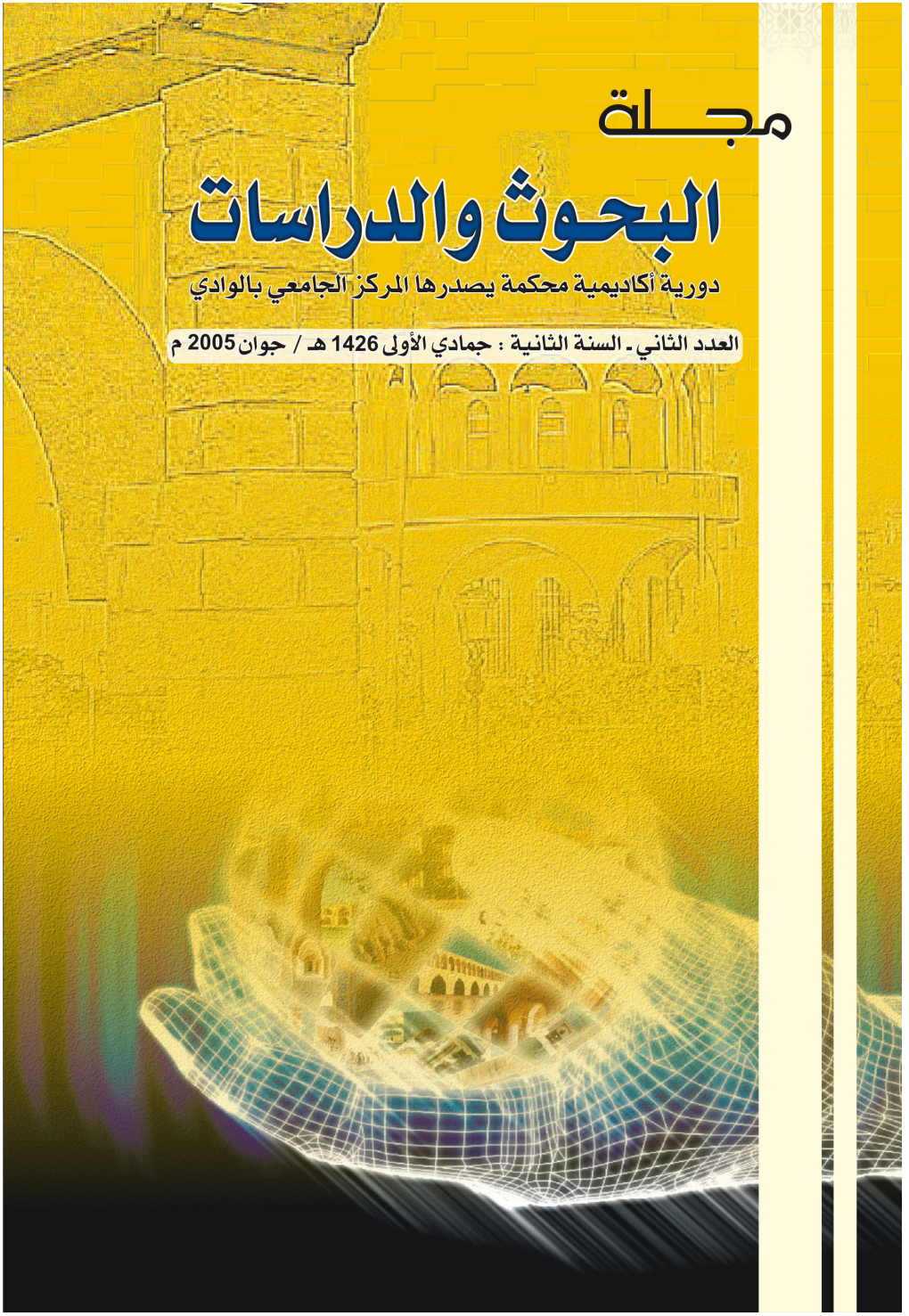

مجلة
البحوث والدراسات
دورية أكاديمية محكمة يصدرها المركز الجامعي بالوادي
العدد الثاني ـ السنة الثانية : جمادي الأولى 1426 هـ / جوان 2005 م

منشورات المركز الجامعي بالوادي

مجلة
البحوث والدراسات

دورية أكاديمية محكمة يصدرها المركز الجامعي بالوادي

العدد الثاني ـ السنة الثانية : جمادى الأولى 1426هـ / جوان 2005 م

ISSN 1112 – 4958

المدير العام :
الأستاذ/ مصطفى ياحي

رئيس التحرير :
الأستاذ/ إبراهيم رحماني

هيئة التحرير

د. الطاهر سعد الله
أ. أحمد عماري
أ. المكي دراجي
أ. زكرياء دمدوم
أ. عبير شابي
أ. عادل محلو
أ. علي ذهب

توجه جميع المراسلات إلى :

رئيس تحرير مجلة البحوث والدراسات ـ المركز الجامعي بالوادي
حي الشهداء ـ ص . ب : 789 الوادي 39000 الجزائر .
تلفاكس : 032 24 47 65 أو: 032 24 43 00
Email : Bouhouth_d @ yahoo.fr

أعضاء الهيئة العلمية الاستشارية

أ.د. إبراهيم سعد الله
(جامعة الوادي)

أ.د. إبراهيم بختي
(جامعة ورقلة)

أ.د. أحمد جلايلي
(جامعة ورقلة)

أ.د. الطاهر سعد الله
(جامعة الوادي)

أ.د. كمال عجالي
(جامعة باتنة)

أ.د. محمد زغداوي
(جامعة قسنطينة)

أ.د. الأمين شريط
(جامعة قسنطينة)

أ.د. الهاشمي لوكيا
(جامعة قسنطينة)

أ.د. صالح مفقوده
(جامعة بسكرة)

أ.د. عمر سعد الله
(جامعة الجزائر)

أ.د. محمد الناصر بوغزالة
(جامعة الجزائر)

أ.د. محمد خان
(جامعة بسكرة)

أ.د. أحمد بن ناصر
(جامعة الجزائر)

أ.د. محمد بوعمامة
(جامعة باتنة)

د. بشير بن عيشي
(جامعة بسكرة)

د. عبد القادر دامخي
(جامعة باتنة)

أ.د. مسعود مزهودي
(جامعة باتنة)

أ.د. عبد الله بوخلخال
(جامعة الأمير عبد القادر)

أ.د. فيصل بن حليلو
(جامعة قسنطينة)

أ.د. فتحي خلفاوي
(جامعة ورقلة)

د. عبد الكريم قريشي
(جامعة ورقلة)

أ.د. محمد حمزة بن قرينة
(جامعة ورقلة)

أ.د. محي الدين مختار
(جامعة ورقلة)

د. آدم قبي
(جامعة ورقلة)

قائمة المحتويات

مجلة البحوث والدراسات

العدد الثاني ــ السنة الثانية: جمادى الأولى 1426هـ / جوان 2005 م

الموضوع	رقم الصفحة
□ افتتاحية العدد : كلمة السيد المدير العام للمجلة	
□ كلمة التحرير	
□ إشكالية البيان في مرويات النزول القرآني بين الأسباب والأحكام بقلم : أ. إبراهيم رحماني	11
□ الاستقراء في الفكر الأصولي وأثره في مباحث مقاصد الشريعة بقلم : د. عبد القادر بن حرز الله	33
□ نظام حماية المشرع لحاملي بطاقة الائتمان . بقلم : د. موسى رزيق	51
□ فن الخاطرة في نثر أبي اليقظان . بقلم : د. محمد زغينة	71
□ صور الوحدة الإسنادية الفعلية المؤدية وظيفة الفاعل في القرآن الكريم بقلم : أ. رابح بومعزة	95
□ الشيخ الطيب العقبي مصلحا . بقلم : د. كمال عجالي	117
□ شعرية الصبا في قصيدة من وحي الصبا لمحمد خليل عبو بقلم : أ. عادل محلو	131
□ المصطلح النحوي في آثار محمد بن يوسف أطفيش بقلم : د. أحمد جلايلي	141
□ سيمياء الخطاب الشعري الشفاهي اصطلاح الثقافة مع الطبيعة بقلم : أ. أحمد زغب	163
□ المسرح الموجه إلى الطفل بقلم : أ. محمد عبد الهادي	177

□ تقنيات السرد في رحلة "فيض العباب" لابن الحاج النميري
بقلم : أ. إسماعيل زردومي 185

□ مركز التحكم : مفهومه ووجهاته
بقلم : أ. منيرة زلوف 211

قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين ، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

* المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق .
* الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث .
* أن تكون الهوامش في آخر البحث متضمنة إعطاء معلومات ببليوغرافية كاملة .
* تقدم البحوث مكتوبة على جهاز الحاسب الآلي مطبوعة من ثلاث نسخ مرفقة بنسخة على قرص مرن مع مراعاة التصحيح الدقيق في جميع النسخ .
* وضع ملخص بالعربية وآخر بالفرنسية أو الإنجليزية لا يتعدى الواحد خمسة أسطر .
* أن يرفق الباحث بموضوعه ورقة متضمنة التعريف به وبدرجته وإنتاجه العلمي، وكذا عنوانه البريدي والالكتروني إن وجد ، ورقم هاتفه .
* أن يقر الكاتب أن البحث أو المقال لم يسبق نشره أو أرسل للنشر في مجلات أخرى .
* تخضع المواد الواردة لتحكيم الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة .
* يجري إعلام الكتاب بقرار الهيئة العلمية الاستشارية وهيئة التحرير، ولا تعاد المواد المعتذر عن نشرها لأصحابها .

ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه ، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

كلمة السيد المدير العام للمجلة
مدير المركز الجامعي

يتشرف المركز الجامعي بالوادي ، بأن يزفّ إلى القراء والباحثين العدد الثاني من مجلة البحوث والدراسات بحلّة جديدة وببحوث متنوعة ، تعكس إلى حد بعيد الدور الرائد للبحث الأكاديمي، والأفق الشاسع للسياحة الفكرية في ميادين العلم والمعرفة .

ولقد لمسنا من خلال إصدار العدد الأول في الموسم الجامعي السابق استحسانا كبيرا، وتشجيعا وفيرا ، تعتز به الأسرة الجامعية بالوادي ، وأساتذة قطاع التعليم العالي في سائر ربوع الوطن .

ولا يسعني في افتتاح هذا العدد إلا أن أعبر عن خالص شكري وتقديري للهيئة العلمية للمجلة ، وأنوه بالإشادة بالباحثين الذين أتحفونا بدراساتهم لإثراء المجلة ، كما لا يفوتني أن أجزل وافر الشكر والثناء لهيئة التحرير التي سهرت على إنجاز هذا العمل بكل جدّ ومثابرة وإصرار على استمرارية مشروع المجلة العلمية الجامعية ، والارتقاء دوما إلى الأفضل .

وأختم كلمتي الموجزة هذه بتجديد تقديم أوفر التهاني لأبنائنا الطلبة ، وكذا لزملائنا الأساتذة بصدور هذا العدد الجديد من مجلة البحوث والدراسات ، ونحن نشرف على اختتام الموسم الجامعي 2005/2004 ؛ حيث تغمرنا جميعا الفرحة بنجاح الأغلبية العظمى من الطلبة المتمدرسين ، وتخرج عدد كبير ممن أتموا مراحل تكوينهم ذي المدى القصير ، والمدى الطويل في مرحلة التدرج ضمن الدراسة الجامعية .

مع أخلص التمنيات بالتوفيق والنجاح نوجهها للأسرة الجامعية.

مدير المركز الجامعي بالوادي

المدير العام المجلة

الأستاذ / مصطفى ياحي

كلمة التحرير

يأتي العدد الثاني من مجلة البحوث والدراسات في اختتام الموسم الجامعي 2005/2004 يتوّج جهود نخبة من الأسرة الجامعية بعد عام حافل من البحث العلمي والعطاء الفكري .

ومما زاد في عزيمتنا وإصرارنا ما تلقيناه من رسائل تشجيع ودعم من قبل عدد معتبر من العلماء والباحثين وكبار أساتذة التعليم العالي ، كما كان للبحوث التي وصلتنا مرشحة من كاتبيها للنشر بالمجلة خير محفّز على المضيّ قُدماً في هذا المشروع العلمي الطموح .

ولقد حرصنا كلّ الحرص على التزام العهد الذي قطعناه على أنفسنا في هيئة التحرير باستقبال جميع ما يصلنا من بحوث ودراسات أيًّا كان مصدرها ، بشرط استجابتها لشروط النشر المعتمدة بالمجلة ، ثم يأتي دور هيئة التحكيم التي لها الكلمة الفصل في قبول الموضوعات ، أو طلب تعديلها ، أو الاعتذار عن نشرها ، وكلٌّ في مجال تخصّصه ؛ حيث تتعاون المجلة مع نخبة مميزة من أساتذة التعليم العالي والأساتذة المحاضرين في مختلف التخصصات . وقد لمسنا تعاوناً كبيراً ، وتقديراً أثلج صدورنا من قبل الأساتذة المحكّمين ؛ فبرغم كثرة المشاغل في التدريس والبحث الأكاديمي والتأطير في الدراسات العليا ، اقتطع لنا الأساتذة الفضلاء مشكورين جزءاً معتبراً من وقتهم الثمين وجهدهم الجليل ؛ فتابعوا ما أرسلناه لهم من بحوث مرشحة للنشر . بعد إغفال ذكر المؤلف . ، وزودونا بتقارير وافية وتوصيات جدّ مفيدة ، سواء أكانت إيجابية تؤهل البحث للنشر ، أو كانت إيجابية . أيضا . تتضمن طلب إجراء تعديلات ، أو كانت إيجابية . كذلك . توجّه الباحث إلى إعادة النظر في الموضوع من أساسه ؛ ليخرج بصورة أفضل مما هو عليه من حيث الشكل والمضمون .

وعلى هذا ، فقد تلقينا ستة وعشرين (26) بحثاً مرشحاً للنشر من مختلف الجامعات داخل الوطن وخارجه ، وتمّ عرضها جميعا على هيئة التحكيم في الاختصاص موضوع البحث ، للنظر في مدى استجابتها لشروط النشر ؛ فما حاز القبول منها دون تحفّظ ننشره اليوم في هذا العدد . والذي لم يصلنا بعد تقرير المحكمين بشأنه ؛ فإننا نرجئه للأعداد اللاحقة إن شاء الله تعالى . أما المطلوب تعديله أو المعتذر عن نشره ؛ فإننا راسلنا المؤلفين

بشأنه شاكرين لهم ثقتهم ، مبرزين أن الاعتذار عن النشر لا يقلّل من قيمة البحث ولا من مكانة كاتبه ، وإنما يتعلق بالشروط المعتمدة بالمجلة ، آملين إدامة حبل التواصل بيننا وبينهم بما يجدّ لديهم من دراسات وأبحاث .

ولقد جاء هذا العدد ثرياً دسماً من خلال تنوع الموضوعات المبحوثة فيه ؛ حيث نستهله بدراسة قرآنية لكاتب هذه الكلمة حول : إشكالية البيان في مرويات النزول القرآني بين الأسباب والأحكام ، ثم يأتي موضوع مقاصديّ لـ: د. عبد القادر بن حرز الله بعنوان : الاستقراء في الفكر الأصولي وأثره في مباحث مقاصد الشريعة ، يليه بحث قانوني لـ : د. موسى رزيق بعنوان : نظام حماية المشرع لحاملي بطاقة الائتمان. ونستهل موضوعات اللغة والأدب بدراسة بعنوان : فن الخاطرة في نثر أبي اليقظان لـ : د. محمد زغينة ، يليها بحث لـ : أ. رابح بومعزة بعنوان : صور الوحدة الإسنادية الفعلية المؤدية وظيفة الفاعل في القرآن الكريم ، بعدها يكتب د. كمال عجالي حول الشيخ الطيب العقبي مصلحا ، ويختار أ. عادل محلو الكتابة حول : شعرية الصبا في قصيدة من وحي الصبا لمحمد خليل عبو ، في حين يتحفنا د. أحمد جلايلي ببحث يتناول دراسة المصطلح النحوي في آثار محمد بن يوسف أطفيش . أما أ. أحمد زغب فيتابع موضوع سيمياء الخطاب الشعري الشفاهي اصطلاح الثقافة مع الطبيعة ، ويقدم أ. محمد عبد الهادي موضوعا يعالج المسرح الموجه إلى الطفل . وقدّم أ . إسماعيل زردومي دراسة حول تقنيات السرد في رحلة فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب لابن الحاج النميري . وكان آخر موضوع تطوى به صفحات هذا العدد من المجلة للأستاذة منيرة زلوف بعنوان : مركز التحكم : مفهومه ووجهاته.

هذا ، وإنني لأجدّد شكري وتقديري للسادة الباحثين الذين راسلونا ، ولأساتذتنا أعضاء الهيئة العلمية ، ولكل من مدّ لنا يد العون والمساعدة .

تمنياتنا الخالصة للأخوة الأساتذة والباحثين ولأبنائنا الطلبة بالتوفيق والنجاح في مهامهم العلمية النبيلة .

رئيس التحرير

الأستاذ: إبراهيم رحماني

إشكالية البيان في مرويات النزول القرآني بين الأسباب والأحكام

بقلم
أ/ إبراهيم رحماني
مدير معهد العلوم القانونية والإدارية
المركز الجامعي بالوادي

الملخص

يعالج هذا الموضوع مسألة الروايات الواردة في أسباب النزول القرآني، وما تدلّ عليه من حيث بيانها للسبب في إطار وظيفتها المساعدة لحسن فهم النص القرآني على حقيقته، ومن حيث بيانها للحكم الذي يتضمنه النص القرآني ويستفاد منه في التشريع.

ومن خلال بيان اصطلاح الصحابة وكثير ممن جاء بعدهم وتوسعهم في مدلول مصطلح «أسباب النزول»، ثم عرض نماذج مختلفة لمرويات النزول القرآني؛ نخلص إلى أن العبرة بالسياق الذي ورد في إطاره النص، وليس فيما روي على أنه أسباب نزول.

The summary

This article treats the question of the different narrations mentioned about the causes which made the Coran descend. Moreover, it is about the role of these narrations for a better understanding of the essence of the Coranic Text on one part, and in revealing the verdict contained in the Coranic Text which is made use of in legislation on the other part.

Therefore, through exposing the term 'the cause of descent' used by the followers and those who came after them whom used it with a wider view, and after showing different examples of narrations about the Coran descent, we come up with the importance of the 'context' within which the text appears and not with the term 'the cause of descent'.

المقدمة:

كثيراً ما نقرأ في كتب التفسير وعلوم القرآن أن المفسِّر ينبغي أن يكون على دراية واسعة بأسباب النزول إلى درجة أن أبا إسحاق الشاطبي (790هـ) يشدّد على ضرورة معرفة أسباب النزول فيقول: «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن». ويقول أيضا: «الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»[1]. لكننا بمجرد أن نتصفح ما كتبه المختصون بشأن أسباب النزول تلك إلا ونقف على حقيقة مؤداها أنه ليس لكل نص قرآني سبب نزول، وعند تطبيق قواعد قبول الأحاديث وردّها نجد أنه ليس كل ما رُوي صحيحاً، وإذا أمعنّا في القراءة والتأمل في كثير من المرويات الصحيحة نجد أنفسنا مع روايات كثيرة لا تتفق مع سياق النص القرآني وما يدل عليه من أحكام، وهذا ما يدفعنا إلى أن ندقق في تلك الروايات أكثر، ونعيد النظر كرّة أخرى في السياق الكامل للنص القرآني، وعندها لا شك أننا سنقف على نتائج تزيل الإشكال وتيسّر حسن الاستفادة من كتاب الله الخالد.

وعلى هذا سوف نعالج الموضوع من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: طريقة نزول القرآن الكريم.

المبحث الثاني: أهمية دراسة أسباب النزول القرآني.

المبحث الثالث: دور السياق القرآني ومرويات النزول في البيان.

المبحث الأول
طريقة نزول القرآن الكريم

لم يكن نزول الوحي الإلهي على سيدنا محمد ﷺ كلمة ساعة، ولا يوم، ولا شهر، وإنما كان كلمات أعوام طوال، تقدر هذه المدّة بثلاث وعشرين سنة[2]؛ فكانت كلمات القرآن الكريم كلها في السماء في اللّوح المحفوظ،

ثم توالى نزولها إلى العالمين مع زمانها وفي أوانها.

ولقد ظل الوحي ينزل نجوماً؛ ليقرأه النبيّ ﷺ على مُكث ويتلقّاه الصحابة الكرام شيئا بعد شيء، يتدرّج مع الأحداث والوقائع والمناسبات الفردية والاجتماعية المتعاقبة أثناء حياته ﷺ.

قال أبو شامة المقدسي (ت665هـ): «فإن قيل: ما السرُّ في نزوله منجما[3]؟ وهلاَّ أُنزل كسائر الكتب جملة ؟ قلنا: هذا سؤال قد تولّى الله جوابه، فقال تعالى: ﴿وَقَالَ الذينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزلَ عَلَيْه القُرْآنُ جُمْلَةً وَاحدَةً ﴾ [سورة الفرقان آية: 32] يعنون: كما أنزل على من قبله من الرسل، فأجابهم تعالى بقوله:﴿ كَذَلكَ ﴾ أي: أنزلناه مفرّقاً ؛﴿ لنُثَبّتَ به فُؤَادَكَ﴾، أي: لنقوي به قلبك فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة، كان أقوى للقلب، وأشدّ عناية بالمرسل إليه، ويستلزم ذلك: كثرة نزول الملك إليه، وتجدد العهد به وبما معه من الرسالة، الواردة من ذلك الجانب العزيز؛ فيحدث له من السرور ما تقصُر عنه العبارة؛ ولهذا كان أجود ما يكون في رمضان، لكثره لقياه جبريل» [4].

فالقرآن الكريم لم يكذّب الكفار فيما ادعوا من نزول الكتب السماوية جملة، بل أجابهم ببيان الحكمة المقصودة من النزول المفرّق، ولو كانت تلك الكتب السابقة، نزلت مفرّقة كالقرآن؛ لردّ عليهم بالتكذيب، وبإعلان أن التنجيم: سنة إلهية فيما أنزل على الأنبياء من قبل، كما سبق أن ردّ عليهم طعنهم: ﴿مالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي في الأسْواَقِ﴾؟ [سورة الفرقان آية: 07] بقوله: ﴿ وَماَ أرْسَلْناَ قَبْلَكَ منَ المُرْسَلينَ إلا إنَّهُمْ لَيَأْكُلوُنَ الطَّعاَمَ وَيَمْشوُنَ في الأسْوَاق ﴾ [سورة الفرقان آية: 20][5].

وهكذا قرر الله تعالى تلك الحقيقة: مخاطبا رسوله: ﴿ وَقُرْآناً فَرَقْناهُ لتقْرَأَهُ عَلَىَ النَّاسِ عَلَىَ مُكْثٍ وَنَزَّلْناَهُ تَنْزِيلاً ﴾ [سورة الإسراء آية: 106]، فجاء

الوحي الإلهي منجّماً بحسب الوقائع المتجددة والأحداث المتلاحقة، التي تقتضي كلمات متلاحقة.

ويمكن أن نوجز أهم الحكم المستفادة من التنجيم النزولي للقرْآن، ونجملها في أربعة حكم رئيسية كما يأتي:

ـ الحكمة الأولى: تثبيت فؤاد النبي ﷺ وتقوية قلبه: وذلك لأن في تجدّد الوحي وتكراره بعث للسرور والغبطة بما يشرح صدره ﷺ، ويشعره بدوام العناية الربانية، وأنه تعالى يتعهّده بتأييده وعونه، كما تسهّلُ عليه هذه الطريقة التدريجية: عملية الحفظ والفهم ومعرفة الأحكام وأسرار التشريع القرآني، كما تقوّي نفسه الشريفة ليضبط ذلك كله بصفة محكمة.

ولا يخفى أن في نوبات النزول القرآني المنجّم شكلاً جديداً من الإعجاز الذي يتحدى المشركين ويظهر تهافتهم وعجزهم، وهذا بدوره يشدّ أزر النبي ﷺ ويؤكد عزمه، باعتباره تأييداً له، وخذلاناً لخصومه، وفي تكرار ذلك ـ المرّة بعد الأخرى ـ: تكرارٌ للذّة الفوز وانتصارٌ لكلمة الحق واندحارٌ لكلمة الباطل؛ مما يشجّعه ويقوي قلبه ويثبّت فؤاده(6).

ولقد كانت الشّدائد التي واجهت رسول الله ﷺ كبيرة وجولات الصراع مع الكفار متتالية وأوجهها متعددة؛ ولهذا كانت التسلية لقلبه تحدث هي الأخرى في مرات متكافئة؛ فتكون تارةً عن طريق القَصص كما قال تعالى: ﴿وَكُلاً نَقُصُّ عَلَيْكَ منْ أَنْباء الرُّسُل مَا نثبت به فُؤَادَكَ ﴾ [سورة هود آية: 120]، وتجيء أخرى عن طريق الوعد بالنّصر، والتأييد والرّعاية، قال تعالى: ﴿وَاللهُ يَعْصمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ [سورة المائدة آية: 67، وقال: ﴿ وَاصْبرْ لحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بأَعْيُنِنَا﴾ [سورة الطور آية: 48]، وطورا تأتيه التسلية عن طريق إبعاد أعدائه وإنذارهم، كما في قوله سبحانه: ﴿سَيُهْزَمُ الجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ [سورة القمر آية: 45]، وطورا آخر تأتي بالأمر بالصبر، أو النهي عن الحزن،

كما قال تعالى: ﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا العَزْمِ منَ الرُّسُلِ ﴾ [سورة الأحقاف آية: 35] وقوله:﴿فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [سورة فاطر آية: 8]، وقوله: ﴿ وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللَّهِ وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلاَ تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ ﴾ [سورة النحل آية:127]. وهكذا تحققت حكمة تثبيت فؤاده ﷺ[7].

ـ الحكمة الثانية: التدرُّج في تربية الأمّة الناشئة: ويظهر هذا التدرّج التربوي من خلال تيسير حفظ القرآن؛ فقد كانت العرب أمّة أميّة، وأدوات الكتابة عندهم جدّ محدودة، وجملة الكاتبين ـ على ندرتهم ـ منشغلون بمعايشهم، وبالدفاع عن دينهم؛ فكان في تدرّج النزول القرآني: مساعدة وتهيئة لحفظه واستظهاره، وبالتالي يسهل عليهم فهمه والاستجابة لأوامره، والتفاعل مع هدايته[8].

أضف إلى ذلك، أن العرب عُرف عنهم التشبّث بالعقائد الباطلة والعادات المرذولة؛ فكان للنزول المنجّم للقرآن دوره في التمهيد لترويضهم للتخلّي شيئاً فشيئاً عن تلك المفاسد، حتى يكمل تطهيرهم منها وهم لا يشعرون بعَنَت ولا مشقَّة، وكانت تلك سياسة ربانية حكيمة في تربية الجيل الأوّل، الذي تحمّلَ أمانة تبليغ الرسالة الإسلامية وأحسن التفاعل معها، ونشرها في أقطار المعمورة؛ فقد كان العرب قبل الإسلام في فوضى عارمة، وزلزال عنيف؛ أفسد فيهم الفكر والسلوك، فغالوا في الإباء والمعاندة، وتحمّسوا بجهالة لموروثات الجاهلية وعقائدها السخيفة، وتهوّروا إلى أبعد الحدود في سفك الدماء، وشنّ الغارات لأتفه الأسباب، فجاء القرآن الكريم في هدوء يعالج تلك الأدواء شيئا فشيئا، مراعيا حال المخاطبين يفرغهم ثم يمليهم؛ يخلّيهم من باطلهم، ويحلّيهم بالهدى ودين الحق.[9]

ـ الحكمة الثالثة: مسايرة الحوادث والطوارئ: من المعلوم أن الناس لا يمضون فيما جدّ عليهم من دعوة الإسلام خُرساً لا ينطقون، أو عُمياً لا

ينظرون، أو غُفلاً لا يتدبرون، فهم مع هذا كله سائلون وربما يلحّون في الأسئلة؛ فكان الوحي يتابعهم في كل ما يستفسرون عنه، إذ بدأت دعوة الإسلام جهاداً وعاشت جهاداً أملته الأيام وتمخّضت عنه الأعوام، ولئن كان هذا في علم الله قبل أن يقع، فإنه كان على علم الناس جديداً، وكان لا بد أن يُلقَّنوه مع زمانه وفي أوانه[10].

وهكذا نجد في القرآن الكريم إجابات عن أسئلة كثيرة كانت توجه للنبي ﷺ مهما كان الباعث عليها، كأسئلة خصوم الإسلام حول الروح[11] أو حول سوالف الأمم[12]، وقد كانت هناك أسئلة بهدف التبيّن ومعرفة حكم الله، بشأن النفقة[13]. مثلا ـ، أو أحكام اليتامى[14]، وهكذا.. ولا ريب أن تلك الأسئلة كانت موجهة للنبي ﷺ في أوقات متفرقة، وعلى نوبات متعددة، حاكية أنهم سألوا ولا يزالون يسألون؛ فلا غرو أن ينزل الجواب عنها ـ كذلك ـ في أوقات مختلفة، ونوبات متعددة[15].

وكانت الأقضية والوقائع المتجددة تتطلب الفصل فيها، بنزول القرآن على طبقها تفصيلا وتدريجا، مثل تبرئة أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ في حادثة الإفك[16]، وكذا بيان أمر المجادلة في قضية ظهار زوجها[17] وغير ذلك كثير، ولا يخفى ما في ذلك من البيان المصحّح لأخطاء المسلمين، في وقت هم في أمس الحاجة إليه، كما ورد بشأن غزوة أحد[18]، أو غزوة حنين[19].

ـ الحكمة الرابعة: الإرشاد إلى المصدر الإلهي للقرآن: وذلك أننا نتتبع القرآن الكريم من أوله إلى آخره، فإذا هو محكم السرد متين الأسلوب قوّي الاتصال، آخذ بعضه برقاب بعض في سوره وآياته وجُمَله [20].

ولا ريب أن الانفصال الزماني، واختلاف الدواعي، يستلزمان ـ في مجرى العادة ـ: التفكك والانحلال، ولا يدعان مجالا للارتباط والاتصال، لكن القرآن الكريم ومع نزوله المنجّم جاء تام الارتباط والإحكام، متكامل

الانسجام من البدء إلى الختام، فرسول الله ﷺ إذا نزلت عليه الآية أو الآيات، يأمر بوضعها في مكان محدد قبلاً وبعداً، وهو بشر لا يدري ما ستجيء به الأيام، ولا يعلم مستقبل الزمان، ولا يدرك من الأحداث والوقائع فضلا عما سينزل الله فيها من الوحي. وهكذا كمُل القرآن بهذه الطريقة المعجزة، قال الله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [سورة هود، آية:1]، وقال أيضا: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيرًا﴾ [سورة النساء، آية: 82][21]، وهذا هو سرّ الإعجاز القرآني ؛ فأيّ مخلوق مهما حاول نسج كلام بهذا الاتساق والتلاؤم أو قريب منه فإنه عبثا يحاول، ويخرج بعد جهد جهيد ـ للناس ـ بثوب مرقّع وكلام ملفّق، ينقصه الترابط ويفتقد الوحدة والالتحام؛ فلا ينال من سامعيه إلا الإعراض والاستخفاف.[22]

المبحث الثاني

أهمية دراسة أسباب النزول القرآني

لقد اهتم العلماء بتتبع أسباب النزول ومروياتها منذ فجر الإسلام، وسبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبينة لحكمه أيام وقوعه؛ كأن تقع حادثة في زمن رسول الله ﷺ، أو سؤال يوجه إليه؛ فتنزل الآية، أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال.[23]

ولمعرفة أسباب النزول فوائد كثيرة، منها الاستعانة على فهم الآية، ودفع الإشكال عنها؛ لأن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب. ومنها: معرفة الحكمة الإلهية فيما شرع من التنزيل. وفي ذلك تدعيم للإيمان، ودفع إلى الحرص على تنفيذ أحكام الله، لما يتجلى فيها من المصالح والمزايا التي أنيطت بها، والتي من أجلها جاء هذا التنزيل. ومنها: تيسير الحفظ، وتسهيل الفهم، وتثبيت الوحي في ذهن كل من يسمع الآية إذا عرف سببها؛ وذلك لأن ربط الأسباب بالمسببات، والأحكام بالحوادث، والحوادث بالأشخاص

والأزمنة والأمكنة؛ من دواعي تقرر الأشياء، ورسوخها في الذهن، وسهولة استذكارها[24].

ولقد نبّه أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي(ت468هـ) إلى ضرورة البحث في أسباب النزول عند التعامل مع النصّ القرآني فقال: « ... هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تُصرف العناية إليها؛ لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها »[25]. وقال محمد بن دقيق العيد (ت702هـ): «بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم معاني القرآن». وقال أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت728هـ): «معرفة سبب النزول تُعين على فهم الآية، فإنّ العلم بالسبب يورثُ العلم بالمُسبَّب»[26].

لكن الذي ينبغي التنبيه عليه بشأن مرويات النزول القرآني ـ لئلا نوغل في التعميم من خلال ما سبق إيراده ـ أنه ليس لكل نص قرآني سبب نزول مروي، كما أنه ليس كل ما روي في أسباب النزول صحيحا عند تطبيق قواعد علم مصطلح الحديث؛ فأشهر من كتب جامعاً لأسباب النزول من خلال تراث المحدّثين: الواحدي (ت468هـ) في كتابه: «أسباب النزول» والسيوطي (ت911هـ) في كتابه: «لباب النقول في أسباب النزول»» فالأول لا تتعدى الآيات التي ذكر لها أسبابا: أربعمائة واثنين وسبعين (472) آية، أي بنسبة: 7.5 % من آيات القرآن الكريم، وعند الثاني: ثمانمائة وثمانية وثمانين(888) آية، أي بنسبة: 14% من إجمالي عدد الآيات القرآنية [27]. مع الأخذ بعين الاعتبار ما كان مكرّراً بينهما، وما كان غير صحيح سنداً أو متناً.

لكن مهما قلّت الروايات المقبولة الواردة في أسباب النزول، فإن بيان المقصد القرآني يبقى الهدف الذي تتجه نحوه الأنظار، ويحتل المقام الأول من اهتمامات المسلمين عموما، وأهل الفقه والفتوى على وجه الخصوص، لما يدركونه من دقائق المعاني المبثوثة في ثنايا هذا المصحف «الذي لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرّد ».

المبحث الثالث

دور السياق القرآني ومرويات النزول في البيان

إن الذي يدعو إلى النظر والتأمل أن روايات كثيرة تورد كأسباب لنزول آيات قرآنية منفردة، أو لجزء من آية، وربما تتعدد هذه الأسباب المروية للنص الواحد، في حين نجد سياق الآية ومفهومها لا يتفقان مع الرواية كسبب أساس للنزول، فيلهمان أن الآية منسجمة الأجزاء، وأنها متصلة اتصالا وثيقاً بما قبلها، أو بعدها في السياق. وما يمكن قوله في هذا الأمر وشبهه: أن الرواية إذا ثبتت صحتها، فهي موردة على سبيل الاستشهاد على حادث ما وقع بعد نزولها، أو يكون الحادث قد وقع قبل نزولها بمدة ما؛ ومن ثم جاءت الإشارة إليه في السياق العام الذي أتت فيه الآية على سبيل التشريع، أو التذكير، أو التنديد، أو العظة ... الخ؛ فالتبس الأمر على الراوي، وظن أن الحادث هو سبب النزول[28].

يقول د. يوسف القرضاوي: «ومن الضوابط المهمّة في حُسن فهم القرآن، وصحّة تفسيره: مُراعاة سياق الآية في موقعها من السورة، وسياق الجملة في موقعها من الآية. فيجب أن ترتبط الآية بالسّياق الذي وردت فيه، ولا تُقطع عما قبلها وما بعدها، ثم تُجَرّ جرّاً، لتفيد معنى، أو تؤيد حكما، يقصده قاصد... ولا عبرة بما يروى من أسباب النزول إذا كان ينبو عنه السباق والسياق.. كم لا عبرة بالآراء التي يقولها بعض المفسرين إذا كان السياق لا يؤيدها »[29].

هذا، وقد نبّه الزركشي (ت794هـ) إلى أمر إيراد أسباب لآيات قرآنية، هي في واقع أمرها بيان للحكم لا للسبب، فقال: «قد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أنّ أحدهم إذا قال: «نزلت هذه الآية في كذا»؛ فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها... »[30]. وربما يتضح هذا الأمر أكثر ببعض الأمثلة:

ـ المثال الأول: أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنه كان رجلان من قريش وختن[31] لهما من ثقيف ـ أو رجلان من ثقيف وختن لهما من قريش ـ في بيت، فقال بعضهم لبعض: أترون أن الله يسمع حديثنا ؟ قال بعضهم: يسمع بعضه، وقال بعضهم: لئن كان يسمع بعضه؛ لقد يسمع كله، فأنزلت: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلا أَبْصَارُكُمْ﴾ [سورة فصلت، آية: 22] الآية[32].

فهذه الرواية ظاهرة في الدلالة على أن الآية الكريمة نزلت منفردة، بسبب ما وقع من هؤلاء الأشخاص الثلاثة، وسؤالهم وعجبهم من إطلاع الله على جميع أحوالهم[33].

ولكننا لو نظرنا إلى الآية من جهة نظمها ضمن السورة (فُصِّلَتْ)، فإننا نجدها متصلة بسياق يتعلق بمحاورة في الآخرة بين الكفار وبين أعضاء أبدانهم، التي تشهد عليهم بالأعمال التي اقترفوها في الحياة الدنيا؛ والسياق الكامل للآيات كالآتي:

قال الله تعالى:﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ أَعْدَآءَ اللهِ إِلَى النَّار فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّى إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَّشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلآ أَبْصَارُكُمْ وَلا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللهَ لا يَعْلَمُ كَثِيراً مِّمَّا تَعْمَلُونَ. وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِّنَ الخَاسِرِينَ. فَإِنْ يَّصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوىً لَّهُمْ وَإِنْ يَسْتَعْتِبُوا فَمَا هُمْ مِّنَ المُعْتَبِينَ ﴾ [سورة فصلت: 19ـ 24].

ـ المثال الثاني: أخرج البخاري من حديث سعيد بن المسيب(ت94هـ) عن أبيه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة، دخل عليه النبي ﷺ وعنده أبو جهل، وعبد الله بن أبي أمية، فقال النبي ﷺ: « أيّ عمّ، قل: لا إله إلا الله، أحاج لك

بها عند الله »، فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملّة عبد المطلب؟ فقال النبي ﷺ: « لأستغفرنَّ لك ما لم أُنْهَ عَنْكَ »، فنزلت: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيءِ وَالذِينَ آمَنُوا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُوْلِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الجَحِيمِ﴾.[سورة التوبة، آية: 113][34].

ومن المعلوم أن أبا طالب مات بمكة، وأن الآية الكريمة الموردة نزلت بالمدينة، بل إن سورة التوبة التي وردت فيها هي آخر السور القرآنية نزولاً؛ فقد أخرج البخاري من حديث البراء بن عازب ـ رضي الله عنه ـ أن آخر سورة نزلت هي سورة: « براءة »[35]. فكيف تكون تلك الرواية سببا لنزول هذه الآية، مع أن الفارق الزمني طويل بين الواقعة ونزول الآية ؟!.

إن ذلك لا ينسجم إلا وفق ما ذكره الزركشي(ت794هـ) في هذا المضمار من أن مقصدهم من نزول الآية: تضمنها الحكم الذي ينطبق على تلك الواقعة.

ـ المثال الثالث: قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا المُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا المُسْتَأْخِرِينَ ﴾ [سورة الحجر، آية: 24]. وقد روي في سبب نزول هذه الآية، أنه كانت امرأة تصلّي خلف النبي ﷺ، حسناء من أجمل الناس، فكان ناس يصلُّون في آخر صفوف الرجال فينظرون إليها، فكان أحدهم ينظر إليها من تحت إبطه إذا ركع، وكان أحدهم يتقدم إلى الصفِّ الأول حتى لا يراها، فأنزل الله عز وجل هذه الآية[36].

وقد استنكر الحافظ إسماعيل بن كثير (ت774هـ) هذه الرواية، وقال: «حديثٌ غريبٌ جداً»، وذهب إلى أنه من كلام أبي الجوزاء[37] وليس لابن عباس كما ذُكر في روايته[38]، وقال بأنه رُوي أنَّ محمداً بن كعبٍ[39](ت108هـ) أنكر ما قيل في سبب النزول هذا من أنها في صفوف الصَّلاة، فقال: ليس هكذا، فسر «المستقدمين» بالميت والمقتول، و«المستأخرين» بمن يخلفُ

بعدُ[40].

وذهب بعض المفسرين إلى التوفيق بقبول هذه الرواية، وحمل الآية على العموم. قال الألوسي(ت 1270هـ): «ومن هنا قال بعضهم: الأولى الحمل على العموم، أي: علمنا من اتصف بالتقدم والتأخر في الولادة والموت والإسلام وصفوف الصلاة وغير ذلك».[41] وفيه إشارة إلى اختيار الطبري(ت310هـ) حيث يقول: «وجائز أن تكون نزلت في شأن المستقدمين في الصف لشأن النساء، والمستأخرين فيه لذلك، ثم يكون الله عز وجل عم بالمعنى المراد منه جميع الخلق، فقال جل ثناؤه: قد علمنا ما مضى من الخلق وأحصيناهم وما كانوا يعملون ومن هو حيّ منكم، ومن هو حادث بعدكم أيها الناس، وأعمال جميعكم؛ خيرها وشرها، وأحصينا جميع ذلك، ونحن نحشرهم جميعهم فنجازي كلا بأعماله إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، فيكون ذلك تهديداً ووعيداً للمستأخرين في الصفوف لأجل النساء، ولكل من تعدى حد الله وعمل بغير ما أذن له به، ووعداً لمن تقدم في الصفوف لسبب النساء، وسارع إلى محبة الله ورضوانه في أفعاله كلها»[42].

ويدافع المحدّث محمد ناصر الدين الألباني(ت1420هـ) عن تصحيحه لرواية سبب النزول هذه، راداً ما ذهب إليه ابن كثير(ت774هـ) فيقول: «وأما النكارة الشديدة التي زعمها ابن كثير رحمه الله، فالظاهر أنه يعني أنه من غير المعقول أن يتأخر أحد من المصلين إلى الصف الآخر لينظر إلى امرأة !. وجوابنا عنه؛ أنهم قد قالوا: إذا ورد الأثر بطل النظر، فبعد ثبوت الحديث لا مجال لاستنكار ما تضمّنه من الواقع، ولو أننا فتحنا باب الاستنكار لمجرّد الاستبعاد العقلي للزم إنكار كثير من الأحاديث الصحيحة. وهذا ليس من شأن أهل السنة والحديث، بل هو من دأب المعتزلة وأهل الأهواء»، ثم يورد أنه لا مانع أن يكون أولئك المستأخرون من المنافقين الذين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر، أو أن يكونوا ممن دخلوا الإسلام حديثاً، ولم يتهذبوا بتهذيب الإسلام، ولم يتأدبوا بأدبه بعد[43].

ولو أننا ضربنا صفحا عن كل ما قيل بشأن صحة رواية السبب تلك أو عدم صحتها، من حيث السند، ومدى رُجحان نسبتها لابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ؛ فإن الذي يقرأ الآية الكريمة المذكورة ضمن ورودها النَّظمي، يجد غرابة في تفسيرها وفق ما ورد في سبب النزول؛ فما قبل الآية وما بعدها لا اعتلاق له بالتقدم أو التأخر في صفوف الصلاة ولا غيرها. قال الله تعالى:﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَآ أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ. وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الوَارِثُونَ. وَلَقَدْ عَلِمْنَا المُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا المُسْتَأْخِرِينَ. وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الحجر، آية: 22 ـ 25].

ففي هذه الآيات إخبار عن قدرة الله تعالى على بدء الخلق وإعادته، وأنه هو الذي أحي الخلق من العدم ثم يميتهم، ثم يحييهم كلهم ليوم الجمع؛ فهو الذي يرث الأرض ومن عليها، وإليه يرجعون، ثم أخبر تعالى عن تمام علمه بهم أولهم وآخرهم[44].

ويختار ابن عطية(ت542هـ) في معنى الآية، أن المستقدمين في الطاعة والبدار إلى الإيمان والخيرات، والمستأخرين بالمعاصي، ثم يعرض بقية الآراء التي تجنح إلى القول بالعموم ويعقب قائلاً: «وإن كان اللفظ يتناول كل من تقدم وتأخر على جميع وجوهه، فليس يطرد سياق معنى الآية إلا كما قدمناه»[45]. وبعد أن عرض رواية سبب النزول السابقة وما قيل حولها، خلص إلى القول: «وما تقدم الآية من قوله: ﴿وَنَحْنُ الوَارِثُونَ﴾ وما تأخر من قوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ﴾ يضعف هذه التأويلات؛ لأنها تذهب إيصال المعنى... »[46].

يضاف إلى ما سبق أن الآية واردة في سورة: « الحِجْر»، وهي من السور المكيّة من حيث النزول[47]، فكيف وقعت تلك الحادثة المروية، ولم يكن هناك صفوف و لا مسجد ؟!.

وعلى هذا فإن الروايات في أسباب النزول كثيرا ما تظهر الآية منفردة، لا اعتلاق لها بسابقها ولا بلاحقها، وإنما وردت في حادثة خاصة بها، ولئن كان من المعلوم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[48]؛ فإن الانكفاء على سبب النزول يشعر بنوع من التفكك في نظم القرآن، وعدم تلاحم أجزائه، لأن النظر غالباً ما ينحصر في زاوية سبب النزول للآية أو الآيات منقطعة عن السياق.

في حين أن أسباب النزول ـ على اعتبار ثبوتها و صحتها ـ لا تعدو أن تكون عاملاً مساعداً، لزيادة إيضاح المعنى وعند تعذر إمكانية الجمع بينها أو الترجيح؛ فإنه يتعين ما يدل عليه اللفظ، ويساعد السياق على فهمه[49].

هذا، وقد ورد عن غير واحد من أهل العلم قولهم: إن الغفلة عن سبب النزول تؤدي ـ في أغلب الأحوال ـ إلى الخروج بالنص عما أراده الشارع سبحانه[50].

قلتُ: وإن الغفلة عن سياق النظم، وبتر النص عن سابقه ولاحقه، يؤدي إلى أن النتيجة نفسها، بل إن مراعاة انتظام الكلم أولى بالاعتبار؛ لأنها أساس التعامل مع القرآن الكريم، في صورته التي أرادها الله عز وجل. يضاف إلى ذلك محدودية أسباب النزول، فليس لكل نص قرآني سبب، ثم إن ما وصلنا من روايات في هذا الأمر، ليس كله على درجة من القبول والتسليم عند تطبيق قواعد النقد والتمحيص.

ولبيان هذا الأمر أكثر، وإجلاء لكل ما يمكن أن يتلبس به مما ليس منه، يحسن أن نسوق الحادثتين التاليتين، وقد غلب عرضهما عند كثير من أهل التصنيف بيانا لأهمية أسباب النزول [51]:

الأولى: روي أن قدامة بن مظعون[52] اتُهِمَ بشرب الخمر على عهد سيدنا عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ، فلما أراد جلده بعد ثبوت الشهادة قال: والله لو شربتُ ـ كما يقولون ـ ما كان لك أن تجلدني؛ لأن الله يقول: ﴿ لَيْسَ

عَلَى الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللهُ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ ﴾ [سورة المائدة، آية: 93]، وأنا منهم. فقال عمر: ألا تردون على هذا ؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عُذرا للماضين، وحجّة على الباقين؛ فعذر الماضين أنهم لقوا الله قبل أن تُحرّم عليهم الخمر، وحجّة على الباقين لأنه تعالى يقول: ﴿ يَآ أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [سورة المائدة، آية: 90]، فإن كان هذا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وأحسنوا، فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر؛ فقال عمر: صدقت[53].

فالذي يلاحظ من خلال العرض الموجز لهذه الواقعة، أن عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ تولى بتوجيه من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ إيضاح ما استشكل من خلال بيان أن الآية الكريمة المستند إليها نزلت عذرا للماضين ممن شرب الخمر قبل ورود تحريمها النهائي؛ فيبطل الاحتجاج بها منفردة. وقد أحاله إلى الآية التي تسبقها نظماً، لأنها هي التي تناولت الحكم الفصل في أمر الخمر، ثم جاء التنبيه في الأخير إلى أن الذي يعدّ نفسه من أهل الإيمان والعمل الصالح، والتقوى والإحسان، عليه أن يعلم أن الخمر محرمة بصريح القرآن، ولا مجال لأن نأخذ من آيات الموضوع بطرف، متجاهلين ما بقي؛ ففي هذا خروج عن مقتضى التعامل مع نصوص القرآن وبحث أهدافها.

ولو فرضنا عدم وصول سبب النزول بشأن هذه الآية، وأنها تتعلق بأناس من المسلمين شربوا الخمر، وماتوا قبل ورود هذا التحريم[54]، فهل في هذا مسوغ لأن نذهب بالفهم إلى ما ذهب إليه قدامة ؟!.

إن هذه الآية القرآنية ما وردت منبتة الصلة، وإنما جاءت ضمن سياق عام واضح وجليّ في بيان المقصود، تنتظم فيه الآية مع الآيات الثلاث التي

تسبقها، وهي قوله تعالى: ﴿ يَآ أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَآءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ. وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا البَلاغُ المُبِينُ. لَيْسَ عَلَى الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللهُ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ ﴾ [سورة المائدة، آية: 90 ـ 93].

فقد وصف الله سبحانه الخمر في الآية الأولى بأنه رجس، وهو من عمل الشيطان، ثم أمر باجتنابه، وزاد بيانا في الآية الثانية، فعلل ذلك بكونه يوقع في العداوة والبغضاء، ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وختم الآية باستفهام استنكاري: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ ؟، وتأتي الآية الثالثة آمرة بطاعة الله تعالى، وطاعة رسوله ﷺ، محذرة من التولي عن هذه الطاعة، وهذا كله تأكيد للأوامر السابقة، وجاءت الآية الرابعة نافية للجناح، فلا تثريب على من آمن وعمل صالحاً، وسبق منه أن طعم ما نهي عنه قبل ورود النهي، فإن ذلك لا يضره في شيء، ما دام مؤمناً عاملاً للصالحات متمسكا بالتقوى والإحسان[55].

فهل بعد هذا كله، يمكن لقائل أن يقول: إن الآية الأخيرة هذه تنفي الجناح عن المؤمنين المتقين المحسنين، فليشربوا ما شاءوا من الخمور ما دام هذا وصفهم ؟!

إن العقدة هنا ليست في الجهل بسبب النزول، وإنما في اقتطاع الآية من نظمها، وبترها من سياقها الذي يوضح معناها، ويقطع دابر سوء الفهم والتفسير.

الثانية: روي أن مروان بن الحكم قال لبوابه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس

فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبن أجمعون. فقال ابن عباس: وما لكم ولهذه، إنما دعا النبي ﷺ يهوداً فسألهم عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم. ثم قرأ ابن عباس: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ. لا يَحْسِبَنَّ الذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلا تَحْسِبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ العَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [سورة آل عمران، آيتان: 187.188](56).

وهذه الحادثة كذلك تبرز بوضوح أهمية التعامل مع النص القرآني في إطار توارده النظمي، وعدم اجتزائه من سياقه. فأخذ الآية منفردة أوقع مروان في الإشكال، لكن حبر الأمة عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ استنكر منه هذا السؤال: « وما لكم ولهذه ؟ »، ثم أوضح معنى الآية من خلال الآية التي تسبقها نظماً، وهي صريحة في بيان موقف أهل الكتاب وخداعهم.

وبالتالي فإنَّ فهم الآية على حقيقتها إنَّما يستفاد من مراعاة سياقها النَّظمي في السورة، وذلك في أغلب الأحوال يُغني عن البحث في أسباب النزول.

وبناء على ما سبق فإننا نخلص إلى أن معرفة أسباب النزول مهمة في التعرف على الحكم القرآني، لكنه ليس لكل نص قرآني سبب نزول مروي، والروايات الواردة في بيان أسباب النزول القرآني ـ إن ثبتت صحتها ـ، فإنه ينبغي تقديم ما يدل عليه سياق النص القرآني في الاعتبار؛ وذلك لأن روايات كثيرة صحيحة تورد كأسباب نزول، وهي في حقيقة أمرها لا تتضمن سوى بيان الحكم المستفاد، وتنزيله على واقعة معينة، لا يجمعها بالنص أيّ رابط تاريخي بشأن النزول القرآني.

وعلى هذا فإننا نقترح جملة من التوصيات نوجهها للباحثين، وإلى مراكز البحث العلمي ومؤسسات التعليم العالي في الدراسات الإسلامية، وهي:

أ ـ جمع الروايات المتناثرة حول أسباب النزول من مختلف المصنفات المطبوعة والمخطوطة.

ب ـ دراسة وتمحيص مجموع روايات أسباب النزول دراسة حديثية وفق قواعد علم مصطلح الحديث.

ج ـ قراءة ثانية للتراث الصحيح المروي في أسباب النزول على ضوء سياق النظم القرآني.

وهذا ما نأمل أن تتضافر الجهود لتحقيقه. والحمد لله أولا وآخرا، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ـ الهوامش:

(1) إبراهيم بن موسى الشاطبي ت 790 هـ، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز. ج3 (ط: 2 ؛ بيروت: دار المعرفة، 1395هـ1975م) ص: 347.

(2) ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ج1 (ط: 3 ؛ بيروت: دار الفكر، د.ت) ص: 51، ود. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن (ط: 14 ؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1402هـ 1982م) ص: 50.

(3) التنجيم هو التوزيع، وكانت العرب تؤقت بطلوع النجوم لأنهم لا يعرفون الحساب. (ينظر: الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت. ج: 14. ط: 2 ؛ ذات السلاسل، 1408 هـ، ص: 52).

(4) ينظر: محمد بن عبد الله الزركشي ت 794هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، البرهان في علوم القرآن، ج1 (ط: 3 ؛ بيروت: دار الفكر، 1400هـ 1980م) ص:231، وعبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي ت911هـ، الإتقان في علوم القرآن، ج1 (لا.ط ؛ بيروت: عالم الكتب، د.ت) ص: 71.

(5) وينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن (1/ 53).

(6) الزرقاني، المرجع السابق (1/ 53- 54)، ود. صبحي الصالح، المرجع السابق ص: 49-51.

(7) الزرقاني، المرجع نفسه (1/ 55)، ود. صبحي الصالح، المرجع نفسه ص: 52.

(8) الزرقاني، المرجع نفسه (1/ 55-56)، ود. صبحي الصالح، المرجع نفسه ص: 56 وما بعدها.

(9) الزرقاني، المرجع نفسه (1/ 56)، ود. صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص: 56.

(10) إبراهيم الأبياري، تاريخ القرآن (القاهرة: دار الشروق، د.ت) ص: 81.

(11) ينظر: سورة الإسراء، آية: 85 { ويسألونك عن الروح ...}.

(12) ينظر: سورة الكهف، آية: 83 { ويسألونك عن ذي القرنين ...}.
(13) ينظر: سورة البقرة، آية: 215 { يسألونك ماذا ينفقون ...}.
(14) ينظر: سورة البقرة، آية: 220 { ويسألونك عن اليتامى ...}.
(15) الزرقاني، المرجع السابق (1/ 59).
(16) ينظر: سورة النور الآيات: 11-20.
(17) ينظر: سورة المجادلة الآيات: 1-4.
(18) ينظر: سورة آل عمران آيات: 121- 123.
(19) ينظر: سورة التوبة الآيات: 25-27. وينظر: الزرقاني، المرجع السابق (1/ 59-60).
(20) د. محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، 1405هـ) ص: 155.
(21) وينظر: الزرقاني، المرجع السابق (1/ 61)
(22) الزرقاني، المرجع نفسه (1/ 62).
(23) الزرقاني، المرجع السابق (1/ 106).
(24) الزرقاني، المرجع نفسه (1/ 109 - 114).
(25) علي بن محمد الواحدي ت468هـ أسباب النزول (الجزائر: دار الضياء بقسنطينة، وقصر الكتاب بالبليدة، د. ت)، ص: 10.
(26) ينظر: السيوطي، الإتقان (1/ 38).
(27) راجع: د. محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية (ط: 1 ؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 1419هـ) ص: 19 وما بعدها.
(28) محمد عزة دروزة، القرآن المجيد (لا.ط ؛ بيروت: المكتبة العصرية، د.ت) ص: 202 ـ 203.
(29) د. يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن الكريم (ط: 1 ؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ2001م) ص: 274.
(30) الزركشي، البرهان في علوم القرآن (1/ 31 ـ32).
(31) الختن: الصهر، أو كل من كان من قبل المرأة كالأب والأخ (ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط. بيروت: دار الفكر، 1415هـ 1995م، ص: 1075 مادة: ختن).
(32) محمد بن إسماعيل البخاري ت 256هـ الجامع الصحيح، ضبط وترقيم وشرح: د. مصطفى ديب البغا ج4 (الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية بالرغاية، 1992م) كتاب التفسير: فصلت، رقم:4538، ص: 1818)، ومسلم بن الحجاج القشيري ت261هـ الجامع الصحيح. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ج4 (ط: 1 ؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1375هـ 1956م)، كتاب: أوائل صفات المنافقين وأحكامهم، الحديث: 5، رقم: 2775، ص:2141.
(33) دروزة، القرآن المجيد ـ مرجع سابق ـ ص:202.

(34) الحديث أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب التفسير: التوبة، رقم: 4398 (4/ 1717-1718).

(35) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير: التوبة، رقم: 4377 (4/ 1709).

(36) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن: باب ومن سورة الحجر، رقم: 3122 (5/ 276 ـ 277)، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها: باب الخشوع في الصلاة، رقم: 1046(1/ 332)، وأحمد في المسند (1/ 305. ط: صادر)، والبيهقي في السنن الكبرى (3/ 98)، والطيالسي في مسنده، رقم: 2712 ص: 354، والحاكم في المستدرك على الصحيحين (2/ 353) كلهم من حديث نوح ابن قيس عن عمرو بن مالك النكري عن أبي الجوزاء عن ابن عباس. قال الحاكم: " صحيح الإسناد " ووافقه الذهبي، وأعل الحديث بالإرسال الترمذي حيث يقول: " وروى جعفر بن سليمان هذا الحديث عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء نحوه ولم يذكر فيه عن ابن عباس، وهذا أشبه أن يكون أصح من حديث نوح ". (سنن الترمذي 5/ 277)، وعزا الشيخ محمد ناصر الدين الألباني هذا الحديث لابن خزيمة في صحيحه (1696 ـ 1697)، وابن حبان (1749)، ثم خلص إلى القول: " وهذا إسناد صحيح، رجاله ثقات، رجال مسلم، غير عمرو بن مالك النكري، وهو ثقة كما قال الذهبي في الميزان، ذكره فيه تمييزاً، ووثقه أيضاً من صحّح حديثه هذا ... ". (ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسة الأحاديث الصحيحة.ج5 (ط: 1 ؛ الرياض: مكتبة المعارف، 1412هـ 1992م)، الحديث رقم: 2472، ص: 608 وما بعدها).

(37) هو أوس بن عبد الله الربعي، أبو الجوزاء البصري، قال البخاري: " في إسناده نظر "، وقال العجلي: بصري، تابعي، ثقة، وقال ابن حبان في " الثقات ": كان عابداً فاضلاً، وقال ابن حجر: " وأحاديثه مستقيمة ". توفي سنة 83 هـ. (ينظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ت852هـ تهذيب التهذيب، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. ج1. ط: 1 ؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ 1994م، رقم: 626، ص: 348 ـ 349).

(38) إسماعيل بن عمرو بن كثير ت774هـ، تفسير القرآن العظيم. ج4 (ط: 8 ؛ بيروت: دار الأندلس، 1406هـ 1986 م) ص: 158. وقد سبقه إلى هذا القول كل من عبد الحق بن غالب بن عطية ت 542هـ في المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: الرحالي الفاروق وآخرون. ج8 (ط: 1 ؛ الدوحة: طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، 1398هـ 1977م) ص: 302، ومحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ت671هـ في الجامع لأحكام القرآن. ج10(ط: 2 ؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1965م) ص: 19.

(39) هو محمد بن كعب القرظي، أحد أئمة التابعين في الفقه والتفسير، توفي سنة 108هـ (ينظر: محمد بن أحمد الذهبي ت748هـ، تهذيب سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط: 2 ؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ 1992م، رقم: 649، 1/ 174).

(40) ابن كثير، المرجع السابق (4/ 159).

(41) محمود بن عبد الله الألوسي ت1270هـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. ج4 (بيروت: دار الفكر، 1403هـ 1983م) ص: 290.

(42) محمد بن جرير الطبري ت310هـ جامع البيان في تفسير القرآن ج14(ط: 1 ؛ مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1323هـ ـ تصوير: دار المعرفة ببيروت، 1406هـ 1986م) ص: 18.

(43) الألباني، السلسلة الصحيحة – المرجع السابق – (5/ 612).

(44) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (4/ 185).

(45) ابن عطية، المحرر الوجيز (8/ 302).

(46) ابن عطية، المرجع نفسه (8/ 303).

(47) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن (1/ 193).

(48) ينظر في هذه القاعدة: الزركشي، المرجع نفسه (1/ 32)، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن (1/ 29)، والزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن (1/ 125)، و د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ج 2 (ط: 1 ؛ دمشق دار الفكر، 1406 هـ) ص: 273.

(49) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص: 142.

(50) المرجع نفسه، ص: 130.

(51) من هؤلاء المصنفين: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 3/ 348 ـ 349، ود. محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي (ط: 4 ؛ بيروت: الدار الجامعية، 1403هـ1983م) ص: 112،113، ود. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ج1 (ط: 1 ؛ دمشق: دار الفكر، 1406هـ 1986م) ص: 446، 447.

(52) هو قدامة بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة، أبو عمرو: صحابي من السابقين، هاجر الهجرتين، ولاه عمر على البحرين، توفي سنة 36 هـ. (ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت852هـ، الإصابة في تمييز الصحابة. ج3 (ط: 1 ؛ مصر: مطبعة السعادة، 1328هـ ـ تصوير: دار صادر ببيروت، د.ت)، ترجمة رقم: 7088، ص: 228.

(53) ينظر القصة كاملة بتوسع: ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (3/ 228–229). وقد أورد الزركشي في البرهان (1/ 28)، والسيوطي في الإتقان (1/ 29) أن عثمان بن مظعون وعمرو بن معد يكرب كانا يقولان: الخمر مباحة، ويحتجان بتلك الآية. قال الزركشي: " وخفي عليهما سبب نزولها ؛ فإنه يمنع من ذلك "، وقال السيوطي: " ولو علما سبب نزولها لم يقولا ذلك ". والظاهر أن الزركشي والسيوطي قد وهما في نسبة هذا القول لعثمان بن مظعون والأقرب أن يكون قول شقيقه قدامة. وقد كان عثمان من السابقين إلى الإسلام، وأول من مات بالمدينة من المهاجرين وأول من دفن بالبقيع منهم، وذلك عقب شهوده غزوة بدر سنة 2هـ. في حين كان تحريم الخمر بعد

غزوة أحد. وقد عرف من سيرته كراهيته للخمر؛ فقد حرمها على نفسه قبل دخوله الإسلام وقال: " لا أشرب شراباً يذهب عقلي، ويضحك بي من هو أدنى مني، ويحملني على أن أنكح كريمتي ". وينظر ترجمته كاملة في الإصابة لابن حجر، رقم: 5445 (4/ 225).

(54) روى النسائي والبيهقي من حديث ابن عباس أنه لما أنزل الله الآية: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر... ﴾ قال ناس من المتكلفين: هي رجس وهي في بطن فلان، وقد قتل يوم أحد ؛ فأنزل الله: ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات...﴾ الآية. (ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت911هـ لباب النقول في أسباب النزول. ط: 3 ؛ تونس: الدار التونسية للنشر 1984م) ص: 112 ـ 113.

(55) ينظر: إبراهيم بن عمر البقاعي ت885هـ نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. ج2 (ط: 1 ؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ 1995م) ص: 535-538.

(56) البخاري في التفسير: آل عمران، رقم: 4292 (4/ 1665)، ومسلم في أوائل صفات المنافقين وأحكامهم، الحديث: 8، رقم: 2778 (4/ 2143).

الاستقراء في الفكر الأصولي
وأثره في مباحث مقاصد الشريعة

بقلم
د. عبد القادر بن حرز الله
كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية ـ جامعة باتنة

الملخص

يعالج هذا الموضوع مسألة الاستقراء الذي يرصد النظرة الشاملة، والتتبع الدقيق لأحوال الجزئيات ومدى اندراجها ضمن كلياتها في المحال المستقرأة ؛ مما كان له الأثر البالغ في تعيين الكثير من المقاصد الشرعية النوعية التي يتعذر إثباتها بالمسالك الأخرى، استناداً إلى الخاصية الكشفية لتلك المسالك التي تبقى محصورة في دائرة الجزئية مهما اتسعت مجالات تطبيقها، واستناداً أيضاً إلى اتحاد الغاية التبريرية من الاستقراء كمنهج، والغاية من المقاصد كعلم أو كونها مجرد مبحث من علم أصول الفقه الإسلامي.

Résumé

Ce sujet traite la question d'induction guette une vue exhaustive et le suivi précis des états partiels, et l'étendus de son intégration parmi ses totalité dans l'état inducté, qui avait une influence profonde dans la nomination de plusieurs qualités d'intentions « CHARIYA », qu'on ne peut les confirmer ou valider par autre voies, en s'appuyant sur la particularité de la découverte de ces méme voies qui restent cernés (limités) dans un cercle partiel, quoi qu'il s'élargissent les champs de leurs application et en s'appuyant aussi sur l'union de la fin justificative de l'induction comme méthode, et le but des intentions comme étant science ou comme un simple thème de jurisprudence musulmane (science des fondements de sagacité musulmane).

المقدمة:

إن الاستقراء بما يمثله من نظرة شاملة، ورصد دقيق لأحوال الجزئيات ومدى اندراجها ضمن كلياتها في المحال المستقرأة، كان له الأثر البالغ في تعيين الكثير من المقاصد الشرعية النوعية التي يتعذر إثباتها بالمسالك الأخرى، استناداً إلى الخاصية الكشفية لتلك المسالك التي تبقى محصورة في دائرة الجزئية مهما اتسعت مجالات تطبيقها، واستناداً أيضاً إلى اتحاد الغاية التبريرية من الاستقراء كمنهج والغاية من المقاصد كعلم أو مجرد مبحث من علم أصول الفقه، فالمنهج الاستقرائي في سائر العلوم لا يهدف إلا إلى (الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها)[1]، وهي نفسها الغاية من دراسة مقاصد التشريع الإسلامي، (فنظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعاً تبريرياً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها)[2].

ويعود الفضل الأكبر في تعيين هذه المقاصد إلى الإمام الشاطبي الذي (يعد بحق أعظم من كتبوا في أصول الفقه وفلسفة التشريع)[3]؛ والذي يعد بحق أيضاً أول من أعطى للاستقراء مكانته اللائقة في علم أصول الفقه بتوسيع محال تطبيقه وبالدفاع عن قطعية نتائجه هذه القطعية التي لم يسلم بها الكثير من علماء المسلمين.

ومع ذلك فإن استخدامات هذا المنهج في التعرف على مقاصد الشارع مازالت تحتاج إلى الكثير من الضبط والتحديد، خاصة على مستوى النتائج ومدى قطعيتها التي تتناسب مع حجم المحال المستقرأة وطبيعتها الموحدة أو المختلفة وأثر كل ذلك في مرتبة الدرجة الظنية للنتائج.

ولمعاينة كل ذلك جاء هذا البحث في المطالب التالية:

المطلب الأول: معنى الاستقراء ومكانته في علم أصول الفقه.

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة الثابتة بالاستقراء عند الأصوليين.

المطلب الثالث: ضوابط دلالة الاستقراء على المقاصد.

المطلب الأول:
معنى الاستقراء ومكانته في علم أصول الفقه.

لعل طبيعة الاستقراء الكشفية توحي بصدارته في مناهج الاستدلال عند الأصوليين وخاصة الذين اهتموا بالنظر العقلي في نصوص التشريع، وفيما يلي نتناول إن شاء الله المعنى المراد بالاستقراء عند الأصوليين وحدود توظيفاته في استدلالاتهم من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: معنى الاستقراء.

أ ـ معنى الاستقراء لغة:

الاستقراء من استقرأت الأشياء أي تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها [4].

ب ـ معنى الاستقراء اصطلاحاً:

لقد استخدم الاستقراء كل من المناطقة والأصوليين في الاستدلال على صحة النتائج، أما معناه عند كل منهما فهو متباين إلى حد ما.

ـ اصطلاح المناطقة:

عرفوه بأنه الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئيات، وعرفه ابن سينا بأنه (الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور)[5].ويمتد هذا التعريف إلى عصر الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي يعد عند جميع المناطقة أول من تكلم عن الاستقراء بشقيه التام والناقص، هذا هو الاستقراء الذي بحثه المناطقة، أما الاستقراء الذي بحثه الأصوليون فهو الاستقراء الناقص ـ كما سنرى ـ لأنهم بحثوا فيه بقصد الاستدلال لإثبات حكم الجزئي من خلال استقراء بعض جزئيات الكلي[6].

ـ اصطلاح الأصوليين:

لقد كان لمجيء الإسلام أثر كبير في طبيعة المناهج الفكرية السائدة آنذاك وهي منهج الاستقراء والاستنباط، فالقرآن الكريم وجه الطاقات البشرية الفكرية لاستقراء الكون الفسيح للخلوص ببراهين تصديق الرسالة،

وقد استخدم الأصوليين هذه الأداة في مناهجهم في التعامل مع النصوص التشريعية، فعرفوه بأنه (الاستدلال بإثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبع حالها ما عدا صورة النزاع على ثبوت الحكم لتلك الجزئيات، وبواسطة ثبوته يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها)[7].فالاستقراء عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين يستخدمونه هو (الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها، ويستلزم هذا المنهج تطبيقاً دقيقاً واعياً لمجموعة من الخطوات والإجراءات)[8] التي تساير مراحله أثناء تتبع الجزئيات المندرجة تحت نوع واحد، وملاحظة مدى التماثل والاشتراك القائم بينها للوصول إلى القانون العام في هذا النوع من الجزئيات، ولعل أبسط مثال يسوقه الأصوليون للتمثيل للاستدلال الاستقرائي هو إثبات عدم فرضية الوتر بمقتضى كونها صليت من الشارع على الراحلة فلا تندرج في جنس الفرض الذي لايصلى على الراحلة بالاستقراء[9]، كما جاء في الروضة (كقولنا في الوتر لي بفرض لأنه يؤدى على الراحلة، واافرض لا يؤدى عليها)[10]، فهذا الحكم الخاص بصلاة الوتر كان بعد تتبع صلاة الفريضة في كل أحوالها أداء وقضاء ونذراً، فوجدوا أنها لا تصح على الراحلة، بخلاف صلاة الوتر فقد صح بأنها صليت على الراحلة فيعلم بذلك بأنها ليست من جنس الأحكام السابقة فتنتفي عنها صفة الفرضية بالاستقراء.

ويفرق الأصوليون في الاستقراء بين نوعين منه هما [11]:

ـ الاستقراء التام:وهو تصفح جميع الجزئيات التي يشملها الحكم الكلي المراد تقريره باستثناء حالة واحدة هي التي يراد الاستدلال لها بالاستقراء فتلحق بنظائرها ضرورة، وهم متفقون على أن الاستقراء بهذه الكيفية مفيد للقطع، لكن ينبغي التنبيه أنه قلما يتأتى هذا النوع من الاستقراء لكثرة الجزئيات وتعذر إمكان مرورها على التتبع والاستقراء.

ـ الاستقراء الناقص:وهو الذي يجري فيه استقراء قدر محدود من الأشباه والنظائر الجزئية، ما عدا صورة النزاع التي يعطى لها حكم نظائرها وأشباهها

المستقرأة، وهذا النوع من الاستقراء هو الأكثر إمكاناً ورواجاً في كافة العلوم.

وهذا المعنى هو الذي ينصرف إليه مدلول كلمة الاستقراء في إطلاقات الأصوليين [12].

وبذلك تتضح وجوه الفرق بين الاستقراء عند المناطقة والأصوليين، والتي تتلخص في[13]:

ـ أن استقراء الأصوليين هو دائماً استقراء ناقص.

ـ أن الهدف من الاستقراء عند المناطقة هو الحكم على الكلي، أما هدفه عند الأصوليين فهو الحكم على الجزئي لتعلق غرضهم بأحكام الجزئيات.

الفرع الثاني: حجية الاستقراء في الفكر الأصولي.

إن الاستقراء بمفهومه السابق كانت له مكانة متميزة عند الأصوليين عموماً وعند الشاطبي خصوصاً لذلك فإني سأدرس مكانة الاستقراء عند الشاطبي مستقلة عن مكانته عند الأصوليين لأنه هو الذي أعطى لهذه الأداة فعاليتها في الكشف عن مقاصد الشريعة.

أولاً: حجية الاستقراء عند الأصوليين.

إن الاستقراء بمعناه السابق يعتبر حجة عند الأصوليين، قال القرافي: (وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء)[14]، والذي يؤخذ من كلام الأصوليين، أنه حجة أيضاً عند الإمام الشافعي خاصة[15] ولأن كتب الشافعية هي التي اعتنت أكثر من غيرها بهذا الأصل تعريفاً وتمثيلاً بل وتفريعاً عليه[16]، وكذلك فقهاء الأحناف قد أثبتوا به أحكام بعض من الفروع الفقهية وكذلك الحال مع فقهاء الحنابلة، وبذلك تظهر قيمة الاستقراء في علم أصول الفقه، ولهذه القيمة الاستدلالية المتفردة جزم ابن رشد(ت 595 هـ)[17] أن (الكثير من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة ـ يقصد علم أصول الفقه ـ إنما صحت بالاستقراء من فتاويهم مسألة مسألة)[18].

كما أن علاقة الاستقراء بالقياس علاقة عضوية فالقياس (يعود إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين، أولاً: فكرة العلية أو

قانون العلية، تتلخص في أن لكل معلول علة أي (أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا)فحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار. ثانياً:قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً (أي القطع بأن العلة علة الأصل موجودة في الفرع فإذا ماوجدت أنتجت نفس المعلول، فإذا كنا قد وجدنا الإسكار في الخمر وجدنا التحريم ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه، فهناك إذاً نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث)[19]، فالقياس في حقيقته ليس هو إلا الاستقراء التام، ومن هنا أيضاً فإنه لا يخفى صلة مسالك العلة وخاصة السبر والتقسيم والدوران بالاستقراء.

وربما تتجلى حجية الاستقراء أكثر عند الأصوليين والفقهاء بالاعتماد عليه كأساس في صياغة القواعد الفقهية بل القواعد بوجه عام، كما أن ضبط وتحديد الكثير من الأحكام الشرعية كان بواسطة الاستقراء [20] على ظنية دلالته، إذ الاحتمال يبقى وارداً في أن تكون بعض الحالات التي لم تستقرأ على خلاف ما استقرئ، لكن هذا الاحتمال هو مجرد افتراض عقلي محض ما دامت الحالات المستقرأة قد جاءت كلها على نمط واحد (لأن غلبة الظن ترجح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد)[21]، والمراد بغلبة الظن قوته، فهي تتضمن أصل الظن وزيادة. ولاشك أن غلبة الظن هنا مرتبطة بمدى كثرة الجزئيات المستقرأة فتزداد قوة بزيادة أماراتها، فيكون بعض الظن أقوى من بعض، وهذه الكثرة لم تضبط بقدر عند الأصوليين أو غيرهم من العلماء الذين يستخدمون الاستقراء في ميادين أخرى، وهذا ما يعبر عنه بالمشكلة المنطقية أو النفسية للاستقراء. لكن الأكيد أن درجة إفادة الاستقراء للحكم تتناسب طرداً مع كثرة الجزئيات المستقرأة، فإذا كانت الجزئيات المستقرأة كثيرة كانت درجته هي الظن،، وإذا كانت أكثر كان الظن قريباً من القطع، فهو عموماً ظني (ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظناً)[22].

ثانياً: حجية الاستقراء عند الشاطبي.

إن حجية الاستقراء عند الإمام الشاطبي مرتبطة إلى حد كبير بعناية الإمام الشاطبي بهذا المنهج والتنبيه إلى طاقاته الكشفية في محال الغموض.

أ ـ عناية الإمام الشاطبي بالاستقراء.

إن أهم ما يتميز به كتاب الموافقات هو النهج الجديد الذي انتهجه صاحبه في تقعيد مقاصد الشريعة ومعالجة القضايا الأصولية بالتعويل على الاستقراء وإخراج معناه من دائرة (مجرد التتبع)كما هو شائع في الكتابات القديمة ليصبح منهجاً علميا واضحاً يخضع إلى أسس وقواعد تقود إلى اليقين أو المعرفة القطعية، ولقد أشار الشاطبي إلى اعتماده على الاستقراء بهذا المعنى في الكشف عن مقاصد الشريعة في مقدمة الموافقات إذ يقول (ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد أوابده، وأضم شواهده تفاصيلا وجملا وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية كأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة)[23]، وفي مكان متأخر من الموافقات يشير إلى أن خاصة هذا الكتاب هي تفعيل المنهج الاستقرائي في الكشف عن مقاصد الشارع إذ (بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات هي خاصة هذا الكتاب لمن تأمله)[24]، والتعبير عن تحصيل المقاصد الشرعية بهذا المسلك (بالاقتناص) فيه إشارة واضحة إلى عزة هذا المقتنص وأن تحصيله بغير الاستقراء العلمي متعذر لالتباسه بالظن التباساً كبيراً.

ومع هذا الاهتمام البالغ والعناية الفائقة بالاستقراء، فإن بعض الباحثين المعاصرين[25] استشكلوا عدم نص الإمام الشاطبي على مسلك الاستقراء ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة التي حصرها في خاتمة كتاب الموافقات ضمن (ظواهر الأوامر والنواهي، وعلل الأوامر والنواهي، وسكوت الشارع، والأصالة والتبعية)[26]، لكن الذي يمكن الجزم به أن الشاطبي رحمه

الله لم يغفل عن هذا المسلك كما ذهب إلى ذلك هؤلاء الباحثون في احتمالتهم البعيدة لفظ ما استشكلوه من استخدام الإمام الشاطبي للاستقراء بل وتحمسه له وعدم النص عليه ضمن المسالك التي تعرف بها مقاصد الشريعة، في حين أن الدفع الصحيح لما توهموه إشكالاً هو افتقار الأداءات الكشفية للمسالك التي نص عليها ابن عاشور للاستقراء بل لا يتصور أداء أي مسلك منها بغير الاستقراء، فكأن النص على تلك المسالك بالخصوص هو نص في الحقيقة على المواضع التي يستخدم فيها الاستقراء، ومن تتبع تطبيقات الإمام الشاطبي لهذه المسالك لا يعسر عليه الوصول إلى هذه النتيجة [27].

ب ـ حجية الاستقراء عند الامام الشاطبي:

يذهب الشاطبي إلى أن الاستقراء دليل عقلي يفيد القطع وقد صرح بذلك عند إثبات قطعية القواعد الأصولية وحجته في ذلك (الاستقراء الذي يفيد القطع)[28]، وإفادة الاستقراء القطع لا تختص بالاستقراء التام بل تتعداها إلى الاستقراء الناقص، وهو بذلك يتجاوز مايتردد عند بعض الأصوليين والمناطقة من كون الاستقراء الناقص لايفيد إلا الظن تأثراً بالمنطق الأرسطي[29].

وحجية الاستقراء المطلقة عند الإمام الشاطبي تستمد قوتها وحضورها من دعامتين أساسيتين هما[30]:

أولاً: الدعامة الشرعية.

وتتجلى هذه الدعامة في التطابق مع الأصول الشرعية التالية:

أ ـ التطابق مع منهج القرآن الكريم في تأصيل الأحكام.

فقد تنبه الشاطبي إلى أن القرآن الكريم في حديثه عن الأحكام الشرعية الخمسة ينطلق من آحاد ظنية ليصل إلى كليات قطعية، فمن هذا الطريق (ثبت وجوب القواعد الخمسة كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، و إلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى { وأقيموا الصلاة } أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ماصار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا

يشك فيه إلا شاك في أصل الدين)[31].

ب ـ المطابقة مع منهج الأصوليين في إثبات كون الإجماع حجة قطعية.

يرى الشاطبي أن حجية الإجماع تقوم على الاستقراء، فالأدلة الدالة على حجية الإجماع ظنية بمفردها قطعية بمجموعها، وما أصبح الإجماع حجة إلا بعد أن تضافرت أدلة عديدة تمخض عنها علم قطعي، لذلك نص الشاطبي على أن الاستقراء من جزئيات عديدة شبيه بالتواتر المعنوي [32].

ج ـ المطابقة مع منهج الأصوليين في استنباط القواعد الأصولية

المنهج الذي استخدمه الشاطبي لإثبات قطعية الدليل الاستقرائي لا يخرج عما درج عليه الأصوليون في استنباط القواعد الأصولية، فقاعدتا (الأمر للوجوب) أو (النهي للتحريم)على سبيل المثال كانتا نتيجة لتتبع مواضع الأمر والنهي في نصوص التشريع،فالاستقراء من أهم الأسس في تكوين القواعد الأصولية بل القواعد بوجه عام، لذلك اتبعه الفقهاء في استخراج قواعد العلوم الشرعية[33].

ثانياً: الدعامة المنطقية.

وتتجلى هذه الدعامة من خلال الأسس المنطقية التالية.

أ ـ الاستحالة المنطقية.

ويتجلى ذلك من خلال المساواة بين منهج الاستقراء الناقص وبين منهج التواتر المعنوي، باعتباره حصول العلم بأمر نقل بألفاظ متعددة لا حصر لها لكنها بمعنى واحد، يقول الشاطبي (إن المجتهد إذا استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة ؟)[34]، فكما أنه في التواتر المعنوي يستحيل أن يتواطأ الرواة على الكذب، فكذلك في الاستقراء الناقص يستحيل أن تكون دلالته مجرد الظن

(لأن من الاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، لأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه)[35]، وهذا ما يبرر إهمال العوامل النفسية التي تدعونا إلى التشكيك في صدق (أحكام كلية لم نجربها إلا في حالات جزئية محدودة)[36].

ب ـ برهان الخلف[37].

وهو يمثل الدعامة المنطقية الثانية التي بنى عليها الشاطبي فهمه للاستقراء حيث برهن على إثبات كليات الشريعة الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) بإبطال وجود أدلة منفردة تفيد القطع بوجوب المحافظة عليها.

المطلب الثاني:
مقاصد الشريعة الثابتة بالاستقراء عند الأصوليين.

لقد أشار بعض العلماء الذين بحثوا في المقاصد إلى القيمة الكشفية لهذا المسلك بالنسبة لغيره من المسالك الأخرى فهو (أعظمها)[38] في تقليص مساحة الجهل بمقاصد الشارع، وفيما يلي نقدم رصداً للمقاصد المكتشفة بهذا المسلك.

أولاً: المقاصد العامة للتشريع (الكليات).

أثبت علماء الأصول قصد الشريعة في المحافظة على (على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية)[39]باستقراء أفراد الأحكام الشرعية، وترتبط جذور هذا المكتشف بالإمام الجويني رحمه الله الذي نص على هذه الأصول العالية في تقسيمه الخماسي، الذي اعتبره بعض الباحثين المعاصرين أنه هو الأصل لاستقرار نتيجة الاستقراء في هذا المحل في القواعد الثلاث[40] ويجب التنبيه إلى أن هذه الكليات ليس لها كلي تنتهي إليه بل هي (أصول الشريعة)[41]، وهذا التنبيه على غاية من الأهمية خاصة عند نقد الاجتهادات المعاصرة القاضية بضرورة توسيع هذه الكليات، فالكثير من هذه الإضافات نزلت بهذه الكليات عن المستوى الذي وضعه قدماء الأصوليين.

وإثبات قطعية هذه الكليات بغير الاستقراء متعذر، خاصة وأن قطعيتها ليست مستمدة من كونها مجرد أصول للشريعة بل هي (أصل أصولها)[42]،

وتوضيح ذلك أن القطع بأن هذه الشريعة قاصدة إلى حفظ هذه الكليات لا يمكن أن نثبته بالعقل إذ العقول لا تحكم في الأحكام الشرعية، فلم يبقى إلا النص، ووجود النص الخاص الدال دلالة قطعية على قصد الشريعة لحفظ هذه الكليات (متنازع في وجوده بين العلماء)[43]، كما أن الإجماع في ذلك يعسر إثباته إضافة إلى افتقاره للنص القطعي الذي يستند له الإجماع، فلم يبقى ما يصلح دليلاً لقطعية هذه القواعد الثلاث إلا الاستقراء والنظر في أدلة الشريعة (الكلية والجزئية وما انطوت عليه هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة، من جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه)[44].

واعتماد الاستقراء لإثبات الكليات في التشريع الإسلامي يمثل أرقى مظاهر الاجتهاد بالرأي إذ (استقراء الجزئيات التي اختلفت موضوعاتها ليستنبط منها مفاهيم كبرى يسلك كل مفهوم منها عديداً من هذه الجزئيات لحكم واحد لوحدة الهدف والغاية المتصلة بمفهوم العدل وهذا هو شأن النظريات العامة المستنبطة من الجزئيات ولا ريب أن هذا المنهج من الاجتهاد بالرأي ـ فيما نعتقد ـ من أرقى ما وصل إليه العقل البشري في الاجتهاد التشريعي لأنه يتعامل مع الكليات ضبطاً لمفاهيم التشريع، ولأن هذا النظر الكلي العام لا يمكن أن يتيسر إلا حين يبلغ الاجتهاد بالرأي أكمل معانيه وأسمى مبالغه)[45].

ثانياً: إثبات المقاصد الخاصة.

أي الخاصة بباب من أبواب الشريعة، وهذه المقاصد (هي مقاصد كلية

بالنسبة لذلك الباب جزئية بالنظر إلى المقصد الأعظم وهو جلب المصالح ودرء المفاسد استنبطها العلماء من نصوص الشرع وإيماءاته وتنبيهاته، ووجوه المناسبات المعتبرة التي روعيت في أحكامها الجزئية)[46]. ولعل أبرز من اعتنى بتوظيف الاستقراء في إثبات المقاصد الخاصة ابن عاشور رحمه الله الذي أثبت بعض مقاصد أحكام العائلة[47]، ومقاصد التصرفات المالية[48].

أما إفضاء الاستقراء إلى التعريف بالمقاصد عند ابن عاشور فيتحقق بتتبع الشريعة في تصرفاتها من خلال أحكامها المتعددة والمتنوعة للانتهاء إلى المعاني المراعاة في كل الأحكام أو في بعض الأحكام، وقد رأى ابن عاشور أن ذلك يتم بنوعين من الاستقراء وجد الباحث عبد المجيد عمر النجار ـ بعد المقارنة بينهما ـ أنهما يمثلان مرحلتين متكاملتين [49]، وقد قدم الإمام الثاني منهما في عرضه واصفاً إياه بأنه أعظمهما وسنختار طريقة النجار في تقديمهما لما تتضمنه من ترتيب منطقي ظاهر[50]:

المرحلة الأولى: استقراء أدلة الأحكام الشرعية بحيث يفضي ذلك الاستقراء إلى أن جملة منها اشتركت في علة واحدة، فنقطع بأن تلك العلة التي اشتركت فيها الأحكام هي مقصد للشارع، ومثال ذلك: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه [51]، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة [52]، والنهي عن احتكار الطعام، هي أحكام شرعية علتها التي تشترك فيها جميعاً ماتؤدي إليه من عرقلة الطعام عن الرواج، فتكون هذه العلة معينة لمقصد الشارع وهو رواج الطعام وتيسر تداوله بين الناس.

المرحلة الثانية: تنبني هذه المرحلة على أن العلل إنما هي مقاصد قريبة لأنها متعلقة بآحاد الأحكام، وفوقها مقاصد أعم منها، وبناء على ذلك إذا ما تحصلت لدينا علل عديدة للأحكام، وأصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك العلة فإننا نقوم باستقراء لهذه العلل فإذا وجدنا عدداً كبيراً منها يشترك في الدلالة على حكمة واحدة، أيقنا بأن تلك الحكمة هي مقصد شرعي أصلي يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلي الذي يحصل باستقراء الجزئيات،

ومثال ذلك أن يستخلص من علة النهي على أن يسوم المسلم على سوم أخيه، ومن علة النهي على أن يخطب المسلم على خطبة أخيه،فيما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم (نهى أن يبع بعضكم على بيع بعض ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب)[53]، فقد اتفق الفقهاء على تعليل هذا الحكم بالإفساد على الأول الذي يكون مظنة للعداوة والبغضاء بين المسلمين [54] فيستخلص من ذلك مقصد شرعي عال هو دوام الأخوة بين المسلمين، فيتخذ من ذلك المقصد ميزاناً للأحكام الاجتهادية، إذ(فهم نفس الشرع يوجب ذلك)[55].

ثالثاً: إثبات مدارات الأحكام.

كذلك كان من نتائج تطبيق الاستقراء على النصوص الشرعية الوصول إلى جملة من الأصول التي تدور عليها الأحكام الشرعية، وهذه الأصول لا يشهد لها نص معين بل هي مأخوذة بالاستقراء،الذي يتوجه إلى (مشاهدة مواقع الأمر والنهي)[56]، كما في إثبات أصل (تقديم المصلحة العامة على الخاصة)[57]، فإن هذا الأصل لم تدل عليه آحاد الجزئيات وإنما أخذ من مجموعها[58]، وكذلك (إقامة الأسباب مقام المسببات والمظنة مقام الحكمة إنما أخذ من جزئيات عديدة من بينها أن وجدنا الشارع يقيم النوم مقام الحدث، ويقيم الإيلاج في أحكام كثيرة مقام الإنزال، كما يقيم مظنة العقل وهي البلوغ مقام العقل، وإقامة مظنة شغل الرحم وهي الوطء مقام شغل الرحم في إيجاب العدة في كل منهما، وحرم الخلوة بالأجنبية حذراً من الذريعة إلى الفساد ... إلى غير ذلك من الجزئيات المشتركة في معنى عام يجمعها هو إقامة الأسباب مقام المسببات) [59].

وليس غرضي في هذا البحث بسط هذه الأصول أو المدرات بقدر ماهو التأكيد على طريق ثبوتها والقيمة التي أعطاها الأصوليون للاستقراء باعتباره طريقاً للمعرفة وباعتباره رافداً مميزاً في بناء القواعد الأصولية التي بالغ بعض المعاصرين في إضفاء طابع الظرفية والجزئية على مدلولاتها تأثراً بالرؤى

الاستشراقية في ذلك[60].

المطلب الثالث:
ضوابط دلالة الاستقراء على مقاصد الشريعة

لاستفادة مقاصد التشريع بالاستقراء نذكر الضوابط المنهجية التي يمكن أن تحمي هذا المسلك العلمي من إثبات مقاصد موهومة، وهذه الضوابط في حقيقتها هي ضوابط للاستقراء عموماً سواء طبق على نصوص التشريع أو على مادة أخرى يراد إثبات النظام الذي ترتد إليه الجزئيات المدروسة، فهي ضوابط ملازمة لإجراءاته المنهجية وملازمة لقطعية نتائجه أو ظنيتها حسب ما يقتضيه عدد الجزئيات المستقرأة.

الضابط الأول: تحقيق مناطات الجزئيات المنتجة للكلي.

إن الفكرة التي يقوم عليها الاستقراء كطريق موصل للمعرفة هي التشابه الفعلي بين الجزئيات التي تتحكم في صياغة الكلية وليس التشابه الوهمي الذي يجمع فروعاً غير متضمنة لمناط الكلية، لذلك فلا بد من التحقق من مناط الكلية في الجزئيات، فإذا ثبت أن أكثرها لا يتحقق فيها هذا المناط فإن انتظام الكلية التي يراد إلحاق الجزئيات بها متعذر حينها.

وهذا يشبه تماماً التحقق من الفروض إذا طبق الاستقراء على مادة طبيعية فبعد أن يطرح المستقرئ الفكرة الافتراضية (يبدأ بالتدليل عليها لقبولها أو رفضها والانتقال إلى فكرة افتراضية أخرى، وهكذا حتى تقوم لديه القناعة الكافية بصحة الفكرة التي طرحها، أو برجحانها على الفروع الأخرى وذلك بالاستناد إلى الأدلة التي قامت لديه أو ظهرت له) [61]. وبذلك فإن إضافات بعض المعاصرين إلى كليات الشريعة الإسلامية بعض قيم الحضارة الغربية بمعانيها الدقيقة وادعاء انخراطها في منظومة مقاصد الشارع يفتقر إلى هذا الضابط باقتصارهم على مجرد الفرض الابتدائي ومحاولة إضفاء طابع النتيجة الاستقرائية عليه بعدم تحقيق الجزئيات التي يمكن أن ترتد إليها تلك القيم في آحاد الأحكام التشريعية الإسلامية، وفي ذلك تداخل كبير بين الفرض في الاستقراء العلمي وبين نتيجته، فالفرض العلمي في الاستقراء هو

مجرد (تفسير مؤقت للظاهرة التي هي موضوع البحث)[62]، وتزداد هذه العملية استهجاناً حين تفتقد الفروض التي تقدم على أنها نتائج مجرد الشروط العلمية للفرض في منهج الاستقراء [63].

الضابط الثاني: التقدير الصحيح لدلالة الجزئية الخارجة عن نظام الكلية.

تحدث الإمام الشاطبي عن أهمية التقدير العلمي الصحيح لمناقضة إحدى الجزئيات لمعنى الكلية بعد ثبوت كليتها، وهو ما يشبه تماماً قضية مناقضة حالة معينة للقانون الذي ثبت بالاستقراء عند الفلاسفة. وقطع الإمام الشاطبي بأنه إذا (ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولاحكايات الأحوال)[64]، وفي ذلك إشارة إلى طبيعة العلاقة بين الكلي والجزئي، فهي (ذات طبيعة جمعية وليست استغراقية)[65]أما إذا بلغت الجزئيات المتخلفة قدراً معيناً فقد تطعن في كلية الكلية، كما أن الجزئية المتخلفة قد يستفاد من تحلفها انتظامها تحت كلي آخر غير الذي تخلفت عنه فلهذا التخلف تنبيه على أصول الكليات المستترة ومدى اطراد الكليات الظاهرة، وفي هذا تكمن القيمة العلمية المتفردة للاستقراء بما يقدمه من كشوق قد لا ينتظرها أو يتوقعها الباحث، ومن هنا ندرك قيمة تنبّه الأصوليين إلى (أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم)[66].

ـ الهوامش:

(1) المدخل إلى مناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم، ص 59، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 1999م.

(2) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ص 199 م.

(3) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حامد حسين حسان، ص 51.

(4) المصباح المنير، الفيومي، ص 259.

(5) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 1/ 72، دار الكتاب اللبناني، 1982.

(6) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، مصطفى ديب البغا، ص 648، دمشق ، د.ت.

(7) شرح المحلى على جمع الجوامع، 2/ 345، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص 448، شهاب الدين القرافي، بيروت دار الفكر 1973 م.

المستصفى، الغزالي، 1/ 103.

(8) المدخل لمناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم ص 58.

(9) المستصفى، الغزالي، 1/ 103.

(10) روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين بن قدامة، 1/ 142، ت: عبد الكريم محمد النملة، دار العاصمة السعودية، ط:10، 1998 م. المستصفى، الغزالي، 1/ 105.

(11) نظرية التقريب والتغليب، الريسوني، ص 100. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، البغا، ص 651.

(12) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي، ص 146، ت علي محمد فركوس، الجزائر.

(13) طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، ص 194 ، الرياض، مكتبة الرشد ط:2، 2001 م.

(14) شرح التنقيح في اختصار المحصول، القرافي، ص 448.

(15) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي، ص 146.

(16) شرح المحلى على جمع الجوامع 2/ 345، المستصفى، 1/ 33.

(17) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، اشتهر بالعلم والحكمة، اهتم بالطب والفقه والمنطق والرياضة، ولد بقرطبة سنة 520 هـ وولي بها قاضياً، توفي بمراكش سنة 595هـ له تصانيف عدة، منها: فصل المقال، الكليات في الطب، تهافت التهافت، ومختصر المستصفى. (ترجمته في: الديباج المذهب، 284، شذرات الذهب، 4/ 320).

(18) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، ابن رشد، ص 35، ت: جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994 م.

(19) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص112، بيروت، دار النهضة العربية، 1984 م.

(20) القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، ص 211.

(21) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن الميداني، ص 194، دمشق، دار القلم، ط6،2002 م.

(22) شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، ص 102،ت: محمد الزحيلي،، ونزيه حماد، دمشق، دار الفكر، 1402 هـ.

(23) الموافقات، الشاطبي، 1/ 23

(24) المرجع نفسه، 4/ 327.

(25) ومن هؤلاء الباحثين أذكر: أحمد الريسوني في نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص 283، عز الدين بن زغيبة في طرق إثبات المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي، مجلة الموافقات، ص181 . و عبد المجيد النجار في فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب ص 139

(26) أنظر تفصيل هذه المسالك في: الموافقات 3/ 134

(27) حتى الأستاذ أحمد الريسوني عند تفصيله لاستخدامات الإمام الشاطبي للاستقراء بدأ يطبق عليه من خلال المسالك السابقة كظواهر الأوامر والنواهي، والأصالة والتبعية، أنظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 87.

(28) الموافقات، الشاطبي، 1/ 29، 4/ 8.

(29) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص 13و 32، دار الفكر، ط 1، 1972 م.

(30) الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس صوالحي، ص 66، مجلة إسلامية المعرفة، ع4، 1996م.

(31) الموافقات، الشاطبي، 1/ 36.

(32) المرجع نفسه.

(33) ضوابط المصلحة، البوطي، ص 11.

(34) الموافقات، الشاطبي، 3/ 304.

(35) المرجع نفسه، 1/ 36.

(36) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 1/ 73.

(37) برهان الخلف، هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

(38) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 190.

(39) الموافقات، الشاطبي، 2/ 79.

(40) أنظر تقسيم الجويني مفصلاً في البرهان، 2/ 79

(41) الموافقات، الشاطبي، 2/ 79.

(42) الموافقات،الشاطبي، 2/ 79.

(43) المرجع نفسه 2/ 80.

(44) الرجع نفسه، 3/ 81، 82.

(45) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، فتحي الدريني، ص 1/ 32.

(46) " علم مقاصد الشريعة "، عائشة السليماني، ص 186، مجلة الموافقات، الجزائر، ع: 1، 1992 م.

(47) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص 435.

(48) المرجع نفسه، 450.

(49) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص 155.

(50) المرجع نفسه.

(51) روي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه نهى عن بيع الطعام حتى يقبض)، رواه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض رقم 2818. ابن ماجة، كتاب التجارات، باب النهي عن

بيع الطعام ما لم يقبض رقم 2219.

(52) روى مسلم عن معمر بن عبد الله رضي الله عنه قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل) كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، رقم 2982. وروى مسام أيضاً في صحيحه عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد). صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، رقم 2970

(53) البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم 5142.

(54) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، 5/ 18، لبنان، دار الفكر، د.ت.

(55) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، 2/ 189.

(56) حجة الله البالغة، شاه ولي الله الدهلوي، 1/ 255

(57) الموافقات، الشاطبي، 2/ 92.

(58) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص 74.

(59) المنهج الأصولي في فقه الخطاب، إدريس حمادي، 134، 135، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1 ن 1998 م

(60) كما في نظرة نصر حامد أبو زيد لجهود الأصوليين في مقاصد الشريعة وتبشيره بقراءات جديدة لمقاصد الشريعة يمكن أن تضيف إلى (منهجيات القراءة السابقة ما أحدثته المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية أساساً وكذلك تركز اهتمامها في الكشف عن آليات هذه الدلالة في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليدين، وكان انشغالها منصباً أساساً على الكليات المستنبطة من الجزئيات دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام) المقاصد الكلية، نصر حامد أبوزيد، المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية: قراءة جديدة ، نفسه 113 مجلة العربي، ع 426، 1994. لكن هذه القراءات لم تأت بشيء يعتد به، انظر تفصيل ذلك ص.

(61) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ص 206.

(62) المرجع السابق، ص 208.

(63) هناك عدة شروط لصحة الفرض منها: أن لا يعارض الفرض المطروح أي قانون مقطوع به، وأن يكون قابلاً للإثبات، أنظر ضوابط المعرفة، ص 209.

(64) الموافقات، الشاطبي، 4/ 8.

(65) الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس صوالحي، ص 78.

(66) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص 335.

نظام حماية المشرع لحاملي بطاقة الائتمان

بقلم
د/ موسى رزيق
كلية القانون ـ جامعة الشارقة
الإمارات العربية المتحدة

الملخص

يقدم هذا البحث معالجة قانونية لنظام الحماية لحاملي البطاقة الائتمانية Credit Card، وذلك من خلال إسقاط حكم النصوص التشريعية ذات العلاقة على واقعة التعاقد . ومضمون تلك الحماية يتمثل في ما يقرره المشرع من حماية لفائدة حامل البطاقة الذي هو الطرف المذعن في عقد اتفاقية حامل البطاقة. وتتحقق تلك الحماية عن طريق ما يجيزه المشرع للقاضي من تدخل في الرابطة العقدية، بما ينتقص من مبدأ القوة الملزمة للعقد، تطبيقا لما تقتضيه قواعد العدالة.

Résumé

Cette recherche présente un traitement juridique sur le statut de protection pour les porteurs de carte de crédit, et ceci à travers la protection d'ordre des textes législatifs qui a une relation avec l'acte (l'evenement contractuel) et le contenu de cette protection s'interprète d'après la résolution de législation sur la protection au profit du porteur de carte qui est la partie obéissante dans le contrat de convention du porteur de carte.

Cette protection se réalise par la permission de législateur au juge d'intervenir dans le rapport du contrat ce qui porte atteinte au principe obligatoire du contrat, conforment au exigences des règles de justice.

المقدمة:

لقد تركزت معظم المناقشات حتى الآن حول خدمة بطاقة الائتمان Credit Card للمعاملات المالية والتجارية، وكيفية معالجة التشريعات الوطنية للبطاقة، ومدى الرابطة العقدية التي تنشأ بين الجهة المصدرة للبطاقة وبين الشخص حاملها في ضوء أحكام عقد الانضمام. ومدى صحة المعاملات بها، وكل هذه جوانب هامة للغاية ولكنها أهملت على الدوام جانبا هاما آخر وهو جانب نظري وعملي، وهو الحماية التي يقررها المشرع لحاملي بطاقة الائتمان.

لعل الإشكال الحاصل في تحديد هذه المسألة ومناقشتها، هو غياب تشريعات خاصة تحكم البطاقة الائتمانية، وضعف أحكام التشريعات الوطنية التي يقوم عليها العمل بهذه البطاقة، ووجود أمور أخرى قد تثير الكثير من التساؤلات في المجال الاقتصادي والتجاري.

ولا شك أن حامل البطاقة باعتباره الطرف المذعن في عقد "اتفاقية حامل البطاقة" يستفيد من الحماية التشريعية التي قررها المشرع للطرف المذعن في العقود التي تتم بطريق الإذعان عامة، مراعاة لما يشوب رضاه من لبس يجعله رضا مفروضاً وليس مرغوباً، وذلك بهدف تحقيق قدر من التوازن المطلوب في العقود الرضائية بوجه عام، وفقاً لما تقضي به العدالة.

ويقصد بالحماية التشريعية لحامل البطاقة الائتمانية، ما يقرره المشرع من حماية لفائدة الطرف المذعن في العقد بوجه عام، على اعتبار أن حامل البطاقة هو الطرف المذعن في عقد اتفاقية حامل البطاقة. وتتحقق تلك الحماية عن طريق ما يجيزه المشرع للقاضي من تدخل في الرابطة العقدية، بما ينتقص من مبدأ القوة الملزمة للعقد، تطبيقا لما تقتضيه قواعد العدالة.

وإن الفضائح التي انتشرت أخيرا عن حالات الانحراف بين حاملي هذه البطاقة، جعلت الكثيرين يتساءلون عن مدى حماية المشرع لهم، وما هو نظام الحماية المقرر لهؤلاء؟

يقوم هذا البحث بمعالجة قانونية لنظام الحماية لحاملي البطاقة الائتمانية Credit Card، وذلك من خلال إسقاط حكم النصوص التشريعية ذات العلاقة على واقعة التعاقد.

ـ الحماية في سلطة القاضي:

قد يكون من المفيد أن نبدأ بأن نزعم بأن المشرع بنى نظام حماية لأشخاص أشرار يحملون بطاقة ائتمانية، لا يحفزهم إلا الصالح والمنفعة الشخصية، ولهذا وضع المشرع في عدد من الدول نظام الحماية بيد القاضي الوطني.

وتتمثل الحماية التشريعية للطرف المذعن فيما خوله المشرع للقضاء من مكنة التدخل في الرابطة العقدية بهدف تعديل الشروط التعسفية التي يفترض أن يتضمنها العقد، أو لإعفاء الطرف المذعن منها، وفي كل الأحوال ضمان ألا يكون تفسير العقد ضاراً بمصلحة الطرف المذعن[1].

ففي شأن جواز تعديل الشروط التعسفية في العقد أو إعفاء الطرف المذعن منها، نصت على ذلك المادة 248 من قانون معاملات مدنية إماراتي، بقولها: " إذا تم العقد بطريق الإذعان وكان قد تضمن شروطاً تعسفية جاز للقاضي أن يعدل هذه الشروط أو يعفي الطرف المذعن منها وفقاً لما تقضي به العدالة ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك ".

أما بشأن وجوب تفسير العقد تفسيراً غير ضار بمصلحة الطرف المذعن، فقد نصت على ذلك المادة : 266 معاملات مدنية، بقولها: " 1 – يفسر الشك في مصلحة المدين ". و " 2 – ومع ذلك لا يجوز أن يكون تفسير العبارات الغامضة في عقود الإذعان ضاراً بمصلحة الطرف المذعن ".

ونحن نؤيد، ابتداء الرأي القائل[2] بأن، كلاً من هذين النصين يمثل أداة فعالة في يد القاضي يحمي بها الطرف المذعن من تبعات الالتزامات القاسية

التي يكون قد فرضها عليه، بشكل غير مباشر، الطرف الآخر الذي أعد العقد. ونرى بالإضافة إلى ذلك، أن كلاً من النصين يمثل قيداً حقيقياً على مبدأ سلطان الإرادة، أورده المشرع من باب الاستثناء، ولغرض تحقيق حداً أدنى من التوازن الضروري للعقد، بحيث يمنع الجور والاستغلال الذي يحيق بالطرف المذعن جراء التعسف الذي يمارسه الطرف الآخر.

لكن يمكن إبداء ملاحظتين في شأن طبيعة سلطة القاضي في التدخل في الرابطة العقدية:

الأولى، أن القاضي يستمد سلطته في التدخل في الرابطة العقدية من حكم النص أعلاه، فيتصدى لفحص شروط العقد، أو لتفسيره بموجب مسوغ تشريعي، ولا يتأثر في ذلك بإرادة المتعاقدين نظرا لما يتمتع به من سلطة تقديرية.

هذا ولقد أبطل المشرع كل اتفاق خاص يخالف حق القاضي في التدخل في الرابطة العقدية باعتبار أن التوازن المفترض في العقود الرضائية عموما، ومنها العقود التي تتم بطريق الإذعان، يمثل ضرورة توجبها قواعد العدالة والأنصاف. ومن مظاهر اهتمام المشرع بالتوازن بين الالتزامات في هذه العقود أنه أعتبر عدم وفاء أحد الأطراف بالتزامه مسوغ لامتناع الأخر من الوفاء[3]، باعتبار أن العقد الملزم للجانبين يقوم على مبدأ التقابل في الالتزامات[4]، وقيام الالتزام دون مقابل يجرده من السبب، ويعد ذلك مسوغ مشروع لانفساخ العقد قانونا[5]. والثانية، أن مبدأ تدخل القاضي لتحديد مضمون الرابطة العقدية، التي تنشأ أصلاً بين طرفين، هو استثناء من قاعدة أن العقد شريعة المتعاقدين، حيث يجوز تعديله ولا فسخه إلا بالتراضي أو بمسوغ من القانون، وهذه القاعدة مستمدة من مبدأ القوة الملزمة للعقد. ولذلك فقد حصر المشرع تدخل القاضي في حالات محددة الغاية منها ضمان حداً أدنى من التوازن الضروري في العقد الرضائي الذي يتم بطريق

الإذعان فينشأ ابتداء مختل التوازن. وباعتبار أن مسألة إعادة التوازن إلى العقد، من مسائل الواقع، فقد أطلق المشرع سلطة القاضي في ذلك لا يحدها إلا ما يستلزمه الموضوع أو ما نص عليه المشرع من ضوابط.

ـ وسيلة القاضي في الحماية:

يجب حتى يتيسر لنا فهم نظام الحماية لحاملي البطاقة الائتمانية Credit Card، أن نتساءل عن وسيلة القاضي في تحقيق الحماية. إننا نجدها في سلطته في تعديل العقد وفق النصوص التشريعية.

1 ـ تعديل القاضي شروط العقد:

يعدل القاضي من الشروط التعسفية في العقد أو إعفاء الطرف المذعن منها، في ضوء الغاية التي قصدها المشرع في المادة 248 معاملات مدنية إماراتي، وهي مراعاة ما تقضي به العدالة في العقود الرضائية من حيث إعادة التوازن إلى العلاقة التعاقدية لتفادي الضرر الذي يلحق الطرف المذعن من جراء الشروط التعسفية في العقد، ومن أمثلة الشروط التعسفية التي يتصور أن ترد في "اتفاقية حامل البطاقة" الشروط التي تتعلق بالإعفاء من المسؤولية، أو عدم الالتزام بالتعويض، من حيث أنها شروط لا تقبل التعديل، ناهيك عن أن القبول بها يمكن أن يفسر بأنه التزام بلا مقابل.

ومن ثم فقد خول المشرع القاضي حق التدخل في الرابطة العقدية لتعديل ما لا يتلاءم من هذه الشروط مع مقتضى العقد أو يخالف قواعد العدالة. فإذا وجد القاضي أن العقد قد اشتمل على شرط تعسفي تأباه قواعد العدالة فإنه يقوم بتخفيف الشرط إلي الحد الذي يعيد التوازن في العلاقة التعاقدية، وقد يصل به الأمر إلى إلغاء هذا الشرط كلياً بإعفاء الطرف المذعن منه، إن هو رأى ضرورة لذلك.

وعلى ذلك يعتبر تقصي القاضي الشروط التعسفية في العقد قائم على

افتراض وقوع غبن على الطرف المذعن في العقد، وهذا هو أساس إجازة المشرع للقاضي التدخل. ومن ثم فالقاضي يتصدى للموضوع من تلقاء نفسه دون التأثر بإرادة العاقدان، لكنه يلزم بإثبات الجوانب التعسفية في العقد حال تقريره لها باعتبار أنه يمارس في ذلك سلطة تقديرية [6].

2 ـ الشروط التعسفية في العقد:

يعتبر وجود الشروط التعسفية في العقد مسألة واقع تفرضه طبيعة عقد "اتفاقية حامل البطاقة" نفسه، نظراً لقيام حالة احتكار نسبي لخدمات بطاقة الائتمان من قبل جهات محددة، يقابل ذلك حاجة متزايدة لدى الطرف المذعن لتلك الخدمات، وهذا الوضع يخول الجهة مصدرة بطاقة الائتمان هيمنة على العقد حيث تنفرد بإعداده، وتحديد جميع شروطه.

ويتيح التحرير الأحادي للعقد في واقع الأمر إدراج شروط في العقد تفيد بشكل مطلق صاحبها على حساب الطرف الآخر، وهذا هو المقصود بالشروط التعسفية.

ويمكن أن يكون من قبيل الشروط التعسفية التي قد يتضمنها عقد "اتفاقية حامل البطاقة"، الشروط التي تتعلق بتحديد المسؤولية، حيث تعفى الجهة المصدرة للبطاقة نفسها من كل مسؤولية عن الخسائر التي قد تتسبب فيها ولو بشكل غير مباشر للحامل في حين تحمل الحامل المسؤولية الكاملة عن كافة الأضرار التي يمكن أن يتسبب فيها عند استعماله البطاقة[7]، أو الشروط التي تتعلق بتحديد بالسلطة التقديرية حيث تحتفظ الجهة المصدرة للبطاقة لنفسها بمطلق الحق في تقدير مدى توافر حسن النية في تصرفات الحامل[8]، أو الشروط التي تتعلق بتعديل قيمة الرسوم المتفق عليها في العقد حيث تحتفظ الجهة المصدرة للبطاقة بمطلق الحق في تعديل هذه الرسوم ويعتبر ذلك ملزماً للحامل[9]، أو الشروط التي تتعلق بإنهاء الاتفاقية، حيث تحتفظ الجهة المصدرة للبطاقة لنفسها بمطلق الحق في إنهاء الاتفاقية المبرمة مع

الحامل دون إشعار مسبق، ودون تحديد سبباً لذلك، في حين تلزم الحامل الذي يريد أن ينهي الاتفاقية بأن يقوم بتوجيه إشعار خطي للجهة المصدرة، وأن يعيد البطاقة إليها[10].

وبالإضافة إلى ذلك تعطي الجهة المصدرة للبطاقة لنفسها الحق في حجز المبالغ في حسابات الحامل لمدة 45 يوماً بعد إعادة البطاقة، وأجراء المقاصة على الديون المترتبة عليه إن وجدت، ويظل لها الحق في التعويض عن كل ضرر....الخ[11]

ويمكن في هذا الصدد ملاحظة أمرين: الأول، أن رضا حامل البطاقة بالعقد يتأثر سلباً بسبب الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي لابست التعاقد. فحامل البطاقة يرضى بالتعاقد مع عدم رضاه في نفس الوقت بالشروط القاسية التي يتضمنها العقد تحت ضغط إرادة الجهة المصدرة التي تحتكر الخدمة، فينعدم اختياره بالنسبة لهذه الشروط، ومن ثم يكون مرغماً على القبول بها، ومن هنا ينشأ وضع غير عادل في العقد يخل بتوازنه.

والثاني، أن عدم التوازن بين الالتزامات في العقد يعد مسألة عادية، بل ومشروعه ضمن حدود معينة نظراً لطبيعة العقد التي يفرضها واقع اقتصادي واجتماعي معين. أما ما يتقصاه القاضي من شروط تعسفية، فيقصد به عدم التوازن المبالغ فيه، والقاضي حال تصديه للعقد يعمل سلطته التقديرية مسترشداً بقواعد العدالة، يقيس إليها شروط العقد لغرض التقليل مما يكون قد داخلها من غلو وتعسف.

3 ـ منهج تعديل العقد:

مما لا شك فيه أن سلطة القاضي تبدو قبيحة وقاسية، كما أنها تؤثر على حاملي البطاقة الائتمانية. والسؤال المطروح ما هو المنهج الذي يتبعه في تعديل العقد؟ حسب النصوص[1]، فإن للقاضي الحق في تعديل الشروط التعسفية في العقد، أو إعفاء الطرف المذعن منها، وفقاً لما تقضي به العدالة،

ذلك أنه مسؤول عن حماية الطرف المذعن مما يكون قد التزم به مضطراً، وينجم عن ذلك تعديل جزئي للعقد يتصل بتخفيف الشروط التعسفية فيه، أو إعفاء الطرف المذعن منها. والقاضي يمارس في ذلك تعديلا جزئيا للعقد القصد من ورائه الوصول إلى صيغة تعاقدية تخفف وطأة الشرط التعسفي على الطرف المذعن.

ومن وجهة نظر المشرع يمثل التعديل الجزئي للعقد، سواء تم عن طريق تخفيف الشروط التعسفية أو إعفاء الطرف المذعن منها، قيداً حقيقياً على حرية المتعاقدين، ذلك أن القاضي حال تصديه للشرط التعسفي في العقد يكون بصدد تفسير شروط العقد بشكل لا يتقيد فيه بتحري الإرادة الضمنية المشتركة للمتعاقدين كما هو مفترض في الحالات العادية للتفسير وإنما يتقيد بتحري مصلحة حقيقية للطرف المذعن وحده دون سواه[12].

والقول بذلك يتوافق مع كون التفسير الذي يقوم به القاضي للعقد، في مثل هذه الحالات، يعد تفسيراُ استثنائياً يبتعد فيه القاضي تماماً عن الإرادة الضمنية المشتركة للمتعاقدين ليصل فيه إلى نتائج ربما لم تدر بخلد أي منها أبداً عن التعاقد، ولم تدخل ضمن الإرادة المشتركة بينهما[13].

فالخصومة حول مضمون العقد تجعل القاضي يفسر الشروط بوجه خاص في ضوء العرف الجاري أو قواعد العادة المعمول بها باعتبار أن ذلك هو واقع العقد بذاته، أو تجعله يفسر الشروط وفقاً لما تقضي به العدالة بوجه عام.. فالمسألة لا تخرج عن كونها اجتهادا شخصيا للقاضي في ضوء ظروف التعامل الواقع بين الأطراف[14].

فالقاضي عندما يتصدى، على سبيل المثال، لتعديل شرط في العقد يعفي بشكل مطلق الجهة مصدرة بطاقة الائتمان من كل مسؤولياتها عن الأضرار التي قد تقع للحامل من جراء استعمال البطاقة، أو عندما يتصدى لتعديل شرط جزائي تغالي الجهة المصدرة للبطاقة في تقدير قيمته، فهو يعدل الشرط

أو يعفى حامل البطاقة (الطرف المذعن) منه، في كلتا الحالتين، بالقدر الذي يرى أنه محقق لتوازن محمود في العقد وفقاً لما يجري عليه العرف أو العادة في التعامل أو ما تتطلبه قواعد العدالة والإنصاف.

ويرى جانب هام من الفقه في ذلك أنه يتعين على القاضي حال تصديه لتعديل الشرط التعسفي في العقد أن يدخل شيئاً من التجريد في تفسيره بالقدر الذي تقتضيه قواعد العدالة في واقع التعامل، وهذا من شأنه أن يخفف من التعسف أو الغلو في تقدير القاضي بذاته، دفعا لتعسف القاضي نفسه[15].

كما ينبغي التأكيد على أن القاضي في مثل هذه الحالات يكون بصدد البحث عن مصلحة مفترضة للطرف المذعن الذي لم يكن بإمكانه أن يلزم الجهة المصدرة للبطاقة بها نظراً لضعف مركزه في التعاقدي[16]. وفي هذا الصدد أجاز القضاء للقاضي أن يتأول ألفاظ العقد ليصل إلى تحديد نوع وحجم تلك المصلحة مستعملاً في ذلك سلطته التقديرية، ويتقيد القاضي في هذه الحالة بعبارة العقد أولا وما تستلزمه قواعد اللغة في التفسير لاسيما من حيث دلالات اللفظ وما تشتمل عليه من عموم وخصوص، إذ أن القاضي يتقيد قانوناً بتبرير كل استنتاج ينتهي إليه، اذ يخضع قضاؤه في هذه الحالة لرقابة المحكمة[17].

4 ـ بطلان الاتفاق:

تأكيداً للحماية التي يحققها المشرع لحامل البطاقة في العقد باعتباره الطرف المذعن، أعتبر المشرع الاتفاق على ما يخالف حق القاضي في تعديل الشروط التعسفية في العقد، أو إعفاء الطرف المذعن منها باطلاً مطلقاً. وقد ورد ذلك صراحة في نص المادة: 248 السابقة الذكر، بالنص على أن " .... ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك ".

ذلك أنه من المتصور أن يرد الاتفاق في عقد "اتفاقية حامل البطاقة" على ما يخالف حق القاضي في تعديل الشروط التعسفية في العقد أو إعفاء

الطرف المذعن منها غالباً بشكل غير مباشر، كأن يتضمن العقد شرطاً يقضي بعدم جواز تعديل شروط معينة فيه، أو عدم إعفاء حامل البطاقة منها. وهذا يعني الاتفاق على تجريد القاضي من سلطته التي أقرها له المشرع بتحصين تلك الشروط ضد أي تعديل، وهو اتفاق يبطل لمخالفته قاعدة آمره.

وعلة ذلك أنه بالإضافة إلى أن الهدف من تدخل القاضي في الرابطة العقدية على النحو المبين أعلاه هو تحقيق العدل بإعادة الحد الأدنى من التوازن المطلوب للعقد ومن ثم يعتبر هذا التدخل جزءا لا يتجزأ من واجب أو وظيفة القاضي في تطبيق القانون[18]، إذ أن القاضي مطالب برفع الظلم حيثما وجد حال قيامه بوظيفته الأساسية في تطبيق القانون.

وعلى ذلك فإذا تضمن العقد شرطاً من شأنه تحصين بعض الشروط من تدخل القاضي، فإن مثل هذا الشرط يبطل ويصح العقد[19]، إلا إذا تبين أن ذلك الشرط كان سبباً رئيساً في الالتزام فيمتد البطلان في هذه الحالة إلى العقد، تطبيقاً للقواعد العامة التي تحكم انعقاد العقد.

ـ سلطة تفسير العقد :

يمكن أن نحدد نوع الحماية لحاملي البطاقة الائتمانية من خلال سلطة القاضي في تفسير العقد. فما هي الجوانب التي يمارس فيها سلطته في تعديل العقد؟ وما مدى ارتباط سلطته هذه بسلطته في تعديل العقد؟

1 ـ جوانب التفسير:

يقوم القاضي بسلطة التفسير على شاكلة ما يقوم به في تعديل العقد، وقد أظهرت بعض التشريعات هذه الحقيقة في البلدان العربية، نذكر منها مثلا نص المادة 266 معاملات مدنية إماراتي الذي يوجب في التفسير مراعاة مصلحة الطرف المذعن.

فالقاضي هنا يضع حامل البطاقة الائتمانية في مكانه الصحيح، حيث

أوجب المشرع على القاضي، حين تصديه لتفسير العبارات الغامضة في العقد، أن يراعي في كل الأحوال مصلحة الطرف المذعن بحيث لا ينجم عن التفسير ما من شأنه أن يكون ضاراً بمصلحة الطرف المذعن. وقد أيدت ذلك المادة 226 معاملات مدنية إماراتي بقولها:

" 1 – يفسر الشك في مصلحة المدين ".

" 2 – ومع ذلك لا يجوز أن يكون تفسير العبارات الغامضة في عقود الإذعان ضاراً بمصلحة الطرف المذعن ".

واستناداً إلى ذلك، يتصدى القاضي لنصوص العقد بموجب مسوغ تشريعي، ما شاب منها من لبس أو داخلها من غموض، فيتسع دوره هنا نسبياً عما رأيناه بشأن تعديل الشرط التعسفي، وتظهر أكثر ملكات اجتهاده في تفسير العبارات الغامضة، حتى يصل إلى التكييف الصحيح لطبيعة العلاقة التعاقدية.

ويواجه القاضي من الجانب الموضوعي في تفسير العقد إشكالية هامة تتمثل في عدم التوافق بين إرادتين، إحداهما ظاهرة تدل عليها ألفاظ العقد وعباراته، والثانية باطنة لا أثر لها في صيغة العقد. ويتحرى القاضي من خلال تلك الإرادتين إثبات إرادة ثالثة هي الإرادة المشتركة للمتعاقدين، وقد أفسح المشرع للقاضي المجال واسعاً في تحقيق ذلك فأعفاه من التقيد بعبارات العقد إذا ما شابها لبس أو داخلها غموض، أو كانت واضحة لكنها لا تعبر عن حقيقة التعاقد[2].

ويترتب على ذلك، أن القاضي لا يتقيد بلفظ العقد تقيده بمعناه، وينتهي القاضي من تفسير العقد إلى الوقوف على الإرادة المشتركة للمتعاقدين، إي إلى وجه الاتفاق بينهما. وقد يترتب على ذلك تغيير التكييف القانوني للعقد كلياً، ويعد ما انتهى إليه القاضي ملزماً لطرفي العقد طالما أنه استند في استنتاجاته تلك إلى قواعد صحيحة في التفسير.

وتطبيقا لهذا المبدأ، فقد انتهت محكمة التمييز في الإمارات العربية المتحدة، إلى أن العبرة في تفسير العقد بوضوح الإرادة وليس وضوح اللفظ. ويعد ذلك تطبيقاً لحكم المادة 257 معاملات في هذا البلد، التي تحدد بدقة أن " الأصل في العقد رضا المتعاقدين وما التزماه في التعاقد ". ويعتبر الفقه[20]، انصراف التزام المتعاقدين المشار إليه في المادة : 257، إلى الإرادة الحقيقية وليس الظاهرة، بمعنى ما التزم به المتعاقدان بإرادتهما وليس بلفظتهما.

2 ـ ارتباط سلطة التعديل بسلطة التفسير:

يجب أن ننظر إلى سلطة القاضي الحمائية على أنها سلطة واحدة، سواء في تعديله للعقد أو في تفسيره، ذلك أنه ينتهي إلى نفس النتيجة تقريباً عندما يقوم بالتعديل الجزئي لموضوع أو محل العقد، فهل معنى ذلك أن سلطة القاضي في التعديل مرتبطة بسلطته في التفسير في مثل هذه العقود؟

مما لا شك فيه أن سلطة القاضي في تفسير العقد تستند إلى إرادة المتعاقدين باعتبارها أصل التعاقد، والقاضي يمارس في ذلك سلطة أصيلة نابعة من صميم صلاحياته القضائية، إذ هو بتقصيه الإرادة المشتركة بين المتعاقدين يكون بصدد تطبيق قانون العقد باعتبار أن العقد شريعة المتعاقدين، وأن الأصل فيه رضا المتعاقدين وما التزاماه في التعاقد[21]، فالقاضي في هذه الحالة يطبق العقد كما يطبق القانون.

أما سلطة القاضي في تعديل العقد فإنها تنصرف إلى البحث عن أسس أخرى خارج نطاق العقد، وإرادة المتعاقدين، فهي سلطة تقيد حرية المتعاقدين إلى أبعد الحدود. ويمارس القاضي سلطته تلك بموجب استثناء خوله المشرع إياه قوامه نص آمر، الهدف من ورائه تحقيق قدراً من التوازن الضروري للالتزامات المتقابلة في العقد[22].

غير أن ذلك لا يمنع القول بوجود ترابط بين سلطة القاضي في تفسير

العقد وسلطته في تعديله، وقد قرر القضاء هذا الترابط بين سلطة القاضي في تفسير العقد وتعديله من حيث النتيجة، حيث أشار حكم المحكمة الاتحادية العليا بشأن تفسير العقد إلى أنه عند وجود نواقص في العقد يجب على المحكمة أن تسدها بالأحكام المدرجة في القانون إذا كان العقد من العقود المسماة،... أما إذا كان من العقود غير المسماة فعلى القاضي أن يعود إلى القواعد الموضوعية لأكثر العقود تناسباً مع العقد الذي يراد تفسيره[23]. ولقد كشفت محكمة تمييز دبي[24] عن ذلك عندما قررت بأن لمحكمة الموضوع السلطة التامة في تفسير صيغ العقود وتكييفها للتعرف على حقيقة ما عناه العاقدون...

3 ـ نطاق التفسير:

هناك تشريعات كثيرة تضع مادة أو أكثر حول المبادئ التي ينطلق منها تفسير القاضي لبنود العقد، فمثلا حددت المادة 266 من قانون المعاملات المدنية إماراتي، المبدأ القاضي بأن الشك يُفسر في مصلحة المدين، ثم حددت الاستثناء وهو أن التفسير في كل الأحوال يجب إلا يكون ضاراً بمصلحة الطرف المذعن في العقد، دائناً كان أم مديناً. وأشارت المادة 265 من هذا القانون [25] إلى نطاق التفسير، ففرقت في ذلك بين حالتين:

الأولى: تتعلق بحالة وضوح عبارة العقد، والثانية: تتعلق بحالة غموض عبارة العقد، ونتناولهما فيما يلي على التوالي:

أ) - حالة وضوح عبارة العقد:

تعتبر حالة وضوح عبارة العقد الأصل في التفسير، ومن ثم فقد أوجبت بعض التشريعات على القاضي عدم تجاوزها، فمثلا نصت المادة 265 معاملات إماراتي على عدم جواز "... الانحراف عنها عن طريق تفسيرها للتعرف على إرادة المتعاقدين". إذ أن إرادة الطرفين هي الأصل في العقد والقاضي ملزم بالعقد كما هو ملزم بالقانون، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

فإذا كانت عبارة العقد واضحة وتكشف عن إرادة المتعاقدين وجب على القاضي التقيد بها، فيطبق حكم العقد على أساس أن دلالة العبارة تفصح عن النية المشتركة للمتعاقدين.

غير أن عبارة النص قد لا تغني عن الحاجة إلى التفسير، فقد تكون واضحة لكنها تخالف، على الرغم من وضوحها، القصد الحقيقي للمتعاقدين، وقد أجاز المشرع للقاضي في مثل هذه الحالة الانحراف عن عبارة النص سعياً إلى الكشف عن إرادة المتعاقدين.

ذلك أن الوضوح المقصود في المادة 265 أعلاه، ليس هو وضوح اللفظ بذاته، وإنما وضوح الدلالة، فالقاضي يطلب القصد الحقيقي للمتعاقدين دون التقيد أو الوقوف عند المعنى الحرفي للفظ. وقد أشار المشرع إلى ذلك صراحة عندما أجاز للقاضي عدم "... الوقوف عند المعنى الحرفي للألفاظ ..."، مقابل تقصيه النية المشتركة للمتعاقدين.

ويتحمل القاضي في هذه الحالة إثبات النية المشتركة للمتعاقدين، مبرراً انحرافه عن المعنى الظاهر للفظ الوارد في العقد على أساس أن المتعاقدان استعملا الألفاظ في غير المعاني الحقيقية التي يقصدانها، وهذا يقتضيه أن يوضح الكيفية التي توصل بها إلى استخلاص المعنى الحقيقي الذي قصده المتعاقدان[26].

وقد نازع جانب من الفقه في مشروعية هذه الصورة من صور التفسير على أساس أن التفسير في مثل هذه الحالات قد يؤدي إلى التنصل من بنود العقد..، وهذا من شأنه أن يفتح الباب في كل وقت أمام إمكانية الانحراف عن المعنى الواضح للعبارة بحجة أن اللفظ رغم وضوحه لا يعبر عن حقيقة الإرادة المشتركة للمتعاقدين[27].

إضافة إلى ذلك، أن التفسير في هذه الحالة يعد بمثابة الادعاء بما يخالف الثابت بالكتابة، وهي مخالفة صريحة للحكم الوارد في نص المادة 1/265

أعلاه، الذي يقرر عدم جواز الانحراف عن عبارة العقد الواضحة بقصد التعرف على إرادة المتعاقدين.

وفي رأينا أن التخوف من الخروج أو التنصل من بنود العقد غير وارد في مثل هذه الحالات لأن القاضي مقيد في استنتاجاته كحد أدنى بما توجبه عليه قواعد اللغة في ضبط استنتاجاته لاسيما من حيث دلالات اللفظ في عمومه وخصوصه،... وفوق ذلك تمارس محكمة التمييز على القاضي في هذا الصدد رقابة صارمة. وقد أكدت ذلك محكمة النقض في حكمها القاضي بأن للمحكمة أن تتحقق من أن المعنى الذي أختاره القاضي تحتمله عبارة النص... [28].

ناهيك عن أن المشرع قد أوضح موقع اللفظ من العقد عندما قرر في المادة : 258 المذكورة آنفا، أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني..، وعليه لا يقيد لفظ العقد بذاته تقيد القاضي وإنما بما قصد له، والقصد من لفظ العقد هو الإفصاح عن إرادة العاقدين، ومن ثم أجاز المشرع للقاضي تأويله ولو كان واضحا في ذاته، مستعملا في ذلك سلطته التقديرية، وهذه في رأينا، الحكمة وراء حكم المادة : 265 المذكورة آنفا.

ب) ـ حالة غموض عبارة العقد:

تقضي التشريعات في مجال حماية حاملي البطاقة الائتمانية بإلزام القاضي بأشياء معينة في التفسير، من ذلك نص المادة 2/226 قانون إماراتي، التي ألزمت القاضي على وجه الاستثناء بألا يكون تفسيره للعبارات الغامضة في العقد ضاراً بمصلحة الطرف المذعن. ومن ثم يكون للقاضي في حالة غموض عبارة العقد، استعمال سلطته التقديرية في الكشف عن إرادة المتعاقدين مستهدياً في ذلك بما ينبغي أن يتوافر عليه التعامل من ثقة وحسن نية، وبما يجري عليه العرف في المعاملات المماثلة[29].

والقاضي مطالب في تفسيره ذاك بتحديد القصد الحقيقي للمتعاقدين، ولو ورد العقد بغير ذلك. وفي هذا الخصوص أقر القضاء مبدأ عدم جواز تمسك أحد الأطراف بخطأ أو قصور في تعبير المتعاقد الآخر وصولاً إلى فائدة ليس من حقه، فالعبرة في كل الأحوال بالقصد الحقيقي للمتعاقدين[30].

ولا شك أن القاضي وهو يمارس سلطته في تفسير العقد لا يخضع لرقابة التميز فيما يتصل بواقع موضوع الدعوى، غير أنه يظل مقيداً بالتزام الضوابط الموضوعية في التفسير من حيث بيان أن المعنى الذي اختاره تحتمله عبارات العقد عند غموضها فيتوجب عليه بيان مبررات إعراضه عن المعاني الأخرى التي تحتملها عبارة العقد الغامضة، وكيفية استخلاصها ويخضع قضاءه في هذه الحالة لرقابة التمييز[31].

ومهما يكن، فقد كشفت النصوص التشريعية بأن القاضي ملزم عند غموض العبارة، ألا يستند في استخلاص نية المتعاقدين إلى عبارة معينة دون سائر العبارات الأخرى، بل ينبغي عليه الأخذ بما تفيده عبارات العقد بأكملها[32]، مستهدياً في ذلك بطبيعة التعامل. ولما كان المشرع قد رتب على القاضي حال تصديه لتفسير عقد "اتفاقية حامل البطاقة بيناها من خلال الحالتين المذكورتين، البطاقة"، فإنه ملزم بالتباع الاستثناءين الواردين بخصوص التفسير، أي أنه ملزم بالتقيد بأن لا يكون تفسيره في كل الأحوال ضاراً بمصلحة حامل بطاقة الائتمان.

4 ـ التفسير لصالح حاملي البطاقة:

تثور حالة من الشك، عندما يصعب الترجيح بين الاحتمالات المختلفة للعبارة الغامضة، ومن ثم يتوجب على القاضي أن يفسر الشك المتأتي من غموض عبارات العقد الغامضة بما لا يضر بمصلحة حامل بطاقة الائتمان أي الطرف المذعن.

ويلاحظ أن التشريعات الحالية تلزم القاضي على سبيل الاستثناء في

تطبيقه قاعدة " الشك يفسر في مصلحة المدين"، بأن لا يكون تفسيره ضارا بمصلحة الطرف المذعن، على أساس أن الطرف المذعن دائناً كان أم مديناً هو الطرف الأضعف في العقد، ومن ثم تكون مصلحته أولى بالرعاية.

وفي رأينا، أن القاضي يتقيد في تفسيره العقد من الجانب الموضوعي، بدفع الضرر الذي يتعرض له حامل البطاقة باعتباره الطرف المذعن في العقد، وذلك على خلاف الحال عند تفسير الشك في مصلحة المدين، فالقاضي يمكنه أن يتجاوز ذلك إلى طلب مصلحة معينة للمدين.

ولهذه التفرقة ما يبررها، من حيث أن المشرع قد قدر أن للمدين الحق في الإفادة من غموض عبارة العقد باعتباره مفتقرا في العقد، في حين أنه قدر للطرف المذعن الحق في الإفادة من غموض عبارة العقد باعتباره مغبونا في العقد.

ويلاحظ أنه من الجانب العملي أن تطبيق الاستثناء أيسر من تطبيق القاعدة باعتبار أن شخص الطرف المذعن واحد لا يتغير في العقد الواحد. بخلاف الحال بالنسبة للمدين الذي يتغير شخصه من التزام إلى التزام آخر في العقد الواحد، حيث يمكن أن يكون الشخص الواحد دائناً في الالتزام ومديناً في آخر في ذات العقد[33].

ويترتب على ذلك أن الجهة المصدرة للبطاقة لا تستفيد مطلقا من الشك عند التصدي لتفسير العقد إذا كانت مدينة في بعض الالتزامات ذلك أن نص المشرع صريح في أن الاستفادة مقصورة فقط على الطرف المذعن ولو كان دائنا.

وموقف المشرع في هذا الاستثناء له ما يبرره من الجانب الموضوعي من حيث قيام حالة عدم التوازن بين المتعاقدين، فأحدهما يهيمن على العقد فتتوافر له من الوسائل المادية ما يمكنه من أن يفرض كل شروطه على الآخر الذي ليس له إلا أن يسلم به. وعلى ذلك يعتبر الفقه أنه إذا وجد غموض في

لفظ العقد، أو قصور تحملت الجهة التي أعدت العقد تبعة ذلك باعتبار أنها المتسبب في ذلك بتقصيرها المفترض[34]، وهذا الموقف توجبه قواعد العدالة والأنصاف ابتداء على المشرع قبل القاضي.

وعلى ذلك، يصح القول بأن صفة الإذعان تمثل مناط لاستثناء ومبرره القوي، وعليه يظل الشك يفسر في مصلحة الطرف المذعن ولو كان دائناً، باعتبار أن قبول المذعن بالعقد أقرب إلى التسليم منه إلى الاختيار الإرادي الحر، وقواعد الإنصاف والعدالة تأبى أن يقوم الالتزام بين طرفين غير متساويين في حرية الإرادة ومن ثم لا محل في عقد الانضمام للنظر إلى المدين.

خاتمة:

من نتائج البحث، أن نظام حماية حاملي بطاقة الائتمان Credit Card يتسم بالغموض وضعيف، حيث يجعل من القضاة هم عصب هذه الحماية، وأن لهم أثرهم المباشر في تعديل وتفسير عقد اتفاقية حامل البطاقة الائتمانية، ولكن هؤلاء القضاة قد لا يمارسون سلطتهم بنزاهة وحيدة بحق حماية شخص حامل لبطاقة ائتمانية، نتيجة لضغوطات معينة من القائمين على المؤسسات المالية والتجارية، أو نتيجة رسائل تهديدية، وهي ضغوطات قد لا ترد من القضاة مما يفقد الحماية مصداقيتها.

ثم أن ما قرره المشرع من حماية لحامل البطاقة الائتمانية، وإن بدا في ظاهره مساعدا على ضمان المعاملات بالبطاقة الائتمانية، لكنه لا يمثل نظاما فعالا لإعادة التوازن للعقد سواء عن طريق تعديل شروطه التعسفية أو تفسيره، بحيث لا يؤدي العقد إلى الإضرار بمصالح حاملي بطاقة الائتمان. فضلا عن كون هذا النظام يكلف حاملي بطاقة الائتمان من الوقت والمال مالا يستهان به، ناهيك عن كونه نظام يشغل القاضي في غير ضرورة.

ونعتقد أن الشيء الذي سيضفي فاعلية على نظام الحماية، هو أن تقوم

البلدان العربية بوضع تشريعات خاصة ببطاقة الائتمان تقرر فيها أحكام مصدر البطاقة، وحاملها، ومعتمدها، بشكل يجعل العقد ينشأ ابتداء متوازناً بالقدر الذي يحقق العدالة. وهذه نتيجة ايجابية وقد نفهمها أكثر إذا نحن تتبعنا خطا الدول المصنعة في هذا الصدد .

ـ الهوامش:

(1) الأستاذ / عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، مصادر الالتزام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1991، هامش : 15، ص : 229.

(2) المرجع نفسه، ص : 233 – 234.

(3) انظر حكم المادة : 247 من قانون المعاملات المدنية، التي تجيز للمتعاقد الآخر أن يمتنع عن تنفيذ التزامه إذا لم يقم الأول بتنفيذ التزامه.

(4) انظر حكم المادة : 273، من قانون المعاملات المدنية، الذي يعتبر العقد منفسخاً بسبب عدم إمكان تنفيذ التزام معين وانقضاء الالتزام المقابل له.

(5) توفيق حسن فرج، النظرية العامة للالتزام، (دون دار النشر)، 1978، ص : 265.

(6) الأستاذ / عبد الرزاق السنهوري، هامش : 15، ص : 234.

(7) انظر اتفاقية ماستر كارد، فيزا، هامش : 13، بند : د، فقرة : 2، بند : ج، فقرة : 3.

(8) المرجع السابق، بند : ب، فقرة : 3.

(9) المرجع السابق، فصل : 6 – 4، 6 – 5.

(10) المرجع السابق، فصل : 7 – 1.

(11) المرجع السابق، فصل : 7 – 2.

1 أنظر المادة 248 من قانون المعاملات المدنية الإماراتي.

(12) انظر حكم المادة : 257 من قانون المعاملات المدنية.

(13) محمد سراج، نظرية العقد، دار النهضة العربية القاهرة، 1989، ص : 599.

(14) الأستاذ / عبد الرزاق السنهوري، هامش : 15، ص : 62 وما بعدها.

(15) Aubrey- Commercial and Cmsumer Credit. London. 1989. online database. RN. J. C. 259901A234. p : 31.

(16) المرجع السابق، ص : 37.

(17) نقض مصري، رقم : 1339، تاريخ 31/ 12/ 1992، ذكره أنور طلبة، هامش : 22، ص : 364.

(18) Aubery- Commercial.43 ، هامش : 58، ص :

(19) انظر حكم المادة : 209 وما بعدها، من قانون المعاملات المدنية.

2 نصت المادة 258/ 1 معاملات مدنية إماراتي في هذا الخصوص على ما يلي: " 1 – العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني ".

(20) نبيل إسماعيل عمر، سلطة القاضي التقديرية في المواد المدنية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1984، ص : 124.

(21) انظر حكم المواد : 257 – 265 – 267، من قانون المعاملات المدنية.

(22) عبد الحكيم عبد البصير فودة. النظرية العامة في تفسير العقد في القانون المدني المصري والمقارن، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1983، ص : 299.

(23) تمييز أبو ظبي، رقم : 135/ 2000، تاريخ : 21/ 11/ 2000، المحكمة الاتحادية العليا، ذكره صادر بين التشريع والاجتهاد، هامش : 17، ص : 68.

(24) تمييز دبي، رقم : 266/ 94، تاريخ : 22/ 1/ 1995، ذكره صادر بين التشريع والاجتهاد، هامش : 17، ص : 70.

(25) انظر حكم المادة : 265 من قانون المعاملات المدنية، من حيث بيانه القاعدة والاستثناء في التفسير.

(26) توفيق حسن فرج، هامش : 48، ص : 260 وما بعدها.

(27) عبد الحكيم عبد البصير فودة، هامش : 67، ص : 301.

(28) نقض مصري، رقم : 1339، تاريخ : 31/ 12/ 1992، ذكره أنور طلبة، هامش : 22، ص : 364.

(29) المحكمة الاتحادية العليا، أبو ظبي، رقم : 135/ 2000، تاريخ : 21/ 11/ 2000، ذكره، صادر للاجتهاد والتشريع، هامش : 17، ص : 72.

(30) انظر على سبيل المثال، حكم المادتين : 257 – 258، من قانون المعاملات المدنية.

(31) نقض مصري، رقم : 1339 / تاريخ : 3/ 12/ 1992، ذكره أنور طلبة، هامش : 22، ص : 364.

(32) حكم المحكمة الاتحادية العليا، أبو ظبي، رقم : 476/ 18، تاريخ : 17/ 2/ 1998، ذكره صادر للاجتهاد والتشريع، هامش : 17، ص : 73.

(33) الأستاذ / عبد الرزاق السنهوري، هامش : 15، ص : 614، وما بعدها.

(34) المرجع السابق، ص : 78.

فن الخاطرة
في نثر أبي اليقظان إبراهيم

بقلم
د/ محمد زغينة
كلية الآداب ـ جامعة باتنة

الملخص

هذا الموضوع يتناول بالدراسة أحد فنون النثر العربي وهو فن الخاطرة، من خلال القراءة المتأنية لتراث أحد أعلام القلم البارزين في الجزائر: الشيخ أبو اليقظان إبراهيم، والتي من خلالها تظهر لنا اهتماماته الفكرية والروحية، وتكشف لنا وهي هي تساير شخصيته عن أهم انفعالاته الثورية وتصوراته الإسلامية المتوهجة.

Résumé

Ce thème traite l'étude de l'un des arts de récit arabe, c'est l'art d'idée de l'esprit ou tout simplement la pensée, à travers la lecture pondérée de l'héritage de l'un des auteurs étendards (proéminents) en Algérie:

« EL CHEKHE ABOU EL YAK DHANE IBRAHIM », et à travers ses écrits nous apparaît ses soucies de réflexion intellectuel et spirituel, elles nous fait découvrir toute en restant adapté à sa personnalité les importants de ses émotions révolutionnaire et ses conceptions islamiques lumineuses (flamboyants).

المقدمة:

الخاطرة أو الخطرة هي الذاكرة،ومنها خطرت خاطرة على القلب من ذكراك وهنا فما استطعت مضيا [1] وهي من خطر يخطر كل ما يخطر بالقلب من تدبير،أو أمر، أو رأي، وهو الهاجس[2] وجمعه خواطر،وهو ما يذهب إليه القدماء والمحدثون [3].

وهي لمحة ذهنية خاطفة لحادث عرض، تحمل مشاعر الكاتب إزاءه، وتخلو من الأسانيد، ولا تحتاج إلى حجج على صحتها، ولا تتجاوز غالبا عمودا في الصحيفة [4]بل هي موجة كهربائية تسري في المبدع وإحساس مفاجئ،أو إعجاب معين، بل سحب تأتي وتمضي لأنها، تجسد إحساسا مفردا حيال أحد الموضوعات - ما يقابل الفكر المركب ـ وتتسم بالتأمل السريع لإحدى الظواهر مع تسليط ضوء فكري مركز عليها،وحصرها في نطاق محدد من التناول، وتصاغ وفق عبارة قصيرة مصورة أي ذات انتقاء صوتي إيقاعي من حيث تجانس وتآلف الحرف والمفردة والفقرة، وذات عنصر تخيلي يعتمد الصورة أو المأثور اليومي تعبيرا عن الإحساس الذي يقوم عليه الخاطرة [5] أو كما يقول المتصوفة ما يرد على القلب والضمير من الخطاب [6].

وهناك فرق بين المقالة والخاطرة، فالخاطرة مقالة صغيرة تقوم على الانفعال الوجداني بالتجربة أو الموقف خالية من التقريرية،والمقالة تميل عادة إلى التقريرية، لأن الخاطرة تعبير عن تجربة شعورية خاصة، ينساب فيها الأديب مع أحاسيسه، بينما المقالة تجمع بين المشاعر والانفعالات الذاتية والمشاعر والانفعالات العامة حول تجربة عامة، كما أن الكاتب في الخاطرة يتخير التعبير والصورة بظلالها ومعانيها حسب الجو الشعوري والحالة النفسية التي خالجته عند الانفعال، كما أن الخاطرة لا توجد في نفس الكاتب فكرة مسبقة عما سيكتب، وإنما هو يصور ذاتيا لحظة شعورية فجائية أو

انفعالاً ذاتياً فجائيا، أما المقالة فهي فكرة قبل كل شيء وموضوع يتطرق إليه الكاتب بوعي وفق عناصره المرسومة في ذهنه وليس وفق الانفعال الوجداني [7] وهذا اللون من المقال نشأ في ظل الصحابة [8] وهو على الرغم من صغر حجمه، عمل ميسر للذهن، وممتع في الوقت نفسه فيه من الشعر خاصية التركيز، وعمق النظرة، وحدة الشعور بالأشياء ويحتاج إلى الذكاء وقوة الملاحظة، ويقظة الوجدان[9] ويتناول الحياة والعيش والانطباعات الذاتية والأحداث القومية...وتصوير الشخصيات، أو الذكرايات، والأمور التي تتعلق بأحداث السياسية،والكون والاجتماع [10].

وعلى العموم إن المقالة نوعان: يتشابهان في الظاهر، ويختلفان في الحقيقة فإحداهما انفعالية والأخرى تقريرية، ولعل من الأنسب أن نفرق بينهما في الاسم بدل أن نفرق بينهما في الوصف فنقصر لفظ المقالة على النوع الثاني، ونسمي النوع الأول خاطرة [11].وهذا النوع الأخير نبغ فيه كثير من الأدباء في العصر الحديث نتيجة لازدهار التعليم، وانتشار الصحافة،وانفتاحها على الموضوعات الإبداعية الحرة من جراء حركات التحرر والتنافس الإبداعي واستقرار الأوضاع نوعيا ومن أشهر هؤلاء: مصطفى صادق الرافعي[12] أحمد أمين[13]، والمازني[14]، محمد البشير الإبراهيمي[15] أحمد منصور، ومحمد زكي عبد القادر وإبراهيم الوردني، ونعمان عاشور، ومختار الوكيل، وعبد الرحمان فهمي، وصلاح منتصر[16].

وميخائيل نعيمة في "النور والديجور"، ومي زيادة، وكثير ممن كتبوا المقالة الخاطرة لان الخاطرة أصبحت في العصر الحديث ملح الجرائد، لأنها تقف في منزلة وسطى بين المقالة الجادة والقصيدة الشعرية الكاملة لأنها تشكل نوعا أدبيا يعتمد الصياغة الجميلة بعبارات قصيرة مصورة مشرقة، تتناول حركة الإنسان والمجتمع والبيئة، في شرائحها اليومية بنمو خاطف وعابر[17]، وهذه سمة العصر.

وتتسم بانفعالية جمالية، ورؤية إنسانية عميقة تحررية ولذا كانت الخواطر تلون بعض الجرائد:

" كوادي ميزاب "، و" الأمة " بالجزائر إذ فيهما مقالات تقترب من الشعر المنثور، لأن هذه المقالات ثمرة الذكرى، أو التأمل أو هي حصاد البحث والإيغال في عالم الأطلال، والذكريات الإنسانية الغابرة مما جعلها تتسم بالانفعالية، والرؤى الحالمة، والسرحات الخيالية في عالم الكون والحياة، والسفر في مسامات التاريخ، موشية لنا بروح كاتبها المرحة، العاشقة للجمال، الباحثة عن الراحة الأبدية الولهانة إلى الحرية، المنطلقة إلى الفجر الآتي، وبخاصة حين تتحرر ألفاظ الكاتب من المعني القاموسي، فتفاجئك، وتدهشك فتحس إزاءها بالانبعاث العاطفي المتأجج.

ومن أهم كتابها في النثر الجزائري الحديث (أبو اليقظان)الذي كتب بعض الخواطر التي نحس فيها لونا خاصا من ألوان المعاناة، والمكابدة الأدبية، ومنها خواطر الذكريات الإسلامية في مولده ﷺ أو هجرته أو الحج...الخ ومن ذلك قوله: في أرض الحجاز القاحلة، وفي بطن مكة المكرمة، تنفس صباح الإنسانية المعذبة عن أبرك مولود، وأعز كل موجود، وأسعد كل مجدود، تنفس صباح فجر هذا اليوم عن محمد ﷺ فكان بهجة الإنسانية، ويوم العرب، ومهرجان قريش، وعرس بني هاشم وزفاف بني عبد المطلب...[18].

فالمتأمل في المشهد السابق يحسّ بتفاعل الكاتب بالموقف، وابتعاده عن تقرير الحقائق، ولذا نكتشف منه المشاعر الإنسانية الفياضة والعواطف الوهاجة، وهي تتدافع وفق دفقات الشعور وانسياب الأحاسيس نتيجة لإلحاح الكاتب، وتكراره للفظة تنفس " القرآنية " ومالها من ظلال ورؤى وإيغال في عالم الإشراق بمدلولاتها الصوفية الحرة إذ إنها توحي بالفجر، والنور وزوال الهم، وقدوم نهار المستضعفين وفجر المقهورين في ارض الجزائر، كما كان

فجر مستضعفي الأمس، مما يعمق الرؤية، ويرفع اللفظة إلى الرمز الصوفي في تجلياته، ولذلك كانت رحلة أبي اليقظان إلى عالم المثل عالم البراءة، والطهارة هاربا من واقعه المرير، بكل مصوغات التسامي الروحي في مثل هذه المواقف الاستثنائية، حين يكتوي أديب محترق بنار الاستعمار، والغربة في موطن النبي العربي المحرر الأول للإنسانية من عبودية الإنسان.

إضافة إلى ذلك نحس كيف «ينسجم الأسلوب مع مضمونه ويتنفس بأنفاسه، ويتحرك بتحركه الفني، فنحن في ذروة الفنية الجمالية..نحن أمام الكلمة التي تعيش على مستوى الفنون الجميلة..في إطارها الذاتي وحقائقها الرؤيوية» [19].

إن هذا الهاجس – الحرية - هو الذي جعل الكاتب يحدق في التاريخ، ويلقي ببصره بعيدا، فإذا به أمام قوافل الأنبياء وهي تتلاحق «مرت مواكب الأنبياء والرسل كالكواكب والأقمار، وقد استنارت منها البشرية في مراحل حياتها كما يستنير الساري في مرحلة منها، وتخللها فترات تقف بالإنسانية أحيانا كما تقف بالساري تلك الفترات التي تخللها لمعان البروق..

ثم أعقبتها دياجير حالكة كانت على الإنسانية أشد ما تكبدته من الأهوال والأخطار منذ خلقها الله، وقد سفلت بها إلى أحط من حضيض الحيوانات في عموم بقاع الأرض، فكانت تجأر على بارئها، وتستغيث به مما حاق بها من إطباق الظلم»[20].

هكذا يرحل أبو اليقظان يستحث الخطي، مترسما التاريخ البشري بكل شفافية وإيمان بحثا عن أسرار النبوة، بعاطفته،وخياله، وهواجسه، ولذلك لا يملك إلا أن يرسم الرسول ﷺ واقفا وصفوف الأنبياء تمر من بين يديه: «تتابعت صفوف الأنبياء والرسل أمام محمد ﷺ كما تتابع صفوف الجند، وأمرائها أمام مواكب الملك، فكان خاتم النبيين وسيد المرسلين»[21].

فهذه الصورة متخيلة ناتجة مما وعته المخيلة، وما ارتسم فيها عبر الأيام من خلال دراسة السيرة، ولذلك كونت مشاعر الإعجاب والحب والشوق يقول: «وفي وسط هذا الظلام الحالك، لاح من وراء الأفق شعاع النبوة، فبزغت شمس الرسالة المحمدية، فأضاءت الأكوان، وتشعشعت منها الأرجاء فبعثت البشرية من جديد، وسرى ماء الحياة في كافة عروق الإنسانية» [22]. إن أبا اليقظان تشي صوره عن انفعالاته « ولا شك أن نفاذ الحس ليساعد على إطلاق الخيال، فهو غذاؤه وجناحه، يعمق الفكرة بأن ينور الإحساس بها فيشب الخيال، وتتداعى صور الحياة المتقاربة فيزيدها الحس نفاذا، وتتم بذلك الدورة، الحس يغذي الخيال، والخيال يغذي الحس » [23].

إن أبا اليقظان لا يقر ر حقائق، ولا يمنطق أو يحاجج إنما هو يصور ويرسم الصورة التي وعاها تاريخيا وتخيلها ويصبو إلهيا في مثل ظروفه تلك، ظروف الاستعباد، ولذلك فهو يهفو إلى الحرية بكل ما فيها من بزوغ للشمس والإضاءة والتشعشع والبعث والانبعاث وسريان ماء الحياة، إنه البحث عن الحياة الإسلامية الحرة النبيلة الكريمة، حياة يتمناها من يعيش في ذل، ولذلك كان الموقف هنا، كالموقف "هناك" إنه موقف المعانقة للحقيقة الربانية في عالم الاستبداد، لأن الواقع لم يسمح له بذلك، فعاشها فنيا « لأن المحب الصادق من انتقل إلى صفة المحبوب لا من أنزل المحب إلى صفته» [24].

ولذلك فهو لا يعيش الواقع،ولا يقرر حقائق، فهو في حالة شعورية،حالة خواطر تنثال كما الأفعال الإشرافية المتناسلة، المتولدة لتكون الصورة المثلى لرسول الله ﷺ، وليوم مولده،فيروح الكاتب في تجليات صوفية قائلا «في مثل هذا الشهر ربيع الأنوار عام الفيل طلع إلى العالم في ذلك اليوم فجران في آن واحد: فجر اليوم الذي لو لم يطلع لما قدر أحد غير الله أن يأتيه بضياء إلى يوم القيامة.

وفجر الرسالة الذي لو لم يشرقه الله لما استطاع أحد أن يرسل شعاعا منه إلى يوم القيامة أضاء بالأول عالم الأجسام، وأضاء بالثاني عالم الأرواح فأصبح العالمان منغمسين في بحرين من الأضواء بعدما كانا في حقبة من الزمن غريقين في بحرين من الظلام [25].

بهذا التصور الإسلامي تغدو السيرة النبوية خواطر وأشواقا إيمانية، وتطلعات روحية، وشعورا فياضا، وإعجابا منقطع النظير، لأن "الجمالية في العمل الأدبي ليست مسألة شعر أو نثر، إنما هي الرؤية الفنية المجسدة بأسلوب تشكيلي ايجابي يجلو رؤية المحتوى،وفنية المضمون، وبقدر ما تتكاثف هذه الفنية محتوى وشكلا في عمل أدبي يقترب العمل بهذا القدر من دائرة الفنون الجميلة "[26].

لهذا ابتعد أبو اليقظان عن المفهوم الفقهي الظاهري، وراح يستشرف الماضي ويحلق في أجوائه بلغة جديدة ذات علاقات ايجابية وليست لغة السقوط الذهني على الأشياء، لأن الخاطرة في النثر تقابل القصيدة الغنائية في الشعر وتؤدي وظيفتها في عرض التجارب الشعورية التي تناسبها حين يناسب الكاتب مع أحاسيسه، وانفعالاته، ويجمع المشاعر المتناثرة حول هذه التجربة، ويهتدي إلى الصورة الجمالية التي تتفق بظلالها ومعانيها مع الجو النفسي، والشعور الذي يحتاج الكاتب [27].

فهذا التصور الانفعالي هو الذي جعل أبا اليقظان يتخيل وجود حقيقتين لوجود محمد ﷺ أو قل هو وجدان لحقيقته ﷺ حقيقة وجوده الظاهر وحقيقة وجوده الباطني، أنه نور الأنوار، ومشكاة الحقائق، وأول الخلق خلقه الله، ثم أفاض عليه بنوره، فظهر بعده آدم ثم انحدرت بقية الشجرة، وهذا ما يوضحه أبو اليقظان حين يوغل منسابا في تاريخ الإنسانية في خاطرته هذه يقول "فتق به قلب الدنيا، فأخرجه رسولا إليها، وأسرجه، بنوره فأضاءها، وكان مشكاة[28] فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري،

أرسله إلى العالم وقد انعكس النور الإلهي في مرآة قلبه، فأشرقه بنوره، وأضاءه بدينه، فعاش وهو يمرح في بحرين من النور واليقين"[29].

إن أهم ما يلاحظ على الصورة السابقة هي الصورة النورانية لمحمد ﷺ المستمدة من القرآن من خلال توظيفه له توظيفا استيعابيا إضافة إلى تأثر الكاتب ببعض الصوفية كالبوصيري[30]في مدائحه، وبخاصة في الهمزية الشهيرة، مما يجعل هذه الخواطر عاطفة إسلامية إنسانية سامية تدل على علمية التصوير، ولذلك يؤكد أبو اليقظان هذا التصوير قائلا: «وإن يوما كان للعالم مطلعا لفجرين، ومنبعا لسعادتين، جدير بالعالم كله أن يحتفل بذكراه كلما تجدد عليه مرآه، وليس خاصا بصنف من البشر دون سواه، فهو شمس طلعت من السماء على الأرض فأنعشتها، وأحيت مواتها، وألبستها ثوبا من العمران جديدا »[31].

هكذا تتوالى أنوار هذا اليوم على نفسه كالبروق في اتصالها في الليلة الظلماء، فإذا به في رحلة للتجلي لأن "المحبوب في الحب الصوفي متعاليا لا يدرك، وكان مثل هذا الحب حافلا بالأفكار والمعاني والأذواق "[32]. ولعل هذا ما جعل أبا اليقظان يرسم مآثر الرسول ﷺ بأسلوب عذب، رقيق، فتظافرت الصور والصيغ الشاعرية الأنيقة فإذا بنا أمام مشاهد تترى على الذهن، وتتابع وجدانيا مع حسن السبك، وبراعة التركيب مما يجعل المتلقي ينتشي ويعيش ذلك الواقع الوجداني بكل إيحاءاته،وظلال صوره و رؤاه، لأن أبا اليقظان كان في حالة روحية مشبعة بالخواطر والمشاعر، وبذلك فجر ما بداخله فاحدث انزياحا في الفكر الديني الفقهي، فكان فنانا ذا إيمان قوي ورؤية أدبية جميلة مما جعل الفن والدين في نثره يتناغمان، ولم يأبه بأولئك الذين يرون أن الاحتفال بالمولد النبوي بدعة، لأنه انساق وراء عواطفه وذكرياته، وتعالى على الأفكار المسبقة المحرمة للموقف، فعاش حيث كان يصبو أن يعيش وراح يدعو الخلق لان يحتفلوا بمولد سيد الخلق، لأنه نور

الله، وشمسه فهو كما يشرق على الكل يجب أن يحكموا بشرعه.

ولا يلبث أن يحاول العودة من الخيال، والانسياق وراء العاطفة فيقول: «أخرجه من أشد العالم جدبا وأقساها تربة، وأشحها نبتا فعلم الناس أن الشرف، والسؤدد والعزة، والفضيلة الحقة لا تنبت على حافات الأنهار والبحيرات وبين المزارع والحقول، وإنما حيث البساطة، وسلامة الفطرة، وطهارة الطبيعة...» [33].

وعلى كل حال فإن العاطفة، والانسياق وراء المشاعر إحدى خصائص الخاطرة بخاصة ومن أهم ما يفرق بين المقال العام والخاطرة.

ومهما يكن فإن لأبي اليقظان فلتات شعورية في كثير من مقالاته الخاصة بالمولد النبوي الشريف بخاصة لأنه الفجر المنتظر في حسه بالجزائر، فإذا به في تلك اللحظات يلتجئ إلى الانسياح في ينابيع النور بلغة رقيقة، وشعور فياض، كما نجد عنده أحيانا سبحات حين يعجب بموقف من المواقف،ومن ذلك هذا الشعور الفياض المستدر للتأمل، والمستدعي للإعجاب، الذي هزه من خلال إحياء إبراهيم بيوض لسنة العيد فيقول أبو اليقظان: « قاموا للصلاة صفوفا متراصة، وهم بأزياء العيد البيض كالملائكة حافّين[34] حول أمر ربهم، وأمر رسوله، ولا تسأل عما غمر ومازج القلوب، وفاض على الجوارح ناهيك عن السكينة والوقار والروعة، والجلال، فإن ذلك أدق واجل عن متناول القلم »[35].

بهذا الشعور يصور الكاتب أحاسيسه، لان مقالة الخاطرة لا تقتضي حشد المعلومات، ومناقشة الفكرة من جميع الوجوه لإقناع الناس، وإنما هي عبارة عن نقل خواطر وهواجس خطرت على ذهن الكاتب في فترة من الفترات، حول قضية من القضايا، أو موضوع من المواضيع أو إبداء ملاحظة خاطرية، ذاتية عفوية، حيث ترد بسيطة ثم تنمو وتكبر حتى تصير خاطرة كاملة أشبه ما تكون بالمقال الأدبي الإنشائي إزاء موقف خاص، أو تأثره بسبب مشهد

ما»[36]. وهو ما نراه في بعض انطباعات أبي اليقظان إذا تتعانق فيه العاطفة والخيال ويلفها الخوف، ويتخللها الترقب بخاصة تلك القضايا الإسلامية والوطنية الكبرى: ومن ذلك مقالته الخاطرية التي عنونها بـ « من الجزائر إلى باريس»[37]حول المؤتمر الإسلامي[38]وسفر الممثلين الجزائريين إلى العاصمة الفرنسية:

يقول أبو اليقظان: « بقدر استفحال الظلم، وطيلة استمرار العسف على المسلمين الجزائريين، استفحلت في نفوسهم الآلام، وتراكمت في صدورهم الرغائب والآمال، ولهذا لا عجب- إذا كسرت القيود، ورفعت الأغلال في عهد الكتلة الشعبية والجمهورية الديمقراطية - والمسألة هذه أن يكون سلكهم التواء وتعاريج أو يكون في صلب تلك الرغائب الغث والسمين، شأن المحبوس المكبوت حين تباغته تباشير الفرح وتفاجئه هزات الفرح دفعة واحدة، فإنه من شدة التأثر والانفعال النفسي، ومن شدة احتقان النفس بلواعج الآلام، ومن تدافع الآمال على جوانب الصدر تختلط أمامه الآلام الممضة، بالآلام المنعشة فيقدم ما حقه التأخر، ويؤخر ما حقه التقديم، ويعظم ما حقه التصغير ويصغر ما حقه التعظيم، ويقلل ما حقه التعظيم ويكثر ما حقه التقليل، ويقلل ما حقه التكثير، ولا يعلم ماذا يقصد ولا ماذا يريد؟[39]».

تبدو - في هذا المقطع - الاعترافات جلية لأنها هواجس وخواطر وليدة الشعور المصاحب بالأمل و القلق، والرجاء، والخوف، لان الأديب المسلم مدرك لخطورة الموقف، وصعوبة المهمة الملقاة على أعناق الوفد وهي حالة انفعالية ولذلك تكون خاطرته بوحا بعيد الأغوار بسيط التناول تتعمق به التجربة الشعورية لأنه يفتح قلبه لأمته قائلا: « نحن لسنا - والحالة هذه - في حاجة إلى شرح هذه الخواطر فلها وقتها وإبانها، وإنما نقصد من هذه كمال التنويه بهذا التصور الإسلامي الجزائري الجديد، وألفات النظر، وتنبيه الهمم

إلى اندفاعاته واتجاهاته »[40].

رغم هاته الاعترافات إلا أنه لا يستقر على حال، ولا يهدأ له بال إلا إذا حلق مع الوفد وسافر معه روحيا لأن وساوسه تتدافع، وهواجسه تتلاحق، فلا يمكن أن يكف عن التحليق: «على بركة الله، وحسن عونه...امتطى متن البحر، وجهته باريس، الألم يدفعه، والأمل يقوده، آذان باريس مرهفة، وأعناق الجزائر مشرئبة، وأرواح المظلومين عليهم ترفرف في حلهم وترحالهم، الموقف - والله - جلل، والمسؤولية خطيرة والمسألة ليست سياحة، ولكنها مسألة شعب ومسألة أمة، مسألة مستقبل، مسالة أجيال، فعسى الرؤساء والزعماء قد أدركوا هذا جيدا، فلا يخطئوا التقدير في تقرير المصير، وعسى الله أن يكلاهم برعايته وأن يحفهم بعزه ونصره، وأن يعززهم بتأييده، وتوفيقه... »[41].

هكذا تبدو مخاوف أبي اليقظان، ولذا كان جسمه في الجزائر وروحه ترافق السفينة إلى باريس، وترفرف على الجميع، وبذلك تصبح الخاطرة «عملا مثيرا للذهن، وممتعا في الوقت نفسه، فقيه من الشعر خاصية التركيز، وعمق النظرة، وحدة الشعور بالأشياء »[42]، ومن النثر القالب، والصياغة، وهنا يكمن الفرق بين المقال العام، والخاطرة، ولهذا نجد بعض المقاطع أشبه ما تكون بالشعر لأنها « شكل حر لا قالب له، يعتمد تماما على حرية إحساس المقالي وعفويته ونجد هذا الشكل الحر في المقالات التي تغلب عليها العاطفة وتموج بتداعيات الوجدان، ولا شك أن نزعات العاطفة ونفثات الشعور لا يسهل إخضاعها لشكل محدد... »[43].

وهذا ما نراه لدى أبي اليقظان في بعض خواطره حول الحج ومنها خاطرته التي عنونها بـ: «ذكريات رائعة، وشعور فياض»[44].يقول فيها: «عدنا- والعودة غير أحمد -من الحجاز مهبط الوحي، ومهوى الأفئدة، ومراح الأرواح بقلوب كبيرة، ونفوس حزينة، وعيون تفيض عبرات، عدنا من أشرف

البقاع، وأقدس الأدوية، وأصفى الأجواء، من مقام إبراهيم، والبيت الحرام، ومأوى سيد الخلق وأشرف المرسلين، رجعنا بإيمان غامر، وشعور فياض، ولوعة تتقد بها الأحشاء»[45] بهذه الهواجس ينقلنا أبو اليقظان ما أرض الجزائر ليغرسنا في أرض الحجاز بشعور فياض، وحس رقيق، لأن الموقف في ذهنه رهيب، والذكرى أعمق لأنها ذكريات الوحي، والتحرير، ومدينة السلام والأمن والعدالة، ولذلك يقدم إلينا وصفا لرحلته هذه كله نفثات يقول (فقد فاجأنا شعور غريب، غمر نفوسنا بأول نظرة رميناها على تلك الفجاج، وبأول خطوة خطوناه في تلك التربة الطاهرة، أحسسنا لأول مرة في حياتنا بعظمة الإسلام تدب في جسمنا وبخطرة تملأ نفوسنا روعة وجلالا حين علمنا أننا نزلنا أول تراب مس جلد نبينا العظيم، ونطأ أرضاً وطئتها قدماه الشريفتان وننظر إلى مناظر اكتحلت بها عيناه الكريمتان، ونجول في شعاب أشرقت بطلعته الشريفة، ونستن بسنن سنها، ونقف مواقف وقفها، ونطوف مطافه حول أول بيت وضع للناس مباركا، وهدى للعالمين) [46].

إنه إحساس المؤمن - المغلوب على أمره تحت وطأة الظلم والجبروت، إحساس المؤمن نحو أرض الرسالات، والأسرار، والذكريات، والانبعاث، والحلم الرباني الأبدي، والسياحة في ملكوت الله، ولذلك حمل في طياته دلالة مكثفة ذات أبعاد انفعالية أثيرية يقول «تلك هي الذكريات الرائعة التي كانت ولا تزال مجال أفكارنا، ومسرح أرواحنا، ومتعة أنفسنا، ولا تنفك تغمرنا بجلالها، أما المناظر التي تستفز المشاعر، وتأخذ بالألباب فهي هذه الأفواج من الخلائق الذين تسيل بهم بطحاء مكة،ويغص بهم المسجد الحرام، وتكتظ بهم عرفات ويفيض بهم المشعر الحرام، ويتماوج بهم منى، فلا ترى في هذه المواقف إلا لباس الإحرام على الأجسام، ورؤوسا حاسرة، وأشكالا من الخلائق مختلفي الألسنة والألوان، ولا تسمع إلا أصوات الملبين تشق أجواء الفضاء، وأدعية الداعين ترتفع إلى عنان السماء ونحيب المنتحبين تردده الأرجاء.» [47].

إن أبا اليقظان وصاف ماهر، وتلك متطلبات الخاطرة، لأن «الوصف الحي...ينقل أحاسيس الكاتب، ومظاهر الطبيعة كما تتراءى في نفسه بصدق وأمانة، وإخلاص»[48]، وتلك هي إسلامية الأدب وبخاصة حين يكون الكاتب أمام تيار متدفق من المعاني، والحقائق، والخواطر التي تسبح في ذهنه فيترجم بذلك عن وجدانه، وأحاسيسه بحسن الصياغة، ودقة التعبير وشمولية التصور، ولذا كانت خواطر أبي اليقظان حديثا للنفس المؤمنة تفيض بمكوناتها في لحظات الأشواق والتوهج فتبدو: الهواجس، وتلوح الآمال، وتفيض الآلام، وتنبعث الأحلام على صفحات أوراقه، فإذا « الشعور الذي طما على كل شعور، وغمره، وبعث فينا النخوة العربية، وروح العزة الإسلامية، والذي تسكن إليه النفس، وتجد فيه اطمئنانها وراحتها وبهجتها وسعادتها إلى ما شاكل هذه الأوصاف النادرة الحصول فهو شعورنا منذ ألقت الباخرة مراسيها في ميناء جدة بأننا تحت راية خضراء تشع على رقعتها كلمة التوحيد يحميها سيف منصلت، ويسهر عليها العاهل العربي ملك المملكة العربية السعودية، شعرنا لأول مرة - وعسى أن لا يكون آخرها - براية دولة إسلامية ذات سيادة عظمى واستقلال مطلق، تخفق فوق رؤوسنا، وتقع عليها أنظارنا أينما التقينا وحيثما توجهنا »[49]وفي مثل هذه الذكريات يتساوق الكاتب بشعوره مع الذكرى التي استوقفته بأسلوب مكثف، وألفاظ مفعمة بالمشاعر، والرذاذ الانفعالي الذي يسبح في النص كاشفا فرحة الكاتب التي تمزق جدار الظلم، وتفتت أجواء الظلام، وتبدد مخاوف النفس بشعور فياض وعفوية بريئة، وآلام جسام، ورؤية شمولية.

وهناك نوع آخر من الخواطر عند أبي اليقظان، هي خواطر وذكريات ثورية تمتد إلى عمق مرحلة الشباب والدراسة في تونس،وتعرفه على عبد العزيز الثعالبي،وتتلمذه على يديه سياسيا، ومن ذلك الخاطرة التي عنونها بـ « زعيم شمال إفريقيا المنتظر »[50] يستقبل بها عبد العزيز الثعالبي بعد عودته من منفاه: « عاد الزعيم الجليل إلى وطنه - بلاد الإسلام كلها وطنه - بعد أن

قضى في الشر نحو خمس عشرة سنة وهو يتنقل في عواصم الإسلام كالبدر في أبراجه... عاد وهو يحمل صدرا يسع بلاد الإسلام، وعواصم الشرق..

عاد...يحمل فكرا استنار من حكمة جمال الدين الأفغاني، وأشعة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وتجاريب عظماء الشرق، وأساطين الإسلام...عاد وهو يحمل نفسا تعتز بعظمة الإسلام، ومجد العرب وسيادة الشرق عاد وهو يحمل بين جنبيه تجاريب الشيوخ وقوة الكهول، وطموح الشباب »[51].

نحس بانثيال العواطف والرؤى وتلاحق الصور من هذا التكرار التصاعدي لفعل "عاد" الذي يحمل الأمل، والرجاء، وشروق الفجر، وغروب الظلام، لأن الأمل أشرق في سريرة أبي اليقظان من خلال هذه العودة للرمز مما جعله يحلق في أجواء لا تلونها إلا المبادئ والقيم الإنسانية الخالدة لأن الأدب « تعبير موح عن قيم حية، ينفعل بها ضمير الفنان...لذلك من العبث محاولة فصل تلك القيم عن التصور الكلي للحياة والارتباطات فيها بين الإنسان والكون...لأن هذا قائم في نفسه..وهو الذي يحدد قيم الحياة في نظره، ويلون تأثراته بهذه القيم»[52]. ولذا انثالت عواطف الكاتب، وتوالت أحاسيسه بإيقاع تصاعدي، وتصور مبالغ فيه وتلك إحدى خصائص الخواطر لأن الفنان لا يخضع إلا للأطياف، والرؤى ولغة المشاعر يرسلها كجذوة ملتهبة شوقا، وحنينا وبخاصة حين تكون الذكرى تدوي بقوتها في نفسه، كما هي في ذهن أبي اليقظان وهو يستقبل شيخه وأستاذه، ومعلمه الإسلامي الذي رباه وغرس فيه هذه النار المتأججة.

ومهما يكن فان أبا اليقظان في بعض خواطره يعانق عنان الأمنيات بالحنين، ويرفرف بروحه في فضاءات واسعة، وآفاق رحبة، ومن ذلك قوله مضيفا في استقبال الثعالبي: « وليس ببدع أن يهنز لعودته الشمال الإفريقي أجمع من أقصاه إلى أقصاه، وأن تتيه "تونس" بعزيزها، حلل الزينة الفاخرة لمقدمه الكريم،وتمشي في مواكبه الفخمة عشرات الآلاف من الشباب

والكهول والشيوخ، وليس ببدع أن تهتف أسلاك التلفون، وتنص عروق البرق، ويركض بريد البر، والجو، وتتحلى صدور الصحف والمجلات، وتهتز أعواد المنابر احتفاء بمقدم الزعيم الجليل الأستاذ الثعالبي [53].

فهذه المبالغة ضرورية في مثل هذه التداعيات الحرة لأن أبا اليقظان كان مؤرقا بليل الاستعمار مجهدا بدائه، فمن البديهي أن يكون الثعالبي هو المنقذ الإسلامي الذي كان ينتظره، والضالة التي افتقدها منذ سنوات، ولذلك يضيف قائلا: «قضيتم خمس عشرة سنة وأنتم تتقلون بين أطباق المحن، وآلام العباد صامدين لكل ما يعترض أمامكم من العقبات بقوة الفولاذ، وقضى الشمال الإفريقي هذه الفترة وهو يتقلب بين جمرات العسف، والجبروت كالشحمة في المقلاة، ويتمايل بين أمواج الحوادث، فيطفو تارة، ويرسب أخرى، فها أنتم أولاء قد عدتم إليه، وهاهو ذا قد قام إليكم يستصرخ ويستغيث ويناديكم أن أفيضوا (*) علينا من الماء أو مما رزقكم الله» [54].

هكذا تحول العواطف المنفعلة المواقف، فيغالي الأديب إلى حد أن يصبح الثعالبي، وكأنه من أهل الجنة، والشعب من أهل الجحيم، يحترق لا يرجو من الثعالبي إلا أن يفيض عليه بشيء من الماء لإطفاء حريقه وظمئه، وهذا هو طابع الخواطر الذكرياتية حين تمتد الأحاسيس صورا إنسانية تشع عليها أضواؤها العجيبة لأن أرض الخواطر « أرض الفنية الجمالية الخصبة بالدرجة الأولى، وسماؤها سماء الانطلاق الشعري الصافي،.. وهذا النوع الوجداني مكمن في قالب الشعر، ومكمن في قالب النثر على حد سواء، وعليه فالفنية الشعرية لم تعد رهنا بالوزن والقافية، بل رهن الموقف الذي يقفه الأديب الشاعر من الأشياء، وبرؤيته لهذه الأشياء، أهي رؤية ذاتية داخلية وبالتالي فنية أم هي رؤية موضوعية تقريرية وبالتالي فكرية أو علمية »[55].

هذا الذي جعل أبا اليقظان يكتب عن أستاذه بكل انفعال ومبالغة لأن ينابيع الإبداع لا تكتسي خلودا إلا إذا كانت عن تلك المبالغة الروحية التي

تعانق سرمدية الوجود.

ومن أهم مقالاته الخاطرية: الخاطرة التأنيبية التي اتخذ فيها أبو اليقظان الموت منطلقا لعواطفه، واستكناه الحياة، وأسرار الفناء،يقول: «لم يخشع البشر أجمعون لقوة في الدنيا خشوعهم للموت، ولم يرهبوا موقفا من مواقف الحياة رهبتهم لجلال الموت، وموقفه الرهيب يختلف الناس في الأديان، والمذاهب والثقافات، وفي سائر منازع الحياة، ويختلفون كذلك في مصير الإنسان فيما بعد الموت ولكنهم يتفقون جميعا على جلال الموت ويستسلمون أمام موقفه الرهيب »[56].

فهذا النوع من المقالات الخاطرية التأملية «تعتمد على تأمل المقالي لمشكلات الحياة، وتتبعه لمجريات حوادثها وهي تنمي هذا التأمل بالوصول إلى نتائج مبنية على تحليل المقال لهذه المشكلات وتتعرض - عادة - لموضوعات الحياة والموت والوجود والعدم... »[57]، وهذا النوع يقوم على تصوير ما يقع تحت حس الكاتب وبصره في العوالم المحيطة به حيث يثير في الإنسان مشاعر الحزن ويعبر عن أحاسيسه تعبيرا صادقا، فهو أعمق وجدانا وأصدق حسا،لأن هذا اللون نبضة حية من نبضات الحزن والألم على فراق عزيز ودمعه صادقة من دموع الوفاء لرحيلة ولذلك تكون بكائية حزينة، ومعزوفة شجية تتميز بالألفاظ الرقيقة الشفافة ذات الظلال القاتمة الحزينة،[58] ومثل هذه المواقف الإنسانية يمكن أن نطلق عليها "الخاطرة التأبينية " والتي تعتبر «حلم القلة القليلة من عظماء البشر الذين لا تغريهم ولا تقنعهم كل هبات الواقع، إن نفوسهم تطمح إلى ما هو أعمق، وأعظم إلى شيء يكسب الحياة معناها الأسمى والأجل هناك على الطرف الأقصى من العالم حيث ينابيع الخلق والنور المقدس الأبدي والذي بعناية يكتسي الفاني خلودا والعدم وجودا، هناك في الأباعد حيث يعانق الموت الحياة »[59].

ولذلك يرى أبو اليقظان في خاطرته هذه أن الموت سبب من أسباب

التوحيد ولا عجب في هذا «فكل تأمل هو إدراك أو محاولة لإدراك طبيعة العلاقات الكونية أو الإنسانية،وتوكيد الصلة بين الخالق والمخلوق أو بين مفردات هذا الوجود »[60]، ولذلك نرى أبا اليقظان يكرر هذا الموقف إذ يقول عن جنازة أحد الأعيان: «فقد كان لروعته وجلاله - الموت - ماجمع حوله قلوب أمة عيسى، وأمة محمد، وما ألف إزاءه بين قلوب ساكني ميزاب إباضيتها، ومالكيها، وجعلها كتلة واحدة تحس بإحساس واحد، وتشعر بشعور واحد ولو لم يكن للموت من النتائج الكبيرة إلا هذه لكفاه عظمة وجلالا، فقد بلغ من توحيد العناصر وتأليف النفوس، وإلحاح القلوب، ماعجز عنه الحكماء النطاسيون فهل من متعظ ؟ وهل من مدكر، وهل من مستفيد » [61].

هذه هي صورة الإنسانية كما رآها أبو اليقظان أمام جلال الموت حين يتخلص الإنسان من ترابيته، وتذوب فيه الأنانية، وتغيب المسائل الاختلافية فإذا الجميع ملتحم أمام جلال الموت، ورهبته دون اعتبار لأجناسهم، ومذاهبهم وهذا من الأدب الإسلامي لأن الموت «يمتد صداه العظيم، ويتغلغل في لفائف القلوب المتحجرة فيفعل فيها أفاعيل "الديناميت" في الجلاميد الصلدة وتتلاشى أمامه الكبرياء، والغطرسة، والجبروت، وتذهب إزاءه سائر الفروق التي ألبست فطرة الإنسان الصحيح،فيتبقى الإنسان في تلك اللحظة إنسانا على الفطرة التي فطره الله عليها لو لا ما يلابسها بعد من العوارض والأمراض » [62].

إن أبا اليقظان يهزه الموت في خواطره إلى حد التوتر والانفعال الدافع إلى البكاء والتشنج لأنه يدرك ما يفعله الموت، وما يفعله به فعاش يتيما، فقد أبناءه في أعز أيامهم الواحد تلو الآخر أكثر من عشرة أفراد، إضافة إلى أن الوضع العالمي الإسلامي كان وضعا سيئا لان معظم الدول كانت تحت الاحتلال الأجنبي، ولذلك تراه إذا ما مات داعية أو أديب مسلم كبير إلا

وملأ الدنيا ضجيجا وعويلا لأن الموت يضخم أمامه الأشياء، ويهيل الوقائع في حسه،ويضاعف الصور في مخيلته فلا يحتمل ذلك ويصبح عاجزا، حينذاك يروح معبرا عن تجربته محاولا توسيع أفق الحياة ولكنه لا يستطيع فتكون صرخاته المؤلمة. ومن ذلك هذه البكائية على رشيد رضا: "خطب جلل، ورزء عظيم ومصيبة فادحة، ونكبة أليمة وداهية دهياء،لم تختص بها مصر أو الشام ولكن أصيب بها العالم الإسلامي عامة..

كيف لا يحزن كل فرد من أربعمائة وخمسين مليونا من المسلمين وقد سقط ذلك المنار الذي كان يرسل أشعته إلى قلب كل مسلم ؟ كيف لا يبكي كل ناد إصلاحي، وكل معهد علمي، وكل مجلس شرعي، وكل منبر، وكل محراب في المشرق والمغرب وقد انهار طود من أطواده طالما اهتدى به في ظلمات المشاكل، واندك علم من أعلامه طالما استضاء به دياجير المدلهمات، وغار بحر من أبحره طالما أمده بماء الحياة كما يمد النيل مصر والسودان في وقت أظلمت فيه السبل والتوت طرق الحياة،وازداد لهف الإسلام إلى أمثاله من لفحيح هذا العصر ؟»[63].

إن الخواطر تتوالى، والعواطف تتدفق، والأحاسيس تنهمر، واللغة تتضوع في هذا النص لأن مثل هذه الخواطر صورة لذلك التوتر النفسي الذي عاشه الكاتب وهو يسمع الخبر، ويكتب عنه إلى قرائه الذين طالما قرأوا أفكار هذا "الركن" الذي خر راكعا ركوعه الأخير،فهز هذا الحادث أبا اليقظان، هزا عنفيا، فكان الحضور الكلي لحقيقة الموت، حضور الفاجعة في زمن الصمم، والاستبعاد،فاجعة من كان أريجه يتضوع على كافة المسلمين، إنها فاجعة الذهول الكلي، وما ينبعث عنها، ولذلك يقف أبو اليقظان، وقفة تأملية عاطفية هي أقرب إلى الطابع الغنائي الحزين، فيقول عن مواكب الموت: «يمر الناس العاديون قوافل من هذه الدار إلى تلك الدار من غير أن يكون لمرورهم دوي في سمع الدنيا، بل يخرجون منها كما دخلوا في سهو، وغفلة

من الناس، لأن آلافا من الأصوات المتتابعة ما هي إلا صوت واحد خافت لا يسمع له ركز، ولكنه مكرر..

ثم إذا مر من هذه إلى تلك رجل كبير ذو شخصية بارزة جمع إليه ما تفرق في آلاف غيره..وكان لمروره دوي عظيم في سمع الدنيا يصم الآذان، لأنه صوت تجمع في خدمته آلاف الأصوات، فالأصوات المتتابعة لمرور الأولين في خفوتها كطلقات البنادق لا تستدعي نظرا، ولا تهز شعورا إلا بمقدر دائرة ضيقة لا تتجاوز آل الرحل... »[64].

بهذا التأمل الممزوج بالعاطفة والحزن تكتسي الخاطرة بعدا إنسانيا، وموقفا من الكون والحياة في قالب نثري قريب من الشعر، إذا بواسطتها يدخل روح العصر بآلامه، وأحزانه مما يؤدي به إلى الخروج عن الأديب المألوف، فتجئ خواطره تقطر ماء، وتنساب فكرا، وتحلق خلف أسرار الحقيقة التي نعيها ونحياها، كل ذلك بلغة رقيقة، موحية بسيطة لا تعقيد فيها، ولا ركاكة، ولا هنات، لأنها لغة الوجدان في إنسانيتها، وانزياحها الغني بكل خلجات النفس، ووساوسها حين يلفها القلق، أو يعتريها هجير الحياة، أو يهزها الفرح، لأن الخاطرة ابنة النفس، والوجدان، والشعور، ولهذا تعتبر من أدق ألوان الأدب الذي يكشف خبايا صاحبه روحيا، ووجدانيا، إذ يبدو كما هو في الواقع دون مواربة، لأن الانفعال يسربل عقل الكاتب، ويستولي على شعوره، بكل حدة في تلك اللحظات الإنسانية،مما يجعله ينفعل انفعالا إبداعيا كله خوف، وقلق، وهذه حقيقة إنسانية وبخاصة حين يشعر الإنسان بالقلق، والظلم، واللاجدوى أمام الحدث..

وبذلك تكون هذه الموضوعات ذاتية تعبر عن هوية الكاتب، وشعوره في صفائه ونقائه وبخاصة حين يمتزج بموضوعه، فتكون الأطياف الإسلامية السامية ويكون البوح العاطفي الرقراق المؤثر، بلغة هي أقرب إلى لغة النجوى والأسرار، والبوح منها إلى اللغة القاموسية، لان الكاتب في مثل

تلك اللحظات يقتات من نفسه، ويستقي من معين العاطفة، ويغرف من منابع الخيال، ويمزج الجميع بالحقيقة الخالدة، فتكون الخاطرة ابنة النور، ووسيلة للخلود والفناء، وتمتاز بالوحدانية والانفعالية، والمبالغة، والسرحات، الخيالية، واعتمادها،على الدفقات الشعورية، وامتزاج عناصر الكون فيها بالنفس الشاعرة، التي تحترق من وهج الحياة، ونار الاستعمار والغربة، مما جعلها تهتز لنسيم الحرية، وتطرب للذكرى،وتتألم لوفاة أؤلئك الرجال الدعاة، وكل ما يكسب في جوانحه حسا شاعريا. وخواطره إضافة إلى ذلك فقرات ومشاهد قد لا تجمعها وحدة عضوية، وإنما مربوطة بخيط شعوري رقيق، ولذلك كانت تتوغل بنا برفق، بأسلوب متموج كأمواج النفس العاتية وبخاصة في «المولديات» التي تفيض عاطفة، وتقطر وجدانا، وتلتهب شعورا، وتغزر أفكارا، وتتسربل خيالا، لأن موقف «المولديات» لا يضن عليه بأسراره بل يوحي إليه بكل الرؤى ويفيض عليه خيالا ويمنحه قوة الاستجابة، وذلك بلغة رقيقة، وكلمات ثرة خصبة، مرهفة ثرية بالدلالات، والتدفق العاطفي، مفعمة بالذكريات، وصور تلتف حول الألفاظ والمعاني.

وعلى العموم فالخاطرة عند أبي اليقظان فن من فنون النثر عبر بها عن شعوره وإحساسه في المناسبات الكبرى، فكانت بذلك الخاطرة عنده مرآة كبرى تعكس أعماقه، وهو يحترق بصهد الحياة، كما تعكس أهم اهتماماته الفكرية، والروحية التي تضرب بنسيجها في عمقه، وما يمليه على قلمه إحساسه بالأحداث، وكيف يؤيدها في تناسق جميل مبطن في معظم الحالات بالإعجاب أو الحزن، وبذلك فالخاطرة عنده تساير شخصيته وتكشف لنا أهم انفعالاته الثورية وتصوراته الإسلامية الوهاجة.

ـ الهوامش:

(1) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون،ج2 دار الفكر للطباعة والنشر ط1997،ص199

(2) د/ جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين بيروت1979- ص101

(3) انظر: د/ إبراهيم أنيس وآخرين، المعجم الوسيط مكتبة القاهرة، مصر د.ت ص243

(4) د/ السيد مرسي، أبو ذكرى، المقال وتطوره في الأدب المعاصر، دار المعارف مصر 1982،ص331

(5) د/ محمد البستاني: الإسلام والفن.مجمع البحوث الإسلامية. مشهد. إيران ط1409. ص165.

(6) ابن عربي: الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط- دون تاريخ - 2/ 132.

(7) انظر: د/ عبد الطيف محمد السيد الحديدي،فن المقال في ضوء النقد الأدبي، دار السعادة مصرط1، 1996 ص93: وما بعدها، وانظر أيضا سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق بيروت القاهرة ط1980، ص92 وما بعدها.

(8) ينظر: د/ السيد مرسي، أبو ذكرى، المقال وتطوره في الأدب المعاصر، ص331.

(9) د/ عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، مصر،ط 1983-ص229.

(10) د/ السيد مرسي، أبو ذكرى، المقال وتطوره في الأدب المعاصر، 358، وكذلك: رابح لطفي جمعة، فن كتابة الخواطر، مجلة العربية، ع63 س06-1983، السعودية ص 16-17.

(11) سيد قطب، النقد الأدبي، أصوله،ص91.

(12) انظر: مصطفى صادق الرافعي:

أ-حديث القمر، مطبعة الاستقامة، مصر 1953م.

ب-رسائل الأحزان، مطبعة الاستقامة، مصر 1955.

جـ- السحاب الأحمر، مطبعة الاستقامة، مصر

د- وحي القلم، مطبعة السعادة، مصر 1961م

هـ-أوراق الورد مطبعة السعادة،مصر 1961م

(13) انظر: أحمد أمين، فيض الخاطر، دار موفم للنشر الجزائر 1989.

(14) إبراهيم عبد القادر المازني: حصاد الهشيم مطبعة الشعب، القاهرة، مصر 1969.

(15) انظر: محمد البشير الإبراهيمي: جريدة البصائر الثانية أو آثارها 1- أو ج2 الجزائر.

(16) د/ السيد مرسي، أبو ذكرى، المقال وتطوره في الأدب المعاصر، ص331 من مواليد مدينة القرارة بالجزائر سنة 1888، تعلم بها ومنها شد الرحال إلى الزيتونة حيث تخرج منها،شاعر وكاتب وصحفي شهير، من مؤسسي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين آمن بالأصالة والفعالية، وبنظرية

الإفراغ والإملاء، وبأن سقوط الفكرة يؤدي إلى سقوط رموزها، وأن الضعف إذا سرى في أمة اضمحلت، لأنه يتوالد ويتناسل توفي 1973 بالجزائر، خلف ديواني شعر، ومجموعة من المقالات نشرها في صحفه أو في بعض الصحف المشرقية والتونسية.له مؤلفات تربو على الستين مؤلفا.

(17) د/ محمود البستاني، الإسلام والفن، ص50

(18) انظر: أبا اليقظان من سنة وادي ميزاب: عدد 65/ 20/ 01/ 1928 الجزائر.

(19) ميشال عاصي، الفن والأدب مؤسسة نوفل لبنان ط5/ 1980 ص 156.

(20) أبو اليقظان، مهرجان العلم الإسلامي الأمة عدد 122/ 25 ماي 1937 الجزائري.

(21) أبو اليقظان، نفسه.

(22) أبو اليقظان، ذكرى المولد النبوي وادي ميزاب، عدد 98/ 25/ 08/ 1928 الجزائر.

(23) د/ عبد الكريم الاشتر، النثر المهجري دار الفكر، دمشق، سوريا،لبنان ط1984..4

(24) ابن عربي الفتوحات المكية 2/ 596.

(25) أبو اليقظان، وادي ميزاب عدد 98/ 25/ 08/ 1928 الجزائر.

(26) د/ ميشال عاصي، الفن والأدب، ص86،85.

(27) انظر: سيد قطب، النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، ص92،91.

(28) انظر: سورة النور / 35.

(29) أبو اليقظان، وادي ميزاب عدد 98/ 25/ 1982 الجزائر.

(30) انظر: البوصيري، الديوان، دار الكتب العلمية بيروت ط1995 ص168.

(31) أبو اليقظان، وادي ميزاب عدد 98/ 25/ 08/ 1928 الجزائر.

(32) د/ عبد الكريم اليافي، دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة دار الحياة، دمشق سوريا ط1972 ص306.

(33) أبو اليقظان، الأمة عدد: 122/ 25 ماي 1937 الجزائر.

(34) الزمر: 75 {وترى الملائكة حافين من حول العرش}.

(35) أبو اليقظان، سنة تحيي بدعة تغير الأمة 112/ 09مارس 1937 الجزائر.

(36) د/ سيد مرسي أبو ذكرى، المقال وتطوره في الأدب المعاصر ص96.

(37) أبو اليقظان، الأمة عدد 82/ 21-07-1936 الجزائر.

(38) انظر: د/ سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986، وانعقد المؤتمر يوم 07/ 07/ 1936.

(39) أبو اليقظان، الأمة عدد 82/ 21-07-1936 الجزائر.

(40) أبو اليقظان، الأمة عدد 82/ 21-07-1936 الجزائر.

(41) أبو اليقظان، الأمة 82/ 21-07-1936 الجزائر.

(42) د/ عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، مصر 1983 ص229.

(43) د/ محمود الشريف فن المقالة،مكتبة دار العروبة الكويت د.ت.ص 116،115.

(44) أبو اليقظان، الأمة 115/ 30/ 03/ 1937 الجزائر.

(45) المصدر نفسه.

(46) المصدر نفسه.

(47) أبو اليقظان، من العالم العلوي، الأمة 115/ 30/ 03/ 1937 الجزائر.

(48) د/ السيد مرسي، أبو ذكرى، المقال وتطوره في الأدب المعاصر ص 74.

(49) أبو اليقظان من العالم العلوي، الأمة 130/ 20/ 07/ 1937 الجزائر.

(50) أبو اليقظان: الأمة ع 130/ 20/ 07/ 1937 الجزائر.

(51) أبو اليقظان: الأمة ع 130/ 20/ 07/ 1937 الجزائر.

(52) سيد قطب: في التاريخ فكرة ومناهج، دار الشروق، ط04، 1980، ص12.

(53) أبو اليقظان، زعيم شمال إفريقيا المنتظر، الأمة 130/ 20/ 07/ 1937 الجزائر.

(54) أبو اليقظان،زعيم شمال إفريقيا المنتظر، الأمة 130/ 20/ 07/ 1937 الجزائر. أنظر: الآية الكريمة ﴿ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء﴾ الأعراف / 50. والفيض، الإملاء، الكتابة الآية المتحررة، الإنسانية... الخ

(55) د/ ميشال عاصي الفن والأدب ص 150.

(56) أبو اليقظان الأمة عدد عدد 134/ 07/ 08/ 1937 الجزائر.

(57) د/ محمود الشريف،فن المقالة ص 125/ 126.

(58) انظر: د/ عبد اللطيف محمد السيد الحديدي، فن المقال في ضوء النقد الأدبي ص: 45 وما بعدها.

(59) د/ عبد الكريم الشريف: الرغبة المستحيلة، محاضرة بمدرج الأدب، جامعة باتنة 1997.

(60) سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج. ص15.

(61) أبو اليقظان: "وعنت الوجوه للحي القيوم". الأمة. عدد 134 / 17 / 80 / 1937 الجزائر.

(62) نفسه.

(63) أبو اليقظان: الأمة. عدد 1/ 2/ 10/ 09/ 1935 الجزائر.

(64) نفسه.

صور الوحدة الإسنادية الفعلية
المؤدية وظيفة الفاعل في القرآن الكريم

بقلم
أ/ رابح بومعزة
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
كلية الآداب ـ جامعة بسكرة

الملخص

هـذا المقـال يعـرض لـصور الوحـدة الإسـنادية الفعليـة المؤديـة وظيفـة الفاعل في القرآن الكريم من حيث البساطة، والتركيب، ومـن حيث ورودها ماضوية أو مضارعية أو شرطية، ومـن حيث الإثبات والنفـي والتوكيد. ومـن حيث مجيؤها توليدية أو تحـويلية، بإبراز صـور التحويل ودلالاتها. ويتناول المقال كيفية استكناه معاني الصور باللجـوء إلى بنياتها العميقة، مع رصـد لكل الوحدات الإسنادية الفعلية في المدونة المشار إليها.

Résumé

Cet article expose les images de l'unité d'attribution effective (réel) qui accomplit la fonction du sujet dans le noble Coran par la simplicité et la composition (synthèse), et par sa parvenance au passé ou au présent ou au conditionnel, et par l'affirmation, et par sa venue en conversion et en transformation, en mettant en relief les images de transformation et ses attendues, cet article traite la façon de faire sortir les sens des images en retournant au structures profonds et en prédestinant toutes les unités d'attribution réel dans l'inscription auquel est référencée.

المقدمة:

بعد استعراضنا طائفة من التعريفات التي حدت بها الجملة العربية من قبل علماء العربية قدمائهم ومحدثيهم، انتهينا إلى أن الفرق الأساسي بين مفهوم"الجملة"ومفهوم"الوحدة الإسنادية"[1]ظل غائبا في نحونا العربي على نحو يكاد ينظر فيه إلى المفهومين على أنهما رديفان، وبخاصة على المستوى التطبيقي.

وأمام هذا الاضطراب الملاحظ، وحتى لا يبقى مصطلحا الجملة والوحدة الإسنادية مستغلقين نلفت الانتباه إلى أن الوحدة الإسنادية دال يحيل إلى مدلول محدد ينبغي أن لا ينصرف ذهن الملتقي إلا إليه عند إطلاقه. هذا المدلول الذي يحمله هدا الدال المتمثل في الوحدة الإسنادية إنما هو التركيب الذي"يتوفر فيه شرط الإسناد ولا يتوفر فيه شرط الاستقلال"[2] أي أن الوحدة الإسنادية تطلق فقط على التركيب المتضمن المسند و المسند إليه الوارد ضمن تركيب أكبر منه، سواء أكانت هذه الوحدة الإسنادية بسيطة أم مركبة. وجريا على ذلك نرى أن مصطلح"الجملة"هو الآخر دال لا يحيل إلا على التركيب الإسنادي المستقل معنى ومبنى بسيطا كان أم مركبا. ذلك أن إفراد مصطلح"الوحدة الإسنادية"الذي التبس مفهومه على الكثيرين على التراكيب الإسنادية المرتبطة بما قبلها أو بعدها، وإفراد مصطلح"الجملة"على التراكيب التي لم تكن جزءا من أي تركيب آخر أوسع منها[3]من شأنه تخليص نحونا العربي من الخلط والاضطراب اللذين ترى أن مأتاهما هو عسر حصر تحديد صارم لهذين المصطلحين، وعدم توحيد المصطلح للمدلول الواحد. لأن التعريفات السابقة للجملة التي مفادها أن كون التركيب الإسنادي جملة ليس بالصفة الثابتة فيه، وإنما هي حالة قد تتوفر في سياق، وتنعدم في آخر.

ومختصر القول إن الفرق الجوهري بين الجملة و الوحدة الإسنادية إنما يعزى فقط إلى توفر شرط الاستقلال أو عدم توفره.

وقبل أن نعرض لصور الوحدة الإسنادية المؤدية وظيفة الفاعل نلفت الانتباه إلى أن وقوع الوحدة الإسنادية موقع الفاعل مختلف فيه؛ إذ إن بعضهم أجازه مطلقا، وبعضهم قيده بشروط، ونسجل أن أكثرهم منعه مطلقا[4]. فمن الذين أجازوه مطلقا هشام و ثعلب[5]، حيث إنهما احتجا بقول الشاعر:

وما راعني إلا يسير بشرطه وعهدي به قينا يفش بكير[6]

إذ عدت الوحدة الإسنادية المضارعية البسيطة:"يسير"فاعلا للفعل"راعني".

يقول ابن يعيش:"وكذا قد تجيء الجملة[7]في مقام الفاعل ومفعول ما لم يسم فاعله[8]. وهي في الحقيقة مؤولة بالاسم الذي تضمنته"[9].

وممن أجاز وقوع الوحدة الإسنادية موقع الفاعل بشرطين الفراء والزمخشري وسواهما[10]. الشرط الأول يتمثل في وجوب كون الفعل المسند في التركيب الإسنادي الفعلي المركب قلبيا. ويتمثل الشرط الثاني في كون الوحدة الإسنادية المؤدية وظيفة الفاعل مقترنة بأداة معلقة الفعل عن العمل.

والتعليق يكون بما له الصدارة كأدوات الاستفهام[11]، والنفي بـ"ما"و"أن"، ولام الابتداء، واللام الواقعة في جواب القسم، وكم الخبرية، وهمزة التسوية[12].

وقد عد الفراء"أن"المصدرية من أدوات التعليق فقال:"وكل فعل كان تأويل بلغني وقيل لي: وانتهى إلي، فان اللام و"أن"تصلحان فيه. فتقول: قد بدا لي لأضربنك، وبدا لي أن أضربك"[13]. ويسجل أن"ابن جني"لم ينكر وقوع الوحدة الإسنادية موقع الفاعل. والفاعل في عرف النحاة هو الاسم أو الوحدة الإسنادية التي أسند إليها فعل تام أصلي الصيغة[14].

وهو ما أسند إليه عامل مقدم عليه على جهة وقوعه منه أو قيامه به[15].

والذي يطمأن إليه هو أن الوحدة الإسنادية تصلح أن تقع موقع الفاعل[16] حين يسدد المعنى ذلك، وحين يعجز الاسم المفرد عن تأدية المعنى الخاص المراد منها[17]. سواء أكانت تلك الوحدة الإسنادية مسندا إليها فعل معلق أو ما

يقوم مقامه[18]، أم غير مسندة إلى ذلك. فالوحدة الإسنادية القائمة بهذه الوظيفة، إنما يعمد إليها في مقامات خاصة تقتضيها. وإذا كنا حين تحليلنا لصور هذه الوحدة الإسنادية نقف كل مرة على بنيتها العميقة، فإننا نفعل ذلك من باب تيسير تحديد وظيفتها النحوية، لأننا ندرك أن ثمه فرقا بين هذه الوحدة الإسنادية، وبين بنية عمقها المقدر التي تؤول إلى اسم مشتق[19]أو مصدر صريح[20]. "وإذا كان هناك أناس في الزمن القديم و الحديث يضيقون بالتقدير و التأويل فينكرونهما، وربما رموا اللغة و علماءها بالسخرية من جرائهما، فما أرى أن على اللغة منهما بأسا، ولا أرى أن العلماء قد تكلفوا بهما عسرا أو ركبوا شططا. فلا صلة لأحد في دفع حقيقة التأويل والتقدير ما بقيت اللغة على ما خلقها الله محتفظة بسمتها الأصيل. فالذين تأولوا التأويل وقدروا التقدير كانوا هم حفظة اللغة وفقهاءها وأئمتها الذين فازوا منها بحظ عظيم"[21].

صور الوحدة الإسنادية الفعلية المؤدية وظيفة الفاعل:

سنجد أن لهذه الوحدة الإسنادية التي يعج بها القرآن الكريم صورا شتى.

1- **صور الوحدة الإسنادية الماضوية:**

1-1- صور الوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة:

1-1- أ- صور الوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة المثبتة:

الصورة الأولى[22]:

ونقف على مثال لها في قوله تعالى:﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ [الشعراء /227]. حيث إن الوحدة الإسنادية الماضوية"الذين ظلموا "المؤلفة من الموصول الاسمي الخاص"الذين"، و الفعل ظلم، وواو الجماعة (الفاعل) مؤدية وظيفة الفاعل. وبنيتها العميقة"الظالمون".

الصورة الثانية:

وفيها سنجد أن المسند (الفعل) في الجملة الفعلية المركبة الحاوية هذه الوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة المؤدية وظيفة الفاعل ملحقة به علامة الجمع (واو الجماعة) على الرغم من أن نظام اللغة العربية من خصائصه أنه

يقضي بأن يبقى الفعل إذا تقدم على فاعله مفردا. ففي الآية الكريمة: ﴿وأسروا النجوى الذين ظلموا﴾ [الأنبياء/3]. يلاحظ أن الوحدة الإسنادية الماضوية "الذين ظلموا"المؤدية وظيفة الفاعل للفعل"أسروا"قد وقع فيها تطابق من حيث العدد (الجمع)[23]. ولعله من أجل ضرورة التأكيد على الفاعل في هذه الآية جاءت الإشارة إلى هذا الفاعل باللاحقة (واو الجماعة)[24].

الصورة الثالثة[25]:

وفيها نسجل إسناد ما يقوم مقام الفعل، ونقصد به الوصف العامل عمل فعله إلى هذه الوحدة الإسنادية الوظيفية الماضوية.

وشاهد ذلك قوله تعالى: ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة/6]. فالوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة "أأنذرتهم" المعطوفة عليها الوحدة الإسنادية الماضوية المنفية"لم تنذرهم"وبنيتها العميقة "إنذارك""وعدمه"قد أدت وظيفة الفاعل للمصدر"سواء"[26]. الذي هو بمعنى اسم الفاعل"متساو"[27]. أي أن الذي ساغ الإسناد إلى الوحدة الإسنادية بأن جعلت فاعلا وإن لم تكن مصدرة بحرف مصدري سابك هو حمل المصدر"سواء"على الوصف"متساو"من حيث المعنى[28]. ومن ثم فالبنية العميقة للوحدة الإسنادية المضارعية[29] المركبة"سواء عليهم أ أنذرتهم أم لم تنذرهم"هي"يتساوى عليهم إنذارك لهم و عدمه".

الصورة الرابعة[30]:

وفيها يكون فعل هذه الوحدة الإسنادية مبنيا لما لم يسم فاعله. ونقف على مثال لها في قوله تعالى: ﴿ فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته ﴾ [البقرة/283]. ذلك أن الوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة"الذي أؤتمن"التي يلاحظ أن فعلها الماضي"أؤتمن"مبنيا لما لم يسم فاعله مؤدية وظيفة الفاعل. وبينتها العميقة"المؤتمن".

1-1- أ – 2 - صور الوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة المؤكدة:

الصورة الأولى:

ونجد نموذجا لها في قوله تعالى: ﴿ وما منعنا أن نرسل[31]بالآيات إلا أن كذب بها الأولون ﴾[الإسراء /59]. فالوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة"أن كذب بها الأولون"المؤلفة من"أن"، وصلتها الفعل الماضي"كذب"، والجار والمجرور"بها"، والفاعل"الأولون"يلاحظ أنها قد جاءت بعد أداة الحصر "إلا". وقد أدت وظيفة الفاعل حيث إن سيبويه ينص على أن التركيب الإسنادي من مثل"أن كذب بها الأولون"يماثل التركيب"تكذيب الأولين بها"من حيث هو ركن اسمي، أي وحدة إسنادية فقال:"هذا باب ما يكون فيه"أنّ"و"أن"مع صلتهما بمنزلة غيرهما من الأسماء. وذلك قولك ما أتاني إلا أنهم قالوا كذا وكذا، فـ"أن"في موضع اسم مرفوع[32]كأنه قال: ما أتاني إلا قولهم كذا وكذا. ومثل ذلك قولهم ما منعني إلا أن يغضب علي فلان[33]".

وهذه الوحدة الإسنادية تفيد قصر[34]منع الإرسال بالآيات على تكذيب الأولين بها. وبنيتها العميقة"تكذيب الأولين بها". والبنية العميقة للجملة الفعلية المركبة المشتملة عليها هذه الآية هي"وما منعنا الإرسال بالآيات إلا تكذيب الأولين بها".

ولمزيد من الإيضاح للتدليل على أن هذه الوحدة الإسنادية الماضوية مؤدية وظيفة الفاعل نحذف كلا من"ما"النافية، وأداة الحصر"إلا"ليصبح التركيب الإسنادي الفعلي المركب"منعنا الإرسال بالآيات تكذيب الأولين بها"أو"منعنا تكذيب الأولين بالآيات الإرسال بها"، ذلك أن الجملة الفعلية المركبة في هذه الآية وقع فيها تحويل محلي تأخرت فيه الوحدة الإسنادية الواقعة فاعلا على نية التقديم[35] للغرض البلاغي المذكور آنفا.

الصورة الثانية[36]:

وفيها سنجد أن مثل هذه الوحدة الإسنادية الماضوية المؤكدة بالحصر

قوامها الموصول الاسمي العام وصلته. ففي قوله تعالى: ﴿ومن[37]يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه[38]نفسه﴾ [البقرة /130]. يلاحظ أن الوحدة الإسنادية الماضوية"من سفه نفسه"المؤلفة من اسم الموصول"من"، والفعل الماضي "سفه"، وفاعله المضمر الذي لا يخلو منه"هو"، و المفعول به"نفس"، والمضاف إليه الضمير المتصل (ه) قد أدت وظيفة الفاعل. وبنيتها العميقة"السافه نفسه"، وبذلك يكون التركيب الباطني للجملة الفعلية المركبة في هذه الآية هو"لا يرغب عن ملة إبراهيم إلا السافه نفسه". ولعله حين حذف"من"النافية، وأداة الحصر"إلا"تتضح لنا دلالة الوحدة الإسنادية:"من سفه نفسه"أكثر على الفاعلية؛ حيث يغدو التركيب الإسنادي"يرغب عن ملة إبراهيم السافه نفسه". وتفيد هذه الوحدة الإسنادية أن الرغبة عن ملة إبراهيم مقصورة على السافه نفسه دون سواه من الناس[39]. والقصر في الفاعل هو من قصر الصفة على الموصوف [40].

الصورة الثالثة:

وفيها تكون مثل هذه الوحدة الإسنادية المؤكدة بالقصر مؤكدة بـ"قد". فحين نمعن النظر في قوله تعالى: ﴿وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن﴾ [هود/36]. نجد الوحدة الإسنادية الماضوية المؤكدة"من قد آمن"المؤلفة من اسم الوصول"من"، وحرف التحقيق"قد"، والفعل الماضي "آمن"وفاعله الذي لا يخلو منه"هو"مؤدية وظيفة الفاعل. وبنيتها العميقة "المؤمن الحقيقي"أو"المؤكد إيمانه". وهي تفيد قصر الإيمان له أي الرسول على المؤمن المتحقق فيه الإيمان.

الصورة الرابعة:

وفيها يكون الفعل الماضي في هذه الوحدة الإسنادية المحصورة مبنيا لما لم يسم فاعله. في نحو قوله تعالى: ﴿ وما أخلفنا فيه إلا الذين أوتوه ﴾

[البقرة /213]. ذلك أن الوحدة الإسنادية الماضوية"الذين أوتوه"المؤلفة من اسم الموصول الخاص"الذين"، والفعل الماضي المبني لما لم يسم فاعله"أوتوا"، ونائب الفاعل واو الجماعة، والمفعول به له الضمير المتصل (ه) وظيفتها فاعل. وبنيتها العميقة"المؤتونه".

وإبراز سيبويه هذا التعادل من حيث المعنى بين الوحدة الإسنادية من مثل"الذين أوتوه"والوصف المقترن بالألف واللام في نحو"المؤتونه"يتجلى في قوله"ولم يلتبس زيد بالفعل إذا كان"ضارب"اسما كما لم يلتبس به الضاربه"حين قلت: زيد أنت الضاربه إلا أن"الضاربه"في معنى الذي ضربه، والفعل تمام هذه الأسماء"[41]. وتفيد هذه الوحدة الإسنادية قصر صفة الاختلاف على المؤتين الكتاب دون غيرهم من الناس. فهو قصر صفة على موصوف [42].

- 1- أ – 3- صور الوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة الاستفهامية:

الصورة الأولى:

وفيها تكون هذه الوحدة الإسنادية مصدرة باسم استفهام"كم". ونجد مثالا لها في الآية الكريمة: ﴿أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون﴾ [طه/128]. ذلك أن التركيب الإسنادي (كم أهلكنا) هو وحدة إسنادية ماضوية محولة مؤلفة من اسم الإستفهام (كم) الذي هو مفعول به مقدم لأن له حق الصدارة،[43] والفعل الماضي"أهلك"، والفاعل المتمثل في ضمير الرفع المتصل (نا). وهذه الوحدة الإسنادية أدت في هذه الجملة الفعلية المركبة "أفلم يهد لهم كم أهلكنا"وظيفة الفاعل[44].

وقد أبان الفراء عن رأيه بجواز وقوع الوحدة الإسنادية فاعلا بشروط من بينها أن تكون هذه الوحدة الإسنادية مقترنة بأداة استفهام تعلق الفعل عن العمل فقال:"ومثله أن تقول قد تبين لي أقام عبد الله أم زيد في الاستفهام معنى رفع"[45] أي أن هذه الوحدة الإسنادية هي في محل رفع. والبنية العميقة لها حسب الاستراباذى هي"إهلاكنا"[46]. ونحن نطمئن إلى أن بنيتها العميقة

هي"كثرة إهلاكنا"، لأن هذا المصدر المضاف إلى إهلاكنا منتزع من معنى الوحدة الإسنادية في بنيتها السطحية.

وأمام ذلك فإننا ندرك بأننا حتى لو وضعنا المصدر"كثرة إهلاكنا"ليقوم مقام الوحدة الإسنادية (كم أهلكنا)، فإنه لا يقوى على إبراز دلالة التكثير التي تحملها"كم"الاستفهامية، لأن المعنى ينقص نقصانا بينا عن المعنى المعبر عنه بالوحدة الإسنادية[47]. وإيثارنا للمصدر"كثرة"مضافا إلى المصدر"إهلاكنا"حين التحليل نراه يندرج في دائرة الاقتراب قدر المستطاع من المعنى المتوسل إليه بالوحدة الإسنادية.

الصورة الثانية:

ومما يدخل في هذه المسألة أن تقع الوحدة الإسنادية فاعلا ولكن بأداة الاستفهام"كيف".

وشاهد ذلك الآية الكريمة: ﴿وتبين لكم كيف فعلنا بهم﴾ [إبراهيم/ 45].

فالوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة"كيف فعلنا"يلاحظ أنها تتألف من اسم الاستفهام"كيف"، وهو أحد شروط التعليق، المعرب حالا، والفعل الماضي "فعل"المتصل به ضمير الرفع"نا" الفاعل قد أدت وظيفة الفاعل للفعل اللازم "تبين".

وإذا كان الاستراباذي قد رأى أن البنية العميقة للجملة الفعلية المركبة في هذه الآية هي:"تبين لكم فعلنا بهم"،[48] فإننا نطمئن إلى أن البنية العميقة لها هي:"تبين لكم كيفية فعلنا بهم"لأن في ذلك تقريبا للمعنى الخاص المراد من تلك الوحدة الإسنادية.

1- 1- أ- 4- صور الوحدة الإسنادية الماضوية البسيطة الإنشائية:

ونقصد بها الوحدة الإسنادية التي للمدح[49] أو الذم.

الصورة الأولى[50]:

ونقف عليها في قوله تعالى: ﴿بئس ما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله﴾ [البقرة/90]. فالوحدة الإسنادية الماضوية"ما اشتروا به أنفسهم "مؤدية وظيفة الفاعل لفعل الذم"بئس". وبنيتها العميقة"المشترون به أنفسهم".

الصورة الثانية[51]:

وفيها تكون مثل هذه الوحدة الإسنادية مؤكدا الذم فيها لاقتران الفعل"بئس"بلام التوكيد. في نحو قوله تعالى: ﴿لبئس ما قدمت لهم أنفسهم﴾ [المائدة /80]. إذ إن الوحدة الإسنادية الماضوية"ما قدمت لهم أنفسهم"المؤدية وظيفة الفاعل تفيد قوة الذم. وبنيتها العميقة"المقدمته لهم أنفسهم".

1- 1- ب- صور الوحدة الإسنادية الماضوية المركبة:

1- 1- ب-1- صور الوحدة الإسنادية الماضوية المثبتة:

صورتها[52]:

نقف عليها في قوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾ [المائدة/72]. فالحدة الإسنادية الماضوية المركبة"الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم"[53] وظيفتها فاعل. وبنيتها العميقة"القائلون إن الله هو المسيح ابن مريم". و تأكيد نسبة الكفر إلى أولئك القائلين قولهم ذاك آت من حرف التحقيق"قد"المقترن بلام التوكيد لأن البناء"لقد فعل"يدل على تحقيق الحدوث[54]. فالخبر في الجملة المركبة المنسوخة من هذه الآية هو خبر إنكاري[55].

1- 1- ب-2- صور الوحدة الإسنادية الماضوية المؤكدة:

صورتها:

تستوقفنا عندها الآية الكريمة: ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا[56]إذ جاءهم

الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا﴾ [الإسراء/94]. إذ إن الوحدة الإسنادية الماضوية المركبة"أن قالوا أ بعث الله بشرا"المؤلفة من"أن"، وصلتها الفعل الماضي"قال"، وواو الجماعة الفاعل، ومقول القول"أبعث الله بشرا "الوارد وحدة إسنادية ماضوية بسيطة، يلاحظ أنها أدت وظيفة الفاعل. وبنيتها العميقة"قولهم أبعث الله بشرا". وهي تفيد قصر منع الناس الإيمان حين مجيئهم الهدى على قولهم أبعث الله بشرا استغرابا لذلك.

2- صور الوحدة الإسنادية المضارعية المؤدية وظيفة الفاعل:

2- 1- صور الوحدة الإسنادية المضارعية البسيطة:

2- 1- أ- صور الوحدة الإسنادية المضارعية البسيطة المثبتة:

الصورة الأولى[57]:

ونقف على مثال لها في قوله تعالى: ﴿لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها﴾[النساء/19]. فالوحدة الإسنادية المضارعية"أن ترثوا"[58] وظيفتها"فاعل". وبنيتها العميقة"ورث النساء". وهي تفيد نفي حل ورث النساء كرها.

الصورة الثانية[59]:

وتستوقفنا عندها الآية الكريمة: ﴿يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر﴾ [المائدة/41]. إذ إن الوحدة الإسنادية المضارعية"الذين يسارعون في الكفر"مؤدية وظيفة الفاعل. وبنيتها العميقة"المسارعون في الكفر"وقد لاحظنا أنها وردت محولة بالتأخير لتقدم المفعول به المتمثل في الضمير (ك) عليها.

الصورة الثالثة[60]:

وفيها تكون هذه الوحدة الإسنادية محولة بالحذف. وشاهدها قوله تعالى:

﴿وله أسلم من في السماوات والأرض﴾ [آل عمران/83]. فالوحدة الإسنادية المضارعية"من في السماوات والأرض"المحولة بالحذف مؤدية وظيفة الفاعل. وبنيتها العميقة"من يوجد في السماوات والأرض"أي"الموجود في السماوات والأرض".

الصورة الرابعة[61]:

وفيها نقف على وحدة إسنادية أدت وظيفة الفاعل للفعل التام"عسى"في نحو قوله تعالى: ﴿عسى أن تكرهوا شيئا و هو خير لكم﴾ [البقرة 116]. فالوحدة الإسنادية المضارعية البسيطة"أن تكرهوا شيئا"وظيفتها فاعل للفعل"عسى". وبنيتها العميقة"كرهكم شيئا"وهي تحمل دلالة الخوف من وقوع أمر مكروه.

2- 1- ب- صور الوحدة الإسنادية المضارعية البسيطةالمنفية:

صورتها[62]:

ونقف عليها في قوله تعالى: ﴿فحملها الذين لا يريدون علوا﴾ [القصص/83]. ذلك أن الوحدة الإسنادية المضارعية المنفية"الذين لا يريدون علوا"المؤلفة من اسم الموصول"الذين"، وحرف النفي"لا"، و الفعل المضارع المرفوع"يريدون"، و فاعله واو الجماعة، و المفعول به المنصوب"علوا"مؤدية وظيفة"الفاعل". وبنيتها العميقة"غير المريدين علوا". وإذا كنا قد لاحظنا أن حرف النفي"لا"ورد بعد اسم الموصول، فإن مرد ذلك إلى أن الرتبة المحفوظة في التركيب العربي تقضي أن يتقدم الموصول على الصلة[63].

ولعل الوحدة الإسنادية المنفية تتبدى لنا أكثر في قوله تعالى: ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ [الزمر/ 9]. حيث إن الوحدتين الإسناديتين المضارعيتين"الذين يعلمون"المثبتة، و"الذين لا يعلمون"المنفية مؤديتان وظيفة الفاعل. وبنيتاهما العميقتان هما:"العالمون"و"غير العالمين".

ويلاحظ أن المفعول به قد حذف في تركيبيهما[64].

2- 1- جـ- صور الوحدة الإسنادية المضارعية البسيطة المؤكدة:

الصورة الأولى:

وفيها سنجد أن هذه الوحدة الإسنادية المضارعية مؤكدة لاقترانها بلام التوكيد. ونقف على نموذج لها في قوله تعالى: ﴿ ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه﴾ [يوسف/ 35]. حيث إن التركيب الإسنادي"ليسجننه"يعد وحدة إسنادية مضارعية بسيطة مؤلفة من لام التوكيد، والفعل المضارع "يسجنن"المبني على الفتح، المتصلة به نون التوكيد الثقيلة، والفاعل الذي بنيته العميقة (هم)، والمفعول به المتمثل في الضمير المتصل (ه) وظيفتها فاعل. ويلاحظ أن هذه الوحدة الإسنادية وردت مقترنة باللام (ل) المعادلة للحرف السابك"أن"المصدرية. يؤكد ذلك الفراء بقوله:"فنقول قد بدا لي لأضربنك وبدا لي أن أضربك"[65].

الصورة الثانية[66]:

وفيها يكون قصر الوحدة الإسنادية المضارعية المؤدية وظيفة الفاعل بالأداة"إنما"في نحو الآية الكريمة: ﴿ إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ﴾ [النحل/105]. فالوحدة الإسنادية المضارعية المنفية"الذين لا يؤمنون بآيات الله"وظيفتها في محل رفع فاعل. وبنيتها العميقة"غير المؤمنين بآيات الله". وهي تفيد قصر افتراء الكذب على غير المؤمنين بآيات الله دون سواهم. لأن الجملة الفعلية المركبة في هذه الآية مصدرة بأداة الحصر"إنما". والقصر. فيها من قبيل قصر الصفة على الموصوف[67].

الصورة الثالثة:

وفيها يسجل أن القصر قوامه"ما"+"إلا"وشاهده قوله تعالى: ﴿ وما منع

الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين﴾ [الكهف/55]. حيث إن الوحدة الإسنادية المضارعية"أن تأتيهم سنة الأولين"مؤدية وظيفة الفاعل. وبنيتها العميقة"إتيانهم سنة الأولين". والأمر يجلو حين نحذف أداتي الحصر"ما"و"إلا"حيث يصبح تركيب الجملة في هذه الآية"منع الناس إيمانهم حين مجيئهم الهدى واستغفارهم ربهم إتيانهم سنة الأولين".

الصورة الرابعة:

وفيها تكون الوحدة الإسنادية المضارعية المؤكدة بالقصر قوامها الموصول الاسمي وصلته. وشاهدها قوله تعالى: ﴿وما يتذكر إلا من ينيب﴾ [غافر/13]. فالوحدة الإسنادية المضارعية"من ينيب"مؤدية وظيفة الفاعل. وبنيتها العميقة"المنيب"وهي تبين أن التذكر مقصور على المنيب.

الصورة الخامسة:

وفيها سنجد أن الوحدة الإسنادية المضارعية البسيطة محولة بزيادة حرف جر[68]. ونقف على نموذج لها من قوله تعالى: ﴿ هيهات لما توعدون ﴾ [المؤمنون / 36]. فالجملة الفعلية المركبة[69]في هذه الآية يلاحظ أن المسند فيها"هيهات"قد ورد ما يشبه الفعل (اسم فعل ما ض). وبنية العميقة"بعد". والوحدة الإسنادية المضارعية البسيطة"لما توعدون"المؤلفة من اللام (حرف الجر الزائد)، و"ما"الموصولة، والفعل المضارع المبني لما لم يسم فاعله "توعدون"، وواو الجماعة (نائب الفاعل) وظيفتها فاعل للخالفة"هيهات". وبنيتها العميقة"لموعود كم".

2- 1- د- صور الوحدة الإسنادية المضارعية البسيطة الإنشائية:

الصورة الأولى:

وفيها تكون هذه الوحدة الإسنادية مفيدة المدح. ونقف عليها في قوله

تعالى: ﴿إن الله نعما يعظكم به﴾ [النساء/58]. فالوحدة الإسنادية المضارعية "ما يعظكم به"مؤدية وظيفة الفاعل للفعل الذي للمدح"نعم".

وقد تكون مثل هذه الوحدة الإسنادية لغرض الذم في نحو قوله تعالى: ﴿بئس ما يشترون﴾ [آل عمران/ 187]. إذ إن الوحدة الإسنادية المضارعية"ما يشترون"المحذوف عائدها، ذلك أن بنيتها العميقة"ما يشترونه"مؤدية وظيفة الفاعل للفعل"بئس". وبنيتها العميقة"المشترونه".

الصورة الثانية:

وفيها تكون مثل هذه الوحدة الإسنادية مؤكدا الذم فيها لاقتران فعل الذم فيها بلام التوكيد. وشاهدها قوله تعالى: ﴿لبئس ما يأمركم به إيمانكم﴾ [البقرة/93].

2- 2- صور الوحدة الإسنادية المضارعية المركبة:

2- 2- أ- صور الوحدة الإسنادية المضارعية المركبة المثبتة:

الصورة الأولى:

ونأخذ مثالا لها الوحدة الإسنادية الواردة في قوله تعالى: ﴿ كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ [الصف/3]. وهي"أن تقولوا ما لا تفعلون "المؤلفة من"أن"، والفعل المضارع المنصوب"تقولوا"، وواو الجماعة الفاعل، والمفعول به"ما لا تفعلون"الوارد وحدة إسنادية مضارعية منفية. والبنية العميقة للجملة الفعلية المركبة المشتملة عليها هذه الآية هي"كبر مقتا عند الله قولكم ما لا تفعلون".

ويلاحظ أن هذه الوحدة الإسنادية المضارعية المركبة قد أدت وظيفة الفاعل للفعل اللازم"كبر".

وإذا كنا قد سجلنا أن هذه الجملة المركبة قد اعتراها تحويل محلي أسفر

عن تقديم التمييز"مقتا"والظرف"عند الله"، فإن لذلك غرضا بيانيا وإيقاعا تنغيميا.

الصورة الثانية[70]:

وفيها نجد أن المسند المقدم على هذه الوحدة الإسنادية المؤدية وظيفة الفاعل ليس فعلا وإنما هو شبه فعل[71](وصف). وتستوقفنا فيها الآية الكريمة: ﴿فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين﴾[التوبة/13]. ذلك أن الوحدة الإسنادية امضارعية المركبة"أحق أن تخشوه"[72] المؤلفة من المسند (اسم التفضيل)"أحق"القائم مقام الفعل"يحق"قد ورد فاعله وحدة إسنادية مضارعية بسيطة ممثلة في التركيب الإسنادي"أن تخشوه". وبنيتها العميقة "خشيته".

الصورة الثالثة[73]:

وفيها يكون الوصف صفة مشبهة. ونقف على ذلك في قوله تعالى: ﴿وإن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون﴾ [الأنبياء/109]. فالوحدة الإسنادية المضارعية "ما توعدون"مؤدية وظيفة الفاعل للصفة المشبهة"قريب"و"بعيد". وبنيتها العميقة"موعودكم".

2- 2- أ- صور الوحدة الإسنادية المضارعية المركبة المؤكدة[74]:

الصورة الأولى:

وفيها تكون مثل هذه الوحدة الإسنادية مؤكدة عن طريق القصر في نحو قوله تعالى: ﴿ وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق ﴾ [الأعراف/ 104/ 105]. فالوحدة الإسنادية الفعلية المركبة"حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق"[75]المؤلفة من المسند[76](الوصف) ممثلا في الصفة المشبهة (حقيق) التي هي منزَّلة منزلة الفعل. وبنيتها العميقة"يحق".

والوحدة الإسنادية المضارعية المؤكدة بالقصر"أن لا أقول على الله إلا الحق"المؤدية وظيفة الفاعل له. وبنيتها العميقة"عدم القول على الله إلا الحق". وهي تفيد قصر قوله على الحق دون سواه.

2- 2- ب- صور الوحدة الإسنادية المضارعية المركبة الشرطية:

صورتها[77]:

وتستوقفنا عندها الآية الكريمة: ﴿تبارك الذي إن شاء جعل لك خيرا ﴾ [الفرقان / 10]. فالوحدة الإسنادية الشرطية المركبة"الذي إن شاء جعل لك خيرا"[78] المؤلفة من الوحدة الإسنادية التي للشرط"إن شاء"[79]، والوحدة الإسنادية الماضوية التي لجواب الشرط"جعل لك خيرا"وظيفتها في محل رفع فاعل. و بنيتها العميقة"الجاعل لك خيرا عند أو حين مشيئته". ولا يمكن أن تكون الوحدة الإسنادية التي لجواب الشرط هي المؤدية وظيفة الفاعل كما تبدى ذلك لبعض المحللين.

الخاتمة:

حين استقرائنا الوحدات الإسنادية الفعلية المؤدية وظيفة الفاعل وجدنا أن شواهدها بلغت في القرآن سبعة وستين ومائتين (267). فالماضوية البسيطة المثبتة الوارد فيها الموصول اسميا بلغت سبعة ومائة شاهد (107)، منها شاهد واحد ورد فيه الفعل في الجملة المركبة الحاوية هذه الوحدة الإسنادية ملحقة به علامة الجمع لغرض التأكيد، وثلاثة شواهد ورد الفعل فيها مبنيا لما لم يسم فاعله. والماضوية التي حرف الوصل فيها هو همزة التسوية بلغت شواهدها ثمانية(8). والماضوية البسيطة المؤكدة بالقصر التي فيها الموصول "أن"ورد لها شاهد واحد.

والتي كان الموصول فيها اسما ورد لها أربعة شواهد منها شاهد اقترنت فيه هذه الوحدة الإسنادية بحرف التحقيق"قد"، وشاهد ورد فيه الفعل مبنيا

لما لم يسم فاعله. والماضوية الاستفهامية ورد لها شاهدان. والماضوية التي للمدح ورد لها ثلاثة شواهد، وورد للتي للذم شاهدان.

والماضوية المركبة بلغت شواهدها ثمانية (8) ستة للمثبتة وورد شاهدان للمؤكدة.

أما المضارعية فبلغت شواهدها اثنتين وثمانين (82). فالبسيطة المثبتة بلغت شواهدها واحدا وخمسين (51) منها خمسة عشر شاهدا (15) كان الموصول فيها هو الحرف"أن"، جاء أربعة شواهد منها فاعلا للفعل التام"عسى". وورد ستة وعشرون شاهدا(26)، كان الموصول فيها اسميا منها ستة عشر شاهدا (16) ورد محولا بالحذف.

والمضارعية المنفية بلغت شواهدها تسعة(9) كان الموصول فيها جميعا اسميا وحرف النفي هو"لا". والمضارعية المؤكدة ورد لها سبعة شواهد (7) شاهدان محولان بزيادة اللام، وخمسة شواهد مؤكدة بالقصر. والمضارعية الإنشائية ورد لها ثلاثة شواهد، شاهد للمدح وشاهدان للذم. والمضارعية المركبة بلغت شواهدها اثني عشر شاهدا (12)، ثمانية شواهد للوحدة الإسنادية المحولة بالاستبدال، وثلاثة شواهد للوحدة الإسنادية الشرطية، وشاهد واحد للمؤكدة بالقصر المستندة إلى الوصف لا إلى الفعل.

ـ الهوامش:

(1) هذا التعريف حد به محمد الشاوش"شبه الجملة"ينظر محمد الشاوش: ملاحظات بشأن دراسة تركيب الجملة في اللغة العربية، ص 244.

(2) ينظر تعريف مارتيني في كتابه:"La linguistique synchronique"
Presse Universitaire, Paris, 1974, P72.
مؤداه بالفرنسية: une construction qui n'entre jamais dans une construction plus vaste.

(3) يقصد بالتركيب الإسنادي الوحدة الإسنادية ذات الوظيفة النحوية في الجملة الفعلية المركبة أو الوحدة الإسنادية الفعلية المركبة.

(4) ففرقوا بين المسند إليه (الفاعل) و المسند إليه (نائب الفاعل).

(5) من مطلقي المنع المبرد. (ينظر سناء حميد البياتي: نظام الجملة العربية، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1983، ص125).

(6) ينظر ابن هشام: المغني، ص 448، 478.

(7) يقصد بالجملة الوحدة الإسنادية الوظيفية.

(8) ينظر سيبويه: الكتاب، 1 / 456.

(9) يقصد بـ"ما لم يسم فاعله"نائب الفاعل الذي هو الآخر قد يرد وحده إسنادية لأنه محمول على الفاعل فهو مسند إليه. ابن يعيش: شرح المفصل، 7 / 62.

(10) ينظر ابن يعيش: المرجع نفسه، 7 / 62.

(11) ينظر الاستراباذي: شرح الكافية، 2 / 281، 282.

(12) الفراء: معاني القرآن، 2 / 31، 195.

(13) ينظر الأشموني: شرح الأشموني، 2 / 42، 43، و الصبان: حاشية الصبان، 1 / 158، ابن عقيل: شرح ابن عقيل، 1 / 158.

(14) ينظر فاضل السامرائي: معاني النحو، 2 / 44.

(15) ابن جني: الخصائص، 2 / 433.

(16) ينظر: رابح بومعزة، صور الجملة والوحدة الإسنادية الوظيفية في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر 2005، ص188.

(17) ينظر سعيد الأفغاني: الموجز لقواعد اللغة العربية، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص396.

(18) ينظر: بومعزة، المرجع السابق، ص186، 188.

(19) ينظر الفراء: معاني القرآن 2 / 31، 195.

(20) ينظر: بومعزة، المرجع السابق، ص185.

(21) المرجع نفسه، ص188.

(22) عازمي ظليمات: (أثر التأويل النحوي في فهم النص)، مجلة الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، عدد 15، ص 115، 128.

(23) و قد جاءت على هذه الصورة الآيات البقرة/ 59،90، 167،166،165،105، آل عمران / 167، المائدة / 53، 80، الأنعام / 140،140،31،7، 148 الأعراف / 162،150،76،53، الأنفال / 42،30، 42، 64، التوبة / 40،18، 40، 90 يونس / 45، هود / 7، 116، يوسف / 21، 45، 108، الرعد / 7، 23، 27، 31، 43، إبراهيم / 13، 44، الحجر / 2، النحل / 35، 39، 75، 86، الكهف / 21، 102، مريم / 73، طه/ 61، 64، 78، الأنبياء / 3، 30، 36، 39، الحج / 54،النور / 58،58، الفرقان / 1، 32، 61، النمل / 67، 87، القصص /

63، 80، العنكبوت / 12، الروم/ 56، 58، سبأ / 3، 6، 7، 31، 32، 33، يس / 47، 49، الزمر / 60، غافر / 4، 30، 38، 48، 58، فصلت / 26، 29، لشورى / 26، 45، الدخان / 10، الأحقاف / 11،11،7، 28، محمد / 20، الفتح / 22، 26، الجديد / 10، التغابن / 7 المدثر / 31، التكوير / 14، الانفطار / 5، الأعلى / 14، الشمس / 9، 10، البينة / 4.

(24) ينظرد. سناء حميد البياني: قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، ص50.

(25) و قد جاءت على هذه الصورة الآيات: الأعراف/ 193، الرعد/ 10، إبراهيم/ 21، الشعراء/ 136، يسن/ 10، الطور/ 16، المنافقون/ 6.

(26) ينظر العكبري: إملاء ما من به الرحمن: 1 / 14.

(27) ينظر عباس حسن: النحو الوافي، 2 / 65، 45.

(28) ينظر أبو حيان: البحر المحيط، 1 / 47.

(29) عد هذا التركيب وحدة إسنادية مضارعية مركبة ولم يعد جملة فعلية مركبة لأنه مؤد وظيفة خبر"إن".

(30) و قد وردت على هذه الصورة الآيتان، آل عمران / 19، الذاريات / 9.

(31)"أن نرسل"وحدة إسنادية مضارعية بسيطة وظيفتها مفعول به مقدم. ينظر صور الوحدة الإسنادية المضارعية الواقعة مفعولا به، ص 228.

(32) أي فاعل.

(33) سيبويه: الكتاب، 2 / 329.

(34) ينظر د. محمد محمد أبو موسى: دلالة التراكيب، ص86.

(35) ينظر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 135، 136.

(36) وقد جاءت على هذه الصورة الآية51 من سورة التوبة.

(37) من: حرف نفي بمعنى لا.

(38)"سفه"فعل لازم ولكنه تعدى في هذه الآية، فنصب المفعول به"نفس"حملا على الفعل"أهلك".

(39) ينظر د. محمد محمد أبو موسى: دلالة التراكيب، ص 46،47.

(40) ينظر د. محمد محمد أبو موسى: المرجع نفسه، ص 86.

(41) سيبويه: الكتاب، 1 / 131.

(42) ينظر د. محمد محمد أبو موسى: المرجع نفسه، ص 86.

(43) ينظر الفراء: معاني القرآن. 2 / 195.

(44) ينظر الزمخشري: الكشاف، 2 / 451، وأبو حيان:البحر المحيط، 6/ 284.

(45) الفراء: المرجع نفسه، 2/ 31.

(46) ينظر الاستراباذي: شرح الكافية، 1 / 83.

(47) ينظر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص136.

(48) ينظر الاستراباذي: المرجع نفسه، 1 / 83

(49) لم نعثر في القرآن الكريم على وحدة إسنادية ماضوية للمدح مؤدية هذه الوظيفة.

(50) وقد جاءت على هذه الصورة الآيتان: 63 من سورة المائدة و 150 من سورة الأعراف.

(51) وقد جاءت على هذه الصورة الآية 102 من سورة البقرة.

(52) وقد جاءت على هذه الصورة الآيات: البقرة/ 174، 283، النساء/ 101/ 102، المائدة/ 17، 73.

(53) عدت وحدة إسنادية لأنها لاستقل بذاتها مادامت مؤدية وظيفة الفاعل. وعدت مركبة لأن المفعول به فيها ورد وحدة إسنادية اسمية منسوخة"إن الله هو المسيح". ينظر صور الوحدة الإسنادية الاسمية المؤدية وظيفة مقول القول، ص259 وما بعدها.

(54) ينظر د. سناء حميد البياتي: قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، ص 44.

(55) عد خبرا إنكاريا لاشتماله على مؤكدين: اللام و قد.

(56)"أن يؤمنوا"وحدة إسنادية مضارعية و ظيفتها مفعول به ثان للفعل"منع".

(57) وقد وردت على هذه الصورة الآيات: البقرة / 228، 229، آل عمران / 124، يوسف / 13، مريم / 92، النور/ 8، الفرقان / 18، يس / 40، الحديد 16.

(58) فعل هذه الوحدة الإسنادية المضارعية معل بحذف فائه.و بنيته العميقة"تورثوا". ينظر بومعزة رابح: تصنيف وتحليل لصور الإعلال والإبدال في المشتقات الأحد عشر والمصادر،ص156 وما بعدها.

(59) وقد جاءت على هذه الصورة الآيات: البقرة/ 237، 275، آل عمران/ 83، 176، النساء/ 74، 83، المائدة/ 110، الأنعام/ 33، 36، 54، التوبة/ 44، يونس/ 66، المؤمنون/ 28، النور/ 63، الفرقان/ 6، القصص/ 79،العنكبوت/ 4، سبأ/ 45.

(60) وقد جاءت على هذه الصورة الآيات: البقرة/ 118، الأنفال/ 49، التوبة/ 69، يونس/ 99، الرعد/ 42، النحل/ 26، 33، 49، 49، الإسراء/ 44، المؤمنون/ 28، النور/ 41، 59، النمل/ 65، 87، القصص/ 15، لقمان / 11.

(61) وقد جاءت على هذه الصورة الآيات: البقرة/ 216، يوسف/ 21، الإسراء/ 79، الكهف/ 24،.

(62) و قد وردت على هذه الصورة الآيات البقرة / 118، يونس/ 15، الحج / 71، المؤمنون / 68، النور / 35، الفرقان / 21، الروم / 60، الشورى / 18.

(63) ينظرد. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص207.

(64) ينظر عبد المؤمن عبد الحليم: الفصل في الجملة العربية، ص 227.

(65) الفراء: معاني القرآن، 2 / 31.

(66) و قد وردت على هذه الصورة الآيتان: التوبة / 45، النحل / 118.

(67) ينظر د. محمد محمد أبو موسى: دلالة التراكيب، ص86.

(68) يجر الفاعل لفظا بأحد أحرف الجر الثلاثة الباء و اللام و من.

(69) سميت جملة مركبة لأن الفاعل فيها ورد وحدة إسنادية.

(70) وقد جاءت على هذه الصورة الآيات: التوبة/ 62، 108، يونس/ 35، الأحزاب/ 37.

(71) ينظر الأخضر شغلال: شرح الأنموذج، ص 144.

(72) هذه الوحدة الإسنادية المضارعية المركبة وظيفتها خبر المبتدإ"الله".

(73) وقد جاءت على هذه الصورة الآية 25 من سورة الجن.

(74) لم نعثر في القرآن الكريم على وحدة إسنادية مضارعية مركبة منفية.

(75) هذه الوحدة الإسنادية المركبة هي في محل رفع وظيفة النعت لخبر"إن"(رسول) لأن من بين شروط عمل الوصف النكرة المنون وقوعه نعتا.

(76) المسند هنا هو عامل غير أصلي، فهو ملحق به أو محمول عليه، أو جار مجراه. ينظر: الأخضر شعلال: شرح الأنموذج، ص 34 .

(77) وقد يكون حرف الشرط في مثل هذه الوحدة الإسنادية هو"إذا"ونجد ذلك في سورة السجدة/ 15. وقد يكون حرف الشرط"لو"كما هو مسجل في سورة النساء/ 9.

(78) عد هذا التركيب الإسنادي وحدة إسنادية ولم يعد جملة شرطية لأنه لا يستقل بنفسه ما دام مؤديا وظيفة الفاعل للفعل"تبارك".

(79) هذا التركيب الشرطي قوامه الوحدتان الشرطيتان المتماسكتان المتكاملتان.

الشيخ الطيب العقبي مصلحا

بقلم
د/ كمال عجالي
قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب ـ جامعة باتنة

الملخص

يقدم هذا المقال صورة موجزة عن أهم ملامح شخصية أحد أقطاب الحركة الإصلاحية في الجزائر خلال النصف الأول من القرن العشرين، وهو الشيخ الطيب العقبي الذي يعتبر أنموذجا للمثقف ثقافة عربية إسلامية أصيلة، وأنموذجا للحاملين للمشروع الإسلامي الإصلاحي في الجزائر، مع بيان أوجه الاختلاف في المنهج والطريقة والأولويات في العمل الإصلاحي بينه وبين زملائه في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

Résumé

Cet article présente une bréf image sur les importants aspects de l'un des personnalités prépondérante du mouvement réformiste en Algérie pendant le premier demi vintiéme siécle, c'est « EL CHEKH EL TAIB EL AUKBI » qui est considéré le modèle de l'intellectuel dotant d'une instruction original arabo-musulmane, et l'exemple pour les porteurs du projet islamique réformiste en Algérie, avec l'éclaircissement des cotés divergents – conflictuels- dans la méthode, la manière et les priorités du travail réformiste entre lui et ses compagnons dans l'association des Oulama musulmans Algériens.

المقدمة:

كان الشيخ الطيب العقبي أحد الأقطاب في الحركة الإصلاحية في الجزائر بل أحد أبرز ثلاثة: عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي والطيب العقبي.

وقد كانت له نظرته الخاصة في الإصلاح والطريقة أو النهج المتوخى للوصول إلى الأهداف، تختلف شيئا ما عن ضريبه ابن باديس والإبراهيمي. فكيف كانت نظرته و ماذا كان منهجه ؟

ذلك ما سنعرفه في هذه المقالة الخاصة بالطيب العقبي "مصلحا " فكيف كان ذلك ؟.

لم يكن الطيب العقبي عالم دين متزمت ولا مفكرا جامدا، بل كان رجلا متحررا متفتحا ومصلحا واسع الأفق بعيد النظر فقد وجد الرجل في (الربع الأول من القرن العشرين وهو الوقت الذي تتشكل فيه أنتلجينسيا جديدة مترسخة في الماضي الثقافي العربي - الإسلامي- ولكنها متفتحة بشكل واسع على الحداثة الأوربية)[1] فيما يتعلق بالتقدم المادي و الحياة المعيشية للأمة العربية والإسلامية.

ف (لقد عاش رجالات الإصلاح فترتهم بكل الأبعاد الحضارية وعبروا عن ذلك ما أمكنهم ولم يكونوا جامدين منغلقين وشيوخا متزمتين متقوقعين على أنفسهم، لا علاقة لهم بتطور الحياة ومبتكراتها المتجددة. وأقصى ما وصلت إليه معارفهم ومداركهم التي لا تقدم ولا تؤخر.

والحقيقة غير ذلك على الإطلاق، فقد أدرك رجال الإصلاح أنهم أمام تحد حضاري، وأنهم أمام مشروع تغريبي، تعمل قوى الاستعمار وأذنابه على تكريسه وتحقيقه في أرض الواقع)[2].

ومن جملة أولئك الرجال الذين تصدوا للهجمة الاستعمارية بمشروع

حضاري مضاد إصلاحي بفكر مستنير ورؤية واضحة عمادها القرآن الكريم والسنة الصحيحة وأعمال وأقوال السلف الصالح، برؤية جوهرها صلاح الأمة ومنفعتها والعمل على انتشالها من الوهدة والتردي الذي وصلت إليه الأمة من دركات الحضيض بفعل الاستعمار وعملائه. (لقد كان فكر الشيخ الطيب العقبي هو الشرارة الأولى التي أشعلت مصباح الإصلاح في عهد العشرينات وأيقظت الهمم وأنارت العقول بعد الدعوة إلى الإصلاح التي سبقته بعد الحرب العالمية الأولى والتي كان روادها الأوائل عمر بن قدور الجزائري صاحب الفاروق وعمر راسم صاحب جريدة ذو الفقار. ولا يخامرنا أي ريب في أن الشيخ الطيب العقبي هو الامتداد الطبيعي للصحافة الإصلاحية الحافلة - وهو الزعيم الأول للنطاقيين باسم صحافة الإصلاح في العشرينيات من القرن الماضي.

ولعل أكبر ميزة في حياة العقبي الإصلاحية هي بعث الروح والوعي الإصلاحيين من جديد. واستطاع أن يثب بواسطة صحافة الإصلاح في الجزائر وثبة قوية)[3] في ظرف صعب جدا (وفترة معقدة متضاربة الاتجاهات متصارعة الأفكار متباينة الطروحات كل يريد لنفسه الفوز في تجسيد مشروعه في أرض الواقع، القوى الاستعمارية من جهة والأحزاب والحركات الوطنية من جهة أخرى. أضف إلى ذلك المثقفين ثقافة غربية وما يحملون من أهداف يبغون لها التحقيق[4].

والشيخ الطيب العقبي أنموذج للمثقف ثقافة عربية إسلامية أصيلة وأنموذج للحاملين للمشروع الإسلامي)[5] الإصلاحي في الجزائر مع زملائه العلماء على الرغم من الاختلاف الذي وقع بينهم في المنهج والطريقة والأولويات في العمل الإصلاحي[6].

يذهب الطيب العقبي إلى أن سبب تخلف المسلمين الحاضر يعود أصلا إلى عدم فهمهم للدين وقيمه وعدم إدراك روحه السامية. تلك الروح التي

فهمها السلف الصالح وبذلك استطاعوا التكيف مع مستجدات الحياة عبر العصور وخلال تغير الظروف عبر الزمان والمكان.

وليس كما يروج المرجفون الذين رد عليهم العقبي بحرارة ومنطق في مقاله "الدين والاجتماع" وبين سفههم وخطل أفكارهم التي ذهبوا فيها إلى أن سبب تخلف المسلمين هو التمسك بالدين الإسلامي. بل أرجع العقبي السبب إلى اتباع الضلال والأوهام والبدع والخرافات التي، الدين منها براء، فقال: (بل سبب انحطاطنا ما أحدثه المحدثون في الدين وما أعطوه من عند أنفسهم اسم الدين وما شرعوه لنا في الإسلام ما لم يأذن به الله، ودعوا الناس إلى اعتقاده والعمل بمقتضاه... أما الدين الإسلامي فبريء من هذا كله والشريعة مطهرة من كل رجس وعبث لأنها من وضع الحكيم الخبير)[7].

ولن يستقيم الأمر مالم تصلح أولا عقائدهم التي عليها مدار الأمر كله فرديا وجماعيا[8]. يقول العقبي: (إذ الأعمال إنما هي نتائج العقائد عند أكثر الناس ولن يصلح آخر هذه إلا بما صلح به أولها)[9].

والمتأمل في تاريخ الحركة الإصلاحية في الجزائر يجد أن العقبي وأضرابه من العلماء أتباع السلفية الجديدة قد ركزوا بشكل واضح ولافت للنظر على الدين الإسلامي وأولوه أهمية ومكانة خاصة في دعوتهم تلك وأرادوا تحريك الواقع وتفعيله بواسطة قيم الإسلام وقواعده وتسييج الأفعال والسلوكات بأوامر الدين وضوابطه. وللعلم (فالاتجاه السلفي يتمحور حول قضية أساسية واحدة وهي توظيف الدين في التعبئة والتجنيد من أجل النهوض، ومن أجل الدفاع عن النفس أمام تهديدات الغرب الاستعماري من جهة واكتساب القوة والمنعة لمواجهة تحديات الحاضر والمستقبل من جهة أخرى)[10].

ويعيب العقبي على المسلمين في الحاضر وقفوفهم جامدين أمام حركة التاريخ وتطور الأحداث وتجدد الحياة بكل معطياتها واستمرارية ونماء وقائعها فيقول: (علم المسلمون السابقون الإسلام كما يجب أن يعلم

وفسروه كما يفسر ويفهم، فاطمأنت إليه قلوبهم وارتاحت به ضمائرهم وساروا بتعاليمه السامية في ميدان الحضارة والمدنية ذلك الشوط البعيد)[11].

فالعقبي يدحض الفكرة الرائجة عند أعداء الإسلام والمسلمين والتي مفادها أن سبب تخلف المسلمين هو "الدين" الإسلامي الذي تمسكوا به فعاقهم عن التقدم والأخذ بأسباب الحياة. بل يبين أن الدين الإسلامي سماوي المصدر متجاوب مع مقتضيات التطور الإنساني والبشري، دين بعيد عن الإكراه والقسر والإجبار، إنما هو دين يعتمد الحجة والبرهان والإقناع الذي يعرضه على العقول فتقبله أو ترفضه. دين يدفع الإنسان إلى خوض وارتياد مجالات العلم وإعمال العقل البشري بكل خبراته وتجاربه وأبحاثه وما توصلت إليه البشرية فيفيد منها وينفع العبادة من ثمراتها وخيراتها لأن الدين أصلا جاء لمصلحة العباد.

ولتلك الميزة التي تميز بها الإسلام عن غيره من الأديان ولتلك المرونة في قواعده الأصولية والفقهية المتجاوبة مع متطلبات الإنسان ومقتضيات التقدم الإنساني ومستجدات الحياة، بقي الإسلام فترة طويلة بعقيدته وشريعته[12] ومن أصقاع المعمورة على اختلاف الأجناس والأعراف والظروف والعادات صالحا لكل زمان ومكان، (ولولا ذلك لما لبث على ظهر الكرة الأرضية أربعة عشر قرنا وأتباعه بما فيهم من علماء وفلاسفة حكماء يحصون بمئات الملايين)[13].

والدين الإسلامي دين توازن ومزاوجة بين الروح والمادة، فلا يغلب جانبا عن الآخر ولا يهمل عنصرا ويحافظ على الآخر، بل يعالج متطلباتها معا في اتساق واعتدال. وعليه فـ (... ليس الدين الإسلامي ذلك الذي يدعو إلى الرهبانية والانقطاع عن الحياة وتغليب جانب الروح على متطلبات الإنسان المادية وما تحتاجه البشرية وإنما هو دين توازن يحفظ لكل عنصر توازنه ومقوماته، لأن الإنسان روح وجسد ولكل منهما متطلبات لا يمكن حذفها

من المعادلة في هذه الحياة)[14].

وهذه مواقف وردود صريحة من الطيب العقبي على الملاحدة الإباحيين الذين امتطوا المادة واللذة الآنية الظرفية بنفس الدرجة على المبتدعة من رجال الطرق والتصوف المنحرف الذين أرادوا العزوف عن الحياة وطيباتها بحجة التخلص من رق المادة وسيطرتها وكلا الفريقين في نظر العقبي مجانب للصواب وبعيد عن الحقيقة. (وعقب ذلك يتدرج الشيخ العقبي بالتدليل على صحة ما يقول فيبين أن الدين الإسلامي الذي بني على أحكام مرنة تتجاوب مع تطور الحياة وتقدم سنن الكون بما احتوى عليه من قواعد أصولية يعرفها المتخصصون الحذاق في علم الأصول الذين يستطيعون استنباط الأحكام والحلول لكل مستجدات الحياة وبذلك تنتفي مقولة (إن الإسلام لا يتماشى مع العصر وشريعته لا تجيب على مبتكرات الحياة)[15].

يقول العقبي في محاضرته: (بنيت أحكام هذا الدين على قواعد هي أعلى مثل الحكمة والهداية للبشر. فمن قواعده أن " درأ المفسدة مقدم على جلب المصلحة "، ومنها " لا ضرر و لا ضرار" ، ومن أولويات أصوله " نفي الحرج في الدين"، ومن قضاياه التي لا تتخلف " أن الضرورات تبيح المحظورات" وأن هذه الضرورات إنما تقدر بقدرها فإذا ارتفعت رجع الحكم إلى أصله. وقد روعي في كثير من أحكامه العمل بقاعدة سد " الذرائع "، وكل أحكامه معقولة محققة الفائدة والنفع)[16].

ومن النص السابق نعرف أن الطيب العقبي مصلح ينظر إلى الأمور بشمولية وظف الفقه وعقله الاجتهادي في مدى تطابق الشريعة مع تطور الحياة ومستجداتها ينظر إليها نظرة الفقيه الأصولي المصلح، المتضلع الذي يعرف كيف يحاجج ويبرهن عما يقول.

كما يبين لنا النص أن العقبي كان سلفيا مستنيرا ينشد الخير لأبناء أمته ويرشدهم إلى ما ينفعهم ويفيد من قواعد دينهم واستلهام الحلول لمشكلاتهم

من أحكام دينهم وتنزيل قواعده ومبادئه على أرض الواقع ولا يصدق عليه ما وصفه به شارل أندري جوليان حين قال فيه: (إنه خطيب فصيح لكن بدون الصلابة الفقهية ولا الإرادة المتطرفة اللتين كانتا لابن باديس)[17].

والعقبي في فكره الإصلاحي عميق، يهدف إلى إصلاح المجتمع وتحريكه من سباته العميق الذي فرضه عليه الاستعمار وأتباعه فترة طويلة. فـ (العقبي يعالج أوضاع ذلك المجتمع معالجة عامة مع البحث في عمقه. ولم يكتف العقبي بتصحيح الصلاة وبيان نواقض الوضوء، بل استهدف تكوين مجتمع جزائري أصيل)[18] يعتمد الفكر الصحيح والعقيدة النقية والشريعة السمحة المستندة إلى العلم والمعرفة.

وما تقدمت العلوم والشعوب الغربية والدول المتمدنة في أوروبا إلا بسبب ما اتصفت به من جدية في العمل وتحلت به من جهد في التفكير والتحصيل [19] الذي دعا إليه الإسلام منذ قرون. يقول: (... وقد أعطانا فائدة جليلة في التسامح وحرية الأديان بقوله "لا إكراه في الدين" كما أطلق للعقل عقاله ومنحه حرية التفكير بل حثه على النظر والاعتبار واستفزه للتفكير في ملكوت الله الأعلى وملكه المتسع الأرجاء...)[20]، والاستفادة من خيرات الكون الظاهرة والمستترة والانتفاع بها ماديا ومعنويا، بدل هذه الرقدة التي يغط فيها المسلمون الذين تجردوا من كل فاعلية في الحياة. والناظر إلى شعوب الغرب يقول هم (المسلمون) فعلا لما اتصفوا به من حيوية وعمل وفكر واكتشاف، يقول: (ومن عرف الإسلام بحقيقته ونظر إلى حال أمم الغرب المتقدمة اليوم في أعمالها وحرية تفكيرها بما نسميه " تمدنا وحضارة " حلم لأول وهلة بأن هذه الأمم هي إلى الدين الإسلامي العملي أقرب من أهله إليه. وفي أخذها بوجوه هدايته في جلب المنافع ودرء المضار في هذا العصر أسبق من منتحليه ومعتنقيه)[21]. ذلك لأن طبيعة الإسلام الحقة الحيوية والحركة والنشاط والعمل في كل الميادين عضلية وفكرية والإفادة من حضارات الغير والتفتح على شعوب المعمورة والأخذ منهم و عنهم ما

ينفع ويفيد ما لم يتعارض مع العقيدة أو مع أصل من أصول الدين وقواعده.

وقد كان رجال المدرسة الإصلاحية يرون (الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح والانفتاح على العالم المعاصر دون الذوبان فيه والثبات على الأهداف والمرونة في الوسائل والتشديد في الأصول والتيسير في الفروع وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بالاِنفتاح الحضاري) [22].

ذلك الاِنفتاح الذي يفيد الأمة الإسلامية ويساعدها على الرقي والتقدم والخروج من دوائر الانحطاط والتخلف وأخذ مكانتها بين الشعوب والأمم من غير أن يمس جوهر وجودها ـ أي صميم هويتها ـ وجوهر ذاتيتها يقول الدكتور محمد زرمان: « ونعني بالانفتاح الحضاري الاستفادة من المعطيات الحضارية الغربية الجديدة باقتباس علوم الطبيعة وعلوم التمدن المدني والعملي مثل: علوم الزراعة والحيوان وعلوم الصناعات والحرف والتجارة وعلوم الطب والصيدلة ووسائل الاتصال والمواصلات وعلوم طبقات الأرض وأنواعها ومعادنها والرياضيات والكيمياء والفيزياء والفلك وعلم الجغرافية والبحار والملاحة وما إلى ذلك من المعارف التي تتصل بعلوم المادة وظواهرها» [23].

وما إن تخلى المسلمون عن مثل هذه العلوم حتى حل بدارهم التخلف وضرب بأطنابه، وخلدوا إلى الإستكانة والسبات الحضاري الذي هم فيه. وما الخنوع والخضوع الذي يرفل فيه المسلمون إلا من تقاعس المسلمين أنفسهم الذين أخلدوا إلى الراحة والبطالة (إذ الإسلام دين علم وعمل لا دين بطالة وكسل يسير مع العقل والعلم جنبا لجنب في كل آن ومكان ويساير المدنية الصحيحة في كل أدوارها وأطوارها النافعة لبني الإنسان ولم يعرف الإسلام بغير هذا لا في القديم ولا في الحديث ولكن قوما من المنتسبين إليه أبوا إلا تشويه محاسنه بما هم فاعلون باسمه وناسبون إليه من أعمال وأقوال هو عنها بعيد ومنها بريء)[24].

إن إيمان الطيب العقبي بالدور الفعال المنوط بالأمة العربية والإسلامية

في قيادة البشرية جمعاء والوصول بها إلى شط السلامة وبر الأمان لذلك (يأسف الشيخ العقبي للحال الذي وصل إليه المسلمون من التأخر والتقهقر بسبب ابتعادهم عن الدين الإسلامي والإيمان الصحيح وعن العمل الصالح لأن الإسلام في تصوره هو الدين الطبيعي للبشر الذي يستطيع الجمع بين أجناسهم المختلفة وأعراقهم المتباينة ذلك لأنه الدين الوحيد الذي يواكب التطور ويستجيب لشروطه وظروفه لأنه دين لا يعارض الحضارة ولا المدنية التي جعلت العلم ركيزة والحق هدفا)[25].

ثم ينفذ العقبي بفكره الإصلاحي إلى الجوهر الحقيقي المرجو من الحضارة، فهو لا يغتر ولا ينخدع بالمظاهر البراقة التي تخدع الأغرار والسذج ببهرجها، فيقول: (وليس التمدن عندنا بتلك المظاهر البراقة والصور الرائعة الخلابة في حال ترتكب فيها الأفعال المخزية والأعمال المردية كلا ! ولكنه علم وعمل صالح في سعادة ونظام وأمن وسلام فمرحبا بكل تمدن نرى من نتائجه استتباب الأمن واستبحار العمران وتمهيد طرق المواصلات وسرعة السير إلى الأمام واستثمار ما أودع الله في الكون من خيرات وكنوز ومرحبا بالتمدن الذي يحفظ المصالح لبني البشر المشتركة مرحبا. ومتى كان قوام هذا التمدن العصري وروحه الحقيقي العلم النافع فمرحبا به ألف مرة ومرة ومرحى لمناصريه ومؤازريه)[26].

فالرجل لا يقبل بذوبان الذات العربية الإسلامية وإنما يحافظ على الهوية والشخصية والأخذ بما ينفع ويفيد. فالإسلام يدعو إلى هذا الانفتاح وتلك الاستفادة ويحرض عليهما ويشد الرحال إليها حيث ما كانا.

وهناك نقطة ملحة وهامة في تصور العقبي لذلك الانفتاح ألا وهي قضية الأخلاق. فكل حضارة لا تتمسك بالأخلاق ولا تتشبث بالقيم السامية فهي على خطر وعلى شفا جرف هار. وهي حضارة مادية أي جسم بلا روح مآلها التلاشي والاندثار إن عاجلا أم آجلا.

كما قال الشاعر أحمد شوقي:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت   فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

يقول العقبي: (نعم نرى في تمدننا اليوم رغم حسناته الكثيرة مساوئ لا يحسن السكوت عليها ولا يسوغ للمتشبع بالعقلية الإسلامية قبولها والموافقة عليها بحال من الأحوال، ذلك لما فيها من ضرر محقق وفساد للأخلاق تتبرأ منه وتتنزه عنه شرائع الخلاق)[27].

نستطيع أن نقول هنا إن العقبي المصلح (كان سلفيا داعيا إلى التمسك بأصول الدين والعودة إلى القرآن الكريم وفهمه فهما صحيحا والأخذ بالسنة النبوية الشريفة المطهرة مع الأخذ بأسباب المدنية والتقدم ومظاهر الرقي والازدهار والإفادة من المكتشفات والمبتكرات والأنظمة ووسائل العصر التي تضمن للإنسان السعادة والسمو في مدارج الكمال الإنساني مع الحفاظ على الأخلاق الفاضلة والذوق السليم. فهو رجل إصلاح يرى أن تخلف المسلمين وعدم فهمهم الدين الصحيح هو الذي أوصلهم إلى هذه الحال التي هم عليها وضعف العقيدة هو الحائل بينهم وبين الحضارة والأخذ منها)[28].

وتثمينا لرأي العقبي في هذا الموضوع يذهب أحد العلماء إلى أن الضعف الذي أنتاب الأمة سببه ضعف في نفوسهم يقول "فقد تبع ضعف العقيدة الضعف العام في الفرد وفي الأسرة وفي المجتمع وفي الدولة وفي كل مكان وفي كل جانب من جوانب الحياة وأخذ هذا الضعف يدب في كل ناحية حتى أصبحت الأمة عاجزة عن النهوض بتبعاتها والاضطلاع بمسؤولياتها داخليا وخارجيا ولم تبق كما أرادها الله أن تكون صالحة لقيادة الأمم وهداية الشعوب"[29] والرقي بالإنسانية إلى المراتب العالية والتدرج بالإنسان من حيث هو في مدارج الكمال لـ " أن الإنسان يعلو كل شيء في الدنيا فإذا انحط وتدهور فإن جمال الحضارة بل حتى عظمة الدنيا المادية لن تلبث أن تزول وتتلاشى "[30].

وإنه مما سبق يمكن أن نستشف أن العقبي صاحب فكر إصلاحي مستنير يهدف إلى آفاق بعيدة في العقيدة والشريعة والأخلاق." ولئن كان الأستاذ الإمام عبد الحميد بن باديس هو رائد النهضة الجزائرية، فإن الشيخ العلامة الطيب العقبي هو روح هذه النهضة ومنشئ مدرسة الإصلاح فيها ولسانها المعبر ورجل إصلاحها الأول المقاتل على أكثر من صعيد، فهو في مجال الصحافة كاتب ثائر لا يشق له غبار وفي نادي الترقي مرابط في خندق الكلمة، وفي المسجد خطيب مصقع وواعظ ومفسر"[31] قضى العمر في تنوير أعماق المجتمع وتنزيل آيات القرآن على وقائعه وتسييجه بالسنة وأقوال السلف الصالح والاجتهاد بالرأي فيما جد من نوازل وقضايا كل ذلك لإعداده الإعداد الإسلامي الصحيح والرجوع به إلى حركية التاريخ وفعاليته الحضارية التي سلبها منه الاستعمار الغشوم، وأتباعه الطائعين أوامره الطيعين لتوجيهاته من رجال الطرقية المنحرفة الذي سلبوا المجتمع حيويته بما ألحقوه بالدين من أضاليل وترهات وخزعبلات لا علاقة لها بالعقيدة ولا بالشريعة الصافية النقية التي جاء بها الإسلام وما بثته من سكونية وخنوع في نفوس الجماهير[32] لذلك كله، " شن العقبي حملة قوية ضد المتمربطين ورجال الطرقية وأهل الشرك الذين عملوا على تنويم الفكر الجزائري وإبعاده عن صوابه وعن شريعته السمحة "[33].

والملاحظة الجديرة بالتسجيل في هذا الصدد هي أن إصلاح العقبي كان يعتمد القرآن الكريم والسنة الصحيحة وآراء السلف الصالح وقواعد الأصول والفكر والمستنير والأخلاق الفاضلة والسجايا الحميدة متوجها إلى الجماهير العريضة في النادي والمسجد والجمعيات التي تجتمع فيها الجماهير حيث " كانت دعوة العقبي شعبية سريعة التأثير بينما كانت حركة ابن باديس نخبوية بطيئة التأثير"[34] هذا من حيث المنهج أما الهدف فقد كان واحدا حتى وإن اختلفت شخصية كل واحد منهما.

والحقيقة أنه مهما تقاربت رؤاهما فإن لكل واحد طبعة وشخصيته ومزاجه،

ومهما جمع بين الرجلين من خصائص وسجايا فلكل واحد منهما نظرته إلى الإصلاح والمنهج المتوخى. و" الجامع بينهما العقيدة الإصلاحية ونصر السنة وقمع البدعة كل منهما خطيب مصقع وكاتب بليغ ولكل منهما فارق كبير في أسلوب العمل وفي موعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن وهو على يقين من قطف ثمرة بعد حين ولهذا خطط لعمله وقدر عشر سنوات لإعلان الدعوة من 1914– 1924 وكذلك فعل. أما الشيخ العقبي فإنه كان يجنح إلى العنف والشدة ومجاهرة الخصوم من أهل الطرق والتصرف بأشد لهجة وأقبح تهمة"[35] ومن هنا فقد اختلفا في الطريقة والمنهج واتحدا في الهدف.

وهذه القضية في واقع الأمر تحتاج إلى مقارنة طويلة بين منهج العقبي ومنهج ابن باديس في الإصلاح وتوضيح أكبر في دراسة مستقلة مستفيضة نأمل إجراءها في بحث آخر إن شاء الله.

الخاتمة:

نلخص في نهاية هذا المقال إلى أن الطيب العقبي كان رجلا مصلحا ذا منهج واضح محدد. يعتمد القرآن الكريم والسنة الشريفة وأقوال السلف الصالح مع الإفادة من مستجدات العصر في الأمور التي لا تتعارض مع أصول الدين أو بمعنى آخر كان متفتحا مستنيرا يأخذ بالأصول ولا ينغلق على مستجدات الحياة فيفيد منها وينتفع بها أي أنه كان يسخر كل مفيد لخدمة المجتمع الإسلامي ويدعوه إلى الأخذ به سواء علما أو فكرا عملا بالأثر المشهور: " الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها ".

ـ الهوامش:

1– عبد القادر جغلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر ترجمة سليم قسطون دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط1 / 1984 ص 199.كذلك انظر، د/ محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان 1976 ص 50

2– كمال عجالي، (محاضرة) " موقف الشيخ الطيب العقبي من الحضارة والمدنية المعاصرة " بمناسبة الذكرى 33 لوفاة الشيخ الطيب العقبي، دار الثقافة أحمد رضا حوحو بتاريخ 26/ 28/

ماي1993.

3- أحمد بن السايح: " الطيب العقبي المصلح الثائر "، العقيدة، ع98، بتاريخ جويلية 1993.

4- انظر كمال عجالي: أبو بكر مصطفى بن رحمون، حياته وشعره، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص: 54.

5- كمال عجالي: موقف الشيخ الطيب العقبي من الحضارة والمدنية المعاصرة، مرجع سابق.

6- انظر: أحمد حماني، صراع بين السنة و البدعة، جـ 2، نشر دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، ص: 178. كذلك، انظر: د/ حنفي بن عيسى:" تأثير جمال الدين الأفغاني على الفكر الجزائري المعاصر "، الثقافة ع38، السنة السابعة، ربيع الثاني جمادى الأولى1397هـ أبريل / مايو 1977 م ص: 115. كذلك، انظر: عبد الحميد بن باديس وبناء القاعدة الثورية الجزائرية، دار النفائس، ط2، 1983، ص: 186.

7- الطيب العقبي: " الدين والاجتماع "، المنتقد، ع6، بتاريخ 1925/ 08/ 06، وانظر كذلك الطيب العقبي، " الدين والاجتماع " الإصلاح،ع18، بتاريخ 1940/ 02/ 10.

8- انظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير الشيخ عبد الحميد بن باديس، منشورات مؤسسة المعارف، مؤسسة للنشر والطبع، وهران الجزائر، ص: 96.كذلك، انظر: د/ محمد التومي، المجتمع الإنساني في القرآن، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1990، ص: 29 و ما بعدها.

9- الطيب العقبي: " الدين والاجتماع "، المنتقد، ع6، بتاريخ 1925/ 08/ 6.و انظر كذلك الطيب العقبي، " فكرة حرة "، صدى الصحراء، ع3، 1925/ 12/ 07.

10- د/ محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ص: 87.

11- الطيب العقبي: " الإسلام والتمدن العصري "، جريدة السنة، ع1، بتاريخ 8ذي الحجة 1351هـ- 10 أفريل 1933 م.

12- انظر: د/ محمد عكام (مقالة) " جدلية الفقه في الحياة "، الرواسي، ع11، محرم 1415هـ- جوان جويلية 1994، ص: 10 وما بعدها.

13- م س، ص: نفسها.

14- كمال عجالي: محاضرة، موقف الطيب العقبي من الحضارة والمدنية المعاصرة، مرجع سابق.

15- م س.

16- الطيب العقبي: " الإسلام و التمدن العصري"، السنة، ع1، 10 أفريل 1933.

17- شارل أندري جوليان: إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة: المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976. ص: 135.

18- أحمد مريوش: الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، ص: 72، رسالة ماجستير، إشراف د/ أبو القاسم سعد الله، معهد التاريخ، بوزريعة، الجزائر، عام 1992/ 1991، ص: 72.

19- الطيب العقبي، " فكرة حرة "، صدى الصحراء، ع3، 1925/ 12/ 07.

20- الطيب العقبي: " الإسلام والتمدن العصري "، السنة، ع1، 10 أفريل1933.

21- م س.

22- د/ محمد زرمان: " الانفتاح الحضاري ومكانته في نظرية التغيير الإسلامي عند الشيخ محمد بشير الإبراهيمي "، مجلة الموافقات، ع5، جوان 1996، ص: 136.

23- م س. الصفحة نفسها.

وانظر كذلك: عبد الحميد بن باديس، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، جـ5، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط1، ص: 151.كذلك: د/ عون الشريف قاسم، الإسلام والثورة الحضارية، دار القلم، بيروت، لبنان، 1400هـ، 1980م، ص: 24.

24- الطيب العقبي: " الإسلام والتمدن العصري "، السنة، ع1، 10 أفريل 1933.

25-كمال عجالي: موقف الشيخ الطيب العقبي من الحضارة والمدنية المعاصرة، مرجع سابق.

26- الطيب العقبي: " الإسلام والتمدن العصري "، السنة، ع1، بتاريخ 10 أفريل 1933.

27- م س. وكذلك انظر: الطيب العقبي، " فكرة حرة "، صدى الصحراء، ع3، بتاريخ 1925/ 12/ 07.

28-كمال عجالي: موقف الشيخ الطيب العقبي من الحضارة والمدنية المعاصرة، مرجع سابق.

29- سيد سابق: العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د ت) ص:15.

30- ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، تعريب: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف بيروت، ط3، 1980، ص: 11.

31- أحمد بن السايح: " الطيب العقبي المصلح الثائر "، العقيدة، ع98 جوليت 1993.

32- انظر: د/ عبد المالك مرتاض، فنون النثر الأدبي في الجزائر:1931-1954، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص: 38. وكذلك انظر: د/ نور سلمان، الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص: 91. وكذلك انظر: شارل أندري جوليان، أفريقيا الشمالية تسير، ص: 137.

33- أحمد مريوش: الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية، ص: 55.

34- سليمان سراوي: " بسكرة تحيي الذكرى الـ 33 للشيخ الطيب العقبي "، جريدة رسالة الأطلس، ع11، من الاثنين 31 ماي إلى الأحد 6 جوان 1993، ص: 9.

35- أحمد مريوش: ندوة مع الشيخ أحمد حماني، (8/ 2/ 1984) مرقونة.

شعرية الصبا

في قصيدة: " من وحي الصبا" لمحمد خليل عبو

بقلم
أ/ عادل محلو
أستاذ مساعد بمعهد الآداب واللغات
المركز الجامعي بالوادي

الملخص

يتناول هذا المقال العلاقة بين شكل النص ومضمونه في قصيدة " من وحي الصبا " لمحمد خليل عبو من خلال ربط تفاوت حجم الفضاء النصي بين مقاطع القصيدة المختلفة، وتقنية كتابة الاستهلال والاهتمام بالتفاصيل، إلى جانب الإيقاع من خلال تنوع الروي، ربط كل هذه المظاهر الشكلية للنص بمضمونه كمؤشر على نجاحه شعريا وجماليا.

Resumé:

Cet article traite la relation entre la forme et le contenu du texte dans le poème « min wahyi as_Sibaa » de Med khalil Abbou par la combinaison de l'espace du texte dans ces déférentes parties, et la technique de l'écriture du début du poème , et l'intérêt des détails, et aussi le rythme du divers rimes ; la combinaison de toutes ces figures de la forme du texte à son contenu comme un index de sa réussite poétique et esthétique.

المقدمة:

إننا ـ دوما ـ نطارد طفولتنا محاولين استعادتها بكل أبعادها، فحتى أولئك الذين يبدون لنا وقورين ذوي هيبة وجلال من الناس لهم لحظاتهم التي

يسقطون فيها هذا القناع عائدين إلى مرافئ الطفولة؛ حيث العالم ملك اليد وطوع الأمر...المسافات غير المسافات...الأشياء غير الأشياء، وتوحّد عميق مع الطبيعة والناس.

يبدو لي أن أهلنا بالشام قد برعوا في ذلك أيما براعة؛ ففي أشعارهم دعوة مفتوحة لحضور مراسيم الطفولة، وكفى شاهدا على ذلك أن أبرز شاعر كتب للأطفال هو ابن تلك البيئة: سليمان العيسى. كما أن في أغانيهم ـ وفيروز خصوصا ـ انغماس لا نهائي في لحظات الطفولة والبراءة. وفي ذات الوقت يبدو لي أننا نحن الجزائريين لا نمارس مثل هذه الكتابة أو الغناء إلا نادرا، بينما نحن أحوج من في هذا الكون إلى الانفتاح مجددا على عالم الطفولة.

من بين هذا النتاج الجزائري النادر في استعادة الطفولة أدبيا نجد قصيدة الشاعر: محمد خليل عبّو التي عنوانها : من وحي الصبا. وأحاول هنا أن تناولها بالنقد مبينا ملامح تشاكل جوانبها الشكلية مع ما فيها من موضوع يدور حول الشوق الجارف إلى تكرار تجربة الطفولة، وبقدر توفر هذا التشاكل بين الشكل والمضمون يتوفر للنص شعرية ترفعه إلى مصاف الجودة وتقصي عنه الرداءة التي تأتي جماليته وأدبيته ؛ لأن الجمال ـ كما يقول كروتشيه ـ يقدم وحدة والقبح يقدم متعددا [1].

نص القصيدة:

أشتاق لأن أقرأ...قَ...رَ...أَ
قَرَأَ
أشتاق لأن أكتب...كتب
ولأنْ أمشي في الأرض كما الجبّارْ
مزهوا بالنفس وبالمحفظة السوداء
ألوي للدارْ
أشتاق لأن ألعب شرطيا
أو لصّا...أو بيّاع خُضارٍ...أو نجارْ

أشتاق لأن ألعب رب البيتْ
مع إحدى الرباتْ
نصنع أطفالا من وهم... أو دمياتْ
أو نتبنى ـ زورا ـ أبناء الجيرانْ
ولأن أخرج للكتّاب صباحا، ومساءً
بيدي لوح القرآنْ
أهزأ بالبعد،وبالطقس البارد والأمطارْ
ولأن أمرح في الحقل طروبا
اصطاد فراشا...
أو أقطف أزهارْ
أو ألعب مع لبنى أو ليلى لعب عروس وعريسٍ
...أو أتسلق أشجارْ
أشتاق لأن أبني فخّا للأطيارْ
أو أصنع سيفا من قصبٍ
أو رمحاً
أو قوس محاربْ
وتمثّل لبنى أو ليلى عبلةْ...
وأمثّل عنترْ
أجري...أصرخُ...وأنادي شيبوباً
وأهدّدُ زيدا أو عمرا...وأضاربْ
أشتاق لأن تضربني أمي أو أسقط من فوق جدار منهارِ...
كي أبكي...
ولأن أقذف بالأحجارِ
قطعان الغنم المرصوفة والأبقارِ
كي يجري الرعيان ورائي

كي أجري...
***
أشتاق لأن تحضنني أمي
كي أرجع طفلا يلعب بالطين ويعجنهُ
كيْما يرمي الأترابْ
يبني أسوارا...أو دياراً
ويلطخ بالطين الأثوابْ
أشتاق لأن أرجع طفلا يشتاقْ
أن يصبح يوما رجلاً
مثل عليّ...أو عمر...أو كالمقدادْ
أو يصبح يوما قائدْ...
مثل صلاح أو خالدْ...
أو يصبح شاعرْ...
كالمتنبي...أو ثائرْ
كالمقراني...والشيخ الحدّادْ
***
أشتاق لأن أرجع طفلا كي أشتاقْ
أيام العمر الآتي...بل أشتاقْ
أن أرجع طفلاً...
كي أتعلم أن أشتاقْ.[2]

1- **شعرية الفضاء النصي:**

سيلحظ القارئ ـ دون شك ـ التفاوت الكبير بين مقاطع القصيدة الثلاثة طولا وقصرا ؛ حيث الأول أطولها فالثاني فالثالث، فهي تتقاسم فضاء النص بشكل غير متساوٍ.

وتظهر نسبة كل مقطع في النص كما يلي :

المقاطع	عدد الأسطر	النسبة من فضاء النص
الأول	37	% 68.52
الثاني	13	% 24.07
الثالث	04	% 07.41
المجموع	54	% 100

فالمقطع الأول يحتل أكثر من ضعف مساحة المقطعين الآخرين، وهي سيطرة مبررة شعريا ؛ إذ يحاول الشاعر من خلالها الإصرار على العيش في اللحظات المستعادة من الطفولة زمنا أطول حيث يتحدث هذا المقطع بشكل مفصّل عن مجموعة من الألعاب والمشاكسات التي يمارسها الصغار ببراءة متناهية. بينما نجد في المقطع الثاني بدء ملامح من المسؤولية الملقاة على الطفل حين يبدأ في التقاطع مع عالم الكبار عندما يحلم بأن يكون رجلا مثل علي كرم الله وجهه أو عمر رضي الله عنه أو شاعرا كالمتنبي أو وطنيا ثائرا كالمقراني والحداد رحمهما الله. فهنا بدأ ذلك الطفل الذي قابلنا في المقطع الأول يعيش لحظته الطفولية فقط وقد أخذ ينظر، بعض الشيء، بوعي إلى عالم الكبار، وشرع في ولوج عالمهم من باب العظماء والشرفاء؛ ولهذا احتل المقطع الثاني حيزا أقل من الأول فالشاعر إذن مصرّ ومحتاج إلى تلك الأيام التي عاش طفولته فيها لأجل الطفولة فقط.

ثم يجيء المقطع الثالث ليقابلنا الشاعر كما هو الآن ـ كبيرا ـ يشتاق إلى استعادة ذلك الصبا من جديد ؛ فهو في هذا المقطع خارج زمن اللعب والمشاكسات، إنه في عالم الهموم والمشاكل والمسؤوليات القاهرة التي يسلطها الواقع على الكبار، ولهذا أعطاه الشاعر حرزا ضئيلا جدا من فضاء النص: إنه يحاول الهرب منه لذلك حجّمه وقزّمه.

2ـ شعرية الاستهلال:

تنطلق القصيدة في سرد تفاصيل الطفولة المبتهجة بالشوق إلى تلك اللحظات التي يدخل فيها الطفل عالم التعبير باللغة قراءة وكتابة:

أشتاق لأن أقرأ...قَ...رَ...أَ
قَرَأَ
أشتاق لأن أكتب...كتب

إنه لمن المنطقي أن نتساءل : لماذا لم يستهل الشاعر نصّه بتصوير أول تقاطع للمولود مع الحياة من خلال النور الذي يغمر عينيه لأول مرة بعد عيشه في ظلمات ثلاث؟ أو: لماذا لم يستهله بلحظات اللعب والمشاكسات الطفولية؟

والجواب هو أن الفارق بين الإبداع وغيره هي قدرته على كسر التوقعات وانتهاك المألوف من التصورات. فالشاعر ليس مؤرخا ليربط قصيدته بالزمن الكرونولوجي ؛ إذ للشعر منطقه الخاص وزمنه المتميز،لكن الشرط الأساس هو أن يكون وراء كسر التوقعات وانتهاك ما هو مألوف هدف جوهري.

لقد تحقق ذلك في هذا الاستهلال البارع الذي صاغه الشاعر لقصيدته؛ فالانطلاق من القراءة والكتابة تصوير للحظة الولادة الحقيقية، لحظة امتلاكه اللغة حتى يعبر عن نفسه باستقلالية بعد أن كان أسير أمِّه.إنها لحظة الخروج من ظلمات الاتكاء على الآخر إلى نور الاعتماد على الذات؛ لأن « الطفل يولد مرتين: أولاهما ولادة عضوية (بيولوجية)، وثانيتهما ولادة ثقافية، حيث يتحول في الولادة الثانية إلى كائن ثقافي»[3].

كما يكشف هذا الاستهلال عن عمق أكثر حين ننظر إليه من وجهة نظر التناص ؛ فلقد بدأ الشاعر نصّه بالشوق إلى القراءة كما بدأ القرآن الكريم بكلمة: اقرأ في قوله تعالى :﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[4]. فالقراءة هي مفتاح الخروج من الظلمات إلى النور؛ فالشاعر ـ إذن ـ يحفل بالجوهري أي ولادة الإنسان ذاتا مستقلة متكاملة لا ولادته كجسد متماهٍ مع أمه أو الأشياء المحيطة به. وهذا الاتجاه اتجاه طفولي مغرق في الإنسانية فأنت تصير إنسانا وتكتسب هويتك عندما تكتمل قدرتك على التعبير عن ذاتك باستقلالية، إنك أنت لا بلونك، لا بعرقك، ولا بدينك؛ بل أنت تعبير عن ذاتك. إنه انعكاس

آخر لفكر الطفولة في النص فالأطفال لا يميزون على هذه الأسس اللونية أو العرقية أو غيرها، بل يرون الناس سواسية كأسنان المشط لأنهم على الفطرة كما قال الرسول ﷺ.

3 – **شعرية التفاصيل**:

نجد في هذا النص اهتماما بالغا، بل احتفالا، بالتفاصيل أقتصر هنا على ذكر نموذجين فقط:

النموذج الأول:

يقول الشاعر:

أشتاق لأن أقرأ...قَ...رَ...أَ

قَرَأَ

أشتاق لأن أكتب...كتب.

الشاعر هنا لا يكتفي بإعلان شوقه إلى القراءة بل يعطينا تفصيلا جماليا وكأننا نستمع إلى طفل يخطو أولى خطواته في عالم اللغة الرحب الفسيح ساعيا إلى امتلاكها للتعبير عن ذاته وتحقيق استقلاله النفسي والمعرفي فيكتب: (قَ...رَ...أَ) مفككة مهجّاة بمسافات فاصلة بين حروفها بنقاط في تعبير بصري عن البعد الزمني الذي يصمته الطفل عندما يحاول التعرف على الحرف الثاني في الكلمة، وبعدها يقرؤها غير مفككة: (قرأ) وكأننا أمام هذا الطفل وقد نجح في قراء كلمة فجمّعها ونطقها نطقا سليما.

وهكذا يكتسب الطفل وسيلة القراءة التي تمكنه من دخول عالم الآخرين من خلال ما يكتبونه. ثم يعلن عن شوقه للكتابة التي تمثل طريق العودة مقارنة بالقراءة؛ فهي تمنحه قدرة التعبير عن ذاته وإدخال الآخرين إلى عالمه الخاص.

النموذج الثاني:

يقول محمد خليل عبّو:

ولأن أخرج للكتّاب صباحا، ومساءً

بيدي لوح القرآنْ

كان بوسعه أن يقول فقط: (ولأن أخرج للكتاب)، فنحن نعلم أن ذلك يكون غالبا صباحا ومساء، ونعلم أيضا أنه سيحمل لوح القرآن بيده. لكنه أبى ذلك وأعطانا هذه التفاصيل لا من باب الإعلام بما عاشه فالشعر ليس فيلما تسجيليا بسيطا يعكس صور الحياة بآلية مرآتية بسيطة؛ بل كان القصد هنا الاحتفاء بتلك التفاصيل الصغيرة كما يحتفي الأطفال بتفاصيل لا نهتم بها نحن الكبار.وإننا في أحيان كثيرة نصطدم بأن الأطفال يهتمون بدقائق لا نعيرها اهتماما ويرون الأشياء من منظور مختلف تماما ويجدون في التركيز عليها متعة ونشوة رائعة؛ إنهم ليسوا جشطالتيين مثل الكبار ولذلك قال الشاعر الكبير سليمان العيسى ـ وهو من هو في مجال أدب الأطفال ـ « الطفل رادار عجيب »[5]. وهكذا نحى الشاعر نحو الاهتمام بالتفاصيل الصغيرة والتركيز عليها خاصة خلال المقطع الأول ليتشاكل مع خصائص النظرة الطفولية للعالم والأشياء.

4 – **شعرية الروي**:

يمثل الروي روح القافية في القصيدة وجوهرها ولذلك كان ثعلب يسمي الروي قافية كما ظلت كثير من المجموعات والدواوين الشعرية ترتب على القوافي والمقصود هو الترتيب على حروف الروي[6]. لكن الأمر يتعدى الوظيفة الإيقاعية لأن وجود الصوت، أي صوت، في الشعر ليس اعتباطيا[7] ؛ فالروي في جانبه الصوتي يتشاكل مع دلالة النص ليقدم لنا جمالية شعرية تعدّ أساسا من أسس تقبّلنا للنص وإعجابنا به لأن « الشعر ليس مختلفا عن باقي الفنون، كما يطيب لنقاد الموسيقى والرسم أن يشيروا غالبا، فالمضمون فيها جميعا أمر لا ينفصل بتاتا عن الشكل »[8].

في هذه القصيدة وظف الشاعر عددا من الأصوات رويا وهي:

- الراء: ساكنا ومكسورا.
- الباء: ساكنا.
- الدال: ساكنا.

- القاف: ساكنا.

وأول ما نلاحظه أن الأصوات الثلاثة الأخيرة من أصوات القلقلة في اللغة العربية[9]، بينما الراء ليس صوت قلقلة وفي هذا ما يوحي بالتركيز على صفة التكرار التي تميز الراء[10] خلال المقطع الأول من القصيدة ؛ لأنه يحاول استعادة تلك اللحظات الطفولية التي انفلتت من بين يديه.ثم تجيء أصوات القلقة في نهاية المقطع الأول وخلال المقطعين الثاني والثالث لتضفي على هذه المحاولة نوعا من الاضطراب والشك حتى تصل قمتها مع المقطع الأخير باستعمال صوت القاف رويا أوحدا به، وهو الصوت الذي ارتبط في العربية بدلالة الانقطاع[11] ليثبِت النتيجة التي يصل إليها النص وهي استحالة العودة إلى زمن الصبا؛ حيث يعترف الشاعر بأنه يريد العودة ولو ليتعلم كيف يشتاق لا ليكرر تلك المرحلة بأكملها :

أشتاق لأن أرجع طفلا كي أشتاقْ
أيام العمر الآتي...بل أشتاقْ
أن أرجع طفلاً...
كي أتعلم أن أشتاقْ.

وإذا كان الشاعر قد استخدم الراء المتسمة بالتكرار في بداية القصيدة وخلص إلى القاف المقلقل المضطرب الدال على الانقطاع في آخرها فإنه كان في وسطها قد استغل صوتي الباء والدال للتعبير عن ملامح الفتوة واليفاع، وهما الأنسب لما يميزهما من انفجارية في النطق واندفاع سريع للهواء[12] كاندفاع الأطفال اليافعين في ألعابهم ومغامراتهم فلا يحدّهم إلا التعب والإجهاد ولولا ذلك لظلوا لاهين إلى أن ينتهي الزمن!

وقد كان توزيع الروي متشاكلا مع توزيع الفضاء النصي حيث كان للراء حضور مكثف لأنه يسيطر في المقطع الأول الذي يشغل حيزا أكبر من ضعف مساحة المقطعين الآخرين لأن المقطع الأول يكاد يحمل وحده

مقولة النص التي تتمحور حول استعادة لحظات الصبا مما يدفع بالنص نحو تكامل يعطي بناءه تماسكا فنيا يرفعه إلى درجة من الجودة تجعل رصيد تقبله والإعجاب به أوفر.

إن هذا النص يتكئ على بنية شكلية توحي بالصبا والإصرار عليه من خلال الاستهلال المميز وتوزيع الفضاء، والاهتمام بالتفاصيل، واستغلال الخصائص الصوتية للروي بما يخدم الفكرة التي تمثّل نواة مضمونه، وأحسب أن هذا التشاكل قد منح النص طاقة جمالية تندفع كلما قرأناه لتلامس إحساسنا الشعري وتداعب ذكريات خصبة مكتنزة في كل زوايا الروح منذ أيام الصبا الأولى.

ـ الهوامش:

1 – انظر : فلسفة الجمال، د. أميرة حلمي مطر،دار الثقافة، القاهرة، ص:183.

2 – نص القصيدة مخطوط بحوزة كاتب المقال.

3 – ثقافة الأطفال، هادي نعمان الهيتي، مطابع الرسالة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة ع123، ص :103.

4 – العلق، الآية: 1.

5 – الطفل في الأدب العربي، محمد العروسي المطوي، مجلة الثقافة، الجزائر، س5 ع 27، 1975، ص :97.

6 – انظر: موسيقى الشعر العربي، شكري محمد عياد، طبعة أصدقاء الكتاب، 1998، ص :91.

7– انظر: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، د.محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992،ص:60.

8 – النظريات الجمالية عند:كانط– هيغل– شوبنهاور، إ. نوكس، تر: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ط1، 1985، ص:168.

9 – مبادئ اللسانيات، د.أحمد محمد قدور، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1992، ص :87.

10 – انظر: المقتضب، المبرِّد، تحـ: محمد عبد الخالق عضيمة، دار النهضة، مصر، جـ1، ص:196.

11 – انظر: الخصائص، ابن جني، تحـ:محمد علي النجار، المكتبة العلمية، جـ2، ص : 158. و: الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، جرجي زيدان، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1987، ص : 108.

12 – انظر: علم الأصوات اللغوية، د. مهدي مناف الموسوي، منشورات جامعة السابع من أبريل، ليبيا، ط1، 1993، ص :58،50.

المصطلح النحوي
في آثار محمد بن يوسف أطفيش

بقلم
د/ أحمد جلايلي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ورقلة ـ الجزائر

الملخص

يعالج هذا الموضوع رصد المصطلحات اللغوية التي وظفها محمد ابن يوسف أطفيش في مؤلفاته . ولا يتناول البحث ضبط كل المصطلحات فكتاب " تيسير التفسير" لأطفيش ثَرِيٌّ بالتعابير المتنوّعة، وبخاصة التعابير البلاغية، التي عَدَلْنا عنها تاركينها لدارسي البلاغة والنقد الأدبي. ومما يخلص إليه البحث أن محمد بن يوسف أطفيش وظف مصطلحات النحاة جميعهم بصريين وكوفيين، دون أن يلتزم بمدرسة معيّنة، وإن كان ميالا في أغلب الأحيان إلى البصريين، لشيوع مصطلحاتهم وتداولها مشافهة وتأليفًا.

The summary

This article treats the most important linguistic terms used by 'Mohamed Ben Youcef Atfiche'. In his book " TAYSIR EL TAFSIR", one sees that it is full of various expressions especially the eloquent expressions which the author has left for the examiners of the eloquency and the literary critics. This research comes up with the idea that 'Mohamed Ben Youcef Atfiche' has used the terms of the grammarians of both El Basra and El Koufa without conforming himself with a specific school, even he deviates most of the times to El Basra school for their widespread terms used orally and in compose.

المقدمة:

قبل الحديث عن المصطلح النحوي لابد من كلمة مقتضبة نعرف من خلالها محمد بن يوسف أطفيش. فهو محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرحمن بن عيسى بن إسماعيل أطفيّش الحفصي العدوي[1] الإباضي[2].

ولد أطفيّش سنة 1238 هـ/1821م[3]، وكان مسقط رأسه في بني يزقن[4] بغرداية الجزائرية. وتوفي في السادسة والتسعين من عمره، في غرداية، يوم السبت 23 ربيع الثاني سنة1332 من الهجرة، الموافق لشهر مارس سنة 1914 ميلادية[5].

للرجل آثار علمية وفنية، متنوعة وجادة، في الدين والأدب والشعر وعلوم اللغة والفلك والمنطق والتاريخ و...إلا أن بصماته في علوم اللغة كانت بارزة، وبخاصة في الدراسات الصرفية والنحوية.

وفي هذا البحث نحاول أن نقدم للقارئ الكريم ما نراه جديرا بالبحث والعناية في آثار الشيخ محمد بن يوسف أطفيش، إذ أن توظيفه للمصطلح النحوي استرعى انتباهنا أثناء عملية البحث في تراثه.

فالمصطلح النحوي عنده نعني به تلك الألفاظ التي وظفها مفسِّرا بها قضايا نحوية، وكَرَّرَهَا للغرض نفسه في مؤلفاته. ونزعم أنها مصطلحات انفرد بها، أو هي ألفاظ جديدة لم يسبق إليها قط، إلى أن يثبت عكس ما ندعيه عند غيره من الدارسين المتقدمين أو عند معاصريه.

ومنهجنا في هذا البحث أن نتجنّب كلّ مصطلح لغوي تداوله النحاة، وثبت في كتبهم، وأن نبيّن أيضًا المصطلحات التي نزعم أنه كان منفردا بها، وكانت من بنات أفكاره، ولا مانع أيضًا من ذكر المصطلحات التي وظفها الفقهاء والمفسّرون في تراثهم، وبخاصة في كتب التفسير، لما في المتشابه في القرآن من دعوة إلى تأويل اللفظ، والعدول به عن ظاهره، قصد إثبات

مبدإ التنزيه. فمبدأ التنزيه يقتضي العدول عن بعض المصطلحات لدى الفقهاء والمفسرين لئلا ينقض التنزيه، والجدير بالملاحظة أن المصطلحات التي سنوردها ملتقطة معظمها من كتاب: "تيسير التفسير"، ومنها:

1- تسمية الهمزة "الآء":

هي أحد مكونات حروف المعجم العربي، وبها يكون عدده تسعة وعشرون حرفًا، وهو المشهور عند العلماء « إلا أبا العبَّاس المبرّد فإنه عنده ثمانية وعشرون، أولها البَاءُ وآخرها اليَاءُ، ويُخْرِجُ الهمزة من حروف المعجم ويستدل على ذلك بأنها لا تثبت على صورة واحدة، فكأنها عنده من قبيل الضبط، إذ لو كانت حرفا من حروف المعجم لكان لها شكل واحد، لا تنتقل عنه كسائر حروف المعجم »[6].

ويعترض ابن عصفور على رأي المبرد معللا عدم ثبوت الهمزة على صورة واحدة لكونها تكتب على صورة موافقة للتسهيل ولولا ذلك لكانت على صورة واحدة، وهي الألف. فالهمزة -كما يقول ابن عصفور- لو لم تكن حرفًا من حروف المعجم-كما يراه المبرد- لكان أصل الفعل "أَخَذَ"؛ و"أَكَلَ" وأمثالهما؛ على حرفين خاصّة، وذلك باطل، لأن أقل أصول الكلمة ثلاثة أحرف[7].

وملخص القول أن الهمزة لم يرمز لها برمز خاص في الرسم العربي، فتارة تكتب ألفا، وأخرى واواً؛ أو ياءً، وتارةً لم يرمز لها البَتَّةَ، وما نعرفه الآن من رسم للهمزة هو حديث بالنسبة للرسم العثماني[8].

ولقد أخذت تسمية هذا الحرف "هَمْزَةً " من أطفيش جَهداً في الوصف والتحليل، إذ يرى أن لا علاقة بين الصوت المسمّى وبين اسمه الهمزة[9]، لأنَّ واضع أسماء حروف المعجم وَضَعَها على أن يكون في أول الاسم لفظُ الحرف المسمى بذلك الاسم، نحو: جيم؛ ودال؛ وياء؛ وأمثال ذلك، وهو ما خالفه حَرْفًا "الهمزة" و"ألف المد".

فسميت الهمزة "همزةً" أو "أَلِفاً" - في تعليل النحاة - لوجود الهمزة في أول الألف؛ نطقا وخطّاً، كما أن الألف أقرب الحروف في المخرج إليها[10]. و أما ألف المدِّ فلم يتمكن ذلك في اسمها، لأنها ساكنة، والعرب لا تبدأ بساكن[11]، فلذلك قصدوا إلى رسمها بعد اللام وعبّروا عنها بـ"لاَم أَلِف"؛ أوبـ"لاَ"، بلاَمٍ مفتوحَةٍ تليها أَلِفُ لين، وقالوا: لأن العرب لما توصلوا بـ"ألف الوصل" إلى "اللام الساكنة" في مثل: "الرَّجُلُ" توصلوا أيضا إلى "الألف الساكنة" بـ"اللام" مُقاصَّةً[12].

ولكن إن أفلح النحاة في تعليل استحالة تسمية ألف المد بالاسم المنطوق؛ فإنهم لم يسلموا من تسميتهم لصوت الهمزة همزةً أو ألفًا، فاعتُرِضَ عليهم لضعف أدلتهم، ومنها اعتراض القسطلاني(ت923هـ) على تسمية المبرّد للهمزة ألفاً حيث قال: « بأنه يلزم أن تكون الهمزة هاء لوجود هاء أولها »[13]. ولكننا نلاحظ في كلام القسطلاني سهوا بَيِّنًا، لأن المنطوق ليس لفظ الهمزة إنما هو المسمَّى، ذلك الصوت « الذي يحدث بانحباس الهواء عند المزمار انحباسا تاما، ثم انفراج المزمار فجأة »[14]، وواضح أن هذا الصوت المسمى بالهمزة لا يبدأ بـ"هاء" لذلك بطل اعتراض القسطلاني على رأي المبرد.

وكذلك يعترض أطفيش فيقول: « قال الخليل: نحو "بِهْ " و"كِهْ" بالحركة و"هاء" السكت مسميات، ونحو "الباء" و"الكاف" اسم، قلت :"فمسمَّى الهمزة "اِهْ" بالحركة بعدها "هاء" السكت، والاسم "ءَاءٌ"، بهمزتين بينهما ألف، ولم ينطق غيري بهذا »[15].

فالمسمى "اِهْ" والاسم منه "ءاء" قياسًا على قول الخليل تعليل جميل، وبخاصة إذا كانت «الهمزة من الحروف التي يتصور النطق بها وحدها كسائر الحروف »[16]، خلافا لألف المدِّ التي ذكرناها قبل. ولم نعثر على هذا الجديد في المسمَّى والاسْمِ للهمزة على كثرة المصادر التي تصفحناها؛

قديمها وحديثها.

ولا ندري ما السبب الذي جعل النحاة يهملون صوت الهمزة في اشتقاق اسمها من مسماها، كما قال أطفيش ؟ اللهم إلا إذا خافوا وقوع اللبس بين اسمها هذا "الآء"، وبين معاني ألفاظ أخرى، لأن لفظ "الآء" دال في لسان العرب على زجر الخيل في العساكر ونحوها[17]، كما تعني أيضا نوعا من الشجر وثمرها يسمى الآء[18].

ولكن مهما افترضنا علة اللبس فإنها ليست شفيعة لهم لوقوعها في حروف المعجم كالشين والعين مثلا، وليست شفيعة أيضا لوجود المشترك اللفظي في كلام العرب، لذلك كان في نظرنا ما ذهب إليه أطفيش في تسمية صوت الهمزة أمرًا جديدا يستحق التنويه والإشادة، لأنه خرج عن سبيل التقليد والإتباع متى رأى ذلك صوابًا، ولو في هذه القضية الصوتية التي طالما تحاشى دراستها النحاة.

2- الإرادة :

أطلق أطفيش مصطلح "الإرادة" على معنى من معاني "اللام" الداخلة على الفعل المضارع، وذلك حينما فسّر قوله عز وجل:﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾[19]، فقال: «واللام للتعليل، فصدَّهم بإيتاء ذلك ليضلوا، وذلك خذلان...أو هي لام العاقبة، فيكون في ذلك استعارة تبعيّة، وقيل: اللام للدعاء، و"لام" العاقبة تكون في كلام الله تعالى، كما تكون في كلام غيره، إلاَّ أنه عز وجل عالم بالعاقبة بلا أول لعلمه، ولام التعليل لام الإرادة، ولو في معصيّة كالضلال في الآية، لأنه مريد للمعصية، وإلاَّ لزم أنه وقع في ملكه أمر بلا إرادة منه فيكون مقهورًا...وإذا جعلت للتعليل صَحَّ على حقيقته...»[20].

وذكر أطفيش أيضا مصطلح "الإرادة" في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾[21]. فقال: « إنَّ العمر الذي لهم، أو إن الإملاء الذي نملي

لهم، واللام بمعنى "على" أو للنفع بحسب ظنّهم لعنهم الله، وفي﴿لِيَزْدَادُوا إِثْماً﴾... اللام للعاقبة لا للتعليل...أو يقال: اللام للإرادة...»[22].

إنّ مصطلح "الإرادة" مرادف لمصطلح "التعليل" الذي ذكره النحاة، كما هو مبيّن في النص سابقا. وعدل أطفيش في هذا المقام عن مصطلح "التعليل"، لأن سبحانه وتعالى – عند أهل السنة والإباضية – فاعل الخير والشر مريد لهما، فإن الإملاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ﴾ « هو إطالة العمر، لاشك أنه من أفعاله تعالى، وأنه ليس بخير لهم، لأنهم يتوسلون به إلى ازدياد الإثم والطغيان، فهو تعالى لما أمهلهم وأطال عمرهم بإرادته، واكتسبوا بذلك مآثم من الكفر والطغيان كان خالقا لتلك المآثم أيضا، ولا تخلق إلا بالإرادة، فهو مريد لها، كما أنه مريد لأسبابها المؤدية إليها، وليست "لام العلة"، لأن أفعاله تعالى ليست معلّلة بالأغراض، وعند المعتزلة لام العاقبة »[23].

فالغرض إذا من تعبير أطفيش بمصطلح "الإرادة" بدلا من "التعليل" هو إثبات مبدإ التنزيه، ومنه إرادة الله عز وجل، وهذا التعبير مَالَ إليه الفقهاءُ والمتكلمون، وبخاصة في العبارات التي تتعلق بإرادة الله[24]. ولم يورد في كتب النحاة التي اطلعنا عليها[25]. وعليه يمكن أن نقول: إن توظيف مصطلح "الإرادة" كان بدافع ديني عَقَديٍّ، وفي الوقت نفسه كان تمردًا عن مصطلح النحاة الذي تناقلته المؤلفات من عصر إلى آخر.

3- الاستبعاد :

"الاستبعاد" معنى من معاني "ثُمَّ" العاطفة، ذكره أطفيش في تفسيره لقوله تعالى:﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾[26]، إذْ قال: اتخذتم «عجل السامريّ إلها تعبدونه، أو اتخذتم العجل بمعنى صَوَّرْتُمُوه، ونصُّ التوراةِ : لا تعملوا صورًا، فتصوير الرأس، أو مع الجسم محرَّمٌ، ولم يعبد.

والتوراة نزلت بعد اتخاذه بمدة قريبة، وثُمَّ للاستبعاد، أو لأنهم فعلوا ذلك بعد مهلة، من النظر في الآيات، وذلك فِعْل لآبائهم خوطبوا به، فجرى الخطاب على مقتضى أنهم فعلوه، لرضاهم عن آبائهم عن ذلك...»[27].

فالاستبعاد مصطلح يوافق معنى "الترتيب" بمهلة، لأن "ثُمَّ" تقتضي تأخر الثاني وتراخيه عن الأول بمهلة زمنية، فالمعطوف عليه هو وعد الله موسى حضور الميقات لإنزال التوراة عليه، وهي من أعظم النعم على بني إسرائيل، والمعطوف هو عبادة بني إسرائيل العجل بعد هذا الوعد، وهو من أقبح أنواع الكفر[28].

فالحرف "ثُمَّ" دل على الْبَعْدِيَّةِ، كما أشار إليه النحاة، ولكنهم لم يذكروه بمصطلح "الاستبعاد"، ولم نعثر على هذه التسمية في المعاجم[29] والمؤلفات النحوية على كثرتها، وكل ما في هذه المؤلفات أن "ثم" تكون غالبا على ثلاثة أوجه: فتفيد التشريك في الحكم، والترتيب، والمهلة[30]. وقال الفرَّاءُ: قد تكون للاستئناف[31]. وقال الكوفيون: قد تكون زائدة[32].

ونشير هنا أن أطفيش لم يذكر مصطلح "الاستبعاد" في كتابه: "المسائل التحقيقية"، أثناء شرحه لحروف العطف، واكتفى بما شهر من معاني "ثم"، مجاراة لصاحب المتن ابن آجروم.

4- التاء المجبوذة :

"التاء المجبوذة"[33] هي المعبر عنها بـ"تاء التأنيث"، وبـ"هاء التأنيث"، أو بـ"تا الفاعل"، عند القدامى النحويين، وهي ما نسميها في قواعدنا الإملائية الحديثة بالتاء المفتوحة، ولا خلاف لنا في كتابتها، وإنما كان الخلاف عند القدماء في كتابتها بين المفتوحة والمربوطة، كما ورد في خط المصحف، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [34]، فـ"التَّاءُ في كلمة {﴿رَحْمَتَ﴾ كتبت مجبوذة، أي: ممدودة أو مطولة مع السطر، كما عبر به

أطفيش[35]، خلافا للقياس، وتوظيف هذا المصطلح في التأليف لا محالة أنه يكون مستمدا من تأثره بمهنة التعليم، لأن المنهج التعليمي يفرض توظيف ألفاظ في الخطاب الشفوي تلازم الْمُعَلِّمَ، يتأثر بها، كما هو شأن المعلمين قديما وحديثا.

5- التصوير :

ذكر أطفيش مصطلح "التصوير" على أنه معنى من معاني "الباء" الجارة، في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾[36]، حيث عَبَّرَ عن معاني "الباء" في الآية فقال: « بـ"أَنِّي" بـ"باء" التصوير أو التعدية أو السببيّة، أي: بسبب استمرار سنتي على عدم تضييع الأعمال، إلا لمن ضيَّعها على نفسه...»[37]، فـ"الباء" المقدرة في قوله تعالى: {أَنِّي} دالة على واحدة من المعاني الثلاثة، وهي: التصوير أو التعدية أو السببيّة.

ويتحدث أيضا عن مصطلح التصوير في تفسيره قوله عز وجل: ﴿لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾[38]، فيقول: « "منيبٌ" راجع إلى الله بالتفكير في خلقه، و"الباء" في عبارتي للتصوير، وفي معنى ذلك أن تفسير الإنابة بالتفكير في صنعه تعالى، وذلك حقيقة شرعية وعرفية أيضًا»[39]. ففي قول أطفيش عبارة "بالتفكير" فيها "الباء" تفيد التصوير.

ولئن كانت التعدية والسببية المذكورتان في نص أطفيش مشهورتين عند النحاة، فإن مصطلح "التصوير" لم يرد في مؤلفاتهم حسب اطلاعنا[40]، على أنه معنى من معاني "الباء" الجارة، بل ذكروا مصطلح "التصوّر"[41]، في غير هذا الحرف، ولعل "التصوير" الذي يقصده أطفيش هو معنى "المصاحبة" التي أقرّها النحاة للباء، وهي ما يحسن في موضعها حرف "مَعَ"، وما يغني عنها وعن مصحوبها الحال[42]، فكذلك يحسن في عبارة "بِأَنِّي" قولنا: "مَعَ أَنِّي"، كما

يحسن أيضا أن تكون "الباء" متعلقة بحال محذوف، أي: "معلنًا"، أو: "قائلا"، والقول نفسه ينسحب على العبارة "بالتفكير" التي أشار إليها الشيخ سابقا.

6- التفسير:

لا نعني به مصطلح "التفسير" الذي أقرّه النحاة في مواضعه، وهو أن يكون إحدى معاني الحرفيين: "أَيْ" أو "أَنْ"، ولا نعني به أيضا مصطلح "التمييز"، ولا "المفعول لأجله"، ولا "الْبَدَل"، كما يذهب إليه بعض النحاة[43]. إنما الذي نعنيه هو المعنى الذي ساقه أطفيش لـ"الفاء" العاطفة أثناء تفسير قوله عز وجل: ﴿اللّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾[44]، حيث قال: «"فأحسَنَ صُوَرَكُمْ" بعد ذلك بالإنماء والقوة على علاج الصنائع، وإبقائكم بلا شَعْر، لا كالحيوان المكسو بالشَّعْر، أو "الفاء" للتفسير، أي: صوَّرَكُمْ أَحْسنَ تصوير»[45].

فـ"الفاء" في قوله تعالى: ﴿فَأَحْسَنَ﴾ عاطفة لها معنى التفسير عند الفقهاء، بمعنى "أَيْ". لأنّهم فَسَّرُوا الإحسان بعين التصوير[46]، ولعلّ مصطلح "التفسير" الذي أورده أطفيش في تفسير هذه الآية يوافق ما عناه النحاة بإفادة الفاء الترتيب في المعنى، وهو أن يكون المعطوف بها لاحقًا متصلا بلا مهلة[47]، كقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [48]. ويتضح الترتيب في المعنى إِنْ أُوِّلَ الفعْلُ "صَوَّرَكم" بالفعل "خَلقكم" على تقدير: خلقكم فأحسن صوركم، وهو المعنى الذي نستشفه من تفسير الشيخ في قوله: «فأحسن صوركم بعد ذلك بالإنماء والقوة على علاج الصنائع».إذ رتب الإحسان بعد التصوير بمهلة وهو تفسير باللفظ الظاهر، قبل أن يختار الفاء للتفسير، وهو المعنى الذي لم تذكره كتب النحاة[49].

7- التوقيت:

يعد مصطلح "التوقيت" مرادفا عامًا لمعاني حرف "اللام الجارة" المتضمنّة

معنى الظرفية الزمانية، هذه المعاني التي أشار إليها النحاة في ثلاث صور، وهي[50]:

1 – أن تكون بمعنى "في" الظرفية، كقوله تعالى: ﴿يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾[51].

2 – أن تكون بمعنى "عِنْد"، كقولهم : "كتبْتُهُ لِخَمْسٍ"، أي: "عند خمس".

3 – أن تكون بمعنى "بَعْد"، كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[52].

ولئن اصطلح النحاة على المعاني التي تتضمنها "اللام" الجارة بمعاني "في" و"عِنْد" و"بَعْد" حسب سياقاتها؛ فإن الفقهاء والمفسّرين عبروا عنها بمصطلح عام، هو مصطلح "التوقيت"، كما نصّ عليه أطفيش في كتابه "تيسير التفسير"[53]. ومنه: «اللام للتوقيت، كقوله: كتبته لثلاث بقين»[54]. ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[55]، فاللام في قوله تعالى: ﴿لِعِدَّتِهِنَّ﴾ يراها أطفيش للتوقيت، أي: بمعنى "في" أو"عند". بينما يراها آخرون متعلقة بمحذوف، دل عليه معنى الكلام، أي: فطلقوهن مستقبلات لعدتهن متوجهات إليها[56].

وهذا الخلاف النحوي في معنى "اللام" هنا قائم على خلاف فقهي في تفسير الآية السابقة، فالإباضية والشافعية والمالكية يفسّر القرء بالطهر، وبالطهر تحتسب العدة عندهم[57]. لذلك كان اللام عند أطفيش يفيد التوقيت، بينما يفسر الإمام أبو حنيفة القرء بالحيض، فوجب عنده أن لا تكون اللام للتوقيت، لأن الطلاق في الحيض ممنوع بإجماع الفقهاء[58].

8 – السُّرْعَة :

"السُّرْعَةُ" من معاني "الفاء" العاطفة عند أطفيش، ذكره في تفسيره لقوله

تعالى: ﴿وَاللهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[59].إذ قال : « ففي الآية استعارتان تبعيّتان، والمراد إنبات من الأرض عقب المطر، والموجود منه يسرع النموّ بالمطر »[60].

فمما لا شك فيه أنّ مصطلح "السّرْعَة" الذي أثبته أطفيش في هذا النصّ هو مصطلح "التعقيب" الذي يقرّه النحاة في مؤلفاتهم، وهو أن يكون المعطوف بـ"الفاء" متصلا بالمعطوف عليه بلا مهملة[61]. ومنه ما أثبته ابن هشام في توجيهه النحوي لمثل هذه الآية المذكورة[62]، وما يفيده "الفاء" هنا من التعقيب لا ينافي السرعة.

فسرعة الإنبات وإحداث نضارة الأرض بالإحياء هو إعطاؤها الحياة، وهي صفة تقتضي للحس والحركة، فلسرعة هذا الإحياء قال: «الفاء للسرعة». وهو تعبير المفسّرين والفقهاء، ولم يصطلح عليه النحاة حسب المصادر الموجودة بين أيدينا[63].

9-الشَّكْلُ :

"الشَّكْلُ" أو "الشَّكْلَةُ" في اللغة: الالتباس. فنقول: شَكَلَ الأمر شَكْلاً، وشَكِلَ شَكْلاً: كان أشْكَلَ، وأشْكَل الأمْرُ: التبس.

وفي الاصطلاح:هو تقييد الألفاظ بالحركات. فكأنه أزال عنه الإشكال والالتباس، ويعني به أيضا "الحركة"[64]. والحركة لغة: هي التحول والتغيير والانتقال. وهي في الاصطلاح: حركة الصوت في نطق الحرف بالكسرة أو الضمة أو الفتحة، وتسمى أيضا الحركة القصيرة[65].

فالشكل والشكلة والحركة مصطلحات مترادفة عند اللغويين، أقرتها مؤلفاتهم الصوتية والصرفية والنحويّة التي اطلعنا عليها، ولا إشكال عندهم ولا خلاف في تناوب هذه الكلمات الثلاثة عن المصطلح المراد به أثر التحرك.

ولكن رصدنا لأطفيش عبارة "الشَّكْل" ويعني به "الإشمام"[66]. وهو ما لم يعبر به قبله اللغويّون فيما نعلم، إذ يقول: « والظاهر أن الإشمام يُسمّى شَكْلاً، لأن الشّكل الكيفية الحاصلة للفظ... وقد سمّاه السيوطي وصاحب البسيط حركة »[67].

فإذا كان السيوطي وضياء الدين صاحب "البسيط" قد سميا الإشمام حركة[68]، لكون الإشمام لا يدرك إلا بالإشارة إلى الحركة من غير تصويت، فإن أطفيش سمّاه شكلا، لما فيه من تقييد الحرف المشم بالحركة. وقد لا نخرج عن الموضوعية العلميّة إن فضلنا مصطلح "الشكل" الذي أطلقه أطفيش على الإشمام لما فيه من صواب ودقة، ما دام الشكل هو تقييد الحرف لإزالة الالتباس، أو إظهار الصورة الحاصلة له، وبخاصة في عملية الإشمام التي لا تدرك في موضعها المضبوط إلا بالإشارة، وأما مصطلح الحركة فنراه إطلاقا عاما، ما دامت الحركة لصيقة الحرف أينما كان موضعه في اللفظ، سواء كان الحرف ابتداء أو وسط أو طرفا في حالة الوصل.

11- الفائدة:

أورد أطفيش مصطلح "الفائدة" للدلالة على معنى من معاني "اللام الجارّة"، في تفسير الآية الكريمة: ﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ﴾[69]، إِذْ بَيَّنَ أنَّ ثياب الكفار طبقاتٌ نارية قدرت على مقادير أجسامهم، وتراكمت كتراكم الثياب بعض على بعض[70]، إلى أن قال: « واللام للاستحقاق، أو الفائدة تهكما بهم أو التعليل، على حذف مضاف، أي: لتعذيبهم... »[71].

فالاستحقاق[72] والتعليل[73] مصطلحان مشهوران عند النحاة، ولكن لم نعثر في كتبهم أنهم اصطلحوا على معنى اللام الجارة بالفائدة، كما هو وارد عند أطفيش، ولعل الشيخ يعني به مصطلح "التمليك"، الذي مَثَّل له معظم النحاة بقولهم: "وَهَبْتُ لِزَيْدٍ دِينَارًا"[74]، وذلك لما في التمليك من فائدة عن

طريق التهكم والاستهزاء بالكفار يوم القيامة.

12- المَصْلَحَة:

هذا المصطلح أطلقه أطفيش على معنى من معاني اللام الجارة أيضا، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَظَّاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا﴾ [75]، حيث قال: «واللام بمعنى "إلى"، كما هو يتعدّى بـ"في" أيضًا، يقال: عاد إلى كَذَا، وعاد لكذا، وعاد في كذا...وعليه فهي كـ"لام المصلحة" و"لام الاستحقاق"» [76].

لقد فسّر أطفيش اللام بمعنى "إلى"، وهما كثيرا ما يتعاقبان في اللغة العربيّة،
واقتصر على هذا المعنى بعض المفسّرين في تفسير الآية الكريمة [77]. بيد أن الشيخ أضاف تجويز تعدي فعل "عاد" باللام من غير تأويل، وفي هذه الحال تكون اللام كلام المصلحة ولام الاستحقاق كاللام في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [78]، فاللام من "لكم" لام الاستحقاق، تعدي الفعل "أنزل" بواسطتها من غير تأويلها بالحرف "إلى".

والمقصود بمصطلح "المصلحة" في نظر أطفيش هو مصطلح "التمليك" الذي نقله النحاة في مؤلفاتهم، كما أشرنا إليه سابقًا في ذكر مصطلح "الفائدة". ولم نحصل فيما اطلعنا عليه من مؤلفات صرفية ونحوية ومن معاجم أيضًا [79] على هذا المصطلح. والشيخ نفسه لم يثبته إلا في هذا الموضع المذكور، كما تبيّن لنا أثناء بحثنا في مصادره، وبخاصة اللغوية منها، وقد يجوز لنا أن نفسّر مصطلح "المصلحة" الذي كان بديلا عن مصطلح "التمليك" عند أطفيش بالمصلحة المعنوية والمعاشرة التي يتقاسمها الزوجان، ومنها الاستمتاع. لأن التمليك غالبا ما يطلق على ما كان فيه الشيء المملوك ذاتا أو مادة، حسب ما يفهم من أمثلة النحاة كقولهم: الغلام لك،

والعبد لك، ووهبت لزيد دينار، والمال لزيد[80].

13 – النَّفْعُ :

"النَّفْعُ" مصطلح للدلالة على معنى من معاني اللام الجارة أيضا، يرادف معنى "التمليك" الذي أشار إليها النحاة، وهو من أكثر المصطلحات التي وظفها أطفيش في كتابه "تيسير التفسير" كلما تعرّض إلى مواضعها في الآيات الكريمة[81]. ومثاله ما ورد في تفسير قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ ﴾[82]، «وهذه اللام للنفع بخلاف اللام في قوله تعالى: ﴿لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾، فإنها للتعليل، فجاز تعليقها بعامل واحد بلا تبعية لاختلاف معناهما، فلا حاجة إلى جعل﴿لِتَهْتَدُوا﴾ بدلا مِنْ ﴿لَكُمْ﴾ بدل اشتمال توصلا إلى جواز ذلك بالتبعيّة، وأيضا هذه التبعيّة لا تجوز، كيف يجوز إبدال ما هو للتعليل ممّا هو للنفع ؟ إلا أَنْ جعلت الثانية للنفع كالأولى، أو الأولى للتعليل كالثانية، فيجوز الإبدال...»[83]. ويقول أطفيش في تفسير الآية الكريمة: ﴿ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا﴾[84]: «هذه اللام صلة للفعل قبلها، وهي للتمليك والنفع، والقول بأنها للبيان، أي: أعني لكم، تخليط وزيادة معنى غير مراد»[85]. ويضيف مفسرا معنى﴿شَيْئًا﴾ الواردة في الآية فقال: «نفعًا أو دفْعَ ضرّ، ودفع النفع ضَرٍ، فصحّ أن اللام للتمليك والنفع، ولا ينافي هذا النفع عموم قوله: {شيئا} للضر، لما علمتَ أنّ دفعه ضرّ»[86].

فمصطلح "النفع" كما صرّح به الشيخ في مواضع مختلفة هو مصطلح التمليك، وربّما عدل عن مصطلح التمليك معبرا بمصطلح "النفع" لما فيه من منفعة الإنسان من نعم الله تعالى، ولأن المالك هو الله تعالى، وهي أحد صفاته، فلا يجوز تواضعا وخضوعا أن تطلق على غيره جلَّ وعلا، خلافا للمنفعة التي يشترك فيها الإنسان وغيره. والذي يقوي ما ندعيه أنه وظف

أيضا مصطلحين للام الجارة المرادفة لمعنى التمليك، وهما مصطلحا الفائدة والمصلحة اللذان تحدثنا عنهما سابقًا، متحاشيا معنى التمليك في تفسيره.

وهي مصطلحات الفقهاء والمفسرين خلافا للنحاة واللغويين، فهذا ابن مالك يقول على لسان الحسن بن قاسم المرادي في شرحه لمعاني الباء الجارة:«والنحويون يعبّرون عن هذه الباء بالاستعانة، وآثرت على ذلك التعبير بالسببيّة، من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإن استعمال السببيّة فيما يجوز، واستعمال الاستعانة لا يجوز»[87]. فكذلك لم يجوّز أطفيش مصطلح الملك أو التمليك لما فيه من صفة وفعل منسوب إلى الله تعالى، لاسيما في تفسير القرآن الكريم، وفي حروف التعليل تحديدا لما فيها من معاني الاحتياج والاستكمال تعالى الله عنها[88].

وما ينبغي أن نشير إليه في هذا المقام أن أطفيش وظّف معان متعددة لمصطلح التمليك الوارد في كتب النحاة، فذكر منها مصطلحات الفائدة والمصلحة والنفع، التي سبق تبيانها في الصفحات السابقة، ولئن كان التعدد في المصطلح دال على اجتهاد الشيخ وعلو ثقافته، فإنه في الوقت نفسه يعد ظاهرة خطيرة، لأن التعبير عن معنى وحيد بألفاظ متعددة لا يخدم اللغة العربيّة، ولا تسعى إلى ترقيتها، لما فيه من تشتيت جهود الدارسين.

وخلاصة القول إننا حاولنا أن نرصد في هذا المجال مصطلحات لغوية وظفها أطفيش في مؤلفاته كان معظمها في حروف المعاني، منها ما انفرد بها، ومنها ما كانت عبارات الفقهاء، متجنبين كلّ مصطلح تعارف عليه النحاة، وأثبتوه في مؤلفاتهم التي اطلعنا عليها. ولا نزعم أننا ضبطنا كل مصطلحاته، فكتابه "تيسير التفسير" ثَرِيٌّ بالتعابير المتنوّعة، وبخاصة التعابير البلاغية، التي عَدَلْنا عنها تاركينها لدارسي البلاغة والنقد الأدبي.

وينبغي أن نشير إلى أنه وظف مصطلحات النحاة جميعهم بصريين وكوفيين، دون أن يلتزم بمدرسة معيّنة، وإن كان ميالا في أغلب الأحيان إلى

البصريين، لشيوع مصطلحاتهم وتداولها مشافهة وتأليفًا.

ـ الهوامش:

1- الأعلام، الزركلي، (ط5)،دار العلم للملايين بيروت،1980م:8/ 32.ومعجم أعلام الجزائر، عادل نويهض(ط3)، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، 1983م، ص:19.ومعجم المفسرين، عادل نويهض، تقديم حسن خالد،(ط1)مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، 1983م :2/ 658، والذهب الخالص المنوه بالعلم القالص، محمد بن يوسف أطفيّش،(ط2)،مطبعة البعث قسنطينة، الجزائر، 1400هـ/ 1980م، (مقدمة أبي إسحاق إبراهيم اطفيش)، ص:أ، والرسالة الشافية، أطفيش، (ط2)، (دمط)، 1326هـ، ص:122. وقصيدة المعجزات، أطفيش، مخطوط في مكتبة الاستقامة برقم:(ق:11) غرداية، الجزائر، ص:30، ومحمد ابن يوسف أطفيش ومذهبه في تفسير القرآن الكريم (مقارنة إلى تفسير أهل السنة)، يحي صالح بو تردين، ماجستير،جامعة عين شمس،القاهرة،1989م، ص:35، ونهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة،محمد علي دبوز،(دط)، المطبعة التعاونية، (دب)، 1965م:1/ 386. ومعجم أعلام الإباضية (من القرن1هـ إلى القرن 15هـ) قسم المغرب،(ط1)، نشر جمعية التراث القرارة، غرداية، الجزائر،1999م.

2 -نسبة إلى المذهب الإباضي، الذي ينسب إلى عبد الله بن إباض التميمي (ق86هـ) ولكن الإمام المؤسس لهذا المذهب حسب رواية الإباضيين ـ هو جابر بن زيد الأزدي (ق93هـ) الذي ولد بقرية نِزْوَى بعُمان سنة21هـ، وأخذ العلم عن عبد الله بن عباس. ونشأ المذهب الإباضي في البصرة في القرن الأول الهجري؛ ثم انتشر في جنوب الجزيرة العربية، ثم شمال أفريقيا في القرن الثاني للهجرة. يراجع: الشيخ محمد بن يوسف أطفيش ومذهبه في التفسير، ص:7، وآراء الشيخ محمد بن يوسف أطفيّش العقدية، مصطفى بن ناصر وينتن، (دط)، نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1996م، ص: 19.

3 - آراء محمد بن يوسف أطفيّش العقدية،ص:25. إن المؤرخين مختلفون في تاريخ ميلاد أطفيش، فمنهم من ذكر سنة 1236هـ الموافق لسنة 1818م. **يراجع**: الذهب الخالص، مقدمة أبي إسحاق ص: (ب)، وملحق سير الشماخي:2/ 153، ونهضة الجزائر:1/ 290، والفكر السياسي عند الإباضية، ص:103.

وقال آخرون: كان ميلاده سنة 1237 هـ.. **يراجع**: معجم أعلام الإباضة: 4/ 538.

4 - **بني يزقن**: حي من الأحياء المشكلة لمدينة غرداية حاليا، وما يزال الإباضيون الميزابيون يسكنونها إلى يومنا هذا. ولكن الناظر في بعض الكتب ـ القديمة منها والحديثة ـ يعتقد أن بني يزقن ليست

حيا من أحياء غرداية، ذلك للتعبير بها تارة عن مدينة غرداية، وتارة لذكرها على أنها مدينة قائمة بذاتها. وقد يرجع هذا التغليب في التعبير إلى أن بني يزقن كانت هي النواة الأولى لمدينة غرداية. والمراجع التي أثبتت ولادة أطفيش فيها هي:الذهب الخالص،(مقدمة أبي إسحاق اطفيش)، ص:ب، نهضة الجزائر:1/ 290،ومعجم أعلام الجزائر، ص:19.ومعجم المفسرين:2/ 658، والأعلام: 7/ 156، وتاريخ الجزائر العام،عبد الرحمن الجيلالي،(دط)،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994م: 4/ 454.

5 -ملحق سير الشماخي:2/ 167،ونهضة الجزائر:1/ 386،والأعلام الزركلي:7/ 156،ومعجم أعلام الجزائر، ص:19، ومعجم المفسرين:2/ 658. وتاريخ الجزائر العام:4/ 454، والفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف أطفيش،عدون جهلان، نشر جمعية التراث، القرارة، (دت)، ص: 105.

6 – الممتع في التصريف: 2/ 663.

7 – المصدر نفسه: 2/ 664.

8 – الأصوات اللغوية، ص : 89 .

9– تفسير التيسير،(تحقيق طلاي): 1/ 8.

10 – الممتع في التصريف: 2/ 664.

11 – المصدر نفسه: 2/ 664، والجنى الداني في حروف المعاني ، ص : 180.

12 – الجنى الداني في حروف المعاني، ص : 179.

13 – لطائف الإشارات إلى فنون القراءات، شهاب الدين القسطلاني، تحقيق:عامر السيد عثمان وعبد الصّبو شاهين، (دط)،(دمط)،القاهرة،1972م: 1/ 183.

14 – الأصوات اللغوية، ص: 90.

15 – تيسير التفسير،(تحقيق إبراهيم طلاي):1/ 8.

16 – الممتع في التصريف:2/ 665.

17 – كتاب العين،الخليل ابن أحمد:8/ 48،تحقيق:مهدي مخزومي وإبراهيم السامرائي،(دط)، مكتبة الهلال،(دت)،(دب).

18 – المصدر نفسه:8/ 443، والقاموس المحيط، الفيروز أبادي، مادة:(ءاء).

19 – يونس، من الآية: (88)، والآية كاملة هي: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ، رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾.

20 – تيسير التفسير، (الطبعة الحجرية): 3/ 100.

21 – آل عمران، من الآية: (178)، والآية كاملة هي: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا، وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾.

22 – تيسير التفسير،(تحقيق طلاي): 3/ 83.

23 – تفسير روح البيان: 2/ 129.

24 – المصدر نفسه: 2/ 129.

25 – الجمل في النحو، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق فخر الدين قباوة، ص: 266، والكتاب: 4/ 216، وشرح الكافية: 1/ 2،272/ 232، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: 3/ 4،22/ 66، ومغني اللبيب: 1/ 232، والجنى الداني في حروف المعاني، ص: 95، وشرح التصريح على التوضيح: 2/ 2، 2/ 235. والمعجم المفصل في النحو العربي،عزيزة فوَّال بابتي، والمعجم المفصل في علم الصرف، راجي الأسمر، وحاشية ابن الحاج:1/ 332، وهمع الهوامع: 2/ 31.

26– البقرة، من الآية: (51)، والآية كاملة هي: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾.

27 – تيسير التفسير، (تحقيق طلاي): 1/ 183.

28 – تفسير روح البيان: 1/ 134.

29 – المعجم المفصل في النحو العربي،عزيزة فوَّال بابتي، والمعجم المفصل في علم الصرف،راجي الأسمر، وغيرهما من الكتب النحوية.

30 – مغني اللبيب: 1/ 135، والجنى الداني، ص: 426.

31 – همع الهوامع: 2/ 131.

32 – مغني اللبيب:1/ 135، وهمع الهوامع: 2/ 131.

33 – وردت في كتاب "الرسم في تعليم الخط" "التاء المجبودة" بالدال لا بالذال، وقد يكون رسمها بالدال سهوًا، أو عمدًا على قاعدة إبدال الذال بدالا عند الأعاجم كقولهم: «وقع الجردان في عجان أمكم» دالاً، وتحريف "عجين" إلى "عجان".

يراجع: بوادر الحركة اللسانية عند العرب،عبد الجليل مرتاض، (ط1)، مؤسسة الأشرف، بيروت، 1988،ص:36.

34 – الأعراف، من الآية:(56).

35 – كتاب الرسم في تعليم الخط، ص: 45.

36 – آل عمران، من الآية: (195)، وهي كاملة: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللهِ وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾.

37 – تيسير التفسير، (تحقيق طلاي): 1/ 115.

38 – ق، من الآية: (08)، وهي كاملة : ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ .

39 – تيسير التفسير، (الطبعة الحجرية): 5/ 501.

40 – الكتاب: 4/ 217، شرح الكافية: 1/ 272، ومغني اللبيب: 1/ 118، والجنى الداني في حروف المعاني،ص: 36، وشرح التصريح على التوضيح: 2/ 2، وهمع الهوامع: 1/ 32، وحاشية ابن الحاج: 1/ 330، وحروف المعاني بين الأصالة والحداثة، حسن عباس،(ط1)،منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق، 2000م، ص:53، خصائص الحروف العربية ومعانيها، حسن عباس،(ط1)،منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م، ص:101، والمعجم المفصل في النحو العربي، عزيزة فوَّال بابتي، والمعجم المفصل في علم الصرف، الأسمر.

41– التصور: هو إدراك المفرد، أي: تغييبه، ويكون التصور مشتركا بين أدوات الاستفهام، ماعدا حرف الهمزة الذي يفيد معنى التصديق فقط، وهو مصطلح تداوله النحاة والبلاغيون.

يراجع : المعجم المفصل في النحو العربي، عزيزة فوَّال بابتي: 1/ 252.

42– الجنى الداني في حروف المعاني، ص: 40.

43 – الجمل في النحو، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ص: 74، والمعجم المفصل في النحو العربي: 1/ 365.

44 – غافر، من الآية: (64)، والآية كاملة هي: ﴿اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

45 – تيسير التفسير،(الطبعة الحجرية): 5/ 137.

46 – تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البرسوي: 8/ 205.

47 – الجنى الداني في حروف المعاني، ص: 63.

48 – الانفطار، الآية: (7).

49 – الجمل في النحو، ص: 329، والكتاب: 4/ 216، ومغني اللبيب:184، وشرح الكافية: 2/ 365، وأوضح المسالك: 3/ 265، والجنى الداني في حروف المعاني، ص:61، وشرح التصريح على التوضيح :2/ 138، وخصائص الحروف العربية ومعانيها، ص: 132، وحروف

المعاني بين الأصالة والحداثة، ص: 32.

50 – الجنى الداني في حروف المعاني،ص: 99. ويراجع : مغني اللبيب: 1/ 232.

51 – الفجر، الآية: (24).

52 – الإسراء، من الآية (78)، والآية كاملة هي: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾.

53 – تيسير التفسير، (الطبعة الحجرية): 5/ 46 ، 6/ 33 ، 6/ 236 ، 6/ 241 ، 6/ 524.

54 – المصدر نفسه: 6/ 241.

55 – الطلاق،من الآية:(1)،والآية كاملة هي: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمرًا﴾.

56 – تفسير روح البيان: 10/ 25.

57 – المصدر نفسه: 10/ 25 ،26، وقاموس مصطلحات الفقه والحديث وعلم الأصول، بدر الدين بن يحي بن تريدي، (ط1)،(د مط)، الجزائر، 2000م، ص : 111.

58 – تفسير روح البيان: 10/ 25.

59 – النحل، من الآية: (65)، والآية كاملة هي: ﴿ وَاللهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴾.

60 – تيسير التفسير، (الطبعة الحجرية): 3/ 606.

61 – شرح التصريح على التوضيح: 2/ 138.

62 – يراجع: الحج، الآية(63)، وهي: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾. وقال ابن هشام في شرح معنى التعقيب: « وهو في كل شيء بِحَسَبِهِ ». مغني اللبيب: 1/ 184.

63 – الجمل في النحو، الخليل بن أحمد ، ص: 329، والكتاب: 4/ 216، ومغني اللبيب:1/ 183، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: 3/ 265، والجنى الداني في حروف المعاني، ص: 61، وشرح التصريح على التوضيح: 2/ 138، وخصائص الحروف العربية ومعانيها، ص: 132، وحروف المعاني بين الأصالة والحداثة، ص: 32، والمعجم المفصل في النحو العربي، عزيزة فوَّال بابتي: 2/ 745.

64 – المعجم المفصل في النحو العربي: 1/ 569 ، والمعجم المفصل في علم الصرف، ص: 569.

65 – المعجم المفصل في النحو العربي:1/ 460.

66 – ينظر: الفصل الثاني من هذا البحث، ص :79.

67 – شرح لامية الأفعال: 3/ 113.

68 – همع الهوامع: 2/ 207.

69 – الحج، من الآية:(19)، والآية كاملة هي: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾.

70– تيسير التفسير،(الطبعة الحجرية): 4 (ق1)/ 287.

71 – المصدر نفسه: (ق1)/ 288.

72 – الاستحقاق: هو المعنى الذي تحمله اللام الجارة الواقعة بين المعنى والذات. نحو: "الحمد لله"، و"الأمر لله"، و﴿لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ﴾. يراجع : مغني اللبيب: 1/ 233.

73 – التعليل: هو المعنى الذي تحمله اللام الجارة، ويعبر عنه بالسببيّة، وهي التي يصلح أن يقدر بعدها كلمتي: أَجْل، أو سبب. يراجع:المعجم المفصل في النحو العربي:1/ 363، والمعجم المفصل في علم الصرف،ص:188.

74 – مغني اللبيب: 1/ 234، والجنى الداني في حروف المعاني، ص : 96، وهمع الهوامع :1/ 32، وشرح التصريح على التوضيح: 2/ 12، والمسائل التحقيقية في شرح المقدمة الآجروميّة، ص: 19.

75 – المجادلة، من الآية:(3)، وهي كاملة: ﴿ وَالَّذِينَ يَظَّاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.

76 – تيسير التفسير،(الطبعة الحجرية): 6/ 109.

77 – تفسير روح البيان: 9/ 392.

78 – النمل، من الآية: (60)، والآية كاملة هي : ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَها أَإِلَهٌ مَعَ اللهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾.

79 – المعجم المفصل في النحو العربي، عزيزة فوَّال بابتي، والمعجم المفصل في علم الصرف، راجي الأسمر.

80 – الكتاب: 4/ 217، ومغني اللبيب: 1/ 234، والجنى الداني في حروف المعاني، ص: 96، وشرح التصريح على التوضيح: 2/ 12، همع الهوامع: 1/ 32، والحاشية ابن الحاج: 1/ 331.

81 – يراجع: تيسير التفسير، (الطبعة الحجرية) : 2/ 85، 352، 3/ 686، 4 (ق1) / 167 ،4(ق1)/ 513،169، 4(ق2)/ 580، 1035، 1037، 5/ 103، 416.

82 – الأنعام، من الآية:(97)، والآية كاملة هي: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي

ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَومٍ يَعْلَمُونَ﴾.

83 – تيسير التفسير، (الطبعة الحجرية): 2/ 359.

84 – الفتح، من الآية: (11)، والآية كاملة هي: ﴿سَيَقُولُ لكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾.

85 – تيسير التفسير، (الطبعة الحجرية): 5/ 416.

86 – المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

87 – الجنى الداني في حروف المعاني، ص: 39.

88 – الذهب الخالص، ص: 29.

سيمياء الخطاب الشعري الشفاهي

اصطلاح الثقافة مع الطبيعة

بقلم
أ/ أحمد زغب
أستاذ مساعد بمعهد الآداب واللغات
المركز الجامعي بالوادي

الملخص

محاولة لتوليد الدلالة العميقة للخطاب الشعري الشفاهي انطلاقا من نص شفاهي من الشعر البدوي، حيث تبدو المفارقة واضحة بين الذات (الشاعر والمجتمع الذي يمثله) ما يمثل الثقافي، والموضوع الذي يمثل الطبيعي.

لم يعد المسار الصوري يهدف إلى الاتصال بالموضوع على محور الإرادة لكنه بالإضافة إلى ذلك يعبر عن التماهي الكامل بين الطبيعي والثقافي الأمر الذي يؤنسن الطبيعي ويثقفه.

Résumé

Essai du génératif de la signification profonde du discours poétique orale à partir d'un texte du poème orale nomade , où le paradoxe se voit claire entre le soi (poète, société représenter) qui représente le culturel ,et le sujet qui représente le naturel.

Le parcours des images ne vise plus à la conjonction du soi au sujet sur l'axe de la volonté , mais ce parcours représente l'identification totale réciproque entre le culturel et le naturel ce qui humanise et culturisme la nature.

ـ خصوصية الخطاب الشفاهي:

يختلف النص الشفاهي عن الكتابي من عدة وجوه ؛ فمن حيث الموقف لا يمكن عزل هذا الخطاب عن سياقه، فأصالة العمل الشعري مثلا، تتكون من الطريقة التي يندمج بها هذا المؤدي أو ذاك الراوي، مع متلقين بأعيانهم في وقت بعينه[1].

والفكر في الثقافة الشفاهية يرتبط بالتواصل المباشر مع الآخر حين يتحول الجمهور إلى وحدة، سواء فيما بين أفراده، أم فيما بينه وبين الشاعر. والمبدع في العمل الشفاهي يندمج في الجماعة التي تحتضن العمل الأدبي بمجرد أن ينتهي الشاعر من إنشاده، فيتحول العمل إلى ملكية جماعية،[2] تتصرف فيه الجماعة بالزيادة والنقصان، في تلويناته الجزئية ؛ فالاحتضان المباشر للإبدع أهم ما يميز الخطاب الشفاهي، فأهم ما في الشعر الشفاهي الصدق فهو يساهم في الحياة ويعمق على نحو ما الانشغالات الاجتماعية، وبسبب هذا فهو فن للجميع وملك لهم جميعا وموضوعاته تهمهم جميعا، فبين الشاعر ومستمعيه يسيطر نوع من التوحد الشعوري Symbiose [3]وعلى هذا فلا يمكن تجاهل حقيقة أن النص الشفاهي غير نهائي، وكما لا وجود للنص النهائي فلا وجود للنص الأصلي في الثقافة الشفاهية، ولا وجود للملكية الذاتية للعمل الأدبي خلافا لما هو دارج في الإبداع الكتابي، لذلك يخشى أن يكون التدوين تجنيا على العمل الشفاهي إذ هو فرض نص نهائي على نص غير نهائي أو هو على الأقل محاولة إخراج النص الشفاهي عن طبيعته الأصلية إلى نص مكتوب[3]. أو تحويله من حدث إلى إيقونه لفظية والنظر إليه بوصفه شيئا مستقل الوجود أخذا برأي غودي Jack Goody وهو أن الأثنولوجي لكي يدرس الفكر غير المستأنس يبدأ أولا باستئناسه [4]، فهل

يكون من السهل معرفة نص شفاهي انطلاقا من مصادر مكتوبة ؟

يستبعد غودي Goody هذه الفرضية، أي بعد أن يستأنس (يكتب) النص الشفاهي، لم يعد من السهل النظر إليه من حيث كونه شفاهيا [5] غير أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار الخصائص المذكورة آنفا، ونظرنا إلى النص الشفاهي في إطار الثقافة و العقلية الشفاهية التي أنتجته، يمكن لنا وضع النموذج المنطقي الذي يتحكم في البناء الشكلي للنص الشفاهي ومن ثم يمكن أن تنبثق الدلالة للنص المنفتح على السياق الثقافي الذي أنتجه بما يتميز به من ملامح الشفاهية التي ذكرها الدارسون لهذه العقلية[6].

تماهي الذات مع الموضوع:

من تلك السمات أو الملامح،الموقفية ؛ فالعارف للموضوع، لا يعرفه بشكل حيادي، إنما يمتلك المعرفة امتلاكا، ويتخذ موقفا حميميّا إزاءها من ناحية، ويواجه بها غيره من ناحية أخرى،كما أن من هذه السمات استيعاب العالم الموضوعي في إطاره الطبيعي. ونعني بذلك أنه إذا كان النص المكتوب يجرد الوقائع المذكورة ويفصلها عن واقعها، ففي الخطاب الشفاهي، تصاغ هذه المعارف بشكل طبيعي يجعلها وثيقة الصلة بالحياة الإنسانية، فالخطاب الشفاهي يربط الوقائع بالحدث، لذلك تشيع فيها المورفيمات التي تحيل إلى لحظة التلفظ.فالنصوص المكتوبة نفسها في ضوء أركيولوجيا نقدية تكشف عن كثير من مظاهر المشافهة كالإطناب والتكرار وبعض المورفيمات التي تكشف عن آثار المشافهة في اللغة المكتوبة ك ((بل للإضراب، ولكن للاستدراك ونحو ذلك..)) في العربية الفصحى.

وحين نهم بتحليل النص الشعري الشفاهي، نتصور أن مضمون القصيدة الشعرية، يتقدم عبر تنظيم الصور في علاقات تجعل منه نموذجا منطقيا يمثل

البنية العميقة للدلالة. حسب تصور غريماص A.J. Greimas [7]

« وتطلق الصورة في السيمياء على عنصر الدلالة المحدد المدرك أثناء القراءة، [أو الاستماع] تتوزع في ترتيبها عبر مسارات صورية تتنامى فيه التنويعات الصورية في المسار المحوري أو الرئيسي. وملاحظة اشتغال الصور في المسار عملية مهمة في التحليل فهي تساعد على توضيح مضمون الصورة يعني الطريقة التي يستعمل بها النص هذه الصور ويؤوّلها ».[8]سواء في علاقاتها بالمسار الرئيس أم بعلاقاتها ببعضها بعضا باعتبارها عناصر للدلالة.

ومن المسارات الصورية الرئيسية لنصوص الشعر الشفاهي ما يعبر بوضوح عن ذات الشاعر التي تحاول الاندماج في الموضوع، انطلاقا من مبدأ انفصال/اتصال، حين يحاول الشعراء التعبير عن المعاناة بسبب بعد الموضوع :(المحبوب، الممدوح، الوطن، الشيخ،....) فإلى ذكر المسافات البعيدة والأوعار يذكرون الوسائل التي تطوي هذه المسافات: (الناقة، الحصان، المهري....) وإلى جانب العوائق (الأخطار، الجبال الوعرة، الوحوش،....) يذكرون الشجاعة والإرادة القوية في عملية توازن لمحور القدرة أو محور الصراع بين الأطراف الفاعلة في هذه المسارات. يبدأ الخطاب الشعري الشفاهي عادة بصورة للذات في معاناة نفسية، ثم تأخذ الصور الجزئية في التوالد: سهر الليل، صهيد الحمى، صعوبة المهمة، المشقة المنتظرة، الغبن الذي يحس به الخ.... في بعض النصوص يبدأ بسبب أو أسباب الصورة القاتمة التي يقدمها عن نفسه، فمثلا وعورة المسافة التي تفصله عن الموضوع الذي يتنوع من قصيدة إلى أخرى، فقد يكون المحبوب موضوعه الرئيسي فيذكر الحب الشديد المسبب لهذه المعاناة، و هذا الحب

أو الشوق قد يكون إلى المرأة التي أحبها، أو إلى الشيخ الذي يدين له بالولاء والفضل في إنارة سبيله، أو حتى الشيخ الوليّ (= من أولياء الله الصالحين) الذي لم يزره منذ مدة طويلة بسبب بعد المسافة، وهو في أمسّ الحاجة إلى أن يجلو الصدأ عن قلبه.أو إلى الأبناء الذين ابتعد عنهم الشاعر بعدا سحيقا بسبب سفره للعمل أو للتجارة أو إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج.

غير أننا نجد في نصوص شفاهية أخرى قلبا لهذا المسار، فلم يعد الشاعر هو الذي يسعى جاهدا إلى الاتصال بموضوعه، بل يصبح الموضوع هو الذي يسعى إلى الاتصال بذات الشاعر،ففي النص الذي بين أيدينا مثلا «الجهلي والحوامد»* يشتاق الموضوع (الموضع) إلى القوم (الحوامد) الذين رحلوا عنه وتركوه بعد أن جف ونضبت مياهه ويبست أعشابه وخيم عليه سكون الموت.

فقد اشتاق الموضوع (الموضع المسمى بير الجهلي) إلى القوم الحوامد الذين مثلهم الشاعر باعتباره لسان حالهم، اشتاق الموضع إليهم شوقا شديدا فقد تركوه وصدوا عنه ولم يراعوا مشاعره المرهفة، واشتد به الأسى حتى أصابته الحمى فالمسافة التي بينه وبين القوم بعيدة تعد بالشهور.

الجَهْلِي تُوَحَّشْ وَالْحَوَامِدْ صَدُّو ... وْكَانْ صِيفْتَهْ كُلّ يُومْ عَنَّهْ يْرِدُّو
فَقَدْ ذَا وِيدَهْ ... وْلاَ عَادْ عَنَّهْ رَقِي لاَ تِهْوِيدَهْ
بِيرْ الْمَرَاتَعْ وَالْغَلاَ وَالشِّيدَه ... نَاسَهْ بِعِيدَهْ بِالْهْلاَلْ يْعِدُّو
اللهْ يْرَجْعَهْ وْيَبْدَا عَلَى مْعَاهِيدَهْ ... دُولَهْ جِدِيدَهْ فَاطْمِينْ وْهَدُّو
كِلاَتَهْ الزَّمَّهْ ... وْرَيَّمْ عَلِيهْ الرَّمْلْ غَطَّى فَمَّهْ
امَّالِي السَّجَاعَه وَالسَّخَا وَالْهِمَّهْ ... الكَانُو عَلِيهْ يْمَدِّدُو وِيْرُدُّو
مْنِ فْرَاقْهُمْ رِكْبَتْ عَلِيهْ الْحُمَّى ... جَرَى لَهْ كِمَا لْفَسْطِ الْقْبُورْ تْمَدُّو

الجَهْلِي تُوحَّشْ وَالْحَوَامِدْ صَدُّو وْكَانْ صِيفْتَه كُلّ يُومْ عَنَّه يْرُدُّو[9]

فهاهنا نجد تبادل الأدوار لتتحول الذات إلى موضوع والموضوع إلى ذات، فالموضع (بير الجهلي) هو الذي يسعى جاهدا ويعاني من أجل الاتصال بموضوعه: الشاعر وقبيلته الحوامد. وذلك في تماه كامل بين الذات والموضوع.

ـ أنسنة الطبيعة :

وما يسترعي الانتباه في الصورتين الأساسيتين، الجهلي وهو اسم الموضع والحوامد وهو اسم القبيلة،علاقة التباين مع المكونات الدلالية لكل منهما، فلفظ الجهلي يوحي بالشدة والغلظة والقسوة والصلابة، كما يوحي بالجهل الذي هو ضد المعرفة، ويطلق على الآثار التي سبقت وصول المسلمين إلى المنطقة آثار(الجهلاء) فهي إذن جاهلية بالمفهوم الديني، أو بعبارة أخرى عدمية الثقافة المعترف بها من قبل الإسلام وإثبات للطبيعة : موضع يرتاده البدو طلبا للنجعة : الماء والكلأ.

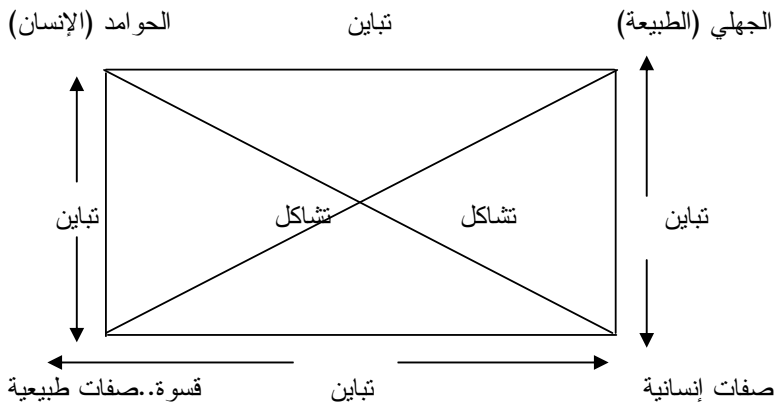
أما الصورة الثانية، وهي في الأصل صورة الشاعر: الذات بما يمثله أو يعبر عنه من قبيلة أو مجتمع، يطلق عليه اسم الحوامد بما تحمله الكلمة من مكونات تشير بوضوح إلى الانسان في المجتمع ومنظومة القيم التي اصطنعها لنفسه بوصفه عضوا في مجتمع: (الحوامد، جمع حامد من الحمد والامتنان والشكر والعرفان....) وهي كما أشرنا من القيم الاجتماعية التي تعبر بوضوح عن الثقافة.

فلم يعد الإنسان هو الذي يحمل الرسالة الثقافية يسعى إلى موضوعه محاولا تثقيف الطبيعة بإضافة ما تنتجه قريحته باعتباره كائنا اجتماعيا، إنما

الطبيعة هي التي تؤنسن (تشتاق، تعاني، تحزن، تشبه السجين الذي ينتظر ساعة النطق بالحكم الذي يقرر مصيره :

لاَشْ حَيَاتَكْ بْحَالْ لاَ وُرْدَتْ عَلِيكْ وْجَاتَكْ
وْعَنَّكْ تْلاَحْ الرُّخُصْ دُونْ اخَوَاتَكْ وْرَقّْ خَاطْرَكْ مِثْلِ الْقْيَامْ وْصَرْعَهْ
جَرَى لَك كما محبُوشْ طَالْ زْبَاطَكْ وْبِينْ الْكَرَاسَى وَقَّفُو لَهْ شَرْعَهْ
ها بير ناسك بعدو بالترعة هانوك مالاحو عليك القرعه[10]

وعلاقة التباين التي قامت بين الصورتين الرئيسيتين، الجهلي ـ الحوامد. يقوم أيضا بين ما يستتبع كل صورة من أوصاف أو مسندات، فعوض أن تسند الصفات الإنسانية: رهافة الحس، التفكير، رقة المشاعر، رفعة الشأن، المعاناة من الحمى....) إلى القوم : الحوامد. أو إلى الشاعر. أسندت هذه التنويعات الجزئية إلى بير الجهلي أي : إلى الطبيعة. وعوض أن تسند الصفات الطبيعية إلى الموضع الطبيعي بير الجهلي أسندت إلى القوم: الحوامد. وذلك في مفارقة واضحة تكشف عن البنية العميقة للمسار الصوري للنص الشعري الشفاهي، الذي نضع له النموذج المنطقي التالي :



ولعل في هذه المفارقة المنطقية، ما يكشف عن محاولة اصطلاح الإنسان (الثقافة) مع الطبيعة، إذ يستعير الإنسان منها قساوتها ويودعها مشاعره الإنسانية: معاناته آماله، وأحلامه.... وبفضل خيال الشاعر البدوي الذي حول الطبيعة إلى ثقافة والثقافة إلى طبيعة بواسطة الإنزياحات الشعرية، في خطاب يتناسق مع ما تتسم به العقلية الشفاهية من علاقة حميمية بين الذات والموضوع.

ـ الهوامش:

1)- ينظر: والتر أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة : وزارة الثقافة الكويت، ص280

2)- ينظر : محمد سعيدي، الأدب الشعبي النظرية والتطبيق، الجزائر : د.م.ج ص20.

3)- Youcef Nacib. Elements sur la tradition orale S.N.E.D Alger 1981.p8

4)- أحمد زغب، ديوان إبراهيم بن سمينة، إصدار الرابطة الولائية للفكر والإبداع، الوادي 2004. ص 05.

5)- Jack Goody La raison Graphique Domestication de la pensée sauvage tr et pr par Jean Bazin et Alain Benza ed Minuit Paris p.267.

6)- Ibid.p266

7)- ينظر مثلا و. أونج المرجع السابق ص97 وما يليها.

8)- رشيد بن مالك السيميائية أصولها وقواعدها، الجزائر : منشورات أدب الاختلاف، 2002 م.

9)- جان كلود جيرو. السيميائية. نظرية لتحليل الخطاب، ترجمة : رشيد بن مالك ص112.

*- النص للشاعر علي بن حامد ت 1930 وهو من قبيلة الحوامد من قبائل الربائع استقروا في منطقة سوف خلال القرن السابع عشر وهو النص

يقف على بير الجهلي وهو موضع أمضوا فيه أوقاتا سعيدة ثم هجروه بعد أن نفدت منه أسباب العيش. وهو في القصيدة يشكو بلسان حال الموضع.

10)- اشتاق بير الجهلي إلى قومه الحوامد الذين صدوا عنه وهجروه، وكان دأبه أن يردوا ماءه كل يوم، افتقد الإبل التي ترده فلم يعد القوم ينزلزن إلية أو يصعون عنه لقد كان البئر لمراتع القوم والقيمة الرفيعة في قلوب هؤلاء القوم واليوم القوم بعيدين عنه تعد المسافة والشهور، ويدعو الله أن يعيد البئر إلى سابق عهده فكأنما هم مفطومون عادوا إلى الرضاعة بلهفة شديدة لقد أكللته الأزمة والجفاف وتكومت عليه الرمال وغطته فأهل الشهامة والهمة الذين كانوا يزيحون عنه التراب فارقوه فكأنما أصابته الحمى أو الميت الذي سجوه في القبر.

11)- ما جدوى حياتك، فكأنما لم يرد ك القوم ولم يزوروك في يوم من الأيام، فقد حلت بك المهانة دون بقية الأبار والمواضع الأخرى العامرة بأهلها من البدو الدين يملؤونها ضجيجا وحركة، فرهفت مشاعرك مثل خيط السدى للمنوال، فحدث لك ما يحدث للسجين الذي طال سجنه وأقيمت محاكمته ينتظر الحكم عليه.

النـــص المدروس :

الجَهْلِي تُـوَحَّشْ وَالْحَوَامِـدْ صَـدَّوْ كَـانْ صِـيفْتَهْ كُـلّ يُـومْ عَنَّـهْ يْـرِدُّو[1]

فِقَـــــــــدْ ذَاوِيـــــــــدَهْ وْلاَ عَـادْ عَنَّـهْ رَقِـي لاَ تِهْوِيـدَهْ[2]

بِيــرْ الْمَرَاتَــعْ وَالْغَــلاَ وَالــشِّيدَهْ نَاسَــهْ بِعِيــدَهْ بِــالْهْلاَلْ يْعِــدُّو[3]

اللهْ يْرَجَّعَـهْ وْيَبْـدَا عَلَـى مْعَاهِيـدَهْ دُولَـهْ جِدِيـدَهْ فَـاطْمِينْ وْهَـدُّو[4]

الجَهْلِي تُـوَحَّشْ وَالْحَوَامِـدْ صَـدُّو وْكَـانْ صِـيفْتَهْ كُـلّ يُـومْ عَنَّـهْ يْـرِدُّو

فِقَـــــــــدْ حِيفَانَـــــــــهْ وْصَـدُّو نْجُـوعْ لْقَابْـضِينْ اَرْكَانَـهْ[5]

تِحَتْحَـتْ يْبِسْ كِي سُـجْرُهْ الرُّمَّانَه وْهَـزُّو وَرَقْهَـا الْ يَقْلَعَـوْ وِيـسَدُّو[6]

لُوكَـــانْ مُولاَنَـــا رِزَقْ بَامْزَانَـــهْ عَلِيهْ يَفْرْغَوْ أَيَّامْ الدَّرَكْ وِيحُدُّو[7]

الْجَهْلِي تُوَحَّشْ وَالْحَوَامِدْ صَدَّوْ وْكَـانْ صِـيفْتَهْ كُـلّ يُـومْ عَنَّـهْ يْـرِدُّو

كِلاَتَـــــــــهْ الزَّمَّـــــــــهْ وْرَيَّـمْ عَلِيـهْ الرَّمَـلْ غَطَّـى فَمَّـهْ[8]

امَّـالِي الـسِّجَاعَهْ وَالـسَّخَا وَالْهِمَّـهْ لْكَـانُو عَلِيــهْ يِمَــدِدُو وِيــرُدُّو[9]

مْـنِ فْـرَاقْهُمْ رِكْبَـتْ عَلِيـهْ الْحُمَّـى جَرَى لَهْ كِمَا لْفَسْطِ الْقْبُورْ تْمَدُّو[10]

الْجَهْلِي تُـوَحَّشْ وَالْحَوَامِـدْ صَـدُّو وْكَـانْ صِـيفْتَهْ كُـلّ يُـومْ عَنَّـهْ يْـرِدُّو

يَـا بِيـرْ نَاسَـكْ بَعَّـدَوْ بِالتِّزْعَـةْ وْهَانُوكْ مَا لاَحَوْ عَلِيكْ الْقُرْعَةْ[11]

هَـــانُوكْ عُـــدّتْ تْخَمِّـــمْ وْهَانُوكْ كِي عَادَتْ وُطَاكْ تْزَمِّمْ[12]

وْكَانَـهْ عَلَـى هُـودَكْ غَـدَا لِمْجَمِّـمْ سِيلَهْ عَلَـى لَعْـلاَبْ دَايِـرْ فَرْعَـةْ[13]

نُـوَارْ فِـي هِـيشْ لِبْلِيـدَةْ غَمَّـمْ حَصَّادْ كِي قَصَّنْ سِبَايِلْ زَرْعَـهْ[14]

يَـا بِيـرْ نَاسَـكْ بَعَّـدَو بِالتِّزْعَـةْ هَـانُوكْ مَـا لاَحَـوْ عَلِيـكْ الْقُرْعَـةْ

رُخُـــصُوكْ عُـــدْتُ الرُّوحَـــكْ سُودْ الْحَجَا مَاقَرَّبْشِ سُوحَكْ[15]

وْكُونْ مِنْ يِهِزَّكْ فِي النُّجُوعْ يْلُوحَكْ يِغْلِيكْ بُوسَالِفْ نِظِيفْ الْهَلْعَةْ[16]

لُوكَـانْ مُـزْنِ النَّـوْ غَـمّ سْـطُوحَكْ يِهِزُّو لِغْطَا وِيجَدِّدُو لَكْ وَلْعَهْ[17]

هَـا بِيـرْ نَاسَـكْ بَعَّـدَوْ بِالتِّزْعَـة هَـانُوكْ مَـا لاَ حَـوْ عَلِيـكْ الْقُرْعَـةْ

هَـــانُوكْ عُـــدْتَ مْرَايَـــفْ بْحَالْ لاَ كَانَتْ نُجُوعْ ضْفَايِفْ[18]

فِـيهِنْ شِنَاتَى رَاخْفَاتْ سْفَايِفْ نِظِيفَاتْ كِي ضَيّ الْقِمَرْ فِي الطَّلْعَةْ[19]

يِـدَّازَنْ مِثْـلِ لِعْيَـادْ نْحَـايِفْ بُوسْخَابْ تَظْهَرْ مِنْ شِطَنْ الْهَلْعَةْ[20]

يَـا بِيـرْ نَاسَـكْ بَعَّـدَوْ بِالتِّرْعَـةْ هَـانُوكْ مَـا لاَحَـوْ عَلِيـكْ الْقُرْعَـةْ

لاَشْ حَيَاتَـــــــــــــــــكْ بْحَالْ لاَ وِرِدَتْ عَلِيكْ وْجَاتَكْ[21]

وْعَنَّكْ تْلاَحْ الرُّخُصْ دُونْ اَخَوَاتَكْ وْرَقّ خَاطْرَكْ مِثْلِ الْقَيَامْ وْفَرْعَةْ[22]

جَرَى لَكْ كِمَا مَحْبُوسْ طَالْ رْبَاطَكْ وْبِينْ الْكِرَاسَى وّقَّفُو لَهْ شَرْعَةْ[23]

هَـا بِيـرْ نَاسَـكْ بَعَّـدَوْ بِالتِّرْعَـةْ هَـانُوكْ مَـا لاَ حَـوْ عَلِيـكْ الْقُرْعَـةْ

ـ هوامش النص :

(1) اشتاق الموضع (الجهلي) بعد أن صد عنه القوم (الحوامد) وكان عهده أنهم كل يوم يردون ماءه.

(2) افتقد الإبل التي كانت ترد ماءه فلم يعد يعهد الصعود والنزول إليه، أي يتردَّدُون عليه.

(3) البير الذي عرف بالرتع ورفعة الشأن أصبح قومه بعيدين عنه مسافات تعد بالشهور.

(4) يدعو الله له بأن يعود إلى سالف عهده، بمرحلة جديدة فيكون قومه كأنهم الطفل الفطيم الذي عاد إلى الرضاعة اشد لهفة مما كانوا عليه.

(5) افتقد الخيام المصطفة التي كانت قريبة منه، وهجره الناس الذين كانوا مقيمين بمختلف زواياه

(6) يبست أوراقه وتحاتت كشجرة الرمان، وتفرقت عيدانها بين الذين ينسجون المناويل.

(7) لو أن الله رزق بأمطاره الغزيرة، فإن أيام البؤس تنقضي عنه
(8) تآكل بفعل الأزمة والجفاف وتكومت عليه رمال الموت.
(9) أهل الشجاعة والكرم والمروءة الذين كانوا يمدون إليه دلاءهم ويردون ماءه
(10) أصابته الحمى من فراقهم ومن شوقه إليهم فحدث له ما حدث لأهل القبور.
(11) يخاطب البئر قائلا إن القوم ابتعدوا بموضع السقي فأهانوك ولم يعودوا يقترعون على ورود مياهك.وكانوا إذا وصلوا دفعة واحدة إلى البئر اقترعوا على أيهم يرد الأول.
(12) لقد أهانوك فأصبحت تفكر فيما صرت عليه، حين أصبحت أرضك جافة.
(13) أما إذا تحولت الأراضي المنخفضة إلى غدران ماء وسيولها تتفرع إلى بعض الأماكن المرتفعة.
(14) حينئذ تنبت النباتات وترتفع الزهور وتطول حتى كأنها سنابل الزرع تنتظر موسم الحصاد.
(15) أرخصوا شأنك فأصبحت وحيدا، فلم تعد تقترب منك الغيد الحسان للمورد.
(16) لو أن بالإمكان أن يحملك الإنسان ويضعك في مرابع القوم الجديدة، فحينئذ تعود لك قيمتك الثمينة من قبل النساء الجميلات.
(17) كما أنه لو أن الأمطار الغزيرة سالت وعمت أراضيك فإننا سنزيح عنك الغطاء ونجدد ولعنا بك
(18) هانوك فأصبحت مرهف الحس متأثرا بما آليت إليه من سوء المصير، وكأنه لم تكن بالقرب منك أحياء متجاورة تقطن جنبا إلى جنب.

(19) فيهن : بينهن أي النساء، شناتى : فتاة شابه. راخفات سفايف : مرخيات الخيوط أذيال الملابس، نظيفات : صافيات البشرة، شبه جمال الغيد الحسان بضوء القمر حين يطلع.

(20) يدازن: يتزاحمن. عياد :ج عودة أي الفرس نحايف: نحيفات. بوسخاب: كناية عن المرأة والسخاب عقد من الطيب والقرنفل ليس فيه جواهر.

(21) ماجدوى حياتك كأنما لم ترد الغيد الحسان ماءك في يوم من الأيام.

(22) الرخص : وضاعة الشأن. دون أخواتك.دون الفتيات أي من غيرهن أو دون المواضع الأخرى، رق خاطرك : رقت مشاعرك، القيام: خيوط السدى للمنوال

(23) جرى لك كالسجين الذي طال سجنه، بين الكراسى : في المحكمة، ينتظر ساعة النطق بالحكم.

المسرح الموجه إلى الطفل

بقلم
أ/ محمد عبد الهادي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة بسكرة

الملخص

هذا المقال يعالج المسرح الموجه إلى الأطفال باعتبار المسرح أبو الفنون، لكونه يمثل أعلى درجات الوعي والسمو الثقافي، الأدبي، الاجتماعي والسياسي، ويمكن أن يسهم المسرح في توجيه الأطفال وتعليمهم وإرشادهم، وتزويدهم بخبرات جديدة هادفة، وذلك بتنمية تفكيرهم الإبداعي والابتكاري. ويناقش المقال أهم السمات الواجب مراعاتها في مسرحيات الأطفال، والأهداف المتوخاة منه، وكذا المضامين التي يتسنى لها تحقيق تلك الأهداف.

Résumé

Cet article résout (délit) le théâtre dirigé vers les enfants, considérant que le théâtre est le père des arts, puisqu'il représente le plus haut niveau de conscience et la suprématie culturelle, littéraire, social et politique, le théâtre peut participer à diriger les enfants, les éduquer, et les guider, et leurs fournir de nouvelles expériences objectives, et ceci en évoluant leurs réflexions créatifs et inventifs.

L'article fait le débat sur les plus importants aspects qu'il faudrait prendre en considération dans les pièces théâtrales des enfants et s'abstenir au buts voulus ainsi que les contenues qui les réalisent.

المقدمة:

هذا المقال يعالج المسرح الموجه إلى الأطفال باعتبار المسرح أبو الفنون، لكونه يمثل أعلى درجات الوعي والسمو الثقافي، الأدبي، الاجتماعي والسياسي، حيث يسجل أن الأمم المتطورة قد أولت اهتماما كبيرا لمسرح الطفل، لاهتمامها الجلي بهذه الشريحة من المجتمع، لكونها تمثل مستقبل الأمم والشعوب،وأن الكتابة المسرحية للأطفال ذات أهمية من جانب وحساسية من جانب آخر. لهذا يجب مراعاة قدرات الأطفال اللغوية والتعليمية والعمرية، وأن يكون هدف المسرح الأساسي رفد الأطفال وتعليمهم وإرشادهم، وتزويدهم بخبرات جديدة هادفة، وذلك بتنمية تفكيرهم الإبداعي والابتكاري.

سيكون التركيز في مسرح الطفل من حيث أهم السمات الواجب مراعاتها في مسرحيات الأطفال، ومن حيث الأهداف المتوخاة منه، ومن حيث المضامين التي يتسنى لها تحقيق تلك الأهداف.

يعد المسرح من أقرب الوسائط الثقافية وأحبها إلى نفس الطفل ومن أكثرها اتفاقا مع طريقته الخاصة في التفكير والرؤية[1]، والمسرح حسب " محمد عبد الله الشريف" وسيط من وسائط نقل الثقافة والأدب إلى الأطفال، وهو يغذي الأطفال فنيا وأدبيا ووجدانيا، حيث أن الأطفال يغلب عليهم الطابع الاندماجي، والمسرح بخصائصه التمثيلية يساعدهم على الاندماج، ويؤكد أن مسرح الأطفال يفوق وسائط أدب الأطفال الأخرى في تأثيره على الأطفال[2]. ومن الأهمية الإشارة أنه لا بد من التفريق بين مسرح الأطفال ومسرح بالأطفال، ففي الأول يمثل الطفل دور المشاهد فقط، أما في الثاني فالطفل فيه مشارك وجزء أساسي من خلال التمثيل.

إن الكتابة المسرحية ذات خصوصية كبيرة، ويجب أن تكون نابعة من خلفية دراسية تخصصية أو معاناة خاصة ذات خبرة، إذا علمنا أن من

أساسيات عالم الأطفال، تمتعه بقدر كبير من الفطرية والعفوية والخيال والمثالية والخوف، وقلة الخبرة في التعامل مع واقعه(3).

ومسرح الأطفال في ضوء ذلك وسيط مركب العناصر، يتوجه لمرحلة عمرية طويلة ومتدرجة من عمر الإنسان، ويتمايز مسرح الطفل عن الوسائط الثقافية الإعلامية الموازية في القدرة على مخاطبة عقل الطفل ووجدانه في أشكال فنية متنوعة لا تتوفر عناصره في الوسائط الأخرى كالكتاب والمجلة والإذاعة والتلفزة (4).

وهناك من رأى أهمية ربط المسرح بالإسلام لأنه بذلك يحترم التقاليد العريقة باعتبارها ميراثا عالميا وتراثا مشتركا، ويؤمن بأن لكل جنس أدبي مواصفاته الخاصة وسماته العامة. وأن مثل هذه المواصفات أو السمات قابلة للتطوير والتجديد، دون قيود صارمة، بحيث لا تخرج عن طبيعة جنسها وتقاليده الراسخة، وهو بذلك وسيلة لأداء وظيفة أو رسالة سامية ترتبط بمصير الإنسان وحياته فهو يحقق السعادة والأمل والكرامة والحرية له ولعالمه(5).

ومن أهم السمات التي يجب أن تراعيها مسرحيات الأطفال:

1. استخدام لغة سهلة يفهمها الأطفال.
2. بساطة الفكرة ووضوحها.
3. أسلوب العرض يجب أن يتسم بالتشويق والإبهار.
4. يجب أن تحتوي على مغزى تربوي(6).

وللمسرح أهداف عديدة منها التربوي والتعليمي والثقافي، فكثيرا ما يلجأ المربون لنشر معلومة أو لتقديم نظريات أخلاقية، فإذا كان الطفل يتقمص شخصية بطل القصص التي يسمعها، فبطريقة الإيحاء والاستهواء والتقمص والمشاركة الوجدانية يمكن أن ندعم فيه القدوة الحسنة(7).

ولقد حصر "عبد الفتاح أبو معال" أهداف مسرح الأطفال في:

1. تحسين نطق الأطفال.

2. تعريفهم الجرأة الأدبية.

3. زيادة معارفهم اللغوية والثقافية.

4. توسيع مداركهم وتنمية أفكارهم، وإعطائهم مجموعة من القيم الخلقية والسلوكية التي تفيدهم في الحياة.

5. تعويدهم على المشاركة والعمل الجماعي والتعاون(8).

أما " أحسن تليلاني" فحدد تلك الأهداف فيما يلي :

1. بناء شخصية الطفل، بإكسابه قدرات على الملاحظة والتحاليل والتراكيب والاستنتاج وتنمية روح الفضول وحب المعرفة والاستكشاف لديه.

2. بث تعاليم اجتماعية وأخلاقية تنسجم مع العمق الحضاري لشخصية الطفل، فضلا عن القيم السامية بطريقة فنية إيجابية بعيدا عن الوعظ والإرشاد لتأهيل الطفل.

3. التسلية والترفيه عن النفس، بإثارة المواقف المسلية والمضحكة، فللضحك دور هام جدا في تحقيق التوازن النفسي(9).

ومن خلال إطلالة متأنية نلاحظ بجلاء ووضوح وضعية المسرح عموما ومسرح الطفل على وجه الخصوص... والتراجع الكبير الذي اعتراه. ومرد ذلك إلى عدم وعي المؤسسات والناس برسالة المسرح باعتباره أبو الفنون والذي يمثل أحد الأوجه الحضارية لأية أمة، مع التأكيد على أن تخلي الدولة عن رعاية المسرح وتمويله أحد الأسباب الرئيسية لهذا التراجع، وهذا الواقع دفع " د. نادر القنة" إلى التساؤل عن السبيل للنهوض بمسرح الطفل في

وطننا العربي والرقي به من أجل تحقيق الثبات له في مواجهة التحديات التي تكاد تعصف به، ثباتا يدفعه إلى مزيد من التطور والديمومة والتفاعل مع هموم الأطفال وقضاياهم؟.. وما السبيل إلى النجاة بهذا المسرح من شرك التجارية السائدة في الساحة الفنية والثقافية العربية التي تفرض وصاياها على هذا المسرح ويضغط عليه بكل ثقة وقساوة لتخيله من وضعيته الثقافية الفكرية التنويرية النموذجية إلى مؤسسة اقتصادية ربحية تقوم على الاستثمار المادي أولا وأخيرا (10). وإضافة إلى ذلك تلك الجهالة التي تسيطر على تعلم الفنون المسرحية دون الرجوع إلى المصادر الأساسية والفكرية من ذلك(11).

إن السبيل للخروج بمسرح الطفل مما هو فيه محتاج لتدخل جاد من المؤسسات الثقافية التي تمثل الدولة، باتخاذ قرار جريء يمتلك القوة والإمكانيات مما يجعله قادرا على إعادة الأمور إلى نصابها في هذا المجال المهم لبعثه من جديد.

ومن الاقتراحات المهمة في مجال مسرح الطفل إيجاد المسرح المتنقل للأطفال(12) وبذلك يحدث التواصل مع أكثرية الأطفال في المدن والأرياف، وحث أدباء الطفولة على الإنتاج الأدبي الذي يمزج بين الفنون الأدبية مثل المزاوجة بين القصة والشعر الذي يتماشى مع مضامين القصة، أو المزاوجة بين فيلم الكرتون للأطفال أو المسرحية مع الأناشيد التي تعزز انتباه الطفل أكثر(13)، فالمسرح مطالب بإيجاد التمثيليات التي يجب على الأطفال فيها أن يكونوا مخلصين في تقمص ما يستند إليهم من أدوار، إلى جانب القدر الكبير من الخيال وحسن التعبير والإدلاء المتميز(14).

إن مسرح الطفل – كما أسلفنا – هو المسرح الذي يقدم للأطفال بصرف النظر عما يقدمه لهم، وهو مسرح يحدد هدفه أساسا في الفرجة مع ما تحمله من خبرة ومعلومات، ومن نافلة القول التأكيد على أهمية التعليم بواسطة المسرح إذ يحقق فائدة أكبر لدى الطفل تفوق تلك التي تتم وفق طرائق

التدريس المتعارف عليها[15].وفي ضوء ذلك لاحظ "د. عماد الدين خليل" أن المسرح المعاصر على اختلاف اتجاهاته، ما هو إلا تجسيد في القيم والمؤثرات التي تعمل عملها في حضارة القرن وفي تجارب الإنسانية في شتى أبعادها المختلفة[16]، ويشترط في مسرح الطفل الجاد أن يؤهله للدخول في صراعات المجتمع بكل استعداد بدني وعاطفي وفكري وعقلي، وبذلك نفهم لماذا تركز الدول المتقدمة على مسرح الطفل من أجل خلق تقاليد مسرحية عقلانية[17].

ومن الأهمية بمكان التفكير العلمي الجدي في إنشاء فضاء خاص بمسرح الطفل، وهذا ما أكدته توصيات مهرجان المسرح المحترف في ولاية باتنة (الجزائر) 1994م، وكذلك مهرجان ولاية وهران (الجزائر) 1996م، وعلى الوزارات ذات الاهتمام (التربية والتعليم والثقافة) أن تدرك أهمية المسرح والأدب التمثيلي الحر في تربية الأطفال، فتدخلهما ضمن مناهج التعليم حتى تكون جمهورا للمسرح، وحتى يصبح المسرح جهازا أصيلا واسع الانتشار من أجهزة التربية والتعليم في بلادنا[18]، وإن خشبة المسرح الجاد تحول الأشياء والأجساد الواقفة عليها وتضفي عليها قوة دلالية كبيرة تفتقدها هذه الأشياء والأجساد التي تلعب دور العلامات المسرحية على خشبة المسرح[19].والغرض من إنشاء المسرح هو عرض مشكلات اجتماعية على الجمهور، وفي غالب الروايات تحل هذه المشكلات بطريقة رمزية مسلية هادفة[20] ويبقى هذا المجال بحاجة إلى جهد ومثابرة، والمزيد من الثقافة والوعي والإطلاع المستمر على واقع المسرح وآخر ما وصل إليه، والولوج إلى عالم الطفل يبقى معادلة تحتم تعلم تقنيات عالية، تستقى من علوم مضبوطة، وتتم غبر ميكريزمات يبرز من خلالها الفنان موهبته الخاصة، بعيدا عن التهريج الخالي من أدنى القيم التربوية والوسائل النبيلة الهادفة.[21] وإذا لم يؤدِّ المسرح الرسالة المنوطة به كإحدى الوسائل الثقافية الهادفة، في السمو بذوق وأحاسيس ومشاعر البشر سيبقى على هامش الحياة البشرية.

والواقع خير مثال على ذلك. ناهيك عن إدخاله السرور والبهجة والوعي لدى الطفل، مما يؤثر إيجابا عليه وعلى محيطه، وهو أداة متميزة للتربية الثقافية والتعليمية للطفل، تخلق فيه محبة الأسرة والمجتمع، والسعي الحثيث نحو الأفضل ضمن إطاره الاجتماعي والإنساني.

الخاتمة:

من خلال ما سبق ننتهي إلى جملة من النتائج يمكن إيجازها في الآتي ذكره (تتمثل في أهمية المسرح ودوره في حياة الطفل)

1. تنمية الجانب المعرفي للطفل، وصقل مهاراته والترويح عنه.
2. الارتباط بالمجتمع والإرشاد والتوجيه.
3. زيادة المحصول اللغوي والعلمي والتاريخي للطفل.
4. التسلية عن النفس بطريقة تنسجم مع التربية الحديثة.
5. إسهام المسرح في تهذيب وتعليم مكارم الأخلاق لدى الأطفال.
6. بث روح التعاون وحب الوطن والتفاني في الدفاع عنه.
7. الرقي بذوق الأطفال ومشاعرهم وعواطفهم.

ونخلص إلى أن تلك النتائج لن تتحقق ما لم يكن المسرح الموجه للطفل معروض بأسلوب واضح، وأفكار بسيطة، ولغة تتناسب مع هذا الطفل.

الهوامش:

1. أحمد نجيب : "البعد القومي في ثقافة الطفل العربيَ "(ندوة ثقافة الطفل العربي)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1992.ص 50.
2. محمد عبد الله الشريف : "قراءات الأطفال "، المجلة العربية للمعلومات، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس1993م. م14 ص 214.
3. مبارك الخاطر: " الكتاب للطفل في العالم العربي إلى اين"، المجلة العربية، الرياض، يونيو 2000.ع 278 ص 59.
4. د. أحمد زلط : أدب الطفل العربي دراسة معاصرة في التأصيل والتحليل، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية1999.ص 214.

5. د. نجيب الكيلاني : نحو مسرح إسلامي، دار ابن حزم، بيروت،1990. ص17.
6. محمد حامد أبو الخير : مسرح الطفل،القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م. ص13.
7. د. محمد مبارك الصوري : مسرح الطفل وأثره في تكوين القيم والاتجاهات، جامعة الكويت، الكويت 1998م.ص13.عن عواطف محمد، مفاهيم التعبير والتواصل في مسرح الطفل، القاهرة 1990.ص3.
8. عبد الفتاح أبو معال: أدب الأطفال دراسة وتطبيق، دار الشروق، الأردن 2000م. ص 130، 131
9. احسن تلاني: " مساءلات في مسرح الطفل "، الشروق اليومي، الجزائر، 2002م. ع 198، ص 14، وينظر ندوة ثقافة الطفل ص224 وما بعدها.
10. د. نادر القنة : " عواطف البدر ومسرح الطفل في الكويت- علاقة جدلية-"، البيان، رابطة أدباء الكويت، الكويت، مارس 1999م.ع 244 ص26.
11. كمال الدين عيد:" علوم حديثة في فن التمثيل "، قوافل، النادي الأدبي بالرياض، السعودية، 1997م.ع8، ص11.
12. ينظر محمد حامد أبو الخير : مسرح الطفل، ص 147 وما بعدها.
13. لطيفة عثماني: "الأدبية الإسلامية وأدب الأطفال"، المشكاة، وجده،المغرب، 2000م. م9 ع 33، ص14.
14. محمد وطاس : أهمية الوسائل التعليمية في عملية التعلم عامة وفي تعليم اللغة العربية للأجانب خاصة، الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988م. ص73.
15. يوسف الطالبي : " المسرح والطفل واستراتيجية اللعب" البيان، رابطة الأدباء في الكويت، الكويت: أفريل 2003. ع 393ص24.
16. د.عماد الدين خليل: النقد الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة،بيروت، 1984م. ص177.
17. د.مصطفى رمضاني: "خصائص مسرح الطفل ومكوناته"، المشكاة، وجدة،المغرب، 1994م.ع 18، ص47.
18. عبد الحميد رابية: "حول أزمة المسرح الجزائري الواقع والتوصيات"، جريدة الأحرار، الجزائر، 11جوان 1998م. ع 89، ص18.
19. بتر بوجاتيرف: "مدخل إلى السيميوطيقيا"،مقالات مترجم ودراسات، دار إلياس العصرية،القاهرة 1997م.ج2 ص79.
20. د.محمد عبد الكريم الجزائري: الثقافة ومآسي رجالها، شركة الشهاب، الجزائر، د.ت ص54.
21. مراد. ع: مسيرة فنان"حديدوان انطفأ للأبد"،جريدة الأحرار، الجزائر، 17 أوت 1998م. ع144 ص 13.

تقنيات السرد في
رحلة "فيض العباب" لابن الحاج النميري

بقلم
أ/ إسماعيل زردومي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة باتنة

الملخص

هذه رحلة قام بها أبو عنان المريني (ت 759هـ) وكتبها الأديب البارع ابن الحاج النميري، صاحب سر السلطان. انطلقت أحداثها من فاس، فبجاية، فقسنطينة، ومنها أرسل الجيوش لفتح عنابة، وتونس، وتطويع الأقاليم، ثم تحرك إلى بلاد الزاب، فوصل إلى بسكرة، وجال في طولقة، ثم نقاوس، حيث صلى عيد الفطر، ثم عاد إلى قسنطينة، وبعد وشاية مغرضة، زرعت الشك فيما بينه وبين أعوانه، عجّل بالعودة، بعد أن قضى سبعة أشهر خارج عاصمته فاس، ونحن إذ ندرس تقنياتها السردية، فإننا نكشف بعض عناصر أدبيتها، وجماليات فن الكتابة السردية في هذه الفترة، زيادة عن كونها وثيقة تاريخية لفترة شهدت إحدى محاولات توحيد المغرب الإسلامي.

Résumé

Ce voyage est réalisé par le Sultan Abou Annan le marinite (759H) ،écrit par le remarquable homme de lettres Ibn El hadj El-nemeyri ،le détenteur des secret du Sultan. Ses événements ont débuté à Fès puis Bejaia et puis Constantine d'où il envoya des armées à la conquête d'Annaba ،Tunis et faire soumettre les territoires. Il s'orienta ensuite au pays des zabbes ،il atteigna Biskra explora Tolga et puis Negaous où il fit la prière de Aid-Elfiter et il retourna ensuite à Constantine. Suite à une dénonciation qui a semé le doute entre lui et ses compagnons ،il s'hâta à rejoindre sa capitale Fès après avoir passé sept mois hors de celle-ci.

En étudiant ses techniques narratives ،on dévoile quelques éléments de sa littérature et on découvre l'élégance artistique de l'écriture narrative à cette époque ،

en outre ce voyage est considéré comme un document historique d'une époque qui a vécu l'une des tentative à unir le Megreb islamique.

تأطير:

الرحلة مادة حكائية قائمة على السفر والانتقال تجري في زمن مسجل بدقة، تحكى كأحداث وقعت في أمكنة متعددة، وفي زمن مضى.

والتراكم الإبداعي في هذا النوع من الكتابة في العالم العربي وفي مغربه بخاصة جعل الدارسين يهتمون بهذا الإنتاج دراسة وتحقيقا، ومن بينهم الأستاذ محمد بن شقرون من جامعة محمد الخامس بالرباط، الذي حقق رحلة " فيض العباب..." لابن الحاج النميري، صدرت في طبعتها الأولى عن دار الغرب الإسلامي سنة 1995م، في مجلد واحد يشتمل على قسمين:

الأول: قدم فيه المحقق تعريفا بالكاتب والكتاب وبالسلطان أبي عنان المريني، وذلك على مدى 145 صفحة.

الثاني: يتضمن متن الرحلة الممتد بعد بعض الرسوم والأشكال من صفحة 149–507، وذيّل بفهارس ومراجع ليخرج الكتاب فيما يقارب أربعين وخمسمائة صفحة (540ص)

الخطة: سأتناول في هذه الدراسة الرحلة من الجوانب التالية:

– نوع الرحلة. – بواعثها. – تدوينها.

– السارد ووظائفه: السردية، التنسيقية، الشعرية، التواصلية.

– التشكيل الزمني. – التشكيل المكاني. – الخاتمة.

1ـ نوع الرحلة:

يتنوع التراث الرحلي العربي، فبالنظر إلى أهداف الرحلات تنقسم إلى: رحلات جغرافية، وسفارية، وعلمية، وحجازية، وبالنظر إلى مكانها تنقسم إلى داخلية وخارجية...

وهذه تنتمي إلى الرحلات الداخلية الأمنية باعتبارها أنجزت فيما ما بين سنتي 758 هـ/ 759هـ داخل الدولة المرينية في عز قوتها حين أصبحت المغارب تحت نفوذهم وفي ظل سيادتهم وإن لم تخل المنطقة من مناوئين.

2ـ بواعثها:

حدد الكاتب البواعث قائلا: " كان السلطان قد بعث الشيخ أبا عمران إلى ميلة

وبجاية لإخماد الفتن في هذه الأوطان، فانهزم في ميلة، وانتصر في بجاية فاستأذن (الشيخ) أبا عنان في الرجوع إلى هذه الأماكن للأخذ بالثأر."[1]

وصادف أن كان السلطان مشتغلا بمحاربة الأسبان والبرتغال وغيرهم. فلما استتب الأمن على السواحل قال: " إن حركتنا السعيدة في هذا العام إلى قسنطينة التي أظهرت إباء وجاهرت بالعناد اجترامًا واجتراء..." [2]

وهكذا حدد السلطان وجهة حركته، فرسم الخطة وعرضها على المقربين وأقنعهم بالسير إلى ميلة وبجاية وقسنطينة والزاب، على أن تدرس أمور إفريقيا (تونس) بعناية خاصة.

ثم أضاف هدفا آخر وهو مسؤولية السلطان في تأمين الطريق أمام المسلمين خدمة للدين، وتمكينا من إقامة الشعائر، وبخاصة الحج إلى بيت الله الحرام... [3]

أما الأسباب المباشرة فهي الفتن التي يثيرها الأعراب في تونس وشرق الجزائر، وقد أشار إليها في أكثر من موقع [4]، ولما فتح أبو عنان قسنطينة لم يتجاوزها إلى تونس وقال للوفود القادمين من تونس لتقديم الولاء والتهنئة والفتح المبين " إن هذه الحركة السعيدة إنما أفردت لأخذ قسنطينة، وتمهيد أوطانها، وجعل ذلك شأوا لا تتجاوزه حلبة ميدانها." [5] واكتفى بإرسال جيوشه البرية، والبحرية لفتح تونس، ثم جاء أعيانها خاضعين، وعلى باب السلطان بقسنطينة وقفوا معجبين " مرفوعة أبصارهم إلى ما غشى تلك المواقف الشريفة من أنوار الجلال ، وأشعة الكمال ، وما فاض عليها من أضواء الجمال." [6]

3- تدوين الرحلة:

وتتنوع طرق تدوين الرحلات إلى درجة كبيرة، ورحلة " فيض العباب..." يختلف فاعلها عن مدونها، فالمخطط للرحلة والآمر والمنفذ هو السلطان أبو عنان(729هـ-759هـ) والكاتب لها هو ابن الحاج النميري الذي كان صاحب السر لدى السلطان. والسؤال متى كتب رحلته؟ أكتبها أثناء الارتحال أم بعده حين الاستقرار بفاس؟

بين المحقق أن رحلة " فيض العباب..." من نسخ وترتيب ابن أخي المؤلف المسمى " إبراهيم بن أبي عمرو بن الحاج " الذي قال : " وكان الكتاب متفرقا في تقاييد مبددة، ووقائع مسددة، فطمع العبد ليكتسب الشرف الواضح السبيل، والثناء

الرائق الجميل، بنسخ هذه الكتاب وتأليفه وإظهار استفتاح مولانا أمير المؤمنين أبي عنان للبلاد وتصرفه ليقتدي بذلك حفيده الأسعد الأرضي وخليفته...." [7] فالرحلة على ما هي عليه ليست من ترتيب كاتبها المصاحب للسلطان، وإنما كانت أضابير متفرقة نسقها أحد أقاربه بعد وفاته، ورغم ذلك يبقى السؤال مطروحا، هل كتب ابن الحاج هذه الأضابير وقت الرحلة أم بعدها ؟ خلافا للمألوف ليس لهذه الرحلة مقدمة، إما لكون ابن الحاج لم ينشئها أو أنشأها وضاعت مع ما ضاع، أو نقص من الرحلة. وبذلك لا نعرف الكثير عن ظروف التأليف التي تجيب عن السؤال، إلا أن قراءة الرحلة في جانبها الوصفي تؤكد أن أجزاء واسعة من الرحلة أنشئت متزامنة مع الارتحال، ومن ذلك وصف أفعال الهدم والتخريب واستقبال الوفود والرسائل التي كانت ينجزها الرحال باسم السلطان ويرسلها إلى الأقاليم وإلى الحضرة (فاس) بالخصوص، كما يتضح أن هناك أجزاء أنشأها بعد العودة، ومن ذلك ما ذكره في آخر الرحلة من أن خليفة أبي عنان قد انتقم لمن أعدمهم أبو عنان ظلما إثر وشاية قام بها عمرو بن ميمون " فقتل الواشين كما قتلوا الأشراف ظلما " [8].

فمشروع الرحلة إذن منه ما أنجز أثناء الترحل، ومنه ما أنجز بعده والكل بقلم المؤلف المصاحب للسلطان، ولم تخرج الرحلة للناس كاملة تامة إلاّ بعد وفاة أبي عنان أثناء سنة 759 هـ، ووفاة كاتبها سنة 774 هـ أو بعدها، ثم جاء ابن أخي المؤلف فأخرج الرحلة للناس، ولم يبق منها إلا مخطوط واحد هو الذي كان محل التحقيق المذكور. ومن هنا كانت الثغرات التي يشير إليها الدارسون. لكنها لا تخل بجوهر الرحلة لكونها تتبوأ مكانة مرموقة بين زميلاتها وبخاصة فيما يتعلق بقسنطينة والزاب.

3- **بنية الرحلة**: تقوم أي رحلة أساسا على بنية السفر [9]والانتقال مع تسجيل الوقائع التي جرت والزمن الذي تستغرقه ورحلة " فيض العباب..." ذات بنية نمطية أي لها هيكل متعارف عليه يتمثل في الانطلاق والوصول إلى الهدف ثم العودة إلى نقطة الانطلاق، وهذه البنية النمطية تتفرع إلى بنيات فرعية كالتالي:

- البنية التمهيدية: وقصد فيها أبو عنان "سلا "و" الرباط " إثر وفاة أخته وحضر مراسم الدفن، وزار قبور أجداده وأجرى عدة أعمال خيرية، وتنتهي هذه الرحلة بالعودة إلى فاس، وقد استغرقت عاما كاملا.

البنية الكبرى: وتتفرع إلى ثلاث بنيات أخرى هي: الذهاب، الوصول،العودة.

الذهاب: ويبتدئ بالخروج من فاس[10] حتى الوصول إلى قسنطينة [11]، وقد مرت هذه الحركة بتازا، والمدية، ثم بني يمل، فبجاية، فبلاد السدويكش، وصولا إلى قسنطينة وذلك بعد ثلاثة أشهر من خروج السلطان من فاس. [12]

أ- الوصول إلى قسنطينة ومحاصرتها حتى الفتح، ثم اتخاذها عاصمة، لإعادة النظام وإرسال الجيوش لتأديب المتمردين، ومنها تتولد بنيات أصغر، وهي:

أ - إرسال الجيوش إلى بلد العناب ولم يخرج فيها السلطان ففتحت عنابة.

ب- إرسال جيوش برية وبحرية إلى تونس، ولم يخرج فيها السلطان، ففتحت تونس، وجاءت الوفود خاضعة.

ج- إخماد الفتن في أولاد سواق، ومن معهم من الأعراب.

د- الحركة إلى الزاب وقد أشرف عليها أبو عنان نفسه، فمرت الحملة على تجمامين، باينة، ومنها إلى لميس " تازولت" إلى باتنة، ثم المرور بالقنطرة ولوطاية، فبسكرة وطولقة، ثم الاتجاه شمالا عن طريق أمدوكال، فنقاوس ومنها إلى قسنطينة، وهذه رحلة صغرى داخل البنية الكبرى وهي الرحلة الأهم في " فيض العباب..." على ما نعتقد.

- العودة من قسنطينة إلى فاس: وقد سار الركب السلطاني على الطريق المؤدية إلى سطيف حتى أشرف عليها، ثم اتجه جنوبا ليمر بالمسيلة ويقيم بها مدة، ومنها أرسل " ابن الحاج " كتابا إلى أهل فاس يخبرهم بالنصر والرجوع عن طريق الصحراء إلى تلمسان فوجده، فتازا، ففاس العاصمة، وقد استقبل العائدون بفرح كبير، ولكن السلطان سرعان ما أقدم على إعدام كثير من قادته، وكبار إطاراته إثر وشاية مغرضة قدمها عمرو بن ميمون، كما مر معنا.

وانتهت هذه الرحلة التي صنعت كثيرا من المجد السياسي للمرينيين بإعدام صانعي هذا المجد مع رعاة شؤون فاس أثناء غياب السلطان.

5- **السارد ووظائفه**: إننا نقرأ الرحلة في كتاب، وحين نقرأها نتخيل الأحداث فنحاول إدراكها بناء على جملة من المعطيات منها التجارب المماثلة التي عشناها أو التي قرأنا عنها، وسنتساءل حينئذ عمن يروي هذه الأخبار، وكيف يرويها ؟ وما هي علاقته بمن يروي عنه، وبما يرويه، وبذلك نلج في آليات السرد عموما، وفي تقنية الراوي بالخصوص والذي تنظر إليه النظريات المعاصرة باعتباره وسيلة يستخدمها

الكاتب ليكشف عالم ما يحكيه. فما هو وضع راوي رحلة فيض العباب؟

" يستخدم الرواي السرد بتنويعاته من أجل السيطرة على القارئ عبر استراتيجات من التشويق وبناء الحكاية الماوزي لبناء الذات، وتذويت الكتابة التي هي فاعلية التشكل والحكي الداخلي من الذاكرة وقنواتها مع اللغة والخطاب." [13]

والراوي في الرحلة يأتي باعتباره صوت مؤلف الرحلة الذي يحكي بتجربة واقعية أنجزها واندمجت مع سيرته الذاتية التي يحكيها كأحداث صارت مخزونة في ذاكرته، وكل حكي عن السيرة الذاتية تتوفر فيه مسافة زمنية بين الفعل والخطاب، مهما بدا الظاهر اندماجيا، وتتمظهر العلاقة بين المروي والرحال والراوي، عن طريق الضمائر المستعملة في الخطاب.

ضمير الغائب:

ابتداء من الفقرة الأولى، نشعر أن الراوي يحكي عن بطل الرحلة بضمير الغائب وكأنه شاهد يروي ما شاهد "ودخل شهر رجب من عام سبعة وخمسين وسبعمائة،ومولانا أمير المسلمين مقيم بالمدينة البيضاء..."[14] ثم أصيب السلطان بمرض، فلما بل من مرضه الذي أقعده سبعة أيام كان مؤلف هذا الكتاب أول من لبَّى منادي التهنئة وأجاب، ورفعت إلى المقام العلي المولوي الإمامي قصيدة منها:

وَقُلْ لمن وَافَى بَشِيرًا نُفُوسَنَا فَمَا هي إلا بعضُ ما أنتَ وَاهب[15]

ونلاحظ أن السارد جرد من ذاته ذاتا أخرى فروى عنها بضمير الغائب "كان مؤلف" ولكنه سرعان ما انتقل إلى ضمير المتكلم " ورفعت إلى المقام العلي " .

وحين يحكي عن أعوان السلطان يستعمل ضمير الغائب أيضا " ومازال الشيخ أبو عمران حتى خرج من غمرة الحرب مثخنا مثبتا، وأثقلته الجراح التي تركت باب البرء المترجى، مرتجا مصمتا ".[16]

وكذلك يفعل حين يسرد أخبار المتمردين المناوئين :" ولما شاهد أهل قسنطينة من عظمة الملأ ما شاهدوه، واجتازت عليهم العساكر التي رددوا ذكرها وعاودوه، بهتوا، وحاروا، وأثاروا من حزنهم ما أثاروا وشملهم الندم..."[17] فالسرد بضمير الغائب "مفردا أو جمعا " يستعمل للآخر باستمرار، مما يجعل هذا النوع من السرد يتبوأ المقام الأول وييسر الحكي عن الماضي. ويسمح للراوي أن يكون حاكيا للسرد كله مشاركا في أحداثه عن طريق الفعل أو المشاهدة المباشرة أو السماع .

وهناك سرد آخر يمكن اعتباره محايدا يختفي فيه دور السارد وذلك أثناء الوصف كقوله:" وهنالك تهيأت الإحاطة برؤية الناعورة العظمى ومشاهدة أشكالها التي لها المظهر الأسمى، والجانب الأحمى، ذات المحاسن (التي روت عن صاعد ورافع، والبدائع التي قرأتها على الربيع قراءة نافع) "[18]. فالراوي في مقام وصف الناعورة التي أعجب بها ولكنه غيّب ذات المعجب فقدمها بشكل محايد، وكذلك يفعل في مشاهد الوصف غالبا، " فما راق العيون كالهوادج التي علت فوق ذرى البزل الهوادر، وبدت كأنها الأكمات المكللة بأنواع الأزاهر، سامية الهامات في الجو المنخرق جامعة في الحسن بين المتفق والمفترق، قد أحكمت بالعيدان، أطول من العبدان واعتمد تركيبها على وفق اقتراح الإبداع والإتقان، وجعلت عليها أغشية من الحلل المنسوجة بالذهب...".[19]

ورغم أنه يحكي عن ذوات معينة فإن الراوي يلتزم الاختفاء فكأنه يحكي رؤيته هو للأشياء وبدلا من أن يقول رأيت كذا أو فبدت لي كذا... جعلها كأنها مجرد من الراوي.

وتظهر الأنا حين يخبرنا الراوي/المؤلف، عن مراسلاته كقوله: " وكتبته أسرع من إلمام الطيف وأعجل من تذكر المشتاق لليالي الخيف...وجئت إلى البساط الشريف محضرا للمكتوب غير متقاعس عن المغزى المطلوب " [20]

وقد يحكي الراوي سرده بضمير جمع المتكلمين "ولما حللنا في حضيض جبل أوراس، وأصبنا من حصون الأعداء المعتدين من كل وجه أو رأس وخرجت رماحنا فولجنا...لم ننشب أن انحدرنا إلى أحواز القنطرة، فأقمنا بها الأبنية وضربنا بالآكام المشرفة على الوادي الأخبية."[21] أو كقوله: " وكان نزولنا من شرقها في أرض اهتزت وربت ورأت أهل الغرب السعداء، فأغربت، ولسرعان ما ارتفعت بها الأبنية واشتبكت وجرت على خدودها دموع الغمام فضحكت."[22]

وغالبا ما يرتبط إدماج الذات مع الآخرين حين يكون الإسناد للأفعال الدالة على الحركة أو السكون، إذ الجميع ينتقل أو ينزل مثل :"رحلنا"، "وصلنا"، "نزلنا"، ثم تتمايز الأفعال بين الذات والآخرين. كما أن الحكي عن الذات يتخذ أشكالا منها التعبير عن العواطف والمشاعر، ومنها إبراز الذات وتأثيرها بكتابة الرسائل والقصائد أو بعض التدخلات في الرأي كقوله: " واستأذنت مولانا أيده الله في أن أكتب عن

نفسي إلى القاضي المذكور (قاضي عنابة) لأنبهه على ما يجب عليه من الطاعة واتباع السنة والجماعة وأحضه على المبادرة بعقد البيعة معطيا صفقة يمينه"[23]

ومنها تتجلى لنا صفات الراوي في علاقاته مع المرويّ "النص"، إذ قد يتخذ صفة الراوي المكتفي برواية ما يشاهد فقط " ضمير الغائب". أو يتخذ صفة الراوي، المشاهد المشارك في الأحداث، "ضمير المتكلم" المفرد أو الجمع ". أو يتخذ صفة الراوي الذي يحكي ما سمع ولم يشارك فيه كالإخبار عن الأحداث التي لم يشارك فيها السلطان وأخبر بها، وتولى الراوي حكايتها في رحلته...

الراوي والشخصية:

إن أهم مزية للرواية بضمير المتكلم وضمير الغائب هي الفصل بين شخصيتين غالبا ما تندمجان في الرحلات، شخصية الراوي بضمير المتكلم (المفرد أو الجمع) وشخصية بطل الرحلة المخطط لها والمنجز لها، والذي يقف الراوي قريبا منه يسرد أفعاله وأقواله ويصف أحواله في الحركة والسكون في حالة الغضب والسرور وفي الخيم والقصور.

وهكذا نجد الراوي قد يتخذ موقعا خارجيا ويكتفي بالحكي عن الآخر بضمير الغائب أو موقعا داخليا بمثابة الشاهد ولكنه قد يسرد أيضا من موقع داخلي ذاتي مشارك في الأحداث وفي كلتا الحالين قد يحكي سردا بعديا بزمن مضى أو سردا آنيا...

وظائف السارد: تتعدد وظائف السارد فيما يسرده ولعل أولها:

أ - وظيفة السرد نفسه:

وتتمثل هذه في تحمله مسؤولية المسرود وتقديمه، وبها يحتل مكانه من الوجود الإبداعي، فإن انعدمت هذه الوظيفة انعدم السارد وما يسرده.

وفي رحلة " فيض العباب..." نجد السارد انتقى المادة التي يود سردها من بين أحداث كثيرة وما بين أيدينا قسمان: ما كان فيه شاهدا ومشاركا مصاحبا للسلطان، وما لم يشارك فيه ولم يشاهده، وإنما سمعه أو قرأه ويرويه بضمير الغائب، ويختار العناصر السردية ذات العلاقة بالشخصية الأساسية "السلطان" في الرحلة ليكون التجاوب معها كقوله: " فلما عرف العرب الإفريقيون المذكورون بذلك علموا أن إمامهم الأشرف أدرى بالأمور، وأعرف بمصالح الخاصة والجمهور، وإن النجح

وقف على آرائه ورواياته..."."[24] وبذلك يستقيم له أن يسرد لنا السلوكات التي تصدر عن السلطان في حق هؤلاء وغيرهم.

ويمكن القول أن متن السرد في رحلة " فيض العباب..." لا يتعدى ما يتعلق بالسلطان وجيشه في حله وترحاله، بالإضافة إلى أوصاف الأماكن والقصور، والمجالس التي يمدح فيها السلطان وتذكر فيها خصاله شعرا أو نثرا.

ولقد برزت في هذه الوظيفة تلك المقدرة الفائقة في تحويل الأخبار، أخبار الجيوش في عنابة وتونس وتبسة وأخبار الوفود... إلى أقوال سردية بعد أن أعاد صياغتها بما يتناسب مع الرحلة، فلا يشعر القارئ بالاضطراب، ولا باختلاف مستويات السرد، من حيث اللغة في الإخبار، والوصف أو في الشروح والتعليقات فكلها منتقاة في إحكام.

ب: الوظيفة التنسيقية:

أشرنا إلى أن الرحلة لم تكتب في صورتها النهائية من قبل المؤلف، وثغراتها، لم يفصل فيها. فإذا وقفنا عندها وقفة دارس أدب تبين أن معظم هذه الثغرات قد لا تعنينا لكوننا ندرس النص كما هو لنكشف عن أسراره، وما يشيرون إليه قد يدخل في التلخيص، أو في الحذف أو الاستباقات غير الموفي بها، وعلى مستوى الوثيقة الأدبية فهي من فنيات تقديم النص التي لا يخلو منها متن ضخم سردي مثل " فيض العباب ". ولعل خلو الرحلة من علامات الزمن التاريخي في جل أجزائها مما يولد الالتباس في تتابع الأحداث، إلى جانب التكلف في الأسلوب، مما يجعل الإدراك عسيرا، عند من لا يعرف الميدان الذي جرت فيه الأحداث، وفي مثل هذه الحال لا تكفي الدلالات الزمنية المتضمنة في الأفعال. فالسارد يتحدث عن أحلام رياح المتربصين لجيش أبي عنان " ولم يرتابوا في مطاولة الحصار وتمادي قسنطينة على الإسرار والاستكبار حتى يجدوا سبيلا للتشغيب ويفجأوا بحازب أمر التحزيب...فعكس الله آمالهم وصير أنكالهم أنكى لهم. ولم يكن إلاّ أن فتحت قسنطينة عند التبسط عليها، وأخذ بخطامها عند الصمد بالمقاتلة إليها "[25]أورد السارد هذا الخبر باعتباره تمهيدا عن نوايا الأعراب الرياحيين، ولكن بعد فتح قسنطينة بأربع وسبعين صفحة، وبعد فتح عنابة بخمسين صفحة، وتونس بما يزيد عن عشرين صفحة،مما يجعل الحديث عن قسنطينة مخلا بالسياق فيقع الاضطراب

لدى القارئ.

ج- الوظيفة الشعرية:

" وتتعلق بالخطاب ذاته لمصلحته الخاصة بما هو خطاب غير أن هذه الوضعية ليست الوظيفة الوحيدة لفن الكلام، إنما تكون فيه مهيمنة ومحددة لطبيعته"[26] في هذه الوظيفة يقوم الراوي بتحويل الواقع إلى أحداث متخيلة عن طريق اللغة، ويحول المناظر الطبيعية إلى مشاهد وصور بديعة باللغة تعجز عن رسمها أيدي الرسامين، ويحول المعارك وحركات الجيوش في البر والبحر والاستقبالات المتعددة إلى لوحات فنية. وخواطر الرجال وهواجسهم إلى نماذج بشرية.

فالسارد يحول البيئة وما فيها وما يجري عليها إلى "أثر فني يتضمن كل عناصر المتعة والتشويق والمعرفة "[27]، وتتجلى قدرة السارد هنا في تعامله مع اللغة، وسارد (فيض العباب) فنان لغوي بالدرجة الأولى، إذ يحول الخبر والحكاية، والوصف إلى صناعة لغوية يبدع فيها أيما إبداع، وبخاصة في جانب الإيقاع بما يوفره من توازن وتواز، ومن جناس و أسجاع لا تخلو منها فقرة من فقرات الرحلة، ومن المؤكد أن خيالا نشطا يتابع ذلك في تصوير المواقف المتتابعة والمتضادة، ويزود السارد بالمتعارف والمبدع من الصور والأوضاع. ففي الخبر يقول: " وأما سلطانه بل محجوره الأمير إبراهيم بن يحيى فإنه كان أجلاه مع أولاد أبي الليل، ونال منه بالإسلام إلى الخونة أعظم النيل..."[28] وفي المعارك يقول: " فلم ينشب القواد أن احتلوا ساحتها، وحسنت مناظرهم ومناظمهم بمساحتها، وسمعوا مقالها، وحمدوا مقامها..."[29] وهكذا نجد فن الكلام يبلغ ذروته في " فيض العباب" بما يمتلكه السارد/المؤلف من مقدرة في فن الكتابة، ومن ثقافة أدبية فنية إلى جانب المؤهلات الذاتية التي تبوئه المقام الأول في النثر الفني كما يمكن رصد الأشعار المروية في الرحلة للدلالة على المستوى الإبداعي شعرا و نثرا.

د- الوظيفة التواصلية:

وتتجلى في كامل الرحلة، وفي هذا الإطار ينشر السارد الرسائل الإعلامية الموجهة إلى الشرفاء والعلماء والوجوه والأعيان...، وغايتها إطلاع الرأي العام على المراحل التي قطعت والأهداف التي أنجزت كما رسمت في مشروع السلطان وبخاصة أخبار الانتصارات والفتوح ، لتبقى الصلة وثيقة فتطمئن النفوس، وتقوى

أواصر المحبة والطاعة، ويسود في البلاد الأمن والسلام ويحدث التأثير الإعلامي لخدمة إستراتيجيات أخرى، ومن هذه الرسائل الفقرة الموالية : " ...وما اجتزنا على أبواب قسنطينة حتى ألقوا إلينا أيدي الإذعان، وسقط في أيديهم سقوطا علت به والحمد لله كلمة الإسلام. وداخلهم الرعب الذي أضحت به قلوبهم كأعلامنا خافقة، ورأوا ما لا طاقة لهم به، فأظهروا توبة نصوحا وإنابة صادقة."[30]

وهكذا تتوالى الرسائل المبشرة مع كل جديد كقوله: " ولم يكن بأسرع من وصولنا إلى بلاد الزاب، وإنجاف الخيل لها كما ترضاه الركاب، فتتبعنا بالمنازل شتى أقطارها، وجسنا بجيوشنا المظفرة خلال ديارها وهدمنا ما كان للأشقياء من حصون... وقطعنا نخيلهم الذي كان بحدائقه الملتفة صنوانا وغير صنوان. "[31]

على أن هناك نوعا آخر من الرسائل بمثابة التعليمات السلطانية يتوجه بها إلى بعض الأعيان الذين يثبتون في وظائفهم أو إلى الذين يعينون من جديد أو غير ذلك من المراسم السلطانية التي ينشئها الكاتب/المؤلف. بالإضافة إلى الرسائل الشفوية التي يصدرها في الحين لما يتناسب والمقام. ويمكن إدراج قصائد مدح السلطان في هذه الوظيفة باعتبارها تجسد العلاقة التواصلية بين الحاكم والمحكوم.

6- التشكيل الزمني :

الإحساس بالزمن يختلف أثره على الوعي الإنساني كما يختلف إدراكه من شخص إلى آخر ويمكن أن ينسحب ذلك على الأعمال الأدبية لكونها قطعة أبدعها الأدباء للتعبير عن ذلك الوعي والإدراك وسنقف قليلا مع رحلة "فيض العباب" للكشف عن التشكيل الزمني.

أ- الزمن الطبيعي: إن الزمن الطبيعي يساعد على تشكيل الإطار الذي تجري فيه الأحداث، وعند غيابه أو غموضه تضطرب عمليات الإدراك ذلك أن الكاتب حين " يتبنى النمط السلوكي النموذجي يسهل على المستمع عملية الفهم."[32]

ورحلة "فيض العباب" سبقت باستعدادات مادية ونفسية. إذ تبدأ من فاس يوم: 23جمادى الأولى 758هـ ولا يلتزم السارد بذكر الأيام والمراحل، بل نجده يقفز إلى التاسع عشر من جمادى الآخرة، وفجأة نجده في المدية وبعدها يؤرخ بالأحداث وليس بالزمان كقوله بعد أن حل ببجاية وفي يوم وصول الركب العلي إلى ظاهر بجاية"[33] ولم يذكر التاريخ وإنما يكتفي بحدث الوصول الذي يصبح معلما إلى حين

بروز حدث آخر لذا يقول: " وفي عشية يوم الوصول " " وفي ثاني يوم القدوم" " في يوم آخر" وحتى فتح قسنطينة لم يذكر تاريخه بالضبط، وكذلك عنابة وتونس وغيرهما. مما يدفع بالدارس إلى التساؤل عن هذا الإغفال، أهو مقصود ؟ أو سقط مع مرور الزمن؟

ولعله لا يريد أن يجعل رحلته مقيدة بالمراحل والأيام كما في المذكرات، وقد سبقت له تجربة مع المذكرات وإنما أراد أن يجعلها كتابة حرة، ولا يعود إلى التأريخ إلا في رمضان حين أراد أن يبرز قوة الإيمان لدى السلطان وجنده الذين يجاهدون المشاغبين، وهم صائمون في الحر الشديد وعلى أطراف الصحراء – الزاب- أو حينما أراد أن يخبرنا بعيد الفطر الذي أدى السلطان صلاته في نقاوس[34]، وبعد الرحيل من نقاوس يصل إلى قسنطينة يوم الثاني عشر من شوال[35]، ويختفي بعد ذلك ذكر الزمن، فلا نجده رغم تزاحم الأحداث وبخاصة أحداث العودة إلى فاس وقطع المسافاتّ، والنزول بتلمسان، والقيام ببعض الأعمال، حتى يقول وهو في فاس " ولم يكن إلا أن قام عيد النحر وأمر على الوزير بالقتل صبرا فمن للمعالي بعده بالصبر؟ "[36]. بهذه الإشارة ندرك أن ركب السلطان كان قد وصل قبل عيد النحر بقليل، أي أن الرحلة استغرقت ما يزيد عن سبعة أشهر. ولم يذكر تاريخ العودة وإنما يؤكده غيره بغرة ذي الحجة عام 758هـ. ونعلم أن السلطان نفسه قضى في سنة 759هـ.

وإذا كانت هذه معطيات الزمن الطبيعي في الرحلة، فكيف تشكل الزمن في السرد؟

ب- التشكيل الزمني في الرحلة: إنه كأي سرد آخر تمظهرت فيه كيفيات تجلي الزمن على مستوى الوقائع وعلى مستوى القول، لذا سنقف عند العلاقات الثلاث[37] وسنكتفي بدراسة الترتيب، والديمومة بإيجاز، ونغض الطرف عن التواتر.

1- الترتيب: رحلة " فيض العباب " مرتبطة بالإنجاز الواقعي للفعل، فالسارد فيها يقوم بوصف ما حدث وسرده، والزمن فيها تتابعي خاضع للترتيب الطبيعي(أ، ب، جـ...) . وهكذا تشكلت الرحلة، وداخل هذا الترتيب تسرد الأحداث في تزامن أو استرجاع أو استباق.

أ- التزامن:

فمن التزامن قوله وهو يصف السيل: " ولسرعان ما ولجت علينا الأخبية،

وعمرت الأفنية، وغشيت الأبنية، ثم سكنت غواربها فصارت أغرابا، ودفع الله بنضوب ذلك الماء العذب عذابا، وأعقبنا سرورٌ وضحت أساريره وابتهاجٌ طلعت طلوع الصبح تباشيره.."[38]

وتأتي النصوص الواصفة للأحداث التي شاهدها السارد مع السلطان تزامنية غالبا، وبخاصة في الاستقبالات، وحركات الركب، وهدم القصور... رغم استعمال الفعل الماضي.

ب- الاسترجاع: تبدأ الرحلة بالإحالة على أحداث تقع خارج زمن الرحلة وتستمر حتى وقوعها، وذلك حين يشير السارد إلى أنه من أسباب الرحلة ما وقع بين المتمردين ببجاية وضواحيها، وبين الشيخ أبي عمران قائد الجيوش المرينية قبل الرحلة.[39]

وتأتي الاسترجاعات في الرحلة لتحقق الأهداف المعروفة لها، فمنها ما يتعلق بالشخصيات كقوله: "وكان يعقوب بن علي المذكور ممن كانت له السوابق الحسنى في خدمة هذه الإيالة، والرحمى...التي لم تزل أخبارها تنمي، وأناف على نظرائه في المناصحة لهذه الدولة العظمى..."[40] فالاسترجاع متعلق بشخصية حقيقية لها سوابق حسنة في خدمة الدولة المرينية، ويستمر السارد في ذكر بعض أياديه حتى يصل إلى حاضر الرحلة حيث "ظهرت منه في هذه الوفادة أحوال دلت على نزارة عقله... وتراقى الجهل به إلى أقصى سبله واشتماله بالخرق الذي ما كان في شيء إلا وشانه..."[41] فسلوكاته الآنية نقيض ما كان عليه في الماضي ولا تدل إلا على الحمق والجهل، فلم يزل يبحث عن حتفة بظلفه ويجدع بكفه مازن أنفه حتى حقت عليه كلمة الطرد، فالسرد إلى هنا يشمل الزمن الماضي والحاضر لشخصية (يعقوب بن علي).

ثم إن السارد بعد أن يشخص الصورة ينقلنا إلى المستقبل عن طريق التشويق إلى ما سيحدث " وسيأتي بيان السبب في ذلك مستوفى الإيراد...إن شاء الله "[42] وهكذا مع السرود الاسترجاعية المتعلقة بالشخصيات.

والسارد في رحلة " فيض العباب " يكتفي بما يحدث زمن الرحلة فقلما يستنطق التاريخ عن أحوال الماضي. ولكنه يفعل، ومن ذلك الإشارة إلى حكام نقاوس قبل وصول السلطان إليها : "وكانت نقاوس هذه على اتساع سوادها... قد

أعطاها أصحابها الموحدون منذ أزمان لعربي جلف وهو محمد بن يحي، شيخ أولاد عساكر وشيطانها الذي آوته الخلافة فألفته الغادر الماكر... ولبس هذا العربي العساكري في الدولة العلوية، حتى بقيت نقاوس بيده غنيمة باردة، ونعمة هاملة، لا هامدة، وأقطاعا لظهور الرعايا به قطع، وإسهاما لسهامه في صدورهم صدع."[43] فالاسترجاع يعود إلى زمن الموحدين ومن كان يحكم نقاوس إلى زمن وصول أبي عنان. وكالاسترجاعات الخاصة بالشخوص يسرد ماضي المكان ومآله في الحال، وقد ينتقل إلى المستقبل وقد لا يفعل، فالسارد حين يكسر التتابع المألوف بالعودة إلى الوراء ينتظم مرة أخرى في ترتيب جديد من الماضي إلى الحاضر، وقد ينتقل إلى المستقبل حين يقتضي السياق ذلك.

وهذه الاسترجاعات على تعددها منها ما نتعرف إليه من خلال السياق ومنها ما يشير إليه السارد مباشرة كقوله:" ذكر الرحيل إلى طولقة المتقدمة الذكرّ أو كقوله "رجع الحديث" أو غيرها من صيغ الأداء الدالة على الاسترجاع، والرابطة لنظام السرد وتأليفه.

ج- الاستباق:

وهو تقنية زمنية استشرافية خاصيتها الفنية هي التشويق والتحريض على القراءة و" فيض العباب " تبرز فيها الاستباقات بشكل لافت وهي بمثابة وعود يعد به السارد القارئ، وقد يفي بها قريبا أو بعيدا وقد لا يفي إطلاقا. وهكذا تتعدد الاستباقات وتتنوع أغراضها. من ذلك أن السلطان يستخبر شيخا مشهورا عن قسنطينة والمتمردين:" وأخبره أنه يفتحها ويأخذها أخذا لحسن أمورها ويصلحها، وأخبره من أحوال العرب بما نرجو من الله تعجيل وقوعه وظهوره..."[44]

وهذه التوقعات مما يمكن اعتباره مبشرات مستقبلية يقوم بها شخص آخر غير السارد... وهناك استباقات يعد بها السارد كقوله وهو يسرد أحوال المتسلطين على السدويكشيين "...فأخذهم الله بما لبسته أيديهم أسرع من لوث الإزار وحل القناع وسيأتي شرح ذلك إن شاء الله مستوفى مقاله في مقامه، مفتوحة أبوابه لمن تشوف إلى استعماله."[45] وقد جاء الوعد محققا بعد مدى يقدر بمائة صفحة وهذه الاستباقات المتراخية تكاد تنسى مما يفقدها حيويتها، وهناك استباقات تتحقق سريعا، وتمتن الثقة بين السارد والقارئ، ومن ذلك: " وعزم مولانا أيده الله على أن

يقدم على قسنطينة ليتركها عبرة للمعتبرين، وينزل في غد ساحتها ليسوء صباح المنذرين. لكن الله سبحانه كيّف التي كانت أقرب لليسرى ،وأجلب المسرة الكبرى... وسيأتي ذكر ذلك إن شاء الله محفوظ النظام ..." [46]. نلاحظ في هذا النص استباقين أحدهما تلغيه الأداة " لكن"، والثاني: "وسيأتي" ذكر ذلك..." وهو ما يتحقق بعد صفحة ونصف فقط.

على أن هناك بعض الاستباقات الزائفة كقوله متحدثا عن إحدى الشخصيات قال : " حتى كان من أمره ما سنذكر إن شاء الله من كائنات العام الآتي قريبا، ووقائعه التي لم تبق بتلك القصور بعد القصور من العرب عريبا "[47]. ثم إن السارد لم يحدثنا عن العام القادم ولا عن حوادثه. هذه بعض النماذج للترتيب الزمني وقد وظف فيها السارد الإمكانات المتاحة التي تراعي في أكمل النصوص السردية الحديثة.

الديمومة : "la durèe"

وهي ذلك " التفاوت النسبي...بين زمن القصة وزمن السرد..."[48] ويمكن التعبيرعنها بسرعة السرد أو بطئه، ولكون هذه الحركة صعبة القياس، فهي غالبا ما تخضع لتقييم الذات القارئة، لهذا حاول الدارسون إيجاد ضوابط لها.من خلال مصطلحات:" الوقفة المشهد، التلخيص، الحذف"، ومن خلالها نقف على إيقاع نص رحلة " فيض العباب".

أ- الوقفة: وفيها يترك السارد السرد ويلجأ إلى الوصف لأغراض خاصة، ورحلة "فيض العباب" فيها كثير من هذه الاستراحات الوصفية، مما يتعلق باستعراض الجيش أو وصف المواقع أو الظواهر الطبيعية وفي هذه الوقفات نشعر ببطء حركة السرد.

ومن ذلك وصفه للنواعير الثلاث"[49]. وذكر السانية وأوصافها المتباينة " وكم نادى بمائها الروض، فلم يكن المنادى مضافا بل طاب فأخرج نباتا طيبا كرم أنواعا وأصنافا، وسرى إلى الأشجار فألقته في عيونها، وظهرت ينابيع حكمته من قلوبها على ألسنة غصونها، فدعت إلى الاعتبار، فزينت كمائم قلوبنا بأزهار الأسرار"[50] فالوصف كثيرا ما يؤدي دور السرد، ولكنه من حيث الإيقاع يبقى بطيئا كقوله واصفا استقبال أهالي بسكرة لموكب السلطان " وركب نساء البلد السطوح،

وتبوأنها للإشراف على المواكب لصروح، وملأن الطرق عاقدات صفوفهن بممرالخليفة، ناظرات لأنوار غرته الشريفة..."[51]

فالوقفات الواصفة لا تأتي للتزين، ولكنها تقوم بوظائف متعددة أعلاها أن يتحول الوصف سردا، والقارئ قد يستثقل بعض الأوصاف شوقا لاستكمال الخبر بسرعة إلا أن السارد يأبى إلا أن يقدم الأحداث بلغة منتقاة وإيقاع متماوج بالجملة المتوازنة المقفاة.

ب- المشهد:

يطلق المشهد في إطار الديمومة على الحوار أو ما يمكن أن يقوم مقامه من كلام طويل متعاقب بين المتكلمين سواء كان شفويا أو مكتوبا والحوار المباشر يكاد ينعدم في رحلة " فيض العباب..." وما كان منه فهو مسرّد أي أنه يتحول إلى حدث مخبر عنه كإخباره عن قدوم قاضي عنابة للمثول أمام السلطان "أبي عنان" بقسنطينة إلا أن وفد عنابة طالبوا بمقابلة القاضي أمام حضرة السلطان بغرض تحميله وزر ما وقع في بلدهم " فلم يكن إلا أن طلب أهل بلده حضوره بين يدي الخليفة، والإذن لهم في التعريف بأحواله السفيهة السخيفة، فأسعفوا بذلك استكشافا لأمورهم. ونظرا في المصالح الجالبة لسرورهم. وأحضر القاضي موقف الخصام، مطالبا بدلائل الاعتصام فوقعت الشهادات بنفاق نفاقه، واعتماله في عزته وشقاقه..."[52] فالموقف يقتضي الحوار المتبادل بين قاضي عنابة وسكانها، والقاضي الأكبر الذي هو السلطان لكن السارد عدل عن ذلك إلى جعل الخطاب غير مباشر، ويحكي الواقعة بدل نقلها كما هي. والخطاب بهذه الكيفية مستفيض في الرحلة. ومما يؤدي دور المشهد الحواري تناوب الشعراء في مدح السلطان مثل مناسبة انطلاقه في الرحلة إلى قسنطينة والزاب، أو أثناء الطريق أو ما قيل في تهنئته بمناسبة فتح قسنطينة، وإن كانت من أخبار السارد وليست نقلا مباشرا، وتلعب الرسائل دورين من حيث الحركة "الإيقاعية" للرحلة، فلمن قرأ الرحلة وعايش أحداثها تعتبر كلاما مبطئا للسرد، يمكن إدراجها ضمن المشهد ولمن ليس له علم بما سبق تعتبر تلخيصا للأحداث.

ج- التلخيص أو المجمل:[53]

نعتمد على التلخيص في سرد الأحداث التي يفترض أنها وقعت في سنوات أو

أشهر أو ساعات، وتختزل على مستوى الخطاب في صفحات أو أسطر أو كلمات...، وتشكل هذه التقنية معظم المقاطع الاسترجاعية، كما يلجأ إليها السارد حين يود تسريع سرده. أو يحمل سيرة رجل كقوله متحدثا عن إمام قسنطينة الذي أثار الفتن في وجه المرينيين :"ولم يزل منذ كان في المحراب مصليا، في حلبة الفتن مجليا ومصليا، وقد قرأ علم الخلاف، مصرًا على النفاق والخلاف، من رجل سلك للغواية سبيلا، وبدّل كلمة المملكة المرينية تبديلا، وكان من الذين يرون الناس، ولا يذكرون الله إلا قليلا " [54]

ولما تم فتح قسنطينة ودانت عنابة وتونس جاءت الوفود معلنة الطاعة والخضوع، قال: " وتتابع قدوم الوفود بها من جميع الكور والبلدان، والأقاليم الإفريقية الأوطان وواصلوا الوفادة على الباب الكريم أفواجا وأرسالا، وحطوا بالمواقف الشريفة رحالا..." [55] .

لقد قطع الركب الرحلة بين نقاوس وقسنطينة في ثلاثة أيام خص لها السارد أقل من صفحة. وحين العودة إلى الغرب خصّ السارد للمسافة بين قسنطينة والمسيلة حوالى نصف الصفحة، ففي مثل هذه الأخبار يصل التلخيص إلى سرعة عالية ولكن السرعة القصوى قد تكون في تلك الأخبار التي ترد على السلطان ويسردها السارد، بعد أن تكون الجيوش قد قضت في إنجازها أياما كثيرة وربما شهورا.

د- الحذف:

هي الفترات التي يسكت عنها الخطاب أو يشير إليها أو تفهم ضمنيا، والحذف لا يتناول الإسقاطات الجانبية التي تدرس في النقصان[56] كتلك الثغرات التي يشير إليها الدارسون من كونها ساقطة بفعل تقادم الزمن على المخطوط، أو بفعل الناسخين أو غير ذلك، ولكن تشير بسرعة إلى الحذوف المتعلقة بتسريع السرد سواء بفعل إرادي أو لا إرادي ولن نخوض في تفاصيل الحذوف وتقسيماتها.

فالسارد لم يسرد لنا المراحل التي قطعها الركب من عيون القصب إلى المدية، ولا شك أنها مراحل كثيرة جدا سكت عنها السارد سكوتا تاما، فهي مراحل تفهم ضمنيا من باب الحذف غير المعلن. وحين كتب السارد/ المؤلف رسالة إلى فاس يخبرهم فيها بالعودة كان بظاهر المسيلة وأورد الرسالة التي هي بمثابة خلاصة لما جري في الرحلة واستغرق ذلك أربع صفحات ختمها بقوله: " وعما قريب إن شاء

الله يكون قدومنا على بلادنا الغربية في طالع السعود... ثم قال: " وفي يوم قدوم مولانا رضي الله عنه على تلمسان..."[57] ، فلم يذكر الأحداث التي جرت ما بين المسيلة وتلمسان، ولم يشر إليها إلا بكلمة " عما قريب " فهو حذف معلن، نستطيع أن نتوقع بعض ما حدث فيه تخمينا. والحذوف في الرحلة كثيرة جدا يصعب تقصيها، وتكفي هذه الإشارات لنقول إن متن الرحلة من حيث السرعة متفاوت فحين يكون السارد في وضع الواصف أو السرد التفصيلي، أو الاستماع للقصائد، أو قراءة الرسائل، نشعر أن السرد بطيء الإيقاع ولكنه في التلخيصات والحذوف المختلفة نشعر أن السرد سريع الإيقاع، وهذا التنوع يعين القارئ ويشوقه، ويربط أجزاء السرد في وحدة متماسكة ذات بداية ونهاية وما بينهما.

7- التشكيل المكاني

إن الرحلة تشتمل على عدة أماكن تجري فيها الأحداث الفعلية مما يسمح للدراس أن يتحدث عن فضائها باعتباره مسرح الأحداث الممتد من الرباط إلى تونس عبر الخط الأفقي بالإضافة إلى انعطافات أخرى أقصاها واحة بسكرة وأطرافها الممتدة إلى طولقة، فالفضاء واسع يشتمل على الجبال والوهاد، وعلى الوديان والشعاب، وعلى السهول الخضراء، والفيافي القفار والبساتين الغناء، ويشتمل على المدن والقرى وعلى البر والبحر وتجري فيه الفرسان بخيولها والرماة بأسلحتها، والبحارة بأجفانها وأساطيلها ويتعذر الحديث عن هذا كله و " فيض العباب..." ليست من الرحلات المهتمة بالمسالك والمراحل، لذا تختفي مراحل الحركة من حيث النزول والارتحال، ولا يتوقف السارد إلا في الأماكن التي حددت من قبل السلطان مثل بجاية، قسنطينة، الرحلة إلى الزاب، ثم العودة إلى قسنطينة، ومن هنا يحمل عنوانها بعدا دلاليا يعكس الأهداف.

وفي دراستنا لهذا العنصر سنقف عند بعض هذه الأماكن، وبخاصة في الرحلة ما بين قسنطينة والزاب، إذ المكان في هذا القسم يوسم بالجمال، وهو مأوى للأعداء لذا نجد السارد يتأمل جماله وحسن صنعته وإتقانه، ثم يصف تهديمه بعد فرار ساكنيه.

فقصر تيجمامين الذي بناه عثمان بن أحمد الرياحي يراه " قصرا بديعا قد قامت بذلك الموضع الخلاء عجائب آثاره... وكان قصرا منفسح المساحة... قد

ارتفعت حيطانه من جهاته الأربع بالحجر المنجور المعروف بالعيسوي... في قديم الدهور...

وكان بكل ركن من أركان هذا القصر برج لا يصلح أن يكون به أوج إلا للتستر، وارتفع على بابه برج خامس ناهر اللمح، أبيض منير كعمود الصبح... وكانت بداخل القصر ديار محكمة البناء متناسقة السكك، متسعة الأذراء، أجلها دار عثمان... وحفت بهذا القصر جنات تعرف في وجوهها نضرة النعيم وحدائق تسهل ألفات غصونها ألسنة النسيم..."[58]

هذا الوجه الجميل الذي أفاض فيه السارد وابتدأ كما نرى بتقنية العموم ثم الخصوص، إذ وصف القصر بعين الطائر فبين منظره الخارجي، ثم ولج القصر فذكر دياره ورخامه، ثم ما حوله من بساتين وأزهار وأطياب، وماء سياب، وفي المقابل وبعد الوصف الحيوي الجميل ينتقل إلى وصف فعل الهدم قائلا: " فأمر مولانا أيده الله بهدمه، وصدر عهده الكريم بإذهاب رسمه، وركب حتى قسمت على القبائل، وأسلمت مصانعه البديعة إلى الغوائل، فتحكمت في تحليل تركيبه المعاول، ولم يعجب من مبنيه إن غيّرته العوامل. واستمر العمل على ذلك... حتى لصقت معاليه بالأرض... ثم عمد الجموع المعروفون بأبادين إلى الجنات فعموا شجرها قطعا، وأعدموها أصلا وفرعا... وخرت حيطانها إلى الأذقان، وانسلّت أرضها من ربقة الغصب والعدوان."[59]

فكأن الوصف هنا يؤدي دور المشاهد المسرحية، يقدم فيها المكان جميلا عامرا مغريا. ثم يردفه بحركة التهديم و التخريب، ليصل في النهاية إلى المنظر الثالث بعد التهديم "... محيت آثار القصر، وأثبتت آيات النصر، وسعدت القلوب والنفوس، ورفعت بانحطاط تلك المصانع الرؤوس."[60] فالسارد يعتمد أساسا على الرؤية المباشرة التي اتخذت الاستقصاء ووصف الجزيئات أداة للتجسيد، وأثناء وصفه يكون قد بنى القصر بناء لغويا جميلا ثم يزيله تماما وبهذا يؤدي الوظيفة التوثيقية للمكان الذي انعدمت وثائقه، ويمكن أن يساعد إلى درجة ما على وظيفة ترميم المكان بمعنى تصور المكان، من حيث الموقع الأثري، إضافة إلى الوظيفية الجمالية. وهكذا تتعدد الوظائف التي يؤديها السارد في مثل هذا المكان وبهذه

الكيفية يصف قصر باينة، وقصر باتنة، وقصر القنطرة، وقصور لوطاية..."[61]

أما قصر لميس والأرجح أنها "لامبيز" الحالية، فقد وقف عندها السارد وقفة مغايرة، إذ وصف الآثار القديمة " التي كانت أعجوبة الليالي والأيام ، وشاهد بقايا معالمها التي خربتها سيوف الإسلام، وطاف بقبتها العظمى المبنية بالحجارة المنحوتة... المزدانة بنقوش التصاوير المضمنة جوانبها ببدائع الأساطير المرتفعة حيطانها في الجو المنخرق المحفوفة بالأساطين التي هي من أعظم ما يرى في المغرب والمشرق، الفارجة عن بلاطات متصلة بساحتها الكبرى..."[62]

فالسارد يقف مندهشا أمام آثار "لميس" وصناعتها المتقنة، كما يتأملها السلطان ويطوف بها، ويقف عند صورها التي تحكي أساطير اللاتين، ويبدو أنه مع السلطان ترجمانا إذ قال: " فاعتبر مولانا أيده الله في تلك الآثار البادية، في تلك الأحجار إلى اللسان العربي الذي هو لسان أهل الجنة دار القرار، فوجد فيها ذرءا من التعريفات والأخبار، وبعض الحكم التي يستحسنها أولو البصائر والإبصار".[63]

أما القصور التي بناها العرب في" لميس" فقد خربها كغيرها " وأمست تعول من آلام المعاول ملحفة أعاليها بالأسافل، لا يلم بها بعد ذلك إلا الضبع والسرحان..."[64] وكذلك فعل بقصر باتنة "... وأضحى برجه وليس بوتد لكن مقرّا للأوتاد..."[65].

على أن وصف القصور بوضعه الكائن، وذكر عملية التهديم لا تكون بالرؤية المباشرة باستمرار، فقد يكتفي عن ذلك بالإخبار كما فعل وهو بنقاوس، إذ أخبر بما فعلته العساكر بقلاع ريغة وغيرها في تلك الجبال " فتوجه الحاجب ثقة الخليفة الشيخ أبو عثمان... بجموع من الخيل والرجال، والآلات الكفيلة بتلك الأعمال. ففي آثار قلعتين في يو-م واحد..."[66]ومثلها ما فعلته الجيوش بسفيان، فالمكان الذي يحتل مساحة واسعة في هذا الجزء من الرحلة قد يوصف بعين السارد مباشرة، وقد يخبر عنه، مكتفيا بالنتائج.

وهناك أمكنة لا تأوي أعداء معارضين، بل يسكن فيها أعوان مساعدون، وللسلطان مطيعون، وبمثلها يحدث الإعجاب المتبادل كما في بسكرة " ودخل مولانا الخليفة إلى البلد والأصوات مرتفعة بالسلام، والعقول ذاهلة من هول ذلك

المقام، والدعاء مردد جهارا والثناء متبلج زهرا، ومتأرج أزهارا، والشكر متأنق قدرا، ومتألق أنوارا..."[67]

فالاستقبال البهيج للسلطان من قبل أهالي بسكرة يترك انطباعات حسنة على مستوى السرد ووصف المكان، وما ذلك إلا لكون ابن مزني مطيعا للدولة المرينية.

ومما أفض فيه صاحب رحلة " فيض العباب " الحديث عن الطبيعة وجمالها ومن ذلك " البستان الأعظم الذي احتفل ابن مزني في غرسه، ووصل يومه في تفقده بأمسه وجعله مجلبة أنسه، ومنية نفسه... فدخل – أيده الله – ذلك الملك الذي لا يصلح إلا إلى الأملاك ولا تشبه مطالع زهر زهره إلا بالأفلاك وجال منه- أيده الله- في أكناف ممتدة الظلال، طيبة الفروع والآصال،وحدائق مائلة الأغصان، قد اختلطت بها ثمرات النخل والتين والرمان وغير ذلك من الثمرات المتفننة في الأفنان، فصارت كأنها أطباق منظمة بالفواكه المختلفة الألوان، مقدمة على بساط النور البهيج لكل مسرور الجنان بالجنان."[68] فالمكان هنا ليس فيه إلاّ المنظر الجميل والمطعم الشهي، وقد تنوعت أشجار الفواكه وتداخلت بشكل أظهر فيه الإنسان مقدرته في التنظيم وأفاض فيه الرحمن بخيره العميم.

ووصف بساتين الزاب من بسكرة إلى طولقة/ قل نظيره وجدير بأن يدرس وحده كقوله: " بواسق فاض على أعطافها التزيين، وأشبهت الألفات لكن لظلها المد ولثراها اللين، وقصّرت على طموحها أنواع الأشجار التي أعربت عن فضلها، وحملت أغصانها المضاجعة لويلها فكان على يد القابلة لكن للنمو وضع حملها"[69] فاللغة الواصفة نفسها صارت بستانا منسقا بشكل بديع "فالجمال يولد الجمال" ومن مشاهد الطبيعة وصف ريح ومطر بعد برَد في وهاد القنطرة: " فلما بث الليل على كافور الأرض مسكه، وألقى على المنزل العميم البركات بركه... لم يرعنا إلا عصوف الريح الصرصر شيعة الانبراء، مالئة ما بين الأرض والسماء، فاضّة أسداد الفضاء... مذكرة الريح العقيم وعاد عهدها القديم."[70] واشتد الريح وقوضت الخيم ولم يبق إلا أخبية السلطان " وأما ما جاورها من أخبية الخواص وخيامهم المحكمة الاصطفاف والتراص، فإنها انهدمت لأول عصوف الريح، وبرح بها الانكشاف أوحى التبريح، ولم يزل الأمر مهولا ونطاق الصبر محلولا، حتى

تداركنا الله بلطفه."[71]

ولقد أجاد السارد في وصف الشتاء الذي كان من أسباب توقف متابعة المتمردين "... لا سيما وقد اشتد البرد فما قيل حتى ... وأقبل الشتاء فقلوب السحب جميعا لا شتى، والثلوج تسقي الأرض كافورها لتنقطع ولادتها، والبروق تلفح الآفاق بنيرانها،فلا تنفع عيادتها والرياح قد أبدت عصوفا دائما وأتت بجنودها فكأنما ظنت كل قائم قائما."[72]

ولم يكتف السارد بالحديث عن الأمطار والرياح والثلوج، بل أشار إلى الحر الشديد حين السير إلى الزاب فقال: " وكان يوما التظت جمرات هجيره، وسأله القيظ عن قبيله وقطميره، وحمى جوه حتى قيد النسيم آخذا وكان يسقط الطائر فوق الرؤوس حنيذا... وكادت الأصوات تنقطع، والقلوب إلى الحناجر ترتفع، وطال قصير الوقت، وقالت النفس لضلوعها " أحرورية أنت؟ " وتوقع للمصابرين الموت، وخيف من شدة العطش الموت. فاضطر الناس إلى الإفطار وتبريد الضلوع الحرار، وإحياء النفوس التي توارت بالأوار، إلاّ مولانا أيده الله..." [73]

هكذا تتجلى لنا رحلة " فيض العباب..." التي سرد فيها السارد أخبار السلطان "أبي عنان" في حركته التي قضى فيها على الأعراب المتمردين والمفسدين، في شرق الجزائر وتونس وفي بلاد الزاب والجريد، وأبدى فيها الرحال مقدرة عالية على صنع المشاهد البشرية والطبيعية بواسطة اللغة التي يأتيه قريبها وبعيدها، أليفها ووحشيها، فإذا هي طيعة تتشكل كما يحب لها.

تلك قراءة في متن رحلة "فيض العباب" نأمل أن تكون قد قربت للمتلقي بعض خصائصها إن لم تكن قد أغرته بقراءتها أو امتلاكها، وهي بعد ذلك وثيقة تؤرخ المنطقة في فترة قلت وثائقها، وبخاصة ما يتعلق بإقليم قسنطينة وأرجائه، وجهود المرينيين في توحيد المغرب بأقطاره.

ـ قائمة المراجع

1) ابن الحاج النميري: فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، دراسة وإعداد الدكتور محمد بن شقرون/ دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، سنة 1990م.
2) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني (جزآن) منشورات عكاظ، المغرب، ط ؟ سنة ؟
3) حميد لحمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، سنة 1991م.
4) . ب. يروان. ج بول، تحليل الخطاب، تر: د.محمد لطفي الزليطي ومنير التركي، النشر العلمي والطابع- جامعة الملك سعود الرياض، 1418هـ/1997م وآخرون.
5) جيرار جنيت، خطاب الحكاية[بحث في المنهج] تر: محمد معتصم و عبد الجليل الأزدي، عمر حلى، المحلين الأعلى للثقافة الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ط2 سنة 1997م.
6) يمنى العيد: تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، دار القارئ، بيروت، ط2، سنة 1999م.
7) عبد الرحيم مودن، أدبية الرحلة، دار الثقافة للنشر والتوزيع الدار البيضاء/ المغرب، ط1، سنة 1417هـ/1996م.
8) عثمان الميلود، الشعرية التوليدية، مداخل نظرية، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء – المغرب- ط1، سنة 1421هـ/ 2000م.
9) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، دار القرويين، الدار البيضاء، ط2، سنة 2003م.

ـ الهوامش:

(1)- فيض العباب، ص:70.
(2)- نفسه، ص:160.
(3)- الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب، ج2، ص:396.
(4)- الرحلة، ص:159.
(5)- نفسه، ص: 383.
(6)- نفسه، ص:367.
(7)- نفسه، ص:150.

(8)– نفسه، ص:506.

(9)– عبد الرجيم مدن، أدبية الرحلة، ص:21.

(10)– الرحلة، ص:223.

(11)– نفسه، ص:294.

(12)– الحسن الشاهدي...ص:405.

(13)– شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العرب، ص:192.

(14)– الرحلة، ص:151.

(15)– نفسه، ص:152.

(16)– نفسه، ص:156.

(17) – نفسه، ص:308.

(18) – نفسه، ص:308

(19) – نفسه، ص:233.

(20) – نفسه، ص:181.

(21) – نفسه، ص:370.

(22) – نفسه، ص:416.

(23) – نفسه، ص:420.

(24) – نفسه، ص:347.

(25) – نفسه، ص:384.

(26) – عثمان الميلود، الشعرية التوليدية، مداخل نظرية،ص:18.

(27) –شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي،ص:199.

(28) –نفسه، ص:359.

(29)– الرحلة، ص:360.

(30)– الرحلة، ص:317.

(31)– نفسه، ص:483.

(32)– ج. ب. يروان. ج.يول. تحليل الخطاب،ص:169.

(33)– الرحلة، ص ص: 262–266–268.

(34)– نفسه، ص:458.

(35)– نفسه، ص:472.

(36)– نفسه، ص:505.

(37)- - يمنى العيد، تقنيات السرد، ص:73.

(38)- الرحلة، ص:412-413

(39)- نفسه، ص:155-156.

(40)- نفسه، ص:250.

(41)- نفسه، ص:250.

(42)- نفسه، ص:251.

(43)- نفسه، ص:460.

(44)- نفسه، ص:255- 256.

(45)- نفسه، ص:283.

(46)- نفسه، ص:299.

(47)- نفسه، ص:264.

(48)- حميد لحمداني، بنية النص السردي، ص:75-76.

(49)- الرحلة، ص:17-181، 211-213.

(50)- نفسه، ص:209-210.

(51)- نفسه، ص:437.

(52)- نفسه، ص:339.

(53)- جيرار جنيت، خطاب الحكاية، ص:109-110.

(54)- الرحلة، ص:329.

(55)- نفسه، ص:380.

(56)- جيرار جنيت، المرجع السابق، ص:117.

(57)- الرحلة، ص:484.

(58)- نفسه، ص:412-414.

(59)- نفسه، ص:416.

(60)- نفسه، ص:416.

(61)- نفسه، ص:416-425.

(62)- نفسه، ص:417.

(63)- نفسه، ص:417.

(64)- نفسه، ص:119.

(65)- نفسه، ص:420.

(66)– نفسه، ص:464.

(67)– نفسه، ص:438.

(68)– نفسه، ص:439-440.

(69)– نفسه، ص:445.

(70)– نفسه، ص:421.

(71)– نفسه، ص:421.

(72)– نفسه، ص:477.

(73)– نفسه، ص:425.

مركز التحكم
مفهومه و وجهاته

بقلم
أ/ منيرة زلوف
قسم علم النفس وعلوم التربية
جامعة الجزائر

الملخص

يقدم هذا المقال محاولة لضبط دقيق لمفهوم مركز التحكم الذي يعتبر من أكثر المفاهيم انتشارا في دراسة الشّخصيّة ، وهو ذو وجهة أو أكثر يسند إليها الفرد سلوكاته وأفعاله . كما يناقش المقال وجهات مركز التّحكّم فالفرد عند قيامه بسلوكات معيّنة، يحرص على أن ينسبها إلى دوافع أدّت به للقيّام بتلك الأفعال، فيمكن أنْ تكون الدّوافع نابعة من شخصّيته ، كما يمكن أن تكون نتيجة لعوامل خارجيّة.

Résumé

Cet article présente un essai afin de régulariser précisément la notion du centre de control qui est considéré comme l'un des notions les plus répondu dans l'étude de la personnalité et elle a une figure ou plusieurs sur lesquelles l'individu appuie ses comportements et ses actes. Cet article débat aussi les figures du centre de control, puisque l'individu quand il accomplit certains comportements il prévoit à les attribuer aux causes qui l'ont ramenées à les exécuter, c'est pourquoi les causes peuvent découlées de sa personnalité , comme elle peuvent le résultat de facteurs extérieurs.

المقدمة:

حظِيَّ مفهوم مركز التّحكم بتعاريف عديدة، إذْ يُعَدُّ واحدًا من أكثر المفاهيم انتشارا في دراسة الشّخصيّة حاليًا، وهوّ متغيّر من متغيّرات الشّخصيّة يهتم بالمعتقدات الّتي يحملها الفرد بخصوص العوامل الأكثر تحكّمًا في النّتائج الهامّة في حياته.

وهذا المفهوم يدلّ على أنّ الحكم المعبّر عنه من طرف الفرد هوّ توضيح أنّ أيّ حادثة تابعة لنوع التّحكّم.

ويعتبر مركز التّحكّم أحد مفاهيم نظريّة التّعلّم الإجتماعي التي جاء بها J.Rotter الّذي وضّح أنّ سمة مركز التّحكّم سمة شخصيّة تعتبر مدخلاً للتّنبّؤ بالسلوك الحادث والتّوقّعات العامّة في أيّ موقف.

كما يقصد به إدراك الفرد للعلاقة بين سلوكه وما يرتبط به من نتائج.

ويعتبر مركز التّحكّم ركيزة إنسانيّة يجب الاعتماد عليها في تفسير سلوك الفرد، وهوّ واحدًا من أكثر المفاهيم انتشارا في دراسة الشّخصيّة حاليّا، وهوّ متغيّر من متغيّرات الشّخصيّة يهتمّ بالمعتقدات الّتي يحملها الفرد بخصوص العوامل الأكثر تحكّما في النّتائج الهامّة في حياته، ويقوم مركز التّحكّم على افتراض مفاده أنّ الطّريقة الّتي يسلك بها الفرد تتأثّر، إلى حدّ بعيد، بما يدرك من علاقات سببيّة بين السّلوك وتوابعه.(1)

أمّا النّسق النّظري لمفهوم مركز التّحكّم فهوّ يستند إلى المدرستين المعرفيّة والسّلوكيّة (نظريّات التّدعيم) .

وقد رأى كلّ من Horrecks et Jackson في سنة 1972 أَنّ: مركز التحكّم ظاهرة نفسيّة تعتمد على إدراك وتفسير ينبعان من الشّخص نفسه ومن أفعاله كنتيجة لتأثّره وتحكّمه في الظّواهر المحيطة به سواء كانت خارجيّة أم داخليّة. وتفسيره لهذه الأفعال يتّجه مباشرة إلى كيفيّة استجابة الشّخص.(2)

يتّضح جليّا أنّ مفهوم مركز التّحكّم ذو وجهة أو أكثر يسند إليها الفرد سلوكاته وأفعاله.

*** وجهات مركز التحكّم:**

إنّ الفرد أثناء قيّامه بسلوكات معيّنة، ينسبها إلى دوافع أدّت به للقيّام بهذه الأفعال، فيمكن لهذه الدّوافع أنْ تكون نابعة من شخصّية الفرد، كما يمكن أن تكون نتيجة لعوامل خارجيّة. ويعّد مفهوم مركز التّحكّم بوجهتيه الدّاخليّة والخارجيّة اللّتان أكّدتهما النظريّة الانتسابية، من أكثر مفاهيم هذه النّظريّة أهميّة، وأشارت هذه النّظريّة إلى أنّ هناك أفراد ذوي مركز تحكّم داخلي وآخرون ذوي مركز تحكّم خارجي.

فالفئة الأولى تنسب نجاحها و فشلها إلى عوامل شخصيّة متعلّقة بها، وتملك القدرة على تحمّل مسؤوليّات أفعالها. أمّا الفئة الأخرى فتنسب هذا النّجاح والفشل إلى قوى خارجيّة كالحظّ والصدّفة إلى غير ذلك، وتُحَمِّلُ هذه الفئة عَوَامِلَ خارجّية مسؤوليّات الفشل.[3]

وذكر Phares في سنة 1978 أنّ أفراد مركز التّحكّم الدّاخلي هم أفراد إيجابيّون لهم القدرة على التّأثير في الحياة الاجتماعية، وكسب المزيد من النّجاح، بينما ذوي مركز التحكّم الخارجي ليس باستطاعتهم تحقيق الانسجام مع بيئتهم نظرًا لعدم تحقيق التّوافق بين رغباتهم وبين أوضاع معيشتهم .

قسّم Rotter النّاس إلى فئتيْن طبقا لمفهوم مركز التّحكّم وهما :

أ- فئة التحكّم الدّاخلي: وهم الأفراد الّذين يتحمّلون بأنفسهم كلّ ما يحدُث لهم وينسبون المسؤوليّة إلى عوامل شخصيّة.

ب- فئة التّحكّم الخارجي: وهم الأفراد الّذين يعتقدون بوجود قوى خارجيّة تتحكّم فيهم وفي أفعالهم وتؤثّر فيهم بقوّة.

ففئة التحكّم الدّاخلي إذن تعتقد أنّ الأحداث التي تواجهها، يحدّد مَسارها من طرف الخصائص الشّخصيّة لهذه الفئة وأفعالها الخاصّة.

أمّا فئة التحكّم الخارجي فتعتقد أنّ الأحداث الواقعة لها في مواقف معيّنة ليست مرتبطة بما يُفعل في هذه المواقف، فالحصول على التّعزيز مثلاً ترجعه إلى الحظّ أو القدر.[4]

فيوجد من الأشخاص من يمتاز بتحكّم من نوع داخلي وينسب ما يحدث له إلى أفعاله، ولكن هناك آخرون من يملك طابع تحكّمي خارجي وينسب ما يحدث له إلى عامل الحظّ أو إلى فعل الآخرين. وقد أكدّ Rotter على أنّ النّاس تنمو لديهم توقّعات ذات وجهة تَحكّم داخليّة أو خارجيّة. هذه التّوقّعات تكون تبعًا لقدرتهم على التّحكّم في ظروف الحياة وأحداثها.

فتوقّعات التحكّم الدّاخلي تنمو عند أفراد يؤمنون بالفعل أنّ ما يقومون به من أفعال يؤثّر في طريقة معيشتهم، فهم يعتبرون بهذا إيجابيّون، لهم القدرة على التّأثير في الحياة الاجتماعية.

وعلى العكس بالنسبة لذوي التّحكّم الخارجي الّذين يعتقدون أنّ ما يحدث لهم إضافة إلى طريقة معيشتهم يتحدّدان بعوامل أو قوى خارجيّة كالحظّ والصّدفة.

وقد أوضح Rotter ذلك عن طريق التّطبيق وبالضّبط في المجال المدرسي.

فالتّلميذ الّذي يعتقد ويدرك جيّدًا أنّ التّدعيم والمكافأة هما نتيجة لأسلوب اجتهاده وخصائصه الشّخصيّة، فإنّ وجهة مركز التّحكّم لديه تكون داخلية .

بينما التّلميذ الّذي يعتقد أنّ التّدعيم والمكافأة يرجعان إلى عوامل خارجيّة كتوفّر الفرص والحظّ والصدّفة، فإنّ وجهة مركز التّحكّم لديه تكون خارجيّة.

نفس هذه النّتائج توصّل إليها Mc.Keachie حيث رأى أنّ فئة التّحكّم الدّاخلي تعتقد أنّ تحقيق النّجاح يرجع إلى المجهودات المبذولة، لذلك فهم يسعون إلى التّفوّق في المجال الدّراسي بالاعتماد على خصائصهم ومجهوداتهم الذّاتيّة، بينما أفراد فئة التّحكّم الخارجي تعتقد العكس .

وقد ذكر كلّ من Horrecks et Jackson في سنة 1972 أنّ الشّخص ذو مركز التّحكّم الخارجي يعتقد أنّ ما يقوم به وما يفكّر فيه لا يؤثّر في حياته وأساليبها.(5)

فمركز التّحكّم إذن يعتبر الرّكيزة الإنسانيّة الّتي يجب أن يعتمد عليها ويعطى لها اعتبارا هامّا عندما يلجأ إلى تفسير مختلف السّلوكات الّتي يقوم بها الفرد.

*** نظريّة التعلّم الإجتماعي لـ**: Rotter:

حاولت هذه النّظريّة فهم السّلوك الإجتماعي للإنسان و الإحاطة بمختلف الظّروف و العوامل المؤثرة في هذا السّلوك.

من أجل ذلك يعتبر مفهوم مركز التّحكّم بوجهتيْه الدّاخليّة والخارجيّة امتدادا طبيعيًّا لنظريّة التّعلم الإجتماعي الّتي جاء بها Rotter.

ولقد اعتمد Rotter على النّظريّة المعرفيّة والنّظريّة السّلوكيّة (نظريّات التّدعيم) في تقديم مفهوم مركز التحكّم في نسَق نظري متكامل.

كما تطرّق إلى عمليّة التّعزيز كمؤثّر هامّ في سلوك الفرد، فعندما يدرك فرد ما أنّ التّعزيز الّذي تحصّل عليه كان نتيجة لاجتهاده أو أفعاله الخاصّة، فإنّ ذلك يجعله مندمجًا في فئة التّحكّم الدّاخلي. بينما يكون الفرد الّذي يعتقد أنّ التّعزيز ناتج عن قوى خارجيّة كالحظّ أو الصّدفة أو قوّة الآخرين، مندمجًا في فئة التّحكّم الخارجي.

*** مفهوم مركز التحكّم و الجنس**:

أشارت نتائج البحوث والدّراسات الّتي اعتمدت على مقياس Rotter للتّحكّم

الدّاخلي والخارجي إلى أنّ مركز التّحكّم الخارجي يكون عادة لدى النّساء أكثر منه لدى الرّجال (النّساء خارجيّات في تحكّمهن أكثر من الرّجال)، ويمكن تفسير ذلك بمختلف الحدود الّتي رسمها المجتمع وأجبر المرأة على احترامها. حيث بيّنت دراسة كلّ من Hsieh et Coll الّتي جاءت كمقارنة نتائج الطّلبة (رجال ونساء) في مفهوم مركز التّحكّم من بلدان مختلفة هيّ: اليابان، الهند، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، كندا، إسرائيل، والولايات المتّحدة الأمريكيّة أنّ النّساء عمومًا هنّ الأكثر خضوعًا لمركز التّحكّم الخارجي من الرّجال.(6)

* **مفهوم مركز التحكّم و العرق**:

أوضحت نتائج الدّراسات الّتي اعتمدت على مقياس Rotter للتّحكّم الدّاخلي والخارجي، أنّ السّود خارجيّين أكثر من البيض في مركز التّحكّم، ويمكن تفسير ذلك باعتقاد السّود أنّ المجتمع يحدّ من تحكّمهم في حياتهم، حيث أوضحت دراسة كلّ من Ladwig et Lefcourt في سنة 1965 الّتي خصّت عيّنة قدرها 60 أسودًا وَ60 أبيضًا بدون اختلاف اجتماعي مهمّ، أو عمر، أو ذكاء، طبّق عليهم مقياس مركز التّحكّم الدّاخلي – الخارجي، أنّ السّود كانوا أكثر خارجيّة من البيض .

في حين أوضحت نتائج تجربة Rotter et Battle في سنة 1963 على 80 طفل أبيض وأسود أنّ الأطفال السّود من الطّبقة الفقيرة الّذين لديهم معامل ذكاء عالي ذوي مركز تحكّم خارجي أكثر من الأطفال البيض الّذين يتمّتعون بذكاء أقلّ وينتمون إلى الطّبقة المتوسّطة .

أمّا دراسة Uhi et Show في سنة 1971 الّتي كانت على عيّنة من الأطفال بيض وسود فقد أوضحت أنّ السّود هم أكثر خارجيّة في مركز التّحكّم بالنّسبة للأطفال البيض . ونفس النّتيجة توصّل إليها Watson, Strickland et Zytkoskee في سنة 1971 على فئة من المراهقين البيض والسّود.(7)

*** مفهوم مركز التحكّم و الثقافة:**

هناك دراسات عديدة أشارت إلى أنّ مفهوم مركز التحكّم يتأثّر بالثقافة الّتي يعيش فيها الفرد.

فدراسة Lao مثلاً في سنة 1977 أوضَحت أنّ أفراد المجتمعات الصّناعيّة هم ذوي مركز تحكّم داخلي لأنّهم أكثر اعتمادا على شخصيّاتهم وذواتهم في القّيام بسلوكاتهم.

أمّا دراسة Mohler في سنة 1980 والّتي قام فيها بالمقارنة بين طلبة المدارس الأمريكيّة واليابانيّة والألمانيّة في مفهوم مركز التّحكّم الدّاخلي والخارجي، توصّلت إلى أنّ الطّلبة الأمريكيّين هم ذوي تحكّم ذاخلي أعلى من الألمان واليابانيّين.

في حين أنّ دراسة صفاء الأعسر في سنة 1978 بيّنت أنّ الطّالبات القطريّات لديْهنّ تحكّما ذاخليّا أكثر من غير القطريّات.

وفي نفس الإطار توصّل Hsieh و مساعديه في سنة 1969 في دراسة تمّت فيها المقارنة بين عيّنتيْن من الأفراد الصّينيّين، واحدة ولدت في أمريكا وعاشت هناك، والأخرى في الصّين إلى أنّ الفئة الأولى لديها تحكّما ذاخليّا أكثر من الثانية.

أمّا بحث Schneider et Parsons في سنة 1974 الّذي قورن فيه مركز التحكّم بين كلّ من الولايات المتّحدة الأمريكيّة، كندا، ألمانيا الغربيّة، إيطاليا، فرنسا، اليابان، الهند، إسرائيل، فقد كانت نتيجته تدلّ بأنّ الأمريكيّين هم ذوي مركز تحكّم داخلي أعلى من مركز التّحكّم الدّاخلي لأفراد البلدان الأخرى.[8]

كما توجد دراسة قام بها Graves في سنة 1961 تناول بالبحث فيها عيّنة من الأطفال الهنود، الإسبانو – أمريكان وأطفال من عشيرة بيضاء. وقد توصّلَ إلى نتائج مفادها أنّ الأطفال البيض من تلك العشيرة لديهم تحكّما داخليا

أكثر من الأطفال الهنود والأطفال الإسبانو - أمريكان.

وهناك دراسة قام بها كلّ من Hsieh, Lotsof et Shybut في سنة 1969 تناولوا فيها بالبحث ثلاث مجموعات من الطّلبة من بلدان مختلفة، حيث أنّ:

- المجموعة الأولى مشكّلة من 38 رجل وَ42 امرأة صينيّين وولدوا في أمريكا.

- المجموعة الثانيّة مكوّنة من 131 رجل وَ138 امرأة أنجلو - أمريكان.

- المجموعة الثالثة مشكّلة من 241 رجل وَ102 امرأة صينيّين من هونكونغ.(9)

وكانت النّتائج المترتّبة عن هذه الدّراسة أنّ المجموعة الثانيّة وهيّ مجموعة الأنجلو - أمريكان لديها تحكّما أكثر داخلية من المجموعة الأولى والثالثة، تليها في ذلك مجموعة الصّينيين المولودين في أمريكا، ثمّ مجموعة صينيّي هونكونغ .

ويمكن تفسير النّتائج السّابقة الّتي تدلّ على تأثير مفهوم مركز التّحكّم بالثّقافة على أنّ التّحكّم الدّاخلي ينشأ في الثّقافة الّتي تشجّع الفرد على الاستقلال وعلى الاعتماد على قدرته الفرديّة وتحمّل المسؤوليّة فيما يقوم به من سلوكات.

يستنتج من كلّ ما سبق ذكره أنّ مركز التّحكّم يعدّ من المتغيّرات الهامّة في دراسة الشّخصيّة وسلوك الفرد، ويقصد به الوجهة الّتي يتّجه إليها الفرد أو ينتسب إليها عند تفسيره لسلوكاته.

فإذا كان الفرد ذو مركز تحكّم داخلي، فإنّه ينسب الحوادث الّتي تحدث له وسلوكاته إلى أفعال وعوامل شخصيّة.

أمّا الفرد الّذي ينسب تصرّفاته إلى عوامل خارجيّة فإنّه يعدّ ذو مركز تحكّم خارجي .

ـ المراجع العربيّة :

1- الدّيب (عليّ محمّد)، (1994)، "مركز الضّبط وعلاقته بالرّضا عن التّخصّص الدّراسي"، مجلّة بحوث في علم النّفس، الجزء الأوّل، مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.

2- الدّيب (عليّ محمّد)، (1994)، "العلاقة بين تقدير الذّات و مركز التّحكّم والإنجاز الأكاديمي في ضوء حجم الأسرة وترتيب الطّفل في الميلاد"، مجلّة بحوث في علم النّفس، الجزء الأوّل، مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.

3- المتولّي (محمّد نبيه بدير)، (1989)، "وجهة التّحكّم الدّاخلي - الخارجي لدى الطّلاب الممارسين للألعاب الفرديّة والألعاب الجماعيّة وغير الممارسين"، مجلّة كليّة التربيّة بالمنصورة، العدد الحادي عشر، جامعة المنصورة.

4- دسّوقي (محمّد أحمد)، (1988)، "مركز التّحكّم وعلاقته بمفهوم الذّات لدى أعضاء هيئة التّدريس بالجامعة ومعلّمي المرحلة الثانويّة العامّة"، مجلّة جامعة الملك عبد العزيز، المجلّد الأوّل، مركز النّشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربيّة السّعوديّة.

5- علي موسى (فاروق عبد الفتاح)، (1988)، "علاقة مستويات الذّكاء بالتّحكّم الدّاخلي لدى المراهقين من الجنسيْن بالمملكة العربيّة السّعوديّة"، مجلّة جامعة الملك عبد العزيز، المجلّد الأوّل، مركز النّشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربيّة السّعوديّة.

6- مقابلة (نصر يوسف) وَيعقوب (إبراهيم)، (1994)، "أثر الجنس ومركز التّحكّم على مفهوم الذّات لدى طلبة جامعة اليرموك"، المجلّة العربيّة للتربيّة، المجلّد الرّابع عشر، العدد الثاني، المنظّمة العربيّة للتربيّة والثقافة والعلوم .

ـ المراجع الأجنبيّة :

7- Agathon, M., et Salehi, I. (1982), Rôle des facteurs familiaux et sociaux dans les antécédents du « lieu de contrôle » intérêt de ce concept pour les psychothérapies, Revue de psychologie appliquée, vol. 32, N° 3, les éditions du centre de psychologie appliquée, paris.
8- Oléron, p., et Soubitez, M.-C. (1982), influence des variables Age, sexe, Agent et connotation sur l'Evaluation du « locus of control » par des enfants d'âge scolaire, Revue de psychologie appliquée, vol. 32, N° 3, les éditions du centre de psychologie Appliquée, paris.
9- Rotter, J.B. (1966), Generalized Expectancies for Internal versus External control of Reinforcement, Journal of psychological monographs: General and Applied, N° 609.