيره له، يقول الحافظ ابن
حجر: "ثم المقبول إن سلم من المعارضة، أي لم يأت خبر يضاده، فهو المحكم"⁴. وقد

1- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت، تحقيق: د.
محمود الطحان، (مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ)، 281/2.

2- فتح الباري، للحافظ ابن حجر، 208/1. وانظر تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للحافظ
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط2،
1392هـ/1972م)، 90/1.

3- لاستقصاء الأحاديث والآثار الواردة في الموضوع، يمكن مراجعة كتاب تقييد العلم، للخطيب
البغدادي.

4- شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للإمام أحمد بن حجر العسقلاني، علق عليه محمد غياث
الصباغ، (مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، ط2، 1410هـ/1990م)، ص58.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
عرض له الإمام الحاكم في النوع الثلاثين من أنواع علوم الحديث، وهو: "معرفة أخبار لا معارض لها". وبين المراد به قائلا: "هذا النوع من هذا العلم معرفة الأخبار التي لا معارض لها بوجه من الوجوه"¹.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الأحاديث الواردة في شأن كتابة السنة من باب المحكم الذي لا معارض له، لأن الأحاديث الصحيحة الثابتة تأذن بكتابة السنة، وما ورد من أحاديث في النهي، فلا يصح منها إلا حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في اجتهاد بعض العلماء، وهذا الحديث قد أعله بعض المحدثين بالوقف على أبي سعيد. وقد أشار إلى هذا القول الخطيب البغدادي بقوله: "تفرد همام برواية هذا الحديث عن زيد بن أسلم هكذا مرفوعا، وقد روي عن سفيان الثوري أيضا عن زيد. ويقال: إن المحفوظ رواية هذا الحديث عن أبي سعيد الخدري من قوله، غير مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم"². ونسب الحافظ ابن حجر هذا القول إلى الإمام البخاري، حيث يقول: "ومنهم من أعل حديث أبي سعيد، وقال الصواب وقفه على أبي سعيد، قاله البخاري وغيره"³.

وهذا الموقف من أحاديث النهي عن الكتابة يؤدي إلى القول بإباحة كتابة السنة مطلقا، والأحاديث النبوية الصحيحة المتعلقة بالموضوع تثبت ذلك، ولا يوجد معارض صحيح لها، فليس هناك حديث صحيح مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عن الكتابة.

لكن يرد على هذا الرأي وجود ظاهرة كراهية الكتابة والنهي عنها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كره بعض الصحابة رضوان الله عليهم كتابة السنة، يقول الإمام النووي: "قال القاضي: كان بين السلف من الصحابة والتابعين اختلاف كثير في كتابة العلم، فكرهها

1- معرفة علوم الحديث، للإمام الحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، (دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ/1986م)، ص129.

2- تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص31-32.

3- فتح الباري، للحافظ ابن حجر، 1/208. وانظر تدريب الراوي، للإمام السيوطي، 2/67.

تقييد السنة في صدر الإسلام ----- د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
 كثيرون منهم، وأجازها أكثرهم ثم أجمع المسلمون على جوازها وزال ذلك الخلاف¹، وهذا
 مؤثر على أن للنهي عن الكتابة أصلاً في سنة النبي ﷺ، ولولا ذلك ما اختلف الصحابة
 في ذلك، ولأجازوا الكتابة ولم يذهب بعضهم إلى كراهيتها. فقد أخرج الإمام الدارمي عن
 أبي نضرة قال: "قلت لأبي سعيد الخدري: ألا تُكْتَبنا؟ فإننا لا نحفظ، فقال: لا، إنا لن
 نكتبكم ولن نجعله قرآناً، ولكن احفظوا عنا كما حفظنا نحن عن رسول الله ﷺ"².
 كما أن عدداً من العلماء والباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع لا يوافقون على
 القول بإعلال حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، يقول الشيخ أحمد شاکر: "فبعضهم أعله -
 أي حديث أبي سعيد- بأنه موقوف عليه، وهذا غير جيد، فإن الحديث صحيح"³. كما
 علق الدكتور محمد عجاج الخطيب على هذا الموقف بقوله: "إلا أننا لا نسلم بهذا، لأنه -
 أي النهي عن كتابة السنة- ثبت عند الإمام مسلم، فهو صحيح، ويعضده ما روينا عن
 أبي سعيد ﷺ: استأذنت النبي ﷺ أن أكتب الحديث، فأبي أن يأذن لي"⁴.

-
- 1- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للإمام يحيى بن شرف بن مري النووي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ)، 129/18-130.
 - 2- سنن الدارمي، وصحح المحقق إسناده، 420/1؛ وانظر: المعجم الأوسط، للإمام سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (دار الحرمين، القاهرة، د. ت.)، 60/3؛ وتقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص36. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح"، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للإمام أبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، (مكتبة القدسي، القاهرة، 1414هـ/1994م)، 161/1.
 - 3- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، للشيخ أحمد شاکر، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، دون تاريخ)، ص132.
 - 4- السنة قبل التدوين، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ص306.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

الموقف الثاني: الأحاديث المتعلقة بالكتابة هي من باب "مختلف الحديث".

يعرف علماء الحديث مختلف الحديث، بقولهم: "هو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً، فيؤفَّق بينهما، أو يرحَّح أحدهما، فيعمل به دون الآخر"¹. ويذهب أصحاب هذا الموقف إلى أن الأحاديث في مسألة كتابة السنة تندرج تحت موضوع "مختلف الحديث"، فهناك أحاديث صحيحة تنهى عن الكتابة، كما أن هناك أحاديث صحيحة أخرى تأذن بها. لكن هذا التعارض ظاهري، ويمكن الجمع بين تلك الأحاديث المتعارضة على أوجه متعددة، ومن ذلك²:

1- النهي عن الكتابة عام، والإذن خاص لمن كان يحسن الكتابة ولا يخشى عليه الخطأ، كعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، فقد كان يحسن الكتابة ولذلك أذن له بها. وقد أشار الإمام ابن قتيبة (276هـ) في تأويله للأحاديث المتعارضة في كتابة السنة إلى موقفين: الأول النسخ، والثاني الجمع، وهو ما يوافق هذا الرأي، فقال: "والمعنى الآخر: أن يكون خص بهذا عبد الله بن عمرو لأنه كان قارئاً للكتب المتقدمة، ويكتب بالسريانية والعربية، وكان غيره من الصحابة أميين، لا يكتب منهم إلا الواحد أو الاثنان، وإذا كتب لم يتقن ولم يصب التهجي، فلما خشي عليهم الغلط فيما يكتبون نأهم، ولما أمن على عبد الله بن عمرو ذلك أذن له"³.

2- النهي عن الكتابة لمن قوي حفظه وأمن عليه النسيان، والإذن لمن خيف نسيانه. فالأصل في الكتابة النهي، والإذن إنما يكون عند الحاجة، كضعف الحفظ. ومن ذلك حديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "كان رجل من الأنصار يجلس إلى النبي ﷺ، فيسمع من النبي ﷺ الحديث فيعجبه ولا يحفظه، فشكا ذلك إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، إني

1- تدريب الراوي، للإمام السيوطي، 2/196-202.

2- انظر المنهاج، للإمام النووي، 18/130؛ وفتح الباري، للحافظ ابن حجر، 1/208؛ وتدريب الراوي، للسيوطي، 2/65.

3- تأويل مختلف الحديث، للإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق محمد زهري النجار، (دار الجليل، بيروت، 1993هـ/1972م)، ص287.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
أسمع منك الحديث فيعجبني ولا أحفظه. فقال رسول الله ﷺ: (استعن بيمينك وأوماً بيده
للخط)¹.

3- النهي عن الكتابة لمن خشي عليه الاتكال على الكتابة وترك الحفظ، والإذن لمن
أمن ذلك.

4- النهي خاص بوقت نزول القرآن، خشية التباسه بغيره، والإذن في غير ذلك
الوقت.

5- النهي كان عن كتابة القرآن والسنة في صحيفة واحدة، والإذن في التفريق
بينهما. وقد ذكر الإمام الخطابي هذا الرأي، وأشار إلى ضعفه، فقال: "وقد قيل: إنما نُهي
أن يكتب الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة، لئلا يختلط به ويشتبه على القارئ"².
فالرأيان الأول والثاني يفهم منهما أن الأصل في كتابة السنة النهي، وإنما يكون
الإذن عند الحاجة، بينما يفهم من الآراء الثلاثة الأخيرة أن الأصل في الكتابة الإذن، وإنما
جاء النهي في حالات خاصة.

هذه أشهر الأوجه التي ذكرها العلماء في الجمع بين الأحاديث المختلفة حول كتابة
السنة، وهي إجابات غير قوية، كما يصفها الشيخ أحمد شاكراً³، واجتهادات يعوزها
الاستناد النقل، كما بين الدكتور نور الدين عتر⁴.

الموقف الثالث: الأحاديث المتعلقة بالكتابة هي من باب "الناسخ

والمسوخ".

يرى أصحاب هذا الموقف أن أحاديث النهي عن كتابة السنة وأحاديث الإذن فيها،
هي من باب الناسخ والمسوخ.

1- أخرجه الإمام الترمذي في سننه، كتاب العلم، باب الرخصة في كتابة العلم، 39/5، وقال: "هذا
حديث إسناد له ليس بذلك القائم، وسمعت محمد بن إسماعيل يقول الخليل بن مرة منكر الحديث".

2- معالم السنن، للخطابي، 184/4.

3- انظر الباعث الحثيث، للشيخ أحمد شاكراً، ص 133.

4- انظر منهج النقد في علوم الحديث، للدكتور نور الدين عتر، ص 44-45.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

وهذا يعني أن أحاديث النهي متقدمة، وأحاديث الإذن متأخرة، فهي ناسخة لها¹. وقد أشار الإمام ابن قتيبة إلى هذا الموقف، في تناوله للأحاديث المتعلقة بالموضوع، فقال: "إن في هذا معنيين: أحدهما أن يكون من منسوخ السنة بالسنة، كأنه نهي في أول الأمر عن أن يكتب قوله، ثم رأى بعد ذلك، لما علم أن السنن تكثر وتفوت الحفظ، أن يكتب وتقييد..."². ويميل إلى هذا الموقف الإمام الرامهرمزي، فيقول: "أحسبه أنه كان محفوظا في أول الهجرة، وحين كان لا يؤمن الاشتغال به عن القرآن"³؛ وكذلك الإمام الخطابي، حيث يقول: "يشبه أن يكون النهي متقدما، وآخر الأمرين للإباحة"⁴. كما رجح الحافظ ابن حجر موقف من قال: النهي متقدم، والإذن ناسخ له عند الأمن من الالتباس، وعلق على ذلك بقوله: "وهو أقربها مع أنه لا ينافيها"⁵.

وقال الصنعاني: "فقل إن النهي منسوخ بها، وكان النهي في أول الأمر لخوف اختلاطه، أي الحديث بالقرآن، أي بسبب أنه لم يكن قد اشدت إلف الناس بالقرآن، ولم يكثر حفاظه والمتقنون له، فلما ألفه الناس وعرفوا أساليبه وكمال بلاغته وحسن تناسب فواصله وغايته، صارت لهم ملكة يميزونه بها من غيره، فلم يخش اختلاطه بعد ذلك... وهذا الجواب جنح إليه ابن شاهين، فإن الإذن لأبي شاه كان في فتح مكة"⁶.

وقال الشيخ أحمد محمد شاكر: "والجواب الصحيح: أن النهي منسوخ بأحاديث أخرى دلت على الإباحة... وهذه الأحاديث، مع استقرار العمل بين أكثر الصحابة والتابعين، ثم اتفاق الأمة بعد ذلك على جوازها، كل ذلك يدل على أن حديث أبي سعيد

1- انظر المنهاج، للإمام النووي، 130/18؛ وتدريب الراوي، للسيوطي، 65/2.

2- تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص 287.

3- المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، للإمام الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، (دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ)، ص 386.

4- معالم السنن، للخطابي، 184/4.

5- فتح الباري، للحافظ ابن حجر، 208/1.

6- توضيح الأفكار، للإمام الصنعاني، 365-366/2.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
منسوخ، وأنه كان في أول الأمر، حين خيف اشتغالهم عن القرآن، وحين خيف اختلاط
غير القرآن بالقرآن... ثم جاء إجماع الأمة القطعي بعد قرينة قاطعة على أن الإذن هو
الأمر الأخير، وهو ثابت بالتواتر العملي عن كل طوائف الأمة بعد الصدر الأول، رضي الله
عنهم أجمعين"¹.

وقد استدلل أصحاب هذا الموقف² بحديث أبي شاه الذي سأل النبي ﷺ أن يكتب
له ما سمعه منه في خطبة حجة الوداع، فأمر رسول الله ﷺ الصحابة أن يكتبوا له؛ وحديث
عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في طلب النبي ﷺ من الصحابة أن يأتوه بكتاب حتى
يكتب لهم كتابا لا يضلوا بعده؛ وحديث أبي هريرة الذي ينص على كتابة عبد الله بن
عمرو على كتابة الحديث. فالحديث الأول كان في أواخر حياة النبي ﷺ، في فتح مكة سنة
ثمان للهجرة، والحديث الآخر كان في مرض وفاته ﷺ، بينما الحديث الثالث رواه أبو هريرة
رضي الله عنه، وهو متأخر الإسلام، وهذا يدل على أن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما كان
يكتب، بعد إسلام أبي هريرة رضي الله عنه.

والقول بنسخ أحاديث الإذن لأحاديث النهي، لا يحل الإشكال في هذه المسألة،
فهناك عدد من الآثار التي تدل على امتناع بعض الصحابة عن كتابة السنة، حتى بعد وفاة
النبي ﷺ، ولو كان النهي منسوخا لما بقي الامتناع عن الكتابة في صفوف الصحابة، والله
تعالى أعلم³.

الموقف المختار:

عرض الدكتور محمد عجاج الخطيب لهذا الموضوع بشيء من التفصيل، وبين
المواقف المتعددة منه، ولكنه لم يقبل الموقف الأول، بل مال إلى الجمع بين الموقفين الثاني
والثالث، فأخذ بموقف الجمع في صدر الإسلام، وبموقف النسخ في آخر حياته ﷺ، حيث
يقول: "فالنهي لم يكن عاما، والإباحة لم تكن عامة في أول الإسلام، فحيثما تحققت علة

1- الباعث الحثيث، للشيخ أحمد شاكر، ص133.

2- انظر المرجع السابق، ص133؛ ومنهج النقد، للدكتور عتر، ص42.

3- انظر منهج النقد، للدكتور عتر، ص43.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

النهي منعت الكتابة، وحيثما زالت أبيحت الكتابة. وأرى في حديث أبي شاه، وفي حديث ابن عباس... إذنا عاما، وإباحة مطلقة... وانتهى أمر رسول الله ﷺ بإباحة الكتابة¹. لكن القول بالنسخ لا يحل المشكلة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

أما الدكتور عتر فيعلق على المواقف السابقة من أحاديث الكتابة قائلا: "وكلها اجتهادات يعوزها الاستناد النقلي، اللهم إلا القول بالنسخ فقد استدل له من النقل، ومال إليه كثير من العلماء، كالمنذري وابن حجر وابن القيم، وذلك لأن الإذن بالكتابة متأخر، فقد قال ﷺ في غزوة الفتح: (اكتبوا لأبي شاه) يعني خطبته التي سأل أبو شاه كتابتها، وأذن لعبد الله أن يكتب وحديثه متأخر عن النهي، لأنه لم يزل يكتب ومات وعنده كتابته وهي الصحيفة "الصادقة"، ولو كان النهي عن الكتابة متأخرا لمحاها. وهذا الرأي ينبغي أن لا يجعل منافيا للآراء السابقة، بل هو متمم لها، حيث نأخذ من تلك الآراء علة النهي السابق، وأنه لما زالت العلة ورد الإذن بالكتابة². ويفهم من تناوله للموضوع أنه يذهب إلى أن الأصل في الكتابة الإذن وإنما جاء النهي لعلة معينة، وهي الانشغال عن القرآن بغيره، حيث يقول: "والذي يهدي إليه النظر في هذه المسألة أن الكتابة لا يُهَي عنها لذاتها، لأنها ليست من القضايا التعبدية التي لا مجال للنظر فيها، ولأنها لو كانت محظورة لذاتها لما أمكن صدور الإذن بها لأحد من الناس كائنا من كان. وعلى هذا فلا بد من علة يدور عليها الإذن والمنع في آن واحد. والعلة التي تصلح لذلك في اختيارنا هي خوف الانكباب على درس غير القرآن، وترك القرآن اعتمادا على ذلك"³.

ويميل الباحث إلى ما ذهب إليه الدكتور نور الدين عتر في المسألة، وهو: أن الأصل في الكتابة الإذن وأن النهي يأتي لسبب معين أو علة محددة، ولكن دون تحديد العلة بخوف الانكباب على درس غير القرآن، فقد تعدد الأسباب الداعية إلى النهي، ومن ذلك خوف اختلاط السنة بالقرآن، أو خوف الوقوع في الخطأ في الكتابة، أو خوف الاتكال على

1- السنة قبل التدوين، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ص 309.

2- انظر منهج النقد، للدكتور عتر، ص 42.

3- المرجع السابق، ص 43.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
الكتابة وترك الحفظ، وغير ذلك من الأسباب. فحيث وُجدت تلك الأسباب وُجد النهي،
وحيث زالت تلك الدواعي والأسباب رجع حكم الكتابة إلى أصله وهو الإباحة، والله تعالى
أعلم.

وهذا يفسر وجود النهي عن الكتابة في عصر النبي ﷺ، وكذلك استمراره إلى عهد
الصحابة، بل إلى زمن التابعين، كما يحل التعارض الظاهر بين الآثار الناهية عن الكتابة،
والآثار التي تأذن بها، أو تثبت وجود الكتابة في عهده ﷺ، وفي عهد الصحابة والتابعين.
فإن المتأمل في تلك الآثار التي تدل على كراهية الكتابة والامتناع عنها، يكشف أن وراء
هذا الامتناع أو الكراهية أسبابا خاصة، جعلت حكم كتابة السنة ينتقل من الأصل وهو
الإباحة إلى النهي، والله تعالى أعلم.

ولعل هذا ما ذهب إليه الإمام الخطابي، حيث يقول بعد عرضه للمواقف المتعددة
في المسألة وتضعيفه لبعضها: "فأما أن يكون نفس الكتاب محظورا، وتقييد العلم بالخط
منهيا عنه، فلا"¹. ويبدو أن هذا هو ما ذهب إليه الخطيب البغدادي، فقد بين في مقدمة
كتابه تقييد العلم باختلاف السلف في كتابة السنة بين مجيز ومتشدد، ثم قال: "وأنا أذكر
بمشيئة الله ما روي في ذلك من الكراهة، وأبين وجهها، وأن كتب العلم مباح غير محظور،
ومستحب غير مكروه"².

ومما يؤكد أن الأصل في كتابة السنة الإذن تفكير سيدنا عمر رضي الله عنه بجمع السنة، وما
كان يُقَدَّم على ذلك لو كانت الكتابة منهيا عنها لذاتها³، ثم موافقة الصحابة الذين
استشارهم على جمعها وتدوينها. هذا بالإضافة إلى ثبوت الكتابة عن عدد من الصحابة
رضوان الله عليهم. ولو "كان النبي ﷺ نهي عن كتابة الحديث مطلقا، لما جمع أبو بكر ثم
أحرق، ولا همَّ عمر ثم عدل، ولا كتب غيرهما ثم محما ما كتب، ثم هذه الروايات تنص على

1- معالم السنن، للإمام الخطابي، 4/184.

2- تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص28.

3- انظر السنة قبل التدوين، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ص316.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
علل من أجلها أحرق من أحرق، ومحا من محا ما كتبه. وليس منها نص واحد على ذكر
النهي عن رسول الله ﷺ لذلك¹.

المطلب الثالث: مراحل تقييد السنة في صدر الإسلام.

بناء على سبق في تعريف مصطلحات الكتابة والتدوين والتصنيف. يمكننا التمييز
بين ثلاث مراحل رئيسة لتقييد السنة، وهي:

المرحلة الأولى: مرحلة كتابة السنة (عهد النبي ﷺ، 1-11هـ).

سبق تعريف مصطلح "كتابة السنة" بأنه: تقييد الأحاديث وحفظها في صحف أو
كراريس، دون جمع شامل أو ترتيب. وقد بدأت هذه المرحلة منذ بعثته ﷺ إلى وفاته، فقد
وجدت الكتابة في ذلك العصر، لكنها لم تكن على نطاق واسع، ومن ذلك كتبه ﷺ إلى
أمراءه وعماله، فيما يتعلق بتدبير شؤون الأقاليم الإسلامية وأحوالها، وبيان أحكام الدين،
وهي كتب كثيرة تشتمل على مهمات أحكام الإسلام وعقائده، وبيان الأنصبة والمقادير
الشرعية للزكاة، والديات والحدود والمحرمات وغير ذلك، ومن هذه الكتب²:

1- تدوين السنة النبوية: نشأته وتطوره، للدكتور محمد بن مطر الزهراني، (دار المحجة للنشر والتوزيع،
الرياض، ط1، 1417هـ/1996م)، ص67. وانظر الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من
الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، (المطبعة السلفية، بيروت،
1406هـ/1986م)، ص37-39. ومما تجدر الإشارة إليه، أنه قد جاء في حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه
المشار إليه سابقا، أن سبب الامتناع عن الكتابة هو نهي ﷺ عن ذلك. وهو النص الوحيد -حسب
علمي- الذي يجعل سبب الامتناع عن كتابة السنة نهي ﷺ عن ذلك. وإذا صحت الرواية، فلعل زيد بن
ثابت رضي الله عنه فهم النهي على إطلاقه، والله أعلم.

2- انظر توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، للإمام محمد بن إسماعيل الأمير الحسيني الصنعاني، تحقيق:
محمد محي الدين عبد الحميد، (المكتبة السلفية، المدينة المنورة، د.ت.)، 365/2؛ ومنهج النقد في علوم
الحديث، للدكتور نور الدين عتر، (دار الفكر، دمشق، ط3، 1401هـ/1981م)، للدكتور عتر، ص47-
48. ومن الأمثلة على ذلك أيضا:

- كتاب النبي ﷺ لمُجاعة بن مرارة من بني سلمى من بني حنيفة، انظر المجتبى من السنن، للإمام أحمد
بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، (مكتب المطبوعات الإسلامية،

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

1- صحيفة العقل وأحكام فكاك الأسير: فعن أبي جحيفة، قال: "قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ، أَوْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قَالَ: قُلْتُ: فَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: الْعَقْلُ، وَفَكَأُكَ الْأَسِيرِ، وَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ"¹. وقد أخرج الإمام عبد الرزاق الصنعاني هذه الصحيفة كاملة، وفيها أحكام الديات، ومقادير الزكاة، وغير ذلك من الأحكام².

2- صحيفة الصدقات: فعن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة، فلم يخرجها إلى عماله حتى قبض، فقرنه بسيفه، فلما قبض عمل به أبو بكر حتى قبض، وعمر حتى قبض"³. وقد كتب هذه الصحيفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه لأنس بن مالك رضي الله عنه، عندما أرسله لجمع الزكاة من أهل البحرين، وعليها خاتم الرسول عليه الصلاة والسلام⁴، كما احتفظ آل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بنسخة من هذه الصحيفة، يقول الإمام الزهري: "أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر، فوعيتها على وجهها،

حلب، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م)، كتاب الفرائض، باب في بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القرى، 2/167.

- وكتابه صلى الله عليه وسلم لرجل من أهل البادية أن لا يُتعدى عليه في صدقته، انظر مسند الإمام أحمد، رقم: 1404، 3/22-23.

- وكتابه صلى الله عليه وسلم لبني زهير بن أقيش وهم حي من عكل، وفيه: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم، لبني زهير بن أقيش وهم حي من عكل، إنكم إن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وفارقتم المشركين وأعطيتم الخمس من المغنم... فأنتم آمنون بأمان الله تبارك وتعالى، وأمان رسوله". انظر مسند الإمام أحمد، رقم: 20740، 34/343-344، ورقم: 23077، 38/179.

1- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم: 111، 1/53.

2- المصنف، للإمام عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ)، 4/5-6.

3- أخرجه الإمام الترمذي، في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل والغنم، حديث رقم: 621، 3/17. وقال: "حديث ابن عمر حديث حسن، والعمل على هذا الحديث عند عامة الفقهاء".

4- سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، رقم: 1567، 2/96.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

وهي التي انتسخ عمر بن عبد العزيز من عبد الله بن عبد الله بن عمر، وسالم بن عبد الله بن عمر¹.

3- عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده: "أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتابا، فيه الفرائض والسنن والديات، وبعث به مع عمرو بن حزم، فقرئت على أهل اليمن..."². وقد أوردها كاملة الإمام ابن حبان في صحيحه³.
كما كان بعض الصحابة رضوان الله عليهم يكتب الحديث ولم ينكر عليه، ومن ذلك ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما (65هـ)، قال: كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله ﷺ، وأريد حفظه فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الرضا والغضب؟ قال: فأمسكت فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: (اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق)، و أشار بيده إلى فيه⁴. ويشهد لذلك حديث أبي هريرة ؓ قال: "مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَدٌ أَكْتَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ"⁵.

1- سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، رقم: 1570، 98/2.

2- أخرجه الإمام النسائي، في سننه، كتاب القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له، 57/8.

3- انظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م)، رقم: 6559، 501/14.
والحديث في إسناده ضعف، كما نبه المحقق على ذلك. ومن الأمثلة على ذلك أيضا: كتابه ﷺ إلى وائل بن حجر، لما أراد الشخوص إلى بلاده، انظر: الطبقات الكبرى، للإمام محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، (دار صادر، بيروت، د.ت.)، 349/1. وكتبه ﷺ إلى الملوك والأمراء يدعوهم فيها إلى الإسلام، انظر: إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين، للحافظ محمد بن علي بن طولون الدمشقي.
4- سبق تخريجه.

5- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم، حديث رقم: 113، 54/1.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

وقد كان لعبد الله بن عمرو رضي الله عنه صحيفة تسمى "الصادقة"، جاء ذكرها في قوله رضي الله عنه: "ما يرغبني في الحياة إلا الصادقة والوهط. فأما الصادقة فصحيفة كتبها من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأما الوهط فأرض تصدق بها عمرو بن العاص، كان يقوم عليها"¹.

ومما يميز تقييد السنة في هذه المرحلة، أن ما قيد منها كان محفوظا في صحف وكراريس متفرقة، ولم يكن مجموعا في مكان واحد، أو مصنفا ومرتبيا في كتاب مستقل، شأنه في ذلك شأن آيات القرآن الكريم في عهد النبي عليه الصلاة والسلام²، لكن ما يميز القرآن الكريم، هو عناية النبي صلى الله عليه وسلم الخاصة بكتابته، وتعيين كتبة خاصين له، فكان الاعتماد في حفظه على الحفظ والكتابة معا، بينما كان الاعتماد في حفظ الأحاديث على الحفظ أكثر من الكتابة، إلا في أحاديث الصدقات والفرائض ونحوها، مما يحتاج إلى ضبط وتحرير، والله تعالى أعلم.

المرحلة الثانية: مرحلة تدوين السنة وجمعها (من أوائل القرن الأول الهجري إلى

نهايته، 11-99هـ).

سبق تعريف "تدوين السنة" بأنه: كتابة الأحاديث النبوية وجمعها في صحف أو كتاب. وتمتاز هذه المرحلة بالاهتمام بجمع السنة من أجل المحافظة عليها وصونها من الضياع. وقد بدأت هذه المرحلة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، من أوائل القرن الأول الهجري إلى أوائل القرن الثاني، حيث شعر بعض الصحابة بالحاجة إلى جمع السنة، قبل أن يذهب كبار الصحابة، أو يتفرقوا في الأمصار الإسلامية.

وقد بدأ هذا الاهتمام على المستويين الخاص والعام، أما على المستوى الخاص، فثمة محاولة مبكرة في النصف الأول من القرن الأول الهجري، على يد حبر هذه الأمة، الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (68هـ)، فقد روى عنه الإمام الدارمي قوله: "لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلت لرجل من الأنصار: يا فلان، هلم فلنسأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فإئهم اليوم كثير، فقال: واعجبا لك يا ابن عباس! أترى الناس يحتاجون إليك، وفي الناس

1- سنن الدارمي، 436/1، وضعف المحقق إسناده. والوهط حائط له في الطائف، انظر سنن الدارمي،

1328/2. وانظر: المحدث الفاضل، للإمام الرامهرمزي، ص366-367.

2- تاريخ تدوين السنة، للدكتور حاكم المطيري، ص45-46.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

من أصحاب النبي ﷺ من ترى؟ فترك ذلك، وأقبلت على المسألة، فإن كان ليبلغني الحديث عن الرجل، فآتيه وهو قائل، فأتوسد رداي على بابه، فتسفي الريح على وجهي التراب، فيخرج فيراني فيقول: يا ابن عم رسول الله، ما جاء بك؟ ألا أرسلت إلي فآتيك. فأقول: أنا أحق أن آتيك، فأسأله عن الحديث. قال: فبقي الرجل، حتى رأني وقد اجتمع الناس علي، فقال: كان هذا الفتى أعقل مني¹.

وظاهر الرواية يفيد أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بدأ مهمته بعد وفاة النبي ﷺ بوقت قصير، وذلك أيام كبار الصحابة، ومما يؤكد اهتمام عبد الله بن عباس ﷺ بجمع السنن منذ وقت مبكر، ما أخرجه الخطيب البغدادي عن عبيد الله بن أبي رافع قال: "كان ابن عباس يأتي أبا رافع، فيقول: ما صنع رسول الله ﷺ يوم كذا؟ ما صنع رسول الله ﷺ يوم كذا؟ ومع ابن عباس ألواح يكتب فيها"². وقد توفي أبو رافع ﷺ قبل علي ﷺ باتفاق العلماء، أي قبل سنة أربعين للهجرة، ومنهم من ذهب إلى أن وفاته كانت قبل عثمان ﷺ أو بعده بيسير³.

1- سنن الدارمي، مقدمة السنن، 1/467-468، وصحح المحقق إسناده؛ والمستدرک، للإمام الحاكم، 1/188، 3/619، وقال في الموضوع الأول: "هذا حديث صحيح على شرط البخاري، وهو أصل في طلب الحديث وتوقير الحدث"، وأقره الإمام الذهبي. وانظر الطبقات الكبرى، لابن سعد، 2/368؛ وتذكرة الحفاظ، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.)، 1/41؛ وسير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ/1985م)، 3/342-343.

2- تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص91-92.

3- هو "أبو رافع القبطي مولى رسول الله ﷺ، يقال: اسمه إبراهيم، ويقال: أسلم... قال ابن عبد البر: أشهر ما قيل في اسمه أسلم.. وكان إسلامه قبل بدر ولم يشهدها، وشهد أحدا وما بعدها، وروى عن النبي ﷺ وعن عبد الله بن مسعود، روى عنه أولاده: رافع والحسن وعبيد الله والمغيرة، وأحفاده... قال الواقدي: مات أبو رافع بالمدينة قبل عثمان رضي الله عنه بيسير أو بعده، وقال ابن حبان: مات في خلافة علي بن أبي طالب ﷺ". انظر الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، (دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ)، 7/134؛ وتهذيب التهذيب، للحافظ ابن حجر، 12/100.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

وقد تمكن رضي الله عنه من جمع عدد كبير من الأحاديث النبوية، حتى إنه كان يسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من الصحابة رضوان الله عليهم¹. ومما يسر له ذلك توافر الصحابة آنذاك، وكان للأنصار من ذلك النصيب الأوفر، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "وجدت عامة علم رسول الله ﷺ عند هذا الحي من الأنصار، إن كنت لآتي الرجل منهم، فيقال: هو نائم؛ فلو شئت أن يوقظ لي، فأدعه حتى يخرج لأستطيب بذلك قلبه"².

وقد آلت كتبه رضي الله عنه إلى الإمام موسى بن عقبة، صاحب المغازي³، حيث يقول: "وضع عندنا كريب⁴ -مولى عبد الله بن عباس- حمل يعير من كتب ابن عباس، فكان علي بن عبد الله بن عباس إذا أراد الكتاب، كتب إليه: ابعث إلي بصحيفة كذا وكذا، فينسخها ويبعث بها"⁵.

وهذا الاهتمام بجمع السنة في صدر الإسلام مما ينبغي التأكيد عليه عند الحديث عن تاريخ تدوين السنة، فهو مؤشر مهم على عناية الصحابة بسنة الرسول ﷺ، وحرصهم على جمعها في الوقت المناسب، قبل وفاة كبار الصحابة وتفرقهم في البلاد الإسلامية. وهذا

1- انظر: سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، 344/3.

2- المرجع نفسه.

3- موسى بن عقبة بن أبي عياش القرشي، مولى آل الزبير، الإمام الثقة الكبير، كان بصيرا بالمغازي النبوية، ألفها في مجلد، فكان أول من صنف في ذلك، توفي سنة 141هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، 117-114/6.

4- هو كريب بن أبي مسلم، ويكنى أبا رشدين، مولى عبد الله بن عباس. قال موسى بن عقبة: مات كريب بالمدينة سنة ثمان وتسعين، في آخر خلافة سليمان بن عبد الملك بن مروان، وكان ثقة حسن الحديث. انظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد، 293/5؛ وسير أعلام النبلاء، للذهبي، 480-479/4.

5- تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص136؛ والطبقات الكبرى، لابن سعد، 293/5. وقد نبه الدكتور محمد عجاج الخطيب على أن التدوين الفردي بدأ في عهد الرسول ﷺ وفي عهد الصحابة والتابعين، ولم تبق السنة مهمة طيلة القرن الأول، بل تم حفظها في الصدور مع حفظها في الصحف والكراريس جنباً إلى جنب. ويبدو أنه يقصد بالتدوين هنا: مطلق الكتابة. انظر السنة قبل التدوين، ص341، وانظر: 375.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

ينسجم مع واقع اهتمام الصحابة بالسنة النبوية، وإيمانهم بكونها مصدرا مهما من مصادر التشريع الإسلامي، ينبغي المحافظة عليه وعدم تعريضه للضياع. ففي العقد الأول من القرن الهجري الأول لم تظهر الحاجة إلى جمع الحديث، فرسول الله ﷺ حي بين أظهر الصحابة رضوان الله عليهم، يعودون إليه في كل كبيرة وصغيرة، لكن الأمر اختلف بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، فمن المنطقي حينئذ أن يبدأ الشعور بالحاجة إلى جمع السنة وحفظها في السطور إضافة إلى الصدور.

لكن أكثر الكتابات في تاريخ تدوين السنة، تؤرخ لمرحلة التدوين بمطلع القرن الثاني الهجري، وتحديدًا في زمن خلافة عمر بن عبد العزيز الأموي (99-101هـ)، الخليفة الراشد الخامس، وذهب الدكتور حاكم المطيري إلى تقديم هذا التاريخ قليلاً إلى عام 73هـ، حيث قام علماء التابعين من أبناء الصحابة وغيرهم بجمع السنة، وتدوينها في الكتب، مع أنه عرض لجهود ابن عباس رضي الله عنهما في الجمع، لكنه أدرج تلك الجهود تحت المرحلة الأولى، وهي مرحلة الكتابة.

وبناء على ما ذكر من جهود ابن عباس رضي الله عنهما وعنايته بجمع السنة، أرى تقديم تاريخ مرحلة جمع السنة وتدوينها إلى أوائل العقد الثاني من القرن الأول الهجري، وذلك بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة (11هـ).

وقد استمرت ظاهرة الاهتمام بتدوين السنة وجمعها في القرن الهجري الأول حيث تشير الروايات إلى اهتمام بعض التابعين بجمع السنة وتدوينها، كالإمام محمد ابن شهاب الزهري (50-124هـ) الذي بدأ طلبه للعلم وجمعه للسنة وله نيف وعشرون سنة¹، أي: عام (75هـ) تقريباً، وقد شاركه في هذه المهمة الإمام صالح بن كيسان المدني المتوفى بعد عام (140هـ)، وكان أكبر منه سنًا²، فقد روي عنه أنه قال: "كنت أطلب العلم أنا والزهري، فقال: تعال نكتب السنن، قال: فكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ. ثم قال: تعال نكتب ما جاء

1- انظر: الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ/2000م)، 5/18.

2- انظر: سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، 454/5، وما بعدها.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
عن الصحابة. قال: فكتب ولم نكتب، فأنجح وضيعت¹. وجاء في بعض الروايات: "ثم
قال: نكتب ما جاء عن أصحابه، فإنه سنة، فقلت أنا: ليس بسنة فلا نكتبه، قال: فكتب
ولم أكتب، فأنجح وضيعت²."

أما على المستوى العام أو الرسمي، فقد بدأ التفكير بجمع السنة منذ وقت مبكر،
وقد سجلت لنا الروايات التاريخية أربع محاولات:

المحاولة الأولى: كان ذلك في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه (23هـ).
فعن عروة بن الزبير "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أراد أن يكتب السنن، فاستشار في ذلك
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله فيها شهرا، ثم
أصبح يوما وقد عزم الله له، فقال: إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوما
كانوا قبلكم، كتبوا كتباً فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله تعالى، وإني والله لا ألبس كتاب الله
بشيء أبدا³."

وهذا دليل على شعور الصحابة بالحاجة إلى جمع السنة على المستوى الرسمي
كذلك، ويتأكد ذلك بموافقة جمهور الصحابة على هذا الأمر، لكن الخليفة الثاني عمر بن
الخطاب رضي الله عنه عدل عن ذلك، بعد الاستخارة، والموازنة بين إيجابيات هذا العمل على
المستوى الرسمي وسلبياته، ولم يُقدَّر لتلك الفكرة أن تتحقق على أرض الواقع. وقد أشارت
الرواية السابقة إلى سببين رئيسيين في امتناعه عن ذلك، وهما: خشية انشغال الناس بالسنة
عن القرآن، وخشية تشبيه السنة بالقرآن، فيختلط الأمر على الناس.

المحاولة الثانية: وكانت في عهد مروان بن الحكم (65هـ)، جد الخليفة عمر بن
عبد العزيز، الذي كان أميراً على المدينة، فقد اهتم بجمع ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، لكونه أكثر
الصحابة رواية للحديث الشريف، فعن سعيد بن أبي الحسن، قال: "لم يكن أحد من

1- تهذيب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني، 9/396-397.

2- تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص106-107؛ وانظر: جامع بيان العلم وفضله، للإمام ابن عبد

البر، 1/332-333؛ وسير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، 5/455.

3 سبق تخرجه.

تقييد السنة في صدر الإسلام ----- د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

أصحاب رسول الله ﷺ أكثر حديثا من أبي هريرة عن النبي ﷺ، وإن مروان - زمن هو على المدينة- أراد أن يكتب حديثه كله، فأبى، وقال: ارو كما روينا. فلما أبى عليه، تغفله مروان، وأقعد له كاتباً ثقفاً، ودعاه، فجعل أبو هريرة يحدثه، ويكتب ذلك الكاتب حتى استفرغ حديثه أجمع. ثم قال مروان: تعلم أنا قد كتبنا حديثك أجمع. قال: وقد فعلت؟ قال: نعم. قال: فاقرووه علي. فقرأوه، فقال أبو هريرة: أما إنكم قد حفظتم، وإن تطعني تمحه. قال: فمحاها¹.

المحاولة الثالثة: كانت علي يد عبد العزيز بن مروان والد عمر بن عبد العزيز، حينما كان والياً على مصر (65-85هـ)، فقد كتب إلى كثير بن مرة الحضرمي الحمصي (80هـ) عالم أهل حمص، الذي أدرك سبعين بدرياً أن يكتب له ما سمعه من أحاديث الصحابة سوى حديث أبي هريرة، لأن حديثه كان مجموعاً عنده، لكن المصادر لم تبين لنا نتائج تلك المحاولة². واستثناؤه لحديث أبي هريرة، والنص على كون أحاديثه مجموعة عنده، يؤكد محاولة والده السابقة في جمع حديث أبي هريرة، وأنه لم يحها كما نصت على ذلك الرواية السابقة، فلعله أظهر ذلك له إرضاء له، والله تعالى أعلم.

المحاولة الرابعة: وكان ذلك بأمر الخليفة الخامس الراشد عمر بن عبد العزيز (101هـ)، حيث أضححت الحاجة ماسة إلى تدوين مجموع في السنة، وتوزيعه على الأمصار، فقد كتب إلى واليه أبي بكر بن حزم: "انظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَارْتَبِطْ بِإِيَّايَ خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ، وَلَا تَقْبَلْ إِلَّا حَدِيثَ النَّبِيِّ ﷺ، وَلْتَفَشُوا الْعِلْمَ، وَلْتَجْلِسُوا حَتَّى يُعَلَّمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَإِنَّ الْعِلْمَ لَا يَهْلِكُ حَتَّى يَكُونَ سِرًّا"³.

وقد جاء في بعض الروايات، أنه أمر أبا بكر بن حزم بكتابة حديث رسول ﷺ عامة، وبخاصة ما روته خالته عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية (98هـ) تلميذة السيدة

1- سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، 598/2.

2- انظر الطبقات الكبرى، لابن سعد، 448/7؛ والسنة قبل التدوين، للدكتور الخطيب، ص373-374.

3- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، 49/1.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

عائشة رضي الله عنها¹، فعن عبد الله بن دينار، قال: "كتب عمر بن عبد العزيز رحمه الله إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، أن اكتب إلي بما ثبت عندك من الحديث عن رسول الله ﷺ، وبحديث عمرة، فإني قد خشيت دروس العلم وذهابه". ولا غرابة في ذلك، فقد كانت عمرة بحرا من بحور العلم، فعن ابن شهاب الزهري، أن القاسم بن محمد قال له: "يا غلام، أراك تحرص على طلب العلم، أفلا أدلك على وعائه؟ قلت: بلى. قال: عليك بعمرة، فإنها كانت في حجر عائشة. قال: فأتيتها، فوجدتها بحرا لا ينزف"².

كما نصت بعض الروايات على أن الكتاب كان موجهها إلى أهل المدينة عامة، ومن ذلك ما روي عن عبد الله بن دينار، قال: "كتب عمر بن عبد العزيز، إلى أهل المدينة أن انظروا حديث رسول الله ﷺ فاكتبوه، فإني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله"³. وهكذا كان اهتمام الخليفة عمر بن عبد العزيز بتدوين السنة، مواصلة لاهتمام جده ووالده بهذا الأمر، وتحقيقا لأمنيتهما، فقد تم في عهده التدوين والجمع الرسمي للحديث الشريف. ويمكن تلخيص أهم الدوافع للعناية بتدوين السنة رسميا في هذا القرن فيما يأتي:

- 1- خوف ضياع الأحاديث واندراسها. وقد أشار إلى ذلك الخليفة عمر بن عبد العزيز حين أمر بتدوين السنة، حيث قال: "فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء".
- 2- انتشار الوضع في الحديث من قبل أصحاب الفرق والأهواء والقصاص وبعض الصالحين، وخشية اختلاط الصحيح بغيره. وفي ذلك يقول الإمام الزهري: "لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق ننكرها لانعرفها، ما كتبت حديثا، ولا أذنت في كتابه"¹.

1- هي عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد الأنصارية النجارية، المدنية، الفقيهة، تربية السيدة عائشة رضي الله عنها وتلميذتها، قيل: لأبيها صحبة، وجدها سعد من قدماء الصحابة. كانت عالمة، فقيهة، حجة، كثيرة العلم، وحديثها كثير في دواوين الإسلام. انظر: سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، 507/4-508.

2- المرجع السابق، 508/4.

3- سنن الدارمي، 431/1، وصحح المحقق إسناده.

1- تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص 107-108.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

وقد تحقق هذا الجمع للسنة بأمر عمر بن عبد العزيز على يد الإمام محمد بن شهاب الزهري (124هـ)، حيث روي عنه قوله: "أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن، فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كل بلد له عليها سلطان دفترًا"¹. ولا ريب أن اشتغاله بجمع السنة أيام طلبه للعلم، قد يستر عليه تلك المهمة الكبيرة التي أوكلت إليه. أما جهود الإمام أبي بكر بن حزم في جمع السنة، فقد نص الإمام مالك على قيام أبي بكر بن حزم بهذه المهمة حيث يقول: "لم يكن عندنا بالمدينة أحد عنده من علم القضاء ما كان عند أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وكان ولاءه عمر بن عبد العزيز، وكتب إليه أن يكتب له العلم من عند عمرة بنت عبد الرحمن والقاسم بن محمد، فكتبه له"²، إلا أن الخليفة عمر بن عبد العزيز توفي قبل أن يبعث بها إليه، كما أشار إلى ذلك الإمام ابن عبد البر الأندلسي³.

وقد اشتهر بين الباحثين -بناء على هذه الرواية- أن أول زمن التدوين كان على رأس المائة، لكن الباحث يرى أن يكون هذا التاريخ متعلقًا بالتدوين الرسمي للسنة، مع ضرورة الإشارة إلى التدوين غير الرسمي، وعدم الاكتفاء بالحديث عن التدوين الرسمي فقط، وذلك حتى لا يوهم ذلك تأخر الاهتمام بجمع السنة إلى مطلع القرن الهجري الثاني، والله تعالى أعلم.

1- جامع بيان العلم وفضله، للإمام ابن عبد البر، 1/331. وانظر السنة قبل التدوين، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ص332.

2- المرح والتعديل، للإمام عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271هـ/1952م)، 337/9.

3- انظر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ)، 1/81.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

المرحلة الثالثة: مرحلة تصنيف السنة (ابتداء من النصف الأول من القرن الثاني

الهجري)

سبق تعريف مصطلح "تصنيف السنة"، بأنه جمع الأحاديث النبوية في كتاب واحد، وترتيبها وفق أساليب متنوعة، من أجل حفظها وتيسير الاستفادة منها. وتبدأ هذه المرحلة في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، حيث ظهرت المؤلفات المتنوعة في عدد من أقطار العالم الإسلامي. وقد نص بعض العلماء على أن التصنيف لم يبدأ إلا بعد موت الإمام الحسن البصري (110هـ)، والإمام سعيد بن المسيب (93هـ) وغيرهما من كبار التابعين¹. وعلى ذلك يمكن أن يُحمل قول الحافظ ابن حجر: "ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار، فأول من جمع ذلك الربيع بن صبيح (160هـ)، وسعيد بن أبي عروبة (156هـ)، وغيرهما، وكانوا يصنفون كل باب على حدة"².

ومما يميز هذه المرحلة من تقييد السنة، توجه الاهتمام إلى ترتيب الأحاديث النبوية وتصنيفها وفق أساليب متنوعة في التصنيف، وذلك بهدف المحافظة على السنة، ونشر الأحاديث بين الناس من جهة، وتيسير الاطلاع عليها، والاستفادة منها من جهة أخرى. فبعد الأمر بتدوين السنة على المستوى الرسمي، في مطلع القرن الثاني الهجري، انتشر التصنيف في الحديث الشريف، وتنوعت أساليبه، فظهرت المصنفات في الحديث الشريف في أوقات متقاربة، وفي أماكن متفرقة من العالم الإسلامي، وفيما يلي عرض لأوائل المصنفين، حسب الأمصار الإسلامية³:

في مكة المكرمة: أبو محمد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (150هـ)، من كبار تلاميذ الزهري، وله كتاب الجامع، والسنن؛ وسفيان بن عيينة (198هـ)، وله كتاب الجامع.

1- انظر الرسالة المستطرفة، للشيخ الكتاني، ص7.

2- فتح الباري، للحافظ ابن حجر، المقدمة، ص6.

3- انظر المرجع السابق، ص6؛ والرسالة المستطرفة، للشيخ الكتاني، ص7-9، ص34.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

وفي المدينة المنورة: محمد بن شهاب الزهري (124هـ)، محمد بن إسحاق (151هـ)،
ومحمد بن عبد الرحمن بن ذئب (158هـ)، والإمام مالك بن أنس (179هـ).

وفي الشام: أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (156هـ).

وفي اليمن: معمر بن راشد (153هـ)، وله كتاب الجامع وهو مطبوع في آخر
مصنف تلميذه عبد الرزاق، وعبد الرزاق الصنعاني (211هـ) وله "المصنف"، وهو مطبوع
بتحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.

وفي مصر: الليث بن سعد (175هـ)، وعبد الله بن وهب (197هـ).

وفي البصرة: سعيد بن أبي عروبة (156هـ)، وشعبة بن الحجاج (160هـ) له "الغرائب

في الحديث"، والربيع بن صبيح (160هـ)، أبو سلمة حماد بن سلمة (176هـ).

وفي الكوفة: سفيان الثوري (161هـ)، ذكر له ابن النديم في الفهرست: الجامع

الكبير والصغير.

وفي خراسان: عبد الله بن المبارك (181هـ).

وهكذا انتشرت المصنفات في الحديث الشريف في جميع أمصار العلم الإسلامي

آنذاك، وكان كثير من هؤلاء في عصر واحد، فلا يُعرف أول من صنف منهم على وجه
التحديد.

وقد تميز التصنيف في السنة في القرن الثاني بمميزات، يمكن إجمالها فيما يأتي¹:

1- ظهور أنواع مختلفة من التصانيف، فقد حملت هذه المصنفات في هذا القرن

أسماء متعددة، مثل: موطأ، ومصنف، وجامع. نحو الجامع الكبير، والجامع الصغير لسفيان

الثوري (161هـ)، وموطأ ابن أبي ذئب (159هـ)، وموطأ الإمام مالك (179هـ)، ومصنف

عبد الرزاق الصنعاني (211هـ).

2- جمعت مصنفات هذا القرن بين الصحيح وغيره من الأحاديث، فلم تلتزم بجمع

الصحيح دون غيره، بل اشتملت المصنفات في هذا القرن على الأحاديث الصحيحة وغير

1- انظر تدوين السنة النبوية، للزهري، ص 89-90.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني
الصحيحة - باستثناء موطأ الإمام مالك - مكتفية ببيان إسناد كل رواية، بحيث يتمكن
العلماء من معرفة الصحيح من غيره.

3- جمعت المصنفات في هذا العصر بين حديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة
وفتاوى التابعين. ويبدو ذلك واضحاً في موطأ الإمام مالك رحمه الله تعالى.

4- رتبت تلك المصنفات الأحاديث حسب الموضوعات غالباً، فكان المصنفون
يجمعون الأحاديث ذات الموضوع الواحد في باب واحد، ويجمعون جملة الأبواب في كتاب
واحد أو مصنف مستقل. وذلك بعد أن كانت الأحاديث تجمع في السابق دون اهتمام
خاص بالترتيب والتصنيف على نسق معين.

وهكذا انتشر التصنيف في الحديث الشريف، وتنوعت المصنفات وتواترت، وفي القرن
الثالث ظهرت طريقة ترتيب الأحاديث حسب أسماء الرواة عامة، والصحابة خاصة. وقد
اتبعت هذه الطريقة، الكتب التي حملت اسم المسانيد، والمعاجم. نحو مسند الإمام أحمد
(241هـ)، والمعاجم الثلاثة للإمام الطبراني (360هـ).

الخاتمة:

عرض البحث لأشهر الشبهات حول تدوين السنة، كما عمل على تحرير المراد
بالمصطلحات المتعلقة بتقييد السنة، ووضح الفرق بينها، وبين مواقف العلماء من الأحاديث
المتعلقة بالكتابة. وختم البحث بعرض لمراحل تقييد السنة في صدر الإسلام. ولعل من أهم
النتائج التي توصل إليه البحث ما يأتي:

1- تتلخص الشبهات حول مسألة تدوين السنة فيما الآتي: التشكيك في صحة
الأحاديث صحة الأحاديث الواردة في النهي عن الكتابة أو الإذن فيها، والزعم بأنها
انعكاس لتطور المجتمع المسلم واختلافه حول مسألة كتابة الحديث؛ والتشكيك بما ثبت من
كتابات للسنة في عهد النبي ﷺ، وفي عهد صحابته رضوان الله عليهم؛ واشتهار القول بأن
السنة ظلت أكثر من مائة سنة يتناقلها العلماء حفظاً، وأن تدوينها قد تأخر إلى مطلع
القرن الثاني الهجري.

2- أهمية التفريق بين مصطلحات "الكتابة" و"التدوين" و"التصنيف"، من أجل
فهم كلام العلماء السابقين بطريقة صحيحة، وتحديد مراحل تقييد السنة بشكل دقيق.
ففي تدوين السنة وتصنيفها، لا ينفي وجود الكتابة من قبل بعض الصحابة في صحف

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

وكراريس متفرقة، وبصفة فردية خاصة. فالكتابة تطلق على مجرد تقييد الحديث، والتدوين يُطلق على الكتابة على سبيل الجمع والاستقصاء، وتقييد المتفرق وجمعه في كتاب، بينما يُطلق التصنيف على التدوين في فصول محددة وأبواب مميزة.

3- تتلخص مواقف العلماء من الأحاديث الواردة في كتابة السنة في ثلاثة مواقف رئيسية، وهي: الموقف القائل بأن الأحاديث المتعلقة بكتابة السنة هي من باب محكم الحديث، إذ لا يوجد معارض صحيح للأحاديث الواردة في الإذن حسب اجتهاد أصحاب هذا الموقف؛ وموقف من ذهب إلى أنها من مختلف الحديث، فعمل على الجمع بين الأحاديث التي تنهى عن كتابة السنة والأحاديث التي تأذن فيها؛ وموقف القائلين بأن الأحاديث في هذا الموضوع من باب الناسخ والمنسوخ.

4- خلص البحث إلى أن الأصل في كتابة السنة الإذن، ولكن النهي يأتي لسبب معين أو علة محددة، ومن ذلك خوف اختلاط السنة بالقرآن، أو خوف الانشغال عن القرآن بغيره، أو خوف الوقوع في الخطأ في الكتابة، أو خوف الاتكال على الكتابة وترك الحفظ، وغير ذلك من الأسباب. فحيث وجدت تلك الأسباب وجد النهي، وحيث زالت تلك الدواعي والأسباب رجع حكم الكتابة إلى أصله وهو الإباحة.

5- بدأت مرحلة كتابة السنة في عهد النبي ﷺ، وانتشرت في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، كما تدل على ذلك الآثار الثابتة في الموضوع، ولذلك فمن غير المناسب إطلاق القول بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا يكتبون إلا شيئاً يسيراً، إلا إذا قيدناه بعصر النبي ﷺ.

6- بدأت مرحلة تدوين السنة -بمعنى جمعها وتقييد ما تفرق منها- بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، أي في العقد الثاني من القرن الهجري الأول، وكان ذلك بمبادرات وجهود فردية، كجهود عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وجهود الإمام الزهري أثناء طلبه للعلم. وبدأ التدوين الرسمي للسنة في أول القرن الثاني الهجري، بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز، وعلى يد الإمام محمد بن شهاب الزهري رحمهما الله تعالى.

تقييد السنة في صدر الإسلام -----د. فتح الدين محمد أبو الفتح البيانوني

7- بدأت مرحلة تصنيف السنة -بمعنى جمعها وترتيبها في الكتب وفق أساليب

خاصة- في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، حيث ظهرت المؤلفات المتنوعة في

السنة النبوية، كالجوامع، والموطآت.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التنزيل اصطلاح المتأخر على

اصطلاح المتقدم في كتب علم الحديث (عرض ونقد)

أ. د محمد قوفي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

هذا البحث يعالج قضايا مهمّة في تراثنا الحديثي، فهو محاولة للوقوف على مدى الاتفاق والاختلاف في الاصطلاح والقواعد بين المحدثين المتقدمين منهم والمتأخرين، ثم هل يوجد حقيقة تباين منهجي بينهم كما يُشاع في بعض الدراسات المعاصرة؟ وما مدى صحّة القول بمحاكمة اصطلاح المتقدمين باصطلاح المتأخرين وإلزامهم به؟ وهل وقع حقيقة إسقاط اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم؟ هذا ما نحاول إبرازه في هذا البحث من خلال عرض نماذج تطبيقية للاستدلال على ما نصبو إليه.

Abstract :

Projection the later Hadith scholars upon the earlier ones in the books of Hadith Science , -presentation and critics-

This research deals with an important about our Hadith heritage , and attempts to find out the extent of concordance and difference between the earlier Hadith scholars and the later one in the use of concept and rules, as known in some contemporary studies ? And the validity of the saying that factis, to impose the terminology used in modern days upon the earlier scholars. Is it true that a projection of contemporary terminology upon the earlier one has been made ? That is what we are trying to highlight in this research through the use of practical illustrations in order to demonstrate that.

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

تمهيد:

لا يخفى على الدارس لعلم الحديث أنّ الاصطلاح فيه تطوّر تطوراً مُلفتاً، ولا شكّ أنّ المصطلحات في أيّ علم من العلوم لا تظهر في بدايات ذلك العلم ولا تواكب ظهوره، إنّما تستجدّ بحسب تطوّر البحث فيه، وليس العيب في إحداث المصطلحات، كما هو الحال في الفقه وأصوله، وفي علوم القرآن، واللّغة، وغير ذلك، ولكنّ الذي ينبغي المنازعة فيه هي محاكمة المفاهيم الأولى إلى مصطلحات ومفاهيم متأخّرة استحدثت - في الأصل - من تلك المفاهيم، وقد لا توافقها، وذلك راجع إلى اختلاف المعرفة ومراتب الفهم.

وفي علم الحديث، ظهرت ألقاب واصطلاحات لم تكن موجودة عند المحدثين الأوائل، وقُعدت قواعد لم تكن جارية وفق مناهجهم، وبرزت مفاهيم مختلفة لكثير من مصطلحات القوم، فمنها ما هو مقيد فأطلق، ومنها ما هو مطلق فقيد، وهكذا.

قال الدكتور فريد الأنصاري: «لا يظنّ أنّ بعض العلوم الإسلامية كعلم الحديث خاصّة، قد استنفدت الدراسة المصطلحية فيه أغراضها، باعتبار أنّ علم الحديث قد ضبطت اصطلاحاته ضبطاً، فهذا حقّ، لكنّه لا يمنع أن نذكر أنّ مصطلحات كثيرة لمّا تعرف مفاهيمها على التدقيق، ولما تحكّم دلالتها على التحقيق»¹.

وكان الأجدى الوقوف عند مصطلحات الأئمة الأوائل ودلالاتها، ما دامت قد خدمت هذا العلم خدمة تامة غير منقوصة، وحققت الغرض من ظهورها؛ وهو صيانة السنّة والحفاظ عليها، ومع هذا؛ فإن جاز القول باستحداث بعض المصطلحات، فإنّه ينبغي مراعاة عدم مناقضتها لأصلها، وهو كلام النقاد وتطبيقاتهم لها. وهذا ما لم تسلم منه كثير من الدّراسات في علم الحديث عند كثير من المتأخّرين.

«نصوص أئمة النّقد في الرواية، وكذا في الأمور الأخرى المتعلّقة بنقد السنّة، يجب فهمها وتنزيلها على أساس مصطلحاتهم، لا على أساس آخر»².

1- الأنصاري، فريد، أجديات البحث في العلوم الشرعية ص148، دار الكلمة، المنصورة.

2- اللّاحم، إبراهيم، الجرح والتعديل ص407

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

الغرض من هذه الدراسة

إنّ الناظر في موضوع هذه المقالة لأول وهلة قد يتوقّف متأملاً في الأبعاد التي ترمي إليه، وليس بعيداً أن يجنح قارئاً إلى القول بأنّ مثل هذه الدراسة سيحدث خللاً واضطراباً لا سيما في الكتب التي صنّفها المتأخرون في علم مصطلح الحديث، والحق أنّ هذا غير مراد أو مقصود للباحث، بل الذي أنشدّه هو محاولة إعادة النظر في بعض اجتهادات كثير من المتأخرين في التعامل مع نصوص المحدثين المتقدمين وأحكامهم، ولست أعني كلّ المتأخرين كلاً، إنّما أعني اجتهادات علماء بدا لي أنّهم لم يوقفوا في التعامل مع اصطلاحات المتقدمين إذ أنشأوا اصطلاحات ومصطلحات أسقطوا دلالاتها على مفاهيم حديثة لم يجر عليها عمل الحفاظ المتقدمين، أريد من خلال هذا المقالة أن أقف على الصواب وأبين الخطأ فيما أراه، مقيماً عليه الأدلة بما توقّر لي من نظر وجهد، والله أسأل التوفيق والصواب.

إشكالية البحث وأهميته

تظهر الإشكالية في إثارة قضية علمية عملية في منهج المحدثين، وهي محاولة الوقوف على مدى الاتفاق والاختلاف في الاصطلاح بينهم، ومن خلال هذه الدراسة -مع ما سبق ذكره- أحاول الكشف عن بعض التباين المنهجي بين المتقدمين وكثير من المتأخرين، ولقد شاع في بعض الأوساط العلمية القول بالترفة بين منهج النقاد المتقدمين ومنهج المتأخرين، وأنّ أهل الحديث المتأخرين خالفوا المتقدمين في اصطلاحاتهم وقواعدهم، بل حاكموا المتقدمين إلى اصطلاحهم، وأنّهم أحدثوا قواعد في النقد الحديثي لا تكاد توافق قواعد المتقدمين، هكذا يُتداول بين طوائف من الدارسين، فهل ترى أن هناك اختلافاً منهجياً بالمعنى الذي سبق؟ بحيث يُصنّف المتقدمون مدرسةً والمتأخرون مدرسةً كما يفهم من بعض الدراسات والأطروحات المعاصرة، وهل التزم المتأخر قواعد اصطلاح المتقدم؟

والحق أنّي لا أرى المشكلة في الحدود والتعريفات بقدر ما هي في القواعد والتطبيقات؛ أعني أنّ اختلافهم في تحديد المصطلح حيث وقع، فإنّه لا يبنني عليه أثر في الغالب، ومن ذلك مثلاً مصطلح "المنكر"؛ فإنّه عند أكثر المتأخرين هو ما خالف الضعيف

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

من هو أولى منه، بينما قبل ذلك، كان الأئمة الحفاظ يعمّون هذا «المصطلح» ولا يقيّدونه بمخالفة الضعيف، فهذا الاختلاف من الجانب العملي لا أثر له؛ لأن المنكر وما دلّ عليه مردود عند جميعهم بأيّ تعريف كان، وبأيّ صورة كانت، فتقييد المتأخر يندرج في إطلاق المتقدم، ويكون الاختلاف هكذا لفظياً، إلا إذا آل الأمر إلى محاكمة عمل المتقدمين باصطلاح المتأخرين وإلزامهم به؛ فإنه في هذه الحال لا اعتداد بما اختاروه، ولا اعتبار لما قرّروه، والمصير إلى ما قرّره الأوائل أهل الصنعة والخبرة.

وهذا ما أحاول بحثه في هذه المقالة، أعني مناقشة قضية محاكمة المتأخر للمتقدم فيما يصطلح عليه وإلزامه به.

منهجية البحث

ستقتصر الدراسة على إيراد طائفة من اجتهادات بعض العلماء المتأخرين أرى أنها جديدة بالنظر والبحث، أورد ثلاثة أمثلة، ملتزماً بالدقة في النقل مع التوسّع في المناقشة.

نماذج تطبيقية عن محاكمة المتأخر للمتقدم في اصطلاحه

يعجبُ الباحث المتخصّص عندما يجد في ثنايا كتب علم المصطلح من يحاكم الحفاظ السابقين في مسائل الحديث بناءً على ما اصطلاح عليه، بل ربما يُخطئه به¹، والأمثلة على هذا كثيرة، أذكر بعضها تمثيلاً لا حصراً:

1- كنتعيب بعضهم على الإمام أبي داود في ذكر حديث لعمر بن شعيب عن النبيّ صلى الله عليه وسلم في المراسيل [ص295ح409]، لأنّ عمرو بن شعيب ليس بتابعي، فحقّه أن لا يذكر في المراسيل في زعم المتعقّب، وردّه الحافظ ابن حجر فقال: «ووهم بعض الشّراح فتعقب على أبي داود تخريجه في المراسيل، فقال: عمرو بن شعيب ليس تابعياً فلا يخرج حديثه في المراسيل، وهذا التعقيب مردود لما قلناه، ولاحتمال أن يكون أبو داود كان لا يخص المراسيل برواية التابعي كما هو منقول عن غيره أيضاً». انظر: فتح الباري 486/9

قلت: بل سمى الإمام أحمد رحمه الله حديث عمرو بن شعيب عن النبيّ صلى الله عليه وسلم مراسلاً. قال أبو داود في مسائل أحمد: «سمعت أحمد يقول: ابن جريج يروي حديث اللقطة عن عمرو بن شعيب عن النبيّ صلى الله عليه وسلم مراسلاً». مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني ص415. تحقيق أبي

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

المثال الأول:

ذهب الحافظ ابن حجر رحمه الله إلى استعمال عبارة "محموظ" في مقابل "الشاذ"، وعبارة "معروف" في مقابل "المنكر"، وهذا اصطلاح تفرّد به الحافظ، وتبعه عليه أكثر المتأخرين، وصار استعمال هذه "الأنواع": المحفوظ والمعروف، كالمقرّر عند علماء الحديث، وكأنّ الأمر مسلّم به، وأنّه مما جرى به العمل عند الحفاظ، وليس هذا على طريقتهم كما جزم بذلك ابن قطلوبغا في حاشيته على النخبة، قال معلقاً على الحافظ في هذا التقسيم: «وما ذكره في توجيهه، ليس على حدّ ما عند القوم». وقال أيضاً: «وكان "المحموظ" و"المعروف" ليسا بنوعين حقيقيين تحتها أفراد مخصوصة عندهم، وإنّما هي ألفاظ تستعمل في التضعيف، فجعلها المؤلف أنواعاً، فلم توافق ما وقع عندهم»¹.

وبهذا الاصطلاح جرى في محاكمته لكلام الإمام أبي داود في تعليقه على حديث همام عن ابن جريج عن الزّهري عن أنس في وضع النّيّ صلى الله عليه وسلم الخاتم عند دخول الخلاء. قال أبو داود: هذا حديث منكر، إنّما يعرف عن ابن جريج عن زياد بن سعد عن الزّهري عن أنس...². بينما نجد الإمام النسائيّ استعمال عبارة أخرى في الحكم، فقال: «وهذا حديث غير محفوظ»³.

معاذ طارق بن عوض الله. مكتبة ابن تيمية. الطبعة الأولى 1420هـ/1999م.. وقد أحسن الحافظ بهذا التعقيب، لولا أنّه مال في موضع آخر إلى مثل ما عقب به على ذلك الشّارح تقريباً، فإنّه أشار في تخريج حديث أخرجه أبو داود في المراسيل في الجامع امرأته في الإحرام، قال الحافظ: «وهو عند أبي داود في المراسيل، بسند معضل». انظر: التلخيص الحبير 283/2، والمعضل غير المرسل في اصطلاح الحافظ، وكأنّه تعقيب غير صريح على الإمام أبي داود، ولكن حسبنا ما جاء في كلامه السّابق على المعترض على أبي داود، ولعله يريد مجرد بيان موضع السّقط في الإسناد. والله أعلم.

1- ابن قطلوبغا، زين الدين بن قاسم، (ت: 879هـ)، حاشية على شرح النخبة ص 68-69. تحقيق: إبراهيم بن ناصر الناصر. دار الوطن، السعودية، الطبعة الأولى 1420 هـ/1999م.

2- أبو داود السنّستاني، السنن، باب الخاتم يكون فيه ذكر اللع تعالى يدخل به الخلاء 1/152

3- النسائيّ. أحمد بن شعيب، أبو عبد الرحمن. السنن الكبرى، باب نزع الخاتم عند دخول الخلاء 456/5، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ/1991م.

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

فعلق الحافظ ابن حجر بقوله: «وقد نوزع أبو داود¹ في حكمه عليه بالنكارة، مع أنّ رجاله رجال الصّحيح»؛ ثمّ قال: «وحكم النسائي عليه بكونه غير محفوظ أصوب، فإنّه شاذّ في الحقيقة؛ إذ المنفرد به- وهو همام بن يحيى²- من شرط الصّحيح، لكنّه بالمخالفة، صار شاذاً»³. بل ذكره في التلخيص الحبير ونسب القول بشذوذه إلى الدارقطنيّ، قال: «وذكر الدارقطنيّ الاختلاف فيه، وأشار إلى شذوذه»⁴.

وفي هذا نظر؛ فإنّه أنزل حكم النسائيّ على الاصطلاح الذي جرى عليه، وحمل قوله "غير محفوظ" على إرادة الشاذّ، والسؤال: ما الذي يدلّ على أنّ مراد النسائيّ بغير المحفوظ الشاذّ؟ لا سيما إذا علمنا أنّه استعمل هذه العبارة في رواية من ضعفه ولم يعتمده، كما في حديث حيي بن عبد الله المعافريّ عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: مات رجل بالمدينة ممّن ولد بها، فصلّى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثمّ قال: "يا ليتته مات بغير مولده"⁵... الحديث". قال النسائي: "حيي بن عبد الله ليس ممّن يعتمد عليه- وسيأتي أنه يضعفه- وهذا الحديث عندنا غير محفوظ؛ لأنّ الصّحيح عن النبيّ صلى الله عليه وسلم: "من استطاع أن يموت بالمدينة، فإيّ أشفع لمن مات بها..."⁶.

1- ولم أقف على من نازع الإمام أبا داود في هذا الحكم، ولم يبينه الحافظ ابن حجر.

2- همام بن يحيى بن دينار، أبو عبد الله الأزدي، المحلمي مولاها، قال عنه الحافظ في التّقرير 574/1: «ثقة ربما وهم». انظر ترجمته: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 107/9، وابن حجر، تهذيب التهذيب 60/11، دائرة المعارف النظامية، الهند، حيدرآباد، الطبعة الأولى 1325هـ.

3- ابن حجر، النّكت على كتاب ابن الصّلاح ص 275

4- ابن حجر، التلخيص الحبير 108/1، بعناية السيّد عبد الله هاشم اليماني المدني. طبعة المدينة المنورة 1383هـ/1964

5- قوله: "بغير مولده"، أي الأرض التي ولد بها، يعني مات غريباً. كذا ذكره عبد الرّؤوف المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصّغير 336/2، المكتبة التجاريّة الكبرى. مصر. الطبعة الأولى 1356هـ

6- النسائي، السنن الكبرى، باب علامة موت المؤمن 602/1-603 ح 1958

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

قلت: وحيي بن عبد الله المعافري متكلم فيه، قال أحمد: أحاديثه مناكير¹. وقال البخاري: فيه نظر². وقال النسائي: ليس بالقوي³، وقال: ليس ممن يعتمد عليه⁴. وقال ابن معين في رواية عثمان الدارمي: ليس به بأس⁵.

فقول النسائي في حيي هذا: ليس ممن يعتمد عليه، وليس بالقوي، - وقد خالف، يكون على مذهب الحافظ ابن حجر من قبيل المنكر، ولكن حكم النسائي عليه بأنه غير محفوظ، وبهذا يعلم أن قوله هذا لا يعني الشاذ الاصطلاحي قطعاً كما جرى عليه الحافظ. وبهذا رد الأستاذ الدكتور نور الدين عتر على الشيخ المباركفوري صاحب تحفة الأحوذى إذ قلّد الحافظ ابن حجر في تفسير قول الترمذي "غير محفوظ".

قال الدكتور: «وكذلك مؤلف مقدمة تحفة الأحوذى تأثر بالحافظ ابن حجر، جرى على خلاف ما حققناه في شرح الترمذي "غير محفوظ"، فقد نقل عبارة الحافظ ابن حجر في الشاذ، ثم قال: قلت والمراد بقول الترمذي هذا غير محفوظ أي شاذ. اهـ».

قال الدكتور: «وذلك غفلة عن مقصد الإمام الترمذي، وهذا وقد سبق لنا التمثيل لما يقول الترمذي "غير محفوظ" من كلا النوعين في الفصل السابق، فمثلاً بمخالفة الثقة بحديث حماد بن سلمة في الأذان بالليل، وبمخالفة الضعيف بحديث عبد الرحمن بن زيد بن أسلم في الاغتسال لدخول مكة...»⁶.

1- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 271/3

2- البخاري، التاريخ الكبير 76/3

3- النسائي، الضعفاء والمتروكين ص 35، تحقيق: محمود إبراهيم زايد. دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى 1369هـ.

4- النسائي، السنن الكبرى 602/1-603

5- ابن عدي، عبد الله بن عدي، أبو أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال 449/2 (واسمه: "الكامل في معرفة الرجال". كذا هو في الفهرست لابن خير الإشبيلي ص 208)

6- عتر، نور الدين، الإمام الترمذي والموازاة بينه وبين الصحاحين ص 190

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

قلت: وقد خالف الدكتور هذا التحقيق في كتابه منهج التّقد في علوم الحديث حيث جرى على مذهب الحافظ في هذا التّقسيم¹، وكذا في حاشيته على مقدمة ابن الصّلاح².

وقد أحسن الإمام ابن القيم إذ لم يهمل حكم أبي داود على هذا الحديث، فقال: «وعلى هذا، فالحديث شاذّ أو منكر، كما قال أبو داود». وقال: «فهذا هو الذي حكم لأجله هؤلاء الحفّاظ بنكارة الحديث وشدوده»³.

بل ذكره الحافظ العراقيّ مثالا للمنكر، وإن لم يرتضه الحافظ ابن حجر كذلك⁴، قال: «وإذا كان هذا الحديث- في حديث ذكره- لا يصلح مثالا للمنكر، فلنذكر مثالا يصلح لذلك، وهو ما رواه أصحاب السنن الأربعة من رواية همام بن يحيى عن ابن جريج عن الزّهرري عن أنس قال: كان التّبيّ صلى الله عليه وسلم، إذا دخل الخلاء... الحديث. قال العراقي: قال أبو داود بعد تخريجه: هذا حديث منكر»⁵.

أما نسبة الحكم على هذا الحديث بالشدوذ إلى الإمام الدارقطنيّ، بعبارة: "أشار إلى شدوده"، فليس نصّاً صريحاً منه كما تفيد عبارة "أشار.."، وإتما هو تفسير من الحافظ لكلامه، وتنزيل له على اصطلاحه.

1- انظر: عتر، منهج التّقد في علوم الحديث ص 428-430، دار الفكر.. دمشق.. الطبعة الثانية 1399هـ/1979م.

2- انظر: عتر، حاشيته على علوم الحديث ابن الصّلاح، ص 72-73، المكتبة العلمية، بيروت 1401 هـ/1981م.

3- ابن القيم الجوزية. حاشيته على سنن أبي داود 27/1، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1415هـ.

4- انظر: ابن حجر. التّكت على كتاب ابن الصّلاح ص 276.

5- العراقي. التقييد والإيضاح ص 182.

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

قلت: وإتّما يريدون بقولهم "مخفوظ" بيان الأرجح، وبـ "غير محفوظ" بيان المرجوح، كما قرّر ذلك العلامة المعلميّ رحمه الله، قال: «فالمخفوظ عندهم ما كان أرجح من مقابله»¹.

فلا يريدون بهذه العبارة الشاذّ الاصطلاحيّ قطعاً، ولا ينبغي نسبة هذا المعنى إليهم، بل إنّ المتنبّع لأحكامهم على الأحاديث يجدهم يعرّبون أحياناً بجمع المصطلحين "منكر وغير محفوظ" في حديث واحد، للدلالة على أن لا فرق بينهما في الاستعمال، وأنّ مدلول كلّ واحد منهما لا يعارض الآخر، ومن ذلك قول العقيليّ في ترجمة إبراهيم بن محمد الشّامي: «مجهول، وقع إلى أصبهان حديثه منكر غير محفوظ»، ثم ساق من حديثه: "لا تعزير فوق عشرة أسواط"².

ومنه أيضاً ما ذكره في ترجمة إسماعيل بن مسلم الإشكريّ عن ابن عون: «لا يعرف بنقل الحديث، وحديثه منكر غير محفوظ بصريّ»، وساق من حديثه: "لكم من العنب خمسة أشياء... الحديث"³.

واستعمل الإمام ابن عدّيّ عبارة شبيهة لهذه، وهي قوله في حديث لبشر بن إبراهيم الأنصاريّ "غير محفوظ، منكر المتن والإسناد"⁴.
والأمثلة على هذا تطول، وحسبنا ما ذكر.

وبهذا يعلم أن مصطلح "غير محفوظ" ليس موضوعاً للشاذّ على الخصوص، كما قرّره الحافظ، وحمل كلام النّسائيّ عليه، ثم صوّبه مقابل قول أبي داود "منكر"، بل هو اصطلاح يعرّب به في تعليل الخبر، ويراد به المرجوح في الرواية، والرّاجح يقال له "مخفوظ"؛ سواء كانت

1- المعلميّ، عبد الرحمن بن يحيى، اليمانيّ (ت: 1386هـ)، التّكميل لما في تأنيب الكوثريّ من الأباطيل تحقيق: محمد عبد الزّزاق حمزة ومحمد ناصر الألباني. 163/1. دار الكتب السّلفية، القاهرة،

2- العقيليّ، محمد بن عمر، أبو جعفر (ت: 322هـ)، الضّعفاء الكبير 65/1، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعيّ. المكتبة العلميّة بيروت. الطّبعة الأولى 1404هـ/1984م.

3- المصدر السّابق 93/1.

4- ابن عدّيّ، عبد الله بن عدّيّ... أبو أحمد (ت: 365هـ)، الكامل في الضّعفاء 203/3، دار الفكر. بيروت 1414 هـ/1994م.

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

من طريق الثقة أم الضعيف. وقد أبان ابن قطلوبغا عن هذا الاصطلاح الذي جاء به الحافظ، قال-عند شرح قول الحافظ: "وقد غفل من سوى بينهما": «وقد أطلقوا في غير موضع التكرار على رواية الثقة مخالفا لغيره، من ذلك حديث نزع الخاتم، حيث قال أبو داود: "وهذا حديث منكر" مع أنه من رواية همام بن يحيى، وهو ثقة احتج به أهل الصحيح، وفي عبارة النسائي ما يفيد أنه- أي المنكر- يقابل المحفوظ. وكأنَّ المحفوظ والمعروف ليسا بنوعين حقيقين، تحتها أفراد مخصوصة عندهم، وإنما هي ألفاظ تستعمل في التضعيف، فجعلها المؤلف أنواعًا، فلم توافق ما وقع عندهم»¹.

المثال الثاني:

وانظر كذلك إلى ما قرره الحافظ ابن حجر أنّ تعريف الحديث الحسن بذلك الاصطلاح الذي جرى عليه هو أمر مسلم به، وأنه مذهب جلة من الأئمة الحفاظ، كابن المديني والبخاري ويعقوب بن شيبة والترمذي، وليس كذلك.

قال الحافظ: «وأما علي بن المديني، فقد أكثر من وصف الأحاديث بالصحة والحسن في مسنده وفي علله²، فظاهر عبارته قصد المعنى الاصطلاحى، وكأنه الإمام السابق لهذا الاصطلاح، وعنه أخذ البخاري ويعقوب بن شيبة وغير واحد، وعن البخاري أخذ الترمذي»³.

ولكنه في موضع آخر في النكت، قال: «فأما ما وجد في ذلك في عبارة الإمام الشافعي ومن قبله، بل وفي عبارة أحمد بن حنبل، فلم يتبين لي منهم إرادة المعنى الاصطلاحى، بل ظاهر عبارتهم خلاف ذلك»⁴.

وما ذهب إليه الحافظ- في القول الأول- ليس بمتجه فيما أرى، فإنَّ الإمام علي بن المديني رحمه الله لم يقصد ما فهمه منه ونسبه إليه، وليس هو السابق إلى هذا الاصطلاح،

1- ابن قطلوبغا. الحاشية على شرح النخبة ص 69

2- قلت: ما في نسخة العلل المطبوعة عندنا إلا حديث واحد قال عنه: "حسن الإسناد" وهو المذكور أعلاه.

3- ابن حجر، النكت ص 138

4- المرجع السابق، ص 137

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

بل الحافظ رحمه الله هو السّابق إليه- فيما أحسب-، قال في نزهة النّظر بعد ذكر الصّحيح وشروطه: «...فإن خفّ الضّبط فالحسن لذاته»¹.

وإذا اعتبرنا كلام ابن المدينيّ في هذا الاصطلاح، وجدناه يستعمله في معان مختلفة، فتارة يصف به الرّاوي، وتارة يصف به الإسناد، وتارة يصف به الحديث، وقد يصف به الصحيح وما دونه؛ ومن ذلك مثلاً، قوله في أبي معاوية الضّرير محمد بن خازم: "كان أبو معاوية حسن الحديث عن الأعمش حافظاً له"²، وأبو معاوية الضّرير قال عنه الحافظ ابن حجر: «ثقة أحفظ النّاس لحديث الأعمش، وقد يهم في حديث غيره»³. قلت: وهو من رجال الصّحّاحين، احتجّ به البخاريّ مسلم من طريق الأعمش وغيره. ومن وصف بالثّقة لا ينزل حديثه إلى مرتبة الحسن على مذهب الحافظ ابن حجر رحمه الله، والحال أنّ الإمام ابن المدينيّ قال عنه: "حسن الحديث عن الأعمش...".

وقول ابن المدينيّ: "حسن الحديث عن الأعمش حافظاً له"، نصّ قاطعٌ في إفادة إتقان أبي معاوية لحديث الأعمش، وحفظه حفظاً تاماً، لا تحفّة فيه، ويؤكد قول الحافظ: (ثقة أحفظ النّاس لحديث الأعمش...).

وجاء عنه مثل هذا في محمد بن إبراهيم التّيمي، قال: «هو حسن الحديث، مستقيم الرواية، ثقة إذا روى عنه ثقة، رأيت على حديثه النّور»⁴. ومحمّد بن إبراهيم التّيمي احتجّ به الشّيخان، قال عنه الحافظ: «ثقة له أفراد»⁵.

وقول ابن المدينيّ: "حسن الحديث... الخ"، لا يعني أنّ حديثه حسن دون الصّحيح قطعاً، بل هو صحيح، وحديثه في الصّحّاحين، وهو راوي حديث النّيات.

1- ابن حجر، نزهة النّظر ص24

2- ابن رجب الحنبليّ، شرح علل التّرمذي ص356

3- ابن حجر، تقريب التّهذيب 1 /457، تحقيق: محمد عوامة. الناشر: دار الرشيد، سوريا. الطبعة الأولى، 1406 هـ /1986م.

4- الفسوي، يعقوب بن سفيان، أبو يوسف (ت:277هـ)، المعرفة والتّاريخ 1/426

5- ابن حجر، تقريب التّهذيب، 1/465

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

ولننظر في قول الإمام ابن المدينيّ في " العلل " في حكمه على حديث حفص بن حميد عن عكرمة عن ابن عباس عن عمر أن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: "إني ممسك بحجركم عن النار"¹، قال الإمام ابن المدينيّ: «هذا حديث حسن الإسناد. وحفص بن حميد مجهول، لا أعلم روى عنه إلا يعقوب القميّ، ولم نجد هذا الحديث عن عمر إلا من هذا الطّريق، وإّما يرويه أهل الحجاز من حديث أبي هريرة»².

فلا أحسب أنّ الإمام ابن المدينيّ بهذا التّصّ يريد الحسن الاصطلاحيّ، بل الظّاهر من كلامه أنّه يضعف حديث حفص بن حميد هذا للجهالة، ولعلّه أطلق الحسن باعتبار الطّريق الأخرى التي ذكر من حديث أبي هريرة، والله أعلم.

ومن الأحاديث التي حكم عليها الإمام ابن المدينيّ بالحسن وهي صحيحة، حديث محمد بن أبي القاسم الطّويل الكوفيّ عن عبد الملك بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة تميم الدّاريّ وعديّ بن بداء، قال البخاريّ: وقد تكلم عليّ بن المدينيّ على هذا الحديث، وقال: لا أعرف ابن أبي القاسم، وقال: وهو حديث حسن³، وقال أيضا: «كان عليّ بن المدينيّ يستحسن هذا الحديث»⁴.

وهذا الحديث صحيح، أخرجه البخاريّ بهذا الإسناد، قال: «قال لي عليّ بن عبد الله⁵ حدثنا يحيى بن آدم حدثنا ابن أبي زائدة¹ عن محمد بن أبي القاسم عن عبد الملك بن

1- أخرجه ابن أبي شيبة من هذا الطّريق، المصنف 309/6

2- ابن المدينيّ، علي بن عبد الله، العلل ص94، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. المكتب الإسلامي. الطّبعة الثانية 1980م.

3- انظر: ابن القيسراني، محمد بن طاهر. الجمع بين رجال الصّحّاحين 315/1، دار الكتب العلمية بيروت. الطّبعة الثانية 1405هـ. وانظر: المزي، أبو الحجاج يوسف (ت: 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرّجال 321/18، تحقيق بشار عواد. مؤسسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى 1400هـ/1980م.

4- ابن حجر، تهذيب التّهذيب 408/9

5- وقال الحافظ: وقد أخرجها المصنف - يعني البخاري - في التّاريخ، فقال "حدثنا عليّ بن المدينيّ"، ولكي لم أعثر عليه هكذا في التّاريخ الكبير إن كان يعنيه، إمّا قال فيه: "قال لنا عليّ". والله أعلم. انظر التّاريخ الكبير 215/1، وفتح الباري 410/5

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: خرج رجل من بني سهم مع تميم الداريّ وعديّ بن بداء، فمات السهميّ بأرض ليس بها مسلم، فلما قدما بتركته، فقدوا جاماً² من فضة مخصوصاً من ذهب، فأحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم وجد الجام بمكة، فقالوا: ابتعناه من تميم وعديّ، فقام رجلان من أوليائه فحلفا ﴿لشهادتنا أحق من شهادتهما﴾، وأنّ الجام لصاحبهم، قال: وفيهم نزلت: ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم﴾^{3,4}.

فحكّم الإمام ابن المدينيّ على هذا الحديث بالحسن من أجل جهالة ابن أبي القاسم عنده، لا يتماشى ورأي الحافظ ابن حجر في تفرد المجهول بالحديث. فإنّه عند الحافظ غير حسن. بل في التقريب، قال: "محمد بن أبي القاسم ثقة"⁵. ويلزم منه أن يكون صحيحاً لا حسناً.

والغريب أنّ الإمام البخاريّ يصحّح هذا الحديث الذي سبق، مع أنّه يصرّح بأنّه لا يعرف محمد بن أبي القاسم هذا معرفةً كما ينبغي، أو كما يشتهي، مع تفردّه بالحديث، «فروى النسفي عن البخاريّ قال: لا أعرف محمد بن أبي القاسم هذا كما ينبغي. وفي نسخة الصّعاني: كما أشتهي... وزاد في نسخة الصّعاني أنّ الفريريّ، قال: قلت للبخاريّ

ورواه أبو نعيم في مستخرجه على البخاريّ عن أبي مسلم قال ثنا علي بن المدينيّ فذكره بتمامه. كذا في تعليق التعليق للحافظ ابن حجر 430/3، تحقيق سعيد بن عبد الرحمن القرقي. المكتب الإسلامي. دار عمار. عمان الأردن. الطبعة الأولى 1405هـ.

- 1- وهو يحيى بن زكريا بن أبي زائدة خالد بن ميمون، روى عن أبيه والأعمش، وحلق. ثقة متقن. توفي سنة 183هـ أو 184هـ. انظر: ابن حجر التهذيب 183/11، وتقريب التهذيب 190/1
- 2- الجام: إناء من فضة، عربيّ صحيح. ابن منظور، لسان العرب. مادة: جوم. 112/12
- 3- سورة المائدة. آية: 106
- 4- البخاريّ، الجامع الصّحيح. كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم...﴾ [المائدة: 106-107] 1022/3
- 5- ابن حجر، تقريب التهذيب 503/1

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

رواه غير محمد بن أبي القاسم؟ قال: لا. وقد روى عنه أبو أسامة¹ أيضا لكنّه ليس بمشهور، وروى عمر البُخَيْرِيُّ-بالموحدة مصغراً- عن البخاريّ نحو هذا وزاد: قيل له رواه- يعني هذا الحديث- غير محمد بن أبي القاسم؟ فقال: لا، وهو غير مشهور².

ومذهب البخاريّ لا يختلف عن مذهب شيخه ابن المدينيّ، بل هو مذهب الجميع في استعمالهم لعبارة "الحسن"، فإنّهم ربما وصفوا به الحديث وتارة الإسناد وتارة الرّواي. وربما أطلقوه على الصّحيح وما دونه، وعلى الضّعيف المتابع، وربما أطلقوه على جهة المعنى.

قال الإمام ابن دقيق العيد: «قولهم: هذا حديث حسن في الأحاديث الصّحيحة، موجود في كلام المتقدّمين»³. ومثله قال الإمام الذهبيّ: «وعليه عبارات المتقدّمين، فإنّهم قد يقولون فيما صحّ: هذا حديث حسن»⁴.

وللاستدلال على ذلك، أسوق حكم الإمام البخاريّ على حديث سفيان الثوريّ عن علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن أبيه في المواقيت. قال الترمذيّ: قال البخاريّ: «هو حديث حسن. ولم يعرفه إلا من حديث سفيان»⁵.

قلت: ورواه كذلك شعبة عن علقمة بن مرثد به، عند مسلم⁶ وغيره.

فحكّم عليه الإمام البخاريّ بالحسن مع أنّه صحيح، وقد أخرجه مسلم من هذا الطّريق قال: «حدّثني زهير بن حرب وعبيد الله بن سعيد كلاهما عن الأزرق قال زهير حدّثنا إسحاق بن يوسف الأزرق حدّثنا سفيان عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم أنّ رجلاً سأله عن وقت الصّلاة، فقال له: صل-

1- واسمه حماد بن أسامة

2- ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ 410/5

3- ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح ص11.

4- الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث ص32، دار البشائر، بيروت، الطبعة الثانية 1412هـ، اعتناء: عبد الفتاح أبو غدة.

5- الترمذي، العلل الكبير- بترتيب أبي طالب القاضي- ص63

6- مسلم، الجامع الصّحيح. كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، 1/428

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

هذين يعني اليومين- فلما زالت الشمس أمر بلالاً فأذن، ثم أمره فأقام الظهر، ثم أمره فأقام العصر والشمس مرتفعة بيضاء نقيّة، ثم أمره فأقام المغرب حين غابت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجر، فلما أن كان اليوم الثاني أمره فأبرد بالظهر، فأبرد بها، فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصر والشمس مرتفعة آخرها فوق الذي كان، وصلى المغرب قبل أن يغيب الشفق، وصلى العشاء بعد ما ذهب ثلث الليل وصلى الفجر فأسفر بها، ثم قال: "أين السائل عن وقت الصلاة؟ فقال الرجل: أنا يا رسول الله. قال: "وقت صلاتكم بين ما رأيتم..."¹.

وأخرجه الترمذي كذلك من طريق سفيان به، وقال: «حديث حسن غريب صحيح. قال: وقد رواه شعبة عن علقمة بن مرثد أيضاً»².

وأصرح من هذا، حكم الإمام البخاريّ على حديث سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطاء عن صفوان بن يعلى عن أبيه قال: سمعت النبيّ صلى الله عليه وسلم يقرأ على المنبر: ﴿ونادوا يا مالك³﴾ قال البخاريّ: «هو حديث حسن، وهو حديث ابن عيينة الذي ينفرد به»⁴.

قلت: والحديث متفق عليه بهذا الإسناد؛ أخرجه البخاريّ في صحيحه من طريق قتيبة بن سعيد به⁵، وكذا من طريق حجاج بن منهال⁶، وعليّ بن المدينيّ¹، ومسلم من

1- مسلم، الجامع الصحيح. كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس 428/1
2- الترمذيّ، الجامع، كتاب أبواب الصلاة عن النبيّ صلى الله عليه وسلم. باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبيّ صلى الله عليه وسلم 286/1، بخدمة: أحمد محمد شاكر. دار الفكر، بيروت، 1408هـ/1988م.

3- الزخرف. آية 77

4- الترمذيّ، العلل الكبير ص 88

5- البخاريّ، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة 1191/3

6- البخاريّ، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب سورة حم الزخرف 1821/4

1- البخاريّ، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم: آمين والملائكة في السماء، فوافقت إحداهما الأخرى 1180/3

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

طريق قتيبة¹ وأبي بكر بن أبي شيبة²، وإسحاق الحنظلي وهو ابن راهويه³، كلهم عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار به.

فأنت ترى الإمام البخاري قد حكم على هذا الحديث بأنه حسن، مع أنّ رجال إسناده رجال الصحيح وقد أخرجهم في جامعه، وقد تفرّد به ابن عيينة وهو من هو، ولا يريد البخاري قطعاً المعنى الاصطلاحي للحسن.

وانظر مثالا آخر في حكم البخاري على حديث شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن صالح بن خوات عن سهل بن أبي حثمة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه في الخوف، فصفهم خلفه صفين... الحديث⁴. قال البخاري: «وحدث سهل بن أبي حثمة هو حديث حسن، وهو مرفوع رفعه شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم. والحديث متفق عليه من حديث شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم⁵.

وفي المقابل وجدنا الأئمة يطلقون وصف الحسن على الحديث الضعيف أيضاً، كحكم البخاري على حديث عامر بن شقيق عن أبي وائل عن عثمان رضي الله عنه: "أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خلّل لحيته". قال البخاري: «أصحّ شيء عندي في التخليل حديث عثمان. قال الترمذي: إنّهم يتكلّمون في هذا الحديث؟ فقال: "هو حسن"⁶.

وقول الترمذي: "إنّهم يتكلّمون في هذا الحديث" يعني-والله أعلم- قول الأئمة أحمد ويحيى بن معين وأبي حاتم وغيرهم؛ فقد روى أبو داود، قال للإمام أحمد: «تخليل اللحية؟ فقال: "يخللها، قد روي فيه أحاديث ليس يثبت منها حديث، يعني عن النبي صلى

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة 594/2

2- المصدر نفسه 594/2

3- المصدر نفسه 594/2

4- هذا لفظ مسلم. انظر: الصحيح، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الخوف 575/1

5- البخاري، الصحيح. كتاب المغازي، باب غزوة ذات الرقاع 1415/4. ومسلم، الجامع الصحيح

كتاب صلاة المسافرين، باب في صلاة الخوف 575/1

6- الترمذي، العلل الكبير ص 33 رقم 19

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

الله عليه وسلم»¹. وقال أبو حاتم: «لا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في تحليل اللحية حديث»².

ومع ذلك حكم عليه البخاري بالحسن ولا يريد الحسن الاصطلاحي قطعاً، بل الحديث ضعيف، وعامر بن شقيق الأسدي، قال فيه ابن معين: «ضعيف الحديث». وقال أبو حاتم: «ليس بقوي، وليس من أبي وائل بسبيل»³. وقال المروزي عن الإمام أحمد: «تكلم فيه بشيء»⁴.

فأطلق الإمام البخاري الحسن على ما فيه ضعيف، وهذا جائز في كلامهم؛ لأنّ الحسن ليس مصطلحاً خاصاً بنوع من الحديث قسيماً للصحيح أو الضعيف. وليس قوله "أصح شيء عندي في التحليل حديث عثمان" يدلّ على صحته، كما هو مقرّر في علم المصطلح، ولو عني به البخاري الصحّة، وقصد بقوله "حسن" المعنى الاصطلاحي، لتناقض حكمه-على رأي كثير من المتأخرين- بجمعه بين الوصفين، وليس الأمر كذلك.

أمّا إطلاق الإمام الترمذي مصطلح الحسن فلا أحسب أنّه يختلف عن سابقه وشيوعه، غير أنّ أكثر المتأخرين حاكموه إلى ما استقرّ عليه الاصطلاح، لذا افترضوا التناقض في قوله "حسن صحيح"؛ واضطربوا في تفسيره كما قال الحافظ ابن رجب: «وقد اضطرب الناس في جمع الترمذي بين الحسن والصحيح؛ لأنّ الحسن دون الصحيح، فكيف

1- أبو داود، مسائل الإمام، ص13، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى 1420هـ/1999م. تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله.

2- ابن أبي حاتم: العلل 45/1

3- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 322/6

4- المروزي، سؤالاته ص60، قلت: ولكنّ الإمام الترمذي أخرج هذا الحديث في الجامع بهذا الإسناد من طريق عامر بن شقيق وقال فيه: «حسن صحيح». انظر: جامع الترمذي، أبواب الطهارة، تحليل اللحية 46/1. فلم يعتدّ بحكم من تكلم فيه، وهذا فيما أرى من تساهله؛ لأنّ الحديث فيه راو متكلم فيه وهو عامر بن شقيق، وقد تفردّ به من حديث عثمان، كما قال البزار: «لا نعلمه يروى عن عثمان إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد» مسند البزار 49/2. لكن لم يأت ما يخالفه، بل روي من غير وجه، فهو على اصطلاح الترمذي في كتابه يكون حسناً فقط، لا حسناً صحيحاً. والله أعلم.

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

يجتمع الحسن والصحة؟¹، وهذا الاستشكال ذكره الإمام ابن الصلاح، قال: «في قول الترمذي وغيره "هذا حديث حسن صحيح" إشكال؛ لأنّ الحسن قاصر عن الصحيح... ففي الجمع بينهما في حديث واحد، جمع بين ذلك القصور وإثباته»².

والجواب: ليس للإمام الترمذي تعريف اصطلاحيّ للحديث الحسن على طريقة صناعة الحدود، إنّما استعمله كما استعمله عامة النقاد، ولا يلزمه اصطلاح المتأخرين، وأبعد من قال إنّه أوّل من عرّف الحديث الحسن تعريفا اصطلاحيا، بناءً على ما جاء في كتابه الجامع، إنّما المذكور هناك اصطلاح خاص بكتابه، فإنّه قال: «ما ذكرنا في هذا الكتاب "حديث حسن"؛ فإنّما أردنا به حسن إسناده عندنا: كلّ حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون شاذًا ويروى من غير وجه نحو ذلك فهو عندنا حسن».

وقد أحاب عن هذا الإشكال- المفترض- الإمام ابن دقيق العيد- وهو يعلّق على كلام ابن الصلاح:- «...أنّه لا يشترط في الحسن قيد القصور عن الصحيح، وإنّما يجيئه القصور ويفهم ذلك فيه إذا اقتصر على قوله- الترمذي- حسن. فالقصور يأتيه من قيد الاقتصار، لا من حيث حقيقته وذاته، وشرح هذا وبيانه: أنّ ههنا صفات للرواة تقتضي قبول الرواية، وتلك الصفات درجات بعضها فوق بعض، كالتيقّظ والحفظ والإتقان مثلا، فوجود الدرجة الدنيا كالصدق مثلا، وعدم التّهمة بالكذب لا ينافيه وجود ما هو أعلى منه كالحفظ والإتقان، فإذا وُجدت الدرجة العليا، لم يناف ذلك وجود الدنيا كالحفظ مع الصدق. فيصحّ أن يقال في هذا إنّه حسن باعتبار وجود الصفة الدنيا هي الصدق مثلا، صحيح باعتبار الصّفة العليا وهي الحفظ والإتقان. ويلزم على هذا أن يكون كلّ صحيح حسناً. يلزم ذلك ويؤيّدّه ورود قولهم: هذا حديث حسن في الأحاديث الصحيحة، وهذا موجود في كلام المتقدمين»¹.

1- ابن رجب، شرح العلل ص 227

2- ابن الصلاح، علوم الحديث ص 35

1- ابن دقيق العيد، الاقتراح ص 10- 11

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

والأمثلة على هذا المعنى كثيرة¹، حسبنا ما اجتزأنا منها، ففيه غنية في إفادة المقصود. فتحصّل مما سقته من الأمثلة والبيان، أنّ البخاريّ والترمذيّ لم يجريا في استعمالهما مصطلح الحسن على الاصطلاح الذي ذكره الحافظ ابن حجر، وادّعى أنّه الظاهر في استعمالهم له عند الإطلاق². والله أعلم.

والذي يظهر لي أنّ "الحسن" عند الأئمة ابن المدينيّ والبخاريّ والترمذيّ وغيرهم من التّقاد الأوائل، لا يعني درجةً أو رتبةً في الحديث أو قسيماً للصحيح، بل هو وصف يدلّ أحياناً على مطلق الاحتجاج بما لا يمكن ضبطه بدرجة معيّنة مرتبطة بأحوال الرّواة، وقد لا يدلّ على الاحتجاج، بناء على فقد بعض شروط القبول وإنّ وُصف بالحسن، فقد رأينا أنّهم يطلقون "الحسن" على الصّحيح وما دونه، وعلى الصّغير المنجبر أيضاً، بل استعماله أيضاً في المعنى اللّغويّ، وهذا يدلّ على أنّ "الحسن" ليس اصطلاحاً قسيماً للصحيح في درجة القبول، إنّما هو وصف يوصف به الصّحيح ودونه، والله أعلم.

1- ولا يفوتني ذكر مثال آخر في استعمال "الحسن" عند الأئمة المتقدّمين، ومنهم الإمام مالك رحمه الله تعالى، فقد روى عبد الله بن وهب قال: «سمعت مالكا سئل عن تحليل أصابع الرجلين في الوضوء، فقال: ليس ذلك على الناس، قال: فتركته حتى خفّ الناس، فقلت له: عندنا في ذلك سنة. فقال: وما هي؟ قلت: حدثنا الليث بن سعد وابن لهيعة وعمرو بن الحارث عن يزيد بن عمرو المعافريّ عن أبي عبد الرحمن الحبليّ عن المستورد بن شدّاد القرشيّ قال: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدلك بخصره ما بين أصابع رجليه". فقال: إنّ هذا الحديث حسنٌ، وما سمعت به قطّ إلا السّاعة، ثم سمعته بعد ذلك يسأل فيأمر بتحليل الأصابع». ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 31/1

2- انظر أحكام الإمام البخاريّ على الحديث بالحسن في المواضع الآتية في جوابه الترمذيّ في العلل الكبير: ص 33 ح 19، ص 34 ح 21، ص 35 ح 22، 23، ص 36 ح 25، ص 55 ح 67، ص 55 ح 68، ص 58 ح 74، ص 63 ح 86، ص 63 ح 87، ص 79 ح 122، ص 88 ح 143، ص 98 ح 166، ص 98 ح 167، ص 97 ح 168، ص 111 ح 192، ص 116 ح 200، ص 146 ح 253، ص 146 ح 251، ص 147 ح 254، ص 154 ح 262، ص 161 ح 273، ص 195 ح 336، ص 197 ح 350، ص 226 ح 405، ص 231 ح 418، ص 276 ح 506، ص 301 ح 558، ص 327 ح 605، ص 338 ح 628، ص 351 ح 652، ص 360 ح 670، ص 381 ح 715، ص 382 ح 717

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

وانظر قول ابن عديّ مثلاً، في وصفه حديث سلام بن سليمان المدائني، قال: «حديثه منكر، وعامته حسان، إلاّ أنّه لا يتابع عليه»¹. فوصف عامّة أحاديثه بالحسن، وإتّما يريد أنّها غريبة لا يتابع عليها. ولا يريد بهذا المعنى الاصطلاحيّ المعروف.

وقد وهل الحافظ ابن حجر في تفسير كلام ابن عديّ في حسام بن مصك: «إنّّه مع ضعفه حسن الحديث»، فذهب الحافظ في القول المسدّد² إلى تحسين الحديث الذي يرويه أوس بن عبد الله بن بريدة في فضل مدينة مرو³ بمتابعة حسام هذا معتمداً على كلام ابن عديّ ذلك. والحقّ أنّ هذا من الحافظ ذهول، لأنّ ابن عديّ ما قصد بقوله: "مع ضعفه حسن الحديث" الحسن بالمعنى الاصطلاحيّ، بل يعني مجرّد التفرد، أي أنّ حسام بن مصك له مناكير أو غرائب، ويدلّ عليه كلام ابن عديّ- وإن كان الحافظ اجتزأ منه تلك الجملة فقط- وهو قوله: «وعامة أحاديثه إفرادات، وهو مع ضعفه حسن الحديث، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق»⁴. وأغرب من كلّ ذلك كون الحافظ يحسّن هذا الحديث دفاعاً عن إخراجة في المسند، والحال أنّ الإمام أحمد نفسه يقول عنه إنّّه منكر، كما رواه عنه الخلال¹. وأغرب من ذلك أيضاً ما حكم به الحافظ ابن حجر على حسام بن مصك

1- ابن عدي، الكامل في الضعفاء 312/3

2- انظر: القول المسدّد في الذبّ عن المسند ص71

3- وهو حديث يرويه الإمام أحمد في المسند من طريق أوس بن عبد الله بن بريدة قال: أخبرني أخي سهل بن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن جدّه بريدة، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ستكون بعدي بعوث كثيرة، فكونوا في بعث خراسان، ثم انزلوا مدينة مرو؛ فإنه بناها ذو القرنين، ودعا لها بالبركة، ولا يضر أهلها سوء» المسند 357/5 رقم 23068.

4- ابن عديّ، الكامل 435/2

1- انظر: المنتخب من العلل للخلال ص 68، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله. دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م.

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

في التقريب حيث قال فيه: «ضعيف يكاد أن يترك»، بل قال أحمد: مطروح الحديث¹. فكيف يصلح أن يكون مثل هذا متابعا، فيحسن به الخبر؟².

من هنا يمكن القول: إنَّ كلَّ حديثٍ أُطلق عليه حافظ من الحفّاظ وصف "الحسن"، ينبغي النظر فيه، ولا يعجل الباحث في نسبة الاحتجاج به إلى ذلك الحافظ أو قبوله، بناء على استصحاب التعريف الاصطلاحيّ المعروف للحديث الحسن، وإدراجه في المقبول قبل الوقوف على شرائط القبول فيه، إلّا إن عُلم أنّه اصطلاح لإمام من الأئمة جرى عليه بغير خلاف عنه.

بينما يختلف الحال بالنسبة لإطلاقات المتأخرين لعبارة "الحسن" - كالحافظ ابن حجر - فإنهم لا يريدون إلا الحسن الاصطلاحيّ المعروف، وأتته حجة.

وقد أظرف الإمام ابن دقيق العيد القول في هذا حيث قال: «إنَّ هاهنا أوصافاً يجب معها قبول الرواية إذا وجدت في الراوي؛ فإنما أن يكون هذا الحديث المسمى بالحسن: الذي وجدت فيه هذه الصفات على أقل الدرجات التي يجب معها القبول أو لا؛ فإن وجدت فذلك صحيح، فإن لم توجد فلا يجوز الاحتجاج به وإن سمي حسنا، اللهم إلا أن يرد هذا إلى أمر اصطلاحيّ، وهو أن يقال: إن الصفات التي يجب معها قبول الرواية لها مراتب ودرجات: فأعلاها هو الصّحيح، وكذلك أوسطها وأدناها الحسن، وحينئذ يرجع الأمر في ذلك إلى الاصطلاح، ويكون الكلّ صحيحا في الحقيقة، والأمر في الاصطلاح قريب، لكن من أراد هذه الطريقة، فعليه أن يعتبر ما سماه أهل الحديث حسنا، ويحقق وجود الصفات التي يجب معها قبول الرواية في تلك الأحاديث»¹. وهذا في غاية التفاسرة، وهو كلام خبير بمسالك النقاد واصطلاحاتهم، فأنت ترى أن الحسن عنده إذا جمع صفات القبول سمي صحيحا في الحقيقة، وإن لم يجمعها سقط الاحتجاج به، وإن أطلق عليه عبارة

1- الذهبي، الميزان 2/221، وانظر كلام الأئمة فيه: ابن حجر، التهذيب 2/213

2- انظر مثل هذا التعليق: طارق بن عوض الله، أبو معاذ، حاشيته على المنتخب من العلل للخلال ص70.

1- ابن دقيق العيد، الاقتراح ص193.

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

الحسن، ممّا يومئ إلى أنّ الحسن في إطلاقات النّقاد شامل لما صحّ وما لم يصحّ. ثم قرّر أمراً مُهمّاً لمن سلك طريق الاصطلاح، وهو أن يعتبر في وصف الحفظ للحديث بالحسن أوصاف الإسناد والمتن من حيث تحقّق صفات القبول أو عدمه.

ويؤيد هذا الكلام ما ذكره الإمام السّخاويّ، قال: «ولكن حيث ثبت اختلاف صنيع الأئمة في إطلاقه- أي الحسن- فلا يسوغ إطلاق القول بالاحتجاج به، بل لا بد من النظر في ذلك»¹.

وإنّك تجد الحافظ ابن حجر ذكر رواة في التّقريب، أحقّهم بمراتب من يحسّن حديثهم على اصطلاحه، قد أخرج لهم البخاريّ ومسلم محتجّين بهم. وبهذا التّقرير، نخلص إلى القول بأنّ طريقة النّقاد الحفظ في استعمال الحسن ليس مطّرداً، على معنى واحد، فلا ينبغي تقييده وجعله في نوع خاصّ، ثم تنزيل أقوال الحفظ عليه.

المثال الثالث:

وإنّ تعجب، فعجب محاسبة الدّكتور "أبو لبابة حسين" لمقولات الحفظ النّقاد باصطلاحات المتأخّرين في بحثٍ متخصّصٍ قدّم ضمن ندوة علمية دولية تحت رعاية مركز جمعة الماجد في رحاب كلية الدّراسات الإسلامية والعربية بدبي تحت عنوان "علوم الحديث: واقع وآفاق"²، فأورد فيه مصطلحات جرت على ألسنة الحفظ، ولم يدّخر وسعاً في شجبها بأسلوبٍ غير مرضيّ، حيث وصف كثيراً منها بأنّها فضفاضة، بل أحياناً لا معنى لها، انظر

1- السّخاويّ، محمد بن عبد الرّحمن، فتح المغيب شرح ألفية الحديث 72/1، دار الكتب العلمية. بيروت. الطّبعة الأولى 1403هـ/1983م.

2- المنعقدة في 6-7 صفر 1424هـ الموافق 8-10 أبريل 2003م.

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

مثلا تعقيبه على كلام الإمام البرديجي رحمه الله في المنكر: «هو الحديث الذي ينفرد به الرجل ولا يعرف متنه من غير روايته، لا من الوجه الذي رواه منه، ولا من وجه آخر»¹.
قال الدكتور: «وتعريف البرديجي خلا من هذا المعنى- يريد قيد المخالفة- فأصبح لا يعبر عن المراد، وهذه الهلامية² وقع فيها الكثير من أهل الحديث، حتى قال النووي: "وكذا أطلقه كثيرون...»³.

ولو سبر الدكتور مقولات الإمام البرديجي، واستقرأ كلامه، لما فهم منه هذا الفهم البعيد عن مراده، فإنّ كلام الحفاظ يشرح بعضه بعضا، ولم يكونوا متمسكين بالمباني المنطقيّة في التعبير عن المعاني، وهاك من ذلك مقولة للبرديجي ترفع عنك اللبس في مفهوم المنكر عنده، قال: «إذا روى الثقة من طريق صحيح، عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم حديثا لا يصاب إلا عند الرجل الواحد، لم يضره أن لا يرويه غيره، إذا كان متن الحديث معروفا، ولا يكون منكرا ولا معلولا»⁴.

فبان من هذا الكلام أنّه ليس كلّ حديث يتفرّد به الراوي يكون منكرا إلا إذا ثبت فيه الخطأ، وعبارة البرديجي: "...من طريق صحيح" يريد ما جمع شروط الصّحة، وعلى هذا مذهب الإمام أحمد وغيره. فإنهم يريدون بالتكارة الخطأ والوهم، ولا يريدون مطلق التّفرد، كما فهم عنهم، ثمّ حوكموا به. والمتتبع لجملة من أحكامهم يقف على ما ذكرت، ومن ذلك مثلا: قول البرديجي في حديث رواه عمرو بن عاصم عن همام بن إسحاق بن أبي طلحة عن أنس أنّ رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إني أصبت حدّا فأقمه عليّ...

1- ابن الصلاح، علوم الحديث ص72، وفي شرح العلل لابن رجب جاءت العبارة: «إن المنكر هو الذي يحدّث به الرجل عن الصحابة أو عن التابعين عن الصحابة، لا يعرف ذلك الحديث، وهو متن

الحديث إلا من طريق الذي رواه، فيكون منكرا». انظر: ابن رجب، شرح العلل ص252

2- وقد تكررت مثل هذه العبارات في بحث الدكتور مع قلة صفحاته، وما كان ينبغي لأستاذنا أن يعبر بمثل هذا، ولو أنعم التّظر في طريقة التّفاد ومناهجهم، ووقف على تطبيقاتهم، لما خرج بهذا الانطباع.

3- أبو لبابة، علوم الحديث: واقع وآفاق: "علوم الحديث بين فضفضة المصطلح، وندرة التمثيل، وعسر التطبيق" ص351، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي.

4- انظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي. ص253

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

الحديث. قال- البرديجي: «هذا عندي حديث منكر، وهو عندي وهم من عمرو بن عاصم»¹. أما أبو حاتم الرازي فحكم على الحديث بأنه باطل بهذا الإسناد².
فحكم عليه الحافظ البرديجي بالنكارة بسبب وهم عمرو بن عاصم، وليس لمجرد التفرد بالحديث. قال الحافظ ابن رجب: «ولعلّ أبا حاتم والبرديجيّ إنّما أنكرا الحديث لأنّ عمرو بن عاصم ليس هو عندهما في محلّ من يحتمل تفرّده بمثل هذا الإسناد»³. فيحمل كلام الإمام البرديجيّ النظريّ ذاك على هذا. قلت: ولم يرتض أبو حاتم عمرو بن عاصم هذا، فقال: «لا يحتجّ به»⁴.

مثال آخر

وانظر كذلك في كلام الدكتور الفاضل- وهو يتحدّث عن الشاهد والتابع- «أما إذا اعتمدنا التعريف الاصطلاحيّ، ونظرنا إلى وظيفة كلّ من الشاهد والتابع؛ فإنّ خلط القدامى بين التابع والشاهد يصبح مربكاً وغير مستقيم مع المنهج العلميّ»⁵.
وهذا كلام مستغرب من مشتغل بالحديث، كيف يصف القدامى من أهل الحديث بالخالط في استعمال المصطلحات، وأنّ صنيعهم غير مستقيم مع المنهج العلميّ؟!
واقراً إن شئت كلامه قبل هذا للوقوف على الخلفيّة التي يصدر عنها الدكتور الفاضل: «وإنّ ما سنسلط عليه الضوء في هذه الورقة المتواضعة هو القسم الأوّل، أي التعريفات والمصطلحات، وما حُشد لها من أمثلة، فنلامس ما في بعضها من فضفضة أو قصور أو إطلاق ممّا جعلها لا تنضبط مع الشرط الذهبيّ الذي وضعه الأصوليون لسلامة الحدّ وصحّته، وهو "أن يكون جامعا مانعا"...»⁶.

1- انظر: ابن رجب، العلل ص253

2- انظر: ابن أبي حاتم، العلل 1/454

3- ابن رجب، شرح العلل ص253

4- انظر: الذهبيّ، الميزان 5/326

5- أبو لبابة، علوم الحديث: واقع وآفاق ص 364

6- المرجع السابق ص353

تنزيل اصطلاح المتأخر على اصطلاح المتقدم----- أ. د. حميد قوفي

وللجواب عن هذا باختصار أقول: إذا جرينا على رأي الدكتور، لأنشأنا علمًا جديدًا في الحديث بعيدًا عن كلام الحَقَّاط الأوائل الذين هم- في الأصل- العمدة في هذا العلم، ومصدر مادّته، والمرجع فيه، فإذا جعلنا لكلّ مصطلح معنى جامعًا مانعًا، والحال أن مصطلحات الأئمة ليست موضوعة على نسق الحدود المنطقيّة، فهذا يفضي بنا إلى إهدار أحكامهم، وإلغاء كلامهم. ولكنني أستطرد فأقول إنّه لا مانع إن وجدت اصطلاحات تعريفية توافق إطلاقات الحَقَّاط وكلامهم، لكن دون اعتبار الصنّاعة المنطقيّة للحدود والتّعريفات شرطًا كما يريد فضيلة الدكتور.

الخاتمة

وبهذا التحرير الوجيز يتبيّن أنّ هناك تباينًا منهجيًا في التعامل مع قضايا اصطلاحية في علم الحديث بين المتقدّمين وكثير من المتأخّرين، وقد رأينا نماذج من هذا، وإن كان هذا ليس هو الأغلب، والحقّ أنّ التباين فيما يبدو لي ليس في المصطلحات بقدر ما هو في القواعد، وأعني بالقواعد كقولهم: "زيادة الثقة مقبولة مطلقًا"، وليس الأمر بمطرّد على منهج المحدثين المتقدّمين، وكقولهم: "الضعيف إذا تعدّدت طرقه ينجر" وليس الأمر كذلك بمطرّد، الخ...

وليس الغرض من هذه المقالة بيان كلّ هذه القضايا، وإتّما الحديث مقتصر على جزئية وهي في محاكمة المتأخّر للمتقدم في اصطلاحه، وقد أبانت هذه الدراسة عن بعض ما يخالج الفكر، اجترأت هذه المقالة بهذه الوجازة لموافقة المقام والحال. وأحسب أنّي قد أوضحت قدرًا يسيرًا من هذه الإشكالية، وأن الموضوع في الواقع حساس يمكن أن يحدث إرباكا واضطرابا في المعاني والدلالات، ومن ثمّ في التطبيق ووضع الأحكام على الأحاديث بناء على هذا التباين المنهجي، لذا كان لازمًا إثارة الموضوع لتصحيح المفاهيم ورفع النزاع الحاصل فيها، وإني أرجو أن يتيسر الحال لاستكمال هذا الموضوع باستقراء كتب المصطلح وتتبع المصطلحات والدلالات.

سائلا الله جلّ وعلا التوفيق فيما حرّرتُ والعفو إذا زللتُ، والقبول إذا أصبتُ،
وصلّى الله وسلّم على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه.

العمل بالظن في الفقه الإسلامي

د. محمد سماعي
جامعة الجزائر 1

الملخص:

[العمل بالظن في الفقه الإسلامي]

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن موازنة التشريع الإسلامي بين اعتبار اليقين والظن؛ والضوابط التي وضعها من أجل التعويل على الظن المعبر عند عدم القدرة على تحصيل العلم؛ إضافة إلى محاولة الكشف عن أهم المجالات التي يجوز فيها اعتماد الظنون مسلكا لتحقيق الامتثال وإبراء الذمة مما شغلت به من تكاليف؛ ذلك أن العمل باليقين هو الأصل، ولا يُعدّل عن الأصول إلا لناقل يشهد له الشرع بالاعتبار.

الكلمات المفتاحية: 1. اليقين 2. الظن 3. التشريع 4. الاعتبار 5. الذمة 6. الامتثال

Abstract:

The work by assumption

this research aims to reveal how islamic legislation balanced between considering the certitude and the assumption and laws established to rely on assumption in case of absence of certitude, as it aims to speak about the most important domains in which it is permitted to rely on assumption to realise the obedience and discharging debt.

Keywords: 1.Certainty 2.probably 3.account 4.legislation 5.disclosure6.compliance

العَمَلُ بِالظَّنِّ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ----- د. محمد سماحي

مقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
وعلى آله وصحبه الطاهرين، وعلى من سلك طريقهم واستنّ بسنتهم واهتدى بهديهم
إلى يوم الدين؛ وبعد؛

فقد اتفقت نصوصُ الكتاب والسنة على أهمية الفقه بالنسبة للمسلم، وحثّت على
طلبه وإعلاء شأنه؛ ففي الصحيحين عن معاوية رضي الله عنه أنّه سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ
به خيراً؛ يُفْقِهْهُ فِي الدِّينِ»؛ ودعا لعبد الله بن عباس رضي الله عنه؛ فقال: «اللَّهُمَّ فَقِّهْ فِي الدِّينِ،
وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ»؛ والفقه: - كما قال الحكيم الترمذي: «معرفة باطنه، والوصول إلى
أعماقه»؛ وذلك يعني: أنّ الفقه: - فهمٌ دقيقٌ نافذٌ إلى البواطن والأعماق والأغراض.

. إشكالية الموضوع:

تنبثق إشكالية الموضوع الذي نقصد إلى دارسته من جهة النظر إلى واقع التشريع
الإسلامي؛ ففي الوقت الذي يُطالبنا الشارع الحكيم باعتماد العلم والتعويل عليه، وينهانا
عن اتباع الظنون؛ نجد أنّ الكثير من الأحكام الفقهية قد بُنيت على الظن؛ حتى شاع على
أسنة الفقهاء أنّ: «ثلاثة أرباع الفقه ظنٌّ»؛ فكيف الجمع بين الأمرين؟ وما الظن الذي
نهيئنا عن اتباعه؟ وما الظن الذي يُشرع لنا التمسك بمقتضاه؟ وما الضوابط التي يمكن على
أساسها تمييز الظنّ المعتمد عن غيره؟

. أهمية الموضوع:

من الأولويات التي لا بد من العناية بها في هذا الزمان: الفقه الذي يحل مشكلات
الناس، ويتدخل في كل جزئيات حياتهم، وهو من العلوم التي يعيشها الناس، فالناس بحاجة
إلى ما يصلح طهارتهم وصلواتهم، وبحاجة إلى ما يصحح عقودهم وأنكحتهم وبياعاتهم،
وهم بحاجة إلى متابعة دقيقة لواقعهم، ولا يكون ذلك إلا بالفقه؛ والفقه مبناه على العلم
والظن؛ ولذلك تشتد الحاجة إلى معرفة أحكام العمل بالظنّ، ومتى يُعذر المكلف في ترك
الاعتماد على العلم.

. المنهجية المتبعة في دراسة الموضوع:

اعتمدت في دراسة مسائل هذا الموضوع: - منهج الاستقراء الأغليي؛ حيث عمدت إلى النظر فيها قرره الأئمة وكتبوه حول مسألة العمل بالظن؛ وحاولت من خلال ذلك التوصل إلى ما يمكن اعتباره مقومات وشروطاً وموجهات للعمل بالظن عند الفقهاء؛ ومن أجل ذلك ورّعت مادة البحث على ثلاثة مطالب كما يأتي:

. المطلب الأول: مفهوم الظن وأنواعه وخصائصه: وفيه الفروع الآتية:

1. الفرع الأول: مفهوم الظن لغة واصطلاحاً:

2. الفرع الثاني: أنواع الظن:

المطلب الثاني: مقومات الظن المُعتَبَر وخصائصه: وفيه الفروع الآتية:

. الفرع الأول: مقومات الظن المُعتَبَر:

. الفرع الثاني: خصائص الظن:

المطلب الثالث: حجية العمل بالظن وشروطه: وفيه الفروع الآتية:

. الفرع الأول: حجية العمل بالظن:

. الفرع الثاني: الأدلة التي تدلّ على مشروعية العمل بالظن:

. الفرع الثالث: شروط العمل بالظن:

. الخاتمة: وفيها أهم ما أسفر عنه البحث من نتائج:

هذا ما أمكن جمعه في هذا البحث الموجز والمختصر؛ فما به من صواب؛ ففضّل خالص من الله، وما به من خلل فمن نفسي الأمانة بالسوء ومن الشيطان؛ وصلى الله على سيّنا محمّد وعلى آله وصحبه الطّاهرين...

. المطلب الأول: مفهوم الظن وأنواعه وخصائصه:

. الفرع الأول: مفهوم الظن لغة واصطلاحاً:

. الظن لغة: الظنّ: مصدرٌ من باب «قتل»؛ وهو خلاف اليقين؛ وقد يُستعمل بمعنى

اليقين؛ كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾؛ ومنه: «المظنّة» بكسر الظاء

العمل بالظن في الفقه الإسلامي ----- د. محمد سماحي

للمعلم، وهو حيث يُعلم الشيء؛ والجمع: «المظان»¹.

قال ابن فارس: «مَظَنَّةُ» الشيء؛ موضعه ومألفه؛ و«الظنَّة» بالكسر: التهمة؛ وهي اسمٌ من: «ظَنَنْتُهُ»؛ فهو «ظَنِينٌ» فعيلٌ بمعنى مفعول؛ وفي قراءة السبعة: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِظَنِينٍ﴾؛ أي: بمتهم².

. الظن اصطلاحاً:

يختلف مفهوم الظن عند الفقهاء عن مفهومه عند الأصوليين؛ فهو عند الأصوليين معناه: الطرفُ الرَّاجحُ من التردد بين أمرين³.

وأما الظن عند الفقهاء؛ فالمراد به في غالب إطلاقاتهم: هو مُطلق التردد بين وجود الشيء وعدمه؛ سواءً أكان الطرفان في التردد متساويين، أم كان أحدهما راجحاً⁴؛ قال ابن نجيم الحنفي: «الظن عند الفقهاء من قبيل الشك؛ لأنهم يريدون به التردد بين وجود الشيء وعدمه سواءً استويا أو ترجح أحدهما.. وغالب الظن عندهم ملحقٌ باليقين، وهو الذي تُبنى عليه الأحكام؛ يعرف ذلك من تصفح كلامهم في الأبواب»⁵.

وبيّن الإمام ابن قدامة وجه هذا الإطلاق عند الفقهاء؛ فقال: «لأنه إذا شك تعارض عنده الأمران؛ فيجب سقوطهما؛ كالبيتين إذا تعارضتا، ورجع إلى التيقن، ولا فرق بين أن يغلب على ظنه أحدهما أو يتساوى الأمران عنده؛ لأن غلبة الظن إذا لم تكن

1- انظر: ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر، بيروت)، 272/13، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005)، ص/1213.

2- انظر: الفيومي المصباح المنير، (المكتبة العلمية، بيروت)، 387/2.

3- انظر: الجرجاني، التعريفات، (ط1)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، (1405هـ)، ص/187.

4- انظر: التووي، المجموع شرح المهذب، (القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، (1925هـ)، 225/1، والفيومي، المصباح المنير، ص/436،

5- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دمشق، دار الفكر، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، (1403هـ)، ص/82.

العَمَلُ بِالظَّنِّ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ----- د. محمد سماحي

مضبوظة بضابط شرعي لا يلتفت إليها كما لا يلتفت الحاكم إلى قول أحد المتداعيين إذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل»¹.

والظاهر أن هذا الإطلاق أعليّ وليس عاماً؛ وإلا فإنّ هناك الكثير من المسائل التي مازَ فيها الفقهاء بين الظنّ الغالب والشكّ، مُلتزمين منهج الأصوليين في التفريق بينهما، وتخصيص الظنّ بالطرف الرّاجح، والشكّ بالمرجوح منهما²؛ قال الحمويّ: «إنما ينبغي أن يُقال: إنّ الظنّ قد يُطلق عند الفقهاء على أحد شقيّ التردّد، وذلك؛ لأنّه قد يترجّح بوجه ما، ثم يزول التّرجيح بمعارض له، فسمّوه ظناً باعتبار ذلك الحال، وبنوا عليه الحكم في المال؛ فيحصل بذلك التوفيق بين كلامهم في الأصول وكلامهم في الفروع، ولا ينبغي الجزمُ بأنّه عند الفقهاء مُطلقاً من قبيل الشكّ، لئلا يُتوهم تركهم استعماله بمعنى الطرف الرّاجح أصلاً فتأمل»³.

والظنون درجات متفاوتة ومختلفة؛ منها ما يُقاربُ درجة القطع واليقين، ومنها ما ينحطّ إلى مرتبة الشكّ والاحتمال.

قال الغزاليّ: «وهذا الذي يُسمّى ظناً، وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تخصي؛ فمن سمع من عدلٍ شيئاً سكّنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثابّ زاد الشكّون، وإن انضاف إليه ثالث زاد الشكّون والقوّة؛ فإن انضافت إليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوّة، فإن انضافت إليه قرينة؛ كما إذا أخبروا عن أمرٍ مخوفٍ، وقد اصفرّت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظنّ، وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظنّ علماً عند الانتهاء إلى حدّ التواتر»⁴.

1- ابن قدامة، المغني، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، 126/1.

2- انظر: الزركشي، المشور، ((ط2))، تحقيق: الدكتور تيسير فائق محمود، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، (1405هـ)، 255/2.

3- الحمويّ، غمّ عيون البصائر، ((ط1))، بيروت، دار الكتب العلمية، (1405هـ)، 134/1.

4- الغزالي، المستصفي، ((ط1))، تحقيق: محمّد عبد السلام عبد الشّافي، بيروت، دار الكتب العلمية، (1413هـ)، ص/35.

الفِرْعُ الثَّانِي: أَنْوَاعُ الظَّنِّ:

تتنوع الظنون بتنوع المستند الذي تستند إليه، فقد يكون مستندها الشرع، وقد يكون مستندها العرف والعادة، وقد يكون مستندها قرائن الأحوال، وقد يكون مستندها مجرد الاحتمال، وفيما يلي بيان ذلك بإيجاز:

أولاً: . الظنُّ المُستندُ إلى الشَّرْع: ويكون الظنُّ مستنداً إلى الشَّرْع إذا كان ناشئاً عن أمانة شرعية منصوص على اعتبارها بعينها، والأمارات المنصوصة على نوعين¹:

التنوع الأول: الشَّهادَاتُ: لا يختلف الفقهاء في وجوب العمل بالظن المستفاد من الشَّهادَاتِ المستوفية شروط اعتبارها، وأنَّ الظنَّ المستفاد منها يقطع العمل بالظنَّون المستفاد من أحكام الأصول المخالفة لها؛ قال القرائي: «اتفق النَّاسُ على تقديم الغالب وإلغاء الأصل في البينة إذا شهدت؛ فإنَّ الغالب صدقُها، والأصل براءة ذمة المشهود عليه، وألغى الأصل هنا إجماعاً»².

التنوع الثاني: أخبار الثَّقَات: وكذلك لا يختلف الفقهاء في وجوب العمل بالظنَّ المستفاد من خبر الثقة إذا أخبر بشيء فيه رفع لحكم أصلي؛ فمن أخبره الثقة بنجاسة ماء؛ وجب عليه العمل بقوله، وتجنب الماء المخبر عنه؛ قال ابن عابدين: «وصرح أئممتنا أنه يُقبل قول العدل في الدبانات؛ كالإخبار بجهة القبلة والطَّهارة والتَّحاسة والحلِّ والحُرمة، حتى لو أخبره ثقة ولو عبداً أو أمة، أو محدوداً في كذب بنجاسة الماء، أو حلِّ الطَّعام وحرمة قبل»³.

ثانياً: الظنُّ المُستندُ إلى العادة والعرف: وهو المستند إلى العوائد المستقرّة، والأعراف المرعية، وهو يلي من حيثُ القوَّة الظنَّ المستند إلى الشَّرْع، والعملُ به محلُّ اتِّفاقٍ

1- القرائي، الذَّخيرة، (ط1)، تحقيق: محمّد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (1994م)، 177/1، الرِّكَشي، المنشور، 316/1.

2- القرائي، الفُرُوق، (بيروت، عالم الكتب)، 75/4، 111/4.

3- ابن عابدين، حاشية ردِّ المختار، 370/1؛ وانظر: انظر: الرِّكَشي، المنشور، 315/1.

العمل بالظن في الفقه الإسلامي ----- د. محمد سماحي

بين الفقهاء، وما يُستفاد منه قد يرتقي إلى درجة تقرب من حدّ اليقين في بعض الصّور؛ قال ابن السّبكي: «الظاهر المعتضدُ بعادة مُستقرّة يُنزلُ منزلة القطع، أو منزلة السّبب المنصوب شرعاً؛ فهذا جُزم باعتماده، وإنما يقع الخلاف في ظاهر مجرّد يُقابل الأصل»¹. ويمكننا تقسيم الظن بالنسبة إلى العوائد إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما تشهد العادة بصدقه: وهذا النوع من الظنون إذا انفرد عن مُعارضة الأصول تعيّن اعتباره والأخذ به عند جميع الفقهاء، وهذا ما تشهد به القاعدة المتفق عليها «العادة محكمة»².

الثاني: ما تشهد العادة بكذبه: وهذا النوع من الظنون لا خلاف في رده، وعدم الالتفات إليه في شيء من الأحكام الشرعية.

الثالث: ما تُبعده العادة من غير أن تمنع وقوعه؛ فيختلف حكمه عند الفقهاء باختلاف قُربه وبعده، وعلى قدر ذلك يكون قبوله ورده³.

ومن أمثلة ما تُبعد العادة المعتبرة وقوعه من غير أن تُحيله: دعوى الرجل الدّنيء استئجار رجل ذي هيئة وقدرٍ لعلف دوابّه، وكسب بابه، ونحو ذلك؛ فلا يلتفت إلى دعواه؛ وذلك لأنّ العادة تُكذّبه⁴.

النوع الثالث: الظنّ المُستند إلى قرائن الأحوال: والمراد بالقرائن الحالية الظروف والملاسات التي تصاحب الواقعة؛ فتدلّ على المطلوب؛ فإن كانت قوّة قاطعةً للاحتمال الناشئ عن الدليل؛ فإنها تعضد الظن المستند إليها، وتُصيرُه مُقدماً في مُقتضى الشرع والنظر⁵.

1- ابن السّبكي، الأشباه والنظائر، (ط1)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، (1422هـ)، 19/1.

2- انظر: القرائن، الفروق، 75/4.

3- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، (بيروت، دار الكتب العلمية)، 125/2.

4- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 125/2.

5- انظر: القرائن، الفروق، 75/4.

العمل بالظن في الفقه الإسلامي ----- د. محمد سماحي

ودلالة القرائن على مدلولاتها تتفاوت في القوّة والضعف؛ فقد تصل في القوّة إلى درجة القطع؛ كدلالة الرماد على النار، وقد تضعف دلائلها حتى تصير مجرد احتمال، وبين ذلك مراتب يدركها الناظر بالتأمل¹.

التّوَعُّدُ الرَّابِعُ: الظَّنُّ الْمُسْتَنْدُ إِلَى تَحْكِيمِ الْحَالِ: وهو الظنّ المستند إلى تحكيم الحال، والمراد بتحكيم الحال: اعتبار حالة الشّيء في الزّمن الحاضر أنّها هي نفسها حالته في الزّمن الماضي؛ وذلك بأن يُجعل ما في الحاضر مُنسحباً على الماضي²؛ وفي ذلك يقول ابن السّبكي: «الأصل موافقة الماضي للحال؛ كما إذا رأيت زيدا جالسا في مكان، وشككت هل كان جالسا فيه أمس؛ فتقضي بأنّه كان جالسا فيه أمس استصحاباً مقلوباً»³.

والذي يظهر من الفروع الفقهيّة التي يذكرها الفقهاء من مختلف المذاهب أمثلة لتحكيم الحال؛ أنّ الظنّ المستند إلى ذلك من أضعف أنواع الظنّون، وأنّه يصلح حجة للدّفع دون الاستحقاق؛ أي لإبقاء ما كان على ما كان؛ حتى يتبيّن خلافه؛ وقد صرحوا بأنّه يُدفع بكلّ دليل يخالفه من أصل أو ظاهرٍ آخر أقوى منه⁴.

ومن الأمثلة على ذلك: لو أنفق الأب من مال ابنه الغائب؛ فادّعى الولد أنّ والدّه كان مُوسراً وقت الإنفاق، وطلب تعويض المبلغ المصروف؛ فينظر إلى حال الأب وقت الخصومة؛ فإن كان مُعسراً؛ فالقول قوله مع اليمين، وإذا كان مُوسراً؛ فالقول قول الابن؛ وفي توجيه ذلك يقول الكاساني الحنفي: «لأنّ الظاهر استمرار حال اليسار والإعسار، والتّعير خلاف الظاهر؛ فيحكّم الحال.. فإن أقاما البيّنة؛ فالبيّنة بينة الابن؛ لأنها تُثبت أمراً زائداً، وهو الغنى»⁵.

1- انظر: ابن الوكيل الأشباه والنظائر، 1/235.

2- انظر: السّبكي، الإمّاخ، 3/170، والزّرقي، شرح القواعد الفقهيّة، (ط6)، تصحيح وتعليق: مصطفى الزّرقي، دمشق، دار القلم، (1422هـ)، ص/108.

3- السّبكي، الإمّاخ، 3/170.

4- انظر: ابن عابدين، ردّ المختار، 5/455.

5- الكاساني، بدائع الصّنائع، (بيروت، دار الكتب العلميّة، 1997م)، 4/37.

العَمَلُ بِالظَّنِّ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ----- د. محمد سماحي

النوع الخامس: الظنُّ المُستندُ إلى مجرد الاحتمال: والاحتمال إذا تجرّد عمّا يسنده ويُقوّي جانبه صار وهماً مرجوحاً، ولم يُعتبر في شيء من الأحكام الشرعيّة؛ والظنُّ المستفادُ منه من أضعف أنواع الظن على الإطلاق؛ سواءً انفرد عن المعارض، أو لم ينفرد¹. ومما يمكنُ التمثيلُ به لهذا النوع من الظنون ما أشار إليه الإمام النووي بقوله: «مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ طَلَّقَ أَوْ أَحْدَثَ أَوْ أَعْتَقَ أَوْ صَلَّى أَرْبَعًا لَا ثَلَاثًا؛ فَإِنَّهُ يُعْمَلُ فِيهَا كُلُّهَا بِالْأَصْلِ وَهُوَ الْبَقَاءُ عَلَى الطَّهَارَةِ وَعَدَمُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَقِ وَالرَّكْعَةُ الرَّابِعَةُ وَأَشْبَاهُهَا»².

المطلب الثاني: مقوّمات الظن المُعتبر وخصائصه

الفرع الأول: مقوّمات الظن المُعتبر:

لا يكونُ الظنُّ مُعتبراً في ميزان الشرع إلا إذا استجمعَ جُملةً من المقوّمات؛ التي تقومُ به، وتجعله صالحاً للاعتبار وبناء الأحكام الشرعيّة عليه، وفيما يلي ذلك باختصار:

المقوّم الأول: التبوّث: ويكونُ ثبوتُ الظنِّ بثبوت الأمانة التي يستندُ إليها، وهي في الجملة إما معلومة بالضرورة؛ كدلالة زيادة الظلّ على الرّوال، وكمال العدة على الهلال، وإما محتملة؛ كدلالة البيّنة والعادة، ونحو ذلك³.

والأماراتُ التي تثبتُ بها أحكامُ الظنون منها المُعتبرُ بدليلٍ يخصّه؛ كالشّهادة والرّواية والأخبار، ومنها المُعتبرُ بدليلٍ يعمّه؛ كالأعراف والعوائد المطّردة والقرائن الغالبة، وعلى الفقيه التمييزُ بينها؛ والأخذ بأقواها؛

والظنُّ المستفادُ من الظاهر قد تتعدّد موارده بتعدّد أماراته؛ كتعدّد الأخبار والشّهادات والبيّنات، وقد تنحصرُ في شيءٍ واحدٍ، كجهة الكعبة؛ فإنّ المظنون عن الأمانة فيها ليس إلا جهةً واحدةً، وما عدا تلك الجهة يغلب على الظنِّ عدمُ كونِ الكعبة فيها¹.

1- انظر: السيوطي، الأشباه والتّظائر، ((ط1))، بيروت، دار الكتب العلميّة، (1403هـ))، 34/2، 35.

2- النووي، المجموع شرح المهذب، 1/260.

3- القرائي، الذّخيرة، 1/159؛ وانظر: الزركشي، البحرُ المحيط، ((ط1))، مصر، دار الكنتي، (1994م)، 1/104.

1- انظر: القرائي، الذّخيرة، 1/177.

العَمَل بِالظَّنِّ فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ----- د. محمد سماحي

المَقْوَمُ الثَّانِي: أَرْجَحِيَّةُ الْوَقُوعِ: والمرادُ أن يكون احتمالُ حصولِ الظنِّ في الخارج أَرْجَحَ في النَّفسِ من عدمه، والغلبة تكفي في ذلك؛ إذ لا يُشترطُ اليقينُ اتفاقاً؛ لتعدُّره في أكثرِ الصُّورِ والأحوال، وبناء الأحكام على الظنون الرَّاجحة؛ تشهدُ له تصرُّفاتُ الشَّارعِ غيرِ المنحصرة، والتي فيها تَنْزِيلٌ للظنِّ الغالبِ مَنْزِلَةَ اليقينِ¹.

قال ابنُ فرحون: «وَيُنزَلُ مَنْزِلَةَ التَّحْقِيقِ الظَّنُّ الْغَالِبُ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَوْ وَجَدَ وَثِيقَةً فِي تَرْكَةِ مُورَثِهِ، أَوْ وَجَدَ ذَلِكَ بِخَطِّهِ أَوْ بِخَطِّ مَنْ يَثِقُ بِهِ، أَوْ أَحْبَرَهُ عَدْلٌ بِحَقِّ لَهُ؛ فَالْمَنْقُولُ جَوَائِزَ الدَّعْوَى بِمِثْلِ هَذَا وَالْحَلْفِ بِمَجْرَدِهِ، وَهَذِهِ الْأَسْبَابُ لَا تُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ دُونَ التَّحْقِيقِ؛ لَكِنْ غَالِبُ الْأَحْكَامِ وَالشَّهَادَاتِ إِنَّمَا تَبْنِي عَلَى الظَّنِّ وَتَنْزِلُ مَنْزِلَةَ التَّحْقِيقِ»².

والظنونُ غيرُ الغالبةِ كَالغالبَةِ فِي هَذَا الْمَجَالِ؛ وَالْبِنَاءُ عَلَيْهَا أَصْلٌ مُعْتَبَرٌ فِي الشَّرِيعَةِ، لَا يَكَادُ يُخْتَلَفُ فِيهِ؛ مَا لَمْ يَخْرُجْ إِلَى حُدُودِ الشَّكِّ الْمَجْرَدِ وَالتَّوَهُّمِ؛ لِأَنَّ التَّوَهُّمَ لَا يَبْنِي عَلَيْهِ حُكْمٌ؛ كَمَا لَا يَمْنَعُ الْقَضَاءُ، وَلَا يُوَخَّرُ الْحَقُوقَ؛ وَلِأَنَّهُ مُنْحَطٌّ أَيْضاً عَنْ مَرْتَبَةِ الْإِطْمِئْنَانِ بِوُجُودِ الشَّيْءِ أَوْ وَقُوعِهِ³.

المَقْوَمُ الثَّلَاثُ: شَهَادَةُ الْعَادَةِ لَهُ: وَمِنْ مَقْوَمَاتِ الظَّنِّ الْمَعْتَبَرِ شَهَادَةُ الْعَادَةِ لَهُ، وَذَلِكَ بِأَنَّ يَكُونُ مِمَّا لَا تَنْفِي وَقُوعَهُ، وَلَا تُحْيِلُ حُصُولَهُ، وَإِنْ لَمْ تَشْهَدْ لَهُ بَعِينَهُ، وَوَجْهَ اعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى فِي الظَّنِّ الْمَرْعِيِّ أَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى مَدْلُولِهِ دَلَالَةٌ طَبِيعِيَّةٌ؛ وَهِيَ الَّتِي يُفْضِي فِيهَا الدَّلَالُ إِلَى الْمَدْلُولِ لَا بِوَسْطَةِ التَّلَازِمِ الْعَقْلِيِّ، وَإِنَّمَا بِوَسْطَةِ النَّظَامِ الَّذِي وَضَعَهُ الرَّبُّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي الْكُونِ، وَفَطَرَ عَلَيْهِ الْخَلْقَ، وَمَا يَكُونُ كَذَلِكَ يَسْتَحْيِلُ أَنْ تَسْلَمَ دَلَالَتُهُ عَلَى مَدْلُولِهِ؛ دُونَ أَنْ يَكُونَ جَارِياً وَفَقَّ مُقْتَضَى هَذَا التَّامُوسِ الْخَلْقِيِّ وَسَنِيهِ، وَبِمَتْنَعِ أَنْ يَأْتِيَ شَيْءٌ مِنْهُ مِمَّا هُوَ عَلَى خِلَافِهِ¹.

1- انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 62/2.

2- ابن فرحون، تبصرة الحكام، (بيروت، دار الكتب العلمية)، 148/1.

3- السنوسي، اعتبار المآلات، (ط1)، السَّعُودِيَّة، دار ابن الجوزي، (1424هـ)، ص/351.

1- انظر: الفائز، الإثبات بالقرآن في الفقه الإسلامي، (ط1)، بيروت، المكتب الإسلامي، (1402هـ)، ص/66.

. الفرع الثاني: خصائصُ الظنون:

والمرادُ بخصائصِ الظنون: السّمات التي يمكنُ اعتبارها معايٍ مُشتركةً بين أغلبِ الظنون التي اعتبرها الفقهاء، وبنوا عليها الكثيرُ من الأحكامِ الشرعيّةِ في مختلفِ المجالاتِ والميادين، وفيما يلي ذكرٌ لبعضِ هذه الخصائص:

الخاصيةُ الأولى: الاحتمالية: والمقصودُ أنّ الظنَّ وإن كان معتبراً؛ فإنّه يبقى متميّزاً بصفة الاحتمالية؛ ومعنى ذلك أنّه: لم يبلغ من حيث مفادُه منزلةَ العلم؛ وأما ما بلغ درجة القطع بمدلوله؛ فإنّه مقدّمٌ اتّفاقاً على ما يخالفه؛ لكونه حُجّةً مستقلّةً، وحقيقةً مسلمةً، والحقائقُ المسلماتُ لا تردُّ عليها الاعتراضات.

الخاصيةُ الثانية: الاستنادُ إلى المحسوس: والاستنادُ إلى المحسوس هو مثارُ الظنِّ؛ وذلك بكونه مُقتبساً من أمارَةٍ حسيةٍ معتبرةٍ شرعاً؛ كالظنِّ الحاصل عن الرّؤية والمشاهدة واللمس والدّوق، ويُلحقُ بالحسيّ الظنُّ الحاصل عن التّجارب والعوائد والمشاعر الدّاخليّة للإنسان؛ كالأحزان والأفراح والرّغبات والرّهبات، ونحو ذلك¹؛ وفي تقرير ذلك يقول أبو إسحاق الشّيرازيّ: «غلبة الظنِّ أن تتزايد الأماراتُ الموجبة للظنِّ وتتكاثر، ويكون على الحكم دليلاً وثلاثة، ويخبره ثقتان وثلاثة وأكثر.. ويكفيه أمارَةٌ واحدةٌ يحصل له الظنُّ بها»².

الخاصيةُ الثالثة: الاختلافُ باختلافِ المحالِّ: وذلك لأنّ الظنَّ يتبعُ موارده، ولاشكَّ أنّ تلك الموارد تختلفُ من حالٍ إلى حال، ومن زمانٍ إلى آخر؛ فالظنُّ القويّ المستفادُ من مجموعة أحوالٍ معيّنة؛ قد يصير ظنّاً ضعيفاً إذا تغيّرت تلك الأحوال؛ لسبب من الأسبابِ المقتضية للتبدّل والتغيّر.

1- انظر: القرائي، الدّخيرة، 1/177.

2- الشّيرازيّ، شرح اللّمع، 1/150.

العَمَلُ بِالظَّنِّ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ----- د. محمد سماحي

قال الإمام الغزالي: «الأمارات الظنّية ليست أدلّة بأعيانها؛ بل يختلف ذلك بالإضافات؛ فربّ دليل يُفيد الظنّ لزيد، وهو بعينه لا يفيد الظنّ لعمرو مع إحاطته به، وربما يُفيد الظنّ لشخص واحد في حال دون حال»¹.

المطلب الثالث: حُجِّيَّة العمل بالظنّ وشروطه:

. الفرع الأول: حُجِّيَّة العمل بالظنّ:

الفقهاء متفقون على العمل بالظنّ إذا استوفى شروط الاعتماد عليه؛ ولم يخالف في ذلك إلا الإمام ابن حزم الظاهري؛ حيث ذهب إلى عدم جواز العمل بالظنّ في أحكام الشريعة؛ واستدلّ على مذهبه بالنصوص التي ظاهرها النهي عن اتباع الظنّ وذمّ متبعية، ومن ذلك²:

1- قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾³.

2- ما رواه البخاريّ ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إياكم والظنّ؛ فإنّ الظنّ أكذب الحديث»⁴.

وقد أجاب العلماء على استدلال ابن حزم بجملة من الأجوبة؛ منها ما يلي:

1. أنّ الظنّ الذي تُهيننا عن اتّباعه هو الظنّ غير المستند إلى أمارّة شرعيّة مُعتبرة، وهو الظنّ الباطل الذي لا يُغني عن الأصل ولا يقوم مقامه في شيء، ولا يمكنه أن يجعل صاحبه غنيّاً بعلم اليقين الثابت المطابق للحقيقة والواقع في المواضع التي يُطلب فيها تحصيله مع إمكان وجوده¹.

1- الغزالي، المستصفى، ص/353.

2- انظر: ابن حزم، الإحكام، ((ط1))، القاهرة، دار الحديث، (1404هـ))، 1/118.

3- [يونس: 36]

4- البخاريّ، ح، 4849، صحيح البخاريّ، 5/1976، مسلم، ح، 2563، صحيح مسلم، 4/1985.

1- انظر: السرخسيّ، أصول السرخسيّ، 2/141، والأمديّ، الإحكام في أصول الأحكام، ((ط1))، تحقيق: الدكتور سيّد الجميليّ، بيروت، دار الكتاب العربيّ، (1404هـ))، 4/55.

العمل بالظن في الفقه الإسلامي ----- د. محمد سماحي

2 أن الشارع الذي نهى عن اتباع الظن قد استعمل لفظ «الظن» في خطابه، وبنى عليها أحكاماً كثيرة، مما يدل على أن الظن المنهية عنه هو الظن القائم على غير دليل وبرهان، وإنما على مجرد التخمين والتخمين؛ قال الإمام ابن عبد السلام: «وإنما ذم الله العمل بالظن في كل موضع يشترط فيه العلم، أو الاعتقاد الجازم؛ كمعرفة الإله، ومعرفة صفاته، والفرق بينهما ظاهر»¹.

3 أن الإجماع منعقد على مشروعية العمل بالظن فيما لا يتيسر فيه تحصيل اليقين؛ ولم يُعلم في ذلك مخالف قبل ابن حزم؛ ولا عبرة بمن خالف الإجماع؛ قال السرخسي: «وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل»².

4 أن العمل بالظن ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها، ولكونه كذلك؛ فإن ابن حزم نفسه لم تطرد تفرعاته حيال ما أصله، واضطر فيما لا يُعد من المواقع إلى الأخذ بالظن مُسمياً إياه بغير اسمه، وغير خاف أن تغيير الأسماء لا يُغيّر حقائق المسميات.

الفرع الثاني: الأدلة التي تنهض بحجية الظن المُعتبر:

إن حجية الظن والعمل بمقتضاه من المبادئ المقررة التي تضافرت النصوص الشرعية بمختلف أنواعها في الدلالة على تأصيلها، ومن هذه الأدلة:

1. ما رواه البخاري ومسلم عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إنكم تحتصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض؛ فأقضي له على نحو مما أسمع منه؛ فمن قطع له من حق أخيه شيئاً؛ فلا يأخذه؛ فإنما أقطع له به قطعة من النار»¹.

1- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 62/2.

2- انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 62/2.

1- البخاري، صحيح البخاري، ح، 2534، 952/2، مسلم، صحيح مسلم، ح، 1713، 1337/3.

العَمَلُ بِالظَّنِّ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ----- د. محمد سماحي

ووجه الاستدلال بالحديث أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَيَّنَّ أَنَّ الْقَضَاءَ يَكُونُ عَلَى حَسَبِ مَا يَسْمَعُ الْقَاضِي مِنَ الْخُصُومِ، وَقَضَاؤُهُ ﷺ بِذَلِكَ يَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ الظَّنَّ مَعْمُولٌ بِهِ فِي الشَّرْعِ مُعْتَبَرٌ، وَلَا يُعَدَّلُ عَنْهُ إِلَّا لِذَلِيلٍ أَقْوَى مِنْهُ¹.

2 ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال النبي ﷺ: «ما أظنُّ فلاناً، وفلاناً يعرفان من ديننا شيئاً»².

ووجه الاستدلال بالحديث على حجية العمل بالظاهر أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اعْتَبَرَ الظَّنَّ، وَبَنَى عَلَيْهِ حُكْمَهُ عَلَى الرَّجُلَيْنِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّهُمَا لَا يَفْقَهُانِ فِي الدِّينِ، وَلِذَلِكَ فَقَدْ بَوَّبَ عَلَيْهِ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ: «بَاب: مَا يَجُوزُ مِنَ الظَّنِّ»³.

3 ما يُروى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّمَا نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ»⁴؛ قَالَ الشُّوكَايِيُّ: «وَهُوَ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ وَجْهِ مُعْتَبَرٍ؛ فَلَهُ شَوَاهِدٌ مُتَّفَقٌ عَلَى صِحَّتِهَا، وَمِنْ أَعْظَمِ اعْتِبَارَاتِ الظَّاهِرِ مَا كَانَ مِنْهُ ﷺ مَعَ الْمُنَافِقِينَ مِنَ التَّعَاطِي وَالْمُعَامَلَةِ بِمَا يَقْتَضِيهِ ظَاهِرُ الْحَالِ»⁵.

4 تصرّفات الشّارع وتفريعاته؛ فهي شاهدة على اعتبار الظّنون؛ ومن هذه التصرفات إيجاب الوضوء على النائم؛ فقد علّل النبي ﷺ ذلك بقوله: «وكأئ السّه العينان؛ فمن نام؛ فليتوضأ»¹.

1- انظر: الشّري، القطع والظّن عند الأصوليين، ((ط1)، الرياض، دار الحبيب، (1418هـ))، 506/2.

2- البخاري، صحيح البخاري، ح، 5720، 2254/5.

3- انظر: البخاري، صحيح البخاري، 2254/5.

4- يكثر ذكر هذا النصّ عند الأصوليين والفقهاء على أنّه من قبيل المرفوع؛ وهو ليس كذلك؛ انظر: ابن الملقّن، خلاصة البدر المنير، 432/2.

5- الشُّوكَايِيُّ، نيل الأوطار، 360/1.

1- رواه أبو داود، سنن أبي داود، ح، 203، 52/1، وابن ماجّة، سنن ابن ماجّة، ح، 477، 161/1، كلاهما عن عليّ ؓ.

العمل بالظن في الفقه الإسلامي----- د. محمد سماحي

ومن ذلك أيضاً: إثبات النسب بالفراش؛ حيث روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر»¹.

وفي جعل الفراش سبباً لثبوت النسب أقوى برهان على حجية الظاهر؛ وذلك لأنّ الفراش ليس في الحقيقة إلا قرينة على المخالطة المشروعة التي ينتج عنها في الغالب الحب، ومع ورود الاحتمال عليه؛ فقد اعتبره الشارع ورّتب عليه حكماً ذا مساسٍ بمقصد من أعظم المقاصد الشرعية، وهو الحفاظ على الأنساب².

ومن ذلك أيضاً: القضاء بالأمانة؛ فقد روى الشيخان عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال لمعاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفراء -رضي الله عنهما- لما تداعيا قتل أبي جهل يوم بدر: «هل مسحتما سيفيكما؟» فقالا: لا؛ فنظر في السيفين فقال: «كلاكما قتله»، وقضى بسلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح³.

والاعتماد على الأثر؛ إنما هو اعتماداً على قرينة غاية ما تفيدُه الظن، ومع ذلك فقد قضى بها النبي ﷺ؛ مما يدلّ على شرعية الاعتماد على الظنون المعتمدة⁴.

5- الإجماع: فإن العمل بالظن المعتبر من الأمور المجمع عليها، وقد حكى الاتفاق على ذلك غير واحد من المحصلين؛ منهم الإمام ابن عبد البر حيث قال: «وقد أجمعوا على أن أحكام الدنيا على الظاهر، وأن أمر السرائر إلى الله عز وجل»⁵.

6- المعقول: والاستدلال بصريح المعقول على حجية الظنون له أوجه عديدة ومختلفة؛ من أبرزها أن تحصيل اليقين في أكثر الأحوال والصُّور ممتنع ومتعدّد، ولو أنّ الله

1- البخاري، صحيح البخاري، ح، 2105، 773/2، ومسلم، صحيح مسلم، ح، 1457، 1080/2.

2- انظر: ابن القيم الطرق الحكمية، (مكتبة دار البيان، بيروت)، ص/187.

3- البخاري، صحيح البخاري، ح، 2972، 1144/3، ومسلم، صحيح مسلم، ح، 1752، 1372/3.

4- انظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، 242/1.

5- ابن عبد البر، التمهيد، 157/10.

العمل بالظن في الفقه الإسلامي----- د. محمد سماحي

كلّفنا فقط بما نعلمه يقيناً؛ لكان تكليفاً بما لا يدخل تحت الوسع والإمكان؛ ولا خلاف في عدم وقوع التكليف بمثل ذلك¹.

قال ابن عبد السلام: «إنّ الله تعالى أوجب علينا في الأقوال والأفعال ما نظنّ أنّه الواجب؛ فإذا كان المتيقن هو المظنون؛ فالمكلف يتيقن أنّ الذي يأتي به مظنون له، وأنّ الله تعالى لم يكلفه إلا ما يظنّه، وإنّ قطعاً بالحكم عند ظنّه ليس قطعاً بمتعلّق ظنّه؛ بل هو قطع بوجود ظنّه، وفرق بين الظنّ وبين القطع بوجود المظنون؛ فعلى هذا؛ من ظنّ الكعبة في جهة؛ فإنّه يقطع بوجوب استقبال تلك الجهة، ولا يقطع بكون الكعبة فيها»².

الفرع الثالث: شروط العمل بالظنّ:

إنّ العمل بالظنّ موقوفٌ على تحقّق شروط العمل به، وفيما يلي تعريجه على أبرز هذه الشروط وأهمّها:

الشّرط الأوّل: اعتبار الشّارع له: واعتبار الشّارع للظنّ الذي يُراد العمل به وبناء الحكم عليه من أوليات الشّروط التي ينبغي التّظر في تحقّقها؛ إذ ليس كلّ ظنّ معتبراً؛ ودخول الظنّ إلى حيّز الاعتبار إنّما يكون باستناده إلى أمارّة ذات اعتبار شرعي لها؛ بالعين أو بالجنس، والأصل العام أنّ الظاهر لا يُعتبر ما لم يكن ناشئاً عن أمارّة شرعيّة؛ وإن كان الظنّ الناشئ عنه قوياً راجحاً؛ فشهادته العدد الكبير من عبّاد أهل الكتاب بدين حقير على مسلم تُفيد ظناً غالباً بصحّة المشهود به؛ ومع ذلك فإنّ الشّرع لم يقبل القضاء بمثلها؛ لانعدام وصف العدالة في الشّهود³.

الشّرط الثّاني: كثرة الأسباب: والمراد بها: الموارد التي يُستمد منها الظنّ، وتنبعث بها في التّفنّس القوّة الدّاعيّة إلى احتمال حصول الشّيء أو انتفائه، ولذلك ارتبط الظنّ الناشئ عن الظاهر بالأسباب والأمارات الباعثة عليه؛ فهو يقوى بقوّتها إلى أن يبلغ ما

1- القرّاني، الذّخيرة، 177/1.

2- العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 60/2.

3- انظر: القرّاني، الذّخيرة، 177/1.

العَمَلُ بِالظَّنِّ فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ----- د. محمد سماحي

يُشْبِهُ الْيَقِينَ، وَيُضْعَفُ بِضَعْفِهَا؛ حَتَّى يَصِيرَ مَجْرَدَ احْتِمَالٍ غَيْرِ مَرَعِيٍّ فِي شَيْءٍ مِنْ الْأَحْكَامِ¹.

ولهذا المعنى فرّق الفقهاء بين الشكّ في التجاسة، والشكّ في الحدث؛ فأوجبوا الطّهارة في الأوّل لكثرة أسبابه، وألغوه في الثاني لقلّتها².

قال الإمام الجويني في معرض كلامه على قاعدة الشّرْع بُجَاهِ الشُّكُوكِ الْمُتَجَرِّدَةِ عَنْ الْعَلَامَاتِ الْجَلِيَّةِ وَالْخَفِيَّةِ؛ كما في الأحداث: «فعند ذلك تأسيس الشّرْع على التعلّق بحكم ما تقدّم، وهذا نوعٌ من الاستصحاب صحيح، وسببه ارتفاع العلامات، وليس هذا من فئونة الأدلّة ولكنه أصلٌ ثابتٌ في الشريعة مدلولٌ عليه بالإجماع»³.

الشّرْطُ الثَّلَاثُ: تَعَذُّرُ الْوُصُولِ إِلَى الْيَقِينِ: الظنّ المعتبر يقوم مقام اليقين في كلّ موضع امتنع فيه تحصيله حقيقةً أو حكماً، وأمّا المواضع التي يمكن فيها تحصيله؛ فقد اختلف فيها الفقهاء، هل يقوم فيها الظنّ الناشئ عن الاجتهاد مقامه أم لا؟⁴.

والذي يمكن الخلوّص إليه من مجموع ما ذكرناه حول هذه المسألة أنّ الظنّ يقوم فيها أيضاً مقام اليقين؛ إذا استوفى شرطين؛ هما:

الأوّل: أن لا يكون ممّا طلب فيه الشّارح تحصيل اليقين، وتعبّدنا به، وذمّ المكتفين فيه بالظنّ مع إمكانهم تحصيل العلم؛ لأنّ ذلك يجعله من الباطل الذي لا يُغني عن الحقّ ولا يقوم مقامه في شيء؛ قال الزركشي: «إن كان ممّا يُعتدّ فيه بالقطع لم يجز قطعاً؛ كاجتهاد القادر على النصّ لا يجتهد، وكذا إن كان بمكّة لا يجتهد في القبلة»⁵.

1- انظر: القرائي، الفروق، 172/4، والزركشي، المنشور، 313/1.

2- الزركشي، المنشور، 313/1، وانظر: التّوّبي، المجموع شرح المهذب، 222/1.

3- الجويني، البرهان في أصول الفقه، (ط4)، تحقيق: الدكتور عبد العظيم محمود الدّيب، مصر، المنصورة، دار الوفاء، (1418هـ)، 737/2.

4- انظر: الزركشي، المنشور، 354/2، والبحر المحيط، 104/1، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص/184.

5- الزركشي، المنشور، 355/2.

العَمَلُ بِالظَّنِّ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ----- د. محمد سماحي

القَّانِي: أن يكون الظنَّ قوياً بحيث يكاد يبلغُ درجة المقطوع به، وأمَّا الظنَّ الضَّعِيفُ لضعف الأمانة المستند إليها؛ فإنه لا يُغني عن اليقين، ولا يقوم مقامه مع إمكان تحصيله، وعلى ذلك تُحمل أقوال بعض العلماء الذين أطلقوا منع العمل بالظنِّ إلا عند تعذُّر القطع؛ كقول الإمام القرافي: «إننا حيثُ ظفرنا بالعلم لا نعدُّ له ظنّاً.. وحيثُ لم نظفر به اتَّبعنا الظنَّ»¹؛ وقول أبي الحسين البصري: «الظنُّ إنما يكون له حكمٌ، ويجسُنُ ورود التَّعبُد به في الأمر الذي لا يكون إلى العلم به سبيلاً»².

ومبنى هذا التَّقرير التَّنظُّر في الفروع؛ فإنها شاهدةٌ على التَّفريق بين الظنِّ القويِّ والظنِّ الضَّعِيف في هذه المسألة؛ فقد أجازوا في صُورٍ كثيرةٍ الاعتمادَ على الظنِّ القويِّ مع الثُّدرة على تحصيل العلم؛ ووجهُ ذلك هو المشيُّ على قانون الشَّرْع المطَّرد في اعتبار الغالب كالمحقِّق، والتَّسوية بينهما في إثبات الأحكام ونفيها؛ لثُدرة وقوع التَّخالف بينهما³.

الخاتمة؛ وفيها أهمُّ ما توصل إليه من نتائج:

- 1- أنّ العمل بالظنِّ المعترى محلٌّ وفاق بين فقهاء الشريعة؛ ومخالفة البعض في ذلك شذوذاً لا ينبغي أن يُلتفت إليه بحال.
- 2- أنّ مساحة العمل بالظنِّ في الفقه الإسلامي أكبر بكثير من مساحة العمل باليقين؛ وذلك لصعوبة تحصيل اليقين في أكثر الأحوال.
- 3- أنّ الشَّارع الحكيم نفسه قد استعمل الظنَّ، وبنى على وفقه أحكاماً كثيرة؛ وفي ذلك تعليم للمجتهد كيما يسير على منهاجه.

1- القرافي، الدَّخِيرَةُ، 177/1.

2- أبو الحسين، شرح العمدة، (ط4)، تحقيق: صالح بن فوزان الفوزان، الرِّياض، مكتبة المعارف، (1407هـ)، 148/2.

3- انظر: ابن نجيم الأشباة والنظائر، ص/83، وابن قدامة، المغني، 11/5.

العَمَل بِالظَّنِّ فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ----- د. محمد سماحي

4- أن الظنَّ لا يكون مُعتبراً في ميزان الشَّرْع إلا إذا استجمع جملة من المقوِّمات والشُّروط التي من شأنها أن تجعله صالحاً للاعتبار؛ وذلك معناه: أن الالتفات لغير المعتمد من الظنِّ؛ إنما هو التفاتٌ إلى شكِّ مجرِّد، ووهم غير قائم على أساس.

5- رحمة الشريعة بالخلق؛ فهي لم تلزمهم تحصيل اليقين في كلِّ ما يقدمون عليه من عمل؛ من أجل التخفيف عنهم؛ وصدق الله إذ يقول في كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ بِكُم الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُم الْعُسْرَ﴾¹.

1- [البقرة: 185]

الآليات الشرعية في تكوين رؤوس أموال الفروع الإسلامية التابعت للمصارف الربوية

د . نايف بن نهار
جامعة قطر

الملخص:

تتناول هذه الورقة مسألة كيفية تكوين رأس مال الفرع الإسلامي الناشئ عن مصرف ربوي، حيث تناقش بداية مفهوم الفرع الإسلامي والأشكال التي يتشكّل بها، كالنوافذ والفروع المستقلة ونحو ذلك. وتعرضت الورقة كذلك لمسألة مدى استقلالية الفروع الإسلامية وامتلاكها لذمة مالية مستقلة. تناقش الورقة كذلك اعتماد مال الفرع من القيمة الاسمية أو السوقية لأسهم المصرف الربوي المنشئ للفرع الإسلامي، وكذلك تناقش الآليات الأخرى المقترحة لاستمداد رؤوس الأموال، كآلية الأخذ من المصرف الأصلي عن طريق القرض الحسن أو الودائع الاستثمارية.

Abstract :

This paper discuss the way of forming the capital of an Islamic branch that belongs to commercial bank. It starts with clarifying the definition of Islamic branch and its three forms. The paper contains the issue of how far the Islamic branches are independent from the original bank and weather the branches own the separate legal entity and financial position. It has been discussed in this paper the solution of taking the capital from the Nominal value and the market value. Finally the paper talked about the suggested solutions from different researchers to bring up the capital of the Islamic branches.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بمهديهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فعلى الرغم من تجاوز سني تجربة الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية الثلاثين عاماً، وانتشارها في معظم أنحاء المعمورة، فإنَّ الخلاف في مشروعيتها ما زال قائماً على سوقه. فما فتى الناس ينظرون إلى هذه التجربة بعين الشك والريبة، مشككين في مشروعيتها ومستقبلها، ولم يقتصر هذا التشكيك على العملاء والعامّة، بل ما زال لسان المصارف الإسلامية (الكاملة) رطباً بترديد تلك الشكوك وبثها، بل ارتقت تلك الشكوك مرتقاً صعباً إذ تبنتها بعض الجهات الرسمية في دول إسلامية.

هذا وإنَّ مناط التشكيك الأول والأهم يتمثل في آلية تكوين رؤوس أموال تلك الفروع التابعة للمصارف الربوية، فهي العلة الأشهر على لسان الناس الذين ينتقدون مشروعية هذه الفروع، فلا يكاد يُستأنف نقاش حول مشروعية هذه الفروع إلا كان الإيراد الأول: من أين أتت رؤوس أموالها؟

إذ إنَّها - كما يُقال - قد أتت من أموال المصارف الربوية، وهي أموال محرمة لكونها تتعامل بالربا، وإذ ذلك لا يجوز إنشاء فروع إسلامية تابعة لهذه المصارف الربوية. ومن هنا جاءت الحاجة لدراسة تزحج الغموض التشريعي حول هذه المسألة، وتبين الحكم التكليفي المتعلق بها، حتى لا تخضع المسألة لرغبات الناس وأهوائهم. وفي هذا السياق جاءت هذه الدراسة "الآلية الشرعية في تكوين رؤوس أموال الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية"، لتكون مساهمةً في إيضاح هذه القضية.

حدود البحث

سيقتصر البحث على الفروع والنوافذ الإسلامية التابعة قانونياً للمصارف الربوية، أي التي ليس لها ذمة مالية مستقلة عن المصرف المنشئ، وعليه فلن يتم التعرّض للفروع المستقلة تماماً، التي تتم عن طريق مساهمات جديدة.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

الدراسات السابقة

لم أجد دراسة مستقلة تبحث في قضية رأس مال الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، وإنما جاءت تبعاً لا أصالة، ومن تلك الدراسات:

أ- الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية.¹

يُعد هذا البحث من أوسع الأبحاث التي تناولت قضية الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، حيث تناول الباحث في هذه الدراسة الفروع الإسلامية من حيث نشأتها وأنواعها ومشروعيتها وآثارها سلباً وإيجاباً، ثم انتهى أخيراً إلى عدم جواز التعامل مع الفروع الإسلامية إلا في حال الضرورة.

وعلى الرغم من تناول الباحث لقضية رؤوس أموال الفروع الإسلامية، لكنه لم يتناولها على نحو تأصيلي دقيق، ولذلك حصلت له نتائج يرى الباحث أنها ليست بدقيقة، وسيتم بيان ذلك في موطنه في هذا البحث إن شاء الله.

ب- الفروع الإسلامية في البنوك التقليدية، ضوابط التأسيس وعوامل النجاح.²

تناول الباحث ماهية الفروع الإسلامية ونشأتها ومشروعيتها، وكذلك تناول ضوابط تأسيس الفروع الإسلامية، والإشكاليات والتحديات التي تقف في وجه هذه التجربة، ثم أخيراً ذكر العوامل المؤدية إلى نجاح عمل الفروع الإسلامية.

صحيح أن الباحث تعرّض لقضية مصدر رؤوس أموال الفروع الإسلامية، لكنه في الحقيقة لم يخرج قيد أمثلة عما قرره الدكتور الشريف في بحثه. وعليه، ما قيل في بحث الدكتور الشريف يُقال لها هنا.

1- الشريف، فهد، الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي - جامعة أم القرى - 2005

2- المسرحي، د. لطف محمد، الفروع الإسلامية في البنوك التقليدية ضوابط التأسيس وعوامل النجاح، بحث مقدم إلى مؤتمر المصارف الإسلامية اليمينية الواقع وآفاق المستقبل، 20 مارس 2010م.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

نشأة الفروع الإسلامية¹

شهدت حقبة الستينيات جراكاً مصرفياً بهدف إنشاء ضربٍ حادث من العمل المصرفي، وهو ما يسمى المصارف الإسلامية، وتمخض هذا الجراك عن ميلاد أول تجربة مصرفية إسلامية عام 1963م، تمثلت في إنشاء بنك ميت غمر المحلي في منطقة ميت غمر بدلتا مصر.² لكنَّ هذه التجربة لم تبلغ أربع سنوات حتى تلاشت ووصلت إلى نهايتها لأسباب سياسية. ثم تأسس بعد ذلك بنك ناصر الاجتماعي، الذي ينص نظامه الأساسي على عدم إباحة التعامل بالفوائد أخذاً أو عطاءً. وبعد ذلك نشأ بنك التنمية الإسلامية ثم بنك دبي الإسلامي باعتباره أول مصرف إسلامي خاص، ثم توالى وتكاثرت المصارف الإسلامية حتى صار عددها اليوم بالمئات في جميع أنحاء العالم، شريقه وغريبه.³

ثم جاءت تجربة جديدة غير متأخرة زمنياً عن تجربة المصارف الإسلامية نفسها، وهي تجربة إنشاء تعاملات شرعية من قبل المصارف الربوية. فأما من حيث كونها فكرة، فقد كانت متزامنة مع فكرة إنشاء المصارف الإسلامية، ذلك أن المصارف الربوية لما رأت تزايداً في القبول والإقبال على سوق الصيرفة الإسلامية من قبل مختلف طبقات العملاء، عزمت على أن تشارك في تلك الحصة، وألا تقف موقف المتفرج تجاه انفضاض عملائها

1- ليس الهدف من هذا المبحث الاستحراق التاريخي لنشأة المصارف الإسلامية ومراحل تطورها، فهذا مما امتلأت به الكتب والرسائل العلمية، وإنما يكفي هذا المقام ما ذكر. وللاطلاع على قراءة تاريخية تحليلية تقييمية لمسيرة البنوك الإسلامية يُراجع حركة البنوك الإسلامية للدكتور أحمد النجار، فهو من أرباب هذه التجربة وروادها، لاسيما وهو الذي ساهم بدور كبير في إنشاء أول مؤسسة مالية تعمل وفقاً لأحكام الشرعية.

2- شايرا، د. محمد عمر، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، (دمشق، دار الفكر، ط2، 2005م) ص 321

3- معرفة التسلسل التاريخي للمصارف الإسلامي مع شرح يسير لكل منها، يُنظر: رفيق المصري، النظام المصرفي الإسلامي، (سوريا، دار المكتبي، ط1، 2001م) ص 34.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

عنها، فقامت بمحاولة إنشاء فروع تابعة لها تمارس العمليات المصرفية الخاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية. هذا من حيث الفكرة، وأما من الناحية العملية فلم تتمثل تلك الأفكار والمحاولات واقعاً معيشياً حتى جاء عام 1980م وبرزت تجربة "فرع الحسين للمعاملات الإسلامية" في جمهورية مصر العربية.¹

وبعد تلك التجربة توالى هذه الآلية في جميع أقطار العالم، فلا يكاد يوجد مصرف ربوي إلا وقد عمل بهذه التجربة، لا سيما كبرى المؤسسات المصرفية. وقد أخذت آلية إنشاء التعاملات المصرفية الإسلامية من قِبَل المصارف الربوية عدة أشكال،² منها الأشكال التالية:

الشكل الأول: على صورة فروع متخصصة تابعة لمصارف ربوية لكنها تتعامل وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

الشكل الثاني: على هيئة نوافذ تمارس الخدمات الإسلامية داخل الفروع الربوية.

الشكل الثالث: من خلال التخصص في طرح صناديق استثمارية.

وفي جميع هذه الصور، ليس لهذه الفروع ذمة مالية مستقلة قانونياً، فملكيتها تعود إلى المصرف الأصل، فهما وإن تنوعا في طبيعة العمل إلا أنهما يشتركان في ذمة مالية واحدة. يقول الدكتور شحاته: "من أهم الخصائص المميزة لفروع المعاملات الإسلامية التبعية للبنوك التقليدية من حيث التكيف القانوني والملكية".³

1- سمير مصطفى متولي , فروع المعاملات الإسلامية مالها وما عليها, (مجلة البنوك الإسلامية, الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية, مصر, العدد (34), ربيع الآخر 1404 هـ / فبراير 1984م) ص21. نقلاً عن: الشريف, الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية, ص 10.

2- البلتاجي, د.محمد, أسس التحول إلى العمل المصرفي الإسلامي, <http://www.bltagi.com/portal/articles>.

3- شحاته, د. حسين, الضوابط الشرعية لفروع المعاملات الإسلامية بالبنوك التقليدية, ص5. بحث منشور على موقع الكاتب نفسه.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

تعريف الفروع الإسلامية

على الرّغم من التباين اللفظي للحدود المعرّفة للفروع الإسلامية الناشئة عن المصارف الربوية، فإنها في الحقيقة ذات اتحاد معنوي، فكلّها في الجامعة سواء، وفي المانع سواء؛ وذلك يعود لجلاء الطبيعة العمليّة لتلك الفروع، فلم يعد من مهمّة الحادّ سوى وصف واقعٍ جلي، وهذا ما يُقلل من فرص الاختلاف.

فقد عرّفت الفروع الإسلامية بأنها "وحدات تنظيمية تديرها المصارف التقليدية، وتكون متخصصة في تقديم الخدمات المالية الإسلامية".¹ كما عرّفت كذلك بأنها "الفروع التي تنشئها المصارف الربوية لتقديم الخدمات المصرفية الإسلامية".²

وعرّفها أحد الباحثين بأنها "كيان مالي مملوك لبنك تقليدي، مستقل في نشاطه عن نشاطات البنك الأم، يقوم بجذب المدخرات واستثمارها طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، ولديه هيئة رقابة شرعية تفتي وتراقب أعماله".³

فهذه التعاريف تشمل بعمومها جميع الفروع الإسلامية، المستقلة منها والتابعة. وليس في ما جاء في التعريف الأول من أن الفروع الإسلامية "تديرها المصارف التقليدية" ما يدل نصّاً على إخراج الفروع المستقلة عن التعريف؛ لأن الفروع الإسلامية وإن استقلت فإنما يكون استقلالها نسبياً؛ لكونها تدار مآلاً من قِبل مجلس الإدارة العليا.

آلية تكوين رؤوس أموال الفروع الإسلامية

عندما تريد المصارف التوجّه نحو خلق استثمارات كبيرة وطويلة، كما هو الحال في عملية إنشاء الفروع الإسلامية، فإنها تتوجه في الأصل إلى أموال المساهمين التي تعدّ من

1- المرطان، سعيد سعد، الفروع الإسلامية في المصارف التقليدية، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المملكة العربية السعودية، المجلد السادس، العدد الأول، رجب 1419هـ، 1999م، ص10. نقلاً عن: الشريف، الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، مصدر سابق، ص9.

2- الشريف، الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، مصدر سابق، ص9.

3- المسرحي، الفروع الإسلامية في البنوك التقليدية، مصدر سابق، ص3.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

مواردها الداخلية،¹ وإذ ذاك فإنه لا يخلو الأمر من أحد حالين:

الأول: أن تؤخذ الأموال من القيمة الاسمية لأموال المساهمين.

الثاني: أن تؤخذ من القيمة السوقية لأموال المساهمين.

ولتوضيح الصورة لا بد أن نقدّم بمقدمة من شأنها أن تُوصِلَ إلى حقيقة المسألة، وهي أنّ أموال أي مصرفٍ تتمثل في وحدات مقسمة بالتساوي، وهي ما يُسمّى الأسهم، التي بدورها تمر بمرحلتين رئيسيتين:

المرحلة الأولى: تكوين القيمة الاسمية للسهم.

وهي الأموال الأوّلية المجموعة من قبل المساهمين بهدف إنشاء رأس مال المصرف، وذلك يكون قبل مزاوله المصرف أيّ نشاط.

المرحلة الثانية: تكوين القيمة السوقية للسهم.

وهذه تتأتى بعد طرح أسهم المصرف للتداول في سوق الأوراق المالية، ومزاولته للنشاط المصرفي، و"هي عرضة للتقلبات، ارتفاعاً وانخفاضاً تبعاً لعوامل كثيرة".² وللتوضيح نضرب مثلاً:

لو افترضنا أن هناك ألف شخص توافقوا على جمع مليون دولار لتأسيس مؤسسة مصرفية، ووزعت على مئة ألف سهم، فتكون قيمة كل سهم عشرة دولارات. ثمّ لما نزلت أسهم هذا المصرف للتداول، أضحت قيمة كل سهم خمسة عشرة دولارًا. فالعشرة دولارات هي القيمة الاسمية للسهم، وأما الخمسة دولارات الزائدة عن القيمة الاسمية والمتولدة عن التداول والنشاط المصرفي فهي تعد من ضمن القيمة السوقية للسهم.

إذا تبيّن ذلك، فالسؤال هنا: هل رأس مال الفرع يؤخذ من القيمة الاسمية لأسهم المصرف الأصل أم من قيمتها السوقية؟ لتأمل الخيارين وما يترتب على ذلك.

1- صادق، مدحت، أدوات وتقنيات مصرفية، (القاهرة، دار غريب، د.ط، 2001م). ص220.

2- أحمد بن محمد الخليل، الأسهم والسندات وأحكامها، (السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1424 هـ) ص 62.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

أولاً: أخذ رأس المال من القيمة السوقية للأسهم.

منّ المعلوم أن المعاملات الرئيسية للمصارف الربوية محرمة، إما لكونها ربا أو قماراً أو غير ذلك، وعليه فإن الأموال الناشئة عن ذلك تكون محرمة خبيثة، وإذا كان ذلك كذلك، فإن أخذ رأس مال الفرع من القيمة السوقية الزائدة¹ عن القيمة الاسمية للأسهم غير جائز شرعاً، والأدلة على ذلك ما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾.

وجه الدلالة: أنّ قوله "كلوا" أمرٌ، والأصل في دلالة الأمر إفادة الوجوب.² والأمر هنا متمسك على الأكل من الطيبات، وقد فسّر سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه الطيبات بأنها "طيب الكسب".³

وإلى ذلك ذهب شيخ المفسرين الإمام ابن جرير الطبري، حيث قال: "يعني: أطمعوا من حلال الرزق الذي أحلله لكم".⁴

فإنّ الله تعالى قد نهانا _ من خلال مدلول أمره _ عن أكل غير الحلال، ومن المعلوم أن القيمة السوقية الزائدة عن القيمة الاسمية ناشئة عن الحرام، فلا تجوز حينئذ.

الدليل الثاني: حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال...) ثم ذكر الآية السابقة.¹

1 - إنما تم التقييد بالزائدة لأنه ليس دائماً تكون القيمة السوقية للأسهم أعلى من القيمة الاسمية، وإن كان هذا هو الأصل.

2- البقرة: 172.

3- جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، (دار هجر، 2003م). ج2، ص132.

4- ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، (دار هجر، ط1) ج3، ص53.

1- القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (بيروت، دار الجيل) ج3، ص85. رقم الحديث (2393).

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

وجه الدلالة: يقول أبو العباس القرطبي مفسراً هذا الحديث: (يعني: أنه سوى بينهم في الخطاب بوجوب أكل الحلال).¹ والمال الناشئ عن الربا ليس من الحلال في شيء.
الدليل الثالث: حديث عون بن أبي جحيفة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم (نهى عن ثمن الكلب وكسب البغي ولعن المصورين).²

وجه الشاهد: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كسب البغي، والعلة في ذلك أنه ناتج عن عمل محرم، وكذلك ما زاد عن القيمة الاسمية عند المؤسسات التي تتعامل بالمخرمات؛ لكونه كسباً ناتجاً عن محرم.

إذن من خلال هذه النصوص يتبين لنا حرمة الكسب الناشئ عن عملٍ محرم، وعليه فإن كل مال زاد عن القيمة الاسمية لرأس مال المصرف الربوي يُعدّ محرماً لكونه ناشئاً عن عمل محرم، ولا يجوز التعامل به.³

الدليل الرابع: ما قرره الفقهاء من أن "المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً"¹ وهي قاعدة مشهورة معمول بها عند الفقهاء، حيث قرروها في أبواب فقهية متعددة ومختلفة، كالزكاة،²

1- أبو العباس القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق هشام سمير البخاري، (الرياض، دار عالم الكتب، ط2003م) ج12، ص126.

2- البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري** (القاهرة، دار الشعب، ط1، 1987م) ج7، ص79 (5743).

3- صنيع الدكتور أحمد محي الدين يقتضي أنه يرى جواز أخذ رأسمال الفرع من القيمة السوقية الناشئة عن أعمال محرمة، حيث يقرر بأن كون رأس المال آتياً من المعاملات الربوية لا يقتضي منعاً، وإنما العبرة - عنده - بمدى التزام الفرع بعد ذلك الأحكام الشرعية. محي الدين أحمد، **الضوابط الشرعية لإنشاء البنوك التقليدية فروعاً ونوافذ إسلامية**، ص7، بحث مقدم لندوة البركة الحادية والعشرين 2001.

1- شهاب الدين القرافي، أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواع الفروق**، تحقيق: محمد سراج، علي جمعة (القاهرة، دار السلام، ط1، 2001). ص299.

2- الزركشي، محمد بن عبد الله، **شرح مختصر الخرقى**، تحقيق عبد الله الجبرين (الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1993م).

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

والبيوع،¹ والطهارة،² والحج،³ والطلاق،⁴ والأيمان،⁵ وغيرها من الأبواب الفقهية. علاوةً على أنَّ كلَّ من ذهب من الأصوليين إلى أنَّ النهي يقتضي الفساد⁶ - سواء أكانوا قائلين باشتراط عود النهي لذات المنهي أم لغيره - فإنه يلزمه القول بعدم الاعتبار الحسِّي للمنهى عنه شرعاً.

وذلك لأننا إذا قلنا إنَّ النهي يقتضي فساد المنهي عنه، فإنه حينئذ يكون ممنوعاً شرعاً، وإذ ذاك فهو ممنوع حسناً بحسب ما تقرَّر.

وأما مَنْ ذهب إلى أنَّ النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات، كالإمام الغزالي في آخرين،¹ فلا يلزمه عدم الاعتبار الحسِّي للمنهى بمقتضى النهي.

قد يقول قائل: لم لا يجوز الانتفاع من أموال القيمة السوقية استناداً إلى قول من قال إنَّ المال الحرام لا يشغل ذمتين؟ أي أنَّ ما حرِّم في حقِّ المصرف الأصل لا يستلزم ضرورة أن يكون مُحَرَّماً في حق الفرع الإسلامي.

الجواب: لا يُسَلَّم ابتداءً أنَّ ثمة ذمتين مستقلتين، وإنما هي ذمة مالية واحدة تجمع المصرف الأصل وفرعه، وعليه فلا وجه للأخذ بهذا القول أصلاً.

1- القرائي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق أحمد عبد الرحمن (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2001م).

2- البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع في شرح الإقناع، تحقيق محمد الشافعي (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م).

3- الصاوي، أحمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، تحقيق: محمد شاهين (بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م) ج2، ص171.

4- الخرخشي، حاشيته على مختصر خليل، اعتناء: زكريا عميرات (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م).

5- الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1995م).

6- وهو مذهب جمهور الأصوليين، يُراجع: الغزالي، المستصفى، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1). ج2، ص15.

1- الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج2، ص2.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

وعلى التنزل، فإنَّ هذا القول لا يُعرف إلا عن بعض فقهاء الحنفية، وليس هو بمعتمد مذهبهم¹، ثم حتى على التسليم باعتباره، فإنَّ الشهاب ابن الشليبي ذكر أنه محمول على إذا ما لم يعلم ذلك². وإذا كان ذلك كذلك، فلا يبقى وجه معتبر للاحتجاج بهذا القول؛ لكون الفرع الإسلامي _ على التسليم بكونه ذا ذمة منفصلة _ يعلم أن نشاط المصرف الأصل يعد عملاً محرماً.

وعلى أيِّ حال، فقد مضى سَوَقُ الأدلة على منع التعامل بالمال الحرام، وهي بدورها تبطل قولَ مَنْ قال إنَّ المال الحرام لا يشغل ذمتين.

ثانياً: أخذ رأس مال الفرع من قيمة رأس مال الاسمية.

أي أن يتمَّ أخذ رأس مال الفرع من القيمة الاسمية لرأس مال المصرف الأصل، دون الزيادة على ذلك، هذه هي الطريقة الأسلم _ في رأي الباحث _ التي يجوز من خلالها تكوين رأس مال الفرع من قبل مصرف ربوي، وهي أموال مباحة لا تتعلق بها الحرمة؛ لكونها لم تنشأ عن عمل محرم بَعْدُ، فهي أموال المساهمين التي جمعوها من مصادرهم الخاصة والمختلفة بهدف موازنة العمل المصرف. وبذلك تكون جميع رؤوس أموال الشركات المساهمة مباحة، بصرف النظر عن طبيعة أعمالها.

لكن ثمة إشكالات تَرِدُ على هذه الطريقة، سوف تُعرض وتُناقش لمعرفة مدى أثرها في هذه الطريقة، ومن تلك الإشكاليات ما يلي:

الإشكال الأول: أنَّ أموال المصرف كلها مختلطة، فلا مجال للتمييز والفصل بين المال المتعلق بالقيمة الاسمية والمال الناشئ بعد ذلك.¹

الجواب: الاختلاط العيني بين الأموال المحرمة والمباحة لا يدل على أمرين:

1- ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر). ج2، ص292.

2- المصدر السابق، ج5، ص 98.

1- وهذا ما نص عليه الدكتور الخياط كما سبق.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

الأمر الأول: أن الأموال أمست كلها محرمة، وهذا ما يعتقدُه_ ويا للأسف_ كثيرون من الشرعيين والمصرفيين حتى إنه أصبح مستقراً في أذهان كثير من العامة اليوم. والذي قرره العلماء أن اختلاط المال الحلال بالمال الحرام لا يصير الجميع مُحَرَّمًا، يقول الإمام محي الدين النووي: "وأما ما يقوله العوام اختلاط الحلال بالحرام يحرمه فباطل لا أصل له".¹ ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن كثيراً من الناس يتوهم أن الدراهم المحرمة إذا اختلطت بالدراهم الحلال حرم الجميع فهذا خطأ؛ وإنما تورع بعض العلماء فيما إذا كانت قليلة وأما مع الكثرة فما أعلم فيه نزاعاً".²

الأمر الثاني: أن اختلاط المالين لا يدل على عدم القدرة على الفصل بينهما، فالحرمة لا تتعلق بعين المال، وإنما تتعلق بذمة صاحبها. فلو كان للإنسان ألف دولار مباحة ومئة محرمة، ثم اختلطاً في جيبه، فإنما يلزمه إخراج مئة دولار فحسب، ولا يلزمه أن يبحث عن عين تلك المئة لكي يخرجها. يقول الإمام محي الدين النووي: "ولو اختلط درهم حرام أو دراهم بدرامه ولم يتميز أو دهن بدهن أو غيره من المائعات ونحو ذلك، قال الغزالي في الإحياء وغيره من أصحابنا طريقه أن يفصل قدر الحرام فيصرفه إلى الجهة التي يجب صرفه فيها، ويبقى الباقي له يتصرف فيه بما أراد".¹

إذن الواجب هو فصل قدر المحرم وليس ذات المحرم وعينه، وهذا مقدور عليه، حيث إن كل مؤسسة مالية مساهمة تعلم القيمة الاسمية لأموال مساهميها، فلا إشكال عندئذ.

الإشكال الثاني: إذا كانت الفروع الإسلامية تنشأ من القيمة الاسمية، فلماذا لم تُخفَّض تلك المصارف رؤوس أموالها بعد صرف قيمة رأس مال الفرع؟²

1- النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب** (المدينة المنورة، المكتبة السلفية، لا يوجد طبعة) ج9، ص145.

2- تقي الدين ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار(القاهرة، دار الوفاء، 2005م). ج29، ص321.

1- النووي، **المجموع شرح المهذب**، مصدر سابق، ج9، ص145.

2- وهو سؤال وُجِّه للباحث من قِبَل مصرف قطر المركزي بتاريخ 2011/05/11م.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

الجواب: بأنَّ هذا السؤال مبنيٌّ على استقلال الفرع الإسلامي عن المصرف الأصل في ذمته المالية، وهذه مقدمة قد مضى بيان عدم صحتها، وإذ ذاك فلا يصحُّ مطالبة المصرف الأصل بتخفيض رأسماله، فهو استثمار في إطار المؤسسة نفسها.

الإشكال الثالث: أنَّ أموال المساهمين أنفسهم قد تكون أتت من مورد محرَّم، فمن أين لنا أن نأمن حليَّة رؤوس أموال المساهمين؟

وهذا الإشكال ينجلي من خلال إدراك صورتي المسألة، إذ إنَّ للمسألة صورتين: الصورة الأولى: أن يُعلم كون مال المساهم آتياً من محرَّم، فقد مضى بيان ذلك، حيث إنَّه كَسَبٌ خبيث لا يجوز التعامل به.

الصورة الثانية: أن يكون مصدر المال مجهولاً، وهذا هو الأصل والغالب، فلا أحد يسأل المساهم أو المكتتب عن مصدر ماله. وإذا كان الحال كذلك فهذا جائز مباح، يقول الإمام ابن قدامة المقدسي: "وماخفي أمره فلم يعلم فالأصل إباحته وحله".¹ ثمَّ إنَّ هذا الإيراد نفسه واردٌ على كل مؤسسة مساهمة، بما في ذلك المصارف الإسلامية ذاتها؛ لأنَّ أحداً لا يعلم عن مصادر أموال مساهميها.

آليات أخرى محتملة في تكوين رؤوس أموال الفروع الإسلامية

ثمة طريقتان أخريان لم أجد من تعرَّض لهما من الباحثين، وهما:

الأولى: أموال الحسابات الجارية.

قبل الحديث عن إمكانية أخذ رأس مال الفرع من الحساب الجاري، لا بد من التعرض لبعض أحكام الحساب الجاري:

أولاً: تُعرَّف الحسابات الجارية بأنها "المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك بشرط أن يردها عليهم البنك كلما أرادوا.

1- ابن قدامة المقدسي، المغني، مصدر سابق، ج5، ص109.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

فيسحب أصحاب هذه الودائع ماشاؤوا من كمية النقود متى شاؤوا، ويلتزم البنك بأدائها إليهم فور الطلب".¹

ثانياً: تكيف الحسابات الجارية على أنها قرض، سواء أكانت في المصارف الإسلامية أم الربوية، وهذا ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي.²

ثالثاً: تُعدُّ أموال الحسابات الجارية إحدى أهم الموارد النقدية للمصارف، وتُصنَّف محاسبياً ضمن الالتزامات والمطلوبات المتعيّنة على المصرف.

إذن، بما أنّ أموال الحساب الجاري تعد قرضاً حسناً، والقرض يجوز استعماله والتصرف فيه، فإنّ الأصل جواز أخذ رأس مال الفرع من أموال الحساب الجاري؛ لكونه جزءاً من مجالات الاستعمال المصرفية.

ولكن يشكل على أخذ رأس مال الفرع من الحسابات الجارية أمران:

الأمر الأول: أنّ بعض المصارف الربوية تعطي فائدةً مقابل الإيداع في حساباتها الجارية، وهذا يُصير العقد مُحَرَّمًا، وتالياً لا يجوز الاستفادة من المال المترتب على هذا العقد أو التصرف به؛ لأنّ المحرّم شرعاً كالمعدوم حسناً كما سيأتي بيان ذلك.

الأمر الثاني: أنّ أموال الحسابات الجارية غير مستقرّة، فهي تزيد وتنقص في كلّ ثانية وأن، وعليه قد يتعدّر أو يتعسّر التحاكم إليها في عملية ضبط رأس مال الفرع الإسلامي.

واتكأً على ذينك الإشكالين، فإنّ الباحث يرى أنّ أخذ رأس مال الفرع من أموال الحسابات الجارية ليس بمنضبط دائماً، ويختلف من مناطٍ لآخر، وعليه لا يصلح أن يُلجأ إليه في تمويل رأس مال الفرع.

1- العثماني، القاضي محمد تقي، أحكام الودائع المصرفية، (مجلة مجمع الفقه الإسلامي 792/1/9).

2- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم 86 (9/3).

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

الثانية: أموال الودائع الاستثمارية.

الودائع الاستثمارية هي الأموال التي يستحق عليها مودعوها عائداً¹، سواء أكانت لأجل ثابت (الودائع الثابتة) أم كانت لغير أجل (ودائع حساب التوفير).

وتكثف الودائع الاستثمارية في المصارف الربوية على أنها قروض بفائدة، أي أنها ربا، ولا عبرة بشيوع إطلاق لفظ الوديعة عليها، فإنَّ الفقهاء قد قرروا أنَّ النظر الحقيقي يتجه إلى معاني الأمور وحقائقها لا إلى الألفاظ الموضوعية بإزائها.²

يقول الدكتور السالوس موضعاً حقيقة إطلاق تسمية الوديعة: "ودائع البنوك سميت بغير حقيقتها؛ فهي ليست وديعة، لأنَّ البنك لا يأخذها أمانة يحتفظ بعينها لترد إلى أصحابها".³

ويقول الدكتور رفيق المصري: "الحقيقة أنَّ البنوك تسمي ودائع ما هو في حقيقته قروض بلا فائدة، أو بفائدة عندما تعطي أصحابها أجراً ثابتاً عليها. فهذه الودائع في حقيقتها قروض بفائدة أو بدونها".⁴

وإذا ثبت أنَّ الودائع الاستثمارية في المصارف الربوية عقود محرمة، فإنه لا يجوز التعامل بتلك الأموال والاستفادة منها؛ وكلُّ ما أورد دليلاً على حرمة أخذ رأس مال الفرع من القيمة السوقية لأموال المساهمين فإنه يصحُّ دليلاً هنا.

1- الزامل، بدر بن علي، الحسابات الاستثمارية لدى المصارف الإسلامية، (السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1431). ص53.

2- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق مشهور آل سلمان، (الرياض، دار ابن عفان، ط1 1998) ج1، ص64.

3- السالوس، علي، حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار، (مصر، دار القرآن، ط14)، ص83

4- المصري، رفيق، بحوث في المصارف الإسلامية، (دمشق، دار المكتبي، ط2، 2009م)، ص202

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

وقفه مع التكييفات الأخرى لطريقة تمويل رأس مال الفرع الإسلامي:

ذكر الدكتور فهد الشريف¹ ثلاث آليات لتمويل رأس مال الفرع الإسلامي من قبل المصرف الأصل:

الآلية الأولى: القرض الحسن. بأن يُقرض المصرف الأصل الفرع قرضاً حسناً، على أن يسترده لاحقاً مجرداً عن الفوائد. هذه هي الطريقة المشتهرة على ألسنة الباحثين في هذه القضية، يذكر أحد الباحثين أن رأس مال الفرع قد يكون "قرضاً حسناً يقدمه المركز الرئيسي للفرع الإسلامي، يتم استرداده على مدى زمني مناسب لا يرهق الفرع"². ويقول آخر: "إنه بالإمكان اعتبار شرعية تأسيس رأس مال الفرع الإسلامي من خلال قرض حسن يُعطى من خلال المصرف الأصل"³. وقد نصَّ النظام الأساسي لبنك قطر الوطني الإسلامي على اعتبار هذا التكييف والأخذ به.⁴

الآلية الثانية: وديعة استثمارية. بأن يُودع المصرف الأصل مالاً عند الفرع بهدف الاستثمار. وهذا ما ذهب إليه البنك المركزي اليمني.⁵

الآلية الثالثة: تخصيص جزء من رأس مال المصرف الرئيسي لتمويل الفرع الإسلامي. وقد أوسع الدكتور الشريف الحديث عن الآليتين الأوليين، حيث حاول أن يؤصّل لهما، وأن يناقش الإيرادات الواردة عليهما كما أنه حاول وضع ضوابط لهما.

1- الشريف، الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، مصدر سابق، ص 17. وقد تبعه على ذلك

الدكتور لطف المسرحي، الفروع الإسلامية في البنوك التقليدية، مصدر سابق، ص 16.

2- د. الغريب ناصر، أصول المصرفية الإسلامية، (لا يوجد اسم دار النشر، ط 2، 2006) ص 266.

3- زهر الدين حج عبد الرحمن،

Syariah – compliant paid- capital, <http://findarticles.com>

4- يراجع النظام الأساسي لبنك قطر الوطني الإسلامي، المادة رقم 3.

5- نقلاً عن: المسرحي، الفروع الإسلامية في البنوك التقليدية، مصدر سابق، ص 17.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

وفي رأي الباحث أن كل ذلك مبني على **مستند وهمي** لا وجود له أصلاً، فكيف يقرض المصرف الأصل فرعاً وهما ذمة مالية واحدة؟ فهل يجوز أن يُقرض الشخص نفسه؟ والغريب في ذلك أن الجميع يُقر بأن الفرع والأصل لهما ذمة مالية واحدة، فالدكتور الشريف نفسه يقر بأن الفرع ليست له ذمة مالية مستقلة، وإنما هو تابع للأصل! حيث يقول: "تعتبر الفروع الإسلامية في حقيقة الأمر تابعة للمصارف الربوية من حيث الملكية، فليس لتلك الفروع أي شخصية اعتبارية مستقلة عن المصرف الرئيسي فالمالك لهما واحد".¹

فإذا كان المالك واحداً وفقاً لما نص عليه هو نفسه، فكيف يقرض المالك نفسه؟ وكيف يعطي المالك نفسه ودیعة استثمارية ليستثمرها هو نيابة عن نفسه هو؟² أما الآلية الثالثة وهي تخصيص جزء من رأس مال المصرف الرئيسي - فهي ضبايئة المدلول؛ لأنَّ تخصيص جزء من رأس مال المصرف الأصل لا يخلو إما أن يُردَّ مثله أو بزيادة، والأول: قرض حسن. والثاني: إما أن تكون زيادة ثابتة، فهي الربا المحرم، أو لا تكون فهي ودیعة استثمارية ساعتهذ.

فالآلية الثالثة في حقيقتها لا تخرج عمّا سبق ذكره. هذا كله بناء على افتراض صحة ما بُني عليه هذا التقسيم، وأما إذا اعتُبر كونهما ذمة واحدة، فالتخصيص يبقى كذلك عائماً؛ لأنَّه لا يُعرف أهو تخصيص من القيمة الاسمية أم من القيمة السوقية؟

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث توصل الباحث إلى النتائج التالية:

أولاً: للعمل المصرفي الإسلامي التابع للصيرفة الربوية ثلاثة أشكال:

- 1- الشريف، الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، مصدر سابق، ص 17.
- 2- يقول الدكتور حسين شحاته: "ومن أهم الخصائص المميزة لفروع المعاملات الإسلامية التبعية للبنوك التقليدية من حيث التكيف القانوني والملكية". شحاته، حسين، الضوابط الشرعية لفروع المعاملات الإسلامية بالبنوك التقليدية، ص5. بحث منشور على موقع الكاتب نفسه.

الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار

الشكل الأول: على صورة فروعٍ متخصصة تابعة لمصارف ربوية لكنها تتعامل وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

الشكل الثاني: على هيئة نوافذ تمارس الخدمات الإسلامية داخل الفروع الربوية.

الشكل الثالث: من خلال التخصص في طرح صناديق استثمارية.

ثانياً: ثمة آليتان لتكوين رؤوس أموال الفروع الإسلامية:

الآلية الأولى: أن تؤخذ الأموال من القيمة الاسمية لأموال المساهمين.

الآلية الثانية: أن تؤخذ من القيمة السوقية لأموال المساهمين.

ثالثاً: لا يجوز تكوين رأس مال الفرع الإسلامي من القيمة السوقية؛ لأنها ناشئة عن عملٍ محرم، وهو ما تنهى عنه نصوص الشرع.

رابعاً: ليس للفرع الإسلامي ذمة مالية مستقلة وإنما هو تابعٌ للمصرف الربوي.

خامساً: لا يصح تكوين رأس مال الفرع الإسلامية من الحسابات الجارية لأنها غير مستقرة ولأنها أحياناً تكون قرضاً ربوياً.

سادساً: لا يصح تكوين رأس مال الفرع الإسلامي من الودائع الاستثمارية؛ لأنها ربا.

سابعاً: لا يصح الاعتماد على آلية القرض الحسن؛ لأن هذا مبني على اختلاف

الذمتين وهو غير صحيح.

المراجع:

- 1) شابر، محمد عمر، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي (دمشق، دار الفكر، ط2، 2005م) ص 321
- 2) لمعرفة التسلسل التاريخي للمصارف الإسلامي مع شرح يسير لكل منها، يُنظر: رفيق المصري، النظام المصرفي الإسلامي، (سوريا، دار المكتبي، ط1، 2001م)
- 3) سمير مصطفى متولي، فروع المعاملات الإسلامية مالها وما عليها، (مجلة البنوك الإسلامية، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، مصر، العدد (34)، ربيع الآخر 1404هـ / فبراير 1984م).

- الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار
- 4) البلتاجي، محمد، أسس التحول إلى العمل المصرفي الإسلامي،
<http://www.bltagi.com/portal/articles>.
- 5) شحاته، حسين، الضوابط الشرعية لفروع المعاملات الإسلامية بالبنوك التقليدية،
 ص5. بحث منشور على موقع الكاتب نفسه.
- 6) المرطان، سعيد سعد، الفروع الإسلامية في المصارف التقليدية، مجلة دراسات
 اقتصادية إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المملكة العربية السعودية، المجلد السادس،
 العدد الأول، رجب 1419هـ، 1999م)
- 7) صادق، مدحت، أدوات وتقنيات مصرفية، (القاهرة، دار غريب، د.ط، 2001م).
- 8) أحمد بن محمد الخليل، الأسهم والسندات وأحكامها، (السعودية، دار ابن الجوزي،
 ط1، 1424 هـ)
- 9) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، (دار هجر، ط1)
- 10) القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (بيروت، دار الجيل)
- 11) أبو العباس القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري، (الرياض،
 دار عالم الكتب، ط2003م)
- 12) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (القاهرة، دار الشعب، ط1،
 1987م)
- 13) محي الدين أحمد، الضوابط الشرعية لإنشاء البنوك التقليدية فروعاً ونواذ
 إسلامية، ص7، بحث مقدم لندوة البركة الحادية والعشرين 2001.
- 14) شهاب الدين القراني، أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: محمد
 سراج، علي جمعة. (القاهرة، دار السلام، ط1، 2001).
- 15) الزركشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر الخرقى، تحقيق عبد الله الجبرين،
 (الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1993م).
- 16) القراني، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق أحمد عبد الرحمن، (بيروت، دار الكتب
 العلمية، ط1، 2001م).

- الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار
- 17) البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع في شرح الإقناع، تحقيق محمد الشافعي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)
- 18) الصاوي، أحمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، تحقيق: محمد شاهين، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م)
- 19) الخرشبي، حاشيته على مختصر خليل، اعتناء: زكريا عميرات (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)
- 20) الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1995م)
- 21) الغزالي، المستصفي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1)
- 22) ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر،)
- 23) النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، (المدينة المنورة، المكتبة السلفية، لا يوجد طبعة)
- 24) تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزائر (القاهرة، دار الوفاء، 2005م)
- 25) العثماني، القاضي محمد تقي، أحكام الودائع المصرفية، (مجلة مجمع الفقه الإسلامي 792/1/9).
- 26) الزامل، بدر بن علي، الحسابات الاستثمارية لدى المصارف الإسلامية، (السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1431).
- 27) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، تقرير القواعد وتحريم الفوائد، تحقيق مشهور آل سلمان (الرياض، دار ابن عفان، ط1 1998)
- 28) السالوس، علي، حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار، (مصر، دار القرآن، ط14)

- الآلية الشرعية في تكوين رؤوس الأموال ----- د. نايف بن نهار
- 29) المصري، رفيق يونس، بحوث في المصارف الإسلامية، (دمشق، دار المكتبي، ط2، 2009م).
- 30) الغريب ناصر، أصول المصرفية الإسلامية، (لا يوجد اسم دار النشر، ط2، 2006)
- 31) زهر الدين حج عبد الرحمن، Syariah – compliant paid- capital، <http://findarticles.com>
- 32) النظام الأساسي لبنك قطر الوطني الإسلامي.
- 33) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، (دار هجر، 2003م)
- 34) الشريف، فهد، الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي - جامعة أم القرى - 2005
- 35) المسرحي، د. لطف محمد، الفروع الإسلامية في البنوك التقليدية ضوابط التأسيس وعوامل النجاح، بحث مقدم إلى مؤتمر المصارف الإسلامية اليمنية الواقع وآفاق المستقبل، 20 مارس 2010م
- 36) الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد تامر (بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م).

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي*

د. نور الدين حمادي
جامعة الجلفة

الملخص:

تهدف هذه الدراسة لتسليط الضوء على العلاقة التي سادت في المجتمع الإسلامي، بين المسلمين والأقليات غير المسلمة، فقد سجل التاريخ صفحات ناصعة من التعايش السلمي والتسامح الديني، ونبذ التعصب وتحقيق ما يصطلح على تسميته اليوم بالمواطنة، بخلاف ما يروج له بعض كتاب الغرب الذين يتبنون مشروع التخويف من الإسلام، أو ما يعرف بالإسلام فويبا، مستدلين بفتاوى معاصرة شاذة .

كما توضح هذه الدراسة النظرة الشرعية لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وتستعرض بعض الأحكام الفقهية التي تبرز مدى تفوق التشريع الإسلامي في تحقيق مبادئ المساواة والتسامح والتعايش الراقي بين أفراد المجتمع الواحد.

Abstract:

This study has as main objective the focus on the relationship which dominated in the islamic society between the muslims and the non islamic minorities .There were peaceful coexitence,religious tolerance and realization of citizenship on the contrary of what the occidental writers promote as a project of islamophobia having as proofs contemporary fatwas abnormal.

This study,also reveals the islamic outlook for the non muslims in the islamic society and shows some islamic jurisprudence which puts in consideration the over superiority of the islamic legislation in the realization of the principles of equality,tolerance and co-existence between the members of the same society.

* - د. حمادي نور الدين، أستاذ محاضراً، عميد كلية الحقوق والعلوم السياسية، بجامعة الجلفة.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

مقدمة: الدين الإسلامي باعتباره الدين الخاتم لم ينف وجود المخالف له في العقيدة بل قبل وجوده، وجعله مشروعاً ونظمه، فالاختلاف كأحد السنن الكونية التي أقرها الإسلام طبعته بطابع التسامح وقبول وجود الآخر .

والإسلام لا يكتفي أن يترك للأقليات حريتهم الدينية، ثم يعتزلهم فيصبحوا منبوذين ومعزولين، إنما يشملهم بجو المشاركة، وهكذا يبدو أن الإسلام هو المنهج الوحيد الذي يسمح بقيام نظام عالمي لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى .

واليوم يغلب على الدول الإسلامية المعاصرة أن شعوبها تتكون من نسبة كبيرة من المسلمين، ونسبة أصغر من الذين يدينون بغير الإسلام من مسيحيين أو يهود، والعلاقة المعتادة بين هؤلاء وهؤلاء هي علاقة المشاركة في الوطن .

والإسلام نظم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين حين دخل البلدان التي بعض سكانها لا يدينون به بمقتضى عقد يعرف في الفقه والتاريخ باسم عقد (الذمة)، مضى هذا العقد وجوداً وتطبيقاً والناس مسلمين وغير مسلمين يعيشون في سماحة وتفاهم بل ومودة شهد بها القاصي والداني .

غير أن المرحلة الاستعمارية وما تلاها أفرزت دولا جديدة بالمفهوم المعاصر، وتبرز هنا إشكالات جوهرية منها ما هو قديم ومنها ما هو جديد مثل: حرية التدين، المشاركة في تقلد المناصب الحكومية، والقصاص والدية والمواطنة، وغيرها ...

وعليه فإن هذه الدراسة تهدف لبيان نظرة الإسلام للأقليات، وكيفية معالجة الفقه والفكر الإسلامي لهذه الإشكالات وفق الخطة التالية:

مقدمة

المبحث الأول: الأقليات المفهوم والنظرة الشرعية

المطلب الأول: تعريف الأقليات

المطلب الثاني: تطور مفهوم الأقليات

المطلب الثالث: النظرة الشرعية للأقليات

المبحث الثاني: قضايا فقهية مرتبطة بالأقليات الدينية

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

المطلب الأول: دماء المسلمين وغير المسلمين في القصاص

المطلب الثاني: حكم مشاركة الأقليات في تولي المناصب الحكومية

المطلب الثالث: الأقليات والمواطنة

خاتمة

المبحث الأول: الأقليات المفهوم والنظرة الشرعية

المطلب الأول: تعريف الأقليات

شاع عند المناطق قولهم: "الحكم على الشيء جزء من تصوره"، وعليه ما المقصود بالأقليات في الفكر السياسي الإسلامي؟ وما دلالاته الحديثة التي يعبر عنها في العلوم الاجتماعية؟

1- مصطلح الأقليات ونشأته:

قبل الحديث عن نشوء المصطلح يلزمنا تعريفه لتحديد المفاهيم أولاً.

لغة: الأقليات هي جمع أقلية، بفتح القاف وتشديد اللام المكسورة والياء المفتوحة من القلة (بكسر القاف) والأقلية ضد الأكثرية، مشتقة لغة من مادة "قلل" التي تنتظم لغويًا في ثلاثة معان هي:

أ- القلة التي هي ضد الكثرة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا

فَكَثَرَكُمْ ۗ﴾¹.

قال في اللسان: (القلة خلاف الكثرة، والقل خلاف الكثير)².

ب- ذهاب البركة قال الزمخشري: القل والقلة كالذل والذلة يعني أنه محقوق

البركة³.

1 - الأعراف، الآية 86.

2 - ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1990م، 11/365.

3 - الفائق 3/222.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ج- النحافة والضعفة والدونية: قال في اللسان: القليل من الرجال القصير الدقيق
الجنة... والقل من الرجال: الخسيس الدين أي الذي فيه ضعف في دينه¹.
اصطلاحاً:

مصطلح الأقليات بالمعنى السائد في هذا العصر لم يكن معروفاً في الثقافات القديمة
ومنها الإسلامية، ذلك لا يعني إطلاقاً أن التاريخ السياسي الإسلامي لم يعرف التجزئة
الجغرافية، غير أن ذلك لا يعني إطلاقاً أن التاريخ الإسلامي لم يعرف الأقليات، وإنما هذا
المصطلح لم يستعمل قديماً، ونجد بدل ذلك مسميات على غير ما هو سائد اليوم مثل
(أهل الذمة)، (الجالية)، (أهل الصلح)، (أهل الموادة)، (المستأمنون) وغير ذلك²،
ولهذه المجموعات أحكام فقهية مبسطة في كتب الفقه. وهي أقرب لمصطلح الأقليات
بالتعبير المعاصر.

والباحثون يذهب أغلبهم، أن هذا المصطلح لم يظهر إلا في القرن الماضي عند
ظهور الحركة الاستعمارية، المتهممة بإبراز هذه الأقليات داخل المجتمعات المتعددة الأعراق
والإثنيات قصد تعريفها وتمزيق وحدتها للسيطرة عليها وإذا ما أردنا أن نقدم تعريفاً للأقليات
فإننا نلاحظ ملمحين:

أولهما: التعاريف الاصطلاحية للأقلية لا تكاد تخرج عن المعاني اللغوية السالفة
الذكر.

ثانيهما: اختلاف التعاريف بحسب الاتجاهات الدارسة للموضوع.

أما من ناحية التعاريف:

* فهناك من نظر للأقليات من الناحية العددية، كما جاء في المادة الأولى من قانون
حماية حقوق الأقليات الصادر عن المبادرة الأوروبية المركزية ونصها: (إن اصطلاح الأقلية

1 - لسان العرب، 11/365.

2- القراني شهاب الدين، الذخيرة في مجلس أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب،
ليبيا-تونس 4/333 و10/112.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

يعني جماعة تقل عددا عن بقية سكان الدولة، ويكون أعضاؤها من مواطنيها، ولهم خصائص مختلفة عن بقية السكان، كما أن لديهم الرغبة في المحافظة على تقاليدهم الثقافية والدينية)¹

* واتجاه عرفها من زاوية الضعف أو القلة كما جاء في الموسوعة الأمريكية:

(بأنهم جماعة لها وضع اجتماعي داخل المجتمع أقل من وضع الجماعات المسيطرة في المجتمع وغالبا ما يحرم أفراد الأقليات من الاستمتاع بنفس حقوق مواطني الدرجة الأولى)²

* واتجاه ثالث نظر إليها من ناحية المكانة الاجتماعية فقال: (هي مجموعة من مواطني الدولة تختلف عن بقية مواطنيها من حيث الجنس أو الدين أو اللغة أو الثقافة تقع في ذيل السلم الاجتماعي).³

ومن خلال التعاريف السابقة وغيرها يمكن أن نسوق تعريفا للأقلية على النحو التالي: (الأقلية هي مجموعة من مواطني الدولة - أي دولة - تشكل أقلية عددية، تتميز عن غالبية سكان الدولة إما في العرق أو الثقافة أو الدين مع محاولتهم المحافظة على عدم الذوبان في النسيج الاجتماعي الكبير للدولة).⁴

ومن خلال هذا التعريف نلاحظ أن هناك ثلاثة معايير تشمل مجتمعة كل الأقليات

وهي:

أ- العدد: يجب أن تكون أقل عددا من بقية سكان الدولة، وهناك حالات لا تمثل فيها أية جماعة أغلبية كحالة سويسرا، أولها مشكل في تعددها كحالة لبنان.

1 - البيان السياسي عدد 659 .

2 - البيان السياسي عدد 659 .

3 - نفس المصدر .

4 - سليمان محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1997، ص28 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ب- **عدم الهيمنة:** لا بد أن تكون الأقلية في وضع غير مهيمن يبرر توفير الحماية لها، فهناك أقليات مهيمنة لا تحتاج إلى حماية كوضع البيض في جنوب إفريقيا، واليهود في فلسطين، والصرب في كوسوفو .

ج- **اختلافها في الهوية:** ((الثقافة أو اللغة أو الدين)).

المطلب الثاني: تطور مفهوم الأقليات:

شهد النصف الأخير من القرن الماضي دراسات معمقة لتحديد مفهوم الأقليات منها ما يلي¹:

أولاً: ناقشت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات التابعة للأمم المتحدة عام 1950 خلال عدة اجتماعات العناصر الأساسية المحددة لمعنى مصطلح ((الأقلية))، فقالت: ((إن الجماعات التي تعرف عادة بأنها أقلية قد تنتمي إلى أصل عرقي، قد يكون لها تقاليد دينية أو لغوية أو خصائص معينة تختلف عن خصائص بقية السكان، وهذه الجماعات ينبغي حمايتها بإجراءات خاصة على المستويين القومي والدولي حتى يتمكنوا من المحافظة على هذه التقاليد والخصائص ودعمها .

ثانياً: دراسة للمقرر الخاص فرانسيسكو كلباتوري² نشرتها الأمم المتحدة عام 1991م أورد فيها رأياً استشارياً لمحكمة العدل الدولية، تتبع فيه تطور مفهوم الأقلية منذ 1930م جاء فيه ما يلي:

(تعرف الجماعة الأقلية بأنها مجموعة من الأفراد يعيشون في قطر ما أو منطقة، وينتمون إلى قومية أو دين أو لغة أو عادات خاصة وتوحدتهم هوية قائمة على واحدة أو أكثر من هذه الخصائص، وفي تضامنهم معاً يعملون على المحافظة على تقاليدهم والتمسك بطريقة عبادتهم والتأكيد على التعليم ونشأة أولادهم، طبقاً لروح هذه التقاليد مقدمين

1 - للحصول على معلومات مفصلة حول حقوق الأقليات والمعايير والآليات انظر: حقوق الأقليات: المعايير الدولية، دليل الموارد والإرشادات الخاص ببرنامج الأمم المتحدة للشؤون الإنمائية، الأقليات المهمشة في برجة التنمية .

2 - المقرر الخاص للأمم المتحدة اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

المساعدة لبعضهم البعض)، وفي دراسة لاحقة بمشاركة عدة دول أبدت ملاحظاتها وآراءها قام بها كلباتوري جاء فيها: (التأكيد على ضرورة إضافة عنصر إلى تعريف الأقلية، ويتمثل في رغبة الجماعة الأقلية في المحافظة على الاعتبار الذاتي في تقاليدها وخصائصها وأضاف أيضا كتبرير لذلك، أن الحاجة إلى حماية الأقليات تنشأ أساسا من ضعف وضعها حتى في محيط الدولة الديمقراطية) .

ثالثا: إعلان فيينا لحماية الأقليات القومية في الدول الأوروبية:

والذي صدر عام 1993م جاء فيه ما يلي:

(إن الأقليات القومية هي المجموعات التي صارت أقليات داخل حدود الدولة، نتيجة أحداث تاريخية وقعت ضد إرادتها وأن العلاقة بين مثل هذه الأقلية والدول علاقة مستديمة مع أفرادها من مواطني هذه الدولة .)

رابعا: قانون حماية حقوق الأقليات الصادر عن المبادرة الأوروبية المركزية

بتورينو عام 1994م:

جاء في المادة الأولى منه ما يلي:

(إن اصطلاح الأقليات القومية يعني جماعة تقل عددا في بقية سكان الدولة ويكون أعضاؤها من مواطنيها ولهم خصائص إثنية، أو دينية أو لغوية مختلفة عن تلك الخاصة ببقية السكان، كما أن لديهم الرغبة في المحافظة على تقاليدهم الثقافية والدينية) .

خامسا: صدور تعريف مشابه في موسكو 1994م من رابطة الدول المستقلة عن

الاتحاد السوفياتي عرف الأشخاص المنتمين إلى أقليات: ((بأنهم الأشخاص الكائنون بشكل دائم في إقليم أي دولة من الدول الموقعة على العهد ويحملون جنسيتهم ولكن لهم من الخصائص العرقية واللغوية والثقافية أو الدينية ما يجعلهم مميزين عن بقية سكان الدولة))¹ .

1- مجلة الوعي الإسلامي، مجلة كويتية تصدر عن وزارة الأوقاف، العدد 224، السنة العشرون، رمضان

1426هـ، تشرين الأول 2005م، <http://www.al-waie.org>

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

المطلب الثالث: النظرة الشرعية للأقليات

يروج الغرب اليوم مقولة التخويف من الإسلام أو ما استقر في الأدبيات الغربية بالإسلام فوبيا، ومن الأساليب الدعائية الخطيرة التي تبناها مشروع التخويف من الإسلام سعيه إلى تركيب صورة مشوهة ومخيفة عن ثقافة المسلمين التي قدمت على أنها ثقافة لا تؤمن بوجود الثقافات الأخرى، ولا تتعامل معها إلا من موقع الرغبة في استئصالها وإبادتها، ومما ساعد على ذلك وجود فتاوى من غير المؤهلين استدعت هذه المخاوف، منها أن الإسلام لا يعرف في علاقته مع غير المسلمين، سواء كانوا يعيشون بين ظهرانيهم أو خارج ديارهم إلا أن يخبرهم بين الإسلام أو الحرب أو الجزية، ضاربين بذلك قرونا من التعايش الرائع والراقي في أمهى صور الحضرة والتمدن بين المسلمين وغير المسلمين (الأقليات) في ديار الإسلام عرض الحائط، كل ذلك يستدعي العودة سريعا للمرجعية الإسلامية المتمثلة في الكتاب والسنة وما يتفق معها من الآراء الفقهية والممارسات التاريخية لإبراز الضوابط والنظرة الشرعية للأقليات والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

1- وحدة الأصل الإنساني:

أشار القرآن في أكثر من موضع إلى مبدأ الأخوة الإنسانية المنبثق عن الأصل الواحد للإنسان مهما اختلفت العقائد والأجناس واللغات ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا 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 ۝﴾¹.

1 - سورة النساء، الآية 01 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

أ- قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَنُّكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾¹

ومن السنة:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (... الناس بنو آدم وآدم من تراب)²

أ- في حجة الوداع قال ﷺ: ((يا أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد...))³.

2- تكريم الإنسان:

حيث بين القرآن ووضحت السنة النبوية أن الله تعالى رفع من قدر الإنسان ولم يفرق في ذلك بين جنس وجنس أو أهل ملة وأخرى .

أ- قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ

مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁴

ب- قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁵

1 - سورة الحجرات، الآية 13 .

2 - مسند أحمد، الحديث رقم 10363، والترمذي في كتاب المناقب 3890، 3891 وأبو داود في كتاب الأدب 4452 .

3 - أخرجه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي بكر الهيثمي، بيروت - لبنان - دار الكتاب الطبعة الثانية 1967، ج 3، ص 266 .

4 - الإسراء، الآية 70 .

5 - التين، الآية 04 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ج- قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً
وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ۚ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ ^ط
فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١٤٤﴾ ¹

د- قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ^ط
قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ ^ط
لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٤٥﴾ ²

3- وحدة الدين:

فأصل العقيدة ومصدرها واحد وهو الله تعالى، وتعدد مصادر الشرائع لا يتنافى مع
هذا المبدأ وان كانت شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع والقرآن مهمين على جميع
الكتب السابقة .

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُم شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمُ
أُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِن لِّيَبْلُوَكُم فِي مَا آتٰكُم ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُم
جَمِيعًا فِيمَ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٤٦﴾ ³

قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا

يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٧﴾ ⁴

1 - غافر، الآية 64 .

2 - البقرة، الآية 30 .

3 - المائدة، الآية 48 .

4 - البقرة، الآية 148 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

و القرآن عبر عن نظرتة لوحدة الدين في مواضع شتى بصور مختلفة من ذلك:
أ- اعتبار الإسلام ملة إبراهيم:

قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ

إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٦١﴾¹

ب- الدعوة لعدم مجادلة أهل الكتاب إلا بالحسنى لأن المصدر واحد:

قال تعالى: ﴿ وَلَا تَجْدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ

ظَلَمُوا مِنْهُمْ^ط وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ

وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤١﴾²

ج- التصريح بأن رسالة جميع الأنبياء واحدة:

قال تعالى: ﴿ قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ

وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ

مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ

الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾³

4- سنة الاختلاف والتنوع:

الاختلاف واقع وسنة إلهية في خلقه إلى يوم القيامة، لذا جاءت نصوص القرآن

بتعايير متنوعة .

1 - الأنعام، الآية 161 .

2 - العنكبوت، الآية 46 .

3 - آل عمران، الآية 84، 85 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

أ- قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٣١﴾﴾¹

ب- قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا ۗ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِي مَا اخْتَلَفُوا ۗ﴾²

ج- قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ۗ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾³

5- أساس العلاقة بين الناس التعارف رغم اختلاف الملل:

إذا كان الاختلاف سنة الله في خلقه، فغاية هذا الاختلاف أن يتعارف ويتعاون بنو

البشر على الخير، قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ

شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَنُّكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁴

1 - البقرة، الآية 213 .

2 - يونس، الآية 19 .

3 - هود، 118 الآية ، 119 .

4 - الحجرات، الآية 13 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

يقول رشيد رضا: ((في إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته، وفي التذكير به وإرشاد ما يجب من شكر نعمته ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر، وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل مدعاة للتعادي والتقاتل.))¹

ويقول أبو زهرة: ((إن هذا التعارف يجعل كل فريق ينتفع بخير ما عند الفريق الآخر، وتكون خيرات الأرض كلها لابن هذه الأرض وهو الإنسان، فلا يختص فريق بخير إقليمه ويحرم منه غيره، فإذا كانت هذه الأرض مختلفة فيما تنتجه فالإنتاج كله للإنسانية كلها، ولا سبيل لذلك إلا بالتعاون والتعارف الإنساني، فالتفرقة الإقليمية، لتستغل الأرض في كل أجزائها وكلها للجميع، وفي سبيل ذلك التعارف حث القرآن الكريم على السعي والضرب في الأرض طلبا للرزق وطلبا لهذا التعارف الإنساني، وليحصل أهل كل إقليم على ما عند الآخرين.))²

6- عدم التمييز من كل الجوانب:

يرفض الإسلام التمييز سواء أكان عرقيا، وفي ذلك جاء عن جبير بن مطعم أن رسول الله ﷺ قال: ((ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية.))³، وجدير بالذكر أن نوه بأن غير العرب من المسلمين خدموا العربية والعلوم الإسلامية كسبويه في النحو والبخاري ومسلم في الحديث، وابن سينا في الطب، كما أن التمييز بسبب الدين مرفوض، والرسول ﷺ بما أخبره الله من فتوحات نراه يوصي أصحابه خيرا بغير المسلمين، روت أم المؤمنين أم سلمة أن رسول الله عليه الصلاة

1- محمد رشيد رضا تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، بيروت، لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، المجلد السابع، ص 639 .

2- محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 21 .

3- سنن أبي داود، كتاب الآداب، باب العصبية رقم 4456 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

والسلام أوصى عند وفاته فقال: ((الله الله في قبط مصر، فإنكم ستظهرون عليهم ويكونون لكم عدة وأعوانا في سبيل الله.))¹

7- التسامح الديني:

وهذا الجانب تشهد له النصوص والممارسة الفعلية حيث إنَّ التاريخ حفظ لنا صفحات ناصعة للمسلمين وكيفية تعاملهم مع الأقليات الدينية وحماية معتقداتهم وعدم رفضها بل والذب عنها بالحجة والبرهان، ومن ذلك نرى أبا الحسن العامري النيسابوري 381هـ في كتابه الإعلام بمناب الإسلام حاول إشاعة روح التسامح، ويتضح ذلك من خلال حرصه على ضرورة الاعتراف بشرعية غير المسلم، في مقابل بعض المذاهب الفقهية التي أشاعت بعض التصنيفات توحى بالتعالي على الآخر ورفضه فتعامل مع بعض هذه المواقف الشاذة كشبهات رد عليها في كتابه².

فالقرآن الكريم بين في عدد من الآيات حرية الإنسان خاصة في اختيار ما يعتقد ورفضه، فليس لأحد أن يكره أحدا على اعتقاد أو تغيير اعتقاده تحت أي ظرف من الظروف³، بأي نوع من أنواع الإكراه، يقول الشيخ رشيد رضا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ هَٰذَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٦﴾⁴

1 - أورده الهيثمي في مجمع الزوائد مع سابق ج 1 ص 62، وقال رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح.
2 - صلاح الدين العامري، قراءة تتمثل بعض المسلمين القدامى لتعدد الظاهرة الدينية، مجلة الكلمة، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، عدد 66، السنة 17، 2011. ص 60، 61.
3 - د. طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدور الإسلام إلى اليوم، ط 2، 2006، ص 90.91.
4 - البقرة، الآية 256.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

((هذا هو حكم الدين، الذي يزعم الكثيرون أنه قام بالسيف والقوة فكان يعرض على الناس والقوة عن يمينه، فمن قبله نجح ومن رفضه حكم بالسيف فيه حكمه.))¹
ومن خلال هذه النظرة الشرعية لغير المسلمين في المجتمع المسلم، شهد التاريخ للمسلمين بالتفوق في المعاملة، بل نستطيع أن نقول إنه سبق التشريعات الحديثة في قضايا الأقليات، ومبادئ حقوق الإنسان مقارنة بالديانات الأخرى التي عملت على سحق الأقليات المسلمة في مجتمعاتها ومحاربتها في عقيدتها .

يقول شكيب أرسلان:

((إن الصليبيين حين فتحوا القدس ذبحوا 70 ألفاً من المسلمين في المسجد الأقصى، حتى سبحت الخيل إلى صدورها في الدماء، واستأصلوا شأفة المسلمين من الأندلس وصقلية وجنوب فرنسا وسردانية، مع أنهم - أي المسلمين - يحصون في هذه البلاد بالملايين. فقد محا الأوروبيون كل أثر للإسلام في أوروبا ولم يرضوا أن يبقى فيها مسلم واحد في حين كان الترك الذين يقال إنهم براهرة، بقي تحت ولايتهم ملايين المسيحيين من جميع الأجناس وكانوا يقدرون في أوقات عديدة أن يستأصلوهم أو أن يحملوهم على الجلاء كما فعل ملوك إسبانيا وفرنسا بالعرب، وقد يقال إنَّ الذي منع الترك عن حمل النصراري الذين كانوا تحت سلطانهم على الإسلام أو الجلاء هو الشرع المحمدي الذي يمنع الإكراه في الدين ويرضى من المعاهد بالجزية.))²

ويذكر في موضع آخر أن أحد وزراء الدولة العثمانية كان في جدال مع بعض رجال أوروبا حول قضية التعصب والتسامح فقال لهم الوزير العثماني: ((إننا نحن المسلمين من ترك وعرب وفرنس وغيرهم مهما بلغ فينا التعصب في الدين فلا يصل إلى درجة استئصال

1 - رشيد رضا، تفسير المنار، مصدر سابق، 36.37/3 .

2 - لوثرود ستودارد، ونقله للعربية عجاج نويهض تعليق شكيب أرسلان، حاضر العلم الإسلام دار الفكر، بيروت ط 4، 1973، ج 3 المجلد الثاني ص 238 وأيضاً راجع برنارد لويس لا، السياسة والحرب في تراث الإسلام تصنيف شاخت وبوزورت ترجمة محمد زهير السهودي الكويت، عالم المعرفة، ج 01، ص 286 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

شأفة أعدائنا ولو كنا قادرين على استئصالهم . ولقد مرت بنا قرون وأدوار كنا فيها قادرين على أن لا يبق بين أظهرنا إلا من أقر بالشهادتين، وأن نجعل بلداننا كلها صافية للإسلام فما همجس في ضمائرنا خاطر كهذا الخاطر أصلا . وكان إذا خطر هذا ببال أحد من ملوكنا كما وقع للسلطان سليم الأول العثماني تقوم في وجهة الملة، ويحاجُّه مثل زنبيلي **علي أفندي** شيخ الإسلام ويقول له بلا محاباة: ليس لك على النصارى واليهود إلا الجزية وليس لك أن تزعمهم عن أوطانهم فيرجع السلطان عن عزمه امتثالا للشرع الشريف¹ . يقول ول ديوارانت: ((ولقد كان أهل الذمة المسيحيون والزرادشتيون واليهود والصابئون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا تجد لهم نظيرا في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحرارا في ممارسة شعائر دينهم واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم.))²

المبحث الثاني: قضايا فقهية مرتبطة بالأقليات الدينية:

لم يكتف الإسلام أن قرر المبادئ السابقة من حرية تدين وسماحة في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بل سعى إلى أن يشملهم بجو من المشاركة في المجتمع الإسلامي.

وقد عرف الدرس الفقهي معالجة عدة قضايا تخص هذه الأقليات ومنها: دماء المسلمين وغير المسلمين في القصاص، وحكم مشاركة الأقليات في تولي المناصب الحكومية، الأقليات والمواطنة وواجبات أهل الذمة، زواج المسلم بغير المسلمة، ميراث المسلم من غير المسلم وغيرها من القضايا، وستقتصر هذه الدراسة على التطرق لثلاث قضايا وهي:

1 - نفس المرجع .

2 - ول ديوارانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران ج 2، المجلد 04، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة ط 3، 1974، ص 130

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

المطلب الأول: دماء المسلمين وغير المسلمين في القصاص

تصوير المسألة:

هل يؤثر اختلاف العقيدة في القصاص، وبعبارة أخرى أدق أيقنص من المسلم إذا قتل غير المسلم مصون الدم؟

المتفق عليه أن غير المسلم إذا قتل مسلماً فإنه يقتص منه. ولكن وقع الخلاف في حكم القصاص من المسلم إذا قتل ذمياً أي غير مسلم يعيش في ظل الدولة الإسلامية إلى رأيين:

الاتجاه الأول: يرى بأنه لا يقتل المسلم بغير المسلم في ديار الإسلام (الذمي أو المستأمن)¹ وهذا الرأي قال به الشافعية والحنابلة وبعض المالكية والظاهرية والإمامية وحجتهم ما يلي إجمالاً:

1- آية القصاص:

قالوا إنَّ الأمر بالقصاص خاص بقتل المسلمين لا بالقتلى من غيرهم؟، لأن الخطاب هو للمؤمنين، فيكون موضوع القصاص إذا كان القتلى مسلمين. ولأن الله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ²

ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ³﴾ ، وليست الأخوة إلا بين المؤمنين بدليل قوله تعالى: ((إنما المؤمنون إخوة.)) ولا أخوة بين المسلم وغير المسلم، ولا عقوبة إلا بنص².

2- ساق البخاري بسنده عن مطرف سمعت الشعبي يحدث قال: سمعت أبا جحيفة قال سألت علياً رضي الله عنه هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ فقال: (والذي فلق

1 - المستأمن: هو الذي يقدم بلاد المسلمين من غير استيطان. الذمي: هو الذي يدفع الجزية.

2 - محمد أبو زهرة، العقوبة، دار الفكر العربي، ص 354 - 355 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الحبة وبرأ النسمة، ما عندي إلا ما في القرآن إلا فهما يعطى رجل في كتابه، وما في الصحيفة، فقلت وما في الصحيفة قال العقل، وفكأك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر¹
3- وفي سنن أبي داود: عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: ((المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده.))² قال في المغني: (أكثر أهل العلم لا يوجبون على مسلم قصاصا بقتل كافر، أي كافر كان)³.

ويرد ابن المنذر على استدلال الحنفية بقوله: ((لم يصح عن النبي ﷺ خبر يعارضه أي حديث المسلمون تتكافأ دماؤهم.))، ولأنه لا يقاد مسلم بالكافر فيما دون النفس بالإجماع⁴.

واعتبر الشافعية حديث لا يقتل مسلم بكافر نصا في الباب، ولأن المساواة شرط وجوب القصاص ولا مساواة بين المسلم والكافر ألا ترى أن المسلم مشهود له بالسعادة والكافر مشهود له بالشقاء فكيف يتساويان، وعلى فرض أن آية القصاص تشمل قتلى المسلمين وقتلى غيرهم، فإن عموم النص فيها يخصص بهذا الحديث⁵.

4- أن الذمي لا يعتبر محقون الدم بإطلاق، إنما ذلك مقيد بحال الوفاء بعهد الذمة وقد ينكث في عهده، وفي هذه الحالة، لا يكون محقون الدم .

مناظرة الزوزني من أصحاب أبي حنيفة مع عطاء المقدسي فقيه الشافعية:

ذكرها ابن العربي في كتابه أحكام القرآن قائلا:

-
- 1 - ابن حجر، فتح الباري، ج 14/258 .
 - 2 - أبو داود، سنن أبي داود ج 4 رقم: 4530، وتتبع الزيلعي روايات هذا الحديث فقال: أخرجه البخاري في كتاب العلم، وأخرجه في تاريخه الكبير، الزيلعي، نصب الرأية، ج 6، ص 339 و340 .
 - 3 - ابن قدامة المقدسي، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، ج9، ص 341، 342 .
 - 4 - الفقه على المذاهب الأربعة ج 5، ص 283 .
 - 5 - الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط، 2003، ج 7 ص 237 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

((ورد علينا بالمسجد الأقصى سنة سبع وثمانية وأربعمائة فقيه من عظماء أصحاب أبي حنيفة يعرف بالزوزني زائرا للخليل صلوات الله عليه فحضرنا في حرم الصخرة المقدسة طهرها الله معه، وشهد علماء البلد، فسئل على العادة عن قتل المسلم بالكافر، فقال: (يقتل به قصاصا، فطوب بالدليل فقال الدليل قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى..)) وهذا عام في كل قتل فانتدب معه للكلام فقيه الشافعية بما وإمامهم عطاء المقدسي وقال: ما استدل به الشيخ الإمام لا حجة فيه من ثلاثة أوجه:

- أحدهما: أن الله تعالى قال: ((كتب عليكم القصاص)) فشرط المساواة في المجازاة ولا مساواة بين المسلم والكافر فإن الكفر حط منزلته ووضع مرتبته.

- الثاني: أن الله سبحانه وتعالى ربط آخر الآية بأولها، وجعل بياها عند تمامها فقال: ((كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى..)) فإذا نقص العبد عن الحر بالرق وهو من آثار الكفر، فأحرى وأولى أن ينتقص عنه الكافر .

- الثالث: أن الله سبحانه وتعالى قال: ((فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف.)) ولا مؤاخاة بين المسلم والكافر، فدل على عدم دخوله في هذا القول . قال الزوزني: بل ذلك دليل صحيح، وما اعترضت به لا يلزمي منه شيء . أما قولك: إن الله تعالى شرط المساواة في المجازاة فكذلك أقول، وأما دعواك أن المساواة بين المسلم والكافر في القصاص غير معروفة فغير صحيح فإنهما متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص، وهي حرمة الدم الثابتة على التأيد، فإن الذمي محقون الدم على التأيد، والمسلم محقون الدم على التأيد، وكلاهما قد صار من أهل دار الإسلام، والذي يحقق ذلك أن المسلم يقطع بسرقة مال الذمي، وهذا يدل على أن مال الذمي قد ساوى مال المسلم، فدل على مساواته لدمه، إذ المال إنما يجرم بجرمة مالكه .

وأما قولك: إن الله تعالى ربط آخر الآية بأولها فغير مسلم، فإن أول الآية عام وآخرها خاص، وخصوص آخرها لا يمنع من عموم أولها، بل يجري كل في حكمه من عموم أو خصوص.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

وأما قولك: إن الحر لا يقتل بالعبد، فلا أسلم به، بل يقتل به عندنا قصاصاً، فتعلقت بدعوى لا تصح لك .

وأما قولك: عن قول الله عز وجل ((فمن عفي له من أخيه شيء)) يعني المسلم، فكذلك أقول، ولكن هذا خصوص في العفو، فلا يمنع من عموم ورود القصاص، فإنهما قضيتان متباينتان فعموم إحداهما لا يمنع من خصوص الأخرى، ولا خصوص هذه يناقض عموم تلك، وجرت في ذلك مناظرة عظيمة حصلنا منها فوائد جمة أثبتناها في نزهة الناظر، وهذا المقدار يكفي هاهنا¹.

الاتجاه الثاني: يرى أنه يقتل المسلم بغير المسلم في ديار الإسلام

وبه قال كثير من الفقهاء منهم أبو حنيفة والنووي وابن أبي ليلى والشعبي والنخعي وحثتهم ما يلي:

1- حديث ربيعة بن أبي عبد الرحمان، عن عبد الرحمان البيلماني قال: ((قتل رسول الله ﷺ رجلاً من أهل القبلة برجل من أهل الذمة، وقال: ((أنا أحق من وئى بعهد)) وضعف أهل الحديث حديث عبد الرحمان البيلماني².

قال أبو زهرة (ولكن مهما يكن فإنه يدل على معنى العدالة في الإسلام، فهو إن كان غير صحيح في سنده، فمعناه تسنده الحقائق الإسلامية)³.

2- الذمي معصوم الدم كالمسلم، وبالتالي يجري التساوي بين دمه ودم المسلم على السواء، وإلا لم يكن هناك فرق بين ذمي يقيم بالديار الإسلامية، وحرابي يشن الحرب على المسلمين⁴.

1 - ابن العربي، أحكام القرآن، دار المعرفة، ج 1، ص 61، 62 .

2 - ابن حجر الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعارف، بيروت، ج 2، ص 262، 263 .

3 - محمد أبو زهرة، العقوبة، مرجع سابق، ص 354 .

4 - الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهدي النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 3، ص

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

3- أن من سرق من مال الذمي ما يجب فيه القطع يُمَطَّعُ كما يقطع في مال المسلم، فلما كانت العقوبات في انتهاك المال الذي قد حرم بالذمة كالعقوبات في انتهاك المال الذي حرم بالإسلام كان يجيء في النظر أيضا أن تكون العقوبة في الدم الذي قد حرم بالذمة كالعقوبة في الذي قد حرم بالإسلام¹.

4- أن القصاص مكتوب ومفروض على المؤمنين بالنص القرآني، والمساواة في القتل توجب العدالة، والعدالة توجب عدم التفرقة بين مسلم قاتل ومسيحي قاتل، ولا مقتول ومقتول، بل الجميع في العقوبة سواء، وأي تفرقة لا تسوغ بمقتضى النص .

5- أجمع الفقهاء على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وأن عقد الذمي بني على ذلك².

6- كان عمر رضي الله عنه يقتص من المسلم إذا اعتدى على ذمي مهما كانت منزلة المسلم في الحكم وقصة ابن عمرو بن العاص مشهورة، إذ أمر أمير المؤمنين عمر أن يقتص الفتى القبطي من ابن عمرو إذ ضربه بغير حق، وكان عمر رضي الله عنه يتعرف عدل الولاة بمعاملتهم لأهل الذمة، فإن كانوا يعاملونهم بعدل كان ذلك دليلا على حسن ولايتهم وإلا فلا³.

الرأي المختار: والرأي الذي تؤيده الأدلة، وتشهد له النصوص ويتوافق مع مقاصد الشرع، هو الرأي الثاني، وقد رجحه جماعة من العلماء منهم الشيخ محمد أبو زهرة، والإمام الأكبر محمود شلتوت، وفاروق النبهان، ومحمد سليم العوا وغيرهم .

يقول أبو زهرة بعدما ساق أدلة الأطراف: (وفي الحق أن ذلك الرأي - أي الرأي الثاني - هو الذي يتفق مع سماحة الإسلام، ومع ما سنه من نظم هي أحكام نظم العدالة،

1 - نفس المرجع.

2 - محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 353 .

3 - نفس المرجع، ص 354 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

والعدالة هي التي تقرب التقوى، وعدالة الحكم هي الميزان، وعدالة النفوس هي لب الفضيلة والإسلام.))¹

يقول الشيخ محمود شلتوت بعدما ساق المناظرة السابقة: ((ولعلك بتدقيق النظر في هذه المناظرة، وبما سنعرف من أن الأخوة في الآية ليس بلازم أن تحمل على أخوة الإيمان، بل يجوز حملها على ما يعم أخوة النسب والناس كلهم لآدم وآدم من تراب، وبما عرف من أن خطاب المؤمنين، بأن القصاص كتب عليهم في القتلى لا يرتبط بإيمان المقتول ولا كفره، وإنما يتجه إلى تعيين صاحب الاختصاص في الحكم بالقصاص وتنفيذه فقط، لعلك بكل هذا توافقنا على أن الحق أن المسلم يقتل بالذمي إذا قتله ظلماً بغير حق.))²

وجدير بالذكر أن نشير أن بعض الآراء الفقهية رغم رجاحتها من الناحية الشرعية وتوافقها مع المبادئ المسلم بها عالمياً³. إلا أنها تشهد معارضة شديدة عند القول بها أو تطبيقها، وهي لا تختلف عن الاعتراضات القديمة، ففي هذه المسألة حكى أنه رفع إلى أبي يوسف القاضي: مسلم قتل كافراً فحكم عليه بالقود فأتاه رجل برقعة فألقاها فإذا فيها مكتوب:

يا قاتل المسلم بالكافر * جرت وما العادل كالجائر
يا من ببغداد وأطرافه * من علماء الناس أو شاعر
استرجعوا وابكوا على دينكم * واصبروا فالأجر للصابر
جار على الدين أبو يوسف * بقتله المؤمن بالكافر

فدخل أبو يوسف على الرشيد وأخبره الخبر وأقرأه الرقعة: فقال له الرشيد تدارك هذا الأمر بحيلة لئلا تكون فتنة فخرج أبو يوسف وطالب أصحاب الدم ببينة على صحة الذمة وثبوتها فلم يأتوا بها فأسقط القود⁴.

1 - نفس المرجع، ص 354 .

2 - محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، دار الشروق، ط 15، 1988، ص 375 .

3 - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط 1985، ج2، ص 124.

4 - الماوردى، الأحكام السلطانية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص 395 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

المطلب الثاني: مشاركة الأقليات في تولي المناصب الحكومية

بفضل عقد الذمة يصبح غير المسلمين في الدولة الإسلامية مثل المسلمين في ممارسة الأعمال التجارية والصناعية والزراعية، ويخضعون لنفس القوانين .
وباعتبار الدولة الإسلامية قامت قديما على مبادئ إسلامية فإن الفقه الإسلامي باعتباره فقها واقعيا، عالج الإشكالات المتعلقة بتولي غير المسلمين في الدولة الإسلامية للمناصب الحكومية .

اتفقت عبارات الفقهاء قديما وحديثا على عدم جواز تولي غير المسلمين في الدولة المسلمة للوظائف ذات الصبغة الدينية، مثل رئاسة الدولة وقيادة الجيوش العامة في الحرب، والولاية على الصدقات (الزكاة)، لأن الدولة مكلفة بإقامة الدين وهم لا يدينون به، والقيادة العامة للجيوش تتضمن المعنى نفسه، والزكاة ركن من أركان الإسلام لا يكلف بها إلا المسلمون ويضاف إلى ذلك ... القضاء.

لأن هذه المناصب من وجهة نظر الفقه الإسلامي السياسي هي ولاية دينية، ولذا نجد الماوردي وأبا يعلي يسميان كتابيهما في السياسة الشرعية بالأحكام السلطانية والولايات الدينية.

يقول ابن خلدون: (اعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى، التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها داخلية فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم).¹
أما المناصب الأخرى فقد جرى الخلاف فيها بين مؤيد ورافض.

الاتجاه الرافض: ومن حججه ما يلي:

1- إن تولي غير المسلمين في مناصب كالدواوين فيه جناية على الإسلام والمسلمين ومخالفة صريحة للشرع.

1- ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط1، 2004م. ص 219.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

2- روى الإمام أحمد عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قلت لعمر رضي الله عنه إن لي كاتباً نصرانياً قال: مالك؟ قاتلك الله أما سمعت الله عز وجل يقول: ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض)) ألا اتخذت حنيفاً؟ قال قلت: يا أمير المؤمنين لي كتابته وله دينه، قال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزهم إذ أذلهم الله، ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله .¹

3- كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُفْرِهِمْ فَإِنَّ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِّنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعَكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَلَنْ تَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾²

الاتجاه المؤيد:

يرى هذا الاتجاه أن لغير المسلمين من المواطنين حق تولي المناصب العامة مثل ما للمسلمين بلا زيادة ونقصان ماعدا الوظائف ذات الصبغة الدينية ومع ذلك يجوز أن يكون المواطن غير المسلم فرداً في الجيش مهما علت رتبته وموظفاً في الدولة مهما ارتفعت درجته في الحكومة، وعضواً في المجالس النيابية شريطة ألا يكلف في وظيفته بأداء عمل ديني إسلامي أو أي عمل ذي صبغة دينية³.

وإلى هذا الرأي ذهب كل من الشيخ يوسف القرضاوي، ود سليم العوار، ود علي محي الدين القره داغي، ومن الأدلة التي ساقها هذا الفريق ما يلي:

1- أورده شيخ الإسلام ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم، ص 50، وأورده البيهقي في السنن الكبرى 127/10، كتاب آداب القاضي.

2- النساء، الآية 141 .

3- محمد سليم العوار، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، منشورات الزمن، ص 140 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

1- المناصب التنفيذية أو تلك التي ليس لها طابع ديني فإن شرط الإسلام فيها لا يكون واجبا، ويبقى شرط الولاء للدولة قائما بالنسبة لغير الذمي كما تشترط العدالة بالنسبة للمسلم¹.

2- إن هذه المناصب تدخل في إطار ما يسمى بوزارة التنفيذ، ويقصد بها تنفيذ أوامر وسياسة ولي الأمر أو رئيس الدولة، وهي مقيدة في عصرنا بالقوانين واللوائح المعتمدة بخلاف وزارة التفويض التي تعني أن يفوض الإمام أمر الحكم إلى الوزير ليديره حسب رأيه، ويرى الماوردي (أن حكمها - أي وزارة التنفيذ - أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتديره، وهذا الوزير وسيط بينه وبين الرعايا والولاية يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ويمضي ما حكم ويخبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهام وتحدد من حدث ملم، ليعمل فيه كما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها متقلد لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص وإن لم يشارك فيه كان باسم الوسطة والسفارة أشبه. وهو مقصور النظر على أمرين أحدهما أن يؤدي إلى الخليفة والثاني أن يؤدي عنه. وقال فإن كان هذا الوزير مشاركا في الرأي احتاج إلى وصف تام وهو الحنكة والتجربة، ثم قال ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم)².

3- يذهب رضوان السيد استنادا إلى محمد بن الحسن الشيباني في سيره الكبير أنه من حق الذمي أن يتولى مناصب عامة في دار الإسلام، كالمسلم مادام مؤهلا إلا ما اتصل بالإسلام نفسه من مثل الخلافة أي الإمامة والإمارة على الجهاد³.

1- د. كمال السيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي؟، ط 2002، ص 75.

2 - الماوردي مرجع سابق . ص 24.

3 رضوان السيد، المسيحيون في الفقه الإسلامي ضمن المسيحيين العرب، دراسات ومناقشات بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية ط 1 . 1981 ص 40.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

4- قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا

يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنَتُمْ قَدَّ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِن أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفَى
صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾¹.

قال عبد الكريم زيدان: (إن الآية لم تنه عن اتخاذ الذمة بطانة بصورة مطلقة، وإنما قيدت النهي بعدوانهم للدولة والمسلمين ومعنى ذلك أن الذميين الذين لا تعرف لهم عداوة للدولة الإسلامية يجوز للمسلمين اتخاذهم بطانة يستودعونهم الأسرار ويستعينون برأيهم في شؤون الدولة المهمة، وجواز إسناد الوظائف العامة إليهم التي هي دون البطانة في المركز والأهمية)².

الرأي المختار:

يظهر أن القول الثاني أقوى حجة وهو يتطابق مع نظرة الإسلام للآخر غير المسلم، القائمة على عدم الإقصاء، أضف إلى أن الأعمال الخاصة بالدولة لم يعد فرداً يملك فيها السلطة مجتمعة³. فالقاعدة العامة أن غير المسلمين لهم حق المشاركة في الوظائف التي تراها الدول الإسلامية لا تضر بمبادئها ومصالحها العليا، لأن النظرة الإسلامية لقيمة المساواة هي رؤية واقعية؟، والاستثناءات الواردة على مبدأ المساواة يعمل به حتى في أعرق الديمقراطيات اليوم، فلأمريكيين عبارة: MAJORITY RULE MINORITY RIGHTS⁴ بمعنى أن حكم الأغلبية لا يضيع حقوق الأقلية، أضف إلى أن مصطلح أهل الذمة لم يعد موجوداً في واقعنا المعاصر.

1- أل عمران، الآية 118.

2- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمسأمنين . رسالة دكتوراه منشورة ص 78-79 .

3- طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية . الشروق دار الشروق 1988. ط2 ص 686، 688.

4- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري، ج1 ص 105 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ومن جهة أخرى التاريخ الإسلامي عرف تولي غير المسلمين لوزارات ووظائف عامة عديدة ففي العصر العباسي نجد من النصارى: نصر بن هارون (ت 369) وعيسى بن قسطورس (ت 380) يقول آدم ميتز: (من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال الولاة وكبار الموظفين والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام، والشكوى من تحكيم أهل الذمة في أبشار المسلمين شكوى قديمة).

يقول السيوطي: وكان أبو سعيد التستري اليهودي يدير الدولة (أي العبيدية) فقال بعض الشعراء:

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آمالهم وقد ملكوا
المجد فيهم والمال عندهم ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم تهودوا قد تهود الفلك¹

وقال ابن عابدين لما رأى من استثثار غير المسلمين في زمنه على المسلمين حتى إنهم يتحكمون في الفقهاء والعلماء:

أحبابنا نُوبُ الزمان كثيرة وأمرٌ منهما رُفَعَةُ السفهاء
فمتى يفيق الدهر من سكراته وأرى اليهود بذلة الفقهاء

والدولة العثمانية تمثل خبرة إسلامية نموذجية من حيث تولي الوظائف في الجهاز الإداري، فنلاحظ أن غير المسلمين شاركوا الجيش العثماني بكتائب مستقلة أبلت بلاءً حسناً في الفتوحات العثمانية، كما أن المناطق التي لم تحكم مباشرة بولاة عثمانيين قد حكمها حكام من أهلها².

1- حاشية ابن عابدين، ج 3، ص 379 .

2- جيل فينشتاين، الولايات البلقانية (1606-1774) في تاريخ الدولة العثمانية، إشراف روبر مانترج، ص 454 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

وفي مصر تم الربط بين الأقباط والإدارة المالية لمصر فمعظمهم تغلغل في دواوينها فقد عملوا بجباية الضرائب (مباشرين) وبتدار ضرب العملة وفي إدارة الجمارك وفي أعمال الصيرفة، ومسح الأراضي ورغم أن المسلمين واليهود قد شاركوهم هذه الأعمال إلا أن الأقباط كانوا يمثلون العنصر الغالب¹.

وبالتالي فإن المفردات التي يتهم بها علم الأقليات المعاصر مثل التعصب والتحيز، والتحامل، والتمييز، والاضطهاد، والتفرقة، لم تعرفه الخبرة الإسلامية عامة والخبرة العثمانية خاصة².

المطلب الثالث: الأقليات والمواطنة

تعريف المواطنة:

المواطنة هي مشاركة الأفراد في الحقوق والواجبات، وقد تعني العلاقة بين الفرد والدولة حيث يدين الأول بالولاء والثاني بالحماية، وتشير المواطنة في القانون الدولي إلى الجنسية، ويذهب (هيد) إلى أن التمييز بين المواطنة والجنسية وليد القانون الوطني، إذ تشير المواطنة إلى الحقوق التي ترى الدولة أنه من المناسب منحها لبعض الأفراد الذين هم من أهاليها³.

مكانة مصطلح أهل الذمة والجزية في الوقت الحاضر:

يرى كثير من العلماء بأن الذمة (عقد) يرد عليه ما يرد على جميع العقود من أسباب الانتهاء، وقد انتهى العقد بانتهاء طرفيه، الدولة الإسلامية التي أبرمتها، والمواطنون غير المسلمين الذين كانوا يقيمون في الأرض المفتوحة وكلاهما فقد نفوذه وسلطانه، الذي به يستطيع الإلزام بتنفيذه بدخول الاستعمار الأجنبي إلى ديار الإسلام.

1- الهام محمد علي ذهني مصري، الرحالة الفرنسيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، ص 78.79 .

2 - كمال السعيد حبيب، مرجع سابق، ص 413، 414 .

3 - مجموعة باحثين، تصدير ومراجعة، د إبراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 580 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

واصطلاح الفقهاء أن الذمة عقد مؤبد لا يراد به أنه لا يرد عليه ما يرد على كل عقد من انتهاء، إنما المقصود به عدم فسخه من طرف حكام المسلمين بإرادة منفردة .
أما الجزية والتي ترتبط بعقد الذمة، فإنها مشروطة بعدم مشاركة غير المسلمين في الدفاع عن الوطن الإسلامي، لأنه ارتبط بالدفاع عن الدين وهو مما يشق على غير المسلمين ولا يتصور منهم، فكانت الجزية فإذا أدى واجب القتال فلا جزية عليه، وهو الحال اليوم من تجنيد المسلم وغير المسلم.

والاحتجاج بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾¹ لا

يصح لأمرين:

أولاً: أن هذه الآية من العام الذي أريد به الخاص، فقد نزلت في الروم الذين قاتلوا المسلمين، وليست عامة في أهل الكتاب والدليل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم عاهد أهل نجران ولم يقاتلهم وأعطاهم في هذا العهد كل حقوقهم .
كما أن الرسول ﷺ لم يأخذ الجزية من اليهود الذين كانوا بالمدينة وكانوا مواطنين بحكم صحيفة المدينة .

ثانياً: إن النص القرآني معلق بعلّة محددة نصاً واستنباطاً، والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمها والفقهاء عللوا ذلك بعدم المشاركة في الدفاع عن الوطن المسلم .
كما أن نص الجزية مثل نص مصارف الزكاة في المؤلفة قلوبهم، وقد أوقف عمر العمل به لعزة الإسلام، وهذا شأن كل نص معلق².

مقتضيات المواطنة:

منذ وثيقة المدينة تأسس ما يعرف اليوم بمفهوم المواطنة حيث أقر الإسلام استقلالية كل من الانتماء العرقي والانتماء الديني عن الانتماء السياسي والقرآن الكريم أكد

1 - التوبة، الآية 29 .

2 - محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 139، 140 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلِيَّتِهِم مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ¹ .

وعليه فإن مقتضيات المواطنة ما يلي:

- 1- أن أهل الكتاب يعتبرون في دائرة الولاء السياسي للدولة المسلمة، وبلغة الفقهاء قديما أهل الذمة من أهل دار الإسلام.²
- 2- الأغلبية في الدولة يجب أن تقرر نظام حياة يشمل الجميع، ومعنى ذلك أنه لا يجوز الإخلال بحقوق الأقلية في أن تحافظ على خصوصيتها، وهذا ما يفعله الغرب، ذلك وأي قرار يصدر بخلاف ذلك يعتبر باطلا من الناحية الشرعية³ . لقاعدة (أمرنا أن نتركهم وما يدينون) .
- 3- التسوية بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات، وقد عدد الفقهاء مجالات هذه الحقوق والواجبات ومنها إجمالاً⁴ :
 - أ- المساواة: ومن مظاهر ذلك:
 - المساواة أمام القانون - المساواة في التوظيف والحقوق السياسية - المساواة في الانتفاع بالمرافق العمومية - المساواة أمام التكاليف العامة (الضرائب والخدمة العسكرية) - المساواة أمام القضاء .

1 - الأنفال، الآية 72 .

2 - البدائع للكساني ، ج 5 ص 281، فتح القدير، ج 4، ص 369، الحقي، ج 5، ص 516 .

3 - المودودي، حقوق أهل الذمة، ص 6.

4 - جمال الدين عطية، مرجع سابق ص 93 94 95 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

4 - الإحسان للأقلية، فقد روى الإمام أبو يوسف في كتابه الخراج أن عمر بن الخطاب مر بباب وعليه سائل يهودي يقول: شيخ كبير ضرير البصر فقال له عمر: ما ألجأك إلى هذا؟ قال: الحاجة والجزية، فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله وأعطاه شيئاً، ثم أرسل إلى خازن بيت المال وقال له: انظر إلى هذا وأمثاله فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نأخذله عند الهرم، وقرأ: ((إنما الصدقات للفقراء والمساكين.)) وقال: والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه¹.

وقد ذهب فقهاء مثل الإمام زفر، إلى جواز صرف الزكاة إلى الذمي إما باعتباره مسكيناً أو فقيراً، أو باعتباره من المؤلفلة قلوبهم².

5- الأخوة الوطنية: يرى د يوسف القرضاوي أن الاشتراك في الوطن يفرض نوعاً من الترابط يمكن تسميته بالأخوة الوطنية، وهذه الأخوة توجب له من الحقوق المعاونة والمناصرة والتكافل ما يستلزمه معنى الأخوة أي الانتماء إلى أسرة واحدة³.
ودليل هذه الأخوة من القرآن ما يلي:

أ- قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ (١٥) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ

أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٦﴾⁴

ب- قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ﴾ (١٢) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا

تَتَّقُونَ ﴿١٣﴾⁵

1 - أبو يوسف الخراج، ص 144 نقلاً عن زيدان، مرجع سابق ص 104، 105

2 - المرجع السابق ص 45-46.

3 - يوسف القرضاوي، إشكالية الوطن والوطنية والمواطنة، رسالة المسجد مجلة تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر سنة 2008، العدد 04، ص 63 .

4 - الشعراء، الآية 106.105.

5 - الشعراء، الآية 123 . 124 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ج- قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ﴾ ¹ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ

صَلِحٌ أَلَّا تَتَّقُونَ ²

فكل هؤلاء الأقوام كذبوا الرسل، ولكن القرآن أبقى علاقة الأخوة الوطنية أو القومية بينهم ².

الخاتمة:

من خلال هذا العرض، يظهر لنا أن التشريع الإسلامي سبق الأعراف والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، في حين نجد بعض الدول التي تتشدد بمعاني الحرية والعدالة والحقوق ترنحت قرونا طويلة وسامت الأقليات الموجودة عندها سوء العذاب .

غير أنه يجب أن نسجل بعض الملاحظات على التراث الفقهي في هذا المجال:

1- ضرورة تفعيل فقه المراجععات لأن الكثير من الأحكام أصبح لا يساير واقع العصر، لأن تلك الأحكام حكمتها سياقات وظروف تاريخية معينة .
2- المرجعية الأساسية للاجتهاد في مثل هذه القضايا هي الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة.

3- العديد من المصطلحات التي درج على استعمالها الفقهاء مثل دار السلم ودار الحرب هي مصطلحات اقتضتها ظروف تاريخية وواقع دولي معين وليست مصطلحات قررتها الشريعة .

قائمة المراجع:

ابن العربي، أحكام القرآن، دار المعرفة .
ابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعارف، بيروت .

ابن حجر العسقلاني، فتح الباري دار الفكر . بيروت .

1 - الشعراء، الآية 141 . 142 .

2 - المرجع السابق، ص 64، 65 .

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

- ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط1، 2004م.
- ابن عابدين محمد أمين، رد المختار علي الدر المختار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان .
- ابن قدامة المقدسي، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت .
- ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1990م.
- أدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري.
- برنارد لويس، السياسة والحرب في تراث الإسلام تصنيف شاخت وبوزورت ترجمة محمد زهير السهودي الكويت، عالم المعرفة .
- جيل فينشتاين، الولايات البلقانية (1606 - 1774) في تاريخ الدولة العثمانية، إشراف روبر مانتيرج .
- رضوان السيد، المسيحيون في الفقه الإسلامي ضمن المسيحيين العرب، دراسات ومناقشات بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية ط1 1981 .
- سليمان محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1997
- سنن أبو داود. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد .المكتبة العصرية لبنان.
- سنن الترمذي. دار إحياء التراث العربي .بيروت .تحقيق: أحمد محمد شاکر وآخرون
- صلاح الدين العامري، قراءة تتمثل بعض المسلمين القدامي لتعدد الظاهرة الدينية، مجلة الكلمة، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، عدد 66، السنة 17، 2011 .
- طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية . الشروق دار الشروق 1988. ط2.
- الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهدي النجار، دار الكتب العلمية، بيروت .
- طه جابر العلواني، لإكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدور الإسلام إلى اليوم، ط 2، 2006 .
- عبد الرحمان الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، ط2.
- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط 1985 .
- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمسأمنين . رسالة دكتوراه منشورة.
- القرافي شهاب الدين، الذخيرة في مجلس أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس

- فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي
- الكاساني، أبوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2003.
- كمال السيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، ط2002.
- لوثرود ستودارد، ونقله للعربية عجاج نويهض، حاضر العلم الإسلام دار الفكر، بيروت، ط4، 1973.
- الماوردي، الأحكام السلطانية، المكتبة التوفيقية، القاهرة .
- أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت - لبنان - دار الكتاب الطبعة الثانية 1967
- مجموعة باحثين، تصدير ومراجعة، د إبراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975،
- محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي،
- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، بيروت، لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، منشورات الزمن.
- محمود بن عمر الزمخشري، جارالله أبو القاسم، الفائق في غريب الحديث، الحلبي، ط1، 1971.
- مجلة الوعي الإسلامي، مجلة كويتية تصدر عن وزارة الأوقاف، العدد 224، السنة العشرون، رمضان 1426هـ، تشرين الأول 2005م، <http://www.al-waie.org>
- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط 15، 1988 .
- الإمام أحمد، المسند، مؤسسة قرطبة، الأندلس .
- الهام محمد علي ذهني، مصري في كتاب الرحالة الفرنسيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1991
- ول ديوارانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة ط 3، 1974 .
- يوسف القرضاوي، إشكالية الوطن والوطنية والمواطنة، رسالة المسجد مجلة تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر سنة 2008، العدد 04، ص 63.
- قانون حماية حقوق الأقليات الصادر عن المبادرة الأوروبية المركزية، البيان السياسي عدد 659 .

الهرمنيوطيقا والإشكالية المنهجية في فهم القرآن الكريم

أ. ريمت عسكراتي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

الملخص:

يعرّف هذا العرض الموجز بالهرمنيوطيقا كأحد أهم التيارات النقدية المتداولة على المستوى الغربي والعربي، مختبرا بذلك قدرة هذا المنهج على صياغة أسس جديدة ومفيدة تحكم عملية الفهم وتوجّه التأويل، ومستكشفا الإشكالية المحركة للتفكير الهرمنيوطيقي بشتى أطيافه. كلّ هذه الخطوات جاءت خدمة لهدف رئيسي تصبو إليه الدراسة والذي يكمن في رصد فرص الاستفادة المنهجية من عدمها داخل حقل تفسير القرآن الكريم، ومن ثم جاءت الخطة على النحو الآتي: مقدّمة: تعرف بالموضوع وتحدّد إشكاليته الرئيسية، العرض وجاء فيه: تعريف الهرمنيوطيقا (أصل الكلمة ومنبتها)، الهرمنيوطيقا الفلسفية (إسهامات أكبر رواد المنهج الهرمنيوطيقي)، أساسيات التأويل الهرمنيوطيقي، مبدأ التطابق وتعددية المعنى القرآني، وخاتمة تتضمن أهم نتائج البحث وما خرج به من توصيات.

Abstract :

This brief article tries to do a simple definition to Hermeneutics as an important critical stream used in western and Arabic world; It examine the powerful of this method in forming new or important principles of understanding and interpreting, from an other side this study tries to find the essential problematic which moves the hermeneutic thinking. All these steps in order to observe the possibilities of using this method in the scope of Coranic Exegese. So, the plan of work contains: an introduction, crux (Hermeneutic's definition, philosophical Hermeneutic, basics of Hermeneutical interpretation, the identification principle and the multiplicity of Coranic meaning) and finally, a conclusion which consist of results and recommendations of research.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

مقدمة:

شهدت السّاحة الفكرية العربيّة في الآونة الأخيرة تحديات عديدة في فهم وتفسير القرآن الكريم، ومع تعمق الفتوحات العلميّة والفلسفيّة والدّراسات اللّسانيّة واللّغويّة في الغرب، تعالت أصوات بعض المفكرين والكتّاب وذوي الاختصاص بالاستفادة من المنجزات الغربية في شتى المجالات السابقة الذكر بهدف استنطاق النّصوص القرآنية وإحياء المدلولات بأثواب جديدة توائم متطلبات العصر وتجيّب عن أسئلة اليوم. وفي الحقيقة جاءت هذه الدّعوة إيماناً بعالميّة المنهج وسلامة فكرة الاستقطاب من جهة، وتحقيقاً للتّجديد المنهجي من جهة أخرى؛ فالركود الذي شهده تفسير القرآن الكريم إلى بدايات القرن التاسع عشر شكّل دافعاً قوياً للسّؤال عن نجاعة المناهج المطروحة في فهم كتاب الله، كما أنّ تفاقم المشاكل في البلاد الإسلاميّة رغم وجود نصّ مقدّس مركزي يرتدّ إليه عند الحاجة زاد من مشروعية هذا السّؤال، وأضحى المنهج التّفسيري (سواء كان قديماً أو حديثاً) مطالبا بصياغة إجابات وافية عن انشغالات المسلم المتجدّدة وعن إشباع تطلّعاته المعرفيّة وبجثه الدّؤوب عن الحقيقة تيقّنا من وجود انسجام كلّّي فيما يتوصّل إليه من معلومات. هكذا كلّما تحقّق هذا المطلب اتّسم المنهج بالمقبوليّة والصّلاحيّة بالإضافة إلى إمكانيّة الاستفادة المتواصلة من أدواته الإجرائيّة على المدى الطّويل، وبنفس القدر من القبول يكون الرفض حليف العجز المتكرّر عن إنتاج حلول فعّالة للأزمات الراهنة؛ فعندما يجفّ القلم عن العطاء تبدأ بوادر السّقوط، ويكون المنهج أمام خيارين: إما أن يعدّل في محتواه أو يتنازل عن مكانه لآخر يكون أكثر نجاعة منه.

وتبقى النّقطة البؤريّة أو المحرّقة في سؤال المنهج هي قضيّة التّطابق، فمتى ثبت للمفسّر فهم مراد الله من كلامه المنزّل بصورة لا يشوبها لبس تمكّنا من القول بتطابق المعنى مع النّص، وفي هذه الحالة ما على البشريّة إلّا الاتّباع والانصياع نصرّة لدين الله وأملا في التّقدّم والتّطور يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن نَّصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُذْهِبِ أَقْدَامَكُمْ﴾ محمد: ٧. ولولا قداسة القرآن ما كان لمبدأ التّطابق أهميّة؛ ففهم القصد الإلهي شرط لا بدّ منه لحصول التّكليف للإنسان ثم مجازاته بالثّواب أو العقاب، ودون تحقّق

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

هذا الشرط يغدو التكليف لاغيا والحساب ظلما وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بدليل قوله سبحانه ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَأْتُوا عَلَيْهِم بِآيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾ ﴿٥٩﴾ القصص: ٥٩، وقوله: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ ﴿٤٦﴾ فصلت: ٤٦. وفي هذا السياق، يكون المنهج بلا قيمة كلما حاد عن إشكالية التطابق وانشغل بتحقيق أهداف أخرى لا تمت للقصد الإلهي بصلة.

وإذا كان التاريخ يثبت تحرج السلف الصالح عن الخوض في تفسير كتاب الله خوفا من الانحراف بالمعنى إلى غير مراده تعالى، فإنّ البعد عن زمن النزول وتبدل الأعراف والفهوم يزيد الوضع تأزما، ولا يجد الباحث في مجال التفسير انفلاتا من واقع يفرض نفسه بقوة، أو منهج يطرح سؤاله بإلحاح شديد، يشهد بذلك انتقال الاستخدام العربي الواسع لمنهج النقد الغربي - كالفينومينولوجيا (علم الظواهر) على سبيل المثال، والسيميائية والهرمنيوطيقا محلّ الدراسة - من دائرة المفكرين الكبار إلى صغار الدارسين بمختلف الجامعات الوطنية والعربية الدولية، وهنا يغدو الدّارس في العلوم الدينية الإسلامية مجبرا بين أمرين اثنين: أن يختار تجاهل الأمر ممّا قد يفيد في تسكين الألم وليس في حلّ جذري للقضية المنهجية، وإمّا أن يسلك طريق الحوار والمناقشة، فإن لم يفرض ذلك إلى حلّ مشكلة المنهج، فهو يساهم في وضع لبنة في ميدان البحث والتنقيب. وعند هذا الطرح تزداد أهمية السؤال الآتي: هل تؤسس الهرمنيوطيقا لطريقة جديدة للفهم بحيث تجسّر المسافة بين الماضي والحاضر، وتعرض حلولاً ناجعة للمشكلات الراهنة؟ هل تعنى هذه الفلسفة بإشكالية التطابق في محاولة لجمع المعنى والقصد على بساط تأويلي واحد أم أنّها على العكس من ذلك، فلسفة تدعو إلى فوضى معرفية عن طريق الاهتمام بإشكالية مغايرة؟

ليس من نافلة القول أنّ الهرمنيوطيقا انتشرت بشكل هستيري ملفت في السنوات الأخيرة حتى صار الحديث عنها موضوعة العصر، وصنّف كلّ من يجهل هذا المصطلح في

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

حانة سلبية عنونها الانطواء على النفس وعدم الالتفات إلى منجزات الغير عجزاً/تكبراً/تجبراً/تصديقا بمقولات تكرر وترددت على المسامع حتى صارت قناعات ومسلّمات، كقولهم: 'لم يترك الأوّل للآخر شيئاً'، 'لا اجتهاد مع النصّ الصريح'، إلخ.. في وقت يعتبر التيار الهرمنيوطيقي نفسه قادراً على جمع المتناقضات وتقبّل الاختلافات في الفهم بل وجمع كلّ المحاولات التي ترمي إلى فهم الخطاب القرآني على بساط واحد يتساوى فيه السلف والخلف، وتذوب عليه الفوارق المذهبيّة والانتماءات والمسميّات بكلّ أنواعها؛ ذلك لأنّ التّأويل يعنى بالنّص ذاته وفق عمليّة سرّيّة عجيبة تطلق العنان للحوار والتّفاهم والالتقاء مع النّقيض إيماناً بالسؤال المتجدّد وطبيعة الوجود التي لا تنفكّ عن البناء والتّشييد. وقبل الخوض في مدى صلاحية هذا المنهج في فهم وتفسير القرآن الكريم لا بدّ من بيان معنى الهرمنيوطيقا، كيف نشأ وتطور هذا المصطلح وما هي سياقات استعماله؟

تعريف الهرمنيوطيقا:

الهرمنيوطيقا كلمة تعود أصولها إلى الفعل اليوناني hermeneuein بمعنى: أوّل/فسّر، والاسم: hermeneia بمعنى: تأويل/تفسير،¹ تقابلها في اللغة الفرنسية Hermeneutique، وفي الإنجليزيّة Hermeneutics،² وهي بالنظر إلى أصلها الاشتقاقي تشمل ثلاث معاني³:

- التعبير بصوت عال في شكل كلمات: An oral recitation.
- الشرح: كشرح حالة أو موقف ما: A reasonable explanation.
- الترجمة من لغة لأخرى: Translation from another language.

1- Richard E-palmer : Hermeneutics, publisher : North westen university press (USA), edition: 1969, p :12.

2 - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، الناشر: عويدات (بيروت/باريس)، ط: الثانية (2001م)، ج: 1، ص: 555.

3 -Richard E-palmer, p :12-14.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

وكلّ هذه المعاني تشتمل في الحقيقة على عملية تأويلية بحثية؛ لأنّ تحويل المفكر في إلى منطوق أو مكتوب لا يشكّل مجرّد انعكاس بسيط للفكرة كما سيأتي بيانه وكذلك شرح قضية ما، ذلك أنّ موضوع الشرح لا يمكن أن يدافع عن نفسه بذاته بل لابدّ من شخص له خبرات وتجارب تسيّر عملية التبسيط والشرح، وتتدخل في تنقية الألفاظ أو الإشارات في إعادة الطرح، هذا ما يعني بشكل مباشر أنّ الكلام لا ينقل كما هو بل يحدث عليه تغيير وهذا هو عين التأويل. أمّا الترجمة فهي الأقرب إلى الهرمنيوطيقا من غيرها؛ لأنّ الوضع الذي ينقل فيه المترجم لفظاً من لغة إلى أخرى يحتاج إلى مراعاة سياق الكلام في اللغتين، بما في ذلك طبيعة نموّ الألفاظ وتبلور معانيها، وتبدّل استعمالها من عصر لآخر، وأهم شيء أن يتمكن المترجم لعمل شخص آخر من وضع حاجز يفصل بين آرائه الشخصية وبين ما يفصح عنه النص؛ فوضعية المترجم وخصوصية كلّ لغة جعلت الترجمة في الطرح الهرمنيوطيقي عبارة عن عملية تأويلية بامتياز.

أما اللاحقة « ique » التي تدلّ على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن،¹ تساعد على فهم المجال الذي تتحرّك فيه الهرمنيوطيقا بداية؛ ذلك أنّها تعرّف تارة بعلم الفهم وتارة أخرى بفنّ الفهم، وفي الحقيقة الهرمنيوطيقا تجمعهما معا حتى وإن بدا أنّهما متناقضان، الهرمنيوطيقا هي علم وفنّ الفهم في ذات الوقت، والسؤال الذي يشغلها تماشياً مع هذا التعريف يمكن صياغته بشكل واضح جدّاً: كيف تتم عملية الفهم؟ ما المقصود بعملية الفهم في حدّ ذاتها؟

هذا وقد نسبت الهرمنيوطيقا إتيمولوجيا إلى "هرمس"² Hermes الذي تباينت الآراء حول طبيعته؛ فقيل هو رسول آلهة الأولمب الإثنا عشر، كانت مهمته الأولى نقل الكلام من زيوس كبير الآلهة إلى غيره، أما الثانية أن يلعب دور الوسيط، يترجم للبشر كلام

1- هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول المبادئ والأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، الناشر: الدار العربية للعلوم (لبنان) والمركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الثانية (1427هـ/2006م)، ص: 61.

2- انظر، المصدر نفسه، ص: 61.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الآلهة حسب قدراتهم وإمكاناته في الفهم والاستيعاب،¹ وقيل هو رمز الحكمة، إله الخطباء ودليل الأرواح الميّنة إلى العالم السفلي، نسب إليه إيجاد جميع العلوم الصالحة للمجتمع الإنساني حتى السحر والكيمياء السحرية،² وقيل هو من الأنبياء الكبار، وهو النبي إدريس عليه السلام الذي وضع أسماء البروج والكواكب السيارة،³ كما قيل أيضا غير ذلك... ويكمن مربط الفرس في هذا الربط ذاته؛ لأنّ دور الوسيط بين مختلف العوامل: الآلهة الكبرى والصغرى، الآلهة والبشر، الأحياء والأموات، الغيب والحاضر يوازيه في الأصل دور الهرمنيوطيقا في عبور فجوة الزمان بين الماضي والحاضر وعبور البون الفاصل بين القديم والجديد تأسيسا لفنّ التّأويل.

على العموم مرّت الهرمنيوطيقا بمراحل منهجيّة عديدة سواء على المستوى الدّيني أو الفلسفي، وما يهمنا في هذا البحث هو أهم المراحل الفلسفيّة التي ركّزت على صياغة رؤية واضحة للإشكالية التي تحرك التّأويل الهرمنيوطيقي وفيما يلي أهم هذه المراحل.

1- انظر، عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التّأويل من أفلاطون إلى غادامير، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع (مصر-القاهرة)، ط: الأولى (2007م)، ص: 24-26.

2- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الناشر: دار قباء الحديثة (مصر-القاهرة)، ط: الخامسة (2007م)، ص: 664. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الناشر: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة (لبنان-بيروت)، ط: (1982م)، ج: 2، ص: 519. يقول الشهرستاني في الملل والنحل: "نسبت إليه عدّة كتب ورسائل مشكوك في مصادرها وتعود إلى القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. والمظنون أنّها ألّفت في مدينة الإسكندرية. وتعكس في مجموعها جوا من التلفيق والتوفيق بين المذاهب الفلسفيّة والدّينيّة، اليونانيّة والشّرقيّة المختلفة. وهي عناصر لمجموعة أخرى من الكتابات تسمى 'الوحي الكلداني' وبينهما عناصر كونيّة مشتركة عديدة."، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، الناشر: دار المعرفة (لبنان-بيروت)، ط: الثالثة (1414هـ/1993م)، ج: 2، ص: 308/307.

3- المرجع نفسه، ج: 2، ص: 353/308.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الهرمنيوطيقا الفلسفية:

بدأت رحلة الهرمنيوطيقا فلسفياً مع الألماني فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768م-1834م) الذي كان يعتقد أنّ النّصوص على اختلاف مجالاتها تشريعية أدبية ودينية تتفق في كونها ذات بنية لغوية قابلة للفهم والتفسير، وبالتالي فالأداة النّحويّة هي خير ما يلجأ إليه لتأويل محتوى هذه النّصوص على تنوع تخصّصاتها.¹ هذه المبادرة جاءت في وقت كانت تعاني فيه التّظريّة التّأويليّة من تشتت كبير، حتى الفيلولوجيا (فقه اللغة العام) لم يكن منضبطاً بقواعد محدّدة تحكم عمليّة الفهم، بل كلّ ما كان هناك مجموعة من الملاحظات المتفرّقة الغير متّسقة منهجياً والتي لا تصلح أصلاً أن تكون علماً قائماً بذاته الأمر الذي دفع بشلايرماخر لتأسيس هرمنيوطيقا عامّة تخدم كلّ فهم لغوي، وتجمع التّأويل الفيلولوجي والقانوني واللاهوتي تحت سقف منهجي واحد.² من هنا التغت فكرة القداسة، ولم يعد للنّص الإنجيلي خصوصيّة تفصله عن باقي النّصوص الأخرى على تنوع مجالاتها، وكان على القارئ أن يتبع منهجين أساسيين من أجل الوصول إلى المعنى: المنهج الوضعي اللّغوي والمنهج النّفسي؛ لأنّ المؤؤل لا يغوص على مراد النّص إلّا بملكة لغويّة ثريّة وقدرة على استبطان النّفوس البشريّة،³ وعلى الصّعيد الموضوعي تعمل اللّغة كوسيط فعال بين المخاطب والمخاطب من أجل فكّ شفرة المعنى نظراً لخضوعها لقانون التّواضع والممارسة، أمّا على الصّعيد الدّاتي يأخذ القارئ مكان المؤؤل في محاولة لفهم العصر الذي عاش فيه هذا الأخير وما هي دوافع الكتابة والمؤثرات الخارجيّة ذات

1- Richard E. Palmer, p : 84.

2-See, Kurt Mueller-Volmer : The hermeneutics reader (text of the German tradition from the enlightenment to the present) , publisher: Burns and Oates imprint (London), edition: June 1988, p : 73/74.

3- قطب الريسوني: النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبير، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المغرب)، ط: الأولى (1431هـ/2010م)، ص: 258.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الصّلة المباشرة بشخص الكاتب. وهنا كان الشاغل الوحيد للمهرنيوطيقا هو الظّفَر بالمعنى الأصلي كما أراحه منتجه فعلا، فالإشكالية التي تحرك التأويل إذن هي إشكالية تطابق. تواصل هذه الفلسفة طريقها إلى نقطة أبعد مع وليام دلثي Wilhelm Dilthey (1833م-1911م) بعد أن جعل من المهرنيوطيقا منهجا خاصا بالعلوم الإنسانية في مقابل مناهج العلوم الطبيعيّة، فإذا كان الإنسان يتميّز عن المادّة الجامدة بالمعرفة والشّعور والإرادة.. مما لا يقبل التّكميم والحصر المنهجي، فإنّ الخبرة والتّعبير والفهم هي أفضل السّبل للوصول إلى فهم هذا المخلوق المميّز؛ ويخبر الشّخص الحياة -في منظور دلثي- فقط عندما يلغي الحواجز الزّمنيّة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وحيث تغدو التجربة انصهارا فريدا للذاكرة والتّوقّع في كلّ واحد،¹ فالحاضر لا يشكّل لحظة ممتدّة ولكنه جزء صغير من تدفق منظم على وجه تغتني فيه دائما الخبرة الحاضرة (الفوريّة) من الوعي بالماضي، ومن توقّعات المستقبل.² ثمّ يأتي التّعبير في صيغة دلثي الثّلاثيّة كإخراج لواقع اجتماعي تاريخي يكشف عن نفسه في الخبرة وليس مجرد إخراج لواقع فردي وشخصي محض، فالنّصوص عوالم تنتقل من عصر لعصر، ومن زمن غير وانتهى إلى زمن حيّ منتعش، وهذا لا يحصل إلّا بالفهم (العنصر الثالث في صيغة دلثي) أين تفهم الحياة الحياة،³ وتعيد كلّ أنا اكتشاف نفسها في الآخر.⁴

يلعب التاريخ إذن دورا محوريّا في هذا الطرح؛ فالنّص من وجهة النّظر هذه ليس مجرد مرآة تعكس الحقائق وتبوح بالمعنى كما هو، إنّما النّص ثمرة تفاعل لخبرات طويلة تعبّر عن نفسها من زاوية معيّنة ووفق شاغل ما، وتحدث عمليّة الفهم عندما يسائل القارئ النّص

1- غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره، الناشر: دار أويا (المغرب)، ط: الأولى (2007م)، ص: 315.

2-See, H.P.Rickman : Dilthey selected writings, publisher: Syndics of the Cambridge university press (London), first edition: 1976, p : 17.

3 -Richard E.Palmer, p : 114/115.

4 -See, H.P.Rickman, p : 15/208.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ويجكّم خبراته إلى مقولات الكاتب وتحريراته. لكنّ دخول العنصر التاريخي في تشكيل الفهم لا يعيق الطّريق أمام إمكانيّة فهم الآخر، أي أنّ فرصة محاصرة المعنى الأوّل لا تزال قائمة. ويختلف الوضع تماما مع الألمانيّين مارتن هيدجر (Martin Heidegger 1889م-1976م) وهانس جيورج غادامير (Hans-Georg Gadamer 1900م-2002م) وكذلك الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur 1913م-2005م)؛ فالأوّل يؤسّس لمقولة "الدّازاين"¹ كبديل نهائيّ عن قسمة ذات وموضوع، أين تنتفي هذه الازدواجيّة وصفة الانفصال ليحلّ محلّها سؤال الوجود الذي يتمتّع بسرّ فريد يمنع الأشياء من الاستقرار والثبات، وبمنحها تأشيرة التّرحال بحيث تتغيّر تبدّل وتتحوّل دون أن يكون لها مستقرّ، وهذا هو حال النّص أيضا؛ فلهذا الأخير كينونته الخاصّة ووجوده المستقلّ بذاته والذي يجعل منه موضع تأويل دائم ومستمرّ، أمّا المؤلّف فلا يمثّل إلّا جسرا يُبنيّ العمل من خلاله ويخرج للوجود محسوسا ملموسا، إنّه بلا فائدة: "الفنّان يظلّ في الفنّ العظيم بالذات.. في مقابل عمله شيئا مهملا فاترا، يكاد يكون معبرا محطّما لذاته أثناء عمليّة الإبداع من أجل إنتاج العمل الفنيّ"²، وإذا كان الأمر كذلك مع صاحب العمل الأصليّ فإنّ الوضع مع القارئ يزداد تأججا، فهو لا يمثّل إلّا وسيلة لتحقيق إمكان من إمكانات النّص العديدة والغير منتهية، إنّه عامل أساسي في إسقاط المعنى على الواقع وليس طرفا نهائيّا يقف عنده الفهم ويكفّ احتمالاته.

1- «Dasein» كلمة ألمانية مؤلّفة من قسمين: «Sein» بمعنى "الوجود"، والأحقّة «Da» التي تأخذ معاني عدّة في اللّغة الألمانيّة، فلا هي "هنا"، ولا هي "هناك"، ولا هي "هنا-هناك"، بل تأخذ معنى الكشف الذي معه يصبح "هنا"، "هناك" وما بينهما ممكنا، وعلى وجه أكثر دقّة؛ كلّ ترجمة للأحقّة «Da» تدخل ضمن منابغ وأصول الكلمة لكنّها لا تحلّ محلّها.

See, Martin Heidegger: The basic problem of Phenomenology, translation/introduction and lexicon by: Albert Hofstadter, publisher: Indiana university press (USA), first edition: 1988, p:335/336.

2- مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، ترجمة: أبو العيد دودو، الناشر: منشورات الجمل (الجزائر)، ط: الأولى (2003م)، ص: 95/94.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

وتزداد فكرة استقلال النص في ذاته تعمقاً - كفكرة مناقضة لمبدأ التطابق - مع غادامير عندما يحدّد علاقة القارئ بالكاتب على النحو الآتي: "يقع الفهم وعدم الفهم بين "الأنا" و"الأنث". صيغة "أنا" و"أنت" تعبّر في الواقع عن تجريد هائل، لا يوجد مثل هذا على الإطلاق، لا يوجد "أنا" ولا "أنت"، هناك فقط "أنا" الذي يقول "أنت" .. ويقول "أنا" أمام "أنت"، لكن يتعلّق الأمر هنا بوضعيات يسبقها دوماً الاتفاق أو التفاهم.. يستند هذا الاتفاق على أمر ثابت ومستقر¹. أمّا التفاهم فلا يشترط فيه التطابق أبداً لأنّ الوصول إلى القصد الفعلي للمؤلف أمر شبه مستحيل مع وجود العنصر التاريخي الذي يفصل بشكل حاسم بين عصر انقضى وعصر حاضر مستمرّ، فالقول بأنّ المعنى "س" هو عين ما أراده صاحبه الأصلي يبقى مجرد ادّعاء لا يمكن التأكّد من صحّته وسلامته الفعلية. وأمّا الأمر الوحيد الثابت والمستقرّ فهو النصّ بحروفه المادّية والذي يحمل موضوعاً يقبل التأويل باستمرار، ومن أجل الحصول على المعنى لا بدّ أن يحسّ المتلقي بالانتماء الفعلي للتراث وأن يمدّ جسر التواصل مع الأجيال الماضية، ليس من أجل إعادة/اجتياز المعاني السابقة وإنما من أجل صياغة فهمنا الخاصة التي نخدم مشاكلنا الرّاهنة وتجيّب عن انشغالاتنا الحالية. وعلى هذا المنوال يكون للواقع الحالي أهميّة أكبر بكثير من الماضي الغابر، ويتجلى التأويل الهرمنيوطيقي في أبهى صوره عندما ينصهر أفق القارئ في أفق النصّ وتلتحم العوالم تشبيداً للمعنى عند كلّ إحداثيّة زمنيّة ومكانيّة.

ومن منظور بول ريكور، يعدّ الإفصاح عن موت المؤلف وولادة القارئ أمراً لا مفرّ منه؛ فالنصّ مجرد رموز وإشارات مميّنة، القارئ وحده من يملك القدرة على إحيائها وبعثها للوجود من جديد، في حين ترتبط وظيفة المؤلف بالكتابة وإخراج النصّ إلى عالم التلقّي، وحيث تكون هناك رموز يكون هناك تأويل مضاعف يقول ريكور: "أعطي اسم "رمز" لكلّ بنية دالّة، يشير فيها المعنى المباشر والأوّل والحرفي فضلاً عن نفسه إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي ومجازي، ولا يمكن أن يفهم إلّا من خلال المعنى الأوّل. وتشكّل هذه

1- هانس جيورج غادامير: المصدر السابق، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والأهداف)، ص: 105.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الظاهرة من التعبيرات ذات المعنى المضاعف الحقل التأويلي بالمعنى الدقيق¹؛ يحيل الأمر هنا إلى انفجار هائل للغة، فما أن يكون ثمة معنى حرفي/مادّي، اجتماعي متداول وسائد إلاّ وكان هناك بالمقابل معاني مجازيّة روحية ووجوديّة لا تنفكّ عن الظهور ولا تتوقف عن التوالد. وعلى أرضيّة هذا الفكر المنفتح تموت القصدية وتحيا تأويلات القارئ اللامنتهية بغير تردّد.

وفي مواجهة شرسة لأفكار الثلاثي السابق يتصدّى إريك دونالد هيرش Eric Donald Hirsch (1928م) لمقولة ضياع المعنى الأصلي بالتأكيد من جديد على مبدأ القصدية؛ فالنصّ -بالنسبة له- يعني عين ما عناه المؤلف على أساس أنّه اعتقاد معقول يمكن فهمه، كما أنّ استبعاد الكاتب من العمليّة التأويلية يؤدّي إلى سيادة الذاتية والنسبيّة، وفي هذه الحالة يتعدّد وجود مبدأ كاف للحكم على صحّة التأويل،² من هنا لا يتردّد هيرش نهائيًا في التّركيز على المؤلف كورقة رابحة بيد القارئ تساعده في استجلاء المعنى والقرب من الصّحّة بدل التعمية والفوضى والالتباس، يشهد بذلك قوله الصّريح: "إزالة المؤلف كمحدد للمعنى هو رفض للمبدأ المعياري الدّماغ الوحيد الذي يمكنه قيادة تأويل ما إلى الصّحّة"³. وبهذه الصّفة يبقى المعنى ثابتا عبر العصور، يمكن لكلّ قارئ كفى استعادته متى شاء. ورغم إيمان هذا الفيلسوف بقدره المتلقي على استرجاع المعنى الذي أراده المنتج الأصلي فإنّ نقطة التماس بين الواقع المتغيّر والنّصّ لم تغفل عن ناظره، لذلك يقرّر هيرش أنّ هناك فرقا بين المعنى والدّلالة؛ فالأوّل يعود على مراد المؤلف أمّا الدّلالة فتختصّ بما

1- بول ريكور: صراع التّأويلات دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، الناشر: دار الكتب الجديدة (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (2005م)، ص: 44.

2- Eric Donald Hirsch, JR : Validity in interpretation, publisher: Yule university press (USA), edition: 1967, p : 1/3.

3- Eric Donald Hirsch, JR, p : 5.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

يعنيه النص بالنسبة لحاضرنا، وبهذا تنشغل الهرمنيوطيقا بالشق الأول من إعادة استرداد المعنى، ويفرد التقد الأدبي باستكشاف الدلالة.¹

أساسيات التأويل الهرمنيوطيقي:

ونحو وثبة أبعد في الحديث عن أساسيات الفهم داخل هذه الفلسفة، تعدّ العلاقات الآتية على قدر عال من الأهمية في حبك خيوط التأويل الهرمنيوطيقي:

1- علاقة الفهم بالتفسير: تتمتع هذه الثنائية بجدلية حثيثة في الهرمنيوطيقا، وأبرز طرح يعرضه ريكور ملخصا في التواضع على أنّ التفسير عبارة عن إسقاط حالي راهني لمعنى النص بينما يأخذ الفهم المجال الأوسع،² فهو عبارة عن شك دائم ومستمرّ ومحاولة لا تنفك عن الظهور إلّا مع وجود إمكانات أخرى ومعان منضوية داخل النص الواحد، إنّه بمثابة السقف الذي لانهاية له، يغطّي التفسير ولا يحده أبدا.

2- علاقة الواقع بالنص والقارئ: هذه الثلاثية موجودة عند أغلب الفلاسفة وهي تشكّل معادلة الفهم التي لا يمكن الاستغناء عنها؛ فالفهم ناتج التأثير المزدوج للواقع على النص من جهة وعلى القارئ من الجهة الثانية.

3- علاقة الأحكام المسبقة باستخراج المعنى: يلعب الحكم المسبق دورا محوريًا في الهرمنيوطيقا الغاداميرية بالخصوص؛ وقد يكون هذا الحكم إيجابيًا يحمل في طياته توقّعات وتنبؤات أولية حول ما يتحدّث عنه النص، فكلّ فعل قرائي مستحيل التّحقّق دون وجود مثل هذا التنبؤ وإلّا أفضى بنا الحال إلى القول بالتّحمين والتّنجيم. وقد يكون هذا الحكم أيضا سلبيا يعبر عن ميولات القارئ وليس عن مقولات النصّ،³ ويتحوّل المعنى إلى تجسيد

1- انظر، عادل مصطفى: المصدر السابق، ص: 386.

2- See, Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, éditeur : presses universitaires de France (France-Paris), troisième édition : 2006, p : 84.

3- انظر، هانس جيورج غادامير: المصدر السابق، الحقيقة والمنهج، ص: 371-372، مطاع صفدي: نقد العقل الغربي الحدائنة ما بعد الحدائنة، الناشر: مركز الإنماء القومي (لبنان-بيروت)، ط: (1990م)، ص: 233/232.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

لفكر أيديولوجي دكتاتوري صارم؛ ويبقى الشاغل الرئيسي لهذه الفلسفة: كيف يمكننا أن نحمي النصّ من سيطرة ميولاتنا الدّاتيّة ونحافظ أكثر على حوارنا مع الموضوع المطروح أمامنا.

4- الدّائرة الهرمنيوطيقية والتأويل اللّاتخائي: تغيّر الحديث عن الدّور التّأويلي من مرحلة فلسفيّة إلى أخرى لكنّ فكرة لا نهائية المعنى ظلّت حاضرة باستمرار، ويمكن أن نحمل تعريف الدّائرة الهرمنيوطيقية على النحو الآتي:

- علاقة بين الجزء والكلّ: حيث يمثّل الجزء الجملة كوحدة صغرى لا يمكن أن تفهم إلا بإرجاعها إلى الكلّ أي النصّ كوحدة كبرى. ومن زاوية أخرى قد يمثّل الجزء النصّ الذي يتعدّد تأويله دون الرّجوع إلى الكلّ الذي يقصد به المنتج الفكري للمؤلّف والسياق التاريخي الذي عاش فيه.

- علاقة بين الماضي والحاضر: حيث يلتقي الحاضر بأفقه الرّاهن مع الماضي بأفقه السابق على أرض تأويلية واحدة منها ينبت المعنى، ونظرا لمحدودية الفكر البشري وارتباطه الوثيق بالظروف التاريخية أولاً، ونظرا للطبيعة المتغيّرة التي يميّز بها الحاضر ثانياً، يظلّ المعنى دائماً في حالة عدم استقرار، والعلاقة خلف (الماضي) أمام (الحاضر والمستقبل) ترسم دوراً غير منته للتأويل.

ومن الملاحظ أنّ الحالة الأولى تتحدّث عن علاقة بين القارئ والمؤلّف على نحو يسقط فيه المعنى على قصد معيّن مثلما هو الحال عند شلايرماخر ودلثي وهيرش، عكس الحالة الثانية التي تصف علاقة بين القارئ وموضوع النصّ في وضعيّة تستبعد خطاب القصدية ونفسح المجال للقول بموت المؤلّف ولا نهائية المعنى لصالح إبداعية المتلقّي وإنتاجيته المستمرة، وهذا ما ورد في فلسفة هيدجر، غادامير وبول ريكور.

علاقة اللّغة بالخطاب: بصّر مؤسسو الهرمنيوطيقا على وجود فارق كبير بين كلام منطوق/مسموع وكلام مكتوب/مادّي/مقروء؛ ففي حالة محادثة سؤال-جواب يأخذ الفعل الخطابي عند ريكور ثلاث مستويات: مستوى الفعل التّعبيري أو الافتراضي: فعل القول acte de dire Niveau de l'acte locutionaire: ou propositionnel. مستوى

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الفعل (أو قوّته) اللاتعبيريّة: ما نفعله قولاً. (Niveau de l' acte (ou de la force)
illocutoire: ce que nous faisons en disant. ما نفعله
Niveau de l'acte perlocutionaire: ce que nous faisons par le
fait que nous parlons.¹

أما في حالة الكتابة يمكن نقل الفعل التعبيري عن طريق رسم الحروف والكلمات في شكلها المادّي المحسوس، لكن بالمقابل يصعب -من وجهة نظر بول ريكور- نقل المستوى اللاتعبيري، ويتعدّد نقل المستوى التأثيري تماما، ولهذا تفقد الكتابة بعض العناصر الأساسية عندما تتحوّل من الصّورة السّمعية إلى الصّورة القرائية، ويختفي المعنى وراء الحروف وتغيب المدلولات بين الجمل، ووظيفة القارئ هنا تكمن في استكناه المحذوف واستنتاج النّص ليخرج من صمته الكثير.

مبدأ التطابق وتعددية المعنى القرآني: أية علاقة؟

إذا كان التفسير كما يعرفه الزركشي هو العلم الذي "يفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه.."²؛ فإنه بهذا التعريف يكون المقابل العربي للهرمنيوطيقا الغربية التي اعتنت بدورها بسؤال الفهم وكيفية معالجة مختلف النصوص تأويلياً، إلا أنّ الفاحص للمنظومة التفسيرية في التراث الإسلامي يلحظ أنّ الإشكالية الرئيسية التي تحرك الفهم بداخلها هي إشكالية تطابق بالأساس على عكس بعض التيارات الفلسفية في الهرمنيوطيقا المعاصرة التي مالت في طرحها إلى الجانب البراغماتي/النفعي منتصرة للموقف القرائي على حساب مقولات النص ومقاصد مؤلّفه.

1- انظر، بول ريكور: من النّص إلى الفعل، ترجمة: محمّد برادة وحسان بوقريّة، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (مصر)، ط: الأولى (2001م)، ص: 81.

2- بدر الدين محمد الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد علي الدمياطي، الناشر: دار الحديث (مصر)، ط: 1427هـ/2006م، ص: 22.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

وإذا كان التفسير يصدق عليه وصف من قال أنه علم من العلوم التي لا نضجت ولا احترقت تعبيراً عن قلة وضوح الغاية من التأليف وإمكان انفصاله عن علوم أخرى من جهة المنهجية والعدّة المعرفية¹؛ فإنه بالمقابل أيضاً من غير المعقول أن نتحدث عن وجود تراث تفسيري متعدد الأطياف سبّاق إلى استيعاب الخطاب القرآني على مدى قرون من الزمن دون وجود منهجية محدّدة يقع الاشتغال عليها، "صحيح لا يقع التصريح بها، لكنّها تظل قائمة بشكل واع في أذهان المفسرين القدامى"². وبناء عليه ووفق عملية استقرائية للمنتوج التفسيري يلحظ القارئ أنّ تأويل المفسر للنص القرآني لا يبعد شاغله عن تحقيق هدف رئيسي يلخّص في مبدأ التطابق بأنواعه الثلاثة:

- تطابق المعنى مع النص: أي احتمال النص للمعنى لغويّاً ونحوياً.

- تطابق المعنى مع الخطوط العريضة للنص: أي المقاصد العامة للقرآن.

- تطابق معنى النص مع الواقع تنزيلاً وتطبيقاً.

ورغم تجرّد هذا المبدأ في وعي المفسر لم يمنع ذلك من إدراك تعددية المعنى القرآني بل كان هناك انسجام كلي بين فكرة المطابقة وقضية الانفتاح الدلالي؛ ذلك أنّ اللغة العربية ذاتها تفرض نفسها بقوة ضمن هذه الرؤيا وتناهى بنفسها عن الإطار الصوري الجامد إلى حركة المدلول وتحدّد المعنى؛ ولذلك يقول الشاطبي في معرض الحديث عن نزول القرآن على معهود العرب: "أثما فيما فطرت عليه من لسانها، تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يُراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يُعرّف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبي أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرّف بالإشارة، وتُسمّى الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها، لا ترتاب في شيء منه

1- النيفر: الإنسان والقرآن وجهها لوجه، الناشر: دار الفكر المعاصر (لبنان-بيروت) ودار الفكر (سوريا-

دمشق)، ط: الأولى (1421هـ/2000م)، ص: 15.

2- المرجع نفسه.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

هي ولا من تعلق بعلم كلامها، فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب¹.

بل إن أسلوب القرآن فاق أساليب القرآن في مدّ الجسر بين النظام اللغوي الثابت الشكل والدلالات المتعاقبة؛ فقد راعى واقع القراءة المزامنة بنفس القدر الذي راعى فيه موقع القارئ الافتراضي، ولذلك جمع بين طبيعتين: طبيعة اللغة العربية التي تقتضي العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد، الحقيقة والمجاز، الإجمال والتفصيل، الإظهار والإضمار والاشتراك اللفظي وغيرها من السمات.. وطبيعته الخاصة كنص إلهي نزل على سبعة أحرف، كل حرف يحتوي على قراءات عديدة تفيد الكثير من المعاني وتتفاعل مع الموقف القرآني لتخلق فرص فهم جديدة. وهذا يظهر مدى تعالي لغة القرآن بالخصوص؛ كونها لغة تلاحق المعنى المطلق والدلالة الممتدة عبر الزمان والمكان، بل يبدو جلياً أنّ المعايير التي أجازها علماء أصول الفقه مجرى القواعد المطردة تتأسس بداءة على ما في طاقة اللغة من قدرات تعبيرية سواء في مستواها الاصطلاحي المتعارف عليه، أو في مستوياتها الكامنة القادرة على عقد اصطلاحات جديدة للتعبير عن المقصدية المرادة، ولذلك فعل التأويل - في حقيقته- هو الكشف عن هذه الاصطلاحات الجديدة التي تخرج "الدال" من حقله الدلالي القديم، ليدخل في حقل دلالي جديد تطلبه البيئة المعرفية الجديدة.²

والأمثلة على تعددية المعنى القرآني تفوق الحصر، ويكفي أن نستدلّ في هذا المقام

بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَعْلَمَ مَن يَعْلَمُ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى

كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾ آل عمران: ١٦١، تنوّعت القراءات في

1- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (1425هـ/2004م)، ص: 256.

2- منقول عبد الجليل: النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعربي التراثي، الناشر: ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر)، د.ط، ص: 25/22.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

قوله تعالى "يغلّ": فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم بفتح الياء وضّم الغين، وقرأ الباقون بضم الياء وفتح الغين.

ومعنى "يغلّ" هو يخون، خيانة المال أو خيانة الوحي،¹ أما القراءة الأولى "يُعَلّ" من "عَلّ" جاء الفعل فيها مبنياً للفاعل، أي لا يمكن ذلك منه صلى الله عليه وسلم، لأنّ الغلول معصية، والنبيّ معصوم من المعاصي، فلا يمكن أن يقع في شيء منها، وهذا النفي إشارة إلى أنّه لا ينبغي أن يُتوهّم فيه ذلك، ولا أن ينسب إليه شيء من ذلك. بخلاف القراءة الثانية بضم الياء وفتح الغين، فالفعل فيها مبني للمفعول، أي ليس لأحد أن يغلّ النبيّ صلى الله عليه وسلم ولا أن ينسب إليه الغلول.² والمتأمل في القراءتين سيجد أنّ الثانية أضافت على الأولى معنى جديداً، فهما يشتركان بداية في نفي صفة الخيانة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في شكل خبر، ثم تنفرد الثانية بنهيين؛ نهي عن اتّهام الرسول صلى الله عليه وسلم، ونهي للتّاس عن الخيانة، خاصة خيانة نبي هذه الأمة.

فالقراءة إذن تلعب دوراً فاعلاً في توسيع دائرة المعنى، بل كلّ قراءة تغدو بمثابة آية وكأنّ النّصّ يتعدّد نصوصاً؛ وطبعاً ليست كلّ قراءة تلعب هذا الدور، بل تأخذ القراءات في علاقتها مع المعنى ثلاثة مناحي: قراءات تبيّن معنى الآية، قراءات توسّع معنى الآية، وقراءات تعمل على إزالة الإشكال الذي يظهر في معنى الآية.³ وإذا كان الحديث هنا يتعلّق في أكثره بالقراءات المتواترة وينزر يسيراً جدّاً مما وصلنا من القراءات الشاذة؛ فإنّ

1- جمال الدين الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، الناشر: المكتب الإسلامي (بيروت/دمشق)، ط: الثالثة (1404هـ/1984م)، ج: 1، ص: 491.

2- محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار: الكتب العلمية (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (1413هـ/1993م)، ج: 3، ص: 106.

3- انظر، محمد بازمول: القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، أطروحة: دكتوراه في الشريعة الإسلامية، إشراف: عبد الستار فتح الله سعيد، كلية: أصول الدين، قسم: الكتاب والسنة، جامعة: أم القرى (السعودية)، نوقشت بتاريخ: (29/12/1413هـ)، ط: الأولى (1417هـ/1996م)، ج: 1، ص: 324-587.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الموضوع التأويلي يأخذ بعدا أوسع عند التطرق إلى مفهوم الأحرف السبعة التي نزل القرآن بداية وقد اشتمل عليها جميعا، ويغدو السؤال الآتي أكثر إلحاح: ما هو الدور الفاعل الذي كان من المفترض أن تلعبه باقي الحروف الستة في عملية فهم القرآن؟ فبالقدر الذي نتوقع أن تخدم القراءات الأخرى -على باقي الحروف الستة- المعنى وتعمل على محاصرته ومضارده، بقدر ما يكون احتمال مساهمتها في تفجير الدلالات وتوسيع دائرة المعنى إلى أضعاف مضاعفة لا يقل قوة عن الاحتمال الأول.

وفيما تصرّ الهرمنيوطيقا على ازدواجية المسموع والمكتوب، حيث تتعارض معادلة كلام-سمع مع معادلة كتابة-قراءة بسبب فقدان الخطاب لعناصر دلالية مهمة أثناء تحوله من الصورة السمعية المرئية إلى الصورة اللغوية الشكلية؛ يمكننا القول أنّ الخطاب القرآني بدخوله عالم الرسم العثماني فقد عناصر في غاية الأهمية بالنسبة لعملية الفهم، وهذا يتجاوز طرح بول ريكور الذي يعتقد أنّ للخطاب ثلاثة مستويات على تراتبية أفعال تابعة: مستوى الفعل التعبيري أو الافتراضي، مستوى الفعل اللاتعبري ومستوى الفعل التأثيري؛ فبهذا الخصوص يختلف النص القرآني عن باقي النصوص كونه نزل على سبعة أحرف ثم انتهى إلى حرف واحد، فقد بدى التأثير واضحا في مستوى الفعل التعبيري بمجرد دخول القراءة تحت شرط موافقة الرسم العثماني، أما بخصوص باقي المستويات المذكورة آنفا، فإنّ تنقل القرآن في شكله المسموع متواترا من جيل إلى آخر، من خلال صفات الحروف ومخارج الكلمات وطريقة النطق، حفظ له سمات الفعل اللاتعبري والفعل التأثيري بدرجة عالية، وإن لم ترق إلى مثالية التلقي الأول (أي حالة نزول الوحي)، وكذلك قراءته صلى الله عليه وسلم وقراءة الجيل الأول من الصحابة والتابعين، فمن المعلوم أن أسلوب القراءة المتقنة ينم عن الفهم الجيد، وقراءة فرد من الجيل الأول الذي شهد الوحي أكيد سيكون لها وقع كبير على أذن السامع الفاهم عكس قراءة الجيل الذي لم يشهد شيئا من ذلك.

وإذا كان بول ريكور قد انتهى بعد هذا التحليل إلى القول برمزية اللغة، حيث يأخذ الرمز على عاتقه استيعاب كلّ ما هو مضمّر ومختفي في الكلمات المحسوسة المرئية، فإنّ الرسم العثماني كان أدكى حلّ فكر فيه عثمان رضي الله عنه، مستوعبا بفضل العديده من

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

القراءات داخل الآية الواحدة، أمّا باقي القراءات على الأحرف الستة الأخرى **عدا** الحرف الذي وصلنا، فإنها تبقى هي الأخرى مضمرة داخل رسم المصحف العثماني، حتى وإن كانت صامتة فإنّ التأويل وحده القادر على استنطاقها؛ يؤيد هذه الفكرة الاستشهاد بالقراءات ما فوق السبع المتواترة في التفسير وتطويعها لخدمة المعنى داخل الآية الواحدة، بل في مواضع تأخذ هذه القراءات دور تخصيص الآية، تقييدها أو تفصيل ما جاء مجملا فيها. هذا ويشير ابن الجزري إلى أنّ الأحرف السبعة منها: ما اختلف لفظه واتفق معناه نحو: العهن والصوف، ذقية وصيحة..، ومنها ما اختلف لفظه ومعناه نحو: قال ربّ وقل ربّ، يخادعون ويخدعون..¹ وبالتالي فإنّ كلّ هذه الاختلافات اختصرت في صورة مصحف واحد حتى تجتمع الأمة ولا تتفرّق مراعاة لمصلحة الجميع، ولكنّ غيابها قراءة لا يعني أبدا غياب معناها، وما كان مقدّرا أن تؤديه من مدلولات يبقى مضمرا في رسم المصحف يستحضره التأويل. وعلى هذا النحو يتفق علم التفسير مع الهرمنيوطيقا على قضية تعددية المعنى والانفتاح الدلالي إلى أبعد حدّ، وتفاديا لفوضوية التفسير وضيق المدلول تحت تأثير التأويلات الفاسدة/المفرطة، جاءت جهود الأصوليين متتالية في ضبط عملية الفهم وتوجيه دقة المعنى نحو مبدأ التّطابق، وقد جاء ذلك عبر مراحل نذكر أهمّها:

1- **تعيين معايير التأويل الصحيح:** من أجل سلامة التأويل من الخطأ يضع الشاطبي لتحقيق ذلك شرطين أساسيين: أن يكون التأويل قد أحال اللفظ على معنى صحيح في الاعتبار، متفق عليه في الجملة بين المختلفين. وأن يكون وضع اللفظ قابلا للتأويل لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازا أو كناية، جاريا في ذلك على أسس اللغة العربيّة.²

والمتفحص لهذين الشرطين سيلحظ أنّ هذه الخطوة من قبل الأصوليين ساهمت بجزء قليل في تضيق دائرة المعنى محققة بذلك أول نوع من أنواع التّطابق المذكورة آنفا، وهو

1- محمد ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح ومراجعة: علي محمد الضباع، الناشر: دار

الكتب العلمية (لبنان-بيروت)، د.ط، ج: 1، ص: 30/29.

2- أبو إسحاق الشاطبي: المصدر السابق، ص: 526.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ضرورة احتمال النص للمعنى، فكلّ ما اتفق عليه المؤولون جملة وإن اختلفوا تفصيلاً، وكان جارياً على معهود العرب فهو من المعاني التي يحتملها النص قطعاً. لكن إذا كان الاتفاق لا يقع بين أهل التأويل إلا بوجود دليل يصرف اللفظ إلى غير مدلوله الظاهر؛ فإنّ توظيف الأدلة الشرعية في فهم مراد الله لم يكن موضوعياً بالوجه الذي يمكن من الاكتفاء بهذا القدر من توجيه المعنى وفق الشروط السابقة، بل كان الدليل أيديولوجياً لدرجة انعكست فيها المسألة في التراث التفسيري فبدل الاشتغال على استنطاق النص القرآني وتسديد الفكر بناء على ذلك، انعكست المسألة وتمّ استغلال الدليل لخدمة المذهب الفقهي أو العقدي للمفسر. والحاصل أنّ المعنى على هذا الوضع تمّ تضيق مجاله جزئياً ولكنّه رغم ذلك ظلّ تائها دون مسكن يؤويه، ومن هنا لم يكتف الأصوليون بهذه المرحلة وجاء ما يعرف بطرق الكشف عن الدلالة استكمالاً للمسار السابق.

2- طرق الكشف عن الدلالة: يذكر الحنفية في طرق دلالة النص على الحكم

الشرعي أربعة أنواع،¹ نلخصها على النحو الآتي:

أولاً: عبارة النص وهي دلالة الكلام على المعنى المقصود منه أي المعنى المتبادر فهمه منه، سواء أكان مقصوداً أصالة أم تبعاً.

ثانياً: إشارة النص وهي دلالة الكلام على معنى غير مقصود من السياق وليس مراداً به مباشرة، وإنما هو معنى التزامي لازم للحكم الأصلي المفهوم لأول وهلة من النص.

ثالثاً: دلالة النص: وهي دلالة اللفظ من طريق مناهج الحكم أو علته، لا من طريق العبارة أو الإشارة. كأن تشترك واقعتان في علة الحكم أو يكون المسكوت عنه أولى من المنطوق، ويفهم ذلك من طريق اللغة من غير حاجة إلى الاجتهاد أو القياس.

رابعاً: اقتضاء النص وهو ما يدلّ عليه النص من طريق المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره.

1- وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، الناشر: دار الفكر المعاصر (لبنان-بيروت) ودار الفكر (سوريا-دمشق)، ط: الأولى (1419هـ/1999م)، ص: 164-169.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

وهذه الدلالات الأربع هي دلالة المنطوق عند الجمهور، أي منطوق النص وهي تقابل دلالة مفهوم المخالفة عندهم؛ وهذا الأخير يطلق عندما يدلّ اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، أي أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به في الحكم.¹

ومهما يكن هذا التقسيم، لاشكّ أنّه ساهم بشكل ملفت في رسم صورة واضحة للتأويل، عكس ما تراه الهرمنيوطيقا من أنّ النصّ كلّه ملغز، ويبقى دائما في حالة هروب من فكرة الحسم التّهائي للمعنى؛ فهذه الطرق تنتهي بالدلالة إلى القطع واليقين في انعدام وجود صارف لها إلى الظنّ. كما أنّ هذه الطرق دفعت إلى تقسيم النصّ ذاته إلى مراتب؛ فمنه ما هو واضح الدلالة وهو الظاهر، النصّ، المفسّر، والمحكم، ومنه ما هو غير واضح الدلالة وهو الخفي، المشكل، الجمل والمتشابه.² إلا أنّ خروج التأويل من المفسّر والمحكم (على خلاف كبير في تعيين المحكم) وحضوره القويّ في باقي المراتب جعل هذا التسقيف لتعددية المعنى ضمن ما تعود به الطرق السابقة غير كاف، إذ لم يشكّل ذلك رادعا قويا للتأويل الفاسد بل ظلّ المعنى يتأرجح بين الظاهر تارة - كما هو الحال عند أهل الظاهر الذين لا يعتدون إلا بسطح النصّ - والباطن تارة أخرى - كما هو الحال عند الباطنية ممن غرقت تفسيراتهم في عمق النصّ -؛ ولهذا كان من الضروري وضع ضابط ثالث لعملية فهم القرآن حتى يحتل التأويل مكانا متزنا يوفّق فيه بين السطح والعمق.

3- خطاب المقصدية: قرّر علماء التأويل مجموعة من المبادئ العامة التي لا بدّ من مراعاتها أثناء تفسير القرآن حتى لا تتمرّد المدلولات وتخرج عن مراد الشارع، واصطلحوا على تسميتها بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وقد برزت في شكل تقسيمات مختلفة

1- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، الناشر: مؤسسة قرطبة (العراق-بغداد)، ط: السادسة (1396هـ/1976م)، ص: 365/366.

2- انظر، المصدر نفسه، ص: 338-353.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

فالشاطبي مثلا وإمام الحرمين الجويني والغزالي والرازي والآمدي والعز بن عبد السلام وغيرهم يقسمونها إلى ثلاث:

مقاصد ضرورية: يقصد بها المصالح التي تتوقف عليها حياة الناس وقيام المجتمع واستقراره، بحيث إن فانت اختل نظام الحياة وساد الناس هرج ومرج، ولحقهم الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة؛ وهي خمسة: حفظ الدين، النفس، العقل، النسل والمال.¹

مقاصد حاجية: وهي الأمور التي يحتاج إليها الناس لرفع الحرج والمشقة عنهم، وإذا فانت يلحق الناس مشقة وعنت وضيق.²

مقاصد تحسينية: وهي التي تجعل أحوال الناس تجري على مقتضى الآداب العالية والخلق القويم، وإذا فانت تصير حياتهم على خلاف ما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق والفطر السليمة.³ وقد جاء القرآن الكريم مراعيًا لكلّ هذه المصالح البشرية وكان داعما لها في كلّ تشريعاته وأحكامه.

على الصعيد ذاته ينظر بعض العلماء الآخرين إلى مقاصد الشريعة من زاوية أعم، لذلك فضلوا تقسيمها على شكل آخر؛ ونأخذ كمثال تلخيص ابن عاشور لهذه المقاصد في ثمانية: إصلاح الاعتقاد، تهذيب الأخلاق، التشريع، سياسة الأمة، القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، التعليم، الوعظ والإنذار والتحذير والتبشير، وأخيرا الإعجاز. هذا ويرى بديع الزمان النورسي تقليص العدد إلى أربعة ذات عمق وسعة، وهي على التوالي: إثبات الصانع الواحد، النبوة، الحشر الجسماني والعدل. وكيفما كانت زاوية النظر إلى هذه الخطوط العامة للنص القرآني فإنّ الحاصل واحد، هو وقوعها في دائرة الاتفاق المبدئي بين جميع العقول فلا ظلم تتصف به الذات الإلهية باتفاق، ولا معنى للرسالة دون توحيد الله قطعاً، وغير ذلك كثير مما لا يختلف فيه اثنان. وما يهمنا هنا هو ما أفرزه خطاب المقصدية من نتائج تتصل بفهم القرآن، وفيه قضيتين:

1- المصدر نفسه، ص: 379.

2- المصدر نفسه، ص: 380.

3- المصدر نفسه، ص: 381.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الأولى: أنّ غرض المفسّر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده الله سبحانه وتعالى من كتابه بآتمّ بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كلّ ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقّف عليه فهمه أكمل فهم أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً مع إقامة الحجة على ذلك،¹ فالقرآن نزل بغرض التفهيم المتبع بالتكليف، ولولا أهليّة الإنسان للفهم واستيفاء الشريعة بالتبليغ، لاتصف الله بالظلم وتعالى الله عن ذلك؛ إنّما في كلامه مقاصد لا بدّ من تحصيلها. ثمّ إذا رجعنا إلى تفسير كتابه عزّ وجلّ لا بدّ أن نرجع إليه كما يقول سيّد قطب: "بشعور التلقّي للتنفيذ والعمل، لا بشعور الدراسة والمتاع، نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منّا أن نكون، لنكون. إنّ هدفنا الأول أن نعرف: ماذا يريد منّا القرآن أن نعمل؟ ما هو التّصور الكلي الذي يريد منّا أن نتصور؟ كيف يريد القرآن أن يكون شعورنا بالله؟ كيف يريد أن تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي في الحياة؟"².

فلا فائدة ترحّج إذن من إنتاج دلالات لذات الألفاظ في منأى عن قصد الشارع، إذ العبرة والقول لابن القيم بإرادة المتكلّم لا بلفظه،³ وحشد المعاني بعيداً عن غرض الواضع لا طائل من ورائه، وإن صلح الحديث عنه في التّصوص البشريّة، فهو ظاهر الفساد في نص مقدس إلهي، وتقوّل على الله بما لم يقل. وعليه يخرج التأويل المطروح هنا عن الصورة البراغمية التي فرضتها لغة هيدجر الوجوديّة، ورمزية ريكور اللاتهاميّة، ليرتضي لغة القرآن الطبيعيّة التي تميّز بقدره هائلة في استيعاب المعنى المتجدّد دون تنكّر لمقاصد الشارع ومراده. فالقصد الإلهي واحد وإن تعدّد الفهم وتجدّد الدلالة وارتحل التأويل. وعند هذا الحدّ يظهر مدى تركيز المنهج التفسيري على تحقيق التطابق بين المعنى المسقط على النصّ والخطوط العريضة للقرآن، فإن قيل: كيف يتعدّد المعنى والقصد واحد؟ قلنا إنّ الكتاب

1- ابن عاشور: التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية للنشر (تونس)، ط: 1984م، ص: 41.

2- سيد قطب: معالم في الطريق، الناشر: دار الشروق (بيروت/القاهرة)، ط: السادسة (1399هـ/1979م)، ص: 18.

3- ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة التجارية (مصر- القاهرة)، ط: الأولى (1955م)، ج: 1، ص: 21.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

واحد والإنسان هو الإنسان ولكنّ الواقع متجدّد غير ثابت، وهذا هو مربط الفرس وفحوى القضية الثانية.

القضية الثانية: هذه المقاصد العامّة في الحقيقة ليست مجرد ضابط للتأويل بل هي أكثر من ذلك؛ إنّها المحرّك والدافع القويّ له أيضا، فالجتهد عند علماء الأصول لا تتحقّق فيه القدرة على إسقاط النصّ على الواقع بصورة سليمة إلاّ بإدراك أسرار التنزيل، وتحكّم قويّ في إرجاع كلّ حكم إلى مقاصده الأصليّة، وإذا حاولنا أن نتساءل: ما هو مقدار تأثير القصد على تفسير النصّ؟ سنقول أنّه تأثير بلا حدود، فكلّ شيء قابل للتغيير والتجديد وفق جدليّة حثيثة تربط بين حاجات القارئ وقصديّة النصّ ومتغيّرات الواقع.

والأدلة على هذا الزعم كثيرة، نذكر منها تأكيد الأصوليين على أنّ الأحكام الواردة بنصوص قطعية الدلالة والتبوت هي مما لا اجتهاد فيه، أي أنّها تثبت رغم تبدّل الظرف الزماني والمكاني والأحوال الشخصيّة؛ إلاّ أنهم بالمقابل يؤكّدون في مسالك العلة على مبدأ تحقيق المناط مما يسمح للحكم بالتبدّل والتغيّر وفق ما تمليه الظروف والمصلحة؛ وتحقيق المناط هو "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور الفرعية التي يراد قياسها على الأصل، سواء أكانت علة الأصل منصوصة أم مستنبطة، كالنظر في تحقيق الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر في أي نبيذ آخرمصنوع من تمر أو شعير، والتحقّق من أنّ النّباش (سارق أكفان الموتى) يعدّ سارقا لإقامة الحدّ عليه...".¹ وفي هذا السياق تأتي اجتهادات عمر؛ فهنا بالضبط يمكننا أن نستوعب سبب إسقاطه لحدّ السرقة عام الجماعة، وانطلاقا من مبدأ جلب المنفعة ودفع الضّرر نستطيع أن نستوعب أيضا تأكيد الطوفي على ضرورة رعاية مصلحة المكلف بل توسيعه الملفت لدور المصلحة في فهم النصوص الشرعية حتى وصل إلى درجة تقديمها على النصّ والإجماع في مجال المعاملات وتفعيلها في نطاق واسع عكس سابقه. كلّ من أجل تنزيل سليم للنصّ على أرض الواقع، والخروج بالمتلقي من حالة الإيمان التقليدي الموروث إلى حالة الإيمان التحقيقي المشهود.

1- وهبة الزحيلي: المصدر السابق، ص: 83/82.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

ومن هذه الزاوية نتفق بقوة مع فلسفة غدامير البراغماتية فهو يرى أننا ننتهي بشكل ما إلى التراث، وهذا الشعور بالانتماء وحده كفيلا بأن يستخرج فهوم جديدة، وعبر منطق السؤال والجواب الذي لا ينقطع يصاغ المعنى عندما تتشابك خيوط الزمن الحالي مع الزمن الماضي، فيما يصطلح على تسميته غدامير بالتحام العوالم أو انصهار الآفاق، أفق النص من جهة وأفق القارئ المتجدد من جهة أخرى. وفي مجال تفسير القرآن يدخل المقصد كعنصر وسيط بين أسباب النزول وسياق الآيات حتى لا يرمي التأويل في سحن الماضي ولا يرتحل أبعد من موطنه الأصلي، بل يأخذ المنطقة الوسط التي تراعي واقع التنزيل والواقع الحالي، وتراعي المستوى الظاهري للنص والمستوى الباطني، وهذا هو الموقف الذي نحصل فيه على تأويل معتدل كما يقول الشاطبي: "فإنه إذا تعيّن أنّ العدل في الوسط فما مأخذ الوسط ربما كان مجهولا، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فلا بدّ من ضابط يعوّل عليه في مأخذ الفهم، والقول في ذلك والله المستعان أن المساقات تختلف باختلاف الأوقات والأحوال والتوازل.. فالذي يكون على بال من المستمع المتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإنّ القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد.."¹

وكذلك هو حال القرآن، ينسجم بعضه مع بعض، المكّي مع المدني والآيات مع السور لدرجة يصبح فيها الكلام وكأنه نزل دفعة واحدة، ولا سبيل حينئذ لفهم القرآن إلا بإدراك تشابك العلاقات بين أجزائه، ولا مجال أيضا لتحقيق مقصود الشارع إلا باستيعاب دواعي نزوله، ومن هنا يواصل الشاطبي: "وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس

1- أبو إسحاق الشاطبي: المصدر السابق، ص: 716.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

الكلام، فعمما قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل، فإنها تبيّن كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر¹. هكذا ننتهي إلى القول بأن آخر عنصر من عناصر التطابق يتحقق عندما يتنزل النص القرآني على الواقع بشكل صحيح، وهذا المطلب لا ينال إلا بقوة المفسر على إدراك أسرار التنزيل، ووعيه العميق بضرورة إخراج النص من دائرة الفهم الموروث إلى دائرة الممارسة العصرية، ومن موقف الاختزال للدلالات إلى موقف التفعيل لها بما يخدم مراد الله ومصلحة الإنسان. وفي هذا الطرح تمضي تعددية المعنى القرآني في طريقها جنبا إلى جنب مع مبدأ التطابق، فلا تنافر بينهما ولكن العلاقة التي تربطهما هي علاقة تكامل وانسجام.

خاتمة:

إنّ أهمّ ما يمكن بيانه من خلال ما سبق يكمن في أنّ الهرمنيوطيقا في بداياتها الأولى انطلقت من فرضية الوصول إلى العصمة من سوء الفهم وتفادي الوقوع في الخطأ، لكنّ النتائج التي توصّلت إليها هذه الفلسفة بعيدة كلّ البعد عن الفرضية الأولى التي وضعت بداية، إذ انتقل الحديث من إمكانية الظفر بالمعنى الأصلي وتحصيل مراد المؤلف إلى اللّهث وراء سراب، فالدلالة ليس لها حجام يكبحها مع فكرة موت المؤلف وولادة القارئ بدلا منه، وعلى هذا الدرب تحوّلت الإشكالية الرئيسية للهرمنيوطيقا من البحث عن التطابق إلى إشكالية براغماتية/نفعية، يهّمها الإنتاج المتجدّد أكثر من استعادة المعنى الذي ينطوي عليه النصّ. ومثل هذا الطرح لا غبار عليه عندما يتعلّق الأمر بنصوص بشرية؛ فمعادلة إنتاج بشري قبالة تلقي/نقد بشري تعطينا بالضرورة إبداع مستمرّ دون قيود، وعلى العكس من ذلك عندما يتعلّق الوضع بوحي مقدّس/سماوي به أوامر ونواهي لا بدّ من فهمها حتى يحصل التّكليف ثمّ الثواب والعقاب الأخروي، وكذا العملية التّأويلية التي تربط المفسر بالآيات القرآنية لا تحتل الانفتاح اللامحدود في ظلّ انعدام القصدية وعدم تحقّق التطابق، لأنّ مثل هذه المقولات تفضي إلى ضياع الأحكام الشرعية وتغييب للرّسالة الإلهية

1- المصدر نفسه، ص: 717.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

مقابل القراءة المهيمنة والتفاسير الشاذة اللاهجيّة، وبعبارة أدقّ نحن أمام إعلاء واضح لجانب الفهم البشري على جانب التّوجيه الإلهي.

ورغم أنّ بعض الآراء الفلسفيّة فيما تمّ بيانه تنأى بنفسها عن إشكاليّة التّطابق نحو الإشكاليّة البراغماتيّة فإنّ هذا لا ينقص أبداً من أهميّة الطّرح التّأويلي الذي جاءت به في بعض الجزئيّات؛ فمسائل الوعي التاريخي، القبليّات المعرفيّة، جدليّة الواقع والنّص والقارئ، الدّائرة الهرمنيوطيقيّة تعدّ فتحة منهجيّة فعليّة قد يثير العديد من الأسئلة على مستوى فهم القرآن الكريم، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر: كيف يمكن أن نغاير بين تفسير بالمأثور وتفسير بالرّأي من حيث الدّرجة في وجود فكرة ذاتيّة القارئ؟ ما هي نسبة المحكم من المتشابه في فهم النّصوص القرآنيّة؟ كيف نوفق بين الشكل الثابت للنص القرآني والواقع المتجدّد في ظلّ انعدام مقولة النسخ؟

ومن الواضح أيضاً أنّ القضية الأهم التي تشغل الهرمنيوطيقا هي تأثير الواقع المتغيّر على فهم النّص، بخلاف القضية الجوهرية التي شغلت الفكر الإسلامي لعقود طويلة وهي علاقة العقل بالنقل وأسبقيّة أحدهما على الآخر، ففي هذا الشاغل دعوة قويّة لمراجعة علاقتنا بالتراث وكيف يمكن أن نحقق انسجاماً بين تطلّعاتنا المستقبلية ومشاكلنا الحاليّة وكنوز الماضي وأسراره التي تضيء طريقنا وتهدينا سبيل الفلاح.

على صعيد آخر، يطرح الاستخدام العربي للهرمنيوطيقا على مستوى التّقد المنهجي والتّطويع الإجرائي في مجال فهم القرآن الكريم وتفسير آياته العديد من التّساؤلات؛ لماذا يعتبر مثلاً المصري نصر حامد أبو زيد القرآن "منتجا ثقافياً"¹ عندما يوظّف العنصر التاريخي في الفهم؟ في وقت تمثل فيه الآيات التي نزلت لسبب معين جزءاً ضئيلاً جداً من القرآن مقارنة بالآيات التي نزلت ابتداءً من غير سبب. ولماذا يحكم يحيى محمد على الهرمنيوطيقا حكماً نهائياً بأنّ الإشكاليّة التي تحركها هي إشكالية براغماتيّة نفعيّة؟² في وقت

1- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الناشر: المركز الثقافي العربي (لبنان- بيروت)، ط: السابعة (2008م)، ص: 24.

2- انظر، موقع يحيى محمد على الشبكة العنكبوتية، www.fahmaldin.com.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

يغفل فيه تماما الطرح الموضوعي لشلايرماخر ودلثي ودفاع هيرش القوي عن قصديّة المؤلّف وإمكانية استرداد المعنى. وكيف يمكن أن نفسّر حصر قطب الرّيسوني لمقومات التّأويل الهرمنيوطيقي في سبعة: انتفاء البراءة في القراءة، موت المؤلّف وتأليه القارئ، وهم القصديّة، لا نهائية المعنى وصراع التّأويلات، التّناسخ، الفجوات البيضاء، والرّمزية المطلقة،¹ متجاهلا بذلك تاريخاً طويلاً من الاختلافات ومدارس بأكملها متضاربة الآراء حول هذه المقومات ذاتها، فأتباع هيرش مثلاً ينتصرون للقصديّة مخالفيين أتباع هيدجر وغادامير وبول ريكور الذين يؤسسون لموت المؤلّف، ومن أمثلة الفلاسفة المشتغلين على التّقذ أيضاً هابرماس، وإيميليو بيتي....

ولعلّه من باب الإنصاف أن نشيد برأي الباحث أحمد بوعود في المسألة؛ إذ يرى أنّه من الممكن تطبيق الهرمنيوطيقا بهدف الحصول على قراءة جديدة للقرآن الكريم وفق شروط معيّنة يوجزها في: التزود بفتون اللغة، إدراك مقاصد القرآن وأسباب نزوله، فقه الواقع الذي ينتمي إليه القارئ، ويدخل هنا جميع مكونات هذا الواقع بكلّ علومه ومخترعاته.² وفي هذا لفتة في غاية الدقّة إلى ضرورة جمع التّأويل العربي بالتّأويل الهرمنيوطيقي لاستحالة استقامة هذا الأخير منفرداً، وذلك ببساطة لأنّ التّأويل في النّسق العربي الإسلامي يتم وفق عمليّة ارتدادية نحو المرجع المؤطّر: الديني، والعقدي، واللغوي، والتّحوي، والبلاغي، والتاريخي والاجتماعي، وعمليّة امتدادية تعتمد على الاجتهاد فيما لم يرد فيه نصّ استقصاء وتكويناً للمعنى،³ بالمقابل يشتغل التّأويل الهرمنيوطيقي ضمن الدائرة الامتدادية فحسب فهو عبارة

1- انظر، قطب الريسوني: المرجع السابق، ص: 264-268.

2- انظر، أحمد بوعود: الهرمنيوطيقا وعبور الفجوة التاريخية في فهم النص القرآني، الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم: الدراسات الدينية، نشر بتاريخ: 2014/10/31م، موقع: www.mominoun.com.

3- محمد بازي: التّأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الناشر: الدار العربية للعلوم (لبنان-بيروت) ومنشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الأولى (1431هـ/2010م)، ص: 21.

فقه الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي ----- د. نور الدين حمادي

عن علاقة مباشرة للذات مع الموضوع، تتكئ على الخبرة والحدس في غياب أيّ مركزية ارتدادية أخرى.

والنتيجة المحورية التي يخرج بها هذا التحليل هي أنّ الهرمنيوطيقا منهج يحمل أسسا معرفية تهتمّ بالواقع بشكل ملفت مما يساهم في تسليط الضوء على حلّ المشاكل الراهنة بدل العيش في حالة تحسّر على ماضي الأمة الذهبي وغلغ الأسوار على معاني السلف والانتواء على الذات. ورغم أنّ الإشكالية التي تحرك التأويل في الفلسفة الهرمنيوطيقية انتقلت من وضعية التطابق إلى وضعية براغماتية فإنّ هذا لا ينفي وجود إمكانية للاستفادة المنهجية من بعض الآراء المطروحة ضمن دوائر الاتفاق بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي. ومن باب التحري يبقى الحكم النهائي على مدى صلاحية المنهج من عدمه في مجال تفسير القرآن الكريم منوط بتتبع دقيق لتفاصيل هذا المنهج ومراجعة متأنيّة للخلفيات الفكرية الباعثة على إنتاجه، تمحيصا للجيد من الرديء وفرزا لما يمكن تطبيقه من المستحيل تطويعه، وهذا يستحقّ دراسة متخصصة تجمع بين النظري والتطبيقي؛ لذلك أوصي المهتمين وذوي الاختصاص بالتصدّي للمناهج التقديّة الغربية بصفة عامّة والهرمنيوطيقا بصفة خاصة بالتحليل والتقد الذي يعود بفائدتين:

أوّلا: اختبار صمود هذه المناهج أمام القرآن الكريم.

ثانيا: معرفة مدى صلاحية هذه المناهج في إحداث تجديد فعلي في تفسير القرآن الكريم وإنتاج فهوم تخدم فعلا الواقع وتسدّ الحاجة المعرفية لمسلم اليوم.

المستعم والمستمع، من أجدليث إلى المناجاة..

في مقاربت "محمد أركون"

- الإجراءات المنهجية والتحويلات القيمية -

د. عبلة عميرش

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

هذا المقال يحاول أن يُعرّف بطرح جديد حول موضوع قدّم هو علاقة كلٍّ من المستعم والمستمع، وفق مقترح يتقدم به مفكر حديث هو "محمد أركون"، يعرض في طرحه هذا رؤيته وصياغته لنمط جديد من العلاقة تنتقل من الصراع أو التدافع إلى المناجاة والتعاون، للحد الذي سيعيدان فيه سوية كتابة تاريخهما! ولا يُعنى المقال بالحكم عليها ولا على إمكانها بقدر ما يريد الإضاءة على كونها محاولة فكرية تقويضية للمتعارف عليه البشري الفطري في الرؤية والحكم.

وفي المقال قراءة لصياغته تصلها بخلفياتها وتتناولها وسط ظروف إنشائها وفي معية الجهود الفكرية الأكاديمية المؤيدة والموازية وذات المطالب المطابقة لها، والقصد إعادة النظر أو تحقيقه في مسألة اعتبار عينة من الشروط في العمل الفكري والتاريخي، أو في مسألة تحلل الفكر من الشروط، حتى الفطرية منها، أو ربما كان الأمر يتعلق بإعادة الاصطلاح والتعارف على شروط جديدة غير مألوفة يكون المفكر "أركون" بصددها تقريرها. كما يتضمن المقال محاولة جزئية أخرى للاقتراب من مستوى بنية القيمة أو الفكرة، الذي يجري فيه التغيير والتبديل ومن كلفته. فلعل ذلك أن يكون إسهاما في مناقشة طفرات المناهج وحديث المقترحات الفكرية الخاصة من أجل الإبقاء على قدر من التواصل البشري والقيمي، ولو من خلال النقد، لتقريب طرقي الهوية، ومحاولة بعث ولو للمشارك الفطري الإنساني في التعريف والحكم...

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

summary:

The colonized and the colonizer in the approach of Mohammed Arkoun:

From the dispute to the confidence

This article attempts to make known a new presentation of an old theme of the relation colonized/colonizer according to a proposal of a modern thinker Mohammed Arkoun. The latter exposes in his presentation his vision and his formulation of a new kind of relation that goes from the antagonism and struggle to the confidence and cooperation in the point to rewrite their history together! This article is not interested to judge this relation or to consider its possibility as it tries to enlighten as an attempt to annihilating human thought instinctive collective values of the perception and the judgment.

We find in this article also a reading formulation of Arkoun that connects it to its origins and treats it in its generating circumstances with efforts to encouraging academic thinking, parallel and identical claims. The purpose of this article is to review and study the problem of considering a sample of working conditions in the historical thought, or perhaps it is to establish new values out of the ordinary that Arkoun is underway to define and decide.

This article attempts partially to approach the level of the structure of the value and the idea in which comes true the transformation and its way. This could be a contribution to the discussion of perverse methods and proposed new visions to preserve a semblance of relations and human values, even by critics, to bring the edges of the abyss and try to revive a minimum mutual human instinct in the definition and judgment...

تتناول هذه الدراسة قراءة في إحدى مقاربات "محمد أركون" تتعلق بمقترح فكري يصوغ فيه العلاقة بين المستعمر والمستعمَر في مرحلة ما بعد الاستعمار، وفق ما ينبغي أن تكون عليه، في محاولة منه لفتح أفق جديد بين خصمين تاريخيين. غير أن مقارنته هذه لم تكن معزولة عن إشكاليات كثيرة تاريخية وقيمية وعلمية يطرحها ويقدم حولها مقالات لم تكن مألوفة، على الأقل لدى العرب والمسلمين، وهو يقيمها على قاعدة نقدية لجملة من الموضوعات والمحاور تعد ثوابت وقيما ومعتقدات .

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

تشبكت مقارنة العلاقة بين المستعمر والمستعمَر_والتي يريد نقلها من الصراع إلى التصالح والتضامن، بل وإلى ما أسماه بالمناجاة الذاتية بينهما ! _ مع موضوعات أخرى كانت محل نقد شديد لديه؛ تعد خلفيات له ومنطلقات منهجية، وهي أيضا أجزاء مشكلة للموضوع. وقبل عرضها تجدر الإشارة إلى أن هذا البحث يأتي محاولة لتحليل ونقد مقولات "أركون" في هذا الشأن، ومقارنتها مع المعارف عليه القيمي البشري والفكري والسني، وحتى مع أنظمة القوى وتنازع الإيرادات وتعارضها.

ذلك أن مقارنته ذات متعلقات كثيرة، وموضوعها يقع ضمن شبكة من المقاربات وهو مركزي فيها وإن بدا فرعيا، وله أهمية وفاعلية بالغتين؛ سواء على مستوى المفهوم والجذر القيمي، أو في بعده السياسي والنفعي والحضاري، فضلا عن الفعل التاريخي المحوري "الكتابة المشتركة والمتضامنة للتاريخ بين خصمين"، ليشكل ذاكرة أخرى وتاريخا بديلا عن الأول، ثم يعمم عبر جميع قنوات التعليم والتلقي.. مرفقا بالقاعدة المنهجية لهذا التاريخ الجديد وما يتسق معه من قيم ومعرفة جديدين، وطبعا مع ما يستند عليه من خلفية معلومة وأخرى مجهولة لا يفصح عنها. فالتاريخ الكائن تسبب بنظر "أركون" في إنشاء جوّ مشحون بين الطرفين، فلم يجد الحل في تحسين الأجواء، بل قرر أن يغيّر التاريخ..! كما يمكن القول بأن هذه العناية من قبله في صياغة مرحلة ما بعد الاستعمار، تجعله صاحب خط ينفرد بكثير من الخصائص، ويترك أبعادا متنوعة في الدراسات ما بعد الاستعمارية، وفي المساهمة في صياغة العلاقة بين الغرب والعرب.

الموضوع؛ فضاؤه المنهجي والإشكاليات المرفقة:

يعرض "أركون" مقارنته ضمن جملة دراسات جزئية ومتشابهة تُكوّن في مجموعها رؤية متكاملة؛ والمقصود بها دراساته النقدية لتاريخ الثورات التحريرية ومرحلة ما بعد الاستعمار بعدها مسارا واحدا، ويتوجه إلى أسسها القيمية والسياسية والعلمية والتاريخية، بقراءة تنسجم طبعا مع رؤيته النقدية وأطرها العامة ذات المرتكزات القيمية، وهي موقفه من التراث والتاريخ العربي والإسلامي، بدءا بمرحلة السيرة النبوية ثم بالمراحل التي تليه. غير أن مقارنته وإن كانت تعنى بالجانب القيمي أهمّ مُكوّن للشخصية العربية والإسلامية، وعلى

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

الرغم من مركزته في الإشكاليات المتناولة، إلا أنه يظل مسكوتا عنه تماما في طرح "أركون"، ولا يسمى ولا يذكر بالمرّة لا في شكله الديني ولا الإنساني .

من أهم الإشكالات التي ركز "أركون" عليها كثيرا في مؤلفاته وندواته، وعالج ضمنها هذا الموضوع؛ نقده الأنظمة السياسية والمناهج التعليمية والدينية، وانتقاده الوحدة الوطنية المتعسفة بنظره في حق الأقليات، وهي مشكلة ترتبت حسب تحليله على استبعاد الدراسات الأنثروبولوجية من حقول التطبيق والدراسة في الدول المستقلة، كما أن نقد السلطة السياسية لديه متشعب وقد اتخذ متكأ لصياغة نمط جديد من العلاقة مع المستعمر، وفي الآن ذاته يكثف البحث عن كل ما يثبت ضعف السلطة السياسية ثم يعمم به خطأها ليشمل موقفها من المستعمر. فالأصولية يجدها صنعة الأنظمة السياسية¹، وتكريس المبادئ اللاعلمية التي تحاكي مبادئ منظري الثورة من قبل، ثم تعليمها، وقد سماها "تجهيلا" و"تزيثا ظلاميا"، وإفرازات لممارسات سياسية مغرضة، وتمسكها بالتاريخ أو بالثوابت الدينية إنما هو مآرب سياسية .. إنها مقارنة يضمها فضاء من العلاقات والمواقف ترسم بجملتها خطأ فكريا مؤثرا في خارطة القوى العالمية، بمنحيتها الفكرية والسياسية، وقد توجه إليه ليعيد تشكيله، وفق كفيات يمكن التعرف عليها، وتحديد مساراتها ومصباتها ..

1/ الخلفية الفكرية والتأسيس المنهجي:

المقصود بالخلفية تلك المقاربات ذات الانتماء التاريخي في مساره العام، وقد طبق عليها "أركون" الآليات المنهجية ذاتها، بسماتها الراديكالية سواء في تقويمها أو في حلوله المقترحة؛ فهي برأيه إشكالات لا يمكن معالجتها جزئيا؛ حيث يقرر الحكم على التاريخ الإسلامي بأنه فاسد، متبعا في ذلك مؤرخين يصفهم بالطليعيين وبأنهم فتحوا المجال للشروع «بمراجعة أكثر نقدية وراديكالية لكل تاريخ الإسلام المبكر. ومعلوم أن هذا التاريخ كان قد خرب وأفسد إلى الأبد وبشكل لا مرجوع عنه من قبل الصراعات الحامية

1 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط 2، 1996، ص 62 .

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش
التي جرت بين المسلمين آنذاك ثم من قبل الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية
المخدمة التي روي فيها ودون وكتب وسجل. لقد حوره المدونون الأوائل في اتجاه
التقديس والترميز والأسطرة للشخصيات المؤسسة للدين الحق»¹.

أسس "أركون" حكما راديكاليا على التاريخ الإسلامي، دون جميع التواريخ، ثم
أسس به للقول بفساد كل مرحلة أو حدث ترتبا على تلك المرحلة المبكرة أو تعلقا بها
بشكل ما. فمن البديهي أن التاريخ الإسلامي المبكر هو مرجعية أولى دينية وأخلاقية،
استمدت منه الثورات التحريرية والشعوب ما واجهت به المستعمر ثم خلفت وراءها تاريخا
شبيها بالأول في مكوّناته. ولكنه لم يعلن رأيه حول صحة أو تاريخية كل ما استمد من هذا
التاريخ المؤلّف من «الحكايات والنوادر اللازمية المروية وكأنها فوق التاريخ ولا تنتمي
إلى زمن محدد، وكذلك الأوضاع المقدمة على أساس أنها نموذجية مثالية قابلة لأن
تكون قدوة لحياة المؤمنين باستمرار»².

لم يناقش "أركون" صحة المبدأ، ولكنه اختار حلا جذريا لجملة من المشاكل وهو
إعادة كتابة التاريخ. وقد استمد أمل إمكانية إعادة كتابته أو استرجاعه مما تعد به العلوم
الإنسانية الحديثة، فهي في اعتقاده الراسخ تمتلك من الإمكانيات ما يؤهلها للاضطلاع
بمذه المهمة وهي التأريخ لكل شيء ولكل حقبة، فكتابة التاريخ لها متعلق منهجي بما
استحدثه المنظرون في هذا الشأن. فقد ذهب "فوكو" والمؤرخون إلى إمكانية التأريخ لكل
موضوع، يقول "فوكو": «لسنوات خلت، كان المؤرخون فخورين لاكتشافهم أنه
باستطاعتهم التأريخ لا للمعارك والملوك والمؤسسات فقط، بل وللأقتصاد كذلك،

1- نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009.
ص115.

2 - الموضوع السابق .

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش
وهاهم الآن مشدوهون نظرا لأن أكثرهم شطارة علموهم بأنه يمكن التأريخ للعواطف
والسلوك والأجسام كذلك..»¹.

ونظرا لتوفر هذا الإمكان وسواه، فإن "أركون" يعلن قدرته على إعادة كتابة هذا
التاريخ، ضمن ممارسة اجتهاد جذري يكون على مستوى الحدائثة العقلية، وهذه الممارسة
هي قراءة أخرى منهجية تتمثل في الكتابة السلبية للتاريخ ويقصد بها، القراءة اللارسمية أو
قراءة الوجه الآخر من التاريخ، ذلك أن التاريخ في رؤيته «يكتبه الظافرون المنتصرون»²،
ويسلطون عليه حسب هذا التسلسل مناهجهم ليستجيب لاختياراتهم.

في الواقع، إن قراءة محايدة أخرى، تحتكم إلى إطلاق حكمه وتعميمه ستشمله هو
الآخر ومشروعه؛ فما سيكتبه من تاريخ ستنتطبق عليه أحكامه ذاتها، وهو الذي قرر بأن
التاريخ يكتبه الظافر فجعل من التاريخ أداة سلطة وسيطرة وصراع، ومنجز المنتصر. وهو
بهذا يكون قد منح نفسه وقارئه يقينا بأن التاريخ الذي يتحضر لكتابته، أو بدأ بها - حين
حكم على الأول بالخراب-، إنما هو تاريخُ ظافر، إلا إذا تحول إلى نموذج لكتابة الحقيقة
المتعالية التي طالما عبر عن احتقارها ورفضها. وعندها كم ستكون نسبة صحة تاريخه
ومطابقتها الأحداث المنقضية التي لا يمكن مشاهدتها أو استرجاعها؟ وما مقدار فاعليته
وظفره؟ إنها وغيرها أسئلة تلزم عن تطبيق قواعد البدائث التي لا تسمح له أن يكون بمنأى
عن الدواعي التي اتهم بها كُتّاب التاريخ.

كان من الضروري التعرف على أهم الآليات النقدية التي يطبقها "أركون" على جميع
مراحل التاريخ العربي والإسلامي، وهي تعد رؤية ووضعاً منهجياً يرفضان التاريخ ويهدمان
موثوقيته. ذلك أن القراءة النقدية التي يمارسها تجعل من التاريخ صناعة رسمية موجهة، كتبت
تحت قهر سلطة السياسة، وتمَّ شحنها - وفق عرضه - بقصص الأبطال التاريخيين والفاثحين

1- ميشال فوكو، همّ الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بو العيش، منشورات
الاختلاف، الجزائر، 2006، ص 41.

2- الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، منشورات اليونسكو، باريس، ط1، 1986،
وبالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، ط1، 1990، ص 177.

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

الكبار الذين يملؤون التاريخ، وقد اهتم بهم التاريخ الرسمي ليغذي بهم المتخيل الجماعي للأمة ويربي صغارها عليه، ولكنه لا يفسر عند انتقاده حضور الأبطال، إن كان ينكر وجود الأبطال في التاريخ أم ينكر استحضارهم فيه من قبل المؤرخين، فصورة هذا التاريخ "خطية مستقيمة"، وقد هدمتها مدرسة الحوليات التي يذكر أنه يستمد منها مناهجه¹.

يأتي هذا التفصيل لأن رؤيته المنهجية في النقد الراض للتاريخ واقتراح إعادته واحدة، لكنه يقصر تطبيقها في التاريخ على العربي والإسلامي ولا يتعداه، وتداولها المنهجي لديه يتجاوز بكثير دراسة حقب تاريخية بعينها، فهي من العمق بحيث يعامل بها كل خبر يحمل تشريعا أو معتقدا، بل ويطبّقها على مصادر الوحي قرآنا وسنة فتحظى بالأولوية، وهذان الاقتباسان يحيلان على آليته فيهما وهي رفض الخبر التاريخي مع تحويل الفعل فيهما إلى السلطات السياسية إذ يعدّها الفاعل الأساسي؛ فحين يتحدث عن الظروف التاريخية لجمع القرآن في المصحف يقول: «ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم»²، وفيما يتعلق بما يسميه دور السلطة في فرض القرآن الرسمي والتفسير الرسمي - كما يطلق عليهما - يأتي تحليله «هكذا نجد أن هناك صيرورة تاريخية معقدة وملبّنة بالصراعات، وهي التي أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل المدونة النصية الرسمية، المغلقة والنهائية بصفتها أمرا واقعا...»³.

ثمة مسالك ينفذ منها "أركون" إلى تعميم مشروعه متجاوزا الحيز الإسلامي من التاريخ ليتناول في مساره الزمني كله، وفي رقعة الجغرافية جميعا، وفي مشروع استبدال أو إعادة على مستويات أضيق ووحدات تاريخية وجغرافية بعد تأليف ما يسوغها من إشكالات. يوجد لديه نموذج مهم يقربنا من رقعتنا الجغرافية المغاربية، وآخر أشمل يتمثل في إعادة كتابة تاريخ الفضاء المتوسطي، أما ضرورتها فتترسم من خلال اقتراح صيغ فكرية

1 - المرجع السابق، ص 174 .

2- قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2004.

ص 189 .

3- الموضوع السابق.

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

لمعالجة مشاكل إثنية، وأوضاع حضارية أو ثقافية طارئة كضرورة إيجاد صيغة للتعایش بين الإسلام وبين الديانتين الأقدم اليهودية والمسيحية في فرنسا، فيقدم مقارنته حول ما يسميه بالأديان التوحيدية الثلاث وعلاقتها التفاعلية مع موروث فلسفي وثقافي أقدم إغريقي وروماني، من أجل توفير موقع أو مكانة تاريخية للإسلام في فصل من كتابه عن إمكانية التعایش مع الإسلام بعنوان "vivre avec l'islam" فبعد تقديم مبررات مقترحه في كتابة تاريخ متوسطي آخر مستعرضا الواقع الثقافي والديني والنظام السياسي للدولة الفرنسية يقول:

« C'est dans cette perspective qu'une réécriture de l'histoire de l'espace méditerranéen incluant les rôles déterminants des trois religions monothéistes en interaction constante avec l'héritage philosophique grec et les acquis précieux du droit romain, permettrait à l'islam et aux musulmans de retrouver leur place historique réelle avec le judaïsme et le christianisme.. »¹.

وبغض النظر عن مصداقية دواعي هذا المسعى من قبله، فإن الذي يجب نقده هو دأب "أركون" على اقتراح هذا الفعل البحثي وتحضيضه عليه حتى بات معتادا ومطلوبا، وأصبح من الوسائل القريبة المطروقة بسهولة، فمتى وجد مطمحا فكريا يحتاج إلى مسافة تقطع، اتخذ من كتابة تاريخ تتعلق به أسلوبا لمعالجته، فتحول التاريخ عندها إلى شيء يستخدم²، أو إلى إجراء منهجي، فكلما صادف مشكلة كتب لها تاريخا.

2/ مقارنة الثورة:

إن مسار هذه الدراسة إنما يتوجه نحو علاقة المستعمر والمستعمَر كما يتمثلها "أركون"، وأوّل مراحل مقارنته وبنائها هو مرحلة إعادة كتابة التاريخ الجامع لهما، وهذا يتطلب التعرف على الطبقات المؤسسة لموقفه والمكوّنة من الرؤى النقدية لمن يسميهما طرفي الصراع. ذلك أن أركون حين يحلل الثورات التحريرية عموما والجزائرية خصوصا يعتمد

1 - ABC de l'islam, pour sortir des clôtures dogmatiques, éd Granher, 2007, p 344.

2 - هذا المصطلح "الشيء المستخدم" اعتمده إدوارد سعيد في كتابه فرويد وغير الأوروبيين..

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش
تجاهها نقاط نقد مركزية، منها اتهامها بمعاداة العلم أو اللاعلمية، مع التأكيد على أنه لا
يأتي البتة على بيان مراده من العلم بشكل صريح، إلا ما يتضح بجمع الفقرات ومقارنة
السياقات..

يقرر أركون بأن خط الثورة الجزائرية التحريري كان رافضا للمبادئ العلمية، وكفى بها
ثمة جذرية وعنفية، يعزل فيها مسار التحرر ومكوناته عن العلم؛ يقول:

« Je rappelle que la guerre d'Algérie conférait alors une intensité
dramatique à toute intervention scientifique dans le domaine arabe et
islamique. La quête marxiste de la vérité trouvait là un champ idéal
d'application, mais aussi d'expansion idéologique »¹.

ومن مظاهر "اللاعلمية" التي أخذها على الثورة؛ ما يسميه بالتجيش والتعبئة، فبعد
الحرب العالمية الثانية «حصل أن حركات التحرر الوطني السياسية استطاعت أن تجرّ
لصالحها القوة التعبوية أو التجيشية الهائلة للإسلام في الوقت الذي حافظت فيه
على قشرة سطحية من التوجه العلماني التحديثي والاشتراكي»²، ويتضح هنا مفهوم
العلم المهمل من قبل الثورات. ثم يؤكد أركون نقده السابق، متوجها إلى استراتيجيتها
الدفاعية التي لم توظف سواها وفرضت «تعبئة فكرية إيديولوجية للمعركة، ولم تكن أبدا
وليست كذلك اليوم تعبئة فكرية وعلمية مسؤولة»³، كما يقدم نقدا مزدوجا لسياسة
الثورة «ثم استخدمت حركات التحرر الوطني قوة الإسلام التعبوية من أجل التخلص
من الاستعمار عسكريا وسياسيا، ولكن الأولوية أعطيت للتحرر الوطني والسياسي من
الاستعمار..»⁴، حيث يربط "أركون" بين نقد الثورات التحريرية وبين صياغة الضرورة
لتطبيق المناهج الحديثة على القرآن والحديث وعلوم التراث، وهي العملية التي تعطي التحرير

1 - Humanisme et Islam, combats & propositions, éd, barzakh, Alger, 2007,
p 98.

2 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 172 .

3- وحدة المغرب العربي، مشاركة بعنوان "الفضاء الاجتماعي والتاريخي للمغرب العربي"، منشورات مركز
دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1987، ص 33- 34 .

4- قضايا في نقد العقل الديني، ص 172.

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

الخارجي كما الداخلي، وإهمالها أحر هذا النوع من التحرير والسبب في ذلك ورد في حوار له: «كانت الأولوية تعطى لحركات التحرر الوطني والصراع ضد الخارج. وهذا شيء مفهوم ومشروع كما قلت لك، ولكنه أحرّ من عملية التحرير الداخلي، لأنك لا تستطيع أن تقوم بالعمليتين دفعة واحدة»¹، ثم يكشف في موضع آخر عن الخطأ المنهجي في مسار الثورات وفي خط القيم المنتهج من قبلها بحسب تحليله؛ «في الفترة التي انخرطت فيها البلدان العربية في حروب التحرير الوطنية التي أحدثت لها انقطاعا عن أهم المكتسبات العلمية الحديثة لجأت هذه البلدان إلى ما يسمى بالأصالة والقيم الإسلامية من أجل توكيد شخصيتها تجاه المستعمرين»². وعليه، فإنها قد فوتت على نفسها الاستفادة مما حصل في تلك الفترة من «مراجعات جذرية وتقدم هائل في ساحة العلوم الإنسانية منذ 1950»³.

ولذلك فإن أركون يمارس إسقاطا واحدا على ما تحقق من التحرير في الوطن العربي لأن تلك الثورات لم تكن قد كرس ما يسميه بالتحرير العقلي وقدمت التحرير السياسي -حسب إطلاقه- على حساب العقلي، ومن ثمّ فهي لم تكن قد تحررت على الحقيقة، بل إن ما حصل لها يصفه تارة بالتحرير الوهمي وتارة بالتحرير السياسي أو بوصف دولها تلك بعبارة «Les pays qu'ils sont censés libérés»⁴، والسبب ليس ما ينتقد عادة من ممارسات امبريالية عليها، بل لأنها لا تزال محتلة بالخطابات الإيديولوجية ورجال الدين⁵، بينما التحرير الأكبر هو الفكري وهو الذي ينقصها⁶.

1 - المرجع نفسه، ص 223 .

2- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط3، 9981، ص141 .

3- الموضوع نفسه .

4 - la pensée arabe, Dépôt légal, 8e éd, 2010, p10.

5 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص355، 356 .

6 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 223 .

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

يذكر أركون أيضا أنه لم يستطع كتابة تاريخ نقدي، ولم يخبر إن كان قد قدم المحاولة حينها فيقول: «لقد كنت شاهدا على حروب التحرير من أجل الاستقلال وشاركت الأجيال المنخرطة فيها أثناء الخمسينات والستينات آمالها الكبرى. ثم زادت الثقة بالنفس والفرحة العارمة بعد نيل الاستقلال السياسي واسترجاع السيادة المهدورة. ولم نكن نستطيع آنذاك أن ننظر إلى الوراء لكتابة تاريخنا من وجهة نظر نقدية لا أيديولوجية. فقد كان الجميع مشغولين بالنضال السياسي وما يترتب عليه من مسؤوليات. ولكننا لو استطعنا أن نقوم بكتابة تاريخنا بشكل نقدي، لحررنا الأجيال التالية من التصورات الأيديولوجية والتبجيلية للتراث. لكننا قدمنا صورة تاريخية عن التراث تحل محل الصورة التقليدية الموروثة. ولكننا قطعنا الطريق عندئذ على انتصار الأيديولوجيا الماضوية بعد ثلاثين سنة من ذلك التاريخ (أي من تاريخ الاستقلال)»¹.

كما يجمع "أركون" في مقارنته الثورة بين سياسة قادتها آنذاك وسياسة الأنظمة التي تولت مقاليد الحكم، ويجري عليها الحكم ذاته لأن مواقفها برأيه واحدة، خاصة في اختياراتها العلمية وفي موقفها من الاستعمار. ويرى وضع الاستقلال مزريا بسبب السياسة المتبعة التي أدت إلى تخلف اجتماعي وفكري، ولزمت خط الثورة العلمي أو اللاعلمي! ولم تختار الطريقة الجديدة «للبحث العلمي والتدريس المستنير العقلاني للدين»²، بل كرست "التجهيل" و"التثريث الظلامي"³. إن السياسة التي التزمها قادة التحرير في العالم العربي لم تحقق نتائج حقيقية بل كانت انتصارات سريعة الزوال أعقبها الانهيار العنيف والهزيمة المرة والقاسية، على حد تعبيراته، فالأنظمة أوهمت الشعوب في أزمة 1967م بأن النصر على الأبواب، وحال الجميع واحد مصر "عبد الناصر" كجزائر "بومدين"¹؛ كلها أنشأت

1 - المرجع نفسه، ص 223 .

2 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 356.

3 - المرجع نفسه، ص 354 .

1- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص62، وفي بيان العلاقة بين بومدين والأصولية في الجزائر يجيل على كتاب بول بالطا وكلود ريلو بعنوان: La stratégie de Boumediene, Sindbad, 1978.

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش
الأصولية في البلاد العربية ومن ثم يستنتج بأن نظريته تؤكد على أن الأصولية هي بنات
الأنظمة العربية.

ويعرض في تحليله عاملين وكلاهما فعل أسطوري وإيديولوجي، تسببا في ذلك الوضع
ينسبهما إلى قادة التحرير، أما الأول؛ فهو التعقيم الكامل والمطبق على التاريخ الحقيقي
للعقل في مساره الإسلامي زمن الاجترار وما قبله من نهوض وانتعاش للعقل في أوربا، وأما
الثاني؛ فيتمثل في معاملة منجزات العقل والحضارة الأوربيين بالخفض منهما، والغريب أنه
يرى هذا التخفيض قد تمّ عن «طريق التركيز على جرائم الاستعمار ومجازره وهكذا
أضافوا إلى تغييب التاريخ الحقيقي الفعلي الحاسم ولكن غير المجيش للجماهير
تلك المبالغة في وضع كل مآسينا على شماعة الاستعمار وإظهارنا بموقع الضحية
باستمرار وإعفاء أنفسنا من أية مسؤولية عن التخلف الذي لحق بنا. وهذا الخطاب
الإيديولوجي الذي ما انفك يدين الاستعمار والإمبريالية لا يزال مريحا إذا جاز التعبير
بالنسبة للديماغوجيين الجزائريين والعرب ككل حتى بعد مرور ستين سنة على نهاية
الاستعمار... أقول ذلك وأنا خائف وأضع يدي على قلبي لأنني واثق من أنهم
سيصرخون قائلين: يا للفضيحة إنه يدافع عن الاستعمار..»¹!

ورغم ما يغيث به خطابه بإفصاحه عن مخاوفه في كونه موضع تهمة، وخطابه في
الحقيقة لا يحمل الدفاع بقدر ما يحمل التخفيف والتبرئة والإعفاء وإخلاء جانب
المستعمر.. وإصاق السياقين في معادلة واحدة يُعدُّ جملة من المغالطات، وأهم وظيفة
يؤديها هي تغطية جل الحقيقة، وهي تاريخ لا تحصى جرائمه حقيقة لا مجازا، كما يؤدي
وظيفة تبييض لماضي المستعمر حين ينقله من موقع المعتدي إلى موقع يصبح فيه شماعة لم
تفعل شيئا ورغم ذلك يعلق عليها كل شيء! لا يغير اعترافه من واقع وظيفة خطابه شيئا
لأنه عمليا ومعنويا يخدم جانب الاستعمار ولو أضاف له تلك الجمل التنكيرية
والتمويهية...

1 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 239 - 240 .

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

3/ مقارنة الاستعمار:

تعد مقارنة الثورة ومآخذه عليها المرحلة الأكثر أهمية في العلاقة بين المستعمر والمستعمر وفي صنع التاريخ المزمع إعادته، وتليها في الأهمية مقارنته جانب الاستعمار ومآخذه عليه أيضا.

لطالما انتقد "أركون" المنظومات التعليمية لدى العرب والمسلمين، زمن الثورة والاستقلال. ويضيف أيضا ما يعد لديه تقصيرا في هاذين العالمين؛ «الجهة العربية والإسلامية، مليئة بالتزمت والجهل بالحضارة الأوربية ومنجزاتها التحريرية والتنويرية»¹، هذه المنجزات الأوربية تمثل بحق بيت القصيد لدى "أركون" ويراها حظا عظيما نالته أوربا ولم يعرفه العالم العربي والإسلامي لا طوعية ولا بالإكراه، فكانت به أوربا متطورة ومشرقة، وكان العالم العربي بحرمانه منه متخلفا مظلما! هكذا وبهذه اللهجة والروح الناطقة عن مركزية أوربية من غير أوربي يتحدث عن أسباب كون الأنوار حكرا على أوربا يقول: «هل نحن بحاجة للقول بأنه لم يحصل في تاريخ الإسلام حتى الآن أية قطعة فلسفية وسياسته مشابهة لتلك التي حصلت في فرنسا مع التنوير والثورة الفرنسية 1789 - 1792؟ أقصد بذلك أنه لم يحصل إحلال بالقوة لمخيل علماني وجمهوري للمشروعية محل المخيل الديني والمسيحي الذي رمي مع العهد الملكي القديم المطاح به في ذمة التاريخ [...] ولكن هناك فرقا أساسيا بين حالة المسيحية وحالة الإسلام، وهو أنه حصلت كما قلنا قطعة فلسفية وسياسية في المسيحية الأوربية بعد القرن الثامن عشر أي بعد التنوير والثورتين الإنكليزية والفرنسية في حين أن ذلك لم يحصل في الإسلام العربي ولا غير العربي حتى الآن»¹.

1 - المرجع نفسه، ص 163.

1- الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص 221 - 222.

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

عندما تناول "أركون" الثورة والمستعمر بالنقد، توجه أساسا نحو الخط العلمي والقيمي الذي اختارته الثورة وكان إنكاره عليها صريحا، وكذلك كان موضوع نقده الأول للاستعمار وجوهه - إن لم يكن الأوحده - هو خيانة المستعمر أنواره. ليس المقصود خيانتها بالاحتلال كما يتبادر إلى الذهن، ولكن باحتكارها وعدم نشرها بين المستعمرين! وقد اتضح أنه يريد بالأنوار الخط الفكري والقيمي والعلمي للمستعمر، ويستنكر أركون في هذه الفقرة تعامل المستعمر مع مكتسباته العلمية، فيعرب عن فلسفته الكاملة في هذا الشأن: «... وللأسف فإن كل هذا لم يشهده عالم الإسلام حتى الآن. والمؤسف أكثر هو أن النظام الكولونيالي الأوروبي الذي استعمر بلداننا لم يفكر لحظة واحدة في جعلنا نستفيد من هذه الثورة الفلسفية السياسية. لم يخطر على باله أبدا أن ينشر عندنا المكتسبات الأكثر خصوبة وإيجابية للثورات السياسية والعلمية والثقافية الأوروبية. لقد تركنا نتخبط في جهلنا وتأخرنا، بل ورسخ هذا التأخر أكثر لكي نظل بحاجة إليه وتابعين له، ونحن ندفع اليوم الثمن الباهظ لهذه الخيانة للمثل الإنسانية العليا للتنوير من قبل القوى الغربية العظمى [...] ونلاحظ أن هذه الاستقالة الأخلاقية تتكرر أيضا مع الاتحاد الأوروبي على الرغم من أنه يعلن ظاهريا عن تمسكه بالرسالة الإنسانية للفضاء الأوروبي الجديد الخاص بالمواطنة تماما كما كان يعلن أرباب الاستعمار نفس الشيء سابقا»¹.

هذا اللوم الصريح على القوى الاستعمارية السابقة والحالية لأنها لم تغرس بذور التنوير في عقول مستعمرها، يكشف عن تناقض عقلي صريح، لا تقبله سلامة الطبع، ولا يستقيم إلا لدى من يعاني فقدان حيز الذات التي يفرض وجودها الممانعة تجاه الآخر ولو بقدر يسير، وخاصة إذا كان باغيا. إن محاولة إيجاد نسق في الفقرة السابقة هي محاولة بائسة قطعاً! لأنه إذا كان يعتقد صادقا أن قيم المستعمر أو (أنواره) هي قيم صحيحة وتعني حقا الحرية والمساواة، فيجب أن لا يكون مستعمرا. وإذا قُبل تناقضه كيف ينتظر منه أن يذر

1- المرجع نفسه، ص 222.

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

فيه الإخاء والمساواة والحرية، وهو المستعمر الذي يُشترط لوجوده نحو مستعمره وإزالته. إنها جمل حشوها التناقض، وطمعه في غير مطمع، ويتطلب جمع ما لا يجتمع! حيث يرجو منه ويتوسم فيه أنه يعلم وينور وبماذا استباح قتل البشرية، فنظرته إليه إذن إيجابية! بل إن "أركون" يستعمل في معاملة المستعمر معجم ألفاظ ليّنة ويصفه بالخذلان، كالكريب أو الولي! إن خيانة المستعمر الفعلية الحقيقية إنما هي للمبادئ وللعلم، وتتمثل في الاحتلال، وهذه مسألة لم تطرح لديه بالأساس، بينما كان امتناع المستعمر عن نشر مبادئه الفلسفية والعلمية محور النقد كله. وتبقى الفقرة السابقة تحتمل قراءة في موقفه على اعتبار كونه غير متناقض، ويرى قيم المستعمر أنواراً ومثلاً، وينتظر من المستعمر أن يقوم بنشرها لأنه لا يوجد من يقوم بذلك بدلا عنه. ويراها مألوفة، حتى إنه يسميها تنويرية، وهي متصالحة مع الاستعمار، تقبله، بل هو من يغرسها! وفي هذه الحالة نحتاج إلى ما يعرف الأنوار والقيم العلمية التي بخل بها الاستعمار وترك مستعمرية يتخبطون كما وصفهم "أركون"... إن طرحه هذا يثير العجب من التصالح والتناغم والانسجام والألفة بين العلم والقيم وبين الاستعمار لدى "أركون" والذي تبشر به كتاباته ومشاريعه الفكرية والتاريخية.

إن الأسلوب الذي يعرض به "أركون" وقائع المرحلة الاستعمارية يدعو إلى العجب، حيث يسرد ما يأتي: في عام 54 كان إعلان الحرب من "أجل إقامة الدولة الجزائرية السيدة .."، وهذه تعبيراته _ «وفي عام 59 فطنت فرنسا الكولونيالية أخيرا إلى ضرورة إصدار قانون يمنع طرد المرأة من قبل الرجل أو تطليقها التعسفي ويفرض على الجزائريين المجرىات القانونية الحديثة للطلاق»¹، وتمتة الواقعة أن الجزائريين رفضوا القرار والتدخل وأصدروا بيانا ضده لأن قوانين فرنسا لا تناسب شريعتهم، والشاهد في الموضوع هو الانتقائية في الشواهد التاريخية التي تنقلب ضده وتُظهر فرنسا بصورة الدولة الملتزمة بالقوانين ولها إجراءات عادلة! إذ كيف يتصور من فرنسا الاستعمارية أن تنصف المرأة الجزائرية من تعسف زوجها الجزائري

1 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص52.

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش
الذي نخبرنا الإحصاءات عنه أنه غالباً قد قتل على يد الاستعمار! وكان الأولى به أن
يستحضر عدد الأراذل، كواحد من العوامل المساعدة على دراسة هذه الحادثة ..

4/ المفاهيم والقيم : التحويلات والوظائف

لا شك في أن أركون قد قدم في المقاطع البحثية السابقة ومسالكتها جملة من
الإجراءات المنهجية التي اعتمدها بوعي أو بدونه، وبواسطتها عالج مشكلات فكرية عميقة
وتاريخية تتعلق بأهم في وجودها وبقائها وما يقتضيانها، وقد تناول دراسة كل واحدة على
حدتها في عمل تحليلي ونقدي ثم تنظيري للعلاقة بين الطرفين معاً تمثل في إعطاء بدائل من
المفاهيم والصيغ والبناء المنهجي وكيفياته، وقد تكوّن عمله من طبقات ومراحل؛ من
المسكوت عنه والمحوّل عن طبيعته، ولا يمكن تفصيلها جميعاً، كما لا يمكن إغفالها أيضاً
تماماً، فكان لا بد من الإشارة إلى شيء منها.

من أكثر ما يُلمَس من تلك الإجراءات المطبقة لديه هنا وأوضحها هو تحويله
المفاهيم والقيم، فاستبدل بها أخرى غيرها من حيث أصلها وطبيعتها ووظيفتها. ومن
المفاهيم التي اشتغل عليها، ما يتعلق بالخلفية القيمة السلبية للاستعمار، - إن كان يصح
وصفها بالقيمة - وقد عاملها معاملة المسكوت عنه بمفهومه لديه، فلم يناقشها ولم يردّها
مع أنها قيم سلب وعدم، بل إنه قفز عليها وتجاوزها إلى ما يعد مذاهب فلسفية واختيارات
فكرية وسياسية وعاملها معاملة القيم، وطالب بتعميمها، ثم إنه فوق السكوت عن حقيقته
القيمة أضفى عليه ميزة حياة الأنوار؛ وعندها يتم تمويه خلفيته، ولا يخفى أن هذا المفهوم
الجديد عن الاستعمار يؤدي وظيفة إيجابية ويقدم له خدمة مثلى، حين ينسب له شرف
العلم والأنوار وكلاهما سيعطيه حتما سمعة حسنة وشكلاً جميلاً، أو لائقاً ومتوازناً على
الأقل...

وثمة أيضاً جملة من المفاهيم الشاذة والأفعال المستنكرة في كل المعايير البشرية أخفاها
خطابه وغطى عليها بالسكوت عنها، وازداد خفاؤها حين أثار غيرها، كتغطية جريمة
المستعمر في الاحتلال والإبادة، حيث لم يأت لها ذكر البتة! وفي المقام ذاته أثار ما ليس
بجريمة ولا خيانة وناقشها على اعتبار كونها فعلاً مشيناً وخيانة، وهي ما أسماه «خيانة

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

الأنوار من قبل المستعمر» لأنه لم يعممها بالقوة_ مع أن الاستعمار نشر قيمه تلك ورعّب فيها وفي الماديات_ ؛ وأصبح هذا الموضوع هو الأجدر بالنقد ومحورا بعد أن كان لا يعني أحدا! والشاهد في هذا المثال هو لفت الانتباه إلى ما أحدث في مقارنته من الإجراءات المنهجية فاشتغل على تحويلات للمفاهيم والمعايير، وهي تطل مستويات وموضوعات كثيرة في معالجته، وهي أيضا مركبة؛ حيث يتم التحويل على مستوى الموضوعات المطروقة فتختفي الأجدر منها بالنقد والطرح كنقد الاحتلال أو تمجيد الحرية، وتبرز غيرها مما لا ترقى لأن تكون موضوعا خاصة لدى أمتنا فتجري جملة من التحويلات على المفاهيم الشاذة كنسبة الأنوار للاستعمار! ويتم تمريرها على أنها مفاهيم طبيعية دون الكشف عن حقيقتها ؟ فلا تسمى ولا تعرّف، بل تكسى غطاء قيميا وعلميا لا يُفصّل، وتقدم في شكل مطلب إنساني وعلمي ضروري لقيمة تنويرية فضلى! مع أن الاستعمار وأنواره والنسبة بينهما كلها مفاهيم عدمية وفارغة لا أصل لها، فيجمع بين النقائص، ويدير الخطاب المقترح بلا حرج حول قيم المستعمر، وتصبح جريمته في الموازين الجديدة هي احتكاره فلسفته التي كان يجب عليه فرضها بالقوة، بعد أن كان الاحتلال والسلب والقتل هو الجريمة التي تختفي في خطابه وتصير هي المسكوت عنه أو الممنوع ذكره! كما تختفي في المقابل القيمة الإيجابية، وهي تحرير الأوطان والإنسان، والحفاظ على مقومات الشخصية أمام المستعمر، لتظهر بديلها القيمة السلب، وهي الاحتجاج على احتكار المستعمر أنواره، ولا بد من التأكيد على أن نسبة الأنوار للاستعمار تزيل عنه القبح وتجعله على الأقل طبيعيا ومألوفا! فضلا عن المعاني التي تُحوّل إلى نقائصها وتقدم بألفاظ أصدادها، فالتعلم تجهيل، ومعرفة الأصل تزيث وظلام، واللادين مثل عليا وحق واجب للبشر كالماء والنار لا يمتعان، وقس على ذلك...

والشاهد في هذا التناول جميعا هو الوسائل والإجراءات الممارسة على المعنى والمفهوم والقيمة وفي استعمالاتها، إذ أجريت عليها عمليات عميقة، يتركز الاشتغال فيها على تحويل بنيتها أو تركيبها الفكرية؛ بالطمس أو الحذف أو الاستبدال، ثم بإحلال أخرى محلها لتمنح الأخرى وظائف تؤديها فتجعل من الشاذ طبيعيا أو شبيها بالطبيعي في استبدال

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

شامل.. وهنا يمكننا التساؤل؟ هل ينبع هذا الطرح من ضرورة تقتضي التحليل والنقد؟ أم من ضرورة تقتضي وظائف كالتحويل والاستبدال؟ وهل هذه المعالجة تعبر عن مشاريع فكرية للإنسانية عامة أم هي صناعة وإنتاج قيم محوَّلة وفق شروط وظروف منتخبة وخاصة؟ وما المسكوت عنه على الحقيقة؟ ولا بد هنا من متابعة وفحص الخصائص والوظائف التي تؤديها المفاهيم والقيم البديلة المطروحة في المرحلة البحثية والفكرية التي أنتجتها ثم في المراحل الفكرية والتاريخية المزامنة لإنتاجها فقد تأكد لغة ودلالة أنها تؤدي وظائف على مستوى المعنى وعلى وعي متلقيها ولاوعيه، وأكثر وظائفها بدهاء بسط الألفة مع المستعمر وفقدان عدائه وترك الريبة به، كما لا تخفى فاعليتها وأدوارها على المستويات الفكرية والتاريخية والحضارية على المدى القريب والبعيد..

كتابة التاريخ المشترك؛ يوطوبيا كونية أم تغيير سنن التاريخ؟

/ مقتضيات الكتابة وظروفها وآفاقها...

يقترح "أركون" بالتكامل مع الإشكالات السابقة جانبا تنظيريا يُقدِّم عليه، وهو المساهمة في صياغة المرحلة التي تعقب الاستعمار، وذلك من خلال كتابة تاريخ مشترك ومتضامن للمرحلة الاستعمارية، ربما كان مطلباً أساسياً لتشكيل نمط لعلاقة وفق ما ينبغي أن تكون عليه.. فبعد دراسة تحليلية نقدية قدمها لطرفي الاستعمار، ينتقل لرسم أفق أفضل لمستقبل الخصمين التاريخيين، من خلال تكوين عناصر تسهم في إقامة مقترحه السابق والذي يعلن عنه في قوله: «.. أنا أفكر في القيام بكتابة متضامنة ومشاركة لتاريخ المرحلة الاستعمارية. وهي كتابة ينبغي أن يساهم بها الباحثون الأكفيا من كلا الطرفين الغربي والعربي أو المسلم عموماً. يمكن أن يساهم فيها كل مثقفي المغرب والمشرق والاتحاد الأوروبي»¹.

والتساؤل يطرح حول معنى كتابة مشتركة ومتضامنة، من قبل خصمين تاريخيين حول الحق المتنازع عليه، ليتعلق بها من حيث ضرورتها ومنشؤها. والإشكالية عامة بطبيعتها

1 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 45 .

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

لا تقبل التخصيص، و"أركون" يعممها ثم يخص أحيانا حالة الجزائر وفرنسا، والتساؤلات تبقى عامة لأن الحق الذي كان وسيظل موضع نزاع هو عام وأزلي، ولا يمكن تخصيصه برقعة مهما اتسعت، ومن ثم فإن جوهر مقترحه يفرض اختبار طرحه من حيث الواقعية والتوهم أو الخيال، ويفرض تفحصه من حيث كونه مطلباً طبيعياً أم شاذاً، وما الذي يقتضيه؟ هذا في حال خصوصية طرح أركون، أما في التناول الفكري العام، يلزمنا معرفة ما الذي يجعل تغيير التاريخ والماضي مطلباً لدى صاحبه؟ وإعادة كتابته هي صيغة لتغييره، فالإعادة بالبدهة تقتضي المحو والإلغاء للسابق، وهي بديل حضر ليؤدي وظائف لم يؤديها التاريخ الأول أو حال دونها.

أما جملة المبررات التي شكل منها "أركون" قاعدة لمقترحه، فمنها ضرورة تجاوز الصراع وتناسي الأحقاد وتخطي الخلافات والإدانة والاتهام، وتغيير الواقع العقيم الذي يعيشه الطرفان! كما يستحضر ضرورة إحياء الفكر النقدي المهجور في البلاد العربية الإسلامية ولكنه لا يبين وجه التلازم بين إحياء الفكر النقدي وإعادة التاريخ، وهو يعد بأن تطبيقه سيثمر نتائج خصبة! هذا من حيث دوافعه أما أهدافه التي يصرح بها فهي: «والهدف من هذا البحث المشترك والمتقاطع بين الباحثين الغربيين والباحثين المسلمين أو العرب هو الخروج من مرحلة المواجهة الصراعية والجدالية الحامية والإيديولوجية والديماغوجية التي سيطرت على العلاقات بين الطرفين منذ الاستقلال وحتى يومنا هذا أو حتى منذ اندلاع حروب التحرير الوطنية ضد الاستعمار في أوائل الخمسينات من القرن الماضي. ومعلوم أن العلاقات بين الطرفين تعاني من انفجارات العنف والغضب والإدانة واللعنات المتبادلة والاتهامات والاتهامات المضادة، ينبغي الخروج من هذا الجو المشحون بالكراهة والذي طال أكثر مما يجب، لكي نتوصل إلى جو أكثر رزانة..»¹ هذه الدوافع التي قدم بها "أركون" الصياغة لمشروعه توهم بالحاجة لمقترحه، وهي في الواقع لا تتناسب مع جذرية المقترح لأن تهدئة الأجواء المشحونة لم

1 - الموضوع السابق .

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

تستدع قط تغيير التاريخ في تاريخ البشرية جميعه.. مما يؤكد أنه يؤلف المبررات ويبنى لها صيغا منهجية وسياقات فكرية لتمريرها، ذلك أن مطلب إعادة التاريخ للمرحلة الاستعمارية وبالإشتراك الوهمي بين طريقي الاستعمار يعد مشروعا مبتدعا وغير مسبوق ولا مفسرا، واقتضاؤه تمتحنه المعطيات التاريخية والمستقبلية للبلدين، أما من حيث أهميته الفعلية فهو مشروع لا يختص بالأفراد ولم يقتصر على "أركون" وإن قدمه وصاغ له المبررات وتبناه بعمق، واشتغل عليه كواحد ممن نادوا به وأسسوه.

***/ وحدة المسار في الكتابة المشتركة مع المقترح الفرنسي:**

تشترك الدراسة المقترحة من قبل "أركون" من حيث التأسيس والأهداف مع مشروع يقدم الفكرة ذاتها بكيفياتها وتطبيقاتها ويطالب بها، صدر عن جهات منحتة الصبغة الأكاديمية، وتمثل في الملتقى الذي قدم في "ليون" بعنوان "من أجل تاريخ فرنسي جزائري" بعنوان تفصيلي؛ «من أجل تاريخ نقدي ومواطني بعيد عن الضغوط الرسمية ولوبيهايات الذاكرة»¹، ولاشك أن هذا يدل على وحدة المضمون وتنوع المساعي. فما تقدم به "أركون" ما هو إلا نسخة منه، توجهت نحو بناء الضرورة التاريخية والفكرية للمشروع، ولا يمكن نسبة العمل إلى المؤسسات الأكاديمية والعلمية وإن تولت تقديمه، لأن طابع الموضوع وأبعاده يؤكدان رسميته وتداوله فهو لا يمكن إلا أن يكون مشروع دولة وإن قدمه أفراد أو مؤسسات أكاديمية في كتب أو ندوات علمية..

دوافع الكتابة شروطها وآلياتها:

تسحج معالجة "أركون" وأعمال "ملتقى ليون" وتتكامل معها في دوافع مشروع الكتابة المشتركة للتاريخ الفرنسي الجزائري وفي أهدافه، وكذا في النقد الموجه للظروف السياسية لما بعد الاستقلال، إذ أن كليهما يعييب التسوية في التقويم والاعتبار، ولا يطرحان

1 - وقد انعقد بمدينة ليون الفرنسية، ونظم في المدرسة العليا للأساتذة للآداب والعلوم الإنسانية بتاريخ 20 - 22 من جوان 2006، بعدها تم إخراجها في كتاب أكثر تفصيلا بعنوان "من أجل تاريخ فرنسي جزائري".

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

مسألة الحق، وكلاهما يصف استيلاءً بالغاً مما جناه المستعمر عند خروجه من الجزائر، مع أنها نتائج طبيعية؛ «بالفعل تمت تصفية الاستعمار في الجزائر بالدم والحرب والآلام وهروب الأقدام السود الولهان في 1962. يطبع المقاربات الحالية لهذا التاريخ الشغف والمرارة والحقد والضغينة والإيهام والمغالطة. ينبغي إذن تجنب كل ذلك والنظر في هذا الماضي الفرنسي الجزائري بكل موضوعية...»¹، وكذلك شأن كل مبررات إعادة التأريخ للمرحلة الاستعمارية تتوجه بكم من الإدانة والاستنكار إلى أطراف ثلاثة على الأقل، وكلها لدى الجانب الذي كان مستعمراً؛ أولها؛ الذاكرة الجماعية؛ ويؤخذ عليها فعل التذكر، ويتم ترجمتها ووصفها "باللوبيهات الذاكرة"، وثانيها؛ الحكومات والأنظمة الرسمية التي يصفها "أركون" بالمارقة والبوليسية وبالمضادة لشعوبها، ويقرر في مشروعه ضرورة تقويم حصيلة حكمها بعد رحيل المستعمرين، لإنجاز مقارنة بين ما حصل إبان الاستعمار وما حصل بعده ! فهذا بنظره يساهم في التشخيص الذي يتطلبه تمهيد جؤ أفضل بين الطرفين²، لكنه لم يصف الاستعمار بواحد مما وصف به الأنظمة بل كان محصناً في خطابه من كل إساءة. وعلى النحو ذاته يتهم "ملتقى ليون" الجانب الرسمي الجزائري كما يأتي: «من جهتها يبدو أن الدولة الجزائرية تتجه نحو احتكار كتابة التاريخ، وعلى تعليمه، اتجاه لا يمكن أن نقره أبداً. إن الأرشيف التاريخية¹ الجزائرية تابعة مباشرة للرئاسة ولا يمكن للباحثين الاطلاع عليها إلا بترخيص خاص»². أما الطرف المدان

1- من أجل تاريخ فرنسي جزائري، إنهاء الضغوط الرسمية ولوبيهات الذاكرة، محاولة لوضع أعمال الملتقى المنعقد في المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية بليون في 20 و 21 و 22، جوان 2006 في المنظور الإبستمي والمنهجي؛ وعنوان الملتقى حدد كما يلي: "من أجل تاريخ نقدي ومواطني وضعية التاريخ الفرنسي الجزائري"، بإشراف فريديريك آبيكاسيس، وجليبار ميني، ترجمة: خولة طالب الإبراهيمي، إيناس للنشر، الجزائر 2011، ص 11 .

2 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 45 .

1- ورد التعبير هكذا والاقتباس حرثي.

2 - من أجل تاريخ فرنسي جزائري، ص 12 .

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

الثالث فإنه الشهادات التي توثق فعل الاستعمار ومقاومة الجزائريين ويوصف بالآتي: «نسمع خطابا تضحويا يندد بـ"سياسة الإبادة" التي قامت بها فرنسا في الجزائر، خطاب مغلق لا يهيمه إلا تصوير الطابع الشيطاني للاستعمار. يتغافل كل هؤلاء الحواريين وكل محرري المذكرات الوقائع المعيشة طيلة فترة الاستعمار»¹.

يظهر كذلك فاعل يُتهم بأنه معرقل لهذا العمل ويواجه بسخط عنيف من قبل دعاة الكتابة المشتركة، يسميه أركون "بأنظمة النبذ والاستبعاد" لكنه لا يُعرِّفه بدقة، ويذكره في قوله: «ومعلوم أن هذه الأنظمة الاستيعادية المتبادلة بيننا وبين الآخر (أعني أنظمة النبذ والإقصاء) لا تزال للأسف الشديد سارية المفعول حتى الآن. ولا تزال الحواجز النفسية والاجتماعية والسياسية بين الدول والأعراق والشعوب على المستوى العالمي كله... باختصار: إنها لا تزال تسمم الأجواء وتمنع الناس المختلفين في الدين أو القومية أو المذهب من التواصل والحوار الطبيعي»². هذه الأنظمة أو المجموعات المذكورة هنا إن لم تكن هي المقصودة لدى المشتركين في دعم الكتابة المشتركة فهي تؤدي وظيفة مشابهة وتمنع الجهود أو تقطع عليها الطريق كما ورد في كتاب "التاريخ المشترك": «فليست السلطة التي تضغط مباشرة على المؤرخين ولكن المجموعات المنتظمة التي تدافع عن ذاكرة دون أخرى، والدولة تترك اللعبة تجري. وهي تعيد لعبة الحرب، تأمر هذه المجموعات المؤرخين بتبني تصورها للماضي، تصور لا يقبل أن يناقش أو أن يلطف ولا حتى أن يفنّد»¹.. بهذه اللهجة الصارمة والاحتجاج يجري وضع بنود الكتابة التاريخية المشتركة للمرحلة الاستعمارية وشروطها، وآليات تطبيقها، ويقوم به جانب واحد هو المستعمر ويغيب الثاني في هذا الاشتراك! لتؤدي الوظائف المضطلة بما على نحو أمثل وأكفأ! فترسم قنواتها النوعية والآلية الفاعلة، والتي تضمن نتائج حتمية وسريعة

1 - المرجع السابق، ص 11 .

2 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 46 .

1 - من أجل تاريخ مشترك، ص 12.

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

بكيفية تجمع بين التنظير للكتابة وتنفيذها وتوزيعها رسميا، فتقرر نقل التاريخ المزمع إنتاجه إلى المدارس لتعليمه، بعد حذف المقررات التي تراها مسيئة وقديمة، فهي غير تاريخية وكاريكاتورية! ويُعترض على كل مكوناتها؛ «تقبل وزارة التربية الوطنية استعمال كتب مدرسية ألفت في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي تغلب عليها النظرة البطولية على حساب الوقائع وتتغافل بعض الفاعلين والفتيات ضاربة عرض الحائط إمكانية إدراك الوضعيات التاريخية، على الرغم من الإصلاح الذي تم في السنوات الأخيرة ظلت في الغالب كاريكاتورية وبعيدة تماما عن التاريخ في الصورة التي عاشها بها الفاعلون»¹، وكأنه يجب تغيير المضامين التاريخية مع كل طبعة كتاب مدرسي جزائري حسب المستجدات في رؤية المستعمر، وأما العامل الأصيل أو المنتج التي تتوجه إليه قبل التعليم فإنه المؤرخ، حيث تضبط وظائفه بعد تحديدها وفق مواصفات التاريخ المطلوب، فتمنع المؤرخ من بعض الوظائف ولو كان تلقائيا، كإصدار الأحكام والكشف عن الأبعاد، وتقرر فصل الحكم والموقف الأخلاقي عن الحدث التاريخي لدى المؤرخ وتوجهه إلى وظائف تكيف مع متطلبات الكتابة الجديدة؛ «هل من اللازم التأكيد على أن المؤرخ ليس قاضيا يحدد ما هو إيجابي وما هو سلبي. كلتا الفئتين غريبتان عن مقاربتة. يندد المؤرخ الذي يحترم نفسه كذلك بوجود تدرّيس "البعد السلبي للوجود الفرنسي ما وراء البحر" وليس على الأستاذ ولا على الباحث أن يخضع للأوامر المعيارية مهما كان مصدرها»¹ هذه التعليمات الاستعمارية المعلنة تعيد صياغة وظيفة المؤرخ، وتتحكم في التاريخ بمنطق أحادي عمودي لا يقبل النقاش، يمنع كل ما يعرف أو يُوصّف ! إنه إجراء تكميبي على مستوى المعيارية والتفكير والتأريخ والتعليم ...

إن وحدة المضمون والمنهجية والشكل في الطرح بين المثاليين المتقدمين هو الذي فرض إحضار صيغهما، وإن كان في لهجتيهما تفاوت، فنجد لدى "أركون" صياغة للبند

1 - المرجع نفسه، ص 12 .

1 - من أجل تاريخ فرنسي جزائري، ص 12 .

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

بعينها؛ ولكن بلهجة تتجه نحو الإقناع أكثر، ويركز هو الآخر على برنامج عمل بجملة من المحاور؛ أولها نوع من الدراسة يقول في عنوانه إنه يتناول جانبي الاستعمار ثم ما يلبث في شرحها أن يقصرها على العالم العربي والإسلامي، في توجه أحادي لتشخيص مرضه العضال وسبب تحبطه في مآزق تاريخية، إذ تحتاج مجتمعاته لأن تُستكشف سوسيولوجيا وأنتربولوجيا وتاريخيا ودينيا، بينما الطرف المستعمر لا تليق به مثل هذه الدراسات! وتتحول دراساته إلى ممارسات تركز التمرکز الغربي، وتفرض الشروط على المستعمرين سابقا، في نمط عمودي من الدراسات تتخذ من المجتمعات العربية عينات بحث بشرية كإحدى إسقاطات الاستعمار وعلومه.

كما يركز "أركون" على ضرورة تعليم التاريخ المزمع كتابته، متخذا من التجربة الفرنسية-الألمانية نموذجا، على الرغم من الفرق الذي لا يسمح بالمقارنة ولا بالقياس، ويؤكد على ضرورة تداول التاريخ الجديد مقررا دراسيا بديلا عن السابق الذي شحن الأجواء بالكراهية، كما كان شأن التجربة الرائدة التي تصدق برأيه على كل مثال: «.. وقد كان كل طرف يعلم التاريخ لتلامذته بشكل مضاد وعدائي للطرف الآخر قبل تعميم الكتاب الجديد. إذا ما فعلنا ذلك فإنه ستفتح أيضا فرص رائعة لتشكيل حقائق جديدة عن الآخر، وعن شروط إنتاج الوجود البشري. ومثل هذه التجربة الرائدة يمكن أن تنطبق على كل الجيرات والعداوات والحروب السابقة المتكررة وكل الحدود المتصلبة..»¹. وبهذه الشروط يتم إعداد الظروف المنهجية للكتابة، ولعله من المفارقات أن "أركون" الذي يصف مواقف الفداء بالحكايات والنوادر، والأبطال بالخارجين عن التاريخ، يجيز لنفسه إطلاق الخيال لتمثل وضعيات لا تاريخية، لطرفي خلاف تاريخي حول حق أزي، فيطلب منهما في تنظيره الالتقاء وتبادل الرؤى بل والمناجاة! فيقول: «وعندئذ يمكن لكلا الطرفين المتخاصمين أن يتبادلا وجهات النظر الخلاقية

1 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 46 .

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش
المتقاطعة حول شتى الموضوعات، وأن يتبادلا التساؤلات والمناجاة الذاتية والرؤى
المشتركة أو المختلفة عن الماضي والحاضر والمستقبل»¹!

يتحتم على مشروع "أركون" وتنظيراته هذه أن توضع على محك الواقع والتاريخ
لتختبر إن كانت تصلح أن تكون تاريخاً حقيقياً؟ أم هي يوطوبيا؟ أم هي نهاية التاريخ؟
يتبادل فيها الظالم والمظلوم وجهات النظر ويحضر التناجي! لم ترد لدى "أفلاطون" هذه
المثالية، ولا الذين تخيلوا مدناً فاضلة قد بلغوا هذا المبلغ!

دواعي إعادة كتابة التاريخ

لا بد من السؤال عن السبب الذي يدعو "أركون" أو غيره لأن يغير التاريخ،
فمبرراتهم لا تتناسب إطلاقاً مع المطلب؛ فتغيير الأجواء المشحونة يتطلب إجراء من جنسها
ودرجتها من دون الرجوع إلى الجذر لتغييره؛ وحضور ما ليس بضرورة، وغياب الضرورة
العلمية والإنسانية يعيدنا إلى السؤال عن سبب إعادة كتابة التاريخ؟ إن اللاتناسب بين
الدواعي المعروضة وبين جذرية الفعل المنهجي الأول الذي سيتحكم بالتاريخ وبالفكر وبكل
ما يلحقهما على مستويات أوسع يعلن عن أهداف أكبر، ويذكرنا بمحاولات سابقة في
تاريخ الفكر والفلسفة الحديثة تقدم بها كبار الأعلام لتوجيه الرؤى الفكرية والدينية
والسياسية ومنهم "فرويد" الذي يعد قاعدة ارتكاز منهجية لـ"أركون" إذ يعدّه مؤسساً
للحدائث الفكرية، وأحد كبار فلاسفة الشك ومفككي الخطاب النبوي¹. وله ريادة في إعادة
هيكلية الماضي واصطناع التراث²، ففي كتابه "موسى والتوحيد" قدم تغييراً جذرياً لتاريخ
الديانة اليهودية بتقريره أن مؤسس الديانة اليهودية لم يكن يهودياً بل مصرياً موحداً، وقد
كشف "إدوارد سعيد" في دراسته التحليلية النقدية لكتابه عن المعاني والأفعال الناتجة عن
تغيير هوية مؤسس الديانة - حسب معتقداتها - ومنها تغيير الماضي وإعادة صياغته، وتأثير

1 - الموضع نفسه .

1 - السابق، ص 355 .

2 - فرويد وغير الأوربيين، ط1 باللغة العربية 2004، وبالتعاون مع متحف فرويد 2003، ص70، 71.

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

ذلك الفعل في إنتاج رؤى جديدة للهويات تكون منفتحة أو في ترسيخها، أو بإعادة صياغة هويات وإنتاجها¹. لا شك أن التغيير على مستوى الجذر التاريخي لأمة ما يحدث تغييرا على مستوى كل مكوناتها، بل وعلى غيرها من الأمم، كما أن النفعية تختبئ كعامل محرك في كتابة تاريخ المراحل المؤسّسة، وكذلك للمرحلة الاستعمارية تأثير وتأثير في موازين القوى ومستقبل كلٍّ من المستعمر والمستعمَر، وتمخضت عن بداية تاريخية جديدة لكليهما، لا غرابة أن تدفع المستعمر ذي الحمولة المعنوية الأثمة ليتدارك تبييض تاريخه، وعندها يتحول التاريخ إلى وسيلة تستخدم لإعادة بناء صورة دولة استعمارية أو تحسينها، ولتبرر سياستها السابقة من أجل مرحلة لاحقة...

في الواقع لا تعيننا الأمثلة بأعيانها بقدر ما يعيننا الفعل على المستوى العلمي والإنساني وهو إعادة التاريخ، ولم يكن الأمر بدعا لدى "أركون" في مطلبه السابق؛ بل كان وحدة مصغرة لإعداد مشروع وتنفيذه، وعيناته موجودة ونشطة، وهذه المنهجية كان يتبع فيها أعلاما دأبوا عليها قبله.. وقد سبق عرض ما قرره "أركون" من أن التاريخ يكتبه الظافر وهي قاعدة له ولا يستثنى منها، إذ يمكن عدُّ آلياته بوصفها منتخبة لأنها تحقق الظفر في مرحلة ما بعد الاستعمار، ولهذا يجري التمسك بها والاجتهاد في تفعيلها لتحقيق الظفر الذي تحدث عنه. ولا شك أن الحكم على تاريخ أمة بأكملها في المرحلة المؤسّسة منه بالفساد قاعدة مهمة لممارسات مماثلة على الأمة وتاريخها كله. كما أن تاريخًا موثّقًا يشهد على أن مستعمرًا قد دمر جزءا مهما من البشرية في الوقت الذي كان يعلن فيه للعالم تبني قيم الحرية والإخاء والمساواة سعيًا بحركته نحو أهدافه، وسيستجد بمشروع مماثل، فيصبح التاريخ وسيلة مستعادة ليسترجع شيئًا من المصادقية ويرمم السمعة، ومن آلياته الإيجابية والفاعلة، المعنوية منها والمادية، والمقصود بالمعنوية تجريم الذاكرة الأصل والعمد إلى محوها باستبدالها بعد نسبتها إلى اللوبيات، ومنها كذلك الحديث عن فتح الآفاق باعتبارها أغراضا إنسانية نبيلة تلغي أغراضا أحق وأنبل كحق التذكر وحق من قضى منهم في الذكر

1 - المرجع نفسه، ص 62، 63، 70...

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

والتعريف، وتقويم تضحياتهم على نحو صحيح دينيا وإنسانيا وميزان قيم سليم، غير أن الموازين والتقويمات صارت تسير في اتجاه واحد لتحقيق الظفر والمصلحة لجانب من الخصمين على حساب كل معنويات وماديات الجانب الآخر...

تأسست المقاربة التي يقدمها "أركون" ومن يوافقه الاتجاه على تحويل القيم، وتحضير خطاب يغطيها. وهذا العمل يقوم بإبعاد قيم فطرية ليحل محلها أخرى؛ وأسلوبه هو تحويل التاريخ إلى آلية للاشتغال على محطات تاريخية معتمة، لتقديمها في ممرات السياق الفكري ومن قبل أكاديميين؛ مما يمنحها شرعية علمية بواسطة أطر لائقة ولا معة. إن المعالجة المطروحة لديهم في الواقع تتسلل إلى الأصل القيمي، وتكشف عن عمليات تحويلية عميقة تجرى على فحوى الموضوع وهو معناه أو مفهومه، سواء بالسكوت عنه أو بالتنظير حوله تحت عنوان إنشاء قيم جديدة بعد أن يصنف الموجود منها إلى قيم ميتة؛ مع أن القيمة سميت إنسانية لأنها فطرية وحقيقية ولا تموت، وفي هذه الفقرة يفصح "أركون" عن جانب من نشاطه المنصب على القيمة، والملاحظ أنه يتعامل مع موضوع القيم باستهال خيالي، كما لو كانت مادة استهلاكية يجري تصنيعها أو تعديلها فكريا على غرار التعديل الجيني أو يعاد تركيبها ضمن طواحين فكرية تنسب إلى ميدان العلوم الإنسانية، ثم يخرجها في الصيغة المطلوبة ووفق المواصفات الخاصة، وتسمية جديدة، وأهم ما يميزها أنها ذات وظائف تستجيب للمقترحات النقيضة؛ وتسهم فيها، «On peut parler d'une subversion du sujet humain pour le libérer des usages obsolètes de valeurs « mortes », désormais nuisibles, et le préparer au travail de fondation de valeurs en voie d'émergence dans le sang et les violences structurelles. J'ai commencé à ouvrir ces voies de la recherche, de la transmission des savoirs et de l'action des années cruciales de guerre algérienne de libération (1954-1962). Ni la France, ni l'Algérie n'ont vraiment exploité des suites douloureuses de cette guerre dans les perspectives humanistes que j'évoque ici. Pourtant l'expérience historique qui lie ces deux pays à une portée paradigmatique pour les solutions de dépassement des misérables conflits dans lesquels¹ pataugent tant de peuples, d'états et de sociétés civiles »

1- ABC de l'Islam, p 338 .

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

التنظيمية فهي تعليم المادة التاريخية المزمع إعدادها كما يقرر "أركون" في المدارس للبلدين. ولقد كان به حنق آثاره مناهج التعليم في فضاء خوض البحر المتوسط والتي يسميها أنظمة الجهل المتبادل بين الطرفين؛ «فالبرامج الدراسية الغربية لا تقدم صورة موضوعية عن تراث العرب والإسلام والمسلمين ككل. والبرامج الدينية السائدة في الجهة العربية والإسلامية مليئة بالجهل بالحضارة الأوربية ومنجزاتها التحريرية أو التنويرية... إن هذا الجهل المؤسساتي أي المدعوم من قبل مؤسسات الدولة والمرسخ من قبلها معلى على رؤوس الأشهاد في الجهة الإسلامية عربية كانت أم غير عربية. إنه معلى بنوع من الغطرسة التي لا تحتل في بعض الأحيان. لنفكر ولو للحظة بالبرامج الدينية الملتزمة جدا في الدول البترولية لمحافظة مثلا. ولكن الدول الأوروبية والغربية مضطرة لغض الطرف عنها لكي تخفف من الآثار الكارثية لتلك الإستراتيجية الجيوبوليتيكة القائمة على الهيمنة أساسا وعلى سياسة العصا والقوة التي دشنها بسمارك ونابوليون..»¹، وفي النص اعترض حاد على رئيس فرنسا والاتحاد الأوروبي لأنهم لا يتخذون المواقف اللازمة!! خاصة فيما يتعلق بنظام التعليم الذي يصفه بالمتخلف والخطأ، يصفه بالثمار المرة لسياسة التريث التي لجأت إليها أنظمة ما بعد الاستقلال بحجة استرداد الهوية الوطنية كما يملى تحليله..². وأما الشاهد المتعلق بالخلفية الفكرية فهو استنهاضه مسؤولية ووصاية رؤساء العالم الغربي لإصلاح منظومات تعليمية وتصويب مسارات الفكر لدى العرب والمسلمين وفق المعايير الخاصة به. إن طلبا كهذا يصدر من إيمان عميق بالتمركز الأوروبي قد لا ينطوي عليه الأوروبيون أنفسهم، يشير إلى المنجزات التحريرية في أوروبا بلغة إيجابية، ولو كانت رسالتها استعمارية، ويلزمها بمتابعة مناهج التعليم في العالم العربي، بل ويستعديها على مؤسساته. ومقترحه في إعادة التاريخ

1 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 163 .

2 - المرجع نفسه، ص 356 .

المستعمر والمستعمَر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش
مع اجتهاده في جعله محايدا وأكاديميا، يؤكد في الواقع خلفية التمركز الغربي من غير غربي،
وفي نظرة دولية لما هو عربي .

إعادة كتابة التاريخ؛ ضرورة أم حاجة أم وجوه استعمارية مستحدثة ؟

يتطلب النظر في فعل إعادة كتابة تاريخ الفترة الاستعمارية التفكير في شروط أهمها
وجود مشاركة فعلية وحقيقية لكلا طرفيه، وفي معناه وفي مآلاته، خاصة وأن معنى الفعل
يفيد التباين بين التاريخين الحاصل والمطلوب. وأهم دعوى ترددت من قبلهم تتمثل في
نسبة التاريخ القائم إلى الأنظمة السياسية في تلك الدول باعتباره ورقة لديها، والاعتراض
والمطلب كلاهما مادي اتخذ كمدخل إلى المطالبة بجيازة حق التأريخ تحت عنوان
الاشتراك...ولكن هل يمكن تحقيق كتابة تاريخ موضوعية وعادلة وبالاشتراك بين خصمين؟.
لا تجيب هذه الدراسة على السؤال بقدر ما تتساءل عن التصور الطبيعي لكتابة
مشتركة ومقارنتها بالكتابة المقترحة، إن كان يمكن إقامة هذا المشروع في الواقع أم أن
الاشتراك لا يتجاوز العنوان! دلت شواهد كثيرة في الخطاب المعروض على أنه ينص على
كتابة أحادية الفعل والمصلحة، ذلك أن هذا الإشكال يفرض أسئلة بسبب مثاليته ولا
واقعيته، منها الوجودية والفكرية والسياسية وحتى الكلامية، فهي أسئلة أزلية، يتعلق بعضها
باليوتوبيا كنموذج للتخدير والتمويه يستعمله، على الرغم من أنه رفضه في الخطاب الديني
ويصفه دائما باللاتاريخي! وهل يمكن لعقل مهما تكن طبيعة تفكيره ومستواه القبول بتصوير
هذا الإمكان ولو بالافتراض؟ وهل يمكن وضع صيغة تاريخية بشروطها الموضوعية وترضي
طرفين من هذا النوع بينهما نزاع على وطن وحق سلب، ثم جرَّ حقوقا أخرى بشرية ومادية
ومعنوية؟ كيف يمكن تحقيق كتابة تاريخ بالتراضي بين متنازعين؟! ودون تنازل أو هضم،
والتاريخ تسجيل حقائق وشهادات؟ إذا غيَّبنا جدلا كل الخلفية العقلية والسنية في تنازع
الإرادات التي تمنع إجراء هذا الأمر وفق الحضور الفاعل لطرفيه وكل الشروط والاعتبارات
والتكافؤ الأخلاقي والسلطوي للطرفين، فكيف بإمكان تطبيقه واقعا؟!

لا يمكن مناقشة هذا المقترح إلا في حيز الافتراض، لأن الاشتراك في التاريخ يكون
تسوية متأخرة لقضية جوهرية متقدمة حول حق سلب وترتبت على استرجاعه آثار

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

وحقوق. كما تشتمل على خط من المبادئ كانت عهدا قضى في سبيله الرعيل الأول، وعلى الخلف رعايته.. والتسوية تهدد خط المبادئ بموقف جديد، قد يعني حكما بتخطئته أو تأثيمه بعد أن كان عهدا أخلاقيا بالتذكر والوفاء للمبدأ ورجاله!

يحق للتساؤلات الافتراضية التي ترتبت على مقترح كتابة تاريخ مشترك يجمع الجانب والضحية ويطلب منه إرضاء كليهما، أن تستفسر عن الشهداء وقيمتهم وميراثهم المعنوي.. كيف سيكون مصير معناهم مع طرف لا يؤمن بالبطولة ولا بالتضحية ويسميها حكايات ونوادير وكاريكاتورية، وبعدها حالة تتطلب من المؤرخ تشريح الوعي الجماعي للكشف عن مبهم سلوكي ونفسي، ويتساءل عنه كيف تستأهل المعاني والعبر أن يناضل الإنسان من أجلها بل وأن يموت في سبيلها¹؟! وعليه حين تطبيق الكتابة التوافقية في الواقع، كيف سيُعرف الشهداء والرموز مثل؛ "ابن مهدي" و"ديدوش مراد" الذي أوصى «إن كتبت لنا الشهادة فحافظوا على ذكرنا»، وكيف ستؤرخ مواقفهم؟ وهل ستُدْرَس؟ وعلى أي نحو؟ وبأي تقويم؟ وكيف ستؤرخ مواقفهم، لأنه لا بد أن تقول لأحد وصفين إما إلى كونها بطولية أو إلى نقيضتها! وربما ستفضي إلى وصف مُشكّل بينهما!! لأنه لا مخرج إلى بتأويل المواقف وعندها سيؤول الأمر إلى تأويل التاريخ لأنه تاريخ محكوم برؤية وينبع من موقف لا من حقيقة وشهادة، ويؤول تبعا لذلك إلى إنتاج تاريخ أو إعادة إنتاجه ..

لقد ارتبط التاريخ لدى الأمم والإنسان بالذات، فكان أعمق ما فيها، هو من يمنحها كينونتها ووجودها، ويتعلق أيضا بإثبات الحقوق، وهو الهوية والمعنى، وهو بصمة لا يمكن الاشتراك فيها! ومن ثم فإن كل محاولة لتغييره تهدد كل المعاني والمفاهيم التي أدت إلى الاستقلال؛ ذلك أن جيل الثورات التحريرية، والأجيال التي مهدت لها كانت تعرف القيمة جيدا رغم افتقارها للعلم المؤسساتي وأميتها، فاستطاعوا التحرر، على الرغم من وفرة ونوعية العروض الاستعمارية، وفضلوا القيمة الدينية والإنسانية والأخلاقية والحفاظة على الشخصية بكل قيمها ومقوماتها... بينما يلاحظ أن مقترحات فكرية ومنهجية تاريخية كالتالي رأينا تقوم

1 - أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 281، ومن أجل تاريخ فرنسي جزائري، ص 12.

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

بتغيب كامل لقيمتها، ثم يتحدث في تحسين صورة الاستعمار وإفراغه من المعاني السلبية، فينصب اشتغالهم على قلب القيم والفضيلة وتحويل الأحكام إلى نقيضها؛ من ذلك التعامل مع الشذوذات في المفاهيم وتقديمها على أنها طبيعية، ومنها أيضا إضفاء الصبغة الثقافية والحضارية على المشروع بكيفية تعتم على الذات الوطنية وحقها في مبادئها وتاريخها وذاكرتها وتستولي على حق كتابته، وتفكك نصيبا من تاريخها باستيلاء جديد على الحقوق المعنوية والمادية، وهو شبيه باستعمار ما بعد الاستعمار يقدم في شكل تحليل فكري ومشروع أكاديمي ومن منظور إبستيمي...

يكشف التحليل التلقائي لهذا الخطاب أنه لم يستطع التخلص من العمودية والأحادية والتعليمات وتصنيف المجتمعات الغربية والعربية بشكل فحج، وأن مكوناته تنبئ عن كونه تاريخا سيكتب لفائدة جهة هي المستعربة، لأن ما سطرته من تاريخ استثنائي لا يتناسب ومستقبل سياستها، فكشفت عن الناتج قبل البدء؛ إذ لم تكن المقاربات لصالح تحليل متوازن، فالأنظمة الغربية قُدمت على أنها نموذجية ولها دور الوصاية، أما مثيلاتها العربية فتُقدم على أنها تجمع الشرعية من خلال تاريخ الثورة وسلطة الدين. أما النموذج الأوّلي الذي سعى به ملتقى ليون فإنه يكشف غيابا فعليا للطرف الأهم؛ ذلك أن الحضور والفاعلين كان فرنسيا بنسبة 88% بشخصيات وأسماء أعجمية والبقية لأسماء عربية¹، وهو ما يعكس غيابا شبه كلي للخصم التاريخي المتضرر يعكس تغيبه الحقيقي والتاريخي عند إنجاز تاريخه.. وتتجلى مظاهر المرجعية الفكرية ممثلة في التمرکز الأوربي والاستعلاء الفكري والتاريخي بوضوح، ولعل أخطرهما على الإطلاق هو احتكار العلمية ومعاييرها واستخدامها في مثل هذه المجالات، وقصرها على أنفسهم ويجري سحبه حتى من الأكاديميين العرب والمسلمين. والحمل عليهم بتهمة الجهل والدينية واللاعلمية إن سولت لهم أنفسهم التفكير في ذلك.

1 - انظر المقدمة والمشاركين في مقدمة الكتاب، من أجل تاريخ فرنسي جزائري.

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

ومن ثم فإن الإشكالية الفعلية تتقاطع مع سابقتها - كتابه تاريخ مشترك - وتتعلق في الواقع بالمعايير الأكاديمية المحتجزة أو المحتكرة، واعترافها أو عدم اعترافها بالقيم الإنسانية الفطرية وتسمياتها وتصنيفاتها المعلومة بالضرورة لدى البشر جميعا، لأن تلك المعايير باتت مملوكة لدى سلطات وقوى بعينها توجهها وتتصرف في مسمياتها... وربما استمدت الصلاحية والشرعية من صفتها الأكاديمية العلمية، فتطلقها على من تشاء وما تشاء من ذوات بشرية ومفاهيم ومعان وتسحبها ممن تشاء بوصفها هي المؤسسات المنتجة للمعايير... وعندها يتحول التاريخ إلى مادة مستعملة غير قيمة، كما تتحول "حراسة القيم" إلى عمل لا يليق بالمتقنين والأكاديميين لأنه "حراسة" ولا يصلح إلا للعامّة من الأوثوزوكسيين في إطلاق "أركون"، بنوع من الإيحاء للمثقف بأن يربأ بنفسه عن أن يجرس قيما أو يناقشها. وهذا الفعل من التأسيس والتعارف على معايير وأدبيات جديدة أكاديمية، تعيد تصنيف وتوزيع الاختصاصات والاعتناءات والممارسات الفكرية بين الفئات المشتغلة بالفكر في المجتمعات، وتنعكس آثارها خاصة على البلاد العربية والإسلامية، فما كان من شأنه أن يسند للنخبة مثل العناية بالقيم وفكرها، يقوم به من هو دونهم مع سلبه وصف العلمية، وفي المقابل يندب الأكاديمي في العرف الجديد إلى ما حُدد بأنه علمي فيقدم مساهمات محايدة جدا ومتصالحة، وتبتعد عن وظائفها التلقائية التي تتحول في التقييم الحديث إلى فعل معيب! فينتج نوع من التغيير لجرى القيم ومساراتها وقلب لمعانيها.

ولعل توفر الظروف الموضوعية هي الشرط الوحيد لفعل كتابة التاريخ أو نقده، ولا يصح رفضهما، إذ لا يخلو العمل البشري من الخطأ حتى الثورات التحريرية، ولكن ثمة مساحة تتمثل في المبادئ هي أشبه بمنارات السبل، لا بد من وجودها والحفاظ عليها، كمبدأ الحرية ورفض الاحتلال، والكشف عن مفهومه العدمي من غير تمويهه ولا إخفاءه.. لكن لا شيء من تلك الشروط كان حاضرا في المقارنة؛ حيث عوملت القيم بقوانين السوق وحدها؛ فما كان مربحا استخدمت الخطابات لإنتاجه، وإجراء كل الاستبدال الالاعلمي على معنى التاريخ والعلم والقيم، ليمارس الاستعمار بشرعية المنهج التاريخي،

المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش

ويعلن الحرب على التاريخ وينتقم منه، بآليات من القوة والسلطة ولكنها منهجية، يمتلك بها الحق لكتابة تاريخ للمستعمر جميل ونظيف ومفيد ..

في ختام هذه الدراسة حول مقاربة "أركون" يتضح وجوب تعرض المقترح الذي أدلى به للفحص والاختبار، كشأن كل مساهمة فكرية، وبجته إن كان يتسم بالمعقولية أم أنه تهاد في الخيال واللاواقعية في سعيه إلى إنهاء كل صراع في العالم، من أجل صلح عام بين البشرية! هل يتصف طرحه بالجدية؟ أم هو استدعاء يوطوبيا كونية مثالية فوق العادة، وجديرة بوصف اللاتاريخية، من قبل الشهير بوصف مظاهر القيم المتعارف عليها بالمثالية والأسطورية، ثم يقرر مشروع سلم كوني عام! ولكن في جانبه الشكلي فقط أما مقارنته في عمقها فإنها اشتملت على خطاب يفرض سلطة بدأ بممارستها هي امتلاك حق التأريخ، وقد تمت معالجتها على مستويات كثيرة تم عرضها، غير أن وضع مسوغاتها تجاوز الموضوعية والمعقولية، كما أن الأساليب الممؤهة كسمة الاشتراك في مطلب الكتابة التاريخية لم تطرح لذاتها لأنها مفقودة عمليا، بل خدمت الخطاب المقصود من خلال فرض مغالطات على مستوى المفاهيم والوظائف، فتم تفعيل آليات خطيرة وصامتة تنفذ وظائفها على مستويات مفهومية وأخلاقية ومنهجية بالتحويل والحذف والإلغاء والسكوت، وتستبدل المعايير التي تعارف عليها المؤرخون والبشر بأخرى تأتي ضمن مدّ منهجي وفكري، وهي تحتاج إلى التأمل والفحص لما تنتجه من معرفة شاذة وغير مألوفة..

مراجع البحث:

أركون، محمد:

- الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، منشورات اليونسكو، باريس ط1، 1986 وبالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت_باريس، ط1، 1990.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط3، 1998.
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط2، 1996.
- قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2004.

- المستعمر والمستعمر، من الجدلية إلى المناجاة ----- د. عبلة عميرش
- _ نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009 .
- _ الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010 .
- _ وحدة المغرب العربي، مشاركة بعنوان "الفضاء الاجتماعي والتاريخي للمغرب العربي"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1987.
- _ ABC de l'Islam, pour sortir des clôtures dogmatiques, éd Grancher, 2007 .
- _ Humanisme et Islam, combats & propositions, éd barzakh, Alger, 2007.
- _ La pensée arabe, Dépôt légal, 8° éd, 2010.
- _ سعيد، إدوارد، فرويد وغير الأوربيين، ط1 باللغة العربية 2004، وبالتعاون مع متحف فرويد 2003.
- _ فوكو، ميشال، هم الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بو العيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006.
- _ من أجل تاريخ فرنسي جزائري، إنهاء الضغوط الرسمية ولوبيهاات الذاكرة، أعمال الملتقى المنعقد في المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية بليون في 20 و 21 و 22، جوان 2006؛ وعنوان الملتقى: "من أجل تاريخ نقدي ومواطني وضعية التاريخ الفرنسي الجزائري"، بإشراف فريدريك آبيكاسيس، وجلبار ميني، ترجمة: خولة طالب الإبراهيمي، إيناس للنشر، الجزائر 2011.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها في السقوط الحضاري

دراسة في ضوء السنة النبوية وأحداث السيرة

د. يوسف عبد اللاوي

جامعة الشهيد حمدة كحضر بالوادي

الملخص:

الهزيمة النفسية حالة من اليأس والإحباط والاستعمار النفسي التي تتغلغل في نفوس الكثيرين دون أن يدركوا أثره وخطره؛ بل دون أن يشعروا بإصابتهم به. وهي وسيلة إستراتيجية شديدة التأثير، استعملت قديما وحديثا لهُزم معنويات الخصم تمهيدا للقضاء عليه أو إبعاد خطره على الأقل. وهذه الظاهرة لها أسباب تمهد لظهورها، وتعمل على تغذيتها وأخرى تدفعها، أو تضعف من تأثيرها وفي خضم التدافع الحضاري بيننا وبين من يقف عائقا دون تمدد رسالة الحق، ووصول هداية السماء للعالمين، مما قد يحتم وقوع الصدام المسلح لحسم النزاع، فإن استغلال مثل هذه الوسيلة مطلوب بل ومرغوب. وفي السنة النبوية وأحداث السيرة العطرة شواهد بارزة تؤكد ذلك، إما تحريضا على استغلالها وحسن استعمالها، والاستفادة منها، أو تحذيرا من الاستسلام لأثرها الماحق. في هذا البحث رصد للظاهرة وأثرها في السقوط الحضاري من منظور نبوي تنظيرا وتطبيقا من خلال السنة النبوية والسيرة العملية .

Abstract

Psychological defeat a state of despair and frustration and psychological colonization penetrating the hearts of many people without realizing its impact and danger; but without feeling infected him.

It is a way of high-impact strategy, used in the past and recently defeated opponent for morale as a prelude to eliminate it or at least keep the threat.

This phenomenon causes pave the way for her to appear, and working on nutrition and other paid, or weaken the impact of In the

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

midst of the stampede of civilization between us and the obstacle of expansion without the right message, and the arrival of the sky guidance to the worlds, which may necessitate an armed confrontation to resolve the bout, the exploitation of such means required or even desirable.

In the Sunnah and events Biography fragrant prominent evidence confirms it, either incitement to exploit good use, and benefit from, or a warning of the surrender of their impact grinding.

In this research, monitoring of the phenomenon and its impact in the fall of civilization from the perspective of prophetic lectures Applying through the Sunnah and biography process.

مقدمة:

الهزيمة النفسية سقوط حضاري أشد فتكا من الهزائم العسكرية التقليدية، وخطورتها تكمن في كونها استعماراً للعقول والقلوب، قبل أن تكون استعماراً لخيرات الأرض ومقدراتها.

وعلى شدة وقع الاستعمار العسكري إلا أنه وسيلة قوية لإيقاظ الأمة من غفلتها، وتقوية لحميتها، وتحرك غيرتها، وإحياء حميتها الدينية، وفي النهاية طال هذا الاستعمار أم قصر فإن مصيره الرحيل أما الاستعمار النفسي فيتغلغل في نفوس كثير من أبناء الأمة دون أن يدركوا أثره وخطره؛ بل دون أن يشعروا بإصابتهم به. وقد تحول الغزو النفسي إلى أداة فعالة في الصراعات الفكرية والإعلامية في حمأة التدافع الحضاري تستغله الدول الفاعلة التي تمتلك الوسائل المادية والمعنوية، وتبني استراتيجياتها الحالية والمستقبلية للاستمرار في الحياة من موقع القوة على مشروع النفوذ والسيطرة والاستغلال للدول المستهدفة، كي يدب فيها الوهن ويستحكم اليأس وتستسلم في النهاية إلى الغازي.

والهزيمة النفسية ظاهرة تخضع لما تخضع له أية ظاهرة من عوامل تمدها وأخرى تدفعها وتضعفها، وهي تظهر في وقت دون وقت؛ بسبب عوامل مكتسبة وليست أصيلة في بنية الأمة وتكوينها، أي أنها حدث طارئ يمكن تجاوزه.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

والسنة النبوية والسيره العملية فضاء خصب لرصد هذه الظاهرة وتحليلها وكشف أسبابها وعوامل تغذيتها داخليا وخارجيا، وأثر ذلك في التدافع الحضاري. فالسنة النبوية أولت عناية خاصة بالنفس البشرية المؤمنة من زاوية الحفاظ على توازنها وقوة معنوياتها وصلابة إيمانها، ووقايتها من عوامل اليأس والإحباط، بالترغيب تارة وبالترهيب أخرى، حتى لا تتحول إلى نفس مستقبلة لكل وافد دخيل من قبيل الانبهار والإعجاب، أو من قبيل الخوف والذعر.

ولقد شكلت بعض أحداث السيره النبوية، وفي المغازي تحديدا، نماذج عملية تستلهم منها العبر والدروس في مجال أثر الهزيمة النفسية على مردود المواجهة مع العدو، وكانت غزوة أحد أبرز مثال على ذلك، حيث كان لانخفاض المعنويات والهبوط النفسي عند المسلمين أثرا في تحديد مسار المعركة لصالح العدو، وكيف عمل النبي صلى الله عليه وسلم وبالوسيلة ذاتها، أي الضرب على وتر الرفع من معنويات المسلمين، والتأثير على معنويات الخصم، لاسترداد بعض المكاسب، وهذا الذي تم فعلا في غزوة حمراء الأسد في أعقاب أحد مباشرة.

وهذه الدراسة مزيج بين الطرح الفكري والتحليل التاريخي والدراسة الموضوعية لبعض نصوص السنة النبوية والسيره العملية ذات الصلة بالموضوع.

وسأتناول هذا الموضوع في مطلبين أساسيين ومطلب تمهيدي:

- **المطلب التمهيدي** عبارة عن مدخل مفاهيمي يتناول شرح المفردات المكونة للعنوان من معاجم وقواميس اللغة، وكذا مفهوم الانهزام النفسي والسقوط الحضاري، كمصطلحات مركبة.

- **والمطلب الأول** خصص للكلام عن أسباب الهزيمة النفسية باعتبارها ممرأ مهمأ لفهم هذه الظاهرة وانعكاسها على المستوى الحضاري للأمة في ضوء نصوص السنة والسيره.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

- وفي المطلب الثاني حديث عن أثر الهزيمة النفسية في السقوط الحضاري للأمم، هذا السقوط الذي لا يعني الزوال والاندثار وإنما ذهاب الريح والأثر في مراحل تاريخية معينة أيضا في ضوء الأحاديث وأحداث السيرة.

ودعمنا هذه الدراسة ببعض الآيات وأحداث التاريخ المتعاقبة وفيها من الشواهد العملية التي تبين أثر الهزيمة النفسية في السقوط أو الأفول الحضاري. ثم أقمنا الدراسة بخاتمة تحوي عددا من النتائج.

المطلب التمهيدي: مدخل مفاهيمي

أولا: مفهوم الهزيمة النفسية

أ- تعريف الهزيمة: من الهزم: وهو أن تَعَمَرَ الشيءَ بيدك فَيَنْهَزَمَ إلى داخل، كَالْقِتَاءِ وَالْبَطِيخَةِ. ومنه الهزيمة في الحَرْبِ¹.

وقال ابن منظور: وأصل الهزم كسر الشيء وثني بعضه على بعض، والهزيمة في القتال الكسر والقُلُّ هَزَمَهُ يَهْزِمُهُ هَزْماً فَانْهَزَمَ وَهَرِمَ الْقَوْمُ فِي الْحَرْبِ².

ب- تعريف النفس: النفس: الروح ومن معانيها، ما يكون به التمييز، قال ابن بري أما النَّفْسُ الرُّوحُ وَالنَّفْسُ ما يكون به التمييز فَشَاهِدُهُمَا قَوْلُهُ سَبَّحَانَهُ (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا)³ فالنفس الأولى هي التي تزول بزوال الحياة والنفس الثانية التي تزول بزوال العقل⁴.

ج- تعريف الهزيمة النفسية:

مما سبق يتضح أن الهزيمة من الهمز والكسر، ومنها الهزيمة في الحرب والهزيمة النفسية وغير ذلك، ويمكن أن نعرف الهزيمة النفسية بما يأتي:

1- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، طبعة: 1399هـ - 1979م، (51/6).

2- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر - بيروت - طبعة 6، 1417هـ/1997، (610/12).

3- الزمر: 42.

4- لسان العرب 234/6.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

هي استصغار النفس وانكسارها واستذلالها أمام العدو، أو الخصم، أو النفس الأمانة بالسوء، أو أمام شدائد الدنيا وبريقها وزخرفها.

ويعنى، انكسار إرادة النفس أمام حدث معين، أو واقع معين، أو فكر معين، أو ظاهرة معينة؛ بحيث لا تقوى على مجابهته، فهي تستسلم أو تسلم بدون تفكير في التخلص منه أو مواجهته؛ لذلك انكسار الإرادة يعني: لا قدرة ولا استطاعة¹.

ثانياً: مفهوم السقوط الحضاري

أ- تعريف السقوط: السَّقْطَةُ الوَقْعَةُ الشَّدِيدَةُ سَقَطَ يَسْقُطُ سُقُوطاً فهو ساقِطٌ وسَقُوطٌ وقع.

ومنها السقطة: وهي العثرة والزلة².

ب- تعريف الحضارة: من الحَضْرُ بفتح الحاء وبفتحتين خلاف البدو، الحاضر ضد البادي والحاضرة ضد البادية وهي المدن والقرى والريف والبادية ضدها، يقال فلان من أهل الحاضرة وفلان من أهل البادية وفلان حَضْرِيٌّ وفلان بدوي³.

جاء في لسان العرب⁴: (حضر) من الحُضُورِ نقيض المغيب والعَيْبَةُ حَضَرَ يَحْضُرُ حُضُوراً وحَضَارَةً.

ج- تعريف السقوط الحضاري: لا شك أن السقوط هي الوقعة الشديدة، لكن من معانيها كما رأينا العثرة والزلة وهما أخف من الأولى وكلاهما سقوط. كما أنه من المعاني الجميلة للحضارة ما ساقه ابن منظور عندما قال: من الحضور ضد المغيب، وهو عين ما تتسم به الحضارة في معناها الاصطلاحي.

1- مجلة البيان، العدد: 214، جمادى الآخرة، 1426هـ، -السعودية- ندوة باشتراك عدد من الدكاترة المتخصصين بعنوان "جيل الصحوة بين الهزيمة والانطلاق".

2- لسان العرب 316/7 .

3- مختار الصحاح لابن أبي بكر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - طبعة، 1415 - 1995، ص: 167 .

4- 196/4 .

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

فيمكن أن نخلص للقول أن السقوط الحضاري وإن كان يعني في ظاهر لفظه الأفول والزوال، يشمل أيضا الضعف والتآكل، والانهيار الداخلي للمجتمعات وذهاب قوة الأمم وعزتها وصولها، ذلك عندما تذوب في غيرها وتنمحي شخصيتها المعنوية والروحية وهذا ما هو مستخلص من الحضارات التي أفل نجمها، وسقطت هيبة شعوبها عند الأمم الأخرى.

المطلب الأول: أسباب الهزيمة النفسية

لقد كان لهذه الآفة أسبابها التي مكنتها من قلوب هؤلاء المنهزمين، وقد يختلف المهتمون برصد هذه الظاهرة في حصر الأسباب وتعدد صياغاتهم للتعبير عن ذلك، إلا أننا سنكتفي بذكر أهمها وأشدها أثرا -من وجهة نظرنا- وما يمكن أن تنضوي تحته جملة من الأسباب الجزئية أو الفرعية، وفي الجمل تنضوي هذه الأسباب تحت قسمين كبيرين: أسباب داخلية، وأخرى خارجية.

أولا: الأسباب الداخلية

أ- ضعف الإيمان

وضعف الإيمان يحمل صاحبه على أن يكون عبدا للنفس والهوى والشيطان، والعبودية لغير الله مظهر صارخ من مظاهر الهزيمة النفسية والتي بلا شك ستجعل صاحبها سهل الانقياد والاستسلام والهزيمة أمام العدو الظاهر في ساحات المعارك العسكرية أو الحضارية.

قال تعالى { أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ }¹.

يقول سيد قطب: "التعبير القرآني المبدع يرسم نموذجا عجيبا للنفس البشرية حين تترك الأصل الثابت، وتتبع الهوى المتقلب، وحين تتعبد هواها، وتخضع له، وتجعله مصدر

1- سورة الجاثية: 23.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

تصوراتها وأحكامها ومشاعرها وتحركاتها، وتقييمه إلهاً قاهراً لها، مستولياً عليها، تتلقى إشارات المتقلبة بالطاعة والتسليم والقبول"¹.

وفي السنة النبوية ما يشير إلى هذا المعنى بكل وضوح فيقول عليه الصلاة والسلام: (ما من القلوب قلب إلا وله سحابة كسحابة القمر، بينا القمر مضيء إذ علت سحابة فأظلم، فإذا تجلت عنه أضاء) فالقمر تأتي عليه أحياناً سحابة تغطي ضوءه، وبعد برهة من الزمن تزول وتنقشع فيرجع ضوء القمر مرة أخرى ليضيء في السماء، وكذلك قلب المؤمن تعثره أحياناً سحب مظلمة من المعصية، فتحجب نوره، فيبقى الإنسان في ظلمة ووحشة، فإذا سعى لزيادة إيمانه واستعان بالله عز وجل انقشعت تلك السحب، وعاد نور قلبه يضيء كما كان².

فضعف الإيمان من أخطر أسباب الهزيمة النفسية، لأنه يؤدي إلى الفراغ الروحي والخواء النفسي، فتفقد النفس من جراء ذلك مناعتها، وتتلبس بحالة القابلية لكل وارد وشارد من الأخبار والأنباء، وتبني عليه دون تمحيص ولا روية، وفي ذلك ما لا يخفى من الفساد المجتمعي، والخطر الاستراتيجي.

ب- الذنوب والمعاصي:

وهي نتيجة طبيعية لضعف الإيمان، أو مظهر من مظاهره، وهي السبيل المفضلة للشيطان للإيقاع بالضحية، عن طريق الاستدراج من صغير الذنوب إلى كبيرها ثم إلى استفحالها، مما يشيع جوا من الهزائم الداخلية التي تمهد للهزائم الحضارية عسكرية كانت أو غير ذلك.

1- في ظلال القرآن، سيد قطب 3230/5، الطبعة السابعة سنة 1398هـ- 1978م، دار الشروق، بيروت.

2- المعجم الأوسط، الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار الحرمين - القاهرة، 1415، (247/5) وصححه الألباني انظر صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت - ص: 1062 .

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

والذنوب إذا تواردت على القلب فإنها ترديه صريع الأمراض والعلل والوهن، مما يسهل قياده وتوجيهه نحو مستنقع الهزائم، على اعتبار أن القلوب الكليلة لا تقوى على الصمود والمواجهة، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا النوع من القلوب التي علاها السواد من أثر الذنوب فقال: (تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً، فأبي قلب أشربها نكت فيه نكتة سوداء، وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء، حتى تصير على قلبين: على أبيض مثل الصفا فلا تضره فتنة ما دامت السموات والأرض، والآخرة أسوداً مُريداً¹ كالكوز مُجْحياً²، لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكراً إلا ما أشرب من هواه)³.

ولقد حذرنا الله تعالى من الشيطان وألعايبه عندما تحدث عن غزوة أحد حيث قال تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَفَى الْجُمُعَانَ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ }⁴

يقول سيد قطب: "قد تكون الإشارة في هذه الآية خاصة بالرماة الذين جال في نفوسهم الطمع في الغنيمة... ولكنها في عمومها تصوير لحالة النفس البشرية حين ترتكب الخطيئة، فتفقد ثقته في قوتها، ويضعف بالله ارتباطها، ويختل توازنها وتماسكها، وتصبح عرضة للوساوس والهواجس، بسبب تخلخل صلتها بالله وثقتها من رضاه! وعندئذ يجد الشيطان طريقه إلى هذه النفس، فيقودها إلى الزلة بعد الزلة وهي بعيدة عن الحمى الآمن والركن الركين"¹.

1- هو شيء من بياض يسير يخالط السواد كلون أكثر النعام ومنه قيل للنعام رداء. انظر صحيح

مسلم بشرح النووي دار إحياء التراث العربي - بيروت - طبعة: 2/ 1392هـ (173/2) .

2- قال القاضي رحمه الله: شبه القلب الذي لا يعي خيرا بالكوز المنحرف الذي لا يثبت الماء فيه. انظر

صحيح مسلم بشرح النووي (173/2) .

3- رواه مسلم في صحيحه من حديث حذيفة بن اليمان كتاب "الإيمان" باب "بيان أن الإسلام بدأ

غريباً .. "تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - (128/1) برقم: 231 .

4- سورة آل عمران: 155.

1- الظلال 497/1.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

ج- الجهل بطبيعة الطريق

كثير من الناس يسقطون مع بدايات المسير إذا اعترضهم ما لم يكن في الحساب من شدائد وابتلاءات ومحن، وهي من لوازم طريق الدعوة إلى الله عز وجل، نظرا لجهله بطبيعة المنهج والمسيرة (ألم أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ)¹.

وتدبر التعقيبات القرآنية على مصيبة أخذ: [مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ]².

أي أن الله عز وجل شاء أن يميز بين الخبيث والطيب على أرض الواقع، وذلك بالاختبار والتمحيص.

وقد بين الله في قرآنه طبيعة هذا الفريق، فقال سبحانه: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴾³.

وقد ذكر الواحدي⁴ في سبب نزول هذه الآية ما يجلي هذه الحقيقة، فقال: روى عطية عن أبي سعيد الخدري قال: أسلم رجل من اليهود فذهب بصره وماله وولده وتشاءم بالإسلام، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أ قلني، فقال: إن الإسلام لا يقال، فقال: إني لم أصب في ديني هذا خيرا، أذهب بصري ومالي وولدي، فقال: يا يهودي إن الإسلام

1- العنكبوت : 1-3.

2- آل عمران : 179.

3- الحج: 11.

4- انظر أسباب النزول لأبي الحسن الواحدي النيسابوي، دار الاتحاد العربي للطباعة لصاحبها محمد عبد الرزاق -القاهرة- ص207.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

يسبك الرجال كما تسبك النار خبث الحديد والفضة والذهب، قال: ونزلت - ومن الناس من يعبد الله على حرف-¹.

د- ترك فريضة الجهاد والاستسلام للعدو

الجهاد في سبيل الله ذروة سنام الإسلام به عز المسلمون ويتركه ذلوا، ولن تقوم لهم قائمة اليوم أو غدا إلا بإحياء هذه الفريضة الغائبة، قال تعالى: {إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}².

بل إن النبي صلى الله عليه وسلم أشار إلى هذه الحقيقة بوضوح حيث قال: (إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقرة ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم)³.

وفي حديث آخر ربط إحياء فريضة الجهاد، بمداواة النفوس مما تعانيه من هم وإحباط وهزيمة، فقال عليه الصلاة والسلام: (عليكم بالجهاد، فإنه باب من أبواب الجنة، يُذهب الله به عن النفوس الهم والغم)¹.

1- الحديث أخرجه ابن مردويه في تفسيره من طريق عطية العوفي، انظر تخرج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، جمال الزيلعي، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن السعد دار ابن خزيمة - الرياض - 1414هـ، الطبعة: الأولى، 2/379.

والحديث أعله النقاد بضعف عطية العوفي، عبد المجيد الشيخ عبد الباري: وقريب منه ما أخرجه الشيخان في صحيحهما عن جابر، ولكن فيه أن الذي طلب الإقالة إنما هو أعرابي، ولفظه "جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فبايعه على الإسلام، فجاء من الغد محموماً فقال: أفلني، فأبي - ثلاث مرار - فقال: "المدينة كالكبير تنفي خبثها، وينصع طبيها" انظر الروايات التفسيرية في فتح الباري، عبد المجيد الشيخ عبد الباري، وقف السلام الخيري، الطبعة الأولى 1426 هـ - 2006 م 2/806).

2- سورة التوبة: 39.

3- أخرجه أبو داود في سننه، دار الكتاب العربي - بيروت - رواه في كتاب (الإيجارة) باب (في النهي عن العينة) 3/291 برقم: 3464 صححه الألباني بمجموع الطرق انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، ط: 1995/1415، مكتبة معارف الرياض. (42/1).

1- رواه الحاكم في مستدركه، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الأولى، 1411هـ/1990م، دار

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

إن الهزائم النفسية التي تولدت واستحكمت حلقاتها من وراء ترك الجهاد في سبيل الله هي التي كانت من أبرز الأسباب وراء الاجتياح الكاسح لبلاد الإسلام من طرف التتار الذين استباحوا دماء مئات الآلاف في عاصمة الخلافة بغداد دون أدنى مقاومة، بسبب الرعب الذي حل بالقلوب، من وراء الأساطير التي حيكت حول قوة وجبروت جنود التتار على أنهم إذا دخلوا معركة كسبوها، وجعلوا أعزة أهلها أذلة صاغرين، حتى قال الناس: "إذا قيل لك أن التتار قد انهزموا فلا تصدق"¹.

(لقد أحاط جنكيز خان -قائد التتار- نفسه بهالة من الرعب جعلت أعداءه يرهبونه، وعمل أعمالاً من شأنها أن تعمق تلك الرهبة، وخلع على نفسه من الألقاب والأوصاف ما يناسب هذه المكانة التي وضع نفسه فيها)².

فما انجلى هذا الوهم المزيف، وهم التتار أسطورة الجيش الذي لا يقهر إلا بإحياء فريضة الجهاد في سبيل الله، عند ذلك علم المسلمون أن هزيمتهم الداخلية هي وراء كل الدمار الذي حصل في بلاد الإسلام على أيدي التتار.

(وبعد سقوط بغداد سنة 656هـ وانتشار الرعب في العالم كله من هؤلاء الغزاة الجدد المدمرين، رفض القائد المملوكي سيف الدين (قطز) تهديد قائد التتار، بل بادر إلى قتل رسله إليه، على غير ما عرف من سنة المسلمين، إذانا بالألا سبيل غير الحرب ولا بديل للصدام المسلح.

وكان اللقاء التاريخي الحاسم في 25 رمضان سنة 658 هـ في معركة (عين جالوت) وسجل التاريخ النصر لقطز وجنوده من أبناء مصر على جيوش التتار، ولم يمض على سقوط بغداد إلا عامان)¹.

الكتب العلمية - بيروت - كتب "الجهاد" (84/2) برقم: 2404، وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

1- الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة - القاهرة - ط1417هـ/1997م ص146.

2- الحرب النفسية - دراسات إسلامية هادفة - د: أحمد نوفل، دار الشهاب باتنة 1987 (1/114).

1- الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي ص146.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

وهو الوهم ذاته الذي تكلم عنه فيلسوف الحضارة مالك بن نبي، وهم القوة والجزروت الاستعماري الذي يعطل الضعفاء المهزومين عن فعل المقاومة والنهوض وكسر الأغلال، يقول رحمة الله عليه: (وأخيراً.. فإن المعامل الاستعماري يخدع الضعفاء، ويخلق في نفوسهم رهبة ووهما، ويشلهم عن مواجهته بكل قوة، وإن هذا الوهم ليتعدى إلى المستعمرين أنفسهم، فيغريهم بالشعوب الضعيفة ويزين لهم احتلالهم، إذ يحاولون إطفاء نور النهار على الشعوب المتيقظة، ويدقون ساعات الليل عند غرة الفجر، وفي منتصف النهار، لترجع تلك الشعوب إلى العبودية والنوم)¹.

هـ- عدم إدراك أسباب المد والجزر في تاريخ المسلمين وعدم إلمامهم

بعوامل النصر والهزيمة:

المد والجزر في تاريخ المسلمين، أو قل النصر والهزيمة ليس حبيس لحظة تاريخية بعينها، فالمسألة مرتبطة بالاستمسك بالدين والارتباط بجبل الله المتين وتحقيق أسباب النصر، فمتى كان ذلك كان الصعود الحضاري بأوسع التجليات، ومتى كان العكس كان السقوط الحضاري وإن تمثل في شكل هزيمة عسكرية محدودة لها ما بعدها، أو تأخر في سلم الرقي الحضاري في مجال الصناعة والعمران.

ومن هذا المنطلق فالمسار التاريخي لأمة الإسلام بين مد وجزر، وصعود وهبوط، ونصر وهزيمة، وإن غلبت الانتصارات في القرون الأولى، والهزائم في القرون الأخيرة. ومن أبرز الأمثلة الشاهدة على ذلك ما وقع في غزوة أحد من كبوة شديدة التأثير بالغة المفعول على المستوى النفسي والعسكري، عندما انقلب نصر المسلمين إلى هزيمة وتقدمهم إلى تراجع، وأصاب المشركون منهم مقتلة عظيمة من خيرة الصحابة، ولسنا بوارد ذكر أسباب الهزيمة، وإنما الإشارة إلى شدة وقعها على نفسيات الصحابة بما يُنشأ تخوفاً من الانكفاء على الذات، والاستسلام للواقع، والقعود عن القيام بالواجب، وهو النهوض من الكبوة والاستفاقة من الغفلة، قبل أن يحيق عقاب الله بالمتخلفين، وهو الذي بادر القرآن

1- شروط النهضة، مالك بن نبي، دار الفكر - دمشق - طبعة 1406هـ/1986م، ص: 151

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

الكريم بعلاجه في أشد ساعات الهزيمة النفسية في غزوة أحد، قال تعالى [وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا]¹.

(بهذا المنهج الإسلامي الفريد قاد النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه إلى الخروج من أزمتهم كلها ومنها أزمة أحد.. فما هو صلى الله عليه وسلم بعد أحد بيوم واحد .. يتخذ القرار لمطاردة المشركين العائدين إلى مكة بما يشبه الانتصار.. وأصر صلى الله عليه وسلم ألا يأخذ معه في هذا الخروج إلا من اشترك في أحد، وقال: "لا يخرج معنا إلا من شهد القتال" ..

برغم أن أولئك الذين شهدوا القتال بالأمس سيخرجون اليوم والجراح تملأ أجسادهم ونفوسهم جميعاً.. إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن يداوي هذه النفوس الكسيرة بعمل من شأنه أن يرفع معنوياتهم ويرد إليهم هيبتهم ويضعف من حلاوة النصر لدى قريش إذا اختتم المشهد بمطاردتهم إلى مكة!!.

ولقد قاموا جميعاً ولم يتخلف واحد.. ونجحوا في الاختبار وقامت الأمة من كبوتها في أقل من أربع وعشرين ساعة!!

وخرج المسلمون للقتال في إصرار، وعسكروا في (حراء الأسد) وهو مكان علي بعد ثمانية أميال من المدينة.. وكان جيش قريش معسكراً على بعد ستة وثلاثين ميلاً.. فلما سمعوا بمقدم المسلمين ترددوا في قتالهم وأرسلوا إليهم من يخوفهم من أعداد المشركين وقوتهم.. ولكن هذا التهديد الآن صادف نفوساً عادت إليها قوتها وعافيتها، فما تأثرت نفوس المؤمنين قيد أنملة بل على العكس ازداد إصرارهم على القتال، وازدادوا رغبة في الخروج من الأزمة، وإعادة الكرة على الكافرين ...

1- آل عمران: 144.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

وإزاء هذا الإصرار من قبل المؤمنين فر المشركون وتجنّبوا القتال مع كثرة عددهم وقوة عدتهم.. وخرج المسلمون من أزمتهم بنجاح.. وهكذا يصنع الإصرار في نفوس أصحابه وفي نفوس خصومهم..

ومجّد الله . في آيات بينات . أصحاب حمراء الأسد.. مع أنهم هم أهل أحد الذين وقعوا في أخطاء الأوس، ولكنهم أحسنوا الخروج من آثار أخطائهم..

يقول تعالى: [الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ. الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ. فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمَسُّهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَهُ اللَّهُ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ] ¹ ².

ومن أبرز الشواهد أيضا ما وقع في مبتدأ خلافة أبي بكر الصديق: (فقبل وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم -، كانت الأمة في عز وسؤدد، وقوة ومنعة، وحينما توفي صلى الله عليه وسلم، مرت الأمة بأزمة عصبية، ومرحلة خطيرة؛ حيث عظّم الخطب، واشتد الكرب، وظهر مدعو النبوة، وامتنع قوم عن أداء الزكاة، وارتد من ارتد من العرب، حتى إنه لم يبق للجمعة مقام في بلد سوى في مكة والمدينة، وأصبح حال المسلمين كما يقول عروة . رضي الله عنه .: «كالغنم في الليلة المطيرة الشتائية، لفقد نبيهم، وقلة عددهم، وكثرة عدوهم» حتى وُجد من المسلمين من بلغ به اليأس أن قال لأبي بكر . رضي الله عنه :- «إن هؤلاء جُل المسلمين والعرب على ما ترى قد انقصت بك، وليس ينبغي لك أن تفرق عنك جماعة المسلمين» ³ .

1- آل عمران 172 - 174 .

2- "المنهج الإسلامي في علاج الهزيمة النفسية" د/ راغب السرجاني ضمن موسوعة "الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال الحاضر" جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود .

3- البداية والنهاية، لابن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط1408هـ /1988م (6/335).

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

في ظل تلك الأوضاع، واليأس قد بلغ منتهاه، من كان يظن أن تقوم للمسلمين قائمة مرة أخرى؟!

ولكن أبا بكر - رضي الله عنه - لم يعتز به اليأس، ولم يتملكه القنوط، وإنما واجه هذه الأحداث، وهذه البلبلة، وهذه النكبات، بإيمان راسخ، وعزيمة ثابتة، وتفاؤل عظيم، حتى ثبت وحارب مدعي النبوة والمرتدين، وأعاد للمسلمين قوتهم، وللخلافة هيبتها، ولليائسين تفاؤله¹.

وعبر القرون المتوالية حدث ما يشبه ذلك، سقوط وهزيمة ثم نحوض وانتصار، فقد استباح الصليبيون في أواخر القرن الخامس الهجري بلاد المسلمين واحتلوا بيت المقدس وتحكموا في مصير البلاد والعباد عقوداً من الزمن، ثم كان الانتصار الساحق في معركة حطين على يد صلاح الدين الأيوبي والعصبة المؤمنة.

وفي القرن السابع كانت الكارثة أكبر والدمار أشد والمذبحة أفظع على يد المغول التتار الذين طغوا في البلاد فأكثرها فيها الفساد، -والقصة معروفة أشرنا إليها-، ثم كان النصر المؤزر المبين في المعركة الحاسمة بعين جالوت على يد البطل سيف الدين قطز ومن معه من جنود الإسلام.

وفي القرن الرابع عشر الهجري حين سقطت آخر قلاع الخلافة العثمانية، وظن اليائسون أن معالم الإسلام قد اندرست ولا أمل في الانبعاث والنهوض، ولكن مشيئة الله اقتضت أن ينبعث المارد من جديد، وما هذه الصحوة الإسلامية وما صاحبها من إحياء فريضة الجهاد في سبيل الله في عدد من البلاد المغصوبة المنهوبة، إلا بشائر الأمل في الرجوع والنهضة، بل والقيادة إن شاء الله.

1- المصدر مجلة البيان -السعودية- عدد 218 شوال 1426 ص6 عنوان المقال "الهزيمة النفسية وفقه

المرحلة" عبد العزيز عبد الله الحسيني

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

ثانيا: الأسباب الخارجية

أ- قوة الأعداء وتسلطهم على مقدرات المسلمين (الاحتلال):

لقد كانت القوة العسكرية ولا زالت هي الخيار المفضل لأعداء الإسلام قديما وحديثا، لإسكات الصوت الإسلامي أو ترويضه على أقل تقدير، ولئن كان بروزها فيما مضى محدودا بحكم القوة والمنعة التي اكتسبها المسلمون في وقت قياسي، وبسط سيطرتهم على العالم في سنين معدودة بفضل هداية السماء التي تملأ جوانحهم وتتحكم في مساراتهم، وكذا أخذهم بأسباب القوة المادية والمعنوية التي وضع معالمها وأرسى قواعدها كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن قوة العدو تظهر بين الحين والآخر في فترات الضعف والوهن التي مرت بأمة الإسلام وتكون سببا في هزائم عسكرية مروعة، سرعان ما تكون هي ذاتها سببا في النهوض من جديد، كما كان الأمر بالنسبة لغزو التتار لبلاد المسلمين، وما أحدثوه من مذابح مروعة، ودمار هائل للبنى التحتية، وكذا الحروب الصليبية التي انتهت بها الأمر لاحتلال بيت المقدس.

لكن قوة العدو وتسلطهم على مقدرات المسلمين برزت بشكل جلي في العصر الأخير على شكل استعمار عمّر طويلا في بلاد الإسلام، وما زالت لغة الغزو العسكري والقوة التدميرية هي الورقة الأولى التي تشهر في وجوهنا، بل وتقتحم أراضينا وأجواءنا كلما أردنا النهوض، أو أبدينا شيئا من الممانعة.

إن هذه القوة العسكرية تحدث زلزلا هائلا على مستوى النفوس الضعيفة والقوى الخائرة، فتشل فيها القدرة على المقاومة بل والصمود، فتسلم قيادها للقوى على شكل استسلام مادي سرعانما يتحول إلى استسلام فكري وأخلاقي وأدبي، وتلكم هي الطامة الكبرى، لأن حجم الهزيمة الداخلية هو الذي يحدد مصير المعركة الخارجية زمانا ومكانا ونوعا.

وهو الأمر الذي أدركه فيلسوف الحضارة مالك بن نبي عندما قال: (..ولكن هناك أيضا جانبا خارجيا هو جانب الاستعمار، وهو لا يظهر هنا في سورة أسطورة تكف العالم الإسلامي عن التطور، وذهان يشله عن التغلب على مصاعبه النفسية والاجتماعية

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

فحسب، بل يظهر أيضا في صورة محسنة، وأعمال سالبة تهدف إلى طمس قيم الفرد، وإمكانات تطوره، ويكون هذا الجانب أكثر ظهورا حينما يكون الاستعمار استبداديا¹. ولقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من خلال توجيهاته النبوية إشارة لا تخطئها العين على أن الأمة ستقع فريسة قوى الشر والقهر بسبب الهزائم النفسية التي تولدت عن الرعب من الآخر الأقوى ظاهرا، وكذا الرغبة في الحياة دون دفع ضريبة العيش بعزة وكرامة، والاستسلام لرغائب الجسد الهابطة. فقال: (يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير؛ ولكنكم غثاء كغثاء السيل ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن. فقال قائل: يا رسول الله! وما الوهن؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت)².

ب- مكاييد المنافقين والمندسين:

أعداء الإسلام في كل زمان ومكان، يكيّدون للإسلام والمسلمين يظهر تارة ويستترون أخرى حسب موازين القوى، وظهورهم بالكيد والإرجاف والتشيط عقب كل هزيمة أمر لا تخطئه العين ولدرء خطر دسائسهم على نفسيات ومعنويات الفئة المؤمنة، حذر الله عز وجل عباده المؤمنين من الاستماع إليهم والتسليم بنصائحهم في مثل هذه المواضع.

ومن ذلك ما قاله ربنا عز وجل تحذيرا من طاعة أهل الكفر ومن على ملتهم فيما أوحوا به للمؤمنين المقاتلين عقب هزيمة أحد في ثوب النصيحة والحرص.

1- وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، دار الفكر - دمشق - ط143هـ/2002م ص:108.

2- رواه أحمد في مسنده، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة: الأولى، 1421هـ- 2001 م (332/14) برقم: 8714، وأبو داود في سننه كتاب "الملاحم" باب "باب في تداعى الأمم على الإسلام" دار الكتاب العربي - بيروت - (184/4) صححه الألباني، انظر صحيح الجامع الصغير وزياداته الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت - (1359/2).

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

{ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين.
بل الله مولاكم وهو خير الناصرين }¹.

وما أبدع ما قال سيد قطب تعقيباً على هذه الآية: (لقد انتهز الكفار والمنافقون واليهود في المدينة ما أصاب المسلمين من الهزيمة والقتل والقرح ليشبطوا عزائمهم ويخوفوهم عاقبة السير مع محمد ويصوروا لهم مخاوف القتال وعواقب الاشتباك مع مشركي قريش وحلفائهم . . . وجو الهزيمة هو أصلح الأجواء لبلبلة القلوب وخلخلة الصفوف وإشاعة عدم الثقة في القيادة، والتشكيك في جدوى الإصرار على المعركة مع الأقوياء، وتزيين الانسحاب منها ومساملة المنتصرين فيها! مع إثارة المواجه الشخصية والآلام الفردية، وتحويلها كلها لهدم كيان الجماعة ثم لهدم كيان العقيدة ثم للاستسلام للأقوياء الغالبين!)².

وفي ذات السياق القرآني اتجهت السنة النبوية، حيث عبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تخوفه على أمته من خطر النفاق وأهله فقال: (أخوف ما أخاف على أمتي كل منافق عليم اللسان)³.

ج-الحرب النفسية

(... والحرب النفسية أخطر أنواع الحروب، لأنها تستهدف في المقاتل عقله وتفكيره وقلبه، لكي تحطم روحه المعنوية وتقضي على إرادة القتال فيه، وتقوده بالتالي نحو الهزيمة. ومن هنا جاءت خطورة سلاح الحرب النفسية الذي أصبح في العصر الحديث يحتل مكان الصدارة بين أسلحة الحروب)⁴.

1- آل عمران: 149

2- الظلال 1/465.

3- رواه أحمد في مسنده (289/1) برقم: 144 صححه الألباني، انظر: صحيح الجامع الصغير وزياداته (107/1) برقم: 237 .

4- المدخل إلى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الإسلامية للواء جمال الدين محفوظ، نقلا عن الحرب النفسية د/ عبد الرزاق نوفل ص: 29.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

ويقول الجنرال ديغول: (لكي تنتصر دولة ما في حرب، فإن عليها أن تشن الحرب النفسية قبل أن تتحرك قواتها إلى ميادين القتال، وتظل هذه الحرب تساند هذه القوات حتى تنتهي من مهمتها)¹.

ويقول الدكتور علي حسني الخربوطلي معلقاً على الحرب النفسية التي شنت على المسلمين وتكالبت عليهم فيها كل القوى المشتركة واليهودية في العهد المدني: (والحرب النفسية هي أخطر الحروب التي تواجه الثورات والحركات الإصلاحية، في كل زمان ومكان، فهي تحاول أن تصيب الأفكار والتعاليم الناهضة، وتحول بينها وبين الوصول إلى العقول، والرسوخ في القلوب، وهي تبذر بذور الفرقة والانقسام، وتضع العقبات أمام التقدم والتطور، وتعمل في الظلام، وتطعن في الخلف، وتلجأ إلى تشويش الأفكار، وخلق الأقاويل والإشاعات، ونشر الإرهاب، واتباع وسائل الترغيب والتهديد، مما يجعل هذه الحرب النفسية أشد خطورة من حرب المواجهة العسكرية في ميادين القتال)².

فلقد لجأ المشركون إلى هذا النوع من الحروب كسلاح لكسر معنويات المسلمين، قبل المواجهة أو أثناءها، لكسب المعركة، أو ضمان عدم المقاومة، ومن ذلك ما أذاعه المشركون في غزوة أحد، بمقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم للتأثير على معنويات المسلمين، وتسليمهم بالهزيمة، وقد كان لهم ما أرادوا، وهو ظرف يعتبره خبراء الحرب النفسية من أفضل الظروف الملائمة للحرب النفسية .

المطلب الثاني: أثرها في السقوط الحضاري

أولاً: الهزيمة العسكرية: فالهزيمة النفسية مقدمة للهزيمة العسكرية، وشواهد التاريخ كثيرة في القديم والحديث وإن قلّت في الصدر الأول للإسلام وكثرت في الزمان الأخير، تبعاً للصعود والهبوط على المستوى النفسي.

1- الحرب النفسية د/ عبد الرزاق نوفل ص: 29 .

2- الرسول صلى الله عليه وسلم والحرب النفسية، د.علي حسن الخربوطلي نقلا عن الحرب النفسية د/ عبد الرزاق نوفل ص: 30-31.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

ففي حياة النبي صلى الله عليه وسلم تجرع المسلمون عدداً من الهزائم العسكرية المحدودة وكان السبب الرئيس في تلك الهزائم، الضعف الداخلي الناجم عن مخالفة أو ركون إلى الدنيا، أو غرور ازدرى ما عند الآخر، فكان من جراء ذلك الهزيمة النفسية التي ترجمت في الميدان في ثوب هزيمة عسكرية.

ومن ذلك التحول في مجريات الأحداث في غزوة أحد، فالنصر تحول إلى هزيمة، وما ذاك إلا لأن دواعي النفس كانت حاضرة، حيث كانت أعين عدد من المقاتلين على الغنائم والأموال (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة)¹ مما جعلهم يخالفون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويكشفون ظهور المسلمين والمعركة لما تنتهي بعد، ووسط أجواء الارتباك وفي لحظة انقلاب موازين القوى لصالح معسكر الشرك، انطلقت سهام البغي صوب النفوس المكلومة ابتداءً جراء لحظة ذهول، لتشعل آلة الحرب النفسية لتصل إلى مداها الأقصى وذلك بإشاعة خبر مقتل النبي صلى الله عليه وسلم لتصيب المسلمين في مقتل، وكان لهذا الأثر البالغ في الحسم العسكري الذي عدّ في ميزان التاريخ هزيمة عسكرية.

(وتلك الأيام نداؤها بين الناس)²، في إشارة لهزيمة المسلمين في أحد بهزيمة المشركين في بدر، (تحقيقاً كذلك لسنة أخرى من سنن الله في الأرض وهي مداولة الأيام بين الناس - وفقاً لما يبدو من عمل الناس ونيتهم - فتكون هؤلاء يوماً ولأولئك يوماً. ومن ثم يتبين المؤمنون ويتبين المنافقون. كما تتكشف الأخطاء. وينجلي الغبش)³.

والشاهد الثاني الأشد بروزاً في تلك المرحلة ما حدث في غزوة "حنين" التي كانت من أبلغ الدروس وأشدّها أثراً وأبعدها مدى، فبعد سلسلة من الانتصارات العسكرية التي حققها المسلمون على العدو القريب والبعيد وبعد بسط سيطرتهم على معظم شبه الجزيرة

1- آل عمران 152.

2- آل عمران 140.

3- في ظلال القرآن تفسير الآية 140 من آل عمران .

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

العربية يتقدمون إلى هذه المعركة التي لم يجتمع لهم فيها من العدد والعدة كما اجتمع يومئذ، وظنوا أن المعركة حسمت من لحظتها الأولى للخلل الواضح في ميزان القوة العددية لصالح المسلمين حتى قال بعضهم (لن نغلب اليوم عن قلة)¹ غرورا وسفها، فكانت الهزيمة .. ونزل الوحي الكريم يحدد مكامن الداء، إنها الهزيمة الداخلية التي أحدثت الهزيمة الخارجية حيث قال تعالى: {وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ} ².

يقول سيد قطب (... هذه هي المعركة التي اجتمع فيها للمسلمين - للمرة الأولى - جيش عدته اثنا عشر ألفاً فأعجبتهم كثرتهم، وغفلوا بها عن سبب النصر الأول وهو التوكل على الله تعالى، فردهم الله بالهزيمة في أول المعركة إليه ثم نصرهم بالقللة المؤمنة التي ثبتت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والتصقت به، والنص يعيد عرض المعركة بمشاهدتها المادية، وبانفعالاتها الشعورية: { إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً، وضافت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين }، فمن انفعال الإعجاب بالكثرة، إلى زلزلة الهزيمة الروحية، إلى انفعال الضيق والحرَج حتى لكأن الأرض كلها تضيق بهم وتشد عليهم. إلى حركة الهزيمة الحسية، وتولية الأدبار والنكوص على الأعقاب ..)³.

يتحدث الأمير شكيب أرسلان في معرض حديثه عن مظاهر تأخر المسلمين في الأزمنة المتأخرة، أن الهزيمة العسكرية تصير قدرا محتوما على المهزم نفسيا حيث قال (... وصاروا إذا التقى الجمعان تدور الدائرة في أغلب الأحيان على المسلمين، فتوالى هذا الأمر عليهم مدة طويلة إلى أن فقدوا كل ثقة بنفوسهم، واستولى عليهم القنوط ودب فيهم الرعب، وألقوا بأنفسهم إلى العدو، وبعد أن كانوا مسلمين صاروا مستسلمين، وقد ذهلوا

1- البداية والنهاية، 4/369.

2- سورة التوبة: 25.

3- في ظلال القرآن 2/344.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

عن قوله تعالى: (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداؤها بين الناس) ¹ (2).

ثانيا: مداهنة الظالمين والركون إليهم

فالمهزوم نفسيا ضعيف الثقة في نفسه وعقيدته، معظم لغيره من أصحاب القوة والنفوذ الطغيان، ومنقاد إليهم ومستسلم لهم، ولو كانوا على غير دينه وملته، وأمثال هؤلاء لا يخلو منهم زمان أو مكان، وقديما نزل فيهم قرآن يتلى قال تعالى: (فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ) ³.

قال الحافظ ابن كثير: (أي: يتأولون في مودتهم وموالاتهم أنهم يخشون أن يقع أمر من ظفر الكفار بالمسلمين، فتكون لهم أياد عند اليهود والنصارى، فينفعهم ذلك) ⁴.

كما قال عبد الله بن أبي بن سلول عن موالاته لليهود: "إني لا أدع موالاتهم إني امرؤ أخشى الدوائر" ⁵. قال سيد قطب: (ولكن حجة ابن سلول هي حجة كل ابن سلول على مدار الزمان، وتصوره هو تصور كل منافق مريض القلب لا يدرك حقيقة الإيمان) ⁶.

ولا يخفى على كل ذي لب أن الركون لأمثال هؤلاء سيقضي حتما السكوت على باطلهم والرضى بمنكرهم، وربنا سبحانه حذر في سياق النهي عن موالات الكفار بجميع طوائفهم ومللهم مجالستهم حين حوضهم فيما يطعن في العقيدة من دون نهي عن المنكر، فكيف بموالاتهم والركون إليهم، قال تعالى (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ

1- آل عمران: 139-140).

2- لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، الأمير شكيب أرسلان، مراجعة حسن تميم، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - ص 80

3- المائدة: من الآية 52 .

4- تفسير ابن كثير، تحقيق، سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م (3/132).

5- تفسير ابن كثير: (3/134).

6- في ظلال القرآن 2/391.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

اللَّهُ يُكْفِرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَتَّعِدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ
إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا¹ .

يقول سيد: (وأولى مراتب النفاق أن يجلس المؤمن مجلساً يسمع فيه آيات الله يكفر بها ويستتهزأ بها، فيسكت ويتغاضى . . . يسمي ذلك تسامحاً، أو يسميه دهاء، أو يسميه سعة صدر وأفق وإيماناً بجرية الرأي!!! وهي هي الهزيمة الداخلية تدب في أوصاله؛ وهو يموه على نفسه في أول الطريق، حياء منه أن تأخذه نفسه متلبساً بالضعف والهوان!)² الضلال. ولم يتجل هذا المظهر المخزي المعبر عن الهزيمة النفسية في أبشع صورها، كما يتجلى العقود الأخيرة، حيث صارت مداينة الظالم، ومصانعة المحرم، ومجاراة الطاغية المستبد، وموالات الكافر، سمة يتلبس بها قطاع عريض من أبناء هذه الأمة حكاماً ومحكومين، والأدهى من ذلك أنهم يعتبرون ذلك تحضراً واعترافاً بالواقع ومواكبة لروح العصر.

ثالثاً: التقليد والتبعية للغالب

ولا شك أن أكثر الأوضاع الداخلية فتكا بالمقدرات الحضارية للأمة هو شعور أفرادها بالعجز والهوان والضعف في مواجهة الآخر أو ما يعبر عنه بـ "الهزيمة النفسية". هذا الشعور قد يتطور إلى شكل من أشكال التبعية والتقليد للآخر وقد تحدث ابن خلدون عن هذه الظاهرة، ظاهرة الانبهار بالآخر المنتصر والتي تؤدي به في النهاية إلى التقليد والتبعية، لأن عوامل المناعة الذاتية صارت منعدمة عنده فقال: "إن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه ولذلك ترى المغلوب يشتهب أبدأً بالغالب في ملبسه ومركبه بل وفي سائر أحواله"³ .

ويقول فيلسوف الحضارة مالك بن نبي في سياق تحليله لنظريته الشهيرة نظرية "قابلية الشعوب المستعمرة للاستعمار": (إن القضية عندنا منوطة أولاً، بتخلصنا مما يستغله

1- النساء: 140.

2- حتى يتحقق الشهود الحضاري، عمر عبيد حسنة، ط:1، 1991/1412، المكتب الإسلامي، بيروت. ص: 52.

3- مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، -بيروت- ط4-1/147.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشثيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين "أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم".

إن الاستعمار لا يتصرف في طاقاتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها موطن الضعف، فسخرنا لما يريد كصواريخ موجهة يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حدّ يحتال لكي يجعل منا أبواقا يتحدث فيها، وأقلاما يكتب بها إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا بعلمه وجهلنا¹.

وهذا الذي عبر عنه ابن خلدون بنظرية تقليد المغلوب للغالب، والتي تمهد أرضية للقابلية بالاستعمار بتعبير فيلسوف الحضارة مالك بن نبي، هو الذي سعت الشريعة الإسلامية من لحظتها الأولى لمعالجته، من خلال نصوص القرآن والسنة التي تنهى أهل الإيمان عن التشبه بالكفار.

فإن كان القرآن الكريم قد أشار إلى خطورة هذا المسلك، وضرورة تجنبه، ورتب عنه وعيدا شديدا في إشارات عامة ولكنها حاسمة، فإن السنة النبوية وفي عدد غير قليل من الأحاديث فصلت ذلك العموم والإجمال، بالنهاي عن التشبه بالكفار في العوائد والأحوال والسلوك والمظاهر.

فمما ورد في التحذير من تقليدهم والتشبه بهم قوله صلى الله عليه وسلم من حديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما-: (بعثت بين يدي الساعة بالسيف، حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم)¹.

1- شروط النهضة، ص: 155.

1- رواه أحمد في مسنده - طبعة مؤسسة الرسالة - (123/9) برقم: 5114. صححه الألباني، انظر صحيح الجامع (546/1) برقم: 2832

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

وفي حديث آخر قال عليه الصلاة والسلام: (ليس منا من تشبه بغيرنا)¹ .
وقد تكاثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : (خالفوا المشركين) (خالفوا
المجوس) (خالفوا اليهود) (خالفوا أهل الكتاب) في كثير من العوائد والأحوال والمظاهر كما
أشرنا - سلفا - وعقدت كتب السنة أبوابا طويلة وعريضة لهذا الشأن.
وكل هذه التوجيهات النبوية، جاءت حرصا من النبي صلى الله عليه وسلم على
ضرورة محافظة الأمة على شخصيتها وكيونتها وتميزها على معسكر أهل الكفر والضلال.
وما حذر منه صلى الله عليه وسلم أمته وقع الكثير منه في فترات مختلفة من تاريخ
هذه الأمة، وتجلي ذلك بارزا في عصرنا هذا، ولقد تنبأ نبينا عليه الصلاة والسلام بوقوع
ذلك، فقال في معرض التحذير من التشبه بالكفار: (لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا شبرا
وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم)، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟
قال: (فمن؟!)² .

يقول سيد قطب تعليقا على عدد من الأحاديث النبوية التي تنهى عن التشبه
بالكفار: (نهى عن تشبه في مظهر أو لباس. ونهى عن تشبه في حركة أو سلوك. ونهى
عن تشبه في قول أو أدب... لأن وراء هذا كله ذلك الشعور الباطن الذي يميز تصورا عن
تصور، ومنهجاً في الحياة عن منهج، وسمة للجماعة عن سمة.

1- رواه الترمذي في سننه - تح شاكر- أبواب "الاستئذان والآداب" باب ما جاء في كراهية إشارة اليد
بالسلام" (56/5) برقم: 2695، وحسنه الألباني . انظر صحيح الجامع وزياداته ص: 956/2 برقم:
5431 .

2- رواه البخاري كتاب "الاعتصام بالكتاب والسنة" باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (لتتبعن سنن
من كان قبلكم) دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - الطبعة الثالثة، 1407 - 1987 تحقيق: د.
مصطفى ديب البغا (6/ 2669) برقم: 6889 .

ومسلم في صحيحه - تح عبد الباقي - كتاب "العلم" باب " بابُ اتِّبَاعِ سُنَنِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى"
(2054/4) برقم: 2669.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

ثم هو نهي عن التلقي من غير الله ومنهجه الخاص الذي جاءت هذه الأمة لتحقيقه في الأرض. نهي عن الهزيمة الداخلية أمام أي قوم آخرين في الأرض. فالهزيمة الداخلية تجاه مجتمع معين هي التي تتدسس في النفس لتقلد هذا المجتمع المعين¹.

ويقول تعقيباً على قوله تعالى {يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين...}².

(إن طاعة أهل الكتاب والتلقي عنهم، واقتباس مناهجهم وأوضاعهم، تحمل ابتداء معنى الهزيمة الداخلية، والتخلي عن دور القيادة الذي من أجله أنشئت الأمة المسلمة...)³ وهذا لا يعني أن كل تقليد محرم، فتوجيهات النبي الكريم صلوات الله وسلامه عليه كانت تدفع إلى اقتناص المفيد ومن أي وعاء خرج باعتباره ضالّةً ينبغي نشدانها، ولكن المطلوب التبصر والوعي.

يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: (فالقاعدة الإسلامية العامة في هذا الصدد هي أن لا يُعطل المسلم عقله الحر وتفكيره الدقيق في سلوكه وعامة شؤونه وأحواله، وإذا كان المسلم كذلك فهو لا ريب لا يمكن أن يربط في عنقه زماماً يسلم طرفه للآخرين فيقوده حيث ما أرادوا بدون وعي ولا بصيرة، وهو أيضاً لا يمكن أن يتجاهل أيّ مبدأ أو عمل أو نظام يُسلم به العقل النير والفكر الحرّ وينسجم مع مبادئ الشريعة الإسلامية لا يتجاوز ولا يُتعب نفسه بأخذه والاستفادة منه)⁴.

رابعاً: انعدام الطموح وفقدان روح الإبداع

وذلك بسبب الأخيصة النفسية التي أوحى لصاحبها أن البون شاسع والفرق كبير بيننا وبين الآخر الكافر الذي امتلك الفكرة والوسيلة والمناخ العام للابتكار، فاستطاع بسبب ذلك أن ينفذ إلى أعماق الأرض، وأن تستقر به القدم ولو لساعات على سطح

1- في ظلال القرآن 98/1.

2- البقرة: 100.

3- الظلال 406/1.

4- فقه السيرة، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الشهاب، باتنة، الجزائر. ص: 297.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

القمر، وأن يسخر هذا وذاك وما بينهما لصالح خدمة الإنسان أو تدميره، في مقابل استبداد واستعباد واستبعاد صار منهاجاً مرسوماً في سائر بلاد الإسلام تقريباً، فما كان من المهزومين نفسياً إلا التسليم والرضى بالواقع.

وغفل هؤلاء في حمأة سكرتهم عن النظر إلى تراثنا الإسلامي نصاً وتاريخاً، ولو فعلوا ذلك لوجدوا حشداً من نصوص الكتاب والسنة جاء يدعو في مجمله إلى ضرورة استخدام العقل في الابتكار النافع والإبداع الجميل، واختراع ما تجود به القرائح المبدعة من صور العمران والإصلاح والتجديد في العلم والعمل والفن، وفي هذا جاء الحديث الصحيح: (من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجرهم شيء...) ¹.

ولو التفتوا إلى صفحات التاريخ لوجدوا حضارة مُشرقة صنعها الأسلاف، فاضت بخيراتهما على العالم طوال قرون، ما كان لها أن تكون لولا إحساسهم بأن الإبداع والابتكار واجب يفرضه الدين وضرورة يُجتمها الواقع، فهُموا كل ذلك من خلال آيات الرحمن وسنة سيد ولد عدنان عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

ويكفي أن ينظر الإنسان إلى روعة هذا النص النبوي الذي يؤكد فهي نبينا عليه الصلاة والسلام على ضرورة العمل والإبداع وصناعة الفعل الإيجابي، في عملية مستمرة غير منقطعة وإلى آخر لحظة من عمر الإنسان بل الدنيا، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليفعل) ¹.

1- مسلم كتاب العلم، باب من سنّ سنة حسنة أوسيفة (شرح النووي 392/8)، وكذا في كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، انظر صحيح مسلم بشرح النووي، مكتبة الإيمان - المنصورة مصر - (108/4)، من حديث جرير بن عبد الله.

1- أحمد في مسنده، انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب كنز العمال، دار الفكر. (191/3) وقد ذكره الألباني في "الصحيحة" برقم 09 (38/1) وقال: صحيح على شرط مسلم.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

والغراس هنا ليس مقصودا لذاته وإنما يُؤشر إلى غيره من الأعمال النافعة الجلييلة التي ينبغي أن تستمر مادامت الحياة. يقول الدكتور عماد الدين خليل معلقا على الحديث (...). فنعرف جيدا كيف أن الدور الحضاري للإنسان المسلم يقوم على العمل والإبداع المتواصلين منذ لحظة الوعي الأولى وحتى ساعة الحساب ونعلم تماما كيف أن الحياة الإسلامية إنما هي فعل إبداعي مستمر¹.

خامسا: اليأس من إمكانية التغيير

قمة العجز في عدم الثقة في النفس وإقناع الذات بأنه ليس بالإمكان أبدع مما كان، هذه المقولة اليائسة البائسة التي تحوّلت إلى شعار يعبر عن العجز والعطالة والحمول والهزيمة، كما عبّر عن ذلك الدكتور عمر عبيد حسنة عندما قال: ("ليس بالإمكان أفضل مما كان" شعار العاجزين الذي يجعل واقعهم مسترخيا، ومذهبهم مرجئا في الوقت الذي نرى فيه شعار العالم الدائم أنه بالإمكان باستمرار أفضل مما كان، وعندهم أنه لا بد من مقابلة الدرس والاختبار وإعادة قراءة الماضي لكشف جوانب القصور، وأسباب التقصير، واستدراك ذلك بصناعة واقع أفضل واستشراف مستقبل أكثر سدادا وصوابا. وأعتقد أن هذا الشعار الذي انقلب إلى مُسلمة في حياتنا، من الأمور التي ساهمت في عطالة الأمة وانطفاء فاعليتها وعجزها من الإفادة من ماضيها لحاضرها، ومن حاضرها لمستقبلها)².

يقول سيد قطب: (...). فالهزيمة في معركة لا تكون هزيمة إلا إذا تركت آثارها في النفوس هموداً وكلالاً وقنوطاً. فأما إذا بعثت الهمة، وأذكت الشعلة، وبصرت بالمزالق، وكشفت عن طبيعة العقيدة وطبيعة المعركة وطبيعة الطريق ... فهي المقدمة الأكيدة للنصر الأكيد ولو طال الطريق!¹.

1- حول تشكيل العقل المسلم، عماد الدين خليل، ط:1، 1989/1410، مطبعة الفيصل، الكويت، ص: 110.

2- حتى يتحقق الشهود الحضاري، عمر عبيد حسنة، ط:1، 1991/1412، المكتب الإسلامي، بيروت. ص: 52.

1- في ظلال القرآن 2/266.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

فالقنوط واليأس الذي ينتاب النفوس عقب الهزائم العسكرية هو أخطر من الهزيمة نفسها، لأنه إن استحكمت في النفوس فسيشل العقول والأيدي عن أي فعل إيجابي يرد للأمة كرامتها المسلوقة ومجدها الضائع.

وقد شخص المصطفى صلى الله عليه وسلم هذه النفسيات المهزومة تشخيصاً دقيقاً فقال: (إذا قال الرجل: هلك الناس فهو أهلكهم، أو فهو أهلكهم)¹ بالضم والفتح، والضم أشهر كما قال النووي: (فهو أهلكهم) أي: فهو أشد الناس هلاكاً، أو (فهو أهلكهم) أي: هو الذي حكم عليهم بالهلاك وليسوا كذلك.

وقال النووي رحمه الله تعالى: (من قال ذلك على سبيل الازدراء والتحقير للناس مع إعجاب به بنفسه فهذا مذموم، أما من قال ذلك لما يرى في نفسه وللمسلمين من تقصير فلا بأس بذلك)².

هذا تأصيل هام جداً، لا بد أن يفهم من خلاله حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا قال الرجل: هلك الناس، فهو أهلكهم، أو فهو أهلكهم).

يقول الأمير شكيب أرسلان: (قد انضم إلى الجبن والهلع اللذين أصابا المسلمين اليأس والقنوط من رحمة الله، فمنهم فئات قد قر في أنفسهم أن الإفرنج هم الأعلون على كل حال، وإنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وإن كل مقاومة عبث، وإن كل مناهضة حرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيب يزداد ويتخمر في صدور المسلمين أمام الأوروبيين إلى أن صار هؤلاء ينصرون بالرعب، وصار الأقل منهم يقومون للأكثر من المسلمين)¹.

1- صحيح مسلم بشرح النووي (347/8) كتاب (البر والصلة) باب (النهي عن قول هلك الناس) برقم: 2623 .

2- صحيح مسلم بشرح النووي (347/8).

1- لماذا تأخر المسلمون الأمير شكيب أرسلان، مرجعة حسن تميم، منشورت دار مكتبة الحياة - بيروت - ص 77

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

إنّ دنيا الناس اليوم لا تعترف إلاّ بالأقوياء علما وعملا، وفكرا وسلوكا، وإبداعا وإتقانا، ممّن لا يعرف العجز والكسل إليهم سبيلا. ولا يرضون العيش على هامش الحياة بل يقتحمون صلبها ويركبون متنها بكل إيجابية ودافعهم في ذلك حديث رسول الله ﷺ: (المؤمن القويّ خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلّ خير، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز)¹.

سادسا: السلبية في الدعوة إلى الله

إن الركون إلى الدنيا بلذائدها وشهواتها تقعد النفس عن النهوض بالأعباء، حتى إذا فشا المنكر واستفحل بين الناس برر لنفسه سلبيتها ربما، بما جاء عن رب العالمين: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَصْرِكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ }².

وقديماً خشي الصديق رضوان الله عليه هذه السلبية القاتلة على أفراد الأمة، فارتقى المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: (أيها الناس! إنكم تقرأون هذه الآية وتضعونها في غير موضعها، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أوشك الله أن يعمهم جميعاً بعقاب من عنده - وفي لفظ: إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه أوشك الله أن يعمهم جميعاً بعقاب من عنده - ثم يدعونه فلا يستجاب لهم)³.

وفي الصحيح من حديث النعمان بن بشير: (مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وأصاب بعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا

1- مسلم كتاب القدر، باب بالأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، برقم 2664 (شرح النووي 382/8).

2- [المائدة: 105].

3- والحديث رواه أحمد (5/1) وأبو داود كتاب (الملاحم) باب (الأمر والنهي) (214/4) برقم 4340 والترمذي كتاب (الفتن)، (نزول العذاب إذا لم يغير المنكر) (467/4) برقم: 2321.

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

حرقاً حتى لا نُؤذي من فوقنا، يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: لو تركوهم وما أرادوا لهلكوا وهلكوا جميعاً، ولو أخذوا على أيديهم لنجوا ونجوا جميعاً¹.

ونصوص القرآن والسنة التي تدعو للنهوض بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبليغ دعوة الله، أكثر من أن تعد وتحصى، وليس هنا المجال لمزيد تفصيل، وفيما ذكرنا ما يعني.

الخاتمة:

وبعد هذه الجولة السريعة التي أمطنا فيها اللثام عن موضوع هام وخطير، يتعلق بهزيمة النفسية وأثرها في السقوط والأفول الحضاري في ضوء نصوص السنة وأحداث السيرة النبوية.

أفضت هذه الدراسة إلى عدد من النتائج والتي من أهمها.

1. أن الهزيمة النفسية ومن خلال التعاريف، هي عبارة ضعف داخلي يلم بالأفراد، فيقعدهم عن العطاء وردة الفعل الإيجابية، وهذا الداء لا يكاد يسلم منه أحد، ولو لفترات يسيرة.

2. السنة النبوية اهتمت برصد هذه الظاهرة والتحذير منها ومن تداعياتها، وكشفت عن بعض أسبابها، وهذا من خلال استقراء النصوص، واستنطاق المعاني، وجمع أجزائها لبعضها البعض.

3. السيرة النبوية هي السنة العملية التطبيقية التي تجلت من خلال بعض أحداثها، خطر هذا الداء إن استحكمت في صناعة الهزيمة أو تأخر النصر، وغزوة أحد مثال عملي ناطق.

1- أخرج البخاري، كتاب (الشركة)، باب (باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه)، انظر صحيح البخاري (2/882).

الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي

4. أثر التوجيهات النبوية النظرية والعملية في عدم الاستسلام لليأس والإحباط، والتعلق بخيط الأمل لصناعة النجاح من خلال أخذ زمام المبادرة من جديد وغزوة حمراء الأسد نموذج على ذلك.

5. من خلال السنة والسيرة وعبر التاريخ تبين أن الهزيمة النفسية أشد فتكا على الأمم والأفراد من الهزائم العسكرية، لأنها هي التي تهيئ أجواء القابلية للاستعمار، والاستعمار غالبا ما يكون سببا ليقظة الأمة من سباتها، أما الهزيمة فقد تجثم على صدر الأمة طويلا.

6. الهزيمة قد تكون في حدها الأدنى انكفاء على الذات، وهربا من الواقع، وقد تصل إلى حد تقليد المغلوب للغالب وهذا هو الأعم الأغلب.

7. الهزيمة لا ترتبط بسبب واحد، بل تتعدد الأسباب وتتنوع، بين أسباب مادية، وأخرى معنوية.

8. مظاهر الهزيمة كثيرة ومتعددة، وهي المشهد المعبر عن السقوط الحضاري.

9. السقوط الحضاري لا يعني زوال الأمم وفناء الشعوب بالضرورة، وإنما قد يعبر عن زوال التأثير وغياب الأثر، وهذا الذي تردت إليه الأمة الإسلامية في الزمان الأخير، وفي بعض الفترات التاريخية الأخرى.

المصادر والمراجع

1. أسباب النزول لأبي الحسن الواحدي النيسابوي، دار الاتحاد العربي للطباعة لصاحبها محمد عبد الرزاق - القاهرة-.

2. البداية والنهاية، لابن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط1408هـ/1988م.

3. تفسير ابن كثير، سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة : الثانية 1420هـ - 1999 م

4. حتى يتحقق الشهود الحضاري، عمر عبيد حسنة، ط:1، 1412/1991، المكتب الإسلامي، بيروت.

- الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي
5. الحرب النفسية -دراسات إسلامية هادفة- د: أحمد نوفل، دار الشهاب باتنة 1987 (114/1).
6. حول تشكيل العقل المسلم، عماد الدين خليل، ط:1، 1989/1410، مطبعة الفيصل، الكويت.
7. الروايات التفسيرية في فتح الباري، عبد المجيد الشيخ عبد الباري، وقف السلام الخيري، الطبعة الأولى 1426 هـ - 2006 م .
8. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، ط: 1995/1415، مكتبة معارف الرياض.
9. سنن أبي داود، دار الكتاب العربي -بيروت-.
10. شروط النهضة، مالك بن نبي، دار الفكر -دمشق- طبعة 1406هـ/1986م.
11. الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة - القاهرة- ط1417هـ/1997م.
12. صحيح البخاري دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - الطبعة الثالثة، 1407 - 1987 تحقيق : د. مصطفى ديب البغا.
13. صحيح مسلم بشرح النووي، مكتبة الإيمان -المنصورة مصر-.
14. صحيح مسلم بشرح النووي دار إحياء التراث العربي - بيروت - طبعة: 2/ 1392هـ
15. صحيح الجامع الصغير وزياداته الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت-
16. صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي -بيروت- .
17. فقه السيرة، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الشهاب، باتنة، الجزائر.
18. في ظلال القرآن، سيد قطب الطبعة السابعة سنة 1398هـ - 1978م، دار الشروق، بيروت.

- الهزيمة النفسية أسبابها وأثرها ----- د. يوسف عبد اللاوي
19. الكافي الشافي في تخریج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزخشي، جمال الزيلعي، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن السعد دار ابن خزيمة - الرياض - 1414هـ، الطبعة: الأولى.
20. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر - بيروت - طبعة 6، 1417هـ/1997.
21. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، الأمير شكيب أرسلان، مراجعة حسن تميم، منشورت دار مكتبة الحياة - بيروت - .
22. مجلة البيان - السعودية - عدد 218 شوال 1426.
23. مجلة البيان، العدد: 214، جمادى الآخرة، 1426 هـ، -السعودية-.
24. مختار الصحاح لابن أبي بكر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - طبعة، 1415 - 1995.
25. مسند الإمام أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب كنز العمال، دار الفكر.
26. مسند الإمام أحمد تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م
27. المستدرک علی الصحیحین، الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الأولى، 1411هـ/1990م، دار الكتب العلمية - بيروت -
28. المعجم الأوسط، الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار الحرمين - القاهرة، 1415.
29. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، طبعة: 1399هـ - 1979م.
30. مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، -بيروت- ط4.
31. وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، دار الفكر - دمشق - ط143هـ/2002م.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر خلال الفترة (2005-2013)

أ. جابر سطحي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

لقد تزايد اهتمام الدول المتقدمة والنامية بقضايا الاستثمار الأجنبي المباشر، فقامت معظمها باتخاذ التدابير اللازمة التي من شأنها أن تساعد على جذب أكبر قدر منه، وعلى غرار الدول النامية فقد انتهجت الجزائر التدابير نفسها التي من شأنها تحسين مناخها الاستثماري لجعله أكثر جاذبية للاستثمارات الأجنبية المباشرة، ومع بداية الألفية الثالثة استطاعت الجزائر أن ترفع من التدفقات الواردة إليها مقارنة على ما كانت عليه في التسعينات من القرن الماضي، وقد انصب الاهتمام في هذه الدراسة على تحليل هذه التدفقات الواردة إلى الجزائر، والتي وجدنا أنها ضعيفة ومحتشمة مقارنة مع ما تزخر به الجزائر من إمكانيات وفرص استثمارية واعدة، ويبدو ذلك بوضوح عند المقارنة مع بعض الدول العربية التي احتلت مرتبة الصدارة في جذب أكبر قدر منها، كما أن معظم التدفقات الواردة اتجهت لقطاع المحروقات رغم الحاجة الملحة لباقي القطاعات لهذا النوع من الاستثمارات.

الكلمات المفتاحية: الاستثمار الأجنبي المباشر، التدفقات الواردة، التوزيع القطاعي، القطاعات الاقتصادية.

Abstract:

The interest of developed and developing countries for direct foreign investment issues has been grown, most of them took the necessary measures that helps to attract as much as possible of the direct foreign investment, along the lines of developing countries there is Algeria which took the same measures that would improve her investment climate and make it more attractive for direct foreign investments. Within the beginning of the third millennium; Algeria increased her inflows compared with the nineties of the last century, in this study our attention is focused on analyzing of these inflows in Algeria which we found both weak and modest compared with the possibilities and opportunities that Algeria has in investments, and it seems so clearly when we compare it with some Arab countries which occupy the forefront lines in investors' attracting. In addition, most of the inflows went to the hydrocarbon sector despite of the other sectors need to this kind of investments.

Key words: Direct foreign investment, Inflows, Sectoral distribution, Economic sectors.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

مقدمة:

شكلت ظاهرة الاستثمار الأجنبي المباشر أحد أهم القضايا التي استأثرت ومازالت تستأثر على اهتمام المختصين ومسئولي حكومات الدول، وذلك لما لهذا الاستثمار من أهمية وانعكاسات تفاعلت عناصرها وتبلورت ملامحها منذ الحرب العالمية الثانية في شكل علاقات متميزة وأحكام متباينة تجلت في سياسات وسلوكيات هذه الدول تجاه هذا النوع من الاستثمار.

ومع تسابق الدول المتقدمة والنامية لجذب أكبر قدر ممكن من الاستثمار الأجنبي المباشر، وإدراكها بأن هذا الأخير يعتبر مصدراً من مصادر التمويل وأداة لنقل التكنولوجيا والمهارات الإدارية والتسويقية وغيرها، اتجهت الجزائر نحو سياسة الانفتاح على الخارج، وقامت بانتهاج سياسة استثمارية جديدة من خلال قانون الاستثمار لسنة 2001، والذي من خلاله تم سن العديد من القوانين واتخاذ الكثير من الإجراءات التي تهدف في مجملها إلى جعل مناخ الأعمال في الجزائر أكثر استقراراً وملائمة لأنشطة الاستثمارات الأجنبية المباشرة، وبالفعل استطاعت الجزائر من خلال القوانين التي سنتها والإجراءات التي اتخذتها في هذا المجال أن ترفع نصيبها من تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر.

وبناء على ما سبق يمكن طرح الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة على النحو التالي:

ما هو واقع توجهات الاستثمار أجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية سوف يتم تقسيم البحث إلى المحاور التالية:

المحور الأول: مفاهيم عامة حول الاستثمار الأجنبي المباشر.

المحور الثاني: تحليل اتجاهات الاستثمار الأجنبي المباشر العالمي الوارد للدول المضيفة.

المحور الثالث: تحليل اتجاهات الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد للجزائر.

المحور الأول: مفاهيم عامة حول الاستثمار الأجنبي المباشر

يعتبر موضوع الاستثمار الأجنبي المباشر من بين المواضيع التي نالت العديد من الدراسات من طرف المدارس الاقتصادية والباحثين والمفكرين، وقد واجه هؤلاء العديد من

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

الصعوبات من أجل تحديد أبعاده الخاصة وأهدافه المختلفة، نظرا لتشعب موضوعاته من جهة وتعدد جوانبه من جهة ثانية.

أولاً: تعريف الاستثمار الأجنبي المباشر

وردت عدة تعريفات للاستثمار الأجنبي المباشر، نذكر منها على سبيل الذكر وليس الحصر ما يلي: يعرف صندوق النقد الدولي الاستثمار الأجنبي المباشر بأنه ذلك الاستثمار الذي يقام لاكتساب مصلحة دائمة في المشروعات التي يتم إدارتها في دولة غير الدولة التي ينتمي إليها المستثمر الأجنبي، فضلاً عن اكتسابه القدرة على التأثير والإدارة في هذه المشروعات من خلال امتلاكه 10 % أو أكثر من رأس مالها¹.

أما منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية فتعرفه بأنه " ذلك الاستثمار الذي يقيمه مستثمرون في دولة أخرى، ويكون قائماً على تحقيق مصلحة دائمة أو طويلة مع المؤسسة في دولة غير دولتهم، وذلك عن طريق خلق مؤسسة جديدة (تأسيس استثمار) أو تغيير وضع ممتلكات مؤسسة قائمة (عمليات الاندماج والاستحواذ)².

كما يعرف الاستثمار الأجنبي المباشر بأنه: " ذلك الاستثمار الذي ينطوي على تملك المستثمر الأجنبي لجزء أو كل الاستثمارات في المشروع المعين، هذا بالإضافة إلى قيامه بالمشاركة في إدارة المشروع مع المستثمر الوطني في حالة الاستثمار المشترك، أو سيطرته الكاملة على الإدارة والتنظيم في حالة ملكيته المطلقة لمشروع الاستثمار، فضلاً عن قيام

1- حسن بن رfidان المهجوج، اتجاهات ومحددات الاستثمار الأجنبي المباشر في دول مجلس التعاون الخليجي، مؤتمر التمويل والاستثمار، تطوير الإدارة العربية لجذب الاستثمار، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، 2006، ص 56.

2-Fatima Boualam, *l'investissement direct a l'étranger le cas de l'algerie*, thèse de doctorat, université Montpellier 1, 2009/2010, France, p 32.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

المستثمر الأجنبي بتحويل كمية من الموارد المالية والتكنولوجية والخبرة الفنية في جميع المجالات إلى الدول المضيفة"¹.

وبناء على ما سبق يمكن القول إنّ الاستثمار الأجنبي المباشر هو ذلك المشروع الذي يقيمه ويملكه مستثمر أجنبي - سواء كان شخصاً طبيعياً أو معنوياً - خارج موطنه الأصلي، وتكون ملكية المشروع إما ملكية كاملة أو جزئية تخول للمستثمر الأجنبي الحق في الإدارة والرقابة على هذا المشروع مع المستثمر المحلي، ويتم هذا النوع من الاستثمار في شكل تدفقات لرؤوس الأموال بين الدول، كما يعتبر وسيلة من وسائل نقل التكنولوجيا والخبرات الإدارية والتسويقية وغيرها.

ثانياً: أشكال الاستثمار الأجنبي المباشر

من خلال التعريفات السابقة يتضح لنا أن الاستثمار الأجنبي المباشر لا يتوقف على شكل واحد متعارف عليه دولياً، وإنما يأخذ عدة أشكال أهمها ما يلي:

1- الاستثمار المملوك بالكامل للمستثمر الأجنبي: يتمثل هذا النوع من الاستثمارات في قيام مستثمر أجنبي سواء كان فرداً أو شركة متعددة الجنسيات أو غير ذلك بإنشاء وتنظيم وإدارة مشروع استثماري بالدولة المضيفة. وتعتبر المشروعات المملوكة بالكامل للمستثمر الأجنبي أكثر صور الاستثمار الأجنبي المباشر تفضيلاً لدى الشركات المتعددة الجنسيات،² لما لها من نتائج إيجابية تنعكس عليها.

غير أن غالبية الدول وخاصة النامية منها كثيراً ما تردد في منح الترخيص لملكية كاملة لمشروع استثماري، خوفاً من العبء الاقتصادية من جهة، والحذر من احتمالات

1- عبد السلام أبو قحف، نظريات التدويل وجدوى الاستثمارات الأجنبية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1989، ص 13.

2- أنظر: - عمر وحامد، إدارة الأعمال الدولية، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، 1999، ص 61.
- عبد السلام أبو قحف، السياسات والأشكال المختلفة للاستثمارات الأجنبية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1989، ص 30.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

حدوث حالة احتكارات من طرف الشركات المتعددة الجنسيات لأسواق هذه الدول من جهة ثانية.

إلا أن تعميق مبدأ الاعتماد المتبادل وفتح الأسواق العالمية في ظل العولمة الاقتصادية، دفع بالدول النامية إلى التسابق لجذب أكبر قدر ممكن من الاستثمارات الأجنبية المباشرة، وذلك من خلال تقديم مزايا وحوافز لهذا النوع من الاستثمارات، وتوفير الأطر القانونية والمناخ اللازم لذلك.¹

2- الاستثمار المشترك بين الطرف المحلي والطرف الأجنبي: يعرف هذا النوع

من الاستثمار بأنه مشاركة المستثمر المحلي - سواء كان خاص أو حكومي أو الاثنان معا - المستثمر الأجنبي في ملكية المشروعات الاقتصادية المقامة على أرضيه،² ويمكن أن يشارك المستثمر الأجنبي بشكل نقدي أو عيني، ففي هذه الأخيرة يتعهد المستثمر الأجنبي بتوفير كافة الموجودات والتجهيزات اللازمة المستوردة من الخارج، مع تعهد الطرف المحلي بتوفير كافة الاحتياجات المالية اللازمة بعملمته المحلية،³ ولا تقتصر المشاركة على حصة في رأس المال فقط، بل تمتد أيضا إلى الإدارة والخبرة وبراءات الاختراع أو العلامات التجارية أو غير ذلك،⁴ وتختلف نسبة المشاركة من مستثمر أجنبي لآخر ومن دولة لأخرى، وعادة ما تتراوح نسبة مشاركة المستثمر الأجنبي بين 25 % و 49 %، وفي بعض الحالات تصل إلى 75%.¹

1- عبد الحميد عبد المطلب، العولمة الاقتصادية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2008، ص 184.

2- أميرة حسب الله محمد، محددات الاستثمار الأجنبي المباشر وغير المباشر في البيئة الاقتصادية العربية، دراسة مقارنة بين تركيا وكوريا الجنوبية ومصر، الدار الجامعية، مصر، 2004/2005، ص 19.

3- محمد عبد العزيز عبد الله عبد، الاستثمار الأجنبي المباشر في الدول الإسلامية في ضوء الاقتصاد الإسلامي، دار النفائس، ط1، الأردن، 2005، ص38.

4- عبد السلام أبو قحف، السياسات والأشكال المختلفة للاستثمارات الأجنبية، مرجع سابق، ص24.

1- علي إبراهيم الخضر، إدارة الأعمال الدولية، دار رسلان، ط1، سوريا، 2007، ص 51.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

- وما سبق يمكن القول إنّ الاستثمار المشترك ينطوي على الجوانب التالية:¹
- الاتفاق طويل الأجل بين طرفين استثماريين أحدهما وطني والآخر أجنبي لممارسة نشاط إنتاجي أو خدمي داخل الدولة المضيئة.
- أن الطرف الوطني قد يكون شخصية معنوية تابعة للقطاع العام أو الخاص.
- أن قيام أحد المستثمرين الأجانب بشراء حصة في شركات وطنية قائمة قد يؤدي إلى تحويل هذه الشركات إلى شركات استثمار مشتركة.
- ليس بالضرورة أن يقدم الطرف الأجنبي أو الوطني حصة في رأس المال، بمعنى أن المشاركة في مشروع الاستثمار قد تكون من خلال تقديم الخبرة، المعرفة، العمل، التكنولوجيا، كما يمكن أن تأخذ المشاركة شكل تقديم المعلومات أو المعرفة التسويقية.
- في جميع الحالات السابقة لا بد أن يكون لكل طرف من أطراف الاستثمار المشترك الحق في المشاركة في إدارة المشروع، وهذا هو العنصر الجوهرى الحاسم في التفريق ما بين مشروعات الاستثمار المشترك المباشر وغير مباشر.

3- الاستثمار في المناطق الحرة: تهدف المناطق الحرة إلى تطوير الصادرات والاندماج في الاقتصاد الدولي، وتخضع الاستثمارات المنجزة في هذه المناطق لنظام تشجيعى للغاية، وذلك بمنح المشاريع الاستثمارية فيها العديد من الحوافز والمزايا والإعفاءات. وتسمى المناطق الحرة هنا بجزر الاستثمار الأجنبي، ويعمل هذا الأخير في هذه المناطق من خلال قوانين خاصة تنظم عملية إنشاء المشروعات الاستثمارية، كما يتمتع بالإعفاء الكامل من كافة الرسوم والضرائب المفروضة على المشروعات الاستثمارية في هذه المناطق داخل الدولة المضيئة.¹

1- عبد السلام أبو قحف، السياسات والأشكال المختلفة للاستثمارات الأجنبية، مرجع سابق، ص25.

1- عبد الحميد عبد المطلب، العولمة الاقتصادية، مرجع سابق، ص 185.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

4- مشروعات الاستثمار القائمة على التجميع: تأخذ هذه المشروعات شكل اتفاقية بين الطرف الأجنبي والطرف الوطني، يتم بموجبها قيام الطرف الأول بتزويد الطرف الثاني بمكونات منتج معين لتجميعه ليصبح منتجاً نهائياً، كما يقوم الطرف الأجنبي أيضاً بتقديم الخبرة أو المعرفة اللازمة الخاصة بالتصميم الداخلي للمصنع، عمليات التشغيل والتخزين والصيانة والتجهيزات الرأسمالية وغيرها مقابل عائد مادي يتفق عليه، وقد يأخذ هذا النوع من المشروعات شكل الاستثمار المشترك، أو شكل التملك الكامل للمشروع من طرف المستثمر الأجنبي¹، وأحسن مثال يمكن تقديمه في هذا الصدد هو الشركة الوطنية لإنتاج المركبات "سوناكوم"، التي تقوم بتجميع أجزاء المنتجات الألمانية كالمحركات وغيرها للحصول على منتج نهائي في شكل جرارات أو حافلات... الخ.

ويتميز هذا الشكل من أشكال الاستثمار الأجنبي المباشر بما يلي:²

- يتحمل الجانب الوطني كافة متطلبات تشييد المشروع، وبالتالي تكون ملكية البنية الأساسية للمشروع ملكية وطنية.
- يقدم الجانب الأجنبي الخبرة والمعرفة اللازمة والتصميمات الخاصة بالمشروع وتقسيمه الداخلي أو تخطيطه، وذلك وفقاً لتدفق عمليات التجميع وبشكل متتالي.
- يقدم المستثمر الأجنبي معلومات كافية عن طرق التخزين والصيانة للأجزاء المصدرة منه إلى الدول المضيفة، كما يقدم البيانات الكاملة عن المواصفات القياسية التي يتبعها في الإنتاج وتجميع المنتجات.
- يكون التعاقد على منح الطرف الوطني حق استقبال وتجميع القطع المرسله له من الجانب الأجنبي، وتجميعها طبقاً للمواصفات القياسية وإعدادها في شكل منتج نهائي مماثل

1- انظر:- عبد الحميد عبد المطلب، العولمة الاقتصادية، المرجع السابق، ص 185.

- عبد السلام أبو قحف، السياسات والأشكال المختلفة للاستثمارات الأجنبية، مرجع سابق، ص 36.

2- صلاح عباس، العولمة وآثارها في الفكر المالي والنقدي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2007، ص 88-89.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

لمنتج الشركة الأم والقيام بتسويقه وبيعه، مقابل عائد مادي يتفق عليه لحساب الشركة الأم زائداً على قيمة القطع الداخلة في تكوين المنتج وما يضاف إليه من مصاريف.

• يكتسب الطرف المحلي من مشروعات التجميع الخبرة في إعداد وتجميع المنتج النهائي دون القدرة على تصنيع القطع الأساسية المكونة لهذا المنتج المحلي.

5- الاستثمار في مشروعات البنية الأساسية المحولة (BOT)¹: وهو ما يعرف بالاستثمار الأجنبي المباشر في شكل عقود امتياز،² ووفقاً لهذا النوع تقوم حكومة دولة مضيفة بمنح المستثمر الأجنبي امتياز إنشاء المشروع، مع تحمل هذا المستثمر تكاليف إنشائه وأعباء تشغيله مقابل حصوله على أرباح المشروع خلال فترة الامتياز تكون كافية لتغطية واستعادة ما أنفقه في إنشاء المشروع، وتحقيق قدر من الأرباح والفوائد على هذا الاستثمار، وبعد انتهاء مدة الامتياز يتم تسليم المشروع إلى حكومة الدولة المضيفة وخروج المستثمر الأجنبي من الدولة نهائياً، أو حصوله على عقد امتياز آخر بشروط وفترات زمنية أخرى.³

وكثيراً ما تلجأ الدول المضيفة لهذا النوع من الاستثمار نظراً لضخامة المشروعات الاستثمارية في مجالات البنية الأساسية، وما تتطلبه من مصاريف وأعباء مالية ضخمة لا تستطيع الموازنات العامة لهذه الدول تحملها.

ويتم الاستثمار في مشروعات البنية الأساسية المحول عن طريق الأشكال التالية¹:

- مشروعات البناء والتشغيل والتحويل.
- مشروعات البناء - التملك - التشغيل - التحويل.

1- (BOT) هي حروف مرادفة لـ: Build-Operate-Transfer والتي تشير إلى تلك المشروعات الاستثمارية الخاصة بمجال البنية الأساسية كالموانئ والمطارات وغيرها، والتي تعمل بنظام البناء والتشغيل ثم التحويل، أي يقوم المستثمر الأجنبي ببناء المشروع ثم تشغيله ثم تحويله لحكومة الدولة المضيفة بعد انتهاء مدة عقد الامتياز التي تتراوح عادة ما بين 20 و50 عاماً.

2- عبد المطلب عبد الحميد، العولمة الاقتصادية، مرجع سابق، ص 185.

3- صلاح عباس، العولمة وآثارها في الفكر المالي والنقدي، مرجع سابق، ص 112.

1- عبد المطلب عبد الحميد، العولمة الاقتصادية، مرجع سابق، ص 186-189.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

- عقود البناء والتملك والتشغيل.
- عقود التصميم والبناء والتمويل والتشغيل.
- عقود البناء والتحويل والتشغيل.
- عقود البناء والتأخير والتحويل.
- عقود التحديث والتملك والتشغيل والتحويل.
- عقود التحديث والتملك والتشغيل.
- عقود البناء والتمويل والتحويل.
- عقود التأجير والتدريب والتحويل.

عموماً يمكن القول إنّ الاستثمار الأجنبي المباشر يعتبر شكلاً من أشكال الاستثمار الدولي وحركة من الحركات الدولية لرؤوس الأموال طويلة الأجل، يتم في شكل تدفقات مالية وسلعية من الدول المصدرة إلى الدول المستوردة له، وهو ذلك الاستثمار الذي يعطي لصاحبه حق التملك والإدارة والإشراف على المشروع الاستثماري، ويتم من خلال أشكال وأنواع مختلفة يسعى كل طرف من الأطراف إلى استغلال الأحسن منها.

المحور الثاني: تحليل اتجاهات الاستثمار الأجنبي المباشر العالمي الوارد

للدول المضيفة

عرف تدفق الاستثمار الأجنبي المباشر تطوراً كبيراً بداية العقد الأخير من القرن الماضي، الأمر الذي جعل الكثير من المختصين يعتبرون أن هذا النوع من الاستثمار يمثل مظهراً ومؤشراً للعملة الاقتصادية، فالعلاقة بينهما تسير في كلا الاتجاهين، ويؤثر كل منهما في الآخر¹، لكن بداية من هذا القرن اتسمت تدفقاته الواردة بالتذبذب وعدم الانتظام.

أولاً: تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة على المستوى العالمي

إن المتتبع لتطورات الاستثمار الأجنبي المباشر يجد أن تدفقاته غير منتظمة، فتارة ترتفع وتارة أخرى تنخفض، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الجدول التالي:

1- عمر صقر، العولمة وقضايا اقتصادية معاصرة، الدار الجامعية، مصر، 2000، 2001، ص 41.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

جدول رقم (01): الاستثمار الأجنبي المباشر العالمي الوارد خلال الفترة

(2014-2006)

السنوات إ.م	2014	2013	2012	2011	2010	2009	2008	2007	2006
القيمة (مليار دولار)	1228	1452	1330	1700	1422	1221	1818	2001	1481
معدل النمو (%)	15,4-	9,17	21,7 -	19,5	16,4	32,8 -	9,1-	35,1	-

المصدر: www.unctad.org -.

* UNCTAD, world investment report 2015, **reforming international investment governance**, New York & Geneva, 2015, p 18.

من خلال الجدول رقم (01) نلاحظ أن تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر ترتفع وتنخفض من سنة لأخرى مسجلة رقما قياسيا قدره: 0012. تريليون دولار سنة 2007، ثم انخفضت في السنتين الموالتين لتسجل معدلات نمو سالبة، وسبب ذلك هو حدوث الأزمة المالية العالمية التي أثرت سلبا على هذه التدفقات، ورغم تعافي الاقتصاد العالمي من تداعيات الأزمة المالية العالمية إلا أن تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر بقية متذبذبة ولم تستطع تسجيل معدلات نمو أعلى من مثيلتها قبل حدوث الأزمة، وفي عام 2013 عادت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر إلى الاتجاه الصعودي، ووصلت إلى 1,452 تريليون دولار مسجلة معدل نمو قدره 9,17% لتعاود انخفاضها إلى 1,228 تريليون دولار مسجلة معدل نمو سالب قدره -15,4% سنة 2014.

تتوقع الأونكتاد أن ترتفع تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر إلى 1,37 و1,48 و1,7 تريليون دولار عام 2015 و2016 و2017 على التوالي، محققة معدلات نمو قدرها 11,4% و8,4% و16,2% خلال نفس السنوات، وسوف يكون السبب الرئيس لهذا الارتفاع هو النمو المحتمل في الولايات المتحدة الأمريكية الناتج عن انخفاض أسعار النفط والذي سيحفز الطلب من جهة، واستمرار ارتفاع الاحتياطات النقدية ومعدلات الربحية بين الشركات متعددة الجنسيات من جهة ثانية، ومع ذلك هناك عدد من المخاطر الاقتصادية

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي
والسياسية التي قد تحول دون حدوث هذا الانتعاش المتوقع، ومنها حالة عدم اليقين في
منطقة اليورو، والتداعيات المحتملة الناتجة عن التوترات الجيوسياسية، وضعف اقتصاديات
الدول الناشئة¹.

ثانيا: تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر العالمي الواردة حسب الأقاليم
والقطاعات الاقتصادية

بالنظر إلى تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى دول العالم، نجد أن الدول
المتقدمة كانت تستأثر على حصة الأسد من هذه التدفقات، لكن بعد سنة 2011 زاد
نصيب الدول النامية من هذه التدفقات، ويمكن توضيح ذلك في الجدول التالي:

جدول رقم (02): تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة حسب الأقاليم
خلال الفترة الممتدة بين (2006-2014) الوحدة (مليار دولار، %)

الأقاليم	السنوات المؤشر	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
الدول المتقدمة	القيمة	988	1323	1032	618	703	880	516	565	499
	الحصة	66,7	66,1	56,8	50,6	49,4	51,8	38,8	39	40,6
الدول النامية	القيمة	432	591	668	532	648	724	729	778	681
	الحصة	29,2	29,5	36,7	43,6	45,6	42,6	54,8	53,6	55,5
الدول التي تمر بمرحلة انتقالية	القيمة	61	87	118	71	71	96	85	109	48
	الحصة	4,1	4,4	6,5	5,8	5	5,6	6,4	7,4	3,9
إجمالي إ أ ج م الوارد العالمي		1481	2001	1818	1221	1422	1700	1330	1452	1228

المصدر: . www.unctad.org -

* UNCTAD, world investment report 2015, **reforming international investment governance**, New York & Geneva, 2015, p 21.

1- UNCTAD, world investment report 2015, **reforming international investment governance**, New York & Geneva, 2015, p 02 .

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

عند ملاحظة بيانات الجدول رقم (02) يمكن تسجيل انخفاض تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الدول المتقدمة من 988 مليار دولار سنة 2006 إلى 499 مليار دولار سنة 2014، كما أن حصة هذه الدول من إجمالي التدفقات العالمية الواردة انخفضت بشكل أكبر مسجلة 40,6% سنة 2014 بينما سجلت رقما قياسيا قدره 66,7% سنة 2006. مقابل ذلك فقد ارتفعت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الدول النامية من 432 مليار دولار سنة 2006 إلى 681 مليار دولار سنة 2014، كما ارتفعت حصة الدول النامية من إجمالي هذه التدفقات لتصل إلى 55,5% سنة 2014، وهي حصة أكبر مما كانت عليه سنة 2006، وحتى في سنوات الأزمة المالية العالمية فقد ارتفعت حصة هذه الدول من هذه التدفقات ارتفاعا قياسيا، عكس ما حدث بالنسبة للدول المتقدمة والدول التي تمر بمرحلة انتقالية، وربما يمكن تفسير ارتفاع حصة الدول النامية من هذه التدفقات باتجاه هذه الدول المتزايد نحو تحرير أسواقها وإزالة العديد من الإجراءات التي تعيق تدفق الاستثمارات الأجنبية المباشرة، بعد إدراكها لدور هذه الاستثمارات في دفع عجلة التنمية الاقتصادية واللاحق بركب الدول المتقدمة.

أما الدول التي تمر بمرحلة انتقالية فرغم ارتفاع حجم التدفقات الواردة إليها من 61 مليار دولار سنة 2006 إلى 109 مليار دولار سنة 2013، فإن نصيبها من هذه التدفقات لم تتجاوز 48 مليار دولار، وهو ما جعلها تستحوذ على نسبة 3,9% من إجمالي هذه التدفقات خلال سنة 2014.

وفيما يخص توقعات الأونكتاد الخاصة بسنة 2015 و2016 و2017 فيمكن توضيحها في النقاط التالية:¹

● بالنسبة للدول المتقدمة فسوف تستحوذ على تدفقات واردة قدرها 634 و722 و843 مليار دولار خلال الثلاث سنوات المقبلة، مما يجعلها تسجل معدل نمو قدره

1- UNCTAD, world investment report 2015, op – cit, p 21.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي
18,33% كمتوسط خلال نفس السنوات وبحصة قدرها 48,9% من إجمالي التدفقات العالمية الواردة خلال سنة 2017.

● أما الدول النامية فسوف تستحوذ على تدفقات واردة قدرها 707 و 734 و 850 مليار دولار خلال الثلاث سنوات المقبلة وبمعدل نمو قدره 7,66% كمتوسط خلال نفس السنوات، مما يجعل حصتها تنخفض من 55,55% سنة 2014 إلى 49,3% سنة 2017 .
● وأخيرا الدول التي تمر بمرحلة انتقالية، فالمتوقع أن تحصل على تدفقات واردة محتشمة قدرها 45 و 47 و 53 مليار دولار خلال نفس السنوات، وبمتوسط معدل نمو قدره 5,1%، وبحصة لا تتعدى 3,1% من إجمالي هذه التدفقات ، وسبب ذلك هو سلبية معدلات النمو في الناتج المحلي الإجمالي نتيجة استمرار الركود الاقتصادي بها والعقوبات المفروضة عليها، إضافة إلى انخفاض أسعار النفط.

وفيما يخص تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر حسب القطاعات فيمكن تحليلها من خلال الجدول التالي:

جدول رقم (03): تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر حسب القطاعات خلال الفترة (2011-2005) الوحدة (مليار دولار، %)

السنوات	القيمة			الحصة		
	القطاع الأولي	التصنيع	الخدمات	القطاع الأولي	التصنيع	الخدمات
2005-2007	130	670	820	9	41	50
2008	230	980	1130	10	42	48
2009	170	510	630	13	39	48
2010	140	620	490	11	50	39
2011	200	660	570	14	46	40

المصدر:

- UNCTAD, world investment report, Towards a New Generation of Investment Policies, New York & Geneva, 2012, p 09 .

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

عند ملاحظة بيانات الجدول رقم (03) يمكن تسجيل انخفاض تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر في مجال الخدمات من 820 مليار دولار إلى 570 مليار دولار سنة 2011، مما جعل حصته تنخفض من 50% سنة 2005 إلى 40% سنة 2011، مقابل ذلك فقد واصلت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر في مجال القطاع الأولي مسارها الصعودي لترتفع حصته من 9% سنة 2005 إلى 14% سنة 2011، أما فيما يخص مجال التصنيع فقد كانت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر غير منتظمة، فقد ارتفعت من 41% سنة 2005 لتصل إلى 50% سنة 2010 ثم انخفضت إلى 46% سنة 2011 مسجلة قيمة قدرها 660 مليار دولار.

ثالثاً: تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر العالمي الواردة حسب طريقة

الدخول

يتم تجسيد الاستثمارات الأجنبية المباشرة الواردة إلى الدول المضيفة عن طريق عمليات الاندماج والاستحواذ أو عن طريق تجسيد مشروعات جديدة، ويمكن تحليل التدفقات الواردة حسب طريقة الدخول من خلال الجدول التالي:

جدول رقم (04): قيمة وعدد عمليات الاندماج أو الاستحواذ والمشروعات

الجديدة خلال الفترة (2006-2014) الوحدة (مليار دولار، %)

القيمة	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	*2014
الاستحواذ والاندماج	630	1045	626,2	285,4	349,4	556	331,6	348,7	398,9
معدل النمو	-	65,9	40 -	54,4 -	22,4	59,1	40,3 -	5,15	14,4
مشروعات جديدة	871,5	880,8	1413,5	1008,3	860,9	902,4	613,9	672,1	695,5
معدل النمو	-	1,06	60,5	28,6 -	14,6 -	4,82	32 -	9,5	3,48

المصدر: www.unctad.org -

* UNCTAD, world investment report 2015, **reforming international investment governance**, New York & Geneva, 2015, p 249.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

بالنظر إلى التطور التاريخي لعمليات الاندماج والاستحواذ عبر الحدود المبنية في الجدول رقم (04) نجد أن أكبر هذه العمليات تمت سنة 2007 بقيمة قدرها 1045 مليار دولار ومعدل نمو زاد عن 65%، وبعد سنة 2007 يمكن ملاحظة الاتجاه النزولي لهذه العمليات لتسجل معدلات نمو سالبة خلال سنة 2009 و2012، ولكن في سنة 2014 ارتفعت عمليات الاندماج والاستحواذ عبر الحدود لتصل إلى 9398. مليار دولار ومعدل نمو قدره 414. %، ونفس الشيء ينطبق على مشروعات الاستثمار في المجالات الجديدة، حيث نلاحظ عدم الاستقرار في معدلاتها خاصة في السنوات التي تلت حدوث الأزمة المالية العالمية، لكن في سنة 2014 حققت هذه المشروعات ما قيمته 5695. مليار دولار ومعدل نمو قدره 3,48%.

المحور الثالث: تحليل اتجاهات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة للجزائر

سعت الجزائر جاهدة منذ الانتقال من مرحلة التسيير المخطط للاقتصاد إلى مرحلة اقتصاد السوق إلى جذب أكبر قدر من الاستثمار الأجنبي المباشر، وذلك من خلال مجموعة من القوانين والنظم والتشريعات المرفقة بمجموعة من الاتفاقيات والمعاهدات الإقليمية والدولية، وقد كان لكل هذه الجهود انعكاسات واضحة على تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إليها، سواء من حيث حجمه أو قطاعاته أو طريقة دخوله.

أولاً: حجم تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الجزائر ومخزونها التراكمي

رغم المرسوم التشريعي الخاص بترقية الاستثمار الذي تبنته الجزائر عام 1993، إلا أن الاستثمار الأجنبي المباشر سجل حجماً محتشماً خلال فترة التسعينات لا يرقى للجهود المبذولة لجذبه، ويرجع ذلك بلا شك إلى عدة عوامل كان أهمها بداية تنفيذ الإصلاحات بالتعاون مع صندوق النقد الدولي عبر برامج التعديل والتكييف الهيكلي التي شكلت عائقاً أمام المستثمرين الأجانب، أضف إلى ذلك شبه العزلة التي فرضت على الجزائر من قبل الكثير من دول العالم وخاصة الدول الغربية، والعشوية السوداء التي عاشتها الجزائر خلال تلك الفترة، كل هذه العوامل جعلت مناخ الاستثمار في الجزائر غير مستقر سواء من الجانب الاقتصادي أو السياسي أو التشريعي أو الأمني، وقلصت حجم الاستثمار الأجنبي

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

المباشر الوارد إلى أدنى حد، والقطاع الوحيد الذي تواصلت الاستثمارات الأجنبية المباشرة هو قطاع المحروقات¹.

لكن بداية من الألفية الثالثة بدأ يتجلى التحسن في تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الجدول التالي:

جدول رقم (05): تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الجزائر ومخزونها التراكمي خلال الفترة (2005-2013). الوحدة: (مليار دولار، %)

السنوات إ.ج.م	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
القيمة	1,145	1,888	1,743	2,632	2,746	2,301	2,581	1,499	1,691
معدل النمو	-	64,9	7,6 -	51	4,33	16,2 -	12,16	41,9 -	12,8
إ.ج.م الوارد عربيًا	47,56 2	71,642	81,974	97,55 8	81,358	63,987	46,32 0	52,247	47,30 3
حصة الجزائر	2,4	2,63	2,12	2,7	3,37	3,6	5,57	2,87	3,57
المخزون التراكمي	8,217	10,104	11,847	14,48	17,226	19,527	22,11	23,607	25,3

المصدر: - المؤسسة العربية لضمان الاستثمار وائتمان الصادرات.

- www.unctad.org

من خلال بيانات الجدول رقم (05) يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

- شهدت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الجزائر ارتفاعاً من 1,499 مليار دولار سنة 2012 إلى 1,691 مليار دولار سنة 2013 مسجلة معدل نمو قدره

1- فارس فوضيل، أهمية الاستثمار الأجنبي المباشر في الدول العربية مع دراسة مقارنة بين الجزائر و مصر والمملكة العربية السعودية، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2005/2004، ص239.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

12,8%، لكن قيمة التدفقات الواردة خلال سنة 2013 بقيت ضعيفة مقارنة مع مستواها القياسي الذي بلغ 2,746 مليار دولار سنة 2009.

● بالرجوع إلى إجمالي تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة على المستوى العالمي المبينة في الجدول رقم (01)، نجد أنها تأثرت بالأزمة المالية العالمية مسجلة معدلات نمو سالبة خلال سنة 2008 و2009، لكن التدفقات الواردة إلى الجزائر خلال نفس الفترة سجلت ارتفاعا كبيرا مسجلة رقما قياسيا سنة 2009، وهو ما يبين عدم تأثر التدفقات الواردة للجزائر بتداعيات الأزمة المالية العالمية.

● بالنسبة لحصة الجزائر من إجمالي التدفقات الواردة للدول العربية الملاحظ أنها اتسمت بالتذبذب وعدم الانتظام، حيث ارتفعت بشكل طفيف من 2,46% كمتوسط خلال الفترة الممتدة بين 2005 و2008 إلى 3,37% سنة 2009 ثم 3,6% سنة 2010 و5,57% سنة 2011 قبل أن تتراجع إلى 2,87% سنة 2012، لتعاود ارتفاعها إلى 3,57% سنة 2013.

● عدم وجود اتجاه مشترك بين التدفقات الواردة للجزائر ومثيلتها الواردة للدول العربية، فقد ترتفع التدفقات الواردة للجزائر خلال فترة معينة بينما تنخفض التدفقات الواردة للدول العربية خلال نفس الفترة كما هو مبين سنة 2008 و2009، أو العكس حيث تنخفض التدفقات الواردة للجزائر خلال فترة معينة بينما ترتفع مثيلتها العربية خلال نفس الفترة، وهو ما يمكن ملاحظته سنة 2011 و2012.

● نلاحظ أن المخزون التراكمي لتدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر في تزايد مستمر، حيث ارتفع من 8,217 مليار دولار سنة 2005 إلى 25,3 مليار دولار سنة 2013، وهذا يرجع بلا شك إلى الجهود المكثفة التي بذلتها الجزائر منذ نهاية العشرية السوداء ولحد الآن لإبقاء تدفقاته موجبة من خلال تحسين مناخها الاستثماري.

وحسب تقرير الاستثمار العالمي الصادر عن مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية لسنة 2015 فقد سجلت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الجزائر سنة 2014

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

قيمة قدرها 1,488 مليار دولار، ما جعلها تسجل معدل نمو سالب قدره - 12%، أما المخزون التراكمي فقد وصل إلى 26,786 مليار دولار خلال نفس السنة¹.

أما التوزيع الجغرافي لتدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الدول العربية سنة 2013 فقد تركزت في عدد محدود من الدول العربية، حيث استحوذت كل من الإمارات والسعودية على 10,5 و 9,3 مليار دولار، وجاءت مصر في المرتبة الثالثة بقيمة 5,6 مليار دولار وبحصة 11,5% من الإجمالي العربي، ثم حل المغرب في المرتبة الرابعة بقيمة 3,4 مليار دولار، ثم السودان في المركز الخامس بقيمة 3,1 مليار دولار، أما الجزائر فقد احتلت المرتبة العاشرة بقيمة 1,691 مليار دولار وبحصة 3,57% من الإجمالي العربي².

ثانيا: التوزيع الجغرافي للاستثمار الأجنبي المباشر في الجزائر حسب الدول

الأصلية للمستثمرين الأجانب

في هذا السياق سيتم توضيح التوزيع الجغرافي لتدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الجزائر حسب الأقاليم، ثم عرض أكبر الدول المستثمرة في الجزائر من حيث حجم استثماراتها، وأكبر الشركات الأجنبية العاملة في الجزائر، وذلك كما يوضحه الشكل التالي:

جدول رقم (06): مصادر الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر

حسب الأقاليم والدول خلال الفترة (2001-2012).

الأقاليم	عدد المشاريع	القيمة (مليون دولار)	أكبر الدول المستثمرة في الجزائر	إجمالي قيمة استثماراتها (مليون دولار)
الدول الأوروبية	228	7469	الوم أ	3487
الدول العربية	153	3757	فرنسا	1743

1- UNCTAD, world investment report 2015, op – cit, p 236 – 240.

2 - المؤسسة العربية لضمان الاستثمار وائتمان الصادرات، تقرير مناخ الاستثمار في الدول العربية، 2014، ص 73 - 74.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

الدول الأمريكية	9	3652	اسبانيا	1531
الدول الآسيوية	27	701	مصر	1308
دول أخرى	6	120	ايطاليا	953

المصدر: - المؤسسة العربية لضمان الاستثمار وائتمان الصادرات، تقرير مناخ الاستثمار في الدول العربية، 2014، ص75.

- دلال بن سمينة، تحليل أثر السياسات الاقتصادية على تنمية الاستثمارات الأجنبية المباشرة في ظل الإصلاحات الاقتصادية (دراسة حالة الجزائر)، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2012/2013، ص 361.
بملاحظة بيانات الجدول رقم (06) يمكن تسجيل ما يلي:

• تصدرت الدول الأوروبية المرتبة الأولى من حيث عدد المشاريع المسجلة في الجزائر بـ: 228 مشروع تمتلك فرنسا العدد الأكبر منها تليها كل من ايطاليا واسبانيا، وتأتي الدول العربية بـ: 153 مشروع، ثم الدول الآسيوية بـ: 27 مشروع تمتلك غالبيتها كل من اليابان والصين، والدول الأمريكية بـ: 9 مشاريع غالبيتها لـ م أ وكندا، ثم باقي الدول بـ: 6 مشاريع كاستراليا ودول إفريقيا.

• من بين أهم الأقاليم التي شكلت مصدرا للاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر هي الدول الأوروبية، حيث قدرة استثماراتها بـ: 7469 مليون دولار خلال الفترة الممتدة بين 2001 و2012، تلتها بعد ذلك الدول العربية باستثمارات إجمالية قيمتها 3757 مليون دولار، ثم الدول الأمريكية والمتمثلة أساسا في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا باستثمارات إجمالية قيمتها 3652 مليون دولار، وسجلت كل من الدول الآسيوية وباقي الدول الأخرى استثماراتها قدرها 701 و120 مليون دولار على التوالي.

• أن تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر يرجع معظم مصدرها إلى الدول المتقدمة، حيث تحتل الولايات المتحدة الأمريكية المرتبة الأولى من حيث حجم الاستثمارات المسجلة في الجزائر والمقدرة بـ: 3487 مليون دولار خلال الفترة الممتدة بين 2001 و2012، تلتها فرنسا باستثمارات قيمتها 1743 مليون دولار ثم اسبانيا، أما على

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

الصعيد العربي فقد تصدرت مصر المرتبة الأولى عربيا من حيث حجم استثماراتها المجمدة في الجزائر والمقدرة بـ: 1308 مليون دولار، تلتها الكويت والإمارات العربية بقيمة 644 و422 مليون دولار على التوالي.

ثالثا: تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الجزائر حسب

القطاعات الاقتصادية

ننوه منذ البداية إلى عدم وجود إحصائيات دقيقة تخص التوزيع القطاعي لتدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر إلى الجزائر، فبنك الجزائر مثلا يركز على هذه التدفقات من حيث الحجم فقط دون ذكر نصيب كل قطاع، أما الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار (ANDI) فتعلن عن المشاريع المصرح لها فقط - سواء كانت محلية أو أجنبية- وتهمل المشاريع المجمدة فعلا.

1- تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر إلى قطاع المحروقات: يساهم قطاع

المحروقات في الجزائر بنسبة تقارب 70% من عائدات ميزانية الدولة و35% من الناتج الداخلي الخام و98% من عائدات الدولة الخارجية، كما تعتبر الجزائر منتج حيوي في السوق العالمية في مجال النفط والطاقة، إذ تحتل المرتبة الثانية عشر عالميا من حيث إنتاج النفط بـ: 1,2 مليون برميل يوميا، والمرتبة الخامسة عالميا في إنتاج الغاز الطبيعي بـ: 60 مليار متر مكعب، ونظرا لارتفاع الربحية وقلة مخاطر الاستثمار في هذا المجال، فقد استأثر قطاع المحروقات في الجزائر بحصة الأسد من إجمالي الاستثمارات الأجنبية المباشرة، خاصة في التسعينات من القرن الماضي حين صدر قانون المحروقات رقم 91-21 الصادر في 04 ديسمبر 1991، والذي تم بموجبه فتح الباب أمام الشركات الأجنبية للبحث والتنقيب والاستغلال في الصحراء الجزائرية¹.

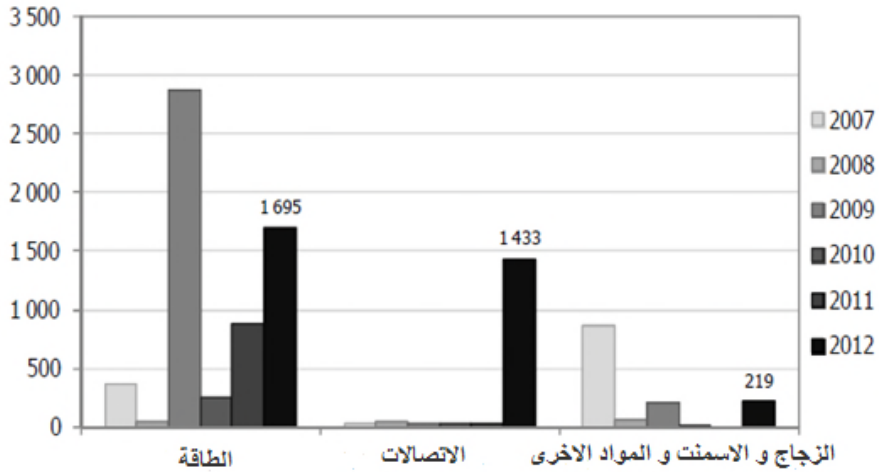
1- دلال بن سمينة، تحليل أثر السياسات الاقتصادية على تنمية الاستثمارات الأجنبية المباشرة في ظل الإصلاحات الاقتصادية (دراسة حالة الجزائر)، مرجع سابق، ص356.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

لكن منذ بداية الألفية الثالثة عملت الحكومة الجزائرية على تسهيل انسياب الاستثمارات الأجنبية المباشرة وتوجيهها نحو قطاعات خارج المحروقات كقطاع الفلاحة والبناء والاتصالات وغيرها، وذلك بغية تنويع الاقتصاد والتخلص من تبعية إيراداتها لقطاع المحروقات، وقد استطاعة فعلا توجيه هذه التدفقات إلى قطاعات خارج المحروقات.

ففي سنة 2006 استأثرت قطاعات خارج المحروقات على حصة قدرها 53,03% من تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الجزائر، متجاوزة بذلك حجم التدفقات الواردة إلى قطاع المحروقات التي استقرت عند نسبة 46,97%⁽¹⁾، وفي السنوات الأخيرة استأثر قطاع المحروقات على تدفقات غير مستقرة يمكن ملاحظتها من خلال الشكل التالي:

شكل رقم (01): تطور تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر في قطاع المحروقات مقارنة ببعض القطاعات الأخرى (2007-2012)



المصدر: عبد القادر ناصور، إشكالية الاستثمار الأجنبي المباشر في الجزائر:

محاولة تحليل، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، 2014/2013، ص 263.

1- عبد القادر ناصور، إشكالية الاستثمار الأجنبي المباشر في الجزائر: محاولة تحليل، رسالة

دكتوراه، جامعة تلمسان، 2014/2013، ص 263.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

نلاحظ من خلال الشكل أن تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة لقطاع المحروقات غير منتظمة، فتارة ترتفع ارتفاعا قياسيا مثلما حدث سنة 2009 أين فاقت التدفقات 2,7 مليار دولار، وتارة تنخفض انخفاضاً كبيراً كما حدث سنة 2010 و2011، لتستقر عند 1,695 مليار دولار سنة 2012.

2- تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر إلى قطاعات خارج المحروقات: يضم قطاع خارج المحروقات الصناعة والفلاحة والخدمات وغيرها، ورغم الفرص الاستثمارية المتاحة التي يتمتع بها كل قطاع إلا أن نصيبها من الاستثمار الأجنبي المباشر مازال محدوداً، خاصة في بعض القطاعات على غرار قطاع الزراعة والنقل والصحة.

فحسب إحصائيات الوكالة الوطنية لترقية الاستثمار حول حصيلة المشاريع الأجنبية المباشرة المحسدة خلال الفترة الممتدة من 2002 إلى 2012، فإن القطاع الصناعي يستأثر على حصة الأسد من إجمالي هذه الاستثمارات بـ: 239 مشروع من أصل 423 بقيمة 978702 مليون دينار أي 46,15% من قيمة هذه الاستثمارات.

جدول رقم (07): توزيع الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر حسب

القطاعات خارج المحروقات (2002-2012).

القطاع	عدد المشاريع	النسبة (%)	المبلغ (مليون دج)	النسبة (%)
الصناعة	239	56,5	978702	46,15
الخدمات	81	19,15	504522	23,79
البناء والأشغال	64	15,13	41083	1,94
النقل	16	3,78	9531	0,45
السياحة	10	2,36	481304	22,70
الصحة	6	1,41	13573	0,64
الزراعة	6	1,41	2391	0,11
الاتصالات	1	0,23	89441	4,22
المجموع	423	100	2120549	100

المصدر:- دلال بن سمينة، تحليل أثر السياسات الاقتصادية على تنمية

الاستثمارات الأجنبية المباشرة في ظل الإصلاحات الاقتصادية (دراسة حالة

الجزائر)، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2012/2013، ص 359.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

أما عن أهم الصناعات المحسدة فتتمثل في الصناعة الميكانيكية كاستثمار الشركة الفرنسية MICHELIN التي عادت إلى النشاط في أكتوبر 2002 بعد توقف دام 9 سنوات وباستثمار قدره 20 مليون أورو، والمشروع الجزائري الألماني الإماراتي لإنتاج مركبات عسكرية من نوع VOLKSWAGEN، ومشروع مصنع السيارات رونو الجزائر بالشراكة مع الشركة الفرنسية لإنتاج السيارات RENAULT، وكذا الصناعة الغذائية التي عرفت انتعاشا بدخول شركة DANONE سنة 2002 إلى السوق الجزائري، أضف إلى ذلك الاستثمار في مجال الحديد والصلب الذي تتولاه الشركة الهندية ISPAT، وصناعة الأدوية التي استقطبت العديد من الشركات الأجنبية كالشركة البريطانية GLAXO SMITH KLIN وشركة فايزر الأمريكية، ناهيك عن مشاريع تصفية مياه البحر التي تتنافس عليها العديد من الشركات الأجنبية أهمها: le consortium Geida والمجمع الإسباني Enima Aqualia¹.

يليه بعد ذلك قطاع الخدمات في المرتبة الثانية ب: 81 مشروع بقيمة 504522 مليون دينار وهو ما يعادل نسبة 23,79% من إجمالي الاستثمارات، والقطاع السياحي الذي استحوذ على حصة تزيد عن 22% رغم قلة المشاريع.

من جهتها، لم تحض قطاعات الزراعة والصحة والنقل والأشغال العمومية بالمستويات المرغوب فيها من الاستثمارات الأجنبية المباشرة رغم أهميتها، حيث استأثرت على حصص قدرها 0,11 و 0,64 و 0,45 و 1,94% فقط، وهي حصص منخفضة جدا مقارنة بقطاعي الصناعة والخدمات.

الخاتمة:

لقد بينت المنافسة الحادة بين الدول على استقطاب أكبر قدر من الاستثمار الأجنبي المباشر عن مدى أهميته وآثاره الإيجابية ومزاياه، وهو ما يلزم الدول المضيفة عامة والجزائر خاصة بالاختيار والتوجيه الأنسب لهذا النوع من الاستثمار وتقييم جدواه ومنافعه

1- دلال بن سمينة، تحليل أثر السياسات الاقتصادية على تنمية الاستثمارات الأجنبية المباشرة في ظل الإصلاحات الاقتصادية (دراسة حالة الجزائر)، مرجع سابق، ص 359.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

للاستفادة من آثاره الايجابية ومزاياه، وتفادي عيوبه وانعكاساته السلبية أو على الأقل تخفيضها إلى أدنى مستوى، وقد توصلنا من خلال هذا البحث إلا العديد من النتائج والتوصيات .

النتائج: في ضوء ما تم تناوله يمكن استخلاص النتائج التالية:

- إن خريطة تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة في بداية الألفية الثالثة تؤكد أن الدول المتقدمة استحوذت على حصة الأسد من هذه التدفقات، لكن منذ سنة 2012 أصبحت الدول النامية بمثابة الوجهة المفضلة لهذه التدفقات.
- لقد أصبحت الجزائر من بين الدول المهتمة باستضافة الاستثمار الأجنبي المباشر، ويبدو ذلك جليا من خلال تدفقاته المتزايدة خلال السنوات القليلة الماضية.
- لم تتأثر تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر الواردة إلى الجزائر بتداعيات الأزمة المالية العالمية التي أثرت على مثلتها الواردة لباقي الدول، بل سجلت هذه التدفقات رقما قياسيا قدره 2,746 مليار دولار سنة 2009.
- رغم تزايد التدفقات الواردة إلى الجزائر وتزايد مخزونها التراكمي من سنة لأخرى، إلا أنها مازالت متواضعة إذا ما قورنت بمثلتها الواردة إلى الدول العربية، إذ لم تسجل الجزائر ضمن الخمس دول العربية الأولى الجاذبة لأكبر قدر من هذه التدفقات.
- لعب عامل القرب والحوار الجغرافي دورا كبيرا في جذب الاستثمار الأجنبي المباشر الوارد إلى الجزائر، حيث نلاحظ أن معظم هذه الاستثمارات مصدرها الدول العربية والدول الأوروبية المطلة على البحر الأبيض المتوسط.
- إن اعتماد الجزائر على قطاع المحروقات كأهم مصدر لإيراداتها جعل معظم تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر تتجه إلى هذا القطاع، مع وجود بعض الاستثمارات الكبيرة ذات المجال المحدود في قطاعات الأخرى، الأمر الذي لم يمكنها من تنويع اقتصادها.
- رغم الموقع الاستراتيجي والموارد التي تزخر بها الجزائر على غرار سوقها الواعد في عدة قطاعات، إلا أنها لم تستطيع جذب حجم معتبر من الاستثمارات الأجنبية المباشرة، إذ لم يتجاوز حجمها 2,5 مليار دولار كمتوسط خلال الفترة 2005/2013، ولم تستطيع

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

توزيعها على العديد من القطاعات التي هي في أمس الحاجة لها، ويبدو ذلك بوضوح في قطاع الزراعة والصحة اللذان لم تتجاوز حصتهما 1% من إجمالي التدفقات، وهذا ما يدل على أن الشركات الأجنبية تركز اختيار مجال استثمارها على قطاعات دون أخرى، فاختياراتها تصبوا على القطاعات المرعبة والقليلة المخاطر.

التوصيات: على أساس النتائج التي تم استخلاصها يمكن أن نقدم التوصيات

التالية:

● ضرورة تحسين مناخ الاستثمار بالجزائر، وذلك من خلال محاربة الفساد والرشوة والبيروقراطية، وتسهيل إجراءات تأسيس المشروعات وتخفيض المدة اللازمة للقيام بذلك، إضافة إلى إلزامية تحقيق الاستقرار السياسي والأمني، فكلها عوامل تحول دون تدفق الاستثمار الأجنبي المباشر.

● على الجزائر أن تبرم المزيد من الاتفاقيات الثنائية والمتعددة الأطراف التي تشجع على تدفق الاستثمارات الأجنبية.

● وضع نظام ضريبي فعال وحوافز تشجع على تدفق المزيد من الاستثمارات الأجنبية من جهة، وتمكن من تحقيق التوزيع العادل لهذه التدفقات بين مختلف القطاعات من جهة أخرى.

● ضرورة جعل قوانين الاستثمار أكثر عدالة وشفافية واستقرار، فأكثر ما يعاني منه المستثمر الأجنبي هو غموض النصوص القانونية من جهة، وتغيير قوانين الاستثمار ونقص المعلومة الاقتصادية من جهة ثانية.

● الاتجاه أكثر نحو التحرير الاقتصادي والحد من تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، ومواصلة بناء الطرق والموانئ والمطارات.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

المراجع:

- 1- أميرة حسب الله محمد، محددات الاستثمار الأجنبي المباشر وغير المباشر في البيئة الاقتصادية العربية، دراسة مقارنة بين تركيا وكوريا الجنوبية ومصر، الدار الجامعية، مصر، 2005/2004.
- 2- حسن بن رfidان المحجوج، اتجاهات ومحددات الاستثمار الأجنبي المباشر في دول مجلس التعاون الخليجي، مؤتمر التمويل والاستثمار، تطوير الإدارة العربية لجذب الاستثمار، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، 2006 .
- 3- دلال بن سمينة، تحليل أثر السياسات الاقتصادية على تنمية الاستثمارات الأجنبية المباشرة في ظل الإصلاحات الاقتصادية (دراسة حالة الجزائر)، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2013/2012.
- 4- عبد السلام أبو قحف، نظريات التدويل وجدوى الاستثمارات الأجنبية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1989.
- 5- عبد السلام أبو قحف، السياسات والأشكال المختلفة للاستثمارات الأجنبية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1989.
- 6- عبد الحميد عبد المطلب، العولمة الاقتصادية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2008 .
- 7- عبد القادر ناصور، إشكالية الاستثمار الأجنبي المباشر في الجزائر: محاولة تحليل، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، 2014/2013، ص 263.
- 8- علي إبراهيم الخضر، إدارة الأعمال الدولية، دار رسلان، ط1، سوريا، 2007 .
- 9- عمر وحامد، إدارة الأعمال الدولية، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، 1999.
- 10- عمر صقر، العولمة وقضايا اقتصادية معاصرة، الدار الجامعية، مصر، 2000، 2001
- 11- صلاح عباس، العولمة وآثارها في الفكر المالي والنقدي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2007.

تحليل توجهات الاستثمار الأجنبي المباشر ----- أ. جابر سطحي

12- فارس فوضيل، أهمية الاستثمار الأجنبي المباشر في الدول العربية مع دراسة مقارنة بين الجزائر ومصر والمملكة العربية السعودية، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2005/2004، ص239.

13- محمد عبد العزيز عبد الله عبد، الاستثمار الأجنبي المباشر في الدول الإسلامية في ضوء الاقتصاد الإسلامي، دار النفائس، ط1، الأردن، 2005 .

14- المؤسسة العربية لضمان الاستثمار وائتمان الصادرات، تقرير مناخ الاستثمار في الدول العربية، 2014.

15- Fatima Boualam, l'investissement direct a l'etranger le cas de l'algerie, thèse de doctorat, université Montpellier 1, 2009/2010, France.

16- UNCTAD, world investment report 2015, reforming international investment governance, New York & Geneva, 2015 .

17- UNCTAD, world investment report, Towards a New Generation of Investment Policies, New York & Geneva, 2012.

18- www.unctad.org .

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية مجلة الرسائل انموذجا

أ. عايدة حباطي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

يعد محمد السعيد الزاهري من ألمع الشخصيات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، ومن أبرز أعلامها؛ امتد نشاطه الصحفي وطنيا وعربيا، وتميز دون باقي أقرانه بقلم سيال، وطرح جريء لمختلف الموضوعات، فلمع اسمه مغاريا وعربيا، وعُد واحدا من نبغاء الأدب العربي؛ كطه حسين، والرافعي، والزيات، مراسلاته لمختلف الصحف العربية؛ كالفتح والمقتطف والرسالة.

إنا نتساءل في هذا المقام عن نوعية مراسلاته؟ أكانت سياسية أو إصلاحية أو أدبية؟ وما هي أهم الموضوعات التي طرقها؟ ومدى تفاعله مع المشرق، الذي شهد زحما فكريا، فهل تقاطعت أفكاره ومفكري المشرق؟ أم انفرد بطرح خاص للأفكار، وذلك من خلال مشاركاته في الصحف المشرقية؟ خاصة مجلة الرسالة التي اتخذتها انموذجا عن مراسلاته؟ وكيف استقبلت الصحافة المشرقية علما من أعلام المغرب العربي؟.

Abstract:

Mohamed al-Said al-Zahiri is considered one of the most distinctive and active figures in the contemporary history of Algeria. His works are very popular in Algeria and the Arab world as well. Moreover, writing about different topics freely and openly made him a well known author in both Arab and Maghreb world, along with many other brilliant writers as: Taha Hussein, Al-Rafe'i, Al-Zayyat, etc. He also rose to fame thanks to his letters to some widely read newspapers, like: Al-Fat'h, Al-Moktataf and Al-Rissala. And now we are basically questioning the type and content of those letters; whether they were political or literary, and to what extent they were related to Middle East. Thus, we chose "Al-Rissala" magazine to be our case study in order to see how newspapers in Middle East perceived

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

عرف المشهد الفكري والإصلاحي في الجزائر، ظهور شخصيات فعالة بعبائها المتنامي والتميز، دون أن يكون لها حضورا يعكس مكانتها العلمية والأدبية والإصلاحية، وهو ما يثير في الذاكرة التاريخية العديد من التساؤلات؛ عن سبب تهميش هؤلاء الأعلام، وتعتيمهم إعلاميا، فظلوا بذلك طي النسيان.

فلسبب أو لآخر، اهتمت بعض الدراسات بثلة من رواد الحركة الإصلاحية دون غيرهم، بينما طمست آخرين، رغم رصيدهم الفكري المدوّن في الكتب والمقالات المحررة على أعمدة الصحافة الجزائرية والعربية، ودورهم الإصلاحي والتعليمي، ومن هؤلاء محمد السعيد الزاهري؛ الذي اتفقت جل الدراسات التي تناولته بالبحث، على قتلها¹ عن إقصاء الرجل، وعدم الالتفات لجهوده الفكرية والإصلاحية والأدبية نثرا وشعرا، خاصة في مرحلة ما بعد الاستقلال، في حين لمع نجم رواد إصلاحيين؛ كابن باديس والإبراهيمي والعقبي والمدني، وجمع شتات قصائد شعراء آخرين في دواوين؛ كمحمد العيد آل خليفة وأبي اليقظان.

والمطلع على رصيد الزاهري، يتيقن أنه ذو قلم سيّال وطرح جريء لمختلف القضايا التي عرفتها الجزائر والعالم العربي، فاستحق معها الاحترام والتقدير وطنيا وعربيا؛ بأن نعنته الشهاب البادسية، بالشاعر الملي الكبير، وعدّه شكيب أرسلان (1869-1946) أحد

1- من المصادر والمراجع التي تناولته: محمد الهادي السنوسي الزاهري: شعراء الجزائر في العصر الحاضر، ج1، ط1، المطبعة التونسية، تونس، 1926. صالح خرفي: محمد السعيد الزاهري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986. وأعمال أكاديمية أخرى؛ كعبد السلام ضيف: محمد السعيد الزاهري كاتباً، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة باتنة، 1993-1994. وأحمد بلعجال: الخطاب الإصلاحي عند الشيخ محمد السعيد الزاهري، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006. وعبد الكريم طيبش: أدب المقاومة عند محمد السعيد الزاهري، من خلال جريدة البرق، دراسة احصائية فنية، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006-2007. ورغداء محمد أديب زيدان: «محمد السعيد الزاهري وكتابه الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير»، مجلة التراث العربي، ع107، ص27، إنحداد كتاب العرب، دمشق، تموز 2007، ص ص 69-80.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

أعمدة النهضة الأدبية وحملة عرشها، والذين ذكر منهم؛ عبد الحميد بن باديس والميلي والعقبي والزاهري¹. ونافس عربيا فطاحلة الأدب العربي في المشرق؛ كطه حسين، والرافعي، والزيات محلا وناقدا وقاصا، من خلال كتابته في الصحف المشرقية، والتي ستكون لنا معها وقفة خلال هذا المقال.

ومن هنا نجد أنفسنا أمام جملة اشكالات منها: ماهي عناوين الصحف المشرقية التي اتصل بها الزاهري؟ وما هي الموضوعات التي طرقها هل كانت سياسية أم إصلاحية دينية أم أدبية؟ وما هي منطلقاته الفكرية في المعالجة؟ وما مدى تأثيره بالنقاشات الفكرية والأدبية المثارة في هذه المجالات، خاصة مجلة الرسالة، التي أمَّها الأدباء وكبار الشعراء؟.

1. نشأته وتكوينه:

هو محمد السعيد الزاهري بن البشير بن علي بن ناجي المولود في منطقة ليانة² سنة 1900م، وهي السنة المرجحة³ لدينا، والتي ذكرها شخصيا في ترجمة حياته لكتاب شعراء الجزائر، حين قال: «في 25 شعبان 1344هـ نفضت يدي من ستة وعشرين عاما»⁴، وهي السنة الموافقة لسنة 1900 ميلادية.

تلقى تعليمه الأولي على مستوى بلدته ليانة، أين حفظ القرآن منذ السابعة من عمره في الكتاتيب القرآنية على غرار جل أقرانه من الجزائريين. ثم مبادئ الفقه والتوحيد

1- مجلة الشهاب، مج6، ج8، سبتمبر 1930، 468.

2- ليانة قرية من قرى الزاب الشرقي ببسكرة

3- تضاربت التواريخ التي أرخت لميلاد الرجل، فمنهم من جعله سنة 1897، في حين ذهب آخرون إلى سنة 1899، فيما ذهب بعضهم الآخر إلى سنة 1901، ومرد هذا التضارب تأخر تسجيل المواليد في سجلات الحالة المدنية، فقد تم تسجيل الزاهري في تلك السجلات سنة 1936، وعمره آنذاك 35 سنة. للمزيد انظر: أحمد بلعجال: الخطاب الإصلاحي عند محمد السعيد الزاهري، رسالة ماجستير مخطوطة، ص2.

4- محمد الهادي السنوسي: شعراء الجزائر، ج1، ص63.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

والنحو على يد جده لأبيه علي بن ناجي، الذي لمح في الطفل نهما للتعلم بكثرة أسئلته¹. ثم عمه عبد الرحيم الزاهري، الذي قال عنه: «فما كان له همٌّ إلا أن يبلغني إلى حيث بلغ هو من العلم، فلم يدع سبيلا لتفهيمي إلا سلكها... فيملي عليّ ما ينفعني»². ليواصل تعليمه في الأسرة الزاهرية، التي أحاطته بالرعاية، فأخذ علم الفرائض أو الموارث عن الشيخ محمد بن ناجي الزاهري، والشيخ علي بن العابد السنوسي³.

فكان تلقينه في هذه المرحلة يعتمد بشكل كبير على نوع من الحرية في طرح أفكاره واستفساراته، وربما مرد هذه الحرية لكونه تربي بينهم يتيم الأب، فلم يأت الزاهري على ذكر أبيه في أية مرحلة من مراحل حياته، وهو الأمر الذي افتقده أثناء مواصلته لدراسته على يد عبد الحميد بن باديس، عند تنقله إلى قسنطينة، التي ظل فيها مدة ناهزت الأربعة عشر شهرا، لم يتحمل خلالها الزاهري الانضباط الذي فرضه الشيخ في درسه، وعدم رضاه عن ابداء انتقاداته والتي عُنف لأجلها أكثر من مرة، الأمر الذي اعتبره الزاهري ضغطا على الأفكار، وقتلا للمواهب، مع اعترافه لشيخه بالعلم العريض والإطلاع المحيط واللسان العربي المبين، ما جعله يقرر العودة إلى مسقط رأسه⁴.

وفي هذه المحطة من محطات الزاهري التعليمية، نرى أن قسنطينة كانت من المؤكد محطة حتمية للزاهري وغيره، ممن يرغب في الاجتياز لتونس والمشرق العربي قصد التعلم. إلا أننا نفتقد للتفاصيل التي حملت الزاهري للتنقل إليها، ولا تاريخ هذه الرحلة.

وفي محطة تعليمية أخرى، قصد فيها الزاهري جامع الزيتونة بتونس، للحصول على الشهادة العالمية "التطويح". لازم فيها الأساتذة، وأخذ عنهم كلام العرب ونقده، صحيح في ذوقه، وحزمه في تمحيص الحق من الباطل، في كل مسألة تعترضه على حد تعبيره⁵. وقد

1- المصدر نفسه، ج1، ص64.

2- المصدر نفسه، ج1، ص65.

3- المصدر نفسه، ج1، ص65.

4- المصدر نفسه، ج1، ص65-66.

5- محمد الهادي السنوسي: المصدر السابق، ج1، ص66.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

أشاد الزاهري بدور الزيتونة وكان يفتخر بالانتساب إليها، كما أشاد بأساتذته هناك، خاصة منهم معاوية التميمي¹ الذي لازمه ملازمة الظل لصاحبه². وعرف الزاهري في تونس نشاطا مميزا؛ فارتاد مكنتباتها، وحضر نواديا الفكرية والأدبية، مسامرا ومنادما لروادها وزوارها، كما بدأ فيها -تونس- يصقل قلمه الصحفي، كأديب وشاعر وناقد عبر صفحات جريدة النهضة³ والوزير⁴ والزهرة⁵، وتفاعل مع أحداثها.

وبعد تخرجه عاد إلى الجزائر (1925)، بمعية العائدين، الذين حملوا هموم الجزائر في قلوبهم، وكلهم حماس لتغيير واقعهم وإصلاحه. فشارك بقلمه في الحركة الثقافية والتعليمية في بسكرة والأغواط سنة 1927، وانضم إلى جمعية العلماء المسلمين، وانتخب عضوا في مجلسها الإداري بعد عام من تأسيسها. وبسط نشاطه الاصلاحى ما بين (1932-1938) في وهران، التي أسس بها مدرسة وناديا ثقافيا للإصلاحيين⁶. ومنذ 1938 بدأ الزاهري ينحرف عن المنهج الإصلاحي، ويتعد شيئا فشيئا عن الجمعية وأعضائها، تعاضم الخلاف بينهم غداة الحرب العالمية الثانية، وأصبحت خصومة وهجاء كتلك التي وقعت بينه وبين

1- معاوية التميمي (ت1944) من علماء جامع الزيتونة، انتدب للتدريس به سنة 1925. صالح

خرقي: محمد السعيد الزاهري، مرجع سابق، ص25.

2- محمد الهادي السنوسي: المصدر السابق، ج1، ص65.

3- جريدة النهضة التونسية، أسسها الطاهر بن الحاج ميروك، ورئيس تحريرها الشاذلي القسطلبي، وهي من الصحف ذات الاتجاه الوطني الاستقلالي، كان ظهورها ما بين (1923-1953).

4- الوزير؛ أسسها الطيب بن عيسى ذو الأصول الجزائرية، ظهرت ما بين (1920-1956).

5- الزهرة، مؤسسها عبد الرحمان الصندالي، شهد ظهورها عدة تقطعات خلال المدة الممتدة ما بين (1889-1953).

6- علي مراد: الحركة الإصلاحية الاسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي 1925-1940، تر: محمد يحياتن، ط2، دار الحكمة الجزائر، 1999، ص131.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

الإبراهيمي.¹ وقد تبنى -الزاهري- مع تأسيسه لجريدة الوفاق (1938) مبادئ أخرى تقوم على سياسة التقارب بين جميع أطراف الجزائر؛ بما في ذلك الطرفين الذي كان عدوهم اللدود فيما قبل.

وغداة الثورة التحريرية، وبسبب موقفه الجريء الذي ساند فيه مصالي الحاج، المنشق عن صفوف حزب جبهة التحرير الوطني، جعل هذا الأخير يصدر أمرا بتصفيته الجسدية سنة 1956. وهي السنة التي تم اغتياله فيها.

وفي الحقيقة كانت لهذه المواقف التي تبناها الرجل، وزيعه عن المنهج الإصلاحية، من أهم الأسباب التي جعلته يعد عدوا للقضية الوطنية، ويلحقه الإقصاء والتهميش.

2. نشاطه الصحفي:

لقد أبدى الزاهري اهتماما خاصا بالصحافة، لإدراكه مدى خطورتها في تطور الشعوب، وتحررهم من طغيان المستعمر، منذ عودته إلى الجزائر (1925)، عكس فيها توجهه الفكري، وأهدافه السياسية والتهذيبية، وتطلعاته الأدبية، فواكب فيها تغيرات المجتمع، وسائر قضاياها السياسية والاجتماعية والثقافية، فساهم في نشر الوعي الديني والاجتماعي والوطني في فترة بدأت النهضة الفكرية تدب إلى الجزائر مع العائدين من ديار المهجرة والمتعطشين لتغيير أوضاعهم.

وكان اقتحامه لهذا الميدان مبكرا، تزامن وفترة تواجدته في تونس من أجل التحصيل العلمي في الزيتونة¹ فكانت جريدة النهضة التونسية، أول من أتاح له فرصة الكتابة على

1- البصائر، "إلى الزاهري"، ع61، 27 ديسمبر 1948. والبشير الإبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3 (عيون البصائر)، جمع وتحقيق: أحمد طالب الإبراهيمي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997، ص558.

1- محمد الصالح الجابري: النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس 1900-1962، الدار العربية للكتاب والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989، ص306-307.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي
صفحاتها بقصيدة "رسائل تهنئة" في عددها الرابع، يهنئ فيها الجريدة بمناسبة تأسيسها،
ومما جاء في بعض من أبياتها¹:

إن الجرائد مرآة الشعوب بها ترى ونعلم ما إليه قد وصلوا
حييت من نهضة بالشعب ناهضة إلى المكارم لا ينتابك الفشل

وإذا أردنا تقييم نشاط هذا العلم الصحفي، الذي طال أمد نشاطه في هذا الميدان
إلى ما يقارب ثلاثة عقود، خلّف فيها إرثا فكريا وثقافيا غزيرا؛ يمكن تصنيفه إلى ثلاثة
أصناف؛ مؤسس لبعضها، ومشارك في بعضها، ومراسل لصحف أخرى.

فقد أنشأ منذ عودته إلى الجزائر، جريدة الجزائر (1925) التي حملت شعار "الجزائر
للجزائريين"؛ وهو شعار خطير؛ فالمطلع على أوضاع الجزائر في تلك الفترة من عشرينات
القرن الماضي، يرى أن في هذا الشعار جرأة واندفاعا شبانيا غير معهود لجيل عصره، لما فيه
من تحد لفرنسا الاستعمارية.¹ التي عطلتها بعد صدور عددها الثالث، لمضمون مقالاتها
التي لم يختلف عن شعارها² وقد حاول الزاهري في هذه الجريدة أن يخلف جريدة الإقدام

1- أحمد بلعجال: الخطاب الإصلاحي عند الشيخ محمد السعيد الزاهري، مرجع سابق، ص18. نقلا
عن: مجلة النهضة، ع4، س1، 4 أكتوبر 1923، ص3.

1- صالح خريفي: محمد السعيد الزاهري، ص32.

2- ففي العدد الأول منها، استهلها بقصيدة لامية بعنوان: "الجزائر تحي الجزائر"، وهي قصيدة حماسية،
أراد أن يبعث بها همم الجزائريين، ويحرك مبدأ الإصلاح وتغيير مآلهم مما جاء فيها:

ويا ويح أحرار الجزائر كم وكم يهيج عليهم من هموم وبلبال
لقد كسر الناس القيود وحطموا ونحن بقينا في قيود وأغلال

انظر: محمد الهادي السنوسي: شعراء الجزائر، ج1، ص69.

ولم يقلل الزاهري من حدة قلمه في مواجهة فرنسا الاستعمارية في عدد الجريدة الثاني (20 محرم 1344/
10 أوت 1925)، فكتب مقالا قصصيا، تحت عنوان: "المساواة فرنسوا الرشيد". ينظر: عبد المالك
مرتاض: «صورة المقاومة الوطنية في قصة فرنسوا والرشيد للزاهري»، مجلة إنسانيات، ع21، مركز البحث
في الأنثروبولوجية والعلوم الاجتماعية، 2003، ص33-54.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

للأمير خالد بعد نفيه إلى الإسكندرية (1923)، وحظيت محاولته بالاشادة والترحيب¹. ورغم وأدها المبكر بحجة ترجمة كلمة نَحْضَة بالكلمة الفرنسية إلى ما معناها (الثورة)، وفرنسا الظافرة المنتصرة بفرنسا الظالمة الغاصبة¹. إلا أن ذلك لم يثن من عزيمة الرجل فأتبعها بجريدة البرق (1927)؛ التي عرّفها مفدي زكريا في معرض كتابه: "تاريخ الصحافة العربية في الجزائر" بأنها صحيفة اجتماعية أدبية انتقادية سياسية اقتصادية، تصدر يوم الإثنين من كل أسبوع، مديرها وصاحب امتيازها السيد الرحموني محمد عبد المجيد، شعارها خدمة الوطن والمصلحة العامة واستثمار المال...². وقد جعل منها الزاهري منبرا اصلاحيا للرد على الطرفين، وفضح أساليبهم، بعد أن طلبت الشهاب من الشباب تخفيف لهجتهم³. فأنت مقالاته بكل ألوان السخرية المريرة والضحكة، شاركه فيها مبارك الميلي (البيضاوي)، والأمين العمودي (السمهري) والطيب العقبي والعزوزي حوحو⁴.

1- قال عنها عبد الحميد بن باديس في المنتقد: «أما جريدة سياسية أدبية أخلاقية اجتماعية، تصدر بالجزائر، لصاحبها الكاتب الشاعر الشيخ السعيد الزاهري، جلا علينا العدد الأول منها مقالات بليغة في متانة تعبير وسمو فكر ونبالة مقصد، وثقة ببلوغ الغاية، وجدير بها إذا كان السعيد واضعها وأن يكون السعد مطلعها...» انظر: المنتقد، ع5، 11 محرم 1344هـ/ 30 جويلية 1925م، ص3. وقال عنها أحمد توفيق المدني: «إنها محررة بلهجة حرة لم تستطع الحكومة أن تستسيغها». انظر: أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، دار المعارف، ط2، الجزائر، 1962، ص347.

1- حسب ما جاء على لسان الزاهري في مقاله: "في الموقف الحاضر"، الشهاب، مج9، ج9، 1933، ص405.

2- مفدي زكريا: تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، جمع وتحقيق: أحمد حمدي، مؤسسة مفدي زكريا، الجزائر، 2008، ص180.

3- محمد ناصر: المقالة الصحفية الجزائرية، نشأتها وتطورها وأعلامها، (1903-1931)، مج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص120.

4- محمد ناصر: المرجع نفسه، مج1، ص129-130.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

وكان توقيع الزاهري فيها أحيانا باسمه الصريح، وفي أحيان أخرى بأسماء مستعارة؛ كفاتك، وتأبط شرا والرقيب، والراصد، والجساس، والصاعقة...¹. وله بها ركن دائم في كل الأعداد تقريبا بعنوان قوارص؛ هاجم فيه الطرقية وشيوخها وأتباعها ومريدوها، وكان الزاهري عنيفا قاسيا جريء القلم، لا يتورع عن النيل من خصومه بشتى الأساليب، قد تصل إلى حد الإسفاف، على حد وصف محمد ناصر: «إن جبين الحياء ليتصبب عرقا من بعض قوارصه الماحنة».²

ورغم طول عمر جريدة البرق التي دامت 6 أشهر، (7 مارس إلى 15 أوت 1915)، ظهر خلالها 23 عددا، خلافا لجريدة الجزائر، إلا أنهما لقيتا نفس المصير، وهو التوقيف القصري.

أما جريدة الوفاق الأسبوعية (1938)؛ فقد جعلها منبرا لمنهجه الجديد، الذي سلكه بعيدا عن الجمعية، والداعي إلى التقارب بين مختلف الطوائف الجزائرية، بما في ذلك الطرقية، ونبد الشقاق لمواجهة العدو المشترك، وخدمة الصالح العام.¹

وواصل الزاهري نشاطه الصحفي بأن أصدر جريدة المغرب العربي (1947)، والتي اختفت ثم عادت قبيل اغتياله سنة 1956، وقد ناصر فيها مصالي الحاج في خلافه مع حزب جبهة التحرير الوطني.² وكان ما نشره فيها مدعاة وسببا مباشرا لتصفيته (1956). بينما جريدة عصا موسى التي أسسها سنة 1950، وأسندها إلى مبارك عبد القادر، والتي

1- انظر: عبد الكريم طيبش: أدب المقاومة عند محمد السعيد الزاهري، من خلال جريدة البرق، الذي تناول الجريدة بكثير من التفصيل.

2- محمد ناصر: المرجع السابق، مج1، ص131.

1- زبير سيف الإسلام: تاريخ الصحافة في الجزائر، ج6، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1971، ص118-119.

2- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص171. وللمزيد أيضا انظر:

Fatima Zohra Guechi : La Presse Algerienne de longue Arabe (Al Djazair al djadida) et (Al Magherbe al Arabi), 19461949-,DEA, 1979.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

شاركه في تحريرها مجموعة من الإصلاحيين¹، وانتقد فيها جريدة الشعلة، التي أصدرها أحمد رضا حوحو².

كما شارك الزاهري إلى جانب الطيب العقبي في تحرير جرائد السنة والشريعة والصرط على التوالي؛ وهي جرائد أوكلتها الجمعية إليهما بالتحرير، وكانت الطريقة هي الموضوع الغالب عليها - الجرائد-، بفضح أباطيلهم ومنهجهم، وردائهم³. إلى جانب موضوعات تخص المرأة الجزائرية والتبشير...

- 1- مفدي زكريا: تاريخ الصحافة العربية، ص188.
- 2- أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج5، ص272.
- 3-

الصفحة	التاريخ	العدد	عنوان المقال	المجلة
5-2	7 جمادي الأول 1352هـ/28 أوت 1933	7	اعترافات طريقي قلم	مجلة الشريعة
6-5	4 رجب 1352/23 أكتوبر 1933	6	زيارة سيدي عابد 1	الصرط السوي
6-4	17 رجب 1352/6 نوفمبر 1933	8	زيارة سيدي عابد 2	الصرط السوي
5-4	16 شعبان 1352/4 ديسمبر 1933	12	زيارة سيدي عابد 3	الصرط السوي
6-4	23 شعبان 1352/11 ديسمبر 1933	13	زيارة سيدي عابد 4	الصرط السوي
3-2	15 رمضان 1352/1 جانفي 1934	16	زيارة سيدي عابد 5	الصرط السوي
6-4	21 جمادى الأولى 1352/ 11 سبتمبر 1933	1	اعترافات طريقي قلم	الصرط السوي

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

ونشر الزاهري العديد من الأعمال الأدبية (نثرية وشعرية)¹، عبر مجلة الشهاب، تناول فيها قضايا دينية واجتماعية وتربوية أخلاقية. بينما اختصرت مشاركته في جريدة البصائر، السلسلة الأولى على موضوع إصلاح واحد، وقصيدة شعرية². كما بشر فيها - البصائر- بتأسيس جمعية إخوان الأدب¹، دعا فيها الأدباء للالتحاق بها، ويبدو أن هذه الرغبة إنما جاءت مواكبة منه لما يحدث في المشرق من تأسيس الجمعيات والنوادي الأدبية. وأثرى الزاهري تاريخه الصحفي بمراسلاته لجرائد محلية وأخرى مغربية ومشرقية، تفاعل فيها مع الأحداث الجزائرية والعربية؛ فراسل الإقدام الجزائرية، والإصلاح للعقبي. والصحف التونسية؛ كالنهضة والزمان والوزير، التي نشر فيها قصيدة إلى الأمير خالد بعد إبعاده إلى الإسكندرية بعنوان: "إلى الزعيم الجزائري"². كما شارك في الصحف العربية بمقالات أدبية ودينية، تميز فيها بأسلوبه الشيق، الذي ميزه بشكل ملفت عن غيره، من خلال مراسلاته للفتح، والمقتطف، والرسالة.

1- ومن شعره قصيدة معنونة بـ "ويح الجزائر"، عبر فيها عن آلامه، بسبب ما لحق الجزائر من ركون وسكون قال في مطلعها:

ما كان لي في حاجة ومراد
إلا تيقظ أمتي وبلادي
هبت جميع الناس من النوم ولم
تزل الجزائر في لذيذ رقاد
هذه الحوادث أيقظت من هولها
حتى الجماد فعاد غير جماد
ما للجزائر لا تحرك ساكنا
أفلم يكن أبناؤها بعباد

2- من ذلك مقاله: "الإصلاحية بين نارين"، جريدة البصائر، ع6، 13 ذي القعدة 1354هـ/ 7 فيفري 1936. وقصيدة: رأيت الأرض للساعين خلدا، البصائر، ع9، 5 ذي الحجة 1345هـ/ 28 فيفري 1936.

1- البصائر، ع8، 28 ذي القعدة 1354هـ/ 21 فيفري 1936. وع11، 26 ذي الحجة 1354هـ/ 20 مارس 1936.

2- محمد الهادي السنوسي: شعراء الجزائر، ج1، ص76-79.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

3. إسهامات الزاهري في الصحف العربية:

لم تذكر المصادر المطلع عليها أن الزاهري زار المشرق، طالبا للعلم أو حاجا، ومع ذلك أبدى تعلقا به وارتبط بهنهضة الفكرية، خاصة مع الهجمة الاستعمارية التي هدفت لقلع الجزائريين من جذورهم الإسلامية والعربية، واستئصالهم عن هويتهم الدينية واللغوية. فعلى غرار جل رواد الإصلاح الذين تعلقوا بالمشرق، ونخبته المثقفة من مصلحين وشعراء وأدباء، والذين استقبلوا بلهفة أخباره -المشرق- عن طريق الصحف والمجلات التي تصلهم بطرق شرعية، وأخرى خفية تسلك طرقا غير شرعية، خشية اكتشاف الإدارة الاستعمارية لها، وهي التي فرضت حصارا حديديا على كل شارد ووارد آت من هناك، ومع ذلك حدث التواصل والتفاعل والتأثر، وهو ما أقره أبو اليقظان في قوله: «أنا لم أتلمذ عن صحافي فأخذ عنه أسلوبه، وإنما أخذت دروسا في السياسة عن الأستاذ عبد العزيز الثعالبي بتونس، ودروسا في أساليب الكتابة، بإدماي على قراءة الجرائد المصرية...»، ويردف محمد الهادي سنوسي قائلا: «من منا معشر الأدباء الجزائريين، من لم يفتح عينه منذ انتهت الحرب الكبرى على آثار مدرسة إسماعيل صبري وحافظ وشوقي وطه وأحمد أمين والمنفلوطي والزيات. والزيات من أفراد الرعيل الثاني، أقول الثاني؛ لأنهم سبقوا بطبقة الشيخ محمد عبده، ومن التف حوله من أمثال رشيد رضا...»¹. وبدوره يقر الزاهري بهذه الحقيقة في مقاله: "مكانة مصر في المغرب العربي": «وما من شيء له أثر في حياة المغرب العقلية أو الاجتماعية إلا وهو مصري غالبا...»². ويواصل بقوله: «ولا يزال المغاربة ينظرون بعين الاعتبار إلى كل من طلب العلم بالأزهر الشريف، ولو أنه كان قليل التحصيل ويعترفون بالفضل لكل من أقام في مصر أو رآها... وكل حركة دينية أو أدبية في مصر لها القوي في

1- محمد ناصر: المقالة الصحفية، ج1، ص62-63.

2- محمد السعيد الزاهري: "مكانة مصر في المغرب العربي"، مجلة الرسالة، ع135، 3 فيفري 1936، ص180.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

هذا المغرب... وكل أديب كبير في مصر له أنصار وأشباع في بلاد المغرب»،¹ وختم كلامه بأبيات شعرية² قال فيها:

وإن الذي هو ما بيننا وما بين مصر لمحض النسب
رباط العروبة يجمعنا ويجمعنا ديننا والحسب

يكنم اهتمام الزاهري بالمشرق في الموضوعات التي طرقتها، وعايش فيها أحداث العالم الإسلامي، سياسيا واجتماعيا وثقافيا، وشارك بقلمه في الكثير من المسائل التي أثارت ضجة ونقاشا حادا، وتفاعل معها مستنكرا أو مؤيدا. فعاب على المصريين تعيين المشرق فنسبك كعضو في المجمع اللغوي المصري، رغم ما عرف عنه من افتراءات على الإسلام، والقرآن والنبي صلى الله عليه وسلم، وتصريحاته المشينة في حق الشرقيين³. فتأثر الزاهري بذلك، وضم صوته للمنتقدين لهذا التعيين لحساسية المنصب وخطورته من جهة، وبدافع الغيرة على الدين، وني الأمة من جهة أخرى، فكانت قوميته العربية والإسلامية هي المحرك الأول لهذا الرفض.

كما كانت للزاهري وقفة مع السجلات الأدبية التي عرفت الساحة الأدبية في المشرق، وأثارت الكثير من الانتقادات، فأخذت حيزا من الصحف المشرقية التي دونت هذه المعارك بين مؤيد ومعارض. وربما كان سلامة موسى (1887-1958)، وعلي عبد الرازق (1880-1966)، وطه حسين (1889-1973) من أكبر الشخصيات التي تحركت الأقاليم بنقد أعمالهم، التي كان مضمونها جريء من حيث الطرح، وأتت بفرضيات وإيديولوجيات استفزت العلماء في دينهم وأعرافهم وقوميتهم، وكادت أن تشكل منزلقات فكرية تمس الدين الإسلامي وعقيدته، لولا تصدي علماء ومفكري الإسلام لهم. وانتقل صداها إلى المغرب العربي، فشاركت النخبة من المفكرين في هذه النقاشات والسجلات.

1- المقال نفسه.

2- المقال نفسه.

3- الزاهري: "شؤون وشجون"، مجلة الصراط السوي، ع 14، 15 رمضان 1352هـ/18 ديسمبر 1933م، ص4.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

وأثارت كتابات طه حسين الكثير من الجدل، وجرته إلى المحاكم، خاصة كتابه: "في الشعر الجاهلي"¹ الذي أثار استنكار الزاهري، وانتقده نقدا لاذعا في مقال بعنوان: "الدكتور طه حسين شعوبي مآكر"²، ومس هذا النقد مؤلفاته (في الشعر الجاهلي، المجلد، في الصيف)، ووضع الزاهري في مرتبة العميل الذي يُسوق للأفكار التي تُخدم الاستعمار. وتطلع الزاهري لكل ما هو مشرق، فراسل العديد من الصحف والمجلات، كجريدة المقتطف³، التي وصفها بقوله: «...والمقتطف يصف لنا حقائق الحياة، ويعلمنا الحياة والحكمة في أسلوب ساحر لذيذ...»⁴.

إلا أن افتقادنا لجميع أعداد هذه الجريدة، قد فوت علينا متعة تتبع كتاباته - الزاهري- في هذه الجريدة، والموضوعات التي تناولها، فلم نعثر على مقالاته التي أرسلها لها فيما توفر لدينا من أعداد المقتطف¹.

1- هو مجموعة دروس في الأدب الجاهلي، ألقاها طه حسين على طلابه (1926) ثم جمعها في كتاب. واعتبر طه حسين في هذا الكتاب أن الشعر الجاهلي لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب في تلك المرحلة، وجره هذا المنطلق إلى انكار قصة إبراهيم وإسماعيل، وإنكاره للقراءات السبع، وبأنها ليست وحيا، وإنما هي قراءة استعملها العرب الذين قرأوا بها كما استطاعوا. كما طعن في نسب النبي صلى الله عليه وسلم. وأنكر أيضا فيه امتداد الإسلام إلى دين إبراهيم. الأمر الذي أثار خاصة الناس وعامتهم، وجعلهم يشكونه للنايب العام بالحكومة المصرية. للمزيد انظر: عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الإسلام، دار الشريعة، الجزائر، ص428 وما بعدها.

2- الزاهري: "الدكتور طه حسين شعوبي مآكر"، مجلة الصراط السوي، ع14، 19 جمادى الثانية، 1352هـ/ 9 أكتوبر 1933م، ص4-5.

3- المقتطف مجلة علمية أصدرها في بيروت (1876) يعقوب صروف ونمر فارس، وانتقلت إبتداء من 1884 إلى مصر، تناولت مواضيع مختلفة؛ كالصناعة والزراعة وتدبير المنزل والتقاريط والمسائل والأخبار. واستمرت هذه المجلة إلى غاية 1952. للمزيد انظر: الفيكونت فيليب دي طرازي: تاريخ الصحافة العربية، ج2، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913، ص125. وعلي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1791-1914)، ط2، الأهلية للنشر والتوزيع، 1978، ص212-213.

4- صالح خرفي: محمد السعيد الزاهري، ص140.

1- الأعداد التي حصلنا عليها متفرقة ما بين 1900 إلى 1906. وأعداد أخرى متفرقة من عشرينات القرن العشرين.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حياطي

ومن جهة أخرى كان الزاهري مُقلا في كتابته لها، فكان قارئاً وفيها لها. وكل ما نعلمه أنه راسل المجلة بمقالين؛ الأول تحت عنوان: "هل البربر عرب؟ وهل لغتهم ضاد أخرى" والذي أشار له في مجلة الرسالة¹، كما أشار له أنور الجندي في كتابه: "الفكر والثقافة المعاصرة"² ومقال ثان عن محمد بن أبي شنب بعد وفاته³.

كما راسل الزاهري أيضا مجلة الفتح⁴ لمحج الدين الخطيب (1886-1969)، في وقت مبكر من مشواره الصحفي، في مرحلة العشرينات من القرن الماضي. فكان ضمن باقة من خيرة أدباء المشرق؛ كالرافعي وشكيب أرسلان وعبد الوهاب عزام ومصطفى أحمد الرفاعي وغيرهم كثير. وقد كانت للزاهري فيها سلسلة مقالات، تصدرت بعضها افتتاحية المجلة، وقد لاقت هذه المقالات استحسان القراء، الأمر الذي دفع محج الدين الخطيب لجمعها -المقالات- في كتاب: "الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير"⁵ والذي قدم له محج الدين بقوله: «هذه الفصول كتبها أخي في الدعوة الأستاذ محمد السعيد الزاهري لتتشر في صحيفة الفتح، فرأيتها مثالا صالحا للدعوة للخير وما يجب أن يكون عليه الداعي من

1- المقتطف، يوليو 1934، نقلا عن: مجلة الرسالة، ع125، السنة الثالثة، 28 شعبان 1354هـ/ 25 نوفمبر 1935، ص1916.

2- أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1385هـ/ 1965م، ص 98.

3- عنوان المقال: "صفحة مجيدة من رجال الأدب والعلم في الجزائر"، انظر: صالح خري: المرجع السابق، ص129.

4- جريدة الفتح (1926-1947) صدرت أحيانا شهرية، وأحيانا أخرى أسبوعية. عرفت بنفسها كونها صحيفة إسلامية علمية أخلاقية، تولى عبد الباقي سرور نعيم رئاسة تحريرها في العامين الأولين، ثم محج الدين الخطيب، شملت مواضيعها كل العالم الإسلامي، وتناولت قضايا الاستعمار وفضح أساليبه خاصة في أقطار المغرب العربي، وقاومت التغريب والغزو الفكري والثقافي وأعمال دعاة الإلحاد. للمزيد: انظر: أنور الجندي: تاريخ الصحافة الإسلامية، ج2، (الفتح-محج الدين الخطيب)، دار الأنصار، مصر.

5- صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن المطبعة السلفية في القاهرة 1926، وطبع مرة ثانية بمطبعة الاعتدال بدمشق 1933، وطبعة ثالثة بدار الكتب، الجزائر.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

بصيرة وحكمة لذلك استخرت الله عز وجل في إفرادها بهذه النشرة¹، وأشاد به الكثير²، وتمت ترجمته إلى الفرنسية، وفصل واحد منه إلى لغة الملايو³.

ويتألف الكتاب من سبعة فصول وخاتمة؛ يتناول كل فصل منه بأسلوب قصصي جذاب، ومن ذلك: عائشة، الكتاب الممزق، صديقي عمار، طلبة إفريقيا الشمالية، مع أديب إسباني في أحد منتزهات وهران، في الأندلس المسيحية، كيف يغوون شبابنا¹.

1- صالح حربي: محمد السعيد الزاهري، ص14.

2- كشكيب أرسلان (1869-1936) الذي راسل الزاهري برسالة عبر فيها عن إعجابه بفصله، واستدل به على وجود أعمدة أدبية وعلمية في الجزائر؛ كالزاهري وابن باديس والعقي والميلي ودعاه إلى المثابرة والمزيد. وأحد مراسلي الفتح الأستاذ محمود ياسين من دمشق والذي كان يتتبع فصول هذه المقالات، ويراسل المجلة بمقالات أسماها سري وساءني، يبدي فيها ما أعجبه مما كتب الزاهري، وما أساءه. بالإضافة إلى الأنسة تفيده علام المدرسة الثانوية التي راسلت الفتح أيضا وأثنت عليه خاصة بفصل: الكتاب الممزق. كما نوهت مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق بعبارات الثناء عن هذا العمل، وبأنه دليل على وجود نهضة أدبية. للمزيد ينظر: الزاهري: الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، دار الكتب، الجزائر، د.ت (المقدمة). نقلا عن أحمد بلعجال: الخطاب الإصلاحية عند الشيخ محمد السعيد الزاهري، مرجع سابق، ص34-35.

كما نوه به عبد الحميد بن باديس في عموده المعنون: ثمار العقول والمطابع، بقوله: «عرفنا الشيخ السعيد الزاهري خنديذا وعرفناه كاتباً رحب البيان وعرفناه في الكتاب داعية إسلاميا كبيرا، فقد حاض في مسألة الحجاب والمرأة الجزائرية ومسألة الإسلام والتغريب والشبيبة المتعلمة، فأبان من الحقائق وأقام من الحجج ما لا يلقاه أشد الخصوم -إذا أنصف- إلا بالإكبار والتسليم وساق ذلك كله في أسلوب من البلاغة الشبيه بالروائي سهل جذاب لا تستطيع إذا تناولت أوله أن تتركه قبل أن تأتي عن آخره»، الشهاب، مج7، ج12، شعبان 1350/ ديسمبر 1931، ص793.

3- رغداء محمد أديب زيدان: «محمد السعيد الزاهري وكتابه الإسلام في حاجة إلى دعاية...»، مقال سابق، ص74.

1- الشهاب، مج7، ج12، شعبان 1350/ ديسمبر 1931، ص793. ورغداء محمد أديب زيدان: المقال السابق، ص74 وما بعدها.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

واستطاع الزاهري بأسلوبه الروائي، أن ينقل الواقع الجزائري، بصورة مازج فيها بين الخيال والواقعية إلى وسط بعيد عن الجزائر، عرفه وفق منهج قرآني مصداقا لقوله تعالى: (قد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) [يوسف111]، نستشف منه العبر والدروس بعيدا عن الأسلوب الخطابي والتوجيهي الجاف.

كما اختار محب الدين الخطيب هذا الكتاب من ضمن قطوفه التي جمعها في الحديقة¹، حيث أعاد نشر الفصلين الأولين منه (عائشة)²، (الكتاب الممزق)³.

ولم يخف الزاهري بدوره اعجاباه الكبير بكتاب الحديقة في محادثة جمعتة وعمر راسم (1883_1939) الذي نشره في جريدة الفتح بقوله: «هي حديقة في الأدب العربي فيها من كل الثمرات وفيها من كل الأزهار والورود وفيها من كل رزق كريم... يقرؤها المؤمن فيزداد إيمانا، وقرؤها الشرقي الخامل فيشعر أن في نفسه عزة وإباء...»⁴.

وفي العموم يمكننا القول؛ بأن الزاهري تميز بزخم فكري كبير، ونشاط متميز، فواكب قضايا بلاده بقلمه، وراسل صحفا مشرقية أخرى في نفس الوقت. تجاوب فيها مع القضايا السياسية والسجلات الأدبية، مما يعكس ولوعه بالمشرق ونهضته الفكرية والأدبية، فقد عالج العديد من المسائل عبر صفحاتها، عكست النهضة الأدبية والفكرية التي نمت وبدأ عودها يشتد في الجزائر، كما عكست فكره المتحرر.

1- كتاب الحديقة أصدره محب الدين الخطيب ضمن سلسلة من كتب مكتبة الجيب، جمع فيه صاحبه ما انتقاه من خيار ما ألف من صحف وكتب، طبعه في أجزاء متتابعة في المطبعة السلفية التي كان يمتلكها ابتداء من عام 1341هـ إلى 1354هـ، وطبع أجزاءها في طبعتين. انظر: محب الدين الخطيب: الحديقة (مجموعة أدب بارع وحكمة بليغة)، اعتنى بها: سليمان بن صالح الخراشي، مج1، مكتبة السلفية، مصر، ط2، 1432هـ/2011م، (مقدمة الخراشي) ص7، و(مقدمة الخطيب) ص27.

2- المصدر نفسه، مج2، ج8، ص957-960.

3- المصدر نفسه، مج2، ج8، ص960-964.

4- صالح خرفي: محمد السعيد الزاهري، ص114-115.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

4. مراسلات الزاهري لمجلة الرسالة:

وهي إحدى النماذج، التي ارتأينا أن نجعلها نموذجاً لكتابات الزاهري ومراسلاته للصحف المشرقية لجملة أسباب نذكر منها؛ أن هذه المراسلات لم تنل حظها من البحث، ومن تناولها كانت من جملة إشارات إلى مراسلات الرجل المشرقية دون تفصيل، بالإضافة إلى اكتمال أعداد هذه المجلة لدينا، مما يسر لنا القيام بمسح لأعدادها، وحصر مشاركة الزاهري فيها. وإسهاماً منا في إمطة اللثام عن جانب مضيء من الإرث الفكري والثقافي لهذا العلم، عسى أن تكتمل الصورة عن جهوده الفكرية والإصلاحية.

- تعريف مجلة الرسالة: لصاحبها ورئيس تحريرها أحمد حسن الزيات¹، وهي مجلة أسبوعية للآداب والعلوم والفنون، صدر أول عدد منها في 15 يناير 1933 وتوقفت في 23 فبراير 1953² صدر خلالها 1025 عدداً. وفي هذه المدة الطويلة التي ناهزت العشرين سنة، كانت الرسالة بمثابة مدرسة أدبية لمعظم أدباء الأقطار العربية، وقد تركت أثراً بعيداً في تطوير الأدب العربي المعاصر، وربطت القديم بالحديث ووصلت الشرق بالغرب³. فكانت منبراً للأدب الراقي والرفيع، جمعت الصفوة من نخبة النهضة الفكرية خلال مدة صدورها؛

1- أحمد حسن الزيات (1885_1968) ولد بمحافظة الدقهلية بمصر تعلم مبادئ العلوم، وحفظ القرآن في كتاب القرية، ثم التحق بالأزهر وعمره ثلاثة عشر سنة، قضى به عشر سنوات تعلم فيها العلوم الشرعية والأدبية، ثم التحق بالجامعة الأهلية أين تتلمذ فيها ثلثة من المستشرقين وتخرج منها سنة 1912، درس إلى جانب عمله كأستاذ في المدارس الأهلية الحقوق، وتعلم الفرنسية، كما عين بالجامعة الأمريكية كرئيس لقسمها الأدبي، وأستاذاً بدار المعلمين في بغداد. ثم انقطع عن التدريس، واهتم بالصحافة والأدب فأنشأ مجلة الرسالة (1933)، وألف تاريخ الأدب العربي، وأصول الأدب والدفاع عن البلاغة. ويعد الزيات من كبار رجال النهضة الثقافية في مصر والعالم العربي، وعضواً بارزاً من أعضاء الجامع العلمية في كل من القاهرة ودمشق وبغداد. للمزيد: انظر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، ج11، ط1، دار الجيل، بيروت، 2006، ص364-366.

2- كتب الزيات في افتتاحية آخر عدد منها مقال جد مؤثر، بعنوان: "الرسالة تحتجب" عدد فيها أسباب احتجاجها. مجلة الرسالة، ع1025، 7 جمادى الثانية 1372هـ/ 23 فبراير 1953.

3- أديب مروة: الصحافة العربية نشأتها وتطورها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص446.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

كالزيات، وطه حسين، ومصطفى الرافعي، وركي مبارك، وأحمد أمين...الذين أثروا بدراساتهم ومقالاتهم الهادفة صفحاتها، والتي شهدت أيضا معاركهم الأدبية، كما تفتحت المجلة على الثقافة العالمية بترجمة أعمال أدبية أجنبية.

والمطلع على هذه المجلة يلحظ شح مادتها، إن لم نقل انعدامها فيما تعلق بالمغرب العربي أو الجزائر، اللهم إشارة بسيطة التي أشار فيها الزيات إلى أوضاع العالم الإسلامي، في معرض افتتاحيته بمناسبة العام الهجري الجديد (1353هـ)، قال فيه: «في الجزائر وتونس ومراكش قلوب تذوب من حرارة الظلم ورؤوس تدور من خدر السياسة وشهداء في سبيل الوطن والذين يخطون لأبنائهم بدمائهم وصية المستقبل»¹. رغم أنه كان في الجزائر أصوات بدأ يعلو صيتها ومجلات وصحف لها مكانتها، وهو الأمر الذي عابه فرحات الدراجي (1906-1951) في كلمة عتاب انتقد فيها بشدة تجاهل المشاركة لهم، وخص منهم مجلة الرسالة والزيات بكلام لادع، عندما لم يلتفت صاحبها لتقريب سجل الجمعية المهدى إليها، بينما اهتمت المجلة على رأيه بالكتابة عن راقصات أوروبا وكتب العقاد وسنور المازني².

كما وجهت الرسالة من جهتها إعلانا، خصت به المغاربة، ضمن ركنها البريد الأدبي، والذي عادة يستقبل المراسلات القادمة من كل أنحاء البلاد العربية، وطلبت منهم عدم الكتابة لها بالخط المغربي الذي يتطلب وقتا لقراءته، وألحت على ضرورة كتابة أعمالهم -المغاربة- بالخط المعروف (المشرفي) أو الآلة الكاتبة³.

أما عن إسهامات الزاهري في هذه المجلة، فكانت عن طريق المراسلة، وكان لها وزنها الأدبي، وقيمتها العلمية؛ وهي أربعة إسهامات في أعداد متفرقة من المجلة، نرتبها حسب تاريخ نشرها:

1- مجلة الرسالة، ع 42، السنة الثانية، 9 محرم 1353هـ / 22 أبريل 1934م، ص2.

2- مجلة البصائر، ع89، 29 رمضان 1356هـ / 3 ديسمبر 1937، ص2.

3- مجلة الرسالة، ع 166، السنة السادسة، 21 جمادى الآخرة 1355هـ / 7 سبتمبر 1936م، ص1480.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

- اللغة السيوية بربرية¹، الذي نشره الزاهري ضمن البريد الأدبي في مراسلة منه للمجلة، وفي الحقيقة لا يمكننا اعتباره مقال بل هو تعقيب عن موضوع نشرته المجلة في عددها (121) للأستاذ محمد ثابت، أكد فيه صاحبه على أن اللغة السيوية لغة بربرية²، وهو ما وافقه عليه الزاهري، وأضاف إلى ما يقول حججا أخرى، يثبت بها أن بعض الألفاظ لازلت مستعملة وهي بربرية، كما أكد على عربية اللهجة البربرية، واعتبرها من اللهجات السامية، التي استقلت عنها بتباعد الزمن، وأشار إلى مقاله الذي تناول فيه المسألة: "هل البربر عرب وهل لغتهم ضاد أخرى" الذي نشره في مجلة المقتطف بتاريخ يوليو 1934³ الذي أكد فيه بالحجج على أن أصل البربر عربي، وفند بالأدلة الأقوال التي تثبت لاتنتيهم، وهو المسلك الذي سلكته فرنسا للتشكيك في أصل البربر، بهدف فصلهم واقتلاعهم عن أصولهم العربية.

- مكانة مصر في المغرب العربي⁴؛ وهو مقال طويل من ثلاث صفحات، أثار فيه الزاهري مسائل في غاية الأهمية، بيّن فيه مدى لهفة المغاربة والجزائريين لكل ما هو مصري، كأخبار الفنانين من أمثال أم كلثوم، وعبد الوهاب، سامي الشوا، والتي كانت تصلهم عن طريق الفنوغراف، واقتناء اسطواناتهم، ولو بأهض الأثمان، والإقبال على عروض أفلامهم بحماس وشوق. كما أكد صدى مصر على الحياة الاجتماعية والعقلية والعلمية والصفوية

1- مجلة الرسالة، ع 125، السنة الثالثة، 28 شعبان 1354هـ / 25 نوفمبر 1935م، ص 1916.

2- نسبة إلى سيوة، وهي واحة في الصحراء الغربية المصرية، يسكنها أمازيغ مصر، يتحدثون بلهجة خاصة (سيوية)، إضافة إلى لهجتهم المصرية، وأهل سيوة هم أمازيغ مصر، تجمعوا فيها بعد هجرات تعود إلى آلاف السنين.

3- أشار أحمد لعجال، أن هذا المقال نشره الزاهري في مجلة الزمان التونسية، ع 221، السنة 6، 14 أوت 1934، ص 2-3. انظر: أحمد لعجال: الخطاب الإصلاحى، ص 186. وهو المقال نفسه الذي نشره الزاهري في المقتطف، والذي أشار إليه أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة، ص 98، وعلى ما يبدو أن الزاهري أعاد نشره في مجلة الزمان.

4- مجلة الرسالة، ع 135، السنة الرابعة، 3 فبراير 1936، ص 178-180.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

والدينية، الذين تجمعهم وإياهم روابط من النسب والحضارة.

كما أشار الزاهري في نفس المقال لموضوع خطير، حاول الفرنسيون جهدهم لترسيخه بكل الوسائل، بهدف فك روابط العروبة بين أقطار العالم الإسلامي؛ وهي مسألة التواصل اللغوي فيما بين أطراف العالم الإسلامي، وقالوا بأن الشعوب العربية تتكلم بلغات مختلفة بعيدة عن اللغة العربية، قياسا على اللاتينية. كما استنكر في الأخير تصرفات بعض المثبتين بفكرة فرعونية مصر بقصد اقضائها عن العروبة والعرب، وضمها إلى حضيرة الغرب. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن الزاهري في هذا المقال سبق فرحات دراجي، في إلقاءه باللائمة والعتاب عن تجاهل المصريين، الذين يخطئون في أسماء مدن المغاربة وشخصياتهم¹.

- صورة من المجتمع الجزائري، إني أرى في المنام⁽²⁾؛ وهي قصة صاغها الزاهري بحبكة متينة، تروي حيلة استعمالها أحد شيوخ الطرق الصوفية ليستزق بها، وقد صاغها وفق بناء قصصي حديث فابتدأها من النهاية، ثم سرد تفاصيلها من البداية. وللزاهري إرث فكري وإصلاحي حافل بهذا النوع الأدبي، الذي جعل منه قالبا يصب فيه أفكاره ومنهجه الإصلاحية، بدأ من قصة "المساواة وفرنسا والرشد" في أول جريدة له الجزائر (ع2، 10 أوت 1925)، لذلك عدّه عبد المالك مرتاض رائدا لهذا الفن، واعتبر هذا العمل أول محاولة قصصية في تاريخ الأدب القصصي في الجزائر¹، رغم نقائصها الفنية، وما تقتضيه القصة القصيرة من فنيات.

لكن الذي يعيننا هنا، هو مقصده من توظيفه لهذا الفن الأدبي لمعالجة هذه المسألة، فالمعلوم عندنا أن الزاهري أعلن الحرب على الطرقية مبكرا، وصفحات مجلة السنة والشريعة

1- حيث قال في ذلك: «على أن هذه الصحف المصرية الكبرى لا تهتم ببلاد المغرب إلا قليلا ولا تتكلم إلا كما تتكلم عن مجهل من الجاهل التي لم تطأها قدم إنسان، فمن خلط في أسماء المدن المشهورة بالمغرب وفي أسماء الأشخاص البارزين، إلى حوادث تحوكتها عن المغرب وتخطت فيها حبط عشواء...». ينظر: مجلة الرسالة، المقال نفسه، ص180.

2- مجلة الرسالة، ع145، السنة الرابعة، 13 أبريل 1936، ص583-585.

1- عبد المالك مرتاض: «صورة المقاومة الوطنية في قصة فرنسوا والرشد للزاهري»، مقال سابق، ص34.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

والصراط شهود على ذلك. وما هذا المقال القصصي الذي أرسل به إلى مجلة الرسالة إلا حلقة من حلقات هذه المعركة، التي أتقن فيها الزاهري من موقعه كمصلح، فضح أساليب الطرق الصوفية وخرافاتهم وأباطيلهم. وعليه فالزاهري لم يكن يقصد الكتابة في هذا النوع الأدبي لذاته، وإنما استخدمه كوسيلة إصلاحية لمعالجة الأمراض الاجتماعية التي زكاهها الاستعمار الفرنسي.

كما أن من مميزات الزاهري في سرده القصصي هذا، صدق مشاعره، الذي يصعب على القارئ التمييز بين الحقيقة والخيال فيها.

وللاشارة أيضا فإن مجلة الرسالة عرّفت بالزاهري في هذا المقال على غير عاداتها، بكونه عضوا بجمعية العلماء المسلمين.

-المطابع السارقة¹؛ وهي المراسلة الثانية التي تقدم بها الزاهري إلى مجلة الرسالة ضمن بريدها الأدبي؛ تحدث فيها عن أحد الطابوهات المسكوت عنها، والتي ألحقت الضرر بالحركة الأدبية في مصر، وغبنت معها أدباء العرب في ذلك العصر، وهي المطابع السارقة التي يسعى أصحابها للربح السريع على حساب الجهد الفكري للأدباء، وذلك بطبع أعداد إضافية وبيعها عن طريق عملاء لصالح هذه المطابع، بسعر زهيد عن سعرها المعتاد، وهو الأمر الذي وقف عليه الزاهري بفاس المغربية أيضا، فلم تقتصر على مصر فقط، بل عمت مختلف البلاد العربية، والتي كانت تصلها من مصدر واحد هو المطابع السارقة، لذلك رأى ضرورة تدخل الحكومة المصرية لوقف هذه الحركة التي أضرت بمصر وبالحركة الأدبية في العالم العربي.

ونستشف من خلال هذه الأعمال التي أرسل بها الزاهري إلى مجلة الرسالة، أنها شملت مواضيع حضارية وفكرية وإصلاحية وأدبية، تمس الجزائر ومصر والعالم العربي والإسلامي ككل. أثبت فيها الزاهري عن قدراته في النقاش والتحليل، مسائرا في ذلك قضايا عصره والحركة الأدبية العربية. فعلى نفس منهج ومواضيع المجلة كانت كتاباته التي

1- مجلة الرسالة، ع250، السنة السادسة، 17 صفر 1357هـ/18 أبريل 1938، ص677.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

غطت المدة الزمنية (1935-1938)، وشهدت نضجه الفكري، وإرهاصاته الفكرية والإصلاحية التي بدأ يسلكها وفق قناعات جديدة في منهجه الإصلاحية. وأسلوب الزاهري في هذه الكتابات التي خص بها مجلة الرسالة لا تقل عن نظرائه من الأدباء والعلماء المصلحين المشاركة؛ فبلغة بسيطة وألفاظ بعيدة عن الزخرفة والتصنع، اهتم فيها بالمعاني لا مباني الألفاظ، عالج فيها مواضيعه بأسلوب حديث وبسيط في نفس الوقت، متأثراً في بعضها باللفظ القرآني، الذي وظفه توظيفاً مناسباً كقوله في مقاله "إني أرى في المنام": «خرج من السوق خائباً مكتئباً ملامحه عليها غبرة ترهقها قتره». «وإن من اتبع الشيخ فجزاؤه عند ربهم جنات عدن يدخلونها، وإن من خالفه مأواهم النار وبئس المصير»¹. كما بدى واضحاً أيضاً محاكاته لبعض أدباء المشاركة، خاصة الراجعي (1880-1937) الذي كتب في الرسالة أجمل قصصه الدينية والأخلاقية ما بين 1934-1937²، وهي نفس الفترة التي راسل الزاهري فيها المجلة، وما من شك أن الزاهري اطلع على مؤلفات الراجعي وتأثر بها.

ومما نلمحه أيضاً في هذه الكتابات، جرأة في الطرح؛ فلا يجامل ولا يدهن، وإنما يذكر الحقائق كما هي، فنراه ناقداً لتجاهل أهل مصر للمغاربة، وخلطهم لأسمائهم ومدنهم، كما أبدى رأيه بصراحة في بعض فناني مصر دون أن يخشى لومة لائم، فعبّر عن عدم إعجابيه بعبد الوهاب وشريطه الوردية البيضاء، دون أن يلتفت لما لاقاه هذا الشريط من إقبال الناس، وتلهفهم عليه.

الخاتمة:

وفي الأخير نقول أن الزاهري ينطبق عليه قول أبي تمام¹:

1- مجلة الرسالة، ع145، 13 أبريل 1936، ص583.

2- جمع الراجعي هذه المقالات في كتاب وحي القلم، من ثلاثة أجزاء، وكان آخر عمل قام به قبل وفاته سنة 1937. انظر: الراجعي: وحي القلم، ج1، السلسلة الأدبية الأنيس، الجزائر، 1991، (المقدمة).

1- أبو تمام: ديوان أبي تمام، تقديم: محي الدين صبحي، مج1، ط1، دار صادر، بيروت، 1997، ص126.

محمد السعيد الزاهري والصحف المشرقية ----- أ. عايدة حباطي

وغربت حتى لم أجد ذكر مشرق وشرقت حتى قد نسيت المغاربا
فقد اهتم بهموم وطنه الأم، ولم يغفل عن قضايا الأمة العربية والإسلامية، فرسم
صورة من صور التقارب المشرقي المغربي، وشكل حلقة من حلقات التواصل الفكري
الأدبي، رغم الظلام الخالك الذي فرضته فرنسا على شعبه وبلاده، والقيود التي وضعتها
لفصل الجزائريين عن هويتهم وقوميتهم العربية الإسلامية، بجدار من القوانين والممارسات
والتعقيم الإعلامي. فكان تواصله مع المشرق وصحفه خاصة المصرية منها، يمثل قمة
التحدي للمخططات الفرنسية، ونخص بالذكر تواصله مع مجلة الفتح التي منعتها السلطات
الاستعمارية من دخول الجزائر.

فالزاهري همزة وصل ونافذة مفتوحة، شارك المشاركة في قضاياهم الفكرية واللغوية
والأدبية، ونقل صورة عن الجزائر، وأوضاعها الاجتماعية والدينية والفكرية إلى أفاق أخرى
أوسع من البوثة التي حصرتها فرنسا فيها. كما أثبت أن في الجزائر أقالما، كالأبراهيمي
والعقبي وابن باديس، لهم مكانتهم وكتاباتهم وأراؤهم التي تثبت ذاتهم واستقلال آرائهم
الفكرية دون نفي التأثير بالمشرق ورجاله.

كما نخلص أيضا في ختام هذا المقال، أن موضوع شخصية الزاهري لازلت ميدانا
خصبا، بحاجة إلى البحث والدراسة، وتناوله من مختلف مناحي حياته الإصلاحية
والتعليمية، والسياسية والصحافية والأدبية، والتي تعكس تاريخ الجزائر الفكري والإصلاحي،
بقراءة جديدة غير التي عهدناها عند باقي رجال الحركة الإصلاحية.

الاستقلالية في العمل في التراث السوسيولوجي

أ. وهيب رابع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

ملخص:

يمثل هذا البحث محاولة للكشف عن مفهوم الاستقلالية في العمل في التراث السوسيولوجي، بوصفها مشروعاً للتمييز والإبداع في التنظيم. الاستقلالية من المفاهيم الأكثر تعقيداً وتعددًا في المعاني في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، غير أن ما يهمنا هو المفهوم في حقل علم اجتماع التنظيمات.

ظهور مفهوم الاستقلالية كان مصاحباً لمفهوم الفرد، بدءاً من عصر الأنوار، ثم في الفكر السوسيولوجي للآباء المؤسسين لعلم الاجتماع، خصوصاً في المقاربة الفردانية لماكس فيبر وإسهاماته في علم الاجتماع: يتعلق الأمر بسوسيولوجيا الفهم والنموذج المثالي للبيروقراطية، وصولاً إلى نظريات حديثة عاجلت الموضوع مثل نظرية التحليل الاستراتيجي ونظرية التعديل الاجتماعي، أين أخذ المفهوم تحديده المادي خصوصاً مع تطور العامل التقني.

Abstract :

Our goal in this work is to see what is the meaning given to the concept of autonomy at work in sociology.

Autonomy is one of the most complex concepts in the field of social and human sciences, but what interests us is his sense sociology of organizations.

The concept of autonomy appeared with the notion of the individual, from the enlightenment, also in sociological thinking of the founding fathers of sociology, particularly through the individualistic approach of Max Weber and his contributions in sociology: the sociology understanding and bureaucratic paradigm, arriving at other theories that have addressed the theme such as strategic analysis and social regulation or concept took its real concrete definition.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسيولوجي ----- أ. وهيبه روابح

مقدمة:

موضوع الاستقلالية من المواضيع الحديثة في حقل السوسيولوجيا، والذي لم يأخذ حظه من الدراسة والمعالجة، ذلك أن المفهوم معقد ومتعدد المعاني، ونجد له حضورا في ميادين شتى كالتعليم والصحة والصناعة... الخ. يعود مفهوم الاستقلالية من الناحية التاريخية إلى عصر الأنوار، حيث ظهرت مفاهيم الحرية والديمقراطية والمواطنة نتيجة لاحترام استقلالية الأفراد، وتوجهاتهم وممارستهم لفعل الاستقلالية، كما ساهمت جهود فلاسفة الأنوار والمفكرين الاجتماعيين في تغيير التفكير الذي كان متمحورا حول دور الجماعة وتأثيرها، ومن النظر إلى المجتمع في كليته إلى محاولة معرفته من خلال السلوك الفردي المحكوم بجملة من المعايير والقيم الثقافية. يقول **ايمانويل كانط** "الاستقلالية هي قدرة الفرد بنفسه على تحديد القوانين التي يخضع لها، ثم امتثاله الكامل واللامشروط لها"¹.

إنّ ما يهمنا في هذا المقام هو الاستقلالية في العمل في مجال التنظيمات، ومحاولة الرجوع إلى التراث السوسيولوجي ممثلا في المقاربة الفردانية كمرجعية فكرية، اهتمت بالفرد كوحدة أساسية في تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية، وأيضا أهم الإسهامات في علم اجتماع التنظيمات. ومن خلال هذه المدارس الفكرية سنحاول اكتشاف الملامح الأولى للاستقلالية في العمل، ثم تتبع تطور المفهوم في هذه المقاربة. التأسيس لاتجاه الفردانية في السوسيولوجيا قد تجسد من خلال أعمال عدد من العلماء والباحثين، يأتي في مقدمتهم عالم الاجتماع الألماني **ماكس فيبر**، من خلال إسهاماته في مجال التنظيمات، لذلك ارتأينا أن يتضمن هذا المقال عرضا لنظرية **فيبر** التي كانت سباقة في التطرق إلى الموضوع بشكل ضمني، ثم عرض أهم الانتقادات التي وجهت لإسهامه من طرف عدد من العلماء الذين تأثروا بنظريته وانتقدوا بعض أطروحاته، ومدى إبرازهم لمفهوم الاستقلالية في العمل.

1- Lolonga Débora et Hirsch François, Le concept d'autonomie de la personne à l'épreuve de la culture africaine, revue du Cames- nouvelle série B, France, 2007 (2 semestre), p 182.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسيولوجي ----- أ. وهيبه روابح

1- سوسيولوجيا الفهم والنموذج المثالي للبيروقراطية:

يعد عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max WEBER (1864-1920)، أول من حاول تقديم نظرية منظمة وشاملة في التنظيمات البيروقراطية. لقد كان اهتمام ماكس فيبر في بادئ الأمر منصباً حول دراسة النمو التنظيمي الحديث؛ حيث أوضح أنه بالرغم من وجود التنظيمات البيروقراطية في بعض المجتمعات القديمة، إلا أنها لم تحقق نمواً ملحوظاً إلا بظهور الدولة الحديثة. ويقصد بالدولة الحديثة تلك التطورات التي صاحبت عملية العمل من تقسيم وتخصيص ومركزية في القرارات، وهي حسبه قواعد رشيدة تهدف إلى تحقيق أقصى درجات الفعالية. أجمعت الدراسات التي تناولت أعمال فيبر السوسيولوجية على أن نماذج السلطة والبيروقراطية عنده تحتل مكانة لا نظير لها بين كل ما أسهم به العلماء في هذا الصدد، فاعتبر أول من صاغ نظرية في السلطة وقوامها الهيكل التنظيمي الرسمي، ومنه كيف يمكن أن نفهم تصور فيبر للبيروقراطية؟.

إن فهم البناء النظري السوسيولوجي الذي أضافه فيبر إلى علم الاجتماع، لا بد أن يتم في ضوء الموقف الفكري الذي ساد في عصره، حيث نشأت فيه أفكاره، فقد حاول فيبر أن يتوسط الأفكار والآراء التي سادت عصره، حيث "اعتبر علم الاجتماع دراسة تبحث عن الأسباب، وفي الوقت نفسه دراسة للمعاني"¹ ولقد ترتب عن اهتمامه بالمعاني واتباعه لطريقة الفهم في الدراسة السوسيولوجية وتأكيده في الوقت ذاته على ضرورة الوصول إلى تفسيرات سببية، ترتب عن ذلك صياغته لنماذج مثالية يستعين بها في تحقيق أهدافه. لقد استعان فيبر بالنموذج المثالي لوضع تصنيفات للفعل والعلاقات الاجتماعية والجماعية.

1- علي عبد الرزاق الجلي، علم اجتماع التنظيم مدخل للتراث والمشكلات والموضوع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ت، ص 40.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

رأى فيبر أن موضوع علم الاجتماع هو الفهم المتعلق بتقدم تفسير سببي للفعل الاجتماعي، وتفسير عقلائي يكون هدفه الإدراك بواسطة السببية، أو الفهم للعلاقات الدلالية بين الظواهر أو العناصر المكونة لنفس الظاهرة¹.

إن صياغة فيبر لنظرية قائمة على البحث في أسباب الفعل الاجتماعي وتفسيرها، واعتبار الفرد ذاتا فاعلة وواعية، قادرة على إعطاء معنى لأفعالها، يؤكد إيمان فيبر بدور الفرد وحرية في إحداث الفعل على النحو الذي يحقق به المنفعة والتميز في العمل.

يقول -Melvin TUMIN- في كتابه -La Stratification Sociale- التراتبية

الاجتماعية " إن دراسات علم الاجتماع المعاصر تضع ماكس فيبر في المقام الأول باعتباره أول من حدد الشروط الضرورية لتكوين الجماعة"² ، وقد خص فيبر الجماعة المتضامنة - Corporate Group- بالمناقشة والتحليل المفصل، واعتبرها " نموذجا، تعد السلطة عنصرا جوهريا بالنسبة له، فنجده يشيد بناءً أساسيا لهذه الجماعة، يعتبره البناء القاعدي بالنسبة لكل الجماعات الأخرى، مهما كان حجمها ودرجة تعقيدها في كل ميادين الفعل الإنساني المتكرر"³.

وكانت السمة الأساسية لهذا البناء فيما يرى فيبر التمايز الداخلي للأدوار والسلطة، فيفرق فيه بين أولئك الذين يحملون المسؤولية، ويقبضون على زمام السلطة، أو بين رئيس يتمتع بالسلطة العليا، وبين الأفراد، على الرغم من كونهم تحت الرئيس إلا أنهم يمارسون سلطة على الأعضاء الآخرين في الوقت نفسه، وهؤلاء الأفراد يكونون الهيئة الإدارية.

إن الاستخدام الشائع لمصطلح البيروقراطية ينطوي على كثير من السلبية، غير أن المعنى اللغوي له يعني سلطة المكتب، أو الإدارة عن طريق الموظفين. وقد قدّم فيبر تعريفه لهذا المفهوم، والذي لم يشر فيه لأي مضامين سلبية، وإنما كان يقصد به الإشارة إلى نموذج

1- فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2009، ص 23.

2- Melvin TUMIN, La stratification sociale, J.Duculot, Belgique, 1971, P22

3- علي عبد الرزاق الجلبي، المرجع السابق، ص 41.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

مثالي للتنظيم البيروقراطي، له خصائص محددة، بصيغة أدق: فعالية الجهاز الإداري فالبيروقراطية هي أحد أنماط التنظيم المعقد، فكل تنظيم كبير الحجم يتطلب نظاما دقيقا من حيث تقسيم العمل، والتخصص الوظيفي، إذ إن التخصص وتقسيم العمل يؤديان إلى زيادة المهارة والكفاية في العمل، ويطلق اسم البيروقراطية على هذا البناء الذي يوجه وينسق ويضبط مجهودات الكثير من الأفراد، الذين يؤدون أعمالا كثيرة ومتنوعة"¹.

وتعد البيروقراطية أحد أنماط التنظيم التي يتزايد انتشارها في المجتمع الحديث وخاصة في المجتمعات الصناعية، وقد يكون التنظيم البيروقراطي نمطا من التنظيم يهدف إلى المنفعة وتحقيق الربح، أو تنظيما يؤدي خدمة اجتماعية معينة، ولكنه عادة ما يكون تنظيما كبير الحجم، ويعد النموذج المثالي للبيروقراطية الذي قدمه ماكس فيبر نقطة انطلاق لدى معظم دارسي التنظيمات، وهو "عبارة عن بناء عقلي يتم تكوينه على أساس ملاحظة عدة سمات أو خصائص معينة في الواقع، وهو نموذج مثالي، لأنه عبارة عن فكرة شيدت بطريقة عقلية خالصة ويصعب أن نجد لها نظيرا في الحياة الواقعية"². والواقع أنه لا توجد نقطة محددة، يستطيع التنظيم البسيط أن يتحول عندها إلى تنظيم بيروقراطي معقد إذ إن ذلك شيء نسبي، إلا أن فيبر قدم لنا عدة صفات أو خصائص جوهرية للبيروقراطية على النحو الموالي:

* **تقسيم العمل والتخصص الوظيفي:** ونعني به تقسيم وتوزيع نشاطات التنظيم على الوظائف المختلفة في ضوء القواعد والقوانين والتنظيمات الإدارية المعمول بها، بحيث يكون لكل موظف مجال محدد من الاختصاصات الرسمية التي يلتزم بتأديتها وهذا وفقا لشعار الرجل المناسب في المكان المناسب

1- طلعت إبراهيم لطفي، علم اجتماع التنظيم، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، د ت، ص 23.

2- محمد علي محمد، علم اجتماع التنظيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص 95.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبة روابح

والجدير بالذكر أن " تنفيذ العمل يتم حسب لوائح وقواعد وتعليمات مكتوبة وأن السلطات توزع وفقا لقواعد محددة تحتاج إلى مؤهلين لتنفيذها"¹.

* **التدرج الهرمي للسلطة:** إن تنظيم الوظائف يساهم في بناء متدرج للسلطة ويكون هذا البناء هرميا؛ يجعل كل موظف مسؤولا على مساعديه وعمما يتخذه من قرارات، يركز فيبر على وجود قانون مؤطر لإصدار الأوامر إلى الموظفين للقيام بواجباتهم الرسمية ولتنظيم العمل بصورة عامة، ولاشك أن هذه القوانين تعمل على التنسيق بين الأنشطة المختلفة، كما تجعل العمليات التي تتم داخل التنظيم مستمرة مهما حدث من تغير في التنظيم، مما يؤدي إلى استقراره .

من خلال ما سبق يتضح لنا أن فيبر متأثر بما ذهب إليه ألكسي دوتكفيل - Alexis DeTocqueville (1805-1859)، الذي بيّن في تحليله لنظام الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية المعوقات الوظيفية والخطر الذي يهدد الإدارة التي تتمتع بقدر كبير جدا من الديمقراطية، واستشهد دوتكفيل في تحليله هذا بعدد من الأمثلة الواقعية، فذكر أنه عندما يكون وضع الموظف وضعاً مؤقتاً وغير مستقر، فإنه حينئذ يكون تحت رحمة رؤسائه السياسيين المحليين، وتحت رحمة الفساد والرشوة اللذين يتخذان شكل ممارسات نظامية²، لذلك نجد فيبر يصر على مركزية إصدار القرارات من أعلى الهرم إلى أسفله.

* تقوم السلطة العليا بتعيين الأفراد الحائزين على مؤهلات وخبرة مناسبة عن طريق إجراء اختبارات خاصة، ويستثنى من ذلك كبار الموظفين الذين تم انتخابهم للتعبير عن إرادة الناخبين.

* **لكل وظيفة سلطة محددة** ولكنها تختلف عن بعضها البعض من حيث مالها من سلطات، إضافة إلى ترتيب هذه الوظائف في شكل هرمي، فكل موظف يشغل وضعاً إشرافياً يمارس فيه سلطة على الموظفين الذين يرأسهم وهو بالتالي مسؤول أمام رئيسه عن

1- المرجع السابق، ص 96.

2- DE TOCQUEVILLE Alexis, De la Démocratie en Amérique, Tome2, ENAG éditions, Algérie, 1988, P 391.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

قراراته وأفعاله، فضلا عن قرارات وأفعال مرؤوسيه، ويتطلب ضرورة توضيح مجال سلطة الرؤساء على مرؤوسيههم. وهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال مفاده: هل يتمتع الأفراد في ظل هذا الإشراف بالحرية والاستقلالية أثناء أدائهم للأعمال الموكلة إليهم؟.

* **فصل الإدارة عن الملكية:** أي فصل الملكية الخاصة عن الملكية العامة؛ بمعنى أن العاملين في التنظيم لا يمتلكون وسائل العمل والإنتاج، ولكنها تقدم لهم في شكل نقود أو أدوات، وهم مسؤولون عن تبرير استهلاكها باستخدامهم لها ، ومن ثم لا بد من الفصل التام بين ممتلكات التنظيم وممتلكات الفرد.

* يعتمد التعيين في الوظيفة على أساس المهارات الفنية والتعليم الرسمي، أكثر من اعتماده على الارتباطات السياسية والأسرية، وتحدد على هذا الأساس الموضوعي فرص التقدم في العمل على أساس مبدأي الأقدمية أو الانجاز أو كلاهما معا.

* **موضوعية العلاقات داخل التنظيم:** أي التعامل مع العاملين والعملاء في نطاق العمل، دون محاباة أو محسوبية أو علاقات شخصية، فالعلاقات يجب أن تتخذ طابعا رسميا.

* لا يحق لأي شخص في التنظيم امتلاك المنصب الرسمي، ولا في تملك المكتب وما فيه، أو التنظيم بصفة عامة، كما أن تولى الوظائف لا يقوم على نظام وراثي أو انتخابي.
* جميع الإجراءات الإدارية والقواعد والقرارات توضع وتثبت كتابة، أي تدوين كل ما يدور في المؤسسة من تعليمات وقرارات¹.

ونجد أن تحليلات فيبر للبيروقراطية تعد من أهم ملامح النظريات الكلاسيكية في دراسة التنظيمات، فهي لا تزال تشغل الكثير من العلماء الاجتماعيين، ولا تزال تعمل كموجه نظري لكثير من البحوث حتى اليوم، فالخصائص التي وضعها فيبر للتنظيم البيروقراطي من تقسيم للعمل والتخصص الوظيفي، ومركزية القرارات تبين أن الحديث عن الاستقلالية في العمل والحرية في العمل أمر صعب التحقق، لما تفرضه هذه القواعد

1- محمد علي محمد، مرجع سابق، ص 94 - 95.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

التنظيمية الصارمة من تقليص للتصرف المنفرد والحر في العمل، وهذا ما يتعارض مع اتجاه الفردانية الذي تبناه في دراسته للفعل الاجتماعي، ذلك أن الفرد لا يمكن أن يكون ذاتا فاعلة دون وجود هوامش للحرية، يستطيع من خلالها الإبداع.

1-1-الموقف الإمبريقي للنموذج المثالي للتنظيم البيروقراطي:

على الرغم من أن التراث السوسولوجي يزخر بدراسات إمبريقية عديدة كشفت عن عدم مطابقة كثير من خصائص النموذج المثالي للواقع، وما يستتبع ذلك من ضرورة تعديل وتنقيح النموذج لكي يتلاءم مع هذا الواقع، إلا أن هذا النموذج لازال يمثل أوضح إطار نظري منظم، وشامل قَدَم في مجال التنظيم حتى اليوم. إن الموقف الإمبريقي لهذا النموذج سيستند إلى نتائج الدراسات التي اهتمت اهتماما مباشرا بدراسة كفاءته المنهجية والإمبريقية، وأول ما يمكن تسجيله في هذا المجال ما ذهب إليه البعض من أن النموذج ليس مثاليا بالمعنى الذي قصده فيبر ولكنه مجرد تصنيف طرازي **Typical** استند إلى بعض الانطباعات التي كانت لدى فيبر عن التنظيمات البيروقراطية البروسية في ذلك الوقت، فضلا عن أنه يحتوي على كثير من الأحكام القيمية. والملاحظ للانتقادات يدرك أن أغلبها صادرة عن أصحاب الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع.

وأهم هذه الانتقادات تلك التي وجهها روبرت ميرتون وألفن قولدرنر، فرغم أن فيبر اهتم بتوضيح إسهام العناصر التنظيمية المختلفة في تحقيق فعالية التنظيم إلا أنه لم ينجح حسب ميرتون في الكشف عن المعوقات الوظيفية التي تنطوي عليها هذه العناصر، والتي تشكل رهانا أمام استقلالية الأفراد في التنظيم.

كما أن "النموذج المثالي يفتقد إلى تلك الموازنة الضرورية بين الوظيفة والخلل الوظيفي"¹، والتي كان إهمالها عائقا حال دون دراسة التضارب الذي يمكن أن يحدث بين عناصر النموذج.

1- السيد الحسيني، علم اجتماع التنظيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994، ص 58.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبة روابح

ونجد أن قولدنر قد أيد ميرتون فيما ذهب إليه بعد إجراء دراسة ميدانية على أحد المصانع، فكشف أن هناك تناقضا في النموذج المثالي، ويتمثل في الجمع بين عنصرين أساسين هما: التدرج الهرمي للسلطة والمعرفة الفنية، أي بين الإدارة القائمة على الخبرة الفنية وتلك المستندة إلى النظام والانضباط، فالرقابة الصارمة المفروضة على أعضاء التنظيم والمحددة لخطوات عملهم تحد من الفعل الفردي لديهم، وتمثل تفويضا لاستقلاليتهم.

كما أن فيليب سالزنيك يرى أن فيبر قد بالغ في تأكيده على الجوانب الرسمية متجاهلا العلاقات الاجتماعية غير الرسمية. إذن فنموذج فيبر لم يكن بالمثالية التي تصورها بأنها قد تحقق فعالية وكفاية عالية.

وقد أجمع العديد من العلماء على أن النموذج المثالي للبيروقراطية " أداة لتنفيذ أهداف الكفاية الاقتصادية والاجتماعية، والذي يؤدي إلى تقييد حرية الإنسان وتنميط سلوكياته مخضعا إياه لقواعد وتعليمات محددة سلفا، وبالنظر إلى تضخم المنشآت وتعدد أدوارها فإن تحقيق الرشد الاقتصادي والاجتماعي للتنظيم، مع المحافظة على دور مقرر للإنسان فيه أصبح أمرا أقرب إلى الاستحالة"¹.

لقد توصل سالزنيك من خلال نتائج دراساته إلى تعديل النموذج البيروقراطي لفيبر، حيث عوّض الجوانب الرشيدة بالجوانب غير الرشيدة؛ ذلك أن عناصر البيروقراطية التنظيمية هي في أساسها تتجلى في جوانبها اللاوظيفية لأنها ترتبط بالإنسان، أي بذاته وأحاسيسه وعواطفه، فالنسق الاقتصادي للمؤسسة حسب سالزنيك ليس بمقدوره مراقبة البناء الاجتماعي مراقبة محكمة.

عن هذه النقطة يقول ميشال كروزيه أنه "رغم الضغوطات التي يفرضها النسق على الفاعلين، إلا أنهم يستخدمون هامش الحرية بطريقة استراتيجية في تفاعلهم مع

1- محمد رفيق الطيب، مدخل للتفسير أساسيات وظائف تقنيات، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص96.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

الآخرين، وهروبهم في أغلب الأحيان عما هو متوقع منهم، مما يلغي فكرة التحكم أو مراقبة التنظيم حتى لو كان ذلك بالطرق الأكثر علمية¹.

ويخلص سالزنيك إلى أننا نقيّم سلوك الأفراد في ضوء مشاركتهم في النسق الرسمي، مع إغفال انحرافاتهم المقصودة الناتجة عن السعي وراء تحقيق حاجاتهم الشخصية وتجسيد قيمهم ومعتقداتهم.

وقد حاول ميشال كروزييه Michel CROZIER تجاوز العيوب والنقائص النظرية في النموذج المثالي لماكس فيبر، فكروزييه "يتساءل حول الأنظمة البيروقراطية، طريقتها العملية وغير العملية. فالأشخاص قادرون بحسب رأيه على لعب دور الشراكة أو دور الصراع فيما بينهم"²، وقد استند في ذلك إلى عمله الإمبريقي في وكالة المحاسبة الباريسية، وبعد جملة من الدراسات الميدانية التي أجراها كروزييه على العديد من التنظيمات في فرنسا، أوضح أن نموذج فيبر قد تجاهل العديد من القضايا والمشكلات أهمها القوة والصراع والتغير في التنظيمات، وهو تجاهل نابع من تأكيد فيبر للجانب الصوري المستقر من التنظيم، ولقد أوضح كروزييه كيف أن الفهم الجامد لنموذج فيبر يمكن أن يعيق البحث ويضلله بدلا من أن يوجهه ويثريه.

وقد أكد كل من ريمون بودون وفرانسوا بوريكو أن وضع القواعد الدقيقة للأوضاع كما يرى فيبر وتجربتها وتفريغها الدقيق ومضاعفة الضمانات المعطاة للفتات المختلفة وأصحاب الحق فيها، تجعل من مهمة التنسيق والمراقبة لا غنى عنها وصعبة جدا في آن معا.

لقد "وصف كروزييه تحت اسم الحلقة المفرغة للبيروقراطية هذه المراقبات التي تثقل بقدر ما تتسع وتصبح مع ذلك أكثر ضرورة بقدر ما هي أقل فاعلية، وهي لا تساهم

1-DURAND Jean Pierre et WEIL Robert, Sociologie contemporaine, éditions Vigot, Paris, 1994, P131.

2-Ibid, P 128.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

أبدا في خلق الحوافز بصورة أقوى للمنفذين، الذين أصبحوا أكثر ميلا إلى إستراتيجيات الأمن منهم إلى إستراتيجيات المبادرة"¹.

إن استنتاجات كروزيه نابعة عن اختبار الواقع المعيش للفاعلين داخل التنظيمات الفرنسية، ووصوله إلى فكرة مهمة مفادها أن الفاعلين كائنات بشرية معقدة، ومن الصعب فهم نفسياتها والإلمام بأهدافها وإستراتيجياتها، لذلك من الصعب الاعتماد على قوانين صارمة كتلك التي انتهجها فيبر في صياغته لنموذجه المثالي، دوغما حدوث الصراع داخل التنظيم وبرز علاقات القوة والسيطرة بين الفاعلين، إضافة إلى ما ينجر عن ذلك من تقليص للحريات ووأد للاستقلالية التي أصبحت اليوم أكثر من ضرورة للتنظيمات الحديثة، لضمان نجاحها وقدرتها على المنافسة في الأسواق المحلية والعالمية، فهو يتطلب من الفرد قدرة فائقة على التخطيط والتنبؤ والرقابة وأيضا للتغلب على الجوانب الذاتية كحب النفوذ والقوة والتملك والسيطرة.

ومنه نستنتج أن النموذج المثالي للتنظيم البيروقراطي بما يفرضه من قواعد صارمة تهدف إلى تحقيق الفعالية، يمثل تقييدا وتقليصا لحرية الإنسان واستقلاليته في العمل مما يخلق نوعا من الرتابة والروتين والتعقد في التنظيم.

2- المقاربة الإستراتيجية للفاعل من خلال نظريتي التحليل الاستراتيجي

والتعديل الاجتماعي:

تمثل المقاربة الإستراتيجية للفاعل اتجاهها جديدا في النظر إلى الفاعل الاجتماعي وأدواره في التنظيم، فالفاعل هو من يملك هامشا من الحرية أثناء تأديته لأعماله، وترتكز هذه المقاربة على فكرة الانطلاق من ذاتية الفاعل وأحكامه حول واقعه المعيش، للوصول إلى الفهم الموضوعي للعلاقات الاجتماعية في التنظيم. إن ممثل هذا الاتجاه هو عالم اجتماع التنظيمات الفرنسي ميشال كروزيه، وهو متأثر بأفكار ماكس فيبر ومن أهم من

1- رمون بودون وفرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، الجزائر، 1986، ص 112.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح
انتقدوا نموذج المثلالي للبيروقراطية، متأثر بعلم اجتماع التنظيمات الأمريكي، وبإسهامات
تيار السلوكيين.

قبل التطرق للإستقلالية في العمل في أفكار كروزيه، نخرج أولاً على أهم
أطروحات السلوكيين التي مثلت خلفية نظرية لأطروحاته وتصورات حول الفاعل وعلاقته
بالتنظيم والتي مكنته من صياغة نظرية التحليل الاستراتيجي بالاشتراك مع ارهارد
فريدبارغ.

2-1- كروزيه وفكر السلوكيين:

لقد كان لفكر السلوكيين تأثير كبير في حقل سوسولوجيا التنظيمات، وقد شهدت
العلوم السلوكية تطوراً مذهلاً واهتماماً بالغاً من العلماء والباحثين خصوصاً في الولايات
المتحدة الأمريكية، ويمكن تحديد ماهية هذا الاتجاه أو المدرسة السلوكية كما يسميها البعض
من خلال تعريف فراد لوثنانس - Fred LUTHANS - حيث رأى أن السلوك التنظيمي:
"هو تفاعل العنصر البشري مع المكونات الأخرى للمنظمة ومنها التكنولوجيا المستخدمة
داخل المنظمة، والهيكل التنظيمي، وكذا البيئة التنظيمية والبيئة الاجتماعية الخارجية"¹.
يتضمن التعريف العديد من المتغيرات، أولها العنصر أو المورد البشري في تفاعله
وعلاقاته المختلفة مع العديد من العوامل والمكونات، وكذا أعضاء التنظيم، هذه المكونات
المادية والتكنولوجية، إضافة إلى البيئة الخارجية بما تحتويه من اتجاهات وقيم داخل التنظيم،
حتى يتسنى التنبؤ بمستقبل هذا السلوك وتوجيهه لما يخدم التنظيم.

إن دراسة السلوك الفردي والجماعي تشمل شخصية الفرد نشأته ودوافعه والعوامل
التي تؤثر في تكوينه، بالإضافة إلى الجماعات المحيطة به كالأُسرة والمدرسة والأصدقاء وزملاء
العمل، وذلك حتى تكون الصورة عن سلوكه متكاملة، وتوضح بذلك نواحي التأثير والتأثر

1- صالح بن نوار، فعالية التنظيم في المؤسسات الاقتصادية، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة،
قسنطينة، 2006، ص173.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

بين هذه العناصر الهامة والمتداخلة¹، كما يسعى هذا الاتجاه إلى فهم الظواهر السلوكية للوصول إلى أفضل الطرق للتعامل مع العاملين وتحقيق الأهداف الإنتاجية والإنسانية المنشودة.

عن هذه الفترة يتحدث كروزيه فيقول إن: "كل الجهد العلمي لعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، والبيداغوجيين، والخبراء الاجتماعيين، الذين كانوا أعلام تلك الفترة قد نما وتطور ضد مفهوم النفعية، وأيضاً ضد التصور الميكانيكي للسلوك الإنساني، هذه هي النظرة التي عايشناها في مجال العمل والاقتصاد"².

إن خيبة الأمل التي صاحبت الباحثين والعلماء من جراء اعتبار الإنسان آلة منتجة، مع تجاهل تام للجانب النفسي والاجتماعي الإنساني للفرد دفعهم إلى التأكيد على أن التنظيمات ليست كيانات ميكانيكية، بل هي كيانات اجتماعية، كما رافع عن ذلك أنصار المدرسة السلوكية، وعلماء النفس والاجتماع والعلوم السلوكية. الاتجاه التفاعلي السلوكي آمن بدور الفرد إنسانياً، والذي لا يمكن حصر دوره في مجموعة من الخطوات التقنية التي ينفذها الأفراد ميكانيكياً، دونما تدخل لإنسانيتهم وممتلكاتهم السوسيوثقافية في توجيه عملية العمل.

"والعنوان الرئيس لهذه المرحلة هو مدرسة العلاقات الإنسانية ممثلة في دراسات إيلتون مايو-Elton MAYO- التي لا ترى في التنظيمات آلات جامدة يثبت فيها الأفراد، ولا أنهم قطع غيار يمكن استبدالها بسهولة، وإنما كيانات تنظيمية تتكون من مهام وبشر"³.

1- سعيد يس عامر وعلي محمد عبد الوهاب، الفكر المعاصر في التنظيم والإدارة، مركز وايد سرفيس للاستثمارات والتطوير الإداري، الطبعة الثانية، مصر، 1998، ص21.

2 - CROZIER Michel, Le phénomène bureaucratique, éditions du seuil, 1963, P178.

3- محمد قاسم القربوتي، نظرية المنظمة والتنظيم، دار وائل للطباعة والنشر، ط1، الأردن، 2000،

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبة روابح

لقد خلصت دراسات السلوكيين إلى أن الأجر ليس هو المحفز الوحيد في العمل، وإنما هناك عوامل أخرى ذات بعد سيكولوجي نفسي واجتماعي، تلعب دورا بالغ الأهمية وتفوق الحوافز المادية، لهذا طالب أصحاب هذا الاتجاه بضرورة خلق مناخ مناسب لإقامة روابط متينة بين الأفراد، وعلاقات جيدة بين الرؤساء والمرؤوسين، وفتح المجال أمام الأفراد لإبداء الرأي في المواضيع المتعلقة بالمؤسسة، وإحداث إمكانية التنظيم الذاتي.

لقد كانت أعمال مدرسة العلاقات الإنسانية بمثابة القاعدة الصلبة التي انطلق منها الاتجاه السلوكي التفاعلي، الذي ظهر وتطور مع دراسات العديد من العلماء من أمثال: هارزبارغ، ماسلو، أرجريس، ماجريجور.

ظهرت في هذه الفترة نظريات تتحدث عن الافتراضات المختلفة للمديرين حول العامل، وضرورة وجود افتراضات إيجابية عنه، لأن التركيز على الافتراضات السلبية سيؤدي إلى توتر العلاقات بين الطرفين، ويعد إساءة للعاملين وعاملا معيقا للإنتاج، ما دفع دوغلاس ماجريجور¹ إلى وضع نوعين من الافتراضات السائدة حول الإنسان في مكان العمل، أولى هذه الافتراضات سلبية تحمل حرف (X) والثانية إيجابية تحمل حرف (Y).

افتراضات النوع (X): التأكيد على أن الإدارة يجب عليها أن تجر العامل على العمل وتراقبه بشكل صارم، مع تهديده بالعقوبات لضمان تأديته للعمل بشكل جيد، لأن العامل يكره تحمل المسؤولية، ويفضل أن يتم توجيهه بشكل مباشر وتفصيلي، كما يعطي العاملون الأهمية الكبرى لعنصر الأمن الوظيفي وللحوافز المادية ويظهرون مستوى متدنٍ من الطموح.

أما نظرية (Y): فقد استندت إلى افتراضات مغايرة تماما للأولى، فهي افتراضات إيجابية تتمثل في أن العاملين يحبون العمل والكد ويعتبرون ذلك طبيعيا وضروريا، وهم يفضلون ممارسة الرقابة والضبط الذاتي، ويلتزمون بتحقيق الأهداف، كما تتوفر لديهم القدرة على تحمل المسؤولية والرغبة في تحملها، إضافة إلى تمتع معظم العاملين بقدرات

1- محمد قاسم القريوتي، م.س ذكره، ص 70.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

خلاقة وإبداعية، ولا تقتصر هذه القدرات على المديرين فقط، ومنه يرى ماجريجور أنه يجب على المديرين أن يستند سلوكهم ونمط إدارتهم إلى الافتراضات الإيجابية حول العامل، وأن يكون ذلك مرشدا لهم في تصميم الهياكل التنظيمية.

نلمس من هذا الموقف تأكيد ماجريجور على القدرات الإبداعية التي يتمتع بها الأفراد، والتي على التنظيم أن يسمح لهم بتجسيدها في الواقع. وهي دعوة لمنح الحرية والاستقلالية بشكل ضمني.

كريس أرجريس-Chiris ARGYRIS-: لقد استلهم من "نظرية الدافعية لماسلو

ليشخص مجموعة من الحاجات السيكلولوجية التراتبية للفرد والتي من خلالها يحقق الرضا أثناء مشاركته في التنظيم"¹، حيث أوضح أن السلوك هو عبارة عن محصلة تفاعل عوامل فردية متصلة بالشخصية الإنسانية مع عوامل تتعلق بالجماعات الصغيرة وغير الرسمية. لقد أوضح أرجريس العلاقة بين الفرد والتنظيم من خلال تشخيصه للتناقض الموجود بين الحاجات الإنسانية المتنامية وخصائص التنظيم الرسمي، كما اعتبر أن التنظيم غير الرسمي عامل توازن بالنسبة للفرد لأنه يحميه من الضغط المسلط عليه من قبل التنظيم الرسمي، فحسبه تكمن أهمية التنظيم غير الرسمي في كونه يساعد على خلق التوازن المطلوب بين العامل وإدارة التنظيم، كما أكد أرجريس على أن التمسك بالفكر التنظيمي التقليدي يؤدي إلى حالة من الجمود في حركة التنظيمات، مما ينتج عنه تناقض وصراع مع متطلبات الإنسان العادي الذي يبحث عن فرص لتأكيد ذاته وتحقيق أهدافه، ونلمس هنا أن أرجريس لا يتعد عن ماجريجور في فكرة منح الفرصة للإنسان لتحقيق أهدافه وإرضاء رغباته في التنظيم.

* **هربرت سيمون (Herbert SIMON) وجيمس مارش (James MARSH)**

لقد كان إسهام هذين العالمين في صياغة نظرية اتخاذ القرارات إسهاما في الدراسة النفسية

1- CROZIER Michel et FRIEDBERG Erhard, L'acteur et le système, éditions du Seuil, 1977, P 48.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

الاجتماعية، حيث "يرى سيمون أن القرار في ضوء نظرية اتخاذ القرارات، يعتبر محصلة يستخلصها الفرد من بين مجموعة من البدائل المتاحة، لكي يتمكن من حل المشكلات التي تواجه تحقيق الأهداف التنظيمية، أي أن القرار هو وسيلة لتحقيق أهداف التنظيم، وقد ذهب إلى أبعد من ذلك فرأى أن عملية صنع القرار هي محور أي تنظيم"¹، ويؤكد سيمون على أن السلوك الرشيد هو سلسلة متصلة من الوسائل والغايات، فالسلوك في التنظيم هو سلوك هادف يسعى من خلاله الأفراد إلى تحقيق أهداف مشتركة، أما العقلانية في نمط اتخاذ القرارات حسب سيمون، فهي أمر غير واقعي لأن العقلانية الكاملة تتطلب لا يمكن توفره لأي مدير، فالعقلانية تقتضي إحاطته بكافة الظروف المحيطة بالمشكلة، و إن كان ذلك غير متيسر فعليه أن يتعامل مع بعض الغموض، لذلك فهناك دائما درجة من المخاطرة في اتخاذ القرار.

ويذكر مارش وسايمون أن رغبة الفرد في الإسهام في التنظيم تتوقف على نظام المكافآت المعمول به، وأن لكل فرد مجموعة معينة من الحوافز تختلف عن الأفراد الآخرين، ويسهم الفرد على قدر رضاه عن هذه المكافآت المقدمة له.

إن التفسير الذي وضعه سايمون يفترض السلبية في أعضاء التنظيم، فهم يمثلون أدوات سلبية قادرة على القيام بالعمل وقبول التوجيهات، ولكنها لا تبادر بالعمل أو التأثير بطريقة ما.

إن فكرة السلبية التي طرحها سايمون، قد تطرق إليها برنارد شيستر (CHESTER Bernard) في كتابه "وظائف المدير"، حيث يذكر شيستر أن "الأفراد يتعاونون مع بعضهم بالقدر الذي تتحقق فيه حاجتهم، وإذا كان التنظيم غير قادر على إيجاد المكافآت لإحداث التعاون والإسهام المطلوب من الأفراد، فإن التنظيم سيتلاشى،

1- طلعت إبراهيم لطفني، علم الاجتماع الصناعي، شركة مكاتب عكاظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، 1982، ص 117.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

فلا بد من تحقيق حاجات الأفراد بشكل يكون كافيا لإحداث العزيمة والتعاون اللازمين للعمل، حتى يمكن تحويل اللامبالاة إلى عمل إيجابي¹.

لقد شكلت نظرية اتخاذ القرارات إطارا مرجعيا في دراسة الجوانب الرسمية والعقلانية الرشيدة داخل التنظيمات الصناعية والإنتاجية، كما أنها دحضت الافتراضات التي قامت عليها النظريات الكلاسيكية في التنظيم، باعتبارها افتراضات ناقصة وغير كاملة، إذ تنظر النظريات الكلاسيكية للسلوك التنظيمي على أنه سلوك محدد عن طريق الأوامر الصادرة من الرؤساء داخل التنظيم، مما يقلص ويحد من حرية التصرف واتخاذ القرارات انفراديا، غير أن هناك عوامل أخرى متوقعة وغير متوقعة تؤدي إلى سلوك الأفراد في التنظيم، فهناك عمليات تفاعل مستمرة بين الفرد وبين الجماعة، وأي " فعل " يمكن أن يحدث ردود أفعال لا رد فعل واحد، كما يمكن أن يحدث ردود أفعال لم تكن متوقعة، كما أن النظريات الكلاسيكية لم تعط اهتماما كبيرا لدور الصراعات المختلفة التي تحدث في التنظيم.

2-2- انتقادات كروزييه وفريديبارغ للاتجاه السلوكي:

إن الدراسات التي تلت فكر السلوكيين قد وجهت لها انتقادات عديدة أهمها، لميشال كروزييه وارهارد فريديبارغ والتي جاءت في كتابهما "الفاعل والنسق" - *L'acteur et le Système* - حيث يوضحان "محدودية التفسيرات المقدمة من طرف السلوكيين الذي يركزون على العلاقة الفردية للفاعل في التنظيم، ويذهبون إلى أن الأفراد في التنظيم يتوفرون على نموذج مثالي للصحة النفسية والعقلية، معنى ذلك أن تفسير الألعاب التنظيمية يكون في ضوء البعد النفسي والعقلي فقط، مهملين بذلك تعقيد السلوكات الإنسانية في التنظيم أو المؤسسة، والتي قد تبطل حتى أكثر النظريات معرفة بالدافعية، كما أن التركيز كان حول الفرد مع إغفال وجود الجماعة"².

1- المرجع السابق، ص 118.

2- CROZIER Michel et FRIEDBERG Erhard, op.cit, P48.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

يرى كروزييه وفريدبارغ أن الفاعل لا يخضع أبدا لأية حتمية أثناء قيامه بعمله، ولا يمكن وضع حوصلة لسلوكاته أو لما يقوم به في علاقاته مع الآخرين، بالنسبة للفاعل هناك فرص مختلفة يجب استغلالها في موقعه، وقدرات يحتجزها بداخله، إن الفاعل لا يفكر لا في المجازاة أو المكافأة. ولا حتى في جائزة على مستوى أهدافه التي يسعى إليها، حتى وإن استعمل في الكثير من الأحيان حججا من هذا النوع.

إن إمكانية الحصول على ربح، زيادة، ترقية، امتياز مادي أو معنوي هي التي تحدد الحجج المبررة لهذه الطلبات، والتي غالبا ما تكشف عن طريق أعد له من قبل، وهو ما يعرف بالإستراتيجيات التي يتبناها الفاعلون.

إضافة إلى انتقاده للاتجاه السلوكي تحزب كروزييه لرأي مارش وسايمون في فكرة محدودية العقلانية، غير أن كروزييه يختلف عن سايمون في فكرة السلبية فهو ينظر إلى الفرد كفاعل إيجابي، لا كشخص سلبي فهو لا يتقبل تلقائيا أهداف العمل التي تفرض عليه. إن الانتقادات التي وجهها كروزييه لفكر السلوكيين ولفكر ماكس فيبر، هي التي مكنته من الوصول إلى تحديد ماهية نظرية التحليل الاستراتيجي بالاشتراك مع ارهاردفريدبارغ.

2-3- التحليل الاستراتيجي والتعديل الاجتماعي:

التحليل الاستراتيجي نظرية من بين أهم النظريات في حقل علم اجتماع التنظيم والعمل، ولعلَّ أول ظهور للنظرية كان بعد اختبار العديد من المؤسسات والتنظيمات الفرنسية بفضل تحقيقات سديدة، سمحت بوضع وتحسيد نمط جديد من الاستدلال في علم الاجتماع، والذي ينطلق من الواقع المعيش للفاعل الاستراتيجي ومن ذاتيته، للوصول إلى الحقيقة الموضوعية لمجموع العلاقات الاجتماعية على مستوى التنظيم.

هذا النمط من الاستدلال أنتج العديد من الأطروحات والمفاهيم، ومن بينها: الإستراتيجية، السلطة كعلاقة، مناطق الشك والريبة، نسق الفعل المادي، التغيير كظاهرة نسقية.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

ارتكزت النظرية على فكرة أن السلطة علاقة وليست خاصة، ويعرفها كروزييه وفريدبارغ بكونها "تتضمن أو تقتضي دائما إمكانية بعض الأفراد أو المجموعات التحكم في أفراد ومجموعات أخرى، والتحكم في الآخرين يعني الدخول معهم في علاقة وهذه العلاقة تتطور بداخلها سلطة البعض على البعض الآخر".¹

السلطة في التحليل الاستراتيجي مرتبطة بمناطق الشك والريبة، فمن يملك السلطة هو من يستطيع التحكم أكثر في التنظيم، وبالتالي يقلص من مناطق الظل حول باقي الفاعلين، ويصل إلى التنبؤ بسلوكاتهم في ضوء المعطيات التي بحوزته وشبكة العلاقات التي تتضمنها علاقة السلطة.

نسق الفعل المادي الملموس إحدى أهم الأطروحات في التحليل الاستراتيجي، وهو مجموع الألعاب المشكلة من الفاعلين المختلفين، كما أنها الطريقة التي ينظم بها الفاعلون علاقاتهم، والقواعد التي يتم بموجبها سير التنظيم والتحالفات التي تعقد بين الأطراف، فنسق الفعل يرجع إذن إلى فكرة استقرار الألعاب وتناسقها، وأخيرا إلى التوازن بين التغير في البنى والحفاظ عليها.

يرى كروزييه أن الفاعلين أعوان مستقلون، فحسبه فعل الإستقلالية لا يكف عن النمو والزيادة في التنظيمات الحديثة، فمن خلال تفاعلهم ودخولهم في علاقات مختلفة، وجد أن الفاعلين في التنظيم يتعدون دائما عما هو مسطر من طرف النسق، وأنه لا يمكن التحكم في ردود أفعالهم والتنبؤ بها حتى بإتباع الطرق الأكثر علمية.

لقد أسس ميشال كروزييه وارهارد فريدبارغ نظرية التحليل الاستراتيجي انطلاقا من الانتقادات التي وجهها لنظرية التنظيم العلمي للعمل لفريدريك تايلور التي رأت أن الإنسان في التنظيم مجرد "يد" (يد عاملة) وأيضا مدرسة العلاقات الإنسانية التي رأت أنه "يد وقلب"، غير أن هذه الاتجاهات وغيرها أهملت فكرة أنه "عقل" أي يملك عقلا يفكر به، معنى ذلك حرية ومصطلحات أكثر مادية، إنه عون مستقل قادر على الحساب

1- CROZIER Michel et FRIEDBERG Erhard, op.cit, PP 61-62.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح
والتحكم والتسيير، والذي يتأقلم ويتكرر في ظل الظروف السائدة وحركة باقي الشركاء¹،
وهو ما يقودنا إلى خلاصة مفادها أن الأفراد في التنظيم يسعون لخلق استقلاليتهم وانتزاعها
من النسق الذي يفرض قيودا على حريتهم.
أكد **كروزييه** على ضرورة إجراء التحليل الثقافي إضافة إلى التحليل الاستراتيجي،
كتحليل مهم لفهم فرص وإستراتيجية الفاعلين. إن الثقافة حسب **كروزييه** تمثل عملية
اندماج وتعديل للسلوكات الإستراتيجية للفاعلين الاجتماعيين الأحرار نسبيا، والذين
يتمتعون باستقلالية ما.

وضمن نظرية **التعديل الاجتماعي** أو تعديل السلوك نجد **جون دانيال رينو Jean Daniel- REYNAUD** -
هذه النظرية التي تعد أعمالها تكملة لأعمال التحليل
الاستراتيجي، حيث وضعت الميكانيزمات التي جعلت من هذا الأخير أكثر مادية، ويمكن
تلخيصها في أن العلاقات الاجتماعية الناتجة عن تفاعل الأفراد، تخلق ألعابا تسمح
بالاتصال، التبادل، الشراكة، التعاقد، التعاون، التفاهم وأيضا الصراع "إن الإبداع أو
التجديد في هذه الألعاب يشكل تعديلا"²، هذا التعديل الذي حوله **جون دانيال رينو**
إلى نظرية عامة، مطبوعة بنموذج المفاوضة الذي يؤسس للتبادل الاجتماعي، حيث تسمح
لنا نظرية التعديل الاجتماعي بفهم طبيعة بناء الألعاب الاجتماعية والطريقة التي يخترع بها
الأفراد التعديل في الوظيفة التي يقومون بها في المجتمع وفي اللعبة الاجتماعية، ويمكن أن
يفهم تعديل السلوك عند **كروزييه** من خلال شرحه لميكانيزمات عملية التغيير كظاهرة
نسقية، والتي تحدث عندما تنفجر قواعد الألعاب وتصبح غير قادرة على الإجابة على
متطلبات الفاعلين وأهدافهم والفضاء الذي يسبحون فيه، ومنه إعادة تشكيل وبناء ألعاب
جديدة يعد تعديلا للسلوك³.

1 - CROZIER Michel et FRIEDBERG Erhard, op.cit, P45

2- DE TERSSAC Gilbert, la théorie de la régulation social de jean Daniel
Reynaud (débat et prolongements), éditions la découverte, Paris, 2003, P 16.

3- DURAND Jean Pierre et WEIL Robert, op.cit, p 391 .

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

حسب كروزييه التعديل يخضع لحسابات عقلانية واستراتيجية للفاعلين، بهدف المحافظة على المكانة والمكاسب والمصالح، ويؤكد كروزييه أن "الفرد أو الفريق يستطيع أن يحقق منفعة ما من خلال تقديمه لابتكار معين يهدف لقلب قواعد التشغيل التي تحد من استقلاليته"¹، وهذا يعد بمثابة تعديل للسلوك واستقلالية يحققها الفاعلون، يهدفون من خلالها تحقيق مصالح معينة والمحافظة على مكانتهم في التنظيم.

يؤكد جيلبردوترساك في أطروحته الموسومة باستقلالية في العمل أن فعل الاستقلالية هو قدرة الفاعلين على التأثير في القواعد الرسمية لضمان إخراج الإنتاج، يضيف دوترساك فيقول: إن التكنولوجيا المتطورة أدت إلى خلق مناطق شك وريبة مهمة في تحليل ظاهرة الاستقلالية، التي تصبح في هذه الحالة من غير الممكن تفاديها لتترك بذلك الحرية للأجراء. كما يوضح دوترساك أن نسق القواعد التنظيمية الأكثر فعالية هو ذلك الذي يجمع بين استقلالية المنفذين وضغوطات الإشراف، كما أن استقلالية فريق التنفيذ حسبه لا تشكل عائقا أمام التكنولوجيا والنسق الأوتوماتيكي الذي عليها أن تتجاوزه، لكنه يمثل شرطا لنجاح وفعالية وظيفتها.²

الخاتمة:

إن تطور فعل الاستقلالية في التنظيمات كان نتاج عملية التقسيم الاجتماعي للعمل في المجتمعات الحديثة، فالرجوع إلى التراث السوسولوجي أظهر أن المفهوم قد تبلور شيئا فشيئا في مجال التنظيمات وأن علاقة الإنسان بالعامل التقني وبقاقي أفراد التنظيم كانت محور فعل الاستقلالية.

أوضح النموذج الفيبري على أصالته قصوره، ففرض القواعد الصارمة والرقابة المباشرة والظاهرة، ينتج حلقات مفرغة في التنظيم تتسم بالتعقد والحمود والروتين، مما يجعل من المبادرة الفردية والحرية في التصرف واستقلالية الفعل أمورا صعبة المنال.

1 -DURAND Jean Pierre et WEIL Robert, op.cit, P560.

2-Gilbert De Terssac, Autonomie dans le travail,
<http://www.unige.ch/fapse/sse/groups/life>, 06/04/2007, P47.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح

أما عن إسهامات تيار السلوكيين فأثبتت أنه لا يمكن المحافظة على دور محدد بدقة للفاعل، لذلك فالتنظيم غير الرسمي يمثل الفضاء الأمثل لحماية الفاعلين من ضغوطات النسق، ويسمح لهم بالمبادرة الفردية والإبداع.

في حين نجد التحليل الاستراتيجي قد خلص إلى أن الفرد في التنظيم هو فاعل إيجابي، يحاول أن يحقق أهدافه الخاصة وأهداف التنظيم مع استغلاله لهامش الحرية الذي يتوفر عليه، كما أن شبكة علاقاته والمعلومات التي يجوزها الفاعل تمكنانه من تحقيق مكسب عدم التوقع لسلوكه والابتعاد عن أي حتمية يمكن أن تضبط ردود أفعاله، وبالنسبة إلى التعديل الاجتماعي فالاستقلالية في العمل هي قدرة الفاعلين في إطار النسق الأوتوماتيكي على اتخاذ القرارات بخصوص مشكلات التنظيم دون التعرض لضغوطات الإشراف، وهي أيضا القدرة على التأثير في القواعد الرسمية وإنتاج قواعد عمل جديدة تحل محل التي لم تستطع الوفاء بواجبات الإنتاج.

نستنتج أن الدور الفعال والنشط للإنسان في مجال التنظيمات الحديثة والمزودة بالأنساق الأوتوماتيكية عزز من قدرته على استخدام عقلانيته، وكفاءته وروح المسؤولية لديه لمواجهة وضعيات العمل المختلفة، وجعلته يتكيف مع المتغيرات الراهنة، فازدياد حدة العولمة، وكذا شدة المنافسة في الأسواق العالمية، جعل من استقلالية الفاعلين في التنظيمات أكثر من ضرورة.

قائمة المراجع:

المراجع باللغة العربية:

1-الكتب:

- 1- السيد الحسيني، علم إجتماع التنظيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994.
- 2- سعيد يس عامر وعلي محمد عبد الوهاب، الفكر المعاصر في التنظيم والإدارة، مركز وايد سرفيس للاستشارات والتطوير الإداري، الطبعة الثانية، مصر، 1998.
- 3- صالح بن نوار، فعالية التنظيم في المؤسسات الاقتصادية، مخبر علم إجتماع الاتصال للبحث والترجمة، قسنطينة، 2006.

- الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبه روابح
- 4- طلعت إبراهيم لطفي، علم إجتماع التنظيم، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
- 5- طلعت إبراهيم لطفي، علم الاجتماع الصناعي، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربية السعودية، 1982.
- 6- علي عبد الرزاق الحلبي، علم إجتماع التنظيم مدخل للتراث والمشكلات والموضوع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ت.
- 7- فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2009
- 8- محمد رفيق الطيب، مدخل للتسيير أساسيات وظائف تقنيات، الجزء الأول، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.
- 9- محمد قاسم القريوتي، نظرية المنظمة والتنظيم، دار وائل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الأردن، 2000.
- 10- محمد علي محمد، علم إجتماع التنظيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003.

2- القواميس والمعاجم:

- 1- ريمون بودون وفرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، الجزائر، 1986.

المراجع باللغة الفرنسية:

1- الكتب:

- 1- CROZIER Michel, le phénomène bureaucratique, éditions du seuil, 1963.
- 2- CROZIER Michel et Erhard FRIEDBERG, l'acteur et le système, éditions du Seuil, 1977.
- 3- DE TERSSAC Gilbert, autonomie dans le travail, éditions PUF, 1ere édition 1992.
- 4- DE TERSSAC Gilbert, la théorie de la régulation sociale de jean Daniel reynaud (débat et prolongements), éditions la découverte, Paris, 2003.
- 5- DE TOCQUEVILLE Alexis, De la Démocratie en Amérique, Tome2, ENAG éditions, Algérie, 1988.
- 6- DURAND Jean Pierre et Robert WEIL, Sociologie contemporaine, éditions Vigot, Paris, 1994.
- 7- TUMIN Melvin, la stratification social, J.Duculot, Belgique, 1971.

الإستقلالية في العمل في التراث السوسولوجي ----- أ. وهيبة روايح

2- المجالات:

1 - Lolonga Débora et Hirsch François, Le concept d'autonomie de la personne à l'épreuve de la culture africaine, revue du Cames- nouvelle série B, France, 2007 (2 semestre), p 182.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي

أ. محمد الطاهر رحال

جامعة منتوري - قسنطينة

الملخص:

تحتل القرائن أهمية بالغة في مجال الإثبات الجنائي من الناحية العلمية والعملية، لاسيما مع التطور العلمي الحديث في مجال ارتكاب الجرائم. ومما لاشك فيه أن القرائن تخضع لمطلق تقدير القاضي الجنائي، ولها دور جد فعال في تكوين اقتناعه الشخصي خاصة في ظل غياب أو عجز الأدلة المباشرة في أداء الدور المنوط بها. غير أن سلطة القاضي الجنائي في الاقتناع ليست مطلقة بل مقيدة بوجوب أن تكون هذه القرائن مشروعة، مطروحة للمناقشة، فضلا عن وجوب أن تكون مبنية على الجزم واليقين الجنائي لا الظن والترجيح، بالإضافة إلى وجوب تسبيب القاضي الجنائي حكمه عند اعتماده على القرائن كدليل اثبات.

Abstract :

Proofs have a significant importance in criminal evidence for its scientific and practical side regarding the scientific progress in terms of committing crimes. Without doubt those proofs are taken by the criminal judge, and have an important role to form his personal conviction. especially in absence or failure of direct proofs to do what is expected from it but this judge authority and power to get conviction and certainty is not totally free, but rather limited from one side to be legal, open to discussion and more to be based on sureness and certainty not doubts and interpretations, further more it is a must for the judge to make it the cause as a basis to prove his conviction.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

مقدمة:

إن ضبط السلوك الإنساني بموجب قواعد قانونية تفرض الجزاء المقرر على ارتكاب الجرائم يصبح عديم الجدوى، ما لم يقترن ذلك بتنظيم دقيق لإجراءات الوصول إلى هذا الجزاء، وجوهر تلك الإجراءات وقلبها النابض هو النظام الإثباتي، الذي يناط به اقامة التوازن بين مقتضيات الحرية الفردية، ومقتضيات استيفاء حق الدولة في العقاب.

وإذا كانت معظم التشريعات قد حرصت على تأكيد مبدأ حرية الاثبات، باعتباره القلب النابض والعمود الفقري للنظام الإثباتي، إلا أن هذا لا يمنع أو يتعارض كلياً مع قيام بعض التشريعات من تنظيم بعض وسائل الاثبات الجنائي، كالاعتراف، الشهادة، الخبرة والقرائن، أو غيرها من أدلة الاثبات الجنائي.

إذ إن الاقتصار الوارد على تنظيم بعض هذه الوسائل لا يتنافى البتة مع المبدأ العام لتلك التشريعات من أخذها بمبدأ حرية الاثبات الجنائي، كي يتهيأ لعملية الاثبات المناخ الريح في إثبات كل ما هو جديد أو مستعصي على وسائل اثبات معينة.

ويعتبر مبدأ الاقتناع الشخصي من أهم مبادئ نظرية الإثبات، لأنه يتفق مع مقتضيات التفكير المنطقي، حيث إن القاضي الجنائي يحكم حسب اقتناعه بالأدلة التي طرحت عليه في الدعوى. ويتمتع في ذلك بسلطة واسعة في تحري الحقيقة حسبما يملكه عليه ضميره، وله الحق في استبعاد أي دليل لا يرتاح إليه في مسار الدعوى الجنائية، وأن يحكم بناء على أي دليل يطمئن إليه سواء كان مباشراً أو غير مباشر كالقرائن مثلاً.

وتعد القرائن إحدى وسائل الاثبات، بل أقدمها، وقد ازدادت أهميتها بعد أن أثبت العلم خطورة كل من الشهادة والاعتراف، وأنه لا بد من ضرورة تأكيدها بطريقة موضوعية، بل تفوقت عليهما في الأهمية خاصة في هذا العصر الذي تقدمت فيه العلوم، واكتشفت قرائن تكاد تكون في حيز القطع. ومما يزيد من أهمية القرائن، أنه مع تطور العلوم تطورت الجريمة، وتطورت وسائل ارتكابها، وأصبحت الجريمة منظمة الأمر الذي يزيد من أهمية الاعتماد عليها في الإثبات.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
وتتمحور إشكالية هذا الموضوع فيما يلي: ما مفهوم القرائن؟ وما مدى أثرها في
تكوين اقتناع القاضي الجنائي؟ وهل أن سلطة القاضي الجنائي في مجال الإثبات
بالقرائن مطلقة أم أنها مقيدة؟

ولالإجابة على هذه الاشكالية ارتأينا معالجة هذه الموضوع وفق المبحثين التاليين:

المبحث الأول: مفهوم القرائن في المواد الجنائية

المبحث الثاني: أثر القرائن في تكوين اقتناع القاضي الجنائي

المبحث الأول: مفهوم القرائن في المواد الجنائية

حتى يتسنى لنا بيان مفهوم القرائن، يتعين علينا أن نتناول بالبحث والتحليل
مسألتين جوهريتين تتجلى الأولى أساسا في تعريف القرائن، والثانية تتمثل في أنواع القرائن
وذلك وفق المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف القرائن

ينبغي ونحن بصدد تقديم تعريف للقرينة أن نعرفها أولا لغة، ثم اصطلاحًا:

الفرع الأول: القرينة لغة

إن المتتبع لإطلاقات مادة قرن يجدها تدل على المصاحبة والمقارنة. يقال: قارن
الشيء الشيء مقارنة وقرانا: اقترن به وصاحبه¹. واقترن الشيء بغيره: وقارنته قرانا:
صاحبته، ومنه: قران الكواكب. وقرنت الشيء بالشيء وصلته². والقرين: المقارن
والمصاحب³. وقرينة الرجل امرأته لمقارنته اياها.

1- أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ج06، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 2000، ص223.

2- أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج13، دار
صادر بيروت، لبنان، ص3611.

3- صالح علي الصالح وآخرون، المعجم الصائفي في اللغة العربية، غزة، 1401هـ، ص526.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

والقرينة: نفس الإنسان، كأثما تقارنا¹.

ويتضح من خلال المعاني السابقة لمادة "قرن" أن المعنى اللغوي للقرينة يدور حول المصاحبة والملازمة والضم والجمع بين الشئيين وكلها معان متقاربة.

الفرع الثاني: التعريف القانوني للقرينة

لقد تعددت تعريف فقهاء القانون الجنائي للقرينة فهناك من عرفها بأنها: "الصلة الضرورية التي قد ينشئها القانون بين وقائع معينة، أو هي نتيجة يتحتم على القاضي أن يستخلصها من واقعة معينة، أو هي استنتاج واقعة مجهولة من واقعة معلومة"².

وقد عرفها فاروق الكيلاني بأنها: "استنتاج واقعة مجهولة من واقعة معلومة ثابتة تؤدي إليها بالضرورة وبحكم اللزوم العقلي"³.

وعرفها الدكتور عطية علي عطية مهنا بأنها: "استنباط بقواعد المنطق والخبرة واقعة مجهولة من وقائع ثابتة معلومة على سبيل الجزم واليقين"⁴. ومهما تعددت تعريف فقهاء القانون الجنائي للقرينة، إلا أنها تنصب كلها في نفس الاتجاه.

غير أن التعريف الراجح للقرينة يتمحور حول ما يلي: "القرينة هي استنباط الواقعة المراد اثباتها بقواعد المنطق والخبرة من واقعة أو وقائع معلومة وثابتة تؤدي إليها بالضرورة وبحكم اللزوم العقلي"¹.

1- أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء الخامس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص77.

2- حسن بن محمد البندوزي، أدلة الاثبات الجنائي وقواعده العامة في الشريعة الإسلامية، طوب بريس، المغرب، ط01 2004، ص264-265.

3- فاروق الكيلاني، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني والمقارن، الجزء الأول، مطبعة الاستقلال الكبرى، ط1، 1981، ص456.

4- عطية علي عطية مهنا، الاثبات بالقرائن في المواد الجنائية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة - مصر، 1988، ص99.

1- عماد محمد أحمد ربيع، القرائن وحجيتها في الإثبات الجزائي، الجامعة الأردنية، عمان، 1995، ص66.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

غير أنه وبالرجوع إلى نصوص قانون الإجراءات الجزائية الجزائري نجد أن المشرع لم يورد تعريفا دقيقا للقرينة بصفة عامة سواء بالنسبة للقانون الجنائي أو القانون المدني، وحسنا ما فعل المشرع، لأن التعريف هو من اختصاص الفقه وحده، شأنه في ذلك شأن التشريعين المصري والأردني، هذا بخلاف المشرع الفرنسي والذي أعطى تعريفا للقرائن في المادة 1349 من القانون المدني الفرنسي بقولها: "القرائن هي نتائج يستخلصها القانون أو القاضي من واقعة معلومة لمعرفة واقعة مجهولة"¹.

وعليه فإن المشرع الجزائري لم يحدو حدو المشرع الفرنسي هذه المرة، ولكن هذا لم يمنعه من تنظيم أحكام القرائن في الفصل الثالث من الباب السادس من الكتاب الثاني من القانون المدني الجزائري تحت عنوان: "الالتزامات والعقود"، وذلك بموجب المواد 337، 338، 339، 340 منه، في حين أن المشرع الجزائري لم يتضمن تعريفا للقرينة رغم وجود العديد من المواد الواردة سواء في قانون العقوبات أو القوانين المكملة له والتي تناولت أحكام القرينة.

المطلب الثاني: أنواع القرائن

تنقسم القرائن إلى نوعين، يطلق على النوع الأول القرائن القانونية، في حين يسمى النوع الثاني القرائن القضائية، وهذا ما سنتناوله فيما يلي:

الفرع الأول: القرائن القانونية

للقوف على مفهوم القرينة القانونية، فإن الأمر يقتضي منا تعريفها، وبيان خصائصها، وأركانها، وفق ما سيأتي بيانه:

1- عبد الحكيم ذنون الغزالي، القرائن الجنائية ودورها في الإثبات الجنائي، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية - مصر، 2009، ص 08.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

أولا - ماهية القرائن القانونية:

القرينة القانونية هي تلك القرينة التي يكون مصدرها المشرع، وهو الذي يقدر الصلة بين الواقعة المعلومة والواقعة المجهولة صلة يقينية¹. ولم يعرف المشرع الجزائري القرينة القانونية في التشريع الجنائي، في حين أنه عرفها في القانون المدني بموجب نص المادة 337 القائل: "القرينة القانونية تعني من تقررت لمصلحته عن أية طريقة أخرى من طرق الإثبات، غير أنه يجوز نقض هذه القرينة بالدليل العكسي ما لم يوجد نص يقضي بغير ذلك". ويلاحظ على هذا النص أنه تعريف للقرينة القانونية من حيث نيتها وغايتها، حيث إن القرينة القانونية ليست في الواقع إلا نقلا للإثبات من محله الأصلي إلى محل آخر، وتحويله إلى واقعة أخرى قريبة منها، فإذا ثبتت هذه الواقعة الأخرى اعتبرت الواقعة الأولى ثابتة بحكم القانون².

ثانيا - خصائص القرائن القانونية

يمكن إجمال أهم خصائص القرائن القانونية فيما يلي:

1- القرينة القانونية من اختصاص المشرع: إن المشرع في القرينة القانونية هو الذي يقوم باختيار الواقعة المعلومة، ويقوم باستنباط الواقعة المجهولة والمراد إثباتها منها، وذلك على أساس ما هو راجح الوقوع. ولما كان الأمر كذلك فإن القرينة القانونية هي من صميم عمل المشرع، ومن ثم فلا يمكن أن تقوم القرينة القانونية بغير نص في القانون. ويترب على ذلك أن القرائن القانونية واردة في القانون على سبيل الحصر، ومن ثم فإنه لا

1- شعبان محمود محمد الهواري، أدلة الإثبات الجنائي، دار الفكر والقانون للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، ص153.

2- محمد صبري السعدي، الواضح في شرح القانون المدني، الإثبات في المواد المدنية والتجارية، دار الهدى، الجزائر 2011، ص172.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

يجوز القياس عليها حتى ولو اتحدت العلة من تقريرها اعتمادا على الأولوية أو المماثلة، كما لا يجوز التوسع في تفسير النص المقرر للقرينة القانونية عما قرره المشرع بهذا الخصوص¹.

2- القرينة القانونية عنوان للحقيقة: القرينة القانونية عنوان للحقيقة، والحقيقة هنا

هي حقيقة قانونية لأنها مقررّة بنص القانون، وقد تكون الحقيقة القانونية مقررّة بصفة نهائية، كما في القرائن القانونية القاطعة والتي لا تقبل إثبات العكس، وفي هذه الحالة يكون القاضي ملزما حتما أن يأخذ بحكم تلك القرينة وبنفس قوتها القاطعة، وذلك عند توافر شروطها التي ينص عليها القانون².

وقد تكون تلك الحقيقة القانونية مرحلية (مؤقتة) حتى يمكن لصاحب الشأن أن يقوم بإثبات العكس، كما في القرائن القانونية البسيطة، ومن هنا تقترب تلك الحقيقة القانونية من الحقيقة الواقعية بصورة أكثر منها في تلك القرائن القانونية القاطعة³.

3- القرينة القانونية تنقل عبء الإثبات من واقعة إلى أخرى: من أهم

خصائص القرينة القانونية أنها ليست في الواقع إلا نقلا للإثبات من محله الأصلي إلى محل آخر. فالواقعة المراد إثباتها وهي -المحل الأصلي- يزحزح القانون عنها الإثبات، ويجوله إلى واقعة أخرى قريبة منها.

فإذا ثبتت هذه الواقعة الأخرى، اعتبرت الواقعة الأولى ثابتة بحكم القانون⁴.

1- أنيس منصور خالد المنصور، الإثبات بالقرائن في المواد المدنية والتجارية وفق القانون الأردني - دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 2003، ص78.

2- عماد محمد أحمد ربيع، المرجع السابق، ص122.

3- محمود عبد العزيز خليفة، النظرية العامة للقرائن في الإثبات الجنائي في التشريع المصري والمقارن، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة، 1951، ص280.

4- عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام - الإثبات - أثار الالتزام منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 3، 2000، ص604.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
وبذلك فالقرينة القانونية هي اعفاء من الإثبات المباشر، وتكليف بإثبات غير
مباشر¹.

ثالثاً: أركان القرائن القانونية

إن ركن القرينة القانونية هو نص القانون، فلا عمل للقاضي لأن العمل كله
للمشرع، فهو الذي يختار وحده الواقعة الثابتة، وهو الذي يقوم بالاستنباط والاستنتاج حتى
يصل إلى الواقعة المجهولة لعلاقة بينها وبين الواقعة الثابتة. فمادامت الواقعة التي اختارها
المشرع ثابتة فإن الواقعة الأخرى تثبت بثبوتها.

وبالتالي فإن ركن القرينة القانونية هو نص القانون ولا شيء غير ذلك، ولا يمكن أن
تقوم قرينة قانونية بغير نص في القانون. ولا يمكن أن تقاس على قرينة قانونية قرينة أخرى
بغير نص في القانون².

ويترتب على هذا الاعتبار أن القرائن القانونية تقيد القاضي والخصوم معاً، حيث
يلتزم القاضي بمنهج المشرع في الإثبات، الذي أجاز له بأن يحكم بما يقتنع به من أدلة
طرحت عليه ولم يقيده بقرينة بذاتها³.

الفرع الثاني: القرائن القضائية

للقوف على مفهوم القرينة القضائية، فإن الأمر يقتضي منا تعريفها، وبيان
خصائصها وأركانها، كما هو الشأن بالنسبة للقرائن القانونية، وفق ما سيأتي بيانه:

1- عبد المنعم فرج الصدة، الإثبات في المواد المدنية، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2،
1954، ص293.

2- عبد الحكيم ذنون الغزالي، المرجع السابق، ص49.

3- عبد الحميد الشواربي، القرائن القانونية والقضائية في المواد المدنية والتجارية والأحوال الشخصية، دار
الفكر الجامعي الإسكندرية، 1995، ص63-64.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

أولاً: تعريف القرينة القضائية

أعطيت تسميات مختلفة للقرائن القضائية، حيث تسمى أحيانا القرائن الموضوعية، أو القرائن الشخصية، أو القرائن البسيطة¹.

وسميت بالقرائن القضائية نسبة إلى القاضي الذي يقوم باستنباطها، وسميت بالقرائن الموضوعية لأنها تستنبط من موضوع الدعوى وظروفها، وسميت بالقرائن الشخصية لأنها تنصب أحيانا على واقعة تكونت من صفة في شخص، وسميت بالقرائن البسيطة لأنها تقبل اثبات عكسها في جميع الأحوال².

ولقد تعددت تعريفات شراح القانون الجنائي للقرينة القضائية، غير أن التعريف الراجح لها هو التعريف التالي: "القرينة القضائية هي استنباط القاضي واقعة مجهولة من واقعة معلومة، بحيث يكون الاستنباط ضروريا بحكم اللزوم العقلي"³.

أما بالنسبة لموقف التشريعات الجنائية من تعريف القرينة القضائية، فإن أغلبها لم تعط تعريفا لها تاركة ذلك للفقهاء لتولي هذه المسألة. ومن بينها التشريع الجزائري والذي لم يخرج عن موقف باقي التشريعات بشأن تعريف القرينة القضائية، بحيث لم يورد تعريفا لها في قانون الاجراءات الجزائية الجزائري، في حين قد عرض لها في القانون المدني، وعرفها بموجب المادة 340 القانون المدني الجزائري بقولها: "يترك لتقدير القاضي استنباط كل قرينة لم يقررها القانون، ولا يجوز الاثبات بهذه القرائن إلا في الأحوال التي يجيز فيها القانون الاثبات بالبينة". والملاحظ على هذا النص أن الارادة التشريعية الجزائرية لم تستبدل كلمة "البينة" بكلمة "بالشهود" في هذا النص بالقانون رقم 05-10 المؤرخ في 20 يونيو 2005، كما

1- عماد محمد أحمد ربيع، المرجع السابق، ص97.

2- محمود عبد العزيز محمود خليفة، ماهية القرائن القضائية في الاثبات الجنائي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2011، ص162.

3- كامل السعيد، شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثالثة، 2010، ص784.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
فعلت في المواد 333، 334، 335، 336، وعلى كل فإن المقصود بالبينة في المادة 340 هي
شهادة الشهود¹.

ثانيا: خصائص القرينة القضائية

لقد عرض شراح القانون إلى الخصائص والسّمات التي تتميز بها القرينة القضائية
والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

1- القرينة القضائية دليل اثبات غير مباشر

الإثبات بالقرائن هو اثبات غير مباشر، لأنه لا يقع على الواقعة المكونة للجريمة
والتي وقعت ذاتها². بل ينصب على واقعة أخرى إذا ثبتت أمكن أن يستخلص منها ثبوت
الواقعة المطلوب إثباتها³. وتكون بينها وبين الواقعة الأصلية صلة سببية منطقية، بحيث
يستخلص من هذه الصلة نتيجة مفادها إثبات الواقعة الأصلية، ونسبتها إلى المتهم من
خلال ثبوت الواقعة الأخرى، التي لا يكون ثبوتها مقصودا لذاته، بل للدلالة على ثبوت
الواقعة الأصلية المجهولة. وهذا ما يسمى بتحول الإثبات من محل إلى آخر لأن الإثبات لا
يقع على الواقعة الأصلية المجهولة بل ينتقل إلى الواقعة المعلومة⁴.

2- القرينة القضائية دليل عقلي

إن جوهر القرينة القضائية هو علاقة منطقية يستنتجها القاضي بين الواقعة المعلومة
المتتملة في الدلائل المختلفة من جهة، والواقعة المجهولة المراد إثباتها من جهة أخرى.

1- محمد صبري السعدي، المرجع السابق، ص166.

2- عابد فايد عبد الفتاح فايد، نظام الإثبات في المواد المدنية والتجارية، دار النهضة العربية، القاهرة -
مصر، الطبعة الأولى 2006، ص181.

3- محمد حسين منصور، الاثبات التقليدي والالكتروني، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية -مصر،
2006، ص156.

4- عبد الحكيم ذنون الغزالي، المرجع السابق، ص77.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

وعملية الاستنتاج هذه للعلاقة المنطقية ليست مسألة سهلة، ولكنها تتطلب مجهوداً عقلياً وفكرياً كبيراً يبذله القاضي للإحاطة الشاملة بملف الدعوى، وما يحتويه من ظروف وملابسات مختلفة تتجلى بصورة أوضح أثناء المرافعات ومناقشة أطراف القضية، والوصول إلى ذلك يتطلب من القاضي ترتيب المقدمات منطقياً للوصول إلى نتائج، كما يتطلب ذلك قدرة القاضي الجزائي على استخلاص القرائن من الدلائل المختلفة¹.

3- القرينة القضائية لا تقع تحت حصر

لا شك أن القرائن القضائية لا تخضع بحسب طبيعتها لأي حصر، لأنها وليدة الظروف والحوادث، وهي مختلفة متباينة، من قضية إلى أخرى، فلكل قضية ظروفها وملابساتها والتي تختلف عن ظروف وملابسات قضية أخرى ولو كانت من نفس النوع². فمثلاً، قضايا القتل ليست كلها بنفس الظروف والوقائع والملابسات، فما تتم به الجريمة بسبب إطلاق عيار ناري تختلف عن تلك التي تتم بواسطة السم، وهكذا جرائم السرقات ليست كلها من نفس الظروف، بل تختلف كل قضية عن الأخرى³.

ثالثاً: أركان القرينة القضائية

إن الإثبات بالقرائن القضائية يقوم على ركنين أساسيين، الأول ركن مادي يتمثل في وقائع ثابتة يختارها القاضي من بين وقائع الدعوى، والثاني ركن معنوي يتمثل في عملية الاستنباط التي يقوم بها القاضي، وستتناول هذين الركنين فيما يلي:

1- الركن المادي للقرينة القضائية

يتجلى الركن المادي للقرينة القضائية في الواقعة الثابتة التي يستند إليها القاضي في الاستدلال على الواقعة المجهولة التي تمثل المحل الأصلي للإثبات، بصرف النظر عن مصدر

1- مسعود زبدة، القرائن القضائية، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص201.

2- أنيس منصور خالد المنصور، الرسالة السابقة، ص212.

3- عبد الحكيم ذنون الغزالي، المرجع السابق، ص80.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

ثبوتها¹. وتعرف هذه الواقعة الثابتة بالدلائل والأمارات "les indices"، لأن ثبوتها ليس مقصودا لذاته بل للاستدلال على غيره². ويحظى القاضي بجرية مطلقة في اختيار الواقعة التي يتخذها أساسا لاستنباطه، فيمكن أن يختار الواقعة أساس الاستنباط من الوقائع التي كانت محل مناقشة بين الخصوم، أو في ملف الدعوى، أو من تحقيقات، وقد يختارها من أوراق خارج الدعوى، كتتحقيق إداري أو محاضر جنائية، أو من أقوال شهود سمعوا في قضية أخرى³.

2- الركن المعنوي للقرينة القضائية

إن عملية الاستنباط التي يقوم بها القاضي هي التي تكون العنصر المعنوي للقرينة القضائية والاستنباط هو استخراج المعنى من النص، أو النتيجة من مقدماتها بعد الفرض أنها صحيحة، بطريقة منطقية تم الوصول إليها من وقائع ثابتة. أو هو استخلاص نتيجة مؤكدة من مقدمة يقينية، فالوقائع المعلومة التي يتم الاستنباط منها هي المقدمات اليقينية. مما يعني أن الاستنباط هو عملية فكرية مرنة يقوم بها القاضي بعد أن يختار الواقعة الثابتة التي تمثل الركن المادي للقرينة، إذ عليه أن يستنبط من هذه الواقعة الثابتة الواقعة التي يراد إثباتها، فيصل إلى النتيجة التي يريدتها، وبذلك تكون الواقعة المعلومة قرينة على الواقعة المجهولة⁴.

1- همام محمد محمود زهران، أصول الإثبات في المواد المدنية والتجارية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2002، ص570.

2- عنتر سيد جودة الشريف، حجية القرائن في الإثبات المدني في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 2002، ص125.

3- سحر عبد الستار إمام يوسف، دور القاضي في الإثبات - دراسة مقارنة-، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007، ص318.

4- عبد الحكيم ذنون الغزالي، المرجع السابق، ص74.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

وتتطلب عملية الاستنباط جهدا فكريا شاقا، كما تتطلب قدرا من الدقة والملاحظة والذكاء في معالجة الوقائع وتقييمها وبيان جوانب الاتفاق والاختلاف فيها¹.

ومن المقرر أن للقاضي سلطة واسعة في استنباط القرائن القضائية، فهو حر في اختيار واقعة ثابتة من بين الوقائع المتعددة التي يراها أمامه ليستنبط القرينة منها، ثم هو واسع السلطات في تقدير ما تحمله هذه الواقعة من دلالة.

المبحث الثاني: أثر القرائن في تكوين اقتناع القاضي الجنائي

أقرت معظم التشريعات الجنائية، نظام الاقتناع الشخصي للقاضي الجنائي، فكان من نتائج هذا الاقرار اعتبار القرائن الجنائية من طرق الإثبات الأصلية في القضايا الجنائية، وفقا لما تنص عليه تلك التشريعات في ثنايا نصوصها، حيث يتمتع القاضي الجنائي بحرية واسعة من أجل الوصول إلى الحقيقة بكافة طرق الإثبات المتاحة والتي يراها مناسبة للكشف عن الجرائم ومتابعة مرتكبيها، ونحو بناء اقتناعه على أساس من الأدلة المعتبرة قانونا سواء كانت مباشرة- كشهادة الشهود والاعتراف، أم أدلة غير مباشرة كالقرائن، حيث يستنتجها من وقائع الدعوى وملابساتها.

وهذا ما يجعل القرائن تتساوى في القيمة الإثباتية مع باقي الأدلة الأخرى، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهل الدور الفعال الذي أصبحت تؤديه في ظل التطور العلمي الحاصل في مجال ارتكاب الجرائم من ناحية، وظهور الأدلة العلمية من ناحية أخرى. بالإضافة إلى الدور البارز الذي تكتسبه كدليل إثبات غير مباشر من الناحية العملية، وكذا سلطة القاضي الواسعة في الأخذ بها.

ومن خلال استقراء النصوص القانونية الاجرائية في جل التشريعات الوضعية وتفحص القرارات القضائية والتمعن في الاجتهادات الفقهية، يتبين أن القرينة كدليل إثبات

1- محمد هشام فريجة وآخرون، شرح قانون الإجراءات الجنائية، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر 2011، ص180.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
لا تختلف عن غيرها من الأدلة الجنائية بحيث تسري عليها قاعدة حرية القاضي الجنائي في
تكوين عقيدته أو قناعته والتي تخضع لها حل الأدلة ذات الطابع الجزائي.
وفي صدارة التشريعات الجنائية العربية، والتي تشير إلى أن القرائن من الأدلة الأصلية،
وجواز الاعتماد على القوة التدليلية لها في مجال الإثبات الجنائي التشريع الجزائري بموجب
نص المادة 212 فقرة 01 من ق.ا.ج.ج والتي تنص: "يجوز إثبات الجرائم بأي طريق من
طرق الإثبات ما عدا الأحوال التي ينص فيها القانون على غير ذلك، وللقاضي أن يصدر
حكمه تبعا لاقتناعه الخاص".

ولا يوجد في القانون ما يمنع من بناء الحكم على القرائن وحدها، بل يكفي بأن
يكون من شأنها أن تؤدي إلى تلك الحقيقة بعملية منطقية يجربها القاضي، ولا يصح
الاعتراض على الرأي المستخلص منها ما دام سائغا معقولا. وللقاضي الجنائي سلطة الأخذ
بالقرائن الجنائية إلا أنها غير مطلقة، بل مقيدة بقيود معينة يتعين عليه مراعاتها، وهذا ما
سنعالجه من خلال المطلبين المواليين:

المطلب الأول: مبدأ حرية القاضي الجنائي في الاقتناع بالقرائن

تهدف العملية الإثباتية في جملتها إلى التوصل إلى اقتناع القاضي الجنائي بالحقيقة
التي يسعى من جانبه بالإضافة إلى أطراف الدعوى الجنائية أيضا إلى استظهارها وكشف ما
يكتنفها من غموض وذلك حتى يتسنى له في النهاية إصدار حكمه في الواقعة الجنائية محل
الدعوى¹. وتستلزم دراسة ذلك المبدأ الذي هو هدف العملية الإثباتية، تحديد تعريفه،
طريقة تكوينه وأخيرا مبرراته.

الفرع الأول: تعريف مبدأ الاقتناع الشخصي

تنجس غالبية الفقه الجنائي إلى عدم التفرقة بين السلطة التقديرية للقاضي الجنائي

1- أشرف جمال قنديل، حرية القاضي في تكوين اقتناعه، دار النهضة العربية، القاهرة، ط01، 2012،
ص49.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

وحرية القاضي الجنائي في تكوين اقتناعه¹، وهو ذات النتيجة بالنسبة للتشريع الجزائري. ونتيجة لذلك فقد قام الكثير من فقهاء القانون الجنائي بمحاولة وضع تعريف محدد لمبدأ الاقتناع الشخصي للقاضي الجنائي، غير أن التعريف الراجح هو التعريف التالي: "الاقتناع عبارة عن حالة ذهنية ونفسية أو وجدانية تتولد في أعماق القاضي من خلال جمع أدلة الدعوى وظروفها المطروحة عليه، فيحدث اليقين الذي يبنى عليه حكمه الحر المسبب"².

الفرع الثاني: تكوين الاقتناع الشخصي

يتكون الاقتناع الشخصي للقاضي الجنائي من عنصرين: أحدهما شخصي، والآخر

موضوعي

أولا-العنصر الشخصي للاقتناع:

يكمن العنصر الشخصي للاقتناع في الارتياح الداخلي الذي يصاحب ضمير القاضي الجنائي عند الحكم في الدعوى، ولذلك قيل بأن القاضي الجنائي يعتمد في قضائه على صوت ضميره ويلبي نداء إحساسه، وشعوره، وتقديره لأدلة الدعوى وفقا لمبدأ حرية اقتناع القاضي³ الذي يعتنقه المشرع الجزائري في المادة 212 ق.ا.ج.ج، ما عدا الأحوال التي يحددها القانون(مثال ذلك م341 ق.ع.ج التي تقيد اثبات جريمة الزنا على الشريك في الجريمة بأدلة معينة).

ثانيا-العنصر الموضوعي للاقتناع:

معنى هذا العنصر الموضوعي أن الدليل الذي أقنع القاضي هو أفضل دليل ممكن للبرهنة على ثبوت الواقعة، فيقتنع به أي إنسان يتوفر لديه العقل والمنطق، أي أن يحمل

1- عمر نبيل إسماعيل، سلطة القاضي التقديرية في المواد المدنية والتجارية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية 2002، ص45.

2- أشرف جمال قنديل، المرجع نفسه، ص51.

3- أحمد فتحي سرور، القانون الجنائي الدستوري، دار الشروق، مصر، ط02، 2002، ص309.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
الدليل بذاته معالم قوته في الاقتناع أو على حد تعبير بعض رجال الفقه بأنه: " لب دليل الإدانة وجوهره، وهو صلاحيته بمفرده للحسم بوجود صلة بين الجريمة المقترفة، وبين شخص معين ينسب إليه اقترافها". فلا بد أن تكون الأدلة سالحة لأن تكون عناصر سائغة للإثبات أو النفي¹.

الفرع الثالث: مبررات مبدأ حرية القاضي الجنائي في الاقتناع بالقرائن

بالإضافة إلى القصور التشريعي في استيعاب جميع المسائل التي تعرض أمام القضاء، وإيجاد الحلول الموضوعية لها تشريعياً، فإن المشرع يكون مضطراً إلى أن يتنازل عن جزء من سلطاته إلى القاضي الجنائي، فيمنحه حرية واسعة في تقدير أدلة الواقعة المعروضة عليه. ونتيجة لذلك يجد مبدأ حرية القاضي الجنائي في الاقتناع بالقرائن مبررات تطبيقه فيما يلي:

أولاً: صعوبة الإثبات في المواد الجنائية

يتسم الإثبات في المواد الجنائية، بأنه لا يتعلق بإثبات وقائع مادية، وإنما يضاف إليها وقائع معنوية (نفسية) لها طابع استثنائي، كما أنه ليس متعلقاً بإثبات تصرفات قانونية، يختاط أطرافها بالأدلة المهيأة فهي ليست عقداً يصار إلى تدوينه، كما هو الحال في الإثبات المدني. فإثبات الجريمة لا يقتصر على مادياتها، وإنما يرد الإثبات على ركنها المعنوي، فالإثبات الجنائي ينصرف بالإضافة إلى حقيقة الوقائع المادية إلى إثبات القصد الجنائي، والتحقق من قيامه أم عدمه². ومرد صعوبة الإثبات في المواد الجنائية يرجع إما إلى الدور الذي يقوم به المجرمون في طمس معالم الجريمة وآثارها من ناحية، وللطبيعة الخاصة للأفعال الجرمية من ناحية أخرى³.

1- رؤوف عبيد، ضوابط تسبب الأحكام الجنائية وأوامر التصرف في التحقيق، دار الفكر العربي، مصر، 1977، ص748.

2- محمد فاضل زيدان، سلطة القاضي الجنائي في تقدير الأدلة- دراسة مقارنة-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ط03، 2010، ص99.

3- مسعود زبدة، الإقتناع الشخصي للقاضي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص42.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

ومن هذا المنطلق تظهر صعوبة الإثبات الجنائي وتزداد تفاقما نظرا لطبيعة الجرائم، لذا كان من اللازم استعانة القاضي بالقرائن في إثبات الجريمة وإسنادها لفاعلها، وهو أمر لا يتأتى إلا في إطار مبدأ الاقتناع الشخصي للقاضي الجنائي.

ثانيا: الدور الايجابي للقاضي الجنائي

إن أساس الدور الايجابي للقاضي الجنائي هو تعلق الدعوى الجنائية بالنظام العام، فإذا كان عبء الإثبات في المواد المدنية يقع على عاتق أطراف الدعوى على نحو يكون فيه دور القاضي المدني سلبيا في مجال البحث عن الأدلة، بحيث يقتصر دوره على فحص ما يعرضه عليه أطراف الدعوى من أدلة دون أن يكلف نفسه عناء البحث والتحري. وهذا ما يعبر عنه بمبدأ سلبية القاضي المدني أو حياده. فإن الأمر في المواد الجنائية مختلف¹، إذ إن العبء الذي يناط بالنيابة العامة في ميدان إثبات الجرائم قد يخفف نوعا ما نظرا للدور الهام الذي يتولاه القاضي الجنائي بموجب ما يخوله القانون من صلاحيات².

ثالثا: اعتماد الاثبات الجنائي على القرائن القضائية

لعل أبرز مبرر لمبدأ حرية القاضي الجنائي في الوصول إلى اقتناعه الشخصي يكمن في الاعتماد الواسع على القرائن القضائية في مجال الإثبات الجنائي، وذلك راجع بدوره إلى طبيعة الجرائم، إذ قد ينعدم في أغلب الجرائم أي دليل من أدلة الإثبات الأخرى، ولا يبقى أمام القاضي الجنائي إلا استنتاج القرائن القضائية والاعتماد عليها كلية في الوصول إلى الحقيقة.

وعندما يلجأ القاضي الجنائي للاعتماد على القرائن القضائية في مجال الاثبات الجنائي، ينبغي أن يكون له مطلق الحرية في استنتاج القرائن القضائية من الدلائل المختلفة، سواء ذات الطبيعة المادية أو الطبيعة المعنوية.

1- محمد زكي أبو عامر، الاثبات في المواد الجنائية، الفنية للطباعة والنشر، الإسكندرية - مصر، ص 89.

2- محمد مروان، نظام الإثبات في المواد الجنائية في القانون الوضعي الجزائري، ج 01، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1999، ص 267.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

ويعد هذا المجال الرحب لاستنتاج القرائن القضائية، واستحالة تحديده وضبطه هو من أهم الأسباب التي أدت إلى اللجوء إلى مبدأ الاقتناع الشخصي للقاضي الجنائي باعتباره الأسلوب الذي تنعدم فيه كل القيود أو الحواجز التي تعيق القاضي في الوصول إلى كشف الحقيقة¹.

المطلب الثاني: القيود الواردة على حرية القاضي الجنائي في الاقتناع بالقرائن

إذا كان المشرع الجنائي قد فتح الباب على مصريه أمام القاضي الجنائي، بغرض إتاحة الفرصة أمامه لكي يصل -على قدر المستطاع- في حكمه إلى الحقيقة الواقعية وتحقيق مقتضيات العدالة، إلا أن المفهوم الصحيح لهذه الحرية يحتم أن يكون لها إطارها المحدد قانوناً، والذي يكفل لها تحقيق الهدف منها دون أن تجنح في ذلك نحو التحكم أو تميل في اتجاه الانحراف والاستبداد والغموض في التقدير. ولقد ساهم القضاء ببيع طويل في ضبط حرية قاضي الموضوع في الإقتناع ووضعها في إطارها الصحيح الذي يكفل تحقيق الهدف من تقريرها، وهو الوصول إلى كشف حقيقة الجريمة وضبط مرتكبيها.

وستتناول فيما يلي أهم القيود الواردة في حرية القاضي الجنائي في الإقتناع بالقرائن، وذلك من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: وجوب تأسيس إقتناع القاضي على قرائن مشروعة

إنطلاقاً من تلك القاعدة العريقة "شرعية الجرائم والعقوبات"، تلك القاعدة التي تقرر أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني، وأيضاً انطلاقاً من مبدأ سيادة القانون، فقد جاءت قاعدة أخرى تحكم تنظيم الإجراءات التي تتخذ قبل المتهم على نحو يتضمن احترام وحماية الحقوق والحريات الفردية، بما يتفق مع القواعد القانونية والأنظمة الثابتة في وجدان المجتمع المتحضر، تلك القاعدة هي قاعدة "مشروعية الدليل الجنائي"، أو ما يسمى بقاعدة "الشرعية الإجرائية".

1- مسعود زبدة، القرائن القضائية، المرجع السابق، ص118.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

وتعني قاعدة مشروعية الدليل الجنائي، ضرورة اتفاق الإجراء مع القواعد القانونية والأنظمة الثابتة في وجدان المجتمع المتحضر¹، أي أن هذه القاعدة لا تقتصر على المطابقة مع القاعدة القانونية التي ينص عليها المشرع².

وتعد قاعدة مشروعية الدليل الجنائي من أهم الضمانات التي تقيد سلطة القاضي الجنائي في الاعتماد على القرائن كدليل إثبات للحكم بالإدانة في القانون الجنائي المعاصر. إذ إن مبدأ المشروعية أضحى اليوم من المسلمات في قانون الاجراءات الجنائية، فهو يمثل قمة التطور الذي وصلت اليه نظرية الإثبات في المواد الجنائية، فحتى عهد قريب لم تكن القوانين الجنائية تحفل بالكيفية التي من خلالها يتم الحصول على الدليل الذي يثبت إدانة المتهم، إذ كان مقبولا الاستناد إلى جميع الأدلة، بما فيها تعذيب المتهم، بغرض حمله على الإقرار بالجرمة أو الإبلاغ عن شركائه فيها³.

ويحتل قيد مشروعية الدليل الجنائي أهمية قصوى في عصرنا الراهن، نتيجة التقدم الهائل الذي لحق بالوسائل المستخدمة في البحث والتحقيق وجمع الأدلة، حتى يلي مقتضيات البحث عن الحقيقة، حيث أصبحت هذه الوسائل في حال استخدامها استخداما سيئا تشكل خرقا للحياة الخاصة، ومكونات النفس البشرية⁴، ولذلك يتعين أن

1- عبد الله أحمد هلال، النظرية العامة للإثبات الجنائي - دراسة مقارنة-، المجلد الأول، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر 2011، ص497.

2- محمد سيد حسن محمد، ضوابط سلطة القاضي الجنائي في تقدير الأدلة - دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة - مصر، 2007، ص70.

3- أحمد عوض بلال، قاعدة استبعاد الأدلة المتحصلة بطرق غير مشروعة في الاجراءات الجنائية المقارنة، دار النهضة العربية، 1993-1994، ص16 وما بعدها.

4-Bendict (Jérôme), le sort des preuves illégales dans le procès pénal,these,lusanne-france,1994,p17

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
تراعى في عملية البحث عن الأدلة وجمعها توافر كافة الضمانات وأهمها عدالة المحاكمة،
ومراعاة حقوق الدفاع، وكل ما من شأنه الحفاظ على الكرامة الإنسانية¹
وبهذا يكون هذا المبدأ- وبحق- بمثابة حجر الزاوية في منظومة الحماية المقررة للمتهم في
مواجهة مبدأ حرية الإثبات.

**الفرع الثاني: وجوب تأسيس اقتناع القاضي الجنائي على قرائن طرحت
للمناقشة أمامه في الجلسة**

نصت على هذا الشرط المادة 212 ف 02 من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري
بقولها " لا يسوغ للقاضي أن يبنى قراره إلا على الأدلة المقدمة له في معرض المرافعات والتي
حصلت المناقشة فيها حضوريا أمامه".

ويقصد بالأدلة المطروحة في الجلسة كافة الأدلة التي لها مصدر في أوراق القضية
المطروحة أمام القاضي سواء كانت محاضر الاستدلال أو التحقيق أو المحاكمة.
ويترتب على هذا القيد القانوني أن القاضي الجنائي الذي أطلق حريته في الإثبات
أن يستمد يقينه مما يحلو له أو بما يفضله من طرق الإثبات، ولكن يجب أن يكون يقينه
مستمد من وسائل الإثبات المنصوص عليها في القانون، ومنها القرائن، كما لا يجوز
للقاضي الجنائي أيضا أن يستمد يقينه عند تقديره للقرائن على معلومات تكونت لديه من
خلال أقوال الصحف، وأقوال الناس، ولا على ما يراه بنفسه لأنها معلومات شخصية
تكونت لديه، بل يجب عليه التقدم بها إلى المحكمة كشاهد بعد أن يتخلى عن النظر في

1 -Gamier (t), la défense des droits de la personne dans la recherche
moderne des preuves en procédure pénale français,1992,p01.

-Merle (R) et Vitu (A), traité de droit criminel, t02, cujas, 05 édition, 2001,
p140.

-Jean Paradel et A Varinard, les grands arrêts du droit criminel, tome02,
sirey, 1992, 03 éme éditions, p 108 et ss.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

الدعوى لتمكين الخصوم من مناقشتها دون خوف من تأثر القاضي بها، لأنه خرج من تشكيل المحكمة التي تنظر الدعوى¹.

ولا يجوز للقاضي الأخذ بدليل قدمه أحد أطراف الدعوى، إلا إذا تم عرضه شفويا في جلسة المحاكمة، بحيث يعلم به سائر أطراف الدعوى، وتتاح لهم فرصة مناقشته وإبداء آرائهم في قيمته. وعند الاستناد إلى الأوراق يجب على المحكمة أن تتطلع على الورقة وتمكن الخصوم من الاطلاع عليها ومناقشة ما ورد فيها. فلا تجوز مؤاخذاً أحد الخصوم على غرة بأوراق لم يتمكن من مناقشتها، ويعد هذا إخلالا بحقوق الدفاع؛ أن تقضي المحكمة بناء على ورقة لا يعلم بها من أخذت دليلا عليه أو علم بها أو طلب التأجيل لاعداد الرد عليها فلم تجبه المحكمة².

وتعتبر المناقشة مطلبا أساسيا كرسه المشرع بموجب نص المادة 212 ف 02 ق.ا.ج.ج. ويحرص القضاء شديد الحرص على مراعاة هذه القاعدة، حيث أكدت الغرفة الجنائية للمحكمة العليا الجزائرية أنه: " لا يمكن لقضاة الموضوع أن يؤسسوا قرارهم إلا على الأدلة المقدمة لهم أثناء المرافعات التي تمت مناقشتها حضوريا وذلك عملا بالمادة 212 ق.ا.ج.ج.³

وهذا القرار وحده يشير إلى مدى صرامة المحكمة العليا فيما يخص ضرورة مراعاة المناقشة الحرة لوسائل الإثبات أثناء الجلسة.

1- خالد مزوك، "قيود سلطة القاضي الجنائي في تقدير الدليل العلمي"، مجلة المنبر القانوني، العدد الأول، أكتوبر، ص104.

2- مصطفى محمد الدغدي، الإثبات وخطة البحث في جرائم القتل في الشريعة الاسلامية في القانون الجنائي، شركة ناس للطباعة، مصر، 2007، ص65.

3- المحكمة العليا، غ ج، قرار بتاريخ 13 ماي 1986، رقم 304 غير منشور- مطلع عليه في تقنين الإجراءات الجنائية الدكتور نواصر العايش، تقنين الإجراءات الجزائية، باتنة، 1992، ص96.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

الفرع الثالث: تأسيس اقتناع القاضي الجنائي بناء على القرائن على اليقين لا

على الظن والترجيح

هناك رابطة بين الحكم في الدعوى الجنائية واليقين، لأنه لا يقع الحكم في الدعوى إلا إذا كان هناك جزم و يقين صحيح وواقعي نتيجة الحصول عليه من إجراءات قانونية صحيحة ومشروعة ومتطابقة مع حقيقة الواقع، ولا يستثنى ذلك إلا من خلال قانونية اليقين وواقعيته¹.

وغني عن البيان أن غرض ممارسة الدعوى الجنائية هو الوصول إلى الحقيقة، على اعتبار أن كشف هذه الحقيقة هو الأساس الوحيد الذي يبنى عليه الحل القانوني لموضوع الدعوى الجنائية.

ولذلك يجب على القاضي الجنائي قبل أن يصدر حكمه في الدعوى أن يكون قد وصل إلى الحقيقة المؤكدة، وهو لا يصل إلى هذه الحقيقة ما لم يكن قد تكون لديه يقين مؤكد بحدوثها. فيقن القاضي الجنائي هو وحده أساس كل العدالة الجنائية، وهو مصدر ثقة المواطنين في هذه العدالة، فبدون هذا اليقين لا يمكن إدراك الحقيقة، وبمعنى آخر فإنه لا يمكن التسليم بوجود الحقيقة القضائية ما لم يكن اليقين بما قد أصبح موجوداً².

وبالتالي فإن الأحكام الصادرة بالإدانة، والتي يترتب عليها هدم قرينة البراءة، يجب أن يكون مبناهما اليقين الذي يقوى على إثبات عكس هذا الأصل. ومن ثم فإنه لا يزول إلا بيقين مثله أو أقوى منه.

واليقين المطلوب ليس هو اليقين الشخصي للقاضي الجنائي، وإنما هو اليقين القضائي الذي يصل إليه الجميع لأنه مبني على العقل والمنطق. ضف إلى ذلك، فإن أكثر ما يكون حالات فساد الاستدلال عندما يتسرع القاضي ويجزم بثبوت الإدانة مؤسسا على

1- إيمان محمد علي الجابري، يقين القاضي الجنائي-دراسة مقارنة-، منشأة المعارف، الإسكندرية - مصر، 2005، ص292.

2- أشرف جمال قنديل، المرجع السابق، ص129.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

الجزم دليل أو أكثر غير مباشر أو على قرينة واحدة. إذا كان هذا أو ذلك لا يؤدي إلى الجزم بالثبوت بحكم الضرورة أو اللزوم العقلي، بل يصح أن يحمل على أكثر من وجه¹.
أما إذا تشككت المحكمة في صحة اسناد التهمة للمتهم، أو لم تكن أدلة الثبوت كافية لإدانة المتهم² أو عندما تكون الأدلة أو القرائن المقامة ضده غير كافية، يكون القاضي الجنائي ملزماً بإصدار حكمه ببراءة المتهم، وهو ما يعبر عنه بالقاعدة القائلة بأن: "الشك يفسر لصالح المتهم"³.

الفرع الرابع: الإلتزام بالتسبب كضابط على سلطة القاضي الجنائي في

الإقتناع بالقرائن

إذا كانت الآثار التي تترتب على الحكم الجنائي خطيرة متى كان صادراً بالإدانة، فإنه قد يترتب على ذلك أن يفقد الإنسان حياته أو أن تسلب حريته. وإذا كان صادراً بالبراءة، فإنه قد يترتب على ذلك افلات مجرم من العقاب بما قد يؤثر على حقوق المجني عليه وعلى أمن ونظام المجتمع. فإن ذلك يفرض على القاضي، وهو يملك سلطة تقديرية في الإثبات أن يستغل هذه الحرية في الوصول إلى الاقتناع الموضوعي اليقيني الذي يكفي لهدم قرينة أن الأصل في المتهم البراءة وأن تتحقق به الإدانة في الأحكام الجنائية.
وإذا كان المشرع قد نص على مجموعة من القيود على حرية القاضي في الاقتناع، واستقر القضاء أيضاً على مجموعة من الضوابط التي ترسم الإطار الصحيح لهذه الحرية والسير بها نحو الغاية المرجوة منها، فإن ذلك يكون في حاجة إلى وسيلة أخرى يمكن من

1- نصر الدين مروك، محاضرات في الإثبات الجنائي، ج1، دار هومة، الجزائر، 2003، ص515.

2- نوفل علي عبد الله الصقو، قرينة البراءة في القانون الجنائي، مجلة الرافدين للحقوق، مجلد 08، السنة الحادية عشر عدد 30، 2006، ص186.

3- نصر الدين مروك، المرجع نفسه، ص609.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
خلالها فرض الرقابة على مضمون الاقتناع الموضوعي لقاضي الموضوع ودون أن تمتد هذه
الرقابة إلى أسباب اعتقاده الشخصي¹.

ولذلك فإن المشرع ألزم قضاة الموضوع بالتسبيب، وفي الواقع فإن الالتزام بالتسبيب
لا يعد قيوداً على حرية قاضي الموضوع في تكوين اقتناعه، ولكنه الأداة التي عن طريقها
يتحقق التوازن بين الحرية في الاقتناع ووضع الضوابط الصحيحة لها، والتي تستهدف الإبقاء
عليها، وتضمن في ذات الوقت عدم تحكمها واستبدادها وتكفل تحقيق الرقابة عليها. نظراً
لكونه من أقوى الضمانات والضوابط على سلطة القاضي التقديرية في الاقتناع لكشف
الحقيقة².

الخاتمة:

من خلال ما سبق بحثه نصل إلى أن القرينة هي استنباط الواقعة المراد إثباتها بقواعد
المنطق والخبرة من واقعة أو وقائع معلومة وثابتة تؤدي إليها بالضرورة، وبحكم اللزوم العقلي.
والقرينة على نوعين، قرائن قانونية من اختصاص المشرع وحده، وقرائن قضائية من استنباط
القاضي.

ونظراً للطبيعة الخاصة للإثبات الجنائي، فقد أعطي القاضي حرية واسعة في مجال
الإثبات الجنائي سواء من حيث قبول الدليل أو تقديره، وقد بينا المقصود بهذا المبدأ، وكيفية
تكوينه، ثم بعدها مبررات حرية القاضي الجنائي في الاقتناع بالقرائن. وخلصنا إلى أن القرائن
تخضع هي الأخرى شأنها في ذلك شأن أدلة الإثبات الجنائي لمبدأ الاقتناع الشخصي
للقاضي الجنائي في الأخذ بها أو استبعادها.

لكن على الرغم من أن الباب مفتوح على مصراعيه بالنسبة للقاضي الجنائي في
الإثبات، إلا أن سلطته مقيدة بقيود يجب مراعاتها، والمتمثلة أساساً في ضرورة مشروعية

1- علي محمود علي حمودة، النظرية العامة في تسبيب الحكم الجنائي في مراحل المختلفة - دراسة
مقارنة-، الطبعة الأولى، 1994، ص153.

2- أشرف جمال قنديل، المرجع السابق، ص507.

القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال

القرائن كدليل إثبات، ووجوب عرض هذه القرائن على بساط البحث، وخضوعها لمبدأ المناقشة الحضورية، ضف إلى ذلك وجوب أن يكون اقتناع القاضي الجنائي مبنيا على قرائن تنفيذ الجرم واليقين لا الظن والاحتمال، خاصة فيما يتعلق بالإدانة، ويتعين عليه وجوبا في حالة الشك في قيمة القرائن القضاء ببراءة المتهم. وأخيرا فإن هناك ضابط جد مهم، وهو وجوب تسبب القاضي حكمه المبني على القرائن.

وعليه نصل إلى جملة الاقتراحات التي يمكن التنويه عنها بخصوص هذا الموضوع والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

* استحداث نصوص خاصة في قانون الإجراءات الجزائية الجزائري تنص على اعتبار القرائن كدليل من أدلة الإثبات الجزائية، نظرا للأهمية التي تكتسبها على الصعيدين العلمي والعملية.

* إن مصدر القرائن القضائية هو القاضي، وبما أنها تركز على الاستنباط، وهو أمر يتطلب جهدا عقليا وتفكيريا علميا، فالقاضي مطالب بالوقوف على كل ما من شأنه أن يساعده على القيام بمهمته، وثقافة القاضي لها دور فعال في مجال الإثبات بالقرينة القضائية. ولذلك فإننا نؤكد بأن ذلك يستدعي من هذا الأخير أن يكون متمتعا بصفاء الذهن وحدة الذكاء وإلا انحرف عن الوصول إلى الحقيقة.

* على الرغم من أن مبدأ حرية القاضي الجنائي في الاقتناع بالقرائن ترد عليه جملة من القيود والتي تضع حدا للذاتية والتعسف التي يتميز بها الإقتناع الشخصي للقاضي الجنائي، ومن أهمها وجوب تسبب القاضي أحكامه لمراقبة مدى مطابقتها للمنطق والقانون، إلا أن كل هذا غير كاف، ويبقى ضمير القاضي ووجدانه هو أساس تكوين اقتناعه وخير رقيب على القاضي نفسه.

قائمة المراجع:

1- أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء الخامس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

- القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
- 2- أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ج06، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.
- 3- أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، لسان العرب، الجزء الثالث عشر، دار صادر، بيروت، لبنان.
- 4- أحمد فتحي سرور، القانون الجنائي الدستوري، دار الشروق، مصر، ط02، 2002.
- 5- أحمد نشأت، رسالة الإثبات، المجلد الثاني، دار الفكر العربي، ط07، 1979.
- 6- أشرف جمال قنديل، حرية القاضي في تكوين اقتناعه، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر، 2012.
- 7- أحمد عوض بلال، قاعدة استبعاد الأدلة المتحصلة بطرق غير مشروعة في الاجراءات الجنائية المقارنة، دار النهضة العربية، 1993-1994.
- 8- أنيس منصور خالد المنصور، الاثبات بالقرائن في المواد المدنية والتجارية وفق القانون الأردني دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة - مصر ، 2003.
- 9- إيمان محمد علي الجابري، يقين القاضي الجنائي -دراسة مقارنة-، منشأة المعارف، الإسكندرية -مصر، 2005.
- 10- حسن بن محمد البندوزي، أدلة الاثبات الجنائي وقواعده العامة في الشريعة الإسلامية، طوب بريس المغرب، ط01، 2004.
- 11- خالد مرزوك، " قيود سلطة القاضي الجنائي في تقدير الدليل العلمي"، مجلة المنبر القانوني، العدد الأول، أكتوبر، 2011.
- 12- رؤوف عبيد، ضوابط تسيب الأحكام الجنائية وأوامر التصرف في التحقيق، دار الفكر العربي مصر، 1977.
- 13- سحر عبد الستار امام يوسف، دور القاضي في الإثبات - دراسة مقارنة-، دار الفكر الجامعي الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007.
- 14- شعبان محمود محمد الهواري، أدلة الاثبات الجنائي، دار الفكر والقانون للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013.

- القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
- 15- صالح العلي الصالح وأمنية الشيخ سليمان الأحمد، المعجم الصافي في اللغة العربية، غزة، 1401هـ.
- 16- عابد فايد عبد الفتاح فايد، نظام الاثبات في المواد المدنية والتجارية، دار النهضة العربية، القاهرة الطبعة الأولى، 2006.
- 17- عبد الحكيم ذنون الغزالي، القرائن الجنائية ودورها في الاثبات الجنائي، دار المطبوعات الجامعية الإسكندرية، 2009.
- 18- عبد الحميد الشواربي، القرائن القانونية والقضائية في المواد المدنية والتجارية والأحوال الشخصية دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1995.
- 19- عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام الإثبات- آثار الالتزام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة الجديدة، 2000.
- 20- عبد المنعم فرج الصدة، الاثبات في المواد المدنية، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة الطبعة الثانية، 1954.
- 21- عطية علي عطية مهنا، الاثبات بالقرائن في المواد الجنائية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1988.
- 22- عماد محمد أحمد ربيع، القرائن وحجيتها في الاثبات الجزائي، الجامعة الأردنية، عمان، 1995.
- 23- علي محمود علي حمودة، النظرية العامة في تسبب الحكم الجنائي في مراحل المختلفة -دراسة مقارنة-، الطبعة الأولى، 1994، ص 153.
- 24- عمر نبيل إسماعيل، سلطة القاضي التقديرية في المواد المدنية والتجارية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2002.
- 25- عنتر سيد جودة الشريف، حجية القرائن في الاثبات المدني في الفقه الاسلامي والقانون الوضعي رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 2002.

- القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
- 26- فاروق الكيلاني، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني والمقارن، الجزء الأول مطبعة الاستقلال الكبرى، الطبعة الأولى، 1981.
- 27- كامل السعيد، شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثالثة، 2010.
- 28- محمد حسين منصور، الاثبات التقليدي والالكتروني، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006.
- 29- محمد زكي أبو عامر، الاثبات في المواد الجنائية، الفنية للطباعة والنشر، الاسكندرية.
- 30- محمد سيد حسن محمد، ضوابط سلطة القاضي الجنائي في تقدير الأدلة- دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 2007.
- 31- محمد صبري السعدي، الواضح في شرح القانون المدني، الاثبات في المواد المدنية والتجارية، دار الهدى، الجزائر، 2011.
- 32- محمد فاضل زيدان، سلطة القاضي الجنائي في تقدير الأدلة- دراسة مقارنة-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط03، 2010.
- 33- محمد مروان، نظام الاثبات في المواد الجنائية في القانون الوضعي الجزائري، ج01، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999.
- 34- محمد هشام فريجة وآخرون، شرح قانون الاجراءات الجنائية، دار الخلدونية للنشر والتوزيع الجزائر، 2011.
- 35- محمود عبد العزيز محمود خليفة، النظرية العامة للقرائن في الاثبات الجنائي في التشريع المصري والمقارن، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1951.
- 36- محمود عبد العزيز محمود خليفة، ماهية القرائن القضائية في الاثبات الجنائي، دار الكتاب الحديث القاهرة، 2011.
- 37- مسعود زبدة، الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989.
- 38- مسعود زبدة، القرائن القضائية، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.

- القرائن وأثرها في تكوين اقتناع القاضي الجنائي ----- أ. محمد الطاهر رحال
- 39- مصطفى محمد الدغدي، الاثبات وخطة البحث في جرائم القتل في الشريعة الاسلامية في القانون الجنائي، شركة ناس للطباعة، مصر، 2007.
- 40- نصر الدين مروك، محاضرات في الاثبات الجنائي، ج1، دار هومة، الجزائر، 2003.
- 41- نواصر العايش، تقنين الإجراءات الجنائية، باتنة، 1992.
- 42- نوفل علي عبد الله الصفو، قرينة البراءة في القانون الجنائي، مجلة الرافدين للحقوق، مجلد 08 السنة الحادية عشر، عدد 30، 2006.
- 43- عبد الله أحمد هلال، النظرية العامة للإثبات الجنائي - دراسة مقارنة-، المجلد الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، 2011.
- 44- همام محمد محمود زهران، أصول الاثبات في المواد المدنية والتجارية، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2002.
- 45- Benedict (Jérôme), le sort des preuves illégales dans le procès pénal, thèse Lausanne, 1994.
- 46- Gamier (t), la défense des droits de la personne dans la recherche moderne des preuves en procédure pénale français, 1992.
- 47- Jean Paradel et A Varinard, les grands arrêts du droit criminel, tome02, Sirey, 1992.
- 48- Merle (R) et Vêtu (A), traité de droit criminel, t02, cujas, 05 éme édition, 2001.

أصول الدرس الصوتي المعاصر في كتب علم القراءات

د. زين الدين بن موسى

جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة

الملخص:

ما ميّز الدرس الصوتي في إرصاصاته الأولى أنّه ارتبط بالجانب النظري؛ فهو قلّمًا ينفصل عنه ليبين الكيفية والطريقة المثلى في توظيف الأصوات ضمن سياق لغوي ما، حتّى جاء علماء القراءات القرآنية ومنحوا للدرس الصوتي بعدًا آخر بنظرة مغايرة أساسها الأول التطبيق على نصوص القرآن الكريم بمختلف ظواهره اللغوية، فعند مطالعة تلك الكتب ومراجعة موضوعاتها يتبيّن للدّارس مبلغ الجهد الذي انفرّد به القراء عن غيرهم من النّحاة في ضبط المصطلح الصوتي وتبيان وظائفه والعناية بدلالته عند اقتراحه بغيره ضمن سياق لغوي مرجعه الأساس القرآن، أو ما دونه من المدوّنات الفصيحة.

فالقراء لم يجانبوا الصّواب في دراستهم للصّوت العربي وإن أعيتهم الحيلة في إدراك ما توصّلت إليه الدّراسات الصوتية المعاصرة؛ بحكم استغلالها لكفاءة الأجهزة الإلكترونية التي أبانت عن غوامض حقائق مثّلت بالنّسبة للقديما مرتقى صعبا، وإن كانت لهم اجتهادات وآراء تنوّعت بحسب خصوصية مجال اهتمامهم في علم القراءات، وسنحاول من خلال هذا المقال أن نبيّن أصول الدرس الصوتي المعاصر في التراث اللّغوي العربي من خلال جهود علماء القراءات، الذين كان معظمهم من النّحاة واللّغويين، كما سنعمل على توضيح ملامح التجديد في الدرس الصوتي من خلال علم القراءات، والكشف عمّا تباين فيه الدرس الصوتي في اللّسانيات المعاصرة عن جهود علماء القراءات في هذا العلم، وإن كانت وجوه الاختلاف معدودة ليست بالكثيرة.

Abstract :

The initial phonetic course was distinguished by a theoretical studying. It was few times when it had gone to clarify how/what is the right manner to use the sounds in a linguistic context, until the arrival of Quran Recitations savants. This lasts gave the phonetic course another vision based on the practice of it on the Quranic texts with all its linguistic aspects. Through an attentive and critical reading of their books, it is notable that, between the grammarians, Recitor's do great efforts to define phonetic terminology, explicate its

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

functions and work on its significations when it is linked with another in a linguistic context based on Quran or other classical texts.

The Recitor's study of the Arabic Sound was not wrong; despite they can not attain what was attained in modern studies, due to the utilization of electronic machines that disclose some facts was ambiguous for ancients who, however, made some different approaches issued from their specialties in the Science of recitation.

We try in this article to find the origins of the modern phonetic course in the Arabic linguistic heritage, through the efforts of recitation savants that most of them were grammarians and linguists. Also, we will clarify the aspects of modernization in the phonetic course through the science of recitation, and what are the main differences in the phonetic course between the contemporary linguistics and the efforts of recitation savants, despite they are so few.

مقدمة:

لقد ظهرت إرهاصات الدرس الصوتي أول ما ظهرت مع نزول القرآن الكريم حينما كان يُتلى على الناس قصد حفظه والتدبر في معانيه، لأن ذلك التعميل الأول من الصحابة وغيرهم كانوا في حاجة ماسة إلى تعلّم قراءة القرآن الكريم والتلقظ بمفرداته على الوجه الصحيح قصد تقويم أحرف الكلمات بدءاً من تحديد مدارج الأصوات والتكيف مع صفاتها التي يمكنها أن تتباين من لهجة قارئ إلى آخر بحكم طبيعة لسانه العربي الفصيح الذي يختلف حتماً عن ألفاظ لغة القرآن؛ إذ كان لا بدّ من تباين صفة النطق في اللغتين، فعادة العرب في كلامها قبل نزول القرآن كانت غير تلك التي جاء بها الذكر الحكيم، ونقصد هنا السلوك اللغوي في النطق والتلقظ لا طبيعة المعجم نفسه، غير أنّ هذه الملامح الصوتية التي يمكن اكتشافها بداية مع نزول القرآن كانت على سبيل التطبيق العفوي دون الالتفات إلى الكيفية والقواعد الضابطة أو وضع منهج للتنظير في هذه الظواهر الصوتية المختلفة المصاحبة لتلاوة القرآن في مبدأ تنزله.

ولما شرع النّحاة في نشر تعاليم منهج علمهم الجديد في نهاية القرن الأول الهجري ما كان لهم إلا أن يلودوا بالقرآن الكريم لكي يستشهدوا على بعض الظواهر الصوتية التي

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

عثروا عليها في لغتهم؛ حيث أفردوا أبوابا لبعض القضايا الصوتية ذيلوا بها كتب النحو، إلا أنّ معالجتهم لمسائل الدرس الصوتي كانت بمثابة تتمّة لألوية النظر في مستوى من مستويات الدرس اللغوي الذي لا محيص عن إغفاله وإقصائه، فجاءت جهود النحاة متفاوتة من مصنّف إلى آخر، وقد نزعوا منزعا مغايرا في دراسة الأصوات حينما أرادوا تأليف المعاجم لكون مادّتها قلّما تستبعد هذه النواة الأولى في بناء المفردة المعجمية وهذا ما اصطلحو عليه بحروف المعجم؛ يقصدون أصواتها في مستهلّ نطقها، وقد عبّر عن ضرورة التعاطي مع هذا المنهج في تأليف المعاجم الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي أسّس للبنات معجمه باصطفاء ارتضاه لأصوات اللّغة ربّتها وفق مخارجها؛ حيث تنتظم الألفاظ المعجمية تماشيا وذلك التسلسل دونما إغفال لأيّ صوت سواء كان في بداية الكلمة أو مدرجا في وسطها أو كان في نهاية بنيتها.

وما يميّز هذه المرحلة من مراحل التأسيس للدرس الصوتي عند قدماء العرب أنّها كانت في معظمها مرتبطة بالجانب النظري الذي يكتفي بنماذج بوصفها أمثلة على صحّة التوظيف والاستخدام والورود في الكلام ولغة العرب، لأنّ خصائص الدرس اللغوي عامّة في تلك القرون الأولى كانت على جانب كبير من الإحاطة بقضية ضبط المصطلح والاختلاف في دلالاته بين المدارس المتعاقبة، لاسيما وأنّ الدرس النحوي كان هو شغلهم الشاغل لا يفتنّون ترجيحه في دراساتهم عن غيره من المستويات، إلى أن توسّعت نظرة اللّغويين في الجملة إلى طبيعة اللّغة وسماتها المتكاملة نطقا وكتابة، وأنّ المستوى الصوتي هو أساس كلّ نظام لغوي يتّسم بالوظائفية في التعبير، ومما ساعد على إدراك هذا المنحى المتكامل في الدّراسة هو وجود القرآن الكريم الذي اقتحم على العرب عرين لغتهم الفصيحة وتركهم في شغل شاغل عمّا ألفوه من رفعة بيان وجودة نظم ورونق أسلوب، فلم يجدوا بُدّا من الالتفات إلى ظواهر لغته ومحاوله دراستها واستقراء حيثيات جزئياتها بما في ذلك الملمح الصوتي نفسه الذي رأوا فيه مستهلّ النظام اللّغوي برّمته فأولوه عناية خاصّة لاسيما في القرنين الثالث والرابع الهجريين والشطر الأخير من القرن الثاني.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

وقد واكب هذه الحركة اللغوية في مختلف مجالاتها درس آخر مواز، له علاقة مباشرة بالمدونة اللغوية خاصة تلك التي استمدت مادتها من القرآن دون غيره، وهذا الدرس تكميلاً تدريجياً مع القضايا اللغوية العامة حتى صار من جنسها ينحو منحاً ويتغذى بأفكارها، وهو الذي عُرف عند القدماء بعلم القراءات القرآنية، هذا الجانب المعرفي الذي وجد في القرآن حقلاً خصباً يستثمر فيه جلاً مفاهيمه النظرية والتطبيقية لكونه مشتقاً منه ولونا من ألوان أدائه عند تلاوته على أوجه مختلفة، تتناسب وطبيعة سيفساء اللهجات العربية التي ما كان لها لأن تُختزل في مظهر واحد من مظاهر لهجة قرشية أو تلك التي يُعتدّ بفصاحتها، لأنّ الدراسة اللغوية بما فيها الصوتية لا تُقضي أي نوع من أنواع القراءات سواء تلك المتواترة أو الشاذة، فالغرض في المنهج اللغوي هو تتبع الظاهرة قصد دراستها لا الاعتداد بصلاحيته في التعبد، وهذا ما أدى إلى توافر بيئة لغوية ثرية فيها من المستقطبات العلمية ما فيها حيث يأتي الدرس الصوتي في طليعتها.

فالعلاقة الدرس الصوتي بعلم القراءات علاقة وطيدة؛ إذ يعدّ الصوت روح جسم علم القراءات، فلا يُعقل أن يتحقق وجه من وجوه تباين القراءات فيما بينها إذا لم يكن الصوت وسيلة لأداء هذا التمظهر في التغير، ولما كانت القراءات القرآنية غير محصورة في متواترها فحسب أدى ذلك إلى نشوء صور لا حصر لها من التلوينات الصوتية تسير طبيعة القراءة وخاصة ورودها عن طريق سند روايتها، فكلّ قراءة لها طريق يمكن أن يتعدّد انطلاقاً من كثرة الروايات نفسها، وهذا ما منح الدرس الصوتي أفقا متجدداً في رحاب هذا العلم تطبيقاً لا تنظيراً، وإن كان للقراء معجمهم الاصطلاحي الخاص الذي انفردوا به عن اللغويين، غير أنّ ميزة الدرس الصوتي في علم القراءات أنّه مستند على الممارسة لفعل الأداء؛ فالصوت في النهاية ظاهرة نطقية يعجز الخط المكتوب عن تصوير ملمحها بشكل دقيق، فملازمة علماء القراءات للدرس الصوتي في جميع مستويات دراستهم لوجوه القراءات وأنواعها جعلتهم يطلعون عن كتب على كلّ خاصية في الدرس الصوتي العربي شأنهم في ذلك شأن اللسانيين المعاصرين الذين رأوا في الممارسة خير أداة لتجلية وظائف اللغة بما في ذلك الوظيفة الصوتية.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

إنّ ما بيّنت حضور الدرس الصوتي في كتب القراءات القرآنية هو ذلك الجهد الذي استقلّ به علماء هذا العلم عن غيرهم حينما وضعوا منهاجاً متكاملًا في دراسة الظاهرة الصوتية بمختلف أنماطها بدءًا بترسانة المصطلحات وانتهاءً بتتبّع المعنى الذي ينجّر عن تعبير الصوت سواء أكان فونيميا أو مركّبًا، فالخيز الذي أخذه الدرس الصوتي في كتب القراءات يضاها ما عليه اهتمام المعاصرين بهذا المستوى الذي قلّموا خالفوا فيه قدماء العلماء في القراءات إن لم يكونوا قد تأثروا بهم ووجدوا فيما نقلوه عنهم أنموذجًا تطبيقيًا يُحاكي بعض الظواهر المعاصرة المستخلصة من لغات ولهجات منعزلة، وهذا التوجّه في الاقتباس من جهود علماء القراءات هو ديدن ودأب اللسانيين العرب الذين رغبوا في تجديد الدرس الصوتي بتقليد المنهج الغربي أولًا والاستعانة بالوسائل التكنولوجية المعاصرة، غير أنّهم لم يحددوا قيدًا أمّلة عمّا أشار إليه القراء مع بعدٍ وفارق في التسمية والاصطلاح الذي خالف به المعاصرون من العرب قدماء علم القراءات بالترجمة والتعريب. وما هذا المقال إلّا جهدًا مضافًا إلى دراسات سابقة كشفت عن علاقة الدرس الصوتي المعاصر بعلم القراءات وبيّنت كيفية الاستفادة من هذا العلم لتطوير الدرس الصوتي العربي اعتمادًا على التطبيق والممارسة.

أولًا: الدرس الصوتي في كتب القراءات

لم يُكتب لعلم القراءات أن يستقلّ بمصنّف منفرد إلّا في عهد ابن مجاهد المتوفى في القرن الرابع الهجري (ت324هـ) الذي صنّف كتابه السبعة في القراءات، وهذا الكتاب عُني بالقراء وروايتهم وطرق الرواية وعلاقة القراءات بالأحرف السبعة وغيرها من المسائل التي لها علاقة بهذا الموضوع، ولا يندرج ضمن هذا المجال العلمي كتب الاحتجاج للقراءات كمثّل تلك التي ألّفها أبو منصور الأزهري في (معاني القراءات) وكذا كتاب الحجّة في القراءات السبع لابن خالويه (ت370هـ) ونظيرهما كتاب (الحجّة للقراء السبعة) لأبي علي الفارسي (ت377هـ)، فمثّل هذه الكتب تستدلّ على صحّة القراءة من الوجهة اللغوية؛ حيث تعتمد القاعدة النحوية والمعنى المعجمي وتورد قضايا الدرس الصوتي في ثنايا الشرح والتحليل، ولا اعتداد بالقول الذي رأى بأنّ يحيى بن يعمر المتوفى قبل سنة تسعين للهجرة (ت قبل 90هـ) قد ألّف كتابًا في القراءات جمع فيه ما رُوي من اختلاف الناس فيما وافق الخطّ ومشى

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

النَّاسُ على ذلك زمنا طويلا¹، فهذه الرواية تحمل في طياتها دليلَ دحضها لأنَّ كتاب يحيى بن يعمر كان في نقط المصاحف ورسمها وتوحيد خطها، وقبل أن نوضِّح ملامح الدرس الصوتي في كتب القراءات القرآنية لا بدَّ من الإشارة إلى جزئية مهمّة تتعلّق بالفرق بين علم القراءات وعلم التجويد، وكيف يمكن التعبير بأحدهما عن الآخر جوازا كتضمين العموم معنى الخصوص والعكس، إلّا أنّ العلماء وضعوا لكليهما حدودا اصطلاحية تبيّن خصوصية كلِّ علم.

أ. الفرق بين علمي القراءات والتجويد:

ارتبط علم القراءات بالقرآن الكريم بوصفه علما من علومه التي ظهرت تباعا حينما بدأ اللّغويون في اتخاذ أيّ الذكر مدوّنة لدراساتهم المختلفة، وقد اقتفى أثرهم غيرهم من الدارسين؛ حيث أسسوا منهجا موازيا في الدّراسة أساسه الأوّل التفسير ثمّ تفرّعت عنه علوم أخرى تُعنى بموضوعات القرآن وقصصه وأخباره وغريبه ومتشابهه، وأكثر ما شغل العلماء في مجال علوم القرآن موضوع ناسخه ومنسوخه وكذا مختلف القضايا المتعلقة بجمعه وتوحيد مصحفه وكذا قراءاته التي كان لها كبير الأثر في تنويع الأسانيد المرويّة عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وفق طرق كلّ قراءة، وقد نشأت مصطلحات في هذا الزخم من العلوم تباينت تارة في دلالتها واتّحدت تارة أخرى في إشارتها إلى الموضوع نفسه من بعيد أو قريب، وأقرب تلك المصطلحات تداولها من علم القراءات مصطلح التجويد والترتيل، وإن كان الثاني أضيق دلالة من الأوّل لأنّ علم التجويد كاد أن ينفصل بذاته مستقلاّ عن علم القراءات بالرغم من كونهما متلازمين يضمّ الثاني منهما الأوّل، فالقراءة لا تُروى إلّا بجوّد كما أنّ التجويد لا يصحّ إثباته إلّا بالنقل الصحيح المتواتر وإن كان مشافهة، غير أنّ دأب العلماء عند تطوّر العلوم هو إبراز خصوصية كلّ علم وتفرّيع مسائله واشتقاق معارف أخرى منه يؤسسون لها

1 - الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995، 63/1.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

منهجا يضعون له قواعد لينشأ بذلك نداءً وموازيا لأصله، وهذا ما أفضى بهم إلى التفريق بين علمي التجويد والقراءات على النحو الآتي:

1. أن كليهما يرتبط بالفاظ القرآن من جهة يختلف فيها عن الآخر.
2. أن القراءات القرآنية المعزوة إلى ناقلها لا يمكن قراءتها منفكة عن الكيفية المجرودة التي أنزل القرآن بها بمعنى أن الأوجه المنقولة نُقلت مجوِّدةً.
3. أن علم التجويد يُعدُّ جزءًا من علم القراءات على اعتبار أن علم القراءات ينقسم إلى قسمين: الأصول والفرش؛ وأن علم التجويد في كثير من مباحثه يُعدُّ من الأصول التي بحثها القراء.

كما أن علمي القراءات والتجويد يختلفان في أمرين:

الأمر الأول من حيث الموضوع؛ فإن علم التجويد لا يُعنى باختلاف الرواة وعزو الروايات لناقلها بقدر عنايته بتحقيق الألفاظ وتجويدها وتحسينها، وهو ممَّا لا خلاف في أكثره بين القراء؛ فهم عمومًا متفقون على موضوعات مخارج الحروف والصفات، والقضايا الكلية للمدِّ والقصر، وأحكام النون الساكنة والتنوين، والميم الساكنة وغيرها. الأمر الثاني - من حيث المنهج؛ فإن كتب التجويد تعتمد على الدراية المبنية على المشافهة ورياضة الألسن، بخلاف كتب القراءات فإنها تعتمد على الرواية لأوجه القراءات، فهو منهج نقلية فمثلاً: في موضوع الإدغام: فإن تفسير الإدغام من الناحية الصوتية والكلام في أنواع الإدغام داخل ضمن موضوع التجويد، وأمَّا اختلاف القراء في إدغام بعض الحروف فهذا يدخل في علم القراءات¹.

تعدّ القراءات القرآنية بنوعها المتواتر منها والشاذ. (أصل المصادر جميعا في معرفة اللهجات العربية، لأنَّ منهج علم القراءات في طريقة نقلها يختلف عن كلِّ الطرق التي نقلت بها المصادر الأخرى كالشعر والنثر، بل يختلف عن طريق نقل الحديث، وقد تبيّن ذلك من

1 - معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلّق به: عبد العلي المسئول، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2007، ص 118 و ص 269.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

خلال ما كان من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من تلقيه الوحي، ثم عرضه على جبريل، وما كان من إقراءه الصحابة وقراءتهم عليه¹، فالقراءات على اختلافها، ودرجة تنوع تلويناتها الصوتية تمت بصلة ما إلى اللهجات العربية التي وجدت في القراءات صورة للسكان الذي تنطق به، وذلك بما حفظه القرآن من أصول لتلك اللغات العربية الفصيحة؛ القديمة منها والبالدة، والتي عدّها العلماء فيما بعد من الغريب، فأحيائها ذكرًا في آياته، ونشرها من خلال تعدد القراءات وتنوعها؛ يقول ولفنسون: (والحقيقة الثابتة أنّ بعض هذه القراءات يطابق تماما اللهجات التي كانت شائعة عند العرب في القرن الأوّل بعد الهجرة، فهي صيغ عربية كانت مألوفة عند العرب قبل تسرب النفوذ الأعجمي، وقبل أن يطرأ تغيير في اللغة العربية التي كانت منتشرة في شمال بلاد العرب في عصر ظهور الإسلام)².

فقيمة القراءات لا تكمن في كونها نقلت لنا صورًا مختلفة في قراءة القرآن الكريم على نحو متنوع في اللفظ واتّساع في المعنى، بل كونها ابتعثت وحافظت على موروث لغوي آل إلى الزوال، لولا أنّها سجّلت بمحاكاة صورة لرواية منقولة نقلًا صحيحًا عن أفصح العرب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، دون أن تتجاوز حدود النقل الثابت كما هو شأن القرآن نفسه، (فإذا علمنا أنّ قراءات القرآن هي الوثيقة التاريخية التي نطمئن إليها في فقه اللغة الفصحى من جميع نواحيها، الوثيقة التي تنتقل إلينا بالصورة والصوت معًا، يتوارثها القراء جيلًا عن جيل، أدركنا أهمية دراستها بطريقة علمية، إذ إنّ هذه القراءات على اختلاف رواياتها سجّلت دقيق لما كان يجري في كلام العرب من تصرّفات صوتية ولغوية، ولا فرق في ذلك بين قراءة من السبعة أو غيرها ممّا سُمّي بالشواذ، فهذه الشواذ لم توصف بالشذوذ لضعف روايتها، ولا لأنّها تحتوي ظواهر لهجية غير شائعة في اللسان الفصحى، فمثل هذه القراءات مهجور، لا يحرص عليه أحد، وإنما سُمّي الشاذ شاذًا لأنّه خارج عن سبعة ابن مجاهد، (إلاّ أنّه مع

1 - اللهجات العربية في القراءات القرآنية: عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د، ط)، 1996، ص 83-84.

2 - تاريخ اللغات السامية: إسرائيل ولفنسون، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980، ص 208.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرائه، محفوف بالرواية من أمامه وورائه، ولعله أو كثيرا منه مساو في الفصاحة للمجتمع عليه¹... فقرارات القرآن على اختلافها لم يرد فيها ما يتصل بالظواهر اللّهجية الهابطة، كالعننة والكشكشة والفحفة والعجعة والاستنطاء، فقد آل أغلب ذلك إلى الانقراض، بل اشتملت على الظواهر الرّاقية التي تتناسب وفصاحة اللّسان العربي وقداسة القرآن العربي، وذلك كالإمالة والإدغام والهمز والإسكان وغيرها من الظواهر... فهذه ظواهر فصحي امتصّتها لهجة قريش أو بعضها من تقاليد اللّهجات المجاورة، التي كانت تنازعها السيطرة على لسان العرب، وبخاصة لهجة تميم².

ب. ملامح الدّرس الصوتي في كتب القراءات:

قلّما ينسلخ علماء أيّ علم من العلوم الشرعية عن علم اللّغة؛ حيث يتأثرون بعلمها وينحون منحاهما في الدّراسة والاستقراء، وهذا ما كان عليه شأن علماء القراءات الذين بدؤوا مقلّدين في أوّل أمرهم لما قاله النّحاة في قضايا الدّرس الصوتي ثمّ تأسّس لديهم منهجا مستقلاّ رويدا رويدا إلى أن اختلفوا معهم في بعض المسائل على نحو ما جرّبوه ومارسوه في اختبار الصّوت العربي عند النطق به أثناء قراءة وجه من وجوه القرآن على جهة التمثيل أو الاستشهاد، ففي مسألة عدد أحرف العربية مثلا يسوق علماء القراءات اختلاف النّحاة في عددها وينتصرون لرأي من آرائهم لكونهم وجدوا الإشكال نفسه مع الهمزة التي تضطرب صورتها في النطق والكتابة، ويتغيّر رسمها بحسب موقعها في المفردة؛ فهناك من القرّاء من يحقّقها وفيهم من يخفّفها ويجري عليها بقية الأحكام الأخرى كالتسهيل والإبدال والحذف، وما يتعلّق بصور إدراج الهمز في بداية الكلمة أو آخرها مقترنا بما قبلها أو ما بعدها؛ يقول ابن أبي مریم (ت565هـ): (وحروف المعجم عند جميع النحويين تسعة وعشرون حرفا إلّا عند أبي العباس محمد بن يزيد المبرد، فإنّها عنده ثمانية وعشرون

1 - المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: علي

النحدي ناصف وعبد الحليم النجار، مكتبة الثقافة الدينية، (د، ط)، 1999، 32/1.

2 - أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي (أبو عمرو بن العلاء): عبد الصبور شاهين، مكتبة الخانجي،

القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1987، ص9.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

حرفاً¹، وذلك لأنّه كان لا يعدّ الهمزة حرفاً منها، وكان يقول: إنّ الهمزة ليس لها صورة؛ لأنّها لا تثبت على صفة، فإنّها تخفّف تارة بالحذف وتارة بالقلب وتارة بالتلين، ولم يرتض ذلك أصحاب سيبويه²، وذهبوا إلى أنّ الألف هي صورة الهمزة، يدلّ ذلك أنّها إذا وقعت موقعا لا سبيل فيها إلى التخفيف لم تكتب ألفاً وذلك إذا وقعت أوّلاً نحو: أخذ وأكل وأمر، فإنّها في هذه الحالة أعني كونها أوّلاً لا تخفّف البتة، فلمّا لم يتطرّق إليها التخفيف في هذا الموضوع لم تكتب إلّا على أصلها وهو الألف، فدلّ على أنّ أصل صورتها الألف، ودليل آخر، أنّ كلّ حرف من حروف التهجي يكون أوّل حروف تسميته لفظه بعينه، ألا ترى أنّ أوّل حروف الباء باءٌ، وأوّل حروف الجيم جيمٌ، وأوّل حروف الدالّ دالٌّ، وكذلك كل حرف منها يُبدأُ تسميته بما هو الحرف المقصود، وكذلك الألف بُدئ فيه بالهمزة، فعلمنا أنّ الألف هو صورة الهمزة³.

فعلماء القراءات بما فيهم علماء التجويد لم يحصروا جهودهم في إحصاء عدد الحروف والخلاف في طبيعتها بل تجاوزوا ذلك لما هو أقرب من موضوع علمهم بل هو المادة الخام لصناعة العلمين؛ حيث اتّسعوا في دراسة طبيعة الصوت وشرح آله. أي أعضاء النطق. كما أسهبوا في الحديث عن المخارج وصفات الأصوات إمّا بالاستدلال على صحّة رأيهم عند اللّجوء إلى المتقدّمين من اللّغويين أو أنّهم سعوا للانفراد بآراء لم يسبقوا إليها وهذا ما يهّمنا في هذا الموضوع لتبيان جهودهم في الدرس الصوتي التي لم ينازعهم في تحديد ملامحها أحد.

اختلف علماء التجويد في تحديد عدد مخارج الحروف التفصيلية على ثلاثة مذاهب:

- 1 - المقتضب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، ت) 328/1.
- 2 - الكتاب: أبو عمرو عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (د، ت)، 431/4.
- 3 - الكتاب الموضّح في وجوه القراءات وعللها: نصر بن علي المعروف بابن أبي مرثم، تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 2001، 162/1-163.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

أشهرها مذهب جمهور القراء وهو اختيار الخليل بن أحمد¹ وابن الجزري (ت833هـ) الذي يقول في متنه:

مَخْرَجُ الحُرُوفِ سَبْعَةٌ عَشْرٌ عَلَى الَّذِي يَخْتَارُهُ مَنْ اخْتَبَرَ²

وقد بسط القول عن هذه المسألة في كتابه النشر حيث يقول: (أما مخارج الحروف: فقد اختلفوا في عددها فالصحيح المختار عندنا وعند من تقدّمنا من المحقّقين كالخليل ومكي بن أبي طالب وأبي القاسم الهذلي وأبي الحسن شريح وغيرهم سبعة عشر مخرجا، وهذا الذي يظهر من حيث الاختيار وهو الذي أثبتته أبو علي بن سينا في مؤلّف أفردته في مخارج الحروف وصفاتها³).⁴

وهناك من سبق ابن الجزري في الإشارة إلى مخارج الحروف وصفاتها من علماء القراءات والتجويد؛ حيث حصر عددها في عشرة مخارج بدل سبعة عشر مخرجا وعدّد عدد الأصوات ثمانية عشر وسمّاها أحرفا؛ قال أبو عمرو الداني (ت444هـ) (اعلم أنّ حروف اللسان ثمانية عشر حرفا ولها عشرة مخارج وينقسم جميعها على أربعة أقسام؛ أقصى اللسان ووسطه وطرّفه وحافته)⁵.

1 - ينظر معجم العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، مؤسسة دار المحرّة، طهران، إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ، المقدّمة.

2 - منظومة المقدّمة فيما يجب على قارئ القرآن أن يعلمه: ابن الجزري، تحقيق: أيمن رشدي سويد، جدة، السعودية، دار نور للمكتبات، الطبعة الرابعة، 2006، ص1.

3 - يقصد رسالته أسباب حدوث الحروف.

4 - النشر في القراءات العشر: أبو الخير محمد ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضبّاع، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، ت)، 198/1.

5 - الإدغام الكبير: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تحقيق: عبد الرحمن حسن العارف، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2003، ص120.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

أما أبو شامة (ت665هـ) فقد جعلها ستة عشر مخرجا موزعة على: الحلق والغم والشفة بوصفها مخارج رئيسة حيث قال: (إنّ مخارج الحروف ستة عشر مخرجا وهي دائرة على ثلاثة: الحلق والغم والشفة، ويقال: الحلق واللّسان والشفتان والمعنى واحد)¹.
كثيرة إذن هي آراؤه في مسألة المخارج والصفات لا يتّسع المقام للاستفاضة فيها، بقي أن نشير إلى ملمح آخر من ملامح جهودهم في العناية بمتعلّقات الدرس الصوتي كألة النطق المتمثلة في أعضائه؛ حيث تباينت آراؤهم في تحديد مواضع إصدار الصوت منها أو تصوير هيئة النطق حال السكون والحركة، وقد نشأ الخلاف بداية من وضعيات اللّسان المختلفة وكذا علاقة الأنف الذي يشارك في منح الأصوات صفات معينة تجعلها تختلف عن غيرها، ويبدو أنّ الملاحظة السطحية لم تقدمهم إلى تحديد أقسام اللّسان مثلا؛ حيث يسوّي مكّي بن أبي طالب (ت437هـ) بين طرف اللّسان وأسلته وذلقه²، وله إشارة أخرى في غير هذا الموضوع إلى كون المجال الذي يسترخي فيه اللّسان في لحظة هدوئه هو (قاع الفم)³ وقريب من هذا التحديد في أقسام اللّسان ما ذكره العطار أبو العلاء الحسن بن أحمد الهمداني (ت659هـ) حين قال: (ذلق اللّسان هو حدّه)⁴ ويبدو أنّ كلمة (الغم) حين تطلق يراد بها اللّسان وما يجاذيه من الحنك الأعلى.

1 - إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع للإمام الشاطبي: عبد الرحمن بن اسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، ت)، ص3.

2 - الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة ومخارجها وصفاتها وألقابها وتفسير معانيها وتعليلها وبيان الحركات التي تلزمها: أبو محمد مكّي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة، 1996، ص140.

3 - المصدر نفسه ص99.

4 - التمهيد في معرفة التجويد، العطار أبو العلاء الحسن بن أحمد الهمداني تحقيق: جمال الدين محمد شرف ومحمد فتحي السيّد، دار الصحابة للتراث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص243.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

وعند توصيفهم لأعضاء النطق كشفوا عن خلاف آخر في دلالة الخيشوم لكونه مساعدا على إحداث ظاهرة الغنة قال مكّي بن أبي طالب: (والخيشوم الذي تخرج منه هذه الغنة هو المركّب فوق غار الحنك الأعلى)¹، وجاء تعريف الداني للخيشوم أكثر وضوحا حين قال: (والخيشوم حرق الأنف المنجذب إلى داخل الفم)².

ثلاثة عناصر متّصلة في تحديد ماهية الصوت وكيفية إنتاجه تعمل مشتركة في نطقه متكاملا وهي العضو والمخرج والصفة، ولعلماء التجويد آراء في مسألة الصفات يدلّ عليها تحديدهم لطبيعة الهواء نفسه وميزته عند إصدار الأصوات؛ قال طاش كبري زاده: أحمد بن مصطفى بن خليل (ت968هـ) في مقدّمة شرحه لنظم الجزرية: (اعلم أنّ الهواء الخارج من داخل الإنسان إن خرج بدفع الطبع يسمّى نَفَسًا بفتح الهاء وإذا خرج بالإرادة وعرض له تمّوج بتصادم جسمين يسمّى صوتا، وإذا عرض للصوت كصفات مخصوصة بسبب آلات مخصوصة يسمّى حروفا، وإذا عرض للحروف كصفات أخرى عارضة بسبب الآلات تسمّى تلك الكيفيات صفات).

ثمّ إنّ النّفس الخارج هو الذي وظيفة حرف إن تكّيف كلّه بكيفية الصوت حتّى يحصل صوت قوي كان الحرف مجهورا، وإن بقي بعضه بلا صوت يجري مع الحرف كان الحرف مهموسا.

وأیضا إذا انحصر صوت الحرف في مخرجه انحصارا تامّا فلا يجري يسمّى شدّة كما في (الحجّ) فإنّك لو وقفت على قولك (الحجّ) وجدت صوتك راكدا محصورا، حتّى لو رمت مدّ صوتك لم يمكّنك.

وأما إذا جرى الصوت جريا تامّا ولا ينحصر أصلا يسمّى رخوة كما في (الطش) فإنّك إذا وقفت عليها وجدت صوت الشين جاريا تمده إن شئت. وأما إذا لم يتمّ الانحصار ولا الجري يكون متوسطا بين الشدّة والرخاوة كما في (الخلّ) فإنّك إذا وقفت عليه وجدت

1 - الرعاية: مكّي بن أبي طالب، ص214.

2 - الإدغام الكبير: الداني، ص22.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

الصوت لا يجري مثل جري (الطش)، ولا ينحصر مثل انحصار (الحج) بل يخرج على اعتدال بينهما والله أعلم¹، فقد بيّن طاش كبري زاده دور الهواء في تحديد صفات الأصوات التي يمكن أن تتحد في المخرج، وتختلف في الصفة ليحدث التمايز بين صوت وآخر، ومما أشار إليه علماء القراءات في قضية صفات الحروف، وكيف تتوزع الأصوات وفقها قول المازني (أبو عثمان بكر محمد) (ت248هـ): (إنّ الذي فصل بين الحروف التي ألف منها الكلام سبعة أشياء؛ الجهر والهمس، والشدة والإرخاء، والإطباق والمدّ واللّين: قال: لأنّك إذا جهرت أو همست أو أطبقت أو شدّدت أو مدّدت أو لّينت اختلفت أصوات الحروف التي من مخرج واحد، فعند ذلك يأتلف الكلام ويفهم المراد، قال: ولو كانت المخارج واحدة والصفات واحدة لكان الكلام بمنزلة أصوات البهائم التي لها مخرج واحد، وصفة واحدة لا تفهم)².

لقد كانت القراءات القرآنية التوفيقية حدثاً عظيماً في تاريخ اللّغة العربية فجرت طاقاتها وأحيت ما غرب عنا من أصولها وأوضحت دقائق دلالاتها، وساعدت على التعرّف على مخارج أصواتها، وتعدّد هذه الأصوات، كما أشارت إلى اختلاف المعاني باختلاف الصفة الصوتية التي يحملها الحرف الواحد، من همس وجهر، وتفخيم وترقيق وتغليظ، وإخفاء وإظهار، ولين وانفجار وأطول في المدّ بأنواعه والقصر والقلقلة، والإدغام بأنواعه المختلفة، والإشمام والروم والإخفاء والإقلاب.

ولقد تجلّت خصائص اللّغة المساعدة على التعمّق في الدّراسات القرآنية في المعجمات القديمة كما في كتاب العين للخليل (ت175هـ) وكتاب الجمهرة لابن دريد (ت321هـ) وما تبعهما على وجه التخصيص في معجمي ابن فارس (ت395هـ) المجمل والمقاييس، تلك التي أصبحت تراثاً جامداً لا يُرجع إليه في أغلب دراسات التخصّص، ولا

1 - نقلاً عن كتاب: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، الأردن، الطبعة الثانية، 2007، ص104.

2 - الرعاية: مكّي بن أبي طالب 129-130.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

نستشيره في أغلب البحوث اللغوية؛ وأبقت القراءات القرآنية على أصالة اللّغة باللفظ والرمز والتلاوة.¹

ثانيا: الظواهر الصوتية في كتب القراءات القرآنية

لقد عاين علماء القراءات لاسيما الذين اهتموا بالمسائل الصوتية في التجويد مختلف الظواهر العارضة والطارئة على المستوى التصويقي المصاحب لنطق بعض الحروف وحتى الحركات، فمايزوا بين صوت الحركة القصيرة وغيرها من أصوات المدّ والإطلاق وما تتعالق به من صوامت؛ فهذه العناية الخاصّة أُلجأتهم إليها الممارسة الفعلية عند ملاحظة التباين بين جميع القراءات؛ المتواترة منها والشاذّة، ويتجلّى اهتمامهم في هذا المجال بأدنى مستوى صوتي يمكن أن يعترى حركة ما تتغيّر طبيعة تموجاتها الصوتية عند النطق؛ لأنّ سمات الفونيم المنعزل لا تتضح إلّا حين يرتبط بغيره في بداية من أصغر بنية لفظية؛ فهو صامت لا يعبر عنه إلّا صوت ملفوظه الذي يُحدّده الملفوظ نفسه، فالعلماء حينما فصلوا بين الصوامت والصوائت في اللّغة العربية أدركوا ما لكلّ منهما من خاصيّة تستطيع الواحدة منها أن تغيّر من دلالة سياق كامل، فاستطالة الصوت أو قصره بمعنى مدّه أو إرجاعه إلى أقلّ حدّ يمكن أن يبلغه (المدّ الطبيعي) هو من التأثير في المعنى بعدا آخر تتجاوزه ملاحظات الاستماع الطبيعي لتجانس لفظ الكلمة الواحدة ناهيك عن مجموعة ألفاظ، وهناك مستويات أخرى فوق تركيبية كالنبر والتنغيم لا تنشأ إلّا بلمسات صوتية لا يستطيع الخطّ رسم ملامحها، وهذا ما يمنح لأصوات العربية سمات أخرى تترادف في الاستعمال كلّما تمّ توخّي أعلى درجات الفصاحة في الاستخدام، ولم يستنكف علماء القراءات عن إغفال مثل هذه الظواهر اللاخطيّة لكونها سمة غالبية في تميّز أصوات معيّنة تفرد قراءة عن غيرها، ويمكن التمثيل لذلك بظواهر كثيرا ما اختلف حول طبيعتها وكيفية نشأتها وتحديد مصطلحها العلماء فيما تقاربوا فيه من علوم كاللّغة وعلم القراءات ومن أشهر تلك الظواهر ما يلي:

1 - علوم اللّغة العربية في الآيات المعجزات (علم أصوات اللسان العربي): نشأة محمد رضا ظبيان، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص24.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

أ. ظاهرة (الرّوم):

في معنى (الرّوم) خلاف بين القراء واللّغويين، فهو عند القراء: النطق ببعض الحركة¹، وعند اللّغويين: نطق الحركة بصوت خفي، وتظهر فائدة الخلاف بين الفريقين في الفتح، فعلى قول القراء لا يدخل الرّوم عليه، لأنّه حركة خفيفة إذا خرج بعضها خرج سائرهما، لأنّها لا تقبل التبعيض كما يقبله الكسر والضمّ بما فيهما من الثقل، والرّوم عندهم بعض الحركة. وعلى قول اللّغويين يدخل على الفتح كما يدخل على الكسر والضم، لأنّ الرّوم عندهم إخفاء الحركة، وذلك لا يمتنع في الحركات الثلاث؛ قال المهدي: (فمعنى الرّوم: إضعاف الصوت بالحركة وذهاب معظمها والنطق ببعضها، فهو يسمع ويستوي فيه الأعمى والبصير، وهو يقع في المرفوع والمخفوض عند القراء، ويقع في المفتوح عند النحويين... سوى أبي حاتم² فإنّه لم يجز الرّوم في المفتوح، قال: لأنّ الفتح خفيف لا يتبعض لخفته، فخرج بعضه كخروج كلّ، فإذا رمت الفتحة التبس الرّوم بالحركة المشبعة، وقال غيره من النحويين: لا يمتنع الرّوم في المفتوح من حيث يُقدّر على إضعاف الصوت بالحركة فيتبين الرّوم من الإشباع)³.

وقد بيّن عبد الصبور شاهين أنّ الحركة في الرّوم، كما هي في الاختلاس، تكون أقصر زمنًا وتكاد تفقد الجهر، مثلما يحدث في الإسرار أو الوشوشة⁴، والرّوم يشارك الاختلاس في تبعيض الحركة ويخالفه في أنّه لا يكون في فتح ولا نصب، ويكون في الوقف فقط، والثابت فيه من الحركة أقل من الذاهب، والاختلاس يكون في كلّ الحركات... ولا

1 - معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلّق به: عبد العلي المسئول، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2007، ص225.

2 - ويقصد سهل بن محمد بن عثمان أبي حاتم السجستاني، المتوفى سنة 248هـ.

3 - شرح الهداية: أبو العباس المهدي، تحقيق: حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1995، 70/1-71.

4 - أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي: عبد الصبور شاهين ص370.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

يختصّ بالوقف، والثابت من الحركة فيه أكثر من الدّاهب، وقدّره الأهوازي¹ بثلاثي الحركة، ولا يضبطه إلاّ المشافهة².

ب . ظاهرة الإشمام:

الإشمام هو الإشارة بالشففتين إلى الضمّة من غير تصويت؛ وهو في عرف القراء يطلق باعتبارات سنّة³، قال ابن أبي مریم: (وذهب الكوفيون ومن تابعهم إلى أنّ الإشمام هو الصوت وهو الذي يُسمع، لأنّه عندهم بعض حركة، والرّوم هو الذي لا يُسمع، لأنّه روم الحركة من غير تفوّه به)⁴.

واختصاص الإشمام بالضمّة دون غيرها من الحركات يعود إلى أنّها من الواو، والواو تخرج من بين الشفتين وبهما تعالج؛ قال ابن أبي مریم: (لأنّ الإشمام تمیؤ اللفظ بالضمّة وضّمّ الشفتين استعدادا لإخراج ما كان من جنس الواو، وهذا لا يمكن مع الإشارة إلى الكسرة)⁵ أو الفتحة⁶.

ويكون الإشمام في المدغم كما يكون في الموقوف عليه: نحو قوله تعالى: (لا تُأْمَنَّا) (يوسف 11)، وذلك أنّ الحرف المدغم بمنزلة الحرف الموقوف عليه من حيث جمعهما السكون، فمن حيث أشمّوا الحرف الموقوف عليه إذا كان مرفوعا في الإدراج، أشمّوا النون المدغمة في (تَأْمَنَّا)⁷.

1 - هو الحسن بن علي الأهوازي المقرئ المتوفى سنة 446هـ.

2 - إتحاف فضلاء البشر بقراءات القراء الأربعة عشر: أحمد بن محمد البتّا، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987، 314/1.

3 - معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلّق به: عبد العلي المسنول، ص76.

4 - الموضح: ابن أبي مریم 216/1.

5 - المصدر نفسه 217/1.

6 - ينظر: شرح الهداية: المهدي 71/1 والكتاب: سيويه 171/3.

7 - الحجة للقراء السبعة: أبو علي الفارسي، بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الثانية، 1993، 400/4-4001.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

. وأما غرض العرب من الوقف بالزوم والإشمام، فهو حرصهم على إبانة ما للحرف من الحركة، قال مكّي بن أبي طالب: (اعلم أنّ الزوم والإشمام إنّما استعملتهما العرب في الوقف لتبيين الحركة كيف كانت في الوصل)¹، وقد يؤتى به لغرض دلالي، قال أبو علي: (ألا ترى أنّهم قالوا: إنّ روم الحركة يفصل بين المذكّر والمؤنث: نحو: رأيتك ورأيتك)². ولا يبعد أن يكون للإشمام مثل ذلك من الدلالة على الفصل، على أنّ سيويّه ذهب إلى أنّ غرض من رام الحركة أو أشتموا: الفصل بين ما كان سكونه لازماً، وما كان عارضاً للوقف، قال: (وأما الذين راموا الحركة فإنهم دعاهم إلى ذلك الحرص على أن يُخرجوها من حال ما لزمه إسكان على كلّ حال، وأن يُعلموا أنّ حالها عندهم ليس كحال ما سكن على كلّ حال، وذلك أراد الذين أشتموا، لأنّ هؤلاء أشدّ توكيداً)³.

ج . ظاهرة (الإمالة):

. الإمالة أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء⁴. وهي عند كاتنينو: نطق الفتحة (قصيرة كانت أو طويلة) نطقاً أمامياً⁵ والإمالة لغة بني تميم ويقابلها الفتح وهو لغة أهل الحجاز⁶ ويعبرون عن الإمالة بالإضجاع⁷ والكسر⁸ وعن الفتح بالتفخيم¹.

- 1 - الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: مكّي بن أبي طالب، تحقيق: محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 122/1.
- 2 - الحجة: أبو علي الفارسي 401/4.
- 3 - الكتاب: سيويّه 168/4.
- 4 - الكشف: مكّي بن أبي طالب 168/1.
- 5 - دروس في علم أصوات العربية: جان كاتنينو، ترجمة: صالح القرمادي، منشورات الجامعة التونسية، تونس، (د، ط)، 1966، ص156.
- 6 - معاني القراءات: أبو منصور الأزهري، تحقيق: عيد مصطفى درويش وعوض بن حمد القوزي، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1999، 140//1.
- 7 - إعراب القراءات السبع وعللها: ابن خالويه، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1992، 71/1.
- 8 - إعراب القراءات الشواذ: ابن خالويه، تحقيق: محمد السيّد أحمد عزوز، عالم الكتب، بيروت، لبنان،

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

ولالإمالة درجتان: شديدة ومتوسطة، والتوسط (معناه: بين الفتح والإمالة، لا هو مفتوح محض، ولا مُمال محض)²، قال إبراهيم أنيس: (واللّسان مع الفتح يكاد يكون مستويا في قاع الفم. فإذا أخذ في الصعود نحو الحنك الأعلى، بدأ حينئذ ذلك الوضع الذي يسمّى بالإمالة، وأقصى ما يصل إليه أوّل اللّسان في صعوده نحو الحنك الأعلى هو ذلك المقياس الذي يسمّى عادة بالكسرة، طويلة كانت أو قصيرة، فهناك إذا مراحل بين الفتح والكسر، لا مرحلة واحدة. من أجل ذلك كان القدماء يقسمون الإمالة إلى نوعين: إمالة خفيفة وإمالة شديدة)³.

وكلّ أصحاب الاحتجاج على أنّ الفتح أصل، والإمالة فرع. قال مكّي بن أبي طالب: (اعلم أنّ أصل الكلام كلّ الفتح، والإمالة تدخل في بعضه في بعض اللّغات لعلّة. والدليل على ذلك أنّ جميع الكلام الفتح فيه سائغ جائز، وليست الإمالة بداخلة إلّا في بعضه في بعض اللّغات لعلّة، فالأصل ما عمّ، وهو الفتح)⁴، على أنّ بعض أئمة القراءة ذهب إلى أنّ كلاً من الفتح والإمالة أصل برأسه⁵، وليس منهم من ذهب إلى أنّ الفتح فرع والإمالة أصل⁶.

لكنّ إبراهيم أنيس رأى أنّ الإمالة تكون أصلا في حالات، وفرعا في حالات أخرى، قال: (نستطيع أن نرّجح أنّ بعض الكلمات التي اشتملت على ياء أصلية قد تطوّرت أوّلا

الطبعة الأولى، 1996، 223/1.

1 - إعراب القراءات السبع وعللها: ابن خالويه/75.

2 - الكشف: مكّي بن أبي طالب/183.

3 - الأصوات اللّغوية: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1992، 64 وما بعدها.

4 - الكشف: مكّي بن أبي طالب/186.

5 - النشر في القراءات العشر: ابن الجزري/2-31-32.

6 - الإمالة في القراءات واللّهجات العربية: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدّة، السعودية، الطبعة الثالثة، 1983، ص97.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

إلى الإمالة ثم إلى الفتح، فالأصل إذا في مثل هذه الكلمات هو الإمالة وقد تفرّع الفتح عنها.

أما حين تعرض الإمالة لغير أصل من أصول الكلمة كإمالة الفتحة أو إمالة ألف المدّ غير المنقلبة عن أصل، فليس هذا إلا نوعاً من الانسجام بين أصوات اللّين، ومتى سلّمنا بنظرية السهولة والاقتصاد في الجهد العضلي، استطعنا أن نتصوّر أنّ الكلمة التي تشتمل على أصوات لين منسجمة أحدثت من نظيرتها التي خلت أصوات لينها من الانسجام.¹ وردّ حسام سعيد النعيمي هذا القول بـ (أنّ ظاهرة صوتية واحدة لا ينبغي أن يتجرّأ تفسيرها، ومن الصّعب أن نقنع بأنّ الحجازيين كانت لغتهم متقدّمة متطوّرة في مثل لفظة (سار) بغير إمالة، وأنّ التميميين قد تخلّفت لغتهم لبقاء الإمالة فيها، ثمّ تكون لهجة الحجاز متخلّفة عن التطوّر في لفظة (كتاب) بغير إمالة، بينما تكون لهجة البادية أحدث في تطوّرهما، لأنّها أمالت الألف فيها)².

ثالثاً: أوجه التعالق بين الدرس الصوتي القديم والمعاصر

بداية الدرس الصوتي عند القدماء كانت وسائلها محدودة للغاية تقتصر على الذوق والملاحظة البسيطة التي تعتمد حاستي البصر والسمع، ولما تجسّدت تلك الطرق التقليدية فيما تمّ اكتشافه من جوانب علمية في الدرس الصوتي كان لا بدّ من إجراء مقارنة بين جهودهم وجهود المعاصرين في المجال نفسه، مع بعد الفارق في الوسائل وأجهزة المراقبة والدّراسة وأساليب البحث، لكن ما يميّز فضل القدماء على المحدثين أنّهم انطلقوا في دراساتهم من فرضيات لا وجود لسبق لها عند غيرهم، أي أنّهم افتقدوا للتراكمية العلمية التي استفاد منها المعاصرون وأضافوا عليها لمساهمهم بمساعدة التقانة الحديثة التي يسّرت سبل الاكتشاف ودقّة الملاحظة وعمق التجارب فيما يُدرس.

1 - في اللّهجات العربية: إبراهيم أنيس، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة التاسعة، 1995، ص66-68.

2 - الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: حسام سعيد النعيمي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام و دار الرشيد، بغداد، العراق، (د، ط)، (د، ت)، ص204.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

فإذا تمّ مقارنة الجهدين في مسائل الدرس الصوتي مثلاً لا نكاد نعثر على كبير خلاف بينهما ولا مظهر واضح للتجديد من شأنه أن يُلغي جهد القدماء بالكلية بل ما يحدث في العادة هو إجراء تعديل على المصطلح أو تقرير حقيقة علمية تفرضها ضرورة التطور نفسها بوصفها حتمية تتباين فيها العصور والأزمان في كلّ شيء، ولا يعني هذا أنّ الدرس الصوتي المعاصر قد بقي سجين فكر القدماء لم يتحرّر ممّا قالوه واستنتجوه، بل إنّ واقع الدرس الصوتي المعاصر ينفي التقليد ويثبت التجديد، وعند النظر في المدارس الصوتية المعاصرة نجد تجسيد سنّة الاختلاف ظاهرة بينهم شأنهم في ذلك شأن التباين الذي نلاحظه بينهم وبين القدماء، ويكفي أن نسوق لذلك بعض الشواهد لها علاقة بقضايا المباحث الصوتية إمّا على مستوى أعضاء النطق أو كيفية إصدار الأصوات نفسها.

فقد أدرك علماء التجويد أنّ الهواء هو المادّة لإنتاج الأصوات اللغوية: (فالصوت هو الحاصل من دفع الرئة للهواء المحتبس بالقوّة الدافعة فيتموّج، فيصدم الهواء الساكن فيحدث الصوت من قرع الهواء بالهواء المندفَع من الرئة)¹. يوضّح هذا النصّ مصدر الهواء المنتج للأصوات بدقّة ويبيّن أنّ تموّجاته والاعتراضات التي تحدث له هي التي تُنتج الأصوات المختلفة، ولا يبعد بل لا يكاد أن يكون ثمّة فرق بين ما قاله القدماء وما أشار إليه ممثلو المعاصرين وهو إبراهيم أنيس حيث ينحو بهذا التوضيح المنحى نفسه فيقول: (يندفع الهواء من الرئتين مازراً بالحنجرة فلا يحرك الوترين الصوتيين، ثم يتخذ مجراه في الحلق حتى يصل إلى أدنى الحلق من الفم، وهناك ينحبس الهواء باتصال أدنى الحلق (بما في ذلك اللهاة) بأقصى اللسان، ثم ينفصل العضوان انفصلاً مفاجئاً فيحدث الهواء صوتاً انفجارياً شديداً)².

وأكثر من هذا الضبط ما أشار إليه علماء التجويد من عيوب يمكن أن تلحق بطريقة إخراج الهواء فيعسر ويسبّب صعوبة في النطق ناجم عن انغلاق أو شبه إنخناق يفضي إلى إصدار أصوات غير واضحة، ويجلي هذه الحقيقة محمد المرعشي (ت1150هـ)

1 - لطائف الإشارات لفنون القراءة: الإمام شهاب الدين القسطلاني، تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1972، 1/183.

2 - الأصوات اللغوية: إبراهيم أنيس ص86-87.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

حين يقول: (ثم إنَّ الغالب تلفظ الكلم مع إخراج النَّفْس وأما تلفظها مع إدخاله فيعسر ويقبح به الصوت عند الجهر فلا شكَّ في كراهته، بخلاف ذلك عند الإخفاء ولم أجد تصريحاً في هذا الباب)¹

يشرح هذه الظاهرة من المعاصرين أحمد مختار عمر ويوضِّحها بقوله: (ولا نعلم لغة تعتمد على هواء الشهيق في إنتاج الصوت، وإن أمكن أن تنتج أصوات خلال عملية الشهيق أيضاً، ولكن هذا إن حدث يكون استثناء فقط، ومثل هذه الأصوات تسمع من الأطفال، ونحن نستعملها في حالة النشيج أو الانتحاب)².

دور الشفتين في إنتاج صوتي الباء والميم لا اختلاف فيه بين القدماء والمحدثين بالنظر إلى حركتيهما في الانطباق والانفتاح ووضوح الصوت الخارج منهما إذ يمكن معانيته لا حاجة في ذلك إلى وسائل معاصرة تضبط الدقة التي يبرِّز بها المعاصرون نظراءهم القدماء: يقول الدرزكلي: (بالشفتين المشتملتين على انطباق وانفتاح وحركة محكمة)³

كثيراً ما يسهب المعاصرون في تشريح العضو تبياناً لوظيفته فيخصِّصون لذلك كتباً مستقلة أو فصولاً بعينها يتوسَّعون من خلالها في بسط الحديث عن كلِّ ما يتعلَّق بأعضاء النطق عضواً عضواً؛ حيث يعرضون لطبيعته الفزيولوجية وخاصيته الفزيائية سعياً للبحث عمّا يُسبِّب عيباً في النطق أو يحدث تشويهاً في صوت من الأصوات كما يحدث عند حديثي السنِّ من الأطفال مثلاً وهم في مراحلهم الأولى يتعلمون الدِّرية على النطق بالأصوات، فإن لم تصحَّ عندهم بعض المظاهر السلبية في النطق لازمتهم طيلة حياتهم

1 - جهد المقل: محمد المرعشي، تحقيق: سالم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2001، ص11.

2 - دراسة الصوت اللغوي: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1991، ص91-92.

3 - خلاصة العجالة في بيان مراد الرسالة في علم التجويد: حسن بن اسماعيل الدرزكلي الحبار الموصلي (دراسة وتحقيق): خلف حسن صالح الجبوري، مخطوط أطروحة دكتوراه، إشراف: غانم قدوري الحمد، بكلية التربية للبنات، جامعة تكريت، العراق، (د، ط) 2002، ص141.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

يعانون من مساوئها وتلحقهم معزة في التواصل باللغة مع أفراد مجتمعهم، وأكثر ما يعرض له الدارسون في هذه الجزئية قضية سلامة اللسان ووضعية الأسنان التي تعدّ بمثابة مخارج مزمار يتغيّر الصوت معها كلما تغيّر طرف أو ذلق اللسان خلالها، وقد انتبه القدماء من علماء التجويد إلى أهمية دور الأسنان في العملية النطقية فهذا أبو العلاء الهمداني العطار يقول: (ولا سبيل إلى ما سقناه... إلا بالمواظبة على القراءة ورياضة اللسان والأخذ من أفواه العلماء والإتقان، وإن انضاف إلى ذلك حسن الصوت وجودة الفك وذراية اللسان وصحة الأسنان كان الكمال)¹ ومّا يشهد على حرص علماء القراءات على تجلية الحقيقة العلمية بكلّ وسيلة تتاح لديهم فيتوسّعون في الشرح والتوضيح على نطاق واسع ما أمكنهم إلى ذلك معطى من معطيات العلم، فقد خصّص محمد المرعشي مثلاً الفصل الرابع من كتابه (جهد المقل) للحديث عن الأسنان طبيعتها ووظيفتها.

التفت القدماء إلى ما هو أدقّ من هذا نشدانا إلى توضيح بعض الجوانب الصوتية وكيفية عمل أعضاء النطق التي تساعد على إنتاج الأصوات، وتحتيّر لتحديد المخارج، فلم يتوقّف القدماء عند حدود التنظير والوصف بالكلمات والتّصوُّص بل تجاوزوا كلّ ذلك بمحاولات بسيطة مقارنة بما عليه النَّاس اليوم؛ حيث اجتهدوا في وضع مخطّطات بيانية من خلال رسم توضيحي لجهاز النطق مع تبيان مواقع الحروف في أحيازها، وهذا ما قام به ابن وثيق (ت 654هـ) حين عمد إلى وضع رسم تخطيطي لأعضاء النطق في كتابه في تجويد القراءة².

خاتمة:

دراسة الأصوات عند علماء القراءات كانت غاية لا وسيلة؛ لأن الصوت مطية لتحقيق هدف أسمي هو تأدية المعنى القرآني بشكل واضح وما يضمن ذلك نطق اللفظ صحيحاً دون أي خلل في أي حرف موشّح بصوت تحكّمه دقة المخرج والصفة، لذا كانت

1 - التمهيد في معرفة التجويد، العطار ص 89.

2 - الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: غانم قدوري الحمد، ص 105.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

عنايتهم بالغة باستقصاء آراء اللغويين قبلهم في قضية تحديد المخرج والصفة ثم عملوا على التكيّف مع معطيات الدرس الصوتي المستوحى من تعاملهم المباشر مع القراءة القرآنية لاسيما عند تجويد القرآن؛ حيث يحصل التفاعل الحقيقي بين الأصوات فتمتزج ويحدث الإيقاع أو ما يُعرف بالموسيقى الداخليّة لللفظ فتنشأ ظواهر عملوا على تتبعها ومراعاتها عند القراءة، ممّا أجبرهم على اصطناع درية خاصّة في تعلّم أحكام التجويد أساسها الأوّل نطق الأصوات سليمة دون أيّ خلل من شأنه أن يشوّه طبيعة القراءة التي تنضبط بقواعد إذا لم يحسن المرء اتّباعها وقع في المحذور الذي لا يجعل حدّا فاصلا بين قراءة وأخرى من جهة، كما يمكن أن يُوقع المتعلّم إذا لم يحترز في مخالقات شرعية، مثل هذه الضوابط جعلت من علم القراءات مجالا يُصان فيه الصوت من التحريف.

ما اختلف فيه علماء القراءات القرآنية من مصطلحات مرده إلى تطور أنماط التفكير لديهم في كل عصر شأنهم في ذلك شأن المعاصرين الذين تباينوا في ضبط المصطلح على نحو واسع أكثر ممّا كان عليه القدماء، لأنّ سنّة التباين في ضبط المصطلحات حقيقة مجسّدة في جميع العلوم قديمها وحديثها، ولعلّ أكثر ما نلاحظه اليوم من اختلاف في المصطلحات لم يكن عليه القدماء بهذا الشكل، غير أنّ وضع المنهج وضبط مصطلح علم القراءات هذه الخطوة كانت حتمية لا بدّ منها لكي ينفصلوا بجهدهم عن اللغويين ويرتسم لهم أفق التّجديد الذي بدا واضحا لدى المعاصرين فاستفادوا منه وجعلوه مكسبا يُغيّر إنتاج غيرهم في مجال الدرس الصوتي.

تتبع علماء القراءات للظواهر الصوتية في القرآن كشف لهم عن طبيعة الصوت العربي في أوضح صور تمثله في جميع اللهجات، التي تعدّ خلفية معجمية لأصوات القراءات عند تغايرها ولو كان ذلك على سبيل التمثيل وإن كان عارضا، فالقرآن بمعجم لغته لم يُنكر فهمه ولا فصاحة لغته عربي قحّ مهما كان انتماءه لوجود صنو كلّ لهجة في القرآن لكن على نحو نظم متميّز يجمع مختلف الألفاظ ويُجانسها؛ أي يجعلها متّفقة، فالتنوّع الصوتي في مختلف القراءات زاد اللّغة العربية ثراء وأكسب حصيلتها تعدّدا في صور النّطق للفظ الواحد كما تعدّدت معانيه، فاللفظ في اللّغة العربية يتغيّر شكلا ومضمونا إمّا بوساطة الصوت أو

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

بوساطة أبعاده الدلالية، لهذا استرسل من ألفوا في الاحتجاج للقراءات بتتبع دلالة الأصوات في القراءات، لأنهم تجاوزوا دراسة طبيعة الصوت نفسه.

علم القراءات معمل جاهز لاختبار الأصوات وتحديد جيدها من رديتها بالاستخدام والممارسة الفعلية وذلك نظرا لكثرة القراءات من جهة وحرص العلماء على تمثّل وجه القراءة بصحيح ألفاظها ونطق أصواتها، ممّا يجعلها طريقا واحدا لا يسلكه آخر من القراء لكونه في غنى عن ذلك لوجود فسحة للبدائل الصوتية دون أن يخرجهم ذلك عن الفصيح والمتواتر والموقوف.

هوامش المادّة العلمية:

- 1- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995، 63/1.
- 2- معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلّق به: عبد العلي المسئول، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2007، ص 118 و ص 269.
- 3- اللّهجات العربية في القراءات القرآنية: عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د، ط)، 1996، ص 83-84.
- 4- تاريخ اللغات السامية: إسرائيل ولفنسون، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980، ص 208.
- 5- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الحلّيم النجار، مكتبة الثقافة الدينية، (د، ط)، 1999، 32/1.
- 6- أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي (أبو عمرو بن العلاء): عبد الصبور شاهين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1987، ص 9.
- 7- المقتضب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، ت) 328/1.
- 8- الكتاب: أبو عمرو عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (د، ت)، 431/4.
- 9- الكتاب الموضّح في وجوه القراءات وعللها: نصر بن علي المعروف بابن أبي مرثم، تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 2001، 163-162/1.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

- 10- ينظر معجم العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، مؤسسة دار الهجرة، طهران، إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ، المقدمة.
- 11- منظومة المقدمة فيما يجب على قارئ القرآن أن يعلمه: ابن الجزري، تحقيق: أيمن رشدي سويد، جدة، السعودية، دار نور للمكتبات، الطبعة الرابعة، 2006، ص1.
- 12- يقصد رسالته أسباب حدوث الحروف.
- 13- النشر في القراءات العشر: أبو الخير محمد ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضبّاع، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، ت)، 198/1.
- 14- الإدغام الكبير: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تحقيق: عبد الرحمن حسن العارف، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2003 ص120.
- 15- إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع للإمام الشاطبي: عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، ت)، ص3.
- 16- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة ومخارجها وصفاتها وألفائها وتفسير معانيها وتعليلها وبيان الحركات التي تلزمها: أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة، 1996، ص140.
- 17- المصدر نفسه ص99.
- 18- التمهيد في معرفة التجويد، العطار أبو العلاء الحسن بن أحمد الهمداني تحقيق: جمال الدين محمد شرف ومحمد فتحي السيد، دار الصحابة للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص243.
- 19- الرعاية: مكي بن أبي طالب، ص214.
- 20- الإدغام الكبير: الداني، ص22.
- 21- نقلا عن كتاب: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، الأردن، الطبعة الثانية، 2007، ص104.
- 22 - الرعاية: مكي بن أبي طالب 129-130.
- 23- علوم اللغة العربية في الآيات المعجزات (علم أصوات اللسان العربي): نشأة محمد رضا ظبيان، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص24.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

- 24- معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلّق به: عبد العليّ المسئول، دار السّلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2007، ص225.
- 25 - ويقصد سهل بن محمد بن عثمان أبي حاتم السجستاني، المتوفى سنة 248هـ.
- 26- شرح الهداية: أبو العباس المهدوي، تحقيق: حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1995، 70/1-71.
- 27 - أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي: عبد الصبور شاهين ص370.
- 28 - هو الحسن بن عليّ الأهوازي المقرئ المتوفى سنة 446هـ.
- 29- إتحاف فضلاء البشر بقراءات القراء الأربعة عشر: أحمد بن محمد البتّا، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987، 314/1.
- 30 - معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلّق به: عبد العليّ المسئول، ص76.
- 31 - الموضوع: ابن أبي مريم 216/1.
- 32 - المصدر نفسه 217/1.
- 33- ينظر: شرح الهداية: المهدوي 71/1 والكتاب: سيويه 171/3.
- 34 - الحجة للقراء السبعة: أبو عليّ الفارسي، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الثانية، 1993، 400/4-4001.
- 35 - الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: مكّي بن أبي طالب، تحقيق: محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 122/1.
- 36 - الحجة: أبو عليّ الفارسي 401/4.
- 37 - الكتاب: سيويه 168/4.
- 38 - الكشف: مكّي بن أبي طالب 168/1.
- 39 - دروس في علم أصوات العربية: جان كانتينو، ترجمة: صالح القرمادي، منشورات الجامعة التونسية، تونس، (د، ط)، 1966، ص156.
- 40 - معاني القراءات: أبو منصور الأزهرّي، تحقيق: عيد مصطفى درويش وعوض بن حمد القوزي، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1999، 140//1.
- 41 - إعراب القراءات السبع وعللها: ابن خالويه، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1992، 71/1.

أصول الدرس الصوتي المعاصر ----- د. زين الدين بن موسى

- 42 - إعراب القراءات الشواذ: ابن خالويه، تحقيق: محمد السيّد أحمد عزوز، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، 223/1.
- 43 - إعراب القراءات السبع وعللها: ابن خالويه/75.
- 44 - الكشف: مكي بن أبي طالب/183.
- 45 - الأصوات اللّغوية: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1992، 64 وما بعدها.
- 46 - الكشف: مكي بن أبي طالب/186.
- 47 - النشر في القراءات العشر: ابن الجزري/2-31-32.
- 48 - الإمالة في القراءات واللّهجات العربية: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدّة، السعودية، الطبعة الثالثة، 1983، ص97.
- 49 - في اللّهجات العربية: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة التاسعة، 1995، ص66-68.
- 50 - الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: حسام سعيد النعيمي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام و دار الرشيد، بغداد، العراق، (د، ط)، (د، ت)، ص204.
- 51 - لطائف الإشارات لفنون القراءات: الإمام شهاب الدين القسطلاني، تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1972، 183/1.
- 52 - الأصوات اللّغوية: إبراهيم أنيس ص86-87.
- 53 - جهد المقل: محمد المرعشي، تحقيق: سالم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2001، ص11.
- 54 - دراسة الصوت اللّغوي: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1991، ص91-92.
- 55 - خلاصة العجالة في بيان مراد الرسالة في علم التجويد: حسن بن اسماعيل الدرزكلي الحبار الموصلبي (دراسة وتحقيق): خلف حسن صالح الجبوري، مخطوط أطروحة دكتوراه، إشراف: غانم قدوري الحمد، بكلية التربية للبنات، جامعة تكريت، العراق، (د، ط) 2002، ص141.
- 56 - التمهيد في معرفة التجويد، العطار ص89.
- 57 - الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: غانم قدوري الحمد، ص105.

الصورة الفنية في النقد العربي بين القديم والحديث

أ. عيسى بودوخت

جامعة أم البواقي

الملخص:

يتلخص موضوع هذا البحث في تقديم مفهوم للصورة الفنية من حيث اللغة والاصطلاح، وعند المفسرين للقرآن الكريم، ثم يعرّج على النقد العربي القديم ومدى استيعابه لمفهوم الصورة مع التمثيل بنماذج تناولت هذا المصطلح بالدراسة المناسبة لذلك العصر، وإن كان ذلك بوسائل وطرق تختلف عن وسائل وطرق الدراسات الحديثة طبعاً.

وبعدها يتطرق البحث إلى كيفية معالجة الصورة الفنية في ضوء النقد العربي الحديث، ويخلص إلى أن بعض الدراسات العربية حول هذا المصطلح جاءت متأثرة بالدراسات الغربية تأثراً سلبياً. ولا يخفى ما لهذه الأخيرة من تحامل على كل ما هو عربي وإسلامي. فلحق من جزاء ذلك إجحاف كبير بالتراث العربي... مع التمثيل أيضاً بنماذج ممن تناولوا موضوع الصورة بدراسات مستقلة.

ثم حاول البحث رصد أهم عناصر الصورة الفنية، وخلص إلى أنها تتمثل في أربعة عناصر هي: اللغة، الخيال، الموسيقى والوحدة العضوية.

أما أهم وظائفها فتتمثل في: الشرح والتوضيح، والمبالغة، والتحسين والتقبيح، والوصف والمحاكاة.

وثُجج البحث بفهرس يضم أهم المصادر والمراجع التي استقى منها مادته.

الكلمات المفتاحية: الصورة الفنية، النقد القديم، النقد الحديث، الخيال، الموسيقى، اللغة.

The figure of style between the old and the modernists

Abstract:

This study aims to define the style picture of linguistic and terminological point of view and from the point of view of the interpreters of the Quran. She is also interested in the ancient Arab criticism and how to deal with the image of style and illustrate this point with examples of studies addressing this term that have been undertaken at one time even if they make use of various means of those used by the modernists.

The study then looks at how to deal with the figure of speech in the light of modern criticism. The results of this investigation are distressing. Indeed, the majority of Arab studies addressing this term are negatively

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

influenced by European studies that harm anything that can relate to the Arabic or Islam, leaving the entire Arab heritage injured. Examples are presented on the work of writers who have dealt style picture independently .

This study also seeks to determine the elements that constitute the image and style that happen to be the following: language, imagination, music, organic unity .

Its major functions, in turn, are defined as follows: explanation and clarification, exaggeration, enhancement and denigration, description and simulation .

This research is finally completed by an index that includes important sources and references on which this work is based on this.

Keywords: The image of style, Critic old, modern Critique, Language, Fantasy, Music.

الشعر في حقيقته فن يقوم على نقل المعاني والدلالات عن طريق التعبير بأسلوب جميل، وليس للشاعر من وسيلة ليعبر عن أحاسيسه، وانفعالاته إلا الألفاظ الموحية، وحينئذ تصبح العبارات الشعرية مستمدة من معجم الواقع النفسي للشاعر، وليس من معجم اللغة، لأنه يكون وقتها قد أضفى عليها من ذاته وروحه، وأبدع منها كائنا متميزا...

ويكاد النقاد يجمعون على أن أقوى وأسمى أدوات التعبير التي يوظفها الشاعر في نقل تجربته وتأثيره في المتلقي هي الصورة الفنية.

فما المقصود بهذا المصطلح؟ وكيف تطوّر مفهومه بين النقد القديم والنقد الحديث؟

أولاً: مفهوم الصورة الفنية:

أ/ المعنى اللغوي:

جاء في (القاموس المحيط): (الصورة بالضم: الشكل جمع صور، وصور كعنب، والصير كالكيس أحسنها وقد صوره فتصور.

وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة، وبالفتح شبه الحكمة في الرأس، وصار: صوت، وعصفور صوّار، والشيء صوّراً: أماله... وصور كفروح: مال، وهو أصور)¹.

1- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6،

1419هـ/1998م، ج2، ص 73 .

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

وقال ابن منظور: (والصُّور بكسر الصاد لغة في الصُّور جمع صورة وصوِّره الله صورة حسنة فتصور، وتصورت الشيء توهمت صورته فتصوَّر لي، والتصاوير: التماثيل، ورجل صيَّر شيئا: أي حسن الصورة والشارة....)¹.

ب/ الصورة عند المفسرين:

ورد لفظ الصورة بمشتقاتها المختلفة ست مرات في خمس آيات من القرآن الكريم، كما يلي:

1/ في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾².

2/ وفي قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...﴾³.

3/ وفي قوله تبارك اسمه: ﴿...وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ...﴾⁴.

4/ وفي قوله عز من قائل: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾⁵.

5/ وفي قوله سبحانه: ﴿فِي أَيِّ صُوْرَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾⁶.

هذا كل ما جاء من مشتقات لفظ (الصورة) في القرآن الكريم، أما لو رجعنا إلى بعض التفاسير نسترشدها حول معناها، وخصوصا ونحن ندرك أن مفهوم الصورة والتصوير، نشأ أول ما نشأ - قبل أن يصبح مصطلحا مستقلا بنفسه - بين أحضان الفلاسفة والمفسرين والباحثين في وجوه الإعجاز القرآني، قلت: لو رجعنا إلى بعض التفاسير، لوجدنا الآتي:

2 - لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ج4، ص 2523.

3 - سورة آل عمران، من الآية 6.

4 - سورة الأعراف، من الآية 11.

5 - سورة غافر، من الآية 64.

6 - سورة الحشر، من الآية 24.

7 - سورة الانفطار، الآية 8 .

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

يقول القرطبي في تفسير آية (سورة غافر): (أي خلقتكم في أحسن صورة، وقرأ أبو رزين والأشهب والعقيلي: صوركم بكسر الصاد، قال الجوهري: والصُّور بكسر الصاد لغة في الصور بالضم جمع صورة، قال الشاعر يصف الجواري

أَشْبَهُنَّ مِنْ بَقْرِ الْخَلْصَاءِ أَعْيُنَهَا وَهَنَّ أَحْسَنُ مِنْ صَيْرَانِهَا صِوْرًا¹

ويقول محمد الطاهر بن عاشور في تفسير الآية نفسها: (التصوير خلق على صورة مرادة تشعر بالعناية... فافتضى حسن الصور، فلذلك عدل في جانب خلق الإنسان عن فعل الجعل إلى فعل التصوير بقوله: ﴿وَصَوَّرَكُمْ﴾².

أما في تفسير آية سورة (الحشر) فيقول صاحب (الجامع لأحكام القرآن): (المصوّر: مصور الصور ومركّبها على هيئات مختلفة، فالتصوير مرتب على الخلق والبراية وتابع لهما. ومعنى التصوير التخطيط والتشكيل. وخلق الله الإنسان في أرحام الأمهات ثلاث خلق: جعله علقة، ثم مضغة، ثم جعله صورة وهو التشكيل الذي يكون به صورة وهيئة يُعرف بها ويتميز عن غيره بسمتها)³.

ويفسرها ابن عاشور بقوله: (المصوّر: مكوّن الصور لجميع المخلوقات ذوات الصور المرئية)⁴.

وإذا يمينا جهة صاحب (الكشاف) لنستطلع رأيه في تفسير آية سورة (الانفطار)، وجدناه يقول: (أي أنّ الله تعالى خلق الإنسان أصلاً من نطفة، فسوّاه، أي جعله سوياً سالم الأعضاء، ثم عدله فصيّره معتدلاً متناسب الخلق من غير تفاوت فيه فلم يجعل إحدى اليدين أطول، ولا إحدى العينين أوسع... ثم ركّبه في أي صورة اقتضتها مشيئته وحكمته

1-الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1387هـ/1967م، ج15، ص328.

2-تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج24، ص191.

3- القرطبي، المصدر السابق، ج18، ص48.

4- تفسير التحرير والتنوير، المصدر السابق، ج28، ص125.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

من الصور المختلفة في الحسن والقبح والطول والقصر والذكورة والأنوثة والشبه ببعض الأقارب وخلاف الشبه)¹.

أما صاحب (تفسير التحرير والتنوير) فيقول في تفسير الآية نفسها: (في صورة أي صورة، أي صورة كاملة بديعة)² من خلال هذه الإطالة المقتضبة على كتب بعض المفسرين، نلاحظ كيف تدرج مفهوم الصورة (التصوير) من المعنى اللغوي الصرف عند المفسرين القدامى إلى التدرج شيئاً فشيئاً نحو المعنى الفني في تفسير المحدثين، والذين مثلهم العلامة ابن عاشور خير تمثيل، ولعل ما يلفت النظر في تفسير هذا الأخير، وهو محاولته إعطاء مفهوم خاص لمصطلح (التصوير) بأنه إبداع على صورة تشعر بال العناية والقصد، فالمصور يريد للإثارة، قاصد للجمال.

ج/ مفهوم الصورة كمصطلح نقدي:

يتفق معظم الباحثين والنقاد المعاصرين على صعوبة تحديد مفهوم شامل للصورة، لأن هذا المفهوم ينطوي على تصورات فنية متباينة، نبتت من تيارات فلسفية وفكرية مختلفة، ولعل هذا هو السر في تعدد ما قيل حولها من تعريفات، وتنوع ما تناولها من مناهج ودراسات... فالصورة الفنية ذات طبيعة مراوغة، تغوي دارسها بشغف التحديد، ليجد نفسه منحازاً إلى ناحية منها، مهملاً بقية الأبحاث وعليه فالوصول للمعنى - معنى الصورة - ليس بالأمر الهين ولا السهل اللين، ومن قال ذلك، فقد احتجبت عنه أسرار اللغة، وجماها المكنون المستتر، وروحها المتحددة النامية، وليس لها - كما عند المناطقة - حدود جامعة، ولا قيود مانعة³.

وقد أكد الناقد الإنجليزي (سيسيل دي لويس) (C.Day Lewis) هذا الغموض في الصورة، رغم ما تكتسيه من أهمية بالغة، فهو يقول: (إن كلمة الصورة قد تم استخدامها خلال الخمسين سنة الماضية أو نحو ذلك، كقوة غامضة، ومع ذلك فإن الصورة ثابتة في

1 - تفسير الزمخشري، تح: محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة، ج4، ص 716.

2 - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ج30، ص177.

3 - علي صبح، الصورة الأدبية تاريخ ونقد، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ص 5.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

كل القصائد، وكل قصيدة هي بحد ذاتها صورة فالالتجاهات تأتي وتذهب، والأسلوب يتغير، كما يتغير نمط الوزنحتى الموضوع الجوهرى يمكن أن يتغير بدون إدراك، ولكن المجاز (الصورة) باق كمبدأ للحياة في القصيدة وكمقياس لمجد الشاعر)¹.

وليست الصورة شيئاً جديداً، ولا التصوير شيئاً مبتكراً، فإن الشعر قائم على الصورة منذ أن وجد، ولكن استخدامها يختلف من عصر إلى عصر، ومن بيئة اجتماعية إلى أخرى، بل يختلف حتى بين شاعرين ينتميان إلى العصر نفسه، والى البيئة نفسها... فالصورة تعكس نوع العلاقة بين المبدع وبيئته في كل عصر، كما أن الثقافة والمجتمع والذات عناصر تحدد موقف الحياة من القديم والحديث، وتشكل الإطار العام لثقافة الشاعر وليس إطاره الشعري الخاص.

ومع صعوبة حصر الصورة في تعريف محدد . كما سبقت الإشارة إلى ذلك . يمكن رصد هذا التعريف الذي يضم أهم العناصر التي تقوم عليها الصورة . في رأي الباحث . وهي: الحسية، الخيال، اللغة، العاطفة، البلاغة والتأثير... فالصورة إذن هي تعبير لغوي، أو وجه دلالي، حسي غالباً، مشحون بالعاطفة الصادقة، يشكله خيال الشاعر من عناصر البيان والبديع فيحدث في المتلقي التأثير المرغوب .

ثانياً: الصورة في النقد القديم:

هناك من الدارسين* من ينفي عن التراث النقدي والبلاغي العربي أية معرفة بالصورة الفنية، أو يهون من شأن تلك المعرفة على أقل تقدير، وذهبوا في تحليل ذلك مذاهب شتى، فمن قائل: إنّ مصطلح الصورة لم تعرفه العرب، وإنما تسرب إليها مع الفلسفة الأرسطية، إلى مدع أن النقد العربي القديم لم يعرف الاحتفال بالقوى النفسية ذات الشأن في إنتاج

1- الصورة الشعرية، تر: أحمد نصيف الجنابي وزميليه، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1982، ص 20.

*- منهم: - مصطفى ناصف في كتابه: الصورة الأدبية.

- كمال أبو ديب في كتابه: جدلية الخلفاء والتجلي.

- نصرت عبد الرحمن في كتابه: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث.

- علي البطل في كتابه: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

الشعر، بل هناك من ذهب منهم أبعد من ذلك، فأنكر إمكانية اعتماد الصورة على البلاغة، لأنّ هذه الأخيرة، في رأيه من قبيل الزخرف وهي (صندوق أصباغ)، أو (بناية متهدّمة)...

إنّ النقد العرب في حقيقة الأمر لم يكن جهدهم منصرفاً لوضع المصطلحات الأدبية، وإنما كان جل اهتمامهم منصبا حول تقويم خطأ الشعراء، وتبصيرهم بمواطن الزلل والتهافت في أشعارهم حتى لا يجيدوا عن المنهج الذي وضعوه، والعمود الذي رسموه فالجذور العربية لدراسة الصورة متوافرة وليست مفقودة، وإنما الاختلاف في وجهات النظر وفي طريقة الطرح، فقد جاءت آراء نقادنا وبلاغييننا الأسلاف حول الصورة متأثرة بآراء اللغويين والمفسرين والفلاسفة، لأنّ النقد - كغيره من علوم العربية - نشأ في أحضان الدراسات القرآنية، وكذلك كان تركيزهم على الشكل غالباً في دراسة الصورة للظروف الذاتية والبيئية التي كان يحياها هؤلاء النقاد، وهي ظروف تختلف بلا شك عن ظروف آداب أخرى، (فللأدب العربي خصوصيته التعبيرية، وللعصور المختلفة ميزاتاً الفنية، وهي قناعة تدفع الناقد إلى التعامل معه بمنطق نقدي مغاير للمنطق الذي تعالج به آداب أخرى تميزت بأساليب تعبيرية فنية مغايرة، وإن كان العدد الأكبر من نقادنا العرب في هذا العصر لم يدركوا بعد هذه الحقيقة، فظلوا يطبقون على الأدب العربي نظريات ومبادئ غريبة عن طبيعته)¹.

ولنا أن نستعرض جهود بعض نقادنا القدامى حول موضوع الصورة، حتى ندرك مدى إسهامهم فيه وعنايتهم به...

1/ توظيف المصطلح عند الجاحظ:

لعل أبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ)، أمير البيان في عصره، هو أول ناقد عربي يثير قضية الصورة في الشعر، فعندما بلغه أن أبا عمرو الشيباني أعجب بقول الشاعر:

1- ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1992، ص40.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

لا تحسبن الموت موت البلى فإنما الموت سؤال الرجاء
كلاهما موت ولكن ذا أفضع من ذاك لذل السؤال

أنكر عليه ذلك الإعجاب، فالبيتان . بنظر الجاحظ . لا يعدان من الشعر، من ذاك الشعرية ليست صنعة للشاعر وإنما للشعر، لأن (المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير)¹.

ويبدو أن الجاحظ يقصد بالتصوير صياغة الألفاظ صياغة حاذقة، تهدف إلى تقديم المعنى بطريقة حسية، وتشكله على نحو صوري، وهو يشي بثلاثة مبادئ نقدية هي²:
1/ للشعر أسلوبه الخاص في صياغة المعاني أو الأفكار، وهو يتميز بإثارة انفعال المتلقي، ويحمله على اتخاذ موقف معين.

2/ للشعر في الصياغة أسلوب يقوم غالباً على تقديم المعنى بطريقة حسية.

3/ التقديم الحسي للشعر يجعله قريناً للرسم، ومشابهاً له في طريقة التشغيل والصياغة.

وقد أفاد النقاد الذين جاؤوا بعد الجاحظ من فكرته في جانب التصوير وحاولوا أن يركزوا اهتمامهم على الصفات الحسية في التصوير الأدبي وأثره في إدراك المعنى وتمثله، وإن ذهب كل واحد منهم يشق له طريقاً يرتضيه .

2/ توظيف المصطلح عند قدامة بن جعفر:

اقتفى قدامة بن جعفر (ت 337هـ) أثر أستاذه الجاحظ، فقد استعمل مادة الصورة نصاً، وعدها الهيكل والشكل في مقابل المادة والمضمون، فقال مخبراً عن الشعر: (المعاني

1- الجاحظ، كتاب الحيوان، تح: عبد السلام هارون، المجتمع العربي الإسلامي، بيروت، ط3، 1969م، ج3، ص 131 - 132 .

2- انظر: المصدر نفسه، ج5، ص 36 وما بعدها.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

معروضة للشاعر، وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيه كالصورة، كما يوجد في كل صناعة من أنه لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة فيه، مثل الخشب للنجارة والفضة للصياغة¹.

واللافت للنظر في كلام قدامة هو تقدمه خطوة جديدة عن التصوير الجاحظي، فقد ذكر الصورة نصاً، وجعل للشعر مادة تتمثل في المعاني وهي مبدولة للشاعر بمتح منها كيف يشاء، وصورة وهي الصياغة اللفظية على أن تكون الصناعة في غاية الإتقان والجودة، فلقد تناول قدامة مقومات الصورة في الشعر، ولم يكتف في هذا التناول بصحة اللفظ واستقامة التركيب وسلامة الوزن والقافية حتى وقف على عوامل نبوغ الشعراء وقدرتهم على الإبداع. ويزعم بعض المستشرقين ومن اقتفى أثرهم* أن فصل قدامة بين المادة والصورة ناشئ من تأثير الفلسفة اليونانية في نقده، غير أن الناقد حسن البصير فند زعمهم هذا بقوله: (إن هذا الناقد العربي ينسج في مذهبه هذا ما قرره التراث العربي الأصيل، الذي توارثته الأجيال العربية من سالفات الزمان)².

3/ توظيف المصطلح عند عبد القادر الجرجاني:

وفي أواسط القرن الخامس الهجري، حدثت قفزة نوعية في مجال الصورة الشعرية، وكان رائد هذه القفزة هو علامة جرجان الفذ، عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) وكان منهجه في دراسة الصورة الشعرية منهجاً متميزاً حيث تعمق في دراسة علاقتها بالصياغة

1- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 14.

*- انظر: - (غوستاف فون غرنباوم) (Gustave Von Grunbaum)، دراسات في الأدب العربي، ترجمة: إحسان عباس وآخرين، بيروت، لبنان، 1959م، ص 100.

- طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب في العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، دارالحكمة بيروت، ص 131 وما بعدها.

1- كامل حسن البصير، بناء الصورة الفنية في البيان العربي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1987، ص 32.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

الفنية للمعنى أو ما يمكن التعبير عنه بنظم الكلمات في سياق لغوي متفاعل، فقد هاله الخلاف بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى فانبرى لدحض هذه المسألة من أساسها مبينا أن الشعر لفظ ومعنى، ولا سبق لأحدهما على الآخر، وفي ذلك يقول: (واعلم أن قولنا الصورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا البيئونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة فكان بين إنسان من إنسان، وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه الآخر بيئونة في عقولنا وفرقا، عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البيئونة بأن قلنا: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك، وليست العبارة عن ذلك بالصورة شيئا نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: وإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج وجنس من التصوير)¹.

إن فلسفة عبد القاهر اللغوية كانت الأساس الذي بنى عليه الرجل فهمه لطبيعة الصورة، وهذا الذي ينسجم مع التفكير النقدي المعاصر، فإذا كانت الصورة هي صياغة المعنى بمهارة وخصوصية تسمح بإبراز تلك الخصوصية عما سواها، وكان السياق اللغوي الزاخر بالشحنات الشعورية والفكرية والجمالية هو البناء الذي تقوم الصياغة الفنية بعمله، فالنتيجة هي أن الصورة العامة للسياق ما هي إلا النظم الذي يميز بين المبدعين.

لقد ربط الجرجاني الصورة بدوافع نفسية علاوة على الخصائص الذوقية والحسية، حيث تجتمع هذه الخصائص جميعا عبر وشائج وعلاقات حية، لتعطي الصورة شكلا وعمقا مؤثرين، لأن (التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدراها،

2- عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 1991، ص 245.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

وشب من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها أقاصي الأفتدة صباية وكلفا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا)¹. واستطاع عبد القاهر أن يتخطى فكرة الصناعة إلى مبدأ الفن، بما له من تأثير نفسي يتساوى فيه أثر المسموع المرئي، وتتوحد الفنون فيما تتركه في النفس من انطباع يسمو بها إلى حالة يصفها بالغرابة، لأنها ما لم تألفه النفس في وضعها العادي، فالشعر فن يروق ويروع ويهز النفوس ويحركها والتصاوير فنون (تعجب وتخلب، وتروق وتونق، وتدخل النفس من مشاهدتها حالة غريبة لم تكن قبل رؤيتها، ويغشاها ضرب من الفتنة لا ينكر مكانه، ولا يخفى شأنه)².

أما عناصر الصورة عند الجرجاني فهي متعددة، فقد تعتمد على الأنواع البيانية كالتشبيه والاستعارة والكناية، وقد تعتمد على أنواع أخرى كالتقديم والتأخير أو الخبر والإنشاء وغيرها... كما يلح على مذهبه في عدم الفصل بين الصورة ومادتها، لأن بينهما علاقة تفاعل وانصهار، فليس هناك انفصال بين اللفظ والمعنى. كما توهم معاصروه. وإنما هناك مولود جديد هو الصورة، فيرد عليهم بقوله: (إنهم لما جهلوا شأن الصورة، وضعوا لأنفسهم أساسا وبنوا على قاعدة، فقالوا: إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث)³. لكن الجرجاني يحمل عليهم، ويبين قصور نظرهم، فالصورة ما هي إلا انصهار اللفظ والمعنى، ولما كانت المعاني موجودة أصلا في الذهن، وتقوم عليها عملية الصياغة والتصوير، كانت الألفاظ تتألف مع بعضها بما يتفق مع ما هو موجود في الذهن، فتظهر الألفاظ معبرة عن تلك المعاني داخل سياق نصي جديد هو الصورة، وعليه تكون الصورة قد ولدت معنى جديدا له قيمة جمالية وتأثير في الملتقى.

1- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ص 88.

2- المصدر نفسه، ص 254.

1- دلائل الإعجاز، المصدر السابق، ص 424 - 425.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

4/ توظيف المصطلح عند حازم القرطاجني:

أما حازم القرطاجني (ت 684هـ) فهو يعدّ التخيل . مع المحاكاة . هو أفضل وسيلة تجعل من المعنى الغفل شعرا جيدا، لأن الشعر عنده هو إثارة المخيلة لانفعالات المتلقي، يقصد منها دفعه لاتخاذ موقف سلوكي معين، وبعبارة أخرى فإن صور الشعر ومخيلاته تثير كوامن النفس وصورها المختزنة لدى المتلقي، فيستجيب إيجابا أو سلبا، وفي هذا الصدد يقول حازم القرطاجني: (والتخيل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة ينفعل لتخيلها وتصورها أو تصور شيء آخر بها انفعالا من غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض)¹.

(والتخيل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة ينفعل لتخيلها وتصورها أو تصور شيء آخر بها انفعالا من غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض)².

من جهة ثانية نجد حازما شديدا الحرص على ربط دلالات الألفاظ بدلالات المعاني، وهي عنده من المسلمات، حتى إنه ليقارن بين دلالة اللفظ والمعنى ويعبر عنهما بصورة ذهنية مؤكدا لهذه الحقيقة بقوله: (إن المعاني هي الصورة الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن، وأنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة في أفهام السامعين وأذهانهم)³.

2- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، 2008م، ص79.

3- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، 2008م، ص79.

1- المصدر نفسه، ص 17.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

كما نجد الجانب الفني لمصطلح الصورة واضحاً عند حازم (ومحصول الأقاويل الشعرية تصوير الأشياء الحاصلة في الوجود وتمثيلها في الأذهان على ما هي عليه خارج الأذهان من حسن أو قبح حقيقة أو على غير ما هو عليه تمويها وإيهاماً)¹. والشعر عند حازم هو إثارة المخيلة لانفعالات المتلقي، بقصد دفعه إلى اتخاذ موقف خاص بمعنى أن صور الشعر ومخيلاته تثير كوامن النفس وصورها المختزنة عند المتلقي، ومن هنا فهو يقول: (وللنفوس تحرك شديد للمحاكيات المستغربة لأن النفس إذا خيّل لها في الشيء ما لم يكن معهوداً من أمر معجب في مثله وجدت من استغراب ما خيّل لها مما لم تعهده في الشيء ما يجده المستطرف لرؤية ما لم يكن أبصره قبل، وفي شأن المحاكاة يقول حازم: (لما كانت النفوس قد جُبلت على التنبه لأنحاء المحاكاة واستعمالها والالتذاذ بها منذ الصبا، وكانت هذه الجبلة في الإنسان أقوى منها في سائر الحيوان... اشتد ولوع النفس بالتخييل، وصارت شديدة الانفعال له حتى أنها ربما تركت التصديق للتخييل، فأطاعت تخيلها وألغت تصديقها)².

إن المحاكاة هي علاقة النص بالواقع الذي تصفه وصفاً جمالياً، أما التخييل فهو علاقة النص بالمتلقي، أو هو استجابة المتلقي للنص المحاكي من غير روية وفكر، أي ينفعل انفعالا نفسانياً غير فكري، وعلى ذلك يرتبط الأثر النفسي للتخييل عند حازم بالتذاذ النفس الإنسانية بالمحاكاة التي هي وسيلة التخييل، وهذا أمر فطري.

ثالثاً: الصورة في النقد الحديث:

اتجه النقاد المحدثون لدراسة الصورة بشكل لافت للنظر، وبات اهتمامهم بمعالجة قضاياها أكثر من ذي قبل، ولا أدل على ذلك من هذا الكم الهائل من الدراسات التي اتخذت من الصورة عنواناً لها، ولعل ما يسوغ هذا الاحتفال الرائع بما هو كونها (وسيلة الشاعر في محاولته إخراج ما بقلبه وعقله وإيصاله إلى غيره، وذلك لأن ما بداخله من

2- المصدر نفسه، ص 106.

3- المصدر نفسه، ص 102.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

مشاعر وأفكار يتحول بالصورة إلى أشكال وصفت بأنها (أشكال روحية)، بالصورة تتحقق خاصية الشعر، فهي كما قيل عنها جوهر العالم وقطب رحي الوجود¹. وهذا من زاوية المبدع، فالصورة هي وسيلته للتعبير عما يجيش بنفسه من عواطف وانفعالات ومشاعر، وهي في الوقت نفسه تشي بخصوصية عمل المبدع. وأما من زاوية الناقد المعاصر فهي (وسيلته التي يستكشف بها القصيدة، وموقف الشاعر من الواقع، وهي إحدى معايير الهامة في الحكم على أصالة التجربة، وقدرة الشاعر على تشكيلها في نسق يحقق المتعة والخبرة لمن يتلقاه)².

ولكن، إذا كانت الصورة الفنية بهذا الأثر النفسي، وبهذه الأهمية القصوى، فهل تم ضبطها في ظل الجهود الكبيرة التي تبذل في سبيل ذلك؟

سبقت الإشارة إلى صعوبة تحديد مفهوم شامل ومستقر للصورة، وذلك لما لها من دلالات مختلفة، وتراطات متشابكة، وطبيعة مرنة تتأبى على التحديد أو التقييد، ومما زاد من صعوبة هذا التحديد، هو كونها لها مفاهيم متباينة لدى أفرع المعرفة، فمفهومها في علم النفس غير مفهومها في الفلسفة، ومفهومها في الفلسفة غير مفهومها في النقد الأدبي أو الشعر، بل إن مفهومها في الشعر ليس واحدا وإنما هو في تحوير وتغيير مستمرين، يقول الباحث محمد الولي: (لقد توسع مفهوم الصورة إلى حد أصبح يشمل كل الأدوات التعبيرية الشعرية، مما تعودنا على دراسته ضمن علم البيان والبديع والمعاني والعروض والقافية والسرد وغيرها من وسائل التعبير الفني، وهذا الاستخدام لمصطلح الصورة لا يسعف على التحليل كما يجرد الصورة من المعنى المضبوط الدال على نوع مخصوص من أدوات التعبير الشعري)³.

1- عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في النقد الشعري، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1984م، ص 85.

2- جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992م، ص7.

1- الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، ص10.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

وقد غالى بعض النقاد في إطراء الصورة الشعرية، فجعل من القصيدة مجرد صورة، متغاضيا عن باقي العناصر كما فعل الدكتور غنيمي هلال*، وذلك حين قصر وسيلة التجربة على الصورة الفنية، أو كما ذهب الدكتور ماهر حسن فهمي** إلى أنه يستطيع أن يقدر الفن الشعري بما فيه من صور...

لكن النقاد ردوا على هذه المغالاة، وبينوا أن الصورة هي بنت التجربة والانفعال والفكرة، والحكم على القصيدة لا يكون بالصورة بل بالتجربة ومادتها وأدواتها، والتي من أهمها الصورة والإيقاع الموسيقي.

ويبدو أن هذا رأي وجيه، فليست الصورة في العمل الشعري مقصودة لذاتها، وليست هي العنصر الوحيد الذي يميز أصالة الشاعر، يقول (صامويل كولريدج) (Samuel Taylor Coleridge) (ليست الصورة وحدها مهما بلغ جمالها ومهما كانت مطابقتها للواقع، ومهما عبر عنها الشاعر بدقة هي الشيء الوحيد الذي يميز الشاعر الصادق، وإنما تصبح الصور معيارا للعبقرية الأصيلة، حين تشكلها عاطفة سائدة، وحينما تتحول فيها الكثرة إلى الوحدة، والتتالي إلى لحظة واحدة، وحينما يضيفي عليها الشاعر من روحه حياة إنسانية وفكرية)¹.

وقد شغلت دراسة الصورة حيزا واسعا من اهتمامات النقد العربي في العصر الحديث، إلا أن اللافت للنظر على بعض هذه الدراسات أن أصحابها قد تأثروا بالمناهج الغربية في دراسة الصورة، فتنكروا لتراثهم النقدي والبلاغي، وسوف نعرض لبعض هؤلاء بالدراسة، ونخص بالذكر منهم من كانت له دراسة تحمل عنوان (الصورة):

*- أنظر كتابه: المدخل إلى النقد الأدبي الحديث، القاهرة، ط2، 1962م.

** - انظر كتابه: المذاهب النقدية، دار قطري بن الفجاءة، 2008م.

2- نقلا عن: محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1986م، ص107.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

1/ الصورة عند مصطفى ناصف:

تنسب له أول دراسة خاصة بالصورة*، والمتصفح لما كتبه مصطفى ناصف يدرك أن الناقد له إلمام واسع بالجانب النظري للنقد الأدبي، وخصوصاً فرضيات النقد الإنجليز من أمثال: (إيفورأرمسترونغ رتشاردز) (I A Richards) و(ستانلي هايمن) (Stanley Edggarhyman) و(نورثروب فراي) (N.T.Frye) وغيرهم... فقد هضم تلك الفرضيات وتمثلها ثم تبناها وكأها مسلّمات لا يتطرق إليها أدنى شك، وهو في تبنيها لتلك الفرضيات يعنى في إنكار جهود النقاد والبلاغيين العرب القدامى، وينفي عنهم كل معرفة بالصورة، وحجته في ذلك أن النقد عندهم (لم يعرف الاحتفال بالقوى النفسية ذات الشأن في إنتاج الشعر)¹، كما ينكر أيضاً اهتمام النقاد العرب القدامى بالخيال، على الرغم من أهميته كعنصر أساسي في توليد الصور، إذ لا يمكن الاستغناء عنه بأية حال من الأحوال، فهو يقول: (والحق أن لدينا قرائن أخرى تكشف عن إهمال الخيال في النقد العربي)².

ولعل ما يلفت النظر فيما كتبه مصطفى ناصف، يتمثل في أمرين: أولهما هو تحمّسه المفرط للاستعارة إلى الدرجة التي يكاد معها يختزل الصورة الشعرية إلى مجرد استعارة، وهو ما يعنى أن التشبيه والمجاز المرسل والكناية لم يعد يُحسب لها أي حساب، ضمن هذا المفهوم للصورة، فهو يقول: (يتفق النقاد على مكانة الاستعارة الفطرية من الشعر، فكل ما عدا الاستعارة من خواص الشعر يتغير، من مثل مادة الشعر ولغته ووزنه واتجاهاته الفكرية، ولكن الاستعارة تظل مبدأ وبرهاناً جلياً على نبوغ الشاعر)³.

ولو دققنا في هذا النص الذي يجعل فيه ناصف النقاد متفقين على إعلاء شأن الاستعارة، وليس غيرها لوجدناه شبيهاً بنص (دي لويس) السابق، مع استبدال لفظ

*- الصورة الأدبية، دار مصر للطباعة والنشر، ط1، 1958م .

1- مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1984م، ص9.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

3- المرجع نفسه، ص 124.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

(الاستعارة) بلفظ (الصورة)؟! وقد أكد (دي لويس) نصه السابق بنص آخر جاء فيه (إن المنبع الأساسي للشعر الخالص هو الصورة)¹.

والأمر الثاني هو فتوره المفرط تجاه التشبيه، حيث يضعه دائما في مكانة أدنى من الاستعارة، مخالفا بذلك جمهور البلغاء وفريقا من النقاد القدامى والمعاصرين، فهو يصرح بقوله: (لست أميل إلى أن أحمل عطف البلغاء على التشبيه لأسباب وثيقة الصلة بطبيعته فالاستعارة كما سيتجلى بعد، ربما كانت أولى منه وأجدر بطول التوقف والأناة، وهي بالشعر على الخصوص أمس رحما)².

إن مصطفى ناصف بموقفه هذا من قضية الاستعارة والتشبيه قد شط بعيدا حتى بالنسبة لأساطين النقد الغربي أنفسهم فهؤلاء لم يفرقوا بينهما في بناء الصورة الشعرية أي في تشكيل القصيدة، يقول (جان مولينو) (J Molino): (لقد أصبحت الاستعارة والتشبيه منضويين تحت اسم عام هو الصورة، ويبدو أنه قد أصبح شائعا الاقتناع بأن الصورة تشغل أهم ما في القصيدة وبأن هذه تتشكل بفضل الصورة)³.

إن التشبيح للاستعارة لم يظهر إلا مع الحركة الرومانسية وما تلاها من رمزية وسريالية... وانعكس ذلك في كتابات ناصف النقدية، ولو اقتصر الأمر على ذلك لهان، ولكن ناصف يفرض مبادئ الرومانسية الحديثة على النقد العربي القديم، الذي يأبى الانسجام مع هذه المبادئ الغربية عن طبيعته، ويحكم عليه بالتخلف والسقوط، وما ذلك إلا لاعتقاده أن تلك المبادئ هي حقائق مطلقة...

وفي تعريفه للصورة الفنية يقول مصطفى ناصف: (إنها منهج فوق المنطق لبيان حقيقة الأشياء)⁴. ولا شك أن هذا التعريف مستوحى من منهج المدرسة (السريالية) فهي

1- الصورة الشعرية، المرجع السابق، ص 17.

2- الصورة الأدبية، المرجع السابق، ص 47.

3- نقلا عن: محمد الولي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المرجع السابق، ص 231.

4- الصورة الأدبية، المرجع السابق، ص 8.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

التي يتميز منهجها باللامعقول وإلا كيف يكون لمنهج (عائم) فوق المنطق أن يبين حقيقة الأشياء، كما يعلق كامل حسن البصير بحق...¹

إن الشعر العربي القديم الذي يُكثر مصطفى ناصف من الإحالة عليه يتأبى على موازين الشعر الرومانسي والرمزي والسريالي الغربي، ومع إدراكه التام بهذه الحقيقة، فهو لا يكف عن محاولة إسقاط تلك الموازين الغربية على الشعر العربي، وهي لا تصلح أن تكون مقياساً ومعياراً لتقييم الشعر العربي عموماً، والقديم منه على وجه الخصوص...

2/ الصورة عند نصرت عبد الرحمن:

تناول الناقد نصرت عبد الرحمن بالدراسة موضوعاً وسمه بـ (الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث)، وهو يرى أن قضية الصورة من أشد القضايا خطورة في النقد الحديث، ومع ذلك لم يقدم لها أي تعريف، بل سارع إلى الحكم بأنها من المصطلحات النقدية الوافدة علينا، والتي لا يتوفر النقد العربي منها حتى على الجذور²، وكيف يكون للصورة جذور في النقد العربي ما دام الدكتور نصرت يربأ بها عن البلاغة (فالصورة تحمل في حباياها حقائق شعرية تنأى بها عن الزخرف الشعري، وعن صندوق الأصباغ وعن البلاغة)³.

وبعد تسليم نصرت بأن مصطلح الصورة دخيل على النقد العربي، أخذ يلقي باللائمة على الناقلين، لكونهم لم يحسنوا الترجمة عن الإنجليزية، فجعلونا عرضة لتحطيم فكري خطير حسب قوله: (إذا كنا قد أدخلنا هذا المصطلح - يعني الصورة - في نقدنا فإننا لم ننتبه إلى أن مادة (Image) تمتد حتى تصل إلى (Imagination) فترجمنا المادة الأولى (صورة) وترجمنا المادة الثانية (خيالاً) ووقعنا فيما كان يجب ألا نقع فيه من تحطيم المادة

1- انظر: بناء الصورة الفنية في البيان العربي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ص 170.

2- انظر: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، مكتبة الأقصى، عمان، ط2، 1982، ص8.

3- المصدر نفسه، ص 5.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

اللغوية التي إذا بدأت بالصورة وجب أن تنتهي بالتصور، فتحطيم الامتداد الطبيعي للغة، يعقب تحطيما فكريا خطيرا...¹.

وبعد هذا الاستنتاج يدخل الناقد في جدل فلسفي مع علماء البلاغة الأسلاف حول (علم البيان)، لأنه قريب من مدلول الصورة على حد رأيه - ويستدرك عليهم بقوله: (ومن المصطلحات الموروثة التي تقترب من مدلول الصورة علم البيان فقد استأثر به البلاغيون وعدّوه علما يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه وأدخلوا فيه التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية، وهو مصطلح لا يدل على حقيقة التشبيه أو الاستعارة والمجاز والكناية، فأحرى بالبلاغة بجميع علومها المعاني والبيان والبديع أن تسمى بيانا)².

لقد شيّد هؤلاء الأفاذاذ من أسلافنا هذا الصرح الشامخ . أعني البلاغة بعلمومها الثلاثة . خلال قرون عدة، وهذبوه فأحسنوا تهذيبه، حتى صار مفخرة بين الأمم، فلا يحسن بنا أن نبخسهم حقهم، ونعيب صنعتهم تلك، فقد كانت الأمم تقتدي بهم فيها .

كما أثار نصرت عبد الرحمن قضية فصل فيها العلماء منذ أزمان، وهي قضية الاختلاف بين الفلسفة والشعر فهو فيقول: (ولا أقيم تفرقة حادة بين الفلسفة والشعر، فالفلسفة والشعر انبثاق للوجدان وخروجه من القوة إلى الفعل، فإذا ما أخذ شكلا عقلايا فهو الفلسفة، وإذا ما أخذ شكلا يلتحم فيه العقل والروح فهو الشعر)³. وهو بذلك يخالف جمهور الفلاسفة والنقاد، يقول الدكتور أحمد جابر عصفور: (لقد كان ابن سينا وغيره من الفلاسفة قبل حازم حريصين على التفرقة بين الأقاويل الشعرية والأقاويل العلمية، مما أدى بهم إلى الإلحاح على ضرورة نقاء لغة الفلسفة من الأقاويل الشعرية، لأن مجال الفلسفة ليس الانفعال والهوى بل العقل والروية، وغايتها ليست الإثارة التحيلية بل إيقاع اليقين، ومادتها لا تعتمد على إدراك الحس، بل على إدراك العقل الخالص وقدرته

1- المصدر نفسه، ص 8.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

3- المرجع السابق، ص 14.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

على التجريد، ولذلك حرص حازم (القرطاجي) على نفي الأقاويل العلمية واستبعادها من مجال الشعر¹.

وفي شأن العلاقة ما بين الاستعارة والتشبيه، فإن نصرت عبد الرحمن يبني حقائقه على مجرد افتراضات يعوزها اليقين، فهو مثلا (لا يدري إن كانت هذه البداية للاستعارة - يعني كونها بدأت حقيقة ثم صارت مجازا - تجوّز لنا أن نبقئها معلقة بالتشبيه، فالتشبيه قد ولد تشبيها يعرف قائله أنه يضع طرفين مشبها ومشبها به وأن أحدهما ليس بالآخر، والاستعارة ولدت مع الاعتقاد، أي ولدت مع الحقيقة، وأظن أن اختلاف منبتهما الإنساني يجعل ارتباط الاستعارة بالتشبيه أمرا مشكوكا به...)²، فهو فيما ذهب إليه حول نشأة الاستعارة لا يعول إلا على الافتراض والتخمين؟ ثم يورد أبياتا من رائية طرفة بن العبد والتي مطلعها:

أرق العَيْنَ خيالاً لمُيقِرْ طافَ والرَّكْبُ بِصحراءِ بُسُرْ

ويعلق عليها بقوله: (إن وجود أي مشبه يفسد القضية كما يقول الفقهاء، فنحن أمام غزال بعينه وحديه وكشحي مهاة غليظة القرن)³ مما يشي أن نصرت ربما كانت له نفس ميول مصطفى ناصف نحو الاستعارة على حساب التشبيه...

وفي موضوع لغة الشعر نجد نصرت عبد الرحمن يتخذ منهج الأسلوبية المعاصرة لدراسة لغة الشعر الجاهلي، متأثرا في ذلك بمنهج النقد الغربي ومدارسه، فهو يردد ما يكتبه روادها ويتبناه بقوله: (وتتطلب دراسة لغة الشعر ما تقوله الأسلوبية المعاصرة من أن الأثر الأدبي كلٌّ، مركزه روح الخالق الذي يعد مبدأ التماسك الداخلي، وهذه الروح تشبه أن تكون نظاما شمسيا تنجذب نحوه سائر الأشياء...وينبغي أن تفضي كل جزئية إلى التوغل في مركز الأثر الأدبي بناء على ما تقرر من أن لكل منها علتها وأنها تكامل مع سائرهما،

1- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المرجع السابق، ص300.

2- الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، المرجع السابق، ص12.

3- المرجع نفسه، ص13.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

ورُبَّ جزئية تأدّى منها المرء إلى مفتاح الأثر الأدبي كله¹، فهو يأبى أن يفهم لغة الشعر على أنها تعبير عن حياة الشاعر السوية، ويسعى لربطها بعالم الخفاء والغموض على مذهب المدرسة السريالية، لأن الوضوح في الشعر - في رأيه - سذاجة ممقوتة ينبغي تبرئة ساحة الشعر الجاهلي منها، ويصف الحكم عليه في كونه واضحاً بالخطير، بل هو أخطر حكم يصدر في حقه، فيقول: (لعل القول بوضوح الشعر الجاهلي أخطر حكم أصدر على ذلك الشعر، فالحكم على أي شعر بالوضوح يعني أنه كالأرض الموات التي لا تغل ولا تنبت، والوضوح في الشعر سذاجة غير محببة، وما الشعر الجاهلي بواضح، وما هو بساذج)².

وبناء على ذلك، فإن الناقد نصرت لم يدرس الصورة الفنية في الشعر الجاهلي كما تقتضي طبيعة هذا الشعر وخصوصيته، وإنما التمس للدراسات النقدية الغربية بشأن الصورة الفنية شواهد من نصوص الشعر الجاهلي، وفرض عليها مقاييس غريبة عنها، فضاعت نتائج دراسته بين واديين لا يلتقيان .

3/ الصورة عند علي البطل:

اتخذ الناقد علي البطل المنهج الأسطوري لدراسته الموسومة بـ (الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري)، وحتى يدلل على أن دراسته سابقة في موضوعها يقول: (يحاول هذا البحث أن يكشف عن وجه للشعر العربي كان محتجبا طيلة هذه الفترة الطويلة من عمره، هو وجه ارتباطه الوثيق بالحياة الدينية والأساطير القديمة التي تسرب منها إليه الكثير من الصور التي كان الشعراء يحرصون على ترديدها)³.

ويتفق علي البطل مع نصرت عبد الرحمن على تجريد أصل البحث البلاغي والنقدي العربي من مصطلح الصورة، ويعزي كل فضل ومزية في ذلك إلى الفلسفة الأرسطية بقوله: (لقد سقطت كلمة الصورة بمعناها الفلسفي إلى العرب مع الفلسفة اليونانية وبالذات

1- المرجع السابق، ص 16.

2- المرجع نفسه، ص 105.

3- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص 8.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

الفلسفة الأرسطية، حيث دعم الفصل بين الصورة والهيوولي في هذه الفلسفة فكرة المعتزلة القائلة بالفصل بين اللفظ والمعنى في تفسير القرآن الكريم...¹، فهو يتهم المعتزلة من غير دليل بفصل اللفظ عن المعنى تحت تأثير فلسفة أرسطو، ومن المعلوم أن الجاحظ. وهو من رؤوس المعتزلة. لم يفصل بينهما، ويكفي أن يشهد له بذلك عبد القاهر الجرجاني².

ومن جهة ثانية، يردّ عليّ البطل بعض الدراسات الحديثة بشدّة، لأنها تسعى نحو التقنين النظري للصورة من وجهة النظر البلاغية القديمة، كما يأبى الانطباعية ممثلة عند كل من مصطفى ناصف*، ونصرت عبد الرحمن**، وأخيراً فهو يرفض الدراسات التقنينية البلاغية كما تمثلت له عند الناقد جابر عصفور***، وباختصار، فهو يرفض جلّ الدراسات السابقة لدراسته فيما يخص موضوع الصورة الفنية، ولا يعتد إلا بدراسته هو لها، لأنه يعدّها رائدة في ميدانها.

ولدى تعريفه للصورة - حسب المفهوم الجديد على حد تعبيره - يقول البطل: (الصورة تشكيل لغوي، يكوّنّها خيال الفنان من معطيات متعددة، يقف العالم المحسوس في مقدمتها، فأغلب الصور مستمدة من الحواس، إلى جانب ما لا يمكن إغفاله من الصور النفسية والعقلية، وإن كانت لا تأتي بكثرة الصور الحسية، أو يقدمها الشاعر أحياناً كثيرة في صور حسية ويدخل في تكوين الصورة بهذا الفهم ما يعرف بالصور البلاغية من [تشبيه

1- المرجع نفسه، ص 15.

2- انظر: دلائل الإعجاز، المصدر السابق، ص 244 - 245 .

* - في كتابه: قراءة ثانية لشعرنا القديم.

** - في كتابه: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث.

***- في كتابه: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

ومجاز، إلى جانب التقابل، والظلال والألوان وهذا التشكيل يستغرق اللحظة الشعرية والمشهد الخارجي¹.

إن ما يشدّ الانتباه في هذا التعريف هو اعتماده على البلاغة التي تنكّر لها عليّ البطل، ورفض كل تعريف للصورة قائم على أساسها، فبعد أن لام البلاغيين القدامى لكون الصورة عندهم تقف عند حدود الصور البلاغية في التشبيه والمجاز، عاد إلى تعريفهم ونحت منه تعريفاً للصورة، متناسياً ما قاله عن التشبيه والمجاز!؟

والعجيب أن يحتمل عليّ البطل المنطق الأرسطي وكتابي (الخطابة) و(فن الشعر) المسؤولية عمّا شاع من مصطلحات وتعابير بلاغية في التراث النقدي والبلاغي العربي، بالإضافة إلى التأثير السيئ لمفهوم (التخييل) المتسرّب من كتاب (النفس) إلى البلاغيين العرب، ويتمثل هذا التخييل عنده في البعد بين طرفي الصورة، ونفور البلاغيين منه غاية النفور.

والواقع أن تحميل المنطق الأرسطي المسؤولية عما حصل في النقد والبلاغة العربيين هو تجنّ على الحقيقة، لأن المنطق ما هو إلا وسيلة يطبقها الدارس في تحليله لأي موضوع علمي، ودراسة الشعر على أية حال لا يمكن إلا أن تكون خاضعة لقواعد وقوانين، وإذا تخلّى دارس الأدب عن المنطق أصبح لا يميز بين مجال الناقد ومجال الشاعر، وأمّا ما يعيبه البطل على البلاغيين العرب في كونهم ينفرون من الخيال، أو أنّ ملكة خيالهم لم تكن راقية بالدرجة التي هي عند المعاصرين، فهذه قضية بلا موضوع، لأن القدامى لا يمكنهم أن يكونوا إلا أبناء عصرهم، كما لا يكون في مقدورهم أن يصنعوا بلاغة أخرى غير التي صنعوها، يقول (رينيه ويليك) (R. Wellek) و(أوستن وارن) (A. Warren): (لكل مرحلة أسلوبية أشكالها البلاغية المميزة المعبرة عن نظرتها الشاملة، وفي حالة الأشكال

1- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، المرجع السابق، ص 30 . [والكلام الموجود ضمن مجالين مقتبس من كتاب: في الشعر الإسلامي والأموي لعبد القادر القط، دار النهضة العربية، بيروت، 1979م، ص 256].

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

البلاغية كالمجاز، فإن لكل مرحلة نوعها الخاص في المنهج المجازي، فشعر الكلاسيكية الجديدة يتميز على سبيل المثال بالتشبيه والحشو بالنعوت التزيينية والشعر الحكيم (...)¹. وبعد صفحتين من التعريف السابق للصورة، يعود علي البطل فيقدم تعريفا آخر لما يسميه بالصور الرمزية، يقول فيه: (...أما الصور الرمزية أو الأنماط المكررة من الصور، وما وراءها من ارتباطات بالنماذج العليا في الشعائر والأساطير فهي مدار الاهتمام في هذا البحث، وسوف نعرض لها بالدراسة بعد أن نلم إلمامة سريعة بالحياة الدينية والمعتقدات الأسطورية، والممارسات الشعائرية لدى العرب القدماء، وارتباط الشعر بها حتى أنه ليستمد جذور نشأته وأصول صوره منها)².

إن إيراد تعريفين مختلفين للصورة لا يعني سوى أن علي البطل قد تناولها بالدراسة من جانبين: جانب بلاغي . ولم يكن له مختارا ولا عنه راضيا . وجانب أسطوري، وقد أقحمه إقحاماً، في محاولة للتفريق بين الجانبين، لكن من غير جدوى، لأن الأول مجاله الأدب، والثاني مجاله علم النفس، فضاعت نتائج دراسته، ولقيت نفس مصير الدراستين السابقتين.

4/ الصورة عند عبد القادر الرّباعي:

له مجموعة دراسات حول الصورة منها دراسة بعنوان: (الصورة الفنية في شعر أبي تمام) وهي التي تناولها بالدراسة في بحثنا هذا، والصورة عند الرّباعي هي أساس العمل الأدبي، والقناعة التي تولدت عنده منذ التقى الصورة لأول مرة فشدهته إلى هذه الوسيلة الفنية الجميلة، والتي رأى أنها يمكن أن تكون قلب كل عمل فني ومحور كل نقاش نقدي³، كما أن الصورة في التصور الجديد، يضيف الرّباعي هي ابنة الخيال الشعري الممتاز الذي يتألف عند الشعراء من قوى داخلية تفرق العناصر وتنشر المواد ثم تعيد ترتيبها وتركيبها

1- نظرية الأدب، تر: محيي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981م، ص 205.

2- المرجع السابق، ص32.

3- الصورة الفنية في النقد الشعري، دار العلوم للطباعة، الرياض، ط1، 1984م، ص9.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

لتصبتها في قالب خاص حين تريد خلق فن جديد متحد منسجم، أما قيمتها الكبرى فتتمثل في (أنها تعمل على تنظيم التجربة الإنسانية الشاملة للكشف عن المعنى الأعمق للحياة والوجود المتمثل في الخير والجمال من حيث المضمون والمبنى بطريقة إيجابية مخصصة)¹. وقد ألزم الناقد الرباعي نفسه في بداية بحثه أنه سيتبنى منهاجاً وسطاً بين القديم والحديث، وقرر أنه لا يهجر القديم كل المهجر، ولا يأخذ بالحديث كل الأخذ، وذلك بقوله: (إنّ الأسلم منهما . يعني القديم والحديث . من هضم المناهج السائدة والمناهج الجديدة، بل المناهج القديمة المتروكة أيضاً، ثم انتزع من ذلك كله منهاجاً ترتضيه المادة المدروسة نفسها، وليس عيباً أن تفرض علينا هذه المادة استخدام منهاج ومصطلحات جديدة غير السائدة...)².

لكن عند التطبيق نجد عبد القادر الرباعي ينسى ما ألزم به نفسه، ويتنكر للتراث النقدي والبلاغي العربي بوضوح، ففي موضوع الصورة يعيب على البلاغيين العرب القدامى كون الصورة عندهم ظلت أسيرة الصنعة الشكلية ذات الصلة بالعقل، وفي هذا يقول: (أما الإشارات البسيطة للصورة التي نجدها عند بعض أولئك النقاد أمثال الجاحظ والروماني والباقلاني وعبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني فإنها لم تنفصل عندهم كثيراً عن معنى الشكل الأدبي العام، كما أنهم ظلوا محافظين على ارتباطها الوثيق بالصنعة الشكلية ذات الصلة الوثيقة بالعقل والمنطق والحقيقة أو الواقع)³، ثم يصدر حكمه على هذه الدراسات جملة من غير استثناء (إنّ اهتمام هذه الدراسات بأساليب البيان، أبرز هذه الأساليب جزئية ومتفرقة وشكلية)⁴.

وهذا الرفض للتراث والإعراض عنه، يقابله الناقد الرباعي بارتدائه في أحضان مدارس النقد الغربية ينهل من معينها، ويتبنى آراءها من غير تحفظ، وكأنها حقائق ومسلّمات أثبتت

1- الصورة الفنية في شعر أبي تمام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص 15.

2- المرجع نفسه، ص 18-19.

3- المرجع نفسه، ص 16-17.

4- انظر: المرجع نفسه، ص 14.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

التجارب صحتها، ثم يطبقها على شعر أبي تمام، ملتصقا العذر عن ذلك التطبيق في كون شعر أبي تمام لا تصلح لدراسته مقاييس النقاد القدامى، فلتكن إذن مقاييس النقاد الغربيين هي الملاذ، وفي ذلك يقول معتذرا: (هذه المفارقة بين شعر أبي تمام ومقاييس النقاد القدامى إذا دفعتني إلى أن ألقأ للنقد الحديث استخراج منه مقاييس غير التي طبقت على ذلك الشعر، فخرجت من هذا النقد وأنا أحمل تصورا جديدا للشعر وللصور فيه)¹.

والحقيقة أن مقاييس النقاد القدامى لم تكن على نفس الحكم في تقويمها لشعر أبي تمام حتى يتخلص منها الرباعي جملة، فبعضها كان متوافقا مع شعره غاية التوافق*، وبعضها الآخر أنكروا عليه انفلاته من أساليب عمود الشعر العربي، وقد كان هذا العمود مثلا يحتذى، ولا يسمح النقاد بتجاوزه .

كما يؤخذ عليه تبنيه الدائم لنظريات النقد الأوروبية المعاصرة . من غير تحفظ . فهو ينقل مثلا آراء كل من (سانتايانا) (Santayana) و(سوزان لانجر) (Sussane K . Langer) مع علمه بتبنيهما لمناهج البرناسية واللامعقول، ويطبقها على شعر أبي تمام، وهو يدرك أن مناهج النقد تتباين بين آداب أمة وآداب أمة أخرى، ولا يمكن المزج بين هذه المناهج لأن المزج بينها يعطينا خليطا غير متجانس، كما اقتبس المنهج الذي درست به الناقدة (كارولين سبارجن) (K .Speargeon) شعر (شكسبير) (William Shakespear) ونوه بهذه الدراسات وتنوعها، ووصفها بالثراء وقسم دراسته لشعر أبي تمام، على منوالها، إلى باين أيضا:

1/ باب يهتم بدراسة مواد الصورة في شعر أبي تمام.

2/ وباب يخص بناء الصورة وشكله فنيا.

والحقيقة أن مشكلة تقليد الرباعي لمناهج دراسة شعر (شكسبير) تجسدت في ثلاث

مسائل هي:

1- المرجع نفسه، ص15.

*- انظر: الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت، ص190-191 .

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

أ/ فصله بين المادة والشكل في الصورة الفنية، وهذا الفصل قد يكون له ما يسوغه في شعر (شكسبير) الذي تتسع مادته لموضوعات تاريخية وأسطورية وسياسية عامة، أما شعر أبي تمام فإن مادته تلتحم مع أشكالها التحاماً عضوياً.

ب/ تغاضيه عن الفرق الجوهرية بين شعر (شكسبير) وشعر (أبي تمام) فالأول شعره تمثيلي موضوعي، والثاني شعره غنائي ذاتي.

ج/ اقتباسه من مصطلحات النقد الغربي، وترجمتها إلى العربية، ومزجها مع مصطلحات النقد العربي، والنتيجة هي حصوله على مزيج غير متجانس، لا يصلح لدراسة أيّ من الشعرين.

رابعاً: عناصر الصورة الفنية ووظائفها:

ليس من السهل تحديد عناصر الصورة الفنية، ولا حتى وظائفها لأن (الصورة معطى مركب معقد من عناصر كثيرة من الخيال والفكر والموسيقى واللغة)¹، ومع هذا يمكن رصد بعض العناصر الأساسية للصورة كما حددها مجموعة من النقاد، وهي متمثلة في الآتي:

1/ اللغة:

الصورة الشعرية هي الفن الذي يستخدم اللغة وسيلة للتعبير، والشاعر الفنان هو الذي يستطيع تحويل هذه اللغة إلى ريشة سحرية ترسم الشعور، وتومئ بالفكرة، وتوحي بالمعنى من خلال شحن الألفاظ بطاقات تعبيرية موحية، بعد نسجها في علاقات جديدة يحددها السياق العام للقصيدة، وتتحكم فيها روح الشاعر، بتحرك الخيال المتوثب عن طريق تجميع شحنات من العاطفة والفكر تنمو خلال التجارب حتى تفجر الموهبة تلك الشحنات، وتطلقها تعبيراً لغوياً يحمل عناصر الدهشة والإثارة.

واللغة تتبوأ مكانة مرموقة بين عناصر الصورة الفنية ووسائل تشكيلها، لأن التعبير الفني المتميز هو التعبير الذي يمزج الكلمات المختارة مزجاً يهبها النغمة المؤثرة والجرس الموحى والصورة المعبرة والحركة الدافعة لتبرز الفكرة بجمالها الفني المتكامل، يقول الأستاذ عباس محمود العقاد في وصفها: (لغة بنيت على نسق الشعر في أصوله الفنية والموسيقية

1- إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر، 1991م، ص 254 .

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

فهي في جملتها فن منظوم، منسق الأوزان والأصوات، لا تنفصل عن الشعر في كلام تألفت منه¹.

وتمثل قضية اللغة الشعرية محورا نقديا ذا أهمية بالغة، وتتباين آراء النقاد ومواقفهم بإزاء الإبداع الشعري الذي يكمن في براعة الشاعر في إثراء صوره الفنية بالطاقات الإيحائية المشعة. إن النقد المعاصر يربأ باللغة من أن يعدها بمرجا وزينة تلبسه من الأفكار المهترئة، ولم تعد قضية الشاعر مع اللغة بسيطة تنتهي عن طريق تحصيله لثروة معجمية كبيرة أو صغيرة، بل صار حل المعضلة ينتهي بإيجاد معجم شعري خاص، يتناسب مع تجربة الشاعر الخاصة.

2/الخيال:

لاشك أن عنصر الخيال يكتسي طابعا مميزا كمدخل منهجي لدراسة الصورة الفنية، وقد عرّفه (كولريديج) (Samuel Taylor Coleridge) بقوله: (الخيال هو القوة التي بواسطتها تستطيع صورة بعينها، أو إحساس واحد أن يهيمن على عدة صور وأحاسيس، فيحقق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصهر)²، وذهب (محيي الدين بن عربي) إلى أن الخيال هو أعظم قوة خلقها الله، فلولا الخيال لما أمر النبي (صلى الله عليه وسلم) أحدا أن يعبد الله كأنه يراه³.

والخيال لا يمكن أن يستغني عنه شاعر أو أديب أو فنان، لأنه القوة التي بها يستطيع التوفيق بين المتناقضات، بحيث يصهر الذات والموضوع، أو الروح والمادة أو الطبيعة في بوتقة واحدة هي بوتقة الخيال، وهكذا يكون الفن أسمى صورة تظهر فيها الحقيقة (فالخيال

1- اللغة الشاعرة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ص 8.

2- مصطفى بدوي، كولريديج، دار المعارف، القاهرة، 1958م، ص 158-159.

3- انظر: جابر عصفور، المرجع السابق، ص 49.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

الشعري هو الذي يصهر الظواهر الخارجية فيحولها عن طبيعتها إلى صور نفسية، تتفجر ظلالاً نفسية، تتفتق عنها عوالم رحبة¹.

إن التخيل الشعري عملية إيهام موجهة، تهدف إلى إثارة المتلقي عن قصد، فالصور المخيلة في القصيدة ذات العبارات الموحية تثير خياله، فتستجيب نفسه بالإذعان، فيما تنبسط لأمر ما، أو تنقبض عنه من غير روية وفكر، قال حازم القرطاجني: (لما كانت النفوس قد جبلت على التنبه لأنحاء المحاكاة واستعمالها والالتذاذ بما منذ الصبا، اشتد ولوع النفس بالتخيل وصارت شديدة الانفعال له، حتى أنها ربما تركت التصديق للتخيل، فأطاعت تخيلها وألغت تصديقها)².

3/ الموسيقى:

إن الموسيقى هي توأم الخيال، في إثارتها العاطفة، ولكن أثرها مؤقت ولا يلبث أن يزول مع زوالها من صفحة الذهن، أما الخيال فأثره دائم دوام الصورة في ذاكرة المتلقي، وقد قيل: الشعر موسيقى ذات أفكار (فلا يوجد شعر بدون موسيقى يتجلى فيها جوهره، وجوه الزاخر بالنغم، موسيقى تؤثر في أعصاب السامعين ومشاعرهم بقواها الخفية التي تشبه قوى السحر، قد تنشر في نفوسهم موجات من الانفعال يحسون بتناغمهم معها، وكأنما تعيد فيهم نسقا كان قد اضطرب واختل نظامه)³، فليس الشعر في الحقيقة إلا كلاماً موسيقياً، تنفعل لموسيقاه النفوس، وتتأثر بها القلوب.

في نفوسهم موجات من الانفعال يحسون بتناغمهم معها، وكأنما تعيد فيهم نسقا كان قد اضطرب واختل نظامه)⁴، فليس الشعر في الحقيقة إلا كلاماً موسيقياً، تنفعل لموسيقاه النفوس، وتتأثر بها القلوب.

1- ساسين عساف، الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ص 12.

2- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، المصدر السابق، ص 102.

3- شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1977م، ص 28.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

وللموسيقى بوصفها عنصراً فعّالاً من عناصر الصورة الفنية فضل لا يخفى، ومزية لا تجحد، وتعلل الشاعرة والناقدة (نازك الملائكة) لذلك الفضل، وتلك المزية فتقول: (والسبب المنطقي في فضيلة الوزن هو أنه بطبعه يزيد الصورة حدة، ويعمق المشاعر، ويلهب الأخيلة، لا بل إنه يعطي الشاعر نفسه خلال عملية النظم نشوة تجعله يتدفق بالصور الحارة، والتعابير المبتكرة الملهمة، إن الوزن هزة كالسحر تسري في مقاطع العبارات، وتكهرمها بتيار خفي من الموسيقى المهمة، وهو لا يعطي الشعر الإيقاع فحسب، وإنما يجعل كل نبرة فيه أعمق وأكثر إثارة وفتنة)¹.

ومع الموسيقى الخارجية وما لها من تأثير في الملتقى، هناك موسيقى داخلية يتمايز بها الشعراء وهي أخفى من ديب النمل، يقول عنها شوقي ضيف: (ووراء هذه الموسيقى الظاهرة موسيقى خفية تنبع من اختيار الشاعر لكلماته وما بينها من تلاؤم في الحروف والحركات، وكأن للشاعر أذنا داخلية وراء أذنه الظاهرة، تسمع كل شكلة وكل حرف بوضوح تام، وبهذه الموسيقى الخفية يتفاضل الشعراء)².

4/ الوحدة العضوية:

ونعني بها وحدة الشعور أو الإحساس الذي ينتشر في سائر أجزاء العمل الفني فيلَوّن صورها وموسيقاها بلون واحد نابع من موقف نفسي يعاينه الشاعر لحظة انطلاقه بالعمل الفني وعندها يلتقي الفن بالشعور، إن الصورة الجزئية في القصيدة يجب أن تكون (مسايرة للفكرة العامة أو الشعور العام في القصيدة، وأن تشارك في الحركة العامة في القصيدة حتى تبلغ الذروة في النماء ثم تنتهي إلى نتيجتها الطبيعية التي تؤلف وحدتها العضوية العامة النامية)³، غير أن ما يدعو للأسف حقا، هو أن الوحدة العضوية بهذا المعنى الذي تكمن فيه الثورة الحقيقية على البناء التقليدي للقصيدة العربية لم تنشأ أن تجد لها صدى قويا في

1- نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، مكتبة النهضة، ط3، 1967م، ص194.

2- في النقد الأدبي، دار المعارف، القاهرة، 1962م، ص 174-175.

3- غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964م، ص 446.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

أذهان الشعراء المواكبين لهذه الحركة النقدية إلا لدى المبرزين منهم، أما عند عامتهم فقد اختلقت بوحدة الموضوع.

ولم تكن الوحدة العضوية للقصيدة، أو وحدة الصياغة اللغوية فيها أمرا مستغلقا على النقاد القدماء، فقد نادى بها بعضهم وإن لم يطلق عليها هذا المصطلح، وعدها من محاسن الشعر، يقول ابن طباطبا العلوي: (وأحسن الشعر ما ينتظم القول فيه انتظاما يتسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله، فإذا قدم بيتا على بيت دخله الخلل، فيجب أن تكون القصيدة كلها كلمة واحدة في اشتباه أولها بآخرها نسجا وحسنا وفصاحة وجزالة ألفاظ، ودقة معان، وصواب تأليف، ويكون خروج الشاعر من كل معنى يضعه إلى غيره من المعاني خروجا لطيفا حتى تخرج القصيدة كأنها مفرغة إفراغا)¹.

كانت هذه أهم عناصر الصورة الفنية، أما وظائفها فيمكن حصرها في أربع

وظائف هي:

أ/ الشرح والتوضيح:

ويقصد بهما (الإبانة) في عرف النقاد القدامى، وقد عزوا إليها قسطا وافرا من بلاغة الصورة وتأثيرها في المتلقي، لأن الإبانة ما هي إلا التعبير عن المعنى بطريقة تصويرية واضحة، ولعل ذلك ما جعل أتباع السكاكي يضعون التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز ضمن باب واحد من أبواب البلاغة سموه (علم البيان) وكل هذه الأنواع البلاغية للصورة إنما هي طرائق خاصة في التعبير، تزيد المعاني فضل إيضاح أو بيان، وكان وضعهم لعلم البيان تاليا لعلم المعاني في الترتيب نابعا من إدراكهم لثانوية الأنواع البلاغية للصورة بالنسبة للمعنى السابق عليها، فما دامت المعاني تترتب في النفس قبل أن تترتب الألفاظ للمعنى الدالة عليها في النطق، كما يرى عبد القاهر الجرجاني²، وكما يمكن التعبير عن المعنى الواحد بطرق متنوعة

1- عيار الشعر، تح: طه الحاجري، المكتبة التجارية، القاهرة، 1956م، ص 126.

2- انظر: أسرار البلاغة، م.ن، ص 8 مثلا.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

لكل منها درجة تأثير خاصة، فمن البديهي أن يكون المبحث الخاص بالمعاني سابقا في ترتيبه، لأن (البيان) هو العلم الذي تعرف به كيفية إيراد المعنى بطرق مختلفة¹.
لقد انبرى علماء البلاغة لتأصيل الجانب الوظيفي من الأنواع البلاغية للصورة، فذهب الرماني إلى أن التشبيه البليغ هو (إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف)²، وأما الاستعارة فقد رأى أبو هلال العسكري أن الغرض منها (إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه والإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه، وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا)³. وأما صاحب (سر الفصاحة) فيعمل لسبب حسن التمثيل مع ما فيه من الإيجاز، بقوله: (إن تمثيل المعنى يوضحه ويخرجه إلى الحس والمشاهدة، وهذه فائدة التمثيل في جميع العلوم، لأن المثال لا بد أن يكون أظهر من الممثل، فالغرض بإيراده إيضاح المعنى وبيانه)⁴.

وقسم الرماني التشبيه إلى قسمين: تشبيه حسن، وتشبيه قبيح، أما الأول فهو الذي يخرج الأغمض إلى الأوضح فيفيد بيانا وأما الثاني فما كان بالضد من ذلك، وبرر هذا التقسيم بقوله: (إن ما تقع عليه الحاسة أوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة والمشاهد أوضح من الغائب، فالأول في العقل أوضح من الثاني، والثالث أوضح من الرابع، وما يدركه الإنسان من نفسه أوضح مما يعرفه من غيره، والقريب أوضح من البعيد في الجملة، وما قد

1- انظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، أبحاث للترجمة والنشر، الجزائر، ط1، 2007م، ص211.

2- النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تح: محمد خلف الله، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976م، ص75.

3- الصناعتين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البحاي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1952م، ص268.

4- ابن سنان الخفاجي، تح: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة صبيح، القاهرة، 1969م، ص223.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

أُفِّفَ أوضح مما لم يؤلف¹، ووافقه عبد القاهر على مبدئه العام هذا لكنه رأى أن ذلك المبدأ يمكن أن يوسع ويصبح أكثر مرونة، فالمعنوي يمكن أن يذيع وينتشر، فيصبح لشهرته في مرتبة الحسِّي، وأعطى مثالا على ذلك وهو قول الشاعر:

وكانَّ النجومَ بينَ دُجَاهَا سُننٌ لآحَ بينَهُنَّ ابتداءُ

وعلق على البيت الشعري بقوله: (إن الشاعر شبه الحسي بالمعنوي قد صار متمكنا في الوضوح كالحسي، وذلك (أنه شاع وتعرف وشهر وصف السنة ونحوها بالبياض والإشراق، والبدعة بخلاف ذلك... تخيل الشاعر أن السنن كلها جنس من الأجناس التي لها إشراق ونور وبيضاض في العين، وأن البدعة نوع من الأنواع التي لها فضل اختصاص بسواد اللون فصار تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداء على قياس تشبيه النجوم في الظلام ببياض المشيب في سواد الشباب)².

ب/ المبالغة:

وهي أيضا وسيلة من وسائل شرح المعنى وتوضيحه، فهي وثيقة الصلة بالإبانة، عرفها الرماني بقوله: (هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة)³، وقد عالج النقاد قضية المبالغة في الشعر وعدّوها ضرورة تفرضها الوظيفة الاجتماعية على الشاعر، ورأى قدامة ابن جعفر . وكان من المدافعين عن المبالغة في الشعر . أنه لا يشترط في الشاعر صدق القول حسبه إتقان المعاني التي يعالجها، لأن وصفه هو الذي يستجاد لا اعتقاده⁴، كما سجلوا النتائج التي أدت إليها الوظيفة الاجتماعية للشاعر العربي، ولم يكونوا أبدا مشرّعين لما ينبغي أن يكون عليه الشعر، ثم رصدوا أغراض الصورة

1- انظر: النكت في إعجاز القرآن، المصدر السابق، ص81.

2- أسرار البلاغة، المصدر السابق، ص 169.

3- النكت في إعجاز القرآن، المصدر السابق، ص 104 .

4- انظر: نقد الشعر، تح: كمال مصطفى، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1963م، ص 26 وما بعدها.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

الفنية في الشعر بالمبالغة فرأى ابن الأثير أن المجاز يهدف إلى أشياء ثلاثة هي المبالغة والبيان والإيجاز¹.

والتشبيه بجميع وجوهه لا يخلو من إفادة المبالغة في حال من الأحوال وإلا لم يستحق أن يكون تشبيهاً وأما الاستعارة فإن الفخر الرازي بيّن أن حسنها إنما يكون إذا تضمنت المبالغة في التشبيه مع الإيجاز². وقيل عن الكناية: إن الأصل في حسنها يرجع إلى ما توقعه من المبالغة في الوصف³. فهناك إذن اتفاق على تأكيد الصلة بين أنواع الصورة الفنية والمبالغة، إلى حدّ جعل ابن رشيق القيرواني يقول: (ولو بطلت المبالغة كلها وعيبت لبطل التشبيه، وعيبت الاستعارة إلى كثير من محاسن الكلام)⁴.

ج/ التحسين والتقييح:

وهو مصطلح بلاغي يدل على قدرة المبدع على التأثير في فكر المتلقي ونفسه حينما تصبح الصورة الفنية وسيلة للتحسين والتقييح، فإنها تجعل المتلقي يرغب في الشيء أو يرغب عنه، وتحقق هذه الغاية عندما يربط المبدع المعاني الأصيلية بمعانٍ مماثلة لها، لكنها أشد حسناً أو قبلاً فتسري صفات الحسن أو القبح من المعاني الثانوية إلى المعاني الأصيلية، فيميل المتلقي إليها، أو ينفر منها تبعاً للمبدأ القديم الذي يرى أن ما يجوز على أحد المتماثلين يجوز على الآخر⁵.

إن العبارة المجازية تغير الأشياء، وتعكس الحقائق، وتخدع السامع، وتوحي إليه بفعل من الأفعال وهو في غيبة من رويته، فإذا أفاق من تأثيرها أدرك عقيب فعله وندم عليه

1- انظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي وزميله، نخضة مصر، القاهرة، ج2، ص132 .

2- انظر: نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز، مطبعة الآداب والمؤيد، القاهرة، 1317هـ، ص 59 .

3- انظر: سر الفصاحة، المصدر السابق، ص 221.

4- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: عبد الحميد هندأوي، المكتبة العصرية، بيروت 2004م، ج2، ص 55 .

5- انظر: علي الجندي، فن التشبيه، نخضة مصر، القاهرة، 1952م، ج1، ص 223.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

(وأعجب ما في العبارة المجازية أنها تنقل السامع عن خلقه الطبيعي في بعض الأحوال حتى أنها ليسمح بها البخيل، ويشجع بها الجبان، ويحلم بها الطائش المتسرع، ويجد المخاطبُ بها عند سماعها نشوة كنشوة الخمر، حتى إذا قطع عنه ذلك الكلام آفاق وندم على ما كان منه من بذل مال، أو ترك عقوبة، أو إقدام على أمر مهول)¹.

د/ الوصف والمحاكاة:

رأينا تصور النقاد القدامى للجانب النفعي المباشر في الصورة، وكيفية صياغتها بطريقة فنية تجعلها تؤثر في انفعالات المتلقي، وتوجه سلوكه ومواقفه إلى أفعال تتناسب والغاية الاجتماعية المباشرة للشعر... ونرى الآن الجانب الذي لا يرمي إلى نفع مباشر، ولا يقصد به توجيه سلوك المتلقي ومواقفه، وإنما هدفه تحقيق نوع من المتعة التشكيلية هي غاية في ذاتها، وليست وسيلة لأي شيء آخر، لقد اقترن شعر الوصف بالحرص على نقل جزئيات العالم الخارجي في صور أمينة تعكس المشهد، وتحرص على تصوير المنظور الخارجي كل الحرص، وقد شجع على ذلك نظرة اللغويين إلى الشعر باعتباره (وثيقة تاريخية) يمكن توظيفها في دراسة المعارف المتصلة بحياة الأعراب²، والوصف كما عرّفه قدامة بن جعفر هو (ذكر الشيء بما فيه من الأحوال والهيئات ولما كان أكثر وصف الشعراء إنما يقع على الأشياء المركبة في ضروب المعاني كان أحسنهم وصفا من أتى في شعره بأكثر المعاني التي الموصوف مركب منها ثم بأظهرها وأولها حتى يحكيه للحس بنعته)³.

ومن المؤكد أن ربط الوصف بالنقل الحرفي وجد ما يدعمه في الأصداء العربية لنظرية المحاكاة التي فهمت على أنها تصوير وتمثيل شبه حرفي للعالم الخارجي، لقد فهم ابن سينا المحاكاة على أنها (إيراد مثل الشيء وليس هُوَهُوُ فذلك كما يحاكي الحيوان الطبيعي بصورة

1 - المثل السائر، المصدر السابق، ج1، ص 11.

2- انظر: جابر عصفور، المرجع السابق، ص 363.

3- نقد الشعر، المصدر السابق، ص 62.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

هي في الظاهر كالطبيعي¹، أما من جانبها الوظيفي فقد ردها ابن سينا إلى عوامل ثلاثة: تحسين، وتقييح ومطابقة²، وانتهى إلى أن التحسين والتقييح يهدفان إلى غاية واحدة، هي إثارة انفعال المتلقي، فتستجيب نفسه بالانقباض أو الانبساط إزاء أمر من الأمور، أما المطابقة فليست إلا مجرد متعة حسية بوصف الأشياء.

وفهم حازم القرطاجني المحاكاة على أنها تصوير للعالم الخارجي، وأن الأقاويل الشعرية تهدف إلى (تصوير الأشياء الحاصلة في الوجود وتمثيلها في الأذهان على ما هي عليه خارج الأذهان، من حسن أو قبح حقيقة، أو على غير ما هي عليه تمويهاً وإيهاماً)³.

إن وظائف الصورة عند القدماء تنحصر في وظيفتين أساسيتين هما: الوظيفة الإمتاعية، والوظيفة النفعية، وإذا كان هدف الأولى هو إحداث المتعة الفنية في ذاتها، أي أن جمال الصورة يهدف إلى الإمتاع فقط، فإن هدف الثانية هو تحقيق المنفعة المباشرة المتوخاة من الصورة، أي إثارة انفعالات المتلقي، وتوجيه سلوكه ومواقفه نحو أفعال تتناسب والغاية الاجتماعية المباشرة للشعر...ومن البديهي أن فهم وظيفة الصورة من جانب المتلقي وحده، وما رافقه من سوء فهم لوظيفة الشعر الاجتماعية، قد أدى إلى نتائج سلبية منها:

أ- فصل الصورة عن المعنى، واعتبارها من قبيل الزينة العارضة.

ب- تجاهل الضرورة الداخلية الملحة للمبدع، والاهتمام بالمتلقي وحده.

ج- تحويل الصورة إلى طرائق جامدة للاستدلال المنطقي.

وأما في الشعر الحديث، فإن الصورة قد تطورت بتطور الشعر ذاته، وبخاصة الحر منه، فلم تعد الخصائص التزيينية أو التقريرية أو الشارحة التي تجعل من كل تشبيه أو استعارة أو مجاز صورة شعرية لأنها لا تلائم طبيعته، إذ أصبح مفهومه قائماً على هدم البناء

1- أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية، القاهرة، 1953م، ص168.

2- المصدر نفسه، ص 170.

3- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، المصدر السابق، ص 106.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

القديم، وإقامة بناء جديد على أنقاضه، وتجاوز المؤلف والشائع، وإذا كانت القصيدة العربية القديمة تقوم على نسق معلوم، فإن (القصيدة الحديثة تكشف عن تنوع كبير في الأساليب والأشكال والخصائص، تشكيلا وبناء، فهي تخضع لمنطق داخلي، دلالي ونفسي، لا يمكن إدراكه من دون تحديد الملامح الدقيقة للنص، والتخلي عن محاولة محاصرته بمعيار تصنيفي جاهز)¹. وقد تأثرت الصورة بكل هذه الخصائص في الشعر الحديث، فأصبحت بناء متكاملًا ضمن وحدة، مما حدا بالشاعر المحدث إلى بذل قصارى جهده في ربط صوره وتنسيقها، مع شدة نفوره من الأسلوب التقريري والحيل البلاغية التي دأب عليها أسلافه لتوضيح فكرة القصيدة، ولهذا فهو يلقي بكل ثقله على صور القصيدة في سبيل توصيل فكرته².

واتسم الشعر الحديث بالنزعة الدرامية، وهذا يعود بالأساس لوعي الشاعر، واتساع ثقافته في كل مجالات الحياة، ومن ذلك مثلا توظيفه للرموز والأساطير، وهي ظاهرة فنية تميز التجربة الجديدة، فطبيعة الرمز الغنية تجعل التعبير به أمرا مهما في تكثيف الصورة وتركيزها... وصار الشاعر المحدث يستغل كل وسائل التعبير الدرامي لتصوير العالم الموضوعي ويكشف عن تناقضات الحياة اليومية (وإنما تتوقف الخاصية الدرامية في الشعر على مقدرة الشاعر في الوقت نفسه على اختيار ما هو جوهرى على الأقل من منظوره الخاص، والاستغناء عن التفصيلات غير الجوهرية)³.

ولاحتكاك الشاعر الحديث بواقعه وارتباطه به من جهة، وما يعج به هذا الواقع من قضايا ومشكلات بات لزاما عليه أن يعي خطورة الدور المنوط به إزاء هذه القضايا

1- بشرى موسى صالح، الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م، ص150.

2- انظر: جابر عصفور، مقالة تحليلية لكتاب (الصورة الشعرية: داي لويس)، مجلة المجلة المصرية، ع135، 1968م، ص88 وما بعدها.

3- عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر: قضايا وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1966م، ص283.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

والمشكلات، حتى يسخر شعره في تنوير أبناء مجتمعه، وتوعيتهم بواقعهم المعاش وهو ما اصطلح على تسميته بشعر (الالتزام والثورية)¹.

وقد أسفر هذا البحث عن جملة من النتائج الموضوعية، أهمها ما يلي:

- تدرج مفهوم الصورة لدى مفسري القرآن الكريم من المعنى اللغوي الصرف لدى القدامى إلى المعنى الفني لدى المحدثين، وظهر ذلك جليا بصفة خاصة عند صاحب تفسير (التحرير والتنوير) محمد الطاهر بن عاشور.

- خلا تراثنا النقدي من مصطلح (الصورة الفنية) لأنها صياغة حديثة واردة مع مصطلحات النقد الغربي لكن القضايا التي يعالجها هذا المصطلح ثابتة في تراثنا النقدي والبلاغي العربي، مع اختلاف طريقة المعالجة وعمق الدراسة.

- بعض نقادنا القدامى كعبد القاهر الجرجاني، وحازم القرطاجني عالجوا موضوع الصورة بمنهجية ليست بعيدة عن مناهج النقد المعاصر.

- شغلت دراسة الصورة الفنية حيزا واسعا من اهتمامات النقد العربي في العصر الحديث، إلا أن ما يلفت الانتباه هو أن أغلب هذه الدراسات تبناها نقادنا. وقد فتنوا بالمناهج الغربية في دراسة الصورة. فتنكروا لتراثهم النقدي والبلاغي دون أن يتعمقوا في دراسته وفقهه، فلحقه من جرّاء ذلك إجحاف كبير.

- حاول بعض الدارسين الاقتباس من مصطلحات النقد الغربي، وترجمتها إلى العربية، ومزجها مع مصطلحات النقد العربي، ثم تطبيقها على الشعر العربي، لكنها أعطت نتائج سلبية، وأنتجت ثمارا مشوهة، لأنه حاول أن يخلط بين محلولين لا ينسجمان، فحصل على مزيج غير متجانس.

- انحصرت وظيفة الصورة الفنية عند القدامى في وظيفتين أساسيتين هما: الوظيفة الإمتاعية، والوظيفة النفعية، أما عند المحدثين فقد تعددت وظائفها بتعدد الصور، حتى أننا لا نكون مغالين إذا زعمنا أن لكل صورة أكثر من وظيفة...

1- انظر: المرجع نفسه، ص373 وما بعدها.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

قائمة المصادر والمراجع

• القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أولاً: المصادر:

1. ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الكوفي وزميله، نخضة مصر، القاهرة.
2. الجاحظ، كتاب الحيوان، تح: عبد السلام هارون، المجتمع العربي الإسلامي، بيروت، ط3، 1969م.
3. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م .
4. ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2004م.
5. الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، دار المعارف بمصر.
6. الزمخشري، الكشاف، تح: محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة.
7. ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تح: عبد المعال الصعيدي، مكتبة صبيح، القاهرة، 1969م .
8. ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، تح: طه الحاجري، المكتبة التجارية، 1956م
9. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة، الجزائر، 1991م.
10. عبد القادر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م .
11. عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966م .
12. الفخر الرازي، نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز، مطبعة الآداب والمؤيد، القاهرة، 1317م.
13. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1419هـ.

الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة

14. قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت.
15. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1387هـ/ 1967م.
16. محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
17. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
18. أبو هلال العسكري، الصناعتين، تح: أبو الفضل إبراهيم، عيسى الباي الحلبي، 1952م.

ثانياً: المراجع:

19. إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون الجزائر .
20. أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1964م .
21. بشرى موسى صالح، الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م .
22. جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992م .
23. ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1992م .
24. ساسين عساف، الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت .
25. سيسل دي لويس، الصورة الشعرية، ترجمة: أحمد نصيف الجنابي وزميليه، وزارة الإعلام، بغداد، 1982.
26. شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1977م .
27. شوقي ضيف، في النقد الأدبي، دار المعارف، القاهرة، 1962م .
28. طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب في العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، دار الحكمة، بيروت .

- الصورة الفنية في النقد العربي ----- أ. عيسى بودوخة
29. عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في شعر أبي تمام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999 .
30. عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في النقد الشعري، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1984 م .
31. عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية، بيروت، 1979م.
32. علي البطل، الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت، 1981 م .
33. علي الجندي، فن التشبيه، نهضة مصر، القاهرة، 1952 م .
34. علي صبح، الصورة الأدبية تاريخ ونقد، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة .
35. غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964م .
36. غوستاف فون غرناوم، دراسات في الأدب العربي، ترجمة: إحسان عباس وآخرين، بيروت، 1959 .
37. كامل حسن البصير، بناء الصورة الفنية في البيان العربي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد 1987م .
38. محمد حسن عبد الله، الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، القاهرة، 1980م
39. محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1968 م .
40. محمد الولي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990م.
41. مصطفى بدوي، كولريديج، دار المعارف، القاهرة، 1958 م .
42. مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1984 م .
43. نصرت عبد الرحمن: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، مكتبة الأقصى عمان، ط2، 1982م.

**Naissance d'une élite indigène
dans l'espace associatif et médiatique colonial
Dr. Samir MERDACI
Université Constantine 3**

ملخص :

وضع الاستعمار الفرنسي بقسوة و بطريقة غير متوقعة المجتمع الأهلي أمام وسائل إعلام و اتصال جديدة و وسائل إبداع التفاعلي غير معتادة. وبداء الجزائري المستعمر الاعتماد على هذه الأدوات الجديدة ليس فقط للحديث عن المجتمع الجزائري وتوقعته، ولكن كوسيلة لآتبات الذات، وإبراز الشخصية الجزائرية المكتومة من طرف المستعمر، أول مؤشر حساس من هذا البعث هو الجمعية التي ترتبط بعدة أنواع من الأنشطة المرتبطة بالمجتمع الأهلي. أحداث هذه الأنشطة تأخذ صوار متنوعة كالموسيقى و المسرح، و ترقية مجال التربية و التعليم والرياضية. فالمجتمع الجزائري بشرائه أستحوذ على أدوات الإبداع الفني والأدبي والتحكم في لغة المستعمر، مثل الفنون التشكيلية، والتصوير الفوتوغرافي، والأفلام والإذاعة والتلفزيون. هذا التحول في الثقافة الجزائرية، في مواجهه الحداثة أصبح محسوسا عند اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية والحرب ضد الاستعمار الفرنسي.

ABSTRACT

The French colonization of Algeria is contacted, sometimes brutally and unexpectedly, the indigenous population a new media and means of unaccustomed cultural creation. Colonized Algerians will draw upon these new tools not only to talk about their company and hopes but also as vectors of fighting for the affirmation of an Algerian personality long suppressed by colonialism. The first sensitive indicator of this revival is the association structure several kinds of emancipatory activities Algerian native social group, music to theater to educational and sports activities. Algerian society will take ownership of the instruments of artistic and literary creation and control their languages, such as easel painting, photography, film, radio and television. This mutation of Algerian culture, faced with modernity, is noticeable when the Algerians undertake a long war of national liberation against the French colonizers.

Introduction

Cette étude s'intéresse à l'émergence dans la sphère indigène de la période coloniale d'élites suscitées par l'appropriation de la structure associative et de nouveaux outils de la communication culturelle. L'association, en tant qu'entité juridique, et les médias issus des récentes technologies de la communication (notamment le son et l'image) introduisent un débat fondateur sur la transformation de la société dominée et son entrée dans la modernité. Mais cette transformation souhaitée n'est pas exercée et acquise contre les éléments traditionnels d'identification du groupe. Face au barrage que dresse devant eux le pouvoir colonial, les Indigènes algériens ont pu se replier sur les traditions aussi nombreuses que diverses. Au XIX^e siècle, déjà, résistant à l'avance de l'armée de conquête française, ils s'attachent à préserver l'essentiel, la conviction religieuse dans un Islam, certes commun, mais divers dans ses pratiques, du malékisme au hanbelisme, au chafa'i et à l'ibadisme. Ce sont aussi les rites de vie quotidiens qui sont répétés dans l'adversité. La veillée du soir, autour de l'âtre, réunit les anciens et les plus jeunes dans des récits qui se prolongent plusieurs nuits, plongeant leurs racines dans un monde perdu, celui de l'insouciance des ancêtres. Contes, chants, proverbes, maximes, sentences, apophtegmes, devinettes, *boqala*, rites de la vie et de la mort rythment une existence menacée¹.

Pourtant dans les souks hebdomadaires se produisent encore des *gouals*, récitants encapuchonnés, nomadisant du nord au sud du pays, rapportant une mémoire d'autrefois qui ne veut pas mourir. On peut aussi y entendre les avis publics des institutions ou privés des familles proférés, parfois à tue-tête, par des *berrahs*. Dans les ruelles des villes arabes, un artisanat, qui fut sans doute flamboyant, s'efforce de maintenir des secrets de fabrique transmis dans la famille, de père en fils. Dinandiers, souffleurs de verre, menuisiers, chaudronniers, savetiers, blanchisseurs, matelassiers, passementiers, tailleurs, fabricants d'instruments de musique, potiers, occupent le centre des médinas².

1 - Voir le tableau qu'en propose, en trois volumes, M'HAMSADI Kaddour dans *El Qaçba zaman*, OPU, Alger, 2009-2012. L'auteur évoque des « activités ayant une dimension collective », « aspects marquants de la vie sociale » (vol. 2, 2009, p. 21).

2 - Cf. la description du site, qui s'est maintenu dans sa conception originale jusqu'à la veille de la guerre d'indépendance, qu'en donne RAYMOND André dans « Les caractéristiques d'une ville arabe "moyenne" ». Le cas de Constantine, *Revue de l'Orient musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, n° 44, 1987, pp. 139-140.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

Dans les grandes cités, les Indigènes sont les témoins de la conception raisonnée et appliquée de l'occupation de l'espace et de l'habitat. Les villes européennes font face aux médinas arabes et souvent à ce que l'on appellera les « villages nègres ». La ville européenne aux rues découpées au cordeau est un cadre de vie inaccoutumé ; les magasins et grandes surfaces répondent aux besoins quotidiens des habitants qui bénéficient de la proximité de structures administratives, sanitaires, éducatives et culturelles, encadrées par un énorme potentiel de corps de l'armée, de la gendarmerie et de la police. Cette mutation de l'espace qu'ils vivent leur permet de mesurer le grand écart entre ce qui leur a été transmis par leurs ancêtres et ce qu'apporte la colonisation.

Entrant dans la cité coloniale, les jeunes Indigènes algériens vont, peu à peu, s'approprier les outils de la modernité autant dans la science que dans la culture. Ils ne manquent pas d'en percevoir les effets structurants sur la vie de leur groupe communautaire, notamment en termes de solidarité et de ressourcement mémoriel, qui passent par de nouveaux et nécessaires médias, forgeant une transmission inaccoutumée de leur message. Deux institutions s'imposent dans l'évolution sociétale de la sphère indigène et vont, à terme, poser les éléments d'un face à face avec l'Autre colon : l'association, organisation civile régie par la loi, et les médias, redéfinissant les cadres multiples de l'intervention culturelle.

Autant l'association que les expressions culturelles inédites que permettent les médias (peinture de chevalet, photographie, cinéma, phonographe, disque, radio, télévision, imprimerie, presse, livre) décident d'une recomposition des pôles de l'altérité entre colon (Même) et colonisé (Autre). En s'emparant de langages qu'introduit la technicité coloniale et occidentale, les Indigènes algériens projettent une réflexion sur leur identité et leur devenir dans la dépendance coloniale. S'ils reconfigurent et élargissent le recrutement d'élites dans la société indigène dominée, l'association et les médias constituent un vivier pour le mouvement national naissant et accompagnent ses transformations jusqu'à son ultime radicalisation dans la guerre d'Indépendance (1954-1962).

1.

UN MÉDIATEUR DE LA MODERNITÉ : L'ASSOCIATION

Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, une mise à jour est envisagée dans la sphère indigène. Il s'agit non seulement de s'adapter à la cité française mais d'en comprendre le fonctionnement, d'en décrypter les *habitus*. Un mimétisme culturel s'ébauche chez les élites qui veulent se mettre au diapason des institutions de la cité coloniale. Dans les grandes villes, elles découvrent l'Opéra, le Conservatoire de musique, les musées, le cinéma, la librairie, la presse, les clubs culturels aux objets diversifiés, et surtout les associations enrôlant leurs membres dans toutes catégories de la

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

société européenne. Cette vitalité est vite mesurée à la léthargie de la société indigène, croulant sous ses archaïsmes. Les élites indigènes peuvent s'interroger sur ce que leur apporte la cité coloniale en termes de développement social et culturel. De Tlemcen à Bône, en passant par Alger et Constantine, le XX^e siècle est celui de la remise en marche dans le sens de l'Histoire ; l'objectif n'est pas seulement de combler le retard, mais aussi de situer des projets d'avenir pour la société indigène dévitalisée par les campagnes de la conquête militaire du siècle passé. La loi sur les associations de 1901¹ stimule une volonté des Indigènes de se retrouver entre eux, selon des critères de distinction assez précis, et d'envisager une présence dans la cité. Dans ces articles liminaires, elle édicte le principe de liberté d'association :

Article 1.

L'association est la convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun, d'une façon permanente, leurs connaissances ou leur activité dans un but autre que de partager des bénéfices. Elle est régie, quant à sa validité, par les principes généraux du droit applicables aux contrats et obligations.

Article 2.

Les associations de personnes pourront se former librement sans autorisation ni déclaration préalable, mais elles ne jouiront de la capacité juridique que si elles se sont conformées aux dispositions de l'article.

Cette liberté d'association est soumise préalablement à la déclaration auprès des autorités administratives du lieu de création. Selon le sociologue Abdelmadjid Merdaci, le milieu associatif indigène redessine la configuration du groupe sociétal :

« La formation d'un "ethos associatif", sanctionnant la substitution de normes légales d'organisation des rapports et des activités aux légitimités segmentaires, et l'émergence de nouveaux cadres de sociabilité, rend compte de l'urbanisation progressive du lien social² ».

A | « *Une guerre contre l'ignorance* ».

L'association opère, dans la stricte loi qui en régit le fonctionnement public, comme garant à la fois moral et politique et en stipule le champ axiologique, notamment en termes de « faire », de « vouloir » et de « savoir ». Définissant l'association, le sociologue Erhard Friedberg la décrit

1 - Journal officiel de la République française du 2 juillet 1901, p. 4025.

2 -MERDACI Abdelmadjid, « Djam'iyat Ettarbiya oua Etta'lim (1930-1957. Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat-Crasc*, Oran, n° spécial *Constantine, une ville en mouvement*, n° 35-36, janvier-juin 2007, p. 103.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

comme « une coalition d'hommes contre la nature, face à des problèmes matériels pour la solution desquels ils sont obligés ou ont décidé de coopérer¹ » À Constantine, sous l'égide des muphtis malékite Mouloud Benelmouhoub et hanéfite Bachtarzi, avec le concours de Louis Arippe, fonctionnaire à la Préfecture, des notables créent « le Cercle Salah bey », en 1908. L'intention n'était pas seulement d'éveiller la figure d'un Constantinois prestigieux et le pieux souvenir auquel la cité restait émotionnellement attachée, mais de conduire dans des conférences et débats, en rapport avec l'histoire présente et passé, d'une réflexion sur les échecs de la société indigène qui ont permis la colonisation.

Le mot d'ordre, lancé par le muphti Ben Mouhoub, qui appelait à une « guerre contre l'ignorance » bruissait dans cette première décennie du XX^e siècle. Ce sont les mêmes attentes que nourrit, à Alger, « le Cercle du Progrès » (Nadi Et-Taraq), fondé en 1927, dont les animateurs n'excluent pas aussi un ressourcement de l'Islam². L'initiative de l'instituteur tlemcénien Abdelkader Kherroubi et de ses associés de créer, en 1927, une Association des Amis des Livres rehausse cette perspective d'émancipation intellectuelle et culturelle. Elle suscite à la même période, à Mostaganem, l'émulation du journaliste Mahmoud Benkritly et du professeur de lettres El Boudali Safir, qui donnent le coup d'envoi de « l'Union littéraire de Mostaganem³ ».

1 -FRIEDBERG Erhard, *Le Pouvoir et la règle*, Seuil, Paris, 1993, p. 77.

2 -Présidé, à sa création, par un notable algérois, Mahmoud Benouniche, le Cercle du Progrès a regroupé une élite indigène cultivée, enracinée dans la cité, notamment Mohamed Belhaffaf, Mohamed Ben Mrabet, Hamdane Ben Redouane, Mahmoud Bensiam, Zaoui El Hadj, Hassen Hafiz. Elle bénéficiera du précieux concours de Tewfik El Madani, de Tayeb El Okbi et de bien d'autres médiateurs de la renaissance culturelle.

3 -Dans la préface qu'il donne à l'ouvrage de Nadya Bouzar Kasbadji, Benkritly témoigne sur sa rencontre, en 1928, avec El Boudali Safir : « [...] **El Boudali et moi faisons-nous rapidement connaissance entre nous et ne tardions pas à devenir de bons amis. C'est ainsi que avons créé une association "l'Union littéraire de Mostaganem" à l'image des "Amis du livre" de Tlemcen. Il y avait une intense activité culturelle au cœur de laquelle se trouvaient des "indigènes"** » (Cf. BOUZAR-KASBADJI Nadya, *L'Émergence artistique au XXe siècle. Contribution de la musique et du théâtre algérois à la renaissance culturelle et à la prise de conscience nationale*, OPU, Alger, 1988, p. 5).

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

L'association culturelle et artistique, mais aussi sportive¹, devient dans les plus petites villes d'Algérie le lieu consacré d'un redéploiement culturel indigène. Malgré des moyens limités de leurs animateurs, les adhérents de ces regroupements tiennent leurs assemblées dans des arrières-salles de fondouk, de cafés maures ou de restaurants. Ce qui importait le plus c'était de rendre possible une refondation de l'être indigène algérien, longtemps refoulée.

À l'image des sociétés coloniales, les associations indigènes respectent le semblable décorum dans leurs cérémonies festives ouvertes non seulement aux hommes mais aussi aux femmes dans des spectacles dédiés aux familles où les musiques sont sollicitées². Les assemblées délibératives des associations élisent leur président, leur secrétaire général et leur trésorier et leurs réunions de bureau répondent de protocoles parfaitement assimilés et reconduits dont les procès-verbaux déposés auprès des institutions administratives et légales constituent une archive féconde de cette restructuration de la société indigène de l'intérieur. Sous les nombreux calicots qui ornent la salle publique, les bureaux des réunions sont élus et permettent même d'offrir des places dans la tribune à des personnalités étrangères à l'association, sans aucun critère de race et de religion. Cet exercice démocratique de la réunion publique est sans précédent.

Phénomène d'acculturation profond, reproduisant souvent dans des formes mimétiques extrêmes leurs homologues de la société européenne, les associations indigènes ont, dans leur volontarisme reconnu, l'ambition de briser l'altérité coloniale. Elles désignent pour les Indigènes cette conviction de renouer avec l'Histoire, de transcender l'enfermement auquel les voue une loi coloniale répressive et implacable.

1 -Le sociologue Djamel Boulebiar, analysant l'intérêt des Indigènes pour le sport, au départ encadré par les sociétés coloniales, en montre les horizons à la fois sociaux et politiques : « D'un point de vue historiographique, ces premières expériences associatives autonomes d'avant-guerre, à défaut de s'inscrire dans la durée, font figure de "galops d'entraînement" avant le grand envol collectif pour la conquête d'une identité sportive autonome » (BOULEBIER Djamel, « Constantine, fait colonial et pionniers musulmans du sport », *Insaniyat*, n° 35-36, 2007, Crasc, Oran, n° spécial *Constantine, une ville en mouvement*, p. 59).

2- Les hymnes des Scouts musulmans d'Algérie (SMA) mais aussi le concert de musique classique ou populaire s'inscrivent dans le programme des manifestations publiques des associations indigènes, qu'elle qu'en soit l'objet politique, culturel ou économique.

B | *Culture du groupe et renaissance sociale.*

Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, la société indigène est mûre pour interroger les conditions d'une renaissance sociale et culturelle. Cette perspective est celle d'individus ou de groupes d'individus isolés dans la société, qui s'expriment hors des canaux politiques. La question essentielle est celle de l'accès aux moyens institutionnels que sont les lieux de culture (salle de spectacles de contenus divers, opéra, conservatoire, théâtre, galeries de peinture et de photographie) et des équipements (imprimerie, laboratoires de développements, transports pour la diffusion) et financiers. La presse, en tant que phénomène de masse, la littérature, la photographie et le cinéma, mais aussi la radio et la télévision, requièrent au-delà du travail du producteur des moyens techniques, qui ne sont pas toujours disponibles dans la société indigène. À côté de la censure coloniale ordonnée, il y eut les insurmontables difficultés d'accéder aux technologies des nouveaux médias, autant par la maîtrise de leurs outils que par les contraintes juridiques (à titre d'exemple, la délivrance du brevet de l'imprimeur à un Indigène était restrictive) et financières.

Si l'élite intellectuelle et artistique indigène comprend la nécessité de se faire entendre dans des discours inaccoutumés et inédits, ses incursions dans la sphère publique restent, jusqu'aux années 1940 assez rares et, surtout, drastiquement contrôlées par l'administration et ses relais de la censure politique. Des interdictions de spectacles, de diffusion et d'exposition d'ouvrages littéraires, de parution pour des journaux, des résidences surveillées ou des interdictions de séjour sur le territoire du pays ou d'une ville, ont pu, tout au long de la période coloniale, être prises contre des intellectuels, des écrivains, des artistes ou des journalistes. Cela n'a pas empêché une créativité sans limite, se hissant souvent aux normes d'arts supérieurs, comme l'observe Mostefa Lacheraf :

« L'architecture, le mobilier, la décoration des maisons, les parures, le costume féminin et parfois celui des hommes âgés et des enfants, la table, les réjouissances, la musique et les mille petits riens de l'organisation domestique, l'atmosphère certains marchés et le style même de certains métiers et professions : une civilisation entière cantonnée sur les hauts de la cité et notamment dans les cours intérieures, les patios, les ruelles, résistait comme un dernier carré sur le champ de bataille de la défaite¹ ».

Un art qui semble inscrit dans l'éternité. Le retour aux sources vivantes du patrimoine en est, avec ses nombreux signes, un témoignage. Les expressions artistiques valorisant des terroirs, du nord au sud du pays,

1- LACHERAF Mostefa, *La culture algérienne contemporaine. Essai de définitions et perspectives*, Services culturels du parti FLN, Alger, 1968, p. 12.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

marque une affirmation identitaire face aux cultures européennes. La poterie berbère (Aurès, Kabylie, M'Zab), la tapisserie (Aflou, Nedroma, Tlemcen), la vannerie (dans plusieurs villes du pays), les tissages (Tlemcen, Alger, Constantine), la dinanderie (Constantine), rehaussent un artisanat, qui se donne les ressources d'être plus actif. Mais autant le tapis que les objets de poterie, aux usages nombreux, supportent des motifs, souvent recherchés : ceux de la calligraphie arabe et de l'inaltérable fonds berbère.

Le travail de l'artiste gagnera, sans doute, une meilleure présence dans la société, et sa reconnaissance est une sanction de légitimité. Le tapis du Djebel Amour et de Tlemcen, les plateaux de cuivre ciselés et les caftans à fine broderie d'or de Constantine, les *akouffis*, grosses jarres de Kabylie, témoignent d'une inventivité artistique certaine, revivifiant une mémoire ancestrale des objets et un art de vivre. Cet art indigène populaire marque la proximité des campagnes et des villes.

Mais il sera question, pour les acteurs des champs artistiques et culturels indigènes, de maîtriser de nouvelles technologies de l'art, dans une confrontation inédite au livre, à la photographie et au cinéma, à la peinture sur différents supports, au phonographe et au disque, à la radio et à la télévision, redonnant une présence intime à la créativité du groupe social indigène, vecteurs d'un approfondissement de ses possibilités d'expression et de son unité et de sa destinée.

Dans l'Algérie coloniale, la presse, tous supports confondus, en se faisant le propagateur de toutes les expressions artistiques traditionnelles et modernes, exprime les avancées vers la reconnaissance d'une culture, ressourçant la permanence des Indigènes, malgré les péripéties de leur histoire coloniale négative. C'est dans ses journaux que l'élite indigène a rendu sensible la question de la singularité d'une culture enracinée, aux sources diverses, et qu'elle a encouragé l'appropriation de nouveaux outils de la modernité pour la sauvegarder.

C | *L'association culturelle et populaire exemplaire : la troupe théâtrale.*

Le théâtre s'impose assez vite comme une expression populaire. Art européen d'importation, circonscrivant la scène comme lieu central, donnant une nouvelle dimension du spectacle, il est adapté par de talentueux créateurs à l'esprit indigène. Le théâtre est contemporain de l'essor de la presse¹ dans la société indigène et, comme elle, il subira les nombreuses

1- BOUZAR KASBADJI oc., relève à ce propos : « C'est en consultant la presse, essentiellement, que l'on peut prendre connaissance des états successifs de la vie artistique "algérienne" engagée en cette première moitié du XXe siècle. Principale source d'information, la presse se fait le miroir à facettes multiples des épisodes de la troupe "algéroise", sous la houlette de

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

tracasseries de l'administration coloniale qui entendait en contrôler toutes les potentialités de communication.

Si le premier accès au théâtre relève de l'école française et de son enseignement des classiques du genre, dans la tradition hellénique et dans son adaptation française, le premier modèle de théâtre vivant éprouvé par l'élite indigène, dans les années 1920, est celui de troupes égyptiennes, en tournée dans la colonie. La troupe Georges Abbiate, cornaquée par l'Émir Khaled, a présenté au printemps 1921, au Kursaal, devant des publics clairsemés trois spectacles *Chehamatou El 'Arab*, sur un thème anté-islamique, *Saladin* et *Medjnoun Leyla* d'Ahmed Chawki ; peu de temps après, c'est la troupe Azzedine qui propose des mélodrames. Faisant le bilan de ces premières expériences, Mahieddine Bachetarzi rappelait dans ses *Mémoires*¹ que ces premières représentations de théâtre arabe n'avaient pas attiré de grandes foules, mais elles permettaient de prendre date : un art de la scène allait naître mettant au premier plan des comédiens indigènes parmi lesquels des noms connus, Allalou, Dahmoun, Allal Larfaoui, Aziz Lekehal, Si Mouh, Mansali, Tahar Ali-Chérif, Benchoubane, Djelloul Bachedjarah.

Adaptation des grandes œuvres grecques, anglaises et françaises ou créations originales d'auteurs locaux, qui en sont eux-mêmes, les metteurs en scène et les acteurs, à l'image de Mohamed Allalou, Rachid Ksentini et Mohamed Touri, le théâtre algérien est à la fois un spectacle de thèmes et de personnages typiques², poursuivant un but d'éducation et d'éveil de la société. En somme, un théâtre didactique qui suscitait la méfiance de l'administration et la surveillance étroite d'une police coloniale sourcilieuse.

Plusieurs troupes se forment dans les années 1920 à l'initiative de Tahar Ali-Chérif (« El Mouhaddiba », 1924), Mohamed Allalou (« El Moutribia³ », 1926 ; « Zahia troupe », 1926). Ce sont des troupes où les comédiens apparaissent sur le modèle de la Comédie française comme des sociétaires. À Constantine, Ahmed Rédha Houhou lance, en 1947, « El Mazhar el Fenni », société artistique où le théâtre gagne une large place avec

Mahieddine Bachetarzi, et permet d'observer continûment les laborieuses tentatives d'affirmation de l'identité « algéro'-musulmane » p. 21.

1- BACHETARZI Mahieddine, *Mémoires*, T.1, Sned, Alger, 1984, rééd., Alger, Enag, 2009, pp. 19-63.

2- Les intitulés des pièces évoquent les maux sociaux comme l'avarice (« El Mechhah oua khedimou » -« L'Avare et son domestique », Allalou, 1927), la drogue (« Boutchentchana » - « La Cocaïne », Mahieddine, 1939, mais aussi des questions de société comme le mariage (« Le Mariage de Bou Borma », Rachid Ksentini, 1928).

3 -La société d'art musical existait déjà ; il s'agit de la date d'entrée en activité de la troupe théâtrale.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

l'adaptation de textes classiques et modernes (notamment Pagnol) français, et, en 1949, El Hassan Bencheikh-Lefgoun créé « El Amal el Mesrahi », sollicitant la contribution d'auteurs inattendus comme Mohamed Tchaker ou Zouaoui Belguechi¹.

Avec un riche répertoire et des tournées régulières jusque dans les villages et hameaux les plus reculés du pays, les troupes indigènes de théâtre, au premier plan desquelles se trouve celle du ténor Mahieddine, ont introduit dans la sphère indigène l'art scénique, un véritable art d'acculturation comme l'explique Saadeddine Bencheneb :

« Quelque étrange que cela puisse paraître, jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, les Algériens ne savaient pas ce qu'est le théâtre. Les écrivains arabes, poètes et prosateurs, avaient abordé tous les genres littéraires sauf la comédie et la tragédie, et aussi l'épopée. Dans la littérature populaire abondent romans, contes, élégies, romances et satires, mais rien ne s'y rattache, de loin ou de près, à ce mode d'art particulier qu'est le théâtre² ».

Par l'ampleur de ses nombreux discours, du registre sérieux à la farce, du comique à la satire, le théâtre s'impose, assez vite, comme une expression neuve et efficace pour exposer sur la place publique les maux de la société indigène. Comme la presse, la pièce de théâtre est soumise au contrôle, souvent censurée et interdite par l'administration coloniale³.

2.

NOUVEAUX OUTILS, NOUVEAUX LANGAGES

La cité coloniale développe ces nouveaux outils, assez tôt, au XIX^e siècle. Ainsi, la photographie d'art, la peinture, le cinématographe, dont s'emparent les Indigènes, pour y chercher la représentation des leurs. La littérature comme la chanson requièrent aussi de nouvelles technologies pour produire le livre et le disque. La radiodiffusion et le phonographe, qui s'exprime dans une écoute collective dans l'intimité des familles ou dans des cafés maures, reconstitue une convivialité perdue.

1- Gérant de l'Imprimerie musulmane de la rue Alexis Lambert (Arbaïne Chérif), qui joue un rôle important dans la formation, à Constantine et dans l'Est algérien, de la presse réformiste.

2- BENCHENEb Saadeddine, Préface aux *Mémoires* de Mahieddine Bachetarzi, T. 1, oc., p. 5.

3- Présentée pour la première fois en 1937, une année après le décès de l'Émir Khaled, « Le Samson algérien », pièce de Mohammed Ould Cheikh, qui lui est consacrée, est interdite par l'administration coloniale ; elle ne sera autorisée qu'en 1947.

A | *Les arts picturaux.*

L'Algérie a été longtemps un cadre de travail pour les peintres français au XIX^e et XX^e siècles. Avec Eugène Delacroix (1798-1863), peignant, en 1834, « Femmes d'Alger dans leur appartement », Horace Vernet (1789-1863), Théodore Chassériau (1819-1856), Eugène Fromentin (1820-1876) et aussi Biard, Brouillet, Decamp, Marilhat, Dehodencq, Leblanc, Dauphin, Guillaumet, se sont attachés aux paysages algériens. Mais le cas d'Étienne Dinet, ébloui par l'Algérie et Bou Saâda, sa ville d'adoption, reste à part dans ce qui est désigné comme la peinture orientaliste inspirée par les lumières du pays, devenue colonie française. Il y a eu avec Maxime Noiré, à Alger, Debat, père et fils, à Constantine, une phalange de peintres coloniaux à qui succèdent dans les années 1940 Orlondo Pélayo, Louis Nallard, Louis Bénisti, Augustin Ferrando, Sauveur Galliero¹.

L'arrivée des Indigènes d'Algérie dans l'art pictural est bien tardive. Omar Racim (1884-1957), connu aussi comme journaliste, fondateur de journaux en langue arabe (qui lui vaudront les tracasseries de la police coloniale), et son frère Mohamed² (1896-1975), sont connus et consacrés comme les initiateurs de l'art musulman de la miniature, spécialité où se font connaître M'hamed Hamimoumna (1897-1975) et Mostefa Bendebagh (né en 1906), primé à l'Exposition de Paris, en 1937. Les noms de Mohamed Bensemame (1900-1993), distingué, en 1929, par le dey de Tunis, pour son œuvre peinte, de Hacène Benaboura (1898-1961), titulaire du Grand Prix artistique de l'Algérie, en 1957, peuvent être tenus pour des pionniers de la peinture de chevalet, qui gagnera bientôt ses lettres de créances avec Mohamed Temmam (1915-1988), Ahmed Benslimane (1916-1951), récipiendaire de la Bourse Charles-Henri Breuillot, en 1946, Abdelkader Guermaz (1919-1996), Bachir Yelles-Chaouch (né en 1921), Ali Ali-Khodja (né en 1923) et Azzouz Benraïs, qui entreprend, en 1949, à partir d'Oran, une exposition de ses œuvres.

Une génération d'artistes, renouvelant leur langage, sortant des contraintes d'une peinture impressionniste, se manifeste dans les années 1950, au moment où l'Algérie entre dans le tournant de la guerre : M'hamed

1 -On en trouve une recension dans SÉNAC Jean, *Visages d'Algérie. Regard sur l'art*. Documents réunis par Hamid Nacer-Khodja. Préface de Guy Dugas, Paris-Méditerranée-Edif 2000, Paris-Alger, 2002.

2 -Mohamed Racim reçoit, en 1933, le Grand prix artistique de l'Algérie, décerné par le gouverneur général. Jusque-là, comme le relève Mustapha Orif son art était tenu pour mineur par le champ pictural algérois (ORIF Mustapha, « De l'«art indigène» à l'art algérien », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, Vol. 75, novembre 1988, pp. 35-49).

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

Issiakhem (1928-1985), Ismaïl Aït-Djaafer (1929-1995), Mohamed Bouzid (né en 1929), Mohamed Khadda (1930-1991), Abdallah Benanteur (né en 1931).

Chérifa Hamimoumna (née en 1927), pour la miniature, et Baya Mahieddine (1931-1998), découverte par le marchand d'art parisien Adrien Maeght, qui la présente à André Breton, en 1947, lors du vernissage de ses œuvres dans sa galerie, témoignent de l'entrée des femmes dans l'art pictural.

Ces artistes et leurs nombreuses œuvres peuvent constituer le musée idéal de la peinture indigène algérienne née dans une histoire coloniale dont elle exprime, comme dans les miniatures à thèmes arabo-musulmans ou méditerranéens, la distance et le doute.

B | *La photographie et le cinéma.*

La photographie accompagne les grands moments de la colonisation française de l'Algérie. Dès 1870, cet art s'éveille, peu à peu, après le silence des armes, à un pays multiple dans ses paysages et dans ses couleurs, du profond Sahara aux cités du nord, en voie d'urbanisation. Le cliché photographique est alors un témoin d'un pays qui se construit, mais plus encore des communautés qui l'habitent, diverses par leurs origines, leurs histoires et leurs cultures. Dans sa dimension commerciale, la photographie appartient à des sociétés européennes ou coloniales, assez tôt installées en Algérie, en investissant le filon de la carte postale.

Le nom et l'œuvre photographique de la famille Geiser, des Suisses transplantés dans le pays vers la fin du XIX^e siècle, s'inscrivent dans la durée ; après le père Lucien Jacob Geiser, qui aménage un petit studio de photographie, rue Bab-Azzoun, à Alger, son fils Jean-Théophile (1848-1923), prend les rênes de l'entreprise et parcourt l'Algérie à la recherche de « scènes-types¹ » qui animent sa collection de cartes postales, mais aussi des événements marquant l'actualité politique. D'autres photographes apportent aussi leur regard sur le pays, se vouant chacun à un thème de prédilection : Alger, pour Madon, Constantine, pour Guiglioni. Face à leur objectif, se déroule l'histoire mouvante du pays à travers ses rues, ses places, ses routes, ses maisons aux architectures contrastées, ses plaines, ses montagnes et ses

1- Malek Alloula relève un art du photographe dans le contexte colonial de découverte et de mise à nu de l'Autre : « Toute la machinerie des accessoires – que le photographe ordonne autour du modèle et sur lui (trompe-l'œil, meubles, tentures, bijoux, objets divers) – vise à suggérer l'existence d'un cadre naturel dont le “réalisme” bricolé se veut une authentification supplémentaire de ce qui n'est jamais de trop. Car le mode d'être de cette “fabrication” c'est la redondance » (ALLOULA Malek, *Le Harem colonial*, Garance, Paris, 1981, p. 17).

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

oueds et de leurs habitants, personnages typiques de l'Arabe, du Kabyle et du colon.

Au XX^e siècle, la photographie suscite des entreprises industrielles, comme celle des photographes français, ayant pignon sur rue à Paris, les Lévy (signant LL leurs travaux), les Neurdein (ND Phot) ou Jean Combier (CIM), utilisant la photographie aérienne. À côté de ces professionnels, il y a aussi une multitude de photographes amateurs¹ et des millions de clichés évoquant l'Algérie en des périodes différentes de son histoire.

Plusieurs indigènes algériens se sont intéressés à la photographie, ouvrant des ateliers de développeurs dans les villes essentiellement, à défaut de s'aventurer dans la photographie d'art. Cette tendance restera mineure ; elle est illustrée par Medjdoub Ben Kalafat, professeur au Lycée de Constantine et écrivain, membre du « Photo-club », créé dans cette ville au début des années 1890, qui accueille aussi l'interprète judiciaire Mechtouf². Cependant aucune œuvre de ces deux précurseurs n'est connue.

C'est dans la guerre d'indépendance que la photographie acquiert une dimension d'outil inégalé d'information et de propagande. Si plusieurs reporters, appartenant aux grandes agences mondiales, photographient la guerre dans de terribles instantanés, il revient au service photographique de l'ALN (Armée de libération nationale) de préfigurer une image de la guerre, la plus proche et saisissante des opérations militaires. Mohammed Kouaci (1922-1996) a travaillé pour le service photo du FLN et du GPRA, Hamid Kouba a été photographe dans les rangs de l'ALN, après un passage aux studios Gérard, à Alger.

Mais aussi bien du côté algérien que du côté français, la photographie a été mobilisée dans la guerre, obéissant aux stratégies les plus subtiles³. L'universitaire française Marie Chominot, qui évoque une « guerre des images » à l'intérieur de la guerre d'Algérie, indique l'inanité de la démarche médiatique des militaires français :

1- Le cas du banquier Albert Kahn, constituant une bibliothèque photographique de plusieurs pays dans le monde, dont l'Algérie, est souvent cité.

2 -PERCEVAL Marion, « Sur les traces des chasseurs d'images », dans El YAZAMI Driss, GASTAUT Yvan, YAHY Naïma, *Généralions. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Gallimard /généralions, Paris, 2009, p. 33).

3- Voir les analyses qu'en propose *Photographier la guerre d'Algérie* (Marval, Paris, 2005), ouvrage collectif dirigé par Laurent Gervereau et Benjamin Stora.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

« Cet échec médiatique ne saurait être exclusivement imputé à l'activisme du FLN sur la scène internationale. Analysé de l'intérieur, le fonctionnement du système d'information français révèle des failles dont la moindre ne fut pas de générer une « guerre sans image ». L'invisibilité du conflit, en effet, n'a pas été élaborée *a posteriori* par une occultation volontaire, elle a émergé dès l'époque. Elle est la conséquence d'un système de représentation qui se veut hégémonique et qui, par l'application de filtres successifs, engendre une banalisation de la vision¹ ».

Du trop-plein de la représentation française d'une Algérie indigène exotique au vide de la violence de la guerre, la photographie des Français d'Algérie parle, en creux, d'une histoire coloniale incernable ; cette histoire que les photographes indigènes algériens n'ont pas mise à portée d'objectif, avant leur guerre.

Comme la photographie, le cinématographe fut principalement une œuvre coloniale ou dédiée à la colonisation. Des petits films documentaires algériens de Félix Mesguich, « chasseur d'image » pour le compte de la société Lumière, à Lyon, tournés dans les années 1890, reproduisant des scènes de la vie indigène (« Marché arabe », « Place du gouvernement », « Prière du muezzin »), à ceux de Méliès (*Ali Barbouyou*, *Ali Bouf' à l'huile*, 1907), il y a la nouveauté d'un art qui ne tarde pas à emplir les salles dans tout le pays². Le cinéma trouvera dans une extravagante filmographie³ une Algérie imagée par un imaginaire incandescent de la colonie. Ainsi, en 1921, *L'Atlantide*, de Jacques Feyder, adapté du roman de Pierre Benoit (1919), en 1922, *Sarati, le terrible* de Louis Mercanton et René Hervil, d'après le roman de Jean Vignaud (1919), *Le Bled* (1929) de Jean Renoir, *Pépé le Moko* (1937) de Jean Duvivier.

La présence d'indigènes algériens dans la réalisation cinématographique fut très limitée pour ne pas signaler le parcours du Constantinois Tahar Hannache (1898-1972), qui a été figurant dans des films de Marcel Pagnol (*La Fille du puisatier*, 1940), André Hugon (remake de *Sarati, le terrible*, 1937), Julien Duvivier (*La Bandera*, 1935, d'après le roman de Pierre Mc Orlan (1931) ; *Pépé le Moko*, 1937), Rex Ingram (*Baroud*, 1931). Il apprend, dès 1928, le métier de technicien de plateau avec Max Rieux et Jacques Mills et devient chef opérateur dans *La Vénus aveugle*

1-CHOMINOT Marie, Présentation de la thèse de doctorat *Les photographies de la guerre d'Algérie*, soutenue à l'Université de Paris 8, mai 2008.

2- Le Nunez, créé au début du siècle, à Constantine, présentait à l'année les aventures de Zigomar interprété par Max Linder.

3- Cf. MEGHERBI Abdelghani, *Les Algériens au miroir du cinéma colonial. Contribution à la sociologie de la décolonisation*, Sned, Alger, 1982.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

(1940) d'Abel Gance. En 1942, mobilisé dans les forces alliées, il en dirige le service cinématographique, réalisant plusieurs documentaires, entre autres *Bataillon de choc* (1942). Démobilisé, il retourne à Constantine et crée Tala Films, réalisant des courts métrages entre 1946 et 1947 : *Aux portes du Sahara*, *L'Homme du Sud*, *Constantine, l'ancienne Cirta*. C'est à cette période qu'il entame le projet de long métrage *Les Plongeurs du désert*. Hannache était assisté par son neveu Djamel Chandlerli.

Le cinéma algérien naît dans les feux de la guerre d'indépendance. L'ALN, puis le GPRA, structurent de véritables services cinématographiques qui réalisent des courts et moyens métrages diffusés dans plusieurs pays, en Occident et en Asie. Comme pour la photographie, il s'agit pour les organes dirigeant la guerre de diffuser des images sur l'Algérie luttant pour son affranchissement du joug colonial. René Vautier, rejoint l'ALN, en Tunisie, et tourne, en 1957, un premier court métrage *Une nation, l'Algérie*, suivi, en 1958, de *L'Algérie en flammes*. Pierre Clément filme L'ALN au combat (CM, 1958). Appuyés par le chef opérateur Djennaoui, Djamel Chandlerli, Mohammed Lakhdar-Hamina et René Vautier donnent *Notre Algérie* (Djazairouna, CM, 1961) sur un scénario de Pierre Chaulet. Chandlerli et Lakhdar-Hamina cosignent, la même année, un moyen métrage *Les Fusils de la liberté*, écrit par le journaliste Serge Michel, et *La Voix du peuple* (CM), une commande du GPRA. Lakhdar-Hamina réalise, toujours en 1961, un moyen métrage *Yasmina*. Le dernier film de ce cinéma de la guerre d'indépendance est *Cinq hommes et un peuple* (CM, 1962), réalisé par René Vautier pour le compte des services d'information du GPRA¹.

Que ce soit pour la photographie ou la cinématographie, il convenait pour les Indigènes algériens de sauter toutes sortes d'obstacles, à la fois techniques, professionnelles et financières. À l'exception de l'éphémère société Tala Films de Tahar Hannache, ils n'ont pas investi, pendant la période coloniale, les langages de l'image.

1 -Il faudra attendre les premières années de l'indépendance pour enregistrer les premières fictions cinématographiques algériennes sur la guerre d'indépendance : *Le Vent des Aurès* (LM, 1965) de Mohamed Lakhdar-Hamina ; *La Nuit a peur du soleil* (LM, 1966), de Mustapha Badie ; *Les Hors-la-loi* (LM, 1968), de Tewfik Farès ; *L'Enfer à dix ans* (divers CM, 1969), œuvre collective de Youcef Akika, Ghaouti Bendeddouche, Abderrahmane Bouguermouh, Amar Laskri ; *L'Opium et le bâton* (LM, 1970) d'Ahmed Rachedi, d'après le roman de Mouloud Mammeri (1966).

C | *Le phonographe et le disque.*

Dans *Mémoires d'un témoin du siècle (1905-1972)*, Malek Bennabi évoque ces cafés maures, à Constantine et à Tébessa, où les consommateurs sont attirés par la musique du phonographe, entré, depuis le début la fin du XIX^e siècle dans les mœurs¹. Le gramophone, appareil à pavillon, inventé, en 1897, par l'Allemand Émile Berliner, rapproche par la magie du disque les auditeurs indigènes des musiques chaudes du Maghreb et de l'Orient. Ahmed et Mohamed El Habib Hachelaf ont mis à jour une importante discographie algérienne qui débute en 1908. Cette discographie recense tous les genres musicaux, sans exception, du nord au sud, de l'est à l'ouest, marquant la diversité des musiques des terroirs et des cités.

L'invention du phonographe et du disque donnent non seulement une amplitude à l'écoute, mais élargissent aussi le registre des cultures musicales. Les labels Zinophone et Gramophone (devenu, par la suite, La Voix de son maître) circonscrivent les modèles musicaux dominants, du *hawzi* aux musiques bédouines. Un classique festif, connu dans l'Est algérien, « Rana Djinek », est pressé sur disque 78 tours, en 1908, par Zinophone, qui distingue des voix de femmes et des voix d'hommes, artistes anonymes reprenant des chants populaires, qui n'accèdent pas encore au devant de la scène musicale. La même année consacre une artiste, Yamina Bent El Hadj El Mahdi, signant publiquement ses prestations, notamment un grand succès « Selli Houmoumek », un *khlass*, pratiqué autant à Alger qu'à Constantine. La grande vogue du chant citadin algérien met en concurrence les artistes juifs Mouzino, accompagné par le virtuose de la mandoline Elledjem, et Loha Seror, sollicitant le *rbab* du *maalem* Belferachi. Le premier est recruté par Zinophone et le second par Gramophone ; ils soulignent, l'un et l'autre, la richesse des noubas, des *mezmoum*, à l'*araq* et à l'*aroubi*.

Alors que Zinophone perd du terrain, Gramophone-La Voix de son maître travaille sur la pérennité d'un catalogue algérien, faisant connaître, en 1924, les chœurs de l'Association El Motribia, et des artistes femmes indigènes, sortant du gynécée, dont ce n'était pas le moindre des mérites d'assurer une sorte de transgression des codes familiaux en se produisant par le disque dans l'intimité masculines des cafés maures. C'est le cas pour le

1- Bennabi note ses souvenirs d'étudiant médersien retrouvant aux vacances scolaires Tébessa : « Quant à moi, je revenais de Constantine avec une soif de disques égyptiens. J'en eus ces années-là une véritable passion que je n'avais pu communiquer à mes camarades du café Benyamina, ni à son propriétaire. Je la ramenais avec moi à Tébessa pour l'éteindre au café Bahi. Pendant que mes amis écoutaient ses histoires, j'écoutais ses disques. Oum Keltoum, dont la vogue commençait, me captiva » (BENNABI Malek, *Mémoires d'un témoin du siècle*, Samar, Alger, 2006, p. 108)

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

trio Yamina, Houria et Tamani, épousant dans les années 1910, les rythmes suaves d'un « Zendani¹ tounsi » et de Baya, entonnant sur le même ton le célèbre « Dokh Dokh ». La Voix de son maître s'assure aussi le concours de Marie Soussan, la compagne juive au théâtre et à la ville de Rachid Ksentini, de Redouane Bensari (signant Ould Cheikh Larbi), du ténor Mahieddine Bachtarzi, surnommé le « Caruso du désert », à Alger, de l'inattendu Hamou Fergani (« Galou El arab galou », 1932) et du lumineux Omar Chakleb (« Zadni houak ghram », 1937), à Constantine.

Dans les années 1930, la firme des frères Baïda, Libanais établis en Allemagne, et la française Pathé font des incursions en Algérie. Si la Baïdaphone parvient à porter dans son catalogue Mahieddine, ravi à La Voix de son maître, et le maître de musique bônois cheikh Mohamed El Kourd, Pathé enregistre le premier groupe de chants modernes, l'orchestre El Kamel, dont le chef, batteur émérite, dans les cabarets parisiens, est aussi un amoureux du jazz et des musiques typiques, tout en consacrant la *zorna* de Boualem Titiche. Et aussi tous les grands noms de la chanson algérienne, tous genres confondus, de Salim Hlali à Missoum, de Blond Blond à Blaoui El Houari, de Line Monty à Mademoiselle Keltoum, dans la variété, et de Fatma Zohra à Hanifa, Baya Farah et cheikha Chérifa, de Slimane Azzem à Chérif Kheddoum, pour la chanson kabyle.

Des petits labels apparaissent, principalement, à Alger, dans les années 1930-1950, comme Algériaphone enregistrant cheikh Abdelkrim Dali et cheikha Tetma, Polyphone, éditant Haroun Haouzi El Baïdi, et Aïssa Djarmouni El Harkati, Fiesta (Brahim Ben Sidi Brahim, Ahmed Wahby), Dounia (Remitti Relizania), Pacific (Abderrahmane Aziz, proposant, en 1947, son *medh* « Zed Ennabi »).

Derrière la prolifération du disque en Algérie, il y a la présence des acteurs institutionnels, comme les frères Beïda, opérant au Liban, depuis 1911, puis en Europe, le Tunisien Raïssi, qui alimentera essentiellement les cafés maures du pays, les gargotes et salons de coiffure, en disques arabes, et surtout l'Algérien Ahmed Hachelaf, longtemps directeur artistique chez Pathé, depuis 1947, enrichissant son catalogue au gré de contrats avec plusieurs éditeurs de musiques du monde arabe (Cairophone, Beidaphone, La Voix de l'Orient, La Voix de l'Islam), qui prête son concours à la multinationale Decca, avant de lancer Fiesta, puis le Club du disque arabe. Dans les années 1950, il devient évident que le monde de la chanson ne peut échapper à la grande secousse de la guerre d'indépendance ; La surveillance policière se fera plus lourde relativement aux chanteurs et aux petits éditeurs locaux.

1- Transcrit et lu « zendali » dans l'Est algérien.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

Le bilan du phonographe et du disque peuvent s'apprécier autant par rapport à la valorisation certaine de la musique algérienne, de la modernisation de ses pratiques et de la fluidité de son écoute grâce à des relais de distribution – propres à la colonie – à la fois nombreux et organisés. Mais la définition d'un champ musical indigène, conforté par l'industrie du disque, demeure fragile, comme l'observe Hadj Miliani, restituant les positions et les postures sociales de ses acteurs :

« Ces musiques et leurs pratiquants qui exercent tout au long du siècle font évidemment corps avec leur époque et de multiples manières. Certains musiciens tentent de préserver leur métier des aléas de l'échange marchand. Ils détachent alors leur art des contraintes matérielles en construisant la posture du mélomane barbier ou commerçant qui rassemble, le soir dans l'arrière boutique, ses pairs pour faire de la musique. Ou bien encore, lors des fêtes religieuses, parés pour, la circonstance, ces amateurs "de la belle ouvrage" (san'âa) élèvent à l'unisson, panégyriques du prophète et chants de repentance. Dans ces comportements du mélomane éclairé, les sorties champêtres ou les concerts intimes et parfois généreusement arrosés ne font pas partie des usages avoués quand bien même ils sont attestés¹ ».

L'introduction dans la sphère indigène d'Algérie du phonographe et du disque devait dans le siècle colonial encourager une réflexion sur la modernisation des musiques et des musiciens ; elle induit alors des formes d'acculturation au modèle musical européen². Si la musique indigène fut encore confinée aux espaces familiaux ou sociétaux reconnus de la fête, elle sortait peu à peu, dans les cités, de l'exercice tumultueux des fondouks et des maisons de tolérance, pour épouser les contraintes d'un métier dont la codification fut à la fois lente et hasardeuse. Driss El Yazami a montré que cette évolution passait aussi par le type de spectacle que délimite le cabaret oriental, notamment dans le milieu de l'émigration maghrébine en France :

« Pour tous, les cabarets orientaux sont, la nuit venue, des lieux d'apprentissage et des scènes où les débutants font leurs premiers pas et où les chanteurs confirmés présentent en avant-première leurs dernières compositions. Ils facilitent également la découverte mutuelle et l'entraide : à la

1- MELIANI Hadj, *Sociétaire de l'émotion. Études sur les musiques et les chants d'Algérie d'hier et d'aujourd'hui*, Éditions Dar El Gharb, Oran, 2005, p. 15.

2- À Constantine, le chanteur de malouf Mohamed-Tahar Fergani, créant la société d'édition musicales Sawt El Menyar, éditant exclusivement ses propres œuvres, fut-il le premier à arrimer la musique aux nécessités du marché ? Avant lui, Omar Chaqlab montrait la voie en signant des contrats d'édition avec des majors de l'industrie occidentale du disque.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

veille d'un concert ou d'un enregistrement, c'est là que chaque artiste "recrute" son orchestre, parmi les chanteurs qui pratiquent presque tous un instrument, voire plusieurs¹ ».

D | *Du poste TSF et à la télévision.*

Si la transmission télégraphique appartient déjà aux progrès techniques du début du XIX^e siècle, la découverte de la radiodiffusion sera assez lente à se dessiner². En 1894, l'italien Guglielma Marconi, tirant profit des découvertes de ses prédécesseurs Hertz, Branly, Popov et Lodge, met au point le premier appareil à transmettre le signal. Cette découverte aura pendant au moins deux décennies des applications militaires et maritimes. Les Américains Pickard et Dunwoody inventent, en 1914, le poste à galène. Les premières émissions de radiodiffusion débutent, en Angleterre et aux États-Unis, en 1920. Radio Tour Eiffel est créée, à Paris, en 1921, et la BBC, à Londres, en 1922.

Cette nouvelle technologie de la TSF se répand assez vite dans le monde. Dans la colonie, le service de la radiodiffusion est confié au service des PTT, qui contrôlent sur le plan technique les émissions de radio Alger et progressivement de ses antennes locales, à Oran et à Constantine. La TSF, tout comme l'automobile, est vite entrée dans les mœurs comme en témoigne Pierre Mannoni, rapportant les souvenirs de la colonie :

« Pour les loisirs d'intérieur [...], ils se résument pour l'essentiel à l'écoute de la radio. Aussi voit-on trôner sur le buffet de la salle à manger de ceux qui en ont les moyens, le poste radio ou, comme on le dit alors, "la TSF". Les bricoleurs et les débrouillards montent eux-mêmes des postes à galène pour prendre Radio-Alger. Les appareils restent cependant très rares et l'apparition d'une "machine parlante", surtout dans le bled, est un événement. Aussi, lorsqu'en 1923 le premier poste pénètre à Parmentier, près de Sidi-Bel-Abbès, les gens se rassemblent devant la fenêtre du propriétaire qui l'expose à la curiosité publique. Un peu plus tard, on écoute le soir la radio en famille et on invite les voisins qui en sont démunis³ ».

Une des toutes premières diffusions radiophoniques a été entreprise, à Alger, par la Maison Colin, qui distribue, depuis le début du XX^e siècle,

1- El YAZAMI Driss, « Paris, scène maghrébine », dans El YAZAMI Driss, GASTAUT Yvan, YAHY Naïma, *Génération. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, oc., p. 136.

2- On se reportera sur ces aspects techniques à PROT Robert, *Précis d'histoire de la radio et de la télévision*, L'Harmattan, Paris, 2007.

3- MANNONI Pierre, *Les Français d'Algérie : vie, mœurs, mentalité, de la conquête des territoires du Sud à l'indépendance*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 46.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

des instruments de musique, représentant commercial des appareils TSF Radiola. La Maison Colin a installé dans ses locaux, au 12 rue Dumont d'Urville, un émetteur de 50 watt et une antenne de 35 mètres pour retransmettre sur une bande de 400 mètres, les tournois de boxe à l'Attraction-Parc, au mois de juin 1923. Technologie nouvelle, acceptée et recherchée par la population européenne d'Algérie, la TSF devient un phénomène de société, un indicateur certain du progrès. Un chansonnier colonial interpelle dans un de ses spectacles l'Émir Abdelkader, le grand vaincu d'hier, pour faire étalage de la modernité coloniale :

« Ah ! si le brave Abdel Kader revenait en Algérie,
Il serait heureux Abd El Kader, de voir comme elle est jolie,
Y'a du pinard, du chemin de fer, du chameau de l'industrie,
Aussi je suis fier de lever mon verre à la santé d'Abd El Kader "

[...]

Quant à son cheptel il est de plus en plus beau,

Les vaches ont des veaux,

Et les juments ont des jumeaux !

À la Casbah Messieurs c'est la pure vérité, il y l'électricité, la TSF, la CGT¹ ».

Comment dire sur le mode de la raillerie que les colonisés prennent leur part de la modernité : l'électricité, la TSF et aussi l'organisation syndicale, qui se met au devant des patrons, pour défendre leurs droits. Jusqu'à la fin des années 1930, l'organisation de la radio demeure expérimentale. Les stations locales assurent des décrochages d'antenne qui ne durent pas plus d'une heure le plus souvent, mais elles parviennent à fidéliser des auditeurs autant dans la population européenne que dans la population indigène.

Dans un bilan de la radiodiffusion algérienne établi par les services du gouvernement général, en 1954², il est mentionné que sur le plan technique, à la date de 1950, les émetteurs en fonction à Constantine et Bône, de 20 KW chacun, diffusant en Ondes Moyennes (OM) sont arrivés à la puissance maxima. Dans les faits, cela correspond à une amplitude de 40 kilomètres autour de ces deux villes, au-delà, la réception de la radio n'est pas stable, si ce n'est la nuit. Cette situation ne devait être améliorée qu'avec

1- GESKY, « La Chanson d'Abel Kader » (1930). Le chansonnier fait rimer chameaux et autos : « On se sert des chenilles et des autos | Citroën remplace les chameaux ».

2- *La radiodiffusion en Algérie (1946-1953)*, Documents algériens. Série politique, n° 28, 15 février 1954.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

le projet d'introduire les ondes courtes, sans passer par les accords des organismes internationaux de contrôle des ondes radiophonique (convention de Copenhague signée par la France). Dans l'ancien département de Constantine, le nombre d'auditeurs de la radio, en langues arabe et française fait ressortir les indications suivantes :

<i>Auditeurs</i>	<i>Nombre</i>
Musulmans	19914
Non-Musulmans	35154
<i>Total</i>	55068

Nombre d'auditeurs de la radio.

Sur les 55068 auditeurs, 12500 (22,69 %) sont localisés à Constantine, 10625 (19,29%), à Bône, le reste est constitué des zones périphériques distantes de 40 kilomètres de ces deux cités, soit 14471 (26,27%) autour de Constantine et 11632 (21,12 %) autour de Bône.

À la veille de la guerre d'indépendance, la radio bénéficiait d'un seul studio de 75 m³ installé à Constantine, disposant d'un petit matériel : une consolette réduite de prise de son, une table de gravure-lecture de disque 78 t/m, et un magnétophone portatif. En dehors d'Alger, à Tlemcen, Oran, Bougie, ce sont les mêmes équipements de transmission et de studio qui permettent la transmission locale de programmes de divertissement confiés aux artistes du cru, qui, le plus souvent, se sont fait une réputation respectée dans les ELAK¹ (Émissions en langue arabe et kabyle), diffusées dans tout le pays.

La radio acquiert une audience réelle dans les années 1950. Alors qu'il était enregistré, au 31 août 1946, 125000 postes radio déclarés (dont 11000 par des Musulmans), ce nombre sera porté, au 31 décembre 1953, à 255000 (dont 71000 par des Musulmans). Mais ce comptage ne tient compte que du nombre de foyers branchés à la radio², qui peuvent posséder plus

1- Cette section de Radio Alger a été créée en 1946 et confiée à El Boudali Safir ; auparavant les émissions en langue arabe étaient, depuis le début des années 1940, dirigées par Hamza Boubakeur. La section arabe et kabyle comportait plusieurs orchestres de musiques exécutant les spécialités musicales de chaque région du pays et un volet de théâtre radiophonique proposant des adaptations en langue arabe de grands classiques de la littérature française.

2- *La radiodiffusion en Algérie (1946-1953)*, oc.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

d'un poste radio, et qui souvent réunissent autour d'un programme plusieurs auditeurs¹.

Cependant l'usage de la radio est contesté par les élus indigènes. L'un d'eux, le docteur Jamel Eddine Derdour, député du MTLD, récriminait ses orientations politiques et, plus particulièrement, le contrôle qu'y exerçait le gouvernement général, lors d'un débat, à l'Assemblée nationale, le 20 août 1947, en présence du ministre de l'intérieur :

« La liberté de presse, inhérente à la liberté d'opinion, est interdite aux Musulmans. Aucun organe reflétant une opinion jugée non orthodoxe ne peut voir le jour.

« J'ajoute pour compléter ce tableau que les émissions musulmanes de la radio sont dirigées par le service des affaires indigènes² ».

La guerre d'indépendance, si elle amène les autorités gouvernementales à moderniser les stations de radio existantes, notamment les studios d'Alger, pour des raisons liées à la propagande militaire, le FLN-ALN, puis le GPRA, investissent la radio après la presse écrite. À partir de 1957, des accords sont conclus avec des radios arabes pour servir de relais à ses bulletins d'information³ ; les postes maghrébins Radio Tunis et Radio Rabat sont alors en première ligne pour diffuser les émissions radiophoniques du FLN, attendues par une grande partie de la population indigène. Les auditeurs indigènes comprennent cet objectif et y adhèrent. Frantz fanon explique ainsi cette évolution :

« L'Algérien, à cette époque, a besoin de hisser sa vie au niveau de la Révolution. Il a besoin d'entrer dans le vaste réseau d'information ; il a besoin de s'introduire dans un monde où des choses se passent, où l'événement existe, où des forces agissent. L'Algérien, à travers l'existence d'une guerre faite par les siens, débouche sur une communauté en acte. Aux informations de l'ennemi, l'Algérien doit opposer ses propres informations⁴ ».

1- L'écoute de certaines émissions ne pouvant se faire en famille, la radio produisait des bulletins d'alerte. La rigidité de la société était telle qu'il était impossible qu'une émission burlesque soit écoutée par le fils et le père. Chacun riait avec sa catégorie d'âge.

2-Cf. DERDOUR Jamel Eddine, *De l'Étoile nord-africaine à l'indépendance : itinéraire d'un homme politique*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 57.

3- On renvoie sur cet aspect à *L'Ère des décolonisations* (sous la direction de Charles-Robert Ageron et Marc Michel), Karthala, Paris, 1995, p. 62.

4- Cf. FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, François Maspero, Paris, 1959, pp. 58-59.

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

Ces premières incursions dans la radio, à l'enseigne de *La Voix de l'Algérie libre* et de *Sawt al 'Arab* (La Voix des Arabes), reçoivent le soutien de Radio Le Caire et de ses puissants émetteurs en direction de l'Afrique du nord et du Moyen Orient. Le GPRA a bien vu la nécessité de s'engager dans la guerre des ondes et lance, en 1960, *La Voix de l'Algérie libre et combattante* (*Sawt al Jazaïr*), qui introduit dans les foyers algériens la voix de Aïssa Messaoudi, un de ses animateurs. Émettant depuis Tunis, la radio du GPRA était l'objet de brouillages systématiques de l'armée coloniale.

La télévision comme outil d'information et de production culturelle est tardive en Algérie. Les premiers essais techniques de la télévision, qui furent entrepris en France, en 1937, n'y aboutissent qu'en 1954. Les émissions de la télévision coloniale commencent le 24 décembre 1954. La plage horaire est limitée entre 20 heures, lancement du journal d'informations télévisées, et 24 heures, la fin des programmes. Le nombre de postes de télévision acquis par les particuliers reste encore infime, même s'il connaît une nette augmentation pendant les années de guerre. Ce sont surtout des familles de la bourgeoisie indigène qui vont équiper leurs foyers d'appareils de télévision en noir et blanc.

Le réalisateur français Remette et le chef opérateur Tahar Hannache entament, sur le terrain, la réalisation de films documentaires et de fiction ; les premiers réalisateurs de télévision algériens sont déjà sur les plateaux, notamment Ali Djennaoui¹, Mustapha Gribi, Mustapha Badie. Entre 1954 et 1957, plusieurs sketches sont réalisés spécialement pour les téléspectateurs indigènes : *Le Sacrifice inutile*, de Remette et Hannache, d'après un scénario d'Abdelhalim Raïs², *Les Belles mères*, de Mustapha Gribi, *Si El Houari*, de Mohamed Touri, *Les Pertitions*, de Réda Falaki, *Les Pieds du Ciel* et *L'Amour d'une fée* (adapté des *Mille et une nuits*) de Mustapha Badie, *Les Charlatans* d'Ali Abdoun. Des émissions musicales sont consacrées aux grands noms de la chanson indigène.

Au plus fort de la guerre, la télévision coloniale reprend les émissions-phares de la télévision française³, entre autres « Cinq colonnes à la une » où

1- Il a réalisé en 1958 des adaptations de pièces de théâtre de Max Régner et R. Vincy (*Feu Monsieur de Marcy*), Victorien Sardou (*L'Affaire des poisons*), et Corneille (*Polyeucte*).

2- Auteur et interprète, Abdelhalim Raïs rejoint la troupe de théâtre du FL N, à Tunis.

3-Dans leur ouvrage sur *Radios et télévisions au temps des "événements d'Algérie", 1954-1962* (L'Harmattan, Paris, 1999), Michèle de BUSSIÈRE, Cécile MÉADEL et Caroline ULMANN-MAURIAT montrent que la télévision française naissante, à travers ses journalistes et ses dirigeants, a été

Naissance d'une élite indigène -----Dr. Samir MERDACI

des reportages sur les événements d'Algérie sont montrés et commentés. À son arrivée au pouvoir, en 1958, le général de Gaulle saura utiliser à bon escient les effets de dramatisation de l'image et de leur mise en scène lors de ses apparitions publiques à Alger, Constantine et Mostaganem, relayées par la télévision. Les journaux télévisés, reprenant en boucle les bilans de la lutte anti-terroriste, donnaient une information décalée du réel colonial en crise.

Si elle a été une école pour la formation de techniciens et de réalisateurs, si elle a archivé des productions artistiques indigènes, dans les années 1950, la télévision, média lourd nécessitant des moyens techniques inaccessibles, échappe au FLN et au GPRA pendant la guerre d'indépendance.

Conclusion

Associations et nouveaux médias, contemporains du journal et du livre, accompagnent assez tôt la prise de conscience du groupe indigène algérien ; le moment venu, ils s'associent à l'affirmation d'un destin national du peuple opprimé. La particularité du journal est d'être à la source de tous ces facteurs de la culture rénovée de la sphère indigène. Il ne peut en être séparé, pendant la période coloniale et se fait le témoin et le critique de leur évolution. Deux conclusions partielles peuvent être envisagées dans l'appréciation socio-historique de l'émergence d'acteurs sociaux dans les associations et les médias culturels indigènes de la période coloniale :

1°) Par leurs pôles d'intérêt (notamment l'approche socioculturelle) et par leurs thèmes récurrents fixés sur la transformation des habitus et des dispositions du groupe social indigène, les élites des champs associatif et culturel, en formation dans la colonie, témoignent de la prégnance d'enjeux politiques. Il s'agit pour ces élites, suscitées par l'école et les nouvelles technologies de la communication culturelle, d'interroger la viabilité d'un processus lent de modernisation de la société indigène.

2°) S'il distingue de nouvelles élites dans la sphère indigène, le travail associatif et culturel (et ses acteurs) n'entre pas en contradiction avec le champ politique et ses élites plus anciennes et mieux enracinées dans la société. Le travail associatif, particulièrement au plan local, se révèle comme le ciment des solidarités à l'intérieur de la communauté indigène dominée. Cette valorisation de soi, recentrant les métiers et les pratiques culturelles urbaines et rurales, prolonge le discours politique indigène. Les nouveaux outils de la production culturelle et les stratégies qu'elles mettent en jeu chez les élites ne s'écartent pas des enjeux classiques du champ politique lorsqu'ils inscrivent comme horizon la recherche et l'affirmation de la singularité du groupe social indigène.

formée dans cette guerre où elle s'alignera sur le langage des autorités coloniales et métropolitaines.

Bibliographie

- ALLOULA M. (1981), *Le Harem colonial*, Garance, Paris.
- AGERON C-R., MICHEL M. (1995), *L'Ère des décolonisations*, Karthala, Paris.
- BACHETARZI M. (1984, 2009), *Mémoires*, T.1, Sned, Enag, Alger.
- BOULEBIER D., « Constantine, fait colonial et pionniers musulmans du sport », *Insaniyat*, n° 35-36, 2007, Crasc, Oran, n° spécial *Constantine, une ville en mouvement*, pp. 21-61.
- BENNABI M. (1964-2006), *Mémoires d'un témoin du siècle*, Samar, Alger (1^{ère} éditions, Éditions nationales algériennes, Alger, 1963).
- BOUZAR KASBADJI N. (1988), *L'Émergence artistique au XX^e siècle. Contribution de la musique et du théâtre algérois à la renaissance culturelle et à la prise de conscience nationale*, OPU, Alger.
- BUSSIÈRE (de) M., MÉADEL C., ULMANN-MAURIAT C. (1999), *Radios et télévisions au temps des "événements d'Algérie", 1954-1962*, L'Harmattan, Paris.
- CHOMINOT Marie, *Les photographies de la guerre d'Algérie*, Thèse, Université de Paris 8, mai 2008.
- EL YAZAMI D., GASTAUT Y., YAHY N. (2009), *Génération. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Gallimard, Paris.
- FANON F. (1959), *L'An V de la révolution algérienne*, François Maspero, Paris.
- FRIEDBERG Erhard (1993), *Le Pouvoir et la règle*, Seuil, Paris.
- GERVEREAU L., STORA B. (2005), *Photographier la guerre d'Algérie*, Marval, Paris.
- LACHERAF M. (1968), *La culture algérienne contemporaine. Essai de définitions et perspectives* Services culturels du parti FLN, Alger.
- MANNONI P. (1993), *Les Français d'Algérie : vie, mœurs, mentalité. De la conquête des territoires du Sud à l'indépendance*, L'Harmattan, Paris.
- MEGHERBI A. (1982), *Les Algériens au miroir du cinéma colonial. Contribution à la sociologie de la décolonisation*, Sned, Alger.
- MELIANI H., H. (2005), *Sociétaire de l'émotion. Études sur les musiques et les chants d'Algérie d'hier et d'aujourd'hui*, Éditions Dar El Gharb, Oran.
- MERDACI A., « Djam'iyat Ettarbiya oua Etta'lim (1930-1957). Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat*, Oran, n° 35-36, 2007, Crasc, Oran, n° spécial *Constantine, une ville en mouvement*, pp. 97-107.
- M'HAMSADJI K. (2009-2012), *El Qaçba zaman*, OPU, Alger.
- SÉNAC Jean (2002), *Visages d'Algérie. Regard sur l'art*. Documents réunis par Hamid Nacer-Khodja, préface de Guy Dugas, Paris-Méditerranée, Edif, Paris-Alger, 2002.
- PERCEVAL M., (2009), « Sur les traces des chasseurs d'images », dans EL YAZAMI Driss, GASTAUT Yvan, YAHY Naïma, *Génération. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Gallimard /génériques, Paris, 2009, pp. 32-39.
- PROT R. (2007), *Précis d'histoire de la radio et de la télévision*, L'Harmattan, Paris.
- ORIF M., « De l'art indigène à l'art algérien », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Paris, Vol. 75, 1988, pp. 35-49.
- RAYMOND A., « Les caractéristiques d'une ville arabe "moyenne". Le cas de Constantine », *Revue de l'Orient musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, n° 44, 1987, pp. 134-147.

Foreword by Pr. Samir Djaballah

Editor in Chief of the Review

In the name of Allah the Merciful, Praise be to Allah, prayer and peace be upon his noble Prophet Muhammad.

Paper publishing in has been adopted for centuries, as a mean of preserving conserving and communicating knowledge amongst the human race. However the role of books as a support to remain doing this mission has diminished nowadays, due to the significant impact of the information technology revolution on our way of communicating and transmitting knowledge. This development facilitated for researcher the access to information on large scale and made quicker, easier; and cheaper. Thus; we find many journals have abandoned the paper publishing traditional way and adopted the new digital technology. Our Review will join this strategy gradually in publishing the academic works in a progressive mode, since we started with Issues number 32, 33, 34, 35, and the actual issue number 36, by publishing all forewords of the Rector and the Editor in chief and the abstracts in Arabic and English; of the review on our web site (www.univ-emir.dz). The objective is to publish the future issues of the review on our web site.

Therefore, we started publishing the translation in English all of the forewords of the Rector and the Editor in chief, and back cover of the review and progressively we aim to translate all the abstracts of the papers and articles presented in the review.

Our thanks and gratitude to all who contributed in the realization of this issue of the review in its new form, especially, authors of the articles and the administrative staff, also we congratulate everyone who has participated in this achievement asking the almighty Allah to doubled him or her, exponentially his or her rewards, as promised in the Prophet peace be upon him as narrated by Malik in his Mouata and others, reported by Abu Hurayrah, may Allah be pleased with him, he said: " for every good is multiplied ten times to seven hundred times."

We pray Allah to guide to straight path

Foreword by Dr. Said Derradji
The Rector of The University

**In the name of Allah the most Gracious, the most
Merciful and prayer and peace are upon His
Messenger.**

The release of the Thirty-sixth Issue of the Emir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Review coincided with two main events in our University, with my nomination as the rector of this university and at the same time with the New Year. On these two occasions, I present to all the respectful readers of our Review, contributors, the editorial board and the advisory body my warmest congratulations and wish them all the success. Praying the Allah to help me serving this prestigious university and its community, and undertake my responsibilities with success in order to achieve its noble objectives.

The valuable articles and topics discussed in this Issue reflect the academic disciplinary diversity of the university, from Sharia to modern literature, information, Economics and History, on one hand and the contribution of national and international universities in the enrichment of the quality of the issues debated, on the other hand.

This continues accumulated scientific diversity came because of the reputation and credibility of our university Review and was only possible by the commitment of the contributors, editorial and technical, board and referees. Nevertheless, It remains our goal to improve the quality of scientific contributions and to continue realizing its objectives in publishing scientific researches and knowledge according to the noble orientations of our University.

May Allah guide us

***Emir Abdelkader University
of Islamic Sciences***

Reviw

**a refereed journal, spcialised in
human and Islamic sciences**

N° 36

ISSN 1112-4040