

مجلة نخاء للعلوم الإنسانية

تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية محكمة، نصف سنوية، تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية

شارك في هذا العدد:

عبد الحكيم المرابط
محمد منصور جبريل
إبراهيم الطاهري
البشير لسيود
يونس المرابط
أنس الصنهاجي

ربيع الحمداوي
عبد الإله بالقاري
عبد الحليم زوبير
أحمد محمد محروس القطوري
امحمد رحمانى
رشيد حجيبة



جميع الحقوق محفوظة © للناشر:



مركز فاطمة الفهرية
للأبحاث والدراسات

مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات - مفاد -

mafadcenter@gmail.com

العنوان البريدي (باسم مدير المجلة):

ص ب 6256 الأدرسة (30040) فاس المغرب

البريد الإلكتروني:

dakhaeir@gmail.com

تتوفر أعداد المجلة على:

www.dakhaer.islamanar.com

www.nashiri.net

ISSN: 2458_7168



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية، محكمة،

تصدر مرتين في السنة. تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تفتح أبوابها في وجه الباحثين والأساتذة الجامعيين لنشر دراساتهم العلمية الأصيلة ذات الصلة بقضايا الأدب، واللغات، والإعلام، والعلوم الشرعية، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والآثار، والتراث، والاقتصاد، والجغرافيا، والتربية، والفنون...

مجلة



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

مدير المجلة:

عبد الباسط المستعين

هيئة التحرير:

رجاء الرحيوي / رشيد عموري

صوفية علوي مدغري / مولاي المصطفى صوصي.

المراجعة اللغوية:

زكرياء السرتي / هشام الدحماني / هشام ياسين

الهيئة العلمية

عادل بن عبد الشكور الزرقي - جامعة الملك سعود
(السعودية)

عبد الرزاق قاسم الشحادة - جامعة الزيتونة الأردنية
(الأردن)

عبد العظيم صغيري - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
(قطر)

عبد المنعم العزوزي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله -
فاس (المغرب)

فليح مضحي أحمد السامرائي - جامعة المدينة العالمية
(ماليزيا)

محاسن محمد علي حسين الوقاد - جامعة عين شمس
(مصر)

محمد رفيع - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

محمد الفاضل بن علي اللافي - مركز البحوث والدراسات
في حوار الحضارات والأديان المقارنة - سوسة (تونس)

محمد عوده مرعي الشرفات - جامعة اليرموك - إربد
(الأردن)

محمد إبراهيم الشربيني أحمد صقر - الكلية الجامعية
الإسلامية - بهانج السلطان أحمد شاه - ماليزيا

مهدي محمد القصاص - جامعة المنصورة
(مصر)

أحمد بوعود - جامعة عبد المالك السعدي - تطوان
(المغرب)

أحمد محمد خاطر - جامعة المالديف الإسلامية -
(جزر المالديف)

آمال كامل محمد عبد الله - جامعة السلطان قابوس
(سلطنة عمان)

أمين عويبي - جامعة فرحات عباس - سطيف 1 (الجزائر)
حسن ضايض - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

حسيب إلياس حديد - جامعة الموصل (العراق)

حسين أسود - جامعة بينغول (تركيا)

حيدر عيود الشمري - جامعة القادسية (العراق)

خالد صقلي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

خولة خليل حسين شخاترة - جامعة جدارا (الأردن)

السر علي سعد محمد - الكلية الاماراتية الكندية الجامعية
- أم القيوين (الإمارات العربية المتحدة)

سعيد أحمد صالح فرج - جامعة الملك خالد - أبها
(السعودية)

قواعد النشر

- يشترط في البحوث المقدمة للنشر في المجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق نشرها، وألا تكون مستلة من عمل أكاديمي (أطروحة أو رسالة)، وألا تكون موضوع مساهمة في نشاط علمي سابق.
- تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها.
- يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين مائة وثلاثمائة كلمة، وبكلمات مفاتيح بالعربية والإنجليزية لا تقل عن ثلاث ولا تتجاوز خمسة، وبالسيرة الذاتية للباحث.
- ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة.
- لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة.
- ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عناونها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.
- تتقيد البحوث على مستوى الحواشي بترقيم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.
- تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة،



وتاريخها، ثم رقم الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، ورقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.

- تختتم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً حسب أسماء الشهرة، أو ألقاب المؤلفين.
- تختص هيئة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم.
- تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيئة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة؛ بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي.
- تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض.
- تعبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات.
- تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، والعنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 14 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أو الإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14 في المتن، و12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

المحتويات

أمير المؤمنين عمر بن الخطاب
(رضي الله عنه)

د. أحمد محمد محروس القطوري

117

لفظ «المسخوط» ودلالاته اللغوية
والعرفية والشرعية والفقهية: دراسة
مختصرة

ذ. امحمد رحمانى

134

الترجمة بين الثقافتين العربية والغربية

د. رشيد حجية

157

البنيات الأسلوبية وجمالية القراءة
عند بن جني من خلال تفسير أرجوزة
أبي نواس في مدح الفضل بن الربيع

د. عبد الحكيم المرباط

183

ظاهرة التناص في رواية «خادم الوطن»
لحامد محمود الهجري

9

افتتاحية:

11

دراسات

12

أثر المنهج الأصولي في تكوين ملكة
الاجتهاد في الفكر الإسلامي

د. ربيع الحمد اوي

45

الولادة الروحية: دراسة في عقبات بناء
الإنسان وشروط ميلاده القلبي

د. عبد الإلاه بالقاري

61

مركزية السياق في العلوم الشرعية

ذ. عبد الحليم زوبير

88

تنزيه البيت المسلم عن استغلال
الوظائف والمناصب في ضوء سيرة



260

سلا بين حديثين: من النّفاح إلى الاجتياح
(1912-1851) قراءة في كتاب:
سلا «المدينة المقفلة» الانفتاح الحذر
على الغرب من القصف إلى الاحتلال
(1851-1912) لعز المغرب معينو

د. أنس الصنهاجي

د. محمد منصور جبريل

203

استراتيجية الإقناع في الحوار السياسي
- كتاب «ذاكرة ملك» أنموذجا
ذ. إبراهيم الطاهري

227

مقاربة أنطولوجية بين توما الأكويني
ورينه ديكرت أو من العرفان إلى
العقل

د. البشير لسيود

253

تقارير حول أنشطة علمية

254

تقرير حول دورة تكوينية في «مهارات
التحكيم العلمي»
د. يونس المرابط

259

قراءات في كتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية:

يسرنا، مرة أخرى، أن ننف إلى كتاب وقراء مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية الحصيصة العلمية التي زخر بها عددها التاسع. هذه الحصيصة، شاركت في تسطير موادها أقلام من المغرب وتونس والسعودية ونيجيريا، من جامعات ومراكز مختلفة، وشملت تلك المشاركات مجالات عدة، منها: الفقه والأصول والسلوك والفكر الإسلامي والتاريخ والأدب والفلسفة والقضايا السياسية.

وإذ نشد بحرارة على أيدي الأساتذة والباحثين الذين حظيت أبحاثهم بتقدير وإجازة اللجنة العلمية للمجلة؛ فإننا نلتمس ممن رفضت أعمالهم، والمقبلين على إرسال أعمال جديدة مراعاة شروط وقواعد النشر المنصوص عليها من جهة، والحرص على إتقان الجوانب الشكلية واللغوية والمنهجية في مشاركتهم، وتوخي الإبداع والابتكار في مضمونها من جهة ثانية.

ونذكر بأن رهان المجلة الثابت هو خدمة البحث العلمي في البلدان العربية والإسلامية وتجويده، والمساهمة إلى جانب غيرنا من المنابر العلمية والمراكز البحثية والمختبرات والفرق في تحريك عجلته. كما نعتز برعاية وتحفيز الباحثين، خاصة الشباب منهم، عبر تطوير قدراتهم من خلال توجيهات اللجنة العلمية، ونشر أبحاثهم العلمية الجيدة، ودراساتهم الواعدة.

ومن أجل تلبية الطموحات المتزايدة لكثير من الباحثين، والتجاوب مع بعض ملتمساتهم وطلباتهم، نفيد المتابعين بأن إدارة المجلة منصبة على دراسة تلك الاقتراحات، وسوف تستجيب للممكن منها في القابل من الأعداد.

هذا، ونأمل أن تحظى الأطباق العلمية التي تعدها المجلة في كل عدد برضى المجتمع البحثي، وأن تقر العيون بما تبذله من جهود دؤوبة، ونسأل الله العلي القدير أن يجعل التوفيق حليف الساهرين عليها، والمساهمين فيها، ويوفق الباحثين لخير الأعمال وأفضلها.

والحمد لله رب العالمين.

فاس في: 21 شوال 1442 هـ / 02 يونيو 2021م

مدير مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية:

الدكتور عبد الباسط المستعين

دراسات Studies

أثر المنهج الأصولي في تكوين ملكة الاجتهاد في الفكر الإسلامي

The Effect of Fundamentalist Approach on Developing Juristic Deduction aptitude in Islamic Thought

د. ربيع الحمداوي

باحث في الفكر الإسلامي والدراسات الإسلامية، وأستاذ متعاقد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب



ملخص:

إن علم أصول الفقه من خلال تقعيد قواعده مثل منهجا مقصديا يبتغي توجيه ملكة الاجتهاد عند الباحثين في العلوم الشرعية، حيث أسس به العقل الإسلامي منهجا فلسفيا شرعيا قادرا على الاجتهاد لاستنباط الأحكام في جميع مجالات البناء الحضاري في الفكر الإسلامي، وبذلك تضمن هذا العلم فوائد هامة، لا يمكن الاستغناء عنها أو تقليل أهميتها.

من هذا المنطلق فحديثنا عن وظيفة منهج علم أصول الفقه في تكوين ملكة الاجتهاد في الفكر الإسلامي يبتغي تحقيق المقاصد الآتية:

- تحديد مدى وفاء هذا العلم بغاياته، ومقاصده قديما وحديثا.

- تقويم مسار العلم، وتصحيح أخطائه، فيصبح معيارا لفهمه في الماضي، وتجديده في الحاضر والمستقبل.

الكلمات المفتاحية: المنهج الأصولي، الاجتهاد، الفكر الإسلامي.

Abstract:

Jurisprudence foundations science becomes, through standardizing, a purposeful meth-

od that seeks to guide juristic deduction aptitude for researchers in Islamic sciences through which scholars have established a legitimate philosophical method. The latter is capable of deriving judgments in all areas of civilizational construction in Islamic thought. This science, therewith, contained crucial benefits that we cannot do without or underestimate. This piece of research, therefore, aims at determining how this science is restricted to fulfilling its goals and purposes now and then in addition to evaluating the course of science and correcting its errors so that it becomes standard for grasping from the past and innovating it in the present and future.

Keywords: Fundamentalist Method, juristic deduction, Islamic Thought.

مقدمة:

كثير من الدراسات التي تتحدث عن تجديد المنهج الأصولي، وقليل منها من يفرد الحديث عن أثر هذا العلم ووظائفه المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي، إلا أن هذا الإشكال قديم قدم الدرس الأصولي نفسه، فقليل من الأصوليين من تكلم عن وظائف ومقاصد هذا العلم، وإن كان بعضهم ذكر شذرات متفرقة هنا أو هناك حول هذه الوظائف، إلا أن أفراد الموضوع بالبحث كان من أؤكد الضرورات البحثية من أجل التحديد الدقيق لما يجب أن يكون عليه هذا العلم، ومعياراً للتقويم والتجديد المطلوب.

إن غياب الحديث عن وظائف ومقاصد تفعيد منهج علم أصول الفقه في التراث الإسلامي إلا من بعض الإشارات في بطون المؤلفات الأصولية، هو الذي دفع بعض المعاصرين للحديث عنها⁽¹⁾، لأن بيان الوظائف والغايات والمقاصد معيار بحثي لا يختص بعلم أصول الفقه وحده، بل هو منهج في تقويم أي علم من العلوم، وأي عمل من الأعمال، لأنه منطق يبتغي النظر في المردود العلمي والمعرفي الوظيفي المتحقق من أي علم أو عمل، ومن هذا المنطلق فحديثنا عن وظيفة هذا العلم في تجديد الفكر الإسلامي وفي تكوين ملكة الاجتهاد عند الباحثين فيه هو حديث بالضرورة عن وظائفه التي ترجى منه.

(1) ينظر: الريسوني، أحمد، علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1438هـ/2017م، ص 27.

وإذا كانت بعض الدراسات المعاصرة قد تحدثت عن وظائف علم أصول الفقه في تجديد الفكر الإسلامي، لكنها قصّرتها في نوعين من الوظائف، هما الوظيفة العملية، وتشمل الوظيفة التفسيرية والوظيفة الاستنباطية، والثاني الوظيفة الترشيدية، وتشمل الوظيفة المنهجية ووظيفة توحيد المرجعية وتضييق شقة الخلاف⁽¹⁾.

لكن إذا كانت وجهة نظري تتفق مع هؤلاء في النوع الثاني الخاص بالوظيفة المنهجية، فالملاحظ في النوع الأول الذي يشمل الوظيفة التفسيرية والاستنباطية، أن مقصدها هو وضع القواعد والضوابط والمناهج لاستنباط النصوص الشرعية وتفسيرها، لأن مهمة علم أصول الفقه ليست هي استنباط الأحكام خاصة، وإلا تداخلت وظيفته مع الفقه، كما أن وظيفة الأصولي ليس تفسير النصوص الشرعية خاصة كذلك، وإلا تداخلت مهمته مع المفسر لنصوص الشارع الحكيم، وإنما وظيفة علم أصول الفقه وضع القواعد لتفسير النصوص، كما أن وظيفته كذلك وضع القواعد لاستنباط الأحكام، وبالتالي فالحديث عن الوظيفتين التفسيرية والاستنباطية هو في الحقيقة حديث عن وظيفة شاملة لهما وهي الوظيفة التعيدية، لأن مهمة علم أصول الفقه وضع القواعد والمناهج المؤطرة لعمل الفقيه والمفسر، وليس من مهماته تفسير النصوص ولا استنباط الأحكام منها.

ولتحقيق هذه الأهداف فقد نظمت البحث وفق ثلاث محاور متكاملة: أولها يدرس مفهوم الاجتهاد وقضية منهجية علم أصول الفقه، والثاني في وظيفة المنهج الأصولي في تكوين ملكة الاجتهاد التعيدية في الفكر الإسلامي، والثالث في وظيفة المنهج الأصولي في تكوين ملكة الاجتهاد المنهجية في الفكر الإسلامي.

أولاً: مفهوم الاجتهاد وقضية منهجية علم أصول الفقه

يعتبر مصطلح الاجتهاد من أقدم المصطلحات عند الفقهاء، بل إنه سبق في الاستعمال مصطلح أصول الفقه نفسه، وذلك من خلال إشارة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه إليه، انطلاقاً من الحديث المشهور في ذلك، وهو ما روي عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه إلى اليمن: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء، قال أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجده في كتاب الله، قال أقضي بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال فإن لم تجده في سنة رسول الله،

(1) ينظر: الريسوني، أحمد، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف أحمد بن عبد السلام الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان الأردن، ط1، 1435هـ/2014م، ص83-63.

قال أجهتد برأي لا آلوا، قال فضرب بيده في صدري وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽¹⁾.

والاجتهاد في اللغة افتعال من الجهد أي الطاقة والمشقة، يقول ابن فارس «الجيم والهاء والذال أصله المشقة، ثم يُحمل عليه ما يقاربه، يقال جَهِدْتُ نفسي وأَجْهَدْتُ والجُهد الطَّاقة»⁽²⁾، وقيل بالتفريق بين الفتح والضم فـ «الجُهد المشقة والجُهد الطاقة»⁽³⁾، وغاية الأمر فيه أنه بذل الوسع في طلب أمر يورث المشقة، وهذا ما أشار إليه الراغب الأصفهاني الذي كان أكثر توفيقاً حين جمع بين المعنيين في شرحه لهذا اللفظ، حيث قال: «والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة»⁽⁴⁾.

وأما في الاصطلاح فقد تفاوتت عبارات الأصوليين في تعريف الاجتهاد، وإن كان الجامع بينها أنه بذل جهد، أو استفراغ وسع، إلا أن عباراتهم اختلفت في بعض القيود دون بعض، فالغزالي يعرفه بأنه «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»⁽⁵⁾.

والأمدي يعرفه بأنه «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»⁽⁶⁾، أما السمعاني فقد عرفه بقوله «بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهد الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها»⁽⁷⁾، وقيده الجصاص بأدق من هذا في قوله «وأما الاجتهاد فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد و يتحراه، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام

(1) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى ج 10/ ص 114 حديث رقم: 20126. وأخرجه أبو داود في السنن «باب اجتهاد الرأي في القضاء»، ج 3/ ص 330، حديث رقم: 3594. قال الألباني: ضعيف.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: (جهد)، ج 1، ص 433.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (جهد)، ج 3، ص 133.

(4) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دار الشامية، دمشق، بيروت، ط 1، 1412هـ، ص 208.

(5) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1413هـ، ص 342.

(6) الأمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سعيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1404هـ، ج 4، ص 169.

(7) السمعاني، أبو المظفر، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن - محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1418هـ/ 1999م، ج 2، ص 302.

الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها، لأن ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم، لا يسعى الاستدلال في طلبه اجتهداً»⁽¹⁾.

وتتفق تعريفات الاجتهاد في ما ذكرته سابقاً وما لم أذكره في تعريفه عند علماء آخرين، على أنه «مجهود فكري استدلالي متميز، وهذا المعنى هو أول ما يلوح من تعريفات الأصوليين لهذا اللفظ، في نحو قولهم: (بذل الطاقة...)، (بذل الوسع...)، (بذل الجهد واستنفاذ غاية الوسع...)، (استفراغ الوسع في النظر)، (بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب)، (...)، فالاجتهاد -على هذا- قرين الإبداع الفكري في الميادين العلمية، أو هو نوع من أنواعه في مجال خاص، والإبداع ليس وظيفة أو تخصصاً، وإنما هو ملكة ومقدرة فكرية يؤتمنها الله تعالى من يشاء من عباده (...). فالاجتهاد بهذا المعنى ينصب على استثارة أقصى الطاقات الفكرية والعلمية والمنهجية، واستعمالها توصلًا إلى درك صحيح لنصوص الوحي، أو تطبيق سديد للحكم الشرعي على محله»⁽²⁾.

إن أهمية مراعاة منهجية الدرس الأصولي في تجديد الفكر الإسلامي تتضح ملامحها في:

● حماية المعرفة الشرعية في مسارها من أي زبغ قد يؤدي إلى الخطأ في قراءة النصوص الشرعية، والذي يؤدي بدوره إلى الخطأ في فهم الأحكام من مظانها، ولذلك يمكن اعتبار «فائدة المنهج في الدرس الأصولي ضبط مسار المعرفة والتفقه في قراءة النصوص لمعرفة الأحكام، وإنما يصح الاستنباط بالسير على طريق واضح، والحركة النظرية بقواعد ومعاليم توصل إلى هدف معلوم، وليست القراءة الفقهية بأسسها المقعدة عبر مسيرة الفقه الإسلامي وسيلة لاحتكار النص كما يقول القراء الجدد، بل هي منهج قويم، ونظام بديع، وطرائق نظرية وعقلية خاضعة للتجربة والاختبار، صالحة للتطوير»⁽³⁾.

● حماية فتوى المجتهد من الانحراف فيصبح المنهج قانوناً لقبول الفتوى أو ردها، قال القرافي:

(1) الجصاص، أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق: عجم جاسم النشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، ط2، 1414هـ/1994م، ج4، ص11.

(2) التجديد الأصولي، م س، ص682.

(3) الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءة المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط3، 2013م، ص249.

«كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الاجماع، أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى»⁽¹⁾.

● اعتبار المنهج قانوناً ضابطاً للرأي المحمود الواجب مراعاته، والرأي المذموم واجب الحذر منه عند إعماله في النص الشرعي، وفي هذا الصدد يقول الشاطبي في الأمر «والقول فيه أن الرأي ضربان: أحدهما جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة، فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما»⁽²⁾.

● المنهج معيار لترتيب الأدلة من أقواها إلى أضعفها من حيث الدلالة، كما أنه معيار لنفي التعارض بينها، والذي مرده في الغالب إلى عدم فهمها أو إلى عدم إدراك مقاصدها، مما يوهم بتعارضها، لكنها في حقيقة الأمر تكمل بعضها بعضاً وتوازُر أعلاها قوة أدانها، ولذلك وجدنا بعض علماء الأمة يقولون «حجج الشرع أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج»⁽³⁾.

● اعتبار المنهج مختبراً للمجتهد وللعملية الاجتهادية برمتها، فبفضله يمكن الحسم في صلاحية الفرد للاجتهاد من عدمه، «فالمنهج مختبر لعمل المجتهد الذي لا يُقبل منه، ولا يُؤخذ عنه إلا إذا بلغ رتبة الاجتهاد التي تمكنه من شرح النص وتفسيره وتأويله، وفق ضوابط تحول دون فوضى القراءة بالهوى، وهي مهمة لغير المجتهد الذي لا يقبل من مثله أن تُحرر له الفتوى أو الحكم بناء على معرفة بوجود القراءة الفقهية في مقابلة انحرافات القراءات التي لا يخلو منها عصر، ولا يسلم منها جيل مع اختلاف الدوافع والوسائل والمؤثرات»⁽⁴⁾.

● المنهج سبيل إدراك الأحكام من المجتهد الذي بلغ رتبة الاجتهاد، فيهدي به السائلون وتصح فتواه ويصبح أهلاً للقضاء في الخصومات بين الناس، فهو مُخبر عن الله كالرسول الكريم، كما قال الشاطبي «فالمفتي مخيرٌ عن الله كالنبي، ومُوقعٌ للشرعية على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي،

(1) القرافي، شهاب الدين، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1418هـ، 1998م، ج2، ص198-197.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/1997م، ج4، ص276-277.

(3) السرخسي، أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، دار الكتاب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1414 هـ / 1993 م، ج2، ص288.

(4) القراءة المعاصرة والفقه الإسلامي، م س، ص250-249.

ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سُمُّوا أولي الأمر، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ⁽¹⁾ «(2).

● المنهج كفيل بصحة الفهم في الدين، «فصحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما، بل هما ساقا الإسلام وقيامه عليهما وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم، الذين فسد قصدهم وطريق الضالين الذين فسدت فهمهم، ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصراط المستقيم الذين أمرنا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كل صلاة، وصحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد يميز به بين الصحيح والفساد، والحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشاد، ويمده حسن القصد وتحري الحق وتقوى الرب في السر والعلانية...» ⁽³⁾.

إن مسألة المنهج في التصور الإسلامي تحتل مكانة بارزة تتضح معالمها في التأصيل لها من الوحي، وتنزيلها في العلوم الإسلامية، وأصدق تنزيل وأفضله هو الذي عُني به علم أصول الفقه، حتى أصبح المنهج الأصولي نقلة نوعية في المنهج من التأصيل إلى التنزيل، فعُدَّ بحق أجل علم بعد العلم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

بعد هذا التحليل الأولي للدور المنهجي لعلم أصول الفقه في تجديد الفكر الإسلامي، أنتقل الآن لمزيد بيان ذلك في الآتي.

ثانياً: وظيفة المنهج الأصولي في تكوين ملكة الاجتهاد التقعيدية في الفكر الإسلامي

إن المقصد الأعظم والوظيفة الأبرز لعلم أصول الفقه هي تقعيد القواعد ورسم الضوابط والمناهج التي يعتمدها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، ومن هذا المنطلق يمكن القول إن الوظيفة التقعيدية تهدف إلى الربط العلمي المحكم بين الأدلة الأصولية والفروع الفقهية، ولذلك نجد علماء الأصول في تعريفاتهم لهذا العلم ما فتئوا يذكرون بتقعيد

(1) سورة النساء (59).

(2) الموافقات، م س، ج 5، ص 257.

(3) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت، ط 1973 م ج 1، ص 87.

القواعد في محاولة ربط الأصول بالفروع، وربط القواعد بالأحكام، ولذلك نجدهم يقولون في تعريفاتهم الأصولية، هو «إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»⁽¹⁾، أو هو «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»⁽²⁾، مما يزيك القول باعتنائهم بهذه القواعد في التأصيل للدرس الأصولي منذ نشأته إلى اليوم.

إن تقعيد القواعد كان له أبلغ الأثر على الدور الاستنباطي والتفسيري لعلم الأصول، ولولاه لعجز الفقه عن أداء دوره، ولجار الفقيه في استخلاص حكمه، خصوصا إذا علمنا تجدد الوقائع وحاجة الأمة إلى استمداد الأحكام الشرعية من النص، مما يبرز معه الدور المحوري لربط الأصول بالفروع مع صياغتها في قواعد جامعة مانعة، قال الزنجاني في هذا الصدد: «والأدلة التي يستفاد بها هذه الأحكام هي التي تسمى أصول الفقه، ثم لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبني على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأداتها التي هي أصول الفقه، لا يتسع له المجال ولا يمكنه التفرع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها وبعد غاياتها لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علما»⁽³⁾.

إن الوظيفة التقعيدية في علم أصول الفقه مستمدة من تعريفه فهو «القواعد الكلية المتعلقة بطريقة تحصيل الدليل، وكيفية الاستدلال، والترتيب بين الأدلة، جمعا أو ترجيحا»⁽⁴⁾، والنظر في هذا التعريف يشمل الأركان الرئيسية التي يبنى ويقوم عليها علم أصول الفقه وهي ثلاثة:

أ. معرفة أدلة الفقه وطرقه على سبيل الإجمال.

ب. كيفية الاستدلال بها على الأحكام.

(1) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م، ج1، ص18.

(2) السبكي، تاج الدين بن تقي الدين، الإيهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1404هـ، ج1، ص26. ابن اللحام علاء الدين، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد مظهرقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، (د ط)، ص30.

(3) الزنجاني، محمود بن أحمد، تخرج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ، ص34.

(4) الريسوني، التجديد الأصولي، م س، ص89.

ت. حال المستدل بها.

• فالأصل الأول من هذه الأصول الثلاثة محط نظر المجتهد والمستدل ومصدر بحثه، فدلائل الفقه بنوعها المتفق عليه والمختلف فيه، هي الطرق التي يعمل فيها نظره، ليتوصل إلى الحكم الشرعي منها.

• والثاني منها يبين كيفية استفادة الأحكام أو استثمارها على حد تعبير الغزالي في (المستصفى)، من هذه الأدلة وبيان المتقدم منها والمتأخر.

• أما الثالث فإنه يتحدث عن الشروط الواجب توافرها فيمن يقوم بعملية الاستدلال هذه⁽¹⁾.

وكل ذلك مرتبط بقواعد جامعة كما جاء في بعض تعريفات علم أصول الفقه سابقا، إن هذا العلم الجليل انطلقا من وظيفته التعقيدية قد تضمن فوائد جمّة، وقواعد هامة، «لا يستغني عنها عالم ولا صاحب فن، وذلك لاحتوائه على الطرق الضابطة لمعرفة الحق والصواب، وتجليته للدليل الصحيح المناسب للوصول إلى الحكم الصحيح، بعيدا عن الخرص والظن وإتباع الهوى، ما قد يؤدي إلى التنازع والاضطراب في حياة الناس ومعاشهم، فلذلك لا يجد في حياة الناس أمر أو ينزل بهم حادث إلا وفي أصول الفقه الدليل المنطوق أو المفهوم على بيان حكمه ومراد الشرع فيه، بما يضبط للناس حياتهم ويحقق لهم السعادة في الدارين»⁽²⁾.

وبذلك يمكن اعتبار الوظيفة التعقيدية «تقنين للفكر، ودون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية قد تكون عبقرية ومشرقة جدا وذات جدوى في كثير من الأحيان وتصلح للمواعظ والمجادلة الحسنة، ولكنها لا تكون منهجية، فمنهجية الأفكار أو تقنيها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين»⁽³⁾ من مصادرها.

إن استقراء القواعد التي صاغها علماء الأصول في مؤلفاتهم، يُبرز لنا بجلاء الدور المحوري لهذه

(1) الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد، الاستدلال عند الأصوليين، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ/2002م، ص432.

(2) القحطاني، مسفر بن علي، أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008م، ص8.

(3) حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م، ص34.

القواعد في حماية العملية الاجتهادية من أي غلو أو تطرف، فحموها بقواعد بعضها مرتبط بالنص لضبط التعامل القويم، وبعضها مرتبط بالمتعامل مع النص يضبط الفهم السليم، فثبت من كل ذلك أن العقل الإسلامي أسس بعلم الأصول «منهجاً فلسفياً دينياً يتم من خلاله الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية في جميع مجالات البناء الحضاري، وهو ذلك المنهج الذي دون في علم أصول الفقه، وما تفرع عنه من علوم مثل علم المقاصد وعلم القواعد الشرعية، فهذا المنهج يعتبر بحق إنجازاً عقلياً يمثل إضافة حضارية في مجال الفقه القانوني، قد لا يكون له نظير في الفكر الإنساني، وإذا كان له نظير فإنه يمتاز بالسبق الزمني على كل لاحق مما له شبه به»⁽¹⁾.

إن الوظيفة التعقيدية لعلم أصول الفقه اتخذت منحنيين مهمين في وضع قواعد التفكير والنظر في الخطاب الشرعي، بُعد تفسيري، وبُعد استنباطي، ودليل ذلك أن أي قاعدة أصولية إلا وتشمل في ذاتها منهجاً علمياً شمولياً لتفسير النص وفقهه واستنباط أحكامه، فعلماء أصول الفقه توصلوا إلى القواعد الأصولية «عن طريق دراستهم للنصوص الشرعية، وتتبع مقاصد الشرع من هذه الأحكام، فهي قواعد تكون مجموعها منهجاً علمياً شمولياً لتفسير النصوص الشرعية، وفقهها واستنباط الأحكام منها»⁽²⁾.

انطلاقاً من ذلك يمكن تقسيم القواعد التي أثمرها علم أصول الفقه، إلى قواعد في تفسير النصوص وفهمها، وقواعد في استنباط الأحكام وفقهها، وهذا لا يعني التفريق بينها لأن كثيراً منها يتداخل فيها الفهم والتفسير مع الفقه والاستنباط.

1. تعقيد القواعد لتفسير النصوص الشرعية

يعتبر تفسير النصوص الشرعية من أهم الوظائف الأصولية، فالدرس الأصولي بطبيعته يقدم منهجاً شاملاً لفهم النصوص وبيانها قرآناً وسنة، ذلك أن علم الأصول هو الذي يحدد دلالة النصوص ويربط جزئيات النصوص بكلياتها، تحرزاً من أي فهم جزئي يخرجها عن مقصدها الأصلي، وفي هذا الصدد قال أحمد بن حنبل «لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث، وقال أيضاً: كانت أقضيتهنا في

(1) النجار، عبد المجيد، معالم المنهج الحضاري في الإسلام، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد الخامس والعشرون، 1431هـ/2010م، ص168.

(2) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي ط3، 1404هـ/1970م، ج1، ص90.

أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول الله⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذه الوظيفة التفسيرية إن صح التعبير عنها بهذا اللفظ تجوزاً، والتي اضطلع بها علم أصول الفقه منذ بداياته الأولى، عدّه بعض المفسرين أفضل منهج لتفسير النص الشرعي، ليست الأحكام الشرعية الجزئية فقط، بل النص الشرعي ككل، وفي هذا الصدد دعا الطاهر بن عاشور إلى جعل منهج علم أصول الفقه مادة للتفسير وأداة للمفسر، وذلك لسببين:

- إحداهما: أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة، أهمل التنبيه عليها علماء العربية مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة، وقد عد الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه، فلا جرم أن يكون مادة للتفسير.
- والثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط، ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها⁽²⁾.

وانطلاقاً من وظيفة علم أصول الفقه في تفسير النصوص الشرعية، تحدث بعض العلماء على أن الغالب في القواعد المُقَعَّدَة أصولياً انتسابها للغة، وهدفها تفسير النصوص، ولذلك قالوا القواعد الأصولية «هي قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتقعيد تفسير النصوص وضبط الاستنباط والاجتهاد، وهذا هو الغالب فيها، لأن الغاية من علم أصول الفقه إنما هي تحديد طرق استنباط الأحكام الشرعية ودلالة ألفاظ الشارع عليها، لكن لما كان أساس الاستنباط هو الأدلة الشرعية، وثمرته هي الأحكام الشرعية، كان لا بد لعلم أصول الفقه أن يبحث أيضاً في الأدلة الشرعية والأحكام الشرعية، ومن ثم كان لا بد من وضع قواعد أصولية في الأدلة والأحكام»⁽³⁾.

ويؤكد هذا ما قرره القرافي حيث قال في القواعد الأصولية «أصول الفقه ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو

(1) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، من كلام المحقق، ص 6.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، طبعة 1997 م، ج 1، ص 26.

(3) الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، أطروحة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 1414 هـ/1994 م، ص 57.

الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين»⁽¹⁾.

إن هذا الأمر يؤكد أن اهتمام علم أصول الفقه بالبيان اللغوي لألفاظ الخطاب الشرعي بوضع قواعد تضبط الفهم السليم، والذي يعين في تفسير القرآن العظيم وسنة النبي المصطفى الأمين، هي من بين الوظائف المهمة المتولدة عن الوظيفة التعقيدية.

لكن موقف الأصوليين من النصوص الشرعية يختلف عن موقف اللغويين أو النحويين، لأن اللغوي والنحوي إنما يعنيه من اللفظ معناه اللغوي، ينظر اللغوي في بلاغة الخطاب، وينظر النحوي إلى اللغة باعتبارها ظواهر صوتية تكون ألفاظاً وجملاً، أما الأصولي فموقفه تجاه النصوص يختلف عنهما، «ذلك أنه يريد وضع قواعد يرسم بها منهجاً لاستنباط الأحكام من تلك النصوص، يسير على مقتضاها المجتهد، فلا يُعنى الأصولي بالمعنى اللغوي الواضح الذي يستفاد من النص فحسب، كما يفعل اللغوي أو النحوي، لأن هذا هو المعنى الأول، وهذا المعنى الأول الواضح قد لا يكون مراداً للمشرع، لأن الشريعة ليست مجرد ألفاظ لغوية، أو جملاً وعبارات منسقة، وإنما الشريعة أو القانون، دلالات ومفاهيم تمثل إرادة الشارع في كل نص، كما تمثل مقصده من تشريعه، وهو ما يسمى بحكمة التشريع»⁽²⁾، أو روح التشريع.

وبالتالي فوضع القواعد في تفسير النصوص الشرعية عند الأصوليين لا يقتصر على الألفاظ الجزئية فحسب، بل يشمل المعاني الكلية، ولذلك اهتم علم أصول الفقه في بدايته بالتقعيد البياني، ثم انتقل بعد ذلك إلى التقعيد المقاصدي وهو ما أوضحه الآن.

أ. التقعيد البياني

وهذه أول وظيفة اضطلع بها الدرس الأصولي في تفسير الخطاب الشرعي منذ بداية تدوينه، وذلك لسببين اثنين هما:

■ أن الخطاب الشرعي نزل باللسان العربي فلا يمكن تفهم معانيه إلا بالرجوع لأساليب العرب في البيان، يقول الإمام الشافعي «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها،

(1) الفروق، م س، ج 1، ص 6.

(2) الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 3، 1434هـ/2013م، ص 41-42.

وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره...»⁽¹⁾.

■ أن فساد السليقة اللغوية عند العرب مؤذن بالخطأ في الاستنباط والفساد في تنزيل الأحكام، مما يستوجب معه استحضار الوظيفة البيانية لفهم الخطاب الشرعي، وفي ذلك يقول الشافعي «ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة والله اعلم، وكان بخطئه غير معذور، وإذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»⁽²⁾.

إن ظهور الوظيفة البيانية مردها حل إشكالية فهم النص الشرعي نتيجة فشو اللحن في الخطاب، «فبداية علم أصول الفقه كانت أساسا تعالج مشكلة (الفهم) عن الله ورسوله، سواء من حيث الدلالة اللغوية الطبيعية، أو الدلالة (الدلالية) الأصولية التعقيدية، بل إن هذه إنما هي تطور عن تلك، فيما يتعلق بفهم النص الشرعي خاصة، كما يتبين من نص الشافعي المذكور سلفا، والمتعلق بكون خطاب الله إنما هو بلسان العرب على ما تعرف من معانيها»⁽³⁾.

لقد فرض التحول الاجتماعي الذي أثر على فساد السليقة اللغوية في بداية تقعيد القواعد الأصولية الاهتمام بالتقعيد البياني، «ومن هنا وجدنا كثيرا من النصوص التي تؤرخ لهذا العلم، تؤكد هذا، معللة إياه بالتحول الاجتماعي، الذي طرأ على العرب بإسلام العجم، وخاصة الفرس، مما أدى إلى نشأة جيل فشا فيه اللحن، وضاعت منه الفصاحة نطقا واستيعابا، فأثر ذلك على فهم النص الشرعي، ولذلك كانت رسالة ابن مهدي للشافعي تطلب أول ما تطلب بيان (معاني القرآن)، وكأنه وهو عالم بالحديث ينوب عن جمهور المحدثين الذين تجمعت لديهم الروايات المتعارضة ظواهرها، فلا يستطيع غير العربي الفصيح منهم تبين المراد، خاصة وأن أغلبهم كان من غير أصل عربي، والفصاحة تراجعت بسبب ما ذكر من اختلاط الأجناس، واختلاط اللغات، في المجتمع الإسلامي»⁽⁴⁾.

(1) الشافعي، الرسالة، م س، ص 51-52.

(2) م ن، ص 53.

(3) الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المعهد العالي للفكر الاسلامي، ط 1، 1424هـ/2004م، ص 128.

(4) م ن، ص 128.

وإذا كان مفهوم الخطاب يحتل المكانة السامية، فقد أولى الأصوليون العناية الفائقة بدلالة الخطاب، فاهتموا بالبيان فأفادوا وأجادوا أكثر مما أفاد وأجاد غيرهم، سواء من اللغويين أو غيرهم.

انطلاقاً إذاً من الوظيفة التفسيرية البيانية التي أنيطت بعلم أصول الفقه، لا عجب أن نجد أول سؤال يهتم به الدرس الأصولي هو كيف البيان؟ فيجيب الإمام الشافعي عنه بقوله «أقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها، ممن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ومختلفة عند من يجهل لسان العرب (...)، فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبد بهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه، فمنها ما أبانه لخلقه نصاً (...)، ومنه ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نص حكم (...)، ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»⁽¹⁾.

ويوضح الإمام الجويني طبيعة هذا التقسيم فيقول «فهذه مراتب تقاسيم البيان عنده، فكأنه رضي الله عنه أثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه، ولهذا قال في صفة المفتي، من عرف كتاب الله تعالى نصاً واستنباطاً استحق الإمامة في الدين، فهذا مسلك الشافعي في ترتيب مراتب البيان»⁽²⁾.

ومن هنا كانت أغلب القضايا المدروسة في علم أصول الفقه في مرحلته الأولى على الخصوص مرتبطة بالمقصد البياني الإفهامي، نتيجة حاجة الواقع لهذا الدور البياني في حينه، بل يمكن القول إن كل القضايا والمباحث الخاصة بهذا العلم راجعة إليها ومتممة لمقصدها، «وبذلك كانت مرحلة النشأة من علم أصول الفقه مرحلة (الفهم)، أو مرحلة (البيان) راجعة إلى بناء الأصول الدلالية بالدرجة الأولى»⁽³⁾.

ب. التقعيد المقاصدي

لما كانت الوظيفة البيانية لعلم أصول الفقه «قائمة على أساس ضبط الظواهر دون البواطن، لأن عين الفقيه إنما كانت ناظرة إلى الأفعال من حيث هي أسباب، وأركان، وشروط وموانع، إن صح

(1) الرسالة، م س، ص 22-21.

(2) الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة 1، 1418 هـ، ج 1، ص 126.

(3) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، م س، ص 132.

ذلك منها صحت، وإن بطل بطلت، وقوام ذلك كله راجع إلى صحة الفهم⁽¹⁾ بالبيان، فإن الواقع الجديد الذي كانت تعيش على وقعه الأمة في عصر الإمام الشاطبي من انحلال خلقي، وتراجع حضاري، وفساد سياسي، ومرد ذلك كله إلى انفصال العلم عن العمل، فكان لزاماً ربط العلم بالعمل «حتى تنقاد النيات إلى قوانين العلم، فلا تضل في متاهات البدع والخرافات، وينقاد العقل أو العلم إلى صلاح النيات، فلا يزل عن قصد التعبد، إلى قصد الحظ»⁽²⁾، وبذلك تغيرت وظيفة علم أصول الفقه من الوظيفة البيانية فقط، إلى وظيفة أخرى مكملة لها هي الوظيفة المقاصدية التي كان الإمام الشاطبي رائدها⁽³⁾.

وهي الوظيفة التي تتجاوز في التعامل في تفسير النصوص الشرعية المعنى الجزئي، إلى المعنى الشمولي الكلي باستقراء النصوص الجزئية للوصول إلى حكم كلي، ولتوضيح ذلك تكفي الإشارة إلى أن الشاطبي ربط بين الاستقراء والوظيفة المقاصدية لعلم أصول الفقه منذ خطواته الأولى في كتاب الموافقات، وذلك في خطبة الكتاب وهو يشرح قصة تأليفه، حيث قال «ولما بدا من مكنون السر ما بدا ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدي، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجُملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة»⁽⁴⁾.

ولما كانت فكرة المقاصد تنبني على مسألة التعليل، أي أن «مقاصد الكتاب والسنة كلها قائمة على فكرة تعليل الشريعة وأحكامها، وأن خلاصة هذا التعليل تتمثل في كون الشريعة معللة برعاية المصالح، فإن أول ما بدأ به الشاطبي استدلاله على هذا، وهو الاستقراء»⁽⁵⁾، حيث قال: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»⁽⁶⁾، ولتأصيل ذلك لم يستند على أدلة جزئية،

(1) م ن، ص 152.

(2) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، م س، ص 152.

(3) لا يعني ذلك أن البعد المقاصدي في الدرس الأصولي كان غائبا قبل الإمام الشاطبي، وإنما هذه المرحلة شهدت توسعا في الوظيفة المقاصدية عن السابق، بظهور نظرية المقاصد مع الإمام الشاطبي.

(4) الشاطبي، الموافقات، م س، ج 1، ص 9.

(5) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (1)، ط 4، 1415 هـ/ 1995 م، ص 310.

(6) الموافقات، م س، ج 2، ص 9.

بل باستقراء الجزئيات للوصول إلى حكم كلي، وفي ذلك يقول: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»⁽¹⁾.

وهنا تظهر الوظيفة المقاصدية لعلم أصول الفقه، والتي تتميز عن الوظيفة البيانية، فمع أن كلاهما يتخذ الأصولي منهجا في تفسير النص الشرعي وفهمه، إلا أن الدرس المقاصدي يستوعب الجزئيات للوصول إلى حكم قطعي كلي، ولذلك «فحتى النصوص التي أوردتها الشاطبي للتدليل على وجود التعليل في تفاصيل الشريعة، فإنما أوردتها على سبيل الاستقراء المفيد في المجموع للعلم القطعي، فكان دليله أولا وأخيرا هو الاستقراء»⁽²⁾.

2. تقعيد القواعد لاستنباط الأحكام الشرعية:

هذه الوظيفة هي أهم وظيفة لعلم أصول الفقه، حسب ما ورد على لسان الأصوليين أنفسهم، حتى إنهم قصروا تعريفاتهم لهذا العلم عليها غافلين أو متغافلين الوظائف الأخرى، مما حدا بهم إلى اعتبار هذه الوظيفة معيارا لقبول أو رد أي جديد، أو تجديد في هذا العلم.

إن الناظر في تعريفات علماء أصول الفقه يدرك بوضوح الحضور القوي للوظيفة التقعيدية الاستنباطية في هذا العلم، فنجدهم يقولون «العلم بالقواعد الذي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية»⁽³⁾، كما حض الغزالي على التزود بهذا العلم ضبطا للعملية الاجتهادية من الاضطراب والزيغ، حيث قال: «وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها»⁽⁴⁾، ولذلك «نص العلماء على أن حكم تعلمه فرض كفاية لحاجة الأمة إلى استنباط الأحكام الشرعية للحادثات المتجددة، كما برعت أقلام العلماء في وصف علم أصول الفقه، فقال الإمام الاسنوي: هو المعلم الذي يكون المجتهد المبدع، والفقيه المتمر، ويقضي على أكذوبة غلق باب الاجتهاد، ويذهب أسطورة سد طريق الاستنباط، وأنه لا يمكن أن يستغني عنه من أراد أن يتأهل للنظر والاجتهاد أو من يهتم بعلم الفقه والخلاف»⁽⁵⁾.

(1) م ن، ج 2، ص 12.

(2) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، م س، ص 310.

(3) بدران، عبد القادر بن محمد، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقق محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1996م، ج 1، ص 65.

(4) المستصفي، م س، ص 180.

(5) إرشاد الفحول، م س، ج 1، ص 9.

إذا كانت وظيفة أصول الفقه وضع قواعد لاستنباط الأحكام من النصوص الشرعية، فإن مجال عمل هذه القواعد الأحكام الشرعية نفسها، وتحديد ما يمكن اعتباره من الأحكام ممن ليس منها في النصوص الشرعية، انطلاقاً من اهتمام الأصولي بالحكم الشرعي في التقعيد الأصولي، وجدنا بعض العلماء يقصرون الحكم الشرعي على الحكم الجزئي التطبيقي المباشر فقط⁽¹⁾، لكنهم تنهوا إلى أن تجدد الوقائع وعدم إحاطة النص الشرعي بكل الجزئيات والفروع، وكذلك وجود الآيات الكثيرة في القرآن العظيم التي تحمل دلالة العموم المستغرق لما لا يحصى من الجزئيات والفروع في الواقع، انطلاقاً من كل ذلك نجدهم يتحدثون عن القواعد الكلية والمقاصد الشرعية، فثبت من ذلك أن مجال التقعيد الأصولي في الاستنباط، يشمل الحكم الجزئي الخاص والقاعدة الكلية العامة المستقراً من مجموع أدلة شرعية، وبذلك فمفهوم الحكم الشرعي بين الجزئي والكلّي، كان له الأثر على القواعد التي أصلها علماء الأصول.

إن الأحكام الشرعية التي هي مجال تقعيد القواعد الأصولية شقان:

● الأحكام الجزئية: وهذا المعنى ذكره الكثير من العلماء منهم الإمام الطبري في تفسير قوله تعالى: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)⁽²⁾، قال: «والشرعية: الفرائض والحدود والأمر والنهي»⁽³⁾، وهذا التفسير للشرعية ضيق مجال الأحكام الدالة عليها، ولذلك «يرى بعض الأصوليين أن (آيات الأحكام) في القرآن الكريم، هي عموماً قليلة ومحصورة (...)، وهذا التضيق ينبني على حصر مفهوم (الأحكام)، في الأحكام الجزئية التطبيقية المباشرة»⁽⁴⁾.

● الأحكام العائدة إلى القواعد الكلية: وهي «الكليات الاستقرائية المبنية على مجمل الأحكام التفصيلية»⁽⁵⁾، وقد نقل الزنجاني عن الإمام الشافعي أنه يرى جواز التمسك بالمصالح المستندة لكليات الشرع وإن لم تشهد لها أدلة جزئية خاصة، فقال: «واحتج (الشافعي) في ذلك بأن الوقائع

(1) ينظر: الغزالي، أبو حامد، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القبانى، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1985م، ص147.

(2) سورة الجاثية (18).

(3) الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1، 1420 هـ / 2000 م، ج2، ص70.

(4) الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشرعية الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1434/2013م، ص145.

(5) م ن، ص148.

الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي، فلا بد إذاً من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي، وإن لم يستند إلى أصل جزئي⁽¹⁾.

إن التطور الحاصل في التععيد الأصولي نتيجة تغير مفهوم استنباط الأحكام الشرعية، من الاستنباط الجزئي إلى الاستقراء الكلي، هو الذي طور التععيد الأصولي من البياني إلى المقاصدي كما ذكرته سابقاً.

لقد ارتبطت الوظيفة الاستنباطية لعلم أصول الفقه بالعمل، بل يمكن القول إن علماء الأصول جعلوا هذه الوظيفة معياراً في تنقيح المباحث وردّها، ولذلك عندما بدأت تظهر مباحث لا علاقة لها بهذا الغرض من حيث كونها لا تنتج فقهاً، ولا ينبني عليها عمل، كالمباحث الكلامية واللغوية، ردّها الأصوليون كما فعل الشاطبي في الموافقات، حيث قال: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له»⁽²⁾.

ويزيد الشاطبي الأمر تأكيداً ووضوحاً بعد ذلك، حيث قال: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل، عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعاً، والدليل على ذلك استقراء الشريعة، فإننا رأينا الشارع يُعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به، ففي القرآن الكريم (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ)⁽³⁾، فوقع الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لِمَ يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيوط، ثم يمتلئ حتى يصير بديراً، ثم يعود إلى حالته الأولى»⁽⁴⁾.

إن قاعدة ارتباط العلم بالعمل في الدرس الأصولي تستمد أصولها المؤسسة من التصور الإسلامي، والمنهجية الإسلامية «فالعلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً - أعني الذي مدح الله ورسوله صلى الله

(1) تخريج الفروع على الأصول، م س، ص 322.

(2) الموافقات، م س، ج 1، ص 37.

(3) سورة البقرة (189).

(4) الموافقات، ج 1، ص 44-43.

عليه وسلم أهله على الاطلاق- هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يُخلي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها»⁽¹⁾.

ثالثا: وظيفة المنهج الأصولي في تكوين ملكة الاجتهاد المنهجية في الفكر الإسلامي

تعتبر الوظيفة المنهجية أشمل وظيفة وأعظمها في الدرس الأصولي، ذلك أن هذه الوظيفة هي المسؤولة عن الوظيفة التقعيدية، والمحددة لمسارها وبدونها لا يستقيم منهاج التفكير الإسلامي، وتظهر هذه الوظيفة «في تهييج الفكر وتسديده، فتولد في الباحث والمجتهد والدارس ما يسعى بالتفكير العلمي المستند إلى الدليل والبرهان، وكيفية الاستدلال، وترتيب القضايا والموازنة بينها، ويكسب الباحث والمجتهد وينمي فيهما القدرة على التحليل والتركيب والاستنتاج، فقواعده وأدلته مساعدة على ذلك»⁽²⁾.

وبذلك يمكن القول إن أول من تحدث عن الوظيفة المنهجية في أصول الفقه الإمام الشافعي، وهي وإن لم تكن جلية في مقولاته، فهي واضحة بيّنة في ثنايا عباراته، ودليل ذلك حديثه عن شروط العلم بكتاب الله تعالى، حيث قال «فالواجب على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الامساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله»⁽³⁾، ومن هنا أوجب الشافعي «على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم»⁽⁴⁾.

فالمعرفة العلمية تكتسي بالغ الأهمية في نظر الأصوليين، خصوصا وأنها حسب الدرس الأصولي تنطلق من محاولة فهم النص الشرعي، فهي تكتسي خطورة بالغة لمن لم يتزود بالضوابط العلمية الصارمة الواجب مراعاتها في فهم النص وإدراك معانيه، «فالوصول إلى المعرفة والنتائج المتوخاة من غير مقدمات استدلالية وبرهانية، يعد خلاا معرفيا ومنهجيا لا ينبغي أن يُقبل، لأنه فاقد مبدأ العلمية»⁽⁵⁾، وفي شأن هذا الخلل المعرفي والمنهجي من جهة الاستدلال يقول الشافعي: «ومن تكلف

(1) م ن، ج 1، ص 89.

(2) عوام، محمد عبد السلام، الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1435هـ/2014م، ص 18.

(3) الرسالة، م س، ص 41.

(4) م ن، ص 507.

(5) التجديد الأصولي، م س، ص 73.

ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، وإذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه.»⁽¹⁾.

لقد صورّ الفخر الرازي هذه النقلة المنهجية لعلم أصول الفقه بقوله: «إن الناس قبل الإمام الشافعي كانوا يتكلمون في مسائل الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطوطاليس إلى علم العقل.»⁽²⁾.

وهذا النص لأهميته يحثنا على أخذ دلالاته ومعانيه، لأنه يوضح بجلاء الدور الوظيفي المنهجي الذي اضطلع به المنهج الأصولي منذ البدايات الأولى في التنظير لعلم أصول الفقه، وما مقارنة الشافعي عند المسلمين بأرسطو عند الغرب إلا محاولة لفت الانتباه من خلالها الإمام الرازي للنقلة المنهجية التي أحدثها الدرس الأصولي في الحياة الإسلامية، وبذلك استحق علم أصول الفقه أن يصبح هو المنهج العام للعلوم الإسلامية وللتفكير الإسلامي، ولأجل ذلك عده ابن السمعاني «أصل الأصول وقاعدة كل العلوم.»⁽³⁾.

وقال علاء الدين السمرقندي عن هذه الوظيفة في كتابه (ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه)، «وسميته ميزان الأصول في نتائج العقول، ليزن العاقل قضايا العقل بهذا الميزان، حتى يظهر له الحق مثل العيان، فيعتقد الحق الصريح ويرد الباطل القبيح.»⁽⁴⁾.

فالقواعد التي تحدد منهج الاستنباط (هي علم أصول الفقه) «وهذا العلم هو منهج الاستنباط الفقهي وهو علم المنهج - إذا صح التعبير - بالنسبة للأبحاث الفقهية، ومن هنا فإن الأصوليين عند تعريفهم لعلم أصول الفقه، نجدهم يصفونه بأنه (علم يبحث فيه عن القواعد التي يقوم عليها

(1) الرسالة، م س، ص 53.

(2) الرازي، فخر الدين، مناقب الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406هـ/1986م، ص 57.

(3) قواطع الأدلة في الأصول، م س، ج 1، ص 17.

(4) السمرقندي، علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1404هـ/1984م، ص 5.

استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية)، أو (علم يبحث فيه عن القواعد التي تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الشرعي)، وما إلى ذلك من التعابير التي تتصل بالمنهج، وتبين أن علم الأصول هو علم المنهج⁽¹⁾، الذي تحكمه القواعد المنهجية، من هنا تبرز قيمة هذا العلم في التحصيل المعرفي، «فمنهج البحث وتحصيل المعرفة هو: منهج أصول الفقه وقواعده، فهو المنهج الموصل لحقائق الوحي، وللبحث في كلمات الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة»⁽²⁾.

فشرف هذا العلم المنهجي يستمد من شرف موضوعه الذي هو الوحي، وإدراك قيمة الوظيفة المنهجية فيه سيخرج هذا العلم من النفق الضيق الذي حُصر فيه الدرس الأصولي منذ أمد بعيد إلى آفاق أوسع، يمكن للفكر الإسلامي في مختلف مناحي تخصصاته الاستفادة منه وتوظيفه «ومن هنا تنشأ الحاجة الملحة للتواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي»⁽³⁾، لأننا في أمس الحاجة إليه.

انطلاقاً مما ذكرته، تبرز الوظيفة المنهجية لعلم أصول الفقه في منحنيين إثنيين هما:

(1) الوظيفة التوفيقية:

كلنا يعلم الظروف التاريخية لتأليف رسالة الإمام الشافعي، فقد اشتد الخلاف وتشعب منذ أواسط القرن الثاني الهجري خصوصاً بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، فاشتد الخلاف حول عدة مسائل منها الاجماع، والقياس، وحجية الاستحسان والمصلحة «وفي هذه الأجواء المشحونة والغنية بالخلافات والنقاشات المنهجية والتطبيقية، كان كل فريق وكل مذهب يؤصل قواعده ويرتب حججه، ويشحذ ردوده على مخالفيه، ومن هنا بدأ بناء علم أصول الفقه، وهنا ظهر الشافعي رحمه الله بنهجه الأصولي التوفيقى، وقد أسفر ذلك عن مجموعة أساسية من الاتفاقات، تضمنت تثبيت الأسس والقواعد الكبرى، فثبتت الأسس المرجعية وقدر كبير من القواعد المنهجية»⁽⁴⁾.

إن الوظيفة التوفيقية التكاملية التي اضطلع بها الدرس الأصولي منذ بداياته كانت بهدف التوفيق

(1) شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، الدولية المؤسسة للنشر، ط1، 1419هـ/1999م، ص14.

(2) أبو شقة، عبد الحليم، نقد العقل المسلم، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 1421هـ/2001م، ص79.

(3) الترابي، حسن، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، ط1، 1411هـ/1990م، ص203.

(4) التجديد الأصولي، م س، ص78.

بدل التفريق، حول كثير من القضايا التي كانت خلافية وانتهت وفاقية أو شبه وفاقية، وقد وصف العلامة ولي الله الدهلوي الدور الأصولي التوفيقى الذي قام به الشافعي، حيث قال في سبب الخلاف «أن الأوائل كان يجتمع عند كل واحد منهم أحاديث بلده وآثاره، ولا يجتمع أحاديث البلاد، فإذا تعارضت عليه الأدلة في أحاديث بلده، حكم في ذلك التعارض بنوع من الفراسة بحسب ما تيسر له، ثم اجتمع في عصر الشافعي أحاديث البلاد جميعا، فوقع التعارض في أحاديث البلاد ومختارات فقهاء مرتين: مرة فيما بين أحاديث بلد وأحاديث بلد آخر، ومرة في أحاديث بلد واحد فيما بينها، وانتصر كل رجل بشيخه فيما رأى من الفراسة، فاتسع الخرق وكثر الشغب وهجم على الناس من كل جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب، فبقوا متحيرين مدهوشين لا يستطيعون سبيلا حتى جاءهم تأييد من ربهم، فآلهم الشافعي قواعد جمع هذه المختلفات، وفتح لمن بعده بابا وأي باب»⁽¹⁾.

ونفس المنهج التوفيقى نجده حاضرا في تأليف كتاب الموافقات عند الامام الشاطبي، حيث قال في مقدمة مؤلفه، «وحاصله أني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الافادة، وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومُنَاخا للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، وناذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب ألفته فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب (الموافقات)، قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الطريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مُصِيب، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب»⁽²⁾.

إن عمل الشافعي في الرسالة ليس تقريبا بين مذاهب فكرية معينة في حد ذاتها فقط انطلاقا من حادثة رسالة عبد الله بن مهدي التي بعث بها إلى الشافعي لتقريب الخلاف، وحادثة الرؤيا الصالحة في تسمية (الموافقات) للشاطبي كما ذهب إلى ذلك البعض، وإلا كان عمل الدرس الأصولي زمنا ظرفيا، وإنما هو عمل أكبر من ذلك بكثير، إنه محاولة للتوفيق والتكامل أشمل من ذلك، فعمل الدرس الأصولي يحقق نوعين من التوفيق والتكامل:

أ. بين النقل والعقل:

وهذا لا يعني أنهما متعارضان، لأن دليل العقل والشرع لا يتعارضان في الأمر ذاته، بل التعارض

(1) الدهلوي، ولي الله، الانصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار النفائس للطباعة، بيروت، ط1، 1397هـ/1977م، ص84-83.

(2) الموافقات، م س، ج 1، ص10-11.

مردده نظر المجتهد عند إعماله الأدلة، سواء العقلية منها أو النقلية، يقول الغزالي «ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض»⁽¹⁾.

بل واستفتح الغزالي مؤلف المستصفى بنص يعبر فيه عن هذا التكامل، قال فيه «أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»⁽²⁾.

لقد جاء الدرس الأصولي ليحل إشكالية من أعقد الإشكالات التي واجهت الفكر الإسلامي القديم، والتي لازالت تجلياتها حاضرة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إلى اليوم، وهي إشكالية النقل والعقل، لكن الدرس الأصولي حل الإشكال، فقد وضع الشافعي في الرسالة تكامل العقل والنقل حينها أدرج الاجتهاد بالعقل ضمن ما أبانه الله لخلقه في كتابه وجعله ضمن مفهوم البيان، حيث قال في قوله تعالى (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ)⁽³⁾، «فخلق لهم العلامات ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه، وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه»⁽⁴⁾، لكنه في نفس الوقت حذر من استقلال العقل بالتشريع لأنه ليس بشارع، ولذلك رفض الاستحسان وشنع على الآخذين به، وإن كان المعنى الذي وضعه الشافعي، لم يقل به ولم يتبناه أي من الأصوليين، فيظهر من ذلك منطق التكامل بين النقل والعقل عند الأصوليين أكثر جلاء وأفضل بهاء.

لقد أثر الفكر الكلامي وتصوره لمفهومي النقل والعقل في الفكر الأصولي، فنُقِل الصراع المحتدم بين المعتزلة والأشاعرة لمقدمات المؤلفات الأصولية، ولا أدل على ذلك من مقدمات التقريب والإرشاد للباقلاني⁽⁵⁾، الذي خصص جزءا كبيرا من مقدماته للرد على شبهات المعتزلة حول العقل ونظرية التحسين والتقبيح العقليين، لكن مع تراجع حدة الصراع الكلامي حول المسألة بعد ذلك، انتقل

(1) المستصفى، م س، ص 250.

(2) م ن، ص 4.

(3) سورة النحل (16).

(4) الرسالة، م س، ص 38.

(5) ينظر: الباقلاني، أبو بكر، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1418هـ/1998م، ج 1، ص 286-281-280-278-195.

الخلافاً إلى شبه وفاق بين الأصوليين فيها، سواء في أعمال الدليل العقلي أو في التعليل وإدراك المقاصد الشرعية، بل يمكن القول أن تطوير علم أصول الفقه وظهور نظرية المقاصد، ما كان لها أن تبرز للوجود لولا هذا الدور التوفيقي بين العقل والنقل الذي قام به علم أصول الفقه، ويمكن القول كذلك أن هذا الدور أعان الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في تجاوز الخلاف التاريخي حول المسألة، وهذا كله مرده للدور التوفيقي لعلم أصول الفقه في مسألة العقل والنقل.

ب. بين النص والواقع:

إن الأحكام الشرعية الغالب فيها دلالة العموم، وأفعال المكلفين ووقائعهم مشخصة مخصصة، وأصول الفقه بوضعه القواعد يهدف إلى تنزيل العموم الشرعي على الأفعال بما يناسبها، فعلم أصول الفقه إذاً يربط النص الشرعي بالواقع، بحيث لو انتفت القواعد لتعذر فقه التنزيل في الواقع، فعدم استخدام هذه القواعد يعني حصر النصوص الشرعية في الذهن وعدم تنزيلها، ولذلك يقول الشاطبي «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد»⁽¹⁾.

فقواعد علم أصول الفقه إذاً هي واسطة تنزيل الحكم الشرعي في الواقع على اختلاف صوره، «فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل»⁽²⁾، وعندها نفهم عبارة الشافعي التي قال فيها «فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»⁽³⁾، «فكأنه رضي الله عنه أثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه»⁽⁴⁾.

لقد راعى العلماء في منهج التوفيق بين النص والواقع عدم تغليب أحدهما على الآخر، فقد ميزوا بين النص باعتباره مصدر تلقى، والواقع باعتباره محل تنزيل، ولذلك يبقى الواقع محكوماً بالشرعية لا حاكماً عليها في مصدريّة الأحكام، أما في تنزيلها فله دور كبير في مراعاة تحقق المقاصد الشرعية

(1) الموافقات، م س، ج 5، ص 17.

(2) م ن، ج 5، ص 15.

(3) الرسالة، م س، ص 20.

(4) البرهان في أصول الفقه، م س، ج 1، ص 126.

للأحكام عند التنزيل، «فلا تعطى الأولوية إذاً للنص بإطلاق من غير مراعاة الواقع، ولا تُعطى الأولوية للواقع بإطلاق من غير مراعاة للنص، بل الوسط هو مراعاة الواقع عند التنزيل (...)»، والضابط في عدم الزلل هو عدم العود على النص بالنقض والتضاد، ويحصل ذلك من خلال الاحتكام إلى الكليات الشرعية، وهو يعني الموازنة بين النص المرتبط، والواقع المتغير.⁽¹⁾، وعدم مراعاة هذه الموازنة يؤدي إلى تغليب جانب على الآخر، وكلاهما ليس بصحيح.

إن قيمة ثبات النص وقابلية فهمه للتجدد انطلاقاً من أن النص انتهى نزوله ولا ينتهي فهمه وتنزيله إلى يوم القيامة، هي التي تجعل الدرس الأصولي يتميز بالمرونة في التطبيق على الوقائع المستجدة، فهو الميزان الذي يربط النص بالواقع، والذي يرجع إليه الإنسان ولا مفر له منه في كل ما يعرض له، وما يجد في حياته من أحداث.

(2) الوظيفة الاستدلالية:

تعتبر الوظيفة الاستدلالية من أجل الوظائف التي قدمها علم أصول الفقه لمنهج التفكير والاستدلال العلمي، حتى عدها بعض العلماء⁽²⁾ من أعظم الوظائف، وهي المرتبطة بفكرة الدليل والاستدلال، لأنهما قُطبا الرحى في الفكر الأصولي.

فوظيفة علم أصول الفقه الكبرى ومقصده الأعظم وضع الأدلة، وتقعيد القواعد ورسم الضوابط والمناهج التي تعين الفقيه في استنباط الأحكام، وهذا الأمر واضح من تعريف العلماء لهذا العلم بحيث لا يخلو أي تعريف من طلب الدليل والاستدلال إما تصريحاً أو تلميحاً، فهذا أبو الحسين البصري يقول «أصول الفقه كلام في أدلة الفقه»⁽³⁾، والباقلاني في تعريفه يقول: «هو العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين، وقد عُلم أن العلم بهذه الأحكام لا يحصل إلا عن نظر في أدلة قاطعة وأمارات يؤدي النظر فيها إلى حصول العلم بأحكام فعل المكلف، إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة ظن لذلك، أو بتوسط غلبة الظن بحصول الحكم...»⁽⁴⁾، والغزالي يقول: «

(1) المعماري، أحمد مرعي حسن أحمد، فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (14)، ط 1، 2015م، ص 94.

(2) ينظر: علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، م س، ص 43.

(3) البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ ج 1، ص 6.

(4) التقريب والارشاد، م س، ج 1، ص 172.

أصول الفقه عبارة عن أدلة الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل (...)، وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والاجماع، فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه⁽¹⁾، ولو تتبعنا جميع التعريفات التي صاغها علماء أصول الفقه في حدهم لهذا العلم، لوجدناها تشترك في طلب الدليل والقدرة على الاستدلال.

لقد عمل الأصوليون على تحصين الدرس الأصولي باعتماد الدليل والسعي في طلبه، فنجد الإمام الشافعي يحض عليه في رسالته حيث قال: «وجب عندنا على أهل العلم طلب الدلالة»⁽²⁾، وقال أيضاً: «ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال»⁽³⁾.

وإذا كان الشافعي يؤكد ضرورة معرفة الدليل والوقوف عليه حتى يصح الاستدلال، «فإن الذين جاؤوا بعده من الأصوليين، قد أفردوا له أبواباً وعقدوا له فصولاً، وحكوا في شأنه الاجماع»⁽⁴⁾، وفي ذلك يقول أبو الحسين البصري في المعتمد «اعلم أن الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة أو أمانة، ولا تجتمع عبثاً، ذكر قاضي القضاة في الشرح أن قوماً أجازوا انعقاد الاجماع عن توفيق، لا توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب، وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمانة والدليل على المنع من ذلك أن مع فقد هذه الدلالة والأمانة، لا يجب الوصول إلى الحق، ولأنهم ليسوا بأكاد حلالاً من النبي صلى الله عليه وسلم، ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول إلا عن وحي فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل»⁽⁵⁾.

وقال الإمام الجويني في التلخيص: «أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل أو أمانة منصوبة شرعاً، فالذي يتمسك به باطل، ثم اجمعوا على بطلان اتباع الهوى، ومحصول ما قلتموه ترك الدليل بغير دليل، ولو ساع ذلك لساع لكل عامي أن يستحسن من غير وجه الاستدلال، ويرجح في طرق الأدلة»⁽⁶⁾.

(1) المستصفى، م س، ص 5-6.

(2) الرسالة، م س، ص 143.

(3) م ن، ص 25.

(4) الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، م س، ص 23-24.

(5) المعتمد في أصول الفقه، م س، ج 2، ص 56.

(6) الجويني، أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جوالم النيبالي - شبير أحمد العمري، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1417هـ/1996م، ج 3، ص 314.

ولو تتبعنا أقوال الأصوليين في هذه المسألة لما وسعني إحصاؤها لكثرة الحض عليها، والتذكير بها، لاتفاقهم جميعاً على أن القول بلا دليل ممنوع شرعاً، وحرام لا يجوز تعاطيه، «وهذا ما يجعل الباحث يجزم بكل اطمئنان وارتياح أن الذي يشغل فكر الأصوليين، ويهيمن على منحاهم هو موضوع الدليل، فلا يخلو مؤلف قديم أو حديث، إلا وصرف فيه مؤلفه عنايته وأهميته إلى الدليل، وكيفية إعماله والاستدلال به»⁽¹⁾.

فالمعرفة والعلم مؤسسان عند الأصوليين على الدليل والاستدلال «وهذا هو التفكير العلمي والمنهجي في عمقه وصلبه، فهو لا يأخذ، ولا يدع، ولا يقبل، ولا يرفض، ولا يقدم، ولا يؤخر، إلا بدليل، فالمعرفة التي يعوزها الدليل وتفتقر إليه، أو التي لا تستند إلى برهان أو حجة لا يمكن أن تسمى علماً، إذ العلمية تركز أساساً على قوة الدليل وحجته وبرهانيته، من ثم فارق العلم أنماطاً من التفكير المستند إلى الخرافة والأسطورة والأوهام والخيالات»⁽²⁾. وفي أهمية الوظيفة الاستدلالية التي كان علماء الأصول روادها يقول الريبسوني: «وإنما العلم الدليل والاستدلال، وما لا يقوم على الدليل والاستدلال، فإنما هو تجديف وتخريف»⁽³⁾.

لقد حذر علماء الأصول منذ أول مؤلف مع الإمام الشافعي من القول في الدين بدون دليل، فقال: «فالواجب على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله»⁽⁴⁾، ويزيد الأمر وضوحاً في مكان آخر حيث يقول: «ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة والله اعلم، وكان بخطئه غير معذور، وإذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»⁽⁵⁾.

ولم يقتصر الأمر على الاهتمام بالدليل عند الأصوليين بذكره فقط، بل وضعوا منهجاً لترتيب الأدلة في الاستدلال، فاهتموا بمسألة الترتيب بين الأدلة، والتي كان للشافعي فيها نصيب كبير حيث

(1) الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، م س، ص 91.

(2) م ن، ص 91-92.

(3) الريبسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، دجنبر 1999م، ص 59.

(4) الرسالة، م س، ص 41.

(5) م ن، ص 52-53.

قال القاضي عياض: «وللشافعي في تقرير الأصول وتمهيد القواعد، وترتيب الأدلة والمآخذ، وبسطه ذلك ما لم يسبقه إليه من قبله، وكان فيه عليه عيلاً كل من جاء بعده»⁽¹⁾.

ولأهمية المسألة وجدنا علماء الأصول بعد الشافعي يفردون لها باباً خاصاً في مقدمات مؤلفاتهم، كما فعل الإمام الباقلاني في (التقريب والإرشاد) سماه «باب القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقدير الأول فالأول منها»⁽²⁾، وكما فعل كذلك أبو الحسين البصري في (المعتمد)، «باب ترتيب أبواب أصول الفقه»⁽³⁾، مما يبرز الدور المحوري لترتيب الأدلة نظراً لتفاوتها في القوة، فكان لزاماً معرفتها لتقديم القوي منها وتأخير الضعيف.

يتضح إذ أن الوظيفة المنهجية الاستدلالية هي من أعظم الوظائف التي تكفل بها علم أصول الفقه، فأفاد بها منهج التفكير الأصولي خاصة، ومنهج التفكير والاستدلال العلمي عامة، وبذلك يمكن القول أنه منهج لا تقتصر فائدته على الفقه وحده، بل تشمل فائدته مجموعة من العلوم الإسلامية لاشتراكها جميعاً في طلب الدليل واتباع المنهج العلمي في الاستدلال.

خاتمة:

إن مسألة المنهج في التصور الإسلامي تحتل مكانة بارزة تتضح معالمها في التأصيل لها من الوحي، وتنزيلها في العلوم الإسلامية، وأصدق تنزيل وأفضله هو الذي عُني به علم أصول الفقه، حتى أصبح المنهج الأصولي نقلة نوعية في المنهج من التأصيل إلى التنزيل، فعُدَّ بحق أجل علم بعد العلم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إن أي تجديد في الفكر الإسلامي من خلال استثمار منهجية الدرس الأصولي لا يراعي الوظائف المنوط به تحقيقها، لن يحقق فوائده المرجوة منه، خصوصاً ونحن نشهد دعوات التجديد المتكررة في هذا العلم الجليل، منها من يحاول تحجيم الدور الأصولي فيسقط في إعادة صياغة نفس الخطاب الأصولي القديم، ومنها من يحاول الانسلاخ من الضوابط المرتبطة بوظائف هذا العلم ومقاصده، فينتج خطاباً أصولياً هجيناً لا يعبر عن حقيقة هذا العلم وأهدافه، ومن هذا المنطلق يمكن القول

(1) عياض بن موسى السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق سعيد أحمد أعرابي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، الرباط، (د.ت)، ج 1، ص 86.

(2) التقريب والإرشاد، م س، ج 1، ص 310.

(3) المعتمد، م س، ج 1، ص 8.

أن البحث في المقاصد والغايات من صميم البحث الجدي في علم أصول الفقه، التي تحقق التجديد المطلوب دون إفراط أو تفريط في الوظائف المنوط به تحقيقها.

إن مراعاة الدور المنهجي للمعرفية الأصولية في تكوين ملكة الاجتهاد في الفكر الإسلامي تحقق الأهداف الآتية:

✓ إبراز دور علم أصول الفقه كونه منهجا معرفيا قادرا على توجيه الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي المعاصر.

✓ تحكيم الوظيفة المنهجية للمعرفة الأصولية في أي دعوة للتجديد في الفكر الإسلامي، وبذلك يصبح علم أصول الفقه آلية ووسيلة معرفية للاجتهاد عند الباحثين في العلوم الشرعية وفي تجديد الفكر الإسلامي.

✓ مراعاة انفتاح منهج الدرس الأصولي على العلوم الأخرى الاجتماعية والإنسانية، ومحاولة تغيير الأفكار الموروثة التي جعلت علم أصول الفقه منهجا معرفيا مُنغلقا على ذاته، إما بقصر مجال إعماله في نصوص وأفهام معينة، وإما بالدعوة لتفرد هذا العلم عن بقية العلوم، وبالتالي عدم صلاحية منهجه المعرفي ليصبح مسلكا معرفيا مرشدا للعلم والحياة، في حين أنه منهج من أصدق المناهج وأقواها.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، طبعة 1997م.
- ابن اللحام، علاء الدين، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد مظهرقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، (د ط).
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، طبعة 1423هـ/2002م.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت، ط 1973 م.
- ابن منظور، محمد أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1.
- أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (9)، ط 1، 1412 هـ/1991 م.
- أبو شقة، عبد الحلیم، نقد العقل المسلم، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط 1، 1421 هـ/2001 م.
- الأصفهاني، أبو القاسم، مفردات غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دار الشامية، دمشق، بيروت، ط 1، 1412 هـ.
- الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سعيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1404 هـ.
- الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1424 هـ/2004 م.
- الباقلائي، أبو بكر، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1418 هـ/1998 م.
- بدران، عبد القادر، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقق محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1417 هـ/1996 م.
- البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ.
- الترابي، حسن، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، ط 1، 1411 هـ/1990 م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق: عجم جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 2، 1414 هـ/1994 م.

- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة 1، 1418هـ.
- الجويني، أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جوالم النيبالي وشبير أحمد العمري، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.
- الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1434هـ/2013م.
- الدهلوي، ولي الله، الانصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار النفائس للطباعة، بيروت، ط1، 1397هـ/1977م.
- الرازي، فخر الدين، مناقب الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406هـ/1986م.
- الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، أطروحة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1414هـ/1994م.
- الريسوني، أحمد (إشراف على عمل جماعي)، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ط1، 1435هـ/2014م.
- الريسوني، أحمد، علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1438هـ/2017م.
- الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999م.
- الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1434هـ/2013م.

- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (1)، ط4، 1415هـ/1995م.
- الزنجاني، محمود بن أحمد، تخرّيج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ.
- السبكي، تاج الدين، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1404هـ.
- السرخسي، أحمد، أصول السرخسي، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1414 هـ/1993م.
- السمرقندي، علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1404هـ/1984م.
- السمعاني، أبو المظفر، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن ومحمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1999م.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/1997م.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.).
- الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءة المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط3، 2013م.
- شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، الدولية المؤسسة للنشر، ط1، 1419هـ/1999م.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عنابة، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م.

- صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ/1970م.
- الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: ١، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م.
- عوام، محمد عبد السلام، الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.
- عياض، بن موسى السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق سعيد أحمد أعرابي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، الرباط، (دت).
- الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، 1413هـ.
- الغزالي، أبو حامد، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رشا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، 1985م.
- القحطاني، مسفر بن علي، أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، 2008م.
- القرافي، شهاب الدين، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1418هـ / 1998م.
- الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد، الاستدلال عند الأصوليين، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط١، 1423هـ/2002م.
- المعماري، أحمد مرعي حسن أحمد، فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (14)، ط١، 2015م.
- النجار، عبد المجيد، معالم المنهج الحضاري في الإسلام، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد الخامس والعشرون، 1431هـ/2010م.

الولادة الروحية: دراسة في عقبات بناء الإنسان وشروط ميلاده القلبي

Spiritual birth: A Study on Psychological Development Obstacles and Conditions for soul's purification

د. عبد الإلاه بالقاري

باحث بمركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد) - المغرب



الملخص:

تجيب هذه الدراسة عن بعض العقبات التي تحول دون اقتباس الإنسان من أنوار القرآن الكريم وتمثل أحكامه، وتبسط الحديث عن الشروط القرآنية الكفيلة بميلاده في عالم الإيمان، وتؤكد أن البناء الذي يريده الإسلام للإنسان هو بناء إيماني إحساني مصدره الوحي الرباني، ومنهجه عمل النبوة، هدفه تغيير ما بنفس الإنسان وتحرير عقله، وبعث إرادته، وغايته إصلاح القلب حتى ينتقل من الغفلة إلى السير المهيدي إلى إرادة وجه الله والدار الآخرة. فلا تصح التربية إلا بهدي التنزيل الحكيم، منه نطلق وإليه ننتهي، به تطب القلوب، وتهذب الأخلاق.

كلمات مفتاحية: بناء الإنسان - العقبات - ميلاد القلب - الشروط.

Abstract:

This study responds to certain obstacles that prevent human being from getting Qur'an illuminations and taking its decisions as a model mentioning Quranic conditions that light faith in the heart. It also asserts that Islam wants humanity to develop their faith and benevolence basing on divine revelation and prophetic method which targets to change human behavior and thinking. These areas prepare human for the hereafter. So education is correct only with the wise revelation which remains the start and the destination.

Keywords: soul, obstacles, spiritual birth, faith, benevolence, humans, Psychology, development.

مقدمة:

لقد زخر تراثنا الإسلامي بعد القرون الثلاثة التي شهد لها النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية، وإلى يومنا هذا بمدارس تربوية متعددة عنيت بالكيان الباطني الروحي للإنسان؛ إلا أن هذه المدارس حادت في عمومها عن التربية الإيمانية القرآنية التي تروم بناء الإنسان بناء متكاملًا؛ انطلاقًا من كبده الفردي والجماعي، وترفعه مع الجماعة المؤمنة إلى قمة العقبة، إلى حيث ينال رضى الله دنيا وأخرى. ويستمد الحديث عن بناء وتربية الإنسان في القرآن الكريم أهميته، ويثبت جدوى الاعتناء به من كونه يهديه إلى عقيدة واضحة سهلة لا غموض فيها ولا التواء، يحرر روحه من الأوهام والخرافات كما يحرر طاقاته للعمل والبناء، فما صلح به الجيل القرآني النبوي الأول تصلح به الأجيال إلى يوم القيامة إن كانت التربية والتعليم قرآنيين نبويين.

ولما كانت التربية القرآنية تحتضن الإنسان في جميع أبعاده الوجدانية والعقلية والسلوكية، تعين علينا أن ننظر للحقيقة الإنسانية بالنظرة القرآنية التي أحلّت الإنسان محل التكريم والفضل، وأناطت به وظيفة الخلافة في الأرض، مُعترفةً به كُلاًّ متماسكاً كما فطره خالقه سبحانه: جسماً وروحاً، قلباً وعقلاً، إرادةً ووجداناً.

إن القرآن الكريم دليل بناء الإنسان ومادته، قال الله تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) (سورة النحل: 44)، فلا تصح تربية الفرد إلا بهدي القرآن، منه ننطلق وإليه ننتهي، به تطب القلوب، وتهذب الأخلاق. ومن أصدق المعايير على تردي تربيتنا بعدنا عن منهج القرآن الكريم وتعاليمه، حالت بيننا وبين تلمس نوره والاهتداء بأحكامه ما كسبت أيدينا، قال تعالى (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (المطففين: 14)، هذا الانحدار التربوي المريع يقودنا إلى طرح السؤالين التاليين:

ما هي العقبات التي تحول دون اقتباس الإنسان من أنوار القرآن الكريم وتمثل أحكامه؟ وماهي الشروط القرآنية الكفيلة بميلاده في عالم الإيمان؟

للإجابة عن هذين السؤالين، أرى أن يكون موضوع هذا المقال بعد هذه المقدمة في محورين اثنين:

المبحث الأول: عقبات بناء الإنسان في القرآن الكريم

يخاطب القرآن الكريم الإنسان من حيث كونه إنساناً في كبد، يستحثه للنهوض من الجهل بالله والعودة عن السير والسلوك إلى الله. يشجعه على اقتحام العقبة التي يتجاوز باقتحامها عوائق الشح المجبولة عليه النفوس، فيصبح مؤهلاً للانضمام في سلك المؤمنين المتواصين بالصبر والرحمة، المصطفين للميمنة والسعادة عند الله. قال الله تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ) (البلد:4)، وقال جل جلاله يلوم هذا الإنسان لميله إلى الراحة وإخلاده إلى الأرض، ويحثه على اليقظة والاحتكام: (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمُيْمَنَةِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمُشَآمَةِ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّدَةٌ) (البلد:11، 20).

إن النداء القرآني يخاطب أعمق ما في الإنسان وهو شعوره بالخواء والعبث ما دام بعيداً عن الله. ثم يرفعه في صحبة المؤمنين المتواصين الصابرين المتراحمين إلى طلب أسمى غاية وهي وجه الله والاستواء مع أصحاب الميمنة. لكن تعترض تربية المؤمن وبناء البناء القويم عقبات عدة، يمكن تلخيصها في ثلاث:

- العقبة الأولى: الإبلية

وأقصد بالإبلية في هذا المقام، الأنانية المستعلية التي يعوق أصحابها عن اقتحام عقبات السير إلى الله تعالى امتلاءً مما هم فيه وطلب المزيد مما هم فيه. أنانية تستعبد الفرد لهوى نفسه أو لهوى غيره، وأول من سن ذلك إبليس، قال الله تعالى (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَأِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ). (ص: 76، 77)، هذه هي الإبلية التي تقطع حبال الوصل بالله تعالى وتؤدي إلى الامتناع عن امتثال أمره سبحانه وحكمه، إنها آفة عظيمة مهلكة. قال ابن كثير: «كان. أي إبليس. من الجن فخان طبعه وجبلته أحوج ما كان إليه فاستنكف عن السجود لأدم وخاصم ربه عز وجل فيه، وادعى أنه خير من آدم؛ فإنه مخلوق من نار وأدم خلق من طين، والنار خير من الطين في زعمه، وقد أخطأ في ذلك وخالف أمر الله تعالى وكفر بذلك فأبعده الله عز

وجل وأرغم أنفه وطرده عن باب رحمته ومحل أنسه، وحضرة قدسه، وسماه إبليس إعلاما له بأنه قد أبلس من الرحمة وأنزله من السماء مذموما مدحورا إلى الأرض»⁽¹⁾.

وقال ابن كثير في موضع آخر في شأن امتناع إبليس لأمر الله تعالى بالسجود لآدم عليه السلام بسبب أنانيته المستعلية وحبه المفرط لذاته: «وقول إبليس لعنه الله أنا خير منه من العذر الذي هو أكبر من الذنب، كأنه امتنع من الطاعة لأنه لا يؤمر الفاضل بالسجود للمفضل، يعني لعنه الله وأنا خير منه فكيف تأمرني بالسجود له؟ ثم بين أنه خير منه بأنه خلق من نار، والنار أشرف مما خلقته منه وهو الطين، فنظر اللعين إلى أصل العنصر ولم ينظر إلى التشريف العظيم، وهو أن الله تعالى خلق آدم بيده ونفخ فيه من روحه، وقاس قياسا فاسدا في مقابلة نص قوله تعالى: فقعوا له ساجدين فشد من بين الملائكة لترك السجود»⁽²⁾.

إن الأنانية مرض عضال ومعول هدام يفوق خطرها كل غريزة؛ لأنها تستخدم بقية الغرائز لإشباع متطلباتها، إنها أعظم عقبة تعانها البشرية. فردا وجماعة. لأنها تسكن النفس، فمن لم يمسك بتلابيب نفسه واقتحم عقبة أنانيته ضل وهلك. كما أنها إذا شاعت في المجتمع انحلت عقده، وانفصمت عراه؛ ولذلك جاء الإسلام لعلاج هذا المرض الذي يفتك بالفرد والمجتمع، حيث دعا الإسلام إلى التحلي بالإيثار ومحاربة الأنانية، قال النبي عليه الصلاة والسلام فيما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»⁽³⁾.

قال النووي: «قال العلماء رحمهم الله معناه لا يؤمن الإيمان التام»⁽⁴⁾، فالمراد من النفي في هذا الحديث نفي كمال الإيمان، قال ابن دقيق في شرح الأربعين: «لا يكمل إيمان أحدكم حتى يحب لأخيه في الإسلام ما يحب لنفسه، والقيام بذلك يحصل بأن يحب له حصول مثل ذلك من جهة لا يزاحمه فيها بحيث لا ينقص عليه شيء من النعمة، وذلك سهل قريب على القلب السليم، وإنما يعسر على القلب الدغل عافانا الله تعالى وإخواننا أجمعين»⁽⁵⁾.

(1). ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طبية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية الرياض، الطبعة الثانية، السنة 1999م، 7/ 81، 82.

(2). نفس المصدر، 3/392.

(3). البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم: 13. مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه من الخير، رقم: 71.

(4). النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، السنة 1929م، 2/16.

(5). ابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية، الطبعة السادسة، السنة 2003م، مؤسسة الريان، ص: 63.

وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي: «وحديث أنس يدلُّ على أنَّ المؤمنَ يَسْرُهُ ما يسرُّ أخاه المؤمنَ، ويريد لأخيه المؤمنَ ما يريد لنفسه من الخير، وهذا كُلُّهُ إنَّما يأتي من كمال سلامة الصدر من الغلِّ والغشِّ والحسد، فإنَّ الحسدَ يقتضي أن يكره الحاسدُ أن يفوقَه أحدٌ في خير، أو يساويه فيه؛ لأنَّه يُحِبُّ أن يَمتاز على الناس بفضائله، وينفرد بها عنهم، والإيمان يقتضي خلافَ ذلك، وهو أن يشركه المؤمنون كُلُّهم فيما أعطاه الله من الخير، من غير أن ينقص عليه منه شيء»⁽¹⁾، وقال رحمه الله أيضاً: «وفي الجملة فينبغي للمؤمن أن يُحِبَّ للمؤمنين ما يُحِبُّ لنفسه، ويكره لهم ما يكره لنفسه، فإن رأى في أخيه المسلم نقصاً في دينه اجتهد في إصلاحه»⁽²⁾.

وحاصل القول، فإنَّ الأنانية محرمة في الإسلام، إذ هي من أكبر العوائق عن الكمال البشري، ومن أعظم المهالك في الحال والمآل، فكم من عز صيرته ذلاً، وكم من قوة أحوالها ضعفاً.

- العقبة الثانية: الفرعونية

وأقصد بهذه العقبة الكبر والاستعلاء على الخلق، وحقيقة الكبر كما نص الإمام الغزالي رحمه الله أن يرى المرء «نفسه فوق غيره في صفات الكمال، فيحصل فيه نفخة وهزة من هذه الرؤية والعقيدة»⁽³⁾، والكبر من الصفات الذميمة وشر محض لا خير فيه، فكفى به داء عضالاً، وكفى به على صاحبه وبالاً، وهو من أعظم العوائق عن بناء الإنسان وتربيته التربية المتوازنة، ذلك أن المتكبر تصدر عنه أفعال بغیضة كالترفع في المجالس، والنظر إلى الناس بعين التحقير، والغضب إذا لم قصر في تبجيله وتعظيمه، قال الإمام الغزالي مفصلاً خطورة الكبر: «وإنما عظم الكبر حتى لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة منه، لأن تحتة ثلاثة أنواع من الخبائث العظيمة:

أولها: أنه منازعة الله في خصوص صفته، إذ الكبرياء رداؤه، كما قال الله، فإنَّ العظمة لا تليق إلا به. ومن أين تليق العظمة بالعبد الذليل الذي لا يملك من أمر نفسه شيئاً، فضلاً عن أمر غيره.

الثانية: أن يحمله على جحد الحق وازدراء الخلق.

(1). ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، تحقيق صلاح عويسة، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999م، ص: 120.

(2). م. ن، ص: 121.

(3). الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، تحقيق عبد الله عبد الحميد عرواني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، السنة 2003م، ص: 157.

الثالثة: أنه يحول بينه وبين جميع الأخلاق المحمودة، لأن المتكبر لا يقدر أن يحب للناس ما يحب نفسه، ولا يقدر على التواضع، وعلى ترك الانفة والحسد والغضب، ولا يقدر على كظم الغيظ، وعلى اللطف في النصيح، وعلى ترك الرياء.

وبالجملة فلا يبقى خلق مذموم إلا ويضطر المتكبر إلى ارتكابه لحفظ كبره، ولا خلق محمود إلا ويضطر إلى تركه»⁽¹⁾.

وقد ضرب الله تعالى لنا في القرآن العظيم أمثلة للمستكبرين المتجبرين في الأرض، أقتصر. اختصاراً على ذكر مثالين اثنين:

أولاً: فرعون

وهو من أئمة المتكبرين الذين تجبروا وعثوا في الأرض فساداً، بلغ به الكبر أن ادعى الربوبية: (أنا ربكم الأعلى)، (و يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري)، فأغرقه الله تعالى وغيبه في قعر الماء جزاء تكبره، قال أبو حيان الأندلسي في البحر المحيط: «ولما كان الغرق من أعسر الموت وأعظمها شدة، جعله الله تعالى نكالا لمن ادعى الربوبية، فقال: أنا ربكم الأعلى، إذ على قدر الذنب يكون العقاب، ويناسب دعوى الربوبية والاعتلاء انحطاط المدعي وتغييبه في قعر الماء»⁽²⁾.⁽³⁾

ثانياً: قوم عاد

قوم عاد هم القوم الذين دعاهم نبي الله هود عليه السلام إلى عبادة الله وترك عبادة الأوثان، لكنهم استكبروا ولم يستجيبوا، قال تعالى: (فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (15) فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لِنَدِيقَهُمْ عَذَابُ الْخَزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ (16) (فصلت: 15، 16).

وهذا مثال آخر على علو واستكبار النفس البشرية في الأرض، فقوم عاد استكبروا في الأرض وتعظّموا على أهلها واستعلوا فيها واستولوا على أهلها بغير استحقاق، حيث «كانوا ذوي أجسام

(1). كتاب الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، م س، ص: 157، 128.

(2). تفسير القرآن العظيم، م س، 7/169.

(3). أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، طبعة 1420هـ، 1/320.

طوال وخلق عظيم، وقد بلغ من قوتهم أن الرجل كان ينزع الصخرة من جبل فيقتلعها بيده»⁽¹⁾، فاغثروا واستكبروا بقوتهم وشوكتهم، فأرسل الحق سبحانه وتعالى عليهم ريحا باردة أهلكتهم. قال ابن كثير: «فبارزوا الجبار بالعداوة، وجحدوا بآياته وعصوا رسوله، فلهذا قال: (فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا) قال بعضهم: وهي الشديدة الهبوب. وقيل: الباردة. وقيل: هي التي لها صوت. والحق أنها متصفة بجميع ذلك، فإنها كانت ريحا شديدة قوية؛ لتكون عقوبتهم من جنس ما اغتروا به من قواهم، وكانت باردة شديدة البرد جدا، كقوله تعالى: (بريح صرصر عاتية) (الحاقة:6)، أي: باردة شديدة، وكانت ذات صوت مزعج»⁽²⁾.

- العقبة الثالثة: القارونية:

وأقصد بالقارونية استغناء النفس البشرية عن الله تعالى في جميع الأمور، وهي عقبة تمنع المرء من الاتصاف بالخلال الحميدة وتمثل الفضائل ومحاسن الأفعال والأقوال، إنها رذيلة خطيرة مهلكة موجبة لمقت الله وعذابه، ونمثل لها في هذا المقام بقارون الذي حكى لنا القرآن الكريم قصته، قال تعالى: (إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ وَابْتَغَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسَنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ) (القصص: 76-78).

قال الشوكاني رحمه الله تعالى: «قيل المعنى: إن الله آتاني هذه الكنوز على علم منه باستحقاقها إياها لفضل علمه مني»⁽³⁾. فقارون لم ينسب ما أوتي إلى باريه سبحانه افتقارا إليه وانكسارا إنما نسبته إلى نفسه استحقاقا واغترارا، وقد «نبه القرآن على خطئه في اغتراره وعارض منزعه»⁽⁴⁾.

إن الناس جميعا. غنهم وفقيرهم كبيرهم وصغيرهم. فقراء إلى الله تعالى في كل شيء في تدبيرهم

(1). أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي. بيروت. د. ط، د. س، 8/8.

(2). تفسير القرآن العظيم، م س، 7/169.

(3). الشوكاني، فتح القدير للشوكاني، دار الكلم الطيب، دمشق. بيروت، الطبعة الأولى، السنة 1414هـ، 4/215.

(4). ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، السنة 1422هـ، 4/300.

وتخطيطهم، وقيام أمورهم، وإصلاح شؤونهم، لا يستغنون عنه طرفة عين، ولا أقل من ذلك، فالله هو الغني المطلق، والناس فقراء محتاجون إليه، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (فاطر: 15). وقد جعل الله استغناء العبد عنه موجبا لهلاكه، قال تعالى: (وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى) (الليل: 8-10)، وأخبر أن رؤيته غنى نفسه، سبب طغيانه، فقال (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّاهُ اسْتَغْنَى) (العلق: 6-7)، ولذلك فالموفق من خلق الله تعالى أعظمهم رؤية وشهودا لفقره وحاجته إلى ربه جل وعلا.

قال ابن القيم رحمه الله: «قال تعالى: (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّاهُ اسْتَغْنَى) (العلق: 6-7) ولم يقل: إن استغنى، بل جعل الطغيان ناشئاً عن رؤية غنى نفسه، ولم يذكر هذه الرؤية في سورة الليل، بل قال: (وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى) (الليل: 8-10)، وهذا - والله أعلم - لأنه ذكر موجب طغيانه، وهو رؤية غنى نفسه، وذكر في سورة الليل موجب هلاكه، وعدم تيسيره للعسرى، وهو استغناؤه عن ربه بترك طاعته وعبوديته، فإنه لو افتقر إليه، لتقرب إليه بما أمره من طاعته، فعل المملوك الذي لا غنى له عن مولاه طرفة عين، ولا يجد بداً من امتثال أوامره، ولذلك ذكر معه بخله، وهو تركه إعطاء ما وجب عليه من الأقوال، والأعمال، وأداء المال، وجمع إلى ذلك تكذيبه بالحسنى، وهي التي وعد بها أهل الإحسان بقوله: (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ) (يونس: 26)»⁽¹⁾.

المبحث الثاني: شروط الميلاد القلبي للإنسان في القرآن الكريم

إن الحكم بنجاح بناء الإيمان في قلب الفرد وبناء فقه الحركة في عقله وسلوكه؛ رهين باقتحامه للعقبات السابقة، ولا يتم هذا الاقتحام إلا بتحقيق شروط نص عليها القرآن الكريم، حيث تتجلى فيها خطوط القوة عند المؤمن المقبل على ربه، وعند الأمة الناهضة لأداء رسالة الله سبحانه في الأرض، ويأتي على رأس تلك الشروط:

الشرط الأول: البيئة الصالحة

إن البيئة الصالحة أو ما يصطلح عليه أرباب التربية بالصَّحبة شرط لاقتحام عقبة الأنانية الفردية الحائلة بين الإنسان وبنائه بناء تربوياً إيمانياً متوازناً، ومن الأدلة المؤسسة لهذا الشرط:

(1). ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتین، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، السنة 1429 هـ، 2/25.

. قوله سبحانه وتعالى: (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) (الفتح: 29)، فبالصحبة النبوية وبالتآخي في الله تعالى بدأ بناء الفرد والجماعة المسلمة القوية، محبة مركزة على شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم، خالطت بشاشتها القلوب فحولت غلظة الأعراب إلى رحمة ورفق ورقة، ودفعتهم إلى العلم النافع والعمل الصالح.

وقوله تعالى: (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه) (الكهف: 28)، هذه البيئة الطيبة المجتمعة على حب الله تعالى وإرادة وجهه سبحانه، القصد منها استلهاهم الصحبة النبوية في تجسيد معاني الحب في الله تعالى الحافظة لصفاء الفطرة، المستجيبة لنداء الحق إلى الخلق بالمسارعة والمسابقة، وتقوم على أساس المحبة والتلمذة والاتباع والاجتماع على فهم وتنزيل كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم تطبيقاً في حياة الناس.

وقول الله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (الحجرات: 10)، قال البيضاوي: «إنما المؤمنون إخوة من حيث إنهم منتسبون إلى أصل واحد وهو الإيمان الموجب للحياة الأبدية»⁽¹⁾، وإن حقيقة هذه الأخوة الإيمانية القرآنية تتجلى في الصحبة بين المؤمنين في الله سبحانه، هذه الصحبة الطيبة البانية غير الألفة العادية بين سائر الناس التي لا مطمح لها إلى المعالي.

وقوله تعالى: (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ) (التوبة: 24)، أمر الحق سبحانه هنا بمحبته ومحبة رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن الأخوة والتحاب بين المؤمنين تزهو محبة الله ورسوله في القلب، جاء في الحديث الشريف المروي عن سيدنا أنس رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار»⁽²⁾.

ومن ثمار الصحبة في الله تعالى أن المرء يحشر معهم يوم لقاء الله تعالى، إذ المرء مع من أحب يوم

(1). البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، السنة 1418هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 5/135.

(2). البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، رقم: 16، مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، رقم: 67.

القيامة، أخرج الإمام مسلم بسنده المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق أنس رضي الله عنه، قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله متى الساعة؟ قال: «وما أعددت للساعة؟» قال: حب الله ورسوله، قال: «فإنك مع من أحببت» قال أنس: فما فرحنا، بعد الإسلام فرحاً أشد من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «فإنك مع من أحببت» قال أنس: فأنا أحب الله ورسوله، وأبا بكر وعمر، فأرجو أن أكون معهم، وإن لم أعمل بأعمالهم»⁽¹⁾.

وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «الرجل على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل»⁽²⁾.

يبين الحديث النبوي أن دين الرجل على دين أصحابه، فإذا صحب المؤمنين كان مؤمناً، وعليه فلا ينبغي للمرء أن يصحب أياً كان، بل يتعين عليه أن ينقب ويتحرى صحبة الأخيار من خلق الله تعالى.

قال الشيخ شمس الحق آبادي «فمن رضي دينه وخلقه خالته، ومن لا، تجنبه فإن الطباع سارقة»⁽³⁾، وإلى هذا أرشد النبي صلى الله عليه وسلم حين قال: «مثل الجليس الصالح والسوء، كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك: إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة، ونافخ الكير: إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد ريحاً خبيثة»⁽⁴⁾.

وكذلك ما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «لا تصاحب إلا مؤمناً، ولا يأكل طعامك إلا تقي»⁽⁵⁾، قال الخطابي: «وإنما حذر عليه السلام من صحبة من ليس بتقي وزجر عن مخالطته ومؤاكلته، فإن المطاعمة توقع الألفة والمودة في القلوب»⁽⁶⁾.

وحاصل القول، فإن صحبة المؤمن لأهل الله تعالى، ومحبتهم فيه سبحانه، تشكل ركيزة أساسية من ركائز التربية الإيمانية.

(1). مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب المرء مع من أحب، رقم: 2639.

(2). أبو داود، السنن، كتاب الأدب، باب من يؤمر أن يجالس، رقم: 4833.

(3). العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، السنة 1415 هـ، 123/13.

(4). البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الذبائح والصيد، باب النسك، رقم: 5534.

(5). الترمذي، السنن، كتاب الزهد، باب ما جاء في صحبة المؤمن، رقم: 2395.

(6). عون المعبود شرح سنن أبي داود، م س، 123/13.

الشرط الثاني: ذكر الله الدائم

إن قوام بناء الفرد تزكية نفسه بذكر الله حتى يغلب هواه وشيطانه، ذكر الله يتجلى في التمسك بكتابه وهو الذكر الحكيم، ويتجلى في توحيده وإفراده بالعبادة، ذكر الله في الفرض والنفل، في التلاوة والذكر المشروع.

ينص القرآن الكريم على أن كل العبادات تتضمن الذكر، قال جل جلاله (اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ) (العنكبوت: 45)، ورد الذكر هنا في سياق الحديث عن التلاوة والصلاة، ويقول سبحانه وتعالى عن الصيام: (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (البقرة: 185) وفي الحج؛ قبله وأثناءه وبعده يقول عز من قائل: (ذَا أَقْبَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا) إلى أن قال سبحانه: (واذكروا الله في أيام معدودات). (البقرة: 200. 198)

تنبي الشخصية الإيمانية بذكر الله تعالى، وكل العبادات شرعت لذكر الله، وجميع الأعضاء منتدبة لذكر الله؛ ذكر القلب أعظمها، ثم ذكر اللسان، ثم ذكر الأعضاء عندما تتكيف بكيفيات الصلاة، أو تُمسك نهار الصوم، أو تطوف وتسعى وتقف وترمي في نسك الحج.

وقد ورد الذكر في القرآن الكريم على عدة أوجه، نذكر منها:

الوجه الأول: الأمر به مطلقاً ومقيداً

ومثال الذكر المطلق قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (41) وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (42)) (الأحزاب: 42)

وورد مقيداً في قوله تعالى: (وَإِذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ (205)) (الأعراف: 205)

الوجه الثاني: النهي عن ضده من الغفلة والنسيان

ومثاله قوله تعالى: (وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ (205)) (الأعراف: 205)، وقوله جل جلاله: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (19)) (الحشر: 19)

الوجه الثالث: الاطمئنان بالذكر

ذلك أنه من لا طمأنينة له بذكر الله تعالى لم يستكمل صفات الإيمان، قال الله تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (27)) (الرعد: 27)

الوجه الرابع: الإخبار أنه أكبر من كل شيء

ومثاله قوله تعالى: (اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (45)) (العنكبوت: 45)

الوجه الخامس: الذكر الكثير يرفع إلى مقال الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم

قال الله تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (21)) (الأحزاب: 21)

قال ابن القيم مبينا منزلة الذكر: «وهو قوت قلوب القوم الذي متى فارقها صارت الأجساد لها قبورا، وعمارة ديارهم التي إذا تعطلت عنه صارت بورا، وهو سلاحهم الذي يقاتلون به قطاع الطريق، وماؤهم الذي يطفئون به التهاب الطريق ودواء أسقامهم الذي متى فارقهم انتكست منهم القلوب، والسبب الواصل والعلاقة التي كانت بينهم وبين علام الغيوب.

..وفي كل جراحة من الجوارح عبودية مؤقتة، والذكر عبودية القلب واللسان وهي غير مؤقتة، بل هم مأمورون بذكر معبودهم ومحبوبهم في كل حال: قياما وقعودا وعلى جنوبهم. فكما أن الجنة قيعان وهو غراسها، فكذلك القلوب بور وخراب وهو عمارتها وأساسها»⁽¹⁾.

وخلاصة القول، فإن ذكر الله تعالى هو المحور الذي تدور عليه التربية الروحية بعد الأخوة والحب في الله تعالى، إنه كلمة جامعة لكل العبادات والقربات، ولذلك فهو شرط أساسي من شروط التربية القرآنية وبناء الإنسان بناء سويا مثمرا.

الشرط الثالث: رجولة الأخلاق الإيمانية

وأقصد برجولة الأخلاق الإيمانية صدق استعداد الإنسان ليتحلى بشعب الإيمان، ويندمج في

(1). ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، السنة 1996م، 2/ 395. 396.

مجتمع المؤمنين ويكون له من قوة الإرادة وطول النفس ما يمكنه من فعل الخيرات وترك المنكرات حتى الممات. والصدق خصلة إيمانية جامعة تناقض النفاق والرياء والادعاء والاستغناء، ولا يعرف الصادق إلا عند الاختبار، عند إعطائه برهان صدقه.

وقسم الله سبحانه الناس إلى صادق ومنافق، فقال (ليجزى الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم) (الأحزاب: 24). والإيمان أساسه الصدق، والنفاق أساسه الكذب، فلا يجتمع كذب وإيمان.

وقد أمر الله تعالى بالكينونة مع الصادقين، قال جل جلاله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ (119)) (التوبة: 119)، قال أبو حيان الأندلسي: «هو خطاب للمؤمنين، أمروا بكونهم مع أهل الصدق»⁽¹⁾. فالمؤمن يتعين عليه أن يلزم الصدق وأن يكون من أهله حتى ينجو من المهالك، ويجعل له الحق سبحانه فرجا من أموره ومخرجا. وقال البيضاوي: «كونوا مع الصادقين في إيمانهم وعهودهم، أو في دين الله نية وقولا وعملا»⁽²⁾.

وأخبر الله تعالى في يوم القيامة أنه لا ينفع العبد وينجيه من عقابه سبحانه إلا صدقه، قال تعالى: (قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (119)) (المائدة: 119)، وقال جل جلاله: (مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا (23) لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (24)) (الأحزاب: 23، 24).

والصدق حسب الإمام ابن القيم ثلاثة: «فالصدق في الأقوال: استواء اللسان على الأقوال، كاستواء السنبلة على ساقها. والصدق في الأعمال: استواء الأفعال على الأمر والمتابعة. كاستواء الرأس على الجسد. والصدق في الأحوال: استواء أعمال القلب والجوارح على الإخلاص. واستفراغ الوسع، وبذل الطاقة، فبذلك يكون العبد من الذين جاءوا بالصدق. وبحسب كمال هذه الأمور فيه وقيامها به: تكون صديقيته. ولذلك كان لأبي بكر الصديق رضي الله عنه وأرضاه: ذروة سنام

(1). البحر المحيط في التفسير، م س، 5/521.

(2). أنوار التنزيل للبيضاوي، م س، 3/101.

الصديقية، سعي الصديق على الإطلاق»⁽¹⁾. إن الصدق ركن أساسي في بناء شخصية المؤمن، وهو يناقض النفاق والرياء والادعاء، كما يناقض البقاء على العادات السلبية والأنانيات البغيضة.

خاتمة:

في الختام، هذه بعض الخلاصات المتوصل إليها، وهي على المنوال الآتي:

. تعترض الإنسان في سلوكه إلى الله تعالى عقبات منها ما هو من صنع نفسه وبعضها من صنع عدوه، فإذا به معوق مريض مختلط هائم على وجه الزمن، ومن أعظم العقبات التي تحول دون كمال الإنسان نفسه التي بين جنبيه، فهي مصدر الشر والسوء.

. لا يصح بناء الإنسان إلا بهدي القرآن منه ننطلق وإليه ننتهي، به تطب القلوب وبه تهذب الأخلاق، وإن ما صلح به الجيل القرآني النبوي الأول تصلح به الأجيال إلى يوم القيامة إن كانت التربية والتعليم قرآنيين نبويين.

. لا بناء يرجى للإنسان إلا إذا كان مصدره المنهاج القرآني النبوي، وهو بناء يهدف إلى تغيير ما بنفس الإنسان وتحرير عقله، وبعث إرادته.

. الصحبة في الله وذكره الدائم والصدق شروط قرآنية أساسية لبناء الإنسان وتربيته تربية إيمانية.

. إن البناء الذي يريده الإسلام للإنسان هو بناء إيماني إحساني مصدره القرآن الكريم والسنة النبوية، ومنهاجه عمل النبوة، وغايته إصلاح القلب حتى ينتقل من الغفلة إلى السير المهتدي إلى إرادة وجه الله والدار الآخرة، وإقامة الدين صحبة المؤمنين حتى يكون الدين لله.

والحمد لله رب العالمين

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

(1). مدارج السالكين لابن القيم، م س، 2/258.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد، طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1429 هـ.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996 م.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب، شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، مؤسسة الريان، الطبعة السادسة، 2003 م.
- ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن بن الحسين، جامع العلوم والحكم، تحقيق صلاح عويضة، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999 م.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ/ 2001 م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية. الرياض، الطبعة الثانية، 1999 م.
- أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صديقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، طبعة 1420 هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، السنن، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1997 م.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. س.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق محمد الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ.

- العظیم آبادی، أبو الطیب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1415 هـ.
- الترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی، السنن، تحقیق أحمد محمد شاکر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م.
- الشوکانی، محمد بن علی بن محمد بن عبد الله، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار ابن كثير / دار الكلم الطيب، دمشق / بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
- الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد، كتاب الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، تحقيق عبد الله عبد الحميد عرواني، مراجعة محمد بشير الشقفة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1424 هـ / 2003 م.
- مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1991 م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، 1929 م.

مركزية السياق في العلوم الشرعية

The centrality of Context in Jurisprudence Sciences

ذ. عبد الحليم زويبر

باحث في المستجدات الفقهية المعاصرة - جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب



ملخص:

يشكل السياق أحد الأركان الأساسية التي يبنى عليها الفهم السليم للنص اللغوي، وليس الخطاب الشرعي خارجا عن هذه القاعدة، سواء تحدثنا عن السياق الداخلي لعموم الخطاب الشرعي حيث يجمع السياق الخطاب ليجعله وحدة منسجمة يصدق بعضها بعضا، مهما اختلفت المناسبات والأسباب والموضوعات، أو تحدثنا عن السياق الداخلي للنص الواحد الذي ينظم مفاصل النصوص نظما مستقيما منسجما بعضه مع بعض ويؤدي بعضه لبعض، أو تحدثنا عن مجموع الأحداث والظروف المحتفية بالخطاب الشرعي، وقد انشغل العلماء بالسياق في مباحث كثيرة دون أن يسموه بهذا الاسم، فاشتغل به المفسرون في مباحث أسباب النزول والتناسب بين الآيات والصور، واشتغل به الأصوليون في مباحث العلة والتعارض والترجيح...، كما اشتغل به المحدثون في مباحث أسباب ورود الحديث وتراجم الرجال..

والمأمل في كثير من التحريفات التي لحقت النصوص الشرعية يدرك أن جانبا كبيرا من تلك التحريفات مرده إلى عدم تفهم سياق النصوص، فالانتباه إلى سياق النص عند تأمل المعنى جدير بأن يجنب الباحث والداعية وطلبة العلم الشرعي كثيرا من مزالق الفهم، وهذا ما حاولت هذه الورقة الإسهام فيه.

كلمات مفتاحية: السياق، الفقه، العلم، سوء التفاهم، الخطاب، العلماء.

Abstract:

Context is a one of the pivotal pillars of a sound understanding of linguistic texts. The Is-

Islamic religious discourse is no exception whether we mean the internal context of the whole religious discourse. Since context brings the discourse together into a valid harmonized unity whatever the situations, factors or topics; or we mean the internal context of a single text that organizes the parts of texts in a cohesive and coherent manner, or we mean a set of events and circumstances that surround jurisprudence discourse. Many Muslim scholars worked on context, without naming so, thus, interpreters of Qur'an worked on it to account for the occasions for revelation and the proportionality of verses and chapters. Fundamentalist Muslim Scholars also used this method in research areas such as motives, contradictions and preponderance in addition to prophetic traditions' scholars who worked on context to query reasons for conversing the Hadith and biographies of people who reported it. That is why, any reflection on many distortions that tainted jurisprudence texts could realize the result of misunderstanding the context. Paying heed to the context of texts while grappling with meaning would prevent researchers, preachers and students of jurisprudence from misunderstandings of texts. This paper seeks to contribute to grasp how context is pivotal to text.

Keywords: Context, Jurisprudence, Science, Misunderstanding, Discourse, Scholars.

تمهيد: مفهوم السياق وأنواعه:

أولاً- مفهوم السياق:

السياق من ساق يسوق سوقاً، فأصل ماضيه سوق. ومصطلح السياق يدل في اللغة على الانسجام، والتوافق، قال ابن فارس: السين والواو والقاف أصل واحد، وهو: حدو الشيء، يقال: ساقه يسوقه سوقاً، والسيقة: ما استيق من الدواب، والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، إنما سميت بذلك لأن الماشي ينساق عليها.⁽¹⁾

أما السياق في الاصطلاح فيحدد بحسب موضوعاته، والجامع بينها الوحدة والانسجام،

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، طبعة 1979م، باب السين والواو وما يثلها، مادة سوق، 3/117.

فاللغويون يعتبرون أن الجملة لها سياق خاص وعام، فالسياق الخاص هو التركيب باعتبار الجملة جزءاً من بين جمل أخرى تكون النص، فقراءتها لا تتسق بدون قراءة السابق واللاحق من تلك الجمل والأفكار، لذا فالسياق بعبرة خاصة «في مجال تحليل الخطاب هو سلسلة الأفكار التي تجسد نصاً ما، وبالتحديد فإن السياق هو: مجموع النص الذي يحيط بالجملة، التي يراد فهمها»⁽¹⁾. وتعبير عام فالسياق هو: «المحيط الذي أنتجت فيه العبارة»⁽²⁾.

ويعتبره علماء الشريعة «ما ساق الشارع الخطاب من أجله»⁽³⁾ وسماه العلامة البقاعي في مؤلفه الماتع نظم الدرر في تناسب الآيات والسور الذي أثار فيه أهمية السياق في فهم كلام الله تعالى بمفهومه العام والخاص، علم المناسبات، معرفاً إياه بأن «علم المناسبات - من مناسبات القرآن وغيره - تعرف منه علل الترتيب، وموضوعه: أجزاء الشيء المطلوب علم مناسباته، من حيث الترتيب، وثمرته: الاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ماله بما وراءه وأمامه من الارتباط والتعلق الذي هو كلحمة النسب»⁽⁴⁾. وهو تعريف على طريقة المتقدمين، حيث لم يركز على تحرير مصطلح السياق اكتفاء بذكر وظيفته في فهم النص. ويفيدنا هذا النص الوعي المبكر لكبار العلماء بالسياق وضرورة أن تكون الشريعة كلاً لا يتجزأ، ومنظومة يناقش كل بعد منها باستحضار الأبعاد كلها؛ حتى أن البقاعي أضفى عليه صفة العلمية بكل ما تستلزم هذه الصفة من مبادئ العلوم التي حددها العلماء. وذلك من خلال:

1 - تسمية هذا العلم علم المناسبات، والتسمية من لوازم استقلالية العلم.

2 - التنصيص على ثمرته، والتي حددها في أمرين: تعرف علل الترتيب، والاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بارتباطه بالكل.

3 - التنصيص على موضوعه باعتباره: أجزاء الشيء المطلوب علم مناسباته من حيث الترتيب.

ويمكننا أن نضيف بأن تعرف الترتيب الذي يفيد علم المناسبات كما عبر البقاعي رحمه الله،

(1) عروي، محمد إقبال، دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية مراجعة منهجية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، طبعة 2007م، ص 25.

(2) م ن، ص 25.

(3) العلواني، طه جابر، السياق: المفهوم المنهج النظري، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، عدد 26، نونبر 2007م، ص 48.

(4) البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، طبعة 1984م، ج 1، ص 5.

والاطلاع على الرتبة التي يستحقها كل جزء، باعتباره ثمرة هذا العلم، ما هو في نهاية الأمر إلا وسيلة لثمرة أكبر منها وهي: فهم المقصود الشرعي من نصوص الوحي، ولا سيما عند التعارض، ولا يحصل ذلك إلا باعتبار سياق المكلف عند تقرير الأحكام. وكما فعل البقاعي من علماء التفسير فعله قبله الجاحظ الذي اهتم بالسياق في تصور المعنى الحقيقي للعبارة، فاستعمل مصطلحات منها «الموضع والمقدار والأقدار والمشكلة والمطابقة والاقتضاء والظرف، وجميعها.. فروع عن أصل ثابت في تفكير اللغويين العرب، -وإن لم يتبلور على الصعيد الاصطلاحي- هو فكر المناسبة والملائمة»⁽¹⁾.

ثانيا- أنواع السياق:

والسياق أنواع، أو هو شعب بتعبير الدكتور إقبال عروي: «فمنه -فيما يتعلق بتفسير القرآن- شعبة السياق النصي القريب، وهو التراكيب السابقة واللاحقة للعبارة المراد فهمها، أو إ فهمها. وشعبة السياق المقامي، وهو الداخل في مفهوم أسباب النزول، وشعبة السياق الكلي للخطاب، ويتمثل في استحضار الوحدة النظمية والدلالية للقرآن الكريم، وشعبة السياق المقاصدي للخطاب القرآني، وهو الدائرة الكبرى التي تستوعب الدائرتين السالفتين وتتعداهما إلى مقاصد القرآن في العقيدة والشريعة والتربية والعمران»⁽²⁾ وقد اعتنى علماؤنا بالنوع الأول عندنا في مباحث سيأتي بيانها، منها مباحث الوقف والابتداء عند علماء القراءة، فقطع الآية عما بعدها أو ما قبلها أحيانا يعكس المعنى المراد، كما منعوا الوقف -اختيارا- على المصلين في قوله تعالى: «فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون» (الماعون: 4)، و «فأكله» في قوله تعالى في سورة يوسف: «إنا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب» (يوسف: 17).

وأما الشعبة الثانية فهو «سياق الحالة الذي يضم مجموع الظروف والوقائع خارج لسانية كالظروف النفسية والاجتماعية والثقافية والتي بداخلها يجري حدث التواصل، كما يجري حدث التلقي، ومن ثم يمكن التمييز بين السياق اللساني والسياق الحالي»⁽³⁾ وهو مرجع كل التحولات التي تطرأ في فهم النص وإنتاجه، والنوع الثالث وهو السياق الذي يستحضر الوحدة النظمية للخطاب،

(1) زيوان، فاتح، خصوصيات المقام عند القدماء في ضوء الدراسات الحديثة، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، الجزائر، عدد6، يناير 2008م، ص65.

(2) دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية مراجعة منهجية، م س، ص 27.

(3) م ن، ص26.

فهذا أيضا مزلق كثير من المتصدين للفقه، ولا سيما من المتأثرين بمنهج أهل الحديث، الذين يركزون على صحة الخبر لذاته، بعيدا عن موقعه من النظم العام، للكتاب والسنة. وقد اعتبر العلامة البقاعي أن إغفال هذا النوع من السياق، يشوش على المتدبر للقرآن، وينغص عليه تلذذه ببعض المعاني المتفرقة التي يحتاج فهمها أن تصهر في وحدة كلية، ليظهر الإعجاز في النظم كما ظهر في العبارات والألفاظ. قال: «ثم إذا عبر الفطن من ذلك (أي أعمال النظر في كل آية على حدة) إلى تأمل ربط كل جملة بما تلته وما تلاها خفي عليه وجه ذلك، ورأى أن الجمل متباعدة الأغراض، متناثية المقاصد، فظن أنها متنافرة فحصل له من القبض والكرب أضعاف ما كان حصل له بالسماع من الهز والبسط، وربما شككه ذلك وزلزل إيمانه»⁽¹⁾.

ومن مباحث السياق التي يجدر بنا الإشارة إليها ولو بشكل موجز جدا المقام، ذلك أن فهم الخطاب الشرعي، أو إنتاج الحكم الشرعي يحتاج وعيا بالمقام، «ومقامات الكلام الأمور المقتضية لاعتبار خصوصية ما في الكلام.. وإذا اختلفت المقامات لزم اختلاف مقتضيات الأحوال، لأن اختلاف الأسباب في الاقتضاء يوجب اختلاف المسببات»⁽²⁾ فالنبي صلى الله عليه وسلم يتحدث بمقامات مختلفة وهي صفات واختصاصات مجموعة في شخصه الكريم، وهو ما لا يتأتى لمن بعده، فلزم أن يعرف شارح كلامه عن أي مقام يصدر، كما هو مطلوب ممن ينوب منابه، أن يعرف من أي جانب هو ينوب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الإمام القرافي رحمه الله: «اعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلّم.. فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى إليه في رسالته.. ثم تقع تصرفاته صلى الله عليه وسلم: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه، لتردده بين رتبين فصاعدا.. ثم تصرفاته صلى الله عليه وسلم بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة»⁽³⁾. فمراعاة السياق الذي يتحرك فيه المفتي، محدد لطبيعة الحكم الذي يفتي به، فإنه إن أفتى مثلا في أمر يخص الحاكم فقد تجاوز حده، لأنه في وضعه لا يمكنه أن يتصور مواقع تنزيل تلك الفتوى، لأن قراءة تلك المواقع، وحسن تفهم تنزيل الحكم يحتاج أمورا لا تتوفر لغير

(1) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، م س، 1/11.

(2) خصوصيات المقام في الخطاب عند القدماء في ضوء الدراسات الحديثة، م س، ص 64.

(3) القرافي، شهاب الدين، أنوار البروق في أنواء الفروق، دار إحياء الكتب المصرية، 1/206. ويراجع في هذا الموضوع بحث الماجستير القيم ل: العثماني، سعد الدين، التصرفات النبوية السياسية، دراسة أصولية لتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2017م.

الحاكم، كالعامل الاستخباري، والتقارير المتخصصة من لجان متخصصة، وغيرها من الأمور التي يستعين بها الحاكم قبل اتخاذ القرار.

ويسهم مراعاة مقام المتكلم في إبراز الأحكام الشرعية باعتبارها وحدة متجانسة يؤدي بعضها إلى بعض، ويصدق كل جزء منها باقي الأجزاء، وإلا تعرضت أحكام الشرع للسخرية، بسبب العرض الجافي عن مراعاة السياق ومقامات الكلام، والعقل السليم -فضلاً عن عقل المسلم المشبع بتعاليم الوحي- يعرف بدهاء أن مقام الهزل يباين مقام الجد و«مقام الكلام ابتداء يغيّر مقام الكلام بناء على استخبار، أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغيّر مقام البناء على الإنكار.. وكذا مقام الكلام مع الذكي يغيّر مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»⁽¹⁾.

وحاصل الكلام: فالسياق هو الواقع، الذي لا يرتفع، ولا ينبغي للمجتهد ولا لمفسر كلام الله تعالى والمفتي رفعه قسراً، لأنه جزء من الحكم، فتجريد الحكم من واقع المكلف غير مستساغ في هذا العصر الذي أصبحت الدراسات المتخصصة تدقق في السياق باعتباره وجهاً واضحاً للواقعية التي اتجهت إليها العلوم الحديثة، وليست العلوم الإسلامية بمنأى عن الواقعية التي عرفها أحد أعلام المعرفة الإسلامية بأنها: «في الإسلام تعني مراعاة واقع الكون، من حيث هو حقيقة واقعية، ووجود شاهد، ولكنه يدل على حقيقة أكبر منه، ووجود أسبق من وجوده، وهو وجود الواجب لذاته، وهو وجود الله الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً»⁽²⁾. أي: إن مراعاة الواقع عنصر مهم في العلوم الإسلامية كما هو عند الآخرين، لأن المكلف المخاطب بالشريعة يعيش الواقع بكل تفاصيله على وجه المساواة، لا فرق بين المؤمن وغيره، ولا يتميز المؤمن إلا بنظرته للواقع باعتباره، دالاً على وجود الله تعالى، محفّزاً على الاعتبار بما وراءه من حقائق، محجوبة عن غير المؤمن، فيكون السياق بهذا المعنى هو الواقع الذي «تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة، من أنماط في المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجد فيها من نوازل وأحداث»⁽³⁾.

(1) خصوصيات المقام في الخطاب عند القدماء في ضوء الدراسات الحديثة، م س، ص: 64، والنص منقول عن مفتاح العلوم للسكاكي.

(2) التعريف للقرضاوي نقله الباحث أحمد بوعود في مقال: فقه الواقع أصول وضوابط، منشورات سلسلة الأمة، عدد 75، ومنشور بموقع إسلام ويب.

(3) التعريف لعبد المجيد النجار. نفسه.

المبحث الأول: مركزية السياق في المعارف الإسلامية

يعتبر السياق عنصراً هاماً في الآلة المنهجية للتشريع الإسلامي من أول يوم، ولئن تأخر الاعتناء بالسياق باعتباره مصطلحاً، أو علماً مستقلاً، فذلك راجع إلى أمرين: الأول: سيورة طبيعية لنمو العلوم الإسلامية واستقلال بعضها عن بعض، وثانها راجع إلى قصور بعض المشتغلين بالعلوم الإسلامية، فجردوا بعض العلوم من سياقها، فهذا خطأ أعيان، ولم يكن من مناهج الشريعة الإسلامية والسواد الأعظم من أعلامها، في عصور الازدهار. ويحسن بنا أن نلقي نظرة حول اعتبار السياق في الشريعة الإسلامية بمصدرها الكتاب والسنة، قبل التعرّيج بمحورية السياق في عمل الخلفاء الراشدين:

المطلب الأول: اعتبار السياق في الخطاب القرآني

حفل القرآن الكريم بإشارات بالغة الأهمية التي تدل على أن السياق جزء لا يمكن تغييبه في أي عمل تشريعي، أو دعوي إصلاحي، وأتوقف هنا عند ثلاثة ملامح من ملامح اعتناء القرآن بالسياق:

1- مراعاة التدرج في التشريع:

لم يكن التدرج في تحريم بعض الأمور التي كانت راسخة في المجتمع العربي، إلا مراعاة للسياق الاجتماعي، الذي يحكي القرآن بين ثنايا أي التشريع كثيراً من جوانبه النفسية والسياسية والاقتصادية وغيرها، كقوله تعالى: «ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر» (آل عمران: 159). فالمجتمع العربي لم يكن سهل المراس، ولم يكن قبل الإسلام مجموعاً على رئاسة، بل كان منساباً في الصحراء يحتكم إلى الأعراف التي كانت في كثير منها استجابة للهوى العربي الذي يأبى التقيد بشرع، فكان أن سلك الإسلام سنة التدرج التي يعطي بها لذلك المجتمع جرعة من الإصلاح وينتظر حتى يستسيغها وتحل محل أدواء كثيرة رسخت في مجتمع ونفوس العرب، ويكفي أن نذكر بآيات الخمر، الذي لم تكن خطورته من الناحية التشريعية فيما يؤدي إليه الإسكار من سلوكات غير واعية وحسب، بل خطورته الكبرى تكمن فيما كان العرب يحيطون به الخمر من عوائد التقدير، والإكبار، ومن يلقي نظرة على الشعر الجاهلي يجد أذكي الشعراء وأكثرهم حكمة يعتبر الشرب والإنفاق فيه وارتياح الخمرات وعقد مجالس للخمر من محاسن العادات، ومن علامات الجود والكرم، فلم يكن بالإمكان غير ما فعله القرآن الكريم من

طرح قضية الخمر أولاً ببعدها السلبي وما يبدوا من أبعادها الايجابية، فقال تعالى: «يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس» (البقرة:117)، ولا سيما أن العقل العربي بعد أن خالطه الوحي أخذ مصطلح الإثم في الآية مأخذ الجد، حتى إن عمر بن الخطاب كان يتوسل إلى الله تعالى أن ينزل في الخمر بيانا شافيا، ينهي أمره⁽¹⁾، وقد كان الأمر كذلك، ولكن بعدما تهيأت النفوس لذلك التشريع الجديد.

ومن الإشكالات الفقهية المترتبة على هذا البعد التدريجي في القرآن الكريم، قضية العبيد التي سلك فيها القرآن مسلكا يؤدي إلى وأدها خلال القرن الأول الهجري، وإعلان الرق جريمة يعاقب عليها الإسلام⁽²⁾، ولكن قصور المسلمين الذين لم يستمروا في سياق التدرج الذي سنه القرآن الكريم، ونكوص العرب في فترة بني أمية إلى بعض النزعات الجاهلية التي أعادت للعصبية الاعتبار الذي وضعه الإسلام، وصار الفقهاء -للأسف الشديد- في مواكبة أحكام العبيد دون أن يتم الانتباه إلى مقصود الشرع من فتح تلك الأبواب الكبيرة في الكفارات وفي أعمال البر لإعتاق العبيد، حال دون تحقق ذلك في حضارة المسلمين.

2-وحدة الدين واختلاف الشرائع:

قال تعالى: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» (المائدة:50) فهذه الآية واضحة في أن هناك الثابت والمتحول حسب الأحوال والسياسات، والثابت جملة هو الإيمان بالله وما يتعلق به، والمتحول ما يعالج قضية الإنسان من جهة معاشه وتحولاته الحضارية، وأوضاعه الاجتماعية، فلذلك أطبق المحققون من العلماء أن المقصود بالآية اختلاف الشرائع. قال الطبري: «قال قتادة: الدين واحد والشرعة مختلفة»⁽³⁾ ولا شك أن سياق بعثة المرسلين مختلف جدا، ولا سيما إذا قورن السياق العربي بغيره من سياقات بني إسرائيل والروم، ولذا لاحظ بعضهم أن اختلاف المعجزات التي ركزت عليها رسالة كل نبي لإثبات الإعجاز، مرتبط بالسياق الحضاري للأمم، وأن أي مخالف يمكنه أن يرد كل الروايات التي وردت حول بعض المعجزات، التي أجراها الله تعالى على يد نبيه محمد صلى الله عليه وسلم-تشبه

(1) الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م، كتاب الأطعمة ذكر أحاديث تحريم الخمر، حديث رقم: 7306.

(2) يراجع مقال: هلال، فخر الدين، النبي محمد أول من حرر العبيد، شبكة الأنبا annabaa.org - تاريخ الزيارة: 2020-1-20م.

(3) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة 2000، 10/384.

تلك التي جاء بها أنبياء بني إسرائيل لقومهم، كإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، وعصى موسى، - كشق القمر، ونبع الماء بين أصابعه الشريفة.. وغيرها. ولكن لا يمكن لأحد أن يرد معجزة القرآن التي كانت العنصر الأهم في إعجاز العرب وإخضاعهم، وما ذلك إلا لأن السياق العربي يقدر الكلمة ونظم اللغة وأساليها حد القداسة، فكان مناسباً لهذا السياق أن يكون القرآن في حد ذاته معجزاً في لفظه ونظمه، بالإضافة إلى ما يتضمنه من تشريع محكم وأمّهات الأخلاق وأخبار الأمم وغير ذلك. ولذلك رجح الإمام أبو جعفر الطبري هذا الرأي بعد أن أورد الرأي الآخر فقال: «وأولى القولين عندي بالصواب، قول من قال: معناه: لكل أهل ملة منكم جعلنا شرعة ومنهاجاً»⁽¹⁾. وذلك «لأن الشرائع العملية وطرق التزكية الأدبية تختلف باختلاف أحوال الاجتماع، واستعداد البشر، وإنما اتفق جميع الرسل في أصل الدين، وهو توحيد الله وإسلام الوجه له، بالإخلاص والإحسان»⁽²⁾.

المطلب الثاني: اعتبار السياق في السيرة النبوية

وكما هو الخطاب القرآني فالسيرة النبوية اهتمت بالسياق في تنزيل الأحكام، وراعت مستويات الوعي بأهداف الدعوة ومتطلبات المرحلة وأهدافها، ونقف عند ثلاثة ملامح لاعتبار السياق في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم:

1- مراعاة مستوى الوعي بأهداف الدعوة الإسلامية:

لم يكن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم جميعاً على قلب رجل واحد، بل كان سلوكهم الروحي وتفقههم في الدين يأخذ منحى تصاعدياً، منذ اللحظة الأولى التي يعلن فيها الصحابي والصحابية خروجهما من الظلمات إلى النور، وكما تختلف الدفعة الأولى التي كانت السبب المباشر لتلك الولادة الروحية، من حيث قوتها، وأمدّها، فقد كان الصحابة يسرون بمقامات وأحوال مختلفة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يسوس تلك النفوس المختلفة، ويتعهدها كلا حسب مستواه، وكانت نظرتة صلى الله عليه وسلم دائماً إلى الأمام، لا يستعجل نتائج الدعوة، ولا يحمل الناس على شيء مما لم تخالط بشاشته القلوب، وقد حدث كثيراً أن استعجل الصحابة أموراً، فيردهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى جادة الأناء والحلم، والنفوس الطويل الذي يعتبر من خصوصيات كل دعوة هادفة. تلك الأناء التي تلزم في انتظار أن ينضج السياق المناسب للحكم، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم ترك أمراً كبيراً

(1) جامع البيان في تأويل القرآن، م س، 10/385.

(2) رضا، رشيد، تفسير المنار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1990م، 6/342.

من شعائر الدين لم يقيم به في حياته مراعاة للسياق الذي لم يكن مناسباً لإحقاق تلك المصلحة، كما ورد في حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لولا قومك حديثو عهد بكفر لبليت الكعبة على قواعد إبراهيم»⁽¹⁾. ف«النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أن نقض الكعبة وردّها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة أعظم منه، وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريباً، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيماً، فتركها صلى الله عليه وسلم»⁽²⁾. إن احتمال افتتان الناس بسبب هدم الكعبة، يعني في موضوعنا أن السياق لم يتغير إلى الحد الذي يمكن أن يصدر النبي صلى الله عليه وسلم أمراً شرعياً ويبادر أهل مكة للاستجابة دون أي تلكؤ، ولو تعلق الأمر بأهل المدينة - في تقديري - وفي بحبوتهم الأنصار الذين تبوؤوا الدار والإيمان، لما تردد النبي صلى الله عليه وسلم في تنفيذ هذه المصلحة الشرعية، كما ورد في وقائع مشابهة، منها ما ورد عن عائشة رضي الله عنها في ثنائها على نساء الأنصار قالت: «لما نزلت سورة النور عمدن إلى حجور أو حجوز شك أبو كامل فشققنه فاتخذنه خمراً»⁽³⁾. وكما روى مسلم في تحريم الخمر: عن أنس بن مالك قال: «كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة، وما شراهم إلا الفضيخ البسر والتمر،.. فإذا مناد ينادي: ألا إن الخمر قد حرمت، قال فجرت في سكك المدينة، فقال لي أبو طلحة: أخرج فأهرقها فهرقتها»⁽⁴⁾. فالسياق حاكم لضمان ألا تنفر النفوس، إذا حملت على ما لا تعرف، فمن الأحكام المستفادة من حديث تغيير قواعد الكعبة السالف ذكره: أن الراعي - وهو هنا المجتهد الذي يراعى الحالة الروحية والتشريعية للأمة - يتألف «قلوب الرعية وحسن حيّاطهم، وألا ينفروا، ولا يتعرض لما يخاف تنفيرهم بسببه، ما لم يكن فيه ترك أمر شرعي»⁽⁵⁾.

2- مراعاة موازين القوى في مواجهة الأعداء:

لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم وهو الموعود بالنصر على الأعداء، لا يتوانى في قراءة الواقع

(1) مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1971، كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبناءها، حديث رقم: 1333.

(2) النووي، شرح صحيح مسلم، دار الخير، دمشق، طبعة 1996م، 9/88.

(3) 1 أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق محمد معي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، كتاب: اللباس، باب: لباس المرأة، حديث رقم: 4100.

(4) صحيح مسلم، م س، كتاب: الأشربة، باب: تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر والزبيب وغيرهما مما يسكر، حديث رقم: 1980.

(5) شرح صحيح مسلم، م س، 3/1333.

كما هو، وبحسب حساب القوة التي يمتلكها المسلمون وتلك القوة التي يمتلكها العدو، ويتخذ كل الأسباب لئلا يلقي بأصحابه في أتون حرب لا قبل لهم بها، وهذا بعد آخر للسياق عندما يتخذ طابعا دوليا، ويصبح ترتيب الأعداء وتشتيت جبهة التحالف ضد المسلمين مقصودا شرعيا، لأن مجرد أن يكون الإسلام على حق لا يعفيه من استحقاقات الواقع الذي يميل يمينا ويسارا، ويطلب للمجتهد -وهو في صلب التشريع الدولي- أن يجد في معرفته الأصولية ما يحصن به عدة المسلمين وعددهم، ولا يرمي بهم في أخاديد النار بخطاب حماسي تحريضي إذا ثبت أن موازين القوة العسكرية ليست لصالحهم، كما أورد ابن هشام في غزوة الخندق «فلما اشتد على الناس البلاء بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم.. إلى عيينة بن حصن.. وإلى الحارث بن عوف.. وهما قائدا غطفان، فأعطاهما ثلث ثمار المدينة، على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه.. فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفعل بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد، فذكر ذلك لهما، واستشارهما فيه، فقالا يا رسول الله:.. شيئا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم شوكتهم إلى أمر ما»⁽¹⁾.

ولئن خالف الأنصار مقترحه صلى الله عليه وسلم -بعدما أكدوا أنه ليس وحيا أوحى به لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما هو الرأي والحرب والمكيدة- فمجرد اقتراحه صلى الله عليه وسلم ذلك دل على أن المجتهد لا ينبغي له أن يتجاهل السياق الذي تنزل فيه الأحكام، وأن خطوة واحدة إلى الوراء من أجل خطوات أخرى إلى الأمام من صميم الفقه الذي يضطلع به المجتهد، كما أن المقترح النبوي هذا كشف جانبا آخر من السياق الذي يخص قرار الحرب، وهو مستوى اللياقة الروحية، والاستعداد للتضحية والتحمل لدى الصحابة رضوان الله عليهم، وهو ما ينبغي أن يشغل بال المجتهد حين يتصدى لمهمات الاجتهاد الكبرى.

3- الحذر من الإشاعة المغرضة وتأثير المرجفين

كم يحتاج المجتهد من الحكمة والوعي بالسياق، لينطق بالحكم المناسب في الوقت المناسب حسب الظروف المناسبة؟ هل المجتهد معني بأفهام الناس؟ أم يعنيه فقط أن يكون أمينا في تأصيل الحكم الشرعي بمنتهى الصدق؟ هل ينكب المجتهد على مدوناته يستخرج منها الحكم ليجد طريقه

(1) ابن هشام الأنصاري، السيرة النبوية، تعليق محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010، 3/143.

إلى النشر؟ لا يراجع كيف ستلتقى وسائل الإعلام -غير المهتمة أصلاً بالحكم الشرعي والمعادية- ذلك الحكم...؟. إن الإعلام أصبح سلطة كبرى في واقع الناس هذا، والدعاة عموماً والفقهاء على وجه الخصوص -في غالب الأحوال- إما أنهم لا يتعاملون مع الإعلام أصلاً، وهو ما يندأفكارهم ويحد من تأثيرها على جمهور المتلقين، وإما أنهم يتعاملون مع جماهير الإعلام كما يتعاملون مع عدد محدود من طلبتهم في مجلس هادئ لا ينازع فيه الشيخ الكلام، وهو ما يحول آراء الفقهاء إلى مادة دسمة للسخرية الإعلامية، مع كامل الأسف.

والمأمل في سنة النبي صلى الله عليه وسلم يلحظ بسهولة تحرزه صلى الله عليه وسلم من الإشاعة التي يتخذها المنافقون لشق صف المسلمين، وكما كان صلى الله عليه وسلم يعتبر سياق الشرك الصراح عند أهل مكة، فإنه يعتبر سياق النفاق في المدينة، بكل ما يعني النفاق من مركز قانوني لصاحبه يحصنه من متابعة قضائية تسلبه حقوقه، باعتباره فرداً من أفراد الجماعة المسلمة، ولهذا صور عدة في سيرته وسنته صلى الله عليه وسلم، نكتفي بما ورد في قصة عبد الله بن أبي الذي حاول الإيقاع بين الأنصار ورسول الله صلى الله عليه وسلم، واستغل حادث تخاصم رجل من الأنصار وآخر من المهاجرين فحرض قومه قائلاً: «أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، ثم أقبل على من حضره من قومه فقال: هذا ما فعلتم بأنفسكم، أحللتهم بلادكم وقاسمتهم أموالكم، أما والله لو أمسكتهم عنهم ما بأيديكم لتحولوا إلى غير داركم، فسمع ذلك زيد بن أرقم فمشى به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبره الخبر وعنده عمر بن الخطاب، فقال: مر عباد بن بشر فليقتله، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: فكيف يا عمر إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، لا، ولكن ائذن بالرحيل، وذلك في ساعة لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرتحل فيها»⁽¹⁾. لقد استحضّر النبي صلى الله عليه وسلم مسار الحادثة في وعي عامة العرب الذين لن تفسر لهم الإشاعة أسباب قتل ابن أبي، وإنما ستلخص القضية في أن محمداً يقتل أصحابه.

المبحث الثاني: مظان السياق ومباحثه في العلوم الشرعية

لا يخلو علم من العلوم الشرعية إلا واهتم علماؤه بالسياق، فكل علم يراعي من السياق ما تنسلك به مسائله في سلك متجانس منظم، فعلم الأصول مثلاً يتناوله في باب التعارض والترجيح ومباحث الألفاظ والدلالات التي لا يمكن أن تنسلخ عن سياقها إلا إذا فقدت اللغة هويتها وأصالتها،

(1) السيرة النبوية، م س، 3/200.

وهذا ما نجده عند علماء الحديث في علم الرجال وأسباب ورود الحديث وسواه، كما توجد مباحث مهمة للسياق في هذه العلوم منها ما يتعلق باللفظ وموقعه في النظم، ومنها ما يتعلق بالمقام وأغراضه وأحوال المتكلم والمخاطب، ومنها ما يتعلق بالسياق المقاصدي العام وما يتعلق بكليات الشريعة وروح الدين الإسلامي، وهي كلها ضوابط خطيرة في تحديد الدلالة واستنباط الحكم:

المطلب الأول: مظان السياق في العلوم الشرعية

لا يشك منصف أن علوم الشريعة لم تنفصل عن سياقها يوما منذ تأسيسها، بل إن تأسيسها واستقلالها وتمييز مباحثها، يرجع الفضل في جانب كبير منه إلى تعامل العلماء مع السياق، فلو كانوا في غفلة عن السياق ما استطاعوا تأسيس علوم غدت بعدهم منابع للمعرفة الإنسانية في كل المجالات، وحيث إن تلك العلوم جميعا تتضمن الإرهاصات الأولى لنظرية السياق - وإن لم تتبلور في مبحث خاص، ولم تفرد بفن خاص - فإن استقصاء السياق في مظانه الشرعية أمر متعذر، في مناسبة كهذه التي لا تتوخى الحديث عن السياق في حد ذاته، وإنما بقدر ما يساعد على تعرف ملامح السياق المعاصر الذي لا بد منه لتعرف هويات المسالك الفقهية المعاصرة، وأسرار اختلافها، كل ذلك يحتم اختزال الحديث عن السياق في إشارات دالة نمهد بها للمقصود من البحث.

إن الشريعة الإسلامية متناسقة في نفسها، متساوقة مع محيطها، قال الإمام الشاطبي عن تناسق الشريعة في نفسها: «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثرت الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك»⁽¹⁾. هذا التناسق حمل العلماء الذين تصدوا لخدمة الشريعة على الاهتمام بالسياق، فلا يكاد مبحث من المباحث العلمية سواء تعلق الأمر بعلوم الآلة أو علوم المقاصد⁽²⁾ من حديث عن نوع من أنواع السياق سواء سمي باسمه أو عدل عنها إلى تسمية أخرى مثل المناسبة والموافقة والملائمة وغيرها.. وسأعرض في هذا الفرع نماذج من مظان السياق في العلوم الشرعية التي يمكن لمن شاء تعميق البحث فيها، في أفق تأسيس ما يراد أن يكون نظرية

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، ومحمد عبد الله دراز، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004م، ص 792.

(2) صنفوا العلوم الشرعية إلى علوم مقاصدية، كالعقيدة والتفسير والحديث والفقه... وعلوم آلة، كالنحو والصرف والبلاغة والأصول. راجع: السياق: المفهوم النظرية المنهج، م س، ص: 49.

السياق في العلوم الشرعية. وسأكتفي بعرض هذه النماذج من ثلاثة حقول للمعرفة الإسلامية: هي السياق في علم أصول الفقه، والسياق في علوم القرآن، والسياق في علوم الحديث:

أولاً- السياق في علم أصول الفقه:

يمكن القول بأن أهم المجالات العلمية التي استعمل فيها السياق هو مجال علم أصول الفقه، حتى إن ابن القيم رحمه الله في نقل سابق -في المطلب قبل هذا- اعتبره من جملة هذا العلم، كونه: يرفع الاحتمال والاشتراك والعموم والإطلاق بين الألفاظ، وحسب قراءة سريعة لأصول الفقه تبين أن علماء هذا الفن اهتموا بالسياق من خلال مباحث كثيرة، أهمها:

1-مبحث التعارض والترجيح:

فقد أجمع كل من كتب في أصول الفقه أن الترجيح بين نصين متعارضين يعتبر -من بين ما يعتبر فيه- سياق الرجال وسياق المتن، والسياق العام للشريعة بغض النظر عن صحة السند والمتن في حد ذاتهما: فذكروا السياق باعتباره مرجحاً لسند على آخر، كما ذكروه باعتباره مرجحاً من مرجحات المتن:

أ-السياق مرجحاً من مرجحات السند

ومما ذكروا في السياق باعتباره مرجحاً لرواية بعض رجال السند: «أن يكون راوي أحد الخبرين هو صاحب القصة، تلبس بها، وراوي الخبر الآخر أجنبياً فيتقدم خبر صاحب القصة، لأنه أعلم بظواهرها، وباطنها، وأشد إيقاناً بحفظ حكمها»⁽¹⁾. ومثل له التلمساني في مفتاح الوصول بحديث أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وبني بها وهو حلال، التي تعارض حديث ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حرام⁽²⁾، فرجح المالكية حديث أبي رافع لأنه

(1) الباجي، أبو الوليد، الإشارة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 2003، ص: 84.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، 1995، كتاب: النكاح، باب: نكاح المحرم، حديث رقم:

جاء في آخر روايته: «وكننت أنا السفير بينهما»⁽¹⁾». ⁽²⁾ وبهذا الاعتبار يرجحون روايات أمهات المؤمنين في ما يتصل بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم الخاصة، كما «قدموا خبر عائشة في التقاء الختانين»⁽³⁾ على خبر من روى: لا ماء إلا من الماء»⁽⁴⁾». ⁽⁵⁾

ب-السياق مرجحا من مرجحات المتن:

ورد اعتبارهم للسياق في نقد متون الحديث وترجيح بعضها على بعض في صور، بين مكثر منهم ومقل، ومنها ما ذكره أبو الوليد الباجي: «أن يكون أحدهما (أي المتن المتعارضين) ورد على سبب، والآخر على غير سبب، فيقدم ما ورد على غير سبب، على الوارد على سبب، لأن معارضته للخبر تدل على أنه مقصور على سببه»⁽⁶⁾. فالحديث الذي ورد لسبب معين يعني أن سياقه معروف، فإذا وجد خبر يعارضه لم يذكر له سبب يمكن أن يربط بأي سياق مناسب درءا للتعارض ومثال ذلك ما ورد من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أيا إهاب دبغ فقد طهر»⁽⁷⁾ حين مر بشاة ميتة، فيرجح قوله في حديث آخر: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا بعصب»⁽⁸⁾ فيكون الحكم حرمة الاستمتاع بأجزاء الميتة إلا جلد ما يؤكل لحمه»⁽⁹⁾.

ج-أثر السياق العام في ترجيح الأخبار

ويعتبر السياق أيضا، لتنسيق الأخبار وجعلها منسجمة، اعتبارا لما أسلفنا من قول الشاطبي بأن الشريعة منسجمة في أصولها وفروعها، وهو من السياق الداخلي اللفظي للنص، وهو الجمع بين

(1) ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق مجموعة من العلماء بمكتبة دار السلام تحت إشراف صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م، من مسند القبائل، حديث أبي رافع رضي الله عنه، رقم: 26656.
(2) التلمساني، الشريف أبو عبد الله، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مكتبة دار الرشاد، الدار البيضاء، د، ص 106-107.

(3) رواه البخاري، م س، بلفظ: إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها فقد وجب الغسل. كتاب: الغسل، باب: إذا التقى الختانان، حديث رقم: 2871.

(4) المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذ بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د، ت، 1/308.
(5) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ص: 376.

(6) الإشارة في أصول الفقه، م س، ص: 85.

(7) صحيح مسلم، م س، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، حديث رقم: 366، 3/268.

(8) مسند الإمام أحمد، م س، مسند الكوفيين، حديث رقم: 18303، 3/310.

(9) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، م س، ص 111.

الأخبار، بطريقة التنسيق، وعدد أبو حامد من هذا النوع خمسة أنواع، وسماها مرجحات خارج السند والمتن، ومنها: «كيفية استعمال الخبر محل الخبر، كقوله لا نكاح إلا بولي⁽¹⁾، مع قوله: الأيم أحق بنفسها من وليها⁽²⁾، لأننا نحمل ذلك على أنها أحق بنفسها في الإذن لا في العقد»⁽³⁾. فيعمل بكل خبر في سياقه.

2-مبحث العلة:

عندما ينشغل المجتهد بتعيين الوصف المناسب ليكون علة للحكم، فإن مناسبة الوصف – المطلوبة له- تعني انسجامه مع الموضوع الذي سيق له الخبر، وعرف التلمساني المناسبة بكونها: «أن يكون في محل الحكم وصف يناسب ذلك الحكم. مثاله: تحريم الخمر، فإن فيه وصفا يناسب أن يحرم لأجله، وهو الإسكار المذهب للعقل، الذي هو مناط التكليف»⁽⁴⁾. كما قسموا القرائن التي ترجح أحد الأوصاف المحتملة لاعتبارها علة إلى ثلاثة أنواع هي: القرينة اللفظية والقرينة السياقية والقرينة الخارجية، والواقع أن هذه القرائن كلها تمثل وجهاً من أوجه السياق:

أ-القرينة اللفظية:

القرينة اللفظية يقصدون بها اعتبار سياق الكلمة ومدلولها المعجمي في اللغة العربية، فلذا رجح بعض المالكية: أن المراد بالقروء في قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» (البقرة: 228) الأطهار لا الحيض، لأن قروء جمع مذكر فلذلك ورد عدده ثلاثة مقرونا بتاء التأنيث، كما يقال ثلاثة أطهار، وإنما يقال في الحيض ثلاث حيض، بدون تاء، لأنه جمع مؤنث.⁽⁵⁾ فهذا من السياق الداخلي اللفظي القريب.

ب-القرينة الخارجية:

وأما القرينة الخارجية فيقصدون بها اعتبار باقي النصوص التي لها علاقة بالموضوع، في تعيين

(1) سنن أبي داود، م س، كتاب: النكاح، باب: في الولي، حديث رقم: 2085.

(2) النسائي، أبو عبد الرحمن، سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، الطبعة الثانية، 1986م، كتاب: النكاح استئذان البكر في نفسها، حديث رقم: 3260.

(3) المستصفى، م س، ص 377.

(4) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، م س، ص: 131.

(5) م ن، ص 48.

المقصود، كما أضاف المالكية من هذا المنطلق أن المراد بالقرء في الآية السالفة: الطهر، باعتبار أن لفظ الآية يفيد أن عدة المطلقة تعقب طلاقها، والمرأة لا تطلق إلا في طهر⁽¹⁾ كما في حديث عمر⁽²⁾.

ج-القرينة السياقية:

والمراد بها اعتبار سياق الآية، وربط السابق باللاحق في النص ذاته. ومثاله: اختلافهم في المخصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم، في قوله تعالى: «وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين» (الأحزاب: 50). هل يجوز انعقاد النكاح بلفظ الهبة أم هو خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم. فيقول الحنفية وبعض المالكية: «سياق الآية يرجح أن المراد ملك البضع، وذلك أن الآية سيقّت لبيان شرفه صلى الله عليه وسلم، على أمته، ونفي الحرج عنه، ولذلك قال: (قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم لكيلا يكون عليك حرج» (الأحزاب: 50) ولا شك أن الشرف لا يحصل بإباحة لفظ له، وحجره على غيره، إذ ليس في ذلك شرف...»⁽³⁾.

فتلخص من ذلك أن السياق من حيث هو كاشف عن ظروف المفتي والمستفتي، معتبر أصولياً.

ثانياً: السياق في علوم القرآن:

يمكن ملاحظة اعتناء العلماء بالسياق في علوم القرآن، من خلال اعتنائهم بأسباب النزول، والمكي والمدني، باعتباره سياقاً مقامياً لأي القرآن، وفن التناسب بالآيات الذي أصبح بعد البقاعي، يسترعي المشتغلين بعلوم القرآن، كما نجد اعتناء المفسرين بالسياق الداخلي للنص، ولكثرة المباحث وتفرعها نكتفي بالإشارة إلى اعتناء العلماء بالسياق المقامي والداخلي للنص:

1-السياق المقامي في علوم القرآن:

يمثل اهتمام العلماء بأسباب النزول، والحرص على التفريق بين القرآن المكي والمدني، التطبيق العملي للسياق المقامي، وقد نزل القرآن الكريم على مدار نيف وعشرين سنة، منجماً حسب السياقات الدعوية، والمراحل الجهادية والتشريعية لجماعة المسلمين الأولى، قال تعالى: «وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث» (الإسراء: 106)، وربط الله تعالى هذا التنجيم بمقصد تثبيت

(1) سنن الترمذي، م س، كتاب: الطلاق واللعان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في طلاق السنة، حديث رقم: 1176.

(2) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، م س، بتصرف ص 49. سابق.

(3) م ن، ص 48.

فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: «وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً» (الفرقان: 232) ذلك أن البيان القرآني يحمل في كل نجم من أسرار التشريع والتربية والعرفان، ما لا بد في تنزله من مراعاة المقام، سواء مقام المبلغ ومقام المبلغين، «فهذا التنجيم والنزول على مكث لا بد أن يستدعي سائر أنواع السياق الذي نزل فيه كل نجم من نجوم القرآن المجيد»⁽¹⁾.

2- السياق الداخلي للنص في علوم القرآن:

اعتنى علماء القرآن بالسياق الداخلي للنص القرآني، فاعتنوا بالتناسب بين الآيات والسور، كما أسلفنا نقلاً عن البقاعي، ونكتفي هنا بعرض نموذج من ذلك السياق الذي يضطرب الفهم في تفسير كلام الله تعالى إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار. قال تعالى: «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون» (الأنبياء: 98). لقد التقطت قريش هذه الآية في حمأة التعصب ضد الدعوة الإسلامية، وظن شاعرهم عبد الله ابن الزبيري أنه وجد ما يفحم به النبي صلى الله عليه وسلم، فالآية عنده مضطربة في السياق، ذلك أن حكم الله على المشركين وشركائهم بالنار يشمل أيضاً عيسى وعزير والملائكة الذين اتخذهم المشركون شركاء مع الله، وهم من جملة المعبودين الذين تناولهم الآية المتوعدة للمشركين وشركائهم، ففهموا من الآية أنها تحكم على عيسى وعزير والملائكة بالنار، ولكن ابن الزبيري ومن وراءه من قريش، لم ينتبهوا إلى عناصر دالة من السياق تزيل الغشاوة وتوضح المقصود، «فالآية جاءت بعد أن عرضت سورة الأنبياء لعدد كبير منهم، وبينت ما جرى لهم مع أقوامهم، وختمت بإعلان وحدة أمة الأنبياء (...) ووحدتهم كذلك في اختلاف مواقف أقوامهم منهم.. ثم يجري التفات الآية إلى هؤلاء المشركين، لتحذرهم وتنذرهم (...) وسيكتشف هؤلاء المشركون هذه البديهة: لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها (الأنبياء: 99)»⁽²⁾.

وقد لفت العلامة ابن عاشور إلى وضوح دلالة السياق التي لم يستوعبها كفار قريش، قال: «وكانت أصنامهم ومعبوداتهم حاضرة في ذلك المشهد كما دل عليه قوله تعالى: (لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها)»⁽³⁾.

(1) السياق: المفهوم المنهج النظرية، م س، ص: 47.

(2) م ن، ص 53-52.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م، 8/153.

ثالثاً: السياق في علوم الحديث:

كما كان السياق حاضراً في نزول القرآن الكريم، وعند تفسير العلماء له، فإن ذلك السياق أيضاً حاضر في سنة رسول الله وسيرته، كما هو حاضر في علوم السنة. ونشير إلى مظان السياق في علوم الحديث فيما يلي:

1- السياق المقامي في علوم الحديث:

اقتضت مناهج التأليف عند العلماء قديماً أن تنفصل السير والمغازي عن السنن والآثار، ولا ينبغي أن يكون الفصل عندما يراد الفهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن علماء المغازي علموا أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لن تكون مفهومة إلا بالقدر الذي تفهم معها أيام رسول الله وأحواله في السلم والحرب والسفر والحضر، والفرح والكدر، وبداية الدعوة وآخرها. ومن جليل وعي علماء السير بالسياق التاريخي ما درجوا على القيام به من ذكر بداية الخلق وقصص الأنبياء والأمم السابقة، حسب ما توفر لهم من مصادر، ومهما تكن درجة تلك الأخبار من حيث الصحة والضعف، فإن الدلالة المتوخاة هنا هي اهتمامهم بالسياق العام للدعوة، بالتعريف بالدعوات السابقة، وأحوال الجاهلية قبل الإسلام، ثم حياته صلى الله عليه وسلم قبل البعثة.. الخ⁽¹⁾.

وتابع أهل الحديث الذين اهتموا بأخبار النبي صلى الله عليه وسلم بعد البعثة، وتاريخ الرجال الذين يحملون السنة، وقد استلزم ذلك أن تتشعب علوم الحديث إلى فروع تاريخية، اهتمت بظروف التحمل والأداء، «كما عكس تلك العناية تشددهم في نقد الرجال، وتبعية لطبقاتهم، وتسجيلهم لمناقضهم.. كل هذا كان المؤمل منه أن يعمق لدى مدوني العلم في الإسلام الوعي بالعلاقة الجدلية الممكنة بين العلم والتاريخ، بين مضمون العلم أو مقاصده، وظرفيته»⁽²⁾.

2- السياق الداخلي للنص في علوم السنة:

يشترط العلماء للمتصدي للسنة أن يعرف منها تاريخ الأخبار، ورواياتها، لتكون النصوص في وضع منسجم مع بعضها البعض، لأن وحدة مصدرها، ومقاصدها لا تحتل غير ذلك. وليقدم الأقوى منها على الضعيف، والمرفوع لرسول الله صلى الله عليه وسلم على المنسوب لغيره، «فابن عباس مثلاً

(1) حمادة، فاروق، مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، عدد 26، 2007، ص 69.

(2) حوار مع الدكتور عبد المجيد الصغير، مجلة الإحياء، عدد 26، 2007، ص 39.

قد توفي النبي صلى الله عليه وسلم وقد راهق الحلم، وله من الأحاديث العدد الوفير، فبحثوا طويلاً لمعرفة سماعته من النبي صلى الله عليه وسلم، وسماعته من الصحابة والتابعين، نظراً لتأثير هذا في استنباط الأحكام الشرعية⁽¹⁾. واشتغلوا بجمع روايات الحديث وضم أطرافه، قال العلامة الناقد يحيى بن المديني: «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه»⁽²⁾. كما اهتموا لتناسق الحديث والقرآن باعتبار القرآن المصدر الأول للتشريع، والسنة لا يمكن أن تخالف محكم القرآن، ولذلك اهتموا بحديث همام بن الحارث قال: «رأيت جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه: بال ثم توضأ ومسح على خفيه، ثم قام فصلى. فسئل فقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم: بال ثم توضأ ومسح على خفيه»⁽³⁾. قال إبراهيم النخعي: «كان يعجبهم هذا الحديث لأن إسلام جرير كان بعد نزول المائدة»⁽⁴⁾. لقد ضبط العلماء سياق الأخبار بالقدر الذي ضبطوا به روايات الخبر، وطرقه، ولم يكونوا منعزلين في صوامع يطلون على الناس بين الفينة والأخرى.

المطلب الثاني: مباحث السياق في العلوم الشرعية

بناء على ما تقدم يظهر أن السياق شكل عنصراً أساسياً في اشتغال العلماء الأقدمين، في كل مناحي العلوم الإسلامية، وقد لخص الإمام الشاطبي ضرورة اعتبار السياق بكل أنواعه في قوله: «إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال، والأوقات والنوازل.. فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعد، ولأنها قضية واحدة نزلت في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام إلى أوله، وأوله إلى آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في

(1) مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية، م س، ص 72.

(2) م ن، ص 73.

(3) صحيح البخاري، م س، كتاب: الصلاة، باب: الصلاة في الخفاف، حديث رقم: 380.

(4) ابن ماجة، القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل قرة محمد كامل وعادل مرشد وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م، كتاب: الطهارة وسننها، باب: ما جاء في المسح على الخفين، حديث رقم: 543.

فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم⁽¹⁾. لقد تضمن هذا النص حديثاً عميقاً عن أنواع ثلاثة من السياق، وهو السياق اللفظي للكلمة وهو ما أرشد إليه من ضرورة رد أول الكلام إلى آخره والعكس، والسياق المقامي وهو ما عبر عنه الشاطبي بالأحوال والأوقات والنوازل، ثم السياق العام وهو ما يشير إليه بالبحث عن مقصود الشارع في خطابه إلى المكلفين. وفي ما يلي عرض موجز لهذه الأنواع من السياق:

أولاً- السياق اللفظي:

اهتم العلماء بسياق الكلمة من حيث هي جزء من تركيب كلي، وأوجبوا على من يتصدى لمعرفة نصوص الشرع أن يكون على بينة من قواعد البيان العربي، ومعرفة عاداتهم في الخطاب اللغوي، واختيار المعاني الغالبة في استعمالهم⁽²⁾. قال ابن القيم رحمه الله: «ومعلوم أن الله سبحانه حد لعباده حدود الحلال والحرام بكلامه، وذم من لم يعلم حدود ما أنزل الله على رسوله، والذي أنزله هو كلامه، فحدود ما أنزل الله هو الوقوف عند حد الاسم الذي علق عليه الحل والحرمة، فإنه هو المنزل على رسوله، وحده بما وضع له لغة أو شرعاً، بحيث لا يدخل فيه غير موضوعه، ولا يخرج منه شيء من موضوعه»⁽³⁾. وقد خص العلماء بالدرس والبحث أساليب العرب واستعمالاتهم، وفصلوا المعاني الحقيقية عن المجازية والحقائق العرفية عن الشرعية، وأساليب التقديم والتأخير، ومراتب الدلالة، وضوحاً وخفاءً، والألفاظ المشكلة والمشاركة وكيفية رفع الإشكال وترجيح وجه من أوجه الاشتراك، ومفهوم الموافقة والمخالفة وغير ذلك.. مما يطول شرحه ولا يناسب هذه العجالة التي يطلب منها التمهيد لأهمية السياق في معالجة الخلاف الفقهي المعاصر.

ثانياً- السياق المقامي:

سياق المقام، هو أحوال صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أو من ينوب منابه من الأئمة والمجتهدين من جهة، وأحوال المكلف الذي يتوجه إليه الخطاب من جهة أخرى، وهو بصيغة أخرى: الظروف الزمانية والمكانية لوظيفة التشريع، بكل ما يتضمنه الزمان والمكان من تحول في الصحة

(1) الموافقات في أصول الشريعة، م س، 4/265.

(2) الحامدي، عبد الكريم، ضوابط في فهم النص، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عدد 108، ط2005م، ص118.

(3) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، 1424هـ، 1/201.

والمرض والغنى والفقر، والقوة والضعف، والسفر والحضر، والسلم والحرب، والمكانة الاجتماعية، وغيرها، وقد اهتم العلماء بكل ذلك: فميزوا تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه نبيا معصوما، وتصرفاته بوصفه عالما مفتيا، وتصرفاته بوصفه قاضيا حكما، وتصرفاته بوصفه قائدا حاكما، كما اهتموا بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومراحل الدعوة، والقرآن المكي والمدني، ومراتب الصحابة من حيث سابقتهم وغناهم وبلاؤهم، كما اهتموا بسير الرجال الحاملين لأخباره، وهي علوم كلها تسعى لضبط السياق المقامي لحامل الفقه ومبلغه والمبلغ له.

وانطلاقا من القولة المأثورة عن سيدنا عثمان رضي الله: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»⁽¹⁾. يمكننا تقسيم سياق المقام من جهة الشارع ومن ينوب عنه إلى مقام القرآن ومقام السلطان:

1-مقام القرآن:

وأقصد به ما يتضمنه القرآن الكريم من التوجيهات والإرشادات التي تخاطب وجدان الناس، وتحفزهم لفعل الخير واجتناب الشر، أي مقام الوعظ والإرشاد، ويشمل ما يتعلق بالرفاق، ومكارم الأخلاق. فهو من باب التغليب، وإلا فالقرآن يتضمن أيضا مقام السلطان.

2-مقام السلطان:

ويقصد به ما أناطه الإسلام بالدولة من إقامة العدل والفصل في المنازعات، وفرض النظام بالقوة اللازمة لردع من لا يخضع قلبه لتوجيهات القرآن.

ويتفرع هذان المقامان إلى مقامات فرعية: سماها الطاهر بن عاشور: مقام التغيير ومقام التقرير ومقام التشريع، فيلزم الفقيه الناظر في النازلة المعروضة، أن يميز أولا بين المطلوب منه، هل هو مخاطبة القلوب وتحفيزها لفعل الخير واجتناب الشر، وذلك حين يكون في مقام القرآن، وتلك مهمة الوعاظ والمرشدين. أم يطلب منه أن يحمل المخالف على الامتثال فيكون في مقام السلطان، وتلك مهمة القضاة والشرطة القضائية⁽²⁾.

ثالثا- السياق المقاصدي العام:

هذا السياق يتميز عن باقي السياقات، كونه يستحضر الشريعة في كلياتها، ومقاصدها الكبرى،

(1) ابن العربي المعافري، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، 2/208.

(2) ينظر: التحرير والتنوير، م س، عند تفسير قول الله تعالى في سورة القصص: قل رأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا... الآيات. 21/107.

وهذا مما ينقدح في نفس من مارس الشريعة، ولذا اشترطوا للمجتهد أن يحيط بأمهات العلوم الشرعية من لغة وقرآن وحديث وأصول، ليفهم السياق العام للشريعة، وهذه دعوة سابقة في تاريخ العلوم الإسلامية إلى تكامل العلوم، وقد أصبحت هذه الدعوة الآن مثار نقاش، تكاد تكون مبدئية لمن أراد أن يحيط بالمعرفة⁽¹⁾، وأن تجزء العلوم قد أزرى بالمعرفة في كلياتها المتصلة. «والإمام السبكي جعل الإحاطة بمعظم قواعد الشرع شرطاً مستقلاً، بحيث يكتسب بها قوة، يفهم بها مقصود الشرع»⁽²⁾ فإنه قد يحدث أن يكون النص صريحاً في دلالته على المقصود، ويسبق العمل به على ذلك النحو، ولكن ينقدح في نفس الفقيه - من خلال ما علمه من مقاصد الشرع- أن مراد الشارع في نازلة معينة لن يتحقق إذا عمل بالنص الصريح. «وهذا ما جعل عمر رضي الله عنه يتوقف في تقسيم سواد العراق على الفاتحين، مع أن الآية تقتضي ذلك وهي قوله تعالى: (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمس له ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل) (الأنفال/41). وما ذلك إلا لأنه وجد توزيع مثل هذه المساحات الهائلة على عدد محدود من الأفراد يترتب عليه مفسد تأبأها الشريعة، التي جاءت تقيم العدل، والتكافل بين المسلمين»⁽³⁾.

خاتمة:

لعلنا في هذه الإضاءة السريعة لموضوع السياق في تراثنا العلمي الإسلامي قد وضحنا أمرين على الأقل:

-الأول: أن فهم السلف لا يصدر عن نصوص متناثرة لا يربط بينها سوى الانتماء للقرآن والسنة، بل كانوا يرون الشريعة متماسكة النصوص في بنية مرصوص متآلف، ولذا لا يتردد أحدهم في التوقف عن العمل بنص قرآني صريح حينما لا يوجد ذلك التجانس بينه وبين ذلك البنية في سياق ما ولظروف ما، كما فعل الفاروق فيما يتعلق بسهم المؤلفة قلوبهم.. بل لا يتردد في رد روايات الأحاد التي يوجد في النصوص القطعية ما يخالفها كما في سكنى المطلقة.

(1) زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، دار الملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1977م، ص 17.

(2) القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، ط 1996م، ص 45.

(3) م ن، ص 45.

-الثاني: غياب كبير لهذه الرؤية التكاملية لذا السواد الكبير من الأجيال اللاحقة، حين أصبح المحدث أو الفقيه أو المتكلم لا يرى في الدنيا غير ما هو فيه بغثه وسمينه.

وواضح أن الأزمة هنا لا تتعلق بقلّة التأليف في مجال معين، بل هي أزمة منهاج يضيء أنحاء الشريعة في آن واحد، بحيث لا يترك المتخصص تخصصه، لكن لا تغيب عنه مقتضيات التخصصات الأخرى ومقتضيات الواقع المتحول، فيتناول من تخصصه بقدر حاجة الأمة وقدرتها، وما يقيم أودها ويحفزها للنهوض من رقدة الهمل الطويل، أما حين يضيع الفهم السليم للسياق وتصبح المعارف أصناما يعبدها أصحابها دون الالتفات إلى مقتضياتها السياقية فالأمر كما قال جرير:

زعم الفرزدق أن سيقتل مربعا أبشر بطول سلامة يا مربع

والله من وراء القصد، والحمد لله على كل حال.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن حنبل، الإمام أحمد، المسند، تحقيق مجموعة من العلماء بمكتبة دار السلام تحت إشراف صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- ابن العربي المعافري، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، طبعة 1979م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، 1424هـ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل قرة محمد كامل وعادل مرشد وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.

- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تعليق محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد مكي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الإشارة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، 1995.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، طبعة 1984م.
- بوعود، أحمد، فقه الواقع أصول وضوابط، منشورات سلسلة الأمة، عدد 75.
- التلمساني، الشريف أبو عبد الله، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مكتبة دار الرشاد، الدار البيضاء، د.ت.
- الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م.
- الحامدي، عبد الكريم، ضوابط في فهم النص، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عدد 108، ط 2005م.
- حمادة، فاروق، مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، عدد 26، 2007.
- رضا، رشيد، تفسير المنار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1990م.
- زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، دار الملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1977م.
- زيوان، فاتح، خصوصيات المقام عند القدماء في ضوء الدراسات الحديثة، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، الجزائر، عدد 6، يناير 2008م.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، ومحمد عبد الله دراز، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004م.
- الصغير، عبد المجيد، حوار مع الدكتور عبد المجيد الصغير، مجلة الإحياء، عدد 26، 2007، ص39.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة 2000.
- عروي، محمد إقبال، دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية مراجعة منهجية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، طبعة 2007م.
- العلواني، طه جابر، السياق: المفهوم المنهج النظرية، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، عدد 26، نونبر 2007م.
- الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد، المستصفى من أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، دار إحياء الكتب المصرية.
- القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، ط1996م.
- المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1971.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار الخير، دمشق، طبعة 1996م.

- النسائي، أبو عبد الرحمن، سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، الطبعة الثانية، 1986م.

- هلال، فخر الدين، النبي محمد أول من حرر العبيد، (شبكة النبأ annabaa.org/ تاريخ الزيارة: 20-1-2020) <https://annabaa.org/arabic/general/9148>

تنزيه البيت المسلم عن استغلال الوظائف والمناصب في ضوء سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)

Righteous never Capitalize on Jobs and Positions in the Light of Ibn Elkhatab Biography (May God Bless Him)

د. أحمد محمد محروس القطوري

جامعة أم القرى سابقا - المملكة العربية السعودية



الملخص:

لقد حث الإسلام على العمل، ونهى عن استغلال الوظيفة، ولكن الجهل، وحب المال، وغياب الأمانة عند بعض الموظفين؛ جعلهم يستغلون الوظيفة في غير طرقها المشروعة. ولما كانت جريمة استغلال الوظيفة قضية تنخر في عصب المجتمع المسلم؛ فقد جاء هذا البحث؛ ليعالج هذه المشكلة، ويبين للبيت المسلم كيف يسير على نهج أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في محاسبة نفسه، وأولاده، وأهل بيته، وكيف كان يراقب ولاته ويحاسبهم. ومن أهم نتائج البحث:

1. وجهت الدراسة رب البيت للاقتداء بالفاروق عمر (رضي الله عنه)، في محاسبة نفسه وأبنائه، وعدم استغلال وظيفته أو منصبه لجمع المال على حساب دينه وأمانته.
2. على الموظف مراقبة الله عز وجل فيما استراحه من مسؤولية، ومتابعة من تحته وإبداء عدم الرضى عن تجاوزاتهم.

الكلمات المفتاحية: الرقابة، المحاسبة، الأمانة، المال، الإسلام، عمر بن الخطاب.

Abstract:

Islam urged people to work and forbade capitalizing on jobs. However, ignorance, love of

money and lack of trust in some employees made them take advantage of the job illegally, an issue that affect the Muslim community. This research, therefore, addresses this problem and shows Muslim how to follow the path of Omar bin Al-Khattab (may God be pleased with him) in soul-searching, his children, wives, and how he was monitoring his governors and holding them accountable. This piece research, then, concluded that Muslims should take Omar as a model, in soul-searching and not using the power of his position or job to gather money at the expense of his religion and integrity. In addition, the employee must fear God - the Exalted, the Majestic - from being irresponsible, keep track on those working with him and express dissatisfaction with their transgressions.

Keywords: piety, Trust, Money, Islam, Omar Ibn Elkhatab.

مقدمة:

الحمد لله الذي اصطفى من خلقه رسلا لهداية البشر، وأرسل محمدا لقوم يعبدون الحجر؛ فأعرض كل مستكبر وبسر، ولكن أقبل الصديق الأغر، وعمر الأبر، واقتفى بقية الصحابة الأثر، نسأل الله أن يحشرنا معهم في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر.
أما بعد؛

فلما كان المجتمع يحتاج إلى من يتولى فيه المناصب والوظائف في مختلف النواحي لتنظيم الأمور بين المسلمين، وكان من الواجب على صاحب الوظيفة أو المنصب أن يراقب الله تعالى في منصبه، أو وظيفته، وما كلف به من عمل متبعا في ذلك التعليمات والأنظمة التي يسير بها العمل دون محاباة، أو استئثار، أو استيلاء على حقوق الغير.

ولقد حثنا الدين الإسلامي إلى ربط العمل بالجانب الديني، وبين القرآن الكريم أن الإخلال بالعمل إخلال بالأمانة، فقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾⁽¹⁾.

وفي ظل غياب الأمانة عند بعض الموظفين، وأصحاب المناصب في هذا الزمن، ولما كان يتمتع به

(1) الأنفال (27)

عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) من ترفع عن جلب المنافع من الخلافة، وشدة في محاسبة أهل بيته، وولاته، رأيت تسليط الضوء على هذا الموضوع ببحث سميته: (تنزيه البيت المسلم عن استغلال الوظائف والمناصب في ضوء سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، راجيا من الله عز وجل أن ينتفع به البيت المسلم، والمجتمع بكامله.

أسباب اختيار الموضوع:

1. رغبت في ربط البيت المسلم بسيرة الفاروق (رضي الله عنه)، وما بها من دروس وعبر.
2. واقع أصحاب الوظائف والمناصب في الأمة في العصر الحاضر، واستغلال بعضهم للمنصب؛ لمصالح شخصية بعيدة عن الأمانة التي أوكلت إليه.
3. إبراز منهج عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في أمانته في الخلافة، وحرصه الشديد على محاسبة نفسه، وأهل بيته في أموال المسلمين.
4. توجيه البيت المسلم آباء وأبناء بالبعد عن المنفعة الخاصة من الوظيفة على حساب المسلمين.

أهمية البحث:

1. ربط الموضوع بالواقع المعاصر.
2. إظهار الصور المشرقة لحسن استخدام المنصب، وذلك من خلال سيرة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه).
3. ربط الموضوع بسيرة أحد الخلفاء العادلين: عمر بن الخطاب (رضي الله عنه).
4. حث الإسلام على الوظيفة، ونهي عن استغلالها في غير طرقها المشروعة.

أهداف البحث:

1. الحرص على علاج المجتمع من مرض من الأمراض المعاصرة.
2. قطع الطريق على كل من يحاول إفساد البيت المسلم بنشر الرشوة، والمنفعة الخاصة على حساب مصالح المسلمين.

3. الاهتمام بالبيت المسلم للقيام برسالته، ودوره من جديد.

4. إثراء المكتبة الإسلامية ببحث يخدم طلاب العلم في هذا الجانب.

أسئلة الدراسة:

1. ما هو نسب عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)؟ وكيف أثنى الرسول صلى الله عليه وسلم عليه؟

2. كيف حث الإسلام على العمل؟ وكيف نهى عن استغلال الوظيفة؟

3. كيف كانت تربية عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لبيته على الترفع عن منافع الخلافة؟

4. ما الطرق التي سلكها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في مراقبة ولاته، ومحاسبتهم؟

منهجية البحث:

استخدم الباحث المنهج الاستقرائي، والتاريخي، والتحليلي؛ للإجابة على أسئلة البحث.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسة بنفس العنوان - والله أعلم - ولكن وجدت قريبا منها:

1. دراسة ماجستير لسنة (1432هـ/2011م) بعنوان: (استغلال النفوذ الوظيفي في ظل التشريعات الفلسطينية وأثره على التنمية السياسية)، للباحث: سمير أسعد أبو شمس - جامعة النجاح بفلسطين - قصد الباحث من خلالها الكشف عن ظواهر استغلال النفوذ الوظيفي في ظل التشريعات الفلسطينية، والعلاج لمكافحة استغلال الوظيفة، واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وكان من أهم نتائجها:

● الاستثناءات التي بكثير من القوانين تطلق العنان لذوي النفوذ لكي ينفذوا إلى ممارسة ما يرونه صحيحا.

● الخلافات السياسية، والخلافات على تفسير القوانين أثرت على المؤسسات التي من مهامها الحد من استغلال النفوذ.

2. دراسة ماجستير لسنة (1433هـ/2012م) بعنوان: (تجريم استغلال الوظيفة - دراسة

مقارنة في القانون العام الكويتي والأردني)، للباحث: راشد عيد الوعلان - جامعة الشرق الأوسط- قصد الباحث من خلالها الكشف على الجرائم المخلة بالوظيفة، كالاختلاس، واستثمار الوظيفة، ثم تحدث عن العلاقة بين القانون الجنائي والإداري، واستخدم المنهج الوصفي، والتحليلي، والمنهج المقارن، وكان من أهم نتائجها:

- التوافق بين التشريع الأردني، والكويتي حول الركن المعنوي: (القصد الجرمي) من أن جريمة استغلال الوظيفة من الجرائم العمدية.

- أكدت الدراسة على أن أغلبية التشريعات الأردنية، والكويتية تتفقان على أن جريمة استثمار الوظيفة، واختلاس المال العام من الجرائم التي تهدد الأمن الاقتصادي، وبهذا فقد سايرت الأحكام القضائية على ما استقر عليه الفقه في هذه الجزئية.

○ وتود هذه الدراسة أن تقطع الطريق على كل من يحاول إفساد البيت المسلم؛ بإدخال الرشوة، والمنفعة إليه على حساب الوظيفة، والأمانة. كما يؤكد البحث على أهمية القدوة للبيت المسلم؛ للقيام بدوره من جديد.

وهذه مباحث الدراسة مفصلة كالآتي:

تمهيد:

1- التنزيه لغة واصطلاحاً:

أ- التنزيه لغة:

ن ز هـ: تنزه عن القبح: تباعد عنه وتعفف وصان نفسه منه «تنزه عن الكسب غير المشروع، متنزه عن الحرام».⁽¹⁾

التنزيه: نزه نفسه عن القبح: أي أبعدا عنه.⁽²⁾

ب- التنزيه اصطلاحاً:

التنزيه: التبرئة، ونزهت الله عن السوء برأته منه، ونزهت عرضي برأته من العيب.⁽³⁾

(1) عمر، أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م، ج3، ص2197

(2) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري، وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1420هـ/1999م، ج10، ص6566

(3) المناوي، زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ/1990م، ص110

2- البيت لغة واصطلاحاً:

أ- البيت لغة:

بيت: أصل البيت: مأوى الإنسان بالليل، ويقع ذلك على المتخذ من حجر ومدر وصوف ووبر.⁽¹⁾

ب- البيت اصطلاحاً:

البيت: موضع المبيت من الدار المخصصة من المنزل المختص من البلد.⁽²⁾

3- المسلم لغة واصطلاحاً:

أ- المسلم لغة:

سلم: السلم والسلامة: التعري من الآفات الظاهرة والباطنة، والإسلام: الدخول في السلم، وهو أن يسلم كل واحد منهما أن يناله من ألم صاحبه.⁽³⁾

ب- المسلم اصطلاحاً:

المسلم: المخلص لله العباد، وقال قوم: المسلم: المستسلم لأمر الله، المتدلل له.⁽⁴⁾

4- الاستغلال لغة واصطلاحاً:

أ- الاستغلال لغة:

غل: أغل، أي: صار ذا إغلال. أي: خيانة، وغل يغل: إذا خان.⁽⁵⁾

استغل: انتفع منه بغير حق لجأه أو نفوذه.⁽⁶⁾

(1) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار

الشامية، دمشق / بيروت، ط1، 1412هـ، ص151

(2) التوقيف على مهمات التعاريف، م س، ص86

(3) المفردات في غريب القرآن، م س، ص421-422

(4) ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة،

بيروت، ط1، 1412هـ/1992، ج1 ص106

(5) المفردات في غريب القرآن، م س، ص610

(6) ابن مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص660

ب- الاستغلال اصطلاحاً:

الإغلال: الخيانة في كل شيء.⁽¹⁾

5- الوظيفة لغة واصطلاحاً:

أ- الوظيفة لغة:

وظف: الوظيفة من كل شيء: ما يقدر له في كل يوم من رزق أو طعام أو علف أو شراب، وجمعها الوظائف والوظف.⁽²⁾

ب- الوظيفة اصطلاحاً:

الوظيفة: ما يقدر عليه الإنسان في كل يوم ونحوه، وكذا توابعها مما جرت العادة أن يتولاه بنفسه.⁽³⁾

والتوظيف: أن يوظف على عامل حمل مال معلوم إلى أجل مفروض فالمال هو الوظيفة.⁽⁴⁾

6- المنصب لغة واصطلاحاً:

أ- المنصب لغة:

المنصب: المقام والأصل يقال هو يرجع إلى منصب كريم ولفلان منصب علو ورفعة وما يتولاه المرء من عمل.⁽⁵⁾

ب- المنصب اصطلاحاً:

(1) الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق، عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)، (د.ت) ص152

(2) ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج9، ص358 وينظر، الهروي، أبو منصور، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج14، ص284

(3) الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م، ج3، ص400

(4) الخوارزمي، محمد بن أحمد، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، (د.ت)، ص88

(5) المعجم الوسيط، م س، ج2 ص924

المناصب: جمع منصب، وهو موضع الشرف.⁽¹⁾

المبحث الأول: شخصية عمر بن الخطاب (رضي الله عنه):

المطلب الأول: نسبه وإسلامه

أولاً: نسبه (رضي الله عنه):

هو عمر بن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب القرشي العدوي، أبو حفص.

ولد بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة. قال الزبير: وكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) من أشرف قريش، وإليه كانت السفارة في الجاهلية.⁽²⁾

ثانياً: إسلامه (رضي الله عنه):

أسلم في السنة السادسة من النبوة وله سبع وعشرون سنة.⁽³⁾

قال عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه): إن إسلام عمر كان فتحاً، وإن هجرته كانت نصراً، وإن إمارته كانت رحمة، ولقد كنا ما نصلي عند الكعبة حتى أسلم عمر.⁽⁴⁾

وقال ابن مسعود: ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر.⁽⁵⁾

وكان إسلامه (رضي الله عنه) بسبب أخته فاطمة، وزوجها (رضي الله عنهما).⁽⁶⁾

(1) التوقيف على مهمات التعاريف، م س، ص 317

(2) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت. ط1، 1412هـ/1992م، ج3، ص1144-1145

(3) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق، شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405هـ/1985م، ص71

(4) الحميري، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط2، 1375هـ / 1955م، ج1، ص342

(5) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1403/1983م، ج1، ص277

(6) ابن سيد الناس، محمد بن محمد، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، دار القلم، بيروت، ط1، 1414/1993، ج1، ص143-144

المطلب الثاني: ثناء الرسول صلى الله عليه وسلم عليه:

1- الثناء لغة واصطلاحاً:

أ- الثناء لغة:

ثنوي: والثناء من قولهم: أنيت عليه إثناء حسنا، ولا يكون إلا في الخير وربما استعمل في الشر.⁽¹⁾

ب- الثناء اصطلاحاً:

الثناء: ما يذكر عن محامد الناس فيثنى حالاً فحالا.⁽²⁾

وقد أثنى الرسول صلى الله عليه وسلم عليه، ومن ذلك:

- (والذي نفسي بيده، ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك).⁽³⁾

- (بيننا أنا نائم، أتيت بقدر لبن، فشربت حتى إني لأرى الري يخرج في أظفاري، ثم أعطيت فضلي

عمر بن الخطاب قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم).⁽⁴⁾

- (لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال، يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن

من أمتي منهم أحد فعمر).⁽⁵⁾

- (بيننا أنا نائم رأيت الناس عرضوا علي، وعلمهم قمص، فمنها ما يبلغ الثدي، ومنها ما يبلغ دون

ذلك، وعرض علي عمر وعليه قميص اجتره، قالوا: فما أولته يا رسول الله قال: الدين).⁽⁶⁾

(1) الأزد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م، ج2، ص1036

(2) التوقيف على مهمات التعاريف، م. س، ص117

(3) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، جدة، ط1، 1422هـ، كتاب: بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، ج4، ح3294، ص126، والنيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل عمر، ج4، ح2396، ص1863

(4) صحيح البخاري، م س، كتاب: العلم، باب: فضل العلم، ج1، ح28، ص27

(5) م ن، كتاب: أصحاب النبي-صلى الله عليه وسلم-، باب: مناقب عمر، ج5، ح3689، ص12

(6) م ن، كتاب: أصحاب النبي-صلى الله عليه وسلم-، باب: مناقب عمر، ج5، ح3691، ص12، وصحيح مسلم، م س، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مناقب عمر، ج4، ح2390، ص1859

- (بينما أنا نائم رأيتني في الجنة، فإذا امرأة تتوضأ إلى جانب قصر، فقلت: لمن هذا القصر؟ قالوا: لعمر، فذكرت غيرته، فوليت مدبراً». فبكى عمر، وقال: أعليك أغار يا رسول الله).⁽¹⁾
- عن أنس بن مالك (رضي الله عنه)، قال: صعد النبي صلى الله عليه وسلم إلى أحد ومعه أبو بكر، وعمر، وعثمان، فرجف بهم، فضربه برجله، قال: (اثبت أحد فما عليك إلا نبي، أو صديق، أو شهيدان).⁽²⁾

المبحث الثاني: الإسلام يحث على الوظيفة

المطلب الأول: دعوة الإسلام إلى العمل

1- الدعوة لغة واصطلاحاً:

أ- الدعوة لغة:

دعا: الدعاء إلى الشيء: الحث على قصده.⁽³⁾

ب- الدعوة اصطلاحاً:

الدعوة: هي بالفتح لغة في الطعام، وهي عند الفقهاء قسمان: عامة وخاصة. فالدعوة العامة ما لا يتخذ لأجل شخص. وقيل إنها كالعرس، والختان. وقيل ما زاد على عشرة. والخاصة ضد ما مر من التفصيل.⁽⁴⁾

2- الإسلام لغة واصطلاحاً:

أ- الإسلام لغة:

- (1) صحيح البخاري، م س، كتاب: أصحاب النبي-صلى الله عليه وسلم-، باب: مناقب عمر، ج5، ح 3680، ص10
- (2) م ن، كتاب: أصحاب النبي-صلى الله عليه وسلم-، باب: مناقب عمر، ج5، ح 3686، ص11
- (3) المفردات في غريب القرآن، م س، ص315
- (4) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، م س، ج1، ص786

سلم: وأسلم أمره إلى الله، أي سلم. وأسلم من الإسلام.⁽¹⁾

ب- الإسلام شرعا:

الإسلام: هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والاذعان.⁽²⁾

3- العمل لغة واصطلاحا:

أ- العمل لغة:

عمل: العمل يستعمل في الأعمال الصالحة والسيئة، وقوله تعالى: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهِ﴾⁽³⁾: هم المؤلّون على الصدقة، والعمالة: أجرته.⁽⁴⁾

ب- العمل اصطلاحا:

العمل: المهنة والفعل، والعمل يعم أفعال القلوب والجوارح.⁽⁵⁾

4- اهتمام الإسلام بالعمل:

دعا الاسلام إلى العمل، ورغب فيه، وجاء القرآن الكريم يحث المسلم على العمل وطلب الرزق، قال تعالى: ﴿أَنْتُمْ تَرْزَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾⁽⁶⁾، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...﴾⁽⁷⁾.

يقول ابن الجوزي (رحمه الله): «إباحة لطلب الرزق بالتجارة بعد المنع منها».⁽⁸⁾

(1) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ / 1987م، ج5، ص1952

(2) الأحمّد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ / 2000م، ج1، ص152، والجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ / 1983م، ص23

(3) التوبة (60)

(4) المفردات في غريب القرآن، م س، ص587

(5) الكليات، م س، ص616

(6) الواقعة (64)

(7) الجمعة (10)

(8) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ، ج4، ص284

وأثنى الله عز وجل على الذين يعملون ويتاجرون، ولكن لا تلهيهم تجارتهم وأعمالهم عن ذكر الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، قال تعالى: ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة...﴾⁽¹⁾.

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحث أصحابه على العمل، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه): أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حبله، فيحتطب على ظهره خير له من أن يأتي رجلاً، فيسأله أعطاه أو منعه).⁽²⁾

5- من مهن الأنبياء:

- عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم، فقال أصحابه: وأنت؟ فقال: نعم، كنت أرهاها على قراريط لأهل مكة)⁽³⁾

- وعن ابن عباس (رضي الله عنهما): كان آدم عليه السلام حراثاً، وكان نوح نجاراً، وكان إدريس خياطاً، وكان صالح تاجراً، وكان إبراهيم زراعاً، وكان شعيب راعياً، وكان موسى راعياً، وكان داود زراداً، وكان سليمان ملكاً، وكان عيسى لا يخبأ شيئاً لغده، وكان نبينا صلى الله عليه وسلم يرعى غنماً لأهل بيته بأجياد، وكانت حواء تغزل الشعر فتحوكة بيدها فتكسو نفسها وولدها.⁽⁴⁾

المطلب الثاني: نهى الإسلام عن استغلال الوظيفة:

1- حرمة الأخذ من الوظيفة، أو المنصب:

لقد حرم الإسلام استغلال الوظيفة في مكاسب شخصية، فعن عدي بن عميرة الكندي (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخطياً فما فوقه كان غلولاً يأتي به يوم القيامة، قال فقام إليه رجل أسود من الأنصار كأني أنظر

(1) النور (37)

(2) صحيح البخاري، م س، كتاب: الزكاة، باب: الاستعفاف عن المسألة، ج 2، ح ص 1470، ص 123

(3) م ن، كتاب: الإجارة، باب: رعي الغنم، ج 3، ح 2262، ص 88

(4) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412 هـ / 1992 م، ج 2، ص 146

إليه فقال يا رسول الله اقبل عني عملك، قال: ومالك، قال: سمعتك تقول كذا وكذا، قال وأنا أقوله الآن: من استعملناه منكم على عمل فليجيء بقليله وكثيره فما أوتي منه أخذ وما نهى عنه انتهى⁽¹⁾.

2- من أسباب استغلال الوظيفة:

أ- غياب الأمانة:

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...﴾⁽²⁾.

قال العلماء: نزلت الآية في ولاية الأمور؛ عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها.⁽³⁾

ولما فتح سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) المدائن واستولى على تاج كسرى وملابسه وأرسلها إلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قال: «إن قوما أدوا هذا للأمناء»⁽⁴⁾.

ب- العنصرية:

فعن يزيد بن أبي سفيان (رضي الله عنه)، قال: قال أبو بكر (رضي الله عنه)، حين بعثني إلى الشام: يا يزيد، إن لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة، وذلك أكبر ما أخاف عليك، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: (من ولي من أمر المسلمين شيئاً فأمرهم أحداً محاباة فعليه لعنة الله...)⁽⁵⁾.

ج- عدم الخوف من الله:

فعن أبي هريرة (رضي الله عنه)، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (ليأتين على الناس زمان، لا يبالي المرء بما أخذ المال، أمن حلال أم من حرام)⁽⁶⁾.

(1) صحيح مسلم، م س، كتاب: الإجارة، باب: هدايا العمال، ج3، ح 1833، ص 1465

(2) النساء (58)

(3) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ، ص6

(4) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 140هـ، ج7، ص79

(5) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421 هـ/ 2001 م، ج1، ص202

(6) صحيح البخاري، م س، كتاب: البيوع، باب: قول الله تعالى: (يأياها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا)، ج3، ح 2083، ص59

«وذلك لقلّة الأديان وحب الدنيا وإيثارها، ووجه الذمّ أنه يتساوى عنده الأمران وإلا فلا ملام على من أخذ المال من حلال وهذا من معجزاته فإنه إخبار عن غيب وقد وقع»⁽¹⁾.

المبحث الثالث: تربية البيت المسلم على سيرة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)

المطلب الأول: محاسبته لأهله وأبنائه

1- المحاسبة لغة واصطلاحاً:

أ- المحاسبة لغة:

حسب: الحسيب والمحاسب: من يحاسبك، ثم يعبر به عن المكافئ بالحساب.⁽²⁾

ب- المحاسبة اصطلاحاً:

المحاسبة: ما تفرد بها الرافع أو المرفوع إليه على تفصيلاته.⁽³⁾

2- الأهل لغة واصطلاحاً:

أ- الأهل لغة:

أهل: أهل الرجل: من يجمعه وإياهم نسب أو دين، أو ما يجري مجراهما من صناعة وبيت وبلد.⁽⁴⁾

ب- الأهل اصطلاحاً:

أهل الرجل أخص الناس به، ولا أخصّ بالإنسان من الزوجة، وقيل قد يراد بالأهل الزوجة والأولاد، وقد يراد به الأقارب، وقد يراد به المنقاد.⁽⁵⁾

(1) الصنعاني، محمد بن إسماعيل، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1، 1432هـ/2011م، ج9، ص202.

(2) المفردات في غريب القرآن، م س، ص232، وينظر: لسان العرب، م س، ج1، ص314.

(3) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1424هـ/2004م، ص158.

(4) المفردات في غريب القرآن، م س، ص96.

(5) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، م س، ج1، ص287.

3- الأبناء لغة واصطلاحاً:

أ- الأبناء لغة:

ابن: أصله بنو، لقولهم في الجمع: أبناء، وفي التصغير: بني.⁽¹⁾

ب- الأبناء اصطلاحاً:

الابن: الولد سمي به لكونه بناء للأب لأنه الذي بناه وجعله الله سبباً لإيجاده، ويقال لكل ما يحصل من جهة شيء، أو تربيته أو تفقده أو كثرة خدمته أو قيامه بأمره ابنه، نحو ابن السبيل للمسافر، وابن الحرب للمجاهد.⁽²⁾

4- تربية البيت المسلم على البعد عن المال الحرام:

لما كان البيت المسلم أحد أركان المجتمع، وصلاحه يؤثر في المجتمع سلباً وإيجاباً؛ فقد أكد الإسلام على تربية البيت المسلم على الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...﴾⁽³⁾.

وعن ابن عمر (رضي الله عنهما)، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (كلكم راع ومسئول عن رعيته، والإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية ومسئولة عن رعيته، والخادم في مال سيده راع ومسئول عن رعيته، قال: وحسبت أن قد قال: والرجل راع في مال أبيه).⁽⁴⁾

وعن عائشة (رضي الله عنها)، قالت: «كان لأبي بكر غلام يخرج له الخراج، وكان أبو بكر يأكل من خراجه، فجاء يوماً بشيء فأكل منه أبو بكر، فقال له الغلام: أتدري ما هذا؟ فقال أبو بكر: وما هو؟ قال: كنت تكهنت لإنسان في الجاهلية، وما أحسن الكهانة، إلا أني خدعته، فلقيني فأعطاني بذلك، فهذا الذي أكلت منه، فأدخل أبو بكر يده، فقاء كل شيء في بطنه».⁽⁵⁾

(1) المفردات في غريب القرآن، م س، ص 147

(2) التوقيف على مهمات التعاريف، م س، ص 36

(3) التحريم (6)

(4) صحيح البخاري، م س، كتاب: الوصايا، باب: قول الله تعالى: (من بعد وصية يوصي بها أودين)، ج 4، ح 2751، ص 5

(5) م ن، كتاب: المناقب، باب: أيام الجاهلية، ج 5، ح 3842، ص 43

وروي أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) شرب لبنا فأعجبه، فسأل الذي سقاه: «من أين هذا اللبن؟ فأخبره أنه ورد على ماء قد سماه، فإذا نعم من نعم الصدقة وهم يسقون، فحلبوا له من ألبانها، فجعله في سقائه، فأدخل عمر بن الخطاب يده فاستقاه»⁽¹⁾.

ويقول ابن الجوزي (رحمه الله): «وكان الرجل إذا خرج من منزله يقول له أهله: «إياك وكسب الحرام، فإننا نصبر على الجوع ولا نصبر على النار»⁽²⁾.

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه): أن الحسن بن علي (رضي الله عنهما)، أخذ ثمرة من تمر الصدقة، فجعلها في فيه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم بالفارسية: (كخ كخ)⁽³⁾، أما تعرف أنا لا نأكل الصدقة)⁽⁴⁾.

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه): أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه)⁽⁵⁾.

وكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) شديد المحاسبة لنفسه، ولأهل بيته في البعد عن المال الحرام، أو جلب المنافع من الخلافة، وفي ذلك يقول ابن عمر: «كان عمر إذا نهى الناس عن شيء دخل على أهله، أو قال: جمع أهله، فقال: إني قد نهيت الناس عن كذا وكذا، وإن الناس ينظرون إليكم كما ينظر الطير إلى اللحم، فإن وقعتم ووقعوا، وإن هبتم هابوا، وإني والله لا أؤتى برجل منكم وقع فيما نهيت الناس عنه إلا أضعفت له العقوبة لمكانه مني، فمن شاء منكم؛ فليتقدم، ومن شاء منكم؛ فليتأخر»⁽⁶⁾.

(1) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وأقواله على أبواب العلم، تحقيق: إمام بن علي، دار الفلاح، مصر، ط1، 1430 هـ / 2009 م، ج1، ص50

(2) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، منهاج القاصدين ومفيد الصادقين، تحقيق: كامل الخراط، مكتبة دار التوفيق، دمشق، (د.ط)، 1431 هـ / 2010 م، ص359

(3) كلمة تقال لزجر الصبي عند تناول شيء، وعند التقذر من شيء. ينظر: شمس العلوم، م س، ج9، ص5777

(4) صحيح البخاري، م س، كتاب: الجهاد والسير، باب: من تكلم بالفارسية، ج4، ح3072، ص74، وصحيح مسلم، م س، كتاب: الزكاة، باب: تحريم الزكاة، ج2، ح1069، ص751

(5) صحيح مسلم، م س، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم، ج4، ح2564، ص1986

(6) البغداد، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422 هـ / 2002 م، ج5، ص358

5- عمر يحاسب أبناءه:

أ- محاسبته لعبد الله بن عمر:

- عن ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: «شهدت جلوساً فابتعت من المغنم بأربعين ألفاً، فلما قدمت على عمر قال: أرايت لو عرضت على النار فقبل لك: افتده، أكنت مفتدي به؟ قلت: والله ما من شيء يؤذيكَ إلا كنت مفتديك منه، قال: كأني شاهد الناس حين تبايعوا فقالوا: عبد الله بن عمر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن أمير المؤمنين وأحب الناس إليه، وأنت كذلك فكان أن يرخصوا عليك أحب إليهم من أن يغلوا عليك، وإني قاسم مسئل وأنا معطيك أكثر ما ربح تاجر من قريش، لك ربح الدرهم درهم، قال: ثم دعا التجار فابتاعوه منه بأربعمائة ألف درهم، فدفعت إلي ثمانين ألفاً وبعثت بالباقي إلى سعد بن أبي وقاص ليقسمه»⁽¹⁾.

- وعن عبد الله بن عمر قال: «اشتريت إبلاً وارتجعتها إلى الحمى فلما سمعت قدمت بها قال فدخل عمر بن الخطاب السوق فرأى إبلاً سماناً فقال لمن هذه قيل لعبد الله بن عمر قال فجعل يقول يا عبد الله بن عمر بخ بخ ابن أمير المؤمنين قال فجئته أسعى فقلت ما لك يا أمير المؤمنين قال ما هذه إلا بل قلت أنا اشتريتها وبعثت بها إلى الحمى أبتغي ما يبتغي المسلمون قال فقال ارعوا إبل ابن أمير المؤمنين اسقوا إبل ابن أمير المؤمنين يا عبد الله بن عمر اغد على رأس مالك واجعل باقيه في بيت مال المسلمين»⁽²⁾.

ب- محاسبته لعاصم بن عمر:

عن معيقب (رضي الله عنه) قال: أرسل إلي عمر (رضي الله عنه) مع الظهيرة فإذا هو في بيت يطالب ابنه عاصماً (رضي الله عنه)، فقلت: على رسلك يا أمير المؤمنين، فإنك تأخذ أمرك بالهويني، وإذا بعاصم في زاوية فقال: أتدري ما صنع هذا؟ إنه انطلق إلى العراق فأخبرهم أنه ابن أمير المؤمنين، فانتفخهم فأعطوه أنية وفضة ومتاعاً وسيفاً محلياً فقال: ما فعلت، إنما قدمت على أناس من قومي، فأعطوني هذا فقال: خذه يا معيقب، فاجعله في بيت المال، فجعلته»⁽³⁾.

(1) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1413هـ/1993م، ج3، ص271-270.

(2) ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العمري، دار الفكر، بيروت، (د.ط.)، 1415هـ/1995م، ج44، ص327-326.

(3) ابن شبة، عمر بن شبة، تاريخ المدينة، تحقيق: فهد شلتوت، (د. د. ن.)، (د.ط.)، 1399هـ، ج2، ص700.

ج- حفصة بنت عمر:

عن الحسن يقول: «أتي عمر بمال، فسمعت بذلك حفصة، فجاءت، فقالت: يا أمير المؤمنين حق أقربائك في ذا المال، فقد وصى الله بالأقربين، فقال: يا بنية، إنما حق أقربائي في مالي، فأما هذا ففيه المسلمين، غششت أباك ونصحت أقرباءك، قومي»⁽¹⁾.

د- عمر مع أزواجه:

● عاتكة بنت زيد:

قدم على عمر (رضي الله عنه) مسك وعنبر من البحرين، فقال عمر: «والله لوددت أني وجدت امرأة حسنة الوزن تنزن لي هذا الطيب حتى أقسمه بين المسلمين، فقالت له امرأته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل: أنا جيدة الوزن فهل أمزن لك؟ قال: لا، قلت: لم؟ قال: إني أخشى أن تأخذه فتجعله هكذا - أدخل أصابعه في صدغيه وتمسحين به عنقك، فأصبت فضلاً على المسلمين»⁽²⁾.

● أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب:

«بعثت أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب (رضي الله عنهما) إلى ملكة الروم بطيب ومشارب وأحفاش من أحفاش النساء، ودسته إلى البريد، فأبلغه لها، وأخذ منه وجاءت امرأة هرقل، وجمعت نساءها، وقالت: هذه هدية امرأة ملك العرب، وبنت نبيهم، وكاتبها وكافأها، وأهدت لها، وفيما أهدت لها عقد فاخر فلما انتهى به البريد إليه أمره بإمساكه، ودعا: الصلاة جامعة، فاجتمعوا، فصلى بهم ركعتين، وقال: إنه لا خير في أمر أبرم عن غير شوري من أموري، قولوا في هدية أهدتها أم كلثوم لامرأة ملك الروم، فأهدت لها امرأة ملك الروم، فقال قائلون: هو لها بالذي لها، وليست امرأة الملك بذمة فتصانع به، ولا تحت يدك فتتقيك. وقال آخرون: قد كنا نهدي الثياب لنسثيب، ونبعث بها لتباع، ولنصيب ثمنها، فقال: ولكن الرسول رسول المسلمين، والبريد بريدهم، والمسلمون عظموها في صدرها فأمر بردها إلى بيت المال، ورد عليها بقدر نفقتها»⁽³⁾.

(1) ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد، الأموال، تحقيق، شاعر فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ/1986م، ج2، ص517

(2) الكاندهلوي، محمد بن يوسف، حياة الصحابة، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1420، 1420هـ/1999م، ج2، ص508

(3) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري / تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، لعريب بن سعد القرطي، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ، ج4، ص260

المطلب الثاني: ترفعه عن جلب المنافع من الخلافة:

1- ما أحله لنفسه من بيت المال:

قال الأحنف بن قيس: سمعت عمر يقول: «لا يحل لعمر من مال الله إلا حلتين: حلة للشتاء وحلة للصيف، وما حج به واعتمر، وقوت أهلي كرجل من قريش ليس بأغناهم، ثم أنا رجل من المسلمين».⁽¹⁾

وعن عمر (رضي الله عنه) أنه قال: «إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة والي اليتيم من ماله: إن أيسرت استعفت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، فإن أيسرت قضيت».⁽²⁾

2- استشارته الصحابة فيما يحل له من بيت المال:

«ومكث عمر زماناً لا يأكل من بيت المال شيئاً، حتى دخلت عليه في ذلك خصاصة، فأرسل إلى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فاستشارهم فقال: قد شغلت نفسي في هذا الأمر، فما يصلح لي منه فقال علي: غداء وعشاء، فأخذ بذلك عمر».⁽³⁾

وقالت حفصة: «مرض عمر، فوصف له العسل، وفي بيت المال عكة من عسل، فصعد المنبر وقال: أيها الناس، إني مريض، وقد وصف لي العسل، وفي بيت المال عكة من عسل، فإن أذنتم لي فيها، وإلا فهي حرام علي، وفي رواية: أذنوا له فيها».⁽⁴⁾

3- استقراضه من بيت المال:

وعن عمران: «أن عمر بن الخطاب كان إذا احتاج أتى صاحب بيت المال، فاستقرضه، قال: فربما أعسر فيأتيه صاحب بيت المال يتقاضاه فيلزمه...»⁽⁵⁾

(1) تاريخ الإسلام، م س، ج 2، ص 138

(2) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار الباز، ط 1، 1425هـ/2004م، ص 111

(3) م ن، ص 113

(4) سبط ابن الجوزي، أبو المظفر شمس الدين يوسف بن قزأوغلي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: محمد بركات، وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط 1، 1434هـ/2013م، ج 5، ص 222

(5) تاريخ الطبري، م س، ج 4، ص 208

4- رفضه استخلاف عبد الله بن عمر:

ولما حضرته الوفاة نصحه بعضهم باستخلاف ولده عبد الله، فأبى بشدة، وقال: «حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة، ليس له من الأمر شيء». ثم التفت إلى ولده عبد الله فقال له: «يا عبد الله، إياك ثم إياك، لا تتلبس بها»⁽¹⁾.

المطلب الثالث: الرقابة على الولاة ومحاسبتهم:

1- الرقابة لغة واصطلاحاً:

أ- الرقابة لغة:

رقب: الرقيب: الحافظ⁽²⁾، وراقبه، أي: حرسه ولاحظه.⁽³⁾

ب- الرقابة اصطلاحاً:

والمفهوم الإسلامي للرقابة أنها عملية مستمرة، تقع على عاتق جميع العاملين بالمنظمة، ولا تختص بها جهة واحدة.⁽⁴⁾

2- الوالي لغة واصطلاحاً:

أ- الوالي لغة:

ولي: الولاية: تولي الأمر، وقيل: الولاية والولاية نحو: الدلالة والدلالة، وحقيقته: تولي الأمر.⁽⁵⁾

ب- الوالي اصطلاحاً:

الوالي: هو الذي يلي القوم بالتدبير.⁽⁶⁾

(1) الطرسوسي، إبراهيم بن علي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم الحمداوي، ط2، (د.ت)، ص5

(2) المفردات في غريب القرآن، م س، 362

(3) المعجم الوسيط، م س، ج1 ص363

(4) جامعة المدينة العالمية، السياسة الشرعية، جامعة المدينة العالمية، (د.ط)، (د.ت)، ص666

(5) المفردات في غريب القرآن، م س، ص885

(6) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، م س، ج2، ص1806

3- نشأة الرقابة في الدولة الإسلامية:

وقد ظهرت الرقابة على الأسواق في عهد النبوة.⁽¹⁾ فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا فقال: (ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس مني).⁽²⁾

«ولا شك أن هذه الرقابة استمرت في خلافة أبي بكر (رضي الله عنه)، وكثيرا ما تجول عمر (رضي الله عنه) بنفسه في الأسواق واطلع على أساليب التعامل، ومنع المخالفات الشرعية»⁽³⁾.

4- من الطرق التي اتبعها عمر في الرقابة على الولاة:

أ- الوصية:

يقول الطبري: «فكان عمر إذا استعمل العمال خرج معهم يشيعهم، فيقول: إني لم أستعملكم على أمه محمد صلى الله عليه وسلم على أشعارهم، ولا على أبشارهم، إنما استعملتكم عليهم لتقيموا بهم الصلاة، وتقضوا بينهم بالحق، وتقسموا بينهم بالعدل، وإني لم أسلطكم على أبشارهم ولا على أشعارهم...»⁽⁴⁾.

ب- العهد والإشهاد:

عن ابن خزيمة بن ثابت الأنصاري، قال: «كان عمر إذا استعمل عاملا كتب له عهدا، وأشهد عليه رهطا من المهاجرين والأنصار، واشترط عليه ألا يركب برذونا، ولا يأكل نقيا، ولا يلبس رقيقا، ولا يتخذ بابا دون حاجات الناس»⁽⁵⁾.

ج- الكتابة للولاة والقضاة:

ولقد قال في كتابه إلى أبي موسى الأشعري: «سو بين الخصمين في مجلسك وإشارتك وإقبالك، حتى لا ييأس ضعيف من عدلك، ولا يطمع قوي في حيفك»⁽⁶⁾.

(1) العمري، أكرم بن ضياء، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1430 هـ/2009 م، ص148

(2) صحيح مسلم، م س، كتاب: الإيمان، باب: من غش فليس مني، ج1، ح 102، ص99

(3) عصر الخلافة الراشدة، م س، ص148، بتصرف يسير.

(4) تاريخ الطبري، م س، ص4/204

(5) م ن، ج4، ص208-207

(6) أبو زهرة، محمد بن أحمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1401 هـ/1981 م،

د- السؤال عنهم:

«كان عمر إذا قدم عليه الوفد سألهم عن حالهم وأسعارهم وعمن يعرف من أهل البلاد وعن أميرهم هل يدخل عليه الضعيف؟ وهل يعود المريض؟ فإن قالوا نعم، حمد الله تعالى، وإن قالوا لا، كتب إليه: أقبل»⁽¹⁾.

ر- السير بنفسه إلى الولايات:

قال عمر (رضي الله عنه): «لئن عشت إن شاء الله لأسيرن في الرعية حولا، فإني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني، أما عمالهم فلا يرفعونها إلي، وأما هم فلا يصلون إلي، فأسير إلى الشام، فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى الجزيرة فأقيم بها شهرين...»⁽²⁾

وقال أيضا: «ضاعت موارث الناس بالشام، أبدأ بها فأقسم الموارث، وأقيم لهم ما في نفسي، ثم أرجع فأثقل في البلاد، وأنبد إليهم أمري فأتى عمر الشام أربع مرات...»⁽³⁾.

ز- صاحب العمال:

وكان صاحب العمال أيام عمر محمد بن مسلمة (رضي الله عنه). كان عمر إذا شكي إليه عامل، أرسل محمدا يكشف الحال، وهو الذي أرسله عمر إلى عماله ليأخذ شطر أموالهم، لثقت به⁽⁴⁾. «وكان عمر إذا أحب أن يؤتى بالأمر كما يريد، بعثه»⁽⁵⁾.

5- محاسبة الولاة:

كان عمر (رضي الله عنه) يتبع نهج النبي صلى الله عليه وسلم: فعن أبي حميد الساعدي (رضي الله عنه)، قال: استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من الأزد، يقال له ابن الأتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي، قال: (فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه، فينظر يهدي له أم

(1) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.)، 1418هـ، ج1، ص68

(2) تاريخ الطبري، م س، ج4، ص202-201

(3) م ن، ج4، ص59

(4) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق، علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م، ج5، ص106

(5) سير أعلام النبلاء، م س، ج2، ص372

لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منه شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة، إن كان بعيراً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر) ثم رفع بيده حتى رأينا عفرة إبطيه: (اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت) ثلاثاً.⁽¹⁾

ومن الطرق التي سلكها عمر في محاسبة الولاة:

أ- التعريض:

عن الحسن قال: «أول خطبة خطبها عمر، حمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد، فقد ابتليت بكم وابتليتكم بي، وخلفت فيكم بعد صاحبي، فمن كان بحضرتنا بشرناه بأنفسنا، ومن غاب عنا وليناه أهل القوة والأمانة، ومن يحسن نزده حسنا، ومن يسيء نعاقبه ويغفر الله لنا ولكم».⁽²⁾

ب- الضرب:

يقول ابن الجوزي (رحمه الله): «وهو أول من حمل الدرة وأدب بها، وقيل بعده: لدرة عمر أهيب من سيفكم».⁽³⁾

وعن أنس، قال: «أتى رجل من أهل مصر إلى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين، عائد بك من الظلم، قال: عذت معاذاً، قال: سابقت ابن عمرو بن العاص فسبقته، فجعل يضربني بالسوط، ويقول: أنا ابن الأكرمين! فكتب عمر إلى عمرو يأمره بالقدوم بابه معه. فقدم فقال عمر: أين المصري؟ خذ السوط فاضرب، فجعل يضربه بالسوط ويقول عمر: اضرب ابن الأكرمين. ثم قال للمصري: ضعه على صلعة عمرو، قال: يا أمير المؤمنين، إنما ابنه الذي ضربني وقد اشتفيت منه، فقال عمر لعمرو: مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً! قال: يا أمير المؤمنين، لم أعلم ولم يأتي».⁽⁴⁾

(1) صحيح البخاري، م س، كتاب: الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب: من لم يقبل الهدية لعلة، ج 3، ح 2597، ص 159

(2) تاريخ الخلفاء، م س، ص 114

(3) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار ابن خلدون، (د.ط.)، (د.ت.)، ص 63

(4) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق، محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1387هـ/ 1967م، ج 1، ص 578

ج- مشاطرة الأموال:

ولقد قاسم عمر بن الخطاب سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنهما) ماله حين عزله عن العراق.⁽¹⁾
يقول ابن القيم (رحمه الله): «وصادر عماله، فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل، واختلط ما يختصمون به بذلك. فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين».⁽²⁾

د- عزل الولاة:

وممن عزلهم عمر (رضي الله عنه) خالد بن الوليد⁽³⁾، وأبو هريرة⁽⁴⁾، وسعد بن أبي وقاص⁽⁵⁾، وعياض بن غنم.⁽⁶⁾

خاتمة:

الحمد لله الذي بفضلله أتم لي هذا البحث، والذي أرى أن يتناوله كل بيت مسلم بعين الاعتبار، ومن أهم النتائج والتوصيات:

النتائج:

1. أكدت الدراسة على اهتمام الإسلام بأن يكون للمسلم عمل ووظيفة يتكسب منها بدلاً من التذلل للناس.
2. على الموظف أن يبتعد عن المحاباة في وظيفته، وأن يراقب الله تعالى فيما ولاه من وظيفة، أو منصب؛ فلا يتخذها مطمعا، فتضيع حقوق الناس بسبب تساهله.
3. وجهت الدراسة رب البيت للاقتداء بالفاروق عمر (رضي الله عنه)، في محاسبة نفسه وأبنائه، وعدم استغلال منصبه لجمع المال على حساب دينه وأمانته.

(1) ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق، محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ/1990م، ج3، ص110

(2) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة دار البيان، (د.ط.)، (د.ت)، ص17

(3) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، م س، ج4، ص142

(4) الاستيعاب، م س، ج4، ص1771

(5) م ن، ج2، ص608

(6) م ن، ج1، ص320

3. على الموظف مراقبة الله عز وجل فيما استراحه من مسؤولية، ومتابعة من تحته وإبداء عدم الرضى عن تجاوزاتهم.

التوصيات:

1. حث طلاب العلم على الاهتمام بالدراسات التي تتعلق بسير الخلفاء الراشدين؛ لما لها من أهمية في حياة الفرد والمجتمع.
2. دعوة كل موظف وموظفة للبعد عن استغلال الوظيفة بشتى صورها؛ حتى لا يقع تحت سخط الله وعقابه.
3. دعوة جميع المؤسسات لعقد ندوات تثقيفية لموظفيها، للبعد عن الكسب الحرام، وعدم استغلال الوظيفة في مكاسب شخصية.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.
- الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
- ابن الأثير، أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار ابن خلدون، (د. ط)، (د. ت).

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، منهاج القاصدين ومفيد الصادقين، تحقيق: كامل الخراط، مكتبة دار التوفيق، دمشق، (د. ط)، 1431هـ/2010م.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1403/1983م.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق، شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م.
- ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد، الأموال، تحقيق: شاعر فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ/1986م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ/1990م.
- ابن سيد الناس، محمد بن محمد، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، دار القلم، بيروت، ط1، 1414/1993م.
- ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة، تحقيق: فهم شلتوت، (د. د. ن)، (د. ط)، 1399هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العمروي، دار الفكر، بيروت، (د. ط)، 1415هـ/1995م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، 1418هـ.

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة دار البيان، (د. ط)، (د. ت).
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وأقواله على أبواب العلم، تحقيق: إمام بن علي، دار الفلاح، مصر، ط1، 1430هـ / 2009م.
- ابن مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، الإسكندرية، (د. ط)، (د. ت).
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- ابن هشام، عبد الملك الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط2، 1375هـ / 1955م.
- أبو زهرة، محمد بن أحمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1401هـ / 1981م.
- أزدي، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، جدة، ط1، 1422هـ.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ / 2002م.
- (جامعة المدينة العالمية)، السياسة الشرعية، جامعة المدينة العالمية، (د. ط)، (د. ت).
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، المحقق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ / 1983م.

- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ / 1987م.

- الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري، وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1420 هـ /1999م.

- الخوارزمي، محمد بن أحمد، مفاتيح العلوم، تحقيق، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، (د.ت).

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1413هـ/ 1993م.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق، شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405هـ/ 1985م.

- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق / بيروت، ط1، 1412هـ.

- سبط ابن الجوزي، أبو المظفر شمس الدين يوسف بن قزُأوغلي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: محمد بركات، وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط1، 1434هـ/2013م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار الباز، ط1، 1425هـ/2004م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق، محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1387هـ/1967م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1424هـ/2004م.

- الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1، 1432هـ/2011م.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري / تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، لعريب بن سعد القرطبي، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ.
- الطرسوسي، إبراهيم بن علي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم الحمداوي، ط2، (د. ت.).
- العمري، أكرم بن ضياء، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1430هـ/2009م.
- الكاندهلوي، محمد بن يوسف، حياة الصحابة، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1420، 1هـ/1999م.
- الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق، عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د. ط.)، (د. ت.).
- المختار، أحمد وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.
- المناوي، زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ/1990م.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ط.)، (د. ت.).
- الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.

لفظ «المسخوط» ودلالاته اللغوية والعرفية والشرعية والفقهية: دراسة مختصرة

“Al Maskhoute” notion and its linguistic, customary, jurisprudential, and doctrinal connotations: an abridged study

ذ. امحمد رحمانى

باحث في مختبر الدراسات المقاصدية وقضايا الاجتهاد والتجديد

جامعة محمد الأول - وجدة - المغرب



ملخص:

تُعَدُّ الدراسة المصطلحية من الدراسات العلمية المهمة، إذ من خلالها يقف الباحث على تجليات المصطلح المراد دراسته، للخلوص إلى معانيه ومقاصده، ليؤسس عليها قواعده العلمية من أجل بناء معرفي سليم، من تلك المصطلحات: مصطلح «المسخوط» الذي يكثر استعماله في كتب الفقه بالخصوص، مما يدفع القارئ والباحث على حد سواء، للوقوف على معانيه ومقاصده، سواء اللغوية والعرفية والشرعية والفقهية، إذ يراد به لغة الغضب والكره وعدم الرضا، تأسيساً على ما احتوته المصادر اللغوية المشهورة، كجمهرة ابن دريد وقاموس الفيروزابادي وصحاح الرازي، وقريب منه المعنى الشرعي المبني على كتاب الله وسنة رسوله، إذ المقصود بالسخط فيهما: الغضب وعدم الرضا كصفة، والفاسق والمغضوب عليه كموصوف، أما دلالاته العرفية على ما جرى به الاستعمال في بلدنا، فله اتصال وثيق بمفهومه الشرعي، فالمسخوط المغضوب عليه من طرف والديه، حتى بلغ بذلك الغضب درجة العقوق لهما، كما يراد به الماكر صاحب الحيلة، أما فقها وخصوصاً عند السادة المالكية فهو الرجل المجروح الساقط شهادته وعدالته.

الكلمات المفتاحية: «المسخوط»، المكروه، العرفي، الغضب، المذهب المالكي.

Abstract:

The study of terminology is considered as one of the prominent scientific studies through which the researcher stands on the manifestations of the term under study to reach out its meanings and purposes. This way, he builds up scientific foundations for a sound knowledge structure. One of these terms is the Arabic one »Al Maskhoute« which is used frequently in the books of jurisprudence in particular, both the reader and the researcher are inclined to look for its meaning and purposes at the linguistic, customary, legal and doctrinal levels. At the linguistic level, the word means anger, hatred, and dissatisfaction according to popular language sources like "Jamharate" Ibn Dourayde, Al Fayrouzabadi dictionary, and Al Razi's Sihah. The closest meaning to the term is based on the Quran and the prophet's Sunnah where the term "Sokht" means anger and dissatisfaction as a characteristic, lecherous and cursed as a character. On the other hand, the usual customary significance of the term, according to its use in our country, is closely related to the legal definition. Thus, "Al Maskhoute" is the one cursed and hated by his parents to the extent that such hatred reached the level of disobedience, it also defines a sly cunning person. In jurisprudence and particularly in the Maliki doctrine, the term defines a man whose testimony and credibility has been dropped.

Key words: hatred, anger, customary, dissatisfaction, "Al Maskhoute", Maliki doctrine.

مقدمة:

تعتبر دراسة المصطلحات مسألة شديدة الأهمية في كل الميادين العلمية، خصوصا في الدراسات الفقهية، إذ تتوقف نتائج تلك الدراسة على ضرورة معرفة معاني المصطلحات المستعملة، في المجال العلمي المراد دراستها فيه، وكذا الإحاطة بمفاهيمها والتنبُّه لمقاصدها المتفق عليها بين أهل ذلك التخصص، حتى تتضح المسائل وي زال الإشكال عنها لتصحَّ الرؤية وينضبط الحكم.

وإنه مما يجعل هذه الدراسة ضرورية ومهمة، بل وخطيرة في نفس الوقت وكثير من الأحيان، هو اختلاف المذاهب الفقهية في معاني بعض المصطلحات، الأمر الذي يجعل دراسته للوقوف على

معاني المصطلح ومقاصده خطوة مهمة في الدراسات المقارنة. فمصطلح القرء مثلا عند المالكية ليس هو بمعناه عند الحنفية، فعند المالكية يراد به الطهر⁽¹⁾، وعند الحنفية يراد به الحيض⁽²⁾، هذا في المجال العلمي الواحد والمسألة الفقهية المخصوصة، أما في بقية العلوم وتفرعها فاختلاف يبين ظاهر وواضح. فمعاني المصطلحات في المجال الفقهي ليست هي عينها في المجال الحديثي والأصولي واللغوي وغيرها، فلكل علم دلالاته ومعانيه في المصطلح الواحد، ويسميه البعض بالمشترك⁽³⁾ اللفظي والمختلف الدلالي الذي يقابل المترادف.

وباعتبار أن المصطلح الفقهي يتشكل مفهومه وتتحدد مقاصده وتنبي دلالاته، انطلاقا من نواحي متعددة لغوية وشرعية وعرفية، يكون لزاما الإشارة والرجوع إليها أثناء البحث والتدقيق في معاني تلك الألفاظ والمصطلحات، لأنها هي محددات المعاني ومخصصات الدلالات، ومن الغلط تتبع اللفظ في دلالاته من غير الرجوع لجذوره، ابتداء باللغة وانتهاء بالعرف.

وفي هذه المقالة الموجزة، أحاول الوقوف على مصطلح «المسخوط» في الاستعمال اللغوي والشرعي والعرفي والفقهي المالكي، من خلال مجموعة من مصادر اللغة والمذهب المالكي وأمّهات كتبه الكبرى، متناولا فيها ما شاعت به الدلالة وانتشر به المقصد، ومعرضا عن الأقوال الشاذة وما جرى الاستثناء فيه، إذ لا يقاس عليه كما هو معروف، لأخرج بخلاصة جامعة لمعنى المصطلح لغة وشرعا وعرفا وفقها في المذهب المالكي.

قد يشكك البعض في جدوى دراسة هذا المصطلح باعتباره شهرته وذيوعه، حتى بلغ درجة المعرفة والاشتهار، ولكني أخالفهم في عدم الاهتمام بدلالاته، وذلك لما له من أثر نفعي أو سلب في المعاملات والشهادات والحدود، وهو أثر لا يتأسس على ما شاع عندهم حول المصطلح، وإنما على ما يعرف

(1) - عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1409هـ/1989م، (4/38).

(2) - السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1414هـ / 1993م، (6/12).

(3) - قال الزبيدي في مقدمة تاج العروس: «إنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة». انظر: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دون طبعة ولا تاريخ الطبع، (1/25). وأخص منه قول الأنصاري: «ما وضع لحقيقتين فأكثر كالقرء للطهر والحيض». انظر: الأنصاري، زكريا محمد، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص 80.

به عند أهل التخصص. وهنا تظهر أهمية هذا البحث، وضرورة تحديد المعنى، وإن ظهر للبعض أنه متجاوز، بل إنني وقفت على من التبس عليه الأمر فجعل الدلالة اللغوية مكان الدلالة الفقهية كما وقع لمحقق كتاب «تبصرة الحكام» جمال مرعشلي فجعل المسخوط هو القصير الممسوخ⁽¹⁾، اعتماداً على ما وجدته في تاج العروس، وأقول: ما علاقة القصر والمسخ في قبول شهادته من ردها؟ خصوصاً أن ابن فرحون أورده مريداً به معناه الفقهي لا اللغوي ولا العرفي، على أن ما في تاج العروس أراد به ما عُرف عامية عندهم، فقال: «والمسخوط الممسوخ والقصير، عامية»⁽²⁾؛ وإلا فالزبيدي لم يخرج على ما اتفق عليه أهل اللغة من كون المسخوط هو المكروه.

المبحث الأول: المعنى اللغوي لمصطلح «المسخوط»:

● جاء في القاموس المحيط للفيروزآبادي: السُّخْطُ بالضم ضد الرضا، وقد سَخِطَ كَفَحَ وَتَسَخَّطَ، والمَسْخُوطُ: المكروه، وأسخطه: أغضبه، وتَسَخَّطَهُ تَكَرَّهَهُ⁽³⁾.

وقال في فصل الراء: ومَرْضَاةٌ ضد سَخِطَ⁽⁴⁾.

وقال في فصل الفاء: وسئل صلى الله عليه وسلم عن موت الفجأة فقال: «رَاحَةٌ لِلْمُؤْمِنِ وَأَخَذَةٌ أَسْفٍ لِلْكَافِرِ»⁽⁵⁾ ويروى: أَسِفٍ كَكَتِفٍ، أي أخذة سَخِطٍ أو ساخِطٍ⁽⁶⁾.

● جاء في مختار الصحاح للرازي: السَّخَطُ بفتح السين والسُّخْطُ بوزن القُفْل ضد الرضا، وقد سَخِطَ أي غضب، وبابه ضَرِبَ فهو ساخط وأسخطه أغضبه، وتَسَخَّطَ عطاءه استقله⁽⁷⁾.

(1) - انظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام تحقيق جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، 1422هـ/2001م، ص (23 - 51 - 250).

(2) - تاج العروس من جواهر القاموس، م س، (19/341).

(3) - الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، 1426 هـ / 2005 م، (1/669).

(4) - م ن (1/1288).

(5) - ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني الوائلي، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، رقم 25042.

(6) - القاموس المحيط، م س، (1/791).

(7) - الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية / الدار النموذجية، بيروت / صيدا، الطبعة الخامسة، 1420 هـ / 1999 م، (1/144).

● جاء في جمهرة اللغة لابن دريد: والسخط خلاف الرضا، وتَسَخَّطَ الرجل تَسَخُّطاً إذا تغضب وتكره الشيء، والشيء مسخوط أي مكروه⁽¹⁾.

● جاء في تهذيب اللغة للأزهري: قال الليث: يقال: سَخَطْتُ وَسُخِطْتُ مثل عُدِمَ وَعَدِمَ وهو نقيض الرضا، والفعل منه سَخِطَ يَسْخُطُ، ويقال كلما عملت له عملاً تَسَخَّطُهُ، أي لم يرتضه، وأسخطني فلان فسخطت سخطاً⁽²⁾.

والناتج من هذه النقول والتعريفات أن السخط والتسخط تدور معانيهما اللغوية على الغضب والكره وعدم الرضا وأن المراد اللغوي من المسخوط هو المكروه.

المبحث الثاني: المعنى الشرعي لمصطلح «المسخوط»

والمقصود بالمعنى الشرعي أي دلالة اللفظ في الاستعمال القرآني والحديثي:

● ففي القرآن الكريم: ولو أن لفظ «المسخوط» لم يرد بصورته اللفظية في آيات التنزيل الحكيم، إلا أنه وردت فيه ألفاظ مشتقة من أصل اللفظ اللغوي «سخط» نذكرها تباعاً:

- قوله تعالى في سورة آل عمران (أَقَمْنِ اتَّبِعْ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمَ وَبُئْسَ الْمَصِيرُ)⁽³⁾.

قال ابن كثير «أي لا يستوي من اتبع رضوان الله فيما شرعه، فاستحق رضوان الله وجزيل ثوابه وأجبر من وبيل عقابه، ومن استحق غضب الله وألزم به فلا محيد عنه»⁽⁴⁾.

(1) - الأزدی، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م، (1/597).

(2) - الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م، (7/74).

(3) - سورة آل عمران، الآية 162.

(4) - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ، (2/138).

وقال الرازي «حدثنا محمد بن العباس ثنا محمد بن عمرو زُتِيح ثنا سلمة قال محمد بن إسحاق قوله (كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ) (1) فاستوجب غضبه» (2)

- قوله تعالى في سورة المائدة (تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيَبْئَسَ مَا قَدَّمْتَ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ) (3).

قال ابن عاشور «والتقدير: لبئس ما قدمت بهم أنفسهم أن سخط الله عليهم فسخط الله مذموم، وقد أفاد هذا المخصوص أن الله قد غضب عليهم غضبا خاصا لمولاتهم الذين كفروا» (4).

وقال أبو حيان في البحر المحيط «والمعنى موجب سُخْطَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (5).

- قوله تعالى في سورة التوبة (وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ) (6).

قال ابن كثير «أي يغضبون لأنفسهم» (7).

- قوله تعالى في سورة محمد: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهُ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ) (8).

قال فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب «لطيفة، وهي أن الله تعالى ذكر أمرين: ضرب الوجه، وضرب الأدبار، وذكر بعدهما أمرين آخرين: إتباع ما أسخط الله وكراهة رضوانه، فكأنه تعالى

(1) - سورة آل عمران، الآية 162.

(2) - الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ، (3/807).

(3) - سورة المائدة، الآية 80.

(4) - ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، (6/295).

(5) - أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ، (4/339).

(6) - سورة التوبة، الآية 58.

(7) - تفسير ابن كثير، م س، (4/144).

(8) - سورة محمد، الآية 28.

قابل الأمرين فقال (يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ) حيث أقبلوا على سُخط الله فإن المتسع للشيء متوجه إليه ويضربون أديبارهم لأنهم تولوا عما فيه رضا الله⁽¹⁾.

● وفي السنة النبوية: وجاء هذا اللفظ صريحاً من رواية ابن عباس وهي:

- أخرج البيهقي في السنن الكبرى قال: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أنبأ مكرم بن أحمد القاضي، ثنا أحمد بن زياد بن مهران، ثنا سعيد بن سليمان، ثنا عدي بن الفضل، أنبأ عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، فإن أنكحها ولي مسخوط عليه فنكاحها باطل»، وقال بعد تخريج الحديث: «كذا رواه عدي بن الفضل وهو ضعيف، والصحيح موقوف، والله أعلم»⁽²⁾. وقال عنه ابن العربي في العارضة: «وهذا كله لم يصح في الباب منه شيء»⁽³⁾. ولم يتعرض للمراد الولي المسخوط، وأورده ابن الجوزي في تنقيح التحقيق في مسألة ولاية الفاسق لا تصح⁽⁴⁾، وكأن المراد عنده من المسخوط هو الرجل الفاسق، ويؤكد هذا المراد قول ابن كثير في إرشاد الفقيه بعد أن أورد الحديث: «وقد اعتمد الشافعي في أنه لا يجوز أن يكون الولي فاسقاً بما رواه عن مسلم بن خالد عن ابن خثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل»، وهذا موقوف وهو أصح من الأول»⁽⁵⁾.

- أخرج الطبراني في المعجم الأوسط قال: «حدثنا محمد بن أبي غسان أبو ثلاثة الفرائضي المصري، نا محمد بن سلمة المرادي، نا يونس بن تميم، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من ألبسه الله نعمة فليكثر من الحمد لله، ومن كثرت همومه، فليستغفر الله، ومن أبطأ عنه رزقه فليكثر من قول: لا حول ولا قوة

(1) - مفاتيح الغيب، م س، (28/57).

(2) - البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الثالثة، 1424 هـ / 2003 م، حديث رقم 13716، (7/201).

(3) - ابن العربي، أبو بكر المالكي، عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418 هـ / 1997 م، (5/17-18).

(4) - الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد العلي عجيب، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1421 هـ / 2000 م، (4/302).

(5) - ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، إرشاد الفقيه إلى معرفة أدلة التنبيه في فروع الشافعية، تحقيق علي إبراهيم مصطفى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2011 م، ص 440.

إلا بالله، ومن نزل مع قوم فلا يصومون إلا بإذنهم، ومن دخل دار قوم فليجلس حيث أمره، فإن القوم أعلم بعورة دارهم، وإن من الذنب المسخوط به على صاحبه، الحقد، والحسد، والكسل في العبادة، والضنك في المعيشة.⁽¹⁾ قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن يحيى بن أبي كثير إلا الأوزاعي، ولا عن الأوزاعي إلا يونس بن تميم، تفرد به محمد بن سلمة المرادي»⁽²⁾. والمراد من «المسخوط» حسب سياق الحديث المغضوب به أي السبب والفعل الذي استوجب به غضب الله عليه.

- أخرج ابن ودعان في الأربعين الودعانية عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن من ضعف اليقين أن ترضي الناس بسخط الله، وأن تحمدهم على رزق الله، وأن تدمهم على ما لم يؤتك الله، إن رزق الله لا يجره حرص حريص، ولا يرده كراهية كاره، إن الله تبارك اسمه بحكمه جعل الروح والفرح في الرضا واليقين، وجعل الهم والحزن في الشك والسخط، إنك لن تدع شيئاً تقرباً إلى الله إلا أجزلك الثواب عنه، فاجعل همك وسعيك لأخرة لا ينفد فيها ثواب المرضي عنه، ولا ينقطع فيها عقاب المسخوط عليه»⁽³⁾. والمراد من المسخوط عليه حسب السياق من الحديث أي المغضوب عليه.

- أخرج السيوطي في الجامع الصغير: «رضا الرب في رضا الوالدين وسخطه في سخطهما»⁽⁴⁾، أي: وغضبه في غضبهما، ورواه الترمذي بلفظ: «رضا الرب في رضا الوالد وسخط الرب في سخط الوالد»⁽⁵⁾، قال المباركفوري في تحفة الأحوذى: «(وَسَخَطُ الرَّبِّ) بفتح الراء ضد الرضا»⁽⁶⁾.

والواضح من هذه الآيات الكريمة وتفسيرها أن المراد من السخط هو الغضب وعدم الرضا،

(1) - الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، حديث رقم 6555، (6/333).

(2) - نفسه.

(3) - ابن ودعان، أبو نصر محمد بن علي موصلي، الأربعون الودعانية، تحقيق: سيد محمد جواد، رقم 61، الحديث العاشر.

(4) - السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري، الجامع الصغير وزيادته، تحقيق: عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، دار الفكر، 1414هـ/1994م، حديث رقم 5820.

(5) - الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، تحقيق: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، حديث رقم 1899.

(6) - المباركفوري، أبو العلا محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة، (6/22).

والمراد من المسخوط في الأحاديث وإن كان في صحة سندها مقال وكلام عند المحدثين، هو الفاسق والمغضوب عليه، أما «السَّخَطُ»، و«السُّخُطُ» فقد وردت في كثير من الأحاديث ومدارها على الغضب وعدم الرضا.

المبحث الثالث: المعنى العرفي لمصطلح «المسخوط»:

والمقصود بالمعنى العرفي أي دلالة اللفظ الشائعة عرفا بين أناس في منطقة معينة، وما راج وانتشر بينهم عند إطلاق هذا المصطلح، وما استقرت في أذهانهم من المعاني والدلالات عند التلطف به، ولاختلاف الناس في أعرافها وتقاليدها على حسب المناطق والأقوام والقبائل سأحاول التركيز على دلالة اللفظ في العرف المغربي مقتصرًا فيه على ما شاع به عندنا من المعاني والدلالات، ويمكن حصرها في التالي:

- عاق الوالدين: فالشائع والدائع عندنا أن لفظ «المسخوط» يطلق على عاق الوالدين أو سيئ الخلق معهما، فإذا آذى الولد أباه أو أمه، نادته بقولها دراجةً «أخرج علي يا لمسخوط» وإذا تكلم الناس عن عاق الوالدين في مجتمعنا قالوا عنه «هناك مسخوط الوالدين» والمراد منه على أمرين: أنه مغضوب عليه من قبل والديه لأنه أساء لهما، والثاني أنه مغضوب عليه من قبل الله سبحانه باعتبار أن رضا الله في رضا الوالد وسخطه في سخطهما كما مر في الحديث، كما يقال أيضا عن المرأة الغاضب عليها زوجها «مسخوطة رجلها»⁽¹⁾، ومما يجري في عرفنا من الأمثلة في هذا الباب قولهم: «قوة اليدين من سخط الوالدين»⁽²⁾. أي أن كثرة المتدخلين في أمر الرجل من سخط الوالدين عليه.

- الماكر صاحب الحيلة: ومما عرف عندنا بالمغرب أن هذا اللفظ يطلق كذلك على الذكي الماكر الذي يجد حلا لمشكلة يقع فيها، بطريق المكر والحيلة والخداع فيقال عنه «مسخوط» وإذا أراد البعض أن يحذرك من شخص لمكره واتساع حيلته يقال لك «راه مسخوط هداك» أي ماكر واسع الحيلة.

والملاحظ أن المعنى العرفي يلتقي في جانب منه بالمعنى الشرعي واللغوي إذا أريد به الغضب من الولد من قبل الله سبحانه أو الوالدين لسوء خلقه معهما.

(1) - شكاك، صالح، المسهب في أسرار المغرب أو المغاربة كما هم، دار أبي رقرق، الطبعة الأولى، 2016م، ص 296.

(2) - دادون، إدريس بن محمد بلفقيه، الأمثال الشعبية المغربية، مكتبة السلام الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م، مثل رقم: 1270، ص 225.

المبحث الرابع: المراد من «المسخوط» في كتب المالكية

سأكتفي في هذا المقام بكتاب المدونة باعتباره من أمهات الكتب الفقهية المالكية ومصادر المذهب، بل ولعله المصدر المثبت أن مالك استعمل هذا اللفظ بما رواه عنه ابن القاسم، ثم بعدها أشير لمن وافق مالك في ما أراده بلفظ المسخوط.

● **مدونة الإمام مالك:** ولعل أول من استخدم هذا اللفظ من المالكية هو الإمام مالك رحمه الله في المواضع التالية من مدونته:

- في كتاب الديات: «ما جاء في المسخوط يقول دمي عند فلان، قلت: رأيت إن كان المقتول مسخوطا فقال: دمي عند فلان. أيقبل قوله أم لا ويكون فيه القسامة أم لا في قول مالك؟ قال: قال مالك: فيه القسامة إذا قال المقتول: دمي عند فلان. ولم يذكر لنا مالك مسخوطا من غير مسخوط، ولكن قال ذلك لنا مجملا. وأرى المسخوط وغير المسخوط في ذلك سواء، وهذا الذي سمعت من قوله. قلت: فما فرق ما بين الشاهد إذا كان مسخوطا وبين المقتول؟ قال: لأن المقتول لا يthem. قلت: رأيت إن كانت امرأة فقالت: دمي عند فلان؟ قال: قال مالك: الرجل والمرأة في هذا سواء، وتكون القسامة في هذا العمد والخطأ. قال ابن القاسم: وهذا مما يدل أيضا على الفرق بين الشاهد إذا كان مسخوطا وبين المقتول إذا كان مسخوطا، وتكون القسامة في هذا العمد والخطأ. وقد جعل مالك الورثة يقسمون بقول المرأة - والمرأة ليست بتامة الشهادة - ولا يقسم مع شهادتها في عمد. ألا ترى أن المسخوط يأتي بشاهد على حقه فيحلف مع شاهده، ولو أتى بشاهد مسخوط لم يحلف معه ولم يثبت له شيء، فكذلك الدم» وقال «قلت: فما فرق ما بين الصبي والمرأة والمسخوط، وقد قلت إن مالكا قال في المرأة والمسخوط: إذا قال دمنا عند فلان، إن في ذلك القسامة. وقلت لي إن مالكا قال في الصبي لا قسامة فيه؟ فقال: لأن الصبي - في قول مالك - إذا أقام شاهدا واحدا على حقه لم يحلف مع شاهده ولو أن امرأة ومسخوطا أقاما شاهدا على حقهما حلفا ما شاهدتهما - عند مالك - وثبت حقهما، فهذا فرق ما بينهما»⁽¹⁾.

- وفي كتاب الديات أيضا: «قلت: فاللوث من البينة، أي شيء هو؟ أيكون العبد، أم أم الولد،

(1) - مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ/1994م، (646/4 - 647).

أم المرأة، أم الرجل المسخوط لوث بينة؟ قال: قال مالك: اللوث من البينة الشاهد الواحد إذا كان عدلاً، الذي يرى أنه حاضر الأمر»⁽¹⁾.

- وفي كتاب الديات أيضاً: «قلت: رأيت إن كان القاتل مسخوطاً فقال: دمي عند فلان - وورثة المقتول كلهم مسخوط - أكون لهم أن يقسموا ويقتلوا إن كان عمداً، وإن كان خطأ أقسموا وأخذوا الدية في قول مالك؟ قال: نعم ذلك لهم. قال: وهذا خلاف الشهادة، لا يقسم عند مالك إلا مع الشاهد العدل، ولا يقسم مع شاهد مسخوط»⁽²⁾.

- في كتاب القسمة الأول: «قال: قال مالك: كل من أوصى إلى من لا يرضى حاله والموصى إليه مسخوط لم تجز وصيته»⁽³⁾.

- في كتاب الوصايا الأول: «قال: قال مالك: المسخوط لا تجوز الوصية إليه، فالذمي أخرى أن لا تجوز الوصية إليه»⁽⁴⁾.

- في كتاب الرجم: «قلت: رأيت إن شهدوا أربعة على الزنا وأحدهم مسخوط أو عبد، أيحدهم كلهم القاضي؟ قال: قال مالك: يحدون كلهم حد الفرية قلت: رأيت إن شهد عليه أربعة بالزنا أحدهم عبد أو مسخوط، فلم يعلم الإمام بذلك حتى أقام على المشهود عليه الحد رجماً أو جلداً ثم علم بهم بعد ذلك؟ قال: أرى أن يحده هؤلاء الشهود كلهم إذا كان أحدهم عبداً، وإن كان أحدهم مسخوطاً لم يحدوا. والمسخوط في هذا مخالف للعبد لأنه حر، وقد اجتهد الحاكم في تعديله وتزكيته، فلا أرى عليهم ولا عليه حداً. ولا يشبه العبد هؤلاء الذين رجع منهم واحد بعد إقامة الحد وقد كانوا عدولاً، لأن الشهادة أولاً قد ثبتت بعدالة الذين جرحوا، وإن الذين كان منهم العبد لم تثبت لهم شهادة، إنما كان ذلك خطأ من السلطان. قلت: أفيكون لهذا المرجوم على الإمام دية أم لا؟ قال: إن كان الشهود علموا بذلك رأيت الدية عليهم، وإن لم يعلموا رأيت من خطأ الإمام، والدية على عاقلة الإمام، ولا يكون على العبد في الوجهين شيء»⁽⁵⁾.

هذه مواضع ذكر المسخوط في المدونة، والواضح من بين السياق الوارد فيه أن المسخوط هو

(1) - م ن، (4/649).

(2) - المدونة، م س، (4/279).

(3) - نفسه.

(4) - م ن، (4/334).

(5) - م ن، (4/506).

الفاسق الذي لا تقبل شهادته ولا يرضى حاله عند أهل العدل والتوثيق والشهادة وهو واضح عند قول ابن القاسم «لا يقسم عند مالك إلا مع الشاهد العدل، ولا يقسم مع شاهد مسخوط» فكأنه قابل الشاهد المسخوط بالشاهد العدل، الأمر الذي يدل على أن المسخوط فاسق غير عدل.

ومن كتب المالكية التي ذكر فيها لفظ «المسخوط» أو «المسخوطة»:

● البيان والتحصيل لابن رشد:

- في كتاب الشهادات الأول: «قال محمد بن رشد: مثل هذا في كتاب ابن المواز لمالك من رواية ابن عبد الحكم عنه، وهو على قياس المعلوم من قول ابن القاسم في ترك الاعتبار بالولاية على اليتيم البالغ في جواز أفعاله وردّها، والذي يأتي على المشهور في المذهب المعلوم من قول مالك وأصحابه في أن المولى عليه لا تنفذ أفعاله وإن كان رشيدا في جميع أحواله ألا تجوز شهادته، وإن كان مثله لو طلب ماله أعطيه، وهو نص قول أشهب في المجموعة، ونحو قوله في سماع أصبغ من كتاب النكاح أنه لا يكون وليا في النكاح، وإن كان عدلا، وقد حكى ابن حبيب في الواضحة عن مالك وأصحابه أن القاضي إذا حكم بشهادة المولى عليه أو العبد ثم انكشف ذلك بعد الحكم ردت القضية، بخلاف إذا انكشف أنه مسخوط أو سفيه، وروى مثله أبو زيد عن ابن الماجشون، وقال أصبغ: إذا قضى بشهادته ثم تبين أنه مولى عليه مارق فاسد بين الفساد، أو مسخوط بين الفسق»⁽¹⁾. وقال أيضا: «فوجب إذا قال قوم: إنه عدل، وقال آخرون: إنه مسخوط - أن ينظر إلى أعدل البينتين، فإن استوتا في العدالة سقطتا، وبقي على ما كان عليه قبل الشهادة من التوقيف في أمره. ووجه القول إن شهادة المجرحين أعمل: هو أن المجرحين كأنهما قد زادا في شهادتهما؛ لأنهما علما منه ما لم يعلم المعدلون، وهذا هو أظهر الأقوال وأولها بالصواب»⁽²⁾. وقال أيضا: «وهذا الاختلاف إنما هو إذا لم يبين المجرحون الجرحة وتعارضت الشهادة في الظاهر بأن يقول المعدلون: هو عدل جائز الشهادة، ويقول المجرحون: هو مسخوط غير جائز الشهادة»⁽³⁾.

- في كتاب المديان والتفليس الثاني: «قال ابن القاسم: إذا كان معروفا بالسفه وهو يعرف بالتبذير فباع شيئا لم يجز اشتراؤه لمن اشتراه ورأيته مفسوخا وإن طال زمانه ولا أرى أن يعدى عليه

(1) - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حيي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1408 هـ / 1988 م، (9/451).

(2) - م ن، (9/453).

(3) - م ن، (9/452).

برأس ماله ولا غيره، وهو كمن هو في الولاية؛ لأن حاله مسخوطة فلا أرى أن يجوز من أمره شيء، وذلك رأي من أَرْضَى من أهل العلم والذي أخذ به⁽¹⁾.

فالواضح من هذه النقول أن «المسخوط» عند ابن رشد هو الرجل المجروح الساقط شهادته وعدالته وهو على نفس مراد مالك من اللفظ، والحال المسخوطة أي غير المرضي عنها.

• التاج والإكليل لمختصر خليل:

- في كتاب الأقضية باب آداب القاضي: «وقوله «لا تقبل ترجمة عبد ولا مسخوط ولا كافر» معناه مع وجود المسلمين، ولو اضطر إلى ترجمة كافر أو مسخوط لقبول فعله وحكم به، كما يحكم بقول الطبيب النصراني وغير العدل فيما اضطر فيه لقوله من جهة معرفته بالطب⁽²⁾. وذكر في مواضع أخرى بنفس هذا المعنى.

والمفهوم منه أنه الرجل غير العدل.

• منح الجليل شرح مختصر الشيخ خليل:

- في أحكام الوصية: «ابن عرفة الإمام مالك رضي الله عنه لا تجوز الوصية إلى غير عدل، وفي ترجمة أخرى لا تجوز الوصية إلى مسخوط⁽³⁾.

وفي هذا الإيراد عن الشيخ عليش نقلا عن الإمام مالك أن المسخوط هو غير العدل فهما من أن ما في الترجمة الأخرى هو شرح لأصل الرواية، لكن الشيخ خليل نقل في التوضيح عن المدونة قوله: «قال في المدونة: ولا تجوز الوصية لذمي أو مسخوط أو من ليس بعدل، ويعزل إن أوصى إليه⁽⁴⁾. ولم يفسر المسخوط أنه غير عدل ولكنه جعله نوعا معه، فالذمي نوع، والمسخوط نوع، وغير العدل نوع ثالث، وهو ما يفيد أن المسخوط هنا هو الفاسق لأنه وضع هذا النقل في الشرط الثالث من شروط الموصى قال: «الثالث: العدالة فلا تجوز لفاسق».

(1) - م ن، (10/480).

(2) - المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1416هـ / 1994م، (8/107).

(3) - الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412هـ / 1992م، (9/580).

(4) - منح الجليل شرح مختصر خليل، م س، (8/554).

والمفهوم من هذه النقول والإحالات أن المسخوط هو الرجل الفاسق الذي سقطت عدالته وشهادته ولم تقبل حاله، وعلى هذا المعنى درجت كل كتب المالكية بأصولها وفروعها.

ومن المفردات القريبة من لفظ «المسخوط» أو المشتقة منه:

المسخوطة: وقد يراد بها حال الرجل الفاسق كما مرّ في البيان والتحصيل لابن رشد، وكما قيل في علقة بن تمام أنه مسخوط الحال⁽¹⁾، قال عبد الله بن عمر الأنصاري:

كم من أخ مسخوطة أخلاقها صفيته الودّ لخلق مرتضى⁽²⁾

وذكر لي بعض أهل التحقيق أنه قد يراد بها كذلك الأرض والدابة الملعونة ولم أقف على هذا في كتب المذهب.

خلاصة جامعة:

يتلخص مما سبق أن المراد من المسخوط لغويا هو المكروه، وشرعا هو الفاسق المغضوب عليه، وعرفا هو عاق الوالدين والماكر صاحب الحيلة والخداع، وفقهاً هو الرجل الفاسق الذي لا تقبل شهادته ولا عدالته.

ويمكن جمع هذه الدلالات في التعريف التالي: المسخوط هو المكروه مردود الشهادة، ساقط العدالة.

المصادر والمراجع العلمية المعتمدة:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني الوائلي، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل

(1) - أبو الأصبع، عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الجبالي القرطبي الغرناطي، ديوان الأحكام الكبرى، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 1428 هـ / 2007 م، (1/185).

(2) - الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، تحقيق: لجنة من الجامعيين، مؤسسة المعارف، بيروت، ص 838.

لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1408 هـ / 1988 م.

- ابن العربي، أبو بكر المالكي، عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418 هـ / 1997 م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، دار التونسية للنشر، تونس، 1984 م.

- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تحقيق جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، 1422 هـ / 2001 م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، إرشاد الفقيه إل معرفة أدلة التنبيه في فروع الشافعية، تحقيق علي إبراهيم مصطفى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2011 م.

- ابن ودعان، أبو نصر محمد بن علي موصلي، الأربعون الودعانية، تحقيق: سيد محمد جواد. - أبو الأصبع، عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الجبالي القرطبي الغرناطي، ديوان الأحكام الكبرى، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 1428 هـ / 2007 م.

- أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.

- الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1987 م.

- الأنصاري، زكريا بن محمد، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1424 هـ / 2003 م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، تحقيق: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1420 هـ / 1999 م.
- الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412 هـ / 1992 م.
- دادون، إدريس بن محمد بلفقيه، الأمثال الشعبية المغربية، مكتبة السلام الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1421 هـ / 2000 م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحي عجيب، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1421 هـ / 2000 م.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية / الدار النموذجية، بيروت / صيدا، الطبعة الخامسة، 1420 هـ / 1999 م.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، بدون طبعة ولا تاريخ الطبع.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، دون طبعة، 1414 هـ / 1993 م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضير، الجامع الصغير وزياداته، تحقيق: عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، دار الفكر، 1414 هـ / 1994 م.
- شكاك، صالح، المسهب في أسرار المغرب أو المغاربة كما هم، دار أبي رقرق، الطبعة الأولى، 2016 م.

- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة.
- عlish، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، دون طبعة، 1409هـ/1989م.
- الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، 1426 هـ / 2005 م.
- مالك، بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ/1994م.
- المباركفوري، أبو العلا محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة.
- المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدي الغرناطي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1416هـ/1994م.
- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، تحقيق: لجنة من الجامعيين، مؤسسة المعارف، بيروت.
- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

الترجمة بين الثقافتين العربية والغربية

Translation between Arabian and Western cultures

د. رشيد حجيرة

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين – مكناس - المغرب



ملخص:

يعتبر سؤال الترجمة من أهم الأسئلة المعرفية إلحاحا، وأكثرها إثارة لاهتمام الدرس اللساني والأدبي والفكري والعلمي على السواء. وإذا كانت الترجمة – بوصفها ممارسة لغوية وثقافية – نشاطا فكريا ضاربا في القدم قدم برج بابل، نظرا لحاجة الإنسان الملحة للتواصل، فإن الوعي النظري بقضاياها وإشكالاتها لم تتضح معالمه، وتتشعب روافده واتجاهاته إلا في بدايات القرن العشرين، وذلك مع الجهود المتعاقبة لمجموعة من الباحثين والدارسين الذي جعلوا من الترجمة موضوعا للدراسة العلمية والتأمل النظري.

تحاول هذه الدراسة اقتفاء أثر خطاب الترجمة المتعدد والمتشعب، واستجلاء خفايا القراءات المختلفة التي سعت جاهدة لتثبيت تصوراتها ومفاهيمها من أجل الوقوف على الممارسات العلمية وغير العلمية لنشوء نظرية الترجمة. وغايتنا فهم التصورات التي تتحكم في التشييدات النظرية، وكذلك التطبيقات العملية التي نمارسها فيها الترجمة.

كلمات مفتاحية: الترجمة، نظرية الترجمة، اللسانيات، الشعرية، الهرمينوطيقا.

Abstract:

The translation question is one of the most pressing and exciting cognitive questions because of its linguistic, literary, intellectual, and scientific concerns. If translation -as a linguistic and cultural practice- is an intellectual activity that goes down through ages due to the urgent human need for communication, the theoretical awareness of its issues as well as streams and

sections would not have been clearly defined until the beginning of the twentieth century with the successive efforts of a group of researchers and scholars who made from translation a subject for scientific study and theoretical reflection. This study, then, attempts to trace back the numerous and complex translation discourse and elucidate the subtleties of various readings. These readings have helped establish the perceptions and concepts in order to determine the scientific and non-scientific circumstances of translation emergence as a theory. Our goal is to comprehend the perceptions that govern the theoretical constructions as well as the practical applications in which we practise translation.

Key words: Translation, emergence, theory, linguistics, poetry, hermeneutics.

مقدمة:

تعتبر قضية الترجمة من أهم القضايا المعرفية إلحاحا، وأكثرها إثارة لاهتمام الدرس اللساني والأدبي والفكري والعلمي على السواء. وإذا كانت الترجمة – بوصفها ممارسة لغوية وثقافية – نشاطا فكريا ضاربا في القدم قدم برج بابل⁽¹⁾، نظرا لحاجة الإنسان الملحة للتواصل، فإن الوعي النظري بأسئلتها وإشكالاتها لم تتضح معالمه، وتتشعب روافده واتجاهاته إلا في بدايات القرن العشرين، وذلك مع الجهود المتعاقبة لمجموعة من الباحثين والدارسين الذي جعلوا من الترجمة موضوعا للدراسة العلمية والتأمل النظري.

لقد كان التوجه السائد لدى معظم المشتغلين في مجال الترجمة، منذ القدم إلى العصور الحديثة، عمليا تجريبيًا، يحتكم إلى الممارسة ويستنبط الأحكام من طبيعة القضايا التي يطرحها كل

(1) جاء في سفر التكوين في الفصل الحادي عشر: «وكانت الأرض كلها لغة واحدة وكلاما واحدا. وكان أنهم لما رحلوا من المشرق وجدوا بقعة في أرض شنغار فأقاموا هناك. وقال بعضهم لبعض تعالوا نصنع لبنا ونصنعه طبخا فكان لهم اللبن بدل الحجارة والحرمر كان لهم بدل الطين، وقالوا تعالوا نبين لنا مدينة وبرجا رأسه إلى السماء ونقم لنا اسما كي لا نتبدد على وجه الأرض كلها. فتنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنوهما. وقال الرب هو ذا هم شعب واحد ولجميعهم لغة واحدة وهذا ما أخذوا يفعلونه. والآن لا يكفون عما هموا به حتى يصنعوه. هلم نهبط ونبلبل هناك لغتهم حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض، فبددهم الرب من هناك على وجه الأرض كلها وكفوا عن بناء المدينة. ولذلك سميت بابل لأن الرب هناك بلبل لغة الأرض كلها، ومن هناك شتهم الرب على كل وجهها». الكتاب المقدس، العهد العتيق، الجزء الأول، مطبعة المرسلين، بيروت، 1925، ص 18، 19.

نص على حدة، غير مكترث بسؤال التنظير الترجمي الذي كان ينظر إليه بوصفه ترفا فكريا. ذلك أن تشييد نظرية للترجمة، تمتلك عُدَّة من المفاهيم والتعريفات المرتبطة منهجيا ومنطقيا، والتي يتم استخدامها للإسهام في بناء فكري- ترجمي جديد متسق ومنسجم، لم يكن واردا أو على الأقل لم يحظى بالأولوية لديهم.

انشغل المترجمون القدماء بالترجمة إنجازا وتطبيقا وانكبوا على النقل من اللغة الأصل إلى اللغة الهدف، دون أن يهتموا بكيفية وطريقة ترجمتهم أو شروط تحققها. فباستثناء بعض النتف والأفكار التي أوردها سيديسون والجاحظ وحنين بن إسحاق وغيرهم، والتي كانت بمثابة خارطة طريق لكل مترجم أو مقبل على الترجمة⁽¹⁾، لا نكاد نجد تصورا نظريا متكاملا واضح المعالم. أما حديثا، فقد عرفت نظرية الترجمة امتدادا وتطورا غير مسبوقين، فتنامت الدراسات الترجمية والأبحاث والتنظيرات المتصلة بها، وتمكنت من قطع أشواط مهمة جعلتها تصبح موضوعا مستقلا بذاته ولذاته.

تسعى هذه الدراسة إلى اقتفاء أثر خطاب الترجمة المتعدد والمتشعب، بين الثقافتين العربية والغربية، وكذا استجلاء خفايا القراءات المختلفة التي سعت جاهدة لتثبيت تصوراتها ومفاهيمها، وذلك من أجل الوقوف على الملابسات العلمية وغير العلمية لنشوء نظرية الترجمة⁽²⁾.

وضعية الترجمة بين الثقافتين العربية والغربية:

أولا: تعرف وتحديد

ما الترجمة؟ ينبغي لنا إذا أردنا تحديد وضبط هذا المفهوم أن ننظر إليه من زاوية ما يعارضه،

(1) هذا لا يعني، على الإطلاق، أن المترجمين القدامى لم تكن لديهم دراسات نقدية اهتمت بالطرائق المعتمدة في الترجمة. بل توفرت لديهم مجموعة من الدراسات الموسومة بالمعيارية والانطباعية والتي انكبت، في مجملها، على توضيح وتبيان المعيار الملائم الذي ينبغي أن تحتديه الترجمة الجيدة والناجحة.

(2) تعرف النظرية بأنها مجموع القواعد والمبادئ التي يتم توظيفها لوصف شيء معين، سواء كان هذا الشيء ينتهي إلى الحقل العلمي، أو الحقل الفلسفي، أو الحقل المعرفي، أو الحقل النقدي الأدبي، ويتم استخدامها في إثبات إحدى الحقائق أو الإسهام في البناء الفكري الجديد. إنها بصيغة أخرى، نسق من الأفكار المرتبطة والمنظمة يساعدنا على تغيير مجموعة من الظواهر المعروفة أو المرصودة وتصلح أساسا للتوقع أو التنبؤ. كما يعرفها موريس أنجرس بأنها «مجموعة من المصطلحات والتعريفات والافتراضات لها علاقة ببعضها البعض، والتي تقترح رؤية منظمة للظاهرة، وذلك بهدف عرضها والتنبؤ بمظاهرها».

للمزيد من الاطلاع، راجع: أنجرس، موريس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ت. مصطفى ماضي وآخرون، الطبعة الثانية، دار القصة للنشر، الجزائر، 2006، ص 54.

أي ما ليس ترجمة. إلا أن تعيين ما ليس ترجمة ليس بالأمر الهين، لا سيما وأن البعض يرى أن الكلام داخل اللغة الواحدة نفسها يعد ترجمة⁽¹⁾. علاوة على أن مفهوم الترجمة نفسه لم يحصل الإجماع على دلالاته. فالترجمة قضية متعددة الأبعاد ومتنوعة الزوايا، تناولها الأدباء والشاعريون، وتطارحها اللسانيون والفلاسفة على السواء، كل وفق منهجه وأدواته وبرنامجه النظري. من ثم، فإن أي تعريف لمفهوم الترجمة لابد وأن يستحضر هذا التنوع المعرفي الذي يبدو أثره واضحا على التعدد الدلالي للمفهوم.

فمن زاوية اللغة، يقدم لنا لسان العرب لابن منظور، باعتباره معجما مرجعيا أساسيا، بعض الدلالات التي تنطوي عليها كلمة «ترجمة» من ذلك: «ترجم: الترجمان والترجمان: المفسر للسان، وفي حديث هرقل: قال لترجمانه؛ الترجمان، بالضم والفتح: هو الذي يترجم الكلام أي ينقله من لغة إلى لغة أخرى»⁽²⁾.

إن التعريف اللغوي للفظ ترجمة مرتبط بالتفسير والبيان من جهة أولى، وبالنقل والتحويل من جهة أخرى، ومن ذلك قولنا ترجمت له الأمر أي أوضحته له. وبذلك يكون المعنى اللغوي لفعل ترجم هو التفسير والإبانة والإيضاح، والنقل من لغة إلى أخرى. وهذا التعريف لا يختلف عن المعنى الاصطلاحي، إذ يؤدي نفس المعنى، وإن كان محصورا بشكل خاص في تلك العملية الفنية والعلمية التي تعنى بنقل النصوص من لغة إلى أخرى، أي من سياق ثقافي إلى سياق ثقافي آخر مختلف عنه.

وفي معجم لوروبر: Le Robert، نجد أن الترجمة هي: «نقل ما يقال بلغة ما إلى لغة أخرى مع الميل إلى معادلة معنى هذا القول وذلك».

إن استحضار التعريف اللغوي للترجمة، وكذا لتاريخانية تداوله كمصطلح يفيدنا، وإن كان غير

(1) يرى المفكر والفيلسوف الألماني مارتن هيدجر «أن الكلام نفسه إذا نطق به وكتب داخل اللغة الأم يكون في حاجة إلى تأويل، وبالتالي فإن هناك بالضرورة ترجمة، وهذا داخل اللغة الأم ذاتها». انظر: Heidegger, Martin, Heraklit, G.A., Bd, 55, Cité in L'Herne (cahier 3) consacré à Martin Heidegger, 1983, p. 456-63.

وفي نفس السياق، يرى الشاعر والمترجم المكسيكي أوكتايفيو باث، أن «الطفل عندما يسأل أمه عن مدلول هذه الكلمة أو تلك، فهو في الحقيقة يطلب من أمه أن تترجم إلى لغته تلك الكلمة التي يجهلها». انظر: باث، أوكتايفيو، الترجمة: الأدب والأدبية، ترجمة: إدريس المصمودي ومحمد القاضي، مجلة فكر ونقد، عدد 22، ص 63.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1992، المجلد الثاني عشر، ص 229.

كاف، في تقديم تعريف أولي وخاص للترجمة⁽¹⁾. وذلك باعتبارها عملية نقل نص ما من لغة الأصل إلى نص آخر في لغة الهدف. ويقرن المعجم الفرنسي هذا العبور بالمعادلة إن في المضامين بالنسبة للنصوص العلمية، أو في الأساليب بالنسبة للنصوص الأدبية، أو فهمهما معا. وهو مطلب نظري صعب التحقق تطبيقيا وعمليا، لأنه مؤطر بوعي ميتافيزيقي، مادامت «إمكانية إدراك المعنى الأصلي للنص، إمكانية بلوغ النص في حقيقته، ثم نقله واستنساخه، ليست مجرد عملية من بين عمليات أخرى. إنها تشكل بنية الميتافيزيقا كميتافيزيقا»⁽²⁾.

إن هذا التصور يضعنا في صلب «المناخ الأخلاقي الذي تطرح فيه الميتافيزيقا عملية الترجمة، بل وعملية الكتابة ذاتها، ويفهم فيه النص كمؤسسة تقتضي منا احترامها ومعاملتها «بنزاهة علمية» [...] فالترجمة بهذا المفهوم، تفترض وجود نص أصلي يحمل معنى واحدا ويحصره [...] نص له هوية ينبغي ألا تضع في عملية الترجمة»⁽³⁾.

لقد أنتجت الترجمة، بما هي مكان لمواجهات ومنازعات، صراع قراءات، فأضحت كل قراءة تسعى جاهدة لتثبيت تصوراتها ومفاهيمها وحساسياتها. فغذا إعطاء تعريف دقيق للترجمة أمرا صعبا وغير متيسر. وقد زكى هذا الاختلاف، بما هو شرط إبستمولوجي تنفصل به المعرفة عن الحقيقة، تعدد مرجعياتها، وتشعب قضاياها واتساع امتداداتها.

وقد حاول عبد الكبير الشرقاوي حصر وتحديد مفهوم الترجمة، قائلا: «إن لفظ ترجمة – اصطلاحاً ومفهوماً – متعدد الدلالة بتعدد المنظور والموقع في السيرة الترجمة. فاللفظ يعني النص المترجم الناتج عن عملية الترجمة؛ ويعني كذلك هذه العملية نفسها، أي الممارسة الترجمة الملموسة، ويعني كذلك حقلاً ثقافياً خاصاً خلقه الواقع اللساني البشري المحكوم بتعدد اللغات واختلافها وتباينها، وفي اللون ذاته بضرورة التواصل والتبليغ. إن وجود لغات (لا لغة واحدة لكل البشر) تقوم عليها ثقافات مسيجة بحدود هذه اللغات نفسها، يبدو نقصاً تعوضه الترجمة به، ويعني اللفظ كذلك حقلاً نظرياً يبحث في مفهوم الترجمة وممارستها ومناهج الترجمة ويجعل هدفاً له

(1) يرى مارتن هيدجر أنه إذا «كانت عملية الترجمة تلاقي في ما بين لغتين وتجعلهما تدخلان في حوار بينهما، فإن ذلك لا يشكل العنصر الجوهرى للترجمة»: Heraklit, Ibid, p. 456.

(2) بنعبد العالي، عبد السلام، في الترجمة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص 17.

(3) م ن، ص 19.18.

إقامة نظرية للترجمة. إن لفظ الترجمة قد يعني الفعل وقد يعني النص وقد يعني التفكير النقدي أو النظري، باختلاف المنظور الذي ننظر منه إلى الممارسة الترجمية الفعلية»⁽¹⁾.

وبناء عليه، فإن مفهوم الترجمة، وفق هذه التحديدات، لا يمكن حصره في نشاط ثانوي يقتصر على معيار لساني. بصيغة أخرى، فمفهوم الترجمة لا يقف عند حد النقل من لغة (منطلق) أو مصدر إلى لغة (مستهدفة) أو هدف، بل يتجاوزها إلى فعل مركزي يستدعي ما هو نظري وثقافي وتواصلية وتفاعلية وحضارية؛ مادامت الترجمة ليست عملاً غفلاً وساذجاً أو فعلاً شفافاً ومحايداً، بل اختياراً حضارياً تؤطره رؤية استراتيجية تتصل بالترجم، وبصميم فعل الترجمة الذي يزاوله، من حيث الموضوع والصياغة، والغاية والهدف. إنها ليست مجرد عمل تقني صرف، مفصول عن النسق الثقافي والسياق التاريخي للأمم والحضارات، بل عمل منخرط في صلب العملية التنموية، يحاول الإجابة على أكثر الأسئلة إلحاحاً بالنسبة لثقافة ما في زمان محدد ومكان معين.

ثانياً: الترجمة في الثقافة العربية:

عرف العرب الترجمة، وإن بشكل ابتدائي، منذ أقدم عصورهم، نتيجة احتكاكهم بالشعوب المحيطة بهم، الروم في الشمال، والفرس في الشرق، والأحباش في الجنوب. ويعتبر الأعشى من أشهر الشعراء الذين استخدموا في شعرهم ألفاظاً فارسية. وفي زمن الدولة الأموية، اهتم الأمير خالد بن يزيد بن معاوية بالترجمة ولكنها لم تبلغ ذروتها إلا في العصر العباسي، حيث شكلت قنطرة عبور ثقافات أمم وشعوب مختلفة إلى الثقافة العربية، وذلك في سياق مشروع حضاري ضخم رصدت له كل أسباب النجاح.

فعقب تولي الأسرة العباسية السلطة عرفت حركة الترجمة ازدهاراً كبيراً، كانت بغداد مسرحها الرئيس. وقد امتدت على مدى قرنين، حيث كانت كل الكتب العلمية والفلسفية اليونانية قد ترجمت إلى العربية مع نهاية القرن الرابع الهجري/ القرن العاشر الميلادي. وقد كانت هذه الحركة مدعومة من المجتمع العباسي بكامله: الخلفاء، الأمراء والعلماء.. ورصدت لها إمكانيات مالية ضخمة، وتمت متابعتها على أساس منهجية بحث صارمة على أيدي حنين بن إسحق ومدرسته⁽²⁾. وقد رصدت لهذا

(1) الشرقاوي، عبد الكبير، شعرية الترجمة، الملحة اليونانية في الأدب العربي، دار توبقال للنشر، البيضاء، 2007، ص 17.

(2) للمزيد من الاطلاع، انظر: غوتاس، ديمتري، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة: نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2003.

المشروع كل أسباب النجاح. فاعتزل المترجمون العرب القدامى التنظير، واعتكفوا على ترجمة ما ينقصهم ويغني مخزونهم المعرفي القومي. فوجهوا عنايتهم إلى الفلسفة والعلوم، فترجموا علوم الطب والفلك والرياضيات والفلسفة والنقد من الثقافة اليونانية. واستغنوا، إلى حد كبير، عن ترجمة آداب الشعوب والأمم الأخرى، فيما عدا كتابي: «كليلة ودمنة»، و«ألف ليلة وليلة»⁽¹⁾. يقول محمد الديدوي في هذا الإطار: «وبخصوص العربية، فإن ما ترجم إلها قديما خارج نطاق اللغة التخصصية، أي لغة الفلسفة والعلم آنذاك، منقول بتصرف، وعدده قليل لا يكاد يذكر، إلا أنه ظل شهورا مذكورا، ومن ذلك كتاب كليلة ودمنة، الذي نقله ابن المقفع نقل المبدع، إذ أدخل به الوسائل الجمالية للغة الفارسية وأسس لأسلوب الجاحظ وبيانه الذي تأثر به، وكتاب ألف ليلة وليلة، الذي كيفه العرب مع بيئتهم وثقافتهم ومجتمعهم»⁽²⁾.

1. موقف الجاحظ من الترجمة:

يعتبر الجاحظ، بلا ريب، أحد أبرز المتأملين في مقتضيات الترجمة وأحوالها، وإن لم يكن مترجما⁽³⁾. فقد تدبر في مبنائها ومعناها، فروقها وحدودها، وأغراضها وغاياتها، وذلك من زاوية نظر قارئ موسوعي كانت الترجمة ماء علمه، فكان بحق «صنيعة الترجمة وصاحب فضل عليها، إذ أخذ منها وهي في بدايتها متعثرة، وحكم عليها فسواها إلى حد ملحوظ»⁽⁴⁾.

وقد أرجع الجاحظ إحجام العرب عن ترجمة آداب الأمم الأخرى، ومن أهمها الشعر، إلى اللسان العربي، لانتفاء الغاية وضمور الحاجة. فالعرب القدامى لم يكونوا ليطرحوا شعرهم للشك والمساءلة، لأنهم كانوا يطرحون أنفسهم كأقوى الأمم الشاعرة في ذلك الوقت، إن لم تذهب بهم المبالغة إلى اعتبار الشعر فنا مقصورا عليهم وعلى من تكلم بلسانهم. فالجاحظ يذهب في كتابه «الحيوان» إلى أن

(1) ترجم ابن المقفع كتاب كليلة ودمنة حوالي 750م، والذي أُلّف باللغة السنسكريتية من طرف الفيلسوف الهندي بيدبا وقدمه هدية للملك دبشليم، ثم قام الطبيب الفارسي برزويه بنقله من اللغة السنسكريتية إلى اللغة الفارسية. ثم نقله عبد الله بن المقفع، وهو فارسي الأصل، في عهد الخليفة ابن جعفر المنصور من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية.

(2) الديدوي، محمد، مفاهيم الترجمة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2007، ص 72.

(3) الجدير بالتنويه أن الجاحظ كان أحادي اللغة، شأنه في ذلك شأن ابن رشد والفارابي اللذين كان للترجمة فضل كبير في نبوغهما الفكري.

(4) مفاهيم الترجمة، م س، ص 41.

«فضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب، والشعر لا يستطيع أن يترجم، ولا يجوز عليه النقل ومتى حول تقطع نظمه وذهب حسنه.»⁽¹⁾

إن موقفا كهذا، تحول إلى أمر واقع، جعل العرب يشعرون بعدم الحاجة لشعر الأمم الأخرى من جهة، وينظرون إلى ترجمة الشعر باعتبارها خيانة من جهة أخرى. فلم يترجموا شعر غيرهم إلى لغتهم ولا ترجموا شعرهم إلى لغة أخرى.⁽²⁾ وبالإضافة إلى ذلك، يقدم الجاحظ سببا أكثر رجاحة⁽³⁾ وموضوعية لتعذر ترجمة الشعر ألا وهو الوزن الذي يتلاشى عند النقل. فالجاحظ لا يرجع استحالة ترجمة الشعر إلى سبب عارض يتجلى في قصور المترجم أو عدم قدرته على الترجمة، بل إلى سبب جوهري يتمثل في خصوصية الشعر وطبيعته التي لا تقبل التحويل ولا تحتتمل الترجمة.

يقول الجاحظ: «ولو حولت حكمة العرب، تبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، المجلد الأول، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1996، ص 74.

(2) ترجم العرب، في القرن السابع الهجري، شاهنامه الفردوسي نثرا على يد الفتح بن علي البنداري البغدادي، لكنها لم تجد لها مكانا في سوق الشعر وبين جمهور القراء. واعتبرها سليمان البستاني، تأثرا بموقف الجاحظ، أقل قيمة أدبيا في العربية مما عليه قيمتها في الفارسية لخلوها في نسخها العربية من الوزن. وترجم بدوره، حديثا، الإلياذة لهوميروس شعرا. فكان مصيرها مصير الشاهنامه، أي الإهمال.

(3) يتحفظ عبد الفتاح كيليطو كل التحفظ على الجزء الأول من نص الجاحظ السالف الذكر «وفضيلة الشعر مقصورة على العرب وعلى من تكلم بلسان العرب»، ونورد فيما يلي تعليقه على هذه القولة، على الرغم من طوله، نظرا لأهميته: «كيف توصل الجاحظ إلى هذا الاعتقاد؟ لماذا يزعم أن الشعر مقصور على العرب؟ صحيح أنه لا يقصي العجم تماما من الشعر، فهم قادرون على قوله، ولكن بشرط أن يتعلموا لسان العرب وينظموا فيه. ولعله كان يفكر في شعراء من أصل فارسي أبدعوا في الشعر العربي وتفوقوا فيه، كبشار وأبي نواس. فمن هذا المنظور فإن الشعر ليس مرتبطا بالعرب كجنس، كسالة، بقدر ما هو مرتبط باللسان العربي. لكن هذا لا يقلل من استغرابنا. ألم يكن الجاحظ يعلم أن الشعر قاسم مشترك بين كل الآداب؟ بلى، كان يعلم هذا والدليل على أنه في البيان والتبيين (وفي كتاب الحيوان أيضا) يذكر ديسيموس [...] لقد حان الوقت لكي نطرح على أنفسنا سؤالا قد يبدو متكلفا، ولكنه رغم ذلك قد يساعدنا على الخروج من هذه الحيرة التي نخبط فيها. السؤال هو: هل قال الجاحظ حقا إن فضيلة الشعر مقصورة على العرب؟ لا جدال أن الحكم وارد بحرفه في كتاب الحيوان، ولكن هل يجوز نسبته إلى الجاحظ؟». انظر: كيليطو، عبد الفتاح، بين الفلسفة والشعر، فكر ونقد، ع. 22، أكتوبر 1999، ص 82، 83.

أما الباحث عبد الكبير الشرقاوي، فيعيد قراءة هذا الجزء من نص الجاحظ من زاوية نظر أخرى، حيث يعتبر أن (فضيلة الشعر مقصورة على العرب)، لا يعني أن الأمم الأخرى لا شعر لها، كما توهم كثير من الباحثين المحدثين، بل لأن الشعر في بنائه خاص بلغة الأمة في أوزانه وصياغته، ولذلك لا يمكن ترجمته. راجع: شعرية الترجمة، م س، ص 62، 63.

لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعانيهم وفطنهم وحكمهم»⁽¹⁾. إن الإعجاز الشعري عند الجاحظ مرتبط أساساً بالوزن المرتبط بالصياغة أما «المعاني (ف) مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وصحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسيج وجنس من التصوير»⁽²⁾.

إن الجاحظ، وإن لم يكن مترجماً فقد كان ذا اهتمام واسع بالترجمات العربية المنجزة، وقد عدل الجاحظ، عدة نسخ عربية سواء من حيث الشكل أو من حيث اللغة التي كان يتقنها ويتفنن فيها. وقد استطاع بفضل موسوعيته أن يوحد النقاش حول الترجمة في شكل ملاحظات وجهة حددت الشروط القمينة بإنجاح عملية النقل أو الترجمة.

يقول الجاحظ: «ولابد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن عمله في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيها سواء وغاية، ومتى وجدناه أيضاً قد تكلم بلسانين، علماً أنه قد أدخل الضيم عليهما»⁽³⁾.

يضع الجاحظ في المقطع شروطاً ضرورية للحصول على ترجمة ملائمة ومرضية من بينها:

1. التكافؤ المعرفي بين الكاتب المترجم له والمترجم.
 2. التمكن من لغة النص - المصدر بتطابق مع لغة النص - الهدف.
 3. الإحاطة بالموضوع المراد ترجمته والإلمام بجميع جوانبه.
 4. امتلاك حسن الترجمة الذي تشكل الدربة والممارسة حجر زاويته.
- وخلاصة القول، إن الترجمة عند الجاحظ «باعتبارها صورة أو نسخة لا يمكنها بأية حال أن تتعالى على الأصل أو تطاوله، مثلما أن المترجم يظل دون مرتبة المؤلف لأن الأول ناقل والثاني خالق، فكيف يستوي «النقل» مع «الخلق» وهما من طبيعتين مختلفتين»⁽⁴⁾.

(1) كتاب الحيوان، المجلد الأول، م س، ص 75.

(2) كتاب الحيوان، المجلد الأول، م س، ص 19-18.

(3) م ن، ص 20.

(4) بحراوي، حسن، أبراج بابل، شعيرة الترجمة: من التاريخ إلى النظرية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، 2010، ص 69.

2. مدرسة حنين بن اسحق:

عين حنين بن اسحق مترجماً ببית الحكمة ومشرفاً على الأعمال المترجمة. وقد قام بترجمة ما يزيد عن خمسة وثلاثين كتاباً في الطب لجالينوس، ومئات أخرى باليونانية، بالإضافة إلى انكبابه على مراجعة مجموعة من الترجمات السابقة وإعادة النظر فيها. وركزت مدرسة بغداد التي كان يشرف عليها ابن اسحق على ترجمة النصوص ذات الطبيعة العلمية، والطبية، والفلسفية، لأفلاطون وأرسطو وإقليدس وأبقراط وجالينوس، لأن سؤال الترجمة، في هذه المرحلة، كان يحاول أن يجيب عن قضايا تشغل الدولة والمجتمع العباسي على السواء. ف«حركة الترجمة في بغداد، كانت مرتبطة إلى درجة كبيرة بتأسيس بغداد وقيام الأسرة العباسية هناك، على أنها تتحكم في شؤون دولة عالمية في الجهة الواحدة، وفي الجهة الأخرى، كانت مرتبطة أيضاً بالحاجات الخاصة للجماعة التي كانت في سبيل التكون في بغداد تحت رعاية الأسرة العباسية والنخبة وعبر ترتيبها الخاص الذي كان، في حالات كثيرة، لا سابقة له»⁽¹⁾.

لم تول مدرسة بغداد، التي كان يشرف عليها حنين بن إسحاق، عناية كبرى للقضايا النظرية. بل ركزت على سيروية العمل الترجمي ذاته، «فقد كانت مدرسة إنتاج أكثر منه مدرسة تكوين»⁽²⁾. فانكب كل مترجم يترجم في مجال تخصصه: طب، فلسفة، رياضيات، فلك، إلخ. وقد كانت عملية الترجمة تتم في مرحلتين:

المرحلة الأولى: من الإغريقية إلى السريانية بواسطة حنين بن إسحق أو أحد تلامذته أو مساعديه المختصين.

المرحلة الثانية: من السريانية إلى العربية بمساعدين آخرين، قبل أن يراجعها حنين بن إسحاق. وتعتبر رسالة إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وما لم يترجم وثيقة تلخص بوضوح البرنامج النظري لحنين بن اسحق في الترجمة، والذي يمكن تلخيصه في المبادئ التالية:

(1) الفكر اليوناني والثقافة العربية، م س، ص 39.

(2) Ballard, Michel, De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992, p. 67.

1. المقابلة بين النسخ والمخطوطات؛ فقد كان حنين بن اسحق يقابل بين النسخ والمخطوطات من أجل صياغة نص ذي مصداقية.
 2. الشرح والتفسير حيث كان ابن اسحق لا يكتفي بالترجمة بل يرفقها بشروح وتلخيصات وتعليقات تفتح مغلفات النص وتضيء معتماته.
 3. اعتماد الجملة كوحدة للترجمة بدل المفردة؛ فقد كان يترجم الجملة بجملة تقابلها في اللغة العربية ولا يترجم كل مفردة على حدة، كما ترجم يوحنا بن البطريق وابن الحمصي وغيرهما.
- ذلك أن التراجمة كانوا يسلكون، كما يقول صلاح الدين الصفدي، «طريقين: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق [...]، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى، فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، فيثبتها، وينتقل إلى الأخرى كذلك، حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه [...]». الطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن اسحق [...]، وهو أن يأتي بالجملة فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ أم خالفها»⁽¹⁾.

1. المراجعة والتدقيق حيث راجع ابن اسحق ترجمات تلامذته ومساعديه، كما نقح ترجماته الخاصة و«إن كان ينفر من مراجعة النصوص التي ترجمها غيره ويرى أن إعادة الترجمة أسهل وأجود»⁽²⁾. وكان حنين بن اسحق يقارن بين النص السرياني والنص اليوناني مع النص في اللغة العربية.
2. الاهتمام بالقارئ؛ أولى حنين بن اسحق أهمية للمتلقي، فصاغ ترجماته صياغة تتناسب ومستويات إدراكه اللغوية والمعرفية. فجاءت مراتب الترجمة مناسبة لمراتب القراء من جهة الفهم والإدراك.

ومجمل القول، أن حنين بن إسحاق أحاط بقضايا الترجمة في عصره كمترجم ومشرف على مدرسة للترجمة، كان لها دور بارز في ازدهار الحضارة العربية. وقد استنبط خطاب برنامج الترجمة من الواقع والتجربة؛ فقد كان دارسا فاحصا، ومترجما عالما، توفرت فيه كل شروط الدراسة العلمية

(1) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1975، ص 79.

(2) شعرية الترجمة، م س، ص 68.

والمهارة اللغوية، «فلم تحتج كتبه إلى تهذيب»⁽¹⁾ وجاءت ترجمته «تتطابق مع اشتراطات الجاحظ، في المترجم المثالي الذي تصوره والذي أراد له أن يكون متقنا للغة، عالما بالموضوع، دقيق الأداء، متجنباً الخطأ، مدققاً مراجعاً، واضح العبارة مونقها ومستهدفا القارئ. وقد جمع حين تلك الصفات فأحسن جمعها بعد أن اكتملت آتته وترسخت مهارته»⁽²⁾.

ثالثاً: الترجمة في الثقافة الغربية الحديثة:

1. الترجمة واللسانيات:

اضطلعت اللسانيات بدور بارز في بناء نظرية الترجمة، كما حصل في مجال الدرس الأدبي والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي. فالعلاقة بين اللسانيات والترجمة علاقة راسخة، لاسيما وأن الانطلاقة الأولى لنظرية الترجمة كانت ذات منحنى لساني.

لقد استمدت الترجمة طرائقها المنهجية من اللسانيات، وسعت إلى بناء صرحها النظري على قاعدتها، فحذت حذوها في التركيز على اللغة لتكون موضوع درسها واستعارت جهازها المفاهيمي ليكون سنداً لدراساتها. فقد استقر لدى أهل الاختصاص أنه لا مندوحة لأي مقارنة للترجمة من الانكفاء على المعرفة اللسانية، حيث ساد الاعتقاد بأن امتلاك آليات الترجمة، إن على مستوى منهجي أو تطبيقي، مهمة لا يمكن أن يضطلع بها إلا من كان باعاً واسعاً في مجال اللسانيات، وهذا ما دفع جون كاتفور (John Catford)، في كتابه الموسوم بـ «نظرية لسانية في الترجمة» إلى تبني مبدأ منطقي بسيط يرى أنه مادامت الترجمة قضية لغة، واللسانيات تهتم بدراسة اللغة، فإن الترجمة موضوع اللسانيات.⁽³⁾

ولم تكن نظرية جون كاتفور الوحيدة التي خرجت من معطف اللسانيات، ولكن كان إيوجين نايدا قد تأثر، أيضاً، بنظرية التراكيب النحوية والنحو التوليدي التي جاء بها تشومسكي، والذي اكتسب شرعية في حقل اللسانيات. لقد دعمت مقارنة تشومسكي المنهجية، وقواعده التحويلية،

(1) الغيث المسجّم في شرح لامية العجم، م س، ص 79.

(2) موان، جورج، المسائل النظرية في الترجمة، ترجمة لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 55.

(3) للمزيد من الاطلاع، انظر كتاب: Catford, John, A Linguistics Theory of translation, Londres, Oxford, University Press, 1965.

ومصطلحاته، نظرية نايدا، فتحول كتابه «نحو علم الترجمة»، الذي جاء ثمرة ذلك التبني، مرجعا أساسيا بالنسبة إلى ترجمة الكتاب المقدس من جهة، وبالنسبة إلى نظرية الترجمة بوجه عام من جهة أخرى.⁽¹⁾ «لقد بدا تشومسكي وكأنه مبعوث الغاية الإلهية لـ«نايدا»، إذ لم يعد مشروعه – بعد أن ضمنه الإطار النظري لتشومسكي – موجها إلى رفاقه من المبشرين فحسب، ولكنه حاول أن يمهّد به السبيل لقاعدة عريضة من الجمهور، وكان عمله هو الأساس الذي قام عليه حقل بحثي جديد في القرن العشرين هو «علم الترجمة»».⁽²⁾

لقد اعتبرت إسهامات كل من كاتفورد ونايدا، اللبنة الأولى لتكوين نظرية في ترجمة تهدف من وراء تبنيها للدرس اللساني تحقيق دقة علمية. وقد تلتها إسهامات أخرى، حاولت التوصل باللسانيات لبناء نظرية في الترجمة، من بينها إسهامات جورج مونان في كتابه: «المسائل النظرية للترجمة» الذي كان له تأثير كبير على المقاربات اللسانية للترجمة.

لقد خصص جورج مونان حيزا وافرا من كتابه لبحث العلاقة بين اللسانيات والترجمة، وبعد أن اعتبرها عملية احتكاك بين لغات، اقترح، كنقطة انطلاق، أن تقوم اللسانيات بدراسة قضاياها بدل أن تظل وسيلة إيضاح لبعض القضايا اللسانية. وهو قلب نظري ومعرفي في آن، حاول من خلاله جورج مونان تأصيل منهج بحث في الترجمة وذلك في ضوء المنجز اللساني القار والثابت. يقول جورج مونان: «لكن بدلا من اعتبار عمليات الترجمة وسيلة إيضاح مباشر لبعض قضايا اللسانيات العامة، يمكننا اعتبار العكس، كنقطة انطلاق على الأقل: أي أن اللسانيات ولاسيما اللسانيات المعاصرة، البنيوية والوظيفية – توضح للمتربين أنفسهم قضايا الترجمة. وبدل أن نكتب مجددا

(1) بنيت نظرية نايدا على أساس من ترجمة الكتاب المقدس، وظهرت فرضياته النظرية الأولى في كتابه: رسالة ومهمة (Mes-sage and Mission). وعلى الرغم من أن نايدا حاول أن يضفي مصداقية عملية على منهجية في النظر إلى الترجمة، فإن طابعها ظل دينيا بأهداف تبشيرية، ذلك أن الهدف المضمّر هو جمع الناس على عقيدة مشتركة في كلمة الرب المقدسة، وتوصيل روح الرسالة الإلهية عبر الثقافات في كل مكان. وفي هذا السياق يكتب إدوين غينتسler: «على حين يبدو كتاب نايدا: «نحو علم للترجمة» ذا أسس مكينة في اللسانيات الحديثة؛ فإن المسكوت عنه، والمائل على الدوام هو نص بروتستانتى خبيء». راجع: غينتسler، إدوين، في نظرية الترجمة: اتجاهات معاصرة، ترجمة: عبد العزيز مصلوح، مراجعة، محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 158.

(2) في نظرية الترجمة: اتجاهات معاصرة، م س، ص 134.

(مع اعتبار الفارق) بحثا في الألسنية العامة في ضوء وقائع الترجمة وحدها، يمكننا أن نعد بحثا في الترجمة في ضوء أقل المكتسبات عرضة للجدل في الألسنية الحديثة جدا»⁽¹⁾.

وانطلاقا من هذه الفرضية، يتساءل جورج مونان حول مشروعية الدراسة العلمية للترجمة بوصفها فرعا من اللسانيات ليخلص إلى نتيجة مفادها أنه «لا يمكن توضيح المسائل النظرية التي تثيرها عملية الترجمة، من جهة شرعيتها وعدم شرعيتها وإمكانها وعدم إمكانها، إلا في إطار علم اللغة بالدرجة الأولى»⁽²⁾.

وعلى الرغم من جدة هذا الموقف وأصالته، فإنه لم يتمكن من صياغة إطار إبستمولوجي خاص بالترجمة، يحصنها من الارتواء في أحضان اللسانيات، والتي، جراء هيمنتها وسيطرتها، جعلت النظر في الترجمة كممارسة وفعل من جهة، وكتفكير وتأمل من جهة أخرى، لا يتم إلا بمفاهيم لغوية محضه وفي إطار لساني صرف.

هذا التصور، دفع بهنري ميشونيك إلى نقد الدرس اللساني باتجاهاته المختلفة، سواء كانت بنيوية أو وظيفية أو تحويلية، متهما إياه باختزال الترجمة في سيرورة تحويل لسانية بين اللغات، وإهمال النظرة التاريخية للغة. فاللسانيات لا تنظر إلى اللغة باعتبارها فعلا إنسانيا ناتجا عن تطور الإنسان ووعيه وإنما كشيء مجرد ومستقل.

2. الترجمة والسيميولوجيا:

إذا كانت اللسانيات تهتم بدراسة الدلائل اللسانية، فإن السيميولوجيا لا تقف عند هذا الحد، بل تتجاوزه لدراسة الدلائل غير اللسانية؛ أي تتعدى ما هو لغوي لفظي إلى ما هو بصري-إيمائي

(1) المسائل النظرية في الترجمة، م س، ص 55.

(2) م ن، ص 63.

كإشارات المرور ولغة الصم والبكم، إلخ⁽¹⁾. «ويعني ذلك أننا أمام نوعين من الدلائل: دلائل لسانية ودلائل غير لسانية، والدلائل اللسانية تشكل فرعاً لا غير من عموم الدلائل، وبما أن السيميولوجيا ستعني بعموم الدلائل فهي علم عام، أما اللسانيات التي لا تعني إلا بالدلائل اللسانية فهي لا تعدو أن تكون علماً خاصاً بنوع محدد من الدلائل، وبذلك تكون اللسانيات علماً تابعا للسيميولوجيا، وتكون السيميولوجيا علماً شمولياً»⁽²⁾. ووفقاً لذلك يأخذ مفهوم الترجمة بعداً أكبر وأوسع، بل يتعداه ليشمل كل عمليات النقل والتحويل من نسق من الدلائل إلى آخر، سواء كانت دلائل لسانية أو دلائل غير لسانية. وبناءً على هذا التصور، قدم رومان ياكبسون⁽³⁾، متأثراً بتشالرز ساندروس بورس، في مقال بعنوان: «المظاهر اللغوية للترجمة» تحديداً جديداً وعاماً ضمنه ثلاثة أشكال من الترجمة بتسميات مختلفة.

يقول في هذا السياق: «ولا يعدو معنى لفظ ما، عند اللساني كما عند المستعمل العادي للغة، أن يكون ترجمة هذا اللفظ بدليل آخر يمكن أن يحل محله، وبالأخص بدليل آخر «يكون فيه هذا اللفظ أظهر وأوسع بشكل تام»، كما يقول لنا بيرس، أعمق باحث في جوهر الدلائل، فقد نستبدل لفظ «أعزب» بتسمية أكثر تصريحا، وهي «شخص غير متزوج»، كلما تطلب الأمر درجة أعلى من الوضوح. ونميز بين ثلاث طرق في تأويل الدليل اللغوي، سواء ترجمنا هذا الدليل بدلائل أخرى في اللغة الواحدة، أو في لغة أخرى، أو في نسق رمزي غير لغوي. وعلينا أن نشير إلى هذه الأشكال الثلاثة من الترجمات بتسميات مختلفة:

(1) يقول سوسير في هذا السياق: «يمكننا، إذن، أن نتصور علماً يدرس حياة الدلائل داخل الحياة الاجتماعية؛ علماً سيكون فرعاً من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي فرعاً من علم النفس العام؛ ونطلق على هذا العلم السيميولوجيا، وسيكون على هذا العلم أن يعرفنا على وظيفة هذه الدلائل وعلى القوانين التي تتحكم فيها». انظر: De Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, Payot, Paris, 1972, p. 33.

وإذا كان هذا تصور سوسير؛ فإن رولان بارط يقلب المعادلة رأساً على عقب. فمادامت مدلولات الأنساق السيميولوجية لا تنشأ خارج اللغة بل داخلها، ومادام المعنى مرتبطاً بالتسمية، وعالم المدلولات ليس سوى عالم اللغة فإن «اللسانيات ليست فرعاً، ولو كان مميزاً، من علم الدلائل، بل السيميولوجيا هي التي تشكل فرعاً من اللسانيات». انظر: Barthes, Roland, Eléments de sémiologie in communications, n°4, p. 81.

(2) المسائل النظرية في الترجمة، م س، ص 55.

(3) على الرغم من أن رومان ياكبسون لم يشكل انشغاله بالترجمة إلا محطة عابرة في مقاله: «المظاهر اللغوية للترجمة»؛ فإنه استطاع أن يستثمر الإرث البورسي ويخلف مقالا مؤسساً كانت له انعكاساته على سيميولوجيا الترجمة.

1. الترجمة «داخل اللغة» (Intralinguale) أو إعادة الصياغة، وهي تأويل الدلائل اللغوية بواسطة دلائل أخرى من اللغة نفسها. [ويمكن أن نسميها الترجمة الداخلية].

2. الترجمة «بين اللغات» (Interlinguale) أو الترجمة المتعارف عليها، وهي تأويل الدلائل اللغوية بواسطة لغة أخرى. [ويمكن أن نسميها الترجمة البينية].

3. الترجمة «بين سيميائية» (Intersémiotique) أو التحويل، وهي تأويل الدلائل اللغوية بواسطة أنساق من الدلائل غير اللغوية.⁽¹⁾

لقد سعى رومان ياكبسون إلى تطوير نظرية للترجمة تنطلق من مفهوم أعم، ولا تكتفي بالتركز على الدليل اللساني. فقد نظر إلى الترجمة باعتبارها تأويلاً لدلائل بواسطة دلائل أخرى. وقد كان لتقسيمه الثلاثي أبعد الأثر في مجال الدراسات الترجمانية. على أن ما يثير الانتباه هو موقف ياكبسون، في هذا المقال، من ترجمة الشعر حيث يقول: «إن الشعر أصلاً غير قابل للترجمة. وما هو ممكن هو التحويل الخلاق: تحويل داخل اللغة، تحويل شكل شعري إلى آخر، تحويل لغة إلى أخرى؛ إنه، أخيراً، تحويل «بين سيميائي» من نسق من الدلائل إلى نسق آخر، من فن اللغة مثلاً إلى الموسيقى، إلى الرقص، إلى السينما، إلى الرسم».⁽²⁾

ويعلق عبد الكبير الشرقاوي على هذا الموقف قائلاً: «وهذه نتيجة منطقية مادام ياكبسون يرى أن لكل نسق شروط بنيته المستقلة التي يستحيل إيجادها في نسق آخر، خصوصاً إذا كانت البنية الشكلية للنص مرتبطة بوظيفته الشعرية التي تعني الغائية الذاتية والاستقلال الذاتي والانفصال عن السياق المرجعي، أي باختصار الوظيفة الإستطبيقية».⁽³⁾

3. الترجمة والشعرية:

تنطلق شعرية الترجمة في بناء نظريتها من نقد شامل ولاذع، أحياناً، للنظريات والممارسة الترجمانية السائدة. في هذا السياق، شرع هنري ميشونيك، وهو منظر هذا الاتجاه، منذ سنة 1973، في نقد الخطاب النظري الراجح في حقل الترجمة، فاتحاً بذلك آفاقاً جديدة ورحبة أمام الفعل الترجمي.

(1) المسائل النظرية في الترجمة، م س، ص 55.

(2) المسائل النظرية في الترجمة، م س، ص 86.

(3) شعرية الترجمة، م س، ص 21.

بنى ميشونيك صرحه النظري على تيار فكري يبدأ بهمبولد وينتهي بهيدجر، مروراً بينفنيست ووالتر بنيامين. وهو بذلك أفاد من إرث الرومانسيين الألمان ومن مدرسة بينا تحديدًا، والتي تعتبر شجرة نسبه النظرية والمعرفية.⁽¹⁾

إن سعة أعمال ميشونيك، بما تقدمه من عمل تركيبى يستدعي مستويات معرفية متشعبة ومتعددة، يستعصي على الاختزال والتبسيط، لذلك سنركز على «القلب الإستمولوجي»⁽²⁾ الذي حققته نظريته في الترجمة، والذي يعبر عنه قائلا: «لم تعد الترجمة تعرف باعتبارها نقلاً لنص المصدر إلى أدب الهدف أو عكسياً نقل قارئ الهدف إلى نص المصدر، (حركة مضاعفة، تنبني على تنافسية المعنى والشكل التي تميز تجريباً أغلب الترجمات)، ولكن باعتبارها اشتغالا في اللسان، إزاحة عن المركز، علاقة بيشرية بين القيمة والدلالة. إنها بنينة ذات وتاريخ (والتي فرضتها المسلمات الشكلية)، وليست معنى. إن هذا الاقتراح يسلم بأن النص يشتغل باللسان باعتباره إستمولوجية تشهد على معرفة متصلة بهذه الممارسة، إذا، إنه خارج هذه الممارسة، لا تبقى معرفة وإنما مدلولاً».⁽³⁾

بهذا المقترح، يهدم ميشونيك التصور النظري القائم على اعتبار الترجمة نقلاً من لغة إلى أخرى، ليبني تصوراً مغايراً يرفع الفعل الترجمي إلى مستوى الكتابة، مادامت «ترجمة نص نشاطاً عبر لسانى شبيهاً بنشاط كتابة النص نفسه».⁽⁴⁾

(1) كرس هنري ميشونيك مساره العلمي للتنظيرين الشعري والترجمي. فعلى المستوى الأول قدم العديد من الأعمال التي أعادت قراءة الخطاب النظري والتحليلي الخاص بالشعر، نذكر من بينها:

Pour la poétique I, II, III, IX, V.

Critique du Rythme.

Etats de la poétique.

أما على مستوى التنظير الترجمي، فإن المسار ابتدأ من خلال كتابه «من أجل الشعرية II، إستمولوجية الكتابة وشعرية الترجمة»، الصادر سنة 1973 عن دار غاليمار، والذي قدم فيه ميشونيك برنامجاً النظري الذي ضم ستة وثلاثين مقترحاً لخصت وأجملت المبادئ العامة للترجمة كممارسة نظرية وتطبيقية في آن، ولم ينته هذا المسار بصدر مؤلفه: «شعرية الفعل الترجمي» عن دار فيردي، سنة 1999، والذي يعتبر بحق باكورة ممارسة نظرية وعملية في مجال الترجمة دامت ما ينيف عن أربعين سنة، بل امتد إلى أعمال باذخة أخرى اشتغلت بالترجمة ونظريتها.

(2) Gaston, Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, éditions PUF, 1966, p.139.

(3)- Meschonnic, Henri, Pour la poétique II, Gallimard, Paris, 1972, p. 313, 314.

(4) Ibid, p. 312.

إن الترجمة وفق البرنامج النظري لهنري ميشونيك تكف أن تكون نقلا من لغة مصدر إلى لغة هدف لتصبح علاقة محددة تاريخيا⁽¹⁾ بين خطابين اثنين هما: خطاب المؤلف وخطاب المترجم. وهو بذلك وضع التأمل في الترجمة في مرتبة أعلى، حيث جعل من إبستمولوجية الكتابة منطلقا، ومن شعرية الترجمة هدفا، ساعيا أن يعطي للترجمة مكانتها الإبستمولوجية المتموضعة بين الممارسة التجريبية والنظرية، وبين الكتابة والإيديولوجية، وبين العلم والإيديولوجيا.

يقول ميشونيك في هذا السياق: «حقق شعرية الترجمة اللقاء بين نظرية الأدب المنحدرة من الشكلانية الروسية والبنوية، وممارسة الكتابة في إطار الحداثة، شعرية الترجمة لا تفصل بين نظرية وممارسة. إنها تنشأ عبر تفاعلها». ⁽²⁾ فكل ترجمة، وفق هذا المقترح، تحمل نظرية غنية عن الأدب والنقد لعلاقة التلازم القائمة بينهما، والمترجم مدعو للانطلاق من نظرية وممارسة للأدب واللغة وليس فقط من نظرية وممارسة للترجمة، ذلك أن «نظرية اللغة تتضمن نظرية الأدب، ونظرية الأدب تتضمن نظرية اللغة. نظرية اللغة تشمل نظرية الأدب ليس بوصفها حدا أو استثناء، ولكن باعتبارها ممارسة خاصة إلى جانب الممارسات الاجتماعية الخاصة، لا هي مقدسة ثقافيا، ولا هي مهملة في خصوصيتها».⁽³⁾

لقد اعتبر ميشونيك الممارسة الترجمية والتنظير لها فرعا من الشعرية، ذلك أن شعرية الترجمة ليست إلا فرعا من شعرية عامة، وهي بذلك ليست علما أو فنا كما كان متداولاً، ولا فعلاً معزولاً عن اللغة والأدب والتاريخ، ولا يمكن بأي حال أن تختزل إلى بعد لساني ذلك أن شعرية الترجمة ليست لسانيات تطبيقية، «إنها حقل جديد في نظرية الأدب وممارسته، وتقوم أهميتها المعرفية على مساهمتها في ممارسة نظرية للاتحاد بين دال ومدلول خاص بالممارسة الاجتماعية التي تمثلها الكتابة».⁽⁴⁾

4. الترجمة والهرمينوطيقا:

تسعى الهرمينوطيقا⁽⁵⁾ في مقاربتها للترجمة إلى إلغاء وهم كفاية المترجم وقدرته على الوصول إلى

(1) يدعو هنري ميشونيك إلى الانتقال من التاريخية التي تنفي الذات المتلفظة في النص، إلى التاريخية التي تنطلق من مبدأ أن الخطاب هو تذويت للغة. وأن المترجم ينبغي أن يترجم انطلاقاً من هذه التاريخية المطلقة للنص.

(2) Pour la poétique II, op.cit., p. 364.

(3) Ibid, p. 306.

(4) Ibid, p. 308.

(5) تعني كلمة الهرمينوطيقا (L'herméneutique) علم أو فن التأويل. أو «فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم» حسب شلايرماخر. راجع: Rochlitz, Rainer, Avatars de l'herméneutique, in critique, n° 510/1989, p. 843.

ترجمة موضوعية وكاملة، وذلك بتركيزها على كون المعنى لا يوجد في النص، ولكنه يبني في العلاقة الجدلية بين النص والمتلقي. ذلك أن المتلقي لا يفهم النص إلا انطلاقاً من مجموع الخبرات والمعارف التي اكتسبها في حياته. فشلايرماخر، الذي يضع الفهم في مركز الممارسة الهرمينوطيقية، يرى أن الترجمة ينبغي أن تبني على سيرورة من الفهم ذات طبيعة تطابقية، مادام المطلوب هو «فهم» خطاب الآخر في غيرته، بحيث يرتقي المترجم في سياق الكاتب ويتخيل بدله، لكي يحاول أن يشعر بما شعر به ويفكر كما فكر، بعيداً عن كل نزعة تحاول أن تضيي مسحة موضوعية على النص.

إن المترجم وفق شلايرماخر «ينبغي أن يقارب الترجمة بطريقة ذاتية، وأن يمتلك وجهة نظر داخلية لكي يكون أقرب ما يمكن إلى المنبع».⁽¹⁾ وقد ضمن غادامير الأسس الكبرى الموجهة لموقفه من التأويل وبالتالي من الترجمة في كتابه «الحقيقة والمنهج»، والتي هي تطوير للنظرية التأويلية التي وضع أصولها شلايرماخر ودلتاي من جهة، وتأثر بالفلسفة اللغوية والتأويلية لمارتن هيدجر من جهة أخرى.

يرى غادامير أن كل فهم تأويل،⁽²⁾ والموضوع المفضل لكل تأويل ذو طبيعة لغوية، مادامت اللغة، وفق برنامجها النظري، ليست مجرد أداة للتعبير والتواصل فحسب، بل أداة لتشكيل الفكر وبناءه، ذلك أن «الظاهرة الهرمنوطيقية تبدو كحالة خاصة من العلاقة العامة بين أن نفكر وأن نتكلم، وهي علاقة ذات حميمية ملغزة ينتج عنها تخفي اللغة في الفكر».⁽³⁾ هكذا تتحول الترجمة من مجرد عملية لغوية صرفة، إلى فعل تحولي، منهجه التأويل، تتلاقى فيه لغتان ويتداخل فيه عالمان في حوار بينهما، يقول غادامير: «لكي نستطيع أن نعبر عما يقصد إليه نص ما في مضمونه الموضوعي، لابد من ترجمته إلى لغتنا. وبعبارة أخرى، يجب علينا أن نربطه بمجموع التصورات الممكنة التي نتحرك داخلها عندما نتكلم، والتي نكون على استعداد لوضعها موضع نقاش».⁽⁴⁾ إن الترجمة وفق هذا التصور تعيد بناء النص الأصلي وتقوم على «حوار» بين عالمين لغويين يفضي إلى «الفهم» و«التفاهم».

وقد دفعت الارتباكات المتعلقة بالترجمة من لغة إلى أخرى، والعلاقات المعقدة بين اللغة والفكر جورج ستينر إلى القول: «أن تفهم هي أن تترجم» وهي العبارة/ المعادلة نفسها التي تبناها كعنوان

(1) Guidère, Mathieu, Introduction à la traductologie, De Boeck université, Bruxelles, 2008, p.47.

(2) Gadamer, H.G, Vérité et méthode, traduction française, Editions Seuil, 1996, p. 411.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p. 76.

للفصل الأول من كتابه «بعد بابل» مؤشرا بذلك على أطروحته التأويلية. في هذا المنحى يقول ستينر: «لا يستقر الفهم إلا عقب فعل الترجمة، الذي يعرف، في حدود العبور من لغة إلى أخرى»⁽¹⁾ وكل فهم يستدعي بالضرورة تأويلا ضروريا وحتميا لكل مستويات ومراحل النص يمتد حتى الاختيار النهائي للمقابلات. ولتجاوز الخطاطات القديمة حول الترجمة، يقترح ستينر في «المجرى الهرمينوطيقي» خطة من أربعة مراحل للترجمة، وهي:

1. الثقة في أخذ المبادرة

2. الاقتحام

3. الاندماج

4. المقابلة / التبادل

ففي المرحلة الأولى من «المجرى الهرمينوطيقي» ينبغي للمترجم أن يخضع للنص المنبع، وأن يضع فيه ثقته رغم غرابته. وخارج هذا المعطى فإن فعل الترجمة يصبح متعذرا، وفي أحسن الأحوال لا ينتج إلا ترجمة حرفية. وفي المرحلة الثانية يهاجم المترجم النص ويقوم بغزوه واستخراج معناه، أما المرحلة الثالثة فيقوم فيها المترجم بتحويل/ نقل النص من اللغة (المنبع) إلى اللغة (الهدف) عن طريق «ترجمة مماثلة» أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهي المكمل والخاتمة حيث يسعى المترجم فيها إلى إيجاد التوازن بين (المنبع) والنص (الهدف).

إن الهرمينوطيكا الرباعية الأجزاء التي اقترحها ستينر، كان الهدف منها إعطاء ميزة الدينامية والإبداع للترجمة دون ادعاء وهم الحصول على «ترجمة كاملة»، نظرا لطبيعة اللغة المتميزة بتعدد المعاني وتجدها. وبالنظر أيضا، إلى كون «عمل الترجمة مستمر وتقريبي»⁽²⁾.

خاتمة:

ننتهي من كل ما تقدم إلى أن الثقافة العربية عرفت الترجمة كما عرفت باقي الثقافات الأخرى. فهي ممارسة كونية ونشاط إنساني، ضارب في القدم، يتحقق عن طريقه التواصل بين الأمم والشعوب،

(1) Steiner, George, Après Babel, une poétique de dire et de la traduction, Edition, Albin Michel, Paris, 1978, p. 41.

(2) Ibid; p51.

ويتيسر بواسطته تبادل المعارف بين الثقافات والحضارات. فحين توفرت ظروف الانفتاح على ثقافات أخرى وإمكانية التواصل مع حضارات مغايرة، تحققت إنجازات مفصلية كبيرة في تاريخ الحضارتين العربية والغربية. فنتيجة للتداخلات الثقافية التي وقعت بين الثقافتين، انطلقت حركة تحديث غطت كافة القطاعات السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية. فنبع فلاسفة وأطباء وفلكيون ورياضيون ما زال العالم يشهد لهم بالدور الذي لعبوه في ازدهار الحضاري. ذلك أن تزايد الاهتمام بالترجمة وبحركتها، غالباً ما، يكون مصحوباً بهضة تشمل كافة الميادين.

لقد كان الانشغال بالترجمة قديماً ذا طابع عملي، ومنبجساً من مطلب ملح فطن إليه الإنسان لتجاوز أسباب التجافي والإحجام، وتوطيد أواصر الاتصال والارتباط. فالنشاط الترجمي، كان وما يزال، مفتاح التواصل الإنساني بين الشعوب. لذلك توجهت عناية المترجمين إلى الممارسة العملية دون الممارسة النظرية، حيث أننا لو استثنينا بعض النتف والأفكار التي أوردها سيسرون والجاحظ وحنين بن إسحاق وغيرهم، والتي كانت بمثابة خارطة طريق لكل مترجم أو مقبل على الترجمة، لا نكاد نجد تصوراً نظرياً متكاملًا واضح المعالم عن الترجمة. إن محدودية مصادر التنظير للترجمة قديماً، مرده التركيز على وظيفتها وحصيلتها فعلها. حيث اعتبرت وسيلة للتواصل وأداة للتمكن من معارف الآخر، فاقترن مفهوم النقل بمفهوم الترجمة، وتجاوزا حتى عُرف المترجم بالناقل.

أما حديثاً، فقد شهدت نظرية الترجمة انبجاساً غير مسبوق، أثمر تحولات جديدة وتطورات خلاقة، هيئها لتنبؤاً مواقع الفصل والوصل في تشكيل المشهد المعرفي والثقافي والعلمي المعاصر. فقد تنامت الدراسات الترجمية والأبحاث والتنظيرات المتصلة بها، وتمكنت من قطع أشواط مهمة جعلتها تصبح موضوعاً مستقلاً بذاته ولذاته. فتعددت التصورات واختلفت الاتجاهات، بين فريق من المنظرين يعتقد أن الحفاظ على المعنى من أولويات الترجمة (الترجمة الآمنة على الأصل)، وفريق آخر يرى أن الوفاء للأصل عائق ينبغي تجاوزه عن طريق عقد مماثلة بين النص الأصلي والنص المترجم بمنحهما قيمة متكافئة (الترجمة الحرة). ذلك أنه لا توجد ترابلية بين المترجم والكاتب أو بين الترجمة والكتابة.

المراجع:

- الكتاب المقدس، العهد العتيق، الجزء الأول، مطبعة المرسلين، بيروت، 1925.

- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1992.
- أنجرس، موديس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ت. مصطفى ماضي وآخرون، الطبعة الثانية، دار القصة للنشر، الجزائر، 2006.
- باث، أوكتايفو، الترجمة: الأدب والأدبية، ترجمة: إدريس المصمودي ومحمد القاضي، مجلة فكر ونقد، عدد 22.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1996.
- الشرقاوي، عبد الكبير، شعرية الترجمة، الملحة اليونانية في الأدب العربي، دار توبقال للنشر، البيضاء، ٢٠٠٧.
- بحراوي، حسن، أبراج بابل، شعرية الترجمة: من التاريخ إلى النظرية، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2007.
- بنعبد العالي، عبد السلام، في الترجمة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006.
- الديدواي، محمد، مفاهيم الترجمة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2007.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1975.
- غينتسلر، إدوين، في نظرية الترجمة: اتجاهات معاصرة، ترجمة: عبد العزيز مصلوح، مراجعة، محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- كيليطو، عبد الفتاح، بين الفلسفة والشعر، فكر ونقد، ع. 22، أكتوبر 1999.
- موان، جورج، المسائل النظرية في الترجمة، ترجمة لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984.
- Ballard, Michel, De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992.
- Barthes, Roland, Eléments de sémiologie, in communications, n°4, pp 91 - 135.

- De Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, Payout, Paris, 1972.
- Gadamer, Hans-Georg, Vérité et méthode, traduction française, Editions Seuil, 1996.
- Gaston, Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, Editions PUF, 1966.
- Guidère, Mathieu, Introduction à la traductologie, De Boeck université, Bruxelles, 2008.
- Heidegger, Martin, Heraklit, G.A., Bd, 55, p. 63-64. Cité in L'Herne (cahier (3) consacré à Martin Heidegger), 1983.
- Meschonnic, Henri, Pour la poétique II, Gallimard, Paris, 1972.
- Rochlitz, Rainer , Avatars de l'herméneutique, in critique, n° 510/1989.
- Steiner, George, Après Babel, une poétique de dire et de la traduction, Edition Albin Michel, Paris, 1978.

البنيات الأسلوبية وجمالية القراءة عند بن جني من خلال تفسير أرجوزة أبي نواس في مدح الفضل بن الربيع

**Stylistic structure and the beauty of reading in Ibn Jini's work
through interpreting Abi Nouas' poem in praising Al-Fadl Ibn Arrabia**

د. عبد الحكيم الم رابط

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين – مراكش / آسفي - المغرب



ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن الارتباط الوثيق بين البنيات الأسلوبية وعملية القراءة، وهو ارتباط نلمسه في أكثر من مستوى، من المستويات المتعددة للقراءة بشكل عام، ونجد صدها يتردد عند الكثير ممن نظروا لجماليات القراءة، وهم على بينة من أن القراءة لا يمكن أن تحقق وظيفتها الجمالية دون التركيز على البنيات الفنية في النص الإبداعي والتي يتصدرها الأسلوب.

ولإيضاح هذه العلاقة قمنا باختيار أرجوزة أبي نواس التي يمدح فيها الفضل بن الربيع، والتي تم تفسيرها من قبل أبي الفتح عثمان بن جني، ولأن الأمر يتعلق بالأرجوزة، فمن المؤكد أن تشكّلها الأسلوبية واللغوية، يتميز بنوع من التعدد المتدرج في البناء، من أصغر وحدة لغوية وهي البنية الصوتية، مروراً بالبنية التركيبية، وصولاً إلى أكبر وحدة وهي البنية الدلالية. ولهذا اعتمدنا في هذه الدراسة منهجاً انطلقنا فيه من تقديم عام حول الموضوع وثلاث محاور وخاتمة، حيث خصصنا المحور الأول للبنية الصوتية والمحور الثاني للبنية التركيبية والمحور الثالث للبنية الدلالية

الكلمات المفتاحية: الأسلوبية – التفسير – البنية الصوتية – البنية التركيبية – البنية الدلالية.

Abstract:

This study seeks to reveal the close connection between the stylistic structures and the

reading process that frequently appear in the work of theorists who undoubtedly know that it cannot achieve its aesthetic function without focusing on the stylistic structures amongst which is the style. In order to clarify this relationship, the researcher has chosen Abu Nawas' rajaz poem in which Al-Fadl Ibn Arrabia is praised and was interpreted by Abu al-Fath Othman Bin Jinni. Since the matter is related to rajaz poem, its stylistic and linguistic form is certainly characterized by a kind of gradual multiplicity of construction from the smallest linguistic unit (phonemic structure) through compositional structure to the largest unit (semantic structure).

keywords: Stylistics, reception, interpretation, aesthetic, rhythm, acoustic structure, compositional structure, semantic structure.

مقدمة:

أثار النص الشعري لأبي نواس اهتمام النقاد القدامى، كما أثار اهتمام النقاد المحدثين، ولعل السر في ذلك يرجع، أولاً وقبل كل شيء، إلى ما تهيأ لأبي نواس من شروط لازمة إبان مرحلته للمعرفة والتحصيل، مكنته من ترجمة ما تجيش به قرحته من مشاعر وأحاسيس في قالب شعري هائل، فقد تعلم الشعر ومعانيه وغريب ألفاظه، والنحو، والقرآن الكريم وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، كما رحل إلى البادية لصقل موهبته اللغوية، وحفظ أشعار القدماء والمخضرمين وأوائل الإسلاميين والمحدثين⁽¹⁾.

والذي يؤكد احتفال النقد القديم وعنايته بشعر أبي نواس، هو ما أثير عن النقاد القدامى من شهادات في حقه، تقديرًا لعلمه الغزير باللغة العربية، يقول الجاحظ: «ما رأيت أحدا أعلم بالعربية من أبي نواس ولا أنصح لهجة»⁽²⁾، وقال أبو عمر الشيباني: «لولا ما أخذ فيه أبو نواس من الرفث لاحتجنا بشعره لأنه محكم القول»⁽³⁾، وقال ابن جني: «وكان مما سبق له مع ظرافه وحسن شعره،

(1) - ينظر في ذلك مقدمة تحقيق ديوان أبي نواس، حققه وضبطه وشرحه الغزالي أحمد عبد المجيد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1996. وكذلك: درويش، حسن العربي، أبو نواس وقضية الحداثة في الشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص ص 28 – 29

(2) - أبو نواس وقضية الحداثة في الشعر، م س، 29.

(3) - نفسه.

وما يؤثر عنه من سرعة البده واختراع المعاني . معرفة بعلم العرب . وخدم العلماء ، وأخذ عنهم اللغة ، وقرأ عليهم دواوين العرب ، وقال عنه بعض أهل العرب فيما بلغنا عنه « لولا ما كان يخلط شعره من الخلعة ، لاحتج بشعره في كتاب الله ، تبارك وتعالى ، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم »⁽¹⁾ . ومع ذلك فهناك من النقاد القدامى من لم يتحرج « من وسم أبي نواس باللحن والخطأ في اللغة ، إذ كانت هذه السمة إحدى الظواهر اللغوية التي وقف عندها النقد العربي القديم في شعر أبي نواس ؛ إضافة إلى (...) استعمال ألفاظ المتكلمين واستعمال الألفاظ الأعجمية ، ووجود الأسلوب المولد في شعره »⁽²⁾ .

أما ما يؤكد اهتمام النقد الأدبي العربي الحديث بشعر أبي نواس ، فهو تضافر دراسات عدة تستند إلى اتجاهات نقدية مختلفة في مقارنة نصه الشعري ، لعل أبرزها ، المقاربة النفسية ، حيث نجد دراستين مستقلتين قد خصصتا لهذا الغرض ، تعود إحداهما للنوبي⁽³⁾ ، والأخرى للعقاد⁽⁴⁾ ، تم من خلالهما توظيف التحليل النفسي الفرويدي ، فركزا اهتمامهما على شخصية أبي نواس واعتبرا شعره مجرد وثيقة لإثبات حالته النفسية ، فدل ذلك على عدم جدوى التحليل النفسي في مقارنة النص الشعري لأبي نواس ، لأن الدراستين على حد تعبير عبد العزيز جسوس « يطرحان قضية جديدة هي : (مصادقية التحليل النفسي في تحليل شخصيات الأدباء ، وفي فهم الظواهر والنصوص الأدبية كما يزعم رواده) ، فنحن أمام باحثين : مرجعيتهما الثقافية متشابهة ، ومنطلقاهما في التحليل متشابهة (التحليل النفسي) ، وهما فوق هذا وذاك يدرسان شخصية واحدة (أبو نواس) ، وفي فترة زمنية متجانسة (1953 1954) ، ومع ذلك فهما يطرحان فروضا نفسية مختلفة لتحليل هذه الشخصية (عقدة أديب النرجسية) وينتهيان إلى نتائج متباينة في تفسير الظواهر السلوكية والفنية التي ارتبطت بشخصية أبي نواس »⁽⁵⁾ .

ثم المقاربة البنيوية لشعر أبي نواس ، التي خصص لها كمال أبو ديب محورا ضمن كتابه « جدلية

(1) - ابن جني ، أبو الفتح عثمان ، تفسير أرجوزة أبي نواس في تقييد الفضل بن الربيع ، تحقيق ، محمد بهجة الأثري ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، دمشق ، ط2 ، 1979 ، ص 9 .

(2) - أبو نواس وقضية الحداثة في الشعر ، م س ، ص ص 29 - 30 .

(3) - النوبي ، محمد ، نفسية أبي نواس ، دار الفكر ، بيروت ، ط2 ، 1970 .

(4) - العقاد ، عباس محمود ، أبو نواس الحسن ابن هاني ، دار الرشاد الحديثة ، د. ط ، د. ت .

(5) - جسوس ، عبد العزيز ، خطاب علم النفس في النقد الأدبي العربي الحديث ، المطبعة والوراقة الوطنية ، مراكش ، ط1 ، 2006 ، ص 135 .

الخفاء والتجلي» بعنوان «نحو منهج بنيوي في تحليل الشعر دراسة بنيوية في شعر أبي نواس وأبي تمام»، حلل من خلاله ثلاثة نصوص شعرية لأبي نواس تحليلًا بنيويًا⁽¹⁾.

وفضلاً عن دراسات أخرى⁽²⁾، نجد ضمن كتاب «تحليل لغوي أسلوب، لنصوص من الشعر القديم» تحليلًا لقصيدة أبي نواس «ليلة في خمارة» تم من خلالها التركيز على الجانب الدلالي المتمثل في الطلل والخمار والغلام، ثم بعض الملامح التركيبية المتمثلة في دراسة الجملة في النص، وظاهرة التعبير بالنكرة⁽³⁾.

وإذا كان ما أومأنا إليه من المقاربات السابقة التي تناولت النص الشعري لأبي نواس، لم تجد في الكشف عن شعرية هذا الأخير، أو بالأحرى أفادت في الكشف عن بعض الجوانب المميزة لشعره. فإننا لا ندعي تقديم الحل الفيصل أو البديل الجذري لتلك المقاربات، لأن ما يعيننا من خلال هذه المحاولة ليس هو نص أبي نواس في حد ذاته، بل إبراز إمكانية الوصول إلى أسلوبية النص الشعري، باستثمار الملامح الأسلوبية التي يزخر بها التراث النقدي العربي القديم من جهة، وبالاستفادة من منجزات الأسلوبية الحديثة من جهة ثانية.

ولهذه الغاية، قمنا باختيار أرجوزة أبي نواس التي يمدح فيها الفضل ابن الربيع⁽⁴⁾، والتي حظيت بتفسير من قبل أبي الفتح عثمان بن جني، اشتمل «على لغة، وإعراب، وشعر، ومعنى، ونظير، وعروض، وتعريف، واشتقاق، وشيء من علم القوافي»⁽⁵⁾.

(1) - أبو ديب، كمال، جدلية الخفاء والتجلي (دراسة بنيوية في الشعر)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 167 وما بعدها.

(2) - من بينها دراسة: شلق، علي، أبو نواس بين التخطي والالتزام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1982. وضمن دراسة: سويدان، سامي، في النص الشعري العربي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989، نجد الفصل الأول مخصص لقصيدة أبي نواس مصابيح الشعر الروية، ص ص 29 - 92.

(3) - الرحموني، عبد الرحيم / بوحمد، محمد، تحليل لغوي أسلوب لنصوص من الشعر القديم، دار الأمان، الرباط، ط1، 1990، ص ص 29 - 45.

(4) * (الفضل بن الربيع: هو أبو العباس بن الربيع بن يونس بن محمد بن عبد الله بن أبي فروة، واسمه كيسان، مولى عثمان بن عفان، رضي الله عنه، وهو حاجب هارون الرشيد يتميز بفطنة ودهاء في سياسة الأمور وقد كان من رجال الدولة العباسية. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ص 4/37.

(5) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص 217.

المبحث الأول: المستوى الصوتي

استهل ابن جني تفسيره لأرجوزة أبي نواس في مدح الفضل بن الربيع بالوقوف عند بنيتها الإيقاعية، ذاهبا إلى أنها «من الضرب الخامس من «الرجز»، ووزنها من العروض: «مستفعِلن، مستفعِلن». إلا أن الزحاف يدركها. فيجوز في مستفعِلن: «مفاعِلن، ومفتعلن، وفعلتن (...) وهذا الضرب يقال له المنهوك، وكأن الخليل، رحمه الله، إنما اشتق له هذا الاسم من قول العرب، نهكتة الحمة، إذا أنحفته وأذابته، فكان الرجز، لما كان أصله ستة أجزاء، كل جزء منها «مستفعِلن»، ثم لحق البيت ما لحقه من النقص، فأضافه إلى جزءين صار حكمه في ذلك حكم من نهكتة الحمى، وتحوت جسمه»⁽¹⁾.

أما فيما يتعلق بالزحافات التي لحقت إيقاع هذا النص، والتي أوما إليها ابن جني بقوله: «فيجوز في مستفعِلن: «مفاعِلن، ومفتعلن، وفعلتن»، وهي إشارة لا تخص إيقاع هذا النص وحده، بل تتعداه لتشمل بحر الرجز بصفة عامة، فإننا إذا أردنا تخصيصها بهذا النص، بادرنا إلى تحديد عدد التفعيلات التي يشتمل عليها، فنجد 210 تفعيلة، منها 117 تفعيلة صحيحة «مستفعِلن»، و 93 تفعيلة لحقتها زحافات مختلفة منها 43 تفعيلة لحقها الخبن «مفاعِلن» و 31 تفعيلة لحقها الطي «مفتعلن» وخمس تفعيلات لحقها الخبل «متعلن» و 14 تفعيلة ذات زحافات مختلفة.

وهكذا يتضح أن البنية الإيقاعية لهذا النص، تتخذ شكلها الخاص، بالاعتماد في الدرجة الأولى على الرتبة الموسيقية المتمثلة في التزام تفعيلة «مستفعِلن» صحيحة بنسبة 55.71%، وعلى تكسير هذه الرتبة الموسيقية بتوظيف الخبن بنسبة 20.47%، وتوظيف الطي بنسبة 14.76%، وتوظيف الخبل بنسبة 2.38%، وتوظيف زحافات مختلفة بنسبة 6.66%.

ومن الإشارات التي تهم الجانب الصوتي في تفسير ابن جني لهذا النص، وقوفه بين الفينة والأخرى على القافية، كما هو الأمر عند تفسيره لقول أبي نواس:

شَهْرِي رَيْعَ وَصَفَرُ

حتى إذا الفحلُ حضرُ

حيث قال: «و»صفر» أيضا في موضع نصب وكان سبيله أن يظهر الإعراب في «صفر» لأنه منصوب

(1) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص ص 4 - 5.

في موضع نصب فيقول «صفرا» كما يقول: ضربت زيدا إلا أنه احتاج إلى إصلاح القافية فلم يطلق وهذه لغة للعرب قال (الأعشى) أنشدنا (أبو علي):

إلى المرء (قيس) أطيّر السرى

وأخذ من كل حي عضم

ولم يقل «عضما» لما كانت القافية مقيدة وقال: جعل القين على الدف إبر ولم يقل «إبرا» لأن القافية مقيدة. وقد يجوز في القوافي ما لا يجوز في غيرها من الكلام⁽¹⁾. وقال أيضا في تفسيره لقول أبي نواس:

فأين أصحاب الغمر

إذ شربوا كأس المقر؟

«يروى «الغمر» ويقال إنه جمع «غمر» وهو الحقد (...) ويجوز أن تكون الرواية «الغمر» بكسر الميم، فيتبع الكسر الكسر لأجل القافية»⁽²⁾، يتضح من هذا القول والذي قبله أن تحقيق التوازن الصوتي الذي تحدثه القافية، يقتضي أحيانا الانزياح على المستوى التركيبي للنظام اللغوي، وهذه إشارة متقدمة من ابن جني، حول تضافر المستوى الصوتي والمستوى التركيبي، في وصف أسلوبية النص الشعري.

ورغم هذه الإشارة الذكية التي تهتم القافية في نص أبي نواس، فإن تناول القافية في النص بشكل عام يؤشر على أن أبا نواس لم يلتزم بقافية موحدة. فهي وإن كانت مقيدة على الطول النص، فإنه على مستوى التحديد⁽³⁾ تتخذ عدة أشكال.

الشكل الأول والمهيمن، هو الذي يتكون من حرفين متحركين بين ساكنين كقوله:

(1) - م ن، ص ص 91 - 95.

(2) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص ص 172 - 173.

(3) - هناك اختلاف في تحديدها، فمنهم من حددها في الكلمة الأخيرة من البيت ومنهم من يعل حرف الروي قافية. وهناك من يعتبر البت الشعري ككل قافية وهناك من يسمي القصيدة كلها قافية، أما بالنسبة للقافية عند الخليل بن أحمد الفراهيدي وهو التحديد المشهور فـ «من آخر البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبل الساكن» ينظر في ذلك: التبريزي، الخطيب، الكافي في العروض والقوافي، تعليق إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2003، ص 105.

صعراء، تخطى [في صَعَر]

أما الشكل الثاني فهو الذي يتشكل من ثلاثة أحرف متحركة بين ساكنين، وعليه أحد عشر بيتا من النص، كقوله:

وهنَّ إذ [قُلْنَ أَشْر]

أما الشكل الثالث فهو الذي يتشكل من أربعة أحرف متحركة بين ساكنين، وعليه بيت واحد من النص هو قوله:

عن ناج [ذيه وبَسَر]

فهذا الانكسار الواضح الذي حدث على مستوى التوازن الصوتي الذي تشكله القافية عادة، يتم تعويضه بالنسبة لهذا النص، بمعادلات صوتية أسلوبية أخرى، كالتكرار بأنواعه والجناس والتصرع وغيره.

فإذا اعتبرنا أن أصل القافية في النص هو الشكل الأول لهيئته، وجب أن يكون الشكل الثاني والثالث عدولا عن الأول، يقتضي تعويض ذلك العدول بمعادل صوتي آخر.

وعليه يمكن أن نحدد التعويض في قول أبي نواس مثلا:

قُلْنَ له ما تَأْتَمِرْ؟

وهنَّ إذ قُلْنَ أَشْر

بأنه قد كرر كلمة «قُلْنَ» في البيت، مما أضفى على البيت ككل بعدا نغميا تضمنته العناصر اللغوية ذاتها فأكسبته إيقاعا خاصا به، عوض ذلك الانكسار الذي أحدث على مستوى القافية، بتفوقها بحركة على قافية البيت السابق عليه واللاحق به، هذا فضلا عن تكرار حرف «النون» ثلاث مرات وحرف «الميم» ثلاث مرات أيضا، و«الهمزة» كذلك ثلاث مرات، يضاف إلى ذلك أن كلمة «تَأْتَمِرْ» في نهاية الشطر الأول الدالة على طلب شيء مما هو أدنى منك مرتبة، تحدث مع كلمة «أشْر» الواردة في نهاية البيت نوعا من التناسب، إذ أن كلمة «تَأْتَمِرْ» تدل على طلب شيء معنى دون أن يتحقق ذلك على مستوى صيغة الكلمة، في حين أن كلمة أشْر تحقق فعل الطلب بصيغة فعل الأمر الذي وردت عليه.

أما في قول أبي نواس:

شَهْرِي رَيْعَ وَصَفَرُ

حتى إذا الفحلُ حضرُ

فإن الانكسار الذي حدث على مستوى القافية يتفوقها بحركة على قافية البيت السابق عليها وقافية البيت الآتي بعدها، تم تعديله بالبعد النغمي الذي تضمنته العناصر اللغوية للبيت الشعري ككل، حيث نجد تكراراً لحرف «الراء» أربع مرات وتكرار حرف «الحاء» ثلاث مرات.

والأمر نفسه بالنسبة لقول أبي نواس كذلك:

هل لك، والهَلْ خيرُ

فيمُنْ إذا غبتَ حضرُ؟

حيث تم تعديل الانكسار الذي حدث على مستوى القافية هنا، بتكرار لفظة هل في البيت مرتين، ثم تصريح البيت ككل، بتوافق قافية الشطر الأول من البيت بقافية الشطر الثاني، بتشكيل كل واحدة منهما من « حركة + سكون + ثلاث حركات + سكون». يضاف إلى ذلك، وجود توازن صوتي بين كلمة «خير» التي انتهت بها الشطر الأول وكلمة «حضر» التي انتهت بها الشطر الثاني من البيت، إضافة إلى ما أحدثه التقابل الدلالي بين كلمة «غبت» و «حضر» من تأكيد للدلالة العامة للبيت.

وعلى هذا المنوال، يمكن تفسير الانكسار الصوتي الذي حدث على مستوى قوافي مختلف الأبيات، سواء تجاوزت القافية الأصل بحركة واحدة كما هو الأمر بالنسبة لما أوضحناه أو اتسع الفارق بين القافية الأصل والقافية التي عدلت عنه بحركتين كما في قول أبي نواس:

وهَرَّ دَهْرٌ وَكَشَرُ

عن ناجذيه وبَسَرُ

فتدخل هنا الجنس الحاصل بين كلمة «هر» وكلمة «دهر» لإحداث نوع من التوازن الصوتي في صدر البيت، عوض الاختلال الصوتي للقافية التي تجاوزت قافية البيت السابق وقافية البيت اللاحق، بحركتين، كما أن تكرار حرف «الراء» في البيت أربع مرات قد ساهم في خلق نوع من التجانس الصوتي، أضفى على البيت نغماً موسيقياً متميزاً.

وهكذا يتضح من خلال هذا الوصف السريع للمستوى الصوتي في أرجوزة أبي نواس في مدح الفضل بين الربيع، أنه باستثمار الملامح الأسلوبية للبنية الصوتية التي أشار إليها ابن جني من خلال تفسيره له، وبالاستفادة من المنجزات النظرية للأسلوبية الحديثة، خاصة من الإحصائية والسياقية ونظرية الانزياح، قد كشف على أن الانكسار الصوتي الذي حدث على مستوى المقاطع الصوتية للنص عموماً وعلى مستوى القافية خاصة، يتم تعديله بالركون إلى معادلات صوتية أخرى في غالب الأحيان، وبمعادلات دلالية في أحيان أخرى مما ساعد على تشكيل نظام موسيقي خاص بالنص ككل. ورغم ما أوضحناه هنا من خصائص أسلوبية تخص نص أبي نواس، فإنه لازالت هناك خصائص أسلوبية صوتية أخرى، وعلى مستوى آخر، يفيض بها هذا النص، أمكننا استجلاؤها لو تم الاستمرار في تحليل النص على هذا المستوى، ولعل الانتقال في تحليل النص من المستوى الصوتي إلى المستوى التركيبي قد يكشف عن بعضها في العلاقة الوطيدة التي تربط بين المستويين.

المبحث الثاني: المستوى التركيبي

إن تناول المستوى التركيبي للنص الشعري من الوجه الأسلوبية يعد - في نظرنا - بمثابة استطلاع أو رصد لكيفية تشكيل النظام اللغوي للنص الشعري، ابتداء من الكلمة المفردة لتشكل بنيتها الصرفية، مروراً بتركيب هذه الكلمات لتشكيل الجملة، وصولاً عبر ترابط الجمل لتشكيل البنية العامة للنص الشعري ككل، ولعل تفسير ابن جني لنص أبي نواس يثبت ذلك.

وتجدر الإشارة هنا قبل الوقوف عند السمات الأسلوبية الخاصة بالمستوى التركيبي لنص أبي نواس، أن ابن جني باعتباره المؤشر على تلك السمات المعتمدة في التحليل ينطلق في بحثه اللغوي عموماً، المتمثل في كتابه «الخصائص»، من مسلمة مفادها، شرف اللغة العربية وتميزها عن سائر اللغات، وكان هذا من أسباب توجه اهتمامه بتعبير اللغة أو ما يسميه «بخصائص الحكمة» و«شجاعة العربية» مؤكداً أن العربية تزخر ب «الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف»⁽¹⁾، ولهذا نجده يركز في تعريفه للغة على التعبير وليس الإيصال، يقول: «أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»⁽²⁾.

(1) - ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1952، ج2، ص، 360.

(2) - م ن، ص 33.

ومن ثم، فكتاب «الخصائص» في مجمله - كما يبدو - مسخر للكشف عن أهمية اللغة العربية في ذاتها، أفرادا وتركيبا، قبل أن تتحول إلى مادة للشعر، وهو أمر تفصح عنه مجموعة من أبواب «الخصائص»، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «باب في شجاعة العربية» و«باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني» و«باب في تصاقب الألفاظ لتعاقب المعاني» و«باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني» وغيرها من الأبواب.

ونجد لنظرة أبي نواس هذه للغة العربية عموما التي سبر أغوارها في كتابه «الخصائص» امتدادا في تفسيره لأرجوزة أبي نواس في تقريظ الفضل بن الربيع، حيث عمل على توضيح البنية الصرفية للكلمة وتأويلها، كما عمل على إبراز الخصائص التركيبية للجمل في النص.

1- البنية الأسلوبية للكلمة في النص:

لم يفوت ابن جني على نفسه الفرصة، وهو بصدد تفسير أرجوزة أبي نواس، دون الوقوف على مجموعة من الكلمات التي تأسس عليها نص أبي نواس: لإيضاح مميزاتها الخاصة - حسب نظريته العامة إلى اللغة - من أمثلة ذلك وقوفه على كلمة «متشك» في قول أبي نواس:

لا مُتَشَكِّ من سَدَرٍ

حيث قال: «و«متشك» متفعل من الشكوى. يقال: تشكى يتشكى تشكيا وهو متشك: وشكا يشكو شكوى وشكاة وشكاية، وهو شاك، إلا أنهم قلبوا الواو في شكاية «ياء» على غير قياس، وقياسه «شكاوة» لأن لام الفعل واو في تصريف الكلمة. وأما قولهم تشكيت، فليس فيه دلالة على أن اللام في الأصل ياء (...) فأما قولهم «تشكيت أتشكى»، وانقلاب الواو في «تشكيت» ياء، وإن لم يكن في «أتشكى» كسرة، فلأن التاء في تشكيت داخلية على «تشكيت»، و«تشكيت» مما يلزم ما قبل اللام الكسرة في المضارع إذا قلت «أشكي»، فمن هنا انقلبت في «تشكيت»، ويقال: أشكيت، إذا عطفت عليه أروعيت على شكواه؛ وأشكيت أيضا إذا أحوجته إلى الشكوى»⁽¹⁾، يتضح من خلال تتبع ابن جني هنا لأصل كلمة «متشك» عبر بنيتها الصرفية والدلالية، ولعه بإيضاح الأبعاد التعبيرية للكلمة في اللغة العربية قبل وظيفتها التواصلية.

(1) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص ص 58 - 59.

وقد سار على هذا النهج في تعامله مع عدد من الكلمات على طول تفسيره لأبيات نص أبي نواس، كما هو الأمر بالنسبة لكلمتي «امح» و«ني» في قول أبي نواس:

وَأَمَحَّ نَيٌّْ فَحَسَرُ

قال: ««امح»، أي ذهب ودرس، يقال: امح الربع، ومح، إذا درس وتقادم عهده، ووزن «امح» انفعّل، من مح وأصله: انمح، على مثال انشق وانعقد إلا أن النون لما وقعت ساكنة قبل الميم، قلبت ميماً، ثم أدغمت في الميم (...) و«الني»، الشحم وأصلها من الواو كأنه في الأصل نوي، يدل على أنه من الواو [و] أنه ليس من مضاعف الياء ظهور الواو في قولهم: ناو وناوية، وقد نوت، (...) إلا أن الواو والياء إذا اجتمعتا وسبقت الأولى بالسكون، قلبت الواو ياء، وأدغمت الأولى في الأخرى»⁽¹⁾.

2 - البنى التركيبية للنص:

لقد أوماً ابن جني في تفسيره لنص أبي نواس إلى مجموعة من السمات الأسلوبية التي تشكل خرقاً للمعيار النحوي في النظام اللغوي العادي، فالحذف والتقديم والتأخير والزيادة وغيرها. ولعل ذلك يتضح بشكل جلي ابتداء من الخطوة الأولى في تفسيره، حيث وقف عند قول أبي نواس:

وبلدة فيها زور

فأشار إلى الخلاف الحاصل في الواو التي تتصدر البيت قائلاً: « قيل في هذه الواو قولان: أحدهما أنها للعطف، [وآخر] أنها عوض من «رب» فكأنهم إنما هربوا من أن يجعلوها عاطفة، لأنها في القصيدة وأول الكلام لا يعطف»⁽²⁾، لكن ابن جني مع ذلك يرى أنه «لا يمتنع العطف على ما تقدم من الحديث والقصص، كأنه كان في حديث، ثم قال «وبلدة» فكأنه وكل الكلام إلى الدلالة في الحال، ونظير هذا، قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ وإن لم يجر للقرآن ذكر، وكذلك قوله تعالى ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ يعني الشمس فأضمرها وإن لم يجر لها ذكر. وهذا في كلام العرب واسع فاش»⁽³⁾.

إن القول بأن الواو في هذا السياق للعطف كما ذهب إلى ذلك ابن جني واستدل عليه، أمر يجعل هذا النص مشدوداً إلى كلام متقدم لا وجود لقرينة يؤشر عليه وتحدد طبيعته في النص الذي بين

(1) - م ن، ص ص 67 - 70.

(2) - م ن، ص 10.

(3) - م ن، ص ص 10 - 12.

أيدينا، فأما الاستشهادين اللذين قدما للبرهنة على صحة اعتبار الواو عاطفة، فإن الضمير «الهاء» في الآية الأولى بمثابة قرينة دالة على وجود محذوف مقدر هو «القرآن»، أضف إلى ذلك أن السياق الدلالي العام للآية الكريمة يؤشر على وجود محذوف هو «القرآن» خاصة عندما يتساءل متسائل عن ما الذي أنزل في ليلة القدر؟ وكذلك الأمر بالنسبة للضمير التاء العائدة على «الشمس» المحذوفة.

وفي نطاق السمات الأسلوبية التي تشكل خرقا للمعيار النحوي في النظام اللغوي عن طريق الحذف والتي توقف عندها ابن جني في تفسيره لنص أبي نواس ما يتعلق بكلمة «مرت» في قول أبي نواس:

مَرَّتْ، إِذَا الذَّنْبُ اقْتَفَرَ

فذهب إلى أنه «يجوز أيضا أن ترفع «مرت» على جواب من قال: ما هي؟ فقلت: «مرت» أي هي مرت»⁽¹⁾، يبدو أن رفع كلمة «مرت» هنا بضمير منفصل محذوف تقديره «هي»، يبعدها عن اكتساب قيمتها الأسلوبية ضمن سياقها التركيبي الذي وردت فيه والذي يربطها بدلالة البيت السابق، فكلمة «مرت» الدالة على الأرض التي تنبت شيئا، يمكن أن تجر على أنها بدل من الهاء والألف من قوله في البيت الأول «فيها زور» التي هي وصف «لبلدة»، وبذلك تم خلق وحدة تركيبية ودلالية بين البيت السابق والبيت اللاحق، وعلى هذا المنوال أسس أبو نواس نصه ككل بحيث نجد معظم أبياته يشد بعضها بعضا تركيبيا وداليا، وهو ما كان يصطلح عليه قديما بالتضمن كما رأينا ذلك في الفصل الأول مع ابن المعتز وهي ظاهرة معيبة في الشعر بالنسبة للنقد القديم، مع أنها محبذة في النقد الحديث، بل عليها تأسست معظم اتجاهات النقد البنيوي.

وفي سياق السمات الأسلوبية القائمة علة الحذف التي توقف عندها ابن جني في تفسيره، ما يتعلق بعبارة «طي القراري» الواردة في قول أبي نواس:

طَيَّ الْقَرَارِيَّ الْجَبَر

يقول: «ونصب «طي القراري» على المصدر، وليس مصدر انطوت، وغنما التقدير انطوت انطواء مثل طي القراري، فحذف الموصوف وهو «الانطواء» وحذف المضاف وهو «مثل» ومثاله قوله تعالى: ﴿فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ﴾ وعلى هذا قول (العجاج):

(1) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص 22.

ناج طواه الابن مما وجفا

طي الليالي زلفا فزلفا

سماوة الهلال حتى احقوقفا

أنه طواه طيا مثل طي الليالي

وسماوة الهلال عند (أبي عثمان) منصوبة بطي الهلال، وهي عند سيبويه منصوبة بفعل آخر مضمّر دلّ على الكلام، وكأنه جعله أو صيره سماوة الهلال أي مثل سماوة الهلال ثم حذف المضاف الذي هو مثل، كقوله عز وجل: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ أي بر من آمن بالله، ومثله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ أي سل أهل القرية. فكان السير قد طوى هذه الإبل كما يطوي الخياط الثياب عند إصلاحها⁽¹⁾. إن هذا التحليل الذي قدمه ابن جني هنا للحذف في عبارة «طي القراري» وما دعمه به من الشواهد التوضيحية ناتج عن نزعة المطابقة بين دلالة الواقع ودلالة النص⁽²⁾.

ويمكن تلمس الخاصية الأسلوبية للحذف في نص أبي نواس كذلك انطلاقاً من تفسير ابن جني لقوله:

ولا السَّيْحُ الْمَزْدَجَرُ

يا فضل للْقَوْمِ الْبَطْرُ

فأشار إلى أن «قوله» للقوم «يجوز أن يكون للام فيه في موقع نصب بما دلّ عليه عرف النداء، كأنه قال، أدعوك للقوم البطر (...) ويجوز أن يكون موضعها أيضاً رفعاً، على أنه خبر مبتدأ كأنه قال: «أنت للقوم البطر»...»⁽³⁾.

كما تتجلى أيضاً هذه الخاصية الأسلوبية في قول أبي نواس:

هَمَّاتٌ لَا يَخْفَى الْقَمَرُ

(1) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص ص 146 - 150.

(2) - هناك مقارنة أسلوبية شبيهة بهذه تم التمييز فيها بين ثلاث حالات: أولاً الحالة المتأثرة بالمجاز المستهلك. ثانياً الحالة المتأثرة بنزعة المطابقة بين دلالة الواقع ودلالة النص. ثالثاً الحالة المتأثرة بالتأويل، ينظر في ذلك: الذهبي، عز الدين، الإعجاز الأسلوبي والنحو، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط.1، 2005، ص ص 105 - 109.

(3) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص ص 152 - 155.

فقال ابن جني: «و«هيمات» عندنا بمنزلة الفعل ويحتاج إلى فاعل، لأنه بمعنى «بعد» لأنه قال، بعد خفاء القمر، ولو قال: «أن تخفى» لكان أظهر في الإعراب، ولكنه حمل الكلام على المعنى»⁽¹⁾.

وكذلك في قول أبي نواس:

ثم تسامى فَفَغَرَ

يقول ابن جني: ««فغر» فتح فاه، ولم يقل فغرفاه، لأنه حذف المفعول»⁽²⁾.

وهكذا، فالإلى جانب السمات الأسلوبية التي تشكل خرقاً لمعيار النحوي في النظام اللغوي عن طريق الحذف وهو السمة الغالبة على نص أبي نواس، نجد أيضاً توظيف التقديم والتأخير كما هو الأمر في قوله:

سارَ، وليس لِسَمَرٍ

فذهب ابن جني إلى أن: ««سار» اسم الفاعل من سرا يسري وهو من سير الليل خاصة، ويقال أسرى يسري إسراء فهو مسر، و«سار» مرتفع عند (الخليل) و(سيبويه) ومن يقول بقولهما، بالابتداء وخبره مقدم عليه، وهو قوله: «بين أحقاق القتر» ونظيره بيننا مال وشركة، وفي الطرف الذي هو «بين» ذكر عند (الخليل) و(سيبويه): مرفوع يعود على «سار»؛ لأنه في نية التأخير، كما نقول في الدار زيد، أي زيد في الدار»⁽³⁾.

إن تقديم الخبر هنا عن المبتدأ لم يقصد منه فقط تغيير الترتيب في النظام اللغوي على مستوى النطق والكتابة. بل الغاية وراء ذلك كله هو تغيير الفكرة بزيادة التأكيد عليها، فالشاعر هنا يهيمه إبلاغ الممدوح هول المسالك التي قطعها ليلاً للوصول إليه، وذلك قصد التأثير فيه حتى يستزيد من عطائه عليه، لذلك قدم الخبر «بين أحقاق القتر» أي بين جنبات الحفر على المبتدأ «سار» وهو المشي ليلاً.

وبالإضافة إلى التقديم والتأخير وظف الشاعر كذلك الزيادة كما في قوله:

هل لك، والهَلُّ خيرٌ

(1) - م ن، ص 181.

(2) - م ن، ص 205.

(3) - م ن، ص ص 126 - 128.

قال ابن جني: «قوله «والهل خير» قال (أبو علي) إنما أدخل الألف واللام في «الهل» زيادة، لأن (سيبويه) يقول: إن وهل وقد وسوف وجميع هذه الحروف، معارف بمنزلة ابن عرس وسام أبرص وأنشدنا (أبو علي):

يا ليت أم العمر كانت صاحبم مكان من أنشا على الركائب

يريد أم عمر فأدخل الألف واللام زائدتين (...) ⁽¹⁾، إن «أل» التعريف التي دخلت هنا على حرف الاستفهام «هل» وهو في الأصل معرفة قد أكسبته قيمة أسلوبية خاصة، تمثلت في نقله من الحرف إلى التمتع بوظيفة الاسم.

المبحث الثالث: المستوى الدلالي

يتمحور النص قيد التحليل حول سياق دلالي عام يتمثل في المدح، وقد سخر الشاعر لتحقيق ذلك مجموعة من البنى الدلالية الصغرى المختلفة، التي تضافرت فيما بينها لخلق الدلالة العامة للنص، كما تضافرت مع البنى الصوتية والتركيبية فخلقت أسلوبية النص الشعري ككل.

ولعل ابن جني في تفسيره لهذا النص قد تنبه إلى بعض هذه البنى الدلالية، مركزا بالأساس على الصورة الشعرية باعتبارها ظاهرة أسلوبية قائمة على خرق نظام اللغة العادي، لبناء الدلالة بطريقة جمالية موحية. وتكاد تهيمن على النص الصورة القائمة على التشبيه، كما في قول أبي نواس:

يحدو بحَقَبٍ كالأَكْرَ

قال ابن جني: «وقيل في قوله «كالأكر» إنه جمع أكر، وهي الحفرة فشبه الأتان في استدارتها وتوفرها، بالحفرة المدورة، وهذا تشبيه بعيد مضطرب (...) وفي الجملة إن (أبا علي) أنكر قوله: «يحدو بحقب كالأكر» وقال: هذا غير ما تذهب إليه العرب من وصف حمر الوحش، إنما تصفها بالطول والقود» ⁽²⁾، الملاحظ حول هذا التشبيه قيل الحكم عليه بالاضطراب، أن الشاعر لم يصرح بأحد أركانه الأساس الذي هو وجه الشبه، فقد ذكر الشاعر المشبه التي هي الحقب أي الأتن، وذكر الأداة الكاف وذكر الشبه به الأكر أي الحفرة. وأحجم عن ذكر وجه الشبه تاركا المجال مفتوحا أمام المتلقي لتشغيل طاقته التخيلية فيدرك ما يصعب إدراكه بل ما لا يمكن إدراكه أحيانا، عبر هذه الصورة

(1) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص ص 208 - 213.

(2) - م ن، ص ص 81 - 82.

التي تخرق النظام اللغوي العادي لتجسيد الأتن في هيئة حفرة مدورة، وذلك لما قد تكتنزه من سمعة، والشاعر بهذه الصورة يهدف إلى وصف شدة هول السبيل الموحش والمقفر الذي سلكه وخاطر بنفسه في سلوكه وهو يقصد الممدوح.

ومن الصور القائمة على التشبيه أيضا والتي تعمق الدلالة السابقة قول أبي نواس كذلك:

حتى إذا الفحلُ حضرَ

وأشبهَ السَّقى الإبرَ

ونشَّ أذخارُ النُقْرِ

قلنَّ له ما تأتمرُ؟

وهنَّ إذ قلنَّ أشرَ

فأشار ابن جني إلى أن «السقى» شوك البهي. يقول: من شدة الحر، قد شبه السقى الإبر في الحدة والقوة⁽¹⁾، الملاحظ أن ابن جني في تناوله لهذه الصورة والتي قبلها لم يعد إلى إيضاح أبعاد الدلالة التي سخرت من أجلها، بل اكتفى فقط بإيضاح أركانها الأساس مع إمدادنا بالركن الذي حجم الشاعر عن البوح به مباشرة، وهذا الأمر هو ما يمكن أن يميز التناول الأسلوبى للصورة الشعرية بين القديم والحديث.

فإذا كان ابن جني قد أشر على وجود صورة شعرية في النص الشعري تتعلق بالتشبيه فحدد لنا المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وأمدنا بوجه الشبه، فإن غايتنا لا تقف عند هذه الحدود بل نتعداها إلى التساؤل عن الدافع الشعوري الذي أدى بالشاعر إلى خلق هذه الصورة التي خرقت النظام العادي للغة. لأن الشاعر هنا عندما ذكر المشبه «السقى» والمشبه به «الإبر» وأداة التشبيه «أشبه» إنما كانت غايته فسح المجال للمتلقى إلى إعمال فكره لإدراك ما يمكن إدراكه من دلالة تنتج عن علاقة الشوك بالإبر، وهي الحدة والقوة وشدة الحر.

فأبو نواس بهذه الصورة إنما يسعى إلى استمالة الممدوح الذي هو الفضل بن الربيع، ليعبر له عن المشقة والصعوبات التي كابدها وهو يسلك الطريق إليه.

(1) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص 108.

وبالإضافة إلى هاتين الصورتين القائمتين على التشبيه والمتعلقتين أساساً بوصف الصعوبات التي كابدها الشاعر في سبيل الوصول إلى الممدوح نجد صورة متعلقة بالممدوح، يقول أبو نواس:

عَنَّا، وَقَدْ صَابَتْ بِقُرْ

كَالشَّمْسِ فِي شَخْصٍ بَشَرٍ

قال ابن جني: «وقوله «كالشمس في شخص بشر»، أي: أنت في الجلالة وشريف الفعل كالشمس، إلا أنك مع هذا في شخص بشر وموضع الكاف من قوله: «كالشمس»، نصب على الحال من الضمير في قوله: «فرجت»، كأنه قال: مثل الشمس، أي: مشبهاً لشمس، وموضع الظرف الذي هو في شخص بشر نصب على الحال من الشمس، لأنه نكرة بعد معرفة كأنه قال: كالشمس مستكينة في شخص بشر، والعامل فيه، معنى الكاف؛ لأن فيها معنى التشبيه، كأنه قال: مشبهاً للشمس [مستكينة] في شخص بشر»⁽¹⁾، إذا كان التشبيه في المثاليين السابقين قد حذف من أركانه وجه الشبه فقط، فإن هذا المثال قد تم الإحجام فيه عن ركنين أساسيين: هما المشبه ووجه الشبه، وهو ما أضفى على هذه الصورة جمالية خاصة، زادت من فعاليتها في وجدان المتلقي.

فالشاعر عندما جنح إلى توظيف هذه الصورة التشبيهية الخارقة للنظام اللغوي العادي والمعبرة عن الدهشة والاعتراب، في سياق هدف من خلاله إلى استمالة الممدوح، حتى ينعم بما يدره عليه من العطايا، عمد إلى شحن هذه الصورة بالأساليب التعبيرية التي تخرق النظام اللغوي العادي، كالحذف والتعريف والتنكير، وذلك حتى يضاعف من توهيج إحساسه، ويعمق من شعوره، ليبرز له جلالته وقدره وعظامة مكانته في نفسية الشاعر الطموحة إلى نيل رضاه والإنعام بعطاياه.

ولم يكتف أبو نواس في صياغة الدلالة العامة للنص بالبنى الدلالية القائمة على الصورة الشعرية التشبيهية، بل اعتمد كذلك على بنى دلالية أخرى تأتي في مقدمتها التعالقات النصية، التي تتضح من خلال انفتاح أبي نواس دلالياً على بعض النصوص السالفة، أو انفتاح أحد الشعراء المتأخرين على شعره كما يتجلى ذلك في قول أبي نواس:

كَانَ لَهُ مِنَ الْجُرْزُ

كُلُّ جَنِينٍ مَا اسْتَكْرَ

(1) - م ن، ص ص 161 162-.

حيث أشار ابن جني في تفسيره لهذا البيت إلى أن «الجزر» جمع جزرة، وهي الشاة المذبوحة في الأصل، إلا أنه أراد به هنا السخال لأن الركب إذا سار وطال طريقه طرحت النوق سخالها لسدة الجهد وعنف السير، قال الشاعر:

فما بلغت ديار الحي حتى طرحن سخالهن وصرن ألا

(...)

وهذا معنى مطروق، يطول استقصاؤه، وآخر من لاذ به من المحدثين (المتنبي)، وهو قريع دهره في الشعر، ونسيج وحده، لا يختلف اثنان بمن يوثق بفهمه ومعرفته في جودة نقده الشعر في رصانة لفظه، ومخترع كثير من معانيه، ولو تناسب شعره للحق الصدر من المحدثين وجاوز كثيرا منهم كما في قوله:

أباح الوحش يا وحش العادي فلم تتعرضين له الرفاقا؟

ولو تبعت ما طرحت قناه لكفك عن رذايانا، وعاقا

أخرج كلامه على أنه يخاطب الوحش، يقول: قد أباح (سيف الدولة) الوحش الأعادي، فجعلها من مطاعم الوحش، لكثرة قتله أعاديته، يقول: قد عينا لا تتعرضي لنا ولا تقربي رذايانا والرذايا جمع رذية، وهي الناقة أو البعير التعب المعنى الذي لا يقدر على الهوض، يتركه أصحابه في المفازة فيقصده الوحش فيأكله⁽¹⁾، يتضح من هذا النص على طوله أن ابن جني قد اهتدى إلى إدراك الأبعاد الحقيقية للتعاليقات النصية والتي تكشف بالأساس عن براعة الشاعر في توظيفه لدلالة النصوص السابقة و نفته فيها من روح أسلوبه الشخصي، حتى تظهر وكأنها من اختراعه، كما هو الأمر بالنسبة للمعنى المطروق في هذا البيت، فقد استفاه أبو نواس من الشعر القدم فأضفى عليه مسحة خاصة تتلاءم وسياق وصف شدة بؤس الأرض والفيافي التي قطعها وهو في طريقه إلى الممدوح، بحيث أن الذئب إذا اتبع السيارة في هذه الفيافي المقفرة أكل الأجنة التي تلقىها الأمهات من شدة تعبها من المشي. ولما عمد المتنبي إلى المعنى ذاته فقام بشحنه بنكهته الخاصة حتى يتناسق مع السياق الدلالي الذي وظفه فيه للتعبير عن كثرة قتل سيف الدولة لأعدائه فأصبحت طعام الوحش، ويتميز بذلك عن طريقة توظيف أبي نواس له.

(1) - تفسير أرجوزة أبي نواس، م س، ص ص 36 - 43.

وهكذا ننتهي من خلال هذا الوصف المبسط للمستوى الدلالي من أرجوزة أبي نواس في مدح الفضل ابن الربيع، والذي تم اختزاله في الصورة الشعرية القائمة على التشبيه باعتباره المهيمن في النص تم التعالق النصي باعتباره من أبرز الظواهر الأسلوبية التي تلفت الانتباه في النص كما لفت انتباه ابن جني في تفسيره له، أن البنى الدلالية التي بنى عليها أبو نواس الدلالة العامة للنص، هي أكثر من أن تختزل في هاتين البنيتين بل هناك بنى أخرى إلى جانبهما، كالتقابل والترادف والنعوت والمبالغة وغيرها من البنى التي تضافرت في ما بينها فشكلت الدلالة العامة للنص.

خاتمة:

عموما، إن هذا الاختبار لوصف أسلوبية النص الشعري، بالاستفادة مما خلفه التراث النقدي. المتمثل هنا في تفسير ابن جني للأرجوزة، من جهة، وباستثمار المنجزات النظرية الأسلوبية الحديثة من جهة ثانية، يكشف أن التراث النقدي قد تلمس بعض ملامح أسلوبية النص الشعري، لكن هذه الملامح التي أشار إليها ابن جني تحتاج إلى مزيد من التعمق وإلى إعادة التصنيف، لتسلك مسارها الوصفي الصحيح.

إن الملامح الأسلوبية التي يزخر بها تفسير ابن جني لأرجوزة أبي نواس، يكشف على أنها صارت في خط متصاعد، حيث نجدها في البداية تنطلق من اللفظة المفردة، إما بانزياحها عن دلالتها الوضعية إلى دلالة أخرى ليست لها، أو بالنظر في تقلباتها الصوتية التي تخلقها داخل الأرجوزة، مما يضفي عليها نوعا من الجمالية الفنية، مروراً بالجملة في المرحلة الثانية، بالنظر في أحوالها التركيبية وما يتخللها من سمات فنية ترتقي بالأرجوزة إلى درجة تبعدها عن الكلام العادي، عن طريق التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والفصل والوصل، والتعريف والتنكير، وغيرها من الظواهر التركيبية، وصولاً إلى النظر في الأسلوب برؤية أكثر تقدماً واتساعاً أصبح معها شاملاً للأرجوزة ككل، سواء في علاقتها بمرسلها، أو في علاقتها بذاتها، أو في علاقتها بمتلقيها.

ملحق:

يقول أبو نواس في أرجوزته⁽¹⁾:

(1) ديوان أبي نواس، م س، ص 438 - 443. مع الإشارة إلى أن النص المثبت في ديوان أبي نواس قد سقط منه بيتين تمت إضافتهما من نص التفسير، وهناك بعض التصحيحات تم اعتماد ما اعتمده المفسر.

وبلدة فيهما زور
 صعراء، تخطى في صعر
 مرّت، إذا الذئب اقتفّر
 بها من القوم أثر
 كان له من الجزر
 كل جنين ما اشتكر
 ولا تعلقه شعر
 ميت النساء حي الشفر
 عسفتها على خطر
 وغرر من الغرر
 ببازل حين فطر
 تهزّه جن أشر
 لا متسكك من سدر
 ولا قريب من خور
 كأنه بعد الضمر
 وبعدما جال الضفر
 وامح ني فحسر
 جاب رباع المتغر
 يحدو بحقب كالأكر
 ترى بأثباج القصر
 منهم توشيم الجدر

رَعَيْنَ أَبْكَارَ الْخُضَرِ
 شَهْرِي رَيْعَ وَصْفَرِ
 حَتَّى إِذَا الْفَحْلُ حَضَرَ
 وَأَشْبَهَ السَّفَى الْإِبْرَ
 وَنَشَّ أَدْخَارُ النُّقْرِ
 قَلْنَ لَهُ مَا تَأْتِمِرُ؟
 وَهَنَّ إِذْ قُلْنَ أَشْرُ
 غَيْرَ عَوَاصٍ مَا أَمَرُ
 كَأَنَّهَا لَمَنْ نَظَرُ
 رَكْبٌ يَشِيمُونَ مَطَرُ
 حَتَّى إِذَا الظِّلُّ قَصَرَ
 يَمَّمْنَ مِنْ جَنِّي «هَجَرَ»
 أَخْضَرَ طَمَامَ الْعَكْرِ
 وَبَيْنَ أَحْقَاقِ الْقَتَرِ
 سَارَ، وَلَيْسَ لِسَمَرِ
 وَلَا تَلَاوَاتُ سُورِ
 يَمْسَحُ مِرْنَانًا يُسَرُ
 زُمَّتْ بِمَشْرُورِ الْمِرْرِ
 لَامٌ كَحَلْقُومِ النَّعْرِ
 حَتَّى إِذَا اصْطَفَّ السَّطَرُ
 أَهْدَى لَهَا لَوْلَمْ تَجُرُ

دُهِيَاءَ يَحْدُوها الْقَدْرُ
 فتلک عَيْنِي لَمْ تَذُرْ
 شُبُهًا، إِذَا الْأَلُّ مَهْرُ
 إِلَيْكَ كَلَّفْنَا السَّفْرُ
 خُوصًا يَجَاذِبُنِ الْجَرْرُ
 قَدْ انْطَوَتْ مِنْهَا السَّرْرُ
 طَيِّ الْقَرَارِيِّ الْحَبْرُ
 لَمْ يَتَقَعَّدْهَا الطَّيْرُ
 وَلَا السَّيْحُ الْمَزْدَجْرُ
 يَا فَضْلَ لِلْقَوْمِ الْبُطْرُ
 إِذْ لَيْسَ فِي النَّاسِ عَصْرُ
 وَلَا مِنَ الْخَوْفِ وَزْرُ
 وَنَزَلْتُ إِحْدَى الْكُبْرُ
 وَقِيلَ صَمَاءُ الْغَيْرُ
 فَالنَّاسُ أَبْنَاءُ الْحَذْرُ
 فَرَجَّتْ هَاتِيكَ الْغُمْرُ
 عَنَّا، وَقَدْ صَابَتْ بِقُرُ
 كَالشَّمْسِ فِي شَخْصِ بَشْرُ
 أَعْلَى مَجَارِيكَ الْخَطْرُ
 أَبُوكَ جَلَّى عَنْ مُضَرُ
 يَوْمَ الرِّوَاقي الْمَخْتَضَرُ

والخوفُ يُفْري وَيَدْرُ
لما رأى الأمرُ اقْمَطَرُ
قامَ كريماً فانْتَصَرَ
كهزّةِ العضْبِ الذَكَرُ
ما مَسَّ من شيءٍ هَبَرُ
وأنتَ تَقْتَفِ الأثرُ
من ذي حُجُولٍ وغُرُرُ
مُعِيدُ وُزْدٍ وَصَدَرُ
وإنْ علَا الأمرُ اقْتَدَرُ
فأينَ أصحابُ الغُمرُ
إذ شربُوا كأسَ المِقْرُ؟
وقَسَرُوا فيمَن قَسَرُ
هَمَّاتٌ لَا يَخْفَى القَمَرُ
أصْحَرَتْ إذ دَبُّوا الخَمَرُ
شكراً وحرُّ من شَكَرُ
واللهُ يعطيك الشَبْرُ
وفي أعدائك الظَفَرُ
واللهُ من شاء نصَرَ
وأنتَ إنْ خَفْنَا الحَصَرُ
وهَرَّ دهرٌ وكَشَرُ
عن ناجذيه وبَسَرُ

أَغْنَيْتَ مَا أَغْنَى الْمَطَرُ
 وَفِيكَ أَخْلَاقُ الْيَسَرِ
 فَإِنْ أَبَوْا إِلَّا الْعَسَرَ
 أَمْرَزْتَ حَبْلًا فَاسْتَمَرُ
 حَتَّى تَرَى تِلْكَ الرُّمُزُ
 تَهْوِي لِأَذْقَانِ الثَّغْرِ
 مَنْ جَذَبَ الْوَى لَوْ نَتَرُ
 إِلَيْهِ طَوْدًا لَا نَاطِرُ
 صَعْبًا إِذَا لَاقَى أَبْرُ
 وَإِنْ هَفَا الْقَوْمَ وَقَرُ
 أَوْ رَهَبُوا الْأَمْرَ جَسَرُ
 ثُمَّ تَسَامَى فَفَغَرُ
 عَنْ شِقْشِقٍ، ثُمَّ هَدَرُ
 ثُمَّ تَجَافَى فَخَطَرُ
 بَذِي سَبِيبٍ وَعُذْرُ
 يَمْصَعُ أَطْرَافَ الْوَبْرِ
 هَلْ لَكَ، وَالْهَلْ خَيْرُ
 فَيَمْنُ إِذَا غَبَتَ حَضْرُ؟
 أَوْ نَالِكَ الْقَوْمَ أَنْزُ
 وَإِنْ رَأَى خَيْرًا نَشَرُ
 أَوْ كَانَ تَقْصِيرُ عَذْرُ.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، تفسير أرجوزة أبي نواس في تقريب الفضل بن الربيع، تحقيق، محمد بهجة الأثري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، ط2، 1979.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1952.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- أبو ديب، كمال، جدلية الخفاء والتجلي (دراسة بنيوية في الشعر)، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، لبنان، 1981.
- أبو نواس، ديوان أبي نواس، حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1996.
- التبريزي، الخطيب، الكافي في العروض والقوافي، تعليق إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- جسوس، عبد العزيز، خطاب علم النفس في النقد الأدبي العربي الحديث، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2006.
- درويش، حسن العربي، أبو نواس وقضية الحداثة في الشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
- الذهبي، عز الدين، الإعجاز الأسلوب والنحو، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2005.
- الرحموني، عبد الرحيم / بوحمد، محمد، تحليل لغوي أسلوب لنصوص من الشعر القديم، دار الأمان، الرباط، ط1، 1990.
- سويدان، سامي، في النص الشعري العربي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989.
- شلق، علي، أبو نواس بين التخطي والالتزام، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 1982.

- العقاد، عباس محمود، أبو نواس الحسن ابن هاني، دار الرشاد الحديثة، د. ط، د. ت.
- النويهي، محمد، نفسية أبي نواس، دار الفكر، بيروت، ط2، 1970.

ظاهرة التناسخ في رواية «خادم الوطن» لحامد محمود الهجري

Intertextuality phenomenon in nigerian-arabic novel: “Khadimul Watan” by Hamid Mahmud Al-Hijri as a case study

د. محمد منصور جبريل

قسم اللغة العربية - جامعة بايرو - كنو - نيجيريا



ملخص:

يهدف البحث إلى إمالة اللثام عن ظاهرة التناسخ في الرواية العربية النيجيرية لحامد محمود إبراهيم الهجري، بغية الوقوف عند منهجه في الأخذ والاستفادة من النصوص الأخرى لتشكيل نتاجه الفني عبر تقديم الإطار النظري سعياً للوصول إلى الجانب التطبيقي من خلال إبراد نماذج من المتن الروائي المدروس لرصد مدى تجليات النصوص الأخرى في ساحته. وقد استقى الكاتب أفكاره وتصويراته من شتى المنابع الدينية والأدبية والاجتماعية والثقافية، مما يبرز فاعلية التداخل النصي في تشكيل منهجه الإبداعي. وتتمثل أهمية البحث في إبراز دور الأديب النيجيري في المجال الروائي، وإظهار قدرته في الأخذ من نصوص أخرى اجتراراً، أو امتصاصاً، أو تحويراً، بغية إنشاء مادته الفنية، ما أدى إلى إثراء النص الروائي شكلاً ومضموناً. وبما أن الدراسة تسعى إلى توضيح التداخل النصي، فما دور التناسخ في تنمية الرواية النيجيرية العربية؟ وما الشخصيات الروائية الواردة في النص؟ وما منهج حامد محمود الهجري في استحضار النصوص الغائبة في روايته؟ وكيف أسهم التناسخ في نقل رسالته الفنية إلى المتلقي؟ وما مصادر النصوص المتداخلة في النص المدروس؟ وإلى أي مدى يسهم التناسخ في الجمع بين الماضي والحاضر في الرواية؟ وسيوظف الباحث المنهج الوصفي وفقاً لمتطلبات الدراسة الألسنية النصية لتوضيح ظاهرة التناسخ الواردة في رواية «خادم الوطن».

كلمات مفاتيح: التناسخ - الرواية النيجيرية - النص الروائي - حامد محمود الهجري - منهج.

Abstract:

The article aims to uncover the phenomenon of intertextuality in the Nigerian Arabic novel taking Hamid Mahmud Al-Hijri work as a case study in order to grasp the novelist's method through interacting with other texts. That is, it suggests a theoretical framework to reach the practical side via studying samples from his work. The author draws his ideas and perceptions from various religious, literary, social and cultural sources that bring about the effectiveness of textual overlap in the formation of his creative approach. The importance of the research is to highlight the role of the Nigerian writer in the field of fiction and show his ability to draw from other texts ruminating, absorbing, or modifying to create his art which led to enriching the novel's form and content. So, what is the concept of intertextuality, what is its role in enriching the Nigerian Arabic novel, what is Hamid Mahmud Al-Hijri's method of invoking the absent texts in his novel, how did the text overlap transmit its technical message to the recipient, what are the sources of overlapping texts in the text studied, to what extent does intertextuality combine the past and present of literary productions? Descriptive method, then, is employed to study and clarify the phenomenon of intertextuality in the novel understudy.

Keywords: intertextuality, Art, Science Fiction, method, theoretical framework, Hamid Mohamed Al-Hijri, Nigeria.

مقدمة:

تُمثِّلُ الرواية زاوية من الزوايا الفنية المعبرة عن أبعاد الحياة الإنسانية بنواحيها الاجتماعية والسياسية والدينية والتربوية وغير ذلك مما يمت بصلة إلى الجانب الحيوي، يوظفها الكاتب لنقل تجربته إلى المتلقي عبر توظيف الشخصيات الروائية المرتبطة بالقالب الزمني والمكاني.

والبحث كما يدل عليه عنوانه: «التناص في رواية «خادم الوطن»، عبارة عن دراسة أسلوبية تهدف إلى كشف الغطاء عن منهج الكاتب الروائي النيجيري حامد محمود إبراهيم الهجري في الأخذ والاستفادة من النصوص الأخرى في نتاجه الفني عبر استخدام آليات التناص لإثراء مادته.

وتجدر الإشارة إلى أن الرواية واقعية تعبر عن السيرة الذاتية والتجربة الشخصية التي مر بها الكاتب، من حلاوة البيئة الجامعية التي ذاقها الكاتب ونهل من ينابيعها، إلى مرارة الخدمة الوطنية بعد رجوعه إلى وطنه العزيز ومسقط رأسه.

وتتمثل أهمية البحث في إبراز إسهامات المؤلف في التناص مع النصوص الدينية بما فيها من آي الذكر الحكيم، والأحاديث النبوية الشريفة، وغيرها من النصوص الأدبية من الكلام المنظوم والمنثور بغية تشكيل روايته في قالب فني مثير للعواطف.

ترجمة الكاتب وروايته:

هو حامد بن محمود بن إبراهيم بن أحمد الهجري، نسبة إلى مدرسة دار الهجرة الإسلامية بمدينة كنو-نيجيريا.

وُلد في قرية أَيْغُورُو إحدى قرى مناطق إْلُورُنْ عاصمة ولاية كوارا، بجمهورية نيجيريا الفدرالية، يوم الجمعة 5-9-1976م، واختتم القرآن على يدي شيخه المعلم بابا، ثم تحصل على الشهادة الابتدائية الإنجليزية بمدرسة الابتدائية أَيْغُورُو، ثم التحق بمدرسة الشيخ آدم يحيى عبد الرحمن الفلاني، مؤسس ومدير دار الهجرة للدراسات العربية والإسلامية بمدينة كنو، حيث حصل على الشهادتين: الإعدادية والثانوية ما بين 1993-1998م بتقدير ممتاز.

والتحق بكلية الدراسات العربية والإسلامية بجمهورية تشاد، أحد فروع كلية الدعوة الإسلامية بالجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، عام 1999م-2003م، حيث تحصل على درجة الليسانس في اللغة العربية والدراسات الإسلامية بتقدير ممتاز، وواصل دراساته العليا بكلية الدعوة الإسلامية بالجمهورية الليبية حاصلا على شهادة الدبلوم العالي في شعبة اللغة العربية وآدابها عام 2004م، ثم حصل على درجة الماجستير بنفس الكلية عام 2007م، ثم رجع إلى نيجيريا خادما للوطن ومحاضرا بجامعة ولاية غومبي-نيجيريا عام 2008م، وله إنتاجات أدبية، منها ديوانه الشعري «الحديقة الغناء»، والرواية المدروسة «خادم الوطن»⁽¹⁾.

نبذة عن الرواية المدروسة:

أما الرواية المدروسة «خادم الوطن»، فهي قصة واقعية فنية تحكي جانبا من سيرة الكاتب

(1) الهجري، حامد محمود إبراهيم، خادم الوطن، مطبعة أبي، إلورن، نيجيريا، ط1، 2008م.

الذاتية، تدور حول المشكلات التي واجهها مواطن صالح يُدعى نور والذي درس اللغة العربية خارج دولته متفوقا بدرجة الامتياز، ثم عاد إلى بلده للمشاركة في الخدمة الوطنية كالمعتاد، إذ كان الأمر رسميا في الدولة لكل من تخرج في الجامعة ولم يجاوز الثلاثين من العمر، أن يقوم بهذه التضحية الغالية لأداء واجبه نحو الوطن صونا لبقائه وتنمية لشعبه. ومن العُجاب في هذا الصدد أن الرياح أنت بما لا تشتهي السفن، إذ واجه نور عراقيل مثبطة للعزم لولا أن تداركه نعمة من ربه لرجع محروم المنال، ومبعدا عن الآمال.

سماتها الفنية:

ومن الناحية الفنية، اتسمت هذه الرواية ببراعة المطلع، استهل فيه الأديب يحكي لنا حفلة تخرجه من الجامعة ممهدا لما سيعرضه من صلب الموضوع، وذلك في قالب فني جذاب مثير للعواطف. لنستمع إليه يصف الحفلة بكونها: «حدثا تاريخيا يجب أن يُسجل بماء الذهب لا المداد الأسود»⁽¹⁾. فهذه العبارة الجذابة والتي صاغها الكاتب في أسلوب كنائي موح يأخذ بيد المتلقي نحو السماع لما سيأتي فيما بعد من الرسالة التي يهدف الكاتب إيصالها؛ حيث يسأل نفسه عن قيمة هذا الحدث المكتوب بماء الذهب، ولم لا يُكتب بالمداد الأسود كغيره من الأحداث.

وهذا يتماشى مع المقومات الفنية لتشكيل النصوص الأدبية، إذ الرجاء أن يتسم النص بحسن الابتداء: وهو أن يكون مطلع الكلام شعرا كان أم نثرا، أنيقا بديعا، وذلك لأنه أول ما يقرع في السمع، فيتقبل المتلقي على الكلام ويعيه إن كان حسنا، وإن كان بخلاف ذلك أعرض عنه ورفضه ولو كان الباقي في غاية الحسن والجمال.

وإلى ذلك يقول ابن رشيق: «وبعد، فإن الشعر قفل أوله مفتاحه، وينبغي للشاعر أن يجود افتتاح شعره، فإنه أول ما يقرع السمع، وبه يستدل على ما عنده من أول وهلة، وليجتنب (ألا) و (خليلي)، و(قد)، فلا يستكثر منها في ابتدائه، فإنها من علامات الضعف والتكلان إلا للقدماء الذين جروا على عرق»⁽²⁾.

ويرجى من الابتداء الحسن أن يشتمل على ما يناسب الحال ويشير إلى الغرض من الكلام، وهو أن

(1) م ن، ص 1.

(2) ابن رشيق، أبو على الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الخامسة، 1401 هـ - 1981 م، ج 1، ص 71.

يقدم في الكلام ما يمهد الغرض والمرام منه. ويسمى ذلك براعة الاستهلال، لأن المتكلم فهم غرضه من كلامه عند رفع صوته؛ إذ المراد بالاستهلال هو رفع الصوت.

وإلى ذلك يقول الإمام السيوطي:

وينبغي التأنيق في ابتداء وفي تخلص وفي انتهاء
 بأعذب اللفظ وحسن النظم وصحة المعنى وطبق الفهم
 فاليجتنب في اللفظ ما يطير به وما منه الكلام ينفر
 وخيره مناسب للحال وسمه براعة استهلال
 واعن بتشبيب يعنى في الكلام قبل الشروع ما يمهد المرام
 ومن الابتداءات الحسنة قول امرئ القيس في تذكّار الأحبة والمنازل:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل
 لأنه وقف واستوقف، وبكى واستبكى، وذكر الحبيب والمنزل في مصراع واحد.
 وقول أوس بن حجر في الرثاء:

أيتها النفس أجملِي جزعا إن الذي تحذرين قد وقعا
 إن الذي جمع الشجاعة والنجدة والحزم والندى جُمعا
 الأملعي الذي يظن بك الظنُّ كأن قد رأى وقد سمعا
 وقالوا ولم يبتدئ أحدا من الشعراء بأحسن مما ابتداء به أوس بن حجر، لأنه افتتح المراثية بلفظ
 نطق به على المذهب الذي ذهب إليه منها في القصيدة، فأشعر بكمراده في أول بيت.

واستقبحوا مطلع إسحاق الموصلي:

يا دار غَيْرِكَ البلى ومحاك يا ليت شعري ما الذي أبلاك

لأن القصيدة في تهنة المعتصم بالله لما بنى بيتا بالميدان وسكن فيه، وقيل إن المعتصم تطير بهذا الابتداء وأمر بهدم القصر.

وعن حسن التخلص يقول ابن رشيق: «قيل لبعض الحذاق بصناعة الشعر: لقد طار اسمك واشتهر، فقال: لأنني أقللتُ الحزن وطبقتُ المفصل، وأصبت مقاتل الكلام، وقرطستُ نكت الأغراض بحسن الفواتح والخواتم، ولطف الخروج إلى المدح والهجاء».⁽¹⁾

وإليه يقول القزويني: «يعنى به الانتقال مما شب الكلام به من تشبيب أو غيره إلى المقصود كيف يكون، وإذا كان متلائم الطرفين حرك من نشاط السامع وأعان على إصغائه إلى ما بعده، وإن كان بخلاف ذلك كان الأمر بالعكس».

ويعتبر حسن التخلص من مقومات براعة نظم القرآن، حيث وقع منه ما يسكر العقول ويحير الأفهام، ومن ذلك قوله تعالى في سورة الأعراف، بعد ذكر الأنبياء والقرون الماضية والأمم السالفة، ثم ذكر موسى وحكاية دعائه لنفسه لأتمته بقوله تعالى: «واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك»...، وجوابه تعالى عنه، ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخلصه لأتمته بقوله: «قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شئ..»

ومن حسن التخلص في الكلام فصله ب (أما بعد) بعد الحمد لله. قال ابن الأثير: «الذي أجمع عليه المحققون وعلماء البيان، أن فصل الخطاب هو (أما بعد). لأن المتكلم يفتح كلامه في أمر ذي شأن بذكر الله تعالى وتحميدته، فإذا أراد أن ينتقل إلى الغرض المسوق له، فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله: أما بعد».⁽²⁾

وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب فقال: «...أما بعد». أخرجه الشيخان في قصة بريرة. وله مسميات عديدة، منها: خروجاً وتوسلاً، وسماه ابن المنقذ وابن الزمكاني «التخليص»، وسماه ثعلب وابن المعتز «حسن الخروج»، وسماه التبريزي والبغدادى والمصري «براعة التخلص»، وسماه الحلبي والنويري «براعة التخليص».

(1) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، م س، ص 71.

(2) مجدي، وهبة، ومهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م، ص 174.

أما الخاتمة في هذه الرواية، فتتسم بالبراعة والحسن، حيث اختتم الكاتب يحكي نصائح خادم للصوص لخادم الوطن: «ليس على هذه البسيطة علم لا ينفع أو عمل لا يجدي، فرحم الله عبدا إذا عمل عملا أتقنه».⁽¹⁾

ففي هذه الدرر من الكلمات أنيقة شكلية ومضمونية، يُلمس منها التناسع مع الحديث النبوي الشريف الذي روته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه». أخرجه البيهقي.⁽²⁾

بناء الشخصية في النص المدروس:

أما بناء الشخصية في النص المدروس، فتتمثل في رسم الشخصيات وبناء أبعادها الخارجية والاجتماعية، وذلك لأن الشخصيات الروائية هي العمدة الأساسية التي ينبنى عليها العمل الروائي، وبواسطتها يتمكن الأديب من نقل أفكاره وإرسالها إلى المتلقي، كما تعينه على بيان مواقفه وتوضيح أيديولوجياته عبر الستار الفني.

والشخصية في الأدب الحديث هي: «أحد الأفراد الخياليين أو الواقعيين الذين تدور حولهم أحداث القصة أو المسرحية».⁽³⁾ ويقول الزيتوني عن الشخصية الروائية، هي: «كل مشارك في أحداث

(1) خادم الوطن، م س، ص 103.

(2) البيهقي، شعب الإيمان، 4/1867. السيوطي، الجامع الصغير، 1855. الألباني، صحيح الجامع، 1880.

(3) مختار، أحمد عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، 2008م، 2/11174، نقلا عن: نمدي، علي إسحاق، بنية الشخصيات في الرواية النيجيرية العربية «ادفع بالتي هي أحسن» لجميل عبد الله نموذجاً:

<https://www.qiraatafrican.com/home/new/%D8%A8%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%8A%D8%AC%D9%8A%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D8%AF%D9%81%D8%B9-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%8A-%D9%87%D9%8A-%D8%A3%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D9%84%D8%AC%D9%85%D9%8A%D9%84-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%86%D9%88%D9%8A-%D9%86%D9%85%D9%88%D8%B0%D8%AC-%D8%A7%sthash.L691EuNj.dpbs>
(15-07-2020)

الحكاية، سلباً أو إيجاباً، أما من لا يشارك في الحدث فلا ينتهي إلى الشخصيات، بل يكون جزءاً من الوصف»⁽¹⁾.

وبالرجوع إلى رواية «خادم الوطن»، فإن شخصية نور هي الشخصية الرئيسية في النص المدروس، إذ عليها تدور محاور الرواية وأحداثها ابتداءً وانتهاءً، وهي الشخصية المعنونة بـ «خادم الوطن». وبجانها شخصيات ثانوية، من بينها: الجنود المدربون في المخيم، والزملاء المشاركون في الخدمة الوطنية؛ وبجانها شخصيات هامشية أمثال: بواب مكتب السعودية بأبوجا، وسفير جمهورية تشاد بنيجيريا، وكاتبه، وزميل الكاتب، ورئيسة مجموعة نور بالمخيم، وقائد اللصوص.

ويدور البعد الزمني لهذه الرواية فيما بين السنتين: 2007م، وهي سنة التخرج في الجامعة، و2008م، سنة أداء الخدمة الوطنية. أما البعد المكاني، فيدور حول الدولتين المتجاورتين: جمهورية تشاد، مقر الجامعة التي تخرج فيها، وجمهورية نيجيريا الفدرالية، والتي هي وطنه العزيز، رجع إليها الكاتب استيفاءً بحقها، وخدمة لشعبها.

مفهوم الرواية والتناص:

هناك تعريفات لغوية عدة للرواية، تكاد تتفق دلالاتها على الإسقاء والإرواء، وإزالة العطش. ففي لسان العرب ورد المصطلح في مادة (روي). يقال رَوِيَ من الماء ومن اللبن -إذا استقى منه-. والاسم: الرَيُّ. وقد أرواني. يقال للناقة الغزيرة هي تروي الصبي، والرَّيَّان ضد العطشان. يقال الماء الرَّوَى، بمعنى: الكثير. ورَوَيْتُ رأسي بالدهن، ورَوَيْتُ الثريد بالدم. والرواية: المزادة أو الوعاء الذي فيه الماء. ويسمى البعير رواية على تسمية الشيء باسم غيره لقربه منه. وتأتي الكلمة «الرواية»، ويراد بها: البعير أو البغل أو الحمار الذي يُسْتَقَى عليه الماء، والرجل المستقي يسمى راوية. يقال رويتُ القوم أرويه، إذا استقيتُ لهم.⁽²⁾

ومن الناحية الاصطلاحية، فإن الرواية فنٌ حديث شغل النقاد في الشرق والغرب لكونه أكثر الفنون الأدبية التصاقاً بالحياة الواقعية. فهي تضم الجانب الموضوعي المرتبط بهموم الناس ومعاناتهم، والجانب الفني الشكلي الذي يحقق جمالية النص الروائي وإبداعيته.

(1) زيتوني، لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان، بيروت، 2002م، ص 113، نقلاً عن: بنية الشخصيات في الرواية النيجيرية العربية، م س.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت.)، ج4، ص 345.

والرواية لا تحمل تعريفا واحدا، بل تعددت تعريفاتها. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى كونها أكثر الأجناس الأدبية ارتباطا بالواقع الإنساني، والواقع الإنساني غير ثابت وغير نهائي، مما يجعل صعوبة تعريف دقيق لها. ومن النقاد من يرى أنها: «مؤلف تخيلي نثري، له طول معين ويقدم شخصيات معطاة كشخصيات واقعية يجعلها تعيش في وسط، ويعمل على تعريفنا سيكولوجيتها بمصيرها وبمغامرتها»⁽¹⁾.

ويرى عبد الفتاح عثمان أن الرواية تتمثل في نتاج نثري يهدف إلى إبراز «انطباع شخصي مباشر للحياة، تتخلص قيمتها التي تعظم وتصغر تبعا لحدة هذا الانطباع».

أما «التناص»، فهو مصطلح نقدي حديث له صلة وثيقة بالتراث النقدي القديم، فالكلمة مشتقة من مادة (نصص)، ومنها تعددت المدلولات الكثيرة تتشابه ميناها ومعناها. وقد أورد ابن منظور في لسان العرب: نص الحديث ينصه نصا: إذا رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري: أي أرفع له وأسند، ويقال: نصت الطيبة جيدها، بمعنى: رفعته⁽²⁾.

واصطلاحا: فقد ورد مدلول «التناص» في النقد العربي التراثي تحت مسميات عدة، منها: «الأخذ والسرقة، والاقتباس، والنسخ، والتضمين»، وغير ذلك مما يمت بصلة إلى التفاعل بين النصوص وتداخل بعضها في بعض. وهذا يدل دلالة واضحة على أن التناص في الاصطلاح النقدي التراثي يتمثل في: «أخذ شاعر كلاما شعريا أو نثريا من شاعر آخر». ويتم هذا الأخذ بطرق شتى: فإذا أخذ الكلام معنى ولفظا من القرآن، سمي (اقتباسا)، وإن أخذ بطريقة منه سمي (توليدا)، وإن أخذ نصا سمي (نسخا).

وبالرجوع إلى التراث الأدبي والنقدي يُستنتج أن هناك مصطلحات قريبة من التناص مثل التضمين، والاقتباس، والتلميح، والسرقة، والمعارضات، والمناقضات وغير ذلك من المصطلحات التي تدل على الأخذ والاستفادة من تجارب الآخرين. ففي الكتب النقدية مثلا يُلمس أشكال التناص عند الأمدي في كتابه الموازنة، حيث أورد الحديث عن السرقات الشعرية في موازنته بين الطائيين أبي تمام والبحري، وكذلك يُلمس هذه السمات في الوساطة بين المتنبي وخصومه لعلي بن عبد العزيز

(1) م ن، ص 86.

(2) لسان العرب، م س، 7/97.

الجرجاني، والإبانة عن سرقات المتنبي للعميدي، وغيرها من الكتب النقدية القديمة التي عالجت أشكال التناص، على الرغم من أن هذه المعالجة وردت تحت مسميات مختلفة.⁽¹⁾

ومن المنظور الحدائثي، فقد عرفت جوليا كريستيفا «التناس» بأنه: «فضاء متداخل نصيا، وأنه مجال لتقاطع عدة شفرات تجد نفسه في علاقة متبادلة، وامتصاص لنصوص متعددة، ومن ثم هدمها».⁽²⁾

أما مارك أنجينو فهو يرى التناص بأنه يتمثل في «كل نص يتعايش بطريقة من الطرق مع نصوص أخرى، وبذا يصبح نصا في نص تناسا».⁽³⁾

ومن النقاد المحدثين العرب، فقد عرف أحمد الزعي التناص بقوله: «أن يتضمن نص أدبي ما، نصوصا وأفكارا أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس أو التضمن، أو التلميح، أو الإشارة، أو ما شابه ذلك من المقروء الثقافي لدى الأديب، بحيث تندمج هذه النصوص والأفكار مع النص الأصلي وتندغم فيه ليشكل نصا جديدا واحدا متكاملًا».⁽⁴⁾

دراسة تطبيقية لأنماط دراسة تطبيقية الواردة في النص المدرس:

وظف حامد محمود الهجري أنماطا من التناص في رواية «خادم الوطن»، عبر استخدام آليات تناسية متنوعة، وفيما سيبدو من استفادته لتقنية التناص يُستنتج أن الأديب نهل معيناً غزيراً من الثقافة الإسلامية، وذلك لورود كم كبير من التناص مع القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف؛ وقد استفاد كذلك من كلام العرب نظماً ونثراً كما سيتضح ذلك فيما يأتي:

التناس مع القرآن الكريم:

إن القرآن الكريم أول مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وهو المنبع الأساسي الذي يستقي

(1) كاك، عبد الفتاح داود، التناص دراسة نقدية في التأصيل لنشأة المصطلح ومقارنته ببعض القضايا النقدية القديمة: دراسة وصفية تحليلية، د.م، 2015، ص 3.

(2) الشواور، صفوان مقبل، ظاهرة التناص في روايات مؤنس الرزاز، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الأدب والنقد، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، الأردن، 2008، ص 7.

(3) ظاهرة التناص في روايات مؤنس الرزاز، م س، ص 7.

(4) م ن، ص 8.

منه المسلم أفكاره ومبادئ دينه؛ وكان حبل الله المتين الذي أُمِرَ بالاستمسك به. وهذا يعني أنه ليس بغريب أن يُلمَسَ معانيه وأفكاره من إنتاجات الأدباء المسلمين.

وبالرجوع إلى الرواية المدروسة، يُستنتج أن حامد محمود الهجري، قد أخذ من معاني القرآن الكريم على مساحة واسعة في روايته، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى التجربة التعليمية التي عايشها، أضف إلى ذلك أثر بيئة مدينة الوُورن الإسلامية، والتي حظيت شهرة واسعة في خدمة القرآن وأهله، مما أدى إلى انتشار المدارس القرآنية التي تخرج منها العلماء وحمله القرآن، كما تخرج منها الأدباء الذين امتصوا أفكارا ودلالات قرآنية، واستدعوا في نصوصهم الفنية من الكلام المنظوم والمنثور. وسيكون النص الروائي المدروس شاهدا على ما هو سالف الذكر، كما سيتضح ذلك فيما يلي:

1. لما رجع الأديب إلى وطنه للخدمة المرسومة، شرع يعبر عن المشاكل التي واجهها قبل انضمامه إلى ركب خدام الوطن، ومن هذه المشاكل: مطالبته بترجمة شهاداته العلمية إلى الإنجليزية، وظن أنه وصل إلى الغاية، إلا أنه فيما بعد لم يصدق ظنه بقوله: «ومن الحقيقة أحيانا ما هي أمرٌ وأدهي»⁽¹⁾، امتصاصا من قوله تعالى: ﴿والساعة أدهى وأمر﴾ [سورة القمر / 46].

2. وقد صارت أحلامه يقينا حيث أتت مشكلة جديدة أكبر من أختها، لنستمع إليه يقول: «إذ فوجئ بمشكلة أشد وأخطر من أختها»⁽²⁾ وهي أن الحكومة النيجيرية لاتعرف الكلية التي تخرج فيها نور في تشاد، وعليه إثباتها عبر التزكية الرسمية من سفارة جمهورية تشاد بنيجيريا.

يُلمس مما هو سالف الذكر أن الأديب استفاد في روايته من الآية الكريمة: ﴿وما نريهم من آية إلا هي أكبر من أختها﴾ [سورة الزخرف / 48].

صاغها الكاتب على نمط التناص، آليته الامتصاص.

3. ومن تجليات التناص مع القرآن قول الكاتب وهو في معرض الحديث عن المشاجرة التي دارت بينه وبين زملائه بالجامعة عن مستقبل دراسي اللغة العربية في نيجيريا: «ومنهم من كاد يتميز من الغيظ لوقعة كلامه»⁽³⁾ امتصاصا من قوله تعالى: ﴿تكاد تميز من الغيظ﴾ [سورة الملك / 8].

(1) خادم الوطن، م س، ص 6.

(2) خادم الوطن، م س، ص 6.

(3) م ن، ص 9.

4. ومنه قول الكاتب وهو يعبر عن لقاءه مع صديق من لأغوس في مكتب الخدمة الوطنية بأبوجا، والفرق بينه وبين نور، هو أن الصديق أكمل تسجيلاته في يوم واحد غير أن نور استغرق أياما عديدة ولم ير نورا في ذلك فقال: «فما الفرق بيني وبينه؟ هو يلهج بلسان إنجليزي أعجمي، وأنا أفصح بلسان عربي مبين. وهل الذنب كل الذنب أني درست العربية؟»⁽¹⁾

يُستنتج مما سبق أن الكاتب يوظف آلية الامتصاص في تناصه مع الآية الكريمة: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [سورة النحل / 103].

5. ينقل الكاتب تجربته الشعورية عبر التناص مع القرآن الكريم، وذلك لما اتصل بمكتب سفير جمهورية تشاد بأبوجا، وأخذ الموظف شهاداته العلمية إلى الطابق العلوي ليُري السفير بغية التحقيق والتزكية من حضرته، وبعد برهة عاد الموظف مسرعا هتفا باسمه، «فأوجس نور في نفسه خيفة، تري! ماذا حدث أيضا؟ وهل جد جديد آخر؟»⁽²⁾ يلمس من السياق تناص مع قوله تعالى: ﴿فأوجس في نفسه خيفة موسى﴾ [سورة طه / 67].

على نسق الامتصاص.

6. وفي وصف الروائي لخروجهم إلى التدريب في المخيم بعد النفخ في المنبه، وظف الآلية التناصية بقوله: «أما المنبه الثالث فهو المنبه الناري! فما أدراك ما المنبه الناري.. وأنه يجعل عالي المخيم سافله، ولا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أتى عليها.. ومما زاده يقينا أن الشباب يخرجون كأنهم من الأجداث سراعا في ملابسهم القصيرة البيضاء كأكفان الموتى تماما، ورأى الناس سكارى، وما هم بسكارى، ولكن هول هذا الصوت عليهم شديد، وها هو المرء يفرُّ من أخيه وجاره، وصاحبته التي تفديه»⁽³⁾.

يُلمس من النص السابق مدى تجليات التناص بغزارة، حيث وظف آلية التحوير لأول مرة بقوله: «أما المنبه الثالث فهو المنبه الناري! فما أدراك ما المنبه الناري؟» ففي ذلك تناص مع قوله تعالى: ﴿القارعة ما القارعة وما أدراك ما القارعة﴾ [سورة القارعة / 1-3].

واستمر الكاتب ينقل إلينا الصورة بقوله: «أنه يجعل عالي المخيم سافله، ولا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أتى عليها». ففي ذاك امتصاص من قوله تعالى: ﴿فجعلنا عاليها سافلها...﴾ [سورة الحجر /

(1) م ن، ص 14.

(2) م ن، ص 18.

(3) خادم الوطن، م س، ص 40.

[74]، وقوله تعالى: ﴿ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾ [سورة الكهف / 49].

واستمر يتناص مع أي الذكر الحكيم بقوله: «ومما زاده يقينا أن الشباب يخرجون كأنهم من الأحداث سراعاً في ملابسه القصيرة البيضاء كأكفان الموتى تماماً». ففي ذلك إمتصاص من قوله تعالى: ﴿يوم يخرجون من الأجداث سراعاً كأنهم إلى نصب يوفضون﴾ [سورة المعارج / 43].

وفي قول الكاتب: «ورأى الناس سكارى، وما هم بسكارى، ولكن هول هذا الصوت عليهم شديد، وها هو المرء يفر من أخيه وجاره، وصاحبته التي تفديه». تناص مع قوله تعالى: ﴿... وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد﴾ [سورة الحج / 2]، وقوله تعالى: ﴿يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه﴾ [سورة عبس / 34-36].

7. ومن التناص مع القرآن الكريم في هذه الرواية، قول الكاتب وهو يحكي قول قائد الجنود لما رأى الشباب يتسابقون إلى قاعة المحاضرة فارين من التدريب: «لِمَ هذا الجري؟ كأنكم حمر مستنفرة، فرت من قسورة؟»⁽¹⁾.

يُلَمَس من السياق تناص مع قوله تعالى: ﴿كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة﴾ [سورة المدثر / 50-51]. صاغه الشاعر على نسق الاجترار.

التناص مع الحديث النبوي الشريف:

كان أحمد محمود الهجري يتناص مع الأحاديث النبوية الشريفة في روايته لتأييد رسالته الفنية، ومن ذلك ما يلي:

1. قوله وهو يصف نفسه حاملاً زي الخدمة الوطنية: «نظر إلى نفسه وهو يحمل أزياء المخيم فكأنه قد ملك الدنيا بحذافيرها»⁽²⁾. ففي قوله: «فكأنه قد ملك الدنيا بحذافيرها»، تناص مع قوله صلى الله عليه وسلم: «من أصبح منكم آمناً في سربه مُعافًى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها»⁽³⁾. يُلَمَس مما سبق تناص مع الحديث آليته الامتصاص.

(1) م ن، ص 50.

(2) خادم الوطن، م س، ص 33.

(3) أخرجه الترمذي (2346)، وابن ماجه (4141)، وحسنه الألباني.

2. ومنه قوله وهو يؤيد التثبت على شيء قبل إصدار الحكم عليه: «ليس الخبر كالمعاينة».⁽¹⁾

يُستنتج من النص المذكور تناص مع الحديث النبوي الشريف: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس الخبر كالمعاينة، إن الله أخبر موسى بما صنع قومه في العجل، فلم يلق الألواح، فلما عين ما صنعوا ألق الألواح».⁽²⁾

وقد صاغه الكاتب على نسق التناص مع الحديث، آليته الاجترار.

3. ومن التناص مع الحديث قول الكاتب وهو يصف خروجهم للتدريب ما زين بالقرويين من الفلاحين: «والتقوا فلاحين وأبناءهم الحفاة العراة». ففي ذلك تناص مع الحديث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حديث جبريل ومجيئه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسؤاله عن الإسلام والإيمان والإحسان وعن الساعة، فأخبره صلى الله عليه وسلم عن أماراتها وذكر: «أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة، رعاء الشاء، يتطاولون في البنيان».⁽³⁾

لقد استفاد الكاتب من الحديث المذكور على نسق التناص، آليته الاجترار.

4. ومنه قوله حين يحكي نصيحة قائد اللصوص لخدام الوطن: «ليس على هذه البسيطة علم لا ينفع أو عمل لا يجدي، فرحم الله عبدا إذا عمل عملا أتقنه».⁽⁴⁾

يُلَمَس من النص تناص مع قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه».⁽⁵⁾ وقد صاغه الكاتب على نسق الامتصاص.

التناس الأدبي:

من الجدير بالاعتبار أن سمات التناص موجودة في الكلام الأدبي منظومه ومنثوره؛ ففي الشعر العربي القديم وُجد إشارات واضحة الدلالة عن هذه الظاهرة، حيث يُلَمَس من امرئ القيس الأخذ

(1) خدام الوطن، م س، ص 67.

(2) أخرجه أحمد. وهو حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.

(3) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم: 34.

(4) خدام الوطن، م س، ص 103.

(5) أخرجه أبو يعلى والطبراني، وصححه الألباني.

من غيره، وذلك حين يعبر بأنه لم يكن بدعا ممن بكى على الأطلال، بل سبقه بذلك ابن حذام فأخذ عنه وقلده. وعلى ذلك يقول:

عوجا على الطلل المحيل لعلنا نبكي الديار كما بكى ابن حذام

وهذا عنتره بن شداد العبسي يعبر بأن الشعراء السابقين لم يتركوا شيئا من الأفكار والمعاني إلا وقد تحدثوا عنها، فهو أخذ عنهم، وقد أشار إلى ذلك بقوله:

هل غادر الشعراء من متردم * أم هل عرفت الدار بعد توههم⁽¹⁾

وبالرجوع إلى رواية «خادم الوطن»، يُستنتج مدى التداخل النصي بين هذه الرواية وغيرها من النصوص الشعرية والنثرية على نحو ما يلي:

أ.التناص مع الشعر:

وظف الشاعر تفقنية التناص مع الشعر على النحو التالي:

1.يقول الكاتب في تخلصه للحديث عن معاناته من أجل التسجيل للخدمة الوطنية: «الرياح تأتي أحيانا بما لا تشتهي السفينة»⁽²⁾.

يُلَمَس من النص السابق تناص مع شعر المتنبي في قوله:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه
تجري الرياح بما لا تشتهي السفن⁽³⁾
صاغه الكاتب على نسق التناص مع الشعر، آليته الامتصاص.

2.ومنه قوله معبرا عن زيارة صديق أبيه له في المخيم، وذلك لما أراد الرجوع إلى بيته فكر الروائي في بيتين لأحد الشعراء فقال:

خرجنا من الدنيا ومن وصل أهلها
ولسنا من الموتى ولسنا من الأحياء
إذا جاءنا الزوار يوما لحاجة
عجبنا فقلنا: جاء هذا من الدنيا⁽⁴⁾

(1)السقا، مصطفى، مختار الشعر الجاهلي، دار الفكر، بيروت، ط1، 2007م، ص 318.

(2) خادم الوطن، م س، ص 4.

(3) البيت من قصيدة للشاعر المتنبي، مطلعها بِمِ التَّعَلُّ لا أَهْلٌ وَلا وَطَنٌ وَلا نَدِيمٌ وَلا كَأْسٌ وَلا سَكَنٌ.

(4) خادم الوطن، م س، ص 54.

يُستنتج من النص السابق تناص شعري مع قول ابن الجهم:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها فلسنا من الأحياء فيها ولا الموتى
إذا جاءنا السجن يوماً لحاجة فرحنا وقلنا جاء هذا من الدنيا⁽¹⁾
وظفه الكاتب على نمط التناص مع الشعر، آليته الامتصاص.

3. بعد المناقشة التي دارت بين نور وبين زميله عن أخلاق رئيسة المجموعة في المخيم وسوء إدارتها، أضاف قائلاً: «هذا مطابق لقول أعرابي حين قال:

يشتمي عبد بني مسمع فصنتُ عنه القول والعرض
ولم أجبه احتقاري له من ذا يعضُّ الكلب إن عضاً⁽²⁾
ففي ذلك تناص مع شعر الثعلب الكوفي حين يقول:

يشتمي عبد بني مسمع فصنتُ عنه النفس والعرض
ولم أجبه لاحتقاري له من ذا يعضُّ الكلب إن عضاً⁽³⁾
صاغه الكاتب على نسق التناص الشعري آليته الامتصاص.

4. ومن التناص الشعري قول الكاتب مفتخراً بزملائه خدام الوطن، وذلك عند قيامهم صفاء كأنهم بنيان مرصوص أثناء حفلة التخرج فقال: «سل الزمان عنهم، هل أنجب لهم أمثالا؟ وسل نيجيريا عنهم هل رأت لهم من الأبناء بدلاء؟ إنهم شباب اليوم ورجال الغد»⁽⁴⁾

يُلمس من النص السابق تناص شعري على نسق التحوير مع قول صفي الدين الحلي:

سلي الرماح العوالي عم معالينا واستشهد البيض هل خاب الرجى فينا

(1) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، المحاسن والأضداد، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1324هـ، ص 38.

(2) خادم الوطن، م س، ص 66.

(3) المستعصي، محمد بن أيدير، الدر الفريد وبيت القصيد، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ج 6، ص 2962.

(4) خادم الوطن، م س، ص 94-95.

وسائلي العرب والأتراك ما فعلت في أرض قبر عبيد الله أيدينا⁽¹⁾
ب.التناص مع النثر الفني:

وظف الكاتب تقنية التناص مع الكلام المنثور عبر استخدام طاقات الأمثال لنقل رسالته إلى المتلقي، وفيما يلي نماذج من الأمثال العربية القديمة المتناصبة الواردة في النص المدروس:

1. يقول الكاتب الروائي في وصف المخيم الي استوطنوا فيه للتدريب: «وإذا نظرت إلى المكان من بعيد تراه مدينة قديمة عفا عليها الزمان، وأكل عليها الدهر وشرب»⁽²⁾.
 يُستنتج من النص السابق، تناص مع المثل العربي: «أكل عليه الدهر وشرب». وهو مثل يُضرب لمن طال عمره. يريدون: أكل وشرب زمنا طويلا.⁽³⁾

2. ومن التناص مع الأمثال الواردة في الرواية المدروسة، قوله وهو يصف استيقاظهم من النوم وخروجهم إلى ميدان التدريب: «فاختلط الحابل بالنابل، وخرج كل واحد بما عليه من اللباس»⁽⁴⁾.
 فالعبارة التي تحتها خط تناص مع المثل العربي: «اختلط الحابل بالنابل». مثل يقال عند اختلاط الآراء وتضاربها، وعدم وضوحها، صاغه الكاتب على نسق الاجترار.

3. ومنه قوله وهو يصف بيئة مدينة غُومي الاجتماعية بأن الناس على نوايا مختلفة: «فكل طير على أشكالها تقع»⁽⁵⁾. فيه تناص مع المثل العربي: «إن الطيور على أشكالها تقع». يُضرب هذا المثل عند الحديث عن الناس الذين لديهم تشابه كبير في السلوك.⁽⁶⁾

والجدول التالي يوضح كمية شيوع التناص ونسبته المئوية في النص الروائي المدروس:

نوع التناص	عصره	عدد وروده	النسبة المئوية	المجموع الكلي
الديني	القرآن	47	75,8%	-

(1) <https://www.albayan.ae/our-homes/2010-04-25-1.202742> (15-07-2020)

(2) خادم الوطن، م س، ص 29.

(3) الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، 1955، ج 1، ص 42.

(4) خادم الوطن، م س، ص 41.

(5) م ن، 89.

(6) <https://www.alsamim.com/topics/315> (15-07-2020)

الديني	الحديث	06	9,7%	-
الأدبي	الشعر	04	6,5%	-
الأدبي	النثر	05	8,6%	-
الأسطوري	-	-	-	62

حاز التناس الديني نصيبا وافرا من مجموع الظواهر التناصية الواردة في رواية «خادم الوطن»، حيث ورد التناس مع القرآن الكريم بنسبة 75,8%، يليه التناس مع الحديث النبوي الشريف بنسبة 9,7%. ولا غرابة في ذلك، لعل السبب في ميول الكاتب إلى الاستفادة من النصوص الدينية يرجع إلى ثقافته الإسلامية الوافرة التي نهل من ينابيعها منذ نعومة أظفاره. وقد استقى مادته الفنية كذلك من النصوص الأدبية، حيث ورد التناس مع الشعر بنسبة 6,5%، يليه التناس مع النثر الفني المتمثل في الأمثال العربية القديمة بنسبة 8,6%، ما يدل على مدى استفادته من التراث العربي في تشكيل مادته الفنية.

خاتمة:

تُمثِّل رواية «خادم الوطن» نصيبا من الثقافة العربية النيجيرية، وقد صاغها الكاتب الروائي حامد محمود الهجري بغية كشف الغطاء عن زاوية من تجربته الذاتية، وإزالة الستار عن واقع دارسي اللغة العربية في هذه البلاد النيجيرية. ومن الناحية الشكلية، فإن عنوان هذه الرواية باب مفتوح لسر أغوار مضامينها، حيث استهل الكاتب بالحديث عن حفلة تخرجه في الجامعة، مروراً إلى عودته إلى وطنه لمواجهة الخدمة الوطنية. وقد اختفى الكاتب وراء الستارة الفنية في الحديث عن معاناته والعراقيل التي كابدها قبل وصوله إلى بر الأمان، مراعيًا في ذلك مطالعا بارعا، وتخلصا ممتعا، وخاتمة جذابة مثيرة للعواطف.

وقد توصل البحث إلى نتائج، منها ما يلي:

- جمع حامد محمود الهجري بين الماضي والحاضر في تشكيل مادته الفنية، حيث استفاد كثيرا من النصوص التراثية العربية.

- ورد التناس الديني بنسبة كبيرة في النص المدروس، ما يدل على وفرة نصيب الكاتب في الثقافة العربية الإسلامية.

-استفاد الكاتب من النصوص الأدبية بنسبة متوسطة، مما أضفى الجمال والإيحاء في أسلوب هذه الرواية.

-وظف الكاتب ألفاظا جزلة مستقيمة، مما ساعد في وضوح النص، ونقل رسالته إلى المتلقي بصورة فنية بعيدة عن الغموض.

وأخيرا، يوصي الباحث إخوته الدارسين والمتعلمين، بأن يشمروا عن سواعد الجد في البحث والتنقيب عن إنتاجات علماء هذه البلاد النيجيرية، وخاصة مما يمت بصلة إلى الحقل الفني، بغية إزالة الستر عما تتمتع به هذه المنطقة من التراث العربي والإسلامي.

المراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- ابن رشيق، أبو على الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الخامسة، 1401 هـ / 1981 م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت.).
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، المحاسن والأضداد، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1324 هـ.
- السقا، مصطفى، مختار الشعر الجاهلي، دار الفكر، بيروت، ط1، 2007 م.
- الشواور، صفوان مقبل، ظاهرة التناس في روايات مؤنس الرزاز، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الأدب والنقد، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، الأردن، 2008.
- كاك، عبد الفتاح داود، التناس دراسة نقدية في التأصيل لنشأة المصطلح ومقارنته ببعض القضايا النقدية القديمة: دراسة وصفية تحليلية، د.م، 2015 م.
- مجدي، وهبة ومهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984 م.
- المستعصي، محمد بن أيدير، الدر الفريد وبيت القصيد، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2015.

- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، 1955.

- الهجري، حامد محمود إبراهيم، خادم الوطن، ط1، مطبعة ألي، إلورن، نيجيريا، 2008م.

- <https://www.albayan.ae/our-homes/2010-04-25-1.202742> (15-07-2020)

- <https://www.alsamim.com/topics/315> (15-07-2020)

- <https://www.qiraatafrican.com/home/new/%D8%A8%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%8A%D8%AC%D9%8A%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D8%AF%D9%81%D8%B9-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%8A-%D9%87%D9%8A-%D8%A3%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D9%84%D8%AC%D9%85%D9%8A%D9%84-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%86%D9%88%D9%8A-%D9%86%D9%85%D9%88%D8%B0%D8%AC-%D8%A7#sthash.L691EuNj.dpbs> (15-07-2020)

استراتيجية الإقناع في الحوار السياسي - كتاب «ذاكرة ملك» أنموذجا

The persuasion strategy in political discourse: "A king's memory" book as a case study

ذ. إبراهيم الطاهري

باحث بسلك الدكتوراه - جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب



ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى استقصاء معظم الأدلة الإقناعية التي اعتمدها الملك الحسن الثاني في العملية التحوارية التي وردت في كتابه «ذاكرة ملك» والتي وظفت بهدف التأثير في المتلقي وإقناعه من جهة، وإبراز قدرته على الانفتاح على سياقات معرفية أخرى سواء تعلق الأمر بالشواهد اللغوية، أو الدينية أو التاريخية، فضلا عن الحجج العقلية والعاطفية وغيرها من تلك الحجج التي شكلت في مجملها موادا بيانية إيضاحية، وهو الشيء الذي سنبرزه من خلال تحليلنا لأمثلة تطبيقية متعلقة بهذا الصدد تحت ما يسمى باستراتيجية الإقناع في الحوار السياسي.

كلمات مفتاحية: الإقناع، الحوار، السياسة، ذاكرة ملك.

Abstract:

The critical goal of this study is to investigate most persuasive evidence that King Hassan the Second used in the dialogic process appeared in his book "King's memory". On the one hand, it is used to influence the receiver and convince him, and on the other hand, it is used to bring out his capability to be open on many other knowledge contexts whether it is related to linguistic, religious, or historical arguments in addition to rational or sentimental arguments

that in whole shape rhetorical tools. This study, then, analyses persuasion strategy in political discourse through practical examples from this book.

Keywords: Persuasion, Discourse, Policy, King's Memory, Hassan the Second, Morocco.

تقديم:

تتعدد الخطابات الإنسانية كما تتعدد أشكالها ومضامينها التي تجتمع فيها تقنيات التخاطب جملة واحدة، وتبقى اللغة والأسلوب من أهم عناصر كل خطاب متسق قابل للتأويل والممارسة النقدية من جهة، وللتلقي والافتناع به من جهة ثانية، والخطاب الحوارى السياسى من الخطابات التي تبني وفق آليات وتقنيات تسمح للمتكلم باستمالة السامع والتلاعب بإدراكه وبالتالي إقناعه والتأثير فيه؛ خصوصا إذا ما تفاعل فيها ما هو لغوي بما هو فكري ثقافي وما هو نفسي واجتماعي وتاريخي أيضا.

ويشكل الخطاب الحوارى السياسى-انطلاقا من هذه الأسس-ممارسة إقناعية تزخر بأشكال تواصلية لغوية وغير لغوية تتسم بالحركية والتفاعل مع الآخر؛ أي المتلقي الذي يعد عنصرا مهما في تأسيس نوع الخطاب، لتنطلق هذه الدراسة من إشكالات أهمها: ما الإقناع وما هي آلياته؟ وكيف استطاع الراحل الحسن الثاني استثمار هذه الآليات في عملية التأثير على إدراك المتلقي؟

تكمن الغاية من هذه الدراسة إذن؛ في محاولة الإجابة عن الإشكالية السالفة وفق منهج وصفي تحليلي يسعى إلى تحليل الكتاب تحليلا موضوعيا من خلال دراسة بعض مضامينه التي تتخذ من حجّة الدليل والبرهان استراتيجية إقناعية وفق محورين كبيرين، تماشيا مع ما يصبو إليه الموضوع المدروس؛ ففي المحور الأول عينا مجموعة من المفاهيم النظرية التي تعتبر الركيزة الأساس التي تقوم عليها الدراسة.

ويأتي المحور الثاني ساعيا إلى إبراز بعض العناصر الإقناعية التي تضمنها النص الحوارى قيد الدراسة؛ أولها يكشف عن بعض الآليات البلاغية التي استعان بها المخاطب في حوار، وثانيها: يبرز جملة من عناصر الاستدلال الحجاجي التي توسل بها الملك الراحل في حوار، أما ثالث هذه العناصر فيبرز بعض وسائل الإقناع عن طريق أساليب التناسل المختلفة باختلاف سياقات التخاطب، وعلى

العموم فقد شكلت كل العناصر المعتمدة دعامة إقناعية في الحوار أَمَاط من خلالها المتحاور اللثام عن حقائق تاريخية وسياسية هامة.

أولاً: الإطار النظري

يعد الحوار السياسي فعلاً تناظرياً؛ إنه عبارة عن بني لغوية تواصلية مرتبطة بما هو واقعي، بُنى لا تخلو من أبعاد جمالية ودلالية تحتاج إلى مرسل ومتلق بارعين لفك شفراتها، إذ كل واحد منهما يحاول استجلاء ما يخفيه الآخر من أفكار وآراء وتصورات ومشارب فكرية وثقافية وسياسية من ناحية، ومن ناحية ثانية ما يمتلكه من قدرات في نسج المادة الخطابية الذاتية والموضوعية.

وتتفق النظرة اللغوية والاصطلاحية على أن الحوار يعني المراجعة في الكلام؛ أي إنه «نوع من الحديث بين شخصين، يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة ما، فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر...»⁽¹⁾. عتمد فيه على الفاعلية بين المتحاورين إذ يمكن لأحد أطرافه أن يكون في وضع مُستفسِر أو مَبْرَهِن أو دَاخِض، وقد يكون العكس حسب ما يقتضيه مقام التجاوب بينهما.

هذا؛ ويعتبر الحوار-أيضاً-أسلوباً من أساليب التواصل الرامية إلى الوصول إلى حقيقة شيء ما وتبيانها بالاعتماد على العقل والعلم والمعرفة وغيرها من أساليب الإقناع الأخرى، يقول الدكتور صالح حميد: «الحوار مناقشة بين طرفين أو أطراف يقصد بها تصحيح كلام، وإظهار حجة، وإثبات حق، ودفع شبهة، ورد الفاسد من الرأي والقول.»⁽²⁾.

(1) ديماس، محمد راشد، فنون الحوار والإقناع، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، ص 11.

(2) ابن حميد، صالح، معالم في منهج الدعوة، دار الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الأولى، 1420هـ/1990م، ص 212.

ويمكن أن يقرن فعل الحوار بفعل السياسة التي تعتبر بعدا إنسانيا، وشكلا من أشكال الخطاب؛ فهي مفهوم يتسع نطاق استعماله قديما وحديثا؛ فساس بمعنى قاد ودبر شؤون الحكم والسلطة وفق آليات وعناصر استراتيجية، تسمح باستمالة الآخر واستقطابه، وبالتالي كسب قبوله وتأييده، وهذا لا يتأتى للسياسي إلا إذا كان يمتلك ناصية الإقناع الذي يدل على الرضا والقبول والاكتفاء، وجعل المرء يقبل ويطمئن إلى الفكرة أو الرأي المعروض، نقول أقنعه بالحجة والدليل أي: «جعله يطمئن ويسلم بما أراده له، وأقنع بصدق نياته أو رأيه كسب وضم شخصا إلى صفه بالإقناع، واقتنع بصحة رأي خصمه، أي رضي بعد نقاش»⁽¹⁾.

إذن فالإقناع «واحد من الحالات الأساسية للتواصل، وذلك تبعا لكون القصد هو إحساس أو حالة أو نظرة خاصة إلى العالم أو إلى الذات، أو الإخبار أي الوصف الموضوعي إلى أقصى درجة لمقام ما، بالإضافة إلى ذلك فالإقناع؛ يعني التوجه إلى المستمع بالمبررات المقبولة لتبني رأي ما»⁽²⁾، وجعله يدعن لما يلقي عليه من أفكار مختلفة.

يحتاج السياسي إذن؛ إلى آليات إقناعية لا تخلو من معرفة ودراسة، بل ويحتاج إلى نهج خطة تبين كيفية تناوله للموضوع، وتبرز طريقة تعامله مع مختلف الخطابات ككل، خطة استراتيجية «تختلف فيما بينها اختلافا نسقيا، تختلف في حصر الموضوعات ووصلها وفصلها وربطها، وتفرع بعضها من بعض، كصفات تختلف في أشكال العبارات في اختيارها وتنصيبها وإنشاء مجموعات وتركيبها في وحدات بلاغية كبرى(..) بل هي أساليب مسطرة وقابلة لأن توصف من حيث هي كذلك للشروع في توظيف إمكانيات الخطاب واستثمارها»⁽³⁾.

إذن فهو يحتاج إلى آليات لسانية وأخرى سيمائية تتجاوز مراحل التعبير العادي إلى التعبير المنقح المبني على الأدلة والحجج الدامغة؛ «فالساسة لعبة الكلمات، فيتقلد السياسيون السلطة من خلال تلاعبهم بالكلمات ودرجة الإقناع عندهم(..) يوظفون بذكاء أو بدهاء الرموز اللفظية في

(1) مختار، أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م، ج3، ص1863.

(2) Breton, Philippe, L'argumentation dans la communication, Ed. La découverte, Paris, 1996, p 4.

(3) فوكو، ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2005م، ص69.

لغتهم السياسية، وهي ليست سياسة بالفاظها بل بالمعلومات التي تنقلها، وبالمحيط الذي يحدث فيه الاتصال»⁽¹⁾.

ويأتي كتاب ذاكرة ملك-أنموذج هذه الدراسة- ليكشف عن بعض الأسس الإقناعية التي استقت مادتها من معارف مختلفة هي بمثابة «رؤية فلسفية منتقاة؛ ذات بعد فكري، ونهج سياسي ومنهج اقتصادي واجتماعي وفضاءات ثقافية يعجز عنها أبدع الذين فاقوا غيرهم في تبسيط النظريات ولم تُواتهم الفرصة للتطبيق»⁽²⁾.

ونجد صاحب المدونة - الملك الحسن الثاني (ت1999م) في هذا النص التخاطبي - بموسوعيته الثقافية وقدرته على تطويع اللغة، نجده «يجول في سماء العالم بمداه الواسع ودهاليزه، ويجمع تحليل المنظر، وحصافة المجرب، وإدراك رجل الأقدار، فلا تخونه عبارة ولا تعجزه مسألة، ولا توقفه شاردة، ثم مع ذلك كله يرسم لك خطا بيانيا من الأفكار والرؤى»⁽³⁾، بمختلف الألوان اللغوية والمعرفية المفعملة بالتصوير الآليات الإقناعية المعززة بالوقائع والمرافعات القانونية والأرقام وغيرها من الوسائل التي تجعل المتلقي يعيش الماضي والحاضر ويستشرف المستقبل بأسلوب شائق رائع.

ثانيا: الإطار التطبيقي

1- أساليب بلاغية في الحوار السياسي:

تعتبر اللغة وعاء واسع الدلالات والأبعاد، والاستعمالات والوظائف التي تختلف حسب السياق أو الوضعية التلفظية، أما البلاغة فعنصر لغوي هام لا يمكن للعملية التواصلية القائمة بين المرسل والمتلقي أن تقوم إلا بوجودها، لتكون بذلك من مقومات لغة التخاطب، ووسيلة من وسائل الإقناع التي يعتمد عليها المتكلم في تعبيره، قال العسكري: «البلاغة كل ما تبلغ قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسه، مع صورة مقبولة ومعرض حسن»⁽⁴⁾.

(1) عودة برهومة، عيسى، تمثالات اللغة في الخطاب السياسي، عالم الفكر، ع1، مج36، يوليو-سبتمبر، 2007م، ص132.

(2) الحسن الثاني، ذاكرة ملك، الشركة السعودية للبحث والنشر، الشرق الأوسط، (د.ت)، (د.ط)، مقدمة الكتاب.

(3) نفسه.

(4) العسكري، أبو هلال، الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق: علي البجاوي وأبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، (د.ط)، 1419م، ص10.

ويأتي الناظر في متن كتاب ذاكرة ملك على عدة أدلة إقناعية بلاغية توصل بها المحاور في حواراته السياسي؛ فجماع البلاغة كما قال الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): «البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة»^(١). ولعل ما اتخذته المحاور من أساليب مختلفة؛ سياسة بيانية حجاجية تتفق-جملة-في دورها الوظيفي القائم على الإقناع والتأثير، وإظهار الحقائق وتوضيحها أو تفسيرها بما ينسجم وسياق التحاور.

أ- أسلوب التشبيه:

يؤدي أسلوب التشبيه دورا كبيرا في إبراز المعاني، كما يؤدي -أيضا- دور إشراك أمر لأمر في معنى؛ إنه لون من الألوان التعبيرية التي يمكن أن تعتمد إليها نفوس المتلقين «بالفطرة حين تسوقها الدواعي إليه يستوي في ذلك العرب والعجم، والخاصة والعامة، فهو من الصور البيانية التي لا تختص بجنس ولا لغة، لأنه من الهبات الإنسانية والخصائص الفطرية والتراث المشاع بين الأنواع البشرية جميعا، ذلك أن أساسه هذه الصفات المشتركة، أو المتشابهة، أو المتضادة التي يراها الإنسان في الأشياء، ويترتب على ذلك استساغته استعمال الألفاظ بعضها مكان بعض تجاوزا»^(٢).

ويهيمن هذا الأسلوب بشكل قوي على مدونة الكتاب؛ فهو استراتيجيات إقناعية تسهم في البيان والإفهام والتأثير، ومن الأدلة التي استثمرها صاحب المدونة-أنموذج الدراسة- قوله: «لقد كنتُ في وضع التلميذ الذي يطبق على نفسه عقوبة مدرسية»^(٣)، وقوله في موضع آخر: «وأصبحتُ ضائعا ككرة وسط ميدان يقذف بي من اليسار إلى اليمين ومن أعلى إلى أسفل»^(٤). ففي هذه الشواهد يصور المتكلم للمتلقى مشهدا يعكس ظرفا زمنيا نفسيا عاشه في لحظة زمنية بفعل عوامل مختلفة قد لا يسعنا الحديث عنها في هذه الدراسة، وتكمن حجاجية هذا الأسلوب في هذا الموضع في كونه قائم على التشبيه والتمثيل، حيث جعل منه المتكلم مقياسا لغيره، فصارت وظيفته لا تنحصر فيما هو بياني

(١) الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، دار مكتبة الهلال، بيروت، (د. ط)، 1423 م، ج 1، ص 88.

(٢) الجندي، علي، فن التشبيه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1386 هـ، ج 1، ص 43.

(٣) ذاكرة ملك، م س، ص 2.

(٤) م ن، ص 39.

فقط «وإنما أن يميل بخاطر الإنسان أبدا كما هو قارٌّ عنده، والمثل ينتصب بقوة كالشخص على القضية المطروحة في الخطاب»⁽¹⁾.

ويحضر هذا الأسلوب الإقناعي في مواضع أخرى متصلا ببعض القضايا السياسية التي شهدها الملك الراحل، ومن أمثلته ما قاله حول ارتقائه عرش الحكم: «أما ارتقاء العرش فشبيه بوضع صاروخ ذي طابقين، بحيث يجب على المرء أن ينسحب من الطابق الأسفل طالما أنه يستهدف الوصول إلى المدار والتأهب للتخلص من الجاذبية»⁽²⁾. وتتجلى إقناعية الدليل البلاغي في هذه الصورة التشبيهية في كونه قد حقق أثرا في ذهن السامع لاسيما وأن الصورة تشكلت بنيتها من طرفي تشبيه-مشبه ومشبه به-مما أسهم في توسيع دائرة التأثير اللغوي، وذلك لأن اللغة هي الركيزة الأولى في بناء المعاني الداخلية للمتكلم التي بها يتشكل سلوكه، ويواجه العالم الخارجي، كما يجعلها تنعكس بشكل جلي على سلوك المتلقي، وهنا «ينكشف وجه الإقناع الذي تتبناه هذه الاستراتيجية في تغير المعاني الداخلية وتعديلها للأفراد عن طريق اللغة الحاملة لمعاني جديدة»⁽³⁾.

ونجد المخاطب - في موضع ثالث - يشبه الفعل السياسي بأحوال الطقس معتمدا على الإيحاء والتميز في قوله: «ذلك أن السياسة تشبه شيئا من أحوال الطقس إذ يمكن التقدم في اليوم الصحو أو في اليوم الدجن، وفي كلتا الحالتين لا مناص من اختراق غيوم المستقبل»⁽⁴⁾. وفي هذا الكلام تمثيل دينامي شبه مشخص يجلي امتلاك المتكلم لطرق التعبير وقدرته على التصوير، والصورة-كما معلوم- وجه من وجوه الدلالة «تنحصر أهميتها فيما تحدثه في معنى من المعاني من خصوصية وتأثير»⁽⁵⁾.

وشبه الملك الراحل السلطة بالرحى قائلا: «فالسلطة كما تعلمون شبيهة بالرحى، فإن لامسها المرء بلطف صقلته، وإن هو على العكس ضغط عليها بقوة مزقته إربا إربا»⁽⁶⁾. وفي هذا القول نوع

(1) علي سلمان، محمد، الحجاج عند البلاغيين العرب (مقال) // الحجاج والاستدلال الحجاجي، دراسة في البلاغة الجديدة، دار ورد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2011م، ص 25.

(2) ذاكرة ملك، م س، ص 12.

(3) حازم طارش، حاتم، استراتيجية الإقناع في الصورة التشبيهية في الخطاب القرآني (مقال)، مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية، ع 2، 2017م، ص 11.

(4) ذاكرة ملك، م س، ص 32.

(5) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي (نقد العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1992م، ص 138.

(6) ذاكرة ملك، م س، ص 60.

من القياس استدل به لإيقاع التصديق والتأثير حيث جاء بمعنى، ثم أكده بمعنى آخر «يجري مجرى الاستشهاد على الأول، والحجة على صحته»⁽¹⁾.

ومن صور أسلوب التشبيه أيضا قول صاحب الذاكرة «إن المغرب أسد ينبغي قيادته بزمام ولا يجب تحسيسه بأنه مشدود بسلسلة من حديد»⁽²⁾. ومقتضى مقام القول في هذا المثال جعل الواصف يعتمد على صورة تشبيهية قوية من حيث دلالة الاشتراك بين طرفي التشبيه؛ وهي صورة أطلق عليها رواد البلاغة اسم التشبيه البليغ الذي «يعد من أكثر الأنواع تأثيرا في السامع»⁽³⁾، وقد سماه ابن الأثير (ت673هـ) بالتشبيه المضمر الأداة حين قال: «والتشبيه المضمر أبلغ من التشبيه المظهر وأوجز، أما كونه فلجعل المشبه مشمها به من غير واسطة أداة، فيكون هو إياه(..) وأما كونه أوجز فلحذف أداة التشبيه منه»⁽⁴⁾.

ب- أسلوب التقسيم:

يقول أهل البلاغة في علاقة هذا الأسلوب البديعي بالكلام: «أن تُقسّم قسمة مستوية تحتوي على جميع أنواعه، ولا يخرج منها جنس من أجناسه»⁽⁵⁾. وقد عرفه ابن الأثير (ت637هـ) في المثل السائر بقوله هو: «ما يقتضيه المعنى مما يمكن وجوده، من غير أن يترك منها قسم واحد، وإذا ذكرت قام قسم منها بنفسه، ولم يشارك غيره، فتارة يكون التقسيم بلفظة إما، وتارة بلفظة بين كقولنا بين كذا وكذا، وتارة بلفظة منهم كقولنا منهم كذا وكذا، وتارة أن يذكر العدد المراد أولا بالذكر ثم يقسم كقولنا: فانشعب القوم شعبا أربعة، فشعبة ذهبت يمينا، وشعبة ذهبت شمالا، وشعبة وقفت بمكانها، وشعب رجعت إلى ورائها»⁽⁶⁾.

ويحضر هذا الأسلوب في المدونة قيد الدراسة في مواضيع مختلفة؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر، يقول الحسن الثاني في معرض كلامه الحوارية عن الأحداث السياسية التي كان لها وقع في نفسه،

(1) بنية العقل العربي، م س، ص 138.

(2) ذاكرة ملك، م س، ص 60.

(3) استراتيجية الإقناع في الصورة التشبيهية، م س، ص 9.

(4) ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، (د. ط.)، (د. ت.)، ج 2، ص 129.

(5) الصناعتين: الكتابة والشعر، م س، ص 341.

(6) المثل السائر، م س، ص 262.

يقول: «تأثرت بحدثين أولهما مر كلمح البصر كان ذلك عام (١٩٣٧ م) وكان عمري آنذاك ثمان سنوات برفقة والدي وهو يزور باريس(..) أما الحدث الثاني الذي أثر في أيضا فيعود إلى عام (١٩٤٠ م) لقد لاحظت آنذاك حالة قلق تنتاب والدي»^(١). ومثل ذلك يقول في موضع آخر: «وأظن أنه يمكن ترتيب أصحاب الأفكار السياسية في ثلاث فئات: هناك الهائجون، فالمهيجون، ثم رجال الدولة، لقد كان السواد الأعظم من الفئة الأولى، أما المهيجون فإنهم يثيرون ضجيجا صاخبا في حين يظل بروز رجال الدولة في حاجة إلى وقت»^(٢).

يجد المتمعن في الشاهدين الأول والثاني-على السواء-أن أسلوب التقسيم العددي قد ذكر فيهما مؤديا وظيفة تأثيرية فعالة تستميل عقل المتلقي وتجعله يسلم بما يعرض عليه بشتى قواعد الخطاب، وتلك استراتيجية لغوية إقناعية توصل بها المخاطب في معرض تحاوره للتدليل على ما اختياره من وسائل يمكنها أن توصله إلى غايته المرجوة.

لقد اتسمت الشواهد اللغوية التي توصل بها المخاطب في حوار السياسي بطابعها البلاغي البسيط إن على مستوى المعاني والدلالات، أو على مستوى فصاحة الألفاظ المنتقاة، ويمكن للقارئ أن يلحظ أن لغة الخطاب السياسي الحوار في مدونة كتاب ذاكرة ملك قد تميزت بطابعين اثنين: أولهما: إخباري تقريرى؛ وهو المهيم تماشيا وسياق الموضوعات التي أثرت في متن هذه المدونة من أولها إلى آخرها، والتي تعكس أحداثا ووقائع سياسية واجتماعية وفكرية وأيديولوجية.

وتتميز لغة هذا النوع من الخطاب-أيضا-بطابع ثاني يغلب عليه الإيحاء والوصف والتصوير من جهة، والتوصل بأساليب لغوية مختلفة من قبيل: الاستفهام والتوكيد والنفي والاستدراك وغيرها من الروابط والعوامل الحجاجية الأخرى المدعمة للإثبات والإقناع.

2- الإقناع الاستدلالي في الحوار السياسي:

ترتبط قدرة المخاطب على الحجاج والإقناع الناجعين باستراتيجية بناء الخطاب أولا، وثانيا: قدرته على إقناع المتلقي - بحجج استدلالية داعمة - وإن اختلف تفكيره وميوله السياسي أو

(1) ذاكرة ملك، م س، ص 1.

(2) م ن، ص 33.

الإيديولوجي، وإن اختلف جنسه وموطن عيشه، فقدرة الإقناع عند المخاطب «تقتضي المعرفة بما يمكن أن يحرك الذات التي نتوجه إليها بالخطاب، أي معرفة ما يحركها»⁽¹⁾.

ويمكن للناظر في متن المدونة قيد الدراسة أن يجد الحضور الوازن للحجج الاستدلالية المنطقية من قبيل قول المخاطب في معرض حوارهِ: «لابد من إثارة الانتباه إلى أن القرآن والأحاديث النبوية لم يتطرقا إلى جميع القضايا بتفصيل، ومن هنا على أمير المؤمنين والعلماء والفقهاء إيجاد التأويل المناسب للاكتشافات والتطورات الطارئة على المجتمع مع الحرص على ألا تتعارض هذه التأويلات مع أصول الشريعة الإسلامية»⁽²⁾. ثم قوله في موضع آخر: «إن ماء النهر لا يعود أبداً إلى منبعه»⁽³⁾.

ويتلمس قارئ متن كتاب الذاكرة - إلى جانب الحجج المنطقية - وجود حجج أخرى لا تخلو من العاطفة - وهي كثيرة - نحو قول المخاطب: «وقصارى الأمر أنه حتى لو وهب الله الذكاء الخارق للحسن الثاني، فإنه بدون شعبه لا يمثل شيئاً.. ولا يستطيع أن يفعل شيئاً»⁽⁴⁾. ثم قوله أيضاً: «أريد أن تعلم شيئاً، وهو أنني مسلم مؤمن متمسك بأدائي واجباتي الدينية وهذا يعرفه الجميع»⁽⁵⁾.

يلحظ المتأمل في هذه الحجج التي توصل بها المخاطب أنها لا تقل أهمية من سابقتها، فللحجة العقلية والحجة العاطفية علاقة ترابط، وقواسم مشتركة تكمن في كونهما معاً تشكلان ركيزة الحجاج «فبقدر ما يتقوى الجانب العقلي في الخطاب يقترب من البرهنة العلمية، ويبتعد عن الحجاج بمعناه المحصور، وبقدر ما يتقوى الجانب العاطفي يقترب الخطاب من الحجاج»⁽⁶⁾.

وتؤكد الباحثة غادر تايمن - في هذا السياق - أن قواعد فن الخطابة تستند على ثلاث ركائز إقناعية هي: «البرهنة على صدق ما يدفع إلى إثباته، واستمالة المستمعين، واستثارة انفعالاتهم التي تساند القضية المطروحة، هذه الأهداف الثلاثة هي بطبيعة الحال متكافئة، ومع ذلك فإن أجزاء

(1) Merey, Michel, Introduction, Aristote, Rhétorique, Ed. Livre de poche, 1991, p 32.

(2) ذاكرة ملك، م س، ص 56.

(3) م ن، ص 171.

(4) م ن، ص 43.

(5) م ن، ص 63.

(6) ذاكر، عبد النبي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية تطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الفكر، الكويت، ع2/ مج40، 2011م، ص 16.

من البلاغة تتوجه أساسا إلى الإحساسات أي إلى القلب، وإلى الحواس، وتتوجه أجزاء أخرى إلى الذكاء.⁽¹⁾

وقد توسل المخاطب - إلى جانب ما سبق - بأدلة حجاجية مبنية على التهكم والسخرية التي تلمّح إلى القصور المعرفي للخصم؛ وهي أدلة لها دور تأثيري هام؛ فهي تمثل: «عقوبة خرق قاعدة مُسَلَّم بها، طريقة لإدانة سلوك شاذ لا نرى أنه جسيم أو خطير حتى نردعه بوسائل أكثر عنفا». ⁽²⁾ ومن تجليات ذلك ما قاله الملك الراحل -على سبيل المثال لا الحصر- رداً على سخرية بعض المسؤولين آنذاك الذين قالوا عنه: [إنه يغرس الطماطم في الوقت الذي نحفر فيه نحن آبار البترول]: «أتمنى لكم حظا سعيدا يوم سيكون عليكم أكل لحم مصنوع من البترول». ⁽³⁾ وطريقة التهكم في القول هذه حجة مفسرة داعمة للتواصل والإقناع.

ويجد الناظر المدونة أنموذج الدراسة -كذلك- أمثلة حية لحوارات منقولة شارك فيها المخاطب مع كبار الحكام والسياسيين العرب وغير العرب، الشيء الذي خلف أثرا كبيرا على شخصيته، ولعل من أبرزهم والده السلطان الراحل محمد الخامس الذي قال عنه: «أعتقد أنه يتعين قبل كل شيء على الأب أن يكون مربيا من الدرجة الأولى، ثم بالإضافة إلى ما يلقيه من مبادئ يجب أن تكون حياته اليومية مثالا ومراة، وأيا كانت الأسر، فإنه عندما تتكون رابطة بين الأب وابنه تحدث المحاكاة، بحيث يحرص الابن على أن يمشي ويجلس ويحمل شوكته تماما كما يفعل أبوه، فهو عنده المثل الأسسى». ⁽⁴⁾

يدرك المتأمل في هذه السلسلة من الأدلة الداعمة؛ يدرك الدور الهام الذي يؤديه الفعل الحجاجي في عملية الإقناع؛ خصوصا إذا ما جعل المخاطب من لغته لغة رُقي دائم عن طريق تنوع ألفاظها ومعانيها وتشكل بنياتها الكلية والجزئية وتآلفها من جهة، وجعل أسلوبه في الحجج والإقناع ملائما لسياق القضايا المعروضة للنقاش من جهة ثانية، وتلك من أهم أسس الصياغة التي ينبغي للخطاب السياسي تبنيها قصد الزيادة في التأثير والسيطرة على إدراك المتلقي.

(1) Gardes-Tamine, Joelle, La rhétorique, Armand Colin, 2ème éd, 2002, p 172.

(2) Perlman Ch. et Tyteca O., Traité de L'argumentation, la nouvelle Rhétorique, Editions de l'université de Bruxelles, 3ème éd., Belgique, 1976, p 276.

(3) ذاكرة ملك، م س، ص 82.

(4) م ن، ص 41.

3- حُجْية التناسخ في الحوار الساسي:

يقر جيرار جنيت (J.Genette) بأن التناسخ هو: «تلاقح النصوص عبر المحاورة والاستلهم والاستدساخ بطريقة واعية، أو غير مقصودة»⁽¹⁾. ويرى الدكتور يقطين من جانبه: «أن النص ينتج ضمن بنية نصية سابقة، فهو يتعالق بها ويتفاعل معها تحويلا أو تضمينا أو خرقا»⁽²⁾.

ويمكن أن نفهم من هذه التعريفات التي أنيطت بمفهوم التناسخ أنه يشكل ملائمة بين نص سابق ونص لاحق بشكل متلاحم لا يخلو من الطابع الجمالي والفني الموحى، كما لا يجني على مرتكزات النص الأصلي، وبذلك يشكل تعالقا نصيا مندمجا ومتداخلا، فكل نص أدبي ما «يتضمن نصوصا أو أفكارا أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس أو التضمين أو الإشارة أو ما شابه ذلك من المقروء الثقافي لدى الأديب، بحيث تندمج هذه النصوص أو الأفكار مع النص الأصلي(..) لتشكل نصا جديدا واحدا متكاملا»⁽³⁾.

أ- التناسخ الديني:

يعد التناسخ الديني من الشواهد الإقناعية الأكثر حجية وتأثيرا لارتباطها الوثيق بالنص الشرعي، ففي توظيف هذا النص؛ قرأنا كان أو حديثا يقول الجاحظ: «وكانوا [أي العرب] يستحسنون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع أي من القرآن، فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار والرقعة وسلس الموقع»⁽⁴⁾. وقد سمي عند البلاغيين القدماء اقتباسا؛ يمكن التوصل به في الخطاب «تزيينا لنظامه وتفخيما لشأنه لا على أنه منه»⁽⁵⁾. وعند البلاغيين الجدد حجة جاهزة «تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها، وتدخل الخطيب ينحصر في اختيارها وتوجيهها إلى الغرض المرصودة للاستدلال عليه»⁽⁶⁾.

ويحضر التناسخ الديني القرآني بشكل ضمني في جملة من المواضيع نحو قول المتحاور: «ولم يكن

(1) حمداوي، جميل، السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج 25/ع 3، 1997م، ص 103.

(2) يقطين، سعيد، انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1989م، ص 98.

(3) الزعي، أحمد، التناسخ نظريا وتطبيقا، مؤسسة عمان للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الثانية، 2000م، ص 9.

(4) البيان والتبيين، م س، ج 1، ص 118.

(5) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية للكتاب، (د ط)،

1394هـ/1974م، ج 1، ص 386.

(6) العمري، محمد، في بلاغة الخطب الإقناعي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1986م، ص 30.

ذلك متناقضا مع القرآن الذي يأمر بالشورى أي الاستشارة مع الآخرين»⁽¹⁾. وفي هذا الكلام ألفاظ مقتبسة من قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾⁽²⁾. و«المشاورة مصدر شاور، والاسم الشورى والمشورة(..) وإنما تكون في الأمر المهم المشكل من شؤون المرء في نفسه أو شؤون القبيلة أو شؤون الأمة(..) وظاهر الأمر أن المراد المشاورة الحقيقية التي يقصد منها الاستعانة برأي المستشارين بدليل قوله عقبه: فإذا عزم فتوكل على الله»⁽³⁾.

ويؤدي توظيف أسلوب التناص القرآني دورا دلاليا هاما في الشرح والتعليل؛ ففي قول الملك الراحل: «فعندما يكون المرء حسن الطالع.. فإن الله يهبه أحيانا نورا من عنده»⁽⁴⁾. ففي هذا الكلام ألفاظ قد اقتبست من قوله سبحانه: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽⁵⁾. والمتمعن في النص القرآني يجد أن حجيته تكمن في الدفاع عما هو ذاتي-بالدرجة الأولى- لما يحمله من إشارات دالة، فالمخاطب في هذا الشاهد قدم تبريرات جعل من النص القرآني مصدر لها؛ لأنه على دراية تامة بأن المتلقي يستحيل أن يفكر في الشك في مثل هذه الحجة.

وتحضر أدلة حجاجية جاهزة-أخرى- في كتاب الذاكرة مقتبسة من القرآن الكريم من قبيل قول المخاطب في سياق تحاوره عبارة: «حسبي الله ونعم الوكيل»⁽⁶⁾. وهي عبارة قد أخذت ألفاظها من آخر آية من سورة التوبة حيث يقول الحق سبحانه: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾⁽⁷⁾. وهو الشيء الذي تكرر في موضع آخر قال فيه المتحاور ردا على سؤال وجه إليه: «كنا نتصدى لهم على الفور ونردهم على أعقابهم»⁽⁸⁾. ويجد الناظر في هذا الكلام اقتباسا قرآنيا قال فيه عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرْدُوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا

(1) ذاكرة ملك، م س، ص 57.

(2) سورة آل عمران، الآية 159.

(3) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م، ج 4، ص 147.

(4) ذاكرة ملك، م س، ص 91.

(5) سورة النور، الآية 35.

(6) ذاكرة ملك، م س، ص 92.

(7) سورة التوبة، الآية 129.

(8) ذاكرة ملك، م س، ص 148.

خاسِرِينَ⁽¹⁾ والآية أدت وظيفة الشرح والبيان، استطاع المتكلم من خلالها-بما يمتلك من قدرة فنية وبلاغية-توجيه التناص الديني إلى ما يخدم موارد مقصده، إذ نجده قد وظف هذا الأسلوب لأغراض مختلفة؛ تكمن أساسا في جعل خطابه ذا نظام متسق، وهندسة إيقاعية وصوتية قوية تحدث وقعا على أذن المرسل إليه، والحال تلك في باقي النصوص الأخرى التي وردت في متن المدونة قيد الدراسة.

ويستمد الحوار السياسي الذي أجراه الملك الراحل قوته الفنية والإقناعية التأثيرية من خلال ما استدعاه المخاطب من نصوص دينية أخرى مقتبسة من الحديث النبوي الشريف في المتن - أنموذج الدراسة - بشكل صريح وغير صريح، إذ يجد المتمعن فيه أنه قد أضفى على النص الحوارية بعدا دلاليا وحجاجيا لما تميز به من خصائص لا سبيل لإيجاد مثلها في كلام بشري آخر؛ فهو [أي الحديث النبوي]: «الذي قلت حروفه وكثر عدد معانيه، وجل عن الصنعة ونزه عن التكلف.. واستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصود في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي.»⁽²⁾

ويحضر هذا النوع من التناص - في مواضع مختلفة بشكل صريح- في متن كتاب الذاكرة حيث توسل به المخاطب في سياق كلامه عن البيعة التي تجمع بينه وبين رعيته، وفي ذلك يقول: «قال رسول الله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية.»»⁽³⁾، والحديث رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ أنه قال: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل فقتله جاهلية..»⁽⁴⁾. وفي تفسير المخاطب لبعض دلالات نص الحديث يقول: «فالأمر هنا يتعلق بقاعدة أساسية، إذ لا يمكن للمسلم بلا وطن، ومهما كان البلد الذي يعيش فيه فينبغي أن يكون له عقد معنوي مع من يحكمه.»⁽⁵⁾

وعلى غرار ذلك يقول المخاطب في موضع آخر: «وجاء في حديث نبوي «إذا مررت بأرض ليس فيها

(1) سورة آل عمران، الآية 149.

(2) البيان والتبيين، م س، ج 2، ص 17.

(3) ذاكرة ملك، م س، ص 55.

(4) المنذري، أبو محمد زكي الدين، مختصر صحيح مسلم، تحقيق الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1407هـ/1987م، ج 2، ص 334.

(5) ذاكرة ملك، م س، ص 55.

سلطان فلا تدخلها، إنما السلطان ظل الله ورمحه في الأرض»⁽¹⁾. والحديث ورد مرفوعاً عن أنس رضي الله عنه كما قال السخاوي (ت ٩٠٢ هـ)⁽²⁾. ويتابع المخاطب قوله: «أي إن أمير المؤمنين هو الظل الذي يحتمي كل ضحايا الظلم، وهو الرمح الذي يدافع عن الحق ويحارب الظلال، إن هذا التكليف الإلهي يفرض أن يكون أمير المؤمنين مسلماً سنياً، وأن يسهر على تطبيق الشريعة الإسلامية وتسيير الشؤون الدنيوية»⁽³⁾.

وتحضر بعض الشواهد الدينية الأخرى بشكل غير صريح في قول المخاطب: «وأخيراً فإن المسؤولية الملقاة على عاتقي تحتم عليّ ستر عورات الآخرين عوض الكشف عنها، إنها إحدى تعاليم القرآن الكريم»⁽⁴⁾. وهذا الكلام مقتبس من قول الرسول ﷺ: «قال لا يستر الله على عبد في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة»⁽⁵⁾. والحديث رواه أبو هريرة رضي الله عنه.

عموماً؛ فقد أضفى استدعاء النص الديني - بصوره المباشرة وغير مباشرة - على متن كتاب الذاكرة أبعاداً دلالية وفنية، كما جعلته أكثر اتساعاً على مستوى المعلومات والأفكار، هذا بالإضافة إلى أنها أظهرت قدرة المخاطب على استلهاً الموروث الديني أولاً؛ نصاً قرآنياً كان أو حديثاً نبوياً، وجعل هذه النصوص الموازية أكثر فاعلية مع الخطاب الحوارى السياسى ثانياً، وكل هذا قصد تحسين ودعم فكرته المعروضة للنقاش، وجعلها ذات قوة تأثيرية على المتلقي تماشياً مع سياق القول، وهذا كله يضمن نجاح ذلك الاستدعاء.

ب- التناص التاريخي:

يقول ابن خلدون (ت 808 هـ): «التاريخ فن من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشتد إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال (..) وفي باطنه وتحقيق وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق

(1) نفسه.

(2) السخاوي، شمس الدين، المقاصد الحسنة، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ/ 1985 م، ص 181.

(3) ذاكرة ملك، م س، ص 55.

(4) م ن، ص 94.

(5) مختصر صحيح مسلم، م س، ص 473.

وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»⁽¹⁾.

ويجد الناظر في هذا التعريف أن التاريخ قد يؤدي وظائف مختلفة من قبيل الإخبار والتعليل والإرشاد والاتعاظ وغيرها، ولعل الشاهد التاريخي في المدونة قيد الدراسة جعل الحجج تتظافر وفق منظومة فكرية ومنهجية قولية تشكلت من خلالها عملية التخاطب بين المتحاورين السائل والمجيب، والشاهد التاريخي «هو الذي يستخدم في أغلب الأحوال، إذ إنه يعتمد على الحقيقة، وهو تبعاً لذلك الأكثر إثارة للتصديق.. إننا نقارن شيئاً ما بشيء آخر واقعي»⁽²⁾.

ويعتبر المؤرخ كما هو معلوم مصدر علمي يخبرنا بأحداث وقعت في الماضي، كما يخبرنا بضرورة التفكير في تلك الأحداث لهذا نصَّ صاحب المقدمة على بعض الضوابط التي ينبغي للمؤرخ اتخاذها كمبادئ أساسية⁽³⁾:

- أولها: أن يكون عالماً بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع..

- وثانيها: الإحاطة بالحاضر ومماثلته ما بينه وبين الغائب..

- وثالثها: القيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها..

ومن منطلق هذه المعايير والضوابط تجلّى اهتمام الملك الحسن الثاني بعلم التاريخ؛ لما لا وقد كان هذا العلم من أهم الأنشطة التي كان يرغب في مزاومتها لو لم يكن ملكاً، فقد أجاب عن السؤال الذي وجه إلى من قبل الصحفي الفرنسي الذي أجرى معه الحوار: «أي نشاط كنتم تفضلون ممارسته لو لم تكن ملكاً؟»، بقوله: «مؤرخاً..» لو كانت لي مداخيل مالية لكنت فضلت العمل في المجال التاريخي كباحث⁽⁴⁾. ويجد المتأمل في متن الكتاب أن صاحبه على دراية تامة بأسرار التاريخ من حيث الحقب الزمنية؛ القديم منها والحديث، ومن حيث البيئة؛ العربي منها والغربي.

(1) ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق أحمد جاد، دار الغد الجديد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م، ص15-16.

(2) الوالي، محمد، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم برلمان، ضمن مجلة عالم الفكر، الكويت، ع2، مج40، 2011م، ص31.

(3) المقدمة، م س، ص8.

(4) ذاكرة ملك، م س، ص177.

ويلحظ الناظر بجلاء في متن المدونة-أيضا-هيمنة هذا الدليل الإقناعي الذي عبر من خلاله المخاطب عن أحداث ووقائع تاريخية كثيرة، يمكن تصنيفها بحسب البيئة التي شهدتها، إذ هناك أدلة تؤرخ لأحداث عربية، وأخرى غربية مختلفة.

ساق المخاطب شواهد تاريخية على سبيل المقارنة من قبيل قوله في الصفحات الأولى من مدونة الكتاب أنموذج الدراسة: «وفي هذا المضمار كان لويس الرابع عشر يقول: «أنا على استعداد لإهداء قصر فرساي لأي رجل يعاتبني على عدم تزويده بكلب يحرسه...»⁽¹⁾. وعلى غرار هذا القول ذو الطبيعة السياسية يورد المخاطب مثالا آخر يقول فيه: «والأكثر من هذا عليكم أن تتصفحوا الكتب التي ألفت حول الحروب الصليبية، فستكتشفون أن المسيحيين حين احتلوا القدس بالغوا في حرهم إلى درجة أن خيولهم غرقت في الدماء إلى حد الركب»⁽²⁾.

ومن أمثلة الأدلة التاريخية التي تحمل في طياتها مؤشرات تعكس موسوعية المخاطب الثقافية والسياسية على اعتبار أن الخطاب إنجاز في المكان والزمان على السواء، من أمثلة ذلك؛ ما قاله -ارتباطا بالبيئة الغربية مشيرا إلى حجة منطقية في غاية المعقولية-: «لقد كان بسمارك كما تعلمون بارعا في التعبير عن ذلك حين قال: «إن واحدة من بين معطيات التاريخ تبقى ثابتة هي الجغرافيا»⁽³⁾. وعلى هذه الشاكلة يقول في موضع آخر: «فلنأخذ مثلا حالة تاليران عندما قال له نابليون: «عدي أن لا تخونني أبدا»، فكان رد تاليران: «صاحب الجلالة أعدكم أنني سأخبركم ليلة قبل تنفيذ خيانتكم»، فهذا أيضا شيء من الأخلاقية ولكنه ضئيل وضئيل جدا»⁽⁴⁾. وما يمكن ملاحظته في هذه الأدلة التاريخية ككل أن فن التاريخ علامة معادلة لحقتين بالنسبة للمتلقي؛ فهو يجعله يضيف عُمرًا إلى عمره من خلال عيشه حاضره هو، وماضي غيره.

وتنقلنا الشواهد الإقناعية التي توصل بها المخاطب إلى حقل لا يقل أهمية في مجال الفكر والمعرفة، ألا وهو حقل التاريخ الذي جعل منه المحاور السياسي أسلوبا إقناعيا يهدف من خلاله إلى استمالة الرأي العام نحو حدث ما قصد الوصول إلى تغيير اتجاه ما، أو بناء اتجاه جديد ما.

ونشير في هذا الصدد-أيضا-إلى أن التاريخ العربي المغربي على وجه الخصوص قد شهد أحداثا لم

(1) م ن، ص 29.

(2) م ن، ص 147.

(3) م ن، ص 83.

(4) م ن، ص 135.

يغفل عنها المؤرخون، وفي هذا يقول الملك الحسن الثاني في أحد محطات حوارهِ: «لقد عاش أجدادي أربعة قرون في المغرب(..) بل في عهدي بني الأحمر التمس أهل الأندلس من جدي مولاي علي الشريف قيادة جيشهم فكان جوابه وهو محفوظ عندنا: «دعوني وشأني لقد جئت هنا للجهاد ضد الكفار تلبية لنداء السلطان أمير المؤمنين، ولقد أدت الرسالة، والآن سأعود لدياري.»⁽¹⁾.

ويسوق المخاطب في حوارهِ السياسي شواهد تاريخية ذات طابع إرشادي وتوجيهي، ومن ذلك قوله -مشيرا إلى تاريخ السعديين الذين تعاقبوا على حكم المغرب-: «وعلى سبيل المثال نتساءل عن سبب فقدان الملوك السعديين لعرشهم بعد أن كانوا ملوكا عظاما إلى حد أن أحدهم وهو المنصور الذهبي ورد ذكره في مسرحية شكسبير «تاجر البندقية» فهذا السلطان كان يشتري من مدينة البندقية كل الرخام الذي بنى به قصر البديع بمراكش.»⁽²⁾. ففي هذا الاستشهاد دلالة قوية على أن فن التاريخ شاهد جوهري إذا ما تفاعل مع موضوع التخاطب بين المرسل والمتلقي ليكونا بذلك مبررا قويا يحقق غاية المرسل.

ويسترسل المخاطب في عرض أدلته التاريخية ذات السمة الإقناعية التي تترك أثرا بليغا في نفسية المتلقي، انطلاقا من عملية الإخبار التي تسهم في تشكيل الصورة الفنية للخطاب من حيث بنائه العام، كما تسهم أيضا في إبراز خصائص المخاطب الذي يحتاج دائما إلى آليات الكشف عن الحجة التي تتماشى وسياق كلامه الداعي إلى التأثير في المرسل إليه أو في القارئ على السواء، ومن الأمثلة التي ساقها قوله: «لأنه على مدى مائتي وألف سنة من التاريخ تم التمازج العرقي بشكل تام بين البرابرة المنحدرين من اليمن، وعرب قريش المنحدرين من سوريا ومصر وليبيا، فهؤلاء الأشخاص تزاوجوا وكونوا مجتمعا واحدا، إن المغرب بلد وسط، والمغاربة ليس شعبا اندفاعيا، ثم إن الاتراك لم يتمكنوا أبدا من إفقادنا شخصيتنا، وهذا عنصر من الأهمية بكم، فهم توقفوا على حدود وجدة..»⁽³⁾.

وعلى غرار هذا يقول المخاطب في موضع آخر متخذا من التاريخ المغربي منهلا لأدلته الإقناعية: «وربما كان سيكون لي نفس الاتجاه الذي كان لجدي مولاي إسماعيل الذي كان معاصرا للويس الرابع عشر، لقد كانا يتوليان السلطة في نفس الحقبة تقريبا، ودام عهد حكمهما نفس المدة، لقد قال مولاي إسماعيل ذات يوم مخاطبا جلساءه: «يتعين علي أن أجد حليفا في أوروبا»، وأخذ يستعرض

(1) ذاكرة ملك، م س، ص 35.

(2) م ن، ص 55.

(3) م ن، ص 148.

مختلف الأنظمة الأوروبية القائمة وكانت البداية من إنجلترا⁽¹⁾. ويظهر من خلال هذه الشواهد أن فن التاريخ عبرة حجة إخبارية قادرة على كشف الحقائق الماضية من جهة، والتأثير في المتلقي وإيهامه من جهة ثانية.

ويستشف الناظر في هذا النصوص التاريخية عددا من المعلومات التي اختزنت في ذاكرة الملك والتي استطاع إيرادها كحجة إقناعية تتماشى وموضوعات الحوار السياسي الرامي إلى التأثير، ليكون فن التاريخ بتعبير ابن خلدون: «فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء»⁽²⁾.

ج- التناسل الفلسفي:

يتأكد ارتقاء الجانب المعرفي لدى مرسل الخطاب وإن تعددت أشكاله-بنهج عدة آليات استراتيجية قصد تبرير موقفه والبرهنة عليه؛ إذ إن عملية البرهان هي: «عملية المعرفة المختلفة عن الموضوع وليست حركة الموضوع نفسه»⁽³⁾. ويشكل التناسل الفلسفي في الكلام التخاطبي-ككل-بلاغة جديدة وبعدا أساسيا في عمليتي التواصل والإقناع، ففعل التفلسف إلى جانب باقي المكونات اللغوية والحجاجية - الأخرى - له سيادة قوية في النظام المعرفي لما يؤديه من توجيه الآراء وتبرير المواقف والدفاع عنها.

وبوسعنا ملاحظة عدد من الشواهد الفلسفية - التي تعد بمثابة أقوال مأثورة لعدد من الفلاسفة - التي توسل به الملك الراحل أثناء حواراته السياسي في مواضع مختلفة نحو استشهاده بحكمة أبقرات الذي قال: «الحياة قصيرة والفن طويل، والفرصة عابرة، والتجربة مريبة، والحكم عسير»⁽⁴⁾. وفي تفسير المخاطب لهذا الكلام يقول: «وفي تعدادات هذه المقولة لا تجدون ولو مرة واحدة لفظ (مستحيل) لكن المخاطرة واردة في كل وقت وحين»⁽⁵⁾.

ويحضر التناسل الفلسفي أيضا في قول الملك الراحل: «إن الأمر في ميدان السياسة شبيه إلى حد

(1) م ن، ص 177.

(2) المقدمة، م س، ص 21.

(3) Derrida, Hyppolite, Marges de la philosophie, Les Editions de minuit, 1972, p. 64.

(4) ذاكرة ملك، م س، ص 41.

(5) نفسه.

ما بتصميم بيغ بن إذ يتعين القيام بقفزة أنطولوجية كبرى كما يقول كانط.⁽¹⁾ وفي هذا المثال-كما في غيره- يظهر البعد الاستدلالي للخطاب الفلسفي وما يؤديه من فاعلية حجاجية لا تهدف إلى الاقتناع فقط، بل إلى المرور عبر فعل الإقناع إلى مستوى أكثر تأثيراً، وذلك لعمري يجلي قدرة المتكلم على التفلسف؛ «الفيلسوف لا يبرهن ليقنع الآخرين فقط، بل ليمارس عليهم فضائل الإقناع، والاهتداء إلى طريق التحليل والانخراط في مسار الحقيقة.»⁽²⁾

ونجد - كذلك - شاهداً فلسفياً آخر قد ساقه المتحاور كحجة إقناعية يقول فيها: «علم بلا ضمير خراب للنفس.»⁽³⁾ والقولة للمفكر الأنواري «فرنسوا رابلي» مأخوذة من كتابه بانثا غرويل، والكامن من وراءها أن لا حاجة لتراكم المعارف والعلوم ما دام الضمير غائباً؛ لأن نتيجة ذلك لا تكون سوى خراباً للروح الإنسانية.

ومن ثمة؛ يمكننا القول إن المقولات الفلسفة التي توصل بها الملك في حوار «ليست هي فقط التعبير عن رأي ما، بل هي البحث ذاتياً عن المبررات التي قد تصلح للآخرين أيضاً، إذ إن عملية إقناع الآخر لا يمكنها إلا أن تكون عمومية، وكما يقول لوك فيري فإننا لا نستطيع الإعلان عن حجة ما، دون اقتناع بأننا مسؤولون عنها.»⁽⁴⁾

عموماً؛ فقد لجأ المتحاور في المدونة موضوع الدراسة إلى التناص الفلسفي لمعرفته القوية بأفكار الفلسفة يمكنها أن تفرض نفسها على الآخر كسلطة تبريرية للرأي والموقف لما تحمله من دلالات عميقة مشحونة بالإعجاب والاندهاش؛ فهي تجعل المتلقي مشاركاً بالقوة والفعل، كما تجعل الفعل التخاطبي - التحاوري - فعلاً ابستمولوجياً أكثر شمولية، بل أكثر قابلية للتأثير والوصول إلى نتيجة تكون هي منطلق القوائم بالفعل ومقصده.

خاتمة:

نستطيع أن نخلص في نهاية قراءتنا التحليلية لكتاب ذاكرة ملك الذي جمع بين دفتيه حواراً

(1) م ن، ص 112.

(2) انظر: Clauzade, Christine Noille, La rhétorique et l'étude des textes, Ellipses Impr. Paris, 1999, p.71.

(3) ذاكرة ملك، م س، ص 146.

(4) الخطابي، عز الدين، في الحاجة إلى حوار فلسفي: الحجاج والاستدلال الحجاجي- دراسة في البلاغة الجديدة، دار ورد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2011م، ص 67.

معمقا أن الخطة الاستراتيجية التي تبناها الملك الحسن الثاني في حوارهِ السياسي الذي راجعه مع الصحفي الفرنسي «إريك لوران» أن هذه الخطة قامت-بالأساس على مكونين اثنين أولهما: لغوي محض يظهر قدرته على تطويع أساليب التصوير البلاغة بشكل خاص، وثانيهما: فكري ومعرفي يبرز موسوعيته الثقافية، والمكونان معا عنصران لهما القدرة الفائقة على إقناع المتلقي والتأثير فيه؛ وذلك لما يشمله من مقومات الإيضاح والوصف والتفسير، وغير ذلك من طرق الاستدلال والبرهنة التي تشكل عمود الخطاب ككل، وقد شكلت-بالقوة والفعل-عمود الخطاب السياسي في شقه الحواري الذي أدى عمله الإرسالي الذي من أجله أُقيم.

لقد استطاع الملك الراحل إذن؛ أن يجعل من حوارهِ حوارا إبلاغيا تأثيريا بألفاظه ومضامينه من ناحية، ومن ناحية ثانية جعل منه حوارا تطبعه الجمالية والتصوير؛ فقد صور الشخصيات والأحداث والوقائع والمواقف السياسية بشكل إبداعي في أضفى على العملية التحوارية إبداعا كسر رتابة السرد، وجعلها مفعمة بالحيوية عن طريق الأدلة الإقناعية التي كانت مرجعا أساسيا ومادة مركزية في بناء الخطاب واكتشاف ذاتية اللغة في أبعادها اللسانية والتداولية، والتي أدت دورا مهما في إبراز قوة المخاطب-من جهة-في استثمار كل ما هو إقناعي من بلاغة وحجاج وفكر وأيدلوجيا، ومن جهة ثانية تقريب المشاهد الحوارية إلى المتلقي.

المصادر والمراجع المعتمدة:

*باللغة العربية:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، (د ط)، (د ت).
- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق أحمد جاد، دار الغد الجديد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م.
- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- ابن حميد، صالح، معالم في منهج الدعوة، دار الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الأولى، 1420هـ/1990م.

- الجابري، محمد، بنية العقل العربي (نقد العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1992م.
- الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبين، دار مكتبة الهلال، بيروت، (د. ط)، 1423م.
- جلال الدين، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية للكتاب، (د. ط)، 1394هـ / 1974م.
- الجنيدي، علي، فن التشبيه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1386هـ.
- حازم طارش، حاتم، استراتيجية الإقناع في الصورة التشبيهية في الخطاب القرآني، مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية، ع2، 2017م.
- الحسن الثاني، ذاكرة ملك، الشركة السعودية للبحث والنشر، الشرق الأوسط، (د. ت)، (د. ط).
- حمداوي، جميل، السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج 3/25، 1997م.
- الخطابي، عز الدين، في الحاجة إلى حوار فلسفي: الحجاج والاستدلال الحجاجي - دراسة في البلاغة الجديدة، دار ورد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2011م.
- ديماس، محمد راشد، فنون الحوار والإقناع، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م.
- ذاكر، عبد النبي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية تطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الفكر، الكويت، ع2/مج 40، 2011م.
- الزعبي، أحمد، التناص نظريا وتطبيقيا، مؤسسة عمان للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الثانية، 2000م.
- السخاوي، شمس الدين، المقاصد الحسنة، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ/1985م.
- العسكري، أبو هلال، الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق: علي البجاوي وأبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، (د. ط)، 1419م.

- علي سلمان، محمد، الحجاج عند البلاغيين العرب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، دراسة في البلاغة الجديدة، دار ورد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2011م.
- العمري، محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986م.
- عودة برهومة، عيسى، تمثيلات اللغة في الخطاب السياسي، عالم الفكر، مج36، ع1، يوليو - سبتمبر، 2007م.
- فوكو، ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2005م.
- مختار عمر، أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429هـ / 2008م.
- المنذري، أبو محمد زكي الدين، مختصر صحيح مسلم، تحقيق الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1407هـ/1987م.
- الوالي، محمد، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم برلمان (مقال)، عالم الفكر، الكويت، مج40، ع2، 2011م.
- يقطين، سعيد، انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1989م.
- * المراجع الأجنبية:**

- Breton, Philipe, L'argumentation dans la communication, Ed. La découverte, Paris, 1996.
- Clauzade, Christine Noille, La rhétorique et l'étude des textes, Ellipses Impr., Paris, 1999.
- Derrida, Hyppolite, Marges de la philosophie, Les Editions de minuit, 1972.
- Gardes-Tamine, Joelle, La rhétorique, Armand colin, 2eme éd, 2002.
- Merey, Michel, Introduction, Aristote, Rhétorique, éd, Livre de poche, 1991 .

- Perelman, Chaïm et Tyteca, Lucie Olbrechts, Traité de L'argumentation, la nouvelle Rhétorique, Editions de l'université de Bruxelles, 3ème éd., Belgique ,1976.

مقاربة أنطولوجية بين توما الأكويني ورينه ديكارت أو من العرفان إلى العقل

An ontological approach between Thomas Aquinas and René Descartes
or from gratitude to reason

د. البشير لسيود

أستاذ الفلسفة والمنطق - المعهد العالي لأصول الدين - جامعة الزيتونة - تونس



ملخص:

نروم من وراء هذه المحاولة البحثية رصد تطوّر الخطاب اللاهوتيّ الفلسفيّ في المسيحية من خلال قطبين غربيين مثلاً مفصلاً أساسياً في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، هما القديس توما الأكويني والفيلسوف والرياضي رينه ديكارت، فتوما الأكويني رفع لواء العقل والإيمان باسم الكنيسة وديكارت رفع لواء تأسيس منهج علمي صارم لمختلف المعارف، فأصبح الحوار ثنائياً بين العقل والعلم، بين الكوجيطو التومائيّ أنا «أعقل كي أومن» والكوجيطو الديكارتّي «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، طرافة الرجلين أنّهما يتبنّيان الفكر المسيحيّ والدفاع عنه، لكن في الحقيقة يسعيان إلى نفس المنظومة الدنيّة التقليدية القديمة وتأسيس فكر لاهوتيّ جديد مبنيّ على المعرفة العقلية وكذا تأسيس منهج علمي صارم يحزّر المعارف من الأوهام والشكوك، لكن المفارقة أنّ الأكويني وجد نفسه محاصراً بين ابن رشد والغزاليّ ولم يكن حظّه أحسن من حظّ يوم سقوطه من فوق حماره فقضى نحبه، فإذا مال إلى التوفيق بين العقل والإيمان فإنّه سيصبح ضرورة رشدياً. وإذا أثر الإيمان والعرفان والمعرفة القلبية فإنّه سيكون مكرهاً غزاليّاً. وأمّا ديكارت فقد تورّط في معضلة ثنائية النفس والجسد وهو ما أعطى الفرصة لسبينوزا حتى ينسف أقواله ويبنى نسقاً فلسفياً جديداً، بين هذا وذاك تُراوح هذه المقالة ساعية إلى إنصاف الرجلين وإظهار ما لهما وما عليهما.

كلمات مفتاحية: الأكوييني – ديكارت – كوجيطو – أنطولوجيا – العقل – العرفان.

Abstract:

This paper discusses the evolution of the philosophical theologian discourse in Christianity from the perspective of two leading figures who represented a crucial turning point in the history of modern western civilization: Saint Thomas Aquinas and the philosopher and mathematician René Descartes. While Thomas Aquinas championed the relation between mind and faith in the name of the Church, Descartes applied a rigorous scientific methodology to all types of knowledge. These developments fostered a dialogue between reason and science; between the Thomist dictum "I reason so that I believe" and the Cartesian cogito "I think, therefore I am". The originality of the two figures resides in that both of them adopted and defended Christian thought, but in fact, both endeavored to eradicate the traditional religious system in order to establish a new theology founded on rational knowledge. Equally, both strived to establish a rigorous scientific methodology to liberate knowledge from myths and doubts. Paradoxically, Thomas Aquinas found himself enclosed between Ibn Rushd and Al-Ghazali, and his fate was no better than the day he fell from his donkey and died. If he tends to compromise between mind and faith, he becomes necessarily Rushdist. If he, on the contrary, prefers faith, mysticism and heart knowledge, he finds himself Ghazalist. Descartes, on the other hand, was trapped in the dilemma of duality of spirit and body, which gave Spinoza the chance to wipe out his entire structure and build a new philosophical system. Moving between this and that, this contribution tries to do justice to both, highlighting their pros and cons.

Keywords: Aquinas, Descartes, Cogito, Ontology, Mind, gratitude.

مقدمة:

إنَّ طرح المسألة الأنطولوجية⁽¹⁾ عند القديس توما الأكويني (Thomas D'Aquin)⁽²⁾ والفيلسوف الرياضي رينه ديكارت (René Descartes)⁽³⁾ يعني استحضار مسألة الوجود⁽⁴⁾، بصفة عامّة، وعلاقة الإنسان بالله وارتباطه بالوجود وما يترتب على ذلك من استفهامات أنطولوجية وأسئلة فلسفية عميقة، أي الوقوف عند تطوّر الخطاب الفلسفي اللاهوتي المسيحي من أنا «أعقل كي أومن» عند الأكويني إلى «أنا أفكر إذن فأنا موجود» عند ديكارت، فالتصوّر التوماويّ استوعب خصوصيات الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ضمن رؤيته الإيمانية والعقلية، والتصوّر الديكارتيّ استوعب خصوصيات التطوّر العلمي والرياضي ضمن رؤيته التي تؤمن بأديان أجداده. فالفيلسوفان يقودان مشروعين تقويضيّين لما هو سائد لكن بحكمة الفلاسفة وهدوء المتدينين أي التفكير في ظلّ الخطاب الإيماني الكنيسي وتجنّب التصادم مع رجال الدين على خلاف غاليلي وسبينوزا. وبذلك يتمّ ترويض «حرّاس المعبد» لغاية أعمق وأبعد. وهي إعادة زرع العقلانية في الفكر الديني وتحرير الدين من سلطة رجال الكنيسة وانفتاح بقية المعارف على العقلانية والعلوم الصحيحة بصفة عامّة، وهو ما سيتجلّى خاصّة في الرياضيات والفيزياء مع ديكارت. كما تُجدر الإشارة إلى أنّ الأكويني هو «ابن الكنيسة وسليها» و«أبو المدرسة التوماوية» يخوض حرباً خارجية باسم الكنيسة لمواجهة الأفكار الوافدة أي «مطاردة مغالطات» الفكرين الرشدي والغزالي، وهو ما سيجعله أكثر طمأنينة، بل حاز

(1) - الأنطولوجيا L'ontologie: قسم من الفلسفة يُعنى بتأمّل «الوجود بما هو موجود» على حدّ عبارة أرسطو، قال دالمبار (D'Alembert) في الفقرة 71 من الخطاب التصديريّ للموسوعة (L'Encyclopédie): «لما كان للكائنات الروحية والكائنات المادّية بعض الخاصّيات العامّة كالوجود والإمكان والديمومة، كان فحص هذه الخاصّيات يشكّل أوّلاً ذلك القسم من الفلسفة الذي تستمدّ منه كلّ الأقسام الأخرى جزءاً من مبادئها، إنّنا نسمّي الأنطولوجيا، أو علم الوجود، أو الميتافيزيقا العامّة». انظر: سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص 67.

(2) - الأكويني، توما القديس، (1224-1274) (D'Aquin, Thomas Saint م): فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، كتب باللاتينية، لقّب بـ «المعلّم الجامع» للكنيسة، وكذلك بـ «المعلّم الملائكي»، انظر: طرايبيثي، جورج، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطق- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوّفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006، ص 241.

(3) - رينه ديكارت (René Descartes): فيلسوف محدّث ورياضي (1596-1650 م).

(4) - الوجود-الكيان، L'existence — L'être: هو تحقّق الشيء في الذهن أو في الخارج، ومنه الوجود المادّي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي. وعند المدرسين، الوجود مقابل للماهية أو الذات باعتبار أنّ الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء وأنّ الوجود هو تحقّقه الفعلي. والوجود بالذات أو القيومية (Aséité) اصطلاح مدرسي يطلق على الله الذي وجوده من ذاته: ويقابله الوجود بالغير أو الافتقارية (Abaliété). انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص 482.

كُنْية «فيلسوف المسيحية» أو «دكتور الكنيسة». وقد ذكر ابن رشد في كتاباته «خمسائة وثلاث مرّات»⁽¹⁾.

من خلال هذين القطبين الأكويّ وديكارت سنصبح أمام مفارقتين أساسيتين في الفكر المسيحيّ والمعرفة بصفة عامّة. المفارقة الأولى توماويّة تسعى إلى التأسيس للآهوت من خلال العقل، أي التّأصيل للعرفان المسيحيّ وإعادة صياغته وربطه بترائه اليونانيّ وبجذوره الأفلاطونيّة والأرسطيّة. والمفارقة الثانية ديكارتيّة، وهي التأسيس الفلسفيّ لمختلف المعارف من خلال العقل مع استثناء الجانب الدينيّ بسبب الخجل الديكارتّي. إنّ هذا الانتقال والمراوحة من الكوجيطو التوماويّ إلى الكوجيطو الديكارتّي سيكون سببا في ظهور المذاهب الفلسفيّة وطرح مسألة القيم ومفهومي النسبيّ والمطلق. وهو ما هيّا المعارف للانخراط بشكل كامل في النسق العقلانيّ نظرا وممارسة، وأدّى إلى بلورة النزعة العقليّة في مختلف المجالات. فكيف سيؤسّس هذان الفيلسوفان للمعرفة وللمسألة الأنطولوجيّة في ظلّ تطوّر الخطاب اللاهوتيّ وماهي الاستتبعات المعرفيّة لتصوّرهما؟

أوّلا: القدّيس توما الأكويّني:

اختر الأكويّني الخلاصة اللاهوتيّة⁽²⁾ عنوانا لكتابه، أي حاملا لاسم اللاهوت لكنّه بمنظور توماوي مسكون بالعقل، وقد أودع فيه تصوّره للإله الذي شكّل محور بحثه الفلسفيّ، فاعتبر أنّ أرقى ما يمكن التوصل إليه، هو أنّه فوق كلّ ما قد يدور بخلد الإنسان عنه، وبذلك يتمّ تنزيه الله عن الصفات التي قد تُسند إليه من خلال الانطباع الإنسانيّ والفكر البشريّ والجهد العقليّ. فالبرهنة على وجود الله ممكنة من خلال العلل الطبيعيّة والحركات المتلاحقة والظواهر المتجدّدة، لأنّ التوالي في الحركات ودقّة نظام الكون يكشف عن وجود كائن ضروريّ يمثّل الحقيقة الخالصة والخير الأسْمى والنموذج الأعلى فهو «ما لا يمكن تصوّر شيء أعظم منه»⁽³⁾.

يسلم الأكويّني بوجود أصل يبلغ حدّ الكمال في كلّ ما يتعلّق بحقيقة الوجود، أي الإقرار بوجود قوّة

(1) - الموسوعة الكاثوليكية، نشرة روبرت أبلتن، نيويورك، 1913، مادة «ابن رشد».

(2) - الخلاصة اللاهوتيّة: «Summa Theologiae» للقدّيس توما الأكويّني الأستاذ الملكي، يتكوّن من خمسة أجزاء، ترجمه من اللاتينيّة إلى العربيّة الخوري بولس عواد مدرّس البيان في مدرسة الحكمة المارونيّة وكاتب أسرار القصادة الرسولية في سورية، تمّ طبعه بالمطبعة الأدبية في بيروت سنة 1881.

(3) - الأكويّني (توما)، الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881، ص 29.

عاقلة وراء هذا الظهور المستمر والمنظم للأشياء، الذي يعتبره علّة العلل وحقيقة الحقائق ومصدر «سعادة الإنسان لأنّ الإنسان يتشوّق السعادة بطبعه»⁽¹⁾. فسعى إلى تقسيم رؤيته حول الوجود إلى مجموعة من الأقسام تتعلّق بوجود الله وماهيّته وصفاته، محاولاً تجاوز التصوّرات الفلسفيّة والدينيّة القديمة وبناء رؤية جديدة تثبت هذا الوجود من خلال براهين واستدلالات جديدة، رافضاً المبدأ⁽²⁾ القائِل بأنّ كلّ ما يتصوّر الإنسان موجود ضرورة، مُظهرًا خطأ بعض الأدلّة على إثبات وجود الله، التي تعتمد على التّصوّر. فلا يوجد مخلوق يدرك الخالق إلى درجة الاستدلال⁽³⁾ على وجوده من جوهره، لأنّه «ليس في قوّتنا أن نبرهن على وجود الله... ولم يكن ذلك إلاّ بآثاره... لكن آثاره ليست معادلة له لأنّه غير متناه وهي متناهية، ولا معادلة بين المتناهي وغير المتناهي. فإذا لما كان لا يمكن أن يبرهن على العلّة من المعلول الغير المعادل يظهر أنّه لا يمكن أن يبرهن على وجود الله»⁽⁴⁾.

واجهت الأكوييني صعوبة كبيرة لإثبات وجود الله لأنّ العلّة أعظم من المعلول والعقل البشري عاجز على استيعاب الوجود الأعلى الذي يمثّل الحقيقة المطلقة، ولكن مع ذلك سعى إلى إيراد بعض الأدلّة والبراهين على وجود الله أثبتّها في خمسة مناهج: من جهة الحركة... ومن جهة العلّة المؤثّرة... ومن جهة الممكن والواجب... ومن جهة المراتب الموجودة... وأخيراً من جهة تدبير الأشياء⁽⁵⁾.

يتبنّى الأكوييني الجدليّة الأرسطيّة القائلة بأنّ «الشيء الذي لا يتحرّك هو المحرّك». فكلّ شيء مُتحرّك هو مُتحرّك من طرف شيء آخر. لكن لا يمكن أن تستمرّ هذه الحركة إلى ما لا نهاية، أي لا بدّ من الوصول إلى النقطة التي يوجد فيها شيء لا يتحرّك ويحرّك كلّ الأشياء الأخرى. وهذا غير المتحرّك هو الله نفسه، «كلّ ما يتحرّك فلا بدّ أن يتحرّك من آخر، وإذا كان هذا الآخر متحرّكاً فلا بدّ أن يتحرّك من آخر أيضاً وهذا من آخر وهنا لا يجوز التسلسل إلى غير النهاية»⁽⁶⁾ وهو ما ذهب

(1) - نفسه.

(2) - المبدأ - Le principe: هو عموماً ما يكتشف الفكر، في نهاية تحليله، أنّه الأوّل والأصل، أو ما يضعه كقاعدة ينطلق منها في تمشّيه التآليفي، والمقصود بالمبدأ، من جهة موضوعيّة، أي من جهة الأشياء هو بالمعنى: الزماني، الأنطولوجي، السببي، المنطقي، الاستيمولوجي، الأخلاقي. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص 408.

(3) - الاستدلال (Le raisonnement): هو استنباط قضية من قضية أو من عدّة قضايا أخرى، أو هو حصول التّصديق بحكم جديد مختلف عن الأحكام السابقة التي لزم عنها: أو هو تسلسل عدّة أحكام مترتّبة بعضها على بعض، بحيث يكون الأخير منها متوقّفاً على الأوّل اضطرار. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص 35.

(4) - الخلاصة اللاهوتية، م س، ص 30.

(5) - م ن، ص ص 32-34.

(6) - م ن، ص 32.

إليه ابن سينا⁽¹⁾ - الذي ذكره الأكوييني مائتين وسبعون مرة - بتأكيدده على استحالة الدور والتسلسل في العلل. فكلّ واحدة من موجودات هذا العالم تحتاج إلى العلة الفاعلة. لكن لا يمكن أن يمتدّ تسلسل العلل إلى ما لا نهاية. وستتوقّف عند علة ليست محتاجة إلى علة بعدها. وهي التي نسمّيها بواجب الوجود⁽²⁾، أي الله الذي يراقب الوجود ويحرّسه. وقد عبّر ابن سينا على ذلك بقوله «وقد يُظنّ أنّ الشيء إنّما يحتاج إلى العلة الفاعلة في حدوثه، فإن وجد استغنى عنها، وإذن هي لمجرّد الحدوث ولا بدّ لها أن تسبق المعلول. ولا داعي لأنّ تصاحبه. وهذا ظنّ باطل، لأنّ الوجود بعد الحدوث إن كان بالذات فلا يحتاج إلى علة خارجة عنها، وإن كان بغير الذات فإنّه لا يتحقّق ولا يبقى إلّا بالعلة التي أحدثته»⁽³⁾.

يعتبر الأكوييني مواصلة السؤال عن خالق الخالق سؤال عديمٍ عقيمٍ ينتهي منطقيًا وعقليًا بالإيمان الذي يقتضي التسليم بوجود المحرك الذي لا يتحرّك والمالك للإرادة المطلقة. كما يرفض القول الأفلاطونيّ الذي يعتبر النفس سجينّة الجسم البشريّ وأنّ الإنسان هو النفس لا غير، متأثراً بتصور أرسطو⁽⁴⁾ الذي يعتبر الإنسان مزيجاً من الجسم والنفس ومن المادّة والصورة. فالنفس هي الطاقة الداخليّة التي تبعث الحياة، وتخلق الصورة. فهي موجود روحيّ وحقيقة غير جسميّة، يبعثه الله في الإنسان.

إنّ حصيلة لزوم وجود علة لكلّ معلول ينتهي إلى «اثبات علة مؤثّرة أولى وهي التي يسمّيها الجميع الله»⁽⁵⁾، وتصرف بعض الأشياء وكأّتها في مسار لوصول حالة معيّنة من الكمال ليس ممكناً لجميع الموجودات، «بل لابدّ أن يكون في الأشياء شيء واجب. والواجب إمّا واجب لذاته أو لغيره. والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالته في العلل المؤثّرة... فإذا لابدّ من اثبات شيء واجب لذاته

(1) - أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، (370 هـ - 980م / 428 هـ 1037م). طبيب وفيلسوف ومنطقي ورياضي، أهمّ مؤلّفاته: الشفاء - الإلهيات، المبدأ والمعاد، مختصر المجسطي، القانون في الطب، والحاصل والمحصول. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 26.

(2) - واجب الوجود - L'être nécessaire: هو الذي يستمدّ وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء آخر كي يوجد، كما أنّ وجوده ضروريّ وعدم وجوده محال، وتطلق هذه العبارة في الغالب على الله. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص 479.

(3) - ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)، الشفاء-الإلهيات، راجعه وقدّم له: إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنواطي وسعيد زايد، 1404هـ، ج 1، ص 184.

(4) - أرسطو (322-384 ق.م): من نوابع النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني، من أهمّ مؤلّفاته: ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، الأخلاق النيقوماخيّة، مسائل هوميّرية... انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 54.

(5) - الخلاصة اللاهوتية، م س، ص 32.

ليس واجبا بعلة أخرى بل غيره واجب به وهذا ما يسميه الجميع الله⁽¹⁾ يعني الإقرار بوجود فاعل منظم يسيرها ويوجهها في اتجاه معلوم، كما أنّ مراقبة الكائنات الطبيعية تبين أنّها منظمّة بكلّيتها ليكون كلّ منها نافعا للكلّ، ومتألّفا مع سائر الكائنات رغم اختلافاتها، ولا تكون الكائنات المتباينة متألّفة إلّا إذا نظّمها كائن آخر عاقل قادر على إدارة هذا التنظيم الشامل، «فإذا يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيريّة وسائر الكمالات وهذا ما نسمّيه الله»⁽²⁾.

ليتمكّن الأكوييني من تحقيق رؤية متكاملة وفهم حقيقيّ للوجود الإلهيّ أورد دليله الخامس وهو دليل التدبير فقال: «يوجد موجود عاقل يسدّد جميع الأشياء الطبيعيّة إلى الغاية وهذا الذي نسمّيه الله»⁽³⁾، فهو يبحث في العلاقة القائمة بين الله ومختلف الكائنات وانتهى إلى أنّ هذه الكائنات غير قادرة على القيام بذاتها. ممّا يدلّ على أنّ الله وهبها صفة الموجود المرتبط بوجوده، وهو ما يعني رفض القول بالفيض أو الصدور. فلو كانت فيضاً لأصبحت الكائنات المخلوقة مماثلة له، في حين لا يصدر عن الواحد إلّا الواحد.

إنّ كلّ الأدلّة التي أوردها الأكوييني تثبت أن وجود الله قائم بذاته، وهو ما يجعل منه الكمال الأسسى، الخير الأعظم، لا حدّ لوجوده، ولا تناهي لقدرته، ولا بداية له ولا نهاية، سرمدى، أزليّ، ثابت لا يتغيّر، علة كلّ الموجودات، واحد، ولو هناك غيره لتفاوتا في الصفات والخصائص وتباعدا في الفوارق، ووقعا في النقص، فيختلّ نظام الكون، ويفقد الله السيطرة على الكون.

ومن خلال هذه البراهين يتبنّى الأكوييني القول بأنّ المعرفة الطبيعية يجب أن تسبق الإيمان. فقبل الكلام عن أزليّة العالم أو حدوثه أو البحث في صفات الله وماهيّته، ينبغي البدء بإثبات وجود الله ليتمّ الارتقاء إلى الإيمان الدينيّ انطلاقاً من الطبيعة باعتبارها حقل اختبار، ليصبح الإيمان هو الحصيلة الطبيعيّة للمعرفة والاستدلال والعلم، من خلال التأمل والاشتغال الفكريّ والعقليّ للإنسان.

على ضوء هذه البراهين نلاحظ بأنّ «لاهوتا ذا طموح أكثر إيجابية، كلاهوت القديس توما، يعتمد على الاستدلال ليؤسّس قواعد تأكيدية جديدة»⁽⁴⁾، وهو ما يعني التقاء الأكوييني مع سبينوزا-Spino-

(1) - م ن، ص 33.

(2) - م ن، ص 34.

(3) - نفسه.

(4) - دولوز (جيل)، سبينوزا ومشكلة التعبير، ترجمة أنطوان حمصي، أطلس للنشر والتوزيع، ط.1، 2004، ص 28.

za⁽¹¹⁾ حول المسائل المتعلقة بالقوانين الطبيعية والمعارف العلمية التي يعتبرها لا تتعارض مع العقل، بل إنّ فهمها وإدراكها يؤدّي إلى فهم الوجود وإدراك الإله وبالتالي الإيمان به وتحقيق السعادة، ذلك أنّ التفكير العميق والتبصّر في نظام الكون وأسراره يؤدّي إلى الإيمان بالله واعتناق المبادئ الدينية. إنّ الاختلافات الطبيعية القائمة في الكون هي التي أقنعت الأكوييني بوجود الله والإيمان به. فاستحضر مجموعة من المصطلحات والأدلة مثل المحرك الأول، والواجد والموجود بذاته، والكائن الذي تنبثق عنه كلّ الكمالات والقادر على تنظيم الكون وكائناته. إذ يقول: «إن لم يقبل الأحمق سلطة الكتاب المقدّس يمكن مع ذلك دحض أقواله إن أنكر، أننا بإمكاننا أن نرتقي من أشياء أخرى إلى ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه، فلو أنكر ذلك كاثوليكي فليتكّر أنّ الكمالات اللامرئية لله تنكشف بالدّهن منذ خلق العالم عندما نتأمّل في مخلوقاته وتكون الألوهية والقدرة الخالدتان لله»⁽²⁾.

ليدعم الأكوييني تصوّره استحضر قول موسى بن ميمون⁽³⁾ الذي استلهم منه رؤيته «ليس في مقدورنا أن نعرف الله إلّا عن طريق المجاز والتشبيه. فنستدلّ عليه من أنفسنا ومن تجاربنا. وعلى هذا فإذا كان في الناس خير، وحب، وحقّ، وعقل، وقدرة، وحرية، أو أيّ ميزة أخرى، فلا بدّ أنّ تكون هذه أيضاً في خالق الإنسان، وأن تكون فيه بدرجة أعلى تتّفق مع النسبة الموجودة بين اللاهائية وبيننا نحن»، أي ما يسمّى في العرفان⁽⁴⁾ بالتحقّق. وهو سعي العارف إلى تحقيق صفات الله في شخصه، إن لم يكن فالاقتراب منها من خلال المجاهدة الروحية.

- (1) - باروخ سبينوزا أو بندكتس (1632-1677) (Spinoza, Baruch ou Bénédictus)، أهم مؤلفاته: رسالة في إصلاح العقل، واللاهوت والسياسة، والأخلاق. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 359.
- (2) - أوغسطين (القديس) - أنسليم (القديس) - توما الأكوييني، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978، ص 202.
- (3) - طيبب ولاهوتي وفيلسوف يهودي من إسبانيا، (1204-1135م). من أهم مؤلفاته: الشريعة الثانية، دلالة الحائرين. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 34.
- (4) - إن التشجير اللغوي لكلمة عرفان تعود إلى فعل «عرف» الذي يقول فيه ابن منظور: «عرف: العرفان: العلم... عرفه، يعرفه، عرفة وعرفانا وعرفانا ومعرفة واعترفه... ورجل عروف: وعروفة: عارف يعرف الأمور، ولا ينكر أحداً رآه مرة... والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم... والجميع عرفاء»، وبذلك يساوق فعل «عرف» فعل «علم»، لتصبح المعرفة بالشّيء هي العلم به وإدراك معناه مع حفظ الاختلاف بين اللفظين حسب السياق والمعنى والدقّة والضبط، انظر: ابن منظور، (أبو الفضل محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414، مادة: عرف، المجلد الرابع.

لم يتوقف الأكويني عند بناء الحجج والبراهين المثبتة لوجود الله بل بحث في ماهيته وصفاته بالتمييز بين خصائص الذات الإلهية وبقية الكائنات انطلاقاً من لازمتين أساسيتين للذات الإلهية وهي البساطة والكمال. إذ يمكن قول الكثير من الأشياء عن الله، لكن كل ذلك حسب الطبيعة الحسية-السلبية- حيث أنّ طبيعة الله معروفة عن طريق الأشياء غير الموجودة فيه بالمقارنة مع ما هو موجود لدى الإنسان حسياً. إنّ الله أبديّ وغير متحرك وغير متغير، ولا تتضمن ذاته أية نقیصة.

لكن إذا سلّمنا بأنّ الله مركّب، سيصبح مادّة، قابلاً للتجزئة والانقسام وهو ما يتنافى مع خصائص الذات الإلهية. فالله حسب الأكويني هو روح محض منزّه عن الكثرة والتجزؤ، وفعل خالص لا تميّز فيه بين القوّة والفعل اللّذين هما من مواصفات المادّة المتنقّلة من حالة إلى أخرى والقابلة للتحوّل والتبدّل والزوال، لأنّه منزّه عن صفات النقص باعتباره «واجب الوجود» وعلة ذاته، وقائماً بذاته، ولا نقص يعتريه، لانفراده بالبساطة والكمال عن بقية الموجودات. فكلّ الكائنات المخلوقة فاعلة ومنفعلة قابلة للتغيّر والتحوّل قد تفقد صفات وتكسب أخرى بسبب التفاعل مع العامل الخارجي أو التبدّل الداخلي، أمّا الله فهو مكتمل ومنزّه، لا ينفعل ولا يتبدّل، لأنّه الحقيقة الخالصة.

أفرد الأكويني الله ببعض الصفات كالقدرة والعلم، وهي صفات مترادفة ومتكاملة، كما أنّ الصفة المطلقة على الله مناسبة لماهيته. فليست صفة القدرة التي يختصّ بها الله هي ذاتها صفة القدرة التي يمتلكها الإنسان. وعلم الله ليس هو علم الإنسان، لأنّ علم الله يتّصف بالكمال ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. وفي هذا تصوّر تجاوز لرأي ابن سينا القائل بأنّ الله يعرف الكلّيات ويجهل الجزئيات، ممّا ينفي عنه صفة الكمال، في حين أنّ علم الله حاصل قبل وقوع الشيء وخلال وقوعه وبعد وقوعه.

ما يبدو واضحاً أنّ الأكويني يسير على خطى ابن ميمون القارئ والمدرّك لخفايا الثقافة العربيّة متأثراً برؤيته القائلة بأزليّة العالم وضرورة التوفيق بين العقل والنقل، وأنّ العقل البشريّ قادر على إثبات وجود الله لكنّه ليس قادراً على بلوغ معرفة صفاته كما جاء في كتابه دلالة الحائرين، «اعلم أنّ للعقل الإنسانيّ مدارك في قوّه وطبيعته أن يدركها وفي الوجود موجودات وأمور ليس في طبيعته أن يدركها بوجه ولا بسبب، بل أبواب إدراكها مسدودة من دونه»⁽¹⁾، لأنّ «للعقل الإنسانيّ... حدّاً يقف عنده»⁽²⁾.

(1) - ابن ميمون (موسى) القرطبيّ الأندلسي، دلالة الحائرين، ترجمة وتقديم حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، د.ت. ص 67.

(2) - م ن، ص 68.

لكن كيف تحصل النفس على المعرفة عنده؟ حسب الأكوييني لا يعود الأمر إلى عملية التذكّر عند أفلاطون⁽¹⁾، أو إلى اشتراك المعقولات من العقل الكلّي عبر النفس الكلّيّة عند أفلوطين⁽²⁾، أو من العقل العاشر الفعّال عند كلّ من الفارابي⁽³⁾ وابن سينا، بل تحصل المعرفة بالاجتهاد العقليّ من خلال عمل الحواسّ والمخيّلة والتجربة والاستدلال. إذ يرْكَب العقل القضايا المنطقيّة من خلال القوى الذاتيّة معتمداً على التجربة والاستدلال.

جعل الأكوييني من العقل «جهازاً» قادراً على إدراك كافّة المعقولات بسبب الإخصاب من طرف الإشراق الإلهي⁽⁴⁾، شريطة أن يجتهد للحصول عليها عبر الاحتكاك المباشر بالعالم، أي عبر التجربة والاستدلال، لأنّ البحث عن المعرفة وطلب الحكمة هي أنبل الغايات وأكمل الأهداف. فهي مصدر النفع والسعادة. فالعقل الإنسانيّ، حسب تصوّر الأكوييني، قادر بمفرده على معرفة حقيقة وجود الله وصفاته، والتمييز بين الخير والشرّ والتدرّب على ممارسة هذا التمييز. فهو يعتبر أنّ مبدأ ضرورة عمل الخير وترك الشرّ هو مبدأ طبيعيّ موجود فطريّاً في عقل الإنسان، لأنّ الشرور عناصر لا علاقة لها بأصل الإنسان المخلوق على الفطرة.

ذلك أنّ مبادئ الناموس الطبيعيّ مرتبطة بالميل الطبيعيّ للإنسان الذي يمتلك البذور الأوّليّة للعدالة والشجاعة وضبط النفس والحكمة. وهو مطالب بتطويرها وتنميتها مستعيناً بالكتاب المقدّس ليتمكّن من الحصول على فضائل الرجاء والإيمان والمحبة، وهو ما يقتضي معرفة أعمق بطبيعة الله وعلمه والحقائق الميتافيزيقية في العالم الروحيّ. فالإنسان ككائن حرّ باعتباره عاقلاً، ينزع نحو الخير الأسّي من خلال السعي إلى الفضيلة انطلاقاً من الخير الجزئيّ إلى غاية الخير الكلّي. وهو

(1) - أعظم فيلسوف في العصور القديمة، وربّما في الأزمنة قاطبة، ولد نحو عام 427 ق.م من أسرة أرستقراطية أثينية، وتوفي نحو عام 347. مؤسس الأكاديمية التي عمّرت تسعة قرون، لديه العشرات من المحاورات، أهمّها: الجمهورية، السياسي، القوانين. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 71.

(2) - فيلسوف يوناني، ولد في الأرجح عام 203 م، ومات عام 270 م.

(3) - هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، (330 هـ/ 941 م، 230 هـ/ 950 م)، مؤلفاته: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو)، إحصاء العلوم، كتاب السياسة المدنيّة (المعروف باسم مبادئ الموجودات)، فلسفة أرسطوطاليس، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، كتاب الحروف، فصوص الحكم. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 450.

(4) - الإشراق عند ابن عربي هو «نكاح النور للظلمة» (الفتوحات، ج 4، ص 224)، والمقصود عند الأكوييني هو النور الذي يقذفه الله في العقل فيهتدي الإنسان إلى ربّه من خلال تفكيره العقليّ.

ما يدلّ على تمتّعه بحريّة الفعل والممارسة والتفكير وإتيان الفضيلة، ويجعل النفس السويّة تندفع إلى محبة الله، لأنّ الحبّ فضيلة الفضائل تنطوي في عمقه الإرادة الخيرة كقيمة أخلاقية كبرى.

يحمل الأكويني الإنسان كامل المسؤولية في حقّ الاختيار والممارسة، بحجّة امتلاكه للعقل والحرية، لأنّ الله وهب له العقل ومكّنه من الإرادة والقدرة المناسبتين له للقيام بما يراه صالحاً، ليؤكد بذلك على فكرة أنّ الإنسان مخير وليس مسيراً، فيلتقي بذلك مع تصوّرات أرسطو ولوك⁽¹⁾ في القول بأنّ كلّ ما هو موجود في العقل موجود في الحواس.

لكن إذا كانت الغاية الأساسيّة للإنسان في الوجود هي الوصول إلى الحقيقة، انسجاماً مع القول الأرسطيّ بأنّ مسعى الإنسان هو السعادة، فأين تتجلى فضيلة الإنسان في هذا الوجود؟

في نظر الأكويني لا تتحقّق السعادة من خلال تلبية الرغبات المادّيّة بل في ممارسة الفضيلة والأفعال الخيرة التي توفرّ للإنسان «السعادة الكاملة» و«الطمأنينة القصوى»، أي من خلال معرفة علل الأشياء وأسبابها، لأنّ أسعى عمل تقوم به النفس ويغبطها هو: فهم النظام الكامل للكون وعمله. لكنّ هذا الارتقاء النفسي والروحيّ عن الدنيا لا يجعل الإنسان يتوقّف ليتأمّل، بل يدفعه باستمرار إلى المزيد من الفهم والسموّ لأن عقل الإنسان الشغوف بالكمال لن يستريح إلّا إذا وصل إلى ذروة الحقّ، لأنّ الخيرة الكاملة هي حصيلة الفعل والذهنيّة المتطوّرتين والنموذجين.

وبذلك تصبح فكرة عدم الاستراحة في التصرّور الأكويني المسيحيّ إلّا ببلوغ الحقّ، هو استحضار للفناء الصوفيّ الأكبر⁽²⁾، وللجهد السبينوزي⁽³⁾، إلّا أنّ هذا الحماس الصوفيّ الأكويني الذي يؤسّس له لم يسيطر على مسار تفكيره وتوجّهه العقليّ بل أثر المقاربة العقلية على المقاربة الوجدانية باعتبار أنّ العقل هو الأداة المؤدّية إلى الحقيقة حسب تصوّره.

لكن بالرغم من أنّ الأخلاق هي المعبر الوحيد «للسعادة النهائيّة السرمديّة» للإنسان من خلال الفضائل التي يعتبرها الأكويني آليات مساعدة لبلوغ الغاية الأساسيّة والنهائيّة، وهي رؤية الله، فإنّ العقل سيظلّ الوسيلة القادرة على تحقيق الخير الكليّ وبلوغه وإدراكه. وهو الاقتراب من الله، الذي

(1) - فيلسوف أنقليزي (1704-1632م)، درس الأدب والفلسفة ثمّ الطب... مؤلّفه الرئيسي: محاولة في الفهم البشري.

(2) - الأكبر: نسبة إلى محي الدين بن عربي، الملقّب بـ«الشيخ الأكبر».

(3) - الجهد هو لحظة اتّحاد الانفعالات بالعقل، يقول سبينوزا: «لا يعدو أن يكون الجهد الذي يبذله كلّ شيء من أجل الاستمرار في كيانه غير ماهيّة ذلك الشيء الفعلية». سبينوزا (باروخ)، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، دت، ج 3، ق 12، ص 175.

يعتبره الغاية القصوى للإنسان. إذ يمثل مرجعية فهمه وكماله وسعادته لأن الأفراح الدنيوية سعادة ناقصة، لذلك مثل الكوجيطو التوماوي «أعقل كي أومن» وثبتة حقيقية لبلورة فلسفة دينية تمنح للإنسان قوة إيمانية تجعله قادرا على فهم حقيقة الإيمان ومتحررا من الرؤى الكنسية الدوغمائية.

وبذلك تصبح ممارسة الإنسان للفضيلة من خلال معرفة الله والقيام بالواجبات نحوه هي الطريق الأمثل لتحقيق السعادة القصوى. وهو ما يقتضي انسجام الممارسة مع الأوامر الخيرة للعقل والاستحضار الدائم للرغبة الذاتية الباطنية للقيام بالأعمال الخيرة، لأن الإنسان بفطرته قادر على تتبع الأخلاق السلوكية النبيلة باتباع ممارسات النبلاء وما يتميزون به من تمسك بالفضائل والأخلاق، ف«العقل الإنساني هو المعيار الذي يُقاس به خير الإرادة البشرية، لأن العقل ينشأ من الناموس الأبدي الذي هو العقل الإلهي ذاته، فمن الواضح أن صلاح الإرادة البشرية يعتمد على الناموس الأبدي أكثر منه العقل البشري»⁽¹⁾، رغم قدرته على إدراك الخير بطبيعته لأن الصلاح الفطري متضمن فيه.

يرى الأكوييني أن الإنسان بفطرته يتعلّق بالخير ويرغب فيه. لكن ليس كلّ ما يعتبره خيرا هو دائما كذلك من الناحية الأخلاقية، ممّا دفعه إلى التساؤل: ما هو الهدف من خلق الإنسان إذا كان الله يعرف كلّ شيء قبل حدوثه، ويعرف مصير الإنسان؟

إنّ الاجابة الأكويينية تتمثل في أنّ الإنسان لا يمكن أن يتمتّع بالكمال ولو بلغ قمّة الارتقاء، لأنّه كائن مخلوق، وإنّ قيامه بالإثم هو ثمن حرّيته في الممارسة والفعل والاختيار. وإذا انسحبت منه حرّيته فإنّه سيصبح ملاكا أو عبدا مسيرا لا مخيّرا، أي عبدا ينفذ أوامر الخالق. ذلك أن أعظم ما يصل إليه السعداء ويرغبون فيه حسب الفكر الأكوييني هو رؤية الله. وبما أنّ الخليقة كلّها نشأت من الله فإنّها ستعود إليه. فالنفس البشرية التي هي هبة إلهية لا تستريح حتّى تعود إلى مصدرها. وهكذا تتمّ دورة الخلق المقدّسة ويكتمل تصوّر الأكوييني الذي يبدأ من الله وينتهي إليه.

يمكن اختزال الرؤية الأنطولوجية للأكوييني في عبارة «أنّ الوجود عرض للماهية» وهي عبارة متداولة موروثّة عن الفكر الفارابي والقول السينوي، تخطّفها بعض المتكلّمين، ثم استعارتها

(1) - فارس (فايز)، الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، د. م. ن، 1992، ج 2، ص 230.

اللاهوتية المسيحية من بينهم الأكوييني⁽¹⁾، وهو ما يظهر في «الأثر العظيم الذي كان للفارابي في الفلسفة السكولاستية»⁽²⁾ المسيحية إذا درسنا مؤلفات القديس توما الأكوييني أبرز فلاسفة النصرانية في جميع العصور»⁽³⁾.

استنتاجات التصور الأكوييني:

ما نلاحظه أنّ الجهد الأكوييني أحدث من خلال استفاداته المتنوعة وتثمينه لفلسفة القدامى منعرجاً حاسماً في الحقل اللاهوتي المسيحي وخاصة عملية التوفيق بين المثالية الأفلاطونية التي تعتمد على الإدراك المادي من خلال الحواس والتحقق المثالي من خلال الفكر، والعقلانية الأرسطية التي تنطلق من عالم الوجود إلى عالم الماهية⁽⁴⁾. فالعقل الأفلاطوني حسب التصور التوماوي لم يعد وسيلة للانتقال من عالم الكون والفساد إلى عالم المثل. بل أداة نكتشف من خلالها المثل والقيم الدينية، أنّ العالم يملك وجوداً بالفعل يتكوّن من مادة وصورة، لكن هذه الصورة ليست حصيلة المثل والخيال بل تتمتع بوجود حقيقي ملموس. لذلك فالوجود الإنساني السوي لا يتحقق إلا في ظلّ البعد الديني من خلال الجمع بين العقل والإيمان.

وبذلك يكون الأكوييني قد استأنف الأطروحة الأنطولوجية لدى بارمينيدس⁽⁵⁾ من خلال تبين

- (1) - الفخر الرازي «المباحث المشرقية»، القطب الرازي «شرح المطالع»، سعد الدين التفتازاني «المقاصد»، المأ صدر الدين الشيرازي «الأسفار الأربعة»، القديس توما الأكوييني «الماهية والوجود».
- (2) - المدرسية – La Scolastique: هي التعليم المدرسي الذي نشأ ونما في المدارس الكنسية والجامعات الأوروبية بين القرن التاسع والقرن السابع عشر للميلاد، وأهم ما يمتاز به هذا التعليم ارتباطه بعلم اللاهوت، ورفضه التشكيك في العقيدة الدينية، وتوفيقه بين الوعي والعقل، واعتماده في البحث طرق القياس البرهاني وتفسير النصوص القديمة ولا سيما نصوص أرسطو. أمّا المحور الأساسي الذي كانت تدور حوله المجالات المدرسية فيتعلّق بقضية «الكليات»، أي بقضية واقعية أو لا واقعية الأفكار العامة أو الكلية. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص 418.
- (3) - لاندو (روم)، الإسلام والعرب، ترجمة الأستاذ منير البعلبكي، بيروت، 1962، ص 218.
- (4) - الماهية (الذات) La quiddité (L'essence): ماهية الشيء هو وتطلق الماهية على الشيء الذي، من حيث أنّه مقول في جواب «ماهو» يسعى ماهية، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث أنّه محلّ الحوادث جوهرًا» والماهية مقابلة للوجود، باعتبارها مكونة لطبيعة الشيء وسابقة لوجوده. أمّا عند جان بول سارتر (JP. Sartre) فالوجود، بالنسبة للإنسان، يسبق الماهية، باعتبار أنّ الإنسان يوجد أولاً قبل أن يكون شخصية وينحت كيانه. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص 406.
- (5) - فيلسوف يوناني، عاش في نهاية القرن السادس ق.م. وجد حظوة لدى أغلب الفلاسفة وخاصة أفلاطون. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 138.

مميّز فضمن مهمّة استنباط المتعاليات»⁽¹⁾ باستحضاره للقول الأرسطي بأنّ «النفس بوجه ما هي الكائن الذي يؤلّف كينونة الإنسان، إنّما تكشف ضمن الطرق التي بها تكون عن كلّ كائن»⁽²⁾. لذلك فهو لم يعد يتقاطع مع بارمنيدس وأرسطو فحسب. بل أصبح يتقاطع كذلك مع ابن سينا وابن عربي⁽³⁾ الذي سينطلق في تصوّره من العالم باعتباره وجوداً حقيقياً من خلال التجلّي الإلهي. وهو ما سيحوّل مبحث الوجود إلى مائدة مستديرة بين الفلاسفة رغم عصورهم المختلفة وحضاراتهم المتباعدة تحكي تجلّيات حركة العقل.

إنّ الوثبة الحيويّة التي حقّقها الأكوييني هي إعادة صياغة الأفلاطونيّة والأرسطيّة في إطار تعزيز مبادئ العقلانيّة الأرسطيّة وإبراز قدرة العقل الإنسانيّ على تحقيق المعرفة بمختلف فروعها بما في ذلك إدراك العقائد الدينيّة وتفهمها. فلم تعد فكرة الخلاص هي المحور الأساسيّ في الدين المسيحيّ بل أصبح النظر العقليّ ثمّ الإيمان هي الأساس.

يبدو من التقصير أن نطرح التطوّر الهائل الذي أحدثه الأكوييني على الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ وتعزيزه للصلة بين العقل والإيمان دون أن نذكر تأثير الفكرين الرشديّ والغزاليّ اللذين سيطرا على خلاصته اللاهوتيّة. فإذا مال الأكوييني إلى التوفيق بين العقل والإيمان فإنّه سيصبح ضرورة رشدياً. وإذا أثر الإيمان والعرفان والمعرفة القلبية فإنّه سيكون مكرها غزالياً.

تبرز القيمة الأنطولوجيّة والفلسفيّة والمعرفيّة للتصوّر التوماويّ في إظهار العقل كقوّة قادرة على إدراك الكلّيّ وتوظيفه في مختلف المجالات والمعارف وتجاوز الفكر الكنسيّ الذي سعى إلى إجهاض العقل. وبذلك يؤسّس الأكوييني إلى بناء «القانون الطبيعيّ باعتباره مقياس السلوك البشريّ والعلاقات الاجتماعيّة خاصّة السياسيّة... التي لا تنفصل عن الأخلاق، والعدل... فالعقل هو القانون

(1)- هيدغر (مارتن)، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط.1، 2012، ص 67.

(2)- نفسه.

(3) - أبو بكر محمد بن علي محيي الدين، الملقّب ب«الشّيخ الأكبر»، و«الكبريت الأحمر» (560/1165هـ/1240- هـ). يناديه مريدوه ب«محيي الدين»، وقد درس في إشبيلية وقرطبة، وارتحل إلى المشرق العربيّ؛ حيث أقام إلى حين وفاته. من أهمّ مؤلفاته: الفتوحات المكيّة، وفصوص الحكم، وترجمان لأشواق. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 32.

الأبدى الذي ينظّم الكون»⁽¹⁾. سيتجلى عمق الفكر التوماوي وفائدته من خلال الإضافات المتميزة التي ستبلور خاصّة مع ديكارت وسبينوزا.

ثانيا: ديكارت

تميّزت الفلسفة قبل المنعطف الديكارتي بهيمنة التصوّرات المدرسيّة التقليديّة التي تعتمد على الرمز والأسطورة والمتعاليات الإلهيّة، بعيدا عن الرؤى التي تدفع نحو التداخل بين المادّي والمعرفي، أي بين المُنجز العلمي والمعرفي لدى الإنسان، وبين المادّي من الطبيعة والموجودات.

لذلك تحدّد هدف ديكارت في التأسيس لتصوّر جديد للوجود والطبيعة يقوم على المبادئ الرياضيّة التي تنفصل كلّيا عن الميتافيزيقا التقليديّة، من خلال نقلة نوعيّة من فلسفة الماهيّة إلى فلسفة الذات، لتصبح اللحظة الديكارتيّة لحظة انفصال العالم الحديث عن العالم القديم، أي إدراك العالم إدراكا هندسيّا مبنيا على أسس رياضيّة قادرة على إنتاج العلم والتحرّر من الخطأ. وهو ما يعني ولادة الحداثة بما هي ثورة العقلانيّة وثورة الوعي والذات. وهو ما أهل ديكارت ليكون أبا للحداثة.

يُعتبر إدراك الوجود عند ديكارت من مهامّ الكائن المفكّر، من خلال تحويل عقل الإنسان من طور «الذات المفكّرة» التي تسعى إلى بناء الحقيقة على أساس قاعدة الوضوح والتميّز «كلّ معرفة واضحة ومتميّزة هي شيء ما، فلا يمكن أن تجيء من العدم، إنّما الله خالقها، وإذن فهي صحيحة»⁽²⁾، إلى طور اكتشاف الوجود وإثباته، لأنّ إثبات وجود الإله يظهر التطابق بين الأحكام العقليّة والقوانين الطبيعيّة من خلال قراءتها بأحرف رياضيّة.

ذلك أن الطبيعة حسب التصوّر الديكارتي، لا تحتل الانغلاق أو النهاية، بل تملك الانفتاح الدائم على عالم غير محدّد، لأنّ وحدة القوانين التي تسيّرّها لا تخضع إلّا للقواعد الرياضيّة، ولا علاقة لها بالتصوّرات القديمة القائمة على الأسس الدينيّة المدرسيّة المتحكّمة في الرؤى السائدة

(1)- برهيه (اميل)، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 171.

(2) - ديكارت (رينه)، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، 2009، ص 175. (من مقدمة المترجم).

عن الوجود. وهو ما يعني الانتقال من المنطق السكولائي⁽¹⁾ إلى مرحلة الاستدلال الرياضي، من خلال توظيف الشك المنهجي لتحقيق اليقين العلمي والمعرفي لجعل من الإنسان هو «المالك الحقيقي للطبيعة من خلال معرفة قوانينها»⁽²⁾.

فقاعدة اليقين الديكارتية تكشف أسس التمثلي المنهجي الذي يعتمد على «ألا أقبل شيئا على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك»⁽³⁾. فتمسك ديكارت بمعالجة الأفكار الأولية يهدف إلى إعادة بناء الأسس الفكرية للمعرفة، من خلال ربطها بالعلوم المستحدثة. وهو ما يستوجب «النظر إلى كل ما يمكن أن يوضع موضع الشك على أنه زائف»⁽⁴⁾. لذلك رفض التسليم بأي علم أو معرفة ما لم يحصل على برهان عقلي يجعله أمرا يقينيا.

لتحقيق ذلك حوّل ديكارت شكّه إلى عملية افتراضية منطقية، خالية من معاناة تجربة حقيقية. فهو شكّ كليّ عام، يُطبّق في أغلب المجالات، بما في ذلك الرياضيات التي تبدو له النموذج الأسى للوضوح والتميز أي الحقيقة. فهو شكّ جذري لا يشمل بعض الحالات الحسية أو المعادلات الرياضية فقط. وإنما يتعلّق بأغلب المبادئ. بل جعل من هذا الشكّ دليلا على وجوده. فهو كلما ازداد شكّا، ازداد تفكيراً، وبالتالي ازداد يقينا في وجوده، مهتديا بالرياضيات، وما حقّقته من دقة في المنهج⁽⁵⁾، ويقين في النتائج، قصد الوصول إلى نقطة أولى يقينية واضحة ومتميزة بذاتها ليؤسّس

(1) - المنطق المدرسي: نما بين القرن التاسع والقرن السابع عشر للميلاد.

(2) - ديكارت (رينه)، انفعالات النفس، ترجمة وتعليق وتقديم، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993، ص 7.

(3) - ديكارت (رينه)، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، مراجعة وتقديم: محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص 190.

(4) - Descartes (René), Meditations on Metaphysics, in the Philosophical works of Descartes, Translated by Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross, Cambridge University Press, London, 1975, Vol. I, p. 185.

(5) - المنهج (الطريقة)، La méthode: الطريقة أو المنهج هو السلوك النظري أو العملي الذي ينبغي أن نتوخاه من أجل بلوغ غاية محدّدة. وعندما نتحدّث عن المنهج الخاص بعلم من العلوم، فإنّ ما نعيّنه هو إمّا الطريقة المتوخّاة في هذا العلم والتي يمكن استجلاؤها بالنظر فيه ودراسته، أو جملة المبادئ العامة المحدّدة لخصوصية البراهين والاستدلالات والتجارب المستعملة في هذا العلم، أو أيضا الطرق والسبل التي يمكن توخّحها إذا ما أردنا الحصول على معلومات إضافية في هذا العلم. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص 450.

عليها فلسفته كلها. هذه النقطة هي إثبات وجود «الأنا المفكرة» التي تعادل المبدأ الأول في المسلّمات الرياضية المؤسسة لكل المبرهنات الرياضية اللاحقة، «إنّ العالم كتاب صُنّف بلغة رياضيّة والإنسان لا يستطيع، بدون هذه اللغة أن يفهم كلمة واحدة من كتاب هذا العالم»⁽¹⁾.

فمن خلال توظيف «الذات المفكرة» سيسير ديكارت بالطريقة الاستنباطيّة السائدة في الرياضيات إلى منهاها من خلال تطبيقها في المذهب الفلسفيّ، وهو ما سيترتب عنه اكتشاف وجود الإله والعالم وخلود النفس، معتمدا في ذلك على عنصرين أساسيين، هما: البدهة التي تمثّل التصرّو الذي يتولّد في النفس السليمة المنتبهة، والاستنباط الذي يمثّل العمليّة العقلية التي تنقلنا من الفكرة البدئية إلى نتيجة أخرى تصدر عنها ومرتبطة بها.

لكن رغم النجاحات التي حقّقها ديكارت في تطبيق منهجه في المجال العلميّ إلّا أنّه لم يتجرأ على توظيفه في الموضوعات الميتافيزيقية مثل وجود الله وخلود النفس، التي وضعها موضع الشكّ، وتوقّف عن الحكم عليها منذ البداية. إذ ذكر في التأمّل الأول: «وإذا لم يكن في مقدوري الوصول إلى معرفة أيّ حقيقة، فليكن أن أفعل ما هو في مقدوري على الأقلّ، أي التوقّف عن كلّ حكم، وأتجنّب أن أعطي أيّ مصداقية لأيّ شيء باطل»⁽²⁾.

كما زواج ديكارت بين الله والعقل ككائنين مفكرين لكنّهما لا يملكان وجودا مادّيّا محسوسا، مع تمييزه للوجود الإلهيّ بعدم اعتماده على غيره في وجوده وعدم محدوديته وإطلاقيته. فهو يدرك بوضوح وجلاء وجود إله خير لا حدّ له. إلّا أنّ طرح ديكارت لمشكلة وجود الإله وطبيعته في «التأمّلات» كوجود ثابت لم يمنعه من الانقطاع عن الشكّ، لأنّ إثبات الذات المفكرة لا يكفي لبلوغ اليقين المطلق حول العالم وبقية الأفكار. وهو ما جعل ديكارت مستمرا في شكّه ليشمل المعادلات الرياضية، مع إدخال فرضيّة جديدة قد تساهم في الخداع وهي: فرضيّة وجود الشيطان الماكر القادر على تضليل حواسنا وعقولنا والتأثير عليها، فاليقين الديكارتيّ الأوّل هو وجود الذات، لكن هذا الوجود لا يكفي لإثبات بقية الحقائق المختلفة. إذن، هناك توجه ديكارتيّ أساسيّ ومنهجيّ يسعى إلى جعل

(1) - الحاج (كمال يوسف)، رينه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1954، ص 180.

(2) - Meditations on Metaphysics, Op. Cit., vol. I, p.148.

الكوجيطو⁽¹⁾ المناعة الحقيقية للعقل الإنساني ضد كل ما قد يصيب المعرفة والحقيقة والعلم من تعثرات قد تقف دون تحقيق اليقين في القضايا المطروحة، لأنّ الذات الشاكلة هي ذات مفكّرة تملك الوجود عن طريق الفكر. وهو ما جعل الفكر أساساً وشرطاً للوجود من خلال الشك الذي لا يتوقّف عن الحركة والاستمرار، إلّا بعد الاهتداء إلى فكرة الإله، لأنّها الفكرة الوحيدة القادرة على تخليص ديكارت من شكّه، ومن خلاله الإنسان عامّة.

وبما أن الله هو الضامن الموضوعي للحقيقة، فإنّ غيابه سيمنع الإنسان من تحقيق اليقين، مع استمرار سيطرة فكرة الشيطان الماكر الذي دأب على خداعه، لذلك وضع ديكارت معطين أساسيين: أولاً، البحث عن الإله، وثانياً، التثبت هل هو مخادع أم لا. فإذا كان مخادعاً فهو ليس إلهاً. وهو ما دفعه إلى نفي وجود إله مخادع. وإذا كان كذلك فهو ليس إلهاً حقيقياً بل هو شيطان ماكر. وبذلك يصبح ضمان هاتين الحقيقتين المتمثلتين في إثبات وجود الإله، وأنّه ليس مخادعاً، هو طريق تحقيق اليقين الديكارتيّ.

إذن اهتدى ديكارت إلى وجود الإله بحدس باطنيّ وبصيرة داخلية على غرار تصوّر القديس أوغسطين⁽²⁾ Augustin, Saint الذي يقول: «عندما أخطئ يجب أن أكون موجوداً، والخطأ دليل على وجودي، وعندما أفكر، فإنّي أدرك أنّي جوهر، وعندما يتحقّق لي اليقين بالذات، فإنّي أكون على يقين من أنّي جوهر، وأنّي لست هواء أو ناراً أو أي جسم ما، إنّنا لا نطالب من الفكر إلّا يقين الذات بذاتها»⁽³⁾.

تتمثّل إضافة ديكارت لإثبات وجود الله في الأدلّة والبراهين العقلية، أهمّها:

1/ إثبات وجود الإله من خلال وجود الذات المفكّرة: يقول ديكارت «إنّي على يقين من أنّي كائن

(1) - الكوجيطو-Le Cogito: لفظ لاتيني معناه: «أنا أفكر» ويشار بهذا اللفظ إلى قول ديكارت «أنا أفكر إذن فأنا موجود» (Cogito ergo sum) ومعنى هذا القول إثبات وجود النفس من حيث هي موجود مفكّر والبرهنة على وجودها بفعلها الذي هو الفكر، لأنّ التفكير يفترض الوجود، والكوجيطو ليس استدلالاً حقيقياً، رغم أنّ منطلقه استدلاليّ، إذ هو حدس يكشف عن حقيقة أوليّة لا يتطرّق إليها الشكّ، بل الشكّ نفسه ضرب من ضروب التفكير وهو بالتالي دليل على وجود الفكر. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص 384.

(2) - القديس أوراليوس أوغسطينوس، أحد آباء الكنيسة اللاتينية خلال القرن الرابع ميلادي، أهم مؤلفاته: الردّ على الأكاديمية، والأسس العقلية للإيمان، والاعترافات. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 117.

(3) - عويضة (كامل محمد كامل)، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص46.

مفكر، ولكن هل إنني مازلت جاهلا بالشروط اللازمة كي أكون على يقين من شيء آخر»⁽¹⁾، تأسيسا على مسلمة وجود الذات المفكرة التي أصبحت يقينا لديه، قال «ولهذا يلوح لي أنني أستطيع منذ الآن أن أقر كقاعدة عامة أن الأشياء التي أتصورها تصورا واضحا جدا و متميزا جدا هي صحيحة كلها»⁽²⁾. رغم صرامة الشك الديكارتي ودوره في زعزعة الحقائق المتميزة بالبساطة والوضوح، إلا أنه يتلاشى، عندما يعي ديكارت أنه موجود، وأنه مدرك لهذا الوجود، وأنه ليس سببا لوجود نفسه، وبالتالي يجب أن يكون هناك كائن خالق هو الذي أوجده، «وإنني أتساءل إذن ممن استفدت وجودي؟ قد أكون استفدته من نفسي أو من أبوي أو من علل أخرى أقل من الله كمالا، فليس يمكن أن تتصور شيئا أكمل منه بل ولا كفوًا له»⁽³⁾.

يقرّ ديكارت بأن سبب وجوده لا يمكن أن يكون شيئا ناقصا أو مفتقرا إلى الكمال، وبالتالي فالإله الكامل هو سبب وجوده. وبما أنه موجود، فالإله أيضا موجود. فالوالدان يمكن أن يكونا سببا لوجود هذا الجسم المادي، لكنهما لا يمكن أن يكونا السبب في النفس أو الروح.

للمزيد من الإثبات لوجود الإله وقدرته، يذهب ديكارت إلى أن الوجود عبارة عن المرور عبر لحظات الزمن، وهذا المرور يفترض القدرة على جعل الشيء الموجود في لحظة يستمر في الوجود في كلّ هذه اللحظات. وبما أن الإنسان ليس قادرا على إيجاد أي شيء يستمر، حاضرا في كلّ الأزمنة، فلا يمكن أن يكون هو السبب في استمرار وجوده في الزمن. وهو ما يقتضي وجود قدرة تدفع نحو الاستمرار والصيرورة والإيجاد في الزمان. وهذه القدرة غير متوقّرة لدى الإنسان.

لقد أصبح الإله في التصور الديكارتي، هو القدرة التي تجعل وجودي، ووجود الأشياء كلها، مستمرة في الزمن، وهي ليست حجة لإثبات وجود الله فحسب بل كذلك على استمرار خلقه واستمرار العناية الإلهية⁽⁴⁾. فهو يعتقد أن الإله لم يخلق الإنسان والعالم في لحظة من الزمن ثم انتهى دوره، بل كان يؤمن بنظرية الخلق المستمر الذي من خلاله نميز بين الحركة المحددة هندسيا والعناية الإلهية المحركة والفاعلة والأزلية.

(1) - التأملات في الفلسفة الأولى، م س، ص 132.

(2) - م ن، ص 132.

(3) - م ن، ص 157.

(4) - العناية الإلهية «فعل يمارسه الله على العالم، بوصفه إرادة تقود الأحداث إلى غايات»، انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت / باريس، ط1، 1996، 2/1064.

تظهر أصالة ديكارت كفيلسوف ميتافيزيقيّ «عندما يبحث، انطلاقاً من الواقع، عن حقّه المطلق في عدم الشكّ بما قرّره أنّه حقّ حتّى ولو توقّف عن التفكير فيه، أي أنّه يريد أن يكتشف أزليّة الحقيقة عبر وجودها الحاضر، وأن يبني في الوجود نفسه أساس قوانين الفكر الرياضي»⁽¹⁾. فالإنسان في نظر ديكارت لا يمكن أن يكون بمعزل عن الخطأ، إذا ما لم يكن الله قائماً على مسلماته ومرجعاً لأفكاره.

2/ إثبات وجود الإله بدليل الكمال غير المتناهي: يفصل ديكارت بين نوعين من الوجود: الوجود الموضوعي، وهو الوجود المدرك في هذا العالم، والوجود الواقعي، وهي الصور التي نتخيّلها ولا تتمتع بحضور مادّي، كالحصان الطائر، فهي مجرد «حقائق صوريّة». أمّا الإله فلا يمكن إثبات وجوده حسب التصرّور الديكارتيّ بهذه «الأدلة التقليديّة»⁽²⁾، فهو لا يملك وجوداً حسيّاً، إلّا أنّه موجود، لأنّ من يتّصف بصفات الكمال يتمتّع بوجود أكثر موضوعيّة من الأشياء الموجودة بالفعل، لأنّها في النهاية ناقصة. وفكرة الخالق أكثر موضوعيّة من فكرة المخلوق، «وبناء على ذلك أجد على نحو ما أنّ فكرة اللامتناهي سابقة لديّ على فكرة المتناهي. أي أنّ إدراك الله سابق على إدراك نفسي»⁽³⁾.

وبذلك يبني ديكارت استدلاله حول الكمال اللامتناهي بالاعتماد على أنّ الخالق أكثر حقيقة من المخلوق، والكمال أكثر حقيقة من الناقص، والقادر أكثر حقيقة من ناقص القدرة، والعالم أكثر حقيقة من ناقص العلم والمعرفة، والمطلق أكثر حقيقة من المحدود. فكلّ الصفات التي يتّصف بها الإله من ورائها أسباب توجدها، ولا يمكن أن يكون الإنسان سبباً فيها لأنّه موجود ناقص. فلا يمكن أن يكون سبباً في فكرة الكمال. كما أنّ كلّ تلك الصفات يجب أن تعود بالأصل إلى علّة كافية وضروريّة وهي الإله ذاته الذي يتمتّع بصفات الكمال.

فالمعرفة والأخلاق لا تتحقّقان إلّا على أساس أنّ الله هو رمز الكمال الأسْمى، لتصبح معرفته مصدر الحقّ والخير والفضيلة، فتتّجه له النفس مطيعة من خلال حبّها لمصدر الوجود ورمز الكمال، لأنّ من صفات الكمال الوجود. وإذا لم تكن فكرة الكمال تعود إلى كائن موجود بالفعل، فسوف

(1) - لويس (جنيفاف رويس)، ديكارت والعقلانيّة، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت / باريس، ط4، 1988، ص48.

(2) - م ن، ص49.

(3) - التأملات في الفلسفة الأولى، م س، ص153.

تصبح فكرة ناقصة، وهو ما يتناقض مع مبدأ الكمال ذاته، وبالتالي فالكائن الكامل يجب أن يتمتع بصفة الوجود الكامل، لأنه لو افتقر إلى الوجود لأصبح غير كامل ويتحوّل إلى فكرة مجردة في الذهن. ينتهي ديكرت من خلال هذا الدليل إلى إثبات وجود فكرة واحدة تتجاوز القدرة الإنسانية والارادة البشرية، وهي فكرة الله باعتباره «جوهرًا لا متناه، أزليًا، منزها عن التّغير، قائمًا بذاته، محيطًا بكلّ شيء، وقادر على كلّ شيء، قد خلّقي أنا وجميع الأشياء الموجودة إن صحّ أنّ هنالك أشياء موجودة»⁽¹⁾، وهكذا «يبلغ استدلاله درجة من البدهية تجعلني أعتقد أنّ النفس الإنسانية لا تستطيع أن تعرف ببدهية ويقين أكثر ممّا تعرف وجود الله، ويخيّل لي الآن أنّي اهتديت إلى طريق يصل بنا من تأمل الإله الحق-الذي انطوت فيه كنوز العلم والحكمة جميعا- إلى معرفة الأشياء الأخرى في الكون»⁽²⁾.

تبرز أصالة الفكر الديكرتيّ في كونه جعل من وجود الكائن «غير المتناهي» بمعناه الإيجابي، شرطًا من شروط السلب والإنكار. وهو ما تميّز به عقلانيّة القرن السابع عشر عامّة: «لغير المتناهي أولويّة أنطولوجيّة على المتناهي، رغم أنّ اليقين الأوّل، من حيث الترتيب الزمنيّ، هو يقيني من وجودي المتناهي»⁽³⁾.

3/ الدليل الأنطولوجي: يعتبر هذا الدليل مواصلة لدليل الكمال الإلهي، فيما أنّه «من المحال أن يضلّي الله، إذ أنّ في الخداع أو الغشّ نقصا... فلا جرم أن تعمد المخادعة دليل على الضعف أو على الخبث، وهما أمران لا يمكن أن يوجدوا في الله»⁽⁴⁾، يستخلص الدليل الأنطولوجي وجود الإله من فكرة الكائن الكامل، فهو يوحد بين الفكر والوجود في وضعيّة الإله، من خلال النظر إلى الإله باعتباره فكرة مساوية للإله باعتباره وجودًا حقيقيًا. وبذلك يصبح الفكر هو عين الوجود حسب المصطلح الكلامي، يتأسّس هذا الدليل على مسلّمة منطقيّة تذهب إلى أنّ كلّ ما هو ممكن ومقبول منطقيًا يمكن وجوده واقعيًا، فالعلاقة المنطقيّة التي تدرك بيقين وتميّز في الفكر يمكن وجودها واقعيًا خارج الفكر.

لم يخرج هذا الدليل من ذات السياق الديكرتيّ الذي يسلم بوجود فكرة واضحة ومتميّزة لديه

(1) - التأمّلات في الفلسفة الأولى، م س، ص 152.

(2) - م ن، ص 177.

(3) - ديكرت والعقلانية، م س، ص 53.

(4) - التأمّلات في الفلسفة الأولى، م س، ص 178.

عن الكائن الكامل الذي لا يمكن أن يفتقد أو يحتاج إلى أيّ صفة بما فيها صفة الوجود. وبذلك يصبح من التناقض القول بفكرة الإله باعتباره الكائن الكامل دون تصوّر وجوده، لأنّ الكائن الكامل غير الموجود حقيقة يتناقض أصلاً مع فكرة الكمال ذاتها، وبالتالي فإنّ الوجود جزء من مفهوم الإله، إذن الإله موجود، استناداً إلى « فكرة الله التي نعتبرها مباشرة بذاتها، أي بصرف النظر عن محدوديّتنا، وتلك الفكرة تكفي ذاتها بذاتها في كمالها الخاصّ، حيث الماهيّة عين الوجود»⁽¹⁾.

إنّ البرهان الأنطولوجيّ هو حصيلة المقارنة «بين فكرة الله» وتلك الأفكار الأخرى الراسخة في ذواتنا باعتبارها أفكاراً فطريّة منطقية ذات ماهيّات رياضيّة تملك طبائع ثابتة وصحيحة، «إذا كانت جميع النتائج التي حصلت عليها في «التأمّلات» غير صحيحة فإنّ يقيني من وجود الله، يبقى، في الأقلّ، معادلاً في قوّته ليقيني من جميع الحقائق الرياضيّة»⁽²⁾.

ثالثاً: الاستتبعات المعرفيّة الأنطولوجيّة لتصورات الفيلسوفين:

رغم القرائن والحجج المتعدّدة التي أوردها ديكارت لإثبات وجود الإله إلّا أنّ إلهه الفلسفيّ بقي شبيهاً بالمثل الأفلاطونيّة ولم يتحرّر من معارفها. فهو إله متعال، خارج العالم، صاحب إرادة مطلقة، يتدخّل متى يشاء للحفاظ على الحركة باعتبارها نظام العالم. لذلك لعب الكوجيطو الديكارتيّ دور المثل على مستوى الفرد، من خلال الفصل بين النفس والجسد. فأصبح العقل يتحكّم في رغبات الجسد ويوجّه أفكاره، وهو ما أدّى إلى إغفاله كمصدر للتفكير. فلم يعد الإنسان كائناً عظيماً بجسده وعقله بل بعقله ووعيه فقط. وهو ما يترتّب عليه فصل الذات عن جسدها وعالمها الخارجيّ وانكفاءها على ذاتها، وبذلك لم يعد الوجود حصيلة التفكير والتأمّل، بل أصبح التفكير ضرباً من الوجود.

ظنّ ديكارت من خلال تصوّره أنّه وقّر للفلسفة وللوجود «أرضيّة جديدة وآمنة، بيد أنّ ما تركه عند هذا البدء الجذريّ»⁽³⁾، هي مجموعة من الثنائيات تشهد على عمق الانفصام في الوجود وفي ذات الإنسان.

لذلك رفض سبينوزا هذا الانفصام الديكارتي الذي يقول بالتعالّي، سواء بين النفس والجسد أو بين الله والوجود، معتبراً أنّ الجسد جزء من الطبيعة ومن التفكير وأنّ الله محايث للطبيعة،

(1) - ديكارت والعقلانية، م س، ص 56.

(2) - من رسالة إلى Mersenne أبريل 1630.

(3) - الكينونة والزمان، م س، ص 59.

اعتمادا على تصوّر جديد يقوم على وجود جوهر واحد هو الله أو الطبيعة، يتمتّع بصفات لامتناهية تعبّر عنه، وله أحوال لا متناهية، ولا تفسد هذه الوحدة الوجوديّة رغم تعدّدّها، جاعلا من الطبيعة فكرة رياضيّة مستقلّة تملك الحقيقة في جوهرها، نافيا عنها كلّ تعال يوجد خارجها، يملك إرادة مطلقة تدفعه إلى الفعل والخلق بحرّيّة، خلافا للتصوّر الديكارتيّ المتعالي، لذلك أصبحت «فلسفة سبينوزا في جملتها لا تدرك إلّا من حيث هي نقد وسعي لتجاوز فلسفة ديكارت»⁽¹⁾، أو ما يُسمّى بالزرع الديكارتي في المذهب السبينوزيّ.

ربط سبينوزا بين الضرورة والطبيعة الإلهيّة. إذ جعل من ماهيّة الطبيعة هي الضرورة. فهي نظام ثابت ليس فيها مجال للصدفة أو العرضيّة. وإنّما على العقل البشريّ أن ينظر إلى الوجود من خلال هاته الضرورة. فلا وجود للقوى الميتافيزيقية المتحكّمة في الطبيعة لأنّ قوانينها المعقولة متضمّنة فيها ويمكن للعقل الاهتداء إليها.

يكشف سبينوزا على أنّ العقلانيّة التي نشأت في القرن السابع عشر لم تعانق كافّة مجالات الحياة الإنسانيّة، وأنّ ديكارت العقلانيّ ناقض نفسه، ولم يسحب عقلانيّته على كلّ مناحي الوجود بل حصرها في مجال الطبيعة، دون أن يسير بها إلى مداها لتشمل الدين والكتب المقدّسة والأخلاق والسياسة، و«إنّ فكرة واضحة ومتميّزة لا تكفي، بل يجب الماضي حتّى الفكرة المطابقة... وبيان كميّة توقّف المعرفة الحقيقيّة للمعلول»⁽²⁾، وهو ما دفع بالعديد من الفلاسفة إلى تمجيد ديكارت وانتقاده في الوقت ذاته لتقصيره في تعميم عقلانيّته.

يرفض سبينوزا الوقوف عند القول بالوضوح والتميّز بل يسعى إلى الوقوف عند العلل النهائيّة لتحقيق التطابق الكلّي بين الله والطبيعة، أي تحويل الوجود إلى وحدة وقوّة غير قابلة للاختزال والتجزئة، وأنّ الإنسان الكامل والأمثل هو الذي يلتزم بالإرادة والجهد والفعاليّة والقوّة وليس الضعف

(1) - Deleuze, Gilles, Spinoza et le problème de l'expression, Éditions de Minuit, Paris, 1968, p 147.

(2) - سبينوزا ومشكلة التعبير، م س، ص 129.

والجهل والارتكاسية. إنّ هذا التباعد بين الرجلين يوحي بوجود «صلة بين الصراع الذي خاضه سبينوزا ضدّ ديكارت، والصراع الذي خاضه دنس سكوت Duns Scot⁽¹⁾ ضدّ توما الأكويني»⁽²⁾.

يبرز عداء سبينوزا للديكارتية في رفضه لعملية اختزال الوجود التي أثقلت كاهل الأنطولوجيا الوسيطة بثنائياتها. فأسس نسقا يجمع بين «نظام العلة الصورية ونظام الوجود اللذين تتوافق تعددية أحدهما توافقا كاملا مع بساطة الآخر»⁽³⁾، لذلك وجد في التصوّر السينويّ والأكبريّ ما يستجيب لحاجته بجمعه بين واجب الوجود والوجود. إذ جعل واجب الوجود واجدا للوجود، والوجود كضرب من التجليّ. فهو آيات وعلامات على واجب الوجود. وبذلك يستمرّ سبينوزا في نقل الوجود من مرحلة الوجود الصوريّ المنفصم إلى مرحلة الوجود الحقيقي المتوحد والمنسجم، المبنيّ على أسس عقلية وطبيعية ليعلن سبينوزا بذلك عن أقول الثنائية وتلاشي أفق الأنطولوجيا الديكارتية وإرثها الميتافيزيقيّ. فهل سنصل مع سبينوزا إلى «الدرب الآمن» لتحليل الأنطولوجي واستعادة السؤال الحقيقيّ حول الوجود من خلال تجاوز الميتافيزيقا بما هي نسيان للوجود وتحقيق محاوره أصيلة للفلاسفة بدءا بالإغريق كما يرى هيدغر حتّى تحافظ الفلسفة على خصوصيتها الأبدية؟

المراجع:

- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبدالله)، الشفاء - الإلهيات، راجعه وقدم له: إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنواي وسعيد زايد، 1404هـ.

- ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ.

- ابن ميمون (موسى)، دلالة الحائرين، ترجمة وتقديم حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.

(1) - دنس سكوت (1266 - 1308) كافح طوال حياته في سبيل منح الفلسفة المسيحية توازنا جديدا كان أخل به إدخال الأرسطو طاليسية العربية إلى الفكر الغربي. انظر: معجم الفلاسفة، م س، ص 287.

(2) - دولوز (جيل)، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009، ص 114.

(3) - م ن، ص 47.

- الأكوييني (توما)، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881.
- أوغسطين (القديس) - أنسلم (القديس) - توما الأكوييني، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978.
- برهيه (اميل)، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986.
- الحاج (كمال يوسف)، رينه ديكرت أبو الفلسفة الحديثة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1954.
- دولوز (جيل)، سبينوزا ومشكلة التعبير، ترجمة أنطوان حمصي، أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 2004.
- دولوز (جيل)، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009.
- ديكرت (رينه)، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، 2009.
- ديكرت (رينه)، انفعالات النفس، ترجمة وتعليق وتقديم، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993.
- ديكرت (رينه)، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم: محمد مصطفى حلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
- سبينوزا (باروخ)، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ت.
- سعيد (جلال الدين)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.
- طرايشي (جورج)، معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطق - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006.

- عويضة (كامل محمد كامل)، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

- فارس (فاين)، الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، دم.ن، 1992.

- لاندو (روم)، الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، بيروت، 1962.

- لويس (جنيفاف رويس)، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت / باريس، ط4، 1988.

- الموسوعة الكاثوليكية، نشرة روبرت أبلتن، نيويورك، 1913.

- موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت / باريس، ط1، 1996.

- هيدغر (مارتن)، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012.

- Deleuze, Gilles, Spinoza et le problème de l'expression, Éditions de Minuit, Paris, 1968.

- Descartes (René), Meditations on Metaphysics, in the Philosophical works of Descartes, Translated by Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross, Cambridge University Press, London, 1975.

تقارير حول أنشطة علمية Scientific reports

تقرير حول دورة تكوينية في «مهارات التحكيم العلمي»

د. يونس المرباط

باحث بمركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد) - المغرب



نظم مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد) عبر تقنية التناظر المرئي دورة تكوينية في مهارات التحكيم العلمي يوم الأحد 21 مارس 2021م.

بعد الافتتاح بآيات بينات من الذكر الحكيم، وبعد ترحيبه بالحضور، أساتذة مؤطرين ومستفيدين من التكوين، قدم مُسَيِّر هذه الدورة الدكتور ربيع حمو برنامج الدورة المتكون من عرض افتتاحي للدكتور عبد الباسط المستعين رئيس المركز المنظم والأستاذ بجامعة محمد الأول (وجدة)، وأربع ورشات، الأولى بعنوان: «التقويم المنهجي للأعمال العلمية» أطرها الدكتور محماد رفيع من جامعة سيدي محمد بن عبد الله (فاس)، والثانية بعنوان: «تقويم محتوى الأعمال العلمية» من تأطير الدكتور رشيد كُهوس من جامعة عبد المالك السعدي بتطوان، فيما أطر الدكتور عبد الملك بومنجل من جامعة سطيف 2 (الجزائر) الورشة الثالثة بعنوان: «التقويم اللغوي والمفاهيمي للأعمال العلمية»، أما الورشة الرابعة فكان موضوعها: «تقويم التوثيق العلمي وتقنياته» من تأطير الدكتور أحمد الفراك من جامعة عبد المالك السعدي بتطوان.

في عرضه الافتتاحي، ذكّر الدكتور عبد الباسط المستعين بأهمية التحكيم العلمي باعتباره عملية لا غنى عنها في المجالات العلمية، يضطلع بها شخص مؤهل يقوم بفحص العمل العلمي الذي يُعرض عليه وفق معايير وضوابط تمكنه من التصنيف للأعمال العلمية وإصدار الرأي في شأنها بكل حياد وتجرد. تتمثل أهمية التحكيم حسب ما أوضحه الدكتور عبد الباسط في كونه يسمح بتجويد المشاركات العلمية وإضفاء المصداقية عليها من خلال العمل على تفادي الأخطاء سواء المرتبطة بمقاييس وضوابط الكتابة العلمية أو تلك المرتبطة بمضمون المادة المعروضة للتحكيم.

كما أشار إلى إشكاليات وتحديات التحكيم العلمي وذلك من خلال ثلاث زوايا، زاوية شخصية

المُحكِّم، زاوية المادة المُحكَّمة، وزاوية الجهة المشرفة على التحكيم؛ فشخصية المحكِّم حاسمة في مصير المادة المحكَّمة وفي عملية التحكيم برمتها، خاصة عندما يتعلق الأمر بمجال العلوم الإنسانية حيث تضيق الحدود ما بين الذاتية والموضوعية. لهذا، فعمل المحكِّم إما أن يتسم بالتشدد، أو بالتراخي، أو بالتوسط بينهما. فقد نجد التركيز على نقاط الضعف وإغفال الإشارة إلى جوانب القوة والإيجابية في العمل المعروض للفحص والتحكيم. من هنا تتجلى أخلاقيات التحكيم من مسؤولية وأمانة ونزاهة وحضور ضمير، إذ تُعدُّ شروطاً أساسية من الضروري توافرها فيمن ينبري لعملية التحكيم العلمي. ومن التحديات ذات الارتباط دائماً بشخصية المحكم ضرورة عدم إسقاطه لاتجاهاته الشخصية والإيديولوجية وجعلها منطلقاً للحكم على أعمال الآخرين، كما أن العبارات التي يدبج بها قراره في الحكم على العمل المعروض عليه لا ينبغي أن تكون من نوعية الإساءة أو الانتقاص من شخص الباحث، بقدر ما ينبغي أن تركز على المقاييس العلمية والانضباط إليها بكل حياد وتجرد. ومن التحديات كذلك، إمكانية استخدام البيانات المتوصل إليها لأغراض شخصية وهذا مما لا ينبغي البتة. كما أوضح الدكتور عبد الباسط أن وجود المكافأة في التحكيم من عدمه قد يكون له الأثر في قيمة التحكيم التي قد تقل عندما يكون العمل تطوعاً مصحوباً بضعف الحافز.

أما التحديات المرتبطة بالمادة المحكَّمة، فتتمثل في إشكال انعدام أو ندرة تخصص المحكِّم مما قد يؤثر على نتيجة التحكيم، كما أنه بالنظر لتعدد أصناف العلوم قد تتعدد المناهج المناسبة لكل صنف على حدة. وفيما يتعلق بالتحديات المتعلقة بالجهة المشرفة على التحكيم، فقد ركز رئيس مركز «مفاد» على ضرورة اطلاعها المسبق على العمل قبل توجيهه إلى المحكِّم، وذلك لأجل العمل على استبعاد المواضيع البعيدة عن الموضوع المطلوب أو الضعيفة، كما يفترض فيها أن تحافظ على سرية التحكيم، وضبطها لمعايير علمية من خلال استمارة تتضمن المعايير القابلة للقياس، وعدم الاقتصار على محكم واحد، بل تعديه إلى شخصين على الأقل، فضلاً عن التواصل مع المحكمين وإعطائهم مهلة كافية وتعهدهم بالتذكير.

بعد هذا العرض الافتتاحي التوجيهي، افتتحت أشغال الورشات، فكان البدء مع ورشة «التقويم المنهجي للأعمال العلمية» حيث كانت ورشة تفاعلية، بيَّن فيها الدكتور محماد رفيع المعايير العلمية المنهجية التي يمكن الاستناد إليها في تقويم الأعمال العلمية من الناحية المنهجية مع نماذج تطبيقية. وقد تأسس العرض على ست قضايا معيارية: عنوان العمل ومعايير صياغته، الإشكال العلمي وشروطه، المنهج وشروطه، القالب العلمي للأعمال العلمية، مرجعية الأعمال العلمية ونتائجها

وتوصياتها. لكن قبل معالجته لقضايا هذه الورشة، لفت الدكتور الانتباه إلى أمر بالغ الأهمية، وهو مقومات المحكّم، والتي حصرها في شرطين: الرسوخ في العلم والعدالة، إذ بدونهما لا يمكن الحديث عن عملية تحكيم سليمة وموضوعية. لينتقل بعد هذا إلى موضوع المعايير التي ينبغي أن تتوفر في عنوان الأبحاث العلمية عند صياغتها، والتي لخصها في: الوجازة (أي أن يكون وجيزا مختصرا تفاديا للإطناب)، السلامة، (أي أن يكون سليما من اللحن العلمي أو اللغوي)، الفصاحة، الوضوح (واضحا فيما يدل عليه)، المطابقة (أي أن يكون مطابقا للمضمون)؛ ليفتح المجال بعدها للحضور للتفاعل مع بعض النماذج من العناوين التي اقترحها للحكم عليها وبيان مدى استيفائها للمعايير المحددة. وفي حديثه عن الإشكال العلمي وشروطه، أبرز مؤطر هذه الورشة أن الإشكال ينبغي أن يستجيب لمعايير حددها في: الوضوح (أن يكون وضاحا وبارزا)، الجودة (يمكن التعبير عنه وصياغته)، الجدوى (هل سيضيف جديدا؟ وما النتائج المتوقعة منه؟)، الأصالة (ما هي الفجوة البحثية التي سيغطيها؟، هل فعلا فيه جدة ويكشف عن أمور جديدة بعد الاطلاع على ما سبق)، وقد توقف الدكتور محماد رفيع عند أهمية الاطلاع على الدراسات السابقة للبحث المعروض، أي الاطلاع على المجهودات العلمية التي سبقته ليس بغرض عرضها فقط، بل نقدها وتقويمها، هكذا يكون الدارس باحثا عن مكان لبحثه وعن الفجوة العلمية التي يروم سدها. أما فيما يتعلق بالقالب العلمي للأعمال العلمية، فقد ركز الدكتور على أهمية التصميم المحكم للبحث العلمي من مقدمة علمية يعرض فيها الباحث مضامين بحثه، ومدخل يتضمن التعريفات اللغوية وفذلكة تاريخية... وغيرها مما يخدم الموضوع ويمهد له، ثم الأبواب والفصول وهي تقسيمات العمل منطقيا بحيث تكون متفرعة عن عنوان البحث، ثم خاتمة وملحقات وفهارس؛ وقد أكد الدكتور على أهمية التوازن في القالب العلمي للأعمال العلمية من حيث المضمون والقضايا، والتطابق بين المُعلن والمُنجز، وملاءمة المنهج للإشكال... كما أكد على أهمية غنى وتنوع المرجعية فيها، وضرورة اتسام نتائجها وتوصياتها بالقلة والقابلية للتطبيق والدافعية للبحث العلمي.

أما مداخلة الدكتور رشيد كُهوس في الورشة الثانية فقد سلطت الضوء على تقويم محتوى الأعمال العلمية، أي تحكيمها الذي يعد الوسيلة الوحيدة المتاحة لتقييم الأبحاث؛ حيث تطرق في بداية مداخلته إلى مفهوم تقويم محتوى البحوث العلمية، معرجا على أهدافه التي أجملها في رصد مواطن الضعف والقوة في محتواها، وتوجيه الباحثين إلى مراعاة الضوابط والمعايير العلمية في بحوثهم، من أجل الرفع من جودتها، خدمة للبحث العلمي الرصين الذي يسهم في النهوض الثقافي

والفكري والعلمي للأمة ويجيب عن أسئلة الواقع، ويواكب مستجداته، ويستنطق تراث الأمة ليستفيد منه في واقعها.

ثم تطرق الدكتور بعدها إلى الشروط المرتبطة بالمُحكّم، فأجملها في: معرفة ضوابط التقويم، والخبرة والكفاءة في مجال العمل المقدم للتحكيم، والابتعاد عن المحاباة والأهواء والمؤثرات الشخصية التي تؤثر على عملية التقويم، فضلا عن الالتزام بالضوابط والقيم الخلقية الموجهة لعملية التقويم كاستحضار مراقبة الله والنزاهة والعدالة والشفافية والسرية، وتقدير جهود الآخرين... لينتقل بعد ذلك إلى الكشف عن أوجه القصور في تقويم المحتوى العلمي، فذكر ما يتعلق بالمحكّمين وما له علاقة بالباحثين... وذيل ذلك كله ببعض الأمثلة التطبيقية التي تدل على أوجه القصور تلك.

أما الدكتور عبد الملك بومنجل فقد ركز في الورشة الثالثة بعنوان: «التقويم اللغوي والمفاهيمي للأعمال العلمية» على أهمية اللغة ومقومات الإبانة التي يلزم أن تتوفر في الأعمال العلمية، من دقة وإيجاز، ومزاوجة بين العبارة والإشارة، واجتناب لغة الإنشائية، وانتقاء المصطلحات المناسبة بدل الجمل الإطنابية... توظيف لغة تدل على تمكن الباحث من رصد لغوي معتبر، يغديه باستمرار ويُغنيه بقوالب أسلوبية ملائمة للموضوع، ويتزود من علوم البلاغة خاصة من علم المعاني. وفي هذا المضمار، أكد المحاضر على ضرورة التحقق من دلالات الألفاظ، والمراجعة المنتظمة لما كُتب قصد الوقوف على مقدار السلامة اللغوية صرفيا ونحويا، واستقامة التراكيب، واحترام علامات الوقف، فضلا عن ضبط المفاهيم والمصطلحات.

وبالنظر لأهمية التوثيق والفهرسة، فقد خُصّصَت الورشة الرابعة والأخيرة لـ: «تقويم منهجية التوثيق في البحوث العلمية». أثار مؤطر الورشة الدكتور أحمد الفراك الانتباه في البداية إلى أن الملاحظ أحيانا في عملية التحكيم هو عدم إيلاء الاهتمام لمسألة التوثيق والفهرسة سواء من قبل المحكّم أو من قبل الجهة المشرفة على التحكيم، بحيث لا يتم تضمين معايير تقويمها في استمارة التحكيم؛ فالمفترض في المحكّم أن يعرضها - أي عمليات التقويم والفهرسة - على ضوابط التوثيق وليس من خلال ما يرضه هو. لذلك يجب أن يستصحب الشروط والمعايير التي تضعها الجهة المشرفة إن كانت لها معايير تشترط على الباحثين التقيد بها. فلا بد للبحث أن ينضبط لإحدى الطرائق المشهورة في التوثيق، والتي حصرها الدكتور الفراك في أربعة أنظمة: نظام جمعية اللغات الحديثة MLA، نظام شيكاغو Chicago Style، نظام جمعية علم النفس الأمريكية APA، ونظام

هارفارد The Harvard Style، موضحا قواعد وضوابط كل نظام على حدة مع أمثلة توضيحية. بعدها انتقل إلى بيان ما ينبغي أن يقوم به الباحث من ترتيب للمصادر والمراجع التي اعتمد عليها في إنجاز بحثه ترتيبا أبجديا أو هجائيا، مع فرزها للمجلات وحدها والمعاجم وحدها والمواقع الإلكترونية وحدها...وفي حال تعدد المؤلفين للمرجع الواحد يتم ذكر الاسم الأول وآخرون، ثم باقي معلومات الكتاب.

كما وضع الدكتور ضوابط التوثيق في مختلف المصادر والمراجع من قرآن كريم، وحديث نبوي، ومجلات علمية، وأشغال الندوات العلمية، وكتب غير منشورة، ومقالة مقبولة للنشر، ورسالة جامعية، ورسالة باللغة الإنجليزية، ومخطوطات، وصحف، ومصادر ومراجع إلكترونية، ومرجع سابق، ومرجع مؤلفه مجهول، وتوثيق من كتاب لا يتضمن معلومات النشر. وقد قدم في نهاية عرضه تنبيهات مرتبطة بعملية التوثيق من قبيل اكتفاء بعض الباحثين بذكر اسم الكاتب فقط في حال تكرار المرجع، أو الاكتفاء بذكر سنة الطبع فقط، أو الاكتفاء بذكر اسم الكاتب فقط إذا تكرر في الهوامش...ليختم بعرض الفهارس وأنواعها (الآيات القرآنية، الأحاديث النبوية، الأعلام، الأشعار، المصطلحات، الأماكن...)، مؤكدا على ضرورة إيلاء الأهمية لتقويم منهجية التوثيق في البحوث العلمية المعروضة للتحكيم بكونها جزءا هاما يدل على رصانة هذه الأخيرة أو تذبذبها.

بعد هذه الورشات والمداخلات القيمة التي ذُكر المسير عقب كل واحدة منها بأهم المضامين والأفكار التي تناولتها، فُتِح المجال لتفاعل المستفيدين من الدورة لإبداء الرأي وتبادل الخبرات والاستفسار...فكانت المداخلات دليلا على حسن تتبعهم وعميق فهمهم واستيعابهم، وكذا فرصة لطرح أسئلتهم بشأن بعض المواضيع التي أشكلت عليهم، والصعوبات التي واجهوها أو تلك التي قد يواجهونها في المستقبل في تحكيم الأعمال العلمية بمختلف أنواعها. وبعد تقديم السادة الأساتذة مؤطري الورشات التكوينية للتوضيحات والإجابات عن الأسئلة المطروحة، أُسدل الستار على هذه الدورة التكوينية التي تكللت بالنجاح وحققت أهدافها، مع ضرب موعد في المستقبل القريب لدورات تكوينية أخرى تركز على الجانب التطبيقي العملي، وذلك لتحسين وتجويد عملية التحكيم العلمي ارتقاء بالبحث العلمي وجودته.

قراءات في كتب Book Reviews

سلا بين حدثين: من النّفاح إلى الاجتياح (1851-1912) قراءة في كتاب: سلا «المدينة المقفلة» الانفتاح الحذر على الغرب من القصف إلى الاحتلال (1851- 1912) لعز المغرب معيني

د. أنس الصنهاجي

أستاذ باحث - جامعة ابن طفيل - القنيطرة - المغرب



استهلال:

راكم التاريخ المونوغرافي خلال العقود الأخيرة في المغرب مساهمات جديدة، توسمت إرساء معرفة تاريخية بمناهج ومقاربات منفتحة، تستدعي الحدث لكشف البنية وفهم طبيعتها، عبر ضبط العلاقة السببية للنازلة التاريخية وملابسها، وأشكال الهياكل المؤسسة للبناء الاجتماعي ومحدداتها، في تساوق يجمع بين صرامة التوثيق وعمق الاستشكال ومنطق التأويل كأفق إجرائي لتفسير التاريخ تفسيراً إشكالياً.

والحق أن الأبحاث ذات الطبيعة المونوغرافية، قصّت شريطاً جديداً منذ سبعينيات القرن المنصرم في مجال الهيستوغرافيا المغربية، إذ أوجدت موطناً لها من باب أنها مدخلا من مداخل بناء التاريخ الاجتماعي الشامل، وحلقة من الحلقات الاستراتيجية المحددة في كتابة التاريخ العام، فالتجربة على علاقتها أسهمت بئز في تطوير آليات المناولة التاريخية وموضوعاتها الإشكالية، بمنهج تفرّس دراسة البنيات من نافذة الأحداث، ومقاربة التاريخ السياسي من منظور سوسيولوجي وأنتروبولوجي، بما يفيد إعادة تركيب حقبة تاريخية تستجلي المنطق الداخلي المتحكم في تطور ظروفها العامة.

إن التاريخ المحلي أو المبحثة عموماً تنسجم في مقاربتها المنهجية مع مدرسة الميكروتاريخ الألمانية وصنوتها الإيطالية، حيث اعتبرته الأولى نطاقاً مثالياً لفهم التاريخ، في الوقت الذي عدّته الثانية عمق التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، كما يتقاطع مفهوم المبحثة مع الطرح العام للتاريخ الجديد المرتبط

بتصور مدرسة الحوليات للكتابة التاريخية، دون أن تتنكر لربيبتها الوضعية في التركيز على الوقائع وتحقيقها، وحبُّ الوثيقة الرسمية وإيلائها الصدارة في بناء المعرفة التاريخية، هذا المرام الجديد أسهم في تبوُّل التاريخ الاجتماعي حظوته المرجوة، فغدت المبحثة في دائرة اشتغاله رهانا معتمدا للإسفار والنبش في المستور واستنطاق ودمج المهمش والمغمور، قصد ملء البياضات التي تعتور الواقعة التاريخية، أملا في إعادة بناء مشهدها العام وتركيب حلقاتها المفقودة وترتيبها على الوجه الصادر عليه، لاستقراءها في صورتها الكاملة، فالغائية المصبوة لتحقيق هذا المبتغى اقتضت التوسل بالمبحثة الإجمالية الملمة في دراستها بالأحداث والمفسرة لها، والمستوعبة لطبيعة البنيات ومسارات تبلورها وتحولها، واعتمادها كلبنة من لبنات بناء التاريخ الشمولي، فالإطار الميكروتاريخي ضروري لتحديد الظواهر الماكروتاريخية، و«بدون مفهوم المبحثة - كما أفاد عبد الله العروي - لا يمكن أن يستقيم لا منطقيا ولا علميا مشروع التاريخ الشمولي».

فنجاح المقاربة مبدئيا تقوم على التحري عن المروي واللامادي بكيفية منظمة، والاستثمار الكثيث والمتنوع للخامة الوثائقية المكنونة في قماطر المكتبات وأرشيفات المجال المدروس، توسما في صياغة مونوغرافيات تتجاوز التعميمات التي تضل فيها الدراسات التاريخية العامة، وتكشف عن الوجه الخفي للواقعة التاريخية، وتعري مواتن الحياة الاجتماعية والاقتصادية وتغيراتها، من داخل بناء فكري منهجي يقوم على النقد والمساءلة دون اتهام أو تبرئة، ما يسمح أكثر بمناولة موضوعات تاريخية منفرجة على العلوم الاجتماعية ومناهجها، بما يسوّل النفاذ إلى قرار الممارسات الثقافية، والطبائع والسلوكات الاجتماعية الواعية واللاواعية، ويهوّن استغوار مخايلها السيكلوجية ودلالاتها الرمزية والحسية. فالواقعة التاريخية كما يبدو تستوعب بمنطق أعمق من خلال سبر التكلسات الفكرية المستبدة بالمخيال الجمعي منذ زمن.

ويعد كتاب سلا «المدينة المقفلة» الانفتاح الحذر على الغرب من القصف إلى الاحتلال 1851-1912- للباحث عز المغرب معينو أنموذحا فصيحا عن تطور التاريخ المونوغرافي في المغرب.

هذا الكتاب المنضّد في 326 صفحة أصله أطروحة دكتوراه ناقشها الباحث سنة 2004، برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، وصدر سنة 2017 في حلة قشبية متوسطة الحجم، تتألف طياته من سبعة فصول، تنتظم في ثلاثة أبواب عدا مقدمة وخاتمة ولائحة ببليوغرافية مسهبة. وتجوب بنا ثانيا هذه الفصول الممتدة زمنيا ما بين 1851 و1912 على إيقاع يتقاطع فيه السرد بالتفكير

غَمرة وصف وتحليل البناء الاقتصادي والسوسيو ثقافي لسلا ومحيطها الجغرافي، واستغوار تاريخ المدينة في مختلف تمظهراتها وإشكالاتها ورهاناتها، واستقراء ظروف انفتاحها القسري على أوروبا الرأسمالية خلال القرن 19، مداخل وفذلكات أعانت على ضبط جذور الاتصال ومعالَم الانفصال وجس آثاره على المجتمع السلوي، عبر تتبع حنايا الأحداث واستثمارها في اكتناه محددات التحول وحدود انسحابه على البنى والتمثلات.

فالباب الأول استهله الباحث بعرض بيبليوغرافي انتقائي مفعم بالتنوع، اجترحه بالنقص والقصور في تغطية مجمل محطات ومعتراكات المقطع المدروس، منوها بخلفيات الصورة التي رسمها الأنا والآخر عن المدينة ومكوناتها، وما عكسته مركزية التمثلات الذهنية من أحكام. وفي الباب ذاته استحضر في خضم اقتفاء مسارات الثابت والمتغير في النسق البنيوي للمدينة، عمقها التاريخي والاستراتيجي وخصائص مشهدها الجغرافي والبيئي وتأثيره الاقتصادي، وما يربط نسيجها الاجتماعي من علائق وما يميز ببنائها الداخلي والخارجي، وكيف فقدت المدينة حظوتها الاقتصادية ووظيفتها الجهادية ومكانتها الاستراتيجية، وكيف استمرت رواسب العهد الغابر، وكيف حافظت على نبضها، وكيف ظلت حية في مسام المجتمع السلوي، بينما عالج الباحث في الباب الثاني موجبات التآلف بين سلا ومحيطها، وبواعث التخالف بين أعيانها وجيرانها، مبرزاً في سياق تحليله للأحداث أهمية الشبكة الزبونية والتحالفات المخزنية والأجنبية في الحفاظ على امتيازات النخبة اقتصادياً واعتبارياً، ومركزية الثقافة الدينية في صيانة الهوية، وبعث المواقف والمعتقدات الأخلاقية المنتجة لروح التعاون والتكافل واللحمة المجتمعية، ولم يغفل الباحث إشراك فئة اليهود والعبيد وتقديمهما كنموذجين للمكون السلوي المهمش والمنبوذ، وبسطهما كمدخل لفهم المجتمع وتناقضاته، وكشف مغابنه. أما الباب الثالث فقد قارب فيه الباحث التصورات الإجرائية للمشروعات الإصلاحية التي تقدمت بها «الانتلجنسيا» السلوية كأفق للخروج من الكبوة الحضارية، مثيراً في السياق ذاته موقف هذه النخبة وغيرها من صراع الأخوين (المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ) والجارين الغريمين (ألمانيا وفرنسا) على السلطة والنفوذ، وملابسات صدمة الاحتلال وانعكاسها على صيرورة التمثل الذي بات أكثر واقعية في تقييمه للذات والآخر من ذي قبل.

إشكالية الدراسة:

فكك الباحث من خلال الإشكالية المركزية، مكونات الطية الاجتماعية للمدينة وخصائص

بنيته العامة، وطبيعة التفاعلات الميكانيكية الجارية في عمقها وآليات اشتغالها إن على مستوى المتخيل الرمزي أو على مستوى تدبير السلطة، إنها إشكالية ترفض تصوير أهل المدينة في شخصية «إكزنوفوبية» (كره الأجنبي)، لكنها تستحضر بلهجة تبريرية الجذور التاريخية والمركبات النفسية المقوّنة للحس الاجتماعي (التوجس والحذر) إزاء الآخر، ومغذيات استوائه على البنية الذهنية والسلوكية، وسياق إحلاله في المسابقات التمثيلية، عبر ربط الغائر بالحاضر، واستدعاء المحددات المؤثرة في نواة التمثيلات المركزية السائدة حيال الذات والآخر، جراء صدمة الحداثة والاحتلال، وجسرهما بإرغامات التكيف القهري مع الظروف الطبيعية والأوضاع السياسية المستطرفة، التي صيرت سلا من مدينة بحرية إلى مدينة داخلية بعد توقف الجهاد البحري وتجريمه دوليا ومخزنيا.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة - على الأقل - في تغطيتها لفترة مفصلية من تاريخ المدينة (ما بين 1851 و1912)، ومقاربتها لقضايا طارفة بوثائق جديدة، كان للمؤرخ قصب السبق في افتراض بكارتها وفك طلاسيمها وتحليل مضامينها، وبسطها للقارئ في صيغتها العلمية من قبيل: أزمة الماء وانعكاساتها على الاستقرار الداخلي والعلاقة مع المحيط القروي.

فهاجس إنجاز دراسة مونوغرافية بقرائن متعددة، قرّ في منهج المؤرخ مشدودا لمنطق الجرح والتعديل في التعامل مع حصائل ومكونات الكتابة والذاكرة التاريخية الخاصة بسلا، منطلق قفز عن خطاب المصادر والتفسير الرمنطقي ليمارس فعل النقد المنطقي، وقد حشد المؤرخ لهذا المنجز ثرا ببلوغرافيا وازنا يثني ذخائر من المخطوطات والمنشورات المبتوثة طي الخزانات والأرشيفات، سواء تلك المبدولة في خزانات الرباط أو تلك المبتوثة على قماطر وزارة الخارجية الفرنسية بباريس، هذا علاوة على ما تكتنزه الخزنة العلمية الصبيحية بسلا من وثائق دفيئة غاية في الأهمية. متقلدا لهذه المهمة عُدّة منهجية تألّت في التفسير والمساءلة دون أن تنأى عن الاتهام والتبرئة، عبر مطارحات تعالقت فيها الأفكار بالأسئلة، دون أن تشرد عن الاشتراطات الأكاديمية في مناقشة النصوص ومساءلة المصادر والمصنفات. وعلى هذا الأساس ارتكن المؤرخ في هذه الدراسة على باقة من المرتكزات المنهجية لعل أبرزها:

● المبحث:

تعد هذه الدراسة من عيار الدراسات المونوغرافية التي جددت في غور فترة صعبة من فترات تاريخ سلا المعاصر، بمنهج صارم صارع السقوط في شرك الانفعال الوطني خلال دحض و مقارعة الأحكام والأطاريح الفرنسية، ملتصقا في هذا الغمار منهجا توثيقيا ألتبك فيه الذاتي بالموضوعي في التعاطي مع الإشكالية، على دَوْنَةٍ ألفت بين السرد والتحليل في تفكيك البناء الاجتماعي والثقافي للمدينة ومحيطها الجغرافي، ويبدو أن الباحث يؤمن بمركزية السرد في جمع وترتيب الحدث التاريخي باعتبار دوره المركزي في إيلائه للمعنى قيمة وفهما جديدا، وهذا ما نجد له صدى في كتابات بول ريكور وبعض المنتسبين لمدرسة الحوليات من قبيل المؤرخ الفرنسي «إيمانويل لورا لادوري»، فإذا كان بول ريكور اعتبر السرد التاريخي وحدة تصويرية تعتمد آلية التشكيل وليس مجرد متوالية من الأحداث والأفعال. فإن «لورا» أعلن في مناولاته المونوغرافية مع الجيل الثالث من المنتسبين لمدرسة الحوليات عن عودة السرد والحدث، هذه المراجعة المنهجية التي شارك «لورا» في إرساء تصورهما، لم تتوان عن التوليف بين السرد والتحليل خلال وصف الأحداث والبنى الاجتماعية والعناصر الثقافية الفاعلة بما فيها الطقوس والعقائد الدينية، ومعالجة السلوك السياسي للأفراد والجماعات باعتباره انعكاسا لسمات ومقومات الذهنية الجمعية.

● تنوع المظان ومصادرها:

فرض تنوع المصادر ومشاربها، توظيف المنهج التوثيقي والمنهج الاستقرائي المعينين على فهم نظم المجتمع السلوي وطبيعة التغير البنيوي الكامن وحدوده، تحت توجيه المنهج التاريخي المشتغل على وصف الظاهرة ثم تحليلها ثم تركيبها، في إطار زمكاني يقتضي التطور الحاصل داخل المجتمع، بغية ضبط محددات القطاعات والاستمرارات في الظاهرة الاقتصادية والوقائع الاجتماعية. مناهج ومقاربات أسعفت في استنطاق مكنونات الوثائق، والقبض على ائتلافاتها واختلافاتها في تمثيل الحدث ورصد ملابساته، بما يفشي عن طبيعة التحولات التي عاشها المجتمع السلوي إبان الفترة المدروسة، وذلك في سياق انفتاحه الجبري على الغرب وما تمخض عن هذا الإرغام من ارتكاسات اقتصادية وتناقضات اجتماعية حولت المدينة من قطب إلى هامش ومن مدينة بحرية إلى مدينة داخلية.

وضع أسهمت الحماية الفرنسية في دق آخر مسمار في نعش تأثير المدينة ونفوذها الجهوي،

إثر خلق سلسلة من النقاط الحضرية على طول الطريق الرابط بين سلا وسهل الغرب، والطريق الجديدة المؤدية إلى فاس عبر زمور، بل تحولت هي نفسها إلى ضاحية تابعة لصنوتها الرباط، بعدما صارت عاصمة للإيالة الشريفة، بعيد إبرام صك الحماية سنة 1912.

قضايا الكتاب:

أدى ارتفاع منسوب التجارة الخارجية الأوروبية نتيجة الثورتين الصناعيتين، وما صاحبهما من تحولات اقتصادية وسياسية إلى تفتق قوى أوروبية، يعتبرها طموح الهيمنة على المجالات والمقدرات وتوسيع دائرة الأسواق والمستعمرات، لترويج الفائض واستثمار الزائد وجني الأرباح والمكاسب، وتأمين الحاجة من الخامات لضمان سير الإنتاج وتطوره، هذه التطلعات المسكونة بهاجس الهيمنة، أسهمت بقوة في خط منحنيات جديدة للحركية التاريخية لمغرب القرن 19. وقد شكل المغرب في حمأة الصراع الجيو استراتيجي بين القوى الرأسمالية، مجالا للتنافس الامبريالي رجاء إلحاقه بزمرة الممتلكات الاستعمارية والاستقواء بمؤهلاته في معترك التمايز الاقتصادي والعسكري الناشب بينها، وعلى هذا الأساس أخضع المغرب عنوة في تكتيك إضعاف سلطته، عبر إقحامه في متاهات ملتبسة ومعقدة من الفروض القانونية والاتفاقيات الاقتصادية والسياسية والدبلوماسية، حولته مع تواتر الأحداث إلى سلطة مستلبة عاجزة عن فرض إرادتها وصناعة قراراتها السيادية، تزرع في دوامة من الضغوطات والإكراهات الداخلية والخارجية بلا حول لها ولا قوة. واقع شكل لحظة فارقة في صيرورة الوعي السلوي بالبون الحضاري الذي بات يفصلها عن الآخر، إنها لحظة أحسبها مع الباحث لحظة اكتشاف الذات ومراة الانكشاف أمام الآخر، بعد أن صار السلويون/ المغاربة ينظرون إلى المخزن بعين الضعيف المستهان، وبات الارتياح يجوس في نفوسهم خيفة من غزو مسيحي منتقم، والمصير الذي يمكن أن يقذف بهم نحو المجهول أيان سقوطهم تحت نير الاحتلال «الكافر».

ولا جرم أن المظهر الكليل والسّمّت البئيل الذي ظهر عليه المخزن وهو متداع في مواجهة التحديات، عاجز عن تدبير الصروف و البلايا التي أملت به في مختلف المحطات، عرى واقعه وكشف أزمة نظامه وقلة حيلته، ومن شواهد فيض المشاهد في هذا السياق، ظهور السلطان المولى عبد العزيز في صورة الخائف المرتبك، الجاهل بحقيقة الأحداث التي تجوس في إيالته، إثر لقائه بأعيان سلا أثناء زيارة خصها للمدينة لتفقد أحوالها وتهدة روع سكانها، إذ لم تستهب إحدى الفرقاطات الفرنسية التحرش بسلا وهو بين ظهرانيها، فعل أسقط ورقة التوت عن الأمل الذي عقده السلويون

على السلطان لردع التهديدات الفرنسية المستفزة، وهذا ما حدا بالباحث إلى توصيف المشهد بالغريق الذي تعلق بغريق، بل حمل وزير الخارجية البريطاني «نيكلسون» على الاعتقاد في تلك الظروف بأن "حالة مولاي عبد العزيز أصبحت ميؤوس منها، وأن مجيء سلطان منتخب بطريقة ما وبشرط التزامه بإعلان الجهاد ضد النصارى أمر مرجح.

أولاً: اقتصاد سلا ما بعد القرصنة: امتدادا لبنية اقتصاد الكفاف

بعدما أدرك المولى سليمان أن الجهاد البحري بات متعذرا زمن التفوق المسيحي، وأن نشاطه صار وبالا على الإيالة، وخطره على بيضتها صار لأمحالة، قام بتفكيك أسطوله البحري، وإهداء آخر قطعة منه لداي الجزائر، رجاء قطع دابر أي عذر يمكن أن يستغله الإمبرياليون لاستباحة البلاد وجرحها للمجهول. وبهذا القرار حرمت سلا رسميا من مداخل جد مهمة كانت تدعم الاستقرار الاقتصادي للمدينة في أحلك الظروف. الأمر الذي اضطرها إلى الاستعاضة بمصادر رزق بديلة ارتهنت بدنامية الاقتصاد الرأسمالي الخارجي، والحاصل أن المخزن ظل عاجزا عن مجارة إيقاع هذه الدينامية بالشكل المطلوب، لأسباب بنيوية ذات طبيعة معقدة، تداخل فيها الديني بالذهني والاقتصادي بالسياسي، وأمام تحدي هذه البنية فرضت بريطانيا على المخزن عنة اتفاقية 1856، اتفاقية أسهمت في تشبيك اقتصاد الإيالة بالسوق الدولية ونظامها المالي، مقحمة إياها في شبكة الاقتصاد العالمي في إطار نظام التبادل الحر، ويبدو أن من جملة الغايات الاستراتيجية المرجوة من عقد هذه الاتفاقية تكمن في تطوير مستوى الحركة التجارية البينية والرفع من منسوب عائداتها، أملا في تعزيز المداخل المالية للإيالة، بما يروم تعميم تداول السيولة النقدية، وتقوية القدرة الشرائية، لتوسيع عملية الإقبال على البضائع المصنعة واقتنائها بهم.

في ظل هذا المنعطف التاريخي كان الاقتصاد السلوي يرتكن إلى فلاحية معيشية تقوم على وسائل إنتاج عتيقة، وأساليب عهيدة، تستثمر في مساحات زراعية صغيرة، رهينة بالظروف الطبيعية المجبولة على التقلب، فما بين 1800 و1912 اجتاحت الجراد المغرب 32 مرة، عدا سنوات الجفاف المتعاقبة، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا النمط سلبا على حجم المردودية ومستوى الانتاجية.

وقد شكل أسلوب الشركة قطب الرحى في علاقة الإنتاج، وفي الوقت الذي ظل فيه المحصول أداة للمقايضة وتبادل الخدمات والمنتجات، أما النقد فلم يكن يتسع اعتماده إلا في أوقات النوائب والقحوط، خاصة حين ترتفع أثمان المنتجات الفلاحية وتغدو أعز ما هو مطلوب، وعلى هذا أساس

كان الاقتصاد القروي هو من يفرض إيقاعه على مؤشرات التبادل وعلى وضعية اقتصاد المدينة، فمنتجات البوادي شكلت أغلب السلع السلوية الموجهة للتصدير، كما ظل رواج المنتج الحرفي السلوي وانتعاش تداوله التجاري رهين بالقدرة الشرائية للفلاح في المقام الأول، فنصف الساكنة السلوية على الأقل كانت تكسب قوتها من النشاط الحرفي هذا النشاط الذي انتظم في حنط مهيكل، وقَر على امتداد قرون احتياجات المدينة وباديتها من الأواني الفخارية والزراحي والأسلحة والسروج والأقمشة ولوازم منزلية وغيرها بفضل ما أمنتها غابة المعمورة من أصناف الخامات التي لا مندوحة للحرفي عنها لإصدار منتوجه (الخشب والقصب والفحم والعفص والفلين...)، هذه الغابة التي ما انفكت تشكل متنفسا طبيعيا للساكنة، ومجالا للصيد البري والرعي وتربية النحل، ومشتلا للنباتات العطرية والطبية، ومصدرا لبعض الموارد الغذائية مثل ثمار البلوط والفطريات.

وجدير بالذكر أن الاقتصاد السلوي التقليدي، لم يكن يعرف حدودا واضحة بين مجالي الصناعة والتجارة، فقد كان جَمَّ من الصناع يسوّقون منتجاتهم بمعرفتهم، وحين يطمحون إلى تصريفها خارج أسواق المدينة أو تصديرها نحو الخارج يعهدون بها إلى تجار الجملة أو التجار الأفارقة الذين كانوا يوسّقونها صوب بلاد السودان والمشرق العربي ولم يكن ذلك يتأتى للصانع السلوي إلا في ظل سنة فلاحية محصولها وفير، أو المكوس فيها مبطولة والخامات مبدولة بأثمان مغرية، تصديرها محظور أو مرتفعة التعريف الجمركية، وقلما تواتت هذه الظروف للصانع والتاجر السلوي، فحتى حين استعاض المخزن عنوة عن نظام الاحتكار التجاري بتحرير المبادلات والتخفيض من الرسوم الجمركية على الصادرات والواردات سنة 1856، كانت الضفة الرباطية هي المستفيد الأكبر من هذا الانفتاح، حيث تفردت على حد تعبير المؤرخ بكل أنشطة المرسى، في الوقت الذي ظلت فيه مرسى سلا خاملة وبئيسة، تضج بالجوعى والمتشردين والمعدمين الساعين إلى تأمين لقمة العيش. وقد أعزى الباحث هذا الوضع إلى مورفولوجية المرسى السلوية المحفوفة بحواجز طبيعية صعبة، جعلت رسو المراكب بها أمرا مستحيلا، والغزو أن هذا الحاجز أدى دورين متناقضين كما أعرب الباحث: الأول حمى المدينة من الاحتلال الأوروبي، والثاني قضى تدريجيا على كل نشاط بحري داخلها.

أما الصيد النهري وعلى رأسه سمك الشابل، فقد ظل موردا لا يقل أهمية عن باقي الموارد الاقتصادية السلوية حينذاك، إذ شكل إيرادا معتبرا للفلاحين وتجار الأسواق، ولأحباس المدينة، وطائفة من السلويين خاصة منهم المنضوين تحت حنطة البحرية، وتكمن أهمية هذا المورد في اعتباره مصدر غذاء أساسي، وقوتا يُستوَسَلُ به في المواسم الفلاحية الجافة كإعانة على تغطية نقص

الطعام، وإبان البحبوحة والرخاء كان يُيَمَّمُ الفائض منه صوب أسواق مغرب الداخل، ورغم اقتسام أحباس سلا ربع إيراد سمك الشابل مع صنوتها الرباطية منذ سنة 1808م، وارتفاع عدد التنافيد التي تمتعت بعض وجهاء المدينة بأعداد منه بالمجان، فقد قرّرت غلته ذات بال، يستعان بها في العناية بالمساجد والعاملين عليها على وجه الخصوص.

ثانيا: المجتمع السلوي: امتدادا لبنية استاتيكية تقليدية

وفاء بنية المجتمع السلوي لطينته التقليدية الموروثة، سحب عليه سَمَت المجتمع القطاعي المُسْفوع بنسق من التمثلات الرمزية المَعْتَدَة بفضيلة الشرف والولاية والصلاح أكثر من المقومات المادية، لذلك استوى النسيج الاجتماعي أفقيا على ركائز التمايزات الاعتبارية لا عموديا على منطق الطبقات الاجتماعية، التي من المفترض أن تقود إحداها ناصية مشروع مجتمعي بمضامين جديدة.

وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم المجتمع السلوي إلى فئتين: خاصة وعامة

1- الخاصة:

تطلق على الفئة التي تملك سلطة طبيعية خاصة: مثل الشرف والبركة، أو مكتسبة، مثل: العلم والمهارة والزعامة والثروة، ويدخل في زمرتها المخزن والشرفاء والعلماء والتجار الكبار ورؤساء التعاونيات وتأسيسا على هذا المفهوم مثلت النخبة المحلية السلوية بكل قطاعاتها أقلية مؤثرة في تدبير وسائل الإنتاج والإكراه محليا، مما جعلها فاعلا في صناعة قرار المدينة. ولعل من أبرز خاصة سلا خلال الفترة المدروسة نذكر:

✓ الشرفاء:

فئة استقت حظوتها الاجتماعية من انتسابها لعثرة الرسول، ومن الاعتقاد في إرثها لأسرار البركة، هذا الرصيد الاعتباري أضفى عليها هالة من الرمزية وبوأها منزلة القدسية في الأطر الثقافية، فصارت بنية المتخيل الشريفي نموذجا ثقافيا وصنفا أنطولوجيا متعاليا فوق الناس والطبيعة، تَمَثَّلُ دَلِّلُ لها التمتع بامتيازات استثنائية وأداء وظائف سوسيو سياسية خاصة، بيد أن مستويات الامتياز والتميز التي حظيت بها هذه الشريحة، تحكمت في منحنياتها ارتقاءً أو ركوسًا معطيات ظرفية، قيست بمدى القرب من الأسرة الحاكمة، وطبيعة الأواصر التي تربطها مع المخزن، وقوة تأثيرها الإيديولوجي على المجال، وينسحب هذا المنطق على الأسر الشريفة التي أثّرت المشهد الاجتماعي السلوي، (العلويون

والأدارسة والناصريون والطلابيون والتهاميين الوزانيين والقاديون والشرقاويون والكتانيون والجعيديون والوزانيون والبوعزاويون والعايديون والمريصيون...) والتي أسهمت بحظ في صيانة الهوية الدينية للمدينة ونمطها الاجتماعي المحافظ، فضلا عن منة إصلاح ذات البين فيما شَجَرَ بين الأفراد والجماعات، أو بين المخزن والقبائل الشاردة عن جادة الطاعة، أو تأمين المستجير اللائذ ببيتها أو حرمها أو المتنقل عبر حى القرى والقبائل. وظائف وغيرها جعلت الشريف لا يعارض له أمر إن طلب تسريح سجين مذنب مثلا، ولا يفصل في قضيته إلا نقيب أسرته الشريفة. فأغلبهم توفر على ظواهر الاحترام والتوقير.

ويبدو أن الصورة التي بثها الباحث ونقيب الشرفاء العلويين يشكي للسلطان غُبْنه في أعطية سمك الشابل وحرمانه من هذا الامتياز، يحيل على الوضع المعيش الهش الذي كان يكابده شرفاء سلا بمختلف بيوتاتهم، فباستثناء النقباء والمقدمين (خليفة الشيخ في الزاوية الفرعية) الزوايا الذين كُفِلوا ذل العوز بفضل الهبة المالية والعينية الموصولة من المخزن ومن ريع الأضرحة، ظل شُرَواتهم يعيشون الخصاصة مع شريحة واسعة من الخواص والعوام.

✓ العلماء:

مثل علماء سلا الأنا العليا لمجتمع المدينة ومرجعياته الأيديولوجية، إذ ظلوا وحدهم المعنيون بصناعة القوانين وفرض الضوابط الشرعية، والمخولون بتشريع أحكام جديدة تتسق والبنية التليدة كلما استدعت الضرورة، فتمثلهم في المتخيل الجمعي كورثة للأنبياء وامتدادا لهم، بؤاهم طليعة أهل الحل والعقد، وذلل لهم شغل مناصب سَنِيَّة في خطط القضاء والعمالة والحسبة والتدريس والنظارة والسفارة والأمانة والإمامة والخطبة... بل خول لهم إبداء مواقف نقدية معارضة وطرح مشروعات إصلاحية تصحيحية، استسَّرت بعضها بواعث أزمة المخزن البنيوية وهجت عتاقة نظمه وهياكله التدييرية، واقترحت المداخل الإجرائية التي من شأنها تجاوز مسببات الكبوة ومواكبة ركب الإيقاع الحضاري المتقدم.

إن هذا المخزون الرمزي الذي حظي به علماء سلا، شكل عاملا محددًا في تكوين حنايا البنية الذهنية للجماعة، ومواقفها إزاء الأنا والآخر. كما جعل ذويه محط تقدير واحترام من أعلى سلطة في البلاد، والشاهد على ذلك: الظهير العزيزي الذي أقصَرَ أمور قضاء سلا على العلامة علي عواد دون غيره، ناهيا عامل المدينة التدخل في شؤونها، بسبب ما كان بينهما من عداوة على حد تأكيد الباحث.

✓ شيوخ الطرق والزوايا:

الولاية والصلاح نسق رمزي للتواصل بين المقدس وعالم الفعل الاجتماعي، إذ يُعتقد في جمعه بين الحقيقة (العلم اللدني) والشريعة (علم الشريعة الإسلامية). وقد اعتبر الباحث بيوتات الحجيين والحسونيين وأولاد أعمار المنحدرين من نسل أحمد بن عاشر من أشهر بيوتات الولاية والصلاح السلوية، هذه البيوتات كانت درجة نفوذها تقاس بالثقل المعنوي لشيخوخها واتساع رقعة حضورهم في البوادي والحوضر، فالمشروعية الكاريزمية تمتعهم بخصائص فوق طبيعية، وهوّنت لهم المشاركة كفاعل في تدبير الشأن الديني، والتأثير في معنويات صناعة القرار السياسي، والاستفادة من منافع الدولة كالهدايا، والصلات الشهرية، والكسوة، والمؤونة المحكومة بالمناسبات الموصولة من السلطان في الأعياد والمسرات، عدا إيرادات الأوقاف ومداخل الزوايا والأعطيات، التي تصرف في التعليم والعناية بمرافق الزوايا والقائمين عليها.

ومن المعلوم أن نجم ظاهرة الولاية بسلا، سطع بريقه في خضم أفول سلط الدول المتعاقبة على حكم المغرب، وفشلها في مجابهة الاضطرابات الداخلية والتهديدات الخارجية، فالفراغ السياسي الذي تركه المرينيون والسعديون بعد تمزق دولتهم وانشطارها إلى مناطق نفوذ متصارعة، حوّل سلا إلى ثغر تقوده الرموز الصوفية المؤزّرة بالنّسّاك والمريدين المرابطين، للذب عن حوزة المدينة وتدبير شؤونها.

تنظيم محلي استعاض به ظرفيا عن مؤسسات الدولة، قصد تفادي المصير المؤسف الذي تجرّعته المدينة سنة 1260م، إثر احتلالها خمسة عشر يوما من قبل القشتاليين الذين عاثوا فيها فسادا، وحين اضطروا إلى الرحيل أسروا ما يربو عن ثلاثة آلاف سلوي، انتكاسة وغيرها عززت ارتياب الساكنة من الأجنبي وحملتها مع حلول القرن 17م، على تكثيف سلوك الجهاد البحري، كتبرير شرعي للتنفيس عن مكبوتات العداء المكنون للغازي «الكافر» وإشفاء الغليل مما اقترفت يداها، وتقوية موارد الاقتصاد الاجتماعي للمدينة.

وهذا ما يحيل على الاستنتاج، أن الدلالة الاجتماعية لظاهرة تبجيل الأولياء كأحد مستويات الإسلام المتعدد، تعزى على وجه الخصوص إلى الوظائف الجهادية والتضامنية التي شغلها الولي/الصالح لفائدة جماعته، وما جالده في سبيل استقلال حوزة بلاده وصون بيضتها، وهذا ما أكده الباحث حين أورد انتصاب بعض المتصوفة ومنهم الفقيه محمد بن طلحة الصباحي على الأبراج،

لتقديم يد المساعدة، وتنهيز الهمم والحماسة في صفوف الطبقية والمتطوعين، لمجاهة العدوان الفرنسي الذي تعرضت له سلا سنة 1851، في الوقت الذي تحلق فيه كل من قاضي المدينة علي عواد وملاً من أعيان المدينة و عامتها في ضريح سيدي عبد الله بن حسون على تلاوة سلكة الشفا، وكوكبة من الناصريين على قراءة سيف النصر في زاويتهم، محنة ألجأت الجل الركون إلى زاوية أو ضريح أو مسجد طمعا في رفع الغمة عن طريق التوسل بالشيوخ والأئمة، لدرجة أن جمهوراً من السلويين استقرّ في اعتقاد أن أولياء الله هم من أحرقوا ببركتهم أسطول المعتدين ليلاً، بعدما وجدوه صباحاً آفلاً ركزه، منقشعاً عن الأنظار، اعتقاد أبان عن الذهنية الممجة للذات الولائية باعتبارها الظل الرباني الداب عن حوزة المدينة، والدارئ عنها كل شر.

إن المخيال الرمزي في هذا الصدد لم يفتأ ينفخ في جسد الظاهرة الولائية روح التقديس في حياتها، ويمنحها قوة الامتداد والحفاظ على سطوتها بعد وفاتها، فالزوايا كشكل من أشكال هذا الامتداد تقوم على عقيدة البركة والمدارك اللدنية والأسرار الربانية التي يختص بها شيخ الطريقة ويورثها لمن يشاء من مريديه، إنها في المعتقد الجمعي قدرات خفية تكشف له عوالم الغيب والشهادة، وأداة يتعالى بها عن الطبيعة الحسية ومنطق السببية، ضمن نسق متماسك من القيم والمعتقدات.

تمثلات واستهجمات صيرت شيوخها مع تواتر الزمن إلى مجيرين للمسافرين، ومصلحين بين المتشاجرين، ومظاهرين لأمر على حساب آخر... وحولت حدود الزوايا إلى حرم يلوذ بها المذنب والمظلوم على حد سواء. وجعلت القضايا الشرعية والجنائية لمريديهم يحرم على غير نقبائهم الفصل فيما.

✓ التجاروالنخبة المخزنية المحلية:

شكل التجار وأطر المخزن السلويين أحد مضلعات الوجهة الاجتماعية بالمدينة، فهما وجهان لشريحة تكاد تكون واحدة، فهي تركيبة من الأعيان استطاعت فرض نفسها في مربع النخبة على أساس الثروة والخدمة المخزنية، أما ثقل نفوذها فظل يقاس بقوة الشبكة الزبونية التي تستند عليها، وحجم تأثيرها وقربها من دوائر صناعة القرار، ومدى براعتها في أداء دورها كهمزة وصل بين المخزن والمجتمع المحلي.

وغالبا ما كانت تنتقل الوجهة الاجتماعية من جيل إلى جيل عن طريق الوراثة، مثل أسرة بن سعيد التي اشتهرت منذ العهد الوطاسي بتولي القضاء، إذ تسلسل في خطتها العديد من قضاة الأسرة

أواسط القرن 19، علاوة على تقلب بعضهم في مناصب دبلوماسية، وخطط الأمانة والعدالة والعمالة والتجارة. والناظر للسيرة الوظيفية للأسر السلوية الوجيمة يصعب عليه تصنيفها قطاعيا، إذ يجد أنشطتها تتداخل في شبكة من المهام، تعززها شابكة العلاقات الموصولة بالمصاهرة وتقاطع المصالح المشتركة.

وإذا كان موظفو المخزن اقترنت حظوتهم بشرطية السلطة المنعومة، اعتبارا لكفاءتهم المشفوعة بالولاء التام للسلطان مثل أسرة الزنابرة، فإن التجار الكبار انتزعوا هذا المقام بفضل المكاسب المالية التي جنوها من التجارة الخارجية، والتي تعاضمت إثر إقحام اقتصاد الإيالة الشريفة في النظام الرأسمال العالمي، مثل أسرة الحصاصرة.

ولا غرو أن أشهر الأسر السلوية الوجيمة يصعب تصنيفها نظرا لانخراطها في مهام مخزنية، في الوقت الذي كانت تزاوّل فيها نشاط التجارة، وهذا ما أهلها إلى جانب صناعاتها من البيوتات البيولوجية والجماعات الطرقية التحكم في صناعة القرار المحلي، والتأثير في عملية توزيع منافع الدولة وامتيازاتها، وبلورة تصورات المخزن وتدابيره الإجرائية.

2- العامة:

مصطلح العامة مفهوم متقلب المضمون والمكونات، يحكمه سياق الزمكانية. ويحيل مفهوم العامة في الفترة المدروسة على الشريحة التي تفتقد لمقوم الشرف أو الثروة أو السلطة أو الجاه، وتفتقر لموارد قارة، وتسهم في أداء حصة الأسد من التكاليف والمجاني، سوادها بالكاد يستطيع تأمين الحد الأدنى من احتياجاته الضرورية. ويدخل في هذه الزمرة أرباب الحنط يهودا ومسلمين من أهل الحرف والتجار الصغار، وأصحاب الدكاكين، والعمال، وقد أورد الباحث في هذا الصدد جدولا بقائمة أصناف الحنط السائدة بالمدينة. وعليه، يمكن قصر عامة سلا إبان الحقبة المدروسة على الفئات التالية:

✓ الذميون اليهود:

استوطن اليهود سلا منذ الفترة الرومانية، وكان لهم حضور ثقافي واقتصادي، اشتهروا بمزاولة التجارة والحرف المختلفة، وفي عصر الانفتاح على عهد المولى عبد الرحمان، أصبحوا من كبار التجار المستقرين في المراسي، حيث اطلعوا في البداية بأدوار اعتنت بتقييم السلع والوساطة والسمسرة

بين التجار المسلمين والأوروبيين، والمخالطة في الفلاحة والكسب، ليصبحوا بعد ذلك وكلاء وشركاء وتراجع ونواب قنصلين للدول الممثلة بالرباط وغيرها.

وعلى الرغم من انصهارهم في النسيج الاقتصادي العام للمدينة، إلا أنهم احتفظوا في المجالين الديني والإداري بدرجة كبيرة من الاستقلالية كما أورد الباحث.

والجدير بالذكر أن حالة المادية لليهود لم تكن تختلف عن أحيادهم المسلمين الذين تعايشوا معهم في ود لم يسلم من صدام، ففي سنة 1807 تم ترحيلهم إلى حي خاص بهم، بحجة عفونتهم ومتاجرتهم في المحرمات، واجترائهم على رفع عقيرتهم في الصلاة دون مراعاة لجيرانهم المسلمين، عدا إفشائهم للشائعات الكاذبة للاستفادة منها تجارياً، والخوف من الاستخبار ضد الجهود المستنفرة لمواجهة غزو نابليون بونابرت المحتمل للإيالة الشريفة، بعدما وجدت فيهم أوروبا موطئ قدم لها في سلا «المدينة المقفلة»، ونصبت نفسها مدافعة عن طائفتهم بها. بيد أن عزل اليهود في ملاح خاص، أكسبهم استقلالية أكبر وحرية في ممارسة تجارتهم وشعائهم، غير أن العادة ظلت تمنع اليهود من شراء الممتلكات داخل المدينة، ما عدا داخل الملاح، في الوقت التي واترت فيه القوى الدينية المحافظة ممارسة الضغوط على المخزن، ابتغاء حصر اليهود في إطار الذمة، كما أخبر الباحث.

✓ الرقيق:

عدّ «إرنست كيلنر» الرقيق أهم مؤسسة أسست عليها البشرية حضارتها، مؤسسة تغذت في سلا على الأسرى المسيحيين والمختطفين من داخل الإيالة وخارجها، فبمحاذاة سوق لغزل كان يعقد عقب كل صلاة عصر سوقاً للمتاجرة بالعبيد، ويعاقب كل نخاس ضبط متلبساً وهو يسوق بضاعته سرّاً أو خارج مجالها المعلوم.

ومن أشهر الوظائف التي انبرت لها هذه الشريحة، خدمة العائلات السلوية والعناية بشؤونها الخاصة والعامة، فالعروس السلوية الميسورة عادة ما كان من هداياها أمة تحسن تدبير شؤون البيت، وهذا ما جعل الجارية الأكثر ابتياعاً في الأسواق السلوية هي تلك المتقنة لعمل خاص أو مجموعة من الأعمال المتميزة، كالإلمام بأمور التطبيب والتوليد أو أمور تربية الأطفال والتدبير المنزلي، أو تلك التي شارفت على البلوغ بغاية الاستمتاع.

وكان للعبد الحق في مفارقة سيده وطلب بيعه، فإن شئناً معاشرته فرّ مستجيراً بضريح ابن عاشر أو بأحد حرم المدينة، وإن أصر على الشقاق نُزل على طلبه وإن اعتذر وتودد أصحابه.

إن استعباد أبناء المسلمين أو الذين جرى بينهم وبين المسلمين سلم، جرّمه لفيف من علماء سلا وحرّموا تجارته، حيث عدّ الفقيه والمؤرخ أحمد الناصري الفعل سلوكاً عارٍ من الدين والأخلاق، بحجة أن السبي لا يحق إلا في حرب شجرت بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى، لا بالسرقة والسطو على عيال المسلمين كما هو شائع.

ولم يكن السلويون يجدون في الزواج من إيمانهم مثلبة تخدش هيبتهم في نظر الناس، فالكثيرون من الأشراف والتجار والأمناء عقدوا على جوارهم وأصبحوا ملازمات لهم في حلهم وترحالهم، فأكثر الجاريات السلويات كن على قدر من التعليم والدراية، بسبب حرص السلويين على تعليم إيمانهم القراءة والكتابة وأساليب اللياقة وفنون الطبخ والحرف المنزلية، لدرجة أن دار المخزن بمكناس على عهد المولى إسماعيل، كانت توكل لعائلات سلوية مثل عائلة ماعينينو مهمة الإشراف على تعليم إيمان الدار بعض الحرف وأشكال التدبير المنزلي.

هذا الحرص وازاه ديدن التزمته ثلّة من أعيان المدينة وهو الإيصاء بعثق عبيدهم لما يطرق الموت بابهم أو يطبق أنفاسهم، وتمتيعهم قبل تسريحهم بقدر مالي محدد للاستعانة به على متطلبات الحياة. هذا التقليد وغيره الذي ظل متوارثاً منذ بدء الجهاد البحري أنجب رياسا وعمالا وطبجية مثلوا في بعض الفترات رأس النخبة وزعماءها الأنجاد.

ثالثاً: الوضع السياسي السلوي: بين التحديات الداخلية والضغوطات الخارجية

راهن المولى عبد الرحمان بن هشام على إعادة إحياء نشاط الجهاد البحري الذي أحمده أنفاسه سلفه المولى سليمان سنة 1815م، متوسماً من هذا الإجراء حل أزمة بيت المال والنهوض بموارده على حد تأكيد الباحث، وتدرجياً عادت القرصنة السلوية إلى السواحل الإقليمية، وعلى الرغم من حالتها المتقدمة مقارنة بغريماتها الأوروبية، فقد تمكنت من إيقاف بعضها وإحالتها على الأسر، بذريعة افتقادها لما يخول لها الدروج في المياه الإقليمية، بيد أن واقعة قنبلة العرائش من قبل الأسطول النمساوي سنة 1829م، وما أعقبها من صدمة سقوط الجزائر تحت ربة الاحتلال الفرنسي سنة 1830م، جعل السلطان يستعيز عن ورقة القرصنة بخطة تعزيز الدفاعات البحرية وعلى رأسها دفاعات الثغر السلوي، معتمداً في هذا الخيار على تسليح الثغور وتجهيزها وإصلاح خطوطها، وتكوين أطر جديدة تخوض المعامع وتكون في مستوى التحديات، ويبدو أن السلطان أنس إثر هذه التدابير وغيرها القدرة على مواجهة القوى الأوروبية، بعد أن وجّه خطاباً شديداً للهجة أكد فيه امتلاكه

من القوة ما يردع به أي عدوان أجنبي، ثقة حملت السلطان على تجاهل احتجاجات القناصلة الأوروبيين على تجديده نشاط القرصنة، وعلى التهديدات بقصف مرسى من مراسي الإيالة إن ظل السلطان مصرا على دعم ثورة الأمير عبد القادر الجزائري، بيد أن محك معركة إيسلي سنة 1844م واستباحة ثغر صويرة وتركه نهشا للنهب بعد قصفه، كشف عن الحجم الحقيقي لقوة السلطان وأبأه كرها إلى طاولة المفاوضات الفرنسية بنفسية مهزوزة، وضع أربى القناعة بضرورة خلق جيش نظامي على الطراز الأوروبي، وحصون دفاعية أكثر جدّة ومنعة، وقد حظيت مدينة سلا بكفٍ مهم من هذا الاهتمام، تُنزل فعليا على مستوى تأهيل إمكاناتها الدفاعية، تحت إشراف القائد المضرس بوعمرو فنيش الذي عينه السلطان عاملا على سلا، لإنفاذ هذه المهمة، كإجراء استباقي لإحباط أي غزو أوروبي محتمل.

1- سلا في مهب التحديات الخارجية:

أ- سلا في مصد العدوان الفرنسي:

أعرب الباحث أن «سلا استمدت هويتها الجماعية من التحام ساكنتها القوي والدائم ضد عدو «نصراني» محتمل قد يهاجم المدينة من جهة البحر، هاجس جعل المجتمع السلوي حذرا ومتأهبا عسكريا لكل الطوارئ». فبعد أن تعرضت سلا سنة 1844م لرشق خاطف من قبل الأسطول الفرنسي وهو في طريقه لقصف الصويرة، استقر في يقين السلويين أن الوقعة مع فرنسا لا تعدو مسألة وقت، وعلى هذا اليقين أعدوا ما استطاعوا استعدادا لهذا اليوم، تحت قيادة العامل الجديد بوعمرو فنيش، الذي كان يشرف بنفسه على عمليات تأهيل الخطوط الدفاعية للمدينة وتنظيم صفوفها.

وقد وجدت فرنسا في حادثة تكسر مركبها التجاري المحمل بزكائب القمح على أحجار الضفة السلوية، إثر شطّه عن الشط الرباطي، الفرصة المواتية لاستعادة التوازن الجيو إستراتيجي الذي كان راجحا حينذاك لصالح الحضور الانجليزي، ودون تردد اتهمت فرنسا أوزاعا من السلويين بنهب وسقّة المركب، وطالبت السلويين بتعويض مالي قدره 6795 فرنكا، وأمام رفض الأهالي للإدانة وللتعويضات التي فرضها القنصل الفرنسي «دوزان» والطعن في تبريراتها، نزعت فرنسا إلى نصب راجماتها البحرية يوم الأربعاء 26 نونبر سنة 1851، وشرعت في قصف المدينة من الضحى حتى اقترب العشاء، معركة وضعت أوزارها على خسائر فادحة طالت الجانبين، إن على مستوى الأرواح أو العتاد أو البنيان، وقد

بدا للباحث أن اختيار سلا هدفا للعدوان الفرنسي، جاء على أساس خلوها من المستوطنين الأجانب، باعتبارها مدينة مسكّرة في وجه الأوروبي ومصالحة، وفي سياق الضغط على المخزن عسكريا للنزول على إرادته الاستراتيجية، والفوز بِقَصَب الدولة الأكثر حضورا في الإيالة الشريفة.

ب- الاستيطان والحماية القنصلية:

أُطلّ نظام الحماية القنصلية على المغرب سنة 1767 ثم كرسه معاهدة 1856، وهو اتفاق قانوني غير متكافئ، يتعالتى بموجبه أحد رعايا السلطان بإحدى الدول الأجنبية، قصد التمتع بالحصانات والتسهيلات التي خولتها الإيالة الشريفة لمواطني الدول الغربية، صيغة وجدت فيها هباشات من الرعايا، ملاذا يَعْصمها من قهر القواد، وجور الحكام، وتصفية الحسابات، ومصادرة الأملاك، وأداة لتوسيع نطاق الامتيازات، في الوقت الذي تشوّف فيه الأجانب حسان طروادة الذي من شأنه تذليل القبض على مفاصل الإيالة والتحكم في دواليها، وتوجيهها صوب المسار الذي يعزّز حضورها، وانضباطا مع هذا الإجراء الذي يمكن وسمه بالتسرب الناعم، فَقَدَ المخزن سلطته على خُباشات من رعاياه، وعلى ربع معتبر من الموارد المالية، كان أغلبه يستخلص من مداخل الضرائب وإيراد المبادلات التجارية مع الخارج.. شطط وضغوطات صارت تناجز السلطان على الشرعية والسيادة، وتحفر عميقا في هوة التناقضات والتقاطبات داخل المجتمع.

في يَمِّ هذه التجاذبات، لبث السلويون يابون استيطان المسيحي أيّا كان جنسه، ومهما كان عذره، بيد أن هذا الوصد المحكم بدأ رتاجه ينفرج تحت طائلة الحماية الأجنبية، التي استطاعت في البداية اجتذاب سبعة سلويين وتسخيرهم لخدمتها، ورويدا رويدا بدأت الدائرة تتسع حلقتها لتعم بعض أشرف سلا، حماية جرّت على ذويها قطيعة الأهالي ومجافاتهم، بل سوّلت لبعض الوجوه من أعوان القاضي علي بن عواد التنكيل بهم. ولعل مشهد محمد حصار الذي أورده الباحث ونفر من أهل سلا مائلون عليه ضربا وخطما، جزاء إصراره على فتح مكتب للبريد الفرنسي داخل سلا، نموذج في هذا السياق، ومن صروف القدر أن القاضي علي بن عواد ألد أعداء المحميين جوّز حين احتلت فرنسا المدينة سنة 1911 الاستعانة بالحماية الألمانية، فبدّد بذلك الحرج عن رهط من أعيان المدينة الذين طفقوا في اعتناقها أفواجا.

إن اندحار جبهة القبائل أمام بأس العسكرية الفرنسية المتطورة، وما خلّف ذلك من فوزي وانفلات أمني، وما أتبعه من احتلال، وضع قوى المعارضة السلوية حسب تأويل الباحث أمام خيارين

لا ثالث لهما، إما الاستجارة بالحماية القنصلية الألمانية أو الانجليزية بعد تسويغها من قبل فقهاء، أو الهجرة صوب المشرق، وهذا ما يحيل على الاستنتاج أن احتلال المدينة كان سببا في ارتفاع سواد المحميين السلويين، بل سببا في افتضاض قفل المدينة المحروز، واستباحتها للاستيطان الأوروبي الذي بلغ سنة 1912 ما قدره 235 مستوطنا أوروبا، وهي السنة ذاتها التي خضعت فيها البلاد للحمايتين الفرنسية والإسبانية، فانتقلت بذلك سلا وعموم ربوع الإيالة من شاكلة عقد حماية محدود دانت له العدائد اختيارا، إلى عقد ممدود أجبرت بنوده على السواد إجبارا.

ج- سلا في محك الاحتلال: التكيف الصعب

عقب اندحار القبائل السلوية وهي تحاول إيقاف زحف القوات الفرنسية على المنطقة، وبعد أن نجحت هذه القوات في عزل المدينة عن محيطها القروي سنة 1911، أمت وجهها شطر العدوتين لاحتلالهما، غزو لم يخل من هواجس ردود الأفعال، وعواقبه على الأوروبيين المستقرين بالمنطقة، وعلى تجارتهم البحرية المرتبطة بمرسى العدوتين، بيد أن سياسية استعراض القوة والتلويح باستخدامها في حالة المواجهة، شل قرار المقاومة، وأجبر ساكنة العدوتين على كظم انفعالهما أثناء الاحتلال.

وأمام الغياب التام لسلطة المخزن المغلوب على أمره، استنجد أهل الحل والعقد بالقنصل الألماني «نوردوف» بعدما تعودوا نصرته حين تُنخِص يد العسف الفرنسية بكلكلها على المدينة، ويبدو أن اتفاق التسوية المبرم في 4 من نونبر سنة 1911 والذي سمحت ألمانيا بموجبه لفرنسا باحتلال الإيالة الشريفة مقابل التنازل لها عن مستعمرات بإفريقيا الاستوائية، جعل القنصل الألماني يبلع لسانه ويصم آذانه عن دعوات الاستنصار، وعن الغزو الجاري في المدينة.

واقع شكل وقَّعه صدمة نفسية أليمة وأثر على معنويات السلويين، فمنهم - كما أشار الباحث - من اختل عقله ومنهم من لزم بيته إلا لأداء صلاة الجمعة، ومنهم من أزمع الرحيل إلى المشرق، ومنهم من استقر بعدوة الرباط خوفا من قصف لا يبقى ولا يذر.

2- سلا على وقع التحديات الداخلية:

أ- سلا وباديته: علاقة ائتلاف لا تخلو من خلاف

شكلت بادية سلا المحرك الرئيس لعجلة اقتصاد المدينة، حيث لبثت نخبها الاقتصادية

والسياسية مرتبطة بقوة بامتدادها البدوي وفلاحيا وتجاريا، هذه العلاقة لا تعدو صورة مصغرة لنمط يعكس تبعية المدينة المغربية للبادية، وعمق تداخل المجالين إبان مرحلة ما قبل الحماية، فإذا كانت سلا أمنت لباديتها احتياجات ذات طبيعة صناعية، وعصمت اللاتدين بها من عسف القياد، والفارين من صراع قبائل اتحادية بني حسن وضغائن العشائر والأفراد، فإن البادية في المقابل مثّلت لحاضرتها حديقته الأمامية ومتنفسها التجاري وسلة قوتها وعمقها الاستراتيجي، فكما هو معلوم أن طبيعة التربة الرملية المبتوثة على حواف المدينة، لم تكن قادرة إلا على توفير النيز من القمح. وهذا ما جعل سلا تابعة لباديتها غذائيا.

وعلى صعيد آخر، شكل البعد المجالي لبادية سلا عمقا استراتيجيا في الصراع والمناورة، وهو ما شجعها على نقل المواجهة ضد القوات الفرنسية إلى خارج المدينة، ودعم قبائلها البدوية ماديا ومعنويا بشكل غير مباشر، خوفا من تعرض المدينة لهلاك عاجل، خيار تكتيكي وجد في حرب العصابات القائمة على المباغثة ونصب الكمائن وقطع الطريق وضرب ذيل الأرتال وأطرافها ونهب قوافل تموينها، أسلوبا يتوافق وإمكاناتها المحدودة في التعامل مع العدو، خاصة حين نجح هذا الأسلوب في تكبيد الغازي خسائر فادحة، أشهرها في موقعة «غابة بوزيم» التي دارت رحاها بأحواز سلا في 24 من ماي سنة 1911 كما أورد الباحث.

هذه الصور المفعمة بمشاهد التآزر والتعاقد بين سلا وباديتها، لم تخلو خلفياتها من صور تنوء بمشاهد المشاحنة والبغضاء، المحكومة سياقتها بدافع السلطة والثروة والحظوة، أو بداعي الفاقة والخصاصة، أو بباعث التمرد على تكاليف المخزن المثقلة، وهو ما كان يستدعي استنفار حركة أو تجريدة مخزنية في بعض الأحيان لإعادة القبائل الآبقة إلى جادة الطاعة والانضباط، واسترداد زمام السيطرة السلوية على باديتها. أما في حالة الإخفاق في تأويلها عسكريا، يلجأ المخزن إلى معاقبتها بأسلوب الحصار الاقتصادي والعزل الاجتماعي، بتحريم المتاجرة معها، والدّلوف على أسواقها، واعتقال كل من ضبط من عصبتها.

وفي هذا الصدد أكد الباحث أنه كلما اجتاحت المنطقة داهية طبيعية (الجفاف أو وباء) أو أشيع خبر وفاة السلطان أو انهزامه في مواجهة داخلية، إلا سلكت قبائل سلوية سلوك الجربابين، الأمر الذي كان يفرض على السلويين الاعتصام داخل أسوار المدينة، والحسرة تأكلهم على انحباس تجارتهم، واندراش زراعتهم، وانحصار سبل استزاقهم. ففي سنة 1866 مثلا وجدت قبيلة عامر

وحليفتهما زمور في إشاعة وفاة السلطان محمد بن عبد الرحمان، فرصة لانتهاك مزارع سلا والتسلط على مداخلها ومخارجها، ولولا أمر السلطان الذي أسعف المدينة بأقوات من الجديدة عبر منفذها البحري، لَنَابَتْهَا مخمصة جسيمة، خاصة وأن الحدث توازى مع رَزِيَّة الجراد الذي لم يبق على صعيدها أخضرا ولا يابسا. وفي مارس سنة 1903 استغل الزموريون اندحار جند المخزن أمام الجيلالي الزرهوني (بوحمارة) وأغاروا على سلا ونهبوا منها 180 من البقر، وحين عاودوا الكرة في اليوم الموالي تصدى لهم أهل سلا وحالوا دون بغيهم. وأما يوم اندحارهم أمام القوات الفرنسية فقد انقلبوا نهباً وسلبا على كل من طالته أياديهم.

وتبقى معضلة الماء التي طغت على مشهد الصدمات البينية، من أعقد الخلافات التي كان فتيلها يتوقد، كلما رزقت قبيلة عامر بجذب، أو استشعرت ضعفا مخزنها وهوانه على المجابهة.

فمعلوم أن شبكة جلب الماء من واد الفُورَات الذي يبعد عن سلا بحوالي 14 كلم، قُيِّضَ لها المرور على حدود هذه القبيلة، ما جعل سلا رهينة لظروف عامر ومزاجها العام، فبمجرد ما كانت تَقْلِبُ ظهر مَجَنِّهَا للمدينة، إلا وتحيقها بمحنة شح الماء، فلم تكن عامر تتورع عن حصر الماء الممدود للمدينة، والضرن به أو الإنقاص من منسوبه المعتاد وتعكير صفوه، تصرّف كان يشل كل المرافق، ويحيل وضع الساكنة إلى حال دائق، إلى أن يتدخل المخزن ويعيد الأمور إلى نصابها السابق.

ب- سلا والرباط: الإخوة الأعداء

تعود جذور الصراع بين العدوتين إلى زمن المعارك التي شنها المجاهد العياشي ضد الرباطيين، بعدما عارضوا الدخول في سلطته واستقوا عليه بالإسبان. صراع ظل لظاه متواريا تحت هشيم التوافقات، لا تشرّب ألسنته إلا حين تتضارب المصالح ويطنق منطق إثبات الذات وفرض الإرادات، وتروغ إحداها إلى الاحتكار والاستبداد بالمناصب الاعتبارية والمكاسب التجارية.

لكن تظل من أقدم المواجهات التي شجرت بين العدوتين خلال الفترة المدروسة - حسب رأي الباحث - هي تلك التي كادت أن تتحول إلى حرب أهلية، جراء اتهام ابن سعيد عامل سلا، شِرْوُهُ سويسسي عامل الرباط، بالارتشاء جزاء تركه منفعة المكوس بالرباط سارية، رغم إلغائها من لدن السلطان، اتهام قابله عامل الرباط بالحظر على كل سلوي الدروج في عدوة الرباط، وتحذيرهم من مغبة الغشْمَر والتجاهل، فما كان من السلويين إلا أن أعلنوا الحرب على الرباط التي كاد فتيلها أن يلبد سماء العيش بين الجارتين، لولا أن تدخل العامل بن سعيد و أجم نزقيتهم، وقد ظلت مصانع

الحداد ثاوية بينهم حتى رآب صدعهم السلطان الحسن الأول في 20 نونبر 1873، لكن دون أن يستطيع تزويد الحزازات التي واترت على إضمارها النفوس، حزازات وحساسيات عملت على تراكمها اختلاف الظروف والأدوار التي باتت تطلع بها كل حاضرة على حدة، ففي الوقت التي كانت تستفرد فيه الرباط بعموم الأنشطة التي يحتضنها مرسى أبي رقراق، وتستفيد من تدفق المنتجات الأوروبية الرخيصة، كانت سلا ترنو بعين الحسرة على الحاجز البحري الطبيعي الحائل بينها وبين مورد رزق جزيل، ودور ثقیل تستحق أن تؤديه، إكراه أسهم بشكل أو بآخر في تحويلها إلى مدينة داخلية ذات وظيفة أمنية تُعنى بحراسة الطريق الساحلية الرابطة بين سلا وقصبة المهدية، إلى جانب إشرافها على مراقبة القبائل المجاورة، والحرص على انضباطها لجادة الطاعة والانصياع لسلطة المخزن، لتحال مع اتساع غُوط التناقضات إلى مجرد ملحقة بالدائرة الحضرية للرباط العاصمة بعيد الحماية، مأل تشوف علي زنيبر حصوله في المراسلات التي تبادلها مع العامل الصباحي، حيث حظّه في طيّها -كما أورد الباحث- على توسيع نفوذ المدينة والسيطرة على قصبة المهدية كتدبير استراتيجي من شأنه اتقاء الهيمنة الرباطية وتعزيز استقلالية سلا الحاضرة.

ج- سلا في معترك صراع الأخوين: من البيعة المفروضة إلى البيعة المشروطة

بعد ثورة المولى عبد الحفيظ على أخيه السلطان المولى عبد العزيز، بحجة موالاته للكافرين وإطلاق يديهم في البلاد، ونبذ شروط السنة والكتاب، وفساد مصالح العباد، ظهر بسلا ثلة من أعيان المدينة أعلنوا مناصرتهم جهارا للأمر الثائر باسم الجهاد، فهذا العالم أبو بكر الشنتوفي القارض لقصيدة في مدح المولى عبد الحفيظ على رؤوس الأشهاد، وهذا شَرُوه أبو بكر بن محمد التطواني المعرّض بالمخزن العززي بين الجموع والأفراد، وكلاهما من رِيعان المشايخين للمولى عبد الحفيظ، اللذين تعرضا للسجن والتتريك ليكونا عبرة ورادعا؛ بيد أن القرار الذي أنهاه السلطان إلى مسامع النخبة السلوية التي اجتمعت به في قصبة المهدية، والقاضي بنيته الجنوح إلى مسالمة فرنسا والدار البيضاء لازالت ترزح تحت وطأة احتلالها، دفع بالكثير من أعيان المدينة إلى الانضواء تحت اللواء الحفيظي في السرّ والعلن، رغم التنكيل الذي لاقاه كل من ثبتت مبايعته للأمير الثائر.

تنكيل لم يثن السلويين عن الدخول في الدعوة الحفيظية أفواجا، جرّاء ما ظلت تقتطفه يد المحلة العززية من جرائم النهب والخطف والاعتصاب داخل المدينة طوال المدّة التي استقرت بالعدوتين، وما زاد الحنق وسعّره في نفوس الأهالي، وقوف السلطان بلا حول ولا قوة أمام التدخل الأمني الفرنسي

المتكررة بسلا، في الوقت الذي كان يحشد بأسه ويصرف جهده ضد القبائل التي قَلَبَتْ له ظهر المجن، بعد أن خفرت بيعته، وأجابت صنوه، هذا الحنق الشعبي الذي كان يكبر ككرة ثلج حطها سيل من علٍ، جعل المخزن العزيزي لا يأمن على ظهره في قابل حربه، فاهتدى إلى ارتهان عشرين فردا من أعيان المدينة، ككفالة تضمن له إذعان أهل المدينة وتقيدهم بالطاعة.

ولما التقى الجمعان لم يمر وقت طويل حتى حَطَّت المعركة إصْرَها على أنفِلال المحلة العزيزية ودمار جموعها، نصر مهد الطريق أمام المولى عبد الحفيظ للجلوس على العرش، واضطر معه السلطان المعزول إلى طلب الحماية القنصلية الفرنسية درأً للانتقام. وأما السلويون فقد استقبلوا الخبر - على حد تعبير الباحث - بتحرير عقد البيعة للسلطان المنصور، بأسلوب الشاعر والأديب الحاج الطيب عواد صبيحة الثلاثاء 25 غشت 1908، الباحث وكلفوا رقاص المدينة بإيصاله على جناح السرعة إلى قصر السلطان بفاس، وبعد حين انعقد وفد رسمي بزعامة العامل الصبيحي والقاضي علي عواد لتقديم التهاني بين يدي السلطان الجديد بحضرته سنة 1908.

على سبيل الختم:

حاول الباحث مقارنة فترة مفصلية من فترات تاريخ سلا المعاصر بخلفية وطنية، توخت استقراء مقطع القرن 19 وبداية القرن العشرين في مختلف تمظهراته ورهاناته وتعاييره من خلال وثائق مخزنية وقرائن جديدة، نشدت الإسهام في بناء تاريخ محلي خالص من المؤثرات الأيديولوجية، ونقد الادعاءات الأوروبية التي وصمت السلويين بالهيب والتعصب، مرافعة منطقية أو هكذا تبدو، كشفت في معرضها أحداثا مستطرفة ظلت في عداد المغمور، حتى بعثها الباحث من عتيرها وملاً بها الفراغ الذي ما انفك يعتري الكثير من محطات الفترة المدروسة، مشكلة بذلك وجهة نظر الأنا إزاء وجهة نظر الكولونيالي في بعض القضايا التي همت المدينة إبان الفترة المدروسة. ومستندا هاما لفهم أنماط الثابت ومحفزات المتغير، والأنساق المتداخلة في ضبط العلاقات الاجتماعية السائدة داخل المدينة: إن على مستوى الإنتاج والتبادل، أو على مستوى العلاقة مع السلطة والمؤسسة الدينية والحمايات القنصلية.

ويبدو أن الباحث جعل من التاريخ السياسي للمدينة نقطة ارتكاز لفهم طبيعة التمفصلات المشكلة لبنيتها الاجتماعية، وعلاقات التكامل والتضاد المتفاعلة داخلها: (الأنا والآخر، المعرفة والسلطة، المادي والرمزي، المركز والهامش...) معتبرا في هذا المعرض أن الأبعاد الجغرافية والاقتصادية

والسياسية والروحية المتفاعلة مع بعضها تعدو محددًا في تشكيل النسق الثقافي الجمعي. وموثرا رئيسا في جزئيات المعيش الجمعي وتقلبات أحوال المجتمع السلوي وانفعالاته العاطفية.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذا الكتاب المتميز بمناولته، الغني بمعطياته الطارفة والمتنوعة، أرضية ملائمة لإبرام دراسات مونوغرافية جديدة عن المدينة، بمقاربة تركيبية تستثمر القرائن في بناء الأكسوميات ومساءلة البّدهيات من داخل إشكاليات تتداخل فيه الموضوعات بالأسئلة، هذا على اعتبار أن البناء التاريخي تتحسن جودته كلما وُجدت دراسات مونوغرافية متراكمة، منفتحة على مختلف مناهج العلوم الإنسانية، زاخرة بالوثائق الجديدة والمصادر العديدة والمتون الموثقة.

Issue n°

9

Journal
Dhakhaā'ir
Lil-'Ulūm al-Insānīyah

June 2021 AD, Shawwal 1442 AH



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

Electronic peer-reviewed academic, journal of humanities, half Yearly

Participated in this issue:

Rabii Elhamdaoui

Abdelilah Belkari

Abdelhalim Zoubair

Ahmed Mohamed Mahrouss Elkatouri

Amhamed Rahmani

Rachid Hajira

Abdelhakim Elmorabit

Muhammad Mansour Jibrilu

Brahim Ettahiry

Bechir Lassioud

Youness Elmorabit

Anass Senhaji

