جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية
Mohmmad Bin Ali Assanosi University

مجلة البحوث العلمية

مجلة علمية دورية محكمة تصدر عن مركز البحوث والدراسات العلمية
بجامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

العدد الثامن

2019

مجلة البحوث العلمية

مجلة علمية دورية محكمة تصدر عن مركز البحوث والدراسات العلمية
بجامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

مجلة البحوث العلمية

مجلة دورية محكمة تصدر عن جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

العدد الثامن

هيئة التحرير

رئيس التحرير: د. أحمد عبد الرازق حسن.

أمين هيئة التحرير: عماد سليمان ميلود

عضو هيئة التحرير: وليد سالم بن سالم.

****

الهيأة الاستشارية لهذا العدد

أ.د/ أبو بكر إدريس الصلاي

أ.د/ شعبان عوض العبيدي

د/ محمد عبد الحميد جار الله

د/ موسى رجب عبد الشفيع

د/ سعد صالح الدلال

د/ أمحمد إبراهيم أمحمد

د/ عوض محمد الصالح

د/ شحاته إسماعيل أحمد

د/ عماد خالد عبد النبي

د/ سليم رجب

اخراج فني

أ/احمد بوزهره

رقم الإيداع (2017/37 دار الكتاب الوطنية)

التواصل مع المجلة

الموقع الالكتروني للجامعة: www.ius.edu.ly

البريد الإلكتروني للمجلة:srj@ius.edu.ly

هواتف هيئة التحرير:

رئيس التحرير: 0924716481

أمين التحرير: 0927951631

(بين يدي العدد)

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه

ها نحن اليوم نقدم للطالبين العدد الثامن من مجلة البحوث العلمية المحكمة، استكمالا لرسالة جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية، التي تسعى جاهدة لنشر المعارف المختلفة بأيسر سبل ممكنة، تشجيعا منها للبحث العلمي، ودعما لجهود البحاث، وتذليلا للصعوبات التي قد تعترضهم.

والجامعة تنشر أعداد هذه المجلة بشكل دوري في موقعها الالكتروني، وهو متاح مجانا للجميع، كما خصصت بريدا إلكترونيا لاستقبال الأبحاث لتقييمها ونشرها مجانا وفق ضوابطها المعلنة.

وأخيرا نؤكد أن غايتنا إرضاء المهتمين بالشأن العلمي، كما أننا على استعداد لسماع آرائكم ومقترحاتكم في الباب، عبر وسائل التواصل المختلفة.

وفي النهاية نسأل الله لنا ولكم التوفيق

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

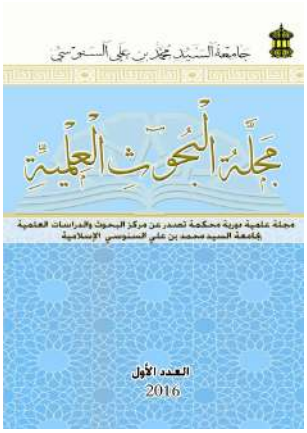
د. أحمد عبد الرازق حسن

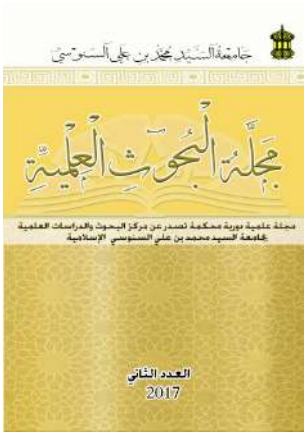
رئيس تحرير مجلة البحوث العلمية

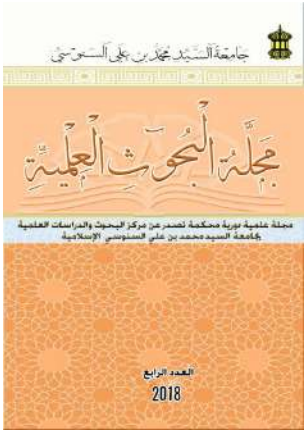
محتويات العدد

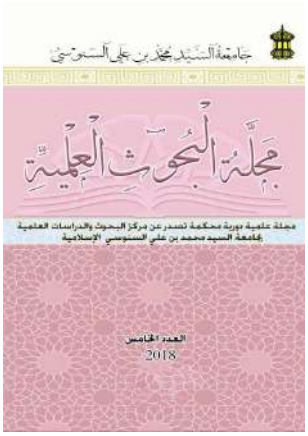
1	تطور النقد في عصر صدر الإسلام ..... .د . زكية خليفة مسعود	10
2	مفهوم العدد بين آراء الأصوليين وتطبيقاتها على نصوص الكتاب والسنة..... د. أحمد سعيد آدم الشلماني	41
3	العنصر الوظيفي للبنية الزمنية (الاسترجاع والاستباق) في سورة يوسف ..... د. علي محمد عيسي الشاظوف – د. رحاب محمد عيسي الشاظوف	70
4	مظاهر الحضارة لمملكة مالي الإسلامية خلال القرن الثامن الهجري..... د. عبد السلام سالم سعيد محمد	98
5	العقوبات البديلة في التشريع الإسلامي وأثرها الإصلاحي..... د. علي عبد العاطي محمد علي	120
6	مؤشرات حول الجغرافيا الزراعية في القران الكريم..... د. فرج عبد الرحيم فرج المسماري	151
7	الجوانب الإجرائية والموضوعية لتأديب الموظف العام..... د. سليمان منصور يونس	173
8	الظواهر الصرفية والنحوية المخالفة للمشهور من كلام العرب فى شعر رجب مفتاح الماجري..... د. عبد الحميد محمد حمدان	189
9	مكانة الشاهد الشعري في إثبات القاعدة النحوية..... د. المعتز حامد بشير محمد	212
10	توظيف التقنيات السردية في بنية القصيدة الليبية الحديثة" إدريس بن الطيب، عبد الحميد بطاو، علي صدقي عبد القادر، لطفي عبد اللطيف " أنموذجا ..... د. عثمان إدريس حمد الصلاي د. محمد أحمد محمد السنوسى.	235
11	الشيخ زايد بن سلطان نشأته وإنجازاته قبل توليه حكم دولة الإمارات المتحدة 1946-1971..... د. صلاح صالح عبد المولى حسين	251
12	الطبيعة القانونية لجريمة غسل الأموال..... د. فرج محمد طيب	273
13	واقع المسرح الليبي وآفاقه المستقبلية..... د. علي عياد محمد صالح . د. أنيس السنوسى ميلود محمد	295

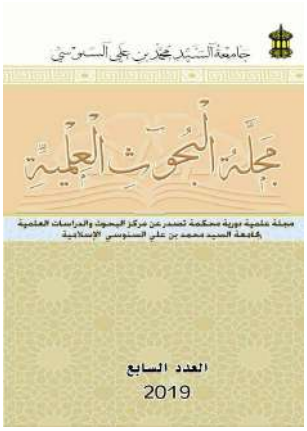
صدر من المجلة











تطور النقد في عصر صدر الإسلام

د. زكية خليفة مسعود

عضو هيئة التدريس بجامعة بنغازي

كلية الآداب – قسم اللغة العربية

تطور النقد في عصر صدر الإسلام

مقدمة:

النقد مادته الأدب فمتى وجد الأدب وجد النقد؛ لذا فتش الباحثون في النقد العربي عن أولياته منذ أقدم ما وصل إلينا من أدب، وكان نتاج هذا البحث وجود مادة نقدية متمثلة في آراء وملاحظات عفوية غير معلّله تناقلتها كتب التراث صحبة بعض النصوص الشعرية التي ترجع إلى العصر الجاهلي.

وبعد العصر الجاهلي بُحث عن النقد في عصر صدر الإسلام، فلم يرَ معظم الباحثين تطورًا للنقد في هذا العصر، بل رأى بعضهم انصرافًا للعرب عنه؛ تبعًا لما أقرّوه من القول بضعف الشعر وانشغال العرب عنه بالقرآن الكريم والفتوحات. (1)

ولم يلتفت أصحاب هذا الرأي إلى ما أحدثه الدين الجديد من تطور شمل حياة العرب في كل نواحيها، وأهمها الأدب، حيث ظهر في أوساطهم البليغة نص فاق ما عهدوه من كلام بليغ!

لهذا كان الهدف الأول لهذا البحث هو إثبات تطوّر النقد العربي في عصر صدر الإسلام انطلاقًا من تلك المقارنات النصية التي وُضِعَ القرآن الكريم فيها أمام البليغ من كلامهم ليقرّ بلاغاؤهم بتفوّق هذا النص وعدم معرفتهم بمثله ، ومن ثم قصور قدراتهم – وهم من هم من البلاغة – عن الإتيان بشيء من مثله .

ومن هنا تبدأ مرحلة جديدة من النقد المتطوّر الذي يوضع فيه المعجز أمام الممكن، ولتكون هذه المرحلة إيذانًا بانطلاقة عظيمة للنقد العربي فيما يأتي من عصور.

إذا أثبتنا هذا ننطلق باحثين في ألوان أخرى من النقد في صدر الإسلام ، متسائلين : هل الدين الجديد وضع معايير للنقد ؟ وهل حدث تطوّر في الأدب الذي هو مادة النقد ليتطوّر النقد تبعًا لتطور مادته؟ لعل في كلام

بعض الباحثين المعاصرين بعض الإجابة على هذه التساؤلات، ولكننا أردنا إمعان النظر فيها وإثراءها بما لم يقل.

وقد رأينا تقسيم البحث على النحو الآتي:

1 – أصول القول بضعف الشعر.

2 – المعجز أمام الممكن.

3 – النقائض ظاهرة نقدية.

4 – المعيار الديني والأخلاقي في النقد.

(1) أصول القول بضعف الشعر:

يرى بعض الباحثين أن النقد الأدبي لم يشهد أيَّ تطوّر في عصر صدر الإسلام، إن لم يكن شبه منعدم في تلك الحقبة، ويُرْجِع ذلك إلى قلة الشعر لانشغال العرب عنه بالقرآن ونشر الإسلام [2]

ولعل مصدر هذا القول محمد بن سلاّم الجمحي (ت 231 هـ) إذ عرض في كتابه طبقات فحول الشعراء لضياع معظم الشعر الجاهلي الذي كان ديوان العرب "ومنتهى حُكمهم به يأخذون وإليه يصيرون" [3] لكن بمجيء الإسلام تشاغلت العرب بالجهاد ونشر الإسلام "ولهت عن الشعر وروايته " [4]

والمتأمل كلام ابن سلاّم يلاحظ أنه كان معنيًّا بالشعر القديم (الجاهلي منه بخاصة) لأنّ ابن سلاّم يمثل اتجاهًا لغويًّا محافظًا يُعنى بالشاهد الذي يخدم القاعدة ، ومن ثّم كان اهتمامه منصبًا على التحقق من صحة ما ينقله الرواة ، فأكَّد من بداية كلامه على أنّ في الشعر مصنوعًا تناقله قوم من غير دراية ولا رواية ، وهذا لا يصمد أمام أهل العلم ولا يصح الاستشهاد به ، يقول : " وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ولا حُجَّة في عربية ، ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ، ولا مديح رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر مُعجِب ، ولا نسيب مستطرف ... " [5]

فليس في كلام ابن سلاّم ما يثبت القول بضعف الشعر في عصر صدر الإسلام ومن ثم ضعف النقد؛ لأن النقد يستمد مادته من الأدب شعره ونثره؛ فإذا انتفى القول بضعف الشعر انتفى بالتبعية القول بضعف النقد.

وما يعني ابن سلام هي قضية الانتحال التي أراد إثبات وجودها في الشعر الجاهلي؛ ولذا نراه يكرّر ألفاظًا تفضي إلى هذا المعنى، ففي الشعر " مصنوع مفتعل موضوع كثير " (6) فمثل هذا التكرار لم يأتِ دون أن تكون وراءه دلالة في نفس ابن سلاّم وهو الذي قصر طبقاته على الشعراء المشهورين المعروفين (7) واقتصر منهم على من " لا يجهله عالم " (8)

وعناية ابن سلاّم بالانتحال نابعة من عنايته بالشاهد اللغوي، فهو غير معنيٍّ بتضعيف الشعر ولا بتضعيف نقده، ولكن يعنيه صدق الرواية ودقتها وألاّ يؤخذ من صحيفة، وألاّ " يُروى عن صحفيّ " (9)

أما ما جاء عن العرب من شعر فهو قليل نسبة إلى ما قالت العرب؛ وهنا ينبغي أن نقرأ من كلام ابن سلاّم ما سكت عنه، أو بعبارة أخرى ما اختفى خلف ظاهر لفظه، فابن سلاّم ينقل عن عمر بن الخطّاب قوله: " كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم سواه " (10) وفي ذات السياق ينقل عن أبي عمرو بن العلاء قوله: " ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلاّ أقله، ولو جاءكم وافرًا لجاءكم علم وشعر كثير " (11)

فأهمية ما قالت العرب من شعر – عند ابن سلاّم – تكمن فيما يحمله من علم! وأيّ علم يعنيه؟ إنّه علم العربية الذي يحرص عليه اللغوي.

وما وصل إلينا كثير، لكنّه أقل ما قالت العرب! وللمتأمِّل أن يتخيَّل ما قالت العرب من شعر إذا كان الكثير الذي وصل إلينا هو أقل ما قالت العرب.

وقبل ابن سلاّم أشار الأصمعي إلى الانتحال حين سأله أبو حاتم السجستاني عن حسّان بن ثابت، فأجابه بأنّه " أحد فحول الشعر. فقال له أبو حاتم: تأتي له أشعار ليّنة؟ فقال الأصمعي: تنسب له أشياء لا تصح عنه"(12)

وروى من باب آخر ابن أخي الأصمعي عن عمّه الأصمعي قوله: "الشعر نكد يقوى في الشرّ ويسهل فإذا دخل في الخير ضعف ولان" (13)

فمن الكلام المنسوب للأصمعي نستطيع تبيُّن أمرين:

الأول – قضية الانتحال.

الثاني – قضية القول بضعف الشعر.

والأمران متمايزان ، لكن الرواة ومنْ بعدهم من الباحثين خلطوا بينهما ؛ ومرجع الخلط – أغلب الظن – تعلُّق الأمرين بحسّان بن ثابت ، فالأمران مرتبطان في كلام الأصمعي بفحولة حسان ، فهو في الأمر الأول فحل في رأي الأصمعي ، ولكن حين يسأله أبو حاتم عن أشعاره اللينة ، يجيبه بأنه "تنسب إليه أشعار لا تصح عنه " (14) ، وأما الأمر الثاني ، وهو ضعف الشعر إذا دخل في الخير ، فهو رأي نقدي آخر يتعلّق بالخيال الشعري يقول به الأصمعي – وفق ما رُوي عنه – وهذا الرأي تدّعمه الرواية عن حسان نفسه عندما سُئل عن لين شعره أو هرمه في الإسلام فأجاب : " إنّ الإسلام يحجز عن الكذب أو يمنع من الكذب وإن الشعر يزينه الكذب " (15)

فالانتحال الذي أشار إليه الأصمعي في شعر حسان لا ينكر وجود الشعر الجاهلي أو يقلل من كمِّه.

كما أن ضعف الشعر – وفق ما رُوي عن الأصمعي وحسّان – لا يمثل استقراء تامًا أو شبه تام للشعر القديم ؛ وإنما هي قضية جزئية خاصة بشعر حسّان إن صحت الرواية ؛ لأنّ ما قال الأصمعي عن حسّان لم يرد في كتابه "فحولة الشعراء " الذي حُقق مؤخرًا تحت عنوان : " سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي وردّه عليه فحولة الشعراء" (16) .

وما يهمنا من هذا العرض هو أن ابن سلاّم لم يتحدّث عن لين الشعر ولم يربط الانتحال بضعف الشعر بعد الإسلام، وأن الذي تحدّث عن الانتحال ولين الشعر هو الأصمعي، لكن الأمرين غير مرتبطين؛ فالانتحال مسألة نقدية

تعني حمل الشعر على غير قائله، وضعف الشعر مسألة نقدية أخرى تتعلّق بالنص من حيث صوره وأخيلته.

وأغلب الظن أن عرض الأصمعي للمسألتين ثم عرض ابن سلاّم لإحداهما جعل بعض الباحثين المعاصرين من بعد يخلطون بينهما؛ لترتسم مسألة نقدية واحدة مفادها: ضعف الشعر بعد الإسلام لانشغال العرب عنه بالقرآن وبالفتوحات والحروب، ثم نكران الشعر الجاهلي؛ لتُسلَب هذه الأمة ركيزة من ركائز تراثها، ثم مستقبلها.

وفي الوقت الذي رأى بعض الباحثين المعاصرين ضعف النقد نتيجة ضعف الشعر في عصر صدر الإسلام – رأى آخرون نشاطًا ملحوظًا للنقد في تلك الحقبة ؛ نظرًا لتطوّر الشعر الذي هو مادة النقد ، فالشعر كان سلاحًا يُشهر إلى جانب الحجة والسيف ، بل هو سلاح "من أمضى الأسلحة في النيل من الأعداء المعاندين " [17] وقد نهج الشعر منذ ذلك الحين نهجًا غير معهود ليصبح " لسان حال الدعوة الجديدة يشيد بانتصاراتها ويشيع مبادئها " [18] على حد عبارة الدكتور بدوي طبانة ، بل يذهب الدكتور بدوي طبانة إلى أكثر من ذلك حين يُرجع نشأة فن النقائض إلى الأيام الأولى للإسلام ؛ لما دار بين شعراء الدعوة وشعراء المشركين من أهاجٍ كان يتبع فيها الخصم ما قال خصمه هادمًا إيّاه " بنظم على مثاله وروي على غراره " [19]

ولا خلاف في أن النقائض أساس من أسس النقد في صدر الإسلام، ولكنها ترجع إلى أصول أبعد من صدر الإسلام، فهي لم تكن وليدة الدعوة ولا نتيجة الصراع بين شعراء المسلمين وشعراء المشركين، والمتتبع للشعر الجاهلي يراها واضحة جلية. [20]

وقبل الخوض في أمر النقائض التي شكّلت أساسًا من أسس النقد في عصر صدر الإسلام لابد من وقفة أمام أمر نعده الأساس الأول والمتين في نشأة النقد العربي ، لا في عصر صدر الإسلام وحده بل في العصور اللاحقة التي بلغ النقد العربي فيها ذروة رقيه وتألقه ، هذا الأساس تمثّل في الكلام المعجز الذي نزل به الروح الأمين على قلب محمد صلّى الله عليه وسلّم ؛ ليكون

إيذانًا بحياة جديدة لهذه الأمة التي امتازت ببلاغتها وفصاحة لسانها ، بل بشعرها الشاعر الذي ظلّ ديوانها المتنقل في صدور أبنائها أحقابًا وأحقابًا ، وكان المؤرِّخ لأمجادها ، والمصوِّر لحياتها في مختلف أحوالها .

(2) المُعْجِز أمام المُمْكِن

أمام القرآن الكريم وقف العرب مشدوهين؛ لأنهم قارنوه بكلام فصحائهم فما وجدوا له نظيرًا حتّى قال أحد بلغائهم عندما سمع بعض آية: " والله إنّ لقوله الذي يقوله حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنّه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله وأنّه ليعلو ولا يعلى، وأنّه ليحطم ما تحته " [21]

هذا ما رواه ابن عبّاس – رضي الله عنهما – من خبر الوليد بن المغيرة حين قرأ رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – بعض آيا القرآن الكريم، فرقّ له الوليد رقة لم تعجب أبا جهل؛ لأنه يعلم أن الوليد – وكما وصف نفسه – أعرف قريش بالشعر وأعلمهم برجزه وقصيده، بل أعلمهم بما خرج عن قدراتهم حتّى نسبوه إلى الجن! فإذا أقرَّ الوليد – وهو من هو – بعجز الإنس والجن عنه فقد أقرّ بأنّه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

علم أبو جهل هذا فلم يتح لعمه الوليد الإقرار بذلك على الملأ، وقاده إلى الإنكار؛ لينزل فيه قوله تعالى: (**إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ**) (سورة المدثر، الآيات 18: 24). [22]

ولم يأتِ الإنكار من هذا الرجل الذي أوتي قوّة الحجة وفصل الخطاب والتأثير في قومه – دون مسوِّغ يقنع به نفسه أوّلاً ليقنع بعد ذلك قومه؛ احتاج الأمر منه إلى تفكير وتقدير ونظر، ليعرض من خلال كلّ ذلك النص القرآني أمام نصوص أخرى يعلمها جيِّدًا، فتتم المقارنة! " ليبتكر عذرًا يموّهه ويروّجه على الدهماء في وصف القرآن بوصف كلام الناس ليزيل منهم اعتقاد أنه وحي أوحي به إلى النبيء صلى الله عليه وسلّم " [23] فبحث في الأقوال الخارقة للعادة التي قد يأتي بها بعض البشر ، والتي وُصِف محمد – صلى الله عليه وسلّم – بها ، وقد تداولها قومه ؛ فقد قالوا عنه " مجنون " لكن الوليد بن المغيرة

لـم ترقـه هـذه التهمـة ؛ لأنهـا لا تصـمد أمـام الـدليل ، فـالمجنون " يُخنـق ويتخـالج ، ويوسـوس ، ولـيس محمـد كـذلك " [24] وقـالوا عنـه : كـاهن ، لكـن الوليـد يعـرف الكهّـان وزمزمتـاهم وأسـجاعهم المتكلَّفـة التـي لا تشـبه مـن قريـب أو بعيـد مـا أتـى بـه محمـد صـلى الله عليـه وسـلّم ، والوليـد أعلمهـم بكـلام الشـعراء ، ومـا يشـبه مـا يقولـه محمـد كـلام الشـعراء الـذي يتفـاوت " علـى حسـب الأحـوال التـي يتصـرّف فيهـا " [25] الشـعراء ، ليسـتقرّ رأي الوليـد بعـد التفكُّـر والتـدبُّر والنظـر والمقارنـة علـى أن محمـداً ساحر ، وما يقوله " سحر يؤثر " [26]

لقـد اسـتقرَّ الوليـد بـن المغيـرة علـى هـذا الوصـف للرسـول صـلى الله عليـه وسـلّم وللـنص القرآنـي بعـد نقـد عميـق قـائم علـى مقارنـة النصـوص، وُضِـع فيهـا الـنص القرآنـي مقابـل كـلام العـرب البليـغ، ليتفـوّق الـنص القرآنـي خارجًـا عـن حـدود الممكـن إلـى المعجِـز! هـذه المقارنـة لـم تكـن متاحـة أمـام العـرب قبـل وجـود الـنص القرآنـي، فهـي سـبر لأغـوار الـنص، ونظـر متنـاهٍ فـي الدقـة؛ لأنـه نتـاج تأمُّـلٍ عميـق مـن رجـل يملـك زمـام البلاغـة والحجـة، وهـذا التأمُّـل وضّـحه القـرآن الكـريم بنصِّـه توضـيحًا دقيقًـا راسـمًا صـورة مُحسَّـة لأحـوال هـذا الناقـد الـذي انعكـس فكـرُه وحيرتـه أمـام الـنص المعجـز علـى مظهـره، فبـدت الحيـرة مجسّـمة فـي عبوسـه وبسـرته وإدباره.

وبليـغ آخـر مـن بلغـائهم هـو عتبـة بـن ربيعـة أرسـله أصـحابه إلـى محمّـد صـلّى الله عليـه وسـلّم؛ ليثنيـه عـن الـدعوة ويكفَّـه عمَّـا أمـره الله بـه، وبعـد أن سـمع القـرآن مـن الرسـول عليـه السـلام عـاد إلـى أصـحابه " بغيـر الوجـه الـذي ذهـب بـه"[27] وحـين سـألوه " مـا وراءك يـا أبـا الوليـد؟ قـال: ورائـي أنّـي سـمعت قـولاً مـا سـمعتُ مثلـه قطُّ، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة " [28]

وهـذا موقـف نقـدي آخـر يظهـر فيـه السـامع شـبيهًا بسـابقه ؛ إذ تـؤدي الرسـالة الواصـلة بينـه وبـين المـتكلِّم دور التـأثير فضـلاً عـن التوصـيل أو الإشـارة ، فـالقول بليـغ ، واللغـة مـؤثِّرة إلـى الحـدِّ الـذي انعكـس علـى مظهـر هـذا السـامع ؛ فعـاد " بغيـر الوجـه الـذي ذهـب بـه " فقـد وَضَـعَ القـول الـذي سـمعه (القـرآن الكـريم) مقابـل مـا اعتـاد سـماعه مـن بليـغ القـول ، ففـاق القـرآن مـا كـان مسـموعًا مألوفًـا مـن

بليغ قولهم ، فصاغ عبارته النقدية الفاحصة غاية في التأكيد ، حيث قال : " ورائي أنّي سمعت قولاً ما سمعت مثله قطُّ ، والله ما هو بالشعر ، ولا بالسحر ، ولا بالكهانة "

أجاب عن سؤالهم بتأنٍ ظهر في تكرار عبارتهم الواردة في سؤالهم (ورائي) وكأنَّ هذه الإجابة إقرار منه لما في نفوسهم من شكٍّ في أنَّه تأثر بما سمع ، ويردف شبه الجملة بجملة مؤكَّدة بـ (إنَّ) ويكون اسمها ضمير المتكلّم ليتناغم مع ضمير المتكلم في المضاف إلى الظرف في (ورائي) وتأتي الجملة الفعلية (سمعت) خبرًا لتزيد الكلام تأكيدًا وتقريرًا ، ويأتي مفعولها (قولاً) منكرًا ؛ لأن ما سمعه غير معهود ولا معروف ، فهو عجيب ، يحتاج إلى وصف تضيق به بلاغة هذا العربي الصميم إلى الحدِّ الذي يُلْجِئه– في وصفه – إلى القسم ، ليعترض بين المفعول ووصفه بالقسم (والله) ويأتي المقسم عليه جملة فعلية فعلها ماضٍ منفي (ما سمعت مثله) ويؤكِّد هذه الجملة بلفظة (قط) المختصة بالنفي [29]

ومقارنة القرآن بالشعر والسحر وقول الكهّان مسألة نقدية مثارة بين قوم ممّن عرفوا بلاغة العرب، وهم قريش؛ لهذا كان كلام رجلين من بلغائهم (الوليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعة) منصبًا على مقارنة القرآن بهذه الأنواع الأدبية المعروفة لديهم، ليقرّ كلا الرجلين بأنّ القرآن أسلوب آخر من القول غير الأساليب الممكنة.

لكن عنادهم أبى إلاّ أن يُصنَّف القرآن ضمن هذه الأساليب التي تبلغ غاية الإتقان في الصياغة وغاية التأثير في نفوس المتلقين.

وإذا قلنا إن قريشًا ليست الغاية في الفصاحة والبلاغة ، بل هناك من العرب من فاقها في ذلك – نرى نقد النص القرآني يخرج من حدوده الضيقة في مكة ليكون مجالاً للمقارنة في نطاق أكبر ، فيتطوّر النقد بإقرار كثير من بلغاء العرب وشعرائها بتفوق هذا الكلام ، فهو ليس – كما قالت قريش – " سحراً أو كهانة أو شعراً " فهذا أنيس الغفاري أخو أبي ذرّ الغفاري يأتي مكة في حاجة

لـه ، ثـم يعـود ليخبـر أخـاه أبـا ذرّ بـأمر هـذا الرجـل الـذي " يـزعم أن الله أرسـله " [30] وحـين يسـأله أخـوه : " فمـا يقـول النـاس " يجيبـه : " يقولـون :شـاعر ، كـاهن ، سـاحر " ويـردف أنـيس : " لقـد سـمعت قـول الكهنـة فمـا هـو مـن قـولهم ، ولقـد وضعت قوله على أقراء الشعر فما يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر " [31]

فهـذه مقارنـة نقديـة أخـرى قـام بهـا شـاعر مـن شـعراء العـرب (أنـيس أخـو أبـي ذرّ) مـن خـارج مكـة، فـي هـذه المقارنـة يضـع القـرآن الكـريم علـى أقـراء الشـعر (وهـي طرقـه وأمثالـه) التـي يعرفهـا حـق المعرفـة؛ لأنـه شـاعر، فـلا يجـد لـه مثـيلاً ولا ملائمًـا، فهـو " لا يلتـئم علـى ألسـنة الشـعراء " ليقـرّ فـي ختـام كلامـه بـأنّ محمـداً صـادق وإنهـم كـاذبون. [32]؛ وكونـه صـادقًا معنـاه أن مـا جـاء بـه مـن كـلام هـو معجز خارج على قدرات البشر البلغاء.

ولا شـيء مـن كـلام العـرب يفـوق شـعرهم الـذي كـان لـه أبلـغ الأثـر علـى عقـولهم وعـواطفهم ، فـإذا جمـع الرجـل مـنهم الشـرف والحكمـة والشـعر فقـد حـاز السـبق فـي قومـه وأصـبح المـؤثِّر فـيهم والمتبـوع المطـاع أمـره ؛ فـإذا أقـرّ بتفـوّق هـذا الـنص علـى الشـعر فقـد أقـرَّ بإعجـازه ؛ لهـذا خشـيت قـريش لقـاء الطفيـل بـن عمـرو مـع رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم حينمـا قـدم الطفيـل مكـة حيـث سـعى إليـه رجـال مـنهم وحـذّروه لقـاء محمـد وسـماع قولـه بحجـة أنّ محمـدًا سـاحر يفـرّق بـين الرجـل وأبيـه وبـين الرجـل وأخيـه ... لكـنَّ الطفيـل أبـى إلاّ لقـاء محمـد بعـد أن قلّـب الأمـر فـي عقلـه ، فقـال فـي نفسـه : " واثُكـل أمـي ! والله إنّـي رجـل لبيـب شـاعر مـا يخفـى علـيَّ الحسـن مـن القبـيح، فمـا يمنعنـي أن أسـمع مـن هـذا الرجـل مـا يقـول؟ فـإن كـان حسنًا قبلته وإن كان قبيحًا تركته " [33]

يعـزم الطفيـل الشـاعر اللبيـب علـى التصـدِّي للـنص (القـول الـذي يقـول محمـد) بالنقـد لـيحكم عليـه بالحسـن أو بـالقبح، فيصـدر الطفيـل حكمـه النقـدي قـائلاً: " فو اللهِ ما سمعت قولاً قط أحسن منه " [34]

ويـأتي حكـم الطفيـل النقـدي هـذا فـي صـياغة مؤكَّـدة غايـة التأكيـد حيـث اسـتعان بالقسـم والنفـي المتبـوع بـ (قـط) المؤكّـدة المسـتغرقة للماضـي وبعـده أفعـل التفضيل (أحسن) ليفيد أن لا كلام يفوق ما يقول محمد صلى الله عليه وسلم.

هذه نماذج من بدايات النقد في عصر صدر الإسلام، يقوم فيها النقد على المقارنة بين النصوص المتنوّعة، هذه المقارنة يولّدها وجود النص الجديد الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، لتتمخّض هذه المقارنة على الإقرار بوجود نص **معجز** أمام **الممكن**.

هذا المعجز يقرّ بإعجازه بلغاء قريش وشعراؤها ثم بلغاء العرب وشعراؤها ، ويكون هذا الإقرار إيذانًا بفتح باب للنقد لم يعهده العرب ، ولم يعهده غير العرب من الأمم التي عرفت بتراثها الأدبي والفلسفي ؛ لتنطلق في العصور اللاحقة الدراسات المتطوِّرة التي تعنى بإعجاز القرآن وبلاغته وتأويله وتفسير .

ولعلّ في هذا ما يكفي لأن نقول: إنّ عصر صدر الإسلام لم يكن عصر خمود للنقد؛ فالنص القرآني في ذاته كان أرحب باب يُفتَح للنظر والمقارنة والإقرار بالإعجاز.

(3) النقائض:

شهد فن النقائض في صدر الإسلام ازدهارًا غير مسبوق؛ إذ صار الإسلام – باتجاهه الإنساني الشامل – موضوعًا خصبًا للنقائض التي عرفها العصر الجاهلي في مواطن الصراعات والحروب.

والنقائض كما يرى الدكتور بدوي طبانة "نقد عملي، فيه المحاكاة الظاهرة، وفيه النقض أو النقد الفعلي الذي يتناول هدم الأفكار والمعاني "[35]

وقد كان الصراع محتدمًا والغزو متتابعًا منذ هجرة الرسول – صلى الله عليه وسلم – إلى المدينة ، ولم يعد هذا الصراع حربًا بين قبيلة وأخرى أو حلف وآخر إنما هو صراع بين حقٍّ بَيِّنٍ وباطلٍ مألوفٍ ، حقٍ أو لنقل فكرٍ يغيّر حياة العرب لأنّه ؛ يمثّل اتجاهًا إنسانيًّا عامًا ولا يعنى بعصبية قبلية ضيقة ' فسار الأدب – وفق هذا الاتجاه – في طريق جديد لا عهد للعرب به ، طريق رسمت معالمه تلك الحياة الجديدة [36] ، فارتدت النقائض ثوبًا جديدًا غير ذلك الجاهلي ، اصطبغ هذا الثوب بصبغ جديد ، ولكنه ظلّ في الوقت نفسه محتفظًا بإطاره القديم ، فالتغيير حدث داخل هذا الإطار ، وما يهمنا – ونحن نقول : إنّ

النقيضة كانت نقدًا ونقضًا في آن واحد – هو أن نثبت أنه نقد متطوِّر فرضته طبيعة المادة التي يستقي منها وجوده ، وهي الشعر نفسه .

مع أول راية تعقد للغزو في الإسلام – وهي راية عبيدة بن الحارث – ينسب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنّه قال: (37)

اَمِنْ طيف سلمى بالبطاح الدمائثِ	اَرِقتَ ، واَمرٍ في العشيرة حادثِ
ترى من لؤي فرقةَ لا يصدّها	عن الكفر تذكيرٌ ولا بعث باعث
رسول اَتاهم صادق فتكذبوا	عليه ، وقالوا : لست فينا بماكث
إذا ما دعوناهم إلى الحق اَدبروا	وهرُّوا هرير المحجرات اللواهث

فأجابه عبد الله بن الزبعْرى السهمي:

اَمن رسم دار اَقفرت بالعثاعث	بكيت بعين دمعها غير لابثِ
ومن عجب الأيام ، والدهر كله	له عجب من سابقاتٍ وحادثِ
لجيش اَتانا ذي عُرامٍ يقوده	عبيدة يُدعى في الهياج ابن حارث
لنتركَ اَصنامًا بمكةَ عُكّفًا	مواريث موروثٍ كريمٍ لوارثِ

لا يهم من قال هذه الأبيات بقدر ما يهم أنها مُناقَضة بين شاعرين الأول مسلم والثاني كافر، وكلاهما من قريش.

والمتأمل في هذه النقيضة يراها قطعة نقدية تمثّلت فيها " المحاكاة " حين سار الشاعر الثاني على خُطى الشاعر الأول وزنًا وقافية ورويًا، هذا من حيث الإطار، فإذا نظرنا داخل الإطار فسنرى هدمًا للفكرة ينطلق من حجاج يثبت الضدّ، فالأول يدعو إلى الحق والثاني يرى ذلك من عجب الدهر " والدهر كله له عجب " ويمضي في قصيدته ناقضًا ما قال الأول مستلهمًا فكره وألفاظه في نوعٍ من التناص تتفاعل فيه الأقوال فتتقارب حينًا وتتباعد حينًا، لتكون النتيجة نقدًا عمليًّا يمارسه الشاعر الثاني.

وفي شعر آخر ينسب إلى حمزة بن عبد المطّلب حين أرسله رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على رأس سرية إلى سيف البحر، فلقي أبا جهل – يقول: (38)

آلا يا لقومي للتحلم والجهل ... وللنقص من رأي الرجال وللعقلِ
وللراكبين بالمظالم لم نطأ ... لهم حُرُماتٍ من سوام ولا أهلِ

يجيبه أبو جهل قائلاً (39)

عجبت لأسباب الحفيظة والجهل ... وللشاغبين بالخلاف وبالبطل
وللتاركين ما وجدنا جدودنا ... عليه ذوي الأحساب والسؤدد الجزل

ويمضي في هذه النقيضة ناقدًا قول الأول نقداً عمليًا قائمًا على الحجاج مدعمًا بما يراه دليلاً، ليكون النصّ الموافق المناقض، فهو موافق وفق الإطار (الوزن والقافية والروي) ووفق ألفاظ تتوزّع داخل هذا الإطار ولكنها تتناقض وفق توظيفها في سياقاتها، ليكون الهدم والبناء وتولّد النص من النص.

وينسب إلى حمزة بن عبد المطّلب أنّه قال يوم بدر: (40)

آلم ترَ آمرًا كان من عجب الدهرِ ... وللحين أسباب مبينة الأمرِ
وما ذاك إلا أنّ قومًا أفادهم ... فحانوا تواصٍ بالعقوق وبالكفرِ

فأجابه الحارث بن هشام (41)

آلا يا لقومي للصبابة والهجرِ ... وللحزنِ مني والحرارة في الصدرِ
وللدمع من عينيَّ جودًا كأنّه ... فريدٌ هوًى من سلك ناظمه يجري

يلتزم الحارث بن هشام ذات الإطار فتأتي النقيضة على نفس الوزن والقافية والروي، ويستخدم نفس الألفاظ ولكن يعيد نسجها في سياق مغاير، فقول حمزة مفتخِراً:

عشية راحوا نحو بدر بجمعهم ... فكانوا رهونًا للركيّة من بدرِ

يقابله قول الحارث باكيًا:

على البطل الحلو الشمائل إذ ثوى ... رهين مقام للركية من بدر

وقول حمزة:

وعمـرو ثـوى فـيمن ثـوى مـن حمـاتهم فشُـقّت جيـوب النائحـات علـى عمـرو

يقابله قول الحارث:

فـلا تَبْعُـدن يـا عمـرو مـن ذي قَرابـة ومـن ذي نِـدامٍ كـان ذا خلـق غمـرِ

فأبيات الحارث حزن ورثاء تقابل أبيات حمزة التي هي فخر وهجاء.

ويقول ضرار بن الخطاب مخاطبًا الأوس: (42)

عجبـت لفخـر الأوس والحـين دائـر علـيهم غـدًا والـدهر فيـه بصـائرُ

وفخـر بنـي النجّـار إن كـان معشـرٌ أصـيبوا ببـدرٍ كلِهـم ثَـمَّ صـابرُ

يجيبه كعب بن مالك: (43)

عجبـــتُ لأمـــر الله والله قـــادر علـــى مـــا أراد ، لـــيس لله قـــاهرُ

قضـــى يـــومَ بـــدرٍ أن نلاقـــي معشـــرًا بغـوا وسـبيل البغـي بالنـاس جـائر

أمّا ابن الزبعرى فيبكي قتلى بدر قائلاً: (44)

مـــاذا علـــى بـــدرٍ ومـــاذا حولـــه مـــن فتيـــة بـــيض الوجـــه كـــرامِ

تركـــوا نُبَيْهًـــا خلفهـــم ومُنَبِّهًـــا وابنـــي ربيعـــة خَيْـــرَ خَصْـــمِ فئـــامِ

ويمضي معدِّدًا باكيًا أصحابه، فيجيبه حسّان بن ثابت قائلاً: (45)

ابـــكِ بكـــت عينـــاك ثـــم تبـــادرت بـــدمٍ تَعَـــلُّ غُروبُهـــا ســـجَّام

مـــاذا بكيـــتَ بـــه الـــذين تتـــابعوا هـــلا ذكـــرتَ مكـــارمَ الأقـــوامِ

ويمضـــي ناقضًـــا ناقـــدًا، ناهجًـــا نهـــج الأول وزنًـــا وقافيـــة ورويّـــاً، مســـتعملاً كثيرًا من ألفاظه في سياقات أخرى تتغاير فيها الدلالات.

وربمـا قـال أحـدهم قـولاً فـردّ عليـه الآخـر، وأتـى النقـد والـنقض بتمثُّـل مـا قـال الأول ومحاولـة إيجـاد الأعـذار لـه، ولكـن يختلـف الإطـار كلـه أو بعضـه، ومثـال

ذلك ما كان بين حسان والحارث بن هشام، فقد قال حسان قصيدته المشهورة التي مطلعها: [46]

تبلت فؤادك في المنام خريدة تسقي الضجيع ببارد بسّامِ

وفي هذه القصيدة تخلّص تخلّصاً حسناً إلى هجاء الحارث بن هشام حين قال :[47]

إن كنتِ كاذبة الذي حدّثتني فنجوتِ منجى الحارث بن هشام
ترك الأحبة أن يقاتل دونهم ونجا برأس طِمِرَّة ولجام

قال حسّان ذلك في نجاة الحارث من القتل يوم بدر، فأجابه الحارث:

الله أعلمُ ما تركت قتالهم حتى حَبَوا مُهري بأشقرَ مزبدِ
وعرفتُ أنّي إن أقاتلْ واحدًا أقتلْ ولا يَنْكى عدوِّيَ مشهدي
فصددتُ عنهم والأحبةَ فيهمُ طمعًا لهم بعقاب يومٍ مُفْسِدِ

نقل ابن هشام صاحب السيرة عن ابن إسحاق قوله: " قالها الحارث يعتذر من فراره يوم بدر "[48]

فالحارث نظر في قول حسّان نظرةَ الفاحص المدقق، فأقرَّ ما قال، ولم يملك سوى الاعتراف الضمني بصحة ما قال حسّان، فلم يلجأ إلى قصيدة حسّان ليُكذِّب قوله، وإنّما لجأ إليها ليؤكِّد هذا القول وليجد الحجة التي تسوِّغ ما فعله، ومن ثمَّ كانت النقيضة بقلب الدليل ودحض الحجة؛ ففرار الحارث في قصيدة حسّان كان دليل جبنٍ، وفراره – وفق ردِّه – هو حكمة؛ لأنّه يهبه الحياة فيتمكن من الثأر ممن قتل أحبته:

فصددت عنهم والأحبة فيهمُ طمعًا لهم بعقاب يوم مفسدِ

وما يهمنا هنا هو هذا الأسلوب العملي في النقد حين عمد الشاعر الثاني إلى نص الشاعر الأول لينقضه بطريقة غير معهودة حين خالف قافيته ورويه، ولكنّه التزم ببعض ألفاظه في تناصٍّ يحوِّل الهجاء تهديدًا ووعيدًا، فتنقلب الأدلة لتثبت النقيض.

هكذا قدّمت النقائض نقدًا عمليًّا يقوم على التناص والمحاكاة والحجاج بأسلوب لا قبل للعرب قبل الإسلام به، وإن عرف العرب النقائض قبل الإسلام.

4 – الملاحظات النقدية الفطرية:

لكن ازدهار النقائض وتطور أساليب النقض لم يغيِّب النقد الفطري الذي عرفه العرب والذي أوردت لنا كتب التراث صورًا منه، وإن لم نسلِّم بما روي من ذلك على إطلاقه.

جاء في صحيح البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما " أنّه قدم رجلان من المشرق فخطبا فعجب الناس لبيانهما، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: إنّ من البيان لسحراً أو إنّ بعض البيان سحرٌ " (49)

ووفق ما أخرجه ابن عبد البر عن ابن عباس فإنّ الرجلين هما الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم التميميان، حيث مدح الزبرقان نفسه وأثنى عليه عمرو قائلاً: " إنه لشديد العارضة مانع لجانبه، مطاع في أدنيه " لكن ثناء عمرو لم يرق الزبرقان الذي رأى أنّ عمرًا أنقصه حقَّه حسدًا له، فقال عمرو على الفور: " فو الله لبئيس الخال، حديث المال، أحمق الوالد، مبغض في العشيرة؛ والله يا رسول الله، ما كذبت فيما قلت أولاً، ولقد صدقت فيما قلت آخرًا؛ رضيت فقلت أحسن ما علمت، وغضبت فقلت أقبح ما وجدت "(50)

فقال صلّى الله عليه وسلّم " إنَّ من البيان سحرًا " (51)

وهذه ملاحظة نقدية أطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبارة موجزة مؤكَّدة ، فتحت بابًا واسعًا للتأويل والتحليل ، وانقسم حيالها العلماء فريقين ، فريق يوجِّه الحديث وجهة أساسها الذم ، وفريق يراه مدحًا ، فالأول يرى في لفظة " السحر " شيئًا مذمومًا ؛ لأنّه يصوِّر الباطل حقًّا فيستميل القلوب ويحوِّل الشيء عن حقيقته ، ومن ثم فإن الحديث جاء في معرض الذم ، " واستدلوا على ذلك بإدخال مالك له في موطئه في باب ما يكره من الكلام " (52) والقول الآخر وهو قول "جمهور أهل الأدب والعلم بلسان العرب" الذي أبى إلاّ أن يجعل هذا الحديث " مدحًا وثناء وتفضيلاً للبيان وإطراء " (53)

وأيًّا كان التأويل فإنّ قول الرسول صلى الله عليه وسلم ملاحظة نقدية تقوم على الحكم الفطري الذي هو امتداد لنقد عرفه العرب منذ جاهليتهم.

وفي السياق ذاته يخطب خطيب بني تميم عطارد بن حاجب مفاخرًا فيطلب رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – من ثابت بن قيس أن يجيبه، ثم ينشد شاعر بني تميم الزبرقان بن بدر فيجيبه حسّان بن ثابت، فيصدر بليغهم الأقرع بن حابس رأيًا نقديًّا قائلاً: " وأبي، إن هذا الرجل لَمُؤَتّى له، لخطيبه أخطب من خطيبنا ولشاعره أشعر من شاعرنا، ولأصواتهم أحلى من أصواتنا"(54)

وهذا حكم يقوم على المقارنة بين الأقوال، وهو حكم لا يستند إلى أسس أو قواعد، وإنّما يعتمد على الذوق الفطري السليم الصادر عن ناقد ألف الأساليب الراقية وخبرها فجاء الحكم سديدًا، وإن لم تُذكر أسباب المفاضلة ومسوَّغاتها.

وفي حديث كعب بن زهير أن رسول الله عليه السلام كساه بردته لمّا أسمعه قصيدته التي مطلعها:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيّم إثرها لم يُشفَ مكبول (55)

وهل كان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ليفعل ذلك لولا موقف نقدي ، تذوّق من خلاله صلى الله عليه وسلم هذه القصيدة ، وأدرك بحسِّه الفطري ومعرفته ببليغ الكلام وفهمه للنفس الشاعرة وكيف تنسج هذه النفس التراكيب الظاهرة وفق المألوف ، وكيف تطوي خلف هذا الظاهر هناك في العمق معاني لا يدركها إلاّ من امتلك الحس النقدي الذي يوغل في العمق فيقرأ ما خلف الظاهر وما يدور في النفس ؛ لأنّ الظاهر أمارات ورموز تدل على الخفي ، والخفي هنا صراع بين الحق والباطل ، ينتصر فيه الحق ليقذف اللاشعور ألفاظًا وتراكيب وصورًا مألوفة يعرفها رسول الله عليه السلام جيدًا لأنّها مألوفة ، ويقرأ من خلالها الخفي غير المألوف .

لقد كانت قصيدة كعب وفق الظاهر قصيدة جاهلية سار فيها الشاعر الفحل على النهج الذي ألفه من مقدِّمة غزلية إلى وصف للراحلة إلى مديح؛ وهذا

ما جعل بعض الباحثين من مستشرقين وعرب لا يرى جديدًا في هذه القصيدة سوى ما ورد من تصريح بذكر الرسول عليه السلام في ثلاثة أبيات [56] هي قوله [57]:

نُبْئِتُ أَنَّ رسولَ اللهِ أوعدني والعفو عند رسول الله مأمولُ

مهلا هداك الذي أعطاك نافلة الـ قرآن فيها مواعيظ وتفصيلُ

ثم قوله:

إنّ الرسول لنور يُسْتضاءُ به مهنّد من سيوف الله مسلولُ

لكن هذا النهج التقليدي لا يصوّر حقيقة التجربة عند الشاعر [58] الذي لم يردد الصور التقليدية ترديدًا جامدًا لا حياة فيه، بل نفث في الصورة القديمة الروح وبعث فيها حياة جديدة أدركها رسول الله – عليه السلام – بحسه الذكي وذوقه الفطري فأسبغ عليه شرفًا بأن كساه بردته، لتمثل البردة أمارة على الإعجاب يصبغ القصيدة طوال الدهر، وتصبح "البردة " عنوانًا للقصيدة ورمزاً من رموز الخلافة في الدولة الإسلامية.

(6) المقياس الديني الخلقي:

لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل يكفي النقد أن يكون نقائض تحمل نقدًا عمليًا قائمًا على المحاكاة والمحاجة لدحض الخصوم الذين يشهرون سلاح الشعر؟ وهل يكفي النقد أن يكون ملاحظات وآراء فطرية تصدر عن المتلقي المتذوق في لحظة من لحظات الشعور بالانتشاء مما سمع بأذنه وفسّر بحسه؟ أم أن الدين الجديد في حاجة إلى أدب يبشِّر بمبادئه وينشرها ليكون انعكاسًا لمنهجه القويم وتطبيقًا لقيمه التي جاء بها، ومن ثم كان لابدّ من وضع أسس للنقد يقاس على أساسها الأدب، فما وافق مبادئ الدين الجديد فهو المحكوم له بالجودة والتميُّز، وما خالفها فهو المنهي عنه المعيب في نظر المسلم الحق؟

لا شك أننا نجد أنفسنا أمام مقياس يوضع للنقد هو المقياس الديني الخلقي.

وهـذا المقيـاس أوجدتـه الـدعوة وفرضـته القـيم الخلقيـة التـي دعـا إليهـا الإسلام انطلاقًا من دور الأدب في الحياة وطبيعة تأثيره في المتلقين.

ولـئن ظهـر هـذا المقيـاس متـأخرًا فـي نقـدنا العربـي فـإنَّ لـه وجـودًا معرقًـا فـي نقـد الآداب الأخـرى، فمـا إقصـاء الشـعراء عـن مدينـة أفلاطـون الفاضـلة إلاّ انطلاقًـا مـن هـذا السـاس، حيـث لـم يـرَ أفلاطـون فـي الشـعراء قيمـة نفعيـة أو خلقيـة [59] بينمـا خالفـه تلميـذه أرسـطو طـاليس الـذي ارتبطـت مسـألة التطهيـر (الكاثرسـيس) عنـده بأصل ديني يتصل بطقوس عبادية. [60]

ولعـلّ نظـرة المسـلمين إلـى الشـعر كانـت أقـرب إلـى نظـرة الشـاعر الرومـاني " هـوراس " الـذي وفّـق بـين هـذين الاتجـاهين حـين رأى أن للشـعر وظيفتـين همـا الإمتـاع والمنفعـة [61] ، وهـي نظـرة ليسـت بغريبـة عـن نظـرة العـرب للشـعر منـذ العصـر الجـاهلي الـذي ارتبطـت نشـأة الشـعر فيـه بالعبـادة ، فمـن " أناشـيد دينيـة كـانوا يتجهـون بهـا إلـى آلهـتهم " [62] يرجـون نصـرتهم علـى أعـدائهم ، إلـى هجـاء أعـدائهم ومـدح أبطـالهم ...[63] ثـم إخضـاع شـعرائهم لمعـايير وقـيم تمسّـكوا بهـا ، فـامرؤ القـيس يطـرده أبـوه لإفراطـه فـي الغـزل وخروجـه عـن قـيم العـرب وأعرافهـا [64] وطرفـة تتحامـاه العشـيرة وتعزلـه كمـا يُعـزل البعيـر الأجـرب لإسـرافه فـي الملـذات ، يقول : [65]

ومـــازال تَشّـــرابي الخمـــورَ ولـــذتي ... وبيعـــي وإنفـــاقي طريفـــي ومُتّلـــدي
إلـــى أن تحـــامتني العشـــيرة كلهـــا ... وأَفْـــرِدْتُ إفـــرادَ البعيـــر المعبّـــدِ

لهـذا كلـه لـم يكـن عجبًـا أن يكـون الـدين والأخـلاق معيـارًا نقـديًّا فـي عصـر صـدر الإسـلام ، وهـو عصـر تثبيـت دعـائم الـدين وإرسـاء مبادئـه التـي تـدعو إلـى الإيمـان بـالله الواحـد الأحـد وتنبـذ كـل مـا مـن شـأنه أن ينـال مـن وحـدة المسـلمين ويفـرّق كلمـتهم ، وهـذا لا يتنـافى مـع ذاتيـة الشـاعر الـذي ربمـا تغـزَّل فـي مقـدِّمات قصـائده التـي ينـافح فيهـا عـن الـدعوة علـى نحـو مـا نـرى فـي شـعر حسّـان بـن ثابـت[66] ، ونحـن هنـا لسـنا بصـدد النظـر فـي هـذا الأمـر ومـا ينطـوي عليـه مـن دلالات عميقـة تكمـن وراء الظـاهر مـن الغـزل أو غيـره نحـو وصـف الخمـر فـي بعـض مقـدّمات القصـائد التـي قيلـت فـي صـدر الإسـلام بقـدر مـا نحـن بصـدد رصـد

المقيـــاس الـــديني والأخلاقـــي الـــذي أصـــبح مهمًـــا فـــي النظـــر إلـــى شـــعر المسـلمين ، والـذي – فـي رأينـا – لا يمنـع الإمتـاع إلـى جانـب المنفعـة الدينيـة والخلقيـة للشـعر ؛ فالرسـول – صـلى الله عليـه وسـلم – يسـتمع إلـى النابغـة الجعـدي ينشده قصيدته التي مطلعها [67]

خليلـــيَّ عوجـــا ســـاعة وتهجَّـــرا ولوما على ما أحدث الدهرُ أو ذرا

والتي يذكر فيها رسول الله – عليه السلام – قائلاً [68]:

أتيـــتُ رســـولَ الله إذ جـــاء بالهـــدى ويتلـــو كتابًـــا كـــالمجرَّة نيِّـــرا

فلما قال:

بلغنـــا الســـماء مجـــدنا وجـــدودنا وإنّـــا لنرجـــو فـــوق ذلـــك مظهـــرا

قـال النبـي صـلى الله عليـه وسـلم: إلـى أيـن يـا أبـا ليلـى؟" فأجبـه النابغـة: "إلى الجنّة "فقال النبي: " نعم، إن شاء الله "[69]

ولما بلغ قوله:

ولا خيـر فـي حلـم إذا لـم يكـن لـه بـوادر تحمـي صـفوه أن يكـدّرا
ولا خيـر فـي جهـل إذا لـم يكـن لـه حلـيم إذا مـا أورد الجهـل أصـدرا

فيسـتلهم فـي البيتـين مـا أمـر بـه الإسـلام مـن مكـارم الأخـلاق – يـزداد إعجاب رسول الله بشعره، ويدعو له قائلاً " أجدت لا يفضض الله فاك " [70]

والمقيـاس الـديني والأخلاقـي لا يطبقـه الرسـول – صـلى الله عليـه وسـلم – علـى شـعر المسـلمين فحسـب، وإنّمـا هـو مقيـاس يقـيس بـه الشـعر العربـي فـي عمومـه حتّـى إن صـدر عـن غيـر مسـلم أو كـان لشـاعر جـاهلي، فممـا يُـروى عنـه صـلى الله عليه وسلم أنه حينما استمع إلى قول أمية بن أبي الصلت [71]:

الحمـــد لله ممســـانا ومصـــبحنا بـــالخير صـــبّحنا ربـــي ومسّـــانا
ربّ الحنيفـــة لـــم تنفـــد خزائنهـــا مملـــوءة طبّـــق الآفـــاقَ ســـلطانا
ألا نبـــيّ لنـــا منّـــا فيخبرنـــا مـــا بعـــد غايتنـــا مـــن رأس محيانـــا
بينـــا يربينـــا آباؤنـــا هلكـــوا وبينمـــا نقتنـــي الأولاد أفنانـــا

وقــد علمنــا لــو انــا العلــم ينفعنــا أن ســوف يلحــق آخرانــا بأولانــا

– قال: " إنْ كاد أميةُ لَيُسْلِمُ "[72]

بـل للرسـول صـلى الله عليـه وسـلم رأي فـي عمـوم شـعر أميـة ينطلـق مـن مقياس ديني وخلقي حيث يقول فيه: " آمن شعره وكفر قلبه " [73]

وكان – صلى الله عليه وسلم – يستحسن قول طرفة: [74]

سـتبدي لـك الأيـام مـا كنـت جـاهلا ويأتيـك بالأخبـار مـن لـم تـزوِّدِ

كمـا أنَّ لصـحابة رسـول الله – رضـي الله عـنهم – مواقـف نقديـة تقـوم علـى النظـر إلـى الأدب بمعيـار الـدين، فممـا يـروى عـن عثمـان بـن مظعـون أنـه لمّـا سـمع لبيدًا ينشد في مجلس من قريش قوله)[75]

ألا كـــل شـــيء مـــا خـــلا الله باطـــل

" قال عثمان: صدقت "

ولما قال لبيد:

وكـــل نعـــيم لا محالـــة زائـــل

" قال عثمان: كذبت، نعيم الجنة لا يزول "[76]

ولـيس هنـا سـوى المقيـاس الـديني الـذي دفـع عثمـان إلـى رفـض كـل مـا مـن شأنه أن يشكك في شيء مما وعد الله به.

وينسـب إلـى عمـر بـن الخطّـاب – رضـي الله عنـه – أنـه كـان يقـول فـي زهيـر بـن أبـي سُـلمى الشـاعر الجـاهلي أنـه " كـان لا يعاظـل بـين الكـلام، ولا يتبـع وحشـيه، ولا يمـدح الرجـل إلاّ بمـا فيـه " [77]، ويقـال إن بعـض الـرواة قـال: "لـو أن زهيرًا نظر في رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعرى ما زاد على ما قال:

فـــإنّ الحـــق مقطعـــه ثـــلاث يمـــين أو نفـــار أو جـــلاء "[78]

وكـان عمـر " يعجـب بهـذا البيـت ويقـول: لـو أدركـت زهيـرًا لوليتـه القضـاء لمعرفته " [79]

بل لعمر – رضي الله عنه – مواقف نقدية يتجاذبها أمران يتعلقان بالقول، أولهما: إخضاع القول للمقياس الديني والأخلاقي، وثانيهما: إخضاع القائل لحكم الحاكم العادل الذي يجب عليه معاقبة كل من قال قولاً أو فعل فعلاً من شأنه أن يكدِّر صفو علاقة المسلم بالمسلم أو يثير الفتنة بين الناس، والفتنة في الإسلام أشد من القتل. (80)

ومن هذه المواقف ما يُروى من أن الزبرقان بن بدر استعدى عمر على الحطيئة الذي هجاه هجاء مقذعًا حين قال: (81)

دع المكارِمَ لا ترْحلْ لبغيتِها واقعد فإنَّك أنتَ الطاعِمُ الكاسي

فحاول عمر تفسير شعر الحطيئة بقراءته قراءة نقدية يقف فيها على ظاهر النص دون أن يغوص فيما تحت السطح من معانٍ أخر؛ وذلك ليجعل للشاعر مندوحة تخرج كلامه مخرج العتاب أو أي غرض آخر غير الهجاء الذي يستوجب العقوبة، فقال عمر: " ما أسمع هجاء ولكنها معاتبة " (82) وفي رواية " ما أعلمه هجاك، أما ترضى أن تكون طاعمًا كاسيًا؟ " (83) فقال الزبرقان: " إنّه لا يكون في الهجاء أشدُّ من هذا " (84) وهنا يحكِّم عمر شاعرًا آخر هو حسّان بن ثابت، فيكون حسّان شاهد إثبات حين يقول: " لم يهجه ولكن سلح عليه " (85) ويُرْوى أن عمر " سأل لبيدًا عن ذلك فقال: ما يسرني أنّه لحقني من هذا الشعر وأنّ لي حُمُرَ النَّعَم " (86) وبعد هذا يقرّر عمر معاقبة الحطيئة وحبسه ليشغله عن أعراض المسلمين.

والمهم في هذه القصة هو المعيار الديني الأخلاقي في النقد الذي من أجله يُعاقب الشاعر، فلم يكن الحكم على الشعر من حيث هو فن، وإلاّ لكان بيت الحطيئة من أجود الهجاء؛ لأنّه يحقق الغاية الفنية من الهجاء وذلك بالنيل من المهجوّ، ولعلّ هذا ما جعل خلفًا الأحمر يقول: " أشد الهجاء أعفّه وأصدقه، وقال مرّة أخرى: ما عفّ لفظه وصدق معناه " (87) وهذا يتحقق في هجاء الحطيئة الزبرقان بن بدر في عمومه.

والجدير بالملاحظة في هذه القصة النقدية هو أن نعرف أن عمر الحاكم العادل والعربي الصميم الذي يتذوَّق الشعر لم يكن ليخفى عليه هجاء

الحطيئة ، ولكنه " أراد الحجة على الحطيئة " [88] أو لعلّه " أراد أن يدرأ الحدود بالشبهات " [89] فحاول إيجاد مسوِّغ لقول الحطيئة يجنبه العقوبة ، ويطفئ جذوة الحقد بين الخصوم ؛ فقرأ البيت وفق نظرة سطحية لا تغوص إلى عمق المعاني ، وهو يعلم هذه المعاني ، لكن حسّانًا – وربما معه لبيد – قرأ ما في عمق المعنى أو معنى المعنى ، وهو مقصد الشاعر ، فكان الهجاء مقذعًا ، ولم يكن عمر غافلاً عن ذلك – كما أسلفنا – بدليل أن عمر حينما رقَّ للحطيئة وأخرجه من حبسه قال له : " إيّاك والهجاء المقذع " [90] فقال الحطيئة : " وما المقذع يا أمير المؤمنين ؟ " [91] فقال عمر: " المقذع أن تقول هؤلاء أفضل من هؤلاء وأشرف، وتبني شعرًا على مدح لقوم وذم لمن تعاديهم " [92]

وهنا يضع عمر قاعدة نقدية للهجاء أساسها الدين الإسلامي الذي لا يفاضل بين المسلمين إلاّ بالتقوى والعمل الصالح، وهو يعلم أن أشد الهجاء أثرًا على النفوس ما قام على المفاضلة بين الناس وإنْ صَدَقَ الشاعر في معانيه وعفّ في ألفاظه، والحطيئة يدرك عمق هذا النقد ودقته وفق المعيار الديني والأخلاقي؛ ولذا قال لعمر: " أنت – والله يا أمير المؤمنين – أعلم منّي بمذاهب الشعر " [93]

ومحاولة درء الحدود بالشبهات طريق انتهجه عمر في مثل هذه المواقف ، وحسبنا قصته مع بني العجلان حين هجاهم الشاعر النجاشي فاستعدوا عليه عمر ، فسلك عمر ذات السبيل الذي سلكه مع الزبرقان والحطيئة ، وكان شاهده وناقده حسان بن ثابت أيضًا . [94]

6 – الخاتمة:

من خلال ما تقدَّم نستطيع أن نخلص إلى نتائج أهمها:

1 – لم يقل محمد بن سلاّم الجمحي بضعف الشعر في عصر صدر الإسلام، وليس في كلامه ما يشير إلى ذلك.

2 – كان ظهور النص القرآني إيذانًا بظهور نقد متطوّر أساسه المقارنة بين المعجز والممكن.

3 – وَضْعُ المعجز أمام الممكن فتح بابًا لنقدٍ جديد لم تكن تعرفه العرب، ولم تعهده الأمم الأخرى التي عُرِفت بتراثها الأدبي والفلسفي والتي مارست أشكالاً متطوّرة من النقد.

4 – النقائض نقد عملي يقوم على المحاكاة والمقارنة ودحض الدليل بالدليل وردّ الحجة بالحجة، وقد شهد هذا النقد تطوّرًا ملحوظًا إبان الحرب الكلامية بين المسلمين والمشركين.

5 – ظلّ النقد الفطري والملاحظات النقدية القائمة على الذوق الذي لا يستند إلى قواعد ولا أسس نقدية – قائمًا يمارسه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعامة العرب مسلمين وغير مسلمين، فلم تنته الملاحظات النقدية التي ألفها العرب قبل الإسلام، والتي سار وجودها جنبًا إلى جنب مع وجود الأدب.

6 – أصبح المقياس الديني والأخلاقي أساسًا مكينًا من أسس النقد العربي انطلاقًا من الإيمان بدور الأدب في حياة المسلمين وبتأثيره في نفوس المتلقين.

وبعد، فلقد كان ظهور الإسلام إيذانًا بتطوّر الأدب الذي هو مادة النقد، وكان القرآن الكريم أساسًا من أسس تطوّر النقد العربي القديم، وما زال معينًا لا ينضب يستقى منه الناقد العربي وغير العربي مادة نقدية قائمة على المقارنة والتحليل؛ ليثبت أنّه المعجز وأنّ ما عداه من أساليب البشر – في كل زمان ومكان – ممكنة.

هذا ما أمكننا من جهد، وهو جهد المقل، فإن حالفنا التوفيق فهو ما نسعى إليه، وهو توفيق من الله العلي القدير، وإن كانت الأخرى فحسبنا أنّنا أخلصنا النية وصدقنا العمل، وما التوفيق إلاّ من عند الله.

الهوامش:

1) ينظر: ينظر عبد القادر القط: في الشعر الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية – بيروت، 1987، ص 9.

2) ينظر: نجيب محمد البهبيتي: تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، دار الثقافة – الدار البيضاء 1982، ص 113، 114، وشوقي ضيف: النقد، دار المعارف – القاهرة، ط 5، 1984، ص 29.

3) محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، 1974، السفر الأول، ص 24.

4) نفسه.

5) نفسه ص 4.

6) نفسه.

7) ينظر: نفسه ص 3.

8) نفسه.

9) نفسه ص 4.

10) نفسه ص 24.

11) نفسه ص 25.

12) القرطبي المكي: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (مع الإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر)، دار الكتاب العربي – بيروت، ج1، ص 338.

13) نفسه.

14) نفسه ص.

15) نفسه ص 339.

16) ينظر الأصمعي: سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي وردّه عليه فحولة الشعراء، حققه: محمد عودة سلامة أبو جرى، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية – بور سعيد ،1994، ص 38.

17) بدوي طبانة: دراسات في نقد الأدب العربي من الجاهلية إلى غاية القرن الثالث، دار الثقافة – بيروت، د.ت، ص 79.

18) نفسه.

19) نفسه 83.

20) ينظر على سبيل المثال: السكري: شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار فرّاج، مراجعة: محمود محمد شاكر، مكتبة العروبة، مطبعة المدني – القاهرة، 1965، ج 1، ص 262: 279.

21) البيهقي في دلائل النبوّة، الحديث 532.

22) ينظر: أسباب النزول: الواحدي، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث النبوي – القاهرة، 1998 م، ط 4، ص 381، 382.

23) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984، ج 29، ص 307.

24) نفسه.

25) الباقلاّني: إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف ،1995 م، ط5، ص37.

26) ينظر: محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، د.ت، ص 71.

27) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده – مصر ،1955، ج 1، ص 294.

28) نفسه، والخبر رواه البيهقي في دلائل النبوة، الحديث 536.

29) ينظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة: سعيد الأفغاني، دار الفكر، 1969 م، ط 2، ج 1، ص 191.

30) قصة إسلام أبي ذر كما وردت عنه في صحيح مسلم، الحديث 2473.

31) نفسه.

32) ينظر الحديث نفسه.

33) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1، ص 382، 383.

34) نفسه.

35) بدوي طبانة : دراسات في نقد الأدب العربي من الجاهلية إلى غاية القرن الثالث ، ص 83 .

36) ينظر : سعيد منصور حركة الحياة الأدبية بين الجاهلية والإسلام ، نسخة مصوّرة ، إهداء من المؤلِّف ، 1992 م ، ص 198 .

37) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 2، ص 592: 594.

38) نفسه ص 596.

39) نفسه.

40) نفسه، ج2، ص 8، 9.

41) نفسه، ص 10.

42) نفسه ص 13.

43) نفسه ص 14.

44) نفسه ص 15.

45) نفسه ص 16.

46) نفسه.

47) نفسه، ص 7.

48) نفسه.

49) البخاري، الحديث 5768.

50) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، الناشر: الفاروق الحديثة – القاهرة، ط 4، 2007، ج 16، ص 340، 341.

51) نفسه.

52) نفسه، ص 340.

53) نفسه.

54) ابن هشام: السيرة ج 2، ص 567.

55) ينظر: محمد بن سلاّم الجمحي: طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، ج1، ص 99.

56) ينظر: د. سعيد حسين منصور: رؤية جديدة في دراسة الأدب العربي في عصر صدر الإسلام، نسخة مصوّرة إهداء من المؤلِّف 1992 م، وطبع الكتاب سنة 1981 م، ص35.

57) نفسه ص 34، وكعب بن زهير: ديوانه، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر – بيروت، ط 2 ،2002 م، ص 89.

58) ينظر: نفسه ص 36.

59) ينظر: محمد خير شيخ موسى، فصول في النقد العربي وقضاياه، دار الثقافة – الدار البيضاء، ط 1، 1984 م، ص 186، 187.

60) ينظر: ارسطو طاليس: فن الشعر، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة – بيروت، ط 2، 1973م، (مقدمة المحقق) ص 50.

61) ينظر: محمد خير شيخ موسى: فصول في النقد العربي وقضاياه، ص 188.

62) شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي – العصر الجاهلي ، دار المعارف ، ط 8 ، 1977م ، ص 196 .

63) ينظر: نفسه.

64) ينظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث – القاهرة، ط 3، 2001 م، ج 1، ص 107؟

65) الخطيب التبريزي: شرح القصائد العشر، تحقيق: فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط 4، 1980، ص 130، 131.

66) ينظر على سبيل المثال قصيدته الهمزية التي مدح بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجا أبا سفيان، شرح ديوانه، ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرقوقي، دار الأندلس – بيروت، ط3، 1983، ص 57: 66.

67). القرطبي المكي: الاستيعاب في أسماء الأصحاب (مع الإصابة لابن حجر)، ج 3، ص 555.

68) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 289.

69) القرطبي المالكي: الاستيعاب، ج 3، ص 554، وينظر ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 289.

70) نفسهما.

71) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني: إشراف وتحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الشعب – القاهرة، 1969، ج 4، ص1343.

72) نفسه.

73) نفسه ص1344.

74) طرفة بن العبد : ديوانه ، تقديم : كرم البستاني ، دار صادر – بيروت ، 1961 ، ص 41 .

75) ينظر: ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1، ص 370.

76) نفسه.

77) ابن سلاّم: طبقات فحول الشعراء، ج 1 ،ص 63.

78) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج 1، ص 140، وينظر: زهير: ديوانه، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، 1992، ص 138.

79) أبو هلال العسكري: الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العصرية – بيروت، 1986، ص 342.

80) ينظر: محمد خير شيخ موسى: فصول في النقد العربي، ص 56.

81) الحطيئة: ديوانه برواية وشرح ابن السكّيت، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، مكتبة الخانجي – مطبعة المدني – القاهرة، ط 1، 1987، ص 50.

82) أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني، ج 2، ص 604.

83) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 328.

84) نفسه.

85) نفسه.

86) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج 2، ص 604.

87) ابن رشيق: العمدة، ج 2، ص 171.

88) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 116.

89) ابن رشيق: العمدة، ج 2، ص 52.

90) نفسه ص 170.

91) نفسه.

92) نفسه.

93) نفسه.

94) ينظر نفسه، ص 51.

المصادر والمراجع:

1 – أرسطو طاليس: فن الشعر، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة – بيروت، ط2، 1973.

2 – الأصمعي: سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي ورده عليه فحولة الشعراء، حققه: محمد عودة سلامة أبو جري، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية – بورسعيد، 1999.

3 – البخاري: صحيحه، اعتنى به وأعده للنشر: محمد محمد تامر، مؤسسة المختار – القاهرة، ط1، 2004.

4 – بدوي طبانة: دراسات في نقد الأدب العربي من الجاهلية إلى غاية القرن الثالث، دار الثقافة – بيروت، د.ت.

5 – البيهقي: دلائل النبوة، دار الكتب العلمية – بيروت، 2008.

6 – حسّان بن ثابت: ديوانه، ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرقوقي، دار الأندلس – بيروت، ط 3، 1983.

7 – الحطيئة: ديوانه بشرح ابن السكِّيت، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، مكتبة الخانجي – مطبعة المدني – القاهرة، ط 1، 1987.

8 – الخطيب التبريزي: شرح القصائد العشر، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط 4، 1980.

9 – زهير بن أبي سلمى: ديوانه، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1992.

10– السكري: شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار فرّاج، مراجعة: محمود محمد شاكر، مكتبة العروبة، مطبعة المدني – القاهرة، 1965.

11 – سعيد حسين منصور:

- رؤية جديدة في دراسة الأدب العربي في عصر صدر الإسلام، نسخة مصوّرة مهداة من المؤلف 1992، والكتاب طبع 1981.
- حركة الحياة الأدبية بين الجاهلية والإسلام، نسخة مصوّرة مهداة من المؤلف، 1992.

12- شوقي ضيف:
- تاريخ الأدب العربي – العصر الجاهلي، دار المعارف، ط 8، 1977.
- النقد: دار المعارف – القاهرة، ط 5، 1984.

13 – طرفة بن العبد: ديوانه، تقديم: كرم البستاني، دار صادر – بيروت، 1961.

14 – ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، الناشر: الفاروق الحديثة – القاهرة، ط 5، 2007.

15 – عبد القادر القط: في الشعر الإسلامي والأموي، دار النهضة – بيروت، 1987.

16 – أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، إشراف وتحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الشعب – القاهرة، 1961.

17 – ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث – القاهرة، ط3، 2001.

18 – القرطبي: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (في هامش كتاب الإصابة) دار الكتاب العربي – بيروت، د.ت.

19 – كعب بن زهير: ديوانه، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر – بيروت، ط 2، 2002.

20 – محمد خير شيخ موسى: فصول في النقد العربي وقضاياه، دار الثقافة – الدار البيضاء، ط 1، 1984.

21 – محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، 1974.

22 – محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، د.ت.

23 – محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984.

24 – مسلم: شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمّى إكمال المعْلِم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء – مكتبة الرشيد – الرياض، ط 1، 1998.

25 – نجيب محمد البهبيتي: تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، دار الثقافة – الدار البيضاء، 1982.

26 – ابن هشام الأنصاري : مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق : مازن المبارك و محمد علي حمد الله ، مراجعة : سعيد الأفغاني ، دار الفكر – بيروت ، ط 2 ، 1969 .

27 – ابن هشام المعافري: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقّا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده – مصر، 1955.

28 – أبو هلال العسكري: الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العصرية – بيروت، 1986.

مفهوم العدد بين آراء الأصوليين وتطبيقاتها
على نصوص الكتاب والسنة

الدكتور أحمد سعيد آدم الشلماني.
المحاضر بقسم الفقه وأصوله – كلية الشريعة والقانون.
جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية.

ملخص البحث

يتناول هذا البحث آراء الأصوليين المختلفة في مفهوم العدد، ما بين نافٍ له ومُثبتٍ ومفصِّلٍ، ويلقي الضوء على أبرز أدلتهم وما دار حولها من نقاش، ثمّ يتطرق إلى تطبيق هذه الآراء على بعض نصوص الكتاب والسنة؛ لمعرفة مدى ملاءمتها لها وانسجامها معها. ومن أجل الوصول إلى ذلك فقد تعرض البحث إلى التعريف بالمنطوق وأنواعه، والمفهوم وأقسامه، مركزاً على مفهوم المخالفة وذكر شروطه وأنواعه، ومن ثَمّ تفصيل الكلام على مفهوم العدد، وبيان حقيقته ومغايرته لبقية المفاهيم، ثم سرد المذاهب وأدلتها، وذكر تطبيقاتها على بعض النّصوص الشرعية من الكتاب والسنة بما يسمح به المقام.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد..

فإنّ الأحكام الشرعية إنّما تستفاد من النّصوص عن طريق استخلاص المعاني من الألفاظ التي وضعت لها، وهذه المعاني يمكن معرفتها إمّا عن طريق منطوق اللفظ وإمّا عن طريق مفهومه، والمفهوم إمّا أن يكون موافقاً وإما أن يكون مخالفاً، والمفهوم المخالف أنواعه كثيرة، ومن بينها مفهوم العدد الذي هو محل البحث؛ ومن ثمّ فلابّد من الإطلالة على معنى المنطوق وأنواعه، والمفهوم وأقسامه، وشروط العمل بمفهوم المخالفة قبل الولوج في تفاصيل مفهوم العدد وآراء الأصوليين فيه وتطبيقاتها على النّصوص الشرعية.

مشكلة البحث:

مفهوم العدد هو أحد أنواع مفهوم المخالفة، والقاعدة العامة لمفهوم المخالفة هي أنّه يكون بتقييد الحكم في المنطوق بقيد يربط الحكم به، ويدلّ على أنّ مجرد انتفاء هذا القيد يؤدي إلى انتفاء الحكم. وهذه القاعدة تكاد تكون مطّردة في جميع أنواع المفاهيم باستثناء مفهوم العدد، من حيث إنّ في تصور حقيقته شيئاً من اللّبس، ومن حيث إنّ بعضهم يدّعي أنّه خاضع في دلالته للقرائن الخارجية؛ فوجب النّظر في حقيقة هذا الادعاء وهذا التّصور، ومن ثَمّ المقارنة بين الآراء المتباينة لدلالة مفهوم العدد وتطبيقاتها على نصوص الكتاب والسنة.

أهمّيّة البحث:

تكمن أهمّية هذا البحث في كون النّص الشرعي هل له دلالة على حكم ما في المفهوم المخالف لمنطوقه إذا كان مقيداً بعدد؟ وما هي حقيقة هذه الدّلالة؟ وكيف أسهمت في إثراء الفقه الإسلامي بالآراء المختلفة التي تفرعت عنها مسائل فقهية كثيرة.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن حقيقة مفهوم العدد، وتركيز الضوء على آراء الأصوليين المختلفة في دلالته على الحكم الشرعي، ومدى خضوع هذه الآراء لروح النّصوص الشرعية من الكتاب والسنة، ومن ثمّ الوصول إلى الرأي الأكثر ملاءمة لها.

حدود البحث:

يتناول هذا البحث بشيء من التفصيل آراء الأصوليين المختلفة في دلالة مفهوم العدد وبيان أهمّ أدلة كلّ فريق ومناقشاته، ثمّ مقارنة هذه الآراء بما ورد في النّصوص الشرعية.

ولمّا كانت النّصوص الشرعية التي اكتنفت في طياتها ذكر العدد كثيرة جداً فقد تمّ الاقتصار على بعض النّصوص التي تناولت مواضيع فقهية مهمّة، والتي يمكن تطبيقها على الآراء المختلفة بحيث تصبح فكرة دلالة مفهوم العدد واضحة وجلية.

منهج البحث:

لقد استعملنا في هذا البحث ثلاثة من مناهج البحث المعروفة، وهي المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والمنهج الاستنباطي. فأما المنهج الوصفي فقد تجلّى في عرض موضوع مفهوم العدد من خلال طرق دلالة الألفاظ على المعاني، وبيان المنطوق والمفهوم وتقسيماتهما، ومذاهب الأصوليين وذكر أدلتهم ومناقشاتها، وعرض النصوص الشرعية التي تناولت مفهوم العدد بما يتناسب وحجم البحث. وتجلّى المنهج التحليلي في فحص أدلة الأصوليين، وبيان وجهة دلالتها وما يرد عليها من النقد والاعتراض. وتجلّى المنهج الاستنباطي في تحقيق معنى مفهوم العدد، وبيان ما يثبت من النقيض للمنطوق به عند انتفاء الحكم دون خضوعه لشيء من القرائن، ومدى انسجام النصوص الشرعية مع رأي المثبتين لحجية مفهوم العدد.

طرق دلالة الألفاظ على المعاني:

الألفاظ أوعية المعاني، ويمكن أن يُستدل بها على تلك المعاني وما تشتمل عليه من أحكام بإحدى طريقتين: إمّا بطريق المنطوق وإمّا بطريق المفهوم. فاللفظ إن دلّ على معناه مطابقة أو تضمّناً؛ بأن كان بصريح الصيغة والوضع كان منطوقاً. وإن دلّ على معناه التزاماً؛ بأن كان بغير صريح الصيغة والوضع كان مفهوماً.

أولاً: المنطوق:

وقد عرَّفه ابن الحاجب بقوله: **ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق.**[1]

أي: هو المعنى الذي دلّ عليه اللفظ، حالة كون ذلك المعنى مظروفاً في اللفظ المنطوق به، كتحريم التأفيف للوالدين الدّال عليه قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}.] الإسراء آية 23].

والمنطوق بحسب تقسيم ابن الحاجب ينقسم إلى قسمين:[2]

القسم الأول: المنطوق الصريح: وهو دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له.

وهو ثلاثة أنواع:

1- النّصّ: وهو ما دلّ على معنى لا يحتمل غيره. كأسماء الأعداد، كقوله تعالى: {تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ}] البقرة آية 196]، والأعلام التي تدلّ على ذوات أو أماكن معينة لا تحتمل

غيرها، فلفظ محمّد مثلاً يدلّ على ذات معينة من غير احتمال لغيرها من الذوات.

2- الظاهر: وهو ما دلّ على معنى يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً. كقولك: رأيت أسداً، فهو ظاهر في الحيوان المفترس، ويحتمل الرجل الشجاع احتمالاً مرجوحاً، فإن دلت عليه قرينة سمي (مؤوّلاً)، فالمؤوّل نوع من المنطوق.

3- المجمل: وهو ما دلّ على معنى يحتمل غيره بالتساوي. كقوله تعالى: {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}] البقرة آية 228]، فإنّ لفظ القرء يحتمل معنى الطهر ومعنى الحيض على السواء.

القسم الثاني: المنطوق غير الصريح: وهو دلالة اللفظ على معنى لازم للمعنى الذي وضع له.

وهو ثلاثة أنواع:

1- دلالة الاقتضاء: وهي دلالة اللفظ على معنى مضمر (أي مقدر) مقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً.

فمثال ما يتوقف عليه صدق الكلام: قوله صلى الله عليه وسلم: ((رُفِعَ عن أُمْتِي الخَطَأُ والنِّسْيانُ ومَا استُكرِهُوا عَلَيه))،[3] أي رفع إثم الخطأ.

ومثال ما يتوقف عليه صحة الكلام عقلاً: قوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}] يوسف آية 82]، أي أهلها، وهو مجاز مرسل.

ومثال ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعاً، كما لو قال شخص لمالك عبدٍ: (أعتق عبدك عني بألف)، ففعل فإنّه يصحّ عنه، والتقدير: ملّكه لي بألف وأعتقه عني، لتوقف صحة العتق شرعاً على الملك.

2- دلالة الإيماء أو التنبيه: وهي دلالة اللفظ على معنى مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة[4] ولكن اقترن ذلك المعنى بحكم لو لم يكن علّة له لكان بعيداً عن كلام الفصحاء. كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}] المائدة آية 38]، فتكون السرقة علّة للقطع.

3- دلالة الإشارة: وهي دلالة اللفظ على معنى لازم غير مقصود للمتكلم. كقوله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} [البقرة آية 187]، فإنّه يدلّ على صحة صوم من أصبح جنباً، وهو غير مقصود من سياق الآية؛ إذ المقصود من سياقها جواز الأكل والشرب والجماع في جميع أجزاء

ليلة الصوم، ويلزم من ذلك صحة صوم من جامع في آخره وأدركه الصبح قبل أن يغتسل.

هذا وقد أثار تقسيم ابن الحاجب للمنطوق إلى صريح وغير صريح إشكالاً عند الأصوليين في معرفة الفرق بين المفهوم والمنطوق غير الصريح كنّا قد تعرضنا له بالتفصيل في بحثنا (تحقيق الأماني في معرفة المنطوق والمفهوم من المعاني).

ثانيا: المفهوم:

وقد عرّفه ابن الحاجب بقوله: **ما دلّ عليه اللفظ في غير محلّ النطق.**[5]

أي: هو المعنى الذي دلّ عليه اللفظ حالة كون ذلك المعنى غير مظروف في اللفظ المنطوق به، بل مظروف في اللفظ المسكوت عنه (فالفظ حينئذ دلّ على معنى آخر لم يوضع له، بل لزم عنه وقد وضع له لفظ آخر مسكوت عنه)، وذلك كتحريم ضرب الوالدين في قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}] الإسراء آية 23]، فإنّه معنى لازم لتحريم التأفيف دلّ عليه اللفظ وقد وضع له لفظ آخر مسكوت عنه وهو لا تضربهما.

وينقسم المفهوم إلى قسمين:[6]

مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

1- مفهوم الموافقة: **وهو المعنى المفهوم من اللفظ الذي يوافق حكمه حكم المنطوق به.**

فإن كان حكم المفهوم أولى من حكم المنطوق سمي فحوى الخطاب. مثاله: تحريم ضرب الوالدين المفهوم من قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}، فإنّه أولى من تحريم التأفيف المنطوق به لأشدّية الضرب من التأفيف في الإيذاء. وإن كان حكم المفهوم مساوياً لحكم المنطوق سمي لحن الخطاب. مثاله: حرمة إحراق مال اليتيم المفهوم من قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا}] النساء آية 10]وهو مساو لحرمة أكله.

2- مفهوم المخالفة: ويسمى دليل الخطاب: **وهو المعنى المفهوم من اللفظ الذي يخالف حكمه حكم المنطوق به. أو هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه.**

بمعنى أن المسكوت عنه له نقيض حكم المنطوق لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في حكم المنطوق.

فقوله صلى الله عليه وسلم: ((إذا بَلَغ المَاءُ قُلَّتينِ لَمْ يُنَجِّسْه شَيء))،[7] دلّ بمنطوقه على أنّ الماء إذا بلغ القلتين ووقعت فيه نجاسة فإنّه يدفعها عن نفسه ولا ينجس–بشرط عدم

التغيّر كما هو متفق عليه بين الفقهاء– وبلوغ هذا العدد وهو القلتان قيد معتبر في حكم المنطوق، فيُفهم منه أنّه إذا انتفى هذا القيد وكان الماء أقلّ من قلتين، فإنّه ينجس. وهذا الحكم المسكوت عنه وهو التّنجّس هو نقيض حكم المنطوق وهو عدم التّنجّس، وقد فهم هذا النقيض من انتفاء القيد، والقيد هنا (أي القلتين) عدد، وقد يكون القيد صفة أو غاية أو شرطاً، إلى غير ذلك من أنواع المفاهيم الآتية.

أنواع مفهوم المخالفة:

ينقسم مفهوم المخالفة إلى عدة أنواع أهمها ما يلي:[8]

1– مفهوم الصفة: وهو أن يعلّق الحكم على الذات بصفة من صفاتها فيدلّ على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة. نحو قوله صلى الله عليه وسلم: ((في الغَنَمِ السَائِمَة الزَّكاةُ))،[9] أي فغير السائمة لا زكاة فيها .

2– مفهوم الشرط: وهو أن يعلّق الحكم على شيء بأداة من أدوات الشرط فيدلّ على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء الشرط. نحو قوله تعالى: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ}] الطلاق آية 6]، أي فغير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهنّ.

3– مفهوم الغاية: وهو أن يعلّق الحكم على شيء ببلوغ الغاية بكلمة (حتى) أو غيرها فينتفي الحكم ببلوغها. نحو قوله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ}] البقرة آية 187]، أي فإذا تبيّن الفجر فلا يجوز لكم الأكل، وإذا دخل الليل فلا إتمام، بل يجوز لكم الفطر.

4– مفهوم العدد: وهو ما سنتناوله بالتفصيل، وهو أن يعلّق الحكم على شيء بعدد معين فينتفي الحكم عن غير ذلك العدد. نحو قوله تعالى: {فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}] النور آية 4]، أي لا غيرها.

5– مفهوم اللقب: وهو أن يعلّق الحكم على شيء بما يدلّ على الذات. سواء كان علماً كمحمّد أو لقباً كزين العابدين وأنف الناقة أو كنية كأبي عبد الله. نحو: في الغنم الزكاة. أي لا في غيرها من الإبل والبقر.

والخلاصة أنّ مفهوم المخالفة يكون بتقييد الحكم في المنطوق بقيد يربط الحكم به ويدلّ على أنّ انتفاء هذا القيد يؤدي إلى انتفاء الحكم.

وجمهور الأصوليين على أنّ كلّ أنواع مفاهيم المخالفة حجة تبنى عليها الأحكام إلا مفهوم اللقب، فلا يبنى عليه حكم وإن فهم منه؛ لما يلزم منه من الحظْر، كما في قوله تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ}] الفتح آية 29]، فلو قلنا بمفهوم المخالفة للزم نفي الرسالة عن

غيره من الرسل.

شروط العمل بمفهوم المخالفة:

لمفهوم المخالفة بكافّة أنواعه شروط عند القائلين به لابدّ من توافرها ليتحقق حكمه والعمل به، وأهمّ هذه الشروط ما يلي: [10]

1- ألا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له، وذلك كقوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}] الإسراء آية 23]، فإنّه لا يفهم منه جواز الضرب؛ لأنّ الضرب المسكوت عنه أولى بالحرمة من التأفيف، وكقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا}] النساء آية 10]، فإنّه لا يفهم منه جواز الإحراق؛ لأنّ الإحراق المسكوت عنه مساو في الحرمة للأكل.

2- ألا يكون القيد المذكور الذي قيّد به المنطوق خرج مخرج الغالب، وذلك كقوله تعالى: {وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ}] النساء آية 23]، فلا يُفهَم منه أنّ الربيبة إذا لم تكن في حجر زوج الأمّ المدخول بها جاز نكاحها؛ لأنّ القيد خرج مخرج الغالب؛ إذ غالبا ما تكون الربيبة مع أمّها في حجر الزوج.

3- أن لا يكون القيد خرج مخرج التفخيم، كقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤمِنُ باللهِ واليَومِ الآخِرِ، أنْ تَحِدَّ على مَيِّتٍ فَوقَ ثَلاثٍ))،[11] فإنّ قيد الإيمان للتفخيم في الأمر، وأنّ هذا لا يليق بمن كان مؤمناً.

4- ألا يكون القيد ذكر لزيادة امتنان على المسكوت عنه، كقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا}] النحل آية 14]، فلا يدلّ على منع القديد من لحم ما يؤكل مما يخرج من البحر كغيره.

5- ألا يكون القيد ذكر لتقدير جهل المخاطب به دون جهله بالمسكوت عنه، حيث يكون عالماً مثلاً بحكم المعلوفة ويجهل حكم السائمة، فيقال له: في السائمة زكاة. فلا يدلّ على أنّ المعلوفة لا زكاة فيها.

6- أن لا يكون القيد خرج مخرج الواقع، كقوله تعالى : {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} [آل عمران آية 28]، فلا يفهم منه جواز موالاة الكافرين مع المؤمنين، لأنّ الآية نزلت في واقعة معينة، وهي أنّ بعض المؤمنين والوا الكافرين من دون المؤمنين.[12]

7- أن لا يذكر القيد على وجه التبعية لشيء آخر، بل يكون مستقلاً كقوله تعالى: {وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ} [البقرة آية 178]، فلا يفهم منه جواز المباشرة

للمعتكف إذا كان خارج المسجد؛ لأنّ قوله: (فِي الْمَسَاجِدِ) لم يذكر مستقلاً، بل ذكر تبعاً للاعتكاف، والمعتكف تَحرم عليه المباشرة مطلقاً في المسجد وخارجه.[13]

8- أن لا يذكر القيد على وجه المبالغة والتكثير، كقوله تعالى: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ} [التوبة آية 80]، ونحو: جئتك ألف مرة فلم أجدك.[14]

وبالجملة فالذي يجمع هذه الشروط هو ألا يكون لذكر القيد الذي قيد به حكم المنطوق فائدة سوى ربط الحكم به وجوداً وعدماً. فإن كان القيد قد ذكر لفائدة أو غرض آخر غير ربط الحكم به فلا يكون حجة؛ لأنّه إنّما جاء لذلك الغرض الآخر من الأغراض التي مر بعضها في الشروط.

مفهوم العدد:

بعد أن عرّفنا كلاً من المنطوق والمفهوم، وذكرنا أنواعهما وشروط العمل بمفهوم المخالفة، فإنّنا سنفرد الكلام على مفهوم العدد من حيث تعريفه وحجيته ومذاهب الأصوليين في ذلك، ثم نتطرق إلى بعض التطبيقات العملية الواردة لمفهوم العدد في الكتاب والسنة وما أجمع عليه العلماء؛ لنتبيّن مدى قربها وبعدها من أقوال الأصوليين وذلك على النّحو الآتي:

تعريف مفهوم العدد:

هو دلالة اللفظ الذي قيّد فيه الحكم بعدد على ثبوت نقيض الحكم فيما عدا ذلك العدد.[15]

فقوله: نقيض الحكم يدلّ على أنّ الحكم المستفاد من مفهوم العدد لابدّ وأن يكون نقيضاً للحكم الثابت بالمنطوق لا ضده.

وإنّما كان الثابت في مفهوم العدد هو نقيض الحكم لا ضده؛ لأنّ هذه هي قاعدة مفهوم المخالفة كما بين ذلك القرافي في قواعده، فقال: ((فظهر أنّ مفهوم المخالفة إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، وأنّ هذا هو قاعدته، وليس قاعدته إثبات الضد. ويظهر التفاوت بينهما في قول ابن أبي زيد من أصحابنا، حيث استدلّ على وجوب صلاة الجنازة بقوله تعالى في حق المنافقين: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا} [التوبة: 84] أنّ مفهومه يقتضي وجوب الصلاة على المسلمين، وليس الأمر كما قاله، بل مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين، وعدم التحريم صادق مع الوجوب والندب والكراهة والإباحة، فلا يستلزم الوجوب؛ لأنّ الأعمّ من الشيء لا يستلزمه، فلا يلزم الوجوب في هذه الصورة،

فكذلك يكون دأبك أبداً في مفهوم المخالفة إثبات النقيض فقط، ولا تتعرض للضد ألبتة؛ لما ظهر لك من الفرق بين القاعدتين)).[16]

وعلى هذا الذي قاله القرافي، فقوله تعالى: {فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً} [النور: 4]، منطوقه وجوب الثمانين جلدة، ومفهومه عدم وجوب غيرها؛ لأنّه هو نقيضه، وهو صادق بعدم وجوب الواحد والثمانين فما فوقها، وبعدم وجوب التسعة والسبعين وما دونها. وهذا غير صحيح؛ لأنّ التسعة والسبعين فما دونها واجبة من باب أولى.

ثمّ إننا لو طبقنا قول القرافي هذا على مفهوم الصفة في قوله صلى الله عليه وسلم: ((في الغَنَمِ السَائِمةِ زكاةٌ))،[17] لقلنا منطوقه وجوب الزكاة في السائمة، ومفهومه عدم وجوبها في غير السائمة؛ لأنّه هو نقيضه وهو صادق بعدم وجوب المعلوفة وبعدم وجوب العاملة والكلام هنا صحيح ومنتظم. وقد قالوا مفهوم العدد داخل في مفهوم الصفة،[18] فلماذا انتظم في الصفة ولم ينتظم في العدد؟

إننا نجد الجواب عن هذا عند ابن أمير حاج، حيث إنّه بعد أن ذكر أنّ مفهوم العدد وغيره من المفاهيم راجع إلى مفهوم الصفة قال: ((قلت: إلا أنّه وإن رجع الجميع إليها لم يعط سائر أحكامها)).[19] ومن ثَمّ اعتبر ابن أمير حاج أنّ نقيض الثمانين في قوله تعالى: {فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً} [النور: 4] هو الزائد على الثمانين فقط فقال:((فإنّه يدلّ على نفي وجوب الزائد على الثمانين؛ لأنّه نقيض وجوب الجلد المقيد بالعدد فيما عداه)).[20]

فهل الزائد على الثمانين هو فقط نقيض الثمانين، وأنّ مفهوم العدد إنّما يُثبِت فقط نقيض الحكم إمّا في الزائد حيناً وإمّا في الناقص حيناً آخر، أم أنّه يثبت النفي مطلقاً في الزائد والناقص معاً.

الذي يتضح من كلام ابن السبكي هو أنّ مفهوم العدد يُثبت النفي مطلقاً فيهما جميعاً، حيث قال بعد أن استدل على الزائد بقوله صلى الله عليه وسلم:(لأزِيدَنَّ على السَّبْعِين)،[21] : ((وإذا وضح هذا الدليل، فنقول: لمفهوم العدد صورتان؛ لأنّه إمّا أن يُدعى دلالته على الزائد، أو الناقص. وصورة ثالثة وهي دعوى دلالته عليهما، وهذا دليل على الزائد، وسنذكر دليلاً على الناقص. وأمّا الثالثة: فإذا قام الدليلان ثبت)).[22] ولهذا لمّا اقتصر الجلال المحلي على نفي الزائد في آية الجلد، ونفي الأقل في حديث ولوغ الكلب، فقال:((والعدد نحو قوله تعالى: (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) [النور: 4] أي لا أكثر من ذلك، وحديث الصحيحين: (إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات)[23]

أي لا أقل من ذلك. استدرك عليه ابن قاسم العبادي فقال: قوله: (لا أكثر من ذلك)، قال شيخ الإسلام: أي ولا أقل. وأقول: إنّما اقتصر الشارح هنا على نفي الأكثر؛ لأنّه ممنوع في نفسه بخلاف الأقل ليس ممنوعاً في نفسه، بل مطلوب لأنّ كل جزء من الثمانين مطلوب، وإنّما الممنوع الاقتصار عليه. وإنّما اقتصر على نفي الأقل فيما بعده في حديث شرب الكلب؛ لأنّ الأقل لا يَحصل معه المقصود بخلاف الأكثر يَحصل معه المقصود وزيادة. فالأقل لا يُحصِّل المقصود، والأكثر يُحصِّل وليس ممنوعاً منه لذاته، بل من حيث أمر خارج عنه، ككون الماء مسبلاً على الغسل، أو اعتقاد كون الأكثر مساوياً)).[24]

والذي يتلخص من هذا أنّ حقيقة مفهوم العدد تكمن في أنّ: تقييد الحكم بعدد يدلّ على نفي الأكثر والأقل معاً. إلا أنّه فيما هو أولوي يدلّ على نفي الاقتصار في الأقل، ونفي الزيادة لأمر خارج في الأكثر، وفيما يقابله يدلّ على نقيض الحكم. ففي حدّ القذف ينتفي الاقتصار على التسعة والسبعين وما دونها لدخولها في الثمانين من باب أولى، وينتفي ما يقابلها من وجوب الواحد والثمانين وما بعدها. وفي طهارة الإناء من ولوغ الكلب تنتفي الثمانية وما فوقها لأمر خارج كالتسبيل مثلا؛ لأنّ الطهارة حاصلة من باب أولى، وينتفي ما يقابلها من عدم التطهير في الستة وما دونها.

وهذه الحقيقة قد أشار إليها النقشواني فيما نقله عنه القرافي بقوله: ((قال النقشواني: الخصم يدعي أنّ مجموع ما يتعلق بعدد معين من الأحكام بالدليل يقتضي نفي ذلك المجموع عن الزائد والناقص إظهاراً لفائدة التخصيص، فإذا وجب جلد المائة تضمّن ذلك حظر الزائد والاقتصار على الناقص، ومجموع هذه الأحكام مخصوص بالمائة، وكذلك نقول في جميع النقوص: إنّ المجموع منتف. وإن ثبت بعضه مع تأخر المدلول عن الدليل في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلاً ظنياً، كما قاله في الغيم الرطب: هو أمارة الأمطار، ولا يقدح فيه تأخّر الأمطار عنه في كثير من الصور)).[25]

آراء الأصوليين في حجية مفهوم العدد:

اختلف الأصوليون فيما إذا كان تقييد الحكم بعدد يدلّ على ثبوت نقيض الحكم فيما عدا ذلك العدد أم لا يدلّ على ثلاثة مذاهب. حاصلها أنّه: يدلّ مطلقاً. لا يدلّ مطلقاً. يدلّ بالقرائن الخارجية. وقد ذكر محشيا (شرح المعالم لابن التلمساني) أنّ محل النزاع إذا كان المذكور في الحكم هو العدد نفسه لا المعدود، أما المعدود فلا نزاع في أنّه لا يدلّ.[26] وادعاؤهما عدم النزاع في أنّ المعدود لا يدلّ غير مسلّم، حيث قال الزركشي: ((قال بعض المتأخرين: محلّ الخلاف إنّما هو عند ذكر العدد نفسه، كاثنين وثلاثة، أمّا المعدود فلا

يكون مفهومه حجة، كقوله صلى الله عليه وسلم: (أُحِلَّت لنا مَيتتانِ ودَمَانِ)،[27] فلا يكون تحريم ميتة ثالثة مأخوذاً من مفهوم العدد)).[28] فإننا نرى أنّ الزركشي إنّما نسب تعيين محل الخلاف لبعض المتأخرين فقط، ويعني به بالتحديد تقي الدين السبكي، حيث قال ابنه التاج السبكي في إبهاجه: ((قال والدي رحمه الله: التحقيق عندي أنّ مفهوم العدد إنّما يكون حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد، كاثنين وعشرة، أمّا المعدود فلا يكون مفهومه حجة، كقوله صلى الله عليه وسلم: (أُحِلَّت لنا مَيتتانِ ودَمانِ)، فلا يكون عدم تحريم ميتة ثالثة مأخوذاً من مفهوم العدد، لكنّ الناس يمثلون لمفهوم العدد بقوله صلى الله عليه وسلم: (إذا بَلَغ المَاء قُلَّتين).[29] والذي لا يتجه غيره هو ما ذكرناه؛ وذلك لأنّ العدد شبه الصفة، لأنّ قولك: في خمس من الإبل. في قوة قولك: في إبل خمس. تجعل الخمس صفة للإبل، وهي إحدى صفتي الذات؛ لأنّ الإبل قد تكون خمساً، وقد تكون أقل أو أكثر. فلمّا قيدت وجوب الشاة بالخمس، فُهم أنّ غيرها بخلافه، فإذا قَدَّمت لفظ العدد كان الحكم كذلك. والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عمّا عداه، فصار كاللقب، واللقب لا فرق فيه بين أن يكون واحداً أو مثنى، ألا ترى أنّك لو قلت: رجال. لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد، فكذلك المثنى؛ لأنّه اسم موضوع لاثنين كما أنّ الرجال اسم موضوع لما زاد. فمِن ثَمّ لم يكن قوله: (ميتتان) يدلّ على نفي ميتة ثالثة، كما أنّه لو قال: أحلت لنا ميتة، لم يدلّ على عدم حل ميتة أخرى)).[30]

فتبيّن من هذا أنّ الذي قاله تقي الدين السبكي لا يعدو أنّ يكون رأياً له فقط، وأنّ الناس قبله لا يفرقون بين ذكر العدد مع المعدود أو ذكر المعدود فقط. ومن ثمّ نرى الزركشي ينقل عن أبي بكر الرازي الحنفي قوله:((كنت أسمع كثيراً من مشايخنا يقولون في المخصوص: إنّه حجة، كقوله: (خَمْسٌ فَواسِقُ)،[31] وقوله: (أُحِلَّت لنا مَيتتانِ ودَمانِ)، فدلّ على أنّ غيرهما من الميتة غير مباح. ولقيت محمد بن شجاع قد احتج به، ولا أعرف جواب المتقدمين من أصحابنا عنه)).[32]

وأمّا كون المعدود كاللقب، واللقب لا فرق فيه بين أن يكون واحداً أو اثنين، كما قاله التقي السبكي فغير مسلم أيضاً؛ لأنّ المعدود إذا كان واحداً أو اثنين ففيه معنى العدد الذي هو بمثابة الصفة، وفيه جنسه أيضاً، بخلاف ما إذا كان ثلاثة فما فوقها فهو دالٌّ على الجنس فقط، فلا بدّ معه من ذكر العدد الذي هو كالصفة وإلا كان مجرد لقب لا مفهوم له. ومن ثمّ ففي قوله: ميتتان، معنى الميتتة التي هي جنس، ومعنى اثنين الذي

هو عدد، فلا يكون مجردَ لقبٍ فقط. وعليه فيكون مفهومه هو انتفاء غير الميتتين كما نقله أبو بكر الرازي عن مشايخه.

يقول عباس حسن في شأن تمييز العدد وأنواعه: ((نوع لا يستعمل –في الأغلب– مع تمييز له وهو واحد، واثنان؛ فلا يقال: جاء واحدُ ضيفٍ، ولا أقبل اثنا ضيفين، ولا نحو هذا؛ لأنّ ذكر التمييز (ضيف ... ضيفين..) مباشرة يُغني عن ذكر العدد قبله، إذ يبين النوع مع الدلالة على الوحدة، أو على الزوجية المحددة باثنين؛ فلا حاجة إلى العدد قبله، ولا فائدة منه)).[33]

فإذا تبيّن أنّ محل النزاع يشمل العدد والمعدود، فاعلم أنّ للأصوليين في حجية مفهوم العدد ثلاثة آراء أو مذاهب[34] وهي كالآتي:

المذهب الأول:

أنّ تعليق الحكم بعدد مخصوص يدلّ بمجرده على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائدا كان أو ناقصا.

وهو قول الإمام مالك والشافعي وأحمد وداود الظاهري وأكثر القائلين بمفهوم المخالفة.

المذهب الثاني:

أنّ تعليق الحكم بعدد مخصوص لا يدلّ بمجرده على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائدا كان أو ناقصا، بل هو مسكوت عنه موقوف على دليله.

وهو رأي منكري مفهوم الصفة كالقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وبعض الحنفية.

المذهب الثالث:

أنّ تعليق الحكم بعدد مخصوص لا يدلّ بمجرده على انتفاء الحكم ولكن قد يدلّ عليه بقرينة خارجية. وذلك كما إذا كان العدد علة لعدم أمر، فإنّه يدلّ على امتناع ذلك الأمر في الزائد أيضا لوجود العلة، وعلى ثبوته في الناقص لانتفائها كقوله –صلى الله عليه وسلم: ((إذا بَلَغ الماءُ قُلَّتينِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا)). [35] وكذلك إن لم يكن علة، ولكنّ أحد العددين إمّا الزائد أو الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال من جهة الأولى، كما إذا كان الحكم حظراً أو كراهة، فإنّه يدلّ على ثبوته في الزائد، فإنّ تحريم جلد المائة مثلاً أو كراهته يدلّ على ذلك في المائتين من جهة الأولى، ولا يدلّ على شيء في الناقص عن المائة، فإن كان الحكم وجوباً أو ندباً أو إباحة فإنّه يدلّ على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدلّ في الزائد لا على نفيه ولا على إثباته، لأنّه لا يقتضيه من جهة

الأولى.[36]

وهو رأي المفصِّلين كالإمام الرازي[37] وقد سبقه إليه أبو الحسين البصري[38] ونبّه عليه الآمدي.[39]

أدلة المذاهب:

أدلة المذهب الأول:

استدل القائلون بحجية مفهوم العدد وأنّه يدلّ على انتفاء الحكم فيما عدا العدد المخصوص بعدة أدلة أهمها ما يلي:

الدليل الأول: أنّه لمّا نزل قوله تعالى: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} [التوبة آية 80] قال النّبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري: وسأزيده على السبعين.[40] فقد فهم صلى الله عليه وسلم من الآية أنّ حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكم السبعين.[41]

وقد اعتُرض على هذا الدليل بجملة من الاعتراضات، بعضها مبني على أنّه حديث ضعيف، فلا يلتفت إليها بعد ثبوته في البخاري وغيره. ومن هذه الاعتراضات على هذا الدليل قول ابن الحاجب: ((وأجيب بمنع فهم ذلك؛ لأنّها مبالغة فتساويا)).[42] يعنى أنّ ذكر السبعين في الآية إنّما هو للمبالغة في نفي المغفرة على عادة العرب في استعمال لفظ السبعين للمبالغة، فلا يُفهم منه أنّ حكم ما زاد عليها مخالف لحكمها، بل يتساوى ذكر العدد وعدمه في نفي المغفرة. وهذا الاعتراض من حيث إنّ عدد السبعين ذكر في الآية للمبالغة في عدم المغفرة صحيح، إلا أنّه هل يبقى الاستدلال بها على إثبات مفهوم العدد قائما صحيحاً بحيث لا تنافِي المبالغةُ التحديد، من حيث إنّ التحديد يدلّ على إثبات نقيض الحكم، في حين أنّ المبالغة تدلّ على أنّ الحكم واحد.

هذا ما نود مناقشته هنا فنقول: أمّا كون عدد السبعين قد ذكر في الآية للمبالغة لا لتخصيص الحكم به فقد نقل ابن حجر عن ابن المنير قوله: ((ليس عند أهل البيان تردد أن التخصيص بالعدد في هذا السياق غير مراد)).[43] وقد وقع عند ابن مردويه من طريق سعيد بن جبير عن بن عباس أنّ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه اعترض رسول الله صلى الله عليه وسلم لمّا أراد أن يصلي على عبد الله بن أُبي بن سلول، وقال له: أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه. قال أين؟ قال: (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم). قال ابن حجر: ((فكأن عمر قد فهم من الآية المذكورة ما هو الأكثر الأغلب من

لسان العرب من أنّ أو ليست للتخيير، بل للتسوية في عدم الوصف المذكور أي أنّ الاستغفار لهم وعدم الاستغفار سواء ... وفهم عمر أيضا من قوله: سبعين مرة. أنّها للمبالغة وأنّ العدد المعين لا مفهوم له، بل المراد نفي المغفرة لهم ولو كثر الاستغفار)).[44] قلت: ولا يُعقل أن يفهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وسائر أهل البيان أنّ المقصود من الآية هو المبالغة، ثمّ يفهم منها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أفصح الفصحاء أنّها لتخصيص الحكم بالعدد، بحيث إنّه إذا زاد على السبعين سيغفر لهم. قال القاضي الباقلاني فيما نقله عنه إمام الحرمين: ((من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه أنّ قول الله تعالى لم يجر تحديداً بعدد على تقدير أنّ الزائد عليه يخالفه، وإنّما جرى ذلك مويسا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين، فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عمن هو أفصح من نطق بالضاد؟)).[45] وعليه فالذي يظهر لي أنّ مراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: سأزيد على السبعين. إنما هو لرجاء أن يغفر الله لهم، وهو صلى الله عليه وسلم الرحيم بالأمة، لا أنّه جازم بأنّه لو استغفر واحداً وسبعين فإنّ المغفرة ستحصل لهم كما هو المدعى في حجية مفهوم العدد. والذي يؤكد ذلك ما رواه ابن جرير عن ابن عباس أنّه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أسمعُ ربي قد رخص لي فيهم، فو الله لأستغفرن أكثر من سبعين مرة، فلعلّ الله أن يغفر لهم)).[46] فالحاصل أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يفهم إثبات المغفرة وحصولها فيما لو أنّه استغفر واحداً وسبعين مرة، بل فهم المبالغة والتكثير، فرجا أن يتغير الحكم بالزيادة. وقد اعترض على هذا بأنّه لو كان المراد تكثير الاستغفار، لما طمع النبي صلى الله عليه وسلم في المغفرة بعد السبعين، فدلّ على أنّه أراد التقدير. وجوابه: أنّه لو كان للتقدير لتأكد من المغفرة بعد السبعين بأن يكتفي بالاستغفار واحداً وسبعين مرة، فتحصل المغفرة، ولَمَا جاء عنه كما روى ابن جرير أنّه قال: ((فأنا استغفر لهم سبعين وسبعين وسبعين)).[47] وفي هذا دلالة على أنّه صلى الله عليه وسلم قابل المبالغة بالمبالغة رجاء أن يغفر الله لهم حتى روي عنه أنّه ما أطال على جنازة قط ما أطال على جنازة عبد الله بن أبي من الوقوف.[48] وهذا كما لو قال قائل: لو طرقت عليّ الباب مائة مرة فلن أفتح لك!. فإنّما مراده المبالغة في عدم فتح الباب، لا أنّه يعني أنّك لو طرقت مائة وواحدً سيفتح لك. ولك أن تقول: وأنا سأطرق أكثر من مائة. لا تعني مائة وواحداً وإنّما تعني سأكثر الطرق رجاء أن تفتح لي.

وبما تقدم يمكن القول: بأنّ الآية إنّما وردت على سبيل المبالغة وأنّ طلب النبي صلى

الله عليه وسلم للزيادة مع العلم بأنّ السبعين وما بعدها سواء في الحكم يدلّ من باب أولى على أنّ طلب الزيادة لو كان العدد للتحديد والتخصيص يوجب كون ما بعد العدد يخالف ما قبله. فالتمسك بهذا الدليل حينئذ مردُّه إلى قوله صلى الله عليه وسلم (سأزيد) بعد ذكر الله تعالى للسبعين، فإن كان قد ذكرها للمبالغة وهو الصحيح فتحمل الزيادة على رجاء المغفرة، ويفهم منها حينئذ أنّه لو كان قد ذكرها للتحديد لحصلت المغفرة من باب أولى، وإن كان قد ذكرها للتحديد وهو المرجوح فتحمل الزيادة على إثبات وحصول المغفرة. والله تعالى أعلم.

الدليل الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: ((طَهُورُ إِناءِ أَحَدِكم إذا وَلَغ فيه الكَلْبُ أن يَغْسِلَه سَبعَ مَرَّاتٍ)).[49] وجه الاستدلال: أنّ الحكم في محل السكوت لو لم يكن مخالفاً للحكم في محل النطق لم تكن السابعة في قوله صلى الله عليه وسلم: أن يغسله سبع مرات مُطهِّرة، والتالي باطل–لأنّ السابعة مطهرة– فيكون الحكم في محل السكوت مخالفاً، أي أنّ ما دونها لا يُطَهّر. وبيان الملازمة أنّ التخصيص لو لم يدلّ على نفي الحكم عمّا عداه لحصلت الطهارة بما دون السابعة لعدم المخالفة؛ لأنّه لا واسطة بين النفي والإثبات، والفرض أنّه لا يدلّ على النفي فيكون الثابت الإثبات فتحصل الطهارة، وإذا حصلت الطهارة بما دون السابعة لا تحصل بها وإلا لزم تحصيل الحاصل وهو محال.[50]

واعتُرض على هذا الدليل بأنّه: لا يلزم من كون الغسلات السبع غير دالة على نفي الطهارة فيما دون السبع، أن يكون المحل قبل السابعة طاهراً؛ لجواز ثبوت النجاسة قبل السابعة بدليل آخر غير دليل الخطاب.[51]

وجوابه: أن نقول: لا شك أنّ الإناء قبل ولوغ الكلب فيه كان طاهراً، فلمّا ولغ فيه الكلب تنجّس. ولكي يطهر لابدّ من غسله لقوله صلى الله عليه وسلم: طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله. ولو سألنا مثلاً: كم مرة نغسله لكي يطهر؟ وهل لو غسلناه ست مرات يطهر أم لا؟ وأجاب بأن نغسله ست مرات، لعلمنا أنّه يَطْهر بها. فلمّا قال: يغسله سبع مرات علمنا أنّه إنّما يطهر بالسبع لا بالست، وعِلْمُنا حينئذ بأنّ الست لا تُطَهّر إنما حصل لنا بقوله: يغسله سبع مرات. وهذا هو مفهوم المخالفة. فالمفهوم أثبت أنّ ما قبل السبع غير مطهّر، لا أنّه نجس، لثبوت النجاسة فيه بالولوغ ولا ننازع فيه، وإنما ننازع في الغسلات المطهرة، فلمّا نصّ على أنّ السابعة مُطهّرة علمنا بالمفهوم أنّ ما قبلها لا تُطهِّر.

وما قيل في حديث الولوغ يقال أيضاً في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها: ((كان

فيما أنزل عشر رضعات معلومات يُحرِّمن، فنسخن بخمس معلومات)).[52] فإنّه يلزم ألا تكون الخامسة محرِّمة؛ لأنّ الحرمة تحصل بما دونها فتحصل بالخامسة ويلزم تحصيل الحاصل. وما اعترض به بأنّه يجوز ثبوت عدم الحرمة بدليل آخر غير دليل الخطاب، يجاب عنه بنفس الجواب فنقول: لو أنّها قالت: فنسخن بأربع لعلمن أنّها المحرِّمة، فلما قالت: نسخن بخمس علمن أنّ الرابعة غير محرِّمة من تصريحها بالخمس، ولسنا ننازع في أنّ عدم الحرمة ثابت قبل ذلك بالأصل، وإنما نزاعنا في الرضعات المحرِّمة، فلمّا نصّت على أنّ الخامسة محرِّمة علمنا أنّ ما قبلها لا تحرِّم، وهو مفهوم المخالفة. والله تعالى أعلم.

الدليل الثالث: أن تخصيص الشيء بالذكر لابدّ أن تكون له فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة، والثيّب والبكر، والعمد والخطأ، والثمانون والواحد والثمانون، فلِمَ خُصِّص البعض بالذكر والحكم شامل، والحاجة إلى البيان تعمّ القسمين، فلا داعي له إلا اختصاص الحكم، وإلا صار الكلام لغواً.[53]

واعتُرض على هذا الدليل بعدة اعتراضات منها:

1- أن هذا عكس الواجب، فإنّكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع، ثمّ تُرتّب الفائدة عليه، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع. أمّا أن يكون الوضع تبعَ معرفةِ الفائدة فلا.

وجوابه: أنّ طلب الفائدة ليس في معرفة الوضع اللّغوي للكلمة، ولكن في تركيبها؛ لأنّ الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع، فالفائدة في التركيب. فإذا رُكِّبت الألفاظ فينظر حينئذ فيما تفيده مجتمعة، وأيُّ لفظ يُنقص منها تتغير معه فائدة الكلام، وكذا نقول في العدد إذا رُكِّب مع غيره من الألفاظ، فإنّه يفيد معها فائدة لا تفيدها إذا نُقِّص هو منها. فقولك مثلاً: اجلده، غير قولك اجلده ثمانين. الأول مطلق قد يكون ثمانين أو أكثر أو أقل. والثاني ثمانين لا غير.

2- قولكم أنّه لا فائدة إلا اختصاص الحكم غير مسلّم، حيث حصرتم الفائدة في التخصيص، وقد تكون هناك فائدة سواه وإن لم تكن معلومة لكم.

وجوابه: أنّ الفائدة ليست محصورة في التخصيص، ولكنّ التخصيص أحد هذه الفوائد الكثيرة، ولمّا لم يكن منها ظاهراً متبادراً للذهن غيره اعتبر دونها عملاً بالظاهر، ولو أنّه ظهرت فائدة أخرى غيره لتُرك لها.

3- ما ذكرتموه في مفهوم الصفة وغيرها يأتي مثله في مفهوم اللّقب، وهو أنّه لو لم يثبت

به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيداً، فيلزم أن يعتبر، وليس بمعتبر اتفاقاً.

وجوابه: أنّ اللّقب لو أسقط لاختل الكلام، فذكر لعدم الاختلال وهو أعظم فائدة، فلم يصدق أنّه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيداً وهو المقتضي لإثبات المفهوم فتنتفي دلالته على المفهوم.(54)

أدلة المذهب الثاني:

استدل القائلون بعدم حجية مفهوم العدد، وأنّه لا يدل بمجرده على انتفاء الحكم فيما عدا العدد المخصوص، بل هو مسكوت عنه يحتاج إلى دليل يخصّه، استدلوا على ذلك بعدة أدلة أهمها ما يلي:

الدليل الأول:

أنّ الأعداد وإن كنت مختلفة باعتبار حقيقتها إلا أنّ ذلك لا يوجب اختلاف أحكامها؛ لأنّ اشتراك المختلفات في حكم واحد غير ممتنع، وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون تخصيص الحكم بعدد موجباً نفي ذلك الحكم عن غيره من الأعداد، حتى يكون اللفظ دالاً على ذلك.(55)

وتقريره: أنّ صورة (اجلدوهم ثمانين) مثلاً مخالفة لصورة (اجلدوهم واحداً وثمانين)، وعند اختلاف الصورتين، لا يلزم من ثبوت الحكم في أحدهما ثبوته في الأخرى ولا عدمه، لجواز اشتراك الصور المختلفة في أحكام وافتراقها في أحكام. وإذا لم يكن ذلك لازماً، لم يلزم من الإخبار عن حكم في إحدى الصورتين الإخبار عنه في الصورة الأخرى، لا وجوداً ولا عدماً.

وجوابه أن نسأل ونقول: متى لا يلزم من ثبوت الحكم في إحدى الصورتين نفيه في الصورة الأخرى، إذا كان ذلك الحكم قد علق ثبوته بالجلد المقيد بعدد خاص، أو إذا لم يكن؟ الأول ممنوع، ودعواه دعوى محل النزاع، والثاني مسلم.

وعلى هذا، فالقول بأنّه لا يلزم من الإخبار عن حكم إحدى الصورتين المختلفتين الإخبار عن الصورة الأخرى مطلقا لا يكون صحيحا.(56)

الدليل الثاني:

قد ورد في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: ((خَمْسٌ فَوَاسِقُ، يُقْتَلْنَ فِي الحَرَمِ: الفَأْرَةُ، وَالعَقْرَبُ، وَالحُدَيَّا، وَالغُرَابُ، وَالكَلْبُ العَقُورُ)). (57) حيث قصر حكم القتل على الفواسق الخمس المذكورات، مع ثبوت الحكم في غيرها كالذئب.

والجواب عنه: أنّ الذئب ليس زائداً على الخمس المذكورات في الحديث، بل هو داخل

في الكلب العقور،[58] لأنّ المقصود بالكلب العقور الذي أمر بقتله في الحرم هو كلّ ما عقر الناس وعدا عليهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب.[59]

أدلة المذهب الثالث:

استدل القائلون بأنّ تعليق الحكم بعدد مخصوص لا يدلّ بمجرده على انتفاء الحكم ولكن قد يدلّ عليه بقرينة خارجية، بأنّ العدد إذا كان علّة لعدم أمر ثبت الحكم في الزائد أيضا لوجود العلّة، وانتفى في الناقص لانتفائها.

وجوابه كما قال النقشواني: إنّه ينتقض بأنّ الركعتين علّة للإجزاء عن الصّبح والخروج عن العهدة وسقوط القضاء، والزائد ينافي جميع هذه الأحكام، ويجب القضاء مع الزائد ولا تبرأ الذمّة، وكذلك المقادير المعينة من الدواء والغذاء في الكيف والكمّ علّة لدفع المرض وبقاء الصّحة، ولو زاد على ذلك لبطلت الصّحة وحصل المرض.[60]

وأمّا قولهم: إنّ أحد العددين إمّا الزائد أو الناقص داخل في العدد المذكور على كلّ حال، فمسلّم.

تطبيقات آراء الأصوليين على النّصوص الشرعية:

وبعد أن تمّ عرض آراء الأصوليين في مفهوم العدد ومناقشتها، فسنحاول الآن تطبيقها على بعض النّصوص الشرعية من الكتاب والسنّة، وما أجمع عليه العلماء بما يسمح به المقام وفي محلّ النقيض فقط؛ لنرى مدى مطابقتها أو مخالفتها لها. فمن ذلك:

1- قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}] البقرة آية 228]يدلّ على أنّ المطلقة (غير الحامل) يجب عليها أن تعتدّ ثلاثة قروء تُمنع فيها من النّكاح. فعلى رأي المثبتين لمفهوم العدد: التخصيص بالثّلاثة في الآية يدلّ بمفهوم المخالفة على عدم وجوب الاعتداد بعد القروء الثّلاثة، وحلِّ النكاح بعدها. وعلى رأي النّافين: الاعتداد بعد الثّلاثة مسكوت عنه لا يُدرى حكمه، بل يحتاج إلى دليل آخر. وعلى رأي المفصّلين كالآمدي وغيره: التخصيص لا يدلّ على حكم الزائد من وجوب الاعتداد؛ لأنّه ليس بعلّة ولا يقتضيه من جهة الأولى. وقد ورد في القرآن ما يؤيّد رأي المثبتين من أنّ ما بعد القروء الثّلاثة لا يكون عدّة، وأنّه يباح بعدها النّكاح، وذلك بقوله تعالى: {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ}] البقرة آية 232]، أي: إذا انقضت عدّتهن فلا تمنعوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ المطلّقين لهنّ أو من سيكونون لهنّ أزواجاً.

2- قوله تعالى: {فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ}] النساء آية 3]يدلّ

على إباحة النّكاح إلى أربع نسوة عند العدل بينهن. فعلى رأي المثبتين: التخصيص بالأربع في الآية يدلّ بمفهوم المخالفة على أنّه يحرم نكاح ما فوق الأربع. وعلى رأي النّافين: الحكم مسكوت عنه لا يعلم إلا بدليل آخر. وعلى رأي المفصّلين: التخصيص لا يدلّ على حكم الزائد من الإباحة؛ لأنّه ليس بعلة ولا يقتضيه من جهة الأولى. وقد ورد في الحديث ما يؤيد رأي المثبتين من حرمة نكاح ما فوق الأربع ووجوب مفارقتهنّ، وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل من ثقيف أسلم وعنده عشر نسوة: ((أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرَبَعاً وفَارِقْ سَائِرهُنَّ)).[61] كما تأيّد ذلك بالإجماع، حيث أجمع العلماء على أنّه لا يحل لأحد أن يتزوج أكثر من أربع نسوة معاً.[62]

3- قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}] النور آية 4]يدلّ على أنّ من قذف محصنة ولم يأت بأربعة شهداء يجب جلده ثمانين جلدة. فعلى رأي المثبتين: التخصيص بالثمانين في الآية يدلّ بمفهوم المخالفة على عدم وجوب جلد القاذف أكثر من ثمانين. وعلى رأي النّافين: الحكم مسكوت عنه لا يعلم إلا بدليل آخر. وعلى رأي المفصّلين: التخصيص لا يدلّ على حكم الزائد من الوجوب؛ لأنّه ليس بعلّة ولا يقتضيه من جهة الأولى. وقد تأيّد رأي المثبتين بالإجماع، حيث أجمع العلماء على عدم جواز الزيادة على الثمانين.[63] وعدم الجواز المجمع عليه أخصّ من عدم الوجوب، فيلزم من ثبوته ثبوت عدم الوجوب.

4- قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما سُئِل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض، وما ينوبه من السّباع والدّواب، فقال: ((إذا بَلَغ الماءُ قُلَّتين لم يُنَجِّسْه شَيءٌ)).[64] يدلّ على أنّ الماء إذا بلغ القلّتين ووقعت فيه نجاسة فإنّه يدفعها عن نفسه ولا يَنجس، بشرط عدم التغيّر كما هو متفق عليه بين الفقهاء. فعلى رأي المثبتين: التخصيص بالقلّتين في الحديث يدلّ بمفهوم المخالفة على أنّ الماء إذا كان أقلّ من قلّتين فإنّه ينجس تغيّر أم لم يتغيّر. وعلى رأي النّافين: التخصيص لا يدلّ على حكم الأقلّ من القلّتين، بل هو مسكوت عنه يحتاج إلى دليل خارجي. وعلى رأي المفصّلين: التخصيص يدلّ على أنّ الماء ينجس إذا كان أقلّ من قلّتين؛ لأنّ علّة عدم النّجاسة وهي كون الماء قلّتين غير موجودة في الأقلّ منهما، وإذا عدمت العلّة عُدم الحكم. وقد تأيّد رأي النّافين بقوله صلى الله عليه وقد سُئِل: أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يطرح فيها الحِيَض ولحم الكلاب والنّتن؟ فقال صلى الله عليه وسلم: ((الماءُ طَهُورٌ لا يُنجِّسُه شَيءٌ)).[65] وفي رواية ((الماء لا يُنجِّسُه شيءٌ إلّا مَا غيّر رِيحَهُ أو طَعْمَه)). وهذه الرواية قال عنها البيهقي:

والحديث غير قوي إلا أنّا لا نعلم في نجاسة الماء إذا تغيّر بالنّجاسة خلافاً.[66] إلا أنّ المثبتين لمفهوم العدد يقولون إنّ مفهوم حديث القلّتين صحيح، ولكن عارضه منطوق حديث بئر بضاعة، وإذا تعارض المنطوق والمفهوم قُدّم المنطوق لأنّه أقوى.

5- قول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ لمّا بعثه إلى اليمن: ((فأَخْبِرْهُم أنّ اللهَ تعالى قَد فَرَض عليهم خَمْسَ صلَواتٍ في يومِهم ولَيلتِهم)).[67] يدلّ على أنّ الله تعالى قد أوجب على المسلمين من الصوات في اليوم والليلة خمس صلوات. فعلى رأي المثبتين: التخصيص بالخمس في الحديث يدلّ بمفهوم المخالفة على عدم وجوب غيرها. وعلى رأي النّافين: غير الصلوات الخمس مسكوت عنها لا يُدرى حكمها. وعلى رأي المفصّلين: التخصيص لا يدلّ على حكم الزائد من وجوب الصلوات؛ لأنّه ليس بعلّة ولا يقتضيه من جهة الأولى. وقد ورد في الحديث ما يُؤيّد رأي المثبتين من عدم وجوب غير الصلوات الخمس، حيث جاء رجل من أهل نجد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن الإسلام، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((خَمسُ صَلواتٍ في اليَومِ والليلَةِ. فقال الرجل: هل عليّ غيرها؟ قال: لا، إلَّا أن تَطَوَّع)).[68]

6- قول السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها: ((كان فيما أُنزِل عشْرُ رَضَعاتٍ معلوماتٍ يُحرِّمن، فنُسِخْنَ بخمسٍ معلوماتٍ)).[69] وقول النبي صلى الله عليه وسلم لسهلة بنت سهيل في شأن سالم مولي أبي حذيفة: ((أرْضِعيه خمسَ رَضَعاتٍ، فيَحْرُمُ بلَبَنِها)).[70] يدلّ على أنّ عدد الرضعات التي تُحرِّم خمس رضعات. فعلى رأي المثبتين: التخصيص بالخمس في الحديث يدلّ بمفهوم المخالفة على أنّ ما دونها لا يُحرِّم. وعلى رأي النّافين: غير الرضعات الخمس مسكوت عنها لا يُدرى حكمها إلا بدليل خارجي. وعلى رأي المفصّلين: التخصيص يدلّ على أنّ الرضاعة لا تحرِّم إذا كانت أقل من خمس رضعات؛ لأنّ علّة التحريم وهي كون الرضعات خمساً غير موجودة في الأقلّ منها، وإذا عدمت العلة عُدم الحكم. وقد تأيَّد رأي المثبتين في أنّ ما دون الخمس لا تحرِّم بقوله صلى الله عليه وسلم فيما روته عنه أمّ الفضل: ((لا تُحَرِّم الرَّضْعةُ أو الرَّضْعتان، أو المَصَّةُ أو المَصَّتان)).[71] وكذلك الثلاث والأربع، إذ لا مفهوم لحديث أمّ الفضل لأنّه ورد جوابا لسؤال، حيث رُوي عنها أنّ رجلاً من بني عامر بن صعصعة، قال: يا نبي الله، هل تُحرِّم الرضعة الواحدة؟ قال:((لا)).[72] وروي عنها أيضاً أنّها قالت: دخل أعرابي على نبي الله صلى الله عليه وسلم، وهو في بيتي، فقال: يا نبي الله، إني كانت لي امرأة، فتزوجت عليها أخرى، فزعمت امرأتي الأولى أنّها أرضعت امرأتي الحدثى رضعة أو رضعتين،

فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تُحَرِّم الإمْلاجَةُ والإمْلاجتانِ)).[73]والإملاجة الرضعة أو المصّة. ومن شرط اعتبار مفهوم المخالفة ألا يخرج جواباً عن سؤال. ولهذا روي عن السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها أنّها قالت: ((لا يُحرِّم دون خمسِ رضعاتٍ معلوماتٍ)).[74]

الخاتمة

لقد تبيّن لنا من خلال ما تمّ بحثه في موضوع مفهوم العدد، واختلاف الأصوليين في حجيته، ومن خلال التطبيقات العملية لنصوص الشارع عدّة أمور أهمّها ما يلي:

1- أنّ خلاصة ما يقوله من فصّل في مفهوم العدد وربطه بالقرائن الخارجية، هو أنّ نقيض حكم المنطوق يَثبت للمسكوت عنه إذا كان من باب أولى في الزائد إن كان تحريماً أو كراهة، وفي النّاقص إن كان إيجاباً أو ندباً أو إباحة. وهذا لا يدفعه أحد؛ لأنّه داخل على كلّ حال، بل ينبغي أن يكون مسلماً لدى الجميع. وأمّا في مقابله سواء في الزائد أو الناقص فالحكم مسكوت عنه، وهو ما يوافق قول النّافين لمفهوم العدد. وكذلك يثبت الحكم في المسكوت عنه إذا كان العدد علّة للحكم سواء في الناقص أو الزائد، وهذا يوافق قول المثبتين لمفهوم العدد، وإن كان عندهم لا يرتبط بالعلّة، بل بالتّخصيص والتّقييد للعدد عند نفيه. وعليه يمكن القول بأنّ قاعدة المفهوم مطردة في جميع أنواع المفاهيم بما في ذلك مفهوم العدد، وأنّه لا يخضع للقرائن الخارجية، فهو إمّا يُثبت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، أو لا يثبته، فعادت حقيقة الخلاف للقولين فقط، قول المثبتين وقول النّافين.

2- أنّ مفهوم العدد وإن كان نوعاً من مفهوم الصّفة، إلا أنّ له حكماً يختلف في كيفية إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه؛ وذلك أنّ حقيقته تكمن في أنّ للعدد سابق ولاحق وأنّ تقييد الحكم به يدلّ على نفي الأكثر والأقلّ معاً. إلا أنّه فيما هو أولوي يدلّ على نفي الاقتصار في الأقلّ، ونفي الزيادة لأمر خارج في الأكثر، وفيما يقابله يدلّ على نقيض الحكم. وسبب اختلاف مفهوم العدد عن مفهوم الصّفة وغيرها من المفاهيم أنّ انتفاء حكم المنطوق في بقية المفاهيم له تأثير في جانب واحد وهو ما يقابل الصّفة وغيرها، وأمّا انتفاء حكم المنطوق في مفهوم العدد فله تأثير في جانبين، وهما ما دون العدد وما فوقه؛ ولذا كان نقيض المنطوق في مفهوم العدد في جانب واحد فقط، وكان النفي في الجانب الآخر إظهاراً لفائدة التّخصيص.

3- أنّ الذي تلخّص لنا من التطبيقات العملية للنّصوص الشرعية على قلّتها، هو أنّ النّصّ الشرعي إذا ورد بحكم مقيّد بعدد كان له مفهوم، وهذا المفهوم إمّا أن يُعتبر أو لا يُعتبر، وقد تبيّن لنا من خلال هذه التطبيقات أنّ الشارع قد اعتبر كثيراً من هذه المفاهيم، وما لم يعتبره كحديث القلّتين مثلاً فقد بيّنه بالنّصّ على خلافه، ولذا كان من المعقول

والأجدر، أنّنا إذا وجدنا مفهوماً ولم نجد منطوقاً يعارضه أنّ نعمل بهذا المفهوم، ونبني عليه الحكم بدلاً من أن نعطّله ونبحث عن دليل آخر، وهو غالباً ما يكون موافقاً للمفهوم؛ إذ نرى النّافين لحجية المفهوم دائما ما يستدلون بالرجوع إلى البراءة الأصلية، وقد يتكلّفون لذلك فيما دلّ الشرع على ثبوته لوجود سببه. ولهذا فالأخذ بالمفهوم مع مراعاة الشروط التي اشترطها المثبتون هو الأقرب إلى روح الشريعة وتطبيقاتها العملية.

4- أنّ محلّ النزاع في مفهوم العدد ليس فقط إذا كان المذكور في الحكم هو العدد نفسه لا المعدود، بل إنّ المعدود كذلك له مفهوم؛ لأنّ ذكرك للمعدود فقط كقولك مثلاً: (ميتة وميتتان) ليس بمثابة اللّقب الذي لا مفهوم له من حيث إنّه لم يذكر قبله عدد يُفهم منه انتفاء الحكم عمّا عداه، بل هو تمييز يُغني عن ذكر العدد قبله؛ إذ يبيّن النّوع الذي هو بمثابة الصّفة مع الدلالة على الوحدة، أو على الزّوجية المحددة باثنين؛ فلا حاجة إلى العدد قبله ولا فائدة منه، ومن هنا فارق اللّقب وكان له دلالة على المفهوم.

المـراجـــع

1- الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة سنة 1416هـ - 1995م.

2- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

3- الاستذكار، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1421هـ - 2000م.

4- أصول الفقه، محمد أبو النور زهير، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ.

5- الدر المنثور، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

6- أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بدون تاريخ.

7- الآيات البينات، أحمد بن قاسم العبادي، ضبطه زكريا عميرات، دار الكتب العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1417هـ 1996م.

8- البحر المحيط، بدر الدين بن عبد الله الزركشي، قام بتحريره عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة، الغردقة، الطبعة الثانية سنة 1413هـ - 1992م.

9- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1418هـ - 1997م.

10- التقرير والتحبير، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أمير حاج، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية سنة 1403هـ- 1983م.

11- تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة سنة 1403هـ - 1983 م.

12- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة 1420هـ - 2000م.

13- حاشية البناني على شرح المحلى مع تقريرات الشربيني، عبد الرحمن بن جار الله

البناني المغربي، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة 1514هـ – 1995م.

14- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد بن محمود بن أحمد البابرتى، تحقيق ترحيب بن ربيعان الدوسري (جـ 2) مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى سنة 1426هـ – 2005م.

15- رفع الحاجب عن مختصر الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1419هـ – 1999.

16- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

17- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية سنة 1395هـ – 1975م.

18- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنات، الطبعة الثالثة سنة 1424هـ – 2003م.

19- شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه جماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية سنة 1418هـ –1997م.

20- شرح المعالم في أصول الفقه، ابن التلمساني عبد الله بن محمد بن علي الفهري، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد وعلي محمد معوض، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1419هـ – 1999م.

21- شرح مختصر المنتهى الأصولي مع حاشية سعد الدين التفتازاني، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1424هـ – 2004.

22- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى سنة 1422هـ.

الحواشي:

(1) ابن الحاجب، المختصر مع رفع الحاجب، ج3ص483.

(2) المرجع السابق، ج3ص483 وما بعدها.

(3) ابن ماجه، السنن، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ج1 ص 659.

(4) أي فلا نحتاج إلى إضمار شيء .

(5) ابن الحاجب، المختصر مع رفع الحاجب، ج3ص483.

(6) محمد حسن هيتو ، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ، ص 124-125.

(7) ابن ماجه ، السنن ، كتاب الطهارة ، باب مقدار الماء الذي لا ينجس ، ج 1 ص 172 .

(8) محمد حسن هيتو ، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ، ص 17-128.

(9) البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، بلفظ (وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة)، ج2ص527.

(10) ابن النجار، شرح الكوكب المنير،ج3 ص489-495.

(11) البخاري، الصحيح، كتاب الجنائز، باب إحداد المرأة على غير زوجها،ج2ص78.

(12) الجلال المحلي، الشرح على جمع الجوامع مع حاشية البناني، ج1ص246.

(13) الزركشي، البحر المحيط، ج4ص23.

(14) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج3ص508.

(15) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج1ص117.

(16) القرافي، الفروق، ج2ص37.

(17) البخاري، الصحيح ،كتاب الزكاة ،باب زكاة الغنم بلفظ (وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة)، ج 2 ص 527.

(18) أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج1ص100.

(19) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج1ص117.

(20) المرجع السابق، ج1ص117.

(21) السيوطي، الدر المنثور، ج4ص254.

(22) ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج3ص521-522.

(23) الصحيح، مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ج1ص234.

(24) ابن قاسم العبادي، الآيات البينات، ج2ص40.

(25) القرافي، نفائس الأصول، ج3ص1364.

(26) عادل عبد الجواد وعلي معوض، شرح المعالم، ج1ص315.

(27) ابن ماجه، السنن، كتاب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد، ج2ص1073.

(28) الزركشي، البحر المحيط، ج4ص43.

(29) ابن ماجه ، السنن ، كتاب الطهارة ، باب مقدار الماء الذي لا ينجس ، ج 1 ص 172 .

(30) ابن السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، ج1ص381-382.
(31) البخاري، الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب خمس من الفواسق يقتلن، ج4ص129.
(32) الزركشي، البحر المحيط، ج4ص41-42.
(33) عباس حسن، النحو الوافي، ج4ص525-526.
(34) الإسنوي، نهاية السول، ج2ص221-223.
(35) الترمذي، السنن، أبواب الطهارة، باب ما جاء أنّ الماء لا ينجسه شيء، ج1ص97.
(36) الإسنوي، نهاية السول، ج2ص222-223.
(37) الرازي، المحصول، ج2ص131.
(38) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج1ص146-147.
(39) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3ص94.
(40) البخاري، الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، ج6ص67.
(41) الجلال المحلي، الشرح على جمع الجوامع مع حاشية البناني، ج1ص253.
(42) ابن الحاجب، المختصر مع رفع الحاجب، ج3ص518.
(43) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج3ص338.
(44) المرجع السابق، ج3ص335.
(45) إمام الحرمين، البرهان، فقرة(363) ج1ص170.
(46) ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج14ص396-397.
(47) المرجع السابق، ج14ص 395.
(48) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج8ص335.
(49) مسلم، الصحيح، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ج1ص234.
(50) البابرتي، الردود والنقود، ج2ص 378-379.
(51) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3ص80.
(52) مسلم، الصحيح، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، ج2ص1075.
(53) الغزالي، المستصفى، ج1ص268-269.
(54) عضد الدين الإيجي، شرح المختصر مع حاشية التفتازاني، ج3ص172.
(55) أبو النور زهير، أصول الفقه، ج2ص93.
(56) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3ص85.
(57) البخاري، الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب خمس من الفواسق يقتلن، ج4ص129.
(58) محمد بخيت المطيعي، سلم الوصول لشرح نهاية السول، ج2ص222.
(59) ابن عبد البر، الاستذكار، ج4ص151.
(60) القرافي، نفائس الأصول، ج3ص1363-1364.

(61) مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الطلاق، باب جامع الطلاق، ج2ص586.

(62) سعدي أبو جيب، موسوعة الإجماع، ج3ص1200.

(63) الرازي، المحصول، ج2ص133.

(64) الترمذي، السنن، أبواب الطهارة، باب ما جاء أنّ الماء لا ينجسه شيء، ج1ص97.

(65) أبوداود، السنن، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، ج1ص17.

(66) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب نجاسة الماء الكثير إذا غيرته النجاسة، ج1ص393.

(67) البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب وجب الزكاة، ج2ص104.

(68) المرجع السابق، كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام، ج1ص18.

(69) مسلم، الصحيح، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، ج2ص1075.

(70) مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الرضاع، ما جاء في الرضاع بعد الكبر. ج2ص605.

(71) مسلم، الصحيح، كتاب الرضاع، باب المصة والمصتان، ج2ص1074.

(72) المرجع السابق، ج2ص1074.

(73) المرجع السابق، ج2ص1075.

(74) عبد الرزاق، المصنف، كتاب الطلاق، باب القليل من الرضاع ج7ص466.

بحث بعنوان:

العنصر الوظيفي للبنية الزمنية (الاسترجاع والاستباق) في سورة يوسف

مقدم من قبل الباحثين:

الدكتور: علي محمد عيسي الشاظوف
عضو هيأة تدريس بكلية اللغة العربية – جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية
الدكتورة: رحاب محمد عيسي الشاظوف
عضو هيأة تدريس بكلية اللغة العربية – جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

ملخص البحث

يهدف البحث إلى إلقاء مزيد من الضوء على الإعجاز القرآني في مجال الأدب والقصة القرآنية حيث يتناول جانباً واحداً من البنية الزمنية في قصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم " وهو العنصر الوظيفي لتقنيتي الاسترجاع والاستباق في هذه القصة، ومن خلال الدراسة الاستقرائية والتحليلية لهذا العنصر انفتحت أمامنا أبواب جديدة في الإعجاز القرآني القصصي، حيث برزت لنا أنواع جديدة ومتعددة من الاسترجاعات والاستباقات سواء كانت داخلية أم خارجية في هذه القصة تؤكد على أهمية الترتيب الزمني في القصص القرآني، وأن كل استرجاع واستباق في هذا القصص لم يأتِ عبثاً، وإنما جاء ليؤدي وظيفة مهمة فيه، وقد انتهت الدراسة بخاتمة تناولت أهم النتائج التي توصل لها البحث.

المقدمة

سورة يوسف من السور المكية التي تتميز بالطول حيث تتكون من : (111) آية يستغرق سرد الحكاية معظمها، وهي تبدأ بمقدمة تمهيدية، وتنتهي بخاتمة تحفيزية للتدبر في حكمة هذه القصة، والسرد في القصة يتدرج طبيعياً من ناحية الزمن، فلا تسبق مرحلة متأخرة منه مرحلة متقدمة في الترتيب الزمني، حيث تبدأ القصة بيوسف وهو يخبر أباه يعقوب عن رؤياه مروراً بالمواقف الصعبة التي مر بها أثناء حياته، والتي ابتدأت بمؤامرة إخوته عليه حسداً وبغياً، ثم أسره ودخوله حياة الرق والعبودية، ثم محنة الإغراء الذي يختلط بالتهديد، وتعرضه بعد ذلك للسجن مدة طويلة، والذي انتهى إلى أن يتسلم مركز عزيز مصر الذي يتولى إدارة شؤون البلاد، ويقدم الحل لأزمتها، ثم ينهي أزمة عائلته باحتواء مشاعر أخوته ولم شمل أهله جميعاً. والسورة ذات طابع متفرد في القصص القرآني لاحتوائها على قصة يوسف كاملة بينما يرد غيرها من القصص القرآني على شكل حلقات تناسب كل حلقة منها موضوع السورة، وحتى القصص الذي ورد كاملاً، كقصة هود وصالح ولوط وشعيب، فقد ورد مختصراً مجملاً، بينما وردت قصة يوسف بتمامها وبطولها في سورة واحدة. وهذا الطابع يتناسب مع طبيعة القصة، التي تبدأ برؤيا يوسف وتنتهي بتأويلها.

ولقد جاء الاهتمام بدراسة زمن القصة من كونه يصنع الفهم الذهني للحدث القصصي النسبي بكل ظروفه، فهو الأساس الذي ينطلق منه الإدراك الذهني لحالات الشخوص النفسية، فالزمان هو العنصر الفعال في إغناء القصة بالحركة والحيوية والنشاط بوصفها عملاً فنياً متكاملاً.

والزمن ضابط الفعل وبه يتم، وعلى نبضاته يسجل الحدث وقائعه، فلا وجود لنص دون زمن، ولا تسير الأحداث والشخصيات في النص القصصي بدون الخط الزمني الذي يعد المرتكز الرئيسي في أي عمل أدبي[1].

وقصة يوسف في القرآن بين سرد الرؤيا في بدايتها، ومسار تحقيقها تنهض بنيتها بمستويات زمنية تتطور وتتشابك عناصرها، مما يدفعنا في هذه الممارسة التحليلية إلى تتبع عنصرين من هذه المستويات، وهما الاسترجاع والاستباق للكشف عن وظيفتهما، التي تنتجها دلالة النص. ودراسة الاسترجاع والاستباق في زمن القصة الأصلي، والأزمنة التابعة له، يكشفان عما طرأ على الحواجز الحدودية لتلك الأزمنة من عمليات اختراق متنوعة ومتتابعة في عملية مد وجزر دائمين، سواء أحدث هذا الاختراق

لحواجز الزمن الاستباقي الذي يتسع مداه ليشمل التاريخ البشري كله إلى أن يرث الله الأرض وما عليها، أم تعلق هذا الاختراق بحجب الأزمنة الاسترجاعية التي تضرب بجذورها في فضاء تاريخي مترامي الأطراف واسع الجنبات؛ وذلك بغية ردم ما بين هذه الأزمنة من هوة فسيحة وملء ما بينها من فجوات زمنية، أو مدد بينية، ثم المساعدة على مد جسور التواصل التي تربط بين بعضها البعض من جهة، وتربطها بواقع المسلمين من جهة أخرى؛ أي بين الوقائع الغيبية القارة في تلك الأزمنة الغيبية، سواء أكانت ماضية أم مستقبلية، والوقائع المنظورة القـــارة في الحاضر المشاهد، والواقع الماثل أمام الأعين.

والاسترجاع والاستباق في القرآن الكريم تقنيتان تنعمان بمرونة وحركية أكثر من غيرهما؛ إذ تتجاوزان حدود اللحظة الحاضرة إلى استدعاء أزمنة غيبية سواء أكانت ماضية أم مستقبلية، فقد اخترق القرآن الكريم حاجز الزمن للدلالة عن بعض الأحداث المستقبلية حتى خارج نطاق القصص القرآني كما في قوله تعالى:﴿ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴾ القمر: 45. وفي قوله تعالى أيضاً: ﴿ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ الروم: 1-5.

وقد اخترق القرآن أيضاً حاجز الزمن في القصة القرآنية، وخاصة في قصة يوسف من خلال التماس الزمني بين زمن القصة الأصلي، والأزمنة التابعة له، فزمن القص كما يرى جيرار جنيت يتوزع على ضربين: زمن أولي وهو زمن القص الأصلي في اللحظة الراهنة، وزمن تابع متفرع عن السابق ويشمل الاستباق والاسترجاع[2].

فزمن القص الأصلي هو ((زمن السرد)) إي الزمن الأصلي داخل القصة وترتيبه وما حدث فيه من تقنيات أثرت على الزمن الذي استغرقه سرد القصة من حذف وفجوات واختصار مشاهد.

وزمن القص الفرعي هو ((الزمن الداخلي)): ويتكون من الاسترجاع والاستباق.

ودراستنا هذه تهتم بدراسة هذا الزمن الداخلي المكون من الاسترجاع والاستباق، وتتناول جانباً منهما فقط، وهو الجانب الوظيفي لهاتين التقنيتين في قصة يوسف عليه

السلام في القرآن الكريم، وهي بالتالي تنقسم إلى مبحثين رئيسين وهما:الأول:الاسترجاع والثاني: الاستباق.

الدراسات السابقة:

تناولت دراسات قليلة موضوعي الاسترجاع والاستباق في القرآن الكريم، وذلك من خلال دراسة البنية الزمنية في القصة القرآنية من أهمها كتاب البنية الزمنية في القصة القرآنية ((الاسترجاع والاستباق)) لبشار إبراهيم نايف، حيث اهتم هذا الكتاب بالبناء الشكلي لكل من الاسترجاع والاستباق ومداهما وسعتهما الزمنية، ووظيفة كل منهما.

أسباب اختيار البحث وأهدافه:

1) من أهم أسباب اختيار موضوع البحث أن الدراسات السابقة لم تستقصِ جميع زوايا الاستباق والاسترجاع في كل جوانب القصة القرآنية فبقي كثير منها مجهولاً.
2) اختار الباحثان قصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم مجالاً لهذه الدراسة لكثرة ورود الاسترجاعات و الاستباقات الزمنية فيها.
3) أنه لم يتم تخصيص دراسة مستقلة للاسترجاع والاستباق في هذه القصة.
4) أن هذه الدراسة تركز علي جانب وحيد من تقنيتي الاسترجاع والاستباق وهو الجانب الوظيفي وتنقب عنه، وتحلله في جميع مواضعه من القصة موضوع الدراسة في محاولة من الباحثين للوصول إلى أهم أنواع، وأقسام هاتين التقنيتين في القصة القرآنية؛ ولذا فإن هذا البحث يهدف إلى إلقاء مزيد من الضوء على الجانب الوظيفي لتقنيتي الاسترجاع والاستباق في قصة يوسف علية السلام في القرآن الكريم؛ وذلك من أجل إبراز جوانب الإعجاز القرآني في مجال القصة القرآنية، أما عن المنهج المتبع في هذا البحث فإن النص القرآني هو الأساس وهو نقطة البداية،منه وإليه يتم التعامل؛ولذلك كان اختيارنا لمنهج الاستقراء والتحليل.

المبحث الأول: الاسترجاع:

القصص الماضي هو في حد ذاته استرجاعٌ لأحداث الماضي، وهو ما يظهره المعنى اللغوي لكلمة "قصة" فهي مأخوذة من قص الأثر؛ أي تتبع الآثار، قال تعالى: ﴿ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴾ الكهف: 64.، فالكلام الذي يتحدث عن القصة هو بعينه يتبع واقع القصة، فالقصة متقدمة عن الحديث عنها فهي في زمن الماضي، والحديث عنها في زمن الحاضر.

والاسترجاع هو الذي يحدث في زمن القص الداخلي، وهو العودة إلى الوراء لاستدعاء أحداث سابقة وقعت في الماضي لملء فراغات زمنية تساعد على فهم الأحداث[3] وعقد المقارنات بين الماضي والحاضر، واكتشاف التغييرات التي طرأت خلال الفترة الزمنية التي انقضت، كما أن الاسترجاع يمثل نوعاً من الذاكرة القصصية، التي توقف السرد المتنامي لتعود به إلى الوراء، حيث يعلل ويفسر جوانب الحاضر المظلمة، ويعد من تقنيات الإخراج السينمائي الحديث الذي انتقل إلى الفن الروائي الحديث ويسمى هذا الأسلوب بالفلاش باك؛ إذ يعيد الأحداث إلى الوراء ليكون في الفيلم مشهدٌ إضافيٌ يذكر المشاهدين بحدث سابق[4].

وينقسم الاسترجاع من حيث سعة المدى الزمني في قصة يوسف إلى قسمين: الاسترجاع الخارجي، والاسترجاع الداخلي.

1) الاسترجاع الخارجي:

وهو استرجاع يعود بالقارىء إلى أحداث تسبق بداية السرد[5]، ((وتظل سعته كلها خارج سعة الحكاية الأولى))[6] وقد جاءت الاسترجاعات الخارجية أقل من الاسترجاعات الداخلية في قصة يوسف عليه السلام، فلا نجد فيها إلا استرجاعين خارجيين كانا يهدفان من حيث الوظيفة إلى التذكير بماضي الآباء وهما:

أ) الاسترجاع التفسيري المعزز: وفيه يعود يعقوب عليه السلام إلى زمن أبائه من الأنبياء السابقين وهما إبراهيم وإسحاق عليهما السلام إلى الزمن البعيد الذي يسبق زمن القصة، وزمن سرد يوسف لرؤيته وقد جاء في قول يعقوب عليه السلام لابنه يوسف بعدما قص عليه الرؤيا: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ

رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ يوسف: 6 ، ففي هذه الآية رجوع إلى ما يخرج عن مدى السرد القصصي لقصة يوسف ويعود إلى زمن بعيد وهو زمن إبراهيم وإسحاق عليهما السلام وقد جاء ذكر النبيين السابقين من آباء يوسف من قبل يعقوب عليه السلام ليوظفه في سبيل تعزيز تأويله لرؤيا يوسف باجتباء الله سبحانه له وبأن هذا الاجتباء ليس بالأمر الغريب؛ لأنه سليل سلسلة من الأنبياء كما نلاحظ في هذا الاسترجاع عدم ذكر يعقوب لنفسه بالرغم من أنه نبي من هذه السلسلة ولعل ذلك يرجع إلى تواضعه عليه السلام، أو إلى عمق تدينه الذي يمنعه من الجزم بأمر هو في يد الله سبحانه وتعالى.

ب) الاسترجاع الدعوي: وقد تمثل في قول يوسف عليه السلام وهو يدعو السجينين إلى عبادة الله وحده قبل تفسير رؤيتيهما: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ يوسف 38. ففي هذه الآية أيضاً عودة إلى زمن إبراهيم وإسحاق عليهما السلام البعيد عن زمن قصة يوسف؛ وقد وظف يوسف عليه السلام هذا الاسترجاع الخارجي للدعوة لدين التوحيد الذي هو عليه، ولبيان أن ما يتمتع به من موهبة في تفسير الأحلام إنما هو عطاء رباني جاء نتيجة اتباعه لملة آبائه وهي التوحيد

2) الاسترجاع الداخلي:

و ينقسم هذا النوع من الاسترجاع إلى عدة أقسام:

أ) الاسترجاع غير المباشر:

ويشمل الاسترجاعات التي جاءت في قصة يوسف عليه السلام عن طريق الرؤى، فهي وردت في عالم الرؤيا، ولم ترد في السرد الحقيقي الواقعي، وتبدأ من استرجاع يوسف لرؤياه وهو يقصها لأبيه في بداية القصة وكيف أنه رأى أحد عشر كوكباً والشمس والقمر يسجدون له،ويأتي استرجاع الرؤى الثاني في استرجاع الفتيين السجينين مع يوسف لرؤيتيهما عندما أخبر كل منهما يوسف عليه السلام برؤيته، فذكر أحدهما أنه رأى نفسه يعصر خمراً، بينما رأى الآخر نفسه يحمل فوق رأسه خبزاً تأكل الطير منه، ثم يأتي استرجاع الرؤى الأخير من خلال إخبار الملك لحاشيته عن رؤياه وذلك في قوله: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ ۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ

لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ﴾ يوسف: 43، فهذه الاسترجاعات في عالم الرؤى وظيفتها وهدفها طلب التفسير والتأويل الذي يبين غموضها ويجلي رموزها ويوضح ما تشير إليه في عالم المستقبل، واسترجاعات الرؤى هي استرجاعات قريبة من ناحية المدة الزمنية من زمن قصها، حيث تمت مشاهدتها في الغالب قبل أيام قليلة من زمن القص .

ب) الاسترجاع المباشر: وهو الذي جاء في السرد القصصي خارج نطاق الرؤى والأحلام وينقسم بدوره من حيث الوظيفة إلى عدة أقسام وهي:

1) الاسترجاع الوهمي ((الكاذب))

ويتمثل هذا الاسترجاع في استرجاع أحداث غير حقيقية كاذبة لم تحدث في الواقع؛ وذلك من أجل تأدية وظيفة الخداع والمكر، أو الزور والبهتان وقد جاء هذا الاسترجاع في قصة يوسف في ثلاثة مواضع **فالموضع الأول** منه نجده في قول إخوة يوسف عليه السلام: ﴿قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبۡنَا نَسۡتَبِقُ وَتَرَكۡنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا 17 فَأَكَلَهُ ٱلذِّئۡبُۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ يوسف، فالاسترجاع في هذه الآية هو استرجاع كاذب أتوا به لغرض خداع أبيهم، وإقناعه بقصتهم الكاذبة حول موت يوسف، وقد جاء استخدامهم لحرف المنادى " يا" الذي يستعمل لنداء البعيد في مخاطبتهم لأبيهم الذي كان يستحق في مناداته حرف نداء قريب لغرض بلاغي وهو التعظيم؛ أي تهيئة أبيهم نفس يعقوب عليه السلام للخبر العظيم الذي سيلقونه على مسامعه؛ وهو فقدان ابنه العزيز على قلبه، أما الموضع الثاني من الاسترجاع الوهمي الكاذب، فقد تمثل في اتهام امرأة العزيز الكاذب لسيدنا يوسف بأنه أراد بها السوء والفحشاء بعد أن وجدا العزيز عند الباب، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَبَقَا ٱلۡبَابَ وَقَدَّتۡ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٖ وَأَلۡفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلۡبَابِۚ قَالَتۡ مَا جَزَآءُ مَنۡ أَرَادَ بِأَهۡلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسۡجَنَ أَوۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ يوسف 25، فقد قامت امرأة العزيز بهذا الاسترجاع لحماية نفسها وإلصاق التهمة الباطل زوراً وبهتاناً بسيدنا يوسف البريء، وقد جاء هذا الاسترجاع السابق الذي قامت به امرأة العزيز في صورة الاستفهام موظفاً لغرضين: فالغرض الأول:هو التأكيد على براءتها؛ وكأنها تريد أن تقول للعزيز أن براءتها أمر مفروغ منه، وأنه يجب عليه أن يتجاوز اتهامها إلى إدانة يوسف عليه السلام مباشرة والتفكير في العقوبة التي يجب أن ينالها يوسف عليه السلام والغرض الثاني: هو

حماية يوسف عليه السلام من القتل من خلال تخفيف وطأة الخبر على العزيز، فإلقاء الخبر في صيغة سؤال يجعل العزيز يفكر، ويستغرق فترة زمنية تمنحه الفرصة في إصدار قرار رزين غير متهور، وقد عززت هذا الغرض باقتراح نوع العقوبة وهي السجن أو العذاب، وهذا الأسلوب يوضح أن امرأة العزيز مازالت راغبة في يوسف، ولم تيأس من الحصول على مرادها وبغيتها منه، وهذا ما حدث فعلاً فيما بعد في استمرار مراودتها ليوسف عليه السلام علناً وبدون أي خجل، أو تحفظ في ذلك أمام نساء المدينة.

والموضع الثالث من هذا الاسترجاع تمثل فيما قاله إخوة يوسف عن أخيهم بنيامين بعدما وجد العاملون عند العزيز صواع الملك المدسوس في رحاله: ﴿قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ﴾ يوسف 77. فقد استرجعوا قصة السرقة المكذوبة على يوسف في طفولته وكيف أن عمته اتهمته زوراً بسرقتها لكي تأخذه عندها بعد أن تعلقت به، وقد كان من العرف عند بني إسرائيل أن يصبح السارق عبداً لمن سرقه ؛ فقيامهم بهذا الاسترجاع جاء للطعن في يوسف عليه السلام واتهامه بالسرقة،وقد استخدموا أسلوب الشرط في هذا الاسترجاع الوهمي الكاذب من الماضي للدلالة على عدم استغرابهم لسرقة أخي يوسف الشقيق لصواع الملك؛ وللتشفي من يوسف وأخيه؛ وكأن ذكرى تفريطهم في أخيهم يوسف ما تزال تؤرقهم، فلا تحين لهم فرصة للنيل منه إلا وانتهزوها ليخففوا عن أن أنفسهم العبء النفسي المتمثل في عذاب الضمير؛ وكأنهم يريدون أن يقولون أنه يستحق ما فعلوه به.

والموضع الرابع فيه استرجاع مستتر خفي غير ظاهر ولكن يمكن التفطن له من خلال الكلام كما في قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأۡمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُۥ لَنَٰصِحُونَ﴾ يوسف11، فقولهم هذا فيه دلالة على الماضي خفية فهو يدل على أن هناك محاولات سابقة منهم من المكر والخداع والمراودة لأبيهم من أجل أخذ يوسف معهم، وأن أباهم كان يرفض ذلك.

2) الاسترجاع الحكمي:

وهو استرجاع أحداث سابقة في القصة،لغرض إصدار حكم بناء على هذه الأحداث كما في قول العزيز لامرأته بعد ثبوت براءة يوسف، ورؤيته للقميص، وقد تمزق من الخلف: ﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٖ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيۡدِكُنَّۖ إِنَّ

كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ﴾ يوسف 28. فبناء على هذا الاسترجاع لأحداث الماضي تم إصدار حكم ، وهو أن الحادثة كلها كانت من كيد النساء. ومنه أيضاً حكم نساء المدينة على امرأة العزيز بالضلال في استرجاعهن الصادق لأحداث حبها وشغفها، وهيامها بيوسف، ومراودتها له حيث وظفن هذا الاسترجاع في سبيل إصدار حكمهن، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نِسۡوَةٞ فِي ٱلۡمَدِينَةِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفۡسِهِۦۖ قَدۡ شَغَفَهَا حُبًّاۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ يوسف30

ومنه اعتراف امرأة العزيز نفسها بمراودتها ليوسف عليه السلام، وذلك في مشهدين: المشهد الأول كان مع نساء المدينة في قصرها، وذلك بعد إخراجها ليوسف وعرضه على النسوة وانبهار النسوة بجماله، فقد أمنت اللوم والتوبيخ منهن، وعرفت من خلال مشاهدتها لحالهن إنهن سيعذرنها فيما بدر منها من فعل المراودة ليوسف عليه السلام؛ ولذلك فقد كان استرجاعها صادقاً عندما اعترفت بمراودتها ليوسف، وذلك في قولها في سورة يوسف:﴿قَالَتۡ فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِي لُمۡتُنَّنِي فِيهِۖ وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ فَٱسۡتَعۡصَمَۖ وَلَئِن لَّمۡ يَفۡعَلۡ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسۡجَنَنَّ وَلَيَكُونٗا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾ يوسف: 32. فقد حكمت بعد استرجاعها لما قامت به من فعل المراودة ليوسف عليه السلام بالاستعصام والعفة.

وقد تكرر هذا الاسترجاع في مشهد آخر من القصة وذلك عند مثول امرأة العزيز أمام الملك حيث سألها الملك مع النسوة اللاتي قطعن أيديهن عن قصتهن مع يوسف عليه السلام، فاعترفت بفعل المراودة، وذلك في استرجاعها الصادق عندما قالت في سورة يوسف:﴿ ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ يوسف: 51، وهذا الاسترجاع حكمي أيضاً لأنها حكمت له فيه بالبراءة والصدق، ومن ذلك أيضاً حكم النسوة أمام الملك ليوسف بالنزاهة والاستقامة، وذلك في قولهن: ﴿ قُلۡنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمۡنَا عَلَيۡهِ مِن سُوٓءٖۚ ﴾ يوسف: 51. فالاسترجاعات السابقة جميعها مهدت لوظيفة إصدار الأحكام .

3) استرجاع الذكرى:

وهو استرجاع أحداث سابقة في القصة للتذكير بها. وهو يأتي لعدة وظائف منها: استرجاع الذكرى الذي يؤدي وظيفة التوبيخ: ويتمثل في قول كبير إخوة يوسف

لإخوته بعد اعتقال شقيق يوسف بتهمة سرقة الصواع: ﴿أَلَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِي يُوسُفَ ۖ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِي ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ يوسف: 80، فقد قام باسترجاع مشهد الميثاق الذي عقدوه مع أبيهم بالحفاظ على أخيهم والموت دونه، ثم استرجع أيضاً مشهداً قبلياً آخر، وهو تفريطهم في أخيهم يوسف من بعد أن تعهدوا لأبيهم بحمايته إذا أرسله معهم إلى المرعى، فنكثوا بعهدهم مع أبيهم وألقوه في الجب؛ ولذلك أمام هذا النكث المتكرر للعهد فهو لا يستطيع ترك أرض مصر حتى يأذن له أبوه. ومنه أيضاً قول يوسف لإخوته عندما دخلوا عليه في رحلتهم الأخيرة كما جاء في قوله تعالى:﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَٰهِلُونَ﴾ يوسف: 89.. ويأتي منه أيضاً استرجاع الذكرى الذي يؤدي وظيفة التوبة كاعتراف إخوة يوسف بذنوبهم وأخطائهم الماضية، وطلبهم الغفران من أبيهم، وذلك في قوله تعالى:﴿ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا ٱسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَآ إِنَّا كُنَّا خَٰطِـِٔينَ﴾ يوسف: 97.

وجاء من هذا النوع أيضاً استرجاع تذكري يؤدي وظيفة الشكر، فعندما سجد ليوسف عليه السلام أبواه وإخوته في نهاية القصة استرجع رؤيته في طفولته وكيف حققها الله سبحانه وتعالى له ولذلك فهو يشكر الله على نعمته وإحسانه إليه بإخراجه من السجن وجمع شمل عائلته في مصر، وذلك في قوله تعالى:﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِيٓ إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِيٓ ۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ يوسف: .100.

ومنه استرجاع الذكرى العائد؛ أي الموقف الذي طمس نتيجة النسيان، ثم تم تذكره لاحقاً، وهو ما تمثل في قوله تعالى:﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ﴾ يوسف: 45. فقد نسي ساقي الملك الذي كان مع يوسف في السجن وصية يوسف له أن يذكر قصته للملك ولكن رؤيا الملك قامت بإحياء الذاكرة الاسترجاعية لدى الساقي، فتذكر يوسف، ووصيته له وقد جاء هذا الاسترجاع من قبل

الساقي ليؤدي وظيفتين الأولي: هي تقديم الحل في تفسير رؤيا الملك والثانية: مترتبة علي الأولى وهي تحرير يوسف عليه السلام من السجن، وإثبات برأته.

4)الاسترجاع المضاد:

وهو استرجاع يؤتى به ليؤدي وظيفة الرفض، حيث تقوم إحدى شخصيات القصة برفض الاسترجاع الذي سردته إحدى الشخصيات، أو عدة شخوص داخل القصة وتقوم بوضع استرجاع آخر جديد مكانه مضاد له سواء أكان الاسترجاع الداخلي الأول كاذباً أم صادقاً، ويتمثل هذا النوع من الاسترجاع في قول يعقوب عليه السلام لبنيه وهو يرد على روايتهم الكاذبة بشأن أكل الذئب لأخيهم يوسف: ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٖ كَذِبٖۚ قَالَ بَلۡ سَوَّلَتۡ لَكُمۡ أَنفُسُكُمۡ أَمۡرٗاۖ فَصَبۡرٞ جَمِيلٞۖ وَٱللَّهُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ يوسف: 18، حيث رفض روايتهم الكاذبة، وقلب استرجاعهم الكاذب باستخدام حرف القلب والإضراب " بل" في استرجاع جديد وظفه في اتهامهم بقيامهم بأمر خاطئ سولته لهم أنفسهم، ومنه أيضاً الاسترجاع الذي قام به يوسف عليه السلام عندما رد على اتهام امرأة العزيز الكاذب، وذلك في قوله: ﴿قَالَ هِيَ رَٰوَدَتۡنِي عَن نَّفۡسِيۚ﴾ [illegible] فهو في هذا الاسترجاع المضاد يرفض اتهامها الباطل له ويفنده ويوظفه في قلب استرجاعها الكاذب عليها المتمثل في قولها للعزيز عندما وجدهما عند الباب: ﴿مَا جَزَآءُ مَنۡ أَرَادَ بِأَهۡلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسۡجَنَ أَوۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ يوسف2 .

5)الاسترجاع التبريري:

وفيه يلجأ الإنسان إلى ذكر شيء حدث في الماضي ليؤدي وظيفة التبرير لشيء فعله في الحاضر، فقد برر يوسف رفضه لإغواء امرأة العزيز، ودعوتها له لارتكاب الفاحشة بقوله: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ يوسف: 23 فقد استرجع يوسف أحداث الماضي وما قدمه له ربه من الإحسان والإكرام في المثوى سواء أكان هذا الرب هو الله جل جلاله، أم عزيز مصر على اختلاف

التفسير، فقد استرجع يوسف هذا الإحسان ليجعله تبريراً لرفض الإغواء؛ لأنه إن فعل ذلك، فهو من الظالمين.

6)**الاسترجاع التبريري المقلوب:** وهو عكس الاسترجاع السابق، وفيه يتم اللجوء إلى شيء في الحاضر ليوظف في تبرير شيء حدث في الماضي. ومثال ذلك قول امرأة العزيز: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمۡتُنَّنِى فِيهِۖ وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ فَٱسۡتَعۡصَمَۖ﴾ يوسف: 32، فقد استشهدت بجمال يوسف الواقف أمام النسوة المنبهرات بجماله في الحاضر؛ لتبرير شغفها به ومراودتها له في الماضي، حيث استرجعت مشهدين من الماضي، وهما مراودتهما ليوسف، ولوم النساء لها على هذه المراودة، وكان جمال يوسف هو المبرر لها في قيامها بالمراودة، كما أنه يشكل في نفس الوقت مبرراً لها أيضاً في رفضها للوم النساء لها على هذه المراودة.

٨) الاسترجاع البرهاني:

وفيه يتم استرجاع الأحداث الماضية، والتدقيق لتوظف في البرهنة على شيء حدث في الحاضر، ومثال ذلك قول الشاهد الذي كان من أهل امرأة العزيز: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٖ فَصَدَقَتۡ وَهُوَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٖ فَكَذَبَتۡ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ يوسف: 26، 27. فقد جعل الشاهد من الموضع الذي تمزق منه القميص في الماضي شاهداً وبرهاناً ودليلاً على صدق أحد الطرفين في الحاضر. ومن هذا الاسترجاع أيضاً طلب يوسف عليه السلام من رسول الملك – الذي جاءه يسأله تفسير رؤيا الملك – أن يسأل الملك عن النسوة اللاتي قطعن أيديهن واستدعاء الملك للنسوة وسؤالهن عن قصتهن مع يوسف، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِى بِهِۦۖ فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسۡـَٔلۡهُ مَا بَالُ ٱلنِّسۡوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعۡنَ أَيۡدِيَهُنَّۚ إِنَّ رَبِّى بِكَيۡدِهِنَّ عَلِيمٞ﴾ يوسف: 50 .فطلب يوسف عليه السلام من الملك أن يسترجع أحداث الماضي ويحقق فيها هدفه البرهنة على براءته من التهم الموجهة إليه. ومنه أيضاً قول إخوة يوسف عليه السلام له بعد اتهامهم بسرقة صواع الملك في سورة يوسف:﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ عَلِمۡتُم مَّا جِئۡنَا لِنُفۡسِدَ فِى ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ﴾ يوسف 73، فقد طالبوهم باسترجاع الماضي، وما خبروه وعلموه من أخلاقهم؛ ليستدلوا به على براءتهم. ومن ذلك طلب أخوة يوسف من أبيهم أن يسترجع الماضي

للبرهنة على صدق كلامهم في قصة أخيهم بنيامين الذي احتجزه عزيز مصر عقاباً له على سرقته وذلك عندما طلبوا منه أن يسأل أهل القرية التي كانوا فيها، والقافلة التي سافروا معها، وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقْبَلْنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ يوسف:82 .

المبحث الثاني: الاستباق:

الاستباق: ((هو استشراف المستقبل والحدس ببعض الوقائع المستقبلية التالية للحظة التي بلغها زمن القص الأصلي))[7]. وقد قسم جيرار جانيت الاستباق من حيث مداه إلى نوعين الاستباق الخارجي والاستباق الداخلي[8].

فالاستباق الخارجي هو استباق يدفع بالسرد إلى نهايته المنطقية ويقدم ملخصاً سريعاً للقصة، وهو بهذا يجعل وظيفته ختامية تتمثل في بيان نهاية القصة وما ستؤول إليه الأحداث سواء أكانت النهاية سعيدة أم حزينة[9].

أما الاستباق الداخلي فتمثله باقي الاستباقات الداخلية في القصة والتي جاءت بعد الاستباق الخارجي وهي أيضاً تستشرف أحداثاً مستقبلية ستحدث داخل القصة.

وللاستباق أهمية لا تقل عن أهمية الاسترجاع، وتتجلى أهميته في الوظائف التي يقدمها وإذا كانت الاسترجاعات في القصة الحديثة أكثر من الاستباقات، فإن العكس يبدو في القصة القرآنية إذ تكثر الاستباقات فيها[10].

وهو ظاهرة عصية على كتاب الرواية والقصة القصيرة؛ لذلك لا نجد له أثراً يذكر في إنتاج كتاب الرواية و القصة القصيرة اللهم إلا في بعض قصص التجارب الذاتية، أو القصص المكتوب بضمير المتكلم؛ أي تلك القصص التي يكون فيها الراوي على علم مسبق بما انتهت إليه الأحداث[11].

وهذه الظاهرة العصية تمثل خاصية مميزة للقص القرآني عن غيره وقد تكررت في عدد من القصص وخاصة في سورة يوسف التي انقسم فيها الاستباق إلى عدة أنواع وهي كما يلي:

1) **الاستباق الخارجي:**

وقد ورد في صورة واحدة في سورة يوسف وهي صورة الاستباق الخارجي غير المباشر والذي تمثل في ((الرؤى والأحلام)) داخل هذه السورة،وفي هذا الاستباق يتم استشراف المستقبل بطريقة غير مباشرة عن طريق تلقي الرؤى والأحلام

وتفسيرها، فالرؤية إشارة غيبية تمثل حقيقة الواقع المؤجل، وقد تمثل هذا النوع من الاستباق في سورة يوسف في الرؤيا الأولى في بداية القصة عندما قص يوسف لأبيه يعقوب رؤياه حيث رأى أحد عشر كوكباً والشمس والقمر ساجدين له وتأويل يعقوب للرؤيا باجتباء الله سبحانه وتعالى ليوسف، وإعطائه النبوة والملك، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ يوسف: 4، 6.

ففي هذه الرؤيا سجدت الكواكب، والشمس والقمر ليوسف عليه السلام، وعندما أخبر أباه بذلك جاء الاستباق الزمني الذي أسميه بالاستباق المتراكم؛ أي يترتب على الاستباق الأول عدة استباقات متلاحقة، ففي هذه الآية ومن خلال تفسير يعقوب عليه السلام لهذه الرؤيا اشتمل تفسيره على استباقات تمهيدية مهدت لأحداث القصة، وقد تمثل الاستباق الأول في تأويله للرؤيا بسيادة يوسف عليه السلام على إخوته وأبويه في المستقبل، وبلوغه المنزلة الرفيعة في الدنيا والآخرة، وأن الله تعالي سيجتبيه ويتم نعمته عليه، وقد ترتب على هذا الاستباق الأول استباق ثانٍ تمثل في أن الله سيعلم يوسف عليه السلام علم تأويل الأحاديث، وقد ترتب على الاستباقين الماضيين استباق ثالث، وهو استشراف يعقوب عليه السلام أن رؤيا يوسف عليه السلام هي خير لأهل يعقوب في النهاية، و قد تحقق ذلك في نهاية القصة حيث تخلص آل يعقوب من حياة البداوة الشاقة واستقروا في مصر كما أن الاستباقات السابقة جميعها ترتب عليها استباق آخر جديد تمثل في تحذير يعقوب لابنه يوسف من إخبار إخوته برؤياه؛ لأنهم عندها سوف يكيدون له كيداً عظيماً، وهو ما حدث فعلا بعد ذلك، فهذا الاستباق الخارجي غير المباشر المتمثل هذه الرؤيا وتفسيرها في بداية القصة كانت وظيفته التمهيد لأحداث القصة وإعطاء تصور واضح عن الخاتمة وفي طلب يعقوب من يوسف إخفاء الرؤيا محاولة منه في الاعتماد على مرور الزمن للوصول إلى مرحلة يتقبل فيها أخوة يوسف نبوته عندما يكبر؛ لأنهم يكونون هم أيضاً قد كبروا وبلغوا من السن مرحلة ضاعت معها فرصهم في النبوة.

2) الاستباق الداخلي:

وهو نوعان غير مباشر ومباشر.

أ) الاستباق الداخلي غير المباشر:

وهو الذي تم استشرافه بصورة غير مباشرة عن طريق تأويل الرؤى والأحلام ويتمثل في الرؤيتن الثانية والثالثة في القصة، وهذا الاستباق تمثل في نوع واحد من الاستباق من حيث التقسيم الوظيفي وهو ما يمكن أن نسميه ((بالاستباق المتعدد الوظائف))؛ أي أن هذا الاستباق جاء ليؤدي عدة وظائف وليس وظيفة واحدة؛ وتمثل هذا النوع في رؤيتي صاحبي يوسف عليه السلام في السجن، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجۡنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ وَقَالَ ٱلۡأٓخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُۖ نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ يوسف: 36، فهذه الآية مليئة بالاستباقات، وأول استباق نقابله في هذه الآية هو استباق فرعي تمثل في قول فتيي السجن ليوسف عليه السلام: ((إنا نراك من المحسنين)) حيث استشرفا فيه مرتبة الإحسان، وهذا الاستشراف جاء بناءً على ما شاهداه من أحواله وأخلاقه ومعاملاته مع غيره من السجناء، وقد ترتب على هذا الاستشراف استباق فرعي آخر مقابل له من جهة يوسف؛ لأنه عندما حكما عليه بالإحسان استشرف طيب معدنهما؛ لأن هذا الحكم لا يصدر إلا عن أنفس سليمة الفطرة تعرف منهج الإحسان، وتميز بين الخير والشر؛ ولهذا فقد طمع في هدايتهما إلى منهج الإيمان والتوحيد؛ ولذلك فلم يفسر لهما الحلم مباشرة، بل بدأ يوسف عليه السلام الكلام بذكر استباق تمهيدي متعدد الوظائف وذلك قبل أن يذكر الاستباقين الخاصين بتفسير الرؤيتين، وقد تمثل هذا الاستباق التمهيدي في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأۡتِيكُمَا طَعَامٞ تُرۡزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأۡتُكُمَا بِتَأۡوِيلِهِۦ قَبۡلَ أَن يَأۡتِيَكُمَاۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓۚ إِنِّي تَرَكۡتُ مِلَّةَ قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ﴾ يوسف 37، فقد بدأ يوسف عليه السلام خطابه لصاحبيه باستباق له وظائف متعددة وهي:

1) التمهيد للاستباق القادم، وهو تفسير الرؤيتين.

2) استعراض قدرته على تفسير الرؤى.

3) التأكيد على صدق فراستهما في قدرته على تفسير الرؤى .

4) الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، وديانة التوحيد من خلال جزئيتين، وهما:

أ) إرجاع هذه القدرة والموهبة إلى الله سبحانه وتعالى.

ب) ذكر السبب في منحه هذه الموهبة، وهو عبادة الله الواحد الأحد، وترك عبادة ما سواه، فهو يريد أن يقول لهما لو اتبعتما منهج الله لما احتجتما إلى تأويل إنسان آخر، ولصرتما مثلي.

ثم يبدأ استباق الرؤيا، حيث يخبر يوسف عليه السلام صاحبيه بأن أحدهما سيكون ساقياً للملك وأما الآخر، فسوف يصلب، وتأكل الطير من رأسه.

5) استخدام الاستباق: فقد تفرع عن هذا الاستباق استباق آخر فرعي؛ وذلك عندما طلب يوسف عليه السلام من الذي ظن أنه سينجو منهما أن يذكر قصته عند الملك وذلك رغبة في النجاة من مظلومية السجن. وهذا الاستباق لم يتحقق مباشرة، حيث نسي الساقي إخبار الملك بقصة يوسف عليه السلام، مما أدى إلى بقاء يوسف عليه السلام في السجن بضع سنين أخرى، حتى طلب الملك تفسير رؤياه، فتذكره الساقي عند ذلك.

وقـــد تمثل هـــذا الاستباق الداخلي غير المباشر في الرؤيا الثالثة وهي رؤيا ملك مصر، حيث رأى رؤيا أرقته وشغلت باله، وهي ما جاءت في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٞ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٖ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٖۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَٰيَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ يوسف 43 . وفي استعمال الملك للفعل المضارع "أرى" في قص رؤياه دلالة على تكرار رؤيته لهذه الرؤيا عدة مرات. وقد عجزت حاشية الملك عن إجابة طلبه، وتفسير رؤياه وهنا يظهر أول أنواع الاستباق في هذه الآية، وهو فرعي يمكن أن نسميه الاستباق العاجز، فقد عجز رجال الحاشية عن استشراف المستقبل، والتنبؤ به من خلال تفسير هذه الرؤيا وقالوا للملك إنما هي أضغاث أحلام؛ أي أنها أحلام مختلطة ومضطربة، ولا تشير إلى شيء. وهنا تذكر الساقي صاحب يوسف الذي نجا من السجن قدرة يوسف على تأويل الرؤى، فنتج عن ذلك استباق فرعي آخر هو استباق الوعد، حيث تعهد الساقي للملك وحاشيته بتفسير الحلم، وطلب منهم إرساله إلى السجن، حيث التقى يوسف، وقص عليه رؤيا الملك. وهنا بدأ استباق الرؤيا الرئيسي، حيث بدأ يوسف مباشرة في تفسير الرؤيا وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبٗا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلٗا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٞ شِدَادٞ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلٗا مِّمَّا

تُحۡصِنُونَ ثُمَّ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ عَامٞ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعۡصِرُونَ﴾ يوسف 47 – 49

فالاستباق غير المباشر من خلال هذه الرؤيا جاء ليقدم عدة وظائف وهي:

1) إنقاذ يوسف عليه السلام من السجن والتمكين له في الأرض حيث تذكره الساقي بعد أن عجز الجميع عن تفسير رؤيا الملك، وكان تفسيره لهذه الرؤيا سببًا في تحريره من السجن، وتولي مركز رفيع في الدولة.

2) التنبيه والتحذير مما ستشهده البلاد في السنين القادمة من الجدب والقحط وقد جاء في تأويل يوسف لرؤيا الملك بأن السنين السبع القادمة ستكون خصبة وأن حصادها سيكون كبيراً، ثم يعقبها سبع سنين أخرى جدباء لا زرع فيها.

3) تقديم الحل لعلاج ومواجهة مشكلة الجفاف لمشكلة الجفاف في السنين السبع العجاف، حيث طلب منهم يوسف عيه السلام أن يخزنوا القمح في السنين السبع الخصبة، وأن يذروا القمح المخزن في سنبله كي لا يصيبه السوس، بالإضافة إلى ذكره للعام الخصيب بعد سنوات الجدب الذي يغاث فيه الناس وهذين الأمرين الأخيرين لم يرد في رؤيا الملك ما يقابلهما أو ما يشير إليهما بل هما من العلم اللدنّي الذي قذفه الله سبحانه وتعالى في قلب يوسف عليه السلام؛ ولهذا فإن هذا النوع من الاستباق يسمى الاستباق اللدنّي الخارجي؛ أي خارج نطاق الرؤى المشاهدة وفي المجمل نجد أن الرؤيتين الثانية والثالثة قد مهدتا لتحقيق الرؤيا الأولى.

2) الاستباق الداخلي المباشر وهو عدة أنواع:

أ) استباق الخيارات المتسلسلة:

وهو يأتي مباشرة بعد استباق الرؤيا في سورة يوسف، وذلك عندما كان إخوة يوسف يخططون للتخلص منه، فقالوا:﴿ ٱقۡتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ ٱطۡرَحُوهُ أَرۡضٗا يَخۡلُ لَكُمۡ وَجۡهُ أَبِيكُمۡ وَتَكُونُواْ مِنۢ بَعۡدِهِۦ قَوۡمٗا صَٰلِحِينَ. قَالَ قَآئِلٞ مِّنۡهُمۡ لَا تَقۡتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلۡقُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّ يَلۡتَقِطۡهُ بَعۡضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ ﴾يوسف 9 – 10ففي هاتين الآيتين طرح إخوة يوسف بعض الاستباقات التخييرية المقترحة فيما سيفعلونه بيوسف في المسقبل، وقد كان الاقتراح الأول بين صورتين متخيلتين من الاستباق يتخيرون بينهما، وهما القتل المباشر، أو طرحه في الأرض البعيدة حتى يهلك فيها. وقد نتج عن هذا الاستباق استباق آخر متسلسل متخيل يبدأ بتصورهم لخلو وجه

أبيهم لهم وانفرادهم بمحبته وعطفه، ثم ينتج عن ذلك استباق آخر متخيل، وهو توبتهم بعد فعلتهم الشنعاء وبأنهم سيصيرون في المستقبل قوماً صالحين. وبعد أن تصوروا أنهم قد اختاروا نهاية يوسف تتدخل العواطف الإنسانية فيضعف أحد الإخوة، وينزل درجة بالاستباق المتصور للتخلص من يوسف فيقترح عدم قتله بل رميه في الجب حتى يجده بعض المسافرين، فيذهبوا به بعيداً عنهم، وقد وافقوا جميعاً على هذا الاستباق. وفي نهاية الآية جاء الاستباق الأخير، وهو استباق الرجاء فقد ختم صاحب الاقتراح الأخير جملته بقوله: ((إن كنتم فاعلين)) رجاءً منه في تراجع أخوته ونكوصهم عن إيذاء يوسف، حيث يتبين من كلامه أنه كان عاجزاً عن مواجهتهم، وقد أراد من خلال هذه العبارة أن يردعهم عن مخططهم ولكن بطريقة غير مباشرة، وقد كانت الوظيفة الرئيسية لهذا الاستباق بالنسبة لإخوة يوسف عليه السلام هو التخلص من أخيهم يوسف، وإبعاده عن محيط أبيهم، والانفراد بود أبيهم ومحبته وعطفه وحنانه.

ب) استباق صادق للدعم النفسي:

وهو الاستباق الذي تحقق وقوعه وجاء ليدعم مواقف نفسية معينة . ومنه الاستباق اللدنّي المباشر من قبل الله سبحانه وتعالي، وذلك عندما يخبر الله سبحانه وتعالى يوسف عليه السلام عن طريق الوحي بأنه سينجو، وبأنه سيخبر إخوته مستقبلاً بما فعلوه به وهم لا يعرفونه، وذلك في قوله تعالى:﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجۡمَعُوٓاْ أَن يَجۡعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمۡرِهِمۡ هَٰذَا وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ يوسف 15 فقد كانت وظيفة هذا الاستباق أن يطمئن الله سبحانه وتعالى يوسف ويسكن من روعه ويربط على قلبه فأوحى إليه بأنه سينجو من هذه المحنة وستكون له سلامة الحال وحسن المآل، كما أنه سيأتي يوم يخبرهم فيه بفعلتهم الشنيعة وهم لا يعرفونه. وقد تحقق هذا الاستباق عندما قال لهم يوسف، وهو عزيز مصر: ﴿قَالَ هَلۡ عَلِمۡتُم مَّا فَعَلۡتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذۡ أَنتُمۡ جَٰهِلُونَ﴾ **كما تحقق عدم شعورهم بهوية يوسف أيضاً في قوله تعالى:**﴿وَجَآءَ إِخۡوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيۡهِ فَعَرَفَهُمۡ وَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ يوسف 58.

وهناك نوع آخر من هذا الاستباق وهو الاستباق الصادق البشري ويتمثل في قول أبناء يعقوب لأبيهم في نهاية روايتهم الكاذبة القائمة على أكل الذئب لأخيهم

يوسف:﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾يوسف 17 فقد علموا أن أباهم لن يصدق روايتهم هذه سواء أكانت صادقة، أم كاذبة، وقد كانت وظيفة هذا الاستباق التقليل من غضب أبيهم عليهم وتمهيداً نفسياً لهم لاستقبال رفض أبيهم لروايتهم، وقد تحقق هذا الاستباق فعلاً؛ لأن أباهم رفض مباشرة روايتهم، وقال لهم: ﴿بَلۡ سَوَّلَتۡ لَكُمۡ أَنفُسُكُمۡ أَمۡرٗاۖ فَصَبۡرٞ جَمِيلٞۖ وَٱللَّهُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾يوسف: 18.

ومنه أيضاً استباق كانت وظيفته زف البشرى وزرع الطمأنينة في النفوس، وذلك في قول يوسف عليه السلام لإخوته:﴿ٱذۡهَبُواْ بِقَمِيصِي هَٰذَا فَأَلۡقُوهُ عَلَىٰ وَجۡهِ أَبِي يَأۡتِ بَصِيرٗا﴾ يوسف: 93 ومنه أيضاً قول يعقوب بعد خروج القافلة من أرض مصر: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَۖ لَوۡلَآ أَن تُفَنِّدُونِ﴾ فقد وظف يعقوب عليه السلام هذا الاستباق من أجل تعزيز موقفه وهو عدم اليأس من رجوع يوسف عليه السلام وأخيه، وقد تحقق هذان الاستباقان في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلۡبَشِيرُ أَلۡقَىٰهُ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ فَٱرۡتَدَّ بَصِيرٗاۖ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ يوسف: 96.

ج) الاستباق التمهيدي:

والتمهيد هو((استباق زمني الغرض منه التطلع إلى ما هو متوقع، ومحتمل الحدوث في العالم المحكي))[12]ومنه قول يعقوب عليه السلام لبنيه بعد طلبوا منه إرسال أخيهم يوسف معهم إلى المرعى ليرتع ويلعب:﴿إِنِّي لَيَحۡزُنُنِيٓ أَن تَذۡهَبُواْ بِهِۦ وَأَخَافُ أَن يَأۡكُلَهُ ٱلذِّئۡبُ وَأَنتُمۡ عَنۡهُ غَٰفِلُونَ﴾يوسف: 13، فيعقوب عليه السلام لم يكن يخاف من الذئب على ابنه، ولكنها حجة احتج بها لبنيه؛ ليمنع ذهاب يوسف معهم، ولكن هذا الاستباق الوهمي صار حقيقياً عندما استعمل أبناؤه نفس الحجة فيما بعد لتبرير غياب يوسف ومقتله حسب روايتهم، وكأن يعقوب لقن أبناءه هذه الرواية، ومهد لما سيحدث مستقبلاً، كما يشير قول يعقوب عليه السلام لبنيه:﴿فَصَبۡرٞ جَمِيلٞۖ

وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ يوسف: 18 إلى استشراف مهد لما سيقاسيه يعقوب عليه السلام، وما سيعانيه من ألم فراق ولده، وبأنه سينتظر زمناً طويلاً قبل أن يلتقي يوسف عليه السلام، الأمر الذي يحوجه إلى صبر عظيم. ومنه أيضاً تهديد امرأة العزيز ليوسف بالسجن مرتين الأولى:عندما اتهمت يوسف عليه السلام بمراودته لها لما وجدت سيدها لدى الباب، فقالت:﴿مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ يوسف: 25.

والثانية عندما هددت يوسف أمام النسوة فقالت:﴿ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾ يوسف: 32 فتهديدها ليوسف عليه السلام بالسجن مرتين استباق مهد لبداية مرحلة جديدة سيعيشها يوسف عليه السلام في السجن، وكذلك طلب يوسف عليه السلام من الملك أن يجعله على خزائن الأرض، وذلك في قوله تعالى: قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ يوسف:55 فهذا الطلب، استباق مهد للقاء يوسف بأخوته، ومنه أيضاً طلب يعقوب عليه السلام من أبنائه أن يتحسسوا أخبار يوسف وأخيه وذلك عندما قال:﴿ يَٰبَنِىَّ ٱذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَا۟يْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ يوسف: 87، فهذا الطلب هو استباق مهد لنهاية القصة

د)الاستباق الوهمي المخادع:

وهو استباق وهمي غير حقيقي يتم توظيفه من أجل الخداع والمرواغة، وهذا الاستباق قد ظهر واضحاً في تعهدات إخوة يوسف الكاذبة لأبيهم بنصح يوسف ورعايته والحفاظ عليه إذا قام بإرساله معهم، وذلك في قولهم في سورة يوسف: ﴿قَالُوا۟ يَٰٓأَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُۥ لَنَٰصِحُونَ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ يوسف: 11 – 12 . فتعهدهم بالنصح ليوسف والحفاظ عليه استباق كاذب لم يتحقق ولم يكن في نيتهم تحقيقه أصلاً ولكنهم أتوا به لخداع أبيهم. ويتفرع من الاستباق الوهمي الاستباق المناقض أو شبه الصادق وهو استباق صادق، ولكنه قائم على مقدمة استرجاعية شبه وهمية، ومثال ذلك ماجاء على لسان إخوة يوسف في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾ يوسف:

14، فالاستباق صادق؛ لأنه قائم على نتيجة صادقة حين توقعوا لأنفسهم الخسران إن أكل الذئب يوسف. ولكن هذا الاستباق قام على مقدمة استرجاعية غير حقيقية، وهي أكل الذئب ليوسف؛ ولكنها شبهت بالحقيقة حين أدَّعوا ذلك كذباً، وأما الاستباق بوصفهم خاسرين فقد تحقق فعلاً؛ لأنهم فرطوا في أخيهم في نهاية الأمر، والاستباقان السابقان كلاهما تم توظيفه في محاولة إخوة يوسف إقناع أبيهم بإرسال أخيهم معهم،ونزع مخاوفه.

هـ) الاستباق الوقائي:

وهو استباق لدفع الضرر الذي يخشى منه الإنسان، ويتخوف منه،ويتوقعه في المستقبل. وهو في الغالب استباق مفترض ولكنه يتحقق في النهاية، ومن ذلك قول يعقوب لبنيه –عندما طلبوا منه إرسال يوسف معهم:﴿ إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُواْ بِهِۦ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَٰفِلُونَ﴾ يوسف:13، فقد استشرف يعقوب لنفسه الحزن بعد ذهاب يوسف معهم، وهذا ما حدث فعلاً، كما أنه تخوف من أكل الذئب ليوسف، وهي حجة وظفها لإقناع بنيه بعدم أخذ أخيهم يوسف معهم، وقد وظف أبناؤه الحجة نفسها في محاولته إقناع أبيهم بأكل الذئب لأخيهم يوسف.، ومن هذا النوع أيضاً قول يعقوب لبنيه:﴿وَقَالَ يَٰبَنِيَّ لَا تَدْخُلُواْ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ وَٱدْخُلُواْ مِنْ أَبْوَٰبٍ مُّتَفَرِّقَةٍۖ وَمَآ أُغْنِي عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍۖ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ يوسف: 67، فقد وظف يعقوب عليه السلام هذا الاستباق لدفع الضرر المتوقع على أولاده، فقد كان يخشى على بنيه من العين الحاسدة؛ ولذلك طلب منهم الدخول من عدة أبواب حتى لا يلفتوا الأنظار، ومن هذا الاستباق المفترض أيضاً قول يعقوب لبنيه عندما طلبوا منه إرسال شقيق يوسف معهم لزيادة الكيل، كما وعدهم عزيز مصر:﴿لَنْ أُرْسِلَهُۥ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْۖ﴾ يوسف: 66، وقد تحققت الإحاطة فعلاً عندما أحاط بهم العزيز وجنده، وأخذوا منهم أخاهم بعد أن اتهموه بسرقة صواع الملك، فقد وظف يعقوب الاستثناء بالإحاطة ليجعل لأبنائه مخرجاً عندما يخرج الأمر عن طاقتهم، وتأدباً من يعقوب عليه السلام في عدم الاعتراض على قدر الله .

ومنه أيضاً قول امرأة العزيز عنـدما شهدت بالحق أمام الملك، وبرأت يوسف:﴿ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي كَيۡدَ ٱلۡخَآئِنِينَ ﴾ يوسف: 52؛ أي ليعلم يوسف مستقبلاً بأني شهدت بالحق، ولم أخنه أمام الملك فقد وظفت امرأة العزيز هذا الاستباق المفترض لعلم يوسف المستقبلي في نفي تهمة الخيانة عنها، حيث كانت تتخوف من استمرار حكمه عليها بالخيانة، وتزوير الحقائق، وتلفيق التهم. ومن الاستباق المفترض للحدث المستقبلي المتخوف منه قول أبناء يعقوب لأبيهم: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوۡ تَكُونَ مِنَ ٱلۡهَٰلِكِينَ﴾ يوسف 85، فهذا استباق مفترض متوقع نتج عن واقع الحال، فهم يتخوفون على أبيهم من الإشراف على الهلاك، أو الهلاك الفعلي. وهذه النتيجة المتوقعة وظفوها في محاولتهم إقناع أبيهم بالكف عن ذكر يوسف، والحزن عليه.

و) استباق الرجاء:

وهو استباق يوظف لرجاء حدوث أمر في المستقبل، ويتمثل في رجاء يوسف عودة إخوته مرة أخرى ومعهم شقيقه، خاصة بعد أن أرجع إليهم ثمن الميرة التي اشتروها من مصر ودسه في متاعهم فقد رجا من هذا الفعل أن يزيد من حماستهم للعودة إلى مصر مرة أخرى، وهــذا مــا جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفِتۡيَٰنِهِ ٱجۡعَلُواْ بِضَٰعَتَهُمۡ فِي رِحَالِهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَعۡرِفُونَهَآ إِذَا ٱنقَلَبُوٓاْ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾ يوسف: 62، وقد ترتب على هذا الاستباق استباق آخر تمثل في رجاء إخوة يوسف في زيادة حمل بعير آخر من الميرة بعد ذهاب أخيهم معهم فقالوا: ﴿يَٰٓأَبَانَا مَا نَبۡغِي هَٰذِهِۦ بِضَٰعَتُنَا رُدَّتۡ إِلَيۡنَاۖ وَنَمِيرُ أَهۡلَنَا وَنَحۡفَظُ أَخَانَا وَنَزۡدَادُ كَيۡلَ بَعِيرٖۖ ذَٰلِكَ كَيۡلٞ يَسِيرٞ ﴾ يوسف: 65. ومنه أيضاً رجاء يعقوب عودة أبنائه الثلاثة، وهم يوسف وأخيه وكبير الإخوة الذي بقي في مصر، وذلك في قوله تعالى:﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَنِي بِهِمۡ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ يوسف:83.

ومن ذلك أيضاً استباق الرجاء القريب من الناحية الزمنية المتمثل في رجاء ساقي الملك أن يتمكن يوسف من تأويل رؤيا الملك ليعود فيخبر الملك والحاشية بتأويل الرؤيا: وذلك في قوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفۡتِنَا فِي سَبۡعِ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ

يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ لَّعَلِّيٓ أَرْجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ يوسف: 46.

ز) استباق طلبي:

وهو استشراف الإنسان لنفسه في القدرة على عمل شيء ما مستقبلاً، فيوظفه في الطلب من غيره تكليفه بالقيام بهذا العمل، وهذا ما قام به يوسف عليه السلام عندما قال لملك مصر بعد خروجه من السجن:﴿ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ يوسف: 55.غير أن يوسف عليه السلام لم يطلب الولاية من الملك إلا بعد أن استأنس من الملك الثقة والاحترام لشخصه من خلال قول الملك له: ﴿إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ يوسف: 54.؛ ولذا تجرأ يوسف وطلب الولاية؛ لأنه رأى من خلال العلم اللدنّي الذي منحه له الله – سبحانه وتعالى – أنه أقدر الناس على مواجهة مشكلة الجفاف القادمة.

ح) استباق الوعد المستقبلي:

ويوظف في التأكيد على القيام بأمر معين . وفيه يتم الوعد، أو التعهد بالقيام بعمل شيء ما مستقبلاً. ومنه وعد إخوة يوسف للعزيز بإحضار أخيهم معهم إلى مصر في المرة القادمة، وذلك قي قوله تعالى: ﴿قَالُواْ سَنُرَٰوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَٰعِلُونَ﴾ يوسف: 61، وكذلك وعد يعقوب لأبنائه بالاستغفار لهم في قوله تعالى:﴿قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّيٓ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ يوسف: 98. ومنه أيضاً تعهد إخوة يوسف بأن تكون العبودية – وهي جزاء السارق عند اليهود – عقوبة من يجد المصريون الصواع في رحله، وذلك عندما قالوا للعزيز وفتيانه: ﴿قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ يوسف: 75.

الخاتمة

تناول البحث موضوع العنصر الوظيفي للاسترجاع والاستباق في قصة يوسف في القرآن الكريم ، وذلك لإلقاء الضوء على بعض ملامح الإعجاز القرآني في هذا الجانب، ومن خلال البحث والتحليل والاستقراء في البنية الزمنية لهذه القصة توصلت الدراسة إلى عدة نتائج وهي كما يأتي:

1- انقسم كل من الاسترجاع والاستباق من حيث المدى في سورة يوسف إلى داخلي وخارجي.

2- الاسترجاع الخارجي من حيث العنصر الوظيفي تمثل في نوعين فقط من الاسترجاع وهما: الاسترجاع التفسيري المعزز الذي وظف لتعزيز تأويل يعقوب للرؤيا، والاسترجاع الدعوي الذي وظف لغرض الدعوة.

3- أما الاسترجاع الداخلي، فقد توزع بين قسمين رئيسين وهما: الاسترجاع الداخلي المباشر والاسترجاع الداخلي غير المباشر، فالاسترجاع الداخلي غير المباشر تمثل في الاسترجاعات الذي حدثت داخل الرؤى في قصة يوسف عليه السلام،وهي استرجاعات وظيفتها وهدفها طلب التفسير والتأويل أما الاسترجاع الداخلي المباشر، فقد تم دراسة سبعة أنواع منه، وهي:

أ – **الاسترجاع الوهمي الكاذب:** ويتمثل في استرجاع أحداث وهمية كاذبة لم تحدث في عالم الواقع تم توظيفها لغرض الخداع وقد جاء في ثلاثة مواضع من السورة.

ب- الاسترجاع الحكمي: وهو استرجاع أحداث سابقة لتوظف في سبيل إصدار حكم معين ، وقد جاء أيضاً في عدة مواضع.

ج – استرجاع الذكرى: وله عدة وظائف وهي: التوبيخ، والتوبة، والشكر، ومنه أيضاً استرجاع الذكرى العائد الذي وظف لتقديم الحل في تفسير رؤيا الملك.

د – الاسترجاع المضاد: وهو استرجاع يوظف لرفض استرجاع آخر وجاء في موضعين

هـ – الاسترجاع التبريري: هو استرجاع من الماضي يبرر فعلاً معيناً في الحاضر.

و- **الاسترجاع التبريري المقلوب:** وفيه يتم اللجوء إلى شيء في الحاضر ليوظف في تبرير شيء حدث في الماضي.

ز- **الاسترجاع البرهاني:** وفيه يتم استرجاع أحداث ماضية لتوظف في البرهنة على شيء في الحاضر .

4- **الاستباق الخارجي** تمثل في استباق غير مباشر، وهو استباق الرؤى والأحلام ظهر في تفسير يعقوب عليه السلام لرؤية يوسف عليه السلام وكانت وظيفته التمهيد لأحداث القصة وإعطاء تصور واصح عن الخاتمة.

5 – الاستباق الداخلي ظهر في نوعين: الاستباق غير المباشر والاستباق المباشر، وقد تناول البحث نوعاً واحداً للاستباق الداخلي غير المباشر، وهو الاستباق المتعدد الوظائف وقد جاء في موضعين. أما الاستباق الداخلي المباشر، فقد ظهرت له عدة أنواع له وهي:

أ- **استباق الخيارات المتسلسلة:** وتمثل في الخيارات اللاتي طرحها إخوة يوسف عليه السلام لقتله وهي خيارات وظيفتها التخلص من أخيهم وإبعاده عن أبيهم.

ب- **الاستباق الصادق للدعم النفسي:** وهو الاستباق الذي يأتي ليدعم مواقف نفسية معينة، كزرع الطمأنينة في النفوس، وتقليل الغضب وعدم اليأس وغيرها. والتمهيد النفسي لاستقبال الرفض، وقد جاء في أربعة مواضع من السورة.

ج- **الاستباق التمهيدي:** وهو استباق زمني الغرض منه التطلع إلى ما هو متوقع ومحتمل الحدوث في العالم المحكي، وقد جاء في ستة مواضع.

د- **الاستباق الوهمي المخادع:**وهو استباق وهمي غير حقيقي يتم توظيفه من أجل الخداع والمراوغة،ويتفرع منه الاستباق المناقص، وجاء في موضعين من السورة.

هـ- **الاستباق الوقائي:** وهو استباق لدفع الضرر المتوقع حدوثه في المستقبل،وجاء في خمسة مواضع من السورة.

و- **استباق الرجاء:** وهو استباق يوظف لرجاء حدوث أمر في المستقبل، وجاء في أربعة مواضع من السورة.

ز- **الاستباق الطلبي:** وهو استشراف لقدرة النفس على الفعل في المستقبل، وجاء في موضع واحد.

ح- **استباق الوعد المستقبلي:** ويوظف في التأكيد على القيام بأمر ما مستقبلاً، وجاء في ثلاثة مواضع.

هوامش البحث

1. في الأدب الحديث ونقده: عماد علي سليم الخطيب، دار المسيرة، عمان، الأردن، 2009م، ص 95.
2. ينظر: في السرد: عبد الوهاب الرقيق، دار علي الحامي، تونس، ط1، 1998 م، ص 76.
3. بناء الرواية: ((دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ)): سيزا قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984 م، ص54.
4. ينظر: البنية الزمنية في القصة القرآنية: بشار إبراهيم نايف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011 م، ص 30.
5. بناء الرواية: سيزا قاسم، 54.
6. خطاب الحكاية بحث في المنهج: جيرار جنيت، ترجمة: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حلي، الهيأة العامة للمطابع الأميرية، ط2، 1997 م، ص 60.
7. بناء الرواية: سيزا قاسم ص 44.
8. ينظر: خطاب الحكاية: جيرار جانيت، ص 77.
9. ينظر: البنية الزمنية في القصة القرآنية " الاسترجاع والاستباق ": بشار إبراهيم نايف،ص89 .
10. ينظر: المرجع نفسه، ص 87.
11. ينظر: بناء الرواية: سيزا قاسم، ص 49.
12. بنية الشكل الروائي (الفضاء، الزمن، الشخصية): حسن بحراوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009 م، ص133.

دولة ليبيا
جامعة السيد محمد بن على السنوسي الإسلامية
البيضاء

مظاهر الحضارة لمملكة مالي الإسلامية خلال القرن الثامن الهجري

إعداد
د. عبد السلام سالم سعيد محمد

أستاذ التأريخ الإسلامي
محاضر بقسم التأريخ بكلية التأريخ والحضارة
جامعة السيد محمد بن على السنوسي الإسلامية

1439-1440هـ/2018-2019م

ملخص البحث

تناول هذا البحث مظاهر الحضارة لمملكة مالي الإسلامية خلال القرن الثامن الهجري، حيث قسمت هذا البحث إلى مقدمة تناولت فيها أهمية الموضوع وأهدافه، ثلاثة مباحث، وذيلته بخاتمه تناولت فيها أهم النتائج والتوصيات.

وكان المبحث الأول بعنوان تأسيس مملكة مالي، وقد تنولت فيه أصل التسمية وحدود مملكة مالي. وقد تأسست مملكة مالي على أنقاض إمبراطورية غانا المسلمة في عام (8هـ/1240م) وعلى أكتاف قبائل الماندجو بزعامة الملك ماري جاطة، الذي عرف فيما بعد باسم سندياتا، وبعد انتصاره على قبائل الضوصو، وسيطرته على كافة أراضيهم استبدل اسمها من غانا إلى إمبراطورية مالي.

أما سبب تسمية مالي بهذا الاسم فقد اختلفت آراء المؤرخين حوله، فقد أطلق البكري عليها اسم (ممل) وأما ابن بطوطة فأطلق عليها اسم (مالي) وكذلك أطلق عليها حسن الوزان اسم مالي.

أما عن حدود مالي فكانت تمتد على طول فروع نهر النيجر في مسافة نحو ثلاثمئة ميل يحدها جنوباً جبال وغرباً غابات مهجورة تمتد على المحيط وشرقاً إلى إقليم شاو.

وجاء المبحث الثاني بعنوان انتشار الإسلام في مالي، وأشهر ملوك مالي.

أما عن انتشار الإسلام فقد مر بثلاث مراحل:

- **المرحلة الأولى** وهي التي بدأت منذ الفتح الإسلامي لشمال أفريقيا.
- **المرحلة الثانية** بدأت على يد المرابطين.
- **المرحلة الثالثة:** على يد قبائل الماندي.

أما عن أشهر ملوكها فهم:

1- سندياتا. 2- منساولي. 3- ساكورة. 4- منسي موسى.

وكان المبحث الثالث بعنوان المظاهر الحضارية في مملكة مالي الإسلامية، وجاء فيه:

1- الحياة السياسية.

2- الحياة الاقتصادية.

أ- الزراعة ب- الثروة الحيوانية. ت- التجارة.

3- الحياة الاجتماعية.

4- سقوط مملكة مالي.

مظاهر الحضارة لمملكة مالي الإسلامية خلال القرن الثامن الهجري

المقدمة:

قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الآية (13) من سورة الحجرات.**

إن منطقة غرب إفريقيا لم تكن غامضة، أو مجهولة؛ لأن العرب قبل الإسلام قد وصلوا إلى تلك الجهات، وأصبحت لديهم معرفة جيدة بتلك المناطق، وعندما ظهر الإسلام استطاع العرب المسلمون من دعاة، وفقهاء، وتجار الوصول إلى غرب إفريقيا بسهولة، وعملوا على نشر الإسلام فيها، فتحولت بذلك القبائل الوثنية من عباد الأصنام، وتقديس الملوك، والأسلاف إلى عبادة الله تعالى، الأمر الذي ساعد على قيام ممالك، ودول إسلامية عظيمة في غرب القارة الإفريقية، وهي **مملكة مالي**.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا الموضوع في النقاط التالية:

1- الأهمية المكانية:

وتتمثل في أهمية الموقع الجغرافي للمملكة مالي في غرب إفريقيا.

2- الأهمية الزمنية:

وتتمثل في أن القرن الثامن الهجري كان شاهداً على قيام مملكة مالي ودورها في انتشار الإسلام في إفريقيا.

الهدف من البحث:

1- تسليط الضوء على دور مملكة مالي في انتشار الإسلام في إفريقيا.

2- إثراء المكتبة العربية وخاصة الليبية في إبراز دور ممالك في غرب إفريقيا وخاصة مملكة مالي.

3 – ويعتبر انتشار الإسلام في إفريقيا رافدا حضاريا أدى إلى تأسيس ممالك إسلامية بغرب إفريقيا منها مملكة مالي موضوع الدراسة.

المبحث الأول: تأسيس مملكة مالي:

تأسست مملكة مالي على أنقاض إمبراطورية غانا المسلمة في عام (8هـ/1240م)، وعلى أكتاف قبائل الماندنجو بزعامة الملك ماري جاطة، الذي عرف بعد ذلك باسم سندياتا، وبعد انتصاره على قبائل الضوصو، وسيطرته على كافة أراضيهم استبدل اسمها من غانا إلى إمبراطورية مالي [1].

وقد اتسعت مملكة مالي، وامتدت إلى مسافات بعيدة في الصحراء، وتابع سندياتا انتصاراته حيث فتح جَنَىْ، ونقل عاصمة المملكة من حارب إلى مدينة جديدة، وهي مدينة نياني، وهذه المدينة اشتهرت باسم مالي، أو مل، أو ملي [2]، وخلال خمسة عشر عاماً من حكم سندياتا لم تقف الفتوح، وعند وفاته بلغت مساحة دولته بما يزيد عن مساحة نصف أوروبا تقريباً [3].

وهكذا اتضح لنا أن الفضل في إرساء قواعد مملكة مالي يرجع إلى ملك سندياتا الذي حول قبائل الماندنجو الصغيرة إلى إمبراطورية مالي.

1- أصل التسمية:

أما عن تسمية مالي، فقد اختلفت آراء المؤرخين حولها، فقد أطلق البكري عليها اسم (ممل) [4]، وأما ابن بطوطة فأطلق عليها (مالي)، وكذلك أطلق عليها الحسن الوزان اسم (مالي) [5].

ومن هذه الآراء أرجح رأي هو رأي ابن بطوطة؛ لأنه زار مالي في فترة ازدهارها، ونقل إلينا الاسم من منبعه، فهو [6] رحالة مشهور عند العرب معروفاً بصدقه في رواياته.

2- حدود مملكة مالي:

أما عن حدودها فقد ذكر الوزان إن حدود مالي تمتد على طول فروع نهر النيجر في مسافة نحو ثلاثمئة ميل يحدها جنوباً جبال وعرة، وغرباً غابات مهجورة تمتد إلى المحيط، وشرقاً إلى إقليم شاو [7].

ومن هنا نلاحظ أن مالي قد امتدت حدودها من المحيط الأطلسي غرباً، إلى بلاد كانم وبرنو شرقاً، ومن غابات السافانا جنوباً إلى الصحراء الكبرى شمالاً، وأنها كانت مملكة مترامية الأطراف، وهذا الاتساع كان سبباً في ازدهارها اقتصادياً، واجتماعياً، وثقافياً، وقد كانت مملكة مالي تشتمل على خمسة أقاليم، وهي مالي، وصوصو، وغانة، وكوكو، والتكرور ولقد شكل كل إقليم من الأقاليم الخمسة مملكة شبه مستقلة تتجمع حول صاحب مالي [8].

المبحث الثاني: انتشار الإسلام في مالي:

دخلت الدعوة الإسلامية مالي مبكراً قبل حركة المرابطين، وقد وصل الإسلام إلى مالي عن طريق الدعاة، والفقهاء التجار المسلمين، الذين ركزوا دعوتهم على الطبقات الحاكمة وإسلام هؤلاء يعني إسلام بقية أفراد المجتمع[9]، حيث تم إسلام أول ملوك مالي على يد أحد الدعاة، ولقد روى لنا البكري أن مالي أصابها جفاف فاستسقى الناس بقرابينهم فلم تنزل عليهم المطر، وكان عندهم ضيف مسلم يقرأ القرآن، ويعلم السنة، فشكى إليه الملك الحالة فأجابه هذا المسلم: (بمحمد ﷺ آمنت وأقرت برسالته، واعتقد شرائع الإسلام كلها لرجوت لك الفرج مما أنت فيه وحل بك) [10].

فأسلم هذا الملك، وأخلص الإسلام، وعلمه الفرائض، والسنن ثم أنه أمهله إلى ليلة الجمعة، فأمره فتطهر، وقام المسلم إلى ربه فصلى وصلى الملك عن يمينه وظل هذا المسلم يدعو، فما أن بزغ الصبح حتى عمهم الله بالماء، وأمر المسلم بكسر الأصنام التي كان يعبدها، هو وقومه، وأخرج السحرة من بلاده، وصح إسلامه، غير أن سكان مالي لم يسلموا جميعاً بل ظل بعضهم على وثنيته [11].

وبإسلام الطبقة الحاكمة شق الإسلام، والحضارة الإسلامية طريقهما بين مختلف أفراد الشعب، وترسختا في نفوسهم [12].

ويمكن تقسيم المراحل التي مرت بها حركة انتشار الإسلام في مالي إلى ثلاث مراحل:

- **المرحلة الأولى** وهي التي بدأت منذ الفتح الإسلامي لشمال أفريقيا، وقد حدث على أيدي الدعاة، والفقهاء المسلمين.
- **المرحلة الثانية** وبدأت مع قيام مملكة مالي على يد المرابطين.
- **المرحلة الثالثة:** فكانت على يد قبائل الماندي بعد اعتناقها الإسلام [13].

ولقد اهتم سلاطين مالي بتثقيف أهل المملكة دينياً، فاستقدموا العلماء، والفقهاء من مختلف البلدان من مصر، والمغرب، والأندلس، ولم يكتنف سكان مالي باعتناق الإسلام، والحرص على تأدية فرائضه، وإنما أخذت تدعو له بين الوثنين وأخذت ترسل الدعاة، والعلماء لنشر الإسلام بين هذه القبائل وخاصة في بلاد الهوسا [14].

ولم تقتصر جهود مالي على محاولة نشر الإسلام سلمياً بين الوثنين بل قادت عليهم حرباً جهادية، فانتشرت حامياتها العسكرية بين ساحل المحيط الأطلسي غرباً، وحتى كانم شرقاً [15].

يتضح مما سبق أن الإسلام قد انتشر في بادئ الأمر بطريقة سلمية بين أهلها، ثم عمل هؤلاء السكان على نشره بين القبائل الوثنية المجاورة بطريقتين الأولى سلمية عن طريق الدعاة، والفقهاء، والتجار المسلمين، والثانية عن طريق حرب جهادية.

أشهر ملوك مالي:

فأما عن ملوك مالي فقد ذكر ابن خلدون أن الملك برمندان أول من أسلم من سلاطين مالي، وأنه حج إلى مكة، واقتفي أثره من جاء من بعده من الملوك [16].

ولقد نشأت الأسرة المالكة من قبائل كينا التي اعتنقت الإسلام منذ القرن الحادي عشر، وتزعم أسرة كينا أنها من نسل بلال بن رباح مؤذن الرسول ﷺ، وقد حكم من نسل بلال ثمانية عشر ملكاً، ومن أشهرهم:

1- سندياتا:

اشتهر سندياتا بلقب ماري جاطة، وهي تعني بلغتهم (الأمير الأسد)، ويُعد هذا الملك هو المؤسس الحقيقي لمالي، حيث استطاع أن يخلص شعبه من سطوة قبائل الصوصو، ويقوده إلى النصر، ويوطد نفوذه في الأقاليم التي دخلت في إطار دولته الناشئة، وقد وضع هذا الملك أسس النظام الإداري، حيث قسم دولته إلى أقاليم، يحكم كل إقليم حاكمه من الأسرة المالكة على أساس وراثي [17]، وبعد أن رسخ أركان دولته ذهب إلى الحج في عام 1250م، وبعد رجوعه بخمس سنوات مات مسموماً في أحد الأعياد بمالي [18].

2- منساولي:

بعد موت سندياتا تولى من بعده ابنه منساولي، ويذكر القلقشندي أن معنى منسا بلغتهم السلطان، ومعنى ولي (علي)، وكان من أعظم ملوكهم، وقد حج أيام الظاهر بيبرس صاحب مصر [19]، وعرف منساولي عند أهالي مالي بالملك الأحمر، لأنه كان شديد البياض [20]، وأهم ما يميز فترة حكمه هو بسط نفوذه على دولة سنغاي في حوض النيجر الأوسط، وقد استمر حكم منساولي خمس وعشرين سنة، شهدت خلالها مالي فترة من الرخاء، والاستقرار [21].

3- ساكورة:

بعد وفاة منساولي تولى الحكم من بعده سبعة ملوك ليس لهم أعمال تذكر في تأريخ مالي حتى ظهور ساكورة، وهو أحد قواد سندياتا، انتزع الملك انتزاعاً إثر انقلاب قتل فيه السلطان الشرعي [22]، ومن أهم أعماله فتح بلاد كوكو وجاو، وقد شهد عهده استتاباً في الأمن، وازدهرت الحياة الاقتصادية بتوافد التجار على البلاد [23]، وقد حج ساكورة في عهد الملك الناصر بن قلاوون، وفي عودته اغتيل على يد بعض قطاع الطرق واللصوص.

4- منسي موسى:

يُعد منسي موسى أقوى ملوك مالي، ظهر بعد حدوث فراغ سياسي في البلاد، وإثر مقتل ساكورة وبتولي منسي موسى الحكم، وعادت أسرة كنيتا إلى الحكم من جديد وقد ذاعت شهرته إلى الآفاق [24]، ولقد بلغت مالي أوج قوتها، وثرائها في عهده، حيث سيطرت على مناجم الذهب والملح، وتحكمت في طرق القوافل التجارية، كما استطاع قواده فتح ولاية تمبكتو [25].

وكانت حجة السلطان منسي موسى الأراضي المقدسة بادرة طيبة، وذلك لتوثيق علاقات بلاده بالممالك الإسلامية في المشرق العربي، حيث أنها زادت من شهرة ملي في هذه الرحلة التي قام بها، والتي قيل عنها الكثير، حتى وصل إلى حد الخيال [26]، وبعد تأديته لفريضة الحج مر منسي موسى بمدينة غدامس أثناء عودته واصطحب معه المهندس الليبي

أبا عبد الله الغدامسي الذي بنى جامعة سنكري، وكذلك اصطحب معه أبا اسحاق الساحلي الذي شيد في تمبكتو قصراً، ومسجداً في مدينة الطوب [27]. واستمر حكم منسي موسى ربع قرن، حيث سيطرت فيه المملكة على مناجم الذهب، والملح، وتحكمت في طرق القوافل، وازدهرت فيها العلوم الثقافية، وانتشرت دور العلم في كل أنحاء المملكة [28].

وبعد وفاة منسي موسى تولى الحكم ابنه مغا، الذي حدثت في عهده فوضى فاستغل الوضع عمه منسي سليمان، الذي قام ببعض الإصلاحات، غير أن الموت منعه من تحقيق ما كان يطمع إليه، فتولى بعده ملوك ضعاف، مما أدى إلى تدهور المملكة، فوجدت سنغاي الفرصة للأخذ بثأرها القديم.

المبحث الثالث: المظاهر الحضارية في مملكة مالي الإسلامية:

1- الحياة السياسية:

إن الإدارة، وأنظمة الحكم تكاد تكون متشابهة في مختلف الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا، فقد كانت مالي ذات نظام وراثي، ولم يكن تولي العرش مقصوراً على أبناء الممالك فحسب بل تولاه إخوته وأبناء إخوته [29]، وقد كان طابع الحكم في المملكة استبدادياً، حيث بلغت هيبة الملوك درجة التقديس في أغلب الأحيان [30]، وكان من مهام الملك الإشراف على استتباب الأمن والعدل بين الرعية، ويساعده في حكومته المركزية موظفون من أهمهم: نائب السلطان، والوزراء، وكبار الموظفين والمستشارين.

أما عن الأنظمة الإدارية فقد حدثنا القلقشندي عنها حيث قال: (كان يوجد بها الوزراء، والكتاب، والقضاة، والدواوين، وهي أنظمة إسلامية عرفت في مختلف البلاد الإسلامية الأخرى) [31]، ويبدو أن الأمن، والاستقرار كان مستتباً بفضل حسن الإدارة، حيث كان المسافر، والمقيم في المملكة لا يخاف من سارق، أو غاصب، أما الجيش، فلقد عرفت مالي نظام الجيش العامل، وهو يتكون من الفرسان، والرجالة، وكانت أسلحة الجيش هي: السيوف، والحراب، والأقواس، وقد بلغ عدد عسكره مائة ألف جندي، وقد اشتهرت القوة الحربية في مالي بالمقدرة، والكفاءة[32].

2- الحياة الاقتصادية:

أ- الزراعة:

شهدت الزراعة نشاطاً ملحوظاً في العديد من أماكن المملكة، وذلك نظراً لخصوبة، وعذوبة مياهها، فضلاً على أن معظم سكانها اتجهوا إلى ممارسة هذه الحرفة [33]، ولقد اشتملت محاصيلهم الزراعية على القطن، والقمح، والأرز، والذرة، ويعد الذرة الغذاء الرئيس لهم، وكذلك انتشرت زراعة الفواكه، والخضروات، وخاصة الفاصوليا، ولقد تكلم ابن بطوطة عن وفرة الأغذية في مالي، حيث قال إن المعيشة سهلة قليلة التكاليف وكانت الضريبة على الأرض تقدم للمسنين عيناً، وذلك بإعطائهم جزءاً من المحصول [34].

ب- الثروة الحيوانية:

تتمتع مملكة مالي بثروة حيوانية متنوعة، وكبيرة، فهي تنقسم إلى الحيوانات الأليفة والبرية، فالحيوانات الأليفة هي التي تربى في البيوت مثل الأبقار والإبل، والأغنام، والتي كانوا يستفيدون من لحومها، وصوفها، ولبنها، كما ربوا البغال، والحمير، والخيل [35].

أما الحيوانات البرية فتتمثل في الفيلة، والأسود، وحمير الوحش، والجواميس، وكانت الطيور تُربى عندهم مثل الدجاج، والإوز، والحمام، وطير النعام الذي كان ريشه مربحة من بين صادراتهم، أما الحيوانات البحرية في مالي فشملت فرس النهر والتماسيح الضخمة والأسماط بمختلف أحجامها [36].

ت- التجارة:

لقد لعب الذهب، والملح، والنحاس دوراً مهماً في الاقتصاد المالي، فكانت مالي في العصور الوسطى أكبر منتج ومصدر للذهب في العالم، حيث كان الذهب مطلوباً بكثرة، وخاصة في المغرب وأوروبا.

أما الملح فكان أهم السلع التي تنقلها القوافل بين غرب إفريقيا، والمغرب العربي فقد قايضوا الذهب بالملح [37]، وقد ذكر ابن بطوطة أن الحمل الواحد من الملح كان يعادل مالي عشرة مثاقيل من الذهب [38]، ولقد اشتهرت مالي بتصدير النحاس الذي كان يستخرج من مناجم تكدا. وقد ظهرت المراكز التجارية مثل مركز: نياني، وجاو، وتمبكتو، وجنى، ولقد اهتم ملوك مالي بتأمين طرق القوافل التجارية عن طريق نشر الأمن، والاستقرار.

واستطاع أهل مالي ضرب عملة من الذهب محلياً استعملت إلى جوار العملة المغربية التي كانت متداولة في مالي [39]، وهكذا نلاحظ أن مالي انتشر فيها الرخاء، والأمن حيث تمتعت بالثروات الزراعية والحيوانية المتنوعة، وأضف إلى ذلك التجارة التي اعتمدت بشكل كبير على الثروة المعدنية كالنحاس، والذهب، والملح.

3- الحياة الاجتماعية:

لقد أمدنا ابن بطوطة بمعلومات وميزة عن المجتمع المالي الذي يتكون من أسر وعشائر، وقبائل يقطنون القوى، والأقاليم، وقد قسم المجتمع المالي إلى ثلاث طبقات وهي:

1- طبقة الملك، وأفراد الأسرة الحاكمة.

2- طبقة الفرسان.

3- طبقة العامة والعبيد.

وقد احتفظ هذا المجتمع بالنمط الإفريقي الممتزج بأنماط إسلامية، فأهل المملكة يتواضعون أمام ملكهم، ويحلفون باسمه، وينزعون عمامتهم عن رؤوسهم [40]، قال ابن بطوطة: "أنه إذا مثل أحدهم لدى السلطان غيرَّ ثيابه التي عليه بثياب خرقة بالية، ونزع عمامته عند دخول السلطان، وإذا تكلم أحد الناس أمام السلطان فرد عليه كلامه، وكشف ثيابه عن ظهيرة، ورمى التراب على رأسه".

وقد لاحظ ابن بطوطة أثناء زيارته لمالي بعض العادات التي استقبحها، والتي منها أن الخدم، والجواري لا يستترن أمام الناس، والأعجب من ذلك عدم تقديسهم للرابطة الزوجية، كذلك انتشرت بينهم ظاهرة السحر [41]، وقد تفشى بينهم، لدرجة أن القلقشندي قال: "إن الرجل يصيد الفيل بالسحر حقيقة لا مجازاً" [42].

قد أثنى ابن بطوطة على استتباب الأمن في مالي، وقلة الظلم، بالإضافة إلى أن أهل مالي كانوا يلتزمون بأداء الصلاة، ويضربون أبناءهم عليها، كما كانوا يحرصون على تحفيظهم القرآن الكريم [43]، ويتضح مما سبق أن أهالي مالي كانوا مسلمين ورعين إلا أن حفظهم للقرآن الكريم، لم ينعكس على أعمالهم أو بمعنى آخر، أنهم لم يعملوا بمقتضى ما حفظوه من القرآن الكريم حيث أنهم بالرغم من إيمانهم، ومعرفتهم بالمبادئ الإسلامية لم يستطيعوا التخلص من الممارسات الوثنية المسيطرة على حياتهم.

4- سقوط مملكة مالي:

لقد كانت مملكة مالي من أعظم الممالك الإسلامية في السودان الغربي، حيث أنها لم تعتنق الإسلام فقط بل سعت إلى نشره في أنحاء غرب إفريقيا [44].

ويمكن القول إن تدهور مالي، بدأ على أثر وفاة منسي موسى، فقد أخذت مساحتها تنتقص من بعده [45]، ومن أهم العوامل التي ساعدت على سقوط هذه المملكة ما يأتي:

1- ضعف خلفاء موسى، والتنازع على العرش بين أفراد الأسرة الحاكمة.

2- كثرة الفتن الداخلية، والثورات، والتي أدت إلى اختلال الأمن.

3- سيطرة الطوارق، والبربر على دالاتا، وتمبكتو.

4- غزو قبائل موش الوثنية من الجنوب.

5- هجوم قبائل الفولاني على مالي، وقيامهم بالعديد من المذابح.

قد بدأ انهيار مملكة مالي مع بداية القرن 15، حيث انفصلت السنغاي، وبدأت في التوسع على حساب الأملاك الشرقية، والشمالية، ثم جاء البرتغاليون ليسهموا في إنهاء مالي، وذلك عن طريق تدخلهم في حياتهم السياسية وكسب ثقة الحكام المحلين عن طريق إقناعهم بمساندتهم ضد سنغاى، إلا أن البرتغالين كانوا يهدفون من ذلك الانقضاض على هذه المملكة للقضاء عليها [47].

الخاتمة

هكذا رأينا في هذا البحث المتواضع كيف وصل الإسلام إلى قلب إفريقيا، وكيف زال الغموض الذي يكتنف أصل تسمية مالي، كذلك تتبعت في هذا البحث حدودها الجغرافية خلال القرن الثامن الهجري، وكيف انتشر الإسلام في مملكة مالي، ابتداًء من زمن الفاتحين مروراً بعصر المرابطين وانتهاءً بقبيلة الماندي.

وقمت بذكر أشهر ملوك مملكة مالي خلال القرن الثامن الهجري، وكذلك عرجت على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأوضحت كيف زخرت مملكة مالي بالتجارة والزراعة والثروة الحيوانية، وكيف ساهمت في انتشار الإسلام في إفريقيا، وظلت شعلة مضيئة في تلك الدروب المظلمة، وهذا بفضل الإسلام وعظمته.

وأدعو البحاث إلى الذهاب إلى تلك البلدان، لمعرفة كيفية دخول الإسلام إليها وكيف شق الإسلام طريقه فيها، وهذا في ذاته هو أقل ما يطلب إلينا وهو جهد العاجز، لأن الأمر يتعلق بالإسلام وهو ديننا، وبإفريقيا وهي قارتنا، والله أعلم

هوامش البحث

1- أحمد محمد هبد القادر، المسلمون في غينيا، ط1، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1986م، ص39.

2- رياض، زاهر الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا، وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1968م، ص112.

3- أحمد، محمد عبد القادر، المرجع السابق، ص41.

4- البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد إفريقية، والمغرب، مكتبة المثني، بغداد، 1857م، ص178.

5- الوزان، حسن بن محمد، وصف إفريقيا، ترجمة محمد الحجمي، ومحمد الأخضر، ط2، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1983م، ص164.

6- ابن بطوطة، أبو عبدي الله، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط1، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1904م، ص238.

7- الوزان، حسن بن محمد، المصدر السابق، ص164، 165.

8-عبد الظاهر، حسن عيسى، الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا، وقيام دولة الغولاني، إدارة الثقافة والنشر، السعودية، 1981م، ص100.

9- رياض، زاهر، المرجع السابق، ص114.

10- البكري، المصدر السابق، ص178.

11- طرخان، إبراهيم على، دولة مالي الإسلامية في التأريخ القومي الأفريقي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1973م، ص48.

12- دندش، عصمت عبد اللطيف، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، ط1، دار قتيبة، بيروت، 1990م، ص136.

13- الفيتوري، عطية مخزوم، دراسات في تأريخ شرق إفريقيا، وجنوب الصوراء، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1998م، ص268.

14- دندش، المرجع السابق، ص152.

15- العبيدي، عبد العزيز بن راشد، رسائل انتشار الإسلام في إفريقيا، دراسات أفريقية، مجلة بحوث نصف سنوية، العدد السادس، جامعة الخرطوم، الخرطوم، 1990م، ص219.

16- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، العبر، والديوان المبتدأ، والخبر في أيام العرب، والعجم والبربر ومن جاورهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، ج6، بيروت، 1961م، ص200.

17- يولم، دنس، الحضارات الإفريقية، ترجمة على شاهين، منشورات دار الحياة، بيروت، د.ت، ص150.

18- الدالي، الهادي المبروك، مملكة مالي الإسلامية، دار الملتقى، بيروت، 1993م، ص27.

19- القلقشندي، أحمد بن على، صبح الأعشى في صناعة الانشا، ج5، الدار المصرية، القاهرة، ت، ص293.

20- طرخان، إبراهيم علي، المرجع السابق، ص63.

21- المقريزي، تقي الدين أحمد، الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، مطبعة لجنة التأليف، والنشر، القاهرة، 1955م، ص111.

22- القلقشندي، المصدر السابق، ص294.

23- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المصدر السابق، ص200.

24- الدالي، الهادي المبروك، المرجع السابق، ص34.

25- حسين، حسن إبراهيم، انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م، ص104.

26- المقريزي، المصدر السابق، ص116.

27- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المصدر السابق، ص203.

28- محمد، آدم إدريس، أعمال ندوة التواصل الثقافي، والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانب الصحراء، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 2000م، ص124.

29- الأحمر، أمحمد مصباح، إفريقيا والعرب، شعبة التثقيف، والأعلام، طرابلس، 1428هـ، ص612.

30- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المصدر السابق، ص202.

31- القلقشندي، المصدر السابق، ص298.

32- طرخان، إبراهيم أحمد، المرجع السابق، ص132، 133.

33- المنجد، صلاح الدين، مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1963م، ص57.

34- بياني، (ج، ت)، مالي، والتوسع الثاني للهاندنغ، تأريخ إفريقيا العام، م4، المطبعة الكاتوليكية، بيروت، 1988م، ص175.

35- الدالي، الهادي المبروك، المرجع السابق، ص71.

36- طرخان، إبراهيم أحمد، المرجع السابق، ص127.

37- ابن بطوطة، المصدر السابق، ص259.

38- طرخان، إبراهيم أحمد، المرجع السابق، ص129.

39- الدالي، الهادي المبروك، المرجع السابق، ص38.

40- الطيب، أميل، أثر الإسلام في غانا، ومالي في القرون الوسطى، مجلة الدعوة الإسلامية، العدد الأول، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1985م، ص234.

41- ابن بطوطة، المصدر السابق، ص289.

42- القلقشندي، المصدر السابق، ص191.

43- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المصدر السابق، ص201.

44- الدالي، الهادي المبروك، المرجع السابق، ص78.

45- طرخان، إبراهيم أحمد، المرجع السابق، ص107.

46- طرخان، إبراهيم أحمد، المرجع السابق، ص159.

47- زيديو، جوزيف، تأريخ إفريقيا السوداء، ترجمة عقيل حسين، ط1، الدار الجماهيرية للنشر، مصراتة، 2001، ص515.

قائمة المصادر والمراجع

1- ابن بطوطة، أبو عبدي الله، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط1، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1904م.

2- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، العبر، والديوان المبتدأ، والخبر في أيام العرب، والعجم والبربر ومن جاورهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، ج6، بيروت، 1961م.

3- أحمد محمد هبد القادر، المسلمون في غينيا، ط1، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1986م.

4- الأحمر، أمحمد مصباح، إفريقيا والعرب، شعبة التثقيف، والأعلام، طرابلس، 1428هـ.

5- البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد إفريقية، والمغرب، مكتبة المثني، بغداد، 1857م.

6- الدالي، الهادي المبروك، مملكة مالي الإسلامية، دار الملتقى، بيروت، 1993م.

7- الطيب، أميل، أثر الإسلام في غانا، ومالي في القرون الوسطى، مجلة الدعوة الإسلامية، العدد الأول، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1985م.

8- العبيدي، عبد العزيز بن راشد، رسائل انتشار الإسلام في إفريقيا، دراسات أفريقية، مجلة بحوث نصف سنوية، العدد السادس، جامعة الخرطوم، الخرطوم، 1990م.

9- الفيتوري، عطية مخزوم، دراسات في تأريخ شرق إفريقيا، وجنوب الصوراء، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1998م.

10- القلقشندي، أحمد بن على، صبح الأعشى في صناعة الانشا، ج5، الدار المصرية، القاهرة، ب.ت.

11- المقريزي، تقي الدين أحمد، الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، مطبعة لجنة التأليف، والنشر، القاهرة، 1955م، ص111.

12- المنجد، صلاح الدين، مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1963م.

13- الوزان، حسن بن محمد، وصف إفريقيا، ترجمة محمد الحجمي، ومحمد الأخضر، ط2، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1983م.

14- بياني، (ج، ت)، مالي، والتوسع الثاني للهاندنغ، تأريخ إفريقيا العام، م4، المطبعة الكاتوليكية، بيروت، 1988م.

15- حسين، حسن إبراهيم، انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م.

16- دندش، عصمت عبد اللطيف، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، ط1، دار قتيبة، بيروت، 1990م.

17- رياض، زاهر الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا، وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1968م.

18- زيديو، جوزيف، تأريخ إفريقيا السوداء، ترجمة عقيل حسين، ط1، الدار الجماهيرية للنشر، مصراتة، 2001م.

19- طرخان، إبراهيم على، دولة مالي الإسلامية في التأريخ القومي الأفريقي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1973م.

20- عبد الظاهر، حسن عيسى، الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا، وقيام دولة الغولاني، إدارة الثقافة والنشر، السعودية، 1981م.

21- محمد، آدم إدريس، أعمال ندوة التواصل الثقافي، والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانب الصحراء، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 2000م.

22- يولم، دنس، الحضارات الإفريقية، ترجمة على شاهين، منشورات دار الحياة، بيروت، د.ت.

العقوبات البديلة في التشريع الإسلامي وأثرها الإصلاحي

د. علي عبد العاطي محمد علي

جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

ملخص البحث

حدد التشريع الإسلامي عقوبات ملائمة لكل جريمة، بهدف حماية مصالح الدنيا، وحفظ مقاصد الآخرة، وجعل من العقوبة وسيلة لا غاية، الهدف منها سلامة المجتمع من خطر الجريمة، وأخذ بكل الوسائل التي تحقق المصالح أو تدرأ المفاسد، دون تعارض مع ثوابت الشرع، وأوجد من العقوبات التعزيرية ما يحقق مصلحة الفرد والجماعة.

وقد أشارت النصوص الشرعية إلى مجموعة من العقوبات التعزيرية، وتركت للحكام حرية الاختيار بينها، وفوضت لهم سلطة التقدير تشديدًا وتخفيفًا في كل عقوبة، حسب ظروف الزمان والمكان وتغير الأحوال، وهذا من أدلة صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان.

وتتنوع العقوبات التعزيرية البديلة في التشريع الإسلامي، فمنها: عقوبة النفي والتغريب، وعقوبة الإبعاد، والعقوبة بالحرمان من بعض الحقوق، وعقوبة العزل، والعقوبات المالية المتمثلة في الغرامة والمصادرة والإتلاف، وكذلك العقوبات النفسية، مثل: عقوبة الوعظ، وعقوبة التوبيخ، وعقوبة التهديد، وعقوبة الهجر، وعقوبة التشهير، وغيرها من العقوبات التي يتحقق بإيقاعها إصلاح الجاني.

وقد تتبدل أو تتغير العقوبات التعزيرية حسب الحاجة، وما تتطلبه مصلحة المسلمين، فلو رأى أهل الحل والعقد من علماء الشريعة الإسلامية في زمان ما، أن حكمًا من الأحكام القابلة للتبديل يحتاج إلى التشديد فيه لفساد الناس، أو التخفيف منه لمصلحة معينة، جاز ذلك، على ألَّا يخرج الحكم الجديد عن قواعد الشرع وأصوله، ودون فصل لمبدأ العدالة عن مراعاة المصلحة.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الإسلام دين شامل لجميع شئون الحياة أمر بالعدل والإحسان، ونهى عن الإثم والعدوان، وأوجب إقامة الدولة، وجعل نظام القضاء من أهم وظائفها ومقوماتها، وأعلى من قدر منصب القضاء؛ لما فيه من النفع العام والخاص، فبه تعصم الدماء وتصان الأعراض وتحفظ الأموال ويندفع التظالم ويرتفع التخاصم وتثبت الحقوق، وهو منصب شريف ومقام رفيع به يقام الحق والعدل؛ ولهذا تولاه الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

وإذا كان العدل أساسًا للملك فإن القضاء من أهم الوسائل التي يتحقق بها العدل. ويعد القضاء ركنًا من شخصية الأمة والدولة، تحمي به الضعفاء من كيد الأقوياء فيقل الهرج والمرج، وتمنع به أصحاب النفوس الضعيفة من الانحراف، وهو يعكس تقدم الأمة فيتقدم بتقدمها، ويضطرب باضطرابها، وهو يمثل درجة تفكيرها ورقيها؛ لذا جاءت الشريعة الإسلامية بنظام القضاء، ووضعت له القواعد والضوابط والوسائل التي تضمن سيره حسب مستجدات كل عصر؛ حتى يسد حاجات الناس، وبينت طرق الإثبات التي لا يمكن فصل النزاع دون الالتجاء إليها.

وحددت الشريعة الإسلامية عقوبات ملائمة لكل جريمة بهدف حماية مصالح الدنيا، وحفظ مقاصد الآخرة، وجعلت من العقوبة وسيلة لا غاية، الهدف منها سلامة المجتمع من خطر الجريمة، وأن تكون العقوبة مؤدية إلى الهدف المنشود، وأما كيفية العقوبة فهي وسيلة لا غاية، فما كان من الوسائل مؤديًا إلى الهدف فهذا هو المطلوب، وجعلت الشريعة الإسلامية أمر العقوبة التعزيرية متسعًا أمام القاضي وليس فيه حدًا مقررًا، فكان للقاضي حرية تقدير العقوبة أو استبدالها بما يتلاءم مع الجرم وفق ضوابط الشرع، وللتعرف على هذه الضوابط، فقد اخترت لها موضوعًا اسميته : "العقوبات البديلة في التشريع الإسلامي وأثرها الإصلاحي".

وفيما يلي بيان لأهمية الموضوع، وأهدافه، والمنهج المتبع في دراسته:

أولًا– أهمية موضوع البحث:

تكمن أهمية موضوع هذا البحث في كونه يمس جانبًا مهمًّا من حياة الناس في واقعنا المعاصر، وقد يلفت هذا البحث انتباه المهتمين بشأن القضاء والتشريعات إلى النظر في قوانين العقوبات ليعملوا فيها اجتهادهم الفقهي ناهلين من معين الشريعة الإسلامية حتى تتحقق العدالة الناجزة.

ويبرز هذا البحث أهمية تطبيق العقوبات التعزيرية البديلة في الجرائم اليسيرة للحد من صعوبات التنفيذ وما يترتب عليه من أضرار متعددة على مستوى الفرد والجماعة بل الدولة أيضًا، ولعله يحث المشرع على إعادة النظر في التشريعات المنظمة لإجراءات التقاضي والعمل على تيسيرها، وبذلك تتحقق سرعة الفصل في الخصومات، ويتم الحد من تراكم القضايا أمام القضاء.

ثانيًا– أهداف البحث:

لعل من أهم أهداف هذا البحث ما يلي:

1– إظهار أن الشريعة الإسلامية قد تطرقت إلى تفاصيل دقيقة مواكبة لكل عصر ومصر، ومتطورة مع الزمن بكل متغيراته ومستجداته داحضة كل زعم واتهام بأنها جامدة.

2– إثبات ما للشريعة الإسلامية من سعة أفق وإحاطة وشمول لكل الجوانب التي تحيط بالإنسان، وإثبات أنها مواكبة لتطورات الحياة ومستجداتها.

3– إثبات دور الشريعة الإسلامية في تحقيق العدالة القضائية بين الناس، وحفظ حقوقهم، وأموالهم ودمائهم وأعراضهم، وهذا من أسمى مقاصدها.

4– إظهار تقدم الشريعة الإسلامية وتفوقها في تقرير الأحكام والمبادئ والنظريات العلمية المتعلقة بعلم القضاء.

5– إثبات أن ما تسعى إليه القوانين نحو الأخذ بالعقوبات البديلة قد سبقت إليه الشريعة الإسلامية وأرست قواعده.

6- إثبات أن التعزيرات قد تختلف وتتغير أجناسها وصفاتها زمانًا ومكانًا، وتقدر حسب المصلحة.

رابعًا- منهج البحث:

تطلبت طبيعة هذا البحث الاعتماد على المنهج الاستقرائي؛ من خلال الاطلاع على ما يتعلق بموضوع البحث في بعض كتب المذاهب الفقهية وعدد من كتب القضاء والسياسة الشرعية، وبعض من كتب الفقه العام والفقه القانوني.

خامسًا- خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين، أما المقدمة فتناولت أهمية دراسة هذا الموضوع، والهدف من دراسته، والمنهج الذي اتبع والخطة التي سار عليها الباحث، وأما المبحثين فقد تم تقسيمهما على النحو الآتي:-

المبحث الأول: العقوبة، ويتكون من خمسة مطالب، وقد تناولت هذه المطالب مفهوم العقوبة، ومشروعية العقوبة، والهدف من العقوبات، وأقسام العقوبات وأنواعها في التشريع الإسلامي، وأنواع العقوبات في القانون الوضعي.

المبحث الثاني: العقوبة التعزيرية البديلة، ويتكون من خمسة مطالب، وقد تناولت هذه المطالب مفهوم العقوبة البديلة، والتكييف الشرعي للعقوبة التعزيرية البديلة، وتنوع بدائل العقوبة في التشريع الإسلامي، وصور من العقوبات التعزيرية البديلة، ومسوغات الأخذ بنظام العقوبات التعزيرية البديلة.

وأخيرًا الخاتمة، وقد تضمنت أهم النتائج التي أمكن التوصل إليها.

المبحث الأول: العقوبة

المطلب الأول: مفهوم العقوبة

العقوبة في اللغة: من العقاب والمعاقبة وهي: أن تجزي الرجل بما فعل سُوءًا، وعاقبه بذنبه معاقبة وعقابًا: أخذه به[1]، قال الله (تعالى): ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (سورة النحل: 126).

والمُعاقبة: الجزاء على فعل السُّوء بما يَسُوءُ فاعل السُّوء[2]. أي بما يتحقق به العقوبة والردع.

والعقوبة في الاصطلاح: الحد، وهو: العقوبة المقدرة من الله (تعالى) وعلى هذا لا يسمى القصاص حدًّا؛ لأنه حق للعبد[3]، فالعقوبة تكون على فعل محرم أو ترك واجب أو ترك سنة أو فعل مكروه[4]، وعرفت أيضًا بأنها: زواجر وضعها الله (تعالى) للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر به[5]، فالعقوبة تكون على فعل محرم، أو ترك واجب[6].

وقد عرف العلماء المحدثون العقوبة بأنها: "الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع"[7]، وهي جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه، فهي جزاء مادي مفروض سلفًا يجعل المكلف يحجم عن ارتكاب الجريمة[8]، وهي إجراء تقويمي لمنع الجريمة في المستقبل، ولإصلاح المجرم حتى لا يعود إلى ارتكاب الجريمة مرة أخرى[9].

ويعرفها بعضهم بأنها: "جزاء ينطوي على إيلام مقصود يقرره القانون ويوقعه القاضي باسم المجتمع على من تثبت مسئوليته عن الجريمة ويتناسب معها"[10].

وبالنظر إلى مفهوم العقوبة في اللغة والاصطلاح، نجد أنه لا يوجد فرق جوهري بينهما، إلا أنه قد تكون العقوبة مقدرة من الله تعالى كالحدود أو القصاص، أو مقدرة من قِبَل ولي الأمر، وهي العقوبات التعزيرية.

المطلب الثاني: مشروعية العقوبة

تنقسم الجرائم من حيث العقوبات إلى جرائم منصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية صراحة، وهي جرائم الحدود، ففي جريمة الزنا يقول (تعالى): ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (سورة الإسراء: 32)، ويقول أيضًا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (سورة النور: 2).

وفي جريمة القذف، قال الله (تعالى): ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ (سورة النور: 4)، وفي جريمة السرقة قال الله (تعالى): ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾ (سورة المائدة: 38)، وفي جريمة شرب الخمر قال الله (تعالى): ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ (سورة المائدة: 90)، وفي جريمة الحرابة أو قطع الطريق قال الله (تعالى): ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (سورة المائدة: 33)، وفي جريمة البغي قال الله (تعالى): ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴾ (سورة الحجرات:9)، وفي تجريم الردة قال الله (تعالى): ﴿ وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (سورة البقرة: 217).

وعقوبة المرتد في الدنيا قد وردت في السنة فيما رواه ابن عباس ﷺ أن النبي ﷺ قال: "من بدل دينه فاقتلوه"[11].

أما بخصوص جرائم القصاص، فيقول عز وجل: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞ ﴾ (سورة المائدة: 45)، والنص على هذه الجرائم لم يأتِ فقط في القرآن بل هناك العشرات من الأحاديث النبوية تجرم هذه الأفعال وتفصل القول فيها، كما هو في عقوبة المرتد في الدنيا، فهي لم ترد إلا في السنة، كذلك الأمر بالنسبة لجريمة الزاني المحصن فعقوبته– كما هو مشهور– في السنة القولية والعملية الرجم وليس الجلد، كما ورد في الآية السالفة الذكر؛ فعن عبادة بن الصامت[12]ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ:"خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلًا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"[13].

ومن خلال هذه النصوص القرآنية فإن الزنا والقذف والسرقة وشرب الخمر والبغي والردة وقتل النفس المحرمة، كلها جرائم منصوص عليها، فالله (سبحانه وتعالى) هو الذي جرَّم هذه الأفعال، وهو الذي نص كذلك على عقوباتها، الجلد والرجم في الزنا، والجلد في القذف، والقطع في السرقة، والجلد في شرب الخمر، والقتل أو الصلب أو القطع أو النفي في جريمة الحرابة، والقتل في البغي والردة، وكذلك في القصاص، وبالتالي فأساس العقاب تشريعي، بمعنى: أن الشارع هو الذي نص على تجريم هذه الأفعال وهو الذي حدَّد وقدَّر لها عقوباتها.

كذلك تضمن القرآن الكريم الكثير من الآيات الدالة على مشروعية العقوبات التعزيرية ومنها على سبيل المثال: قوله (تعالى): ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًا﴾ (سورة النساء: 34)؛ فهذه الآية الكريمة بينت العقوبة التي يؤدب بها الزوج زوجته إذا نشزت وخرجت عن طاعته الشرعية، وهي بالوعظ، ثم الهجر ثم الضرب، وهذه القوامة والولاية التي أعطاها الله للزوج في عقوبة الزوجة الناشز هو نوع من العقوبة التعزيرية، فهي غير محددة الكيفية وغير مقيدة، فللزوج إيقاعها بشرط عدم الإسراف والتعدي محققًا المصلحة ومراعيًا حال الزوجة وظروفها، وله أن يعفو عنها ولا يعاقبها.

وهذا الحق الذي أعطاه الله للزوج في تأديب زوجته، لا يخفى على أحد أنه في إطار ضيق وهو الأسرة، فكيف بالعصاة والمجرمين والمفسدين في الأرض، فمن باب أولى أن ينزل الحاكم العقوبات على هؤلاء لتأديبهم وزجرهم[14].

ويقول الله (تعالى): ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (سورة التوبة: 118)، فقد تضمنت الآية الكريمة عقوبة تعزيرية، وهي عقوبة الهجر التي أمر فيها النبي ﷺ أصحابه (رضوان الله عليهم) بهجر الثلاثة[15] الذين تخلفوا عن القتال معه ﷺ في عزوة تبوك.

ودلت السنة النبوية المطهرة في كثير من أحاديثها على مشروعية العقوبات، وحذرت من الوقوع أو الاقتراب من المعاصي والاعتداء على الحرمات، فعن جابر[16] ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "كل مسكر حرام، إنَّ على الله عهدًا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة

الخبال "قالوا: يا رسول الله، وما طينة الخبال؟ قال: "عرق أهل النار" أو قال: "عصارة أهل النار"[17]، والحديث واضح الدلالة في إثبات العقوبة في حق من يعتدون على ما حرم الله.

وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "لعن السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده"[18]، وهنا يشير الحديث إلى عقوبة قطع اليد، وعن ابن عباس ﷺ أن رسول الله ﷺقال لماعز: "أحق ما بلغني عنك؟ "قال: وما بلغك عني؟ قال: "بلغني عنك أنك وقعت بجارية آل فلان"، قال: نعم قال: فشهد أربع شهادات، ثم أمر به فرجم[19]، والحديث هنا يبين عقوبة الرجم على اقتراف المحصن جريمة الزنا.

وتضمنت السنة النبوية المطهرة ما يدل على مشروعية العقوبات التعزيرية، ومنها قول النبي ﷺ: (لَيُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته)،[20] والحديث يعني: أن مماطلة الغني القادر على سداد دينه ظلم يستحق عليه العقاب.

وقوله ﷺ: فيما روي عن أبي بردة الأنصاريﷺأنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله"[21].

ووجه الدلالة أن النبي ﷺ صرح بجلد المذنب الذي لم يرتكب حدًّا من حدود الله عقوبة له[22]، والتأديب بهذه الصورة من أشكال التعزير فيكون التعزير مشروعًا.

المطلب الثالث: الهدف من العقوبات

العقوبات أمر تشريعي منصوص عليه في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة لتحقيق مصلحة الفرد والجماعة بإحقاق العدل والعدالة، ليس فقط في القصاص، وإنما في جميع العقوبات؛ لأن تحقيق العدل الإلهي في الأرض من أهم أهداف الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية من قبل، يقول الله (تعالى): ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ (سورة الحديد: 25، ويقول أيضًا: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾ (سورة النحل:90).

والمصلحة أو المنفعة التي يحددها الشرع هي مناط التجريم والعقاب في آن واحد، فلا تجريم لفعل إلا إذا كان مضرًّا بالفرد أو المجتمع، ولا عقاب على فعل إلا إذا حقق تنفيذه مصلحة للفرد أو المجتمع[23]، وليس كما يدعي البعض من أن الشريعة الإسلامية تهدف في تشريعها للعقوبة إلى الانتقام، وهذا غير صحيح، فالشريعة الإسلامية قائمة على العدل

والمساواة وعدم الشطط والتعسف، فقد ساوت بين الجريمة والعقوبة، فالذي يقتل يُقتل، وهذا تدبير احترازي ووقائي للمجتمع، فلم تكن الحدود في الإسلام للتشفي من مقترف الجريمة، ولا للتنكيل به، وإنما هي وسيلة لتصحيح الخطأ الذي وقع فيه، ولأخذ الحق منه إن كانت الجريمة متعلقة بحقوق الآخرين، ولردع الآخرين عن الوقوع في مثل ما وقع فيه ذلك المخطئ.

وقد يكون القصاص من أكبر أبواب العقوبات الإسلامية، ومما يدخل في إطار نقد الناقدين، ومع هذا فإنه مبني على صميم العدل، فعندما تثبت التهمة على الجاني يكون القصاص هو العدل، وإذا قيل أن في توقيعه قسوة، فإن البادئ أظلم، وتخفيف الحكم عن مستوى الجناية المقترفة يعد ظلمًا للمجني عليه، وهذا يهدد أمن المجتمع واستقراره.

وبإقامة الحدود الشرعية والقصاص يتحقق الأمن في المجتمع، ويؤدي ذلك إلى زجر الجناة حتى لا يعودوا إلى اقتراف الجرم مرة أخرى وردع غيرهم، وبهذا يتحقق الردع الخاص، والعام في المجتمع، ومن ثم تقل الجريمة، يقول الماوردي[24]: "الحدود زواجر وضعها الله (تعالى) للردع عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به لما في الطمع من مغالبة الشهوات المُلْهِيَة عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة، فجعل الله من زواجر الحدود ما يردع به ذا الجهالة حذرًا من ألم العقوبة، وخيفة من نكال الفضيحة ليكون ما حظر من محارمه ممنوعًا وما أمر به من فروضه متبوعًا فتكون المصلحة أعم والتكليف أتم"[25].

وهكذا تنزجر النفوس عن مخالفة شرع الله إما بدافع الالتزام والحياء من الله، وإما بدافع الخوف من العقاب الآجل الذي ينتظر المخالفين؛ يقول الله (تعالى):﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾(سورة آل عمران: 30).

المطلب الرابع: أقسام العقوبات وأنواعها في التشريع الإسلامي

تنقسم العقوبات من حيث الأصل الذي يحدد كل جريمة والعقوبة الخاصة بها وسلطة القاضي في تقديرها إلى: عقوبات مقدرة وغير مقدرة، والمقدرة هي تلك العقوبات التي قدرت وحددت في أصول الشريعة الأساسية، ليس للقاضي سلطة في الزيادة أو النقص عند تطبيقها، كما في العقوبات الحدية، والقصاص، أما غير المقدرة فهي كل عقوبة على فعل فيه تعدٍّ على حق من حقوق الله أو الأفراد ولم تقدر له عقوبة، وقد ترك الشارع تحديدها للقاضي بحسب الجريمة، وحال الجاني، والمجني عليه، وهذه هي العقوبات التعزيرية.

ويتأكد من هذا التقسيم مرونة الشريعة وتطورها في كل عصر ومصر، فهي تؤكد أن الأحكام تتناهى، أما الأفعال الإنسانية فلا تتناهى، بل تتطور وتتبدل في كل زمان ومكان، وكان للشريعة الإسلامية السبق في تأكيد ذلك من خلال ما أكده رسول الله ﷺ في حديثه مع معاذ بن جبل ﷺحين بعثه قاضيًا في أهل اليمن، قال: قال النبي ﷺلمعاذ ﷺ: "كيف تقضي إنْ عَرَض لَكَ قَضَاءٌ؟، قَالَ: أَقْضِي بكتابِ اللَّهِ، قال: "فإن لمْ يَكن في كتاب اللَّهِ؟ "قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: "فإن لم يكن في سنةِ رسولِ اللَّهِ؟" قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلا آلُو، قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّه لما يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ"[26].

وتنقسم العقوبات من حيث ذاتها إلى أربعة أقسام، هي:[27].

1- العقوبات الأصلية: وهي العقوبات المقررة أصلًا للجريمة، ومنها الرجم للزاني المحصن والجلد لغير المحصن والتغريب، والقطع للسارق، والقصاص من القاتل عمدًا، والدية في القتل شبه العمد والخطأ.

2- العقوبات البديلة: وهي العقوبات التي تحل محل عقوبة أصلية إذا امتنع تطبيق هذه لسبب شرعي، ومنها الدية إذا دُرِئَ القصاص، والتعزير إذا درئ الحد أو القصاص، والعقوبات البديلة تعد عقوبات أصلية قبل أن تكون بديلة؛ حيث تعد العقوبة أصلية بالنظر إلى جريمة معينة، وبديلة بالنظر إلى غيرها فالدية عقوبة أصلية في القتل شبه العمد والخطأ، ولكنها تعد عقوبة بديلة بالنسبة للقصاص إذا عفا ولي الدم مقابل الدية، والتعزير عقوبة أصلية في جرائم التعازير، وعقوبة بديلة إذا امتنع الحد أو القصاص.

3- العقوبات التبعية: وهي العقوبة التي تلحق المحكوم عليه بعقوبة أصلية، وهي تابعة للعقوبة الأصلية، ولا يلزم النطق بها من قبل القاضي، ومن هذا النوع حرمان القاتل من الميراث، ومن الوصية، وعدم أهلية القاذف للشهادة إذا حكم عليه بعقوبة القذف بالزنا؛ حيث يكفي لانعدام الأهلية صدور الحكم بالعقوبة.

4- العقوبات التكميلية: وهي تلك العقوبات التي تلحق المحكوم عليه بالعقوبة الأصلية شريطة أن يحكم بها، فهي تتبع العقوبة الأصلية، وهذا وجه اتفاق مع العقوبة التبعية، ولكن تختلف عنها أنه يلزم صدور حكم بها، أما العقوبة التبعية فهي تصيب الجاني دون الحاجة إلى صدور حكم بها، وإنما تبعًا للعقوبة

الأصلية، ومن أمثلة العقوبات التكميلية تعليق يد السارق في رقبته بعد القطع، وتغريب الزاني غير المحصن عند البعض.

وهناك تقسيم آخر للعقوبات يسمى بالتقسيم المادي للعقوبات، فإما أن تكون العقوبة بدنية كالجلد، والضرب، والرجم، والصلب، والقتل، والقطع، وإما أن تكون عقوبة سالبة للحرية كالحبس، أو عقوبة نفسية كالتوبيخ، والتشهير، وعقوبة الوعظ، والهجر، والتهديد[28].

وإجمالًا فإن الشريعة الإسلامية – فيما يتعلق بالعقوبات– اهتمت بالجريمة وأهملت الجاني، وذلك في جرائم الحدود وجرائم القصاص والدية، وما عدا ذلك من الجرائم فينظر فيها إلى الجريمة وإلى المجرم معًا[29]، ففي العقوبات التعزيرية تركت للحكام حرية الاختيار بينها، وفوضت لهم سلطة التقدير تشديدًا وتخفيفًا في كل عقوبة حسب ظروف الزمان والمكان وتغير الأحوال، مع ضرورة وجود تناسب بين الجريمة والعقوبة، دون فصل لمبدأ العدالة عن مراعاة المصلحة، بحيث يستهدف العقاب تحقيق العدالة وحماية المصالح الاجتماعية الثابتة، فلا حد لأقل التعزير، ولا لأكثره، بل هو مفوَّض إلى رأي الحاكم حسب المصلحة، وحجم الجريمة.

المطلب الخامس: أنواع العقوبات في القانون الوضعي

تتنوع العقوبات في القانون الوضعي تبعًا لاعتبارات ومعايير معينة، فمن حيث جسامة الجريمة تنقسم العقوبات إلى: عقوبات للجنايات وعقوبات للجنح وعقوبات للمخالفات، ومن حيث أصالة العقوبة فهناك عقوبة أصلية وعقوبة تبعية وأخرى تكميلية، والعقوبة الأصلية هي: التي قررها المشرع أصلًا كعقوبة أساسية للجريمة، فهي تكفي بذاتها، مثل عقوبة الإعدام، والسجن، والحبس بنوعيه البسيط، ومع الشغل، والغرامة، والوضع تحت مراقبة الشرطة للمتشردين، والمشتبه فيهم، أما العقوبة التبعية فهي التي تتبع عقوبة أصلية، وجوبًا، وبقوة القانون، وهي لا تتقرر إلا مع العقوبة الأصلية، فلا يمكن تطبيقها دون وجود عقوبة أصلية، وهذا هو معنى التبعية، ويتم تنفيذها من قبل السلطة المختصة دون الحاجة إلى حكم يصدر بها من القاضي، ومن أمثلتها الحرمان من الحقوق والمزايا والوضع تحت مراقبة الشرطة في صورة معينة.

وأما العقوبة التكميلية فهي تلك التي يوقعها القاضي وجوبًا أو جوازًا بالإضافة إلى العقوبة الأصلية فهي تتفق مع العقوبة التبعية في أنها تابعة لعقوبة أصلية، وتختلف عنها في أنها لا تطبق بنص القانون، بل لا بد لتطبيقها من ذكر صريح لها في حكم القاضي[30].

ومن حيث طبيعة العقوبة تنقسم العقوبات إلى عقوبات بدنية وعقوبات سالبة للحرية، وعقوبات مقيدة للحرية، وعقوبات سالبة للحقوق، وعقوبات مالية[31].

ومن حيث مدة العقوبة– فيما يخص العقوبات التي يدخل العنصر الزمني في تنفيذها– تنقسم العقوبات إلى قسمين: عقوبات مؤبدة، وأخرى مؤقتة، والعقوبات المؤبدة هي التي تستغرق حياة المحكوم عليه كلها، إلا أنه يجوز ما يسمى بالإفراج الشرطي عن المحكوم عليه بهذه العقوبة بعد عشرين عامًا إذا كان حسن السير والسلوك، وأما العقوبات المؤقتة فهي التي تحدد بمدة معينة، وقد حدد المشرع لها حدًّا أقصى، وحدًّا أدنى، ومن أمثلتها السجن المشدد، والسجن، فلا يجوز أن تنقص مدة عقوبة السجن المشدد عن ثلاث سنين، ولا أن تزيد على خمس عشرة سنة إلا في الأحوال الخاصة المنصوص عليها قانونًا، وعقوبة الحبس لا يجوز أن تنقص مدتها عن أربع وعشرين ساعة، ولا أن تزيد على ثلاث سنين إلا في الأحوال الخاصة المنصوص عليها قانونًا[32].

المبحث الثاني: العقوبة التعزيرية البديلة

المطلب الأول: مفهوم العقوبة البديلة

البديل: جمع: البدل، وبدل الشيء غيره ، وتبديل الشيء: تغييره وإن لم تأت ببدل، واستبدل الشيء بغيره وتبدَّله به إذا أخذه مكانه، والتبديل تغيير الصورة إلى صورة أخرى [33]، وهذا المعنى متفق مع بدائل العقوبة، فالعقوبة في أصلها قائمة ولكنها تتغير إلى عقوبة أخرى، فعقوبة السجن – وهي مجال تطبيق البدائل وتعد العقوبة الأكثر استعمالًا في العقوبات التعزيرية– تبدل بعقوبة تعزيرية أخرى تحقق مصلحة الفرد والمجتمع ويتحقق منها الردع الخاص والعام.

هذا في اللغة، أما في الاصطلاح، فلم يتطرق الفقهاء لبدائل العقوبة، ولم يبحث المتقدمون منهم عن قضية بدائل السجن؛ لأن السجن كان ينظر إليه على أنه أحد أنواع العقوبات التعزيرية، ولم يتقرر كونه أصلًا في العقوبات، ولم ينحصر التعزير فيه حتى يبحث له عن بديل، بل إنه بصفته نوعًا من أنواع التعزير يصح أن يوصف بأنه بديل عن غيره

أحيانًا، ولذلك عرف أحد الباحثين العقوبة على أنها: "استخدام عقوبات غير سجنية بدلًا من العقوبات البديلة السجنية"[34]، وعرفها آخر بأنها: "عقوبة يفرضها الشارع الجزائي على من ارتكب الجريمة أو ساهم فيها بدلًا من العقوبة الأصلية المتمثلة في الحبس لمدة قصيرة، فهي إذن تخضع لكافة المبادئ التي تخضع لها العقوبة الأصلية"[35].

المطلب الثاني: التكييف الشرعي للعقوبة التعزيرية البديلة

للتشريع في الفقه الإسلامي منهج واقعي، يتعامل مع واقع البشر ويسع جميع تصرفاتهم بأحكامه المنصوصة في الكتاب والسنة، أو المستنبطة منهما بطريق من طرق الاستنباط والاستدلال، ومن هنا وسعت قواعده وضوابطه كل جديد من الأحداث والتصرفات، وعمت بكليتها كل مكان وزمان[36].

ومن الأصول العظيمة التي قام عليها هذا التشريع مبدأ اليسر يقول الله (تعالى): ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (سورة البقرة: 185)، وروي عن أم المؤمنين عائشة، (رضي الله عنها)، أنها قالت: "ما خُيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثمًا فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله عز و جل"[37]، وبدائل العقوبة بمختلف أنواعها سواء كانت ذات طابع مادي أو ذات طابع معنوي تقرها الشريعة الإسلامية ما دامت مضبوطة بضوابط الشرع وقواعده

فالشريعة الإسلامية لا تهدف أساسًا إلى العقاب، وإنما تهدف إلى الوقاية قبل حصول سبب العقاب، ولذلك وضعت سياجًا قويًّا يحول دون إيقاع العقوبة بالجاني من وسائل إثبات محددة، لها شروطها وضوابطها الدقيقة، كما وضعت قواعد أمام القضاء من شأنها أن تقلل من إيقاع العقوبة، ومن تلك القواعد: "درء الحدود بالشبهات"[38]، وقاعدة "الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة"، وقاعدة "الأصل براءة الذمة"، والأخذ بقاعدة "لا جريمة، ولا عقوبة إلا بنص"[39]، المؤيدة بالقاعدة التي تقول إن "الأصل في الأشياء الإباحة"[40].

وإذا كان الحبس من العقوبات التي يلجأ إليها القضاء، فإن النظام الإسلامي لا يتشوف إلى تنفيذ هذه العقوبة وإنما يجريها وفق المبادئ والقواعد السالفة كغيرها من العقوبات، وهو من جهة أخرى يأخذ بكل الوسائل التي تحقق المصالح أو تدرأ المفاسد بشرط ألا تتعارض مع ثوابت الشرع، ومن ذلك أنه يوجد لعقوبة السجن بدائل تغني عنها، حينما يكون إيقاع العقوبة مع وجود البديل المناسب حيفًا في حق الجاني، على أن تكون تلك البدائل

متمشية مع كل مجتمع حسب طبيعة الجريمة، ونوعية المجرمين فيه، وذلك أن اختلاف أنظمة أي مجتمع وقوانينه وثقافته يوجد تباينًا واختلافًا في ملائمة البدائل من بيئة إلى أخرى[41].

وإذا كان الردع والزجر هو مقصد من مقاصد إيقاع العقوبة على الجاني، فإن هذا المقصد يختلف من شخص إلى آخر، ومن زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ويختلف حسب الظروف الملابسات التي رافقت الجريمة، ويتفاوت بحسب البواعث الإجرامية والنتائج التي ترتبت على الفعل الإجرامي، وأن ما يصلح مجرمًا بعينه قد يفسد مجرمًا آخر، وما يرجع شخصًا عن جريمة قد يشجع آخر، ولذلك أشارت النصوص الشرعية إلى مجموعة من العقوبات التعزيرية، وتركت للحكام حرية الاختيار بينها، وفوضت لهم سلطة التقدير تشديدًا وتخفيفًا في كل عقوبة حسب ظروف الزمان والمكان وتغير الأحوال، وهذا من أدلة صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان[42]؛ يقول ابن عابدين: "إن كثيرًا من الأحكام تختلف باختلاف الزمان: لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولًا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد"[43].

لذلك فإن وضع العقوبات المناسبة للجرائم المختلفة هو من السياسة الشرعية التي يقوم بها الحاكم المسلم لتحقيق مصالح الناس، وإن لم يعتمد فيها على دليل شرعي خاص[44]، ومن أجل ذلك شرع التعزير لردع الجاني وزجره، وإصلاحه وتهذيبه؛ حيث إن الغرض من التعزير الزجر، وسميت التعزيرات بالزواجر غير المقدرة[45]، والزجر معناه: منع الجاني من معاودة الجريمة، ومنع غيره من ارتكابها، ومنع ترك الواجبات، كترك الصلاة والمماطلة في أداء حقوق الناس[46].

أما الإصلاح والتهذيب فهما من مقاصد التعزير، وهذا ما بينه الفقهاء من أن: التعزير للتأديب، والاستصلاح والزجر[47]، وأن الحبس غير المحدد المدة حده التوبة وصلاح حال الجاني[48]، والتعزير شرع للتطهير؛ لأن ذلك سبيل لإصلاح الجاني[49]، وقالوا: الزواجر غير المقدرة محتاج إليها لدفع الفساد كالحدود[50].

والمقصود من التعزير أيضًا التأديب وليس التعذيب، أو إهدار الآدمية، أو الإتلاف؛ حيث لا يكون ذلك واجبًا، فالتعزير للتأديب، ولا يجوز الإتلاف، وفعله مقيد بشرط السلامة، وإنما يجوز منه ما أمنت عاقبته غالبًا، وإلا لم يجز، فلا يجوز قطع شيء ممن وجب عليه

التعزير، ولا جرحه؛ لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك، ولأن الواجب أدب، والأدب لا يكون بالإتلاف[51]، وكل ضرب يؤدي إلى الإتلاف ممنوع، سواء أكان هذا الاحتمال ناشئًا من آلة الضرب، أم من حالة الجاني نفسه، أم من موضع الضرب، واستنادًا إلى ذلك منع الفقهاء الضرب في المواضع التي قد يؤدي فيها إلى الإتلاف، ولذلك فالراجح أن الضرب على الوجه والفرج والبطن والصدر ممنوع، وقد منع جمهور الفقهاء في التعزير: الصفع؛ لأنه من أعلى ما يكون من الاستخفاف، وكذلك حلق اللحية، وتسويد الوجه، وإن كان البعض قال به في شهادة الزور، وقالوا: تسويد الوجه في شهادة الزور ممنوع بالإجماع[52].

كذلك فإن عقوبة التعزير تشمل جميع المخالفات الشرعية تقريبًا، وتتناول جميع الجرائم والجنايات إلا ما ورد في شأنه حد مقدر أو كفارة[53]، وقد وضع الفقهاء ضابطًا عامًا لتحديد السبب الذي يوجب التعزير، ويستحق فاعله العقوبة، فقالوا: الضابط أن كل من ارتكب منكرًا، أو آذى غيره بغير حق، بقول أو فعل أو إشارة، يلزمه التعزير[54].

ومما سبق يتبين أن العقوبات البديلة من باب التعزير؛ والتعزير في الشريعة الإسلامية يدور مع المصلحة وجودًا وعدمًا ويمكن لكل مجتمع في كل زمان أن يوقع التعزيرات المناسبة التي تكفل صلاح المجتمع والأمة. فالتعزير "يختلف باختلاف الأشخاص، فلا معنى لتقديره مع حصول المقصود بدونه، فيكون مفوضًا لرأي القاضي يقيمه بقدر ما يرى تحقق المصلحة به"[55]

وقد عد بعض الباحثين العقوبات التعزيرية البديلة من فقه المستجدات والنوازل التي تنزل فيها النصوص على الواقعة الجديدة التي لم تكن من قبل، رغم أن العقوبات البديلة تسمية قانونية مستحدثة، فإذا كانت مستمدة من القياس الصحيح الذي لا يصادم قاعدة شرعية معروفة أو نص من الكتاب والسنة فإنه يعمل بها، بشرط ألا تكون بديلة عن الأحكام الشرعية المقدرة فإن كانت كذلك فهي باطلة، أما إذا كانت من باب الاجتهادات التعزيرية التي يقوم بها القاضي، فلا بأس بها، خاصة وأن الشريعة الإسلامية لم تحصر التعزيز في شيء معين بل تدرجت به من القتل حتى التوبيخ والتقريع، ولهذا يمكن اللجوء إلى عدة أمور يعزر بها المجرم، وبالتالي يمكن للمجتمعات المسلمة أن تبتكر عقوبات شرعية تناسب مجتمعاتها ويكون مردها للقضاء الشرعي[56].

وهذا يتطلب اجتهاد القاضي في إيجاد الحكم المناسب للواقعة، وتكون سلطته التقديرية أوسع، فكثيرًا ما تستجد من الحوادث التي لا تجد نصًا قانونيًّا يمكن تطبيقه عليها، أو عدم موائمة العقوبة المنصوص عليها مع الجرم المرتكب.

كما أن اجتهاد القاضي يمكنه من تحديد العقوبة المشروعة والملائمة لتحقيق التهذيب والإصلاح والتأهيل للجاني، وتحقيق الردع والنفع العام. وبذلك بدأت الشريعة الإسلامية في العقوبات التعزيرية بما انتهت إليه القوانين الحديثة في أفضل وأسمى نظرياتها.

المطلب الثالث: تنوع بدائل العقوبة في التشريع الإسلامي

تناول القرآن الكريم بدائل العقوبة لمن لم يستطع، ومنها الصيام أو عتق رقبة أو إطعام عدد من المساكين.

ونصّ القرآن الكريم على الصيام في حالات عديدة من المخالفات، كما في قوله (تعالى): ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (سورة البقرة: 196)، وكما في قوله (تعالى) عن القتل الخطأ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (سورة النساء: 92).

كما نص القرآن الكريم على صيام ثلاثة أيام عند اللغو في الأيمان كفارة لها، فقال (تعالى): ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (سورة المائدة: 89).

وكذلك أوجب القرآن صيام شهرين تكفيرًا لمن ظاهر من امرأته، فقال (تعالى): ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا

تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (سورة المجادلة: 3، 4).

وهذه البدائل جاءت تيسيرًا من الله (تعالى)على عباده، وهو اللطيف الخبير بأحوالهم.

ومن بدائل العقوبة ما فعله النبي ﷺ مع بعض أسرى بدر عندما طلب منهم تعليم أبناء المسلمين الكتابة بدلًا من دفع الفداء المالي، ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ (سورة محمد: 4)، وقياسًا على الكفارات: فقد استعملت البدائل كعقوبات أصلية في القتل الخطأ، كما جاء في الآية، فهي بمثابة جزاءات ذات طابع مالي، وقد تكون مصاحبة لعقوبة مقدرة كالدية في القتل الخطأ، وقد تكون مصاحبة لعقوبة غير مقدرة وهي التعزير.

وقد أبدع فقهاؤنا، فأنتجوا ثروة فقهيه واسعة، نزلت إلى عالم التطبيق الفعلي قرونًا عديدة، شكلت جزءًا مشرقًا من تاريخ المسلمين، وسوابق في معالجتها للوقائع التي لم يرد فيها نص شرعي، وتعد تلك الثروة خزينة تشريعية هائلة في معالجه قضايا العصر ومشكلاته، وهذه الشمولية تمنح القائمين على أمر القضاء أرضية ضخمة في إعمال كثير من الإجراءات الحديثة في البيئة العدلية[57].

وأكد الفقهاء على أن استحداث أي عقوبة ما دامت في إطار العقوبات التعزيرية فهي مخولة لولي الأمر من باب السياسة الشرعية ومن باب سد الذرائع ودرء المفاسد، يقول الشاطبي[58]: "إن الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقًا إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلومًا على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها"[59].

وبما أن الناس متفاوتون في التأديب – فيما يتعلق بالعقوبات التعزيرية–؛ فمنهم من تصلحه النظرة، ومنهم من تصلحه الإشارة والكلمة، ومنهم من لا ينزجر إلا بالضرب أو الحبس[60]، وقد لا يوقع القاضي، أو من بيده الأمر عقوبة التعزير لما يراه من جلب المصلحة ودفع المفسدة، كأن تكون العقوبة التعزيرية لا فائدة منها، أو أن المذنب من ذوي الهيئات، أو ممن اتسموا بالأخلاق الرفيعة، أو أن يكون من الذين لم يُعرف عنهم الخطأ، أو كمن جاء تائبًا معترفًا يظهر منه الندم والإقلاع عن الذنب، كما ورد عن ابن مسعود ﷺ: أن رجلًا أصاب من امرأة قبلة، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، قال فنزلت: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ

ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ (سورة هود: 114)، قال: فقال الرجل: ألي هذه يا رسول الله؟ قال: "لمن عمل بها من أمتي"[61].

ويتبين من ذلك أن العمل الصالح ربما يكون سببًا في العفو عن المخطئ، ويتبين أيضًا أن ما تسعى إليه القوانين الوضعية، والاتجاهات الغربية نحو الأخذ ببدائل العقوبة، قد سبقتهم إليه الشريعة الإسلامية وأقرته منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا.

وهذا يؤكد أن العقوبة في التشريع الإسلامي ليس الهدف منها التشفي من مقترف الجريمة، ولا للتنكيل به أو القضاء عليه، وإنما هي وسيلة لتصحيح الخطأ الذي وقع فيه، وانتشاله من المستنقع الذي وقع فيه، ولأخذ الحق منه إن كانت الجريمة متعلقة بحقوق الآخرين، وأخيرًا لردع الآخرين عن الوقوع في مثل ما وقع فيه ذلك المخطئ.

ثم إن الشريعة الإسلامية تحث على التوبة والستر بعد وقوع الجريمة، وهذا أيضًا يثبت للجميع أن العقاب والانتقام ليس غاية ولا هدفًا في حد ذاته، وإنما الغرض الأساسي من نظرية الجريمة والعقوبة هو ردع المجرم عن جريمته وكفه عن استمراء الإثم والاستمرار فيه.

يقول ابن تيمية[62] "فإن العقوبات الشرعية إنما شرعت رحمة من الله بعباده، فهي صادرة عن رحمة الله وإرادة الإحسان إليهم، ولهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على الذنوب أن يقصد بذلك الإحسان إليهم والرحمة بهم، كما يقصد الوالد تأديب الولد، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض"[63].

فالإسلام مع أنه أخذ بالعدل، لكنه لم يهمل الرحمة، والعدل يقتضي أن من أجرم يعاقب، وفي هذا رحمة عامة بالمجتمع كله، كما أنه أبقى هامشًا للرحمة الخاصة، ولكنها في إطار العدل، وذلك حين خير المجني عليه أو وليه بعقاب المجرم أو التصالح معه أو العفو عنه ورغَّب في العفو؛ حيث قال (تعالى): ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ﴾ (سورة البقرة: 178)، والرحمة التي أقرها الإسلام موزعة بين الجاني والمجني عليه[64].

المطلب الرابع: صور من العقوبات التعزيرية البديلة

تتنوع العقوبات التعزيرية البديلة عن السجن أو الحبس، فمن هذه العقوبات، عقوبة الجلد التي لا تتعدى شخص الجاني، فلا تلحق ضررًا بغيره ممن يعولهم، وكذلك عقوبة الوعظ

والهجر من العقوبات المشروعة، والهدف منها الزجر والتأديب، وشرعت لمعالجة نشوز الزوجات، يقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ﴾ (سورة النساء: 34)، وطبق النبي– صلى الله عليه وسلم– الهجر مع الثلاثة الذين تخلفوا عن عزوة تبوك ووردت قصتهم في حديث كعب بن مالك – وكان من بين الثلاثة الذين تخلفوا عن الغزوة بدون عذر – حيث يقول: "وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُسْلِمِينَ عَنْ كَلَامِنَا[65]، فالهجر قد يكون بالكلام، وقد يكون بالمكان بأن لا يُجالس، وقد يكون بغير ذلك؛ حتى يتحقق زجر المهجور، وتأديبه، ويفضي هجره إلى منع شره وتوبته.

كذلك من العقوبات التعزيرية البديلة عقوبة التوبيخ: يروى عن أبي ذر أنه قال: سابيت رجلًا فعيرته بأمه، فقال رسول الله– صلى الله عليه وسلم–: "يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية"[66]. فهذا هو الرسول يعاقب أبا ذر بتوبيخه، ومن ثم يكون التوبيخ عقوبة تعزيرية.

كذلك عقوبة النفي والتغريب، وعقوبة الإبعاد، فقد عزر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنفي فأمر بإخراج المخنثين من المدينة ونفيهم، فعن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: لَعَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُخَنَّثِينَ مِنْ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَقَالَ: "أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ" وَأَخْرَجَ فُلَانًا وَأَخْرَجَ عُمَرُ فُلَانًا[67].

وعقوبة المنع من السفر وعقوبة الإقامة الجبرية، وهو ما يسمى بالترسيم بمعنى: التضييق على الشخص، وتحديد حركته، بحيث لا يستطيع أن يذهب من مكان إلى آخر[68] وكذلك العقوبة بالحرمان من بعض الحقوق، وعقوبة العزل، فمقاطعة المجتمع للثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة بدر، بعدم الكلام أو التعامل معهم، ومُنعت نساؤهم عنهم، وحبسوا في دائرة أنفسهم، ما هو إلا هو عزل مدني واجتماعي.

وأيضًا هناك بعض العقوبات المالية المتمثلة في الغرامة والمصادرة والإتلاف، وعقوبة التهديد، فعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ يُحْتَطَبُ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ..."[69] فقوله ﷺ "فأحرق عليهم بيوتهم" بيان أنه ﷺ هم أن يؤدب بإتلاف

الأموال على سبيل الإبلاغ في النكاية[70] وفيه تقديم التهديد على العقوبة، وسر ذلك أن المفسدة إذا ارتفعت بالأهون من الزجر اكتفي به عن الأعلى من العقوبة[71].

وكذلك العقوبات النفسية، مثل: عقوبة التشهير، وهو –أي التشهير– نوع من أنواع التعازير، وهو جائز إذا علم الحاكم أن المصلحة فيه، يقول الماوردي: "للأمير إذا رأى من الصلاح في ردع السفلة: أن يُشَهِّرَهُمْ وينادي عليهم بجرائمهم ساغ له ذلك"[72]، وعن النبي ﷺ قال: " لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"[73]، فمن حل عرضه التشهير به في المجامع التجارية وغيرها بسوء معاملته والتحذير من الدخول معه في تعامل أو تداول لتحذير الناس ظلمه وعدوانه وليكون نفور الناس عنه سببًا في إلحاق الضرر بتجارته فيكون ذلك عقوبة له لاستحلاله مال أخيه بدون حق على سبيل الظلم والعدوان[74].

هذا بالإضافة إلى وقف تنفيذ العقوبة كبديل للسجن رغبة في إصلاح المحكوم عليه ومنعه من العودة لارتكاب الجريمة، وجعل الإيقاف معلقًا على سلوكه يجعله حريصًا على عدم معاودة الجرم، وبذلك يتحقق أهم أهداف العقوبة، وهو الردع الخاص ومجرد النطق بالعقوبة يحقق الردع العام والعدالة[75]، وقد يتحقق الإصلاح بالتهديد بالحبس دون تنفيذه عند بعض المخطئين أفضل مما يحققه السجن أو الحبس الفعلي، فيلاحظ على أن من لم يدخل السجن يبقى على رهبة وحذر منه، فإذا دخله زالت تلك الرهبة.

وكذلك الجزاءات والتدابير المجتمعية البديلة عن السجن والمتمثلة في الاختبار القضائي[76] والصفح القضائي، وهو الذي يمتنع فيه القاضي عن النطق بالإدانة والعقوبة ويكتفي بتحذير المتهم وتهديده من أن يعود للجريمة مستقبلًا، والحبس المنزلي، وحجز الحدث في منزل وليه مدة معينة، وعقوبة الإلزام بالعمل لمصلحة المجتمع أو المنفعة العامة[77]، وذلك بتكليف الجاني بعمل خدمي يحدد القاضي حجمه ومدته الزمنية.

ويعد الإفراج المبكر– بضوابطه– عقوبة تعزيرية بديلة، وما هو إلا استمرار لتنفيذ العقوبة بعيدًا عن السجن.

وليست العقوبة البديلة محصورة في عدد محدد من العقوبات؛ نظراً لتبعيتها للاجتهاد القضائي من ناحية، وارتباطها بتحقيق المصلحة الشرعية المقصودة من تشريع العقوبات من ناحية أخرى، وكل عقوبة تؤدي لصلاح الأفراد وحماية الجماعة هي عقوبة مشروعة.

وبالجملة فإن بعض الأحكام قد تتبدل أو تتغير حسب الحاجة، وما تتطلبه مصلحة

المسلمين، فلو رأى أهل الحل والعقد من علماء الشريعة الإسلامية في زمان ما أن حكمًا من الأحكام القابلة للتبديل كأحكام التعزيرات مثلًا يحتاج إلى التشديد فيه لفساد الناس، أو التخفيف منه لمصلحة معينة، جاز ذلك، على ألَّا يخرج الحكم الجديد عن قواعد الشرع وأصوله. يقول القرافي[78]: " إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة[79] ولذلك اشترط في القاضي أن يكون له فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل.

المطلب الخامس: مسوغات الأخذ بنظام العقوبات التعزيرية البديلة

لا تخلو عقوبة السجن من آثار سلبية تعود على الفرد والمجتمع، فمن الآثار التي يتركها السجن على مستقبل السجين صعوبة اندماجه في المجتمع، وفقدانه لمصدر رزقه من وظيفة وغيره، وربما يترتب على سجنه حرمانه من حقوقه المدنية والسياسية، ثم إن للسجن سلبيات على المجتمع منها: إرهاق خزانة الدولة، وتعطيل الإنتاج، وإفساد المسجونين، وتفشي عدوى الإجرام بينهم[80].

كذلك فإن السجن قد يساعد على نشر الجريمة وإفساد المجتمع بسبب تشرد أسرة السجين، ويسبب أيضًا ازدياد عدد الجرائم بسبب احتراف المجرمين ورغبتهم في الانتقام من المجتمع[81]، ويعمل على انتشار البطالة وقتل الشعور بالمسئولية، وانخفاض المستوى والأخلاقي.

وإذا كان الهدف من العقوبة الردع فإن السجن ربما يؤدي إلى انعدام قوة الردع بسبب عدم جدوى العقوبة عند بعض الجناة، وهذا ما يستدعي الأخذ بنظرية تفريد العقوبة التي تعني مراعاة ظروف الجاني الشخصية والأسرية من جهة، وحماية المجتمع من جهة أخرى.

هذه النظرية كان للإسلام فضل السبق فيها، فقد جاء في الحديث الشريف فيما روي عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ قال: "أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم إلا الحدود"[82]؛ يقول ابن القيم[83]: إن النبي ﷺلا يعبر عن أهل التقوى والطاعة والعبادة بأنهم ذوو الهيئات، ولا عهد بهذه العبارة في كلام الله ورسوله للمطيعين المتقين، والظاهر أنهم ذوو الأقدار بين الناس من الجاه والشرف والسؤدد، فإن الله (تعالى) خصهم بنوع تكريم وتفضيل على بني جنسهم، فمن كان منهم مستورًا مشهورًا بالخير حتى كبا به جواده، ونبا عضب صبره، وأديل عليه شيطان، فلا نسارع إلى تأنيبه وعقوبته، بل تقال عثرته مالم يكن حدًّا من

حدود الله، فإنه يتعين استيفاؤه من الشريف كما يتعين أخذه من الوضيع، فإن النبي ﷺقال: "إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها[84]، وهذا باب عظيم من أبواب محاسن الشريعة، وسياستها للعالم، مراعية مصالح العباد في المعاش والمعاد[85].

وتحدث عنها الماوردي في معرض حديثه عن طبيعة عقوبات التعازير، وكيف أن حكمها يختلف باختلاف حالها وحال فاعلها؛ لأنها شُرعت للتأديب والاستصلاح والزجر، يقول: "فتدرج في الناس على منازلهم، فيكون تعزير من جَلَّ قدره بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بالتعنيف له، وتعزير من دونه بزواجر الكلام وغاية الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم يعدل بمن دون ذلك إلى الحبس الذي يحبسون فيه إلى غاية مقدرة"[86]. فالتعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار ويجتهد الإمام في جنسه وقدره؛ لأنه غير مقدر شرعًا[87]، فهو يقدر بحسب مصلحة الأمة.

ويقول ابن القيم: "لما كانت مفاسد الجرائم متفاوتة غير منضبطة في الشدة والضعف والقلة والكثرة، جعلت عقوبتها راجعة إلى اجتهاد الأئمة وولاة الأمور بحسب المصلحة في كل زمان ومكان وبحسب أرباب الجرائم في أنفسهم فمن سوى بين الناس في ذلك وبين الأزمنة والأمكنة والأحوال لم يفقه حكمة الشرع[88]

واستخدام بدائل السجن ربما يؤدي إلى انخفاض مستوى الجريمة، وإصلاح الجاني وإعادة تأهيله وتقويمه وإعادته إلى المجتمع، ومن الناحية الاقتصادية: فإن استخدام البدائل يعمل على التخفيف من الأعباء المالية المترتبة على زيادة أعداد النزلاء بالسجون وما يترتب على ذلك من توفير الغذاء والدواء وغيرها من متطلبات السجن.

كذلك من مبررات الأخذ بنظام البدائل تخفيف العبء عن كاهل القضاء، وتجنب بطء إجراءات التقاضي، وتحقيق السرعة في تنفيذ الأحكام، وتشجيع الجاني على قضاء العقوبة دون التهرب منها الذي هو في حد ذاته سجن للجاني.

وأخيرًا فإن من ينادي بالحد من العقوبة خوفًا من إدانة بريء أو من تنفيذ عقابي لا يفلح في تقويم الجاني فإن القاضي الكفء قادر على التمييز بين المذنب والبريء، وعلى اختيار العقوبة الأصلح والأنسب والأكثر ملاءمة لملابسات الجريمة ولوقائعها ولسلوك الجاني وظروفه الشخصية؛ فالعيب ليس في العقوبة، ولكن العيب في آليات تطبيقها، فالمنادون بالحد

من العقوبات السالبة للحرية يجب أن يلتفت اهتمامهم وتركيزهم على إصلاح وسائل تطبيقها[89]؛ حتى لا نجعل من المجرم المبتدئ، مجرمًا متفقهًا في أساليب الإجرام[90].

وقد تؤدي عقوبة الحبس– خاصة في قضايا الجرائم الاعتبارية التي لا يتمثل فيها روح الإجرام الحقيقي– إلى فساد من يرجى صلاحه، فالسجن يجمع بين المجرم الذي ألف الإجرام وتمرس بأساليبه، وبين المجرم المتخصص في نوع من الإجرام وبين المجرم العادي، كما يضم السجن أشخاصًا ليسوا مجرمين حقيقيين وإنما جعلهم القانون مجرمين اعتبارًا؛ كالمحكوم عليهم في قضايا يسيرة كقضايا الخطأ والإهمال، واجتماع هؤلاء جميعًا في صعيد واحد يؤدي إلى تفشي عدوى الإجرام بينهم، فالمجرم الخبير بأساليب الإجرام يلقن ما يعلمه لمن هم أقل منه خبرة، والمتخصص في نوع من الجرائم لا يبخل بما يعلمه عن زملائه، ويجد المجرمون الحقيقيون في نفوس زملائهم أرضًا خصبة يحسنون استغلالها دائمًا، فلا يخرجون من السجن إلا وقد تشبعت نفوسهم إجرامًا[91].

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد توصلت من خلال هذا البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

- مصدر العقوبات التعزيرية القرآن والسنة النبوية والإجماع.
- أعطت الشريعة الإسلامية للقاضي سلطة واسعة في اختيار العقوبة الملائمة وتقديرها، كما ترك له أن يمضي العقوبة أو يوقف تنفيذها.
- العقوبات البديلة: هي العقوبات التي تحل محل عقوبة أصلية إذا امتنع تطبيق العقوبة الأصلية لسبب شرعي.
- العقوبات البديلة من باب التعزير؛ والتعزير في الشريعة الإسلامية يدور مع المصلحة وجودًا وعدمًا.
- الشريعة الإسلامية لم تحصر التعزيز في شيء معين بل تدرجت به من القتل حتى التوبيخ والتقريع.
- الأخذ بنظام بدائل العقوبة في الجرائم اليسيرة يحقق إنجاز القضايا، ويجنب بطء إجراءات التقاضي، ويحقق السرعة في تنفيذ الأحكام.
- تطبيق بدائل السجن أو الحبس في العقوبات التعزيرية على الجرائم اليسيرة ربما يؤدي إلى انخفاض مستوى الجريمة، وإصلاح الجاني وإعادة تأهيله وتقويمه وإعادته إلى المجتمع.
- ويوصي الباحث بتنمية القدرات الاجتهادية التشريعية والقضائية، وإعمال الاجتهاد في نوازل العقوبات التعزيرية وفق الضوابط الشرعية.
- النهوض بواقع الاجتهاد التشريعي والقضائي بإيجاد واختيار العقوبات التعزيرية الأصلح والأنسب والأكثر ملاءمة لملابسات كل جريمة ولوقائعها ولسلوك الجاني وظروفه الشخصية، وفق الضوابط الشرعية.

الهوامش

(1) لسان العرب، ابن منظور، دار الفكر عن دار صادر، بيروت ، مادة: (ع ق ب)، 619/1.

(2) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 335/14.

(3) الهداية شرح بداية المبتدي، أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغياني، المكتبة الإسلامية، 80/2.

(4) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علي بن خليل الطرابلسي، دار الفكر، ص195.

(5) الأحكام السلطانية، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ/2006م وطبعة دار الكتب العلمية، ص241.

(6) الطرق الحكمية، محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن قيم الجوزية)، دار البيان، ص93.

(7)التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عبدالقادر عودة، مكتبة دار التراث، ، ص609.

(8) العقوبة في الفقه الإسلامي، أحمد فتحي بهنسي، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، 1958م، ص9.

(9) في أصول النظام الجنائي الإسلامي، محمد سليم العوا، دار المعارف، القاهرة، ص71.

(10) شرح قانون العقوبات، القسم العام، عمر السعيد رمضان، دار النهضة العربية، ص547، 383.

(11) صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب استتابة المرتدين...، باب إثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة، حديث رقم: 6922، 15/9.

(12) هو الصحابي الجليل: عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهد الخزرجي الأنصاري، أحد نقباء الأنصار، وكنيته أبو الوليد، شهد بدرًا والمشاهد كلها، استعمله الرسول ﷺعلى بعض الصدقات، وكان ممن جمع القرآن في زمنه، توفي ﷺبالرملة، وقيل بيت المقدس سنة 34هـ وعمر 72 سنة. [أسد الغابة، ابن الأثير، تحقيق: علي معوض، وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م،574/1].

(13) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الحدود، باب حد الزنى، حديث رقم: 1690، 1316/3.

(14) السياسة الشرعية في العقوبات التعزيرية، محمد رحب سويسي، دكتوراه، جامعة المنيا، 2008م، ص56.

(15) الثلاثة الذين خلفوا عن عزوة تبوك وهجرهم الرسول وأصحابه، وهم: كعب بن مالك ومرارة بن الربيع العمري، وهلال بن أمية الواقفي، وهم من الأنصار،[الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، 282/8، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ترقيم وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت،

وطبعة دار الريان للتراث، 1407هـ/1986م، كتاب التفسير، باب: "وعلى الثلاثة الذين خلفوا"[398/8].

(16) هو جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري السلمي، من الصحابة المكثرين في الرواية عن النبي ﷺ غزا تسع عشرة غزوة، روى له البخاري ومسلم وغيرهما [الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، 92/2].

(17) صحيح مسلم، 1587/3، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر ...، حديث رقم: 2002.

(18) صحيح البخاري، 159/8، كتاب الحدود، باب لعْن السارق، حديث رقم: 6783، صحيح مسلم، 1311/3، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، حديث رقم:1687.

(19) صحيح مسلم، 1320/3، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث، رقم:1693

(20) صحيح البخاري، 118/3، كتاب المساقاة، باب لصاحب الحق مقال، حديث رقم: 2401.

(21) صحيح مسلم، 1332/3، كتاب: الحدود، باب: قدر أسواط التعزير، حديث رقم: (1708).

(22) المغني، ابن قدامة، 148/9.

(23) الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية: دراسة تحليلية لأحكام القصاص والحدود والتعازير، عبدالرحيم صدقي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1987م، ص79.

(24) هو علي بن محمد بن البصري، الشافعي . من كبار الشافعية تتلمذ علي أبي حامد الإسفراييني. له مؤلفات منها: " الحاوي في الفقه" و" الأحكام السلطانية" توفي سنة 450هـ. [طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ، 303/3].

(25) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص337، 338.

(26) سنن أبي داود، تحقيق: محي الدين عبد المجيد، دار الفكر، 303/3، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم: 3592؛ سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ/1975م،608/3، أبوب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث رقم: 1327. قال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بمتصل[تلخيص الحبير، أحمد بن علي بن حجر، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1989م، 445/4]. والحديث مشهور عند كثير من الفقهاء واستدلوا به على اجتهاد القاضي.

(27) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، دار الكاتب العربي، بيروت.

632/1، وانظر: العقوبة في الفقه الإسلامي، أحمد فتحي بهنسي، ص123 – 173، المقاصد الخاصة للعقوبات، صقر بن زيد حمود السهلي، دكتوراه، جامعة نايف العربية، 2009م، ص52-54.

(28) العقوبة في الفقه الإسلامي، أحمد فتحي بهنسي، ص181، 202، 204.

(29) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 271/2، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر ، دمشق، ط4، 477/7.

(30)الجريمة والمجرم والجزاء، رمسيس بهنام، منشاة المعارف، الإسكندرية، ط 2، 1976م، ص591، 592، وانظر: قانون العقوبات (القسم العام)، مأمون سلامة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، ص634، 635.

(31) مبادئ القسم العام من التشريع العقابي، رءوف عبيد، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4، ص800، قانون العقوبات، مأمون سلامة، ص635.

(32) الجريمة والمجرم والجزاء، رمسيس بهنام، ص593، مبادئ القسم العام من التشريع العقابي، رءوف عبيد، ص801، قانون العقوبات، مأمون سلامة، ص635، 636.

(33) لسان العرب، ابن منظور، مادة: (ب د ل)، 48/11.

(34) أنواع العقوبات البديلة التي تطبق على الكبار، محمد عبد الله ولد محمد الشنقيطي، ملتقى الاتجاهات الحديثة في العقوبات البديلة، وزارة العدل، السعودية، في الفترة من: 17- 19 ذي القعدة، 1432هـ.

(35) العقوبات البديلة التي تطبق على الصغار، كامل السعيد، ملتقى الاتجاهات الحديثة في العقوبات البديلة.

(36) بدائل السجن دراسة فقهية، الطيب السنوسي أحمد، شبكة المعلومات الدولية "الانترنت"

(37) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب مُبَاعَدَتِهِ –صلى الله عليه وسلم- لِلآثَامِ وَاخْتِيَارِهِ مِنَ الْمُبَاحِ أَسْهَلَهُ وَانْتِقَامِهِ لِلَّهِ عِنْدَ انْتِهَاكِ حُرُمَاتِهِ، حديث رقم (6190).

(38) الأشباه والنظائر، السيوطي، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م، ص122.

(39) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عبدالقادر عودة، 118/1.

(40) الأشباه والنظائر، السيوطي، ص60.

(41) أنواع العقوبات البديلة التي تطبق على الكبار، محمد عبد الله الشنقيطي، ورقة بحثية.

(42) التشريع الجنائي، عبدالقادر عودة، 685/1.

(43) مجموعة رسائل ابن عابدين، ابن عابدين، (بدون طبعة) 125/2.

(44) النظريات الفقهية، محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط1، 1414هـ/1993م، ص63.

(45) تبيين الحقائق، الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط1، 1313هـ، 210/3.

(46) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن شهاب الدين الرملي، دار الفكر، بيروت، 1984م، 174/7.

(47) تبيين الحقائق، الزيلعي، 311/3.

(48) حاشية رد المحتار، ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1421هـ/2000م، 187/3.

(49) رد المحتار، ابن عابدين، 183/3.

(50) تبيين الحقائق، الزيلعي، 310/3، وانظر: رد المحتار، ابن عابدين، 182/3، كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتى الحنبلى، دار الكتب العلمية، بيروت، 74/4– 76.

(51) تبيين الحقائق، الزيلعي، 311/3.

(52) الموسوعة الفقهية الكويتية، 257/12.

(53)الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ص263.

(54) المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ/1998م، 624/2.

(55) حاشية رد المحتار، ابن عابدين، 228/4.

(56) مشروعية العقوبات البديلة، عبد المحسن آل مسعد، ملتقى الاتجاهات الحديثة في العقوبات البديلة، الذي عقدته وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، خلا الفترة من: 17– 19، ذي القعدة،1432هـ.

(57) أنواع العقوبات البديلة التي تطبق على الكبار، محمد عبد الله الشنقيطي، ص7.

(58) هو إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي(أبو إسحاق)، أحد الجهابذة الأخيار، من مؤلفاته: الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام، والمجالس، توفي سنة (790) هـ.[شجرة النور الزكية، في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، 332/1].

(59) الموافقات، الشاطبي، دار المعرفة، ط1، بيروت، 1415 هـ، 364/2.

(60) شرح فتح القدير على الهداية، ابن الهمام، تحقيق: عبدالرازق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م.، 330/5، الأحكام السلطانية، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2000م، ص279، الحسبة في الإسلام، أو وظيفة الحكومة الإسلامية، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص99.

(61) صحيح البخاري، 75/6، كتاب تفسير القرآن، بَاب قَوْلِهِ (تعالى): "وَأَقِمْ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنْ اللَّيْلِ..."، حديث رقم: 4687.

(62) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله بن تيمية الحرَّاني الدمشقي الملقب بتقي الدين أبو العباس العالم المشهور الحافظ المحقق المحدث المفسر الأصولي، ألف كتبًا كثيرة، منها: مجموعة الفتاوى، والصارم المسلول على شاتم الرسول، والاستقامة، والإيمان، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام، ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية ولد سنة 661هـ، وتوفي سنة 728هـ. [الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م، 1496/6].

(63) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ، 237/5.

(64) الإعجاز التشريعي في مكافحة الجريمة، منصور رحماني، بحث بشبكة المعلومات الدولية الانترنت.

(65) صحيح البخاري،505/10، كتاب المغازي، بَاب حَدِيثُ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ "وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا"، حديث رقم(4418).

(66) صحيح البخاري،19/1، كتاب الإيمان، بَاب المعاصي من أمر الجاهلية...، حديث رقم(30).

(67) صحيح البخاري، كتاب الْمُحَارِبِينَ...، باب نَفْيِ أَهْلِ الْمَعَاصِي وَالْمُخَنَّثِينَ، حديث رقم (6834).

(68) انظر: تحفة الحبيب على شرح الخطيب والإقناع 120/3، وحاشية البجيرمي على شرح المنهج 73/3.

(69) صحيح البخاري، كتاب: الأحكام، باب: إخراج الخصوم وأهل الريب من البيوت، حديث رقم: (7224).

(70) المنتقى شرح الموطأ، الباجي، مصورة بواسطة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 230/1.

(71) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، 130/2.

(72) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص221.

(73) صحيح البخاري، 118/3، كتاب المساقاة، باب لصاحب الحق مقال، حديث رقم: 2401.

(74) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، 9894/2.

(75) مبادئ علم الإجرام والعقاب، فوزية عبدالستار، دار النهضة العربية، ط5، بيروت، ص410.

(76) الاختبار القضائي هو: تعليق النطق بالحكم ووضع الجاني تحت إشراف ومراقبة القضاء فترة من الزمن وتقديم النصح والمساعدة له [الاختبار القضائي أحد تدابير الدفاع الاجتماعي، محمد المنجي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1982م، ص213].

(77) بدائل العقوبات السالبة للحرية من منظور إسلامي، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، السعودية، رسالة ماجستير، مقدمة من: عبدالمحسن بن سليمان بن عبدالمحسن الضبعان، الرياض، 1422 هـ، ص5، 6.

(78) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي البهنسي المصري، المشهور بالقرافي، انتهت إليه رئاسة الفقه في مذهب الإمام مالك، كان إمامًا في الفقه والأصول، والعلوم العقلية، توفي سنة 684هـ، له مؤلفات منها: الذخيرة، والفروق، ونفائس الأصول شرح المحصول.[الديباج المذهب، إبراهيم بن فرحون، تحقيق: محمد الأحمدي ، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، 236/1].

(79)الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القرافي، ص231.

(80) السجن كجزاء جنائي، عبدالرءوف مهدي، مجلة القانون والاقتصاد، 1980م، ص240

(81) التشريع الجنائي الإسلامي، عبدالقادر عودة، 739/1.

(82) سنن أبي داود، 133/4، كتاب الأقضية، باب الحد يُشفع فيه، حديث رقم: 4375.

(83)هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، ولد بدمشق سنة 691هـ ولازم شيخ الإسلام بن تيمية وأخذ عنه، توفي سنة 751هـ بدمشق.[الذيل على طبقات الحنابلة ، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، 1425هـ/2005م، 447/2].

(84) صحيح البخاري، 175/4، باب ما ذكر عن بني اسرائيل، حديث رقم: 3475.

(85) بدائع الفوائد، ابن القيم، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا- عادل عبد الحميد العدوي- أشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز – مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1416 هـ- 1996م، 661/3.

(86) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص236.

(87) انظر: تبصرة الحكام، ابن فرحون 295،296/2، مغني المحتاج، الشربيني 192/4.

(88) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبدالرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1388هـ/1968م، 143/2.

(89) بدائل الدعوى الجنائية، أحمد فتحي سرور، مجلة القانون والاقتصاد، 1983م، ص3.

(90)الخلاصة في أحكام السجن في الفقه الإسلامي، علي بن نايف الشحود، ط2، 1433هـ/2012م ص90.

(91) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 301/2 (بتصرف).

مؤشرات حول الجغرافيا الزراعية في القران الكريم

الدكتور فرج عبد الرحيم فرج المسماري
جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية
البيضاء – ليبيا

الملخص

سعت الدراسة لمعرفة مدى ما تضمنه القران الكريم من معلومات تخص الجغرافيا الزراعية، وهدفت إلى الاطلاع على مؤشرات علم الجغرافيا في القران الكريم والتعرف عليها والاستدلال بالآيات القرآنية على هذه المؤشرات. واعتمدت الدراسة على منهج التحليل الوصفي من خلال البحث في القرآن الكريم، وناقشت مشكلة الدراسة من خلال عرض العوامل الجغرافية في القرآن الكريم وتصنيفها إلى عوامل طبيعية وأخرى بشرية، ثم عرض مكونات تصنيف الإنتاج الزراعي في القرآن الكريم إلى إنتاج نباتي وإنتاج حيواني. وتوصلت إلى عدد من الاستنتاجات وقدمت بعض الاقتراحات. وقد استعانت الدراسة بعدد من المراجع والبحوث والدراسات.

ABSTRACT

The study sought to find out the extent of the information contained in the Holy Quran concerning agricultural geography, and aimed at studying the indicators of geography in the Holy Quran and identifying them and interpreting Quranic verses on these indicators. The study was based on descriptive analysis through research in the Holy Quran. The problem of the study was discussed by presenting the geographical factors in the Holy Quran and classifying them into natural and human factors. Then, the components of the classification of agricultural production in the Holy Quran were presented to plant production and animal production. It reached a number of conclusions and made some suggestions. The study used a number of references, research and studies.

المقدمة

تعد الكتب السماوية منبع العلوم ومصدرها خاصة القران الكريم، الذي تضمن ما لم تتضمنه سابقاته من الكتب السماوية من تفاصيل دقيقة {وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} [1]. ورغم شمول القران الكريم على كافة مناحي الحياة ومختلف العلوم إلا أن الله تعالى أكد فيه أن ما سخره للإنسان من العلوم ما هو إلا قليل، {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً} [2]، وهذا القليل من العلم هو الذي أوصل الإنسان إلى ما هو عليه الآن في كافة المجالات ومنها الجغرافيا بفروعها الطبيعية والبشرية.

إن القران الكريم هو الأساس الفكري لكثير من العلوم التطبيقية ومنها الجغرافيا الزراعية، حيث اهتمت الآيات القرآنية بالماء والأرض والزرع والنبات والحيوان، ويعد ذلك دليلا واضحا على مدى اهتمام الإسلام بهذه الأمور التي أصبحت أسس وقواعد علمية وعملية لأهم نشاطات الجغرافيا الزراعية التي لها أهمية كبيرة في حياة الإنسان. فالزراعة هي أساس كل التقدم الذي حققه الإنسان، فهي مصدر الغذاء والمواد الأولية للصناعة. إن إبراز الإعجاز العلمي في القران الكريم الذي يخص جوانب الجغرافيا الزراعية يأتي بدافع الاعتزاز بكتاب الله سبحانه وتعالى وما يظهره من إعجاز في كافة الاختصاصات العلمية ليسجل السبق في الإشارة إلى كثير من نفائس التراث الإسلامي الذي اكسبه التطور العلمي والتكنولوجي [3].

المشكلة

تضمن القران الكريم الكثير من المعلومات الجغرافية التي كانت الأساس في تكوين وتطوير علم الجغرافيا شانه شان بقية العلوم الأخرى. وبتطور هذا العلم وتقدمه تفرعت منه العديد من الفروع ومنها الجغرافيا الزراعية. ولغرض معرفة مدى ما تضمنه القران الكريم من معلومات تخص الجغرافيا الزراعية فإنه يمكن تجسيد مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية:

- هل هناك إشارات في القران الكريم حول الجغرافيا الزراعية؟
- هل تشمل هذه الإشارات كافة جوانب الجغرافيا الزراعية النباتية والحيوانية؟

الأهمية

إن الإعجاز في القرآن الكريم كتاب الله تعالى إلى البشرية، لا يخص جانب معين من جوانب حياة الإنسان على هذه الأرض، بل يشمل كافة الجوانب الحياتية، وما كان لجميع العلوم أن تنهض لولا الكتب السماوية التي انزلها الله تعالى إلى أنبيائه ورسله، وآخرها القرآن الكريم الذي نزل على خاتم الأنبياء والرسل سيدنا ونبينا محمد –صلى الله عليه وسلم–. لقد جاء القرآن شاملا كاملا لكل ما يحتاجه الإنسان في شؤون حياته على الأرض إلى يوم الدين. وتنبع أهمية البحث من أهمية الحقائق العلمية الواردة في القران الريم بشكل عام وما يخص العلوم الزراعية بشكل خاص، والتي اثبت العلم الحديث مرارا وتكرارا أهميتها ودقتها، فكان من الأهمية دائما تلمس هذه الإشارات الإلهية ودراستها والاستفادة منها في حياة الإنسان المعاصر.

الأهداف

1. الاطلاع على مؤشرات علم الجغرافيا بشكل عام والجغرافية الزراعية بشكل خاص في القرآن الكريم.
2. الاستدلال بالآيات القرآنية على مؤشرات الجغرافيا الزراعية.
3. التعرف على جوانب ومكونات الجغرافيا الزراعية في القرآن الكريم.

الفرضية

استندت الدراسة على فرضية أساسية مفادها أنه: لا توجد إشارات واضحة للجغرافيا الزراعية بشقيها النباتي والحيواني في القرآن الكريم.

المنهجية

اعتمدت الدراسة على الأسلوب التحليلي الوصفي من خلال البحث في القرآن الكريم عن الآيات القرآنية ذات العلاقة بالجغرافيا بشكل عام والجغرافيا الزراعية بشكل خاص وتحليل تفسير هذه الآيات بحثا عن دلائل مؤشرات الجغرافيا الزراعية فيها وفقا للمعايير المعتمدة في مناهج البحث العلمي المعتمدة في العصر الحديث. كما استعانت الدراسة ببعض المراجع والبحوث والدراسات ذات العلاقة بموضوعها.

الدراسات السابقة

– دراسة قرماز (2015) [4]:

عنوان الدراسة: "**الحرث والزرع في القران الكريم**"، وقد تضمنت مقدمة وأربعة فصول مع خاتمة ونتائج وتوصيات ومراجع. وجاء الفصل الأول ليناقش ماهية الحرث والزرع ودلالاتهما في القران الكريم والعلاقة بينهما. وشمل الفصل الثاني أقسام الحرث والزرع في القران الكريم فتحدثت الدراسة عن حرث الدنيا وحرث الآخرة والعلاقة بينهما. أما الفصل الثالث فتناول الحكمة من ورود الحرث والزرع في القران الكريم. وداء الفصل الرابع ليتحدث عن العوامل المؤثرة على الحرث والزرع في القران الكريم، وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج لعل منها إن الحرث يسبق الزرع، وان الزرع ارتبط في كثير من الآيات بالنخيل والزيتون والأعناب، وان الحرث والزرع عبادة لله تعالى وبيان لقدرته وحكمته. كما تقدمت الدراسة بعدد من التوصيات.

– دراسة الموسوي (2014) [5]:

عنوان الدراسة: "**جغرافية الزراعة في القرآن الكريم**". أشارت الدراسة إلى مفهوم الجغرافيا الزراعية من خلال بعض الومضات القرآنية لهذا الفرع العلمي بشقيه النباتي والحيواني، ثم أوضح أهم العوامل المؤثرة في الإنتاج الزراعي من النواحي الطبيعية والبشرية وتصنيف المحاصيل الزراعية النباتية والحيوانية التي ورد ذكرها في القران الكريم. وقد توصلت الدراسة إلى استنتاجات عدة أهمها أن الإشارة إلى العوامل الطبيعية المؤثرة في الإنتاج الزراعي بشكل واضح المعالم بينما كانت الإشارة إلى العوامل البشرية بشكل متضمن تدل على قدرة الله سبحانه وتعالى في التحكم بمقدرات الإنسان الذي بدوره يتجه بهذا الإنتاج إما سلبيا أو ايجابيا ثم ينتهي البحث بعدد من الاستنتاجات.

– دراسة الأستاذ والطويل (2008) [6]:

عنوان الدراسة: "**جغرافيا النص القرآني لدى المتلقي**". هدفت الدراسة إلى التعرف على واقع جغرافيا النص القرآني في ضوء رؤية المتلقي وذالك من خلال تحديد المقصود بالجغرافيا النصية للقرآن الكريم وأبعادها ومستوياتها ودلالاتها. واقتصرت الدراسة على سورة يوسف عليه السلام بإتباع المنهج الوصفي بأسلوب تحليل المضمون الكيفي الذي يعتمد على الدراسة الناقدة التحليلية. وتم التوصل إلى أن النص القرآني يتمتع بجغرافيا نصية واضحة، ذلك أنه نص مبني وفق نظام خاص يقدم نفسه بوصفه نصوصا متداخلة في إطار السورة الواحدة، ونص واحدا" في إطار السورة المتعددة، وأن المعنى

ليتعدد في بنائه بتعدد النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة، كما أنه يرتد إلى بؤرة دلالية واحدة في إطار السور المتعددة هي بؤرة التوحيد، وبذلك فهو يجمع بين جغرافية المكان وجغرافية الدلالة.

التعريفات الإجرائية

القران الكريم: هو المُعجزة الخالدة التي جاء بها رسول الله محمد (صلي الله عليه وسلم) تدليلاً على صدق نبوّته بعد أن نزل به أمين الوحي جبريل بأمرٍ من الله جلَّ وعلا، وهو آخر الكتب السماويّة المُنزلة كاملاً غير منقوص، المُتعبَّد بتلاوته، المَنقول بالتّواتر، المَبدوء بسورة الفاتحة، والمَختوم بسورة النّاس [7].

الجغرافية الزراعية: هي الفرع الجغرافي الذي يهتم بدراسة الظروف الجغرافيّة التي تؤثّر في توزيع النشاط الزراعي على الأرض، بالإضافة إلى تحليل التغيّرات المساحية فيها [8].

الإنتاج النباتي: هو إنتاج النباتات بهدف استخدامها كغذاء أو علف أو ألياف أو طاقة أو الحدائق.

الإنتاج الحيواني: هو عبارة عن استغلال الحيوانات الزراعية وذلك بهدف الحصول على أعلى إنتاجية يمكن الوصول إليها وبأقل التكاليف. ويشمل كل ما يمكن الحصول عليه من لحم، حليب، صوف، جلد، شعر، وبر، سماد، بالإضافة إلى استخدام بعض الحيوانات في العمل [9].

المناقشة

يقصد بمفهوم الجغرافيا الزراعية دراسة العوامل الطبيعية والبشرية المؤثرة في الإنتاج الزراعي النباتي والحيواني، وما يترتب على ذلك من إنتاج يختلف من منطقة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر [10]. ويتضمن مفهوم الجغرافيا الزراعية الإنتاج النباتي والإنتاج الحيواني، وهما يندرجان في المرتبة الرابعة والخامسة من تسلسل نعم الله تعالى للإنسان كما جاء في قوله عز وجل {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[11]. ويمكن ملاحظة مفهوم الجغرافيا الزراعية في القران الكريم من خلال بعض الآيات كقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلَى

ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [12]. وكذلك قوله تعالى: {أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاء فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ} [13]. وقوله عز وجل "أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاء صَبّاً {25} ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقّاً {26} فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبّاً {27} وَعِنَباً وَقَضْباً {28} وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً {29} وَحَدَائِقَ غُلْباً {30}"[14]. وغيرها كثير من الآيات التي تدل على الزراعة وعلى الظروف البيئية المتمثلة في المناخ والتربة والعلاقة العضوية بينهما. ولا تقتصر ملاحظة الجغرافيا الزراعية في القران الكريم على جانب الإنتاج النباتي فقط، بل يلفت القرآن الانتباه إلى أن الجانب الحيواني هو الآخر مهم. ويوضح القرآن الكريم أن النباتات متعددة الصنوف والأشكال، وكذلك الحيوانات متعددة ومختلفة الأنواع والمنافع، ولكل نوع نباتي أو حيواني منافعه للإنسان ليوضح له بيان نعم الله ووفرتها، وليس أدل على ذلك من السور القرآنية التي تحمل أسماء حيوانات مثل البقرة والنحل والإبل وكذلك الآيات القرآنية التي أشارت إلى الإنعام والدواب والطيور وغيرها. كما في قوله تعالى: (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ) النحل–8.

العوامل الجغرافية في القران الكريم

ورد ذكر العوامل الجغرافية في أماكن عديدة من القران الكريم، وجاءت الإشارة إليها والى تأثيراتها بصورة مباشرة وواضحة لا لبس فيها. فالإنتاج الزراعي يتأثر بالعوامل الجغرافية الطبيعية والبشرية، فالعوامل الطبيعية (التربة، الماء، المناخ) هي التي تتحكم إلى درجة كبيرة في قيام صور الإنتاج وتباينه مكانيا، وفي نفس الوقت لولا العوامل البشرية (الإدارة، العمل، رأس المال، الخبرة، المعلومات، التكنولوجيا) لتلاشت قيمة العامل الطبيعي. أن تنوع الزراعة والإنتاج الزراعي ما هو إلا نتيجة لتنوع البيئات الطبيعية وتنوع الحضارات الإنسانية. وفيما يلي توضيح لهذه العوامل:

أولا. عوامل الجغرافيا الطبيعية:

تتعدد عوامل الجغرافيا الطبيعية التي أشار إليها القران الكريم وتعد الأساس لوجود التنوع الزراعي النباتي والحيواني على الأرض. ولا تعمل هذه العوامل منفردة، بل تعمل مجتمعة ليتولد منها إعجاز إلهي نخشع لع القلوب والأبصار {وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ} [15]. وهذه العوامل هي ما يأتي:

1. التربة:

تؤثر التربة تأثيرا كبيرا في الزراعة وفي تنوع الإنتاج الزراعي بسبب ظاهرة تصنيف التربة إلى أصناف عديدة، وتباين الخصائص الفيزيائية والكيميائية لها، مما يسبب تباينا واضحا في جغرافية الزراعة على سطح الأرض. فقد قال تعالى في محكم كتابه الكريم {وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [16]. وقد وصف الله تعالى القشرة الأرضية التي تمثل التربة سطحها العلوي المباشر للهواء بالبساط حيث قال {وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطاً} [17]. ومد هذا البساط ونشره ليكون فراشا يغطي الأرض لكي تتمكن من احتضان الحياة بأنواعها [18]، كما جاء في قوله تعالى: {وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ} [19]، وقوله عز وجل {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} [20].

2. سطح الأرض:

قال الله تعالى في سورة ق: (وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ) ق– 7. ورد في تفسير فتح القدير: "مَدَدْناها؛ أي: بسطناها، (وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ)؛ أي: جبالاً ثوابتَ، (وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ)؛ أي: من كل صنف حَسَن". وفي سورة الرعد تفصيل أكثر، قال الله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۞ وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) الرعد، 3– 4. جاء في تفسير فتح القدير: (وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ): قال الفراء: بسطها طولاً وعرضًا، وقال الأصم: إن المدَّ هو البسط إلى ما لا يدرك منتهاه، وهذا المد الظاهر للبصر لا ينافي كرويَّتها في نفسها؛ لتباعد أطرافها. (وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ)؛ أي: جبالاً ثوابت، واحدها راسية؛ لأن الأرض ترسو بها؛ أي: تثبت. (وَأَنْهَارًا)؛ أي: مياهًا جارية في الأرض فيها منافع الخلق [21]. إن سطح الأرض ليس على شكل

واحد، فهناك السهول والجبال والوديان والهضاب كقوله تعالى:{وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً فَاذْكُرُواْ آلاء اللّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ}[22]، وقوله عز وجل {وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ}[23]، ولهذا التنوع في سطح الأرض أثره الكبير على التنوع الزراعي وعلى جغرافية المحاصيل الزراعية النباتية والحيوانية {وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}[24].

3. المياه:

تعد المياه من العوامل المتحكمة بوجود المحاصيل الزراعية والثروة الحيوانية، فالمناطق وفيرة المياه تمتاز بتنوع المحاصيل الزراعية فيها مقارنة مع المناطق التي تقل فيها كمية المياه وينعدم الإنتاج الزراعي. وتنبع أهمية الماء من أهمية الحياة إذ قال تعالى {وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ} [25]. فتوفر الماء دليل على النماء والخير {وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنْ الْعُيُونِ} [26]، وقلته دليل على الجدب والفقر {فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ} [27]. لقد ورد ذكر الماء في القران من مصادر متعددة في الطبيعة بعضها سطحي كالبحار {وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ}[28]، والأنهار {وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاء}[29]، وبعضها جوفي كالينابيع {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ}[30]، والعيون {وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً فَالْتَقَى الْمَاء عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ}[31].

4. المناخ:

يتكون المناخ بصورة عامة من عدد من العناصر كالحرارة والضوء والأمطار والرطوبة والرياح، وهو يتحكم إلى درجة كبيرة بتحديد أنواع المحاصيل التي تزرع، وليس أدل على ذلك من أن مناطق المناخ المتشابه تزرع فيها محاصيل متشابهة عادة. لقد ورد ذكر عناصر المناخ الأساسية بشكل واضح في القران الكريم ويكن توضيح ذلك بما يلي:

أ. الحرارة والضوء:

خلق الله تعالى الشمس لتكون مصدرا رئيسا للحرارة والضوء اللذان يؤثران كثيرا غلى النباتات وتوزيعها جغرافيا. وشبه الله تعالى الشمس في القران الكريم بالسراج {وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً} [32]، فالسراج فيه حرارة وضوء لابد منهما لاستمرار الحياة على الأرض. قال تعالى {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُوراً} [33]. إن الحرارة والضوء من العناصر المهمة لتوفير الطاقة اللازمة لعملية التمثيل الضوئي وصنع الغذاء النباتي. قال تعالى {تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاء بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُّنِيراً} [34].

ب. الأمطار والرطوبة:

أكد الله تعالى في محكم كتابه الكريم على أهمية المطر للإنتاج الزراعي كما في قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ} [35]، وقوله تعالى: {وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكاً فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ} [36]. كما أوضح عز وجل في عدة آيات تعاقب مراحل التساقط المطري منذ أن تتشكل قطرات الماء من البخار في السحاب ثم حصول عملية الرعد والبرق بالتحام الغيوم إلى مرحلة تساقط المطر كما في قوله تعالى:{هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ}[37]، وقوله تعالى:{وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[38]، وقوله عز وجل {أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاء الَّذِي تَشْرَبُونَ۞ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ }[39] الواقعة.

ج. الرياح:

تؤثر الرياح تأثيرا كبيرا في الإنتاج الزراعي النباتي والحيواني، وقد يكون هذا التأثير ايجابيا أو قد يكون سلبيا. وتتمثل الآثار الايجابية للرياح بكونها المصدر الرئيس الذي يزود الكائن الحي بالعاصر الضرورية للحياة مثل الأوكسجين الذي يدخل في عملية التنفس والعمليات الكيميائية والحيوية التي تحتاجها النباتات، وكذلك ثاني أوكسيد الكربون الضروري لإنجاز عملية التركيب الضوئي. إن الرياح هي العامل المساعد لحدوث ظاهرة تجمع السحب وتكاثفها، وهي المسؤولة عن التوزيع الجغرافي لتساقط الأمطار {وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ}[40]، كما تنقل الرياح حبوب اللقاح بين الإزهار والنباتات {وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ}[41]. أما ما يتعلق بالتأثير السلبي للرياح فقد أوضح القران الكريم في مواقع متعددة مثل هذا التأثير الذي يرتبط بصفاتها وخصائصها كسرعة الرياح أو درجة حرارتها أو رطوبتها أو تلوثها. فالرياح تحمل معها الأتربة والغبار وتسبب العواصف الترابية، كما جاء في قوله تعالى: {أَفَأَمِنتُمْ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِباً ثُمَّ لاَ تَجِدُواْ لَكُمْ وَكِيلاً} [42]، كذلك في قوله عز وجل {أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِباً فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ} [43]. وقوله جل جلاله {إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِباً إِلَّا آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُم بِسَحَرٍ} [44]. والرياح قد تكون بطيئة أو شديدة السرعة وهمدها تكون مدمرة في بعض الأحيان، كما جاء في قوله تعالى: {فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضاً مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ} [45]، وقوله تعالى: {أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ} [46]. وللرياح الشديدة أو الأعاصير صرير يحبس الأنفاس ويشل الأبدان كما جاء في قوله عز من قائل {فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} [47]. أما حينما ترتفع أو تنخفض حرارة الرياح فإنها تترك اثأرا تدميرية على الزراعة وعلى غيرها، كما جاء في القران الكريم في قوله تعالى: {مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هِذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [48].

ثانيا. عوامل الجغرافية البشرية

يعد الإنسان مصدر فعل العوامل البشرية كافة فقد استخلفه الله تعالى على الأرض كما جاء في قوله تعالى:{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ}[49]، وهذا يدل على أن الإنسان خلق لشيء أراده الله تعالى له، لذلك ميزه على جميع المخلوقات الأخرى بالعقل {اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[50]، وبالعلم {بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ}[51]، وبالعمل {وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ}[52]، وبالعبادة {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}[53]. لقد سخر الله تعالى سائر المخلوقات للإنسان، فمنها ما تخدمه دون أن يخدمها وهناك من تخدمه بعد أن يخدمها {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً} [54]. كما سخر تعالى أسبابا كثيرة يعمل من خلالها وينتج ويأكل ويبيع ويشتري ويتبادل وبأخذ ويعطي ويقوم بكل ما تتطلبه منه

أسباب الحياة على الأرض {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ} [55]. والزراعة واحدة مما سخره الله تعالى للإنسان ليعيش، فهو يحرث الأرض ويزرعها ويحصد زرعه ويخزنه ويقوم بتسويقه وبيعه واستهلاكه. كما سخر الله تعالى للإنسان أسباب التقدم العلمي من خلال ما أعطاه للإنسان من عقل وعلم يستخدمه ليطور به حياته ويتقدم من مرحلة إلى أخرى لم يكن أجداده قد وصلوها {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ} [56]، فبفضل أسباب العلم استطاع الإنسان من بناء الحضارات والتقدم في كافة المجالات الحياتية ومنها الزراعة.

تصنيف الإنتاج الزراعي في القران الكريم

يمكن تصنيف المحاصيل الزراعية التي وردت في القران بشكل واضح وصريح كما يلي:

أولا. الإنتاج الزراعي النباتي:

لا غنى للإنسان عن النبات سواء أكان أشجار أو شجيرات أو أعشاب أو حشائش أو غيرها، فهو مصدر الغذاء والدواء والمواد الأولية اللازمة للصناعة كالحبوب والخضروات والفواكه والخشب والألياف وغيرها. وتعد عملية التمثيل الضوئي أهم فائدة للنبات فهو يجمع عناصرها (الهواء + الماء + الضوء + المادة الخضراء) من اجل بناء الخلية الحية. ورغم تشابه العناصر الأساسية لغذاء النبات، إلا أن هناك اختلافا كبيرا في الثمار من نبات إلى آخر كما أشار إلى ذلك القران الكريم في قوله تعالى:{أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ}[57]، إن العمليات الكيميائية التي تحصل في التمثيل الضوئي تختلف درجتها حسب اختلاف النبات نفسه، ويعود هذا الاختلاف إلى عوامل عديدة كشكل الورقة وحجمها وترتيب مسافاتها وتركيز المادة الخضراء فيها، ونوع الجذور، وشكل وطول وسمك الساق، ونوع اللحاء والخشب، ونوع التربة ودرجة خصوبتها، ونوع المياه، وكمية السطوع، ومعدل درجات الحرارة، وكمية ثاني أوكسيد الكربون وغيرها، كل هذه العوامل تؤدي إلى أن ناتج عمليات تكوين الغذاء في النبات (الثمار) يختلف من نبات إلى آخر[58]، وهذا ما أشار إليه الله تعالى في القرآن الكريم بقوله {وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ

يَعْقِلُونَ}[59]. وقوله عز وجل {وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [60].

لقد ورد تصنيف الإنتاج الزراعي النباتي في القرآن الكريم بأبسط وأوضح صوره كما يلي:

1. الحبوب الغذائية: كالقمح والشعير وغيرها كما في قوله تعالى: {وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبّاً فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ} [61]، وقوله {لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً} [62]، وقوله {فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبّاً} [63]. وعادة ما تكون الحبوب في سنابل كما أشار إليها الله تعالى بقوله {مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [64].

2. البقوليات: كالفول واللوبيا والفاصوليا والحمص والعدس والماش وغيرها، كما جاء في محكم كتابه الكريم {فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا} [65].

3. الأعلاف: وهي كل ما لا يستهلكه الإنسان من محاصيل الحبوب والبقوليات، إضافة إلى محاصيل أخرى كمحاصيل العلف الأخضر والتي ورد ذكرها بلفظ الأبّ في قوله تعالى: {وَفَاكِهَةً وَأَبّاً} [66]، والقضب كما في قوله تعالى: {وَعِنَباً وَقَضْباً} [67].

4. الزيوت: كزيت الزيتون الذي أشار الله تعالى إليه بقوله {يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} [68]، والذي جاء أيضا بلفظ الدهن كما في قوله عز وجل {وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاء تَنبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْآكِلِينَ}[69].

5. الخضروات: تنقسم محاصيل الخضر إلى شتوية وصيفية، وقد ورد ذكر بعض الخضروات الشتوية في القران الكريم كالبصل والثوم كما في قوله تعالى: {فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا} [70]، أما الخضروات الصيفية فقد ورد ذكر القثاء وهو الخيار كما في الآية السابقة، وكذلك ورد ذكر اليقطين كما في قوله تعالى: {وَأَنبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ} [71].

6. الفواكه: ورد ذكر الفاكهة بشكل عام في القران الكريم كما في قوله تعالى: {لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ} [72]، ولفظ فواكه كما في قوله تعالى: {وَفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ}[73]،

كما ورد ذكر الفواكه بلفظ الثمر كما في قوله تعالى: {انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [74]، ولفظ الثمرات كما في قوله تعالى: {وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ}[75]. ويعد النخل والرمان أهم أشجار الفاكهة لتفضيلها على سائر الفواكه الأخرى كما في قوله تعالى:{فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ}[76]، وورد ذكر النخل منفردا في مواقع عديدة كما في قوله تعالى:{وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ}[77]، وورد ذكر النخلة المفردة في قوله تعالى: {وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً}[78]، كما ورد ذكرها بالجمع بلفظ نخيل مترافقة مع ذكر العنب {أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلاَلَهَا تَفْجِيراً}[79]، أو الأعناب {وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[80]، في سبعة مواقع كما في قوله تعالى:{فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِ جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ}[81]. كما أشار تعالى إلى فاكهة العنب بلفظ معروشات كما في قوله عز وجل: {وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [82]، كما جاء ذكر فاكهة التين كما في قوله تعالى: {وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ}[83].

ثانيا. الإنتاج الزراعي الحيواني

لقد سخر الله سبحانه وتعالى كل ما في الأرض للإنسان ومنها الحيوانات ومنتجاتها، وفيما يلي تصنيف الإنتاج الزراعي الحيواني الذي ورد في القران الكريم:

1. المراعي: ورد ذكر المرعى (بيئة تربية الحيوان) في القران الكريم بقوله تعالى: {وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى} [84]، وكذلك قوله تعالى: {أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءهَا وَمَرْعَاهَا} [85]، كما ورد لفظ الرعي بمعنى الحفظ والرعاية كما في قوله تعالى: {كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُوْلِي النُّهَى} [86].

2. حيوانات المزرعة: وتشمل الأبقار والجاموس والأغنام والماعز والإبل والخيول والبغال والحمير والخنازير والدواجن. وتختلف قيمة حيوانات المزرعة اعتمادا على هدف الاستفادة منها كمصدر للغذاء أو للاعتماد عليها في العمل والنقل والخدمات الأخرى. ويمكن تصنيف حيوانات المزرعة كما يلي:

أ. حيوانات الإنتاج: كالأبقار والإبل والأغنام والماعز والخنازير، وتشكل الأربعة الأولى ما ورد في القران الكريم بلفظ الأنعام، كما في قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ}[87]، فمنها الدفء والمنافع {وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ}[88]، ومنها صنع المسكن والمتاع {وَاللهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَناً وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلَى حِينٍ}[89]، ومنها الأكل والشرب {وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ}[90]، وكذلك قوله تعالى:{وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ}[91]. أما الخنزير فلم يرد ذكره في القران الكريم إلا لغرض التحريم، كما جاء في قوله تعالى: {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [92].

ب. حيوانات العمل: وهي الخيول والحمير والبغال والجاموس والثيران والإبل. فمنها التفاخر بامتلاكها {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ} [93]، ومنها للنقل وللزينة {وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [94]، ومنها نقل الأحمال والركوب والتنقل {وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ} [95]. وتعد الإبل أهم الحيوانات لأهميتها الثنائية في الإنتاج والعمل {أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ} [96]. وورد ذكر الخيول بلفظ الخيل كما في قوله تعالى: {زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ} [97]، كما وردت بلفظ الجياد كما في قوله تعالى: {إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ} [98].

ج. المنتجات الحيوانية: وتتمثل في اللحوم بأنواعها ومنتجات الألبان والدواجن والجلود والصوف والشعر والوبر والريش {وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ}[99]، أما الطير ومنتجاته وأنواعه فقد ورد ذكره في مواقع كثيرة منها قوله تعالى:{وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ}[100]، وكذلك {أَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاء مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}[101]. أما النحل وما ينتجه من عسل وملحقاته فله أهمية كبيرة في القران دلل الله تعالى عليها في محكم كتابه الكريم بقوله {وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ

وَمِمَّا يَعْرِشُونَ (68) ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [102]. أما الأسماك فقد ورد ذكرها بلفظ الحوت كما في قوله تعالى: {قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً} [103]، وورد ذكر الأحياء البحرية في قوله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً وَاتَّقُواْ اللهَ الَّذِيَ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ} [104].

الاستنتاجات

1. توجد إشارات واضحة وصريحة للجغرافيا الزراعية في القران الكريم.
2. تضمن القران الكريم العوامل الجغرافية الطبيعية والبشرية بنسب متفاوتة.
3. ورد الإنتاج الزراعي في القران الكريم مصنفا إلى إنتاج نباتي وإنتاج حيواني.
4. جاء ذكر الجانب النباتي في القران الكريم بصورة أكثر وضوحا من الإنتاج الحيواني.
5. احتلت العوامل الجغرافية الطبيعية حيزا وأهمية أكبر من العوامل البشرية.

من خلال كل ما سبق **ترفض الفرضية الصفرية** للدراسة وتقبل الفرضية البديلة.

الاقتراحات

1. دعم وتشجيع البحوث والدراسات التي تتعلق بالجوانب العلمية والتطبيقية الواردة في القران الكريم.
2. تضمين المناهج الدراسية المختصة بالعلوم الجغرافية والزراعية المؤشرات الواردة في القران الكريم والحقائق المتعلقة بها.

الهوامش

(1) القران الكريم، سورة الزمر، الآية 27.

(2) القران الكريم، سورة الإسراء، الآية 85.

(3) الموسوي، انتظار إبراهيم (2014). جغرافية الزراعة في القرآن الكريم، **مجلة القادسية للعلوم الإنسانية**، جامعة القادسية، العراق، 17(2): 259–287.

(4) قرماز، جمال حسن (2015). **الحرث والزرع في القران الكريم**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، نابلس، فلسطين.

(5) الموسوي، مرجع سبق ذكره.

(6) الأستاذ، محمود حسن ومها علي الطويل (2008). جغرافيا النص القرآني لدى المتلقي، **المؤتمر العلمي الدولي الأول حول "القرآن الكريم ودوره في معالجة قضايا الأمة"**، كلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية، 17–16 ديسمبر، فلسطين.

(7) سلامة، عبد الفتاح محمد (1400هـ)، **أضواء على القرآن الكريم (بلاغته وإعجازه)**، الطبعة 46، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة السعودية.

(8) موقع موضوع، تعريف الجغرافيا الزراعية، متاح على الرابط: http://mawdoo3.com

(9) موقع كنوز، الحيوانات التي ذكرت في القرآن الكريم، متاح على الرابط: http://konouz.com/ar

(10) هارون، علي أحمد (2000). **جغرافية الزراعة**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

(11) سورة البقرة، الآية 164.

(12) سورة الأنعام، الآية 99.

(13) سورة النحل، الآية 60.

(14) سورة عبس، الآيات 25–30.

(15) سورة الحج، الآية 5.

(16) سورة الرعد، الآية 4.

(17) سورة نوح، الآية 19.

(18) الشربيني، محمود إبراهيم (2010). **الإعجاز العلمي للقران في مجال علوم الأرض**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر.

(19) سورة الذاريات، الآية 48.

(20) سورة البقرة، الآية 22.

(21) الجنباز، رانية (2014). البلاغة فير آيات تضاريس الارض (جبالها وانهارها ونباتها)، متاح على الرابط: https://www.alukah.net/sharia/0/65979/.

(22) سورة الأعراف، الآية 74.
(23) سورة النحل، الآية 15.
(24) سورة الأنعام، الآية 99.
(25) سورة الأنبياء، من الآية 30.
(26) سورة يس، الآية 34.
(27) سورة الحج، الآية 45.
(28) سورة الانفطار، الآية 345.
(29) سورة البقرة، من الآية 74.
(30) سورة الزمر، من الآية 21.
(31) سورة القمر، الآية 12.
(32) سورة نوح، الآية 16.
(33) سورة يونس، من الآية 5.
(34) سورة الفرقان، الآية 61.
(35) سورة الحج، الآية 63.
(36) سورة ق، الآية 9.
(37) سورة الرعد، الآية 12.
(38) سورة الروم، الآية 24.
(39) سورة الواقعة، الآيات 68–69.
(40) سورة الأعراف، الآية 57.
(41) سورة الحجر، الآية 22.
(42) سورة الإسراء، الآية 68.
(43) سورة الملك، الآية 17.
(44) سورة القمر، الآية 34.
(45) سورة الأحقاف، الآية 24.
(46) سورة الحج، من الآية 31.
(47) سورة البقرة، من الآية 266.
(48) سورة آل عمران، الآية 117.
(49) سورة البقرة، الآية 34.
(50) سورة الحديد، الآية 17.
(51) سورة العنكبوت، الآية 49.

(52) سورة التوبة، الآية 105.

(53) سورة البقرة، الآية 21.

(54) سورة البقرة، الآية 29.

(55) سورة الملك، الآية 15.

(56) سورة فصلت، من الآية 53.

(57) سورة الزمر، الآية 21.

(58) العبيدي، خالد فائق (2005). ومضات إعجازية من القرآن والسنة النبوية (النبات والإنبات والحيوانات والحشرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص11.

(59) سورة الرعد، الآية 4.

(60) سورة الأنعام، الآية 99.

(61) سورة يس، الآية 33.

(62) سورة النبأ، الآية 15.

(63) سورة عبس، الآية 27.

(64) سورة البقرة، الآية 261.

(65) سورة البقرة، من الآية 61.

(66) سورة عبس، الآية 31.

(67) سورة عبس، الآية 28.

(68) سورة النور، من الآية 35.

(69) سورة المؤمنون، الآية 20.

(70) سورة البقرة، من الآية 61.

(71) سورة الصافات، الآية 146.

(72) سورة الزخرف، الآية 73.

(73) سورة المرسلات، الآية 42.

(74) سورة الأنعام، من الآية 99.

(75) سورة البقرة، من الآية 22.

(76) سورة الرحمن، الآية 68.

(77) سورة ق، الآية 10.

(78) سورة مريم، الآية 25.

(79) سورة الإسراء، الآية 91.

(80) سورة النحل، الآية 67.

(81) سورة المؤمنون، الآية 19.
(82) سورة الأنعام، الآية 141.
(83) سورة التين، الآية 1.
(84) سورة الأعلى، الآية 4.
(85) سورة النازعات، الآية 31.
(86) سورة طه، الآية 54.
(87) سورة فاطر، من الآية 28.
(88) سورة النحل، الآية 5.
(89) سورة النحل، الآية 80.
(90) سورة المؤمنون، الآية 21.
(91) سورة يس، الآية 72.
(92) سورة البقرة، الآية 173.
(93) سورة يس، الآية 71.
(94) سورة النحل، الآية 8.
(95) سورة النحل، الآية 7.
(96) سورة الغاشية، الآية 17.
(97) سورة آل عمران، الآية 14.
(98) سورة ص، الآية 31.
(99) سورة المؤمنون، الآية 21.
(100) سورة ص، الآية 19.
(101) سورة النحل، الآية 79.
(102) سورة النحل، الآيات 68–69.
(103) سورة الكهف، الآية 63.
(104) سورة المائدة، الآية 96.

المراجع

– القران الكريم.

– الأستاذ، محمود حسن ومها علي الطويل (2008). جغرافيا النص القرآني لدى المتلقي، **المؤتمر العلمي الدولي الأول حول "القرآن الكريم ودوره في معالجة قضايا الأمة"**، كلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية، 17–16 ديسمبر، فلسطين.

– الجنباز، رانية (2014). البلاغة فير آيات تضاريس الأرض (جبالها وأنهارها ونباتها)، متاح على الرابط: https://www.alukah.net/sharia/0/65979/.

– الشربيني، محمود إبراهيم (2010). **الإعجاز العلمي للقران في مجال علوم الأرض**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر.

– الموسوي، انتظار إبراهيم (2014). جغرافية الزراعة في القرآن الكريم، **مجلة القادسية للعلوم الإنسانية**، جامعة القادسية، العراق، 17(2): 259–287.

– سلامة، عبد الفتاح محمد (1400هـ)، **أضواء على القرآن الكريم (بلاغته وإعجازه)**، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة السعودية.

– قرماز، جمال حسن (2015). **الحرث والزرع في القران الكريم**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، نابلس، فلسطين.

– هارون، علي أحمد (2000). **جغرافية الزراعة**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

– موقع كنوز، الحيوانات التي ذكرت في القرآن الكريم، متاح على الرابط: http://konouz.com/ar

– موقع موضوع، تعريف الجغرافيا الزراعية، متاح على الرابط: http://mawdoo3.co

الجوانب الإجرائية والموضوعية لتأديب الموظف العام

د/ سليمان منصور يونس

محاضر بقسم القانون العام
كلية الحقوق / جامعة طبرق

مقدمة

يعتبر التأديب من أهم سلطات الإدارة لضمان سير العمل ومعاقبة كل من تصدر منه مخالفة يستوجب عليها جزاء تأديبي، ومقابل ذلك وضع المشرع جملة من الإجراءات التي تكفل له ضمان عدم تعسف الإدارة منها الإجراءات الشكلية والموضوعية التي لا بد من توافرها.

وكذلك أعطت للموظف مجموعة من الضمانات منها ما هو قبل المحاكمة

التأديبية ومنها أثناء المحاكمة حتى يستطيع الموظف الدفاع عن نفسه وتقديم البراهين والدلائل التي تثبت براءته.

أهمية الموضوع

تهدف الدراسة إلى أهمية التأديب في الوظيفة العامة، وبيان الضمانات التي أعطاها المشرع للموظف لحمايته مما قد يقع عليه من ظلم.

منهج الدراسة

سوف نتبع المنهج التحليلي الوصفي وذلك بعرض بعض الأحكام ونصوص القوانين الخاصة بتأديب الموظف العام.

إشكالية الدراسة

تتمثل إشكالية الدراسة في أن كل موظف في مكان عمله قد يتعرض للتأديب، وبذلك نكون أمام إجراءات تأديبية. فما مدى صحة تلك الإجراءات من الناحية الشكلية والموضوعية وما مدى كفاية تلك الضمانات.

خطة البحث

المطلب الأول: – الشروط الشكلية والموضوعية.

المطلب الثاني: – الضمانات السابقة على توقيع العقوبة التأديبية.

المطلب الثالث: – ضمانات التأديب أثناء المحاكمة.

المطلب الأول

الشروط الشكلية والموضوعية

لقد جعل المشرع جملة من الإجراءات الشكلية والموضوعية في سبيل حماية الموظف مما قد يقع عليه من تعسف وسوف نتعرض فيما يلي لتلك الشروط.

أولا: الشروط الشكلية: –

1. الاختصاص: –

يقصد بالاختصاص مجموعة الصلاحيات والمسؤوليات التي يعهد بها المشرع لموظف ما أو لهيئة ما إدارية معينة من أجل الوصول إلى الأهداف المكلفين بتحقيقها.

وقد يتخذ عيب عدم الاختصاص من صورتين هما: –

أ– **عيب عدم الاختصاص البسيط:** – ويطلق عليه أيضاً عدم الاختصاص الموضوعي ويتحقق هذا العيب عندما تعتدي جهة إدارية معينة على اختصاصات جهة إدارية أخرى موازية أو معادلة لها. كما يتحقق هذا العيب عندما تعتدي جهة إدارية على اختصاصات الجهة الإدارية التي تعلوها في سلم التدرج الإداري.

وفي مثل هذه الحالات يكون القرار قابل للإلغاء وليس قراراً باطلاً بطلاناً مطلقاً.

ب– **عيب عدم الاختصاص الجسيم:** – ويتحقق ذلك عندما يكون القرار صادراً من فرد عادي لا صلة له بالإدارة مطلقاً، فالأعمال الإدارية التي يصدرها مثل هذا الشخص تعتبر باطلة بطلاناً مطلقاً، أي منعدمة، لأن الذي أصدرها ليس له أي صفة أو سند في إصدارها، ومع ذلك ابتدع القضاء الفرنسي نظرية الموظف الفعلي حيث سلم بموجبها بصحة بعض التصرفات الصادرة من أشخاص عاديين حماية منه للمتعاملين مع الإدارة حسني النيّة. (1)

2. الشكل: –

يقصد بالشكل مجموعة الإجراءات أو الشكليات التي حددها المشرع لصدور القرار. والأصل أن الإدارة غير ملزمة بأن تعبر عن إرادتها بشكل معين إلا إذا نص القانون على خلاف ذلك، وفي هذه الحالة يجب أن يتخذ القرار الشكلية المقررة لصدوره، كأن يشترط القانون ضرورة أن يكون القرار مكتوباً، أو استشارة جهة متخصصة قبل إصداره أو تسبيبه إلى غير ذلك من أشكال أخرى. (2)

وهناك شكليات وإجراءات جوهرية يجب إتباعها عند إصدار القرار الإداري.

أ. **شكل القرار في ذاته:** – ويقصد به الصورة الخارجية التي يحتم القانون أن يفرغ فيها القرار الإداري، وإذا كان الأصل عدم تقييد القرارات الإدارية بشكل معين أو صورة معينة تفصح عن إرادة جهة الإدارة وأنها قد تكون بالقول أو الكتابة، إلا أنه إذا أوجبت القواعد القانونية النافذة أن يصدر القرار الإداري في شكل مكتوب. وذلك إما صراحة أو ضمنياً، كأن تشترط نشر القرار أو صدوره مسبباً، ففي هذه الحالة تكون الكتابة شكلاً جوهرياً، وبالتالي فإن صدور القرار الإداري على غير هذا الشكل يجعله قابل للبطلان. (3)

ب. **تسبيب القرار الإداري:** – وهذا عنصر شكلي في القرار الإداري لا يستلزم توافره إلا إذا أوجب المشرع ذلك والقاعدة في القانون الليبي هو عدم وجوب تسبيب القرارات الإدارية عموماً، وقد خرج المشرع عن هذه القاعدة وألزم الإدارة بتسبيب قراراتها التأديبية وأصبح بذلك شرطاً شكلياً لصحتها، يترتب على تخلفه جعلها قابلة للإلغاء لعيب في الشكل. (4)

ج. **أخذ الرأي مسبقاً:** – قد يفرض القانون في بعض الحالات على جهة الإدارة قبل إصدارها لقرار إداري معين أخذ رأي جهة أخرى من الجهات العامة كإدارة القانون مثلاً، عندها تلتزم الإدارة باستطلاع هذا الرأي وإلا أعتبر قرارها باطلاً لعيب في شكله حتى ولو كان هذا الرأي في حد ذاته غير ملزم لها. (5)

د. **الإجراءات التمهيدية:** – قد يفرض المشرع على الإدارة أن تتبع إجراءات معينة لإصدار قرارها كإعلان ذي الشأن لسماع أقواله، أو إجراء تحقيق، وبذلك يعتبر باطلاً كل جزاء يوقع على موظف لم يواجه بالتهمة المنسوبة إليه ولم تسمع أقواله ولم يتحقق دفاعه فيها. (6)

ثانياً: الشروط الموضوعية: –

الشروط الموضوعية هي تلك التي تتعلق بسبب القرار ومحله والغاية منه.

1. السبب: –

يجب أن يقوم القرار الإداري على سبب يستند عليه ويكون سبب إصداره وبذلك يكون السبب هو الحالة الواقعية أو القانونية التي تدفع جهة الإدارة لإصدار قراراها، ومن ثم يعد السبب هو الدافع والمبرر لإصدار القرار الإداري.

ووجود السبب أمر لازم وضروري لإصدار القرار الإداري، ولكن هذا الوجود لا يفرض على الإدارة ضرورة اتخاذ القرار. فجهة الإدارة لها حرية اتخاذ أو عدم اتخاذ القرار لو توافر سببه– فتقدير اتخاذ القرار من عدمه واختيار توقيت إصداره من الأمور التي تدخل في تقدير جهة الإدارة إلا إذا نص القانون أو اللائحة على ضرورة إصدار القرار في حالة توافر سببه في حالات معينة. (7)

2. المحل: –

محل القرار هو الأثر القانوني الذي يترتب عليه حالاً ومباشرةً. وعلى ذلك فالقرار أو محله يجب أن يكون مطابقاً للقانون جائزاً وإلا أعتبر القرار غير مشروع وباطل لعيب في محله.

ولا يقتصر مدلول القانون الذي يجب أن يكون محل القرار الإداري مطابقاً له على القواعد التشريعية، بل يشمل كافة القواعد القانونية النافذة أياً كانت الجهة التي أصدرتها وبذلك تقول المحكمة العليا في أحد قراراتها إلى أن (مخالفة القواعد القانونية هو كل تنكر لقاعدة عامة مجردة أيّاً كان مصدرها. وعلى هذا الأساس يجب أن تكون القرارات الإدارية).

1. مطابقة للتشريعات النافذة وهي الدستور والقوانين واللوائح والمبادئ العامة للقانون كالمساواة والحريات العامة وحق الدفاع وعدم رجعية القرارات الإدارية.

2. مطابقة للعرف الإداري وهو أن تسير الإدارة على نحو معين في مواجهة حالة معينة بحيث تصبح القاعدة التي تلتزمها مختارة بمثابة القانون.

3. مطابقة الأحكام القضائية الحائزة لقوة الشيء المقضي به في القضاء العادي أو الإداري. (8)

3. الغاية: –

يقصد بالغاية من القرار الإداري الهدف الذي يسعى هذا القرار إلى تحقيقه. وغاية القرارات الإدارية كافةً تتمثل في تحقيق المصلحة العامة للمجتمع، فإذا انحرفت الإدارة عن استعمال سلطاتها بغرض إصدار قرار لتحقيق هدف يتعارض مع مصلحة المجتمع فإن القرار يكون مشوباً بعيب إساءة استعمال السلطة أو الانحراف بها.

واستناداً إلى الصلة التي تربط عيب الانحراف بالغرض أو لغاية في القرار الإداري، فأن القاضي الإداري كي يتحقق من أن القرار مشوب بعيب الانحراف من عدمه، عليه أن يبحث في البداية عن الغاية التي استهدفها المشرع من تخويل الإدارة سلطة إصدار القرار، ثم يفحص الغاية التي تهدف إلى تحقيقها. فإذا كان هناك اتفاق خلا القرار من عيب الانحراف، وإذا كان هناك اختلاق وقع القرار معيباً بالانحراف. (9)

المطلب الثاني

الضمانات السابقة على توقيع العقوبة التأديبية

تبدأ المرحلة ما قبل المحاكمة التأديبية منذ اكتشاف الخطأ وإعطاء الموظف العلم بذلك، واستدعائه للتحقيق، وفي هذه المرحلة تكون لدى الموظف فرصة الدفاع عن نفسه مما نسب إليه ويكون أمامه ضمانتي التحقيق والمواجهة وهو ما سوف نتطرق إليه فيما يلي: –

أولا: ضمانة التحقيق: –

يعد التحقيق أول إجراء من إجراءات التأديب والذي يهدف أساساً لكشف الحقيق [10]، والتحقيق وسيلة تستخدمها جهة الإدارة لبيان الحقيقة، فهو مجرد إجراء أولي وليس غاية، وإنما يمهد لمرحلة أخرى، ومع ذلك قد يترتب بعض الآثار التي لها خطورة على الموظف، لذلك لابد من توفير قدر من الضمانات حتى يطمئن الموظف ويستعد للدفاع عن نفسه. [11]

ويعد التحقيق مع الموظف من الإجراءات الجوهرية التمهيدية لكل محاكمة تأديبية ويترتب على إغفاله عدم مشروعيته القرار التأديبي. [12]

ولما كان القرار لا يكون سليماً إلا إذا صدر بناءً على معلومات صحيحة، لذلك تضمنت أغلب قوانين الموظفين على أنه لا يجوز توقيع عقوبة تأديبية على الموظف إلا بعد التحقيق معه، وبذلك يكون التحقيق من أهم الضمانات التي تحمي الموظف من مجرد الشبهة أو الاتهام الكاذب. [13]

ويعد الاستجواب كإجراء من إجراءات التحقيق محاولة للكشف عن الحقيقة، وهو يعني مواجهة الموظف المتهم المحال إلى التحقيق بما نسب إليه من مخالفات، ومطالبته بإبداء رائيه، ومناقشة في الأدلة القائمة نفياً أو إثباتاً، وبالتفصيل. [14]

كذلك نجد أن السلطة المخولة بالتحقيق مع الموظف لديها صلاحيات واسعة فلها سلطة استدعاء جميع الأطراف وسماع أقوالهم بعد القسم، كذلك لديها سلطة الاستعانة بالخبراء. ولها سلطة إيقاف الموظف احتياطياً بشرط ألا يتعدى الإيقاف ثلاثة أشهر إلا بقرار من مجلس التأديب المختص. [15]

وجاء بنص المادة 80 من القانون رقم 55 لسنة 1976 بخصوص الخدمة المدنية أنه (لا يجوز توقيع عقوبة على الموظف إلا بعد التحقيق معه وسماع أقواله وتحقيق دفاعه، ومع ذلك يجوز للوزير عند توقيع عقوبة الإنذار أو الخصم من المرتب لمدة لا تتجاوز عشرة أيام أن يجري ... أو كانت ثابتة من واقع الأوراق والمستندات).

كذلك في المادة 156 من القانون رقم 12 لسنة 2010 بخصوص علاقات العمل وعدم جواز توقيع أي عقوبة على الموظف إلا بعد التحقيق معه كتابياً وسماع أقواله وتحقيق دفاعه. كذلك اللائحة 501 بخصوص تنظيم التعليم العالي نظمت المادة (222) كيفية إجراءات التحقيق وضماناته بإعلان عضو هيئة التدريس بالموعد للمثول أمام مجلس التحقيق وذلك بثلاثة أيام.

كما أكدت المحكمة العليا ذلك من خلال الحكم الصادر في 10-10-1974 ومن حيث أنه من الأصول العامة التي لا تقبل جدلاً أن التحقيق والتأديب الإداري له أصول وضوابط تمليها قاعدة أساسية هي ضرورة. تحقيق الضمان وتوفير الاطمئنان والأمان للموظف موضوع المساءلة الإدارية، فلا يجوز مساءلته إلا بعد تحقيق تكون له كل مقومات التحقيق القانوني الصحيح وكفالته وضماناته من حيث استدعاء الموظف ومواجهته بما هو مأخوذ عليه وتمكينه من الدفاع عن نفسه وإتاحة الفرصة له ومناقشة شهود الإثبات وسماع من يرى الاستشهاد بهم من شهود النفي وغير ذلك من مقتضيات الدفاع وهو أمر تقتضيه العدالة والأصول العامة كمبدأ عام في كل محاكمة جنائية أو تأديبية دون حاجة إلى النص عليها. (16)

ثانيا: ضمانة المواجهة بما هو منسوب إليه: –

يقصد بالمواجهة منح الموظف الفرصة من معرفة الفعل الذي بناءً عليه تمّ استدعائه للتحقيق معه، وكذلك الدليل الذي يثبت حدوث الفعل المجرم منه، حتى يكون على دراية كاملة، أو على أقل تقدير إيضاح الظروف التي جعلته يقوم به. (17)

ولم يحدد المشرع إطار معين للمواجهة وإنما العبرة بالنتيجة المرادة وهي إعطاء الموظف المتهم دراية بما هو منسوب إليه.

وجاء في حكم المحكمة الإدارية العليا في مصر بأنه (إذا تم استدعاء العامل للتحقيق معه في مخالفات منسوبة إليه، وعدم انكاره استدعائه للتحقيق فإن ذلك يعتبر تسليماً منه بصحة حصول هذا الاستدعاء إلا أنه لم يحضر التحقيق ويكون بذلك قد فوت

على نفسه فرصة الدفاع عن نفسه وإهدار ضمانة أساسية خولها له القانون وتكون جهة الإدارة في حل من توقيع الجزاء عليه من أدلة الثبوت ضده) [18]

وترتيباً على ذلك فإن مواجهة المتهم بما هو منسوب إليه من أفعال، تعتبر ضمانة أساسية، وأمراً حتمياً تتطلبه العدالة لضمان سير الإجراء التأديبي، حيث إنه بدون تلك المواجهة لن تكون هناك محاكمة تأديبية بالمعنى القانوني، لأن المتهم لن تكون لديه فرصة حتى يبدي دفاعه في مواجهة ما هو منسوب إليه، وبذلك سوف يعاقب على فعل لم يكون لديه العلم الكافي وهذا ما يتنافى مع أبسط حقوق العدالة والمساواة. [19]

كذلك يجب إعلان المتهم بالوقائع المنسوبة إليه. وفي ذلك قضت المحكمة العليا الليبية في الطعن الإداري رقم 6 لسنة 36 قضائية بجلسة 1989/11/19 م (على أن إغفال المحضر إثبات عدم وجود المطلوب إعلانه يجعل إعلانه بتسليم ورقة الإعلان إلى غيره غير صحيح، إذ الأصل أن يسلم الإعلان إلى شخص المطلوب إعلانه فإن لم يجده المحضر صح إعلانه بتسليم الإعلان إلى أحد أقاربه أو أصهاره المقيمين معه وعلى المحضر إثبات ذلك في حينه في محضر الإعلان). وتستطرد المحكمة العليا موضحة (أن الثابت من الاطلاع على أصل ورقة الإعلان المحضر الذي تولى الإعلان قد انتقل إلى محل إقامة المطعون ضده وسلم صورة من التقرير بالطعن إلى شقيقه الساكن معه دون أن يثبت في محضر عدم وجود المطلوب إعلانه أثناء إجراء الإعلان مما يكون معه الإعلان باطلاً وفقاً لأحكام المواد (12) و (1/20) من قانون المرافعات ويترتب على ذلك بطلان الطعن برمته) [20]

المطلب الثالث

ضمانات التأديب أثناء المحاكمة

بما أنّ القرار التأديبي اتجاه الموظفين يترتب عليه خطورة، فنجد أن الفقه والقضاء جعل مقابله مجموعة من الضمانات، حتى يطمئن الموظف خلال هذه المرحلة، وفي حالة إهمال أو إغفال إحدى هذه الضمانات فيكون القرار التأديبي باطل، وسوف نتعرض لهذه الضمانات فيما يأتي: –

أولاً: تشكيل مجلس التأديب وانعقاده: –

لقد وضع المشرع الليبي ضمانات للتأديب ومن إحدى هذه الضمانات ضمانة انعقاد مجلس التأديب وجاء ذلك في المادة (91) الفقرة الأولى من أنه (لا يكون انعقاد مجلس التأديب صحيحاً إلا إذا حضر الرئيس وجميع الأعضاء وتكون جلساته سرّية ويصدر القرار بأغلبية الآراء، وفي حالة التساوي يرجح الجانب الذي من الرئيس).

ومن خلال النص لا بد من وجوب انعقاد مجلس التأديب بكامل أعضائه، وإلا أعتبر انعقاده، باطلاً، وبالتالي بطلان قرار التأديب الصادر فيه. [21]

وعلى هذا الأساس استقر القضاء الإداري على أن القرارات التأديبية الصادرة من مجالس تأديبية مشكلة بنصاب أقل من النصاب الذي حدده المشرع هي قرارات باطلة لعيب في شكلها، كما أن هذا البطلان يصيب أيضاً القرارات التأديبية ((على هذا النحو يكون باطلاً لمخالفته لإجراء من الإجراءات الجوهرية الواجبة، ويترتب على ذلك أن القرار المطعون فيه يكون هو أيضاً باطلاً لصدوره من مجلس لم يشكل تشكيلاً صحياً)). [22]

وفي حكم للمحكمة العليا (ولما كانت المادة 40 من لائحة النظام الدراسي التأديبي والاجتماعي الصادرة في 1970/6/5م قد بينت كيفية تشكيل مجلس التأديب الخاص بالطلبة وحددت عدد أعضائه بثلاثة أعضاء معنيين وكان الواقع في الدعوى أن مجلس التأديب المطعون في قراره قد شكل من أربعة أعضاء خلافاً لما تقضي به المادة المذكورة فإن تشكيله على هذا النحو يكون باطلاً لمخالفته لإجراء جوهري. [23]

وترتيباً على ما تقدم نجد أن المشرع جعل ضمانة انعقاد مجلس التأديب ضمانة أساسية ومهمة واعتبرها إجراء جوهري وبمجرد الإخلال بهذه الضمانة يعتبر القرار الصادر عن مجلس التأديب باطلاً.

ثانياً: حيدة مجلس التأديب: –

من شروط مجلس التأديب هو توافر الحيدة التامّة في أعضاء المجلس، وإعطاء الموظف فرصة من الدفاع عن نفسه مما هو منسوب إليه، ويترتب على قيام من قدم الشكوى بالتحقيق مع الموظف يبطل وذلك لانعدام الحيدة، ويترتب عليه بطلان التحقيق والقرار الذي صدر عنه.

ولمبدأ الحيدة طبيعة شخصية تتمثل في ضرورة تجرد القائم بالتحقيق الإداري من كل مظاهر التحيز والميل والهوى بالإضافة إلى الطبيعة الموضوعية التي تقضي ضرورة الفصل بين سلطتي الادعاء والجزاء، وفي هذا تقول المادة (92) من القانون رقم 55 لسنة 1976 بشأن الخدمة المدنية: (في حالة وجود سبب من أسباب التنحي المنصوص عليها في قانون المرافعات بالنسبة إلى رئيس المجلس أو أحد أعضائه يجب عليه التنحي عن نظر الدعوى التأديبية وللموظف المحال إلى المحكمة حق طلب رده ويعين رئيس مجلس الوزراء، أو الوزير المختص حسب الأحوال من يحل محله بمراعاة أحكام المواد 86، 87، 88). [24]

ونجد ذلك في بعض التشريعات الليبية مثلاً المادة (148) من اللائحة التنفيذية للقانون رقم (12) بشأن تنظيم علاقات العمل حيث جاء نصها: في حالة وجود سبب من أسباب التنحي المنصوص عليها في قانون المرافعات المدنية والتجارية بالنسبة لرئيس المجلس أو أحد أعضائه يحسب عليه التنحي.

وجاء نص المادة (224) من اللائحة 501 لسنة 2010 م، بشأن التعليم العالي بأنه لا يجوز لمن أشترك في لجنة التحقيق أن يكون عضواً في مجلس التأديب. [25]

وترتيباً على ما تقدم فإن الحيدة هي من أهم الضمانات التي تعطى للموظف المتهم وبذلك تكون هذه الضمانة المتمثلة في الرد أو التنحي.

الخاتمة

تم التعرض في هذا البحث إلى الجوانب الإجرائية والشكلية وضمانات الموظف السابقة على توقيع العقوبة وأثناء المحاكمة التأديبية.

أولاً: النتائج: –

1. إن الإدارة من خلال سلطاتها، وكمبدأ عام للمحافظة على الوظيفة لها سلطاتها تأديب الموظف أذا قصر أو تقاعس في أداء عمله.
2. أن المشرع أعطى الموظف مجموعة من الضمانات الإجرائية الشكلية، سواء قبل المحاكمة أو أثناء المحاكمة.
3. في حال لم تلتزم الإدارة بهذه الضمانات والإجراءات فأنها تكون معرضة للطعن على قراراتها.

ثانياً: التوصيات: –

1. لا بد أن تكون لجان التحقيق من العناصر التي لها خبرة ودراية كافية.
2. يجب على الإدارة دائماً تقديم النصائح والإرشادات للموظفين من خلال دورات تثقيفية، وتعريفهم بحقوقهم التي كفلها لهم القانون.

الهوامش:

1. د/ محمد عبد الله الحراري، أصول القانون الإداري الليبي، ج2، 65، المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، 2003، ص 155، وما بعدها، د/ عمر محمد السيوي، الوجيز في القضاء الإداري، دار ومكتبة الفضيل للنشر والتوزيع، ط1، 2013، ص 239.
2. د/ محمد محمد عبد اللطيف، مبادئ القانون الإداري، ج2، ص12، د/ مازن ليلو راضي، القانون الإداري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2005، ص363.
3. د/ محمد عبدالله الحراري، مرجع سابق، ص163.
4. د/ خليفة سالم الجهمي، الرقابة القضائية على التناسب، دار ومكتبة الفضيل للنشر والتوزيع، ص368-369.
5. د/ محمد عبد الله الحراري، مرجع سابق، ص164.
6. د/ محمد محمد عبد اللطيف، مرجع سابق، ص15.
7. د/ شريف يوسف خاطر، مبادئ القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، 2009، ص437-438.
8. د/ محمد محمد عبد اللطيف، مرجع سابق، ص19. د/ محمد عبد الله الحراري، مرجع سابق، ص167.
9. د/ مازن ليلو راضي، مرجع سابق، ص370-371، د/ خليفة سالم الجهمي، مرجع سابق، ص452.
10. د/ سليمان محمد الطماوي، القضاء الإداري، الكتاب الثالث، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987، ص578.
11. د/ نصر الدين مصباح القاضي، النظرية العامة للتأديب في الوظيفة العامة في القانون الليبي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة عين شمس، 1997، ص703.
12. د/ محمد عبد الله الحراري، أصول القانون الإداري الليبي، المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، ج2، ط5، 2003، ص89.

13.د/ ماجد راغب الحلو، القانون الإداري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1996،ص 362.
14.أ/ فايز مطلق السليمات، ضمانات تأديب الموظف العام في النظام القانوني الأردني، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، 2013، ص80.
15.د/ محمد عبد الله الحراري، (م.س) ص90.
16.د/ نصر الدين مصباح القاضي ، مرجع سابق، ص705 وما بعدها.
17.د/ ابراهيم المنجي، إلغاء الجزاء التأديبي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2005، ص159.
18.د/ محمد ابراهيم الدسوقي، مهارات التحقيق الاداري، دار النهضة العربية، القاهرة، 2014، ص107.
19.أ/ محمد ميلود صالح، إجراءات تأديب الموظف العام في القانون الليبي والمقارن، رسالة ماجستير، أكاديمية الدراسات العليا فرع بنغازي، ربيع 2010، ص 111.
20.د/ نصر الدين مصباح القاضي، مرجع سابق، ص725.
21.د/ نصر الدين مصباح القاضي، مرجع سابق ص731.
22.د/ محمد عبد الله الحراري، مرجع سابق، ص 88.
23. د/ نصر الدين مصباح القاضي، مرجع سابق، 733.
24.د/ نصر الدين مصباح القاضي، ص735.
25.القانون رقم 12 بشأن تنظيم علاقات العمل لسنة 2010، اللائحة 501 لسنة 2010 بشأن التعليم العالي

قائمة المراجع

1. د/ إبراهيم المنجي، إلغاء الجزاء التأديبي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2005.
2. محمد عبد الله الحراري، أصول القانون الإداري الليبي، ج2، ط5، المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، 2003.
3. د/ عمر محمد السيوي، الوجيز في القضاء الإداري، دار ومكتبة الفضيل للنشر والتوزيع، ط1، 2013.
4. د/ محمد محمد عبد اللطيف، مبادئ القانون الإداري، ج2.
5. د/ مازن ليلو راضي، القانون الإداري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2005.
6. د/ خليفة سالم الجهمي، الرقابة القضائية على التناسب، دار ومكتبة الفضيل للنشر والتوزيع.
7. د/ شريف يوسف خاطر، مبادئ القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، 2009.
8. د/ سليمان محمد الطماوي، القضاء الإداري، الكتاب الثالث، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987.
9. د/ نصر الدين مصباح القاضي، النظرية العامة للتأديب في القانون الليبي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1997.
10. أ/ فايز مطلق السليمات، ضمانات تأديب الموظف العام في النظام القانوني الأردني، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، 2013.
11. أ/ محمد ميلود صالح، إجراءات تأديب الموظف العام في القانون الليبي والمقارن، ماجستير، أكاديمية الدراسات العليا فرع بنغازي، 2010.
12. د/ محمد ابراهيم الدسوقي، مهارات التحقيق الاداري، دار النهضة العربية، القاهرة، 2014.
13. د/ ماجد راغب الحلو، القانون الاداري، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 1996.
14. القانون رقم 12 بشأن تنظيم علاقات العمل لسنة 2010.
15. اللائحة 501 بشأن تنظيم التعليم العالي لسنة 2010.

الظواهر الصرفية والنحوية المخالفة للمشهور من

كلام العرب فى شعر رجب مفتاح الماجري

د. عبد الحميد محمد حمدان

جامعة عمر المختار ـ فرع القبة

كلية الآداب والعلوم ـ قسم اللغة العربية

1440 هـ ـ 2019

ملخص البحث:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد النبي المصطفي الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد فإنَّ التأمل فى الشعر الليبي يجد الماجري واحداً من أهم شعراء ليبيا جايل شعره كل أشكال التجديد التي شهدتها القصيدة العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وقد استطاع الشاعر أن يجمع شعره فى ديوانه (فى البدء كانت كلمةٌ)، مما يجعله يسهم فى إثراء الحياة الأدبية، حيث تنوَّعت قصائده بين الشعر العمودي، والشعر الحر، الأمر الذي جعلني أرغب فى دراسة شعره، فاخترت عنواناً للبحث:(الظواهر الصرفية والنحوية المخالفة للمشهور من كلام العرب فى شعر رجب مفتاح الماجري)؛ وذلك للتعرَّف على المواضع التي خالف فيها الشاعر قواعد اللغة، واستخدمت فى هذه الدراسة المنهج التحليلي القائم على تحليل الأبيات تحليلاً دقيقاً؛ للوصل إلى الأسباب التي دعت الشاعر إلى خرق قواعد اللغة فى بعض المواضع، وخلصت الدراسة إلى نتائج منها.

أنَّ بعض الظواهر التي وجدت فى شعر الماجري، وإن كانت مخالفة للقواعد الصرفية والنحوية فإنَّ لها وجهًا فى الشعر القديم، كمد المقصور، والوقوف على الاسم المنصوب المنون بالسكون، وأنَّ بعضها الآخر ارتكبها الشاعر للمحافظة على الوزن، والقافية، كحذف الياء من صيغة منتهى المجموع، ونيابة الضمير المتصل عن الضمير المنفصل.

وأخيراً أسأل الله العلي القدير أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم

المقدمة

"إن للشعر خاصة، وهذا ما ينبغي أن يضعه الدارسون نصب أعينهم، وإنَّ ما يفعله الشعراء هو محاولة خلق لغة جديدة " [1] تكون قادرة على استيعاب أفكارهم، ومعبرة عن رؤيتهم الفنية الخاصة، " والذي يعني هؤلاء الشعراء من خلق لغة جديدة هو تمكينهم لا عن أن يقولوا بطريقة مختلفة: أشياء يمكن قولها باللغة المتعارفة، بل أن يقولو أيضاً : أشياء لا يمكن قولها مطلقاً باللغة المتعارفة " [2] وللشاعر مطالب خاصة يبحث عنها، ولا يجدها إلا في خروجه على الاستعمال المألوف للغة، ومن ثمَّ يلجأ الشاعر إلى التوسع في المعنى بالاعتماد على الدلالة الطبيعية، والتوسع في الصرف والنحو لضرورة، وغير ضرورة؛ لأنه لولا هذه الحرية الصرفية، والنحوية ما أمكن مع قيود عمود الشعر أن يكون الشعراء أداة ناجحة من أدوات التعبير الفني" [3]

يقول سيبويه: "وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهًا"[4] والماجري واحد من أهم شعراء ليبيا، وقد ولد الماجري في:22-11-1940 م بمدينة درنة، إحدى المدن الليبية، وقضي طفولته الأولى فيها، واستمرت حتى نهاية 1946، ثم بدأ حياته بعد ذلك متنقلاً بين مدينتي درنة، وبنغازي، وكان يعمل خلال العطلات الصيفية، حيث كان يدرس الثانوية بمدرسة بنغازي، وكان من أوائل الذين عملوا، بل هو أول من اشتغل في برج للمراقبة من الليبيين في مطار بنينة عام 1951، وبعدها انتقل الشاعر إلى مصر لإكمال دراسته التوجيهية، ثم الجامعية، حيث تخصص في الحقوق بجامعة عين شمس بالقاهرة، وأكمل دراسته سنة 1956م، ثم عاد إلى ليبيا فعمل بالنيابة العامة وتدَّرج فيها حتى رئيس نيابة بالمحكمة العليا، وفي سنة 1956م عُيِّن مستشاراً مساعداً بالمحكمة العليا بطرابلس، وفي سنة 1970م اشتغل بالمحاماة، فشغل عدة وظائف: مستشاراً وخبيراً في القانون[5].

أمّا عن شعره وبداياته، ونهاياته فقد بدأ الشاعر قرض الشعر منذ كان في السادسة عشرة من عمره، ونشر أغلب شعره في الصحف والمجلات، حيث نشرت أول قصائده بمجلة الفجر سنة 1947م[6] وقد جمع الشاعر شعره في ديوان واحد سماه: (في البدء كانت كلمة) وطبع هذا الديوان سنة 2005م، وهي الطبعة الأولى والوحيدة إلى يومنا هذا، وتولى طباعته مجلس تنمية الإبداع الثقافي بمدينة بنغازي.

وبعدها امتنع الشاعر عن قول الشعر إلى أن قامت ثورة 17 فبراير سنة 2011 م حينها تأثر الشاعر بهذه الثورة فكان لها الأثر البالغ في نفسيته، وكشفت عمَّا كان يكتمه للنظام السابق من سخط وغضب، فسرعان ما هاجت مشاعره وثار غضبه حينها قال خمسة أبيات منها قوله.

أيهـــا الأحـــرار فـــــي شعب يموت وما انحنى[7]

ثوروا على الطاغي الذي أدمى الجـروح وأثخنـــا

فكانت هذه الأبيات آخر ما قاله الشاعر قبل وفاته، وقد توفي في بنغازي في 2012/12/13م عن عمر بلغ اثنين وثمانين عاماً[8] فالماجري ـ رحمه الله ـ واحد من أهم شعراء ليبيا جايل شعره كل أشكال التجديد التي شهدتها القصيدة العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وقد أسهم في إثراء الحياة الأدبية من خلال ديوانه المطبوع، ولا ريب أنّ الشعر أيّاً كان قديماً، أو حديثاً لا يخلو من مجاوزات صرفية، أو نحوية للنظام اللغوي المألوف، وليس ذلك لعجز الشاعر، أو قصوره عن التعبير اللغوي المألوف، ولكن ذلك يدل على قوة وامتداد، أو فيض منته على حد وصف ابن جنِّي[9].

أسباب الدراسة:

إنَّ اختياري للشاعر رجب مفتاح الماجري، وشعره مجالاً للدراسة الصرفية والنحوية يستند إلى:

1. تمكنه من اللغة.
2. غزارة إنتاجه الشعري في ديوانه.
3. الرغبة في إمداد المكتبات الليبية بدراسته جديدة في مجال الدراسات اللغوية التطبيقية.

أهداف الدراسة:

تهدف دراسة شعر الماجري من خلال الظواهر الصرفية، والنحوية المخالفة في شعره إلى ما يلي:

1. التعُّرف على المواضع التي خاف فيها الماجري الصرفيين، والنحويين من خلال عرض الأمثلة الواردة في ديوانه.
2. موقف الشاعر من المذاهب النحوية، واللهجات العربية.
3. الإسهام في إثراء الدراسة النصَّيَّة للشعر الليبي الحديث متمثلة في أحد رواده: رجب مفتاح الماجري.

الدراسات السابقة:

أمَّا الدراسات السابقة التي تتعلق بموضوع البحث فهي:

1. التماسك النحوي في قصائد الشاعر رجب مفتاح الماجري، إعداد: أ. ميلود مصطفى عاشور، د. أياد نجيب عبد الله، مجلة جامعة القدس المفتوحة، مجلد (1) العدد (44)، سنة 2018م.
2. شعر رجب مفتاح الماجري دراسة نحوية، رسالة دكتوراه، أعدها الباحث: عبد الحميد محمد حمدان جامعة عين شمس، كلية البنات، سنة 2015م.

منهج الدراسة:

ستقوم الدراسة على تحليل الأبيات؛ لمعرفة المواضع التي خالف فيها الماجري القواعد الصرفية، والنحوية، والأغراض التي من أجلها خالف الشاعر قواعد اللغة، وسيستثني الباحث ما تم دراسته من هذه الظواهر في الدراسات السابقة وخاصة الدراسات النحوية، أمَّا الدراسات الصرفية فلم يتطرّق إليها أحد من الباحثين، وسينهج الباحث المنهج الوصفي التحليلي القائم على تحليل الأبيات، مع العناية الكاملة بآراء النحاة العرب فيما يعرض من قضايا البحث ومسائله، وفي سبيل ذلك سيعتمد الباحث في هذه الدراسة إلى جمع المادة العلمية التي يعتقد وجودها في المؤلفات القديمة، أو الحديثة، كـ(الكتاب) لسيبويه، والمقتضب للمبرد، ودلائل الإعجاز للجرجاني وسيرجُع إلى المعاجم اللغوية إنْ دعت الحاجة مركزاً على معجم لسان العرب لابن منظور .

خطة البحث:

اقتضت خطة البحث أنْ يأتي في مقدمة ومبحثين، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.

أمَّا المقدمة فقد تناولت فيها أسباب اختيار الموضوع، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة.

وأمَّا المبحث الأول فقد اختص بالظواهر الصرفية المخالفة في شعر الماجري.

وأمَّا المبحث الثاني فقد اختص بالظواهر النحوية المخالفة في شعر الماجري.

وأمَّا الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها، وأمَّا فهرس المصادر والمراجع فقد ذكرت فيه المصادر والمراجع، والرسائل العلمية التي استخدمتها في البحث، ورتبت المصادر والمراجع ترتيباً هجائياً وفق أسماء المؤلفات.

والله أسأل أن يتقبل هذا العمل المتواضع، وأن ينفع به، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

المبحث الأول: الظواهر الصرفية المخالفة في شعر الماجري:

1. مد المقصور: المقصور"هو الاسم المعرب الذي في آخره ألف لازمة كـ(الفتى) و(العصا)[10] والممدود هو الاسم المعرب الذي في آخره همزة تلي ألفا زائدة نحو: حمراء، وكساء، ورداء" [11]

وقد اختلف النحويون القدماء في مد الاسم المقصور، فأجاز الكوفيون والأخفش من البصريين، ومنعه البصريون[12].

وحجة البصريين في منعهم مد المقصور " أنَّ المقصور هو الأصل، والذي يدل على أنَّ المقصور هو الأصل أنَّ الألف تكون فيه أصلية وزائدة، والألف لا تكون في الممدود إلا زائدة، والذي يدل على ذلك أيضاً أنه لو لم يعلم الاسم هل هو مقصور، أو ممدود لوجب أن يلحق بالمقصور دون الممدود، فدلَّ على أنه الأصل، وإذا ثبت أنَّ المقصور هو الأصل فلو جوَّزنا مد المقصور؛ لأدى ذلك إلى أن نرده إلى غير أصل وذلك لا يجوز " [13] وقال البصريون عن الشواهد التي اعتمد عليها الكوفيون في إجازة

مد المقصور في الشعر إنها أبيات غير معروفة، وغير معروف قائلها، ولا يجوز الاحتجاج بمثلها، ولو كانت صحيحة فإنّ لها وجهاً آخر تحمل عليه[14].

وقد وصف ابن هشام مسلك البصريين هذا بأنه تعسُّف[15]

ومما ورد في الشعر القديم من مد المقصور قول الشاعر

سيغنيني الذي أغناك عنِّي فلا فقرُ يدوم و لا غناء[16]

فمد الشاعر الاسم المقصور (الغنى) وهو ضد الفقر وقد رد المؤيدون لجواز مد المقصور في الشعر للضرورة تأويل البصريين لمد لفظ (الغناء) بأنه ورد في البيت مقروناً بالفقر، فدلّ ذلك على أنه يريد السعة في المال لا المفاخرة بالغنى عنه[17].

وكذلك ورد مد المقصور في قول الآخر

قد علمت أم أبي السعلاء وعلمت ذاك مع الجواء

إنْ نِعْمَ مأكولا على الخواء يالك من تمْر ومن شيشاء

ينشُبُ في المِسْعلِ واللِّهاء[18]

فالسَّعلاء، والجواء، واللهاء كلمات وردت ممدودة، والأصل فيها القصر؛ أي: السَّعلا، والجوى، واللها وقد ورد الاسم المقصور ممدوداً في شعر الماجري في ثلاثة مواضع منها قوله:

فلنا في كريم جاهك عند الْ لَهِ عفوٌ يعمُّنا ورضاء[19]

فكلمة(رضاء) أصلها (رضا) مقصور ضد السخط، وفي حديث الدعاء: اللهم إنِّي أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك ... ورضيت عنك وعليك رضىً مقصور مصدر محض، والاسم الرِّضاء ممدود عن الأخفش قال القحيف الُعقيلي:

إذا ارضيت عليَّ بنو قشير لعمْرُ الله أعجبني رضاها[20]

والذي دعا الشاعر إلى مد المقصور هو المحافظة على الوزن والقافية، فالبيت من البحر الخفيف وبمد المقصور يتساوى الضرب والعروض، فقد حدث في كل منهما ما

يسمى بالخبن وهو حذف الثاني الساكن من فاعلاتن فتصبح فعلاتن،[21] وهو ما تسمح به موسيقى بحر الخفيف. ومن أمثلة مد المقصور قوله أيضاً:

فاعذريني وقد صبوت برغمي أنت عنِّي عن صبوتي في غناء[22]

فكلمة (غناء) أصلها (غنى) اسم مقصور وهو ضد الفقر، وفي الحديث: خير الصدقة ما أبقت غِنىً، وقد غنِي، واستغنى، واغتنى وتغانى فهو غنيٌّ، وقال الأصمعي: الغنى من المال مقصور، ومن السماع ممدود، وكل من رفع صوته، ووالاه فصوته عند العرب غِناء، والغناء بالفتح النفع[23] .

والذي دعا الشاعر إلى مد المقصور هو المحافظة على الوزن والقافية، فالبيت من البحر الخفيف، وعروضه مخبونة أمَّا ضربه فهو صحيح، ولو قصر الشاعر كلمة (غناء) لا نكسر البيت، وكذلك جاء البيت من قصيدة همزيَّه، وهذا ما يحقق الانسجام الصوتي بين أبيات القصيدة.

2. إبدال الواو من الياء في اسم الفاعل الثلاثي:

إذا أريد صياغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثي المعتل الوسط بالواو، أو الياء، فلا بَّد أنْ ينظر إلى حروف العلَّة، فإذا كان الفعل قد أعلت فيه الواو، أو الياء وجب قلبها همزة، وذلك نحو: قائِلٌ وبائعٌ فقد أعلت كل من الواو والياء في الفعلين الماضيين: قال، وباع إذ الأصل فيهما: قول وبيع، بخلاف ما إذا كان الفعل قد جاء على هيئته الأصلية، فعند صياغة اسم الفاعل تبقى الواو، أو الياء كما هي، وذلك نحو: عاينٌ اسم فاعل من الفعل عين، وعاورُ اسم فاعل من الفعل عور[24].

جاء في الشافية لابن الحاجب: " فالهمزة تبدل من حروف اللين، والهاء، فمن اللين إعلال لازم في نحو: كساءٍ، ورداءٍ، وقائل، وبائع، وأواصلِ، وجائز في نحو: أُجوْهٍ، وأُوْرِيَ، وأمَّا نحو: دأَبة، وشأبة، وشِئْمةٍ، ومُؤْقِدٍ فشاذٌ " [25].

وقد ذكر الشيخ الحملاوي المواضع التي تبدل منها كل من الواو والياء همزة إبدالاً لازماً وهي:

الأول: أنْ تتطرفا بعد ألف زائدة نحو: سماء، وبناء، فأصلهما: سماو، وبناي.

الثاني: أنْ تقعا عيناً لاسم فاعل أُعلَّتا فيه، نحو: قائل، وبائع، أصلها: قاول، وبايع.

الثالث: أن تقعا بعد ألف مفاعل، وشبهه، وقد كانتا مدَّتين زائدتين في المفرد، كعجوز وعجائز، وصحيفة وصحائف.

الرابع : أنْ تقعا ثانيتي لينين بينهما ألف مفاعل، وأخواتها ياءين، كنيائف جمع نيف، أو واوين، كأوائل جمع أوَّل أو مختلفتين كسيائد جمع سيِّد [26].

وقد خالف الماجري ما نص عليه الصرفيون من إبدال الواو هزة في اسم الفاعل الثلاثي المعلّ فعله في موضع واحد هو قوله:

وأمامها ودع تحا متهِ يٌد للقايد

بأصابع رعشاء نا حلةٍ بدت كالمِرْورِ [27]

حيث أبدل الماجري الواو ياءً في اسم الفاعل (القايد)، والقياس الصرفي يقتضي أن يبدلها همزة فيقول: (القائد)، فاسم الفاعل أعلت عينه (الواو)، وهو من الفعل الماضي (قاد)، وأصلها من القود وهو نقيض السوق، يقال: هذه الخيل قود فلان القائد، وجمع قائد الخيل قادة وقوَّاد[28].

3. حذف الياء من صيغة منتهى الجموع (مفاعيل)

الحذف في اللغة ضرب من الاختصار، ومع ذك لا يجوز حذف الحرف إلا إذا دل عليه دليل، يقول ابن جني: ((قد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته))[29].

وقد حذف الماجري (الياء) من صيغة الجمع (مفاعيل) في قوله:

وطفتِ معي سبعاً طواف إفاضة وفاضت بنا الأسواق والشوق آمِرُ

مضينا لخير الخلق نرجو شفاعة وصبراً فقد جارت علينا المقادر [30]

ففي البيت الثاني حذف الشاعر (الياء) من صيغة الجمع (المقادر)، والقياس الصرفي يقتضي أن يقول: المقادير؛ لأنه جمع مفرده مقدار، جاء في اللسان: " ويقال إنما الأشياء مقادير لكل شيء مِقْدارٌ داخل والمقدار أيضاً هو الهندازُ، تقول نزل المطر بمقدار أي: بقَدَرِ وقَدْر " [31] والذي جعل الشاعر يلجأ إلى الحذف هو المحافظة على الوزن، والقافية فالبيت من البحر الطويل، و عروضه وضربه مقبوضتان والقبض هو حذف الحرف الساكن الخامس من فعولن، أو مفاعيلن[32] وبذلك يتساوى الضرب، والعروض في الوزن فصار وزن كل منهما (مفاعلن) وهذه الصورة هي أكثر صور البحر الطويل شيوعاً[33] .

وقد ذكر ابن السَّراج في باب ضرورة الشاعر ما جاء كالشاذ الذي لا يقاس عليه كالزيادة، والحذف، ووضع الكلام غير موضعه، وإبدال حرف مكان حرف، وتغيير وجه الإعراب للقافية، وتأنيث المذكر على التأويل[34] ومما جاء في الشعر محذوف منه الياء قول الشاعر:

كنواح ريشِ حمامةٍ نجديَّةٍ ومسْحتِ باللّثتين عَصْفَ الإثمد

حيث حذف الشاعر (الياء) من صيغة الجمع (نواحي) لمِّا أضافها إلى ريش[35]

المبحث الثاني: الظواهر النحوية المخالفة في شعر الماجري:

1. حذف الفاعل:

اختلف النحاة في حذف الفاعل بين مجيز ومانع، فقد ذكر السيوطي أنَّ البصريين لا يجيزون حذف الفاعل، وفرَّقوا بينه وبين خبر المبتدأ، فإنه كالصلة في عدم تأثره بعامل متلوه، وكالمضاف إليه، فإنه يعتمد البيان، وكعجز المركب في الامتزاج بمتلوِّه، ولزوم تأخيره، والخبر مباين للثلاثة، وهو معتمد الفائدة لا معتمد البيان، وبأنَّ من الفاعل ما يستتر، فلو حذف لالتبس الحذف بالاستتار بخلاف الخبر [36] وقد ذهب مذهبهم بعض النحاة كابن جنّي[37] وابن يعيش،[38] وأجاز الكسائي حذف الفاعل إذا دل عليه دليل كما يحذف المبتدأ والخبر، ووافقه السهيلي وابن مضاء[39] ومن النحاة المتأخرين من أجاز حذف الفاعل إذا دل عليه دليل ومن المواضع التي يطرد فيها حذف الفاعل ما يلي:

1. في باب الاستثناء المفرَّغ نحو: ما قام إلا هند، فما بعد إلاَّ ليس الفاعل في الحقيقة، وإنما هو بدل من فاعل مقدر قبل إلاَّ، وذلك المقدر هو المستثنى منه، وهو مذكر، فلذلك ذكِّر العامل، والتقدير: ما قام أحد إلا هند.

2. فاعل المصدر كقوله تعالى: {أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ} سورة البلد الآيتان [14،15]، والتقدير: أو إطعامه يتيما.

3. في باب النيابة كقوله تعالى: {وَقُضِيَ الْأَمْرُ} سورة هود، من الآية [44] والتقدير والله أعلم: وقضى الله الأمر.

4. فاعل أفعل في التعجب إذا دل عليه دليل مقدَّم مثله، كقوله تعالي: ((أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ)) سورة مريم، من الآية [38] اي: وأبصرهم فحذف (بهم) من الثاني لدلاله الأول عليه، وهو فى موضع رفع على الفاعلية عند جمهور النحاة[40].

5. في جواب الاستفهام، حيث يحذف الفاعل مع فاعله نحو: (زيداً) لمن سأل من أكرم؟، والتقدير: أكرم زيداً.

6. يحِذفْ الفاعل إذا كان فاعل فعل اثنين المؤنث أو الجماعه المؤكد بالنون نحو: ((لَتُبْلَوُنَّ)) سورة آل عمران من الآية [186] و ((فَإِمَّا تَرَيِنَّ)) سورة مريم من الاية [26] ، فإنَّ ضمير المخاطبة والجمع حُذف لالتقاء الساكنين[41].

وقدر ورد الفاعل محذوفاً في ديوان الماجري في موضع واحد هو قوله:

وكيف يلذُّ والفكر شارد يحلِّق في جو من الهمِّ ناصِبُ[42]

فقد حذف الماجري فاعل الفعل اللازم (يلذ)، وليس هذا الحذف موافق لما أجازه بعض النحاة؛ لأنه لا دليل في البيت على جواز حذفه، كما أنَّ البيت غير مستجم فالبيت من البحر الطويل، ولو قلنا:

وكيف يلذ العيش والفكر شارد يلحق في جو من الهم ناصب.

لوجدنا الشطر الأول يتناسب مع الشطر الثاني، ولوجدنا التفعيلة الأولى من الشطر الأول، ومن الشطر الثاني قد دخل عليها ما يعرف بالقبض، وهو حذف الحرف الساكن

الخامس من التفعيلة فعولن فتصبح فعول[43] وكذلك تتساوى عروض البيت، وضربه فيكونان مقبوضتين أيضاً فتصبح تفعيله العروض، والضرب (مفاعلنا) ويرجع الباحث أن يكون الفاعل سقط سهواً أثناء الطباعة .

2. نيابة الضمير المتصل عن الضمير المنفصل:

لقد جعل النحاة لكل من الضمير المتصل، والضمير المنفصل مواقع إعرابية خاصة، فلا يجوز أن يقع أحدهما موقع الآخر، فالضمير المنفصل لا يقع موقع المتصل، فلا نقول: قام أنا؛ لأن هذا موقع يصلح فيه أن نأتي بالضمير المتصل فنقول: قمت[44]

والضمير المتصل لا يقع موقع المنفصل، فلا نقول: ما أكرمت إلاَّك؛ لأن هذا موقع يصلح فنه أن نأتي بالضمير المنفصل فنقول: ما أكرمت إلا إيّاك [45]؛ لذلك ذهب أكثر النحاة إلى أنَّ نيابة الضمير المتصل عن الضمير المنفصل فيما ورد من الشعر ضرورة من ضرورات الشعر[46] ومن أمثلة ذلك قول الشاعر

فما نبالي إذا ماكنت جارتنا ألا يجاورنا إلاَّكِ ديَّارُ [47]

حيث أناب الشاعر ضمير النصب المتصل (الكاف) الواقع بعد إلاَّ مناب ضمير النصب المنفصل (إيَّاك) فالقياس النحوى يقتضي أن يقول: ألا يجاورنا إلاَّ إيَّاك ديَّارُ[48]. وقد جعل بعض النحاة كابن مالك [49]، و الرضي[50]، وابن عقيل[51] ما ورد من هذا الاستعمال في الشعر شاذاً، ومنعوا القياس عليه .

قال ابن مالك أثناء تعليقه على البيت السابق:

"وأشرْت بقولي: وشذَّ إلاَّكِ إلى قول الشاعر:

وما بنالي إذا اما كنت جارتنا ألا يجاورنا إلاّكِ ديَّارُ

والأكثرون على أنَّ الاتصال فيه لم ستبح إلا لضرورة؛ لأنَّ حق الضمير الواقع بعد إلاَّ الانفصال اعتباراً بأنَّ إلاَّ غير عاملة، ومن حكم على إلاَّ بأنها عاملة لم يعد هذا من الضرورات، بل جعله مراجعة لأصل متروك، ويعتذر عن مثل: قاموا إلاَّ إيَّاك بكون الاستعمال استمر بالانفصال، والأولى به الاتصال " [52].

ومن النحاة الذين أجازوا وقوع الضمير المتصل بعد إلا اختياراً ابن الأنباري[53]، وحجته كما ذكر ابن مالك سالفاً أنَّ العامل في الضمير هو إلاَّ الاستثنائية، والضمير المتصل هو ما يكون كالجزء الأخير من عامله.

وقد ورد الضمير المتصل بعد إلاَّ نائباً عن الضمير المنفصل عند الماجري في موضع واحد هو قوله:

إنِّي على العهد المقَّدس لم يَعُدْ إلاَّ كِ يشغل حبها أيَّامي[54]

حيث أناب الماجري ضمير النصب المتصل الواقع بعد إلاَّ (الكاف) مناب ضمير النصب المنفصل (إيَّاك)، والقياس النحوي يقتضي أن يقول: (لم يعد إلاَّ إيَّاك) و لكن الشاعر حذف اسم عاد، وتقديره: (أحد) ، وأناب ضمير النصب المتصل مناب ضمير النصب المنفصل؛ للضرورة الشعرية، للمحافظة على الوزن والقافية، فالبيت من البحر الكامل، والتفعيلة الأولى من الشطر الأول دخلها الإضمار، وهو تسكين الحرف الثاني من مُتَفاعلن[55] فصارت مُتْفاعلن، فلزمه أن يأتي بضمير النصب (الكاف) لتتناسب التفعيلة الأولى من الشطر الثاني مع سابقتها، ولو استعمل الشاعر ضمير النصب المنفصل (إيّاك) لاختلّ الوزن، وانكسر البيت .

3. الوقف على الاسم المنصوب المنون بالسكون:

الحديث عن الوقف في الشعر حديث عن القافية، " و مصطلح القافية مصطلح قديم يرتبط بالشعر منذ عرفته العربية؛ لأنَّ القافية أوضح ما في البيت الشعري، وعندها ينتهي وتتركز فيها العناية، وإذا كان البيت عدداً متساوياً من المقاطع الصوتية المنظمة بطريقة مخصوصة بحيث يتساوى كل بيت في القصيدة مع الآخر؛ فإنَّ القافية تشتمل على المقطع المتحد في القصيدة كلها في أواخر الأبيات "[56] .

فالوقف على المنون المنصوب بالسكون لا يكون إلاّ فى آخر البيت، وآخر البيت هو محط القافية وفي الوقف على المنون ثلاث لغات هي:

الأولى : وهي الفصحى أن يوقف عليه بإبدال تنوينه ألفاً إنْ كان بعد فتحة، وبحذفه إن كان بعد ضمة، أو كسرة بلا بدل، فتقول : أين زيدا، وهذا زيدْ، ومررت بزيدْ .[57]

الثانية: أن يوقف عليه بحذف التنوين، وسكون الآخر مطلقاً، وهي لغة ربيعة فتقول: هذا زيدْ، ورأيت زيدْ، ومررت بزيدْ. ومن شواهدها قول الشاعر:

ألا حبذا غنمُ وحسنُ حديثها لقد تركتْ قلبي هائماً دنفْ[58]

الثالثة : أن يوقف عليه بإبدال التنوين ألفاً بعد الفتحة، وواواً بعد الضمة، وياءً بعد الكسرة، وهي لغة أزد[59].

وزعم ابن يعيش أنَّ مذهب أكثر العرب إبدال التوين الاسم المنصوب ألفاً؛ لأن التنوين زائد يجري مجرى الإعراب من حيث كان تابعاً لحركات الإعراب، فكما أنه لا يوقف على الإعراب، فكذلك التنوين لا يوقف عليه؛ ولأنهم أرادوا ألا يكون كالنون الأصلية في نحو: حسن، وقطن، أو الملحقة في نحو: رعْشن، وضيفن، أمَّا الوقف على الاسم المنصوب المنون بالسكون في نحو: رأيتُ زيدْ بلا ألف وفي نحو قول الشاعر:

إلى المرءِ قيسٍ أُطيل السَّرى وآخذ من كلِّ حيٍّ عُصُمْ

بإ سكان كلمة عُصُمْ والأصل عُصُمَا فهو قليل في الكلام [60].

وقد ورد الاسم المنصوب المنوَّن ساكناً في شعر الماجري في موضعين في قولة:

غامضاً أهواك حائِرْ لم تجد عنِّي سلوى

إنما أخشاك شاعِرْ تعشق الحسُنْ وتهوى[61]

ففي البيت الأول سكن الشاعر الاسم المنصوب المنون الواقع حالاً (حائرْ)، وحذف منه التنوين، إذ الأصل أن يقول الشاعر: (حائراً)، والذي دعاه إلى ذلك المحافظة على الوزن والقافية، فالبيت من مجزوء الرمل، وعروضه صحيحة، وضربه مخبون، وكذلك في البيت الثاني سكن الشاعر الاسم المنصوب المنون (شاعِرْ) وحذف منه التنوين، إذ الأصل أن يقول: (شاعراً)، والذي دعاه إلى ذلك الوزن والقافية، للتناسب الكلمة مع سابقتها (حائرْ).

الخاتمة

فبعد الانتهاء من هذا البحث، أستطيع أن أوجز النتائج التي توصلت إليها، وفيما يلي بيانها:

1. موافقة الماجري للكوفيين في جوز مد الاسم المقصور لورود هذه الظاهرة في الشعر القديم.
2. مخالفة الماجري لما نص عليه الصرفيون من إبدال الواو همزة في صياغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثي المعتل الواو الذي أعلت عينه (القايد).
3. تأثر الماجري بلغة ربيعة في الوقف على الاسم المنصوب للمنون بالسكون.
4. حذف الفاعل من غير دليل لم يكن قصداً من الشاعر فيما ورد في الموضع الذي ذكر؛ لأن البيت غير مستقيم، وهذا ما يرفضه الشعراء؛ لأن القافية هي محط البيت؛ ولذلك كان الحذف سهواً ممن أشرف على طباعة الديوان.
5. تحرِّي الشاعر الدقة في المحافظة على الأوزان الشعرية، ويظهر ذلك جلياً في كل ما ورد من مخالفات كان الغرض منها المحافظة على الوزن والقافية، كحذف الياء من صيغة منتهى الجموع، وإبدال الضمير المتصل من المنفصل وغير ذلك من القضايا التى تلزم الشاعر بخرق قواعد اللغة.

وبهذا يتضح لنا أن هذه المخالفات التى وجدت في شعر الماجري قليلة بالنسبة لما استعمله في ديوانه من موافقات صرفيه، أو نحوية، فالماجري لا يمكن أن نقدح في لغته، فقد التزم قواعد العربية في تراكيبه، وما وجد من خروج على بعض القواعد فهو بجوار ما تمسك به قليل.

وأخيراً أسأل الله العلي القدير أن يتقبل هذا العمل.

الهوامش

(1) اتجاهات البحث الأسلوبي، ص 165.

(2) المصدر السابق ص 168.

(3) الأصول، دراسة أبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، ص 80.

(4) الكتاب، 120، ص 32.

(5) ينظر مجلة الفصول الأربعة، العدد 79، ص 15.

(6) ينظر، ليبيا مسيرة الاستقلال، 32، ص 1425، مجلة.

(7) ينظر جريدة الكلمة، شهر 12 العدد 9 / ص 1.

(8) ينظر جريدة الكلمة، العدد 9 / ص 1.

(9) ينظر الحصائص، 22 / ص 165.

(10) شرح شذو الذهب في معرفة كلام العرب، ص 79.

(11) شرح ابن عقيل، ج ح / ص 403.

(12) ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين والبصريين والكوفيين ج ح / ص 750.

(13) الأصول في النحو، ج 3 / ص 447

(14) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ج ح / ص 750

(15) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج 3 / ص 169.

(16) شرح جمل الزجاجي، ج 3 / ص 60.

(17) ينظر شرح الأشموني، ج3 / ص 365.

(18) الإنصاف في مسائل الخلاف، ج ح / ص 746، شرح جمل الزجاجي ج3/ ص 161.

(19) فى البدء كانت كلمة ص 261.

(20) لسان العرب، مادة رضي، ج3 / ص 302.

(21) ينظر التطبيق العروض، ص 60.

(22) في البدء كانت كلمة، ص 279.

(23) ينظر لسان العرب مادة غنا.

(24) ينظر، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج3، ص 225.

(25) الشافية في علم التصريف، ص 76.

(26) ينظر شذا الصرف في فن الصرف، ص 164، 165.

(27) في البدء كانت كلمة ص 59.

(28) لسان العرب مادة قود.

(29) الخصائص لابن جنّي ج2، ص 140.

(30) في البدء كانت كلمة، ص 272.

(31) لسان العرب مادة قدر ج3 / ص 654.

(32) ينظر التطبيق العروض /ص 35.

(33) ينظر البناء العروضي للقصيدة العربية / ص 101.

(34) ينظر الأصول في النحو، ج3 / ص 450.

(35) ينظر المصدر السابق، ج 3 / ص 456.

(36) ينظر جمع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج ح / ص 255.

(37) ينظر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، م ح / ص 71.

(38) ينظر شرح المفصل، ج 2 / ص 207.

(39) ينظر جمع الهوامع في شرح جمع الجوامع ج 2 /ص 255، شرح شذوذ الذهب في معرفة كلام العرب ص 161.

(40) ينظر شرح قطر الندى، وبل الصدى لابن هشام، ص 183، ص 184.

(41) ينظر جمع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج 2 / ص 255. ص 256، شرح التسهيل لابن مالك ج ح / ص 54، شرح كافية ابن الحاجب ج 1 / ص 176.

(42) في البدء كانت كلمة ن ص 46.

(43) ينظر التطبيق العروضي، ص 35.

(44) ينظر المقتضب، م1 /ج 2 / ص 288.

(45) ينظر شرح ابن عقيل، ج 1 / ص 88.

(46) ينظر شرح المفصل لابن يعيش، ج 2 / ص 319، شرح التسهيل لابن مالك ج 1 / ص 145، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ج 1 / ص 87

(47) ينظر مغني اللبيب عن كتب الأعاجيب، ج 2 / ص 103.

(48) ينظر المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية، ج1 / ص 347، 348.

(49) ينظر شرح التسهيل لابن مالك، 12/ ص 148.

(50) ينظر، شرح كافية ابن الحاجب للرضي ج 3 / ص 32.

(51) ينظر شرح ابن عقيل، ج 1 / ص 89.

(52) شرح التسهيل لابن مالك، ج 1، ص 148.

(53) ينظر همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج 1 / ص 196.

(54) في البدء كانت كلمة ص 184.

(55) ينظر التطبيق العروضي، ص 49.

(56) البناء العروضي للقصيدة العربية، ص 167.

(57) ينظر شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ج 4 / ص 3.

(58) ينظر شرح الكافية الشافية لابن مالك ج 4 / ص 189، وشرح الأشموني على ألفية أبن مالك ج 4 / ص 3.

(59) ينظر شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ج 4 / ص 3.

(60) ينظر شرح المفصل لابن يعيش ج 5 / ص 211.

(61) في البدء كانت كلمة، ص 162.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

- القرآن الكريم برواية حفص بن سليمان الأسدي الكوفي:

1. الأصول في النحو، أبو بكر بن السرّاج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، 1973م، بغداد.
2. الأصول، دراسة أبيستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م.
3. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري، ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف، تأليف: محمد محيي الدين عبد الحميد، 1997م، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
4. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، تحقيق د. هادي حسن حمودي، ط1، 1420هـ– 1999 م، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان.
5. البناء العروضي للعقيدة العربية د. محمد عبد اللطيف حماسة، 2007، دار غريب– القاهرة.
6. اتجاهات البحث الأسلوبي، د. شكري محمد عياد، أصدقاء الكتاب للنشر والتوزيع، 1996م.
7. التطبيق العروضي د. بهاء الدين سليم، ط1، 1420هـ_ 1999 م– دار عماد– عمان.

8. الخصائص، ابن جنيّ، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، ط2001،1م، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.

9. الشافية في علم التصريف ابن الحاجب تحقيق د. درويش الجويدي، ط1، 1429هـ–2008، المكتبة العصرية، صيدا–بيروت.

10. شذا العرف في فن الصرف، الشيخ أحمد الحملاوي، قراءة وتعليق سليمان إبراهيم البلكيمي، 2008 م، دار الفضيلة للنشر والتوزيع– القاهرة.

11. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، الأشموني، تقديم: حسن حمد، إشراف د. إميل بديع يعقوب، ط2، 2010م.

12. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، 2008م، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

13. شرح التسهيل المساعد على تسهيل الفوائد، ابن مالك، تحقيق: د. محمد كامل بركات، 1980م، دار الفكر دمشق.

14. شرح جمل الزجاجي، ابن عصفور الأشبيلي، تقديم فوّاز الشعار، إشراف د. إميل بديع يعقوب، ط1، 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

15. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام الأنصاري، تقديم د. إميل بديع يعقوب، ط1، 1417هـ–1996م، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان.

16. شرح قطر الندى وبل الصدى ومعه كتاب الهدى، بتحقيق شرح قطر الندى، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

17. شرح كافية ابن الحاجب، الأستراباذي، تقديم: د. إميل بديع يعقوب، ط3، 2007م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

18. شرح الكافية الشافية، ابن مالك، تحقيق: د. عبدالمنعم أحمد هريدي، 1982م، دار المأمون للتراث

19. في البدء كانت كلمة، رجب مفتاح الماجري، ط1، 2005م، منشورات مجلس تنميه الإبداع الثقافي –بنغازي–ليبيا.

20. الكتاب، سيبويه، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط1، دار الجيل، بيروت – لبنان.

21. لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: أحمد حيدر، مراجعة عبد المنعم خليل ابراهيم، ط1، 2005م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

22. ليبيا سيرة الاستقلال، سالم الكبتي، ط 1 ،2012م، الدار العربية للعلوم – ناشرون.

23. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير الجزري، تحقيق الشيخ كامل محمد عويضة، ط1، 1419هـ–1998م، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان.

24. المعجم المفصل في الشواهد النحو الشعرية د. إميل بديع يعقوب، ط1، 1413هـ–1992م، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان.

25. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع–القاهرة.

ثانياً: الرسائل العلمية:

1. شعر رجب مفتاح الماجري دراسة نحوية، رسالة دكتوراه، إعداد الباحث: عبد الحميد محمد حمدان، جامعة عين شمس، كلية البنات، سنة 1436هـ-2015م.

ثالثاً: المجلات:

1. التماسك النحوي في قصائد الشاعر رجب مفتاح الماجري، إعداد: أ. ميلود مصطفى عاشور، د. أياد نجيب عبد الله، مجلة جامعة القدس المفتوحة، مجلد (1)، العدد (44)، سنة 2018م.
2. مجلة الفصول الأربعة، رابطة الأدباء والكتاب، إشراف: أمين مازن، دار النشر والتوزيع، الدار الجماهيرية العدد 79.

مكانة الشاهد الشعري في إثبات القاعدة النحوية

د. المعتز حامد بشير محمد

الأستاذ المساعد –قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية– كلية الإمام الهادي

azooozoo50@gmail.com

مستخلص الدراسة

هذهِ دراسةُ وصفية تحليلية تدور حولَ قضيةِ دور الشواهدِ الشعريةِ في إثبات القاعدة النحوية، وهي من القضايا المهمة في ميدان الدراسات النحوية والصرفية .فقد بدأ ت الدراسةُ بتوضيح مفهوم الشاهد بتقصي أحوالَ الشاهدِ الشعر ي في النَّحوِ العربي، وما يلحقُ ذلك من بحثٍ في أهميتهِ، والأسسِ والضوابطِ المعتمدةِ بكيفيةِ الاستشهادِ بهِ، وشروط ذلك مما يخص الزمان والمكان، وتوضيح آراءِ الُّنحاةِ ومذاهبهِم حوَله، ومدى تأثر القياسِ النحوي بهِ.

Abstract

This is an analytical descriptive study on the issue of the role of poetic evidence in proving grammar, an important issue in the field of grammatical and morphological studies. The study began by clarifying the concept of the witness by investigating the conditions of the poetry witness in the Arabic grammar, and the consequent research on its importance, the bases and the controls adopted in the manner of citing it, the conditions of that in terms of time and place, and clarifying the views of the grammarians and their doctrines around it., And the extent to which grammatical impact is affected

مقدمة:

تؤلف الشواهد جانباً مهما في النحو حيث إنها موضع استنباط القاعدة، إذ كان الشاهد حجة النحوي في إثبات صحة القاعدة النحوية وتقديرها، أو تجويز ما جاء مخالفاً للقياس أو الرد على المخالف وتفنيد رأيه وإظهار ضعف مذهبه النحوي، أو عدم جوازه. لذا فإن دراستها وكيفية استشهاد النحويين بها يبين الأسس التي ارتكز عليها النحويون وما طرأ على النحو من تغيير وتطور في مسيرته الطويلة.

لذا فقد حرص العلماء على تتبع الشواهد وتقصي ظواهرها، ومن العبارات السائدة في كتب النحو الاستشهاد والاحتجاج والتمثيل، كشرح أبيات سيبويه (الكتاب) لأبي جعفر النحاس المتوفى سنة 388هـ، وتحصيل عين الذهب للشنتمري، المتوفى سنة 436هـ، وشرح الأبيات المشكلة الإعراب للحسن بن أسد، المتوفى سنة 487هـ، والحلل في شرح أبيات الجمل، من كتاب الجمل للزجاج، للبطليوس، المتوفى سنة 521هـ، وإيضاح شواهد الإيضاح من كتاب (الإيضاح للفارسي)، وإيضاح شواهد الإيضاح لابن بري، وتلخيص الشواهد وتخليص الفوائد من(ملحق شروح الألفية)، لابن هشام، والشواهد الصغرى والكبرى، من شروح الألفية، للعيني، وشرح شواهد مغنى اللبيب، من كتاب مغني اللبيب، لابن هشام، وخزانة الأدب من (شرح الرضي على الكافية) للبغدادي، وهذه الكتب المؤلفة على سبيل المثال لا الحصر.

أما موضع الشاهد ووجه الاستشهاد، فنعرض معناهما عرضا عمليا نستخلص منه التعريف العلمي لهما، يقول الشاعر:

أقاطن قوم سلمى أم نووا ظعنا * إن يظعنوا فعجيب عيش من قطنا

موضع الشاهد :أقاطن قوم سلمى .

وجه الاستشهاد :جاء الشاعر بالمبتدأ(قاطن) وصفا معتمدا على استفهام(الهمزة) وجاء بعده بفاعل(قوم) سد مسد الخبر ويقول آخر:

أنفسا تطيب بنيل المنى * وداعي المنون ينادي جهارا

موضع الشاهد :أنفسا تطيب .

وجه الاستشهاد: قدم الشاعر التمييز(نفسا) على العامل فيه (تطيب) وجاز ذلك لأن العامل فعل متصرف، ولا يجوز تقديم التمييز في غير ذلك، والأصل: أتطيب نفسا بنيل المنى.

فموضع الشاهد: إذن هو الذي يمثل قاعدة ما، ووجه الاستشهاد: هو الإشارة إلى هذه القاعدة وبيان صلتها بهذا الموضع.

فإن مثل العالم لقاعدته بكلام لا ينضوي تحت واحد مما سبق فهو (مثال) لا (شاهد) ولو أجمع النقاد والعلماء على فصاحة صاحبه كالتمثيل بأبيات لكبار المتأخرين كأبي تمام أو البحتري أو المعري أو غيرهم ممن يضارعهم فالنحاة مثلا يسوقون بيت المعري:

يـذيب الرعـب منـه كـل عضـب * * فلـولا الغمـد يمسـكه لسـالا.

ويقولون :(وجه التمثيل فيه) ولا يقولون (وجه الاستشهاد) لكونه توفي عام 449 هجرية أنه صرح بخبر المبتدأ الغمد وهو جملة(يمسكه) والمبتدأ بعد (لولا) وذلك لأن الخبر كون خاص وليس كونا عاما. ومن هنا يظهر الشاهد النحوي امتدادا تطبيقيا للقاعدة النحوية؛ لذلك المشكلة التي تُطرح هي – :هل للشاهد الشعري دور في إثبات القاعدة النحوية؟

تحت هذا الإشكال تساؤل فرعي هو:

1–هل يمكن تقريب مادة النحو للمتعلم من خلال الاستشهاد على القاعدة النحوية؟

تعريف الشاهد لغةً واصطلاحا وأهميته:

تعريف الشاهد لغة واصطلاحا:

عنيت أغلب المعاجم العربية بتعريف كلمة (**الشاهد**) فقال الخليل[1]الشاهد هو **النبي** ﷺ وذكره في تفسير قوله عز وجل: "**وشاهد ومشهود**"(البروج الآية3) والمشهود يقصد به **يوم القيامة**[2].

وجاء في لسان العرب[3] تعريف الشاهد **باللسان** من قولهم لفلان شاهد حسن أي لسان مبين وتعبير حسن والشاهد بمعني **المَلَك**، قال الشاعر(4):

فَلا تَحسَبَنّي كافِراً لَكَ نِعمَةً * * عَلَيَّ شَاهدُي ياشاهِدَ اللهِ[5] فَاِشهَدِ

وعند الجوهري[6]من معاني الشاهد " شهد له بكذا شهادة" أدى ما عنده من الشهادة فهو شاهد " والشهادة هي **الخبر القاطع**"[7].

وفي القاموس المحيط كلمة الشاهد تعني **السريع من الأمور** و**يوم الجمعة**، و**النجم**، وتعني كلمة شاهد حاضر خلاف غائب لقوله ﷺ:" **ليبلغ شاهدكم غائبكم**"[8]. وقيل صلينا صلاة الشاهد ،وهي **صلاة المغرب**، لأنها لا تقصر فيصليها الغائب كما يصليها الحاضر[9].

والشاهد في المعجم الوسيط : من يؤدي الشهادة ، وجمع غير العاقل شواهد[10]ولفظة الشاهد هي اسم فاعل قياسا من الفعل "شهد" وتجمع في تكسيرها على فواعل إذا كانت لاسم، وإن كانت لصفة تجمع على "فواعل" قياسا وفقا للشروط الآتية:

أولا: أن تكون صفة لمؤنث عاقل نحو "حائض وحوائض".

ثانيا: أن تكون صفة لمذكر غير عاقل نحو "صاهل وصواهل". قال صاحب الألفية[11]:

فَوَاعِلٌ لِفَوعَلٍ وَفاعَلِ * * وَفَاعِلاَءَ مَعَ نَحوِ كَاهِلِ

"وحائض وصاهل ، وكذا فاعلة تجمع في تكسيرها على فواعل، نحو : ضاربة ضوارب ، أما إن كان فاعل صفة لمذكر عاقل فلا يجمع على فواعل وما جاء على هذا الجمع فهو شاذ، ومن ذلك كلمتان عدهما ابن عقيل من الشذوذ وهي فارس فوارس، سابق سوابق"[12].

تعريف الشاهد اصطلاحا:

يعرف الشاهد النحوي في اصطلاح النحاة بأنه، ما يذكر لصحة القاعدة والمثال يذكر لإيضاح القاعدة فالشواهد هي الأقوال من النثر أو الشعر أو القراءة القرآنية، أو حديث الرسول ﷺ، يحتج بها للقاعدة النحوية، فالاستشهاد وفقاً لهذا المفهوم هو الإخبار بما هو قاطع في الدلالة على القاعدة ، فحجج النحو إذن براهين تقام من نصوص اللغة للدلالة على حجة رأي أو قاعدة.

أما الاحتجاج فيعني في اللغة الدليل و البرهان[13]يقال ما حجته؛ فإن محاج وحجيج[14] فهو مأخوذ من الحج وهو الغلبة بالحجة أي غلبة على حجته[15] وفي الحديث حَجَّ أدمُ موسي[16] أي غَلبة بالحجة والحجة هي البرهان وقيل: ما دفع به الخصم، والاحتجاج في عرف أهل اللغة والنحو يراد به : إثبات صحة قاعدة أو استعمال كلمة أو تركيب بدليل نقلي صحيح سنده العربي الصحيح السليقة[17].

ويتضح من ذلك أن الاستشهاد والاحتجاج بهذا المعني السابق يدلان على إيراد ما يقطع ويبرهن على صحة الاستعمال أو التركيب، غير أن الاحتجاج له دلالات توحي بإضافة الغلبة للحجة التي يقوم على معناها الاحتجاج.

وغالباً ما يستخدم هو أو أحد مشتقاته في المواقف التي تتطلب جدلاً ونقاشاً بقصد التفوق ونصره الرأي[18]، ولكن رغم ذلك فكلمتا احتجاج واستشهاد تتلاقيان في أصل المعني؛ لأن الإخبار القاطع الذي هو عمل الشاهد هو نفسه البرهان الذي تقيمه الحجة.

أهمية الشاهد

للشاهد أهمية قصوى في علم النحو فهو جانب من جوانبه، فلم يكن بعيدا عن الصواب من قال: "إن الشاهد في علم النحو هو النحو[19].

وكانتْ قيمة النحوي تتجلى في معرفته بالشواهد واستخراجه لها من الكلام الفصيح، واستحضاره إياها عند الحاجة، وكان هذا شأن العلماء البصريين، فقد كانوا يستكثرون منها ويحفظونها ويأتون بها عند حاجتها ومناسبتها ، فقال الأصمعي: سألت أبا عمر بن العلاء عن ألف مسألة، فأجابني فيها بألف حجة[20] ، وقال الجاحظ[21] : كان الاهتمام بالشواهد لدى كافة الطبقات ، وكان العالم الذي يحسن استحضار الشاهد عند الحاجة ، ويأتي به في موضعه، يرتفع قدره لدى الحاكمين، وتعلو منزلته عندهم[22].فقد كان النحاة يولون الشواهد اهتماماً زائداً، وكان من بينهم حفظة لكثير من الشواهد، كأبي عمرو بن العلاء[23]، والأصمعي[24] ،وأبي زيد الأنصاري[25] الذي انفرد بالنحو وشواهده.

ولابد لنا من الإشارة إلى سيبويه[26] الذي اهتم بالشواهد اهتماماً كبيراً فأفرد د. خالد عبد الكريم جمعة كتاباً أسماه شواهد الشعر في كتاب سيبويه[27]، وقال أبو منصور الأزهري[28] في كتابه "تهذيب اللغة" : جمعت في هذا الكتاب من لغات العرب وألفاظها ، واستقصيت في تتبع ما حصل فيها والاستشهاد بشواهد أشعارها المعروفة لفصحائها وشعرائها، والتي احتج بها أهل المعرفة المؤتمنون عليها[29]، وقال السيوطي: "وقد كنت أريد أن أضع شرحاً واسعاً كثير النقول، طويل الذيول، جامعاً للشواهد والتعاليل[30].

مقاييس الشاهد

نعني بها الأساس النظري الذي قام عليه الاستشهاد عند النحاة، من حيث القبائل التي اعتمدها العلماء موطناً للفصاحة، ومن حيث عصور الاستشهاد.

المقياس المكاني:

ونعني به نظرة العلماء إلى القبائل التي أطمأنوا لفصاحتها وقوة سليقتها التي لم تفقده بسبب الاختلاط بالبيئات الأجنبية، تلك القبائل التي جعلوها نموذجا للأخذ عنها، من حيث صحة بنية الكلمات وكيفية استعمالها في بنية التركيب، ولعل أولى تلك القبائل التي يستشهد بكلامها والقبائل التي يمنع الأخذ عنها ما روي[31] عن أبي نصر الفارابي[32] ، حيث جاء في (المزهر) قوله : وكانت قريش[33] أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً وأبينها إبانةً عما في النفس، والذين نقلت عنهم العربية وبهم اقتدي، ثم هذيل[34] ، وبعض كنانة[35] ،وبعض الطائيين[36]، ولم يؤخذ من غيرهم من سائر أطراف بلادهم المجاورة[37].

ومن ذلك يتضح أن مفهوم الفصاحة عند العلماء هو البداوة، إذا كان التحضر سبباً لفساد الألسنة، وهذا سبب لا مبرر له؛ لأن القبيلة تعيش حياتين مختلفتين كأن يتحضر منها قسم ويسكن المدن، وقسم آخر يسكن الوبر[38] دون المدن، من ذلك قبيلة جهينة[39] كان قسم منهم يسكن الوبر دون المدن في نواحي جبلي "رَضْوَى"[40] وَعَزْوَر[41] على حين يسكن قسم آخر منها في المدن من ينبع[42].

أما عن الجانب التطبيقي ، فلم يكن هنالك التزام بتلك المقاييس التي وضعت أساساً لقبول لغة القبائل أو ردها ؛ وأكبر دليل على ذلك ما هو موجود في كتب النحاة الأوائل، فقد ورد فيها ذكر قبائل كثيرة من قبائل العرب ؛ فمثلاً سيبويه فقد استشهد في كتابه بشعر قبائل كثيرة لم يرد ذكرها عند الفارابي فمنها، عقيل، و تميم[43]، وبنو حارث، وتغلب[44]، وربيعة وغيرها من القبائل. وإذا نظرنا إلى خصائص ابن جني في باب "اختلاف اللغات وكلها حجة"[45] فنجده لا يقيم وزناً للفروق اللغوية بين القبائل ثم جاء أبو حيان النحوي، يعضد فكرة الاحتجاج بالقبائل جميعها دون تفرقة، حيث قال : "كل ما كان لقبيلة قيس حجة"[46].

المقياس الزمني (عصور الاحتجاج):

نعني به تلك الفترة التي وثقها العلماء لقبول كلام العرب وتلك القبائل التي حددوها موطناً للفصاحة، ولقد سمى العلماء العصور التي ظلت فيها سلائق العرب

خالصة من الشوائب بعصور الاحتجاج ؛ ولهذا ميزوا العرب بعرب الأمصار، وعرب البادية، فعرب الأمصار يحتج بكلامهم شعراً ونثراً، ولقد نقل ثعلب عن الأصمعي أنه قال : "ختم الشعر **بإبراهيم بن هرمة**[47]، وهو آخر الحجج[48] ، ولقد كان مولده عام سبعين من الهجرة ووفاته في خلافة الرشيد بعد الخمسين ومائة تقريباً، ويرون أن عرب البادية يصح الاحتجاج بشعرهم حتى نهاية القرن الرابع الهجري[49] ، فلقد كان الرواد الأوائل يعتزون بالشعراء اعتزازاً جعلهم يقفون الاحتجاج بالشعر على شعرهم دون غيرهم، اعتقاداً منهم أن النموذج الأعلى للغة يتمثل في طائفة عاشت في فترة سابقة، نتيجة للإحساس الداخلي بأنه كلما تقادم عهد اللغة عظم جانبها من الاحترام، والمهابة، والتقديس، وارتقى شأنها كمثل أعلي يجب أن يحتذى، ولكن العلماء اختلفوا في تحديد هذه الفترة، أتنتهي ببداية العصر الإسلامي؟، أم تمتد إلى منتصف القرن الثاني الهجري ؟ أم تمتد إلى أواخره؟ ثم هل ينطبق هذا التحديد الزمني على الحضر والبادية؟ أو يمتد في البادية إلى أواسط القرن الرابع؟ أو أواخره؟[50].

والكلام الذي يستشهد به نوعان شعر وغيره، فقائل الأول قد قسمه العلماء على طبقات أربع:

الطبقة الأولي: الشعراء الجاهليون، وهم قبل الإسلام كامرئ القيس والأعشى.

الطبقة الثانية: المخضرمون، وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام كلبيد، وحسان.

الطبقة الثالثة: المتقدمون ويقال لهم الإسلاميون، وهم الذين كانوا في صدر الإسلام كجرير، والفرزدق.

الطبقة الرابعة: المولدون ويقال لهم المحدثون، وهم من بعدهم إلى زماننا كبشار بن برد، وأبي نواس. فالطبقتان الأولي والثانية يستشهد بشعرهما إجماعاً، وأما الثالثة فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها.

أما الرابعة : فالصحيح ألا يستشهد بكلامهم مطلقاً ، وقيل يستشهد بكلام الموثوق منهم ، واختاره الزمخشري ؛ فإنه استشهد بشعر أبي تمام في عدة مواضع[51].

ويقول صاحب الاقتراح : "وأجمعوا على أنه لا يحتج بكلام المولدين والمحدثين في اللغة العربية"[52].

أما النثر من كلام العرب فيذكر صاحب الخزانة أنه يحتج بما قالته ...الطبقات الثلاث الأول، حيث يقول : "وأما قائل الثاني (أي النوع الثاني من الكلام وهو النثر) فهو إما قوله تبارك وتعالى والحديث النبوي الشريف(سوف يورد لها الباحث قسماً)، وإما بعض إحدى

الطبقات الثلاثة الأول من طبقات الشعراء ا" [53].– **ويرى الباحث أن استشهاد النّحويين يكون إما بدليلٍ نقلي (سماعي) أو بدليلٍ عقلي هو القياس، والأوّل هو الأهمُّ؛ لأنّ القواعد تُؤخذُ من واقع اللغة، ومحاكاةً لنطق أهلِها: "وهل القواعد إلا استقراء الشواهد–** ومقتضي ذلك أن يقف الاحتجاج بالنثر إلى منتصف القرن الثاني الهجري، ولكننا نرى العلماء ظلوا على صلة بالبادية يأخذون عنها الشعر والنثر إلى أواسط القرن الرابع بل إلى أواخره ، فابن جني المتوفى 392هـ ، يروي عن الأعراب الذين لم تفسد لغتهم متبعا في ذلك سلفه من اللغويين والنحويين، وكان له منهجه في التثبيت من صدق تحيزه البدوي الذي يأخذ عنه ويعلن ابن جني أن نهاية الفصاحة بين البدو كانت في عهده[54].

ثم يأتي مجمع اللغة القاهري ويذكر في تفسير قرار التعريب الذي أصدره ما يلي: "والمراد بالعرب في القرار الذين يوثق بعربيتهم، ويستشهد بكلامهم وهم عرب الأمصار إلى القرن الثاني، وأهل البدو من جزيرة العرب إلى أواسط القرن الرابع"[55].

ويقتضي رأي المجمع أن يسمع دون تردد لبشار، وأبي نواس، والعباس ابن الأحنف، وأبي العتاهية، بالدخول في دائرة من يحتج بشعرهم، فقد توفى الأول سنة 167هـ وتوفى الثاني سنة 198هـ وتوفى الثالث سنة 192هـ أما الرابع فجل حياته في القرن الثاني حيث ولد سنة 130 وتوفى سنة 211هـ ويظل الباب موصداً أمام أبي تمام؛ إذ ولد سنة 190هـ فلم يحظ في عصر التوثيق إلا بعشر سنوات لم يقل فيها شعراً، وعلى البحتري، والمتنبي، وابن الرومي، وإضرابهم. وحجة المجمع في ذلك التحديد : "أن لغة العرب ظلت سليمة في بواديهم حتى نهاية القرن الرابع الهجري، وفي حواضرهم حتى نهاية القرن الثاني الهجري، وأن ما ظهر من اللحن والخطأ خلال تلك الفترة ضئيل يمكن الإغفاء عنه والتيسير بإغفاله"[56].

الاستشهاد بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف: " لا ريب أن القرآن الكريم هو أفصحُ كلام عربي، بل هو قمة الفصاحة، تتجلى فصاحته في إيجاز لفظه وإعجاز معناه، والقرآن الكريم بقراءاته مدد لا ينضب، للنحويين في استخلاص قواعدهم، إذ هو النص الوحيد الموثوق بصحته هو أول الكلام الذي يُحتج به في بناء صرح العربية، وذلك بالاستشهاد به في المسائل النحوية، واستخراج الشواهد الفصيحة. وقد أجمع علماءُ اللُّغة والنّحو على أنّ اللّغة إذا وردت في القرآن الكريم، فهي أفصح مما في غير القرآن. وللنّحاة في الاحتجاج بالحديث ثلاثة مذاهب[57]، هي:

المذهب الأول: يرفض الاحتجاج به؛ بحجة أنّ أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، قد رُويتْ بالمعنى، فما وصل إلينا منه من كلام الرواة، لا من كلمه (صلى الله عليه وسلم)، ومن هؤلاء، ابن الضّائع، وأبو حيّان الأندلسي.

قال أبو حيّان: "وإنّما أمْعنتُ الكلام في هذه المسألة؛ لئلا يقول المبتدئ ما بال النحويين يستدلون بقول العرب وفيهم الكافر والمسلم، ولا يستدلون بما رُوي في الحديث من نقل العدول، كالبخاري ومسلم، وأضرابهما؟ فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب، الذي لأجله لم يستدلّ النّحاة بالحديث" [58].

وقال أبو الحسن بن الضائع[59] في شرح (الجُمل): "تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة، كسيبويه وغيره الاستشهاد على إثبات اللُّغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن، وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث، لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة، بكلام النبي (صلى الله عليه وسلم)؛ لأنه أفصح العرب"[60].

المذهب الثاني: يحتج بما ثبت أنّه قاله على اللفظ المروي، من هؤلاء السيوطي.

المذهب الثالث: الاحتجاج به؛ لفصاحة قائله، وهو النبي (صلى الله عليه وسلم)، وناقله، وأنّ تدوين الحديث قديم قبل نهاية عصر الاحتجاج، فرواتُه من عصر الاحتجاج، ومن أصحاب هذا الرأي، المبرّد، وابن الأنباري، وابن مالك.

الاستشهاد بالشعر: نظراً لما للشعر من مكانة سامية عند العرب فقد أودعوه لغتهم ومعارفهم، وكل ما يهم حياتهم لذا سرى الشعر على ألسنة العرب وتناقلوه مشافهة، واهتموا به روايةً وحفظاً، وبلغوا في ذلك حداً يصل إلى

درجة التفرد والتميز، قال الثعلب: "كان الأحمر يحفظ أربعين ألف شاهد في النحو"[61] فالشعر معدن علم العرب، سِفْر حكمتها وديوان أخبارها ومستودع أيامها[62].وقال أبو هلال العسكري[63] عن الدور الذي يقوم به الشعر فلا تعرف أنساب العرب وتواريخها وآدابها ووقائعها إلا في جملة أشعارها، فالشعر ديوان العرب وخزانة حكمها، ومستنبط آدابها ومستودع علومها[64].

فالمتتبع للشواهد في مختلف العلوم يلحظ أن الشواهد في هذه المؤلفات يغلب عليها الشعر، فنسبة الشواهد النثرية إلى الشواهد الشعرية قليلة جداً؛ وما ذلك إلا لأن الشعر كان موروث العرب الذي حوى كل معارفهم[65] فالشعر كان يمثل مقدرة العرب في فنون القول.

قال الباقلاني[66]: معظم براعة كلام العرب في الشعر ولا نجد في فنون قولهم ما نجده في منظومة[67].وعلى هذا فإن الشعر عندهم يمثل الطبقة العليا من كلام العرب في باديتهم وحاضرتهم، لذلك اتخذ الشعر أساساً لشواهد اللغة وتفسير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ولهذا كله غلب الشاهد الشعري على بقية مصادر الاستشهاد من قرآن كريم أو حديث نبوي شريف أو كلام من نثرهم.

موقف النحاة من الشواهد الشعرية:

أولا: الشواهد المجهولة النسبة:

إن انصراف النحاة في البداية عن نسبة الشواهد لقائليها كان إما لصعوبة ذلك عليهم والاعتماد على شيوخهم، أو لأن اهتمامهم وجه في تلك الفترة للوصول إلى نتائج وقواعد فقط[68] وكتاب سيبويه ملئ بالشواهد المجهولة النسبة ولعل ذلك كان عرفاً سائداً لدي النحاة فساروا على ما سار عليه سيبويه مع اعترافهم بخطأ ذلك فابن الأنباري[69]، والسيوطي[70]، يذهبان إلى عدم الاستشهاد بما لا يعرف قائله.

ثانيا: الشواهد المتعدد النسبة:

إن الأبيات المتعددة النسبة (أي التي لم تنسب لقائل واحد) تمثل نقطة ضعف أو احتمال أن تكون مصنوعة أو غير موثقة أو محرفة في المعني[71].

ثالثا: الشواهد ذات الوجوه المتعددة:

بعض كتب النحو تروي الشاهد الواحد بروايات متعددة وكل رواية تثبت قاعدة أو تنفيها أو تؤيد رأياً أو تعارضه، وغالبية هذه الشواهد مجهولة النسبة يقال فيها: يروي البيت، أو قد روى البيت، أو أنشد البيت أو أنشد، والسيوطي يجعل تعدد رواية الشاهد راجعة إلى التغيير في الشاهد نفسه، أو راجعة للرواة الذين تناقلوا ذلك الشاهد[72].

رابعاً: الشواهد المصنوعة:

الشواهد الشعرية التي حكم اللغويون عليها بالصنعة[73]– كما يقول ابن سلام الجمحي[74]–، لابد من إعادة النظر فيها إذ إن دراسة النحو من خلال تلك الشواهد غير ذي فائدة بالألفاظ اللغوية الشاردة والمعاني البعيدة فالأجدر بنا أن ننحي تلك الأبيات المتكلفة جانبا؛ لأنها ليست من ذلك الشعر الذي جاد لفظه وحسن معناه فتهش له النفوس وتطرب لسماعه القلوب[75] وفي الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ولا حجة في عربيته[76] فلا يعرف الشاعر المجنون وأن الشعر كله مؤلف عليه[77].

وأدلة الشاهد المصنوع هي[78]:

1– النص الصريح لبعض النحاة بأنه مصنوع

2– نسبة الشاهد إلى شاعر لم يوجد أصلاً أو شك في وجوده.

3– وضع الشاهد اللغوي الذي يوحي بالصنعة.

قال أبو جعفر النحاس[79]: سألت أبا عثمان المازني، عن تأنيث {السِكين}، فقال السكين مذكر، ولا يؤنث فصيح، فأنشدته ما أنشده الفراء:

فعيّتْ في السنامِ غداةَ قُرٍّ * بسكينٍ موثقةَ النِّصابِ**

فقال لمن هذا ومن صاحبه؟ ما أراه إلا أُخرج من الكلم، وأين صاحب هذا عن أبي ذؤيب يقول:

يراني نصاحًا فيما بدا وإذا خلا * فذلكَ سِكينٌ على الحلقِ حاذقُ**[80].

خامساً: الشواهد المحرفة:

وهي الشواهد التي حرفها الدارسون بقصد أو بغير قصد خدمة للقواعد التي وضعوها فتحريف الشواهد يمثل أخطر جانب فقد ترتب على هذا التحريف تأثير في القواعد حيث بني عليها كثير من الجزئيات والفرعيات والآراء مما أسهم في تضخيم كتب النحو العربي وتعقيده بغير وجه حق[81]. ولكن ما ذهب إليه محمد عيد حول الشواهد المصنوعة والمحرفة فيه نوع من المبالغة وذلك ؛ لأن المتتبع لكتب النحو الأصول نادراً ما يجد شاهداً مصنوعاً أو محرفاً[82].

فقد كثر التصحيف في الشعر العربي، ويروى أن الأصمعي قُرئ عليه يوما في شعر أبي ذؤيب:

(بأسفلِ ذاتِ الديرِ أُفْرِدَ جَحْشُـها)، فقال أعرابيٌ حضر المجلس ضلّ ضلالك أيُّها القارئ، إنّما هي **(ذات الدبر)**، وهي تثنية عندنا فأخذ الأصمعي بذلك[83].

سادساً: الشواهد التي أسيء فهمها:

وهي تلك الشواهد التي قطعت عن سياقها ثم فهم الجزء الباقي منها فهماً خاصاً ابتنى عليه رأي أو قاعدة، وكذلك الشواهد التي خالفت القواعد النحوية خضوعاً لموسيقى الشعر أو مقتضى القافية ، والسبب الذي جعل بعض الرواة والنحاة يستشهدون بشواهد أُسيءَ فهمها باختصار هو مراعاة للقواعد لا النصوص، فقد وجهوا جهودهم أساساً في الدراسة لخدمة القواعد ؛ فانزلق بهم ذلك إلى استخدام نصوص ما كان لها أن تستخدم ومع ذلك نجد كتب الضرورات الشعرية من أمثال كتب الضرورات للمبرد، ولأبي عبد الله محمد بن جعفر القيرواني[84] ، ولابن عصفور[85]، ومحمود شكري الألوسي[86]، بقيت على حالها لغة شعرية خاصة ، وقد أضح النحويون لتلك الشواهد مجال التأويل.

مكانة الشاهد الشعري وعناية العلماء به

كان الشعر عند العرب في الجاهلية، جعله الله تعالى لعلومهاً مستودعاً، ولآدابها حافظاً، ولأنسابها مقيداً، ولإخبارها ديواناً لا يرث على الدهر، ولا يبيد على مر الزمان، وحرسه بالوزن والقوافي وحسن النظم وجودة التحبير من التدليس والتغيير، فمن أراد أن يحدث فيه شيئاً غير ذلك عليه ولم يخف له كما يخفي في كلام منثور[87].

والشعر أحد الفنون القولية الجميلة التي احتفى بها العرب قديما[88]، فكان العرب لا يهنئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ، أو فرس تنتج[89]

كان صحابة النبي ﷺ يستعينون بالشعر في فهم القرآن الكريم، فابن عباس (رضي الله عنه) قال: الشعر ديوان العرب ، فإذا خفى علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه[90] ، فأشعار العرب تعدّ مجاميع الاحتجاجات لفصاحة الكلام ودلالته وحسن تركيبه ، وهي أسانيد قواعد العربية وأصول النحو والبلاغة والبديع ، وهي المدخل إلى حيازة علوم القرآن والحديث[91]، وكان الشعر علم قوم لم يكن لهم أصح منه[92].

وتمثل الشواهد الشعرية قسماً مهماً من تراثنا اللغوي عامة والنحوي خاصةً فعليها صيغت قواعد النحو وحولها دارت خلافات النحاة في مذاهبهم ولأهمية الشواهد الشعرية أقبل عليها العلماء القدماء بالشرح ومن هذه الشروح : (شرح أبيات الكتاب) للنحاس[93]، وللأعلم الشنتمري[94]، وابن خلف، وللسيرافي[95] وشرح أبيات الجمل لابن السيد البطليموس[96] وابن هشام اللخمي[97]، وشرح أبيات المفصل لابن المستوفي[98] الأربيلي، وشرح أبيات شروح ألفية ابن مالك للعيني[99] وشرح أبيات ابن الناظم لابن هشام الأنصاري، وشرح أبيات الكشاف للحموي ، وشرح أبيات الإيضاح والمفتاح في علم المعاني ، وشرح أبيات التلخيص للعباس ، وشرح أبيات إصلاح المنطق ، وشرح أبيات الغريب ليوسف بن السيرافي[100] ، وشرح أبيات أدب الكاتب للجواليقي[101] ، وخزانة الأدب للبغدادي[102].

وقد اعتمد على الشعر في تفسير القرآن الكريم، وفي فهم الحديث الشريف مثل كتب معاني القرآن، وغريب الحديث ومشكله، وكذلك بقية المعارف الأخرى من نحو ومعجم وعروض وبلاغة اعتمدت جميعهاً على الشعر ؛ لأن فن الشعر من بين الكلام كان شريفاً عند العرب ، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم[103] ، ولقد كان وضع النحو داعية من دواعي جمع الشعر، ودراسته[104] فها هو (الكتاب) لسيبويه يعتمد على الشواهد الشعرية اعتماداً كبيراً ، ومن ثم سار النحاة على طريقة سيبويه في التعويل على الشعر أكثر من غيره من مصادر اللغة وأصولها، ولعلهم كان يتصورون(وهم محقون) أن تذكر المنظوم أيسر من تذكر المنثور ، وأن احتمال التغيير والتبديل فيه أقل من النثر، ومن ثم فالشعر أدق تصويراً للأساليب العربية[105] ،ونتيجة للأهمية التي حظيت بها الشواهد الشعرية وكثرتها جعلت الكثير من العلماء يهتمون بها تأليفاً وحفظاً، فيروى أن علياً الأحمر مؤدب الأمين الخليفة العباس كان يحفظ أربعين ألف شاهد في النحو[106] ، وأن أبا بكر محمد بن القاسم كان يحفظ ثلاثمائة ألف بيت شاهد[107].

وقد جعل العلماء الحجة مرتبطة بالشاهد الشعري سواء كانت الحجة نحوية أم لغوية، فالبغدادي يذكر في كتابه (خزانة الأدب) أن وظيفة الشاهد النحوي تتمثل أساساً في الحجية والاستدلال لبسط المسألة وبيانها، اعتماداً على ما قد يكون بها من غموض، أو التباس، أو إشكال، وبالتالي يكون الشعر الوارد فيها لا يعد شاهداً، بل يعد مجرد مثال لها ففي البيت:

غير مأسوف على زمن * * ينقضي بالهم والحزن[108]

قال البغدادي: وهذا البيت لأبي نواس وهو ممن لا يستشهد بكلامه ، وإنما أورده الشارح مثالاً للمسألة[109]، ونستطيع القول أن النحاة اهتموا بالشاهد الشعري اهتماماً كبيراً ، فكانوا يعتمدونه في كتبهم، فإن كان الشاهد الشعري في عصور الاحتجاج ومن القبائل التي يحتج بها، فعند ذلك يكون وروده بقصد التقعيد والاحتجاج، وإن كان خارجاً عن عصور الاحتجاج ، وعن القبائل التي يحتج بها فعند ذلك يكون ورود الشاهد لقصد التمثيل أو التأكيد. من الوقوف على أرضية علمية صحيحة ويعزز صورته عن ذاته.

الخاتمة

تكفل الله عزّ وجل بحفظ القرآن، وحفظ لغته، وقد هيّأ الله عز وجل لهذه المهمة رجالاً، بذلوا النفيس من أجل صيانة هذه اللغة، وحفظها، وحفظ تراثها الثري، الذي لم تُحظَ به أمة من الأمم رغم هجوم الأعداء من هنا وهناك، إلا أنّ لغتنا أصبحت باسلةً صامدةً بفضل الله ثم بفضل علمائها المخلصين، والحمد لله رب العالمين. خلُصت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

1- إن للشواهد –خاصة– الشعرية أثر عظيم في ثبوت معظم القواعد النحوية.

2- إن استثمار الشواهد النحوية باختلاف طبقاتها(القرآن الكريم، الحديث النبوي الشريف كلام[110] العرب شعراً ونثراً) ، يسهم في تعزيز الثروة اللغوية وزيادتها لدى المتعلم، ويمكِّنه من استخدام هذه الشواهد في مجالات تعليمية مختلفة

لا سيما فيما يحتاج إلى إدماج المعارف اللغوية لبناء نصوص تتسم بالأدبية.

3- تكتسب الشواهد الشعرية المتعلم للنحو الذوق الفني والمهارة الفكرية في التحليل والتفسير وبناء نماذج لغوية مختلفة.

4- من خلالها يتم رأب الصدع بين مباحث اللغة المختلفة من نحو وصرف وبلاغة ومعجم والنظر إليها بشمولية كمكون لغوي واحد يكمل بعضه بعضاً.

ومن جملة الاقتراحات التي تنبثق عن هذا البحث هي:

1/ مراعاة المرحلة العمرية والنمو والنضج العقلي للمتعلم أثناء إدراج الشواهد الشعرية في مراحل التعليم.

2/ التدرج في الاستشهاد ابتداء بالقرآن الكريم ثم الحديث النبوي الشريف ثم كلام العرب.

3/ تأخير الشواهد الشعرية التي تتسم بالصعوبة في الفهم وتقديم ما كان متناولا يحتوي إمكانات المتعلمين ومداركهم لئلا تصرفهم صعوبة الشاهد عن فهم القاعدة النحوية وتطبيقاتها.

4/شرح الشاهد الشعري وتفسيره لتمكين المتعلمين من استيعابه ورسوخه في أذهانهم.

الهوامش:

(1) هو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، إمام النحو وباسط علم العروض ، وتوفي سنة 175هـ، ترجمته في معجم الأدباء 72/1 .

(2) أبو عبد الرحمن الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق د. مهدي إبراهيم المخزومي إبراهيم السامراني ، دار مكتبة الهلال، ج3،ص198 .

(3) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مادة شهد، ج3، ص248 .

(4) البيت للأعشى في ديوانه، ص49 .

(5) يا شاهد الله : أي يأيُّها المَلَك .

(6) الجوهري: أبو النصر إسماعيل بن حماد ،مصنف كتاب الصحاح، توفي سنة 393هـ، انظر سير إعلام النبلاء للذهبي، ج81/17 .

(7)الجوهري ، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور، ط3، بيروت، دار العلم للملايين،ج2، ص294 .

(8) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، باب الدال، فصل الشين، ص372 .

(9) أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجة ، حديث رقم 235، ج1، ص 86، دار إحياء التراث العربي، د.ت .

(10) جار الله أبي القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، مادة شهد، بيروت، دار الفكر، 1409هـ، 1989م .

(11) المعجم الوسيط، ج2، (1392– 1972م).

(12) بهاء الدين عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل، 469/2، ومعه كتاب منحة الخليل شرح ابن عقيل تأليف محمد محي الدين .

(13) محمد عيد، الرواية والاستشهاد باللغة، ص102، ط3، عالم الكتب، القاهرة، 1989م.

(14) لسان العرب، مادة حج، 228/2 .

(15) المصدر السابق ،ص 228.

(16) أبو عبد الله إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث رقم 1357، ط1، القاهرة، 1993م .

(17) سعيد الأفغاني، في أصول النحو، 102، مطبعة جامعة دمشق، ط1964،3.

(18) الفيروز أبادي ، القاموس المحيط، 188/1، مادة "حج"، المؤسسة العربية، بيروت، د.ت .

(19) الشيخ محمد طنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ط5، دار المعارف، 1973م، ص192 .

(20) وفيات الأعيان، ج3، ص136 .

(21) الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر ، مات سنة 250هـ من مؤلفاته الحيوان، والبيان والتبيين انظر سير إعلام النبلاء 526/11 .

(22) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص223، القاهرة، 1315هـ.

(23) أبو عمرو بن العلاء: هو زيان بن العلاء بن عمار، أحد القراء السبعة ، مات 154هـ ، انظر البلغة في تاريخ أئمة اللغة، ص81 .

(24) الأصمعي هو عبد الملك بن قريب بن أصمع ، إمام في النحو واللغة والأشعار والأخبار والملح مات سنة 210هـ وولد سنة 125هـ .

(25) أبو يزيد الأنصاري هو سعيد بن أوسي بن ثابت ، صاحب كتاب النوادر، مات سنة 215هـ ، انظر البلغة ، ص84 .

(26) سيبويه: هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، أخذ النحو عن الخليل و عيسي بن عمر الثقفي، توفي سنة 180هـ ،إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني تحقيق عبد المجيد دياب، ط1،مركز الملك فيصل 1406هـ 1986م، ص242.

(27) الرافعي، تاريخ آداب العرب 427/1 كما ينظر: شواهد الشعر في كتاب سيبويه ، د.خالد عبد الكريم جمعة ، الدار الشرقية ، ط2، 1989م .

(28) أبو منصور الأزهري: هو محمد بن أحمد بن الأزهر صاحب كتاب تهذيب اللغة ، توفي سنة 370 ، انظر إشارة التعيين، ص294 .

(29) أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، ج1، ص6، تحقيق محمد خفاجي وآخرون، د.ط، د.ت .

(30) السيوطي همع الهوامع، ج1، ص2.

(31) انظر الحروف، أبو نصر الفارابي، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، ط2 ص147– 149

(32) هو محمد بن أوزلغ الفارابي "أبو نصر" حكيم عارف باللغات، ولد في فاراب، 339هـ وتوفي 874هـ ترجم معجم المؤلفين، 608/3

(33) قريش: قبيلة من كنانة، وهم عدة قبائل، انظر نهاية الأدب في معرفة أنساب العرب أبو العباس أحمد القلقشندي ، ص397.

(34) هذيل: هم بطن من خندف، من مضر وهم بنو هذيل بن مدركة بن إلياس انظر نهاية الأدب، ص435 .

(35) كنانة بن خزيمة والد النضر أبي قريش ، وكنانة بطن من تغلب انظر لباب اللباب في تحرير الأنساب للسيوطي ج2، ص214 .

(36) الطائيين ، قبيلة من كهلان من القحطانية وكانت منازلهم باليمن، فخرجوا منها إلى الحجاز انظر نهاية الأدب ، ص326 .

(37) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى 212/1 .

(38) الوبر (الوبرة) من قري اليمامة فيها خلاط من تميم وغيرهم انظر مراصد الاطلاع، ج3، ص1424 .

(39) جهينة هي قبيلة من قضاعة وقرية بالموصل انظر لب اللباب في تحرير الأنساب، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت 911هـ، محمد أحمد عبد العزيز وآخرون ط1 بيروت، دار الكتب العلمية 1411هـ 1991م ج1 ، ص225 .

(40) رضوى: جبل بين مكة والمدينة، قرب ينبع على مسيرة يوم منها انظر مراصد الاطلاع ج2، ص620 .

(41) عزور: هو جبل عن يمينه طريق الحاج إلى معدن بني سليم، وقيل هو مقابل رضوي انظر مراصد الاطلاع ج2، ص938–939 .

(42) ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر العربي وحجتها التاريخية، ص6، دار الجيل، بيروت، 1988م.

(43) تميم من طانجة وطانجة من عدنان والتميم في اللغة الشديد، وكانت منازلهم بأرض نجد ، انظر نهاية الأدب ، ص188 .

(44) تغلب هم حي من وائل من ربيعة، من العدنانية، انظر نهاية الأدب ص186 .

(45) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق على النجار، دار الكتب المصرية، 1955م.

(46) السيوطي جلال الدين ،الاقتراح في أصول النحو، ص20، مطبعة السعادة بالقاهرة .

(47) إبراهيم بن هرمة هو أبو إسحاق إبراهيم بن هرمة، اتصل بأبي جعفر المنصور وكان ناقما عليه فمدحه توفي 176هـ انظر تاريخ الأدب العربي كار بروكلمان ، ط5، القاهرة، دار المعارف 1983م ج2، ص70.

(48) المزهر، ص20 .

(49) الإمام جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص7 .

(50) د. محمد إبراهيم عباده، عصور الاحتجاج في النحو العربي، ج1 /193.

(51) الخزانة 5/1، 6، 7 .

(52) الاقتراح 26، 27 .

(53) الخزانة، 9/1.

(54) انظر الخصائص، 5/2.

(55) مجلة المجمع، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ،العدد 15 للعام 1999 ، ص202.

(56) عصور الاحتجاج في النحو العربي، ص215 .

(57) الاقتراح، ص17.

(58) المرجع السابق، ص45.

(59) هو علي بن محمد بن علي يوسف أبو الحسن الإشبيلي توفي سنة 680هـ .بغية الوعاة، ج2 ص204 .

(60) الاقتراح: ص45.

(61) السيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، ص159 .

(62) ابن قتيبة، عيون الأخبار، حيدر أباد، 1936م.ج1،ص 185 .

(63) أبو هلال العسكري هو الحسين بن عبد الله بن سهل العسكري أبو هلال، عالم بالأدب، توفي بعد 395هـ من آثاره الصناعتين، والفروق اللغوية. انظر معجم مؤلفي مخطوطات مكتبة الحرم المكي الشريف، ص148.

(64) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين ، تحقيق محمد البجاوي ومحمد الفضل عيسي البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م.ص 144 .

(65) القلقشندي ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء ، مطبعة كوستا توماس ، ص 107 .

(66) الباقلاني هو محمد بن الطيب ، ولد في البصرة 338هـ وتوفي 403هـ من آثار أعجاز القرآن. انظر هدية العارفين 59/2.

(67) الباقلاني(محمد بن الطيب) ،إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد سفر، دار المعارف ،مصر، ص155 .

(68) انظر خزانة الأدب 334/1 .

(69) لعبد الرحمن بن محمد الأنباري (أبو البركات)، انظر الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين 176/1، 227/193 .

(70) انظر الاقتراح: 26 .

(71) انظر الرواية والاستشهاد باللغة، 2010 .

(72) المزهر، السيوطي، تحقيق، فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ج2 ص206 .

(73) نورة ناهر ضيف الله، انظر الشذوذ في الشاهد الشعري، جامعة الملك عبد العزيز، جدة ، المملكة العربية السعودية، 1432هـ .

(74) يقول بن سلام:" وفي الشعر المسموع، مصقل موضوع كثير لا خير فيه ولا حجة في عربيته وَلَا أدب يُسْتَفَاد وَلَا معنى يسْتَخْرج وَلَا مثل يضْرب وَلَا مديح رائع وَلَا هجاء مقذع وَلَا فَخر معجب وَلَا نسيب مستطرف وَقد تداوله قوم من كتاب إِلَى كتاب لم يأخذوه عَن أهل الْبَادِيَة وَلم يعرضوه على الْعلمَاء") طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق، محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ج1 ص4.

(75) انظر الاقتراح 28 والمزهر 261/1 .

(76) انظر الرواية والاستشهاد باللغة، 201 .

(77) انظر الأغاني 161، 162، 163 .

(78) الرواية والاستشهاد باللغة 2070 .

(79) لأبي جعفر النحاس ، شرح أبيات سيبويه، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط3 ، القاهرة ، ص 70 .

(80) أبو ذؤيب وساعدة بن جؤية، ديوان الهذليين، ، دار الكتب المصرية، ص151 .

(81) المصدر السابق نفسه.

(82) رضا جميل سليم عبد الله، شواهد النحو الشعرية مصدرها ومنهجها، ، جامعة عين شمس، رسالة دكتوراه، 1997 م .

(83) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، دار الحديث، القاهرة، ج1 ص84 .

(84) عبد الله بن محمد بن جعفر القيرواني عالم بالعربية والشعر له كتاب في العروض توفي 305هـ ، انظر أنباء الرواة على أنباء النحاة على بن يوسف القفطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط1، مطبعة دار الكتب المصرية 1371هـ – 195م ج2، ص147 .

(85) ابن عصفور هو على بن مؤمن بن محمد ، من تصانيفه المقرب في النحو والممتع في التصريف، انظر البلغة ، ص169 .

(86) محمود شكري بن عبد الله بن محمود الألوسي ، مؤرخ أديب لغوي من تصانيفه كتاب الضرائر ، انظر معجم المؤلفين، ج810/3 .

(87) ابن قتيبة ، محمد عبد الله بن سلم ، تأويل مشكل القرآن، ،ص18 .

(88) الخصومة بين النحاة والشعراء أسبابها وصورها، ص 31 .

(89) ابن رشيق ، العمدة في صناعة الشعر ونظمه ، تحقيق محمد محي الدبن ط3 ، مصر، 65/1 .

(90) لجلال الدين عبد الصمد السيوطي ،الإتقان في علوم القرآن 255/1 .

(91) ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، الشعر والشعراء ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط3 ، القاهرة ، ص 8 .

(92) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، شرح أحمد محمد شاكر، ط1 ، مصر، 204/1 .

(93) النحاس هو أحمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر، له مؤلفات منها معاني القرآن والكافي في النحو ، انظر البلغة ، ص32 .

(94) الأعلم الشنتمري هو يوسف بن سليمان ، مؤلفاته شرح حماسة أبي تمام وشرح الجمل للزجاجي، مات 440هـ انظر البلغة ، ص292 .

(95) السيرافي هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان ، شرح كتاب سيبويه، وتوفي 368هـ انظر النجوم الزاهرة ج4/ ص133 .

(96) ابن السيد البطليموس أبو محمد إمام في اللغة والآداب وتوفي 521، من كتبه الاقتضاب ، انظر الإعلام للزركلي 123/4.

(97) هو محمد بن أحمد بن هشام توفي 577هـ من كتبه (المدخل إلى تقويم اللسان) انظر المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع: محمد عيسي صالحية القاهرة معهد المخطوطات العربية 1995م، ج5، ص304 .

(98) ابن المستوفي هو المبارك بن أحمد بن المبارك المعروف بابن المستوفي، وتوفي في 637هـ انظر معجم المؤلفين 11/3.

(99) العيني: هو محمود بن أحمد بن موسي ولد في 762هـ ولي لحسبة وقضاء الحنفية الألفية ، انظر الإعلام للزركلي 163/7 .

(100) يوسف بن السيرافي هو يوسف بن الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي توفي 385هـ من تصانيفه شرح أبيات إصلاح المنطق شرح كتاب سيبويه في النحو انظر هدية العارفين 549/2 .

(101) الجواليقي: هو موهوب بن أحمد بن الخضر بن الحسن البغدادي المعروف بابن الجواليقي (أبو منصور) ولد 466هـ توفي 540هـ من آثاره شرح أدب الكاتب – والمعرب من الكلام الأعجمي، معجم المؤلفين 941/3.

(102) البغدادي: هو عبد القادر بن عمر البغدادي، من كتبة خزانة الأدب وشرح شواهد مغني اللبيب، انظر هدية العارفين ج602/1.

(103) مقدمة ابن خلدون 253/1.

(104) الخصومة بين النحاة والشعراء أسبابها وصورها ، ص14.

(105) المصدر السابق، 26.

(106) نزهة الألباء في طبقات العلماء. 97.

(107) بغية الوعاة 12/1 وخزانة الأدب 364/1 – 347.

(108) خزانة الأدب 346/1.

(109) المصدر السابق 347/1.

المصادر والمراجع

1 – إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق السيد أحمد سفر، دار المعارف، مصر.

2- الشعر والشعراء ،ابن قتيبة ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط3 ، القاهرة .

3- أساس البلاغة، أبو القاسم الزمخشري، بيروت، دار الفكر، 1409هـ، 1989م.

4- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني تحقيق عبد المجيد دياب، ط1، مركز الملك فيصل 1406هـ 1986م.

5- الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني علي بن الحسين، طبعة دار الكتب، د.ت.

6- الاقتراح في أصول النحو، السيوطي جلال الدين، مطبعة السعادة بالقاهرة.

7- البلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروز أبادي.

8- البيان والتبيين، الجاحظ، القاهرة، 1315هـ.

9- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق على النجار، دار الكتب المصرية، 1955م.

10- الحروف، أبو نصر الفارابي، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، ط2.

11- الرواية والاستشهاد باللغة، محمد عيد، ط3، عالم الكتب، القاهرة، 1989م.

12- الشواهد والاستشهاد في النحو، عبد الجبار حلوان، مطبعة الزهراء، بغداد.

13- العمدة في صناعة الشعر ونظمه، ابن رشيق، تحقيق محمد محي الدبن ط3، مصر.

14- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، المؤسسة العربية، بيروت.

15- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى.

16- المعجم الشامل للتراث العربي، القاهرة معهد المخطوطات العربية 1995م.

17- المعجم الوسيط، (1392- 1972م).
18- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.
19- أنباء الرواة على أنباء النحاة على بن يوسف القفطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط1، مطبعة دار الكتب المصرية 1371هـ - 1951م.
20- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1.
21- تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور، ط3، بيروت، دار العلم للملايين.
22- تاريخ آداب العرب، الرافعي، ط1، بيروت، لبنان، 1970م.
23- تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان، ط5، القاهرة، دار المعارف 1983م.
24- تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تحقيق محمد خفاجي وآخرون.
25 - خزانة الأدب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة 4 1418هـ - 1997م.
26- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد ابن ماجه، دار إحياء التراث العربي.
27- سير إعلام النبلاء للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1990 م.
28- شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل.
29- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القلقشندي، مطبعة كوستا توماس.
30- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ط1، القاهرة، 1993م.
31- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، شرح أحمد محمد شاكر، ط1، مصر.
33- عصور الاحتجاج في النحو العربي، د. محمد إبراهيم عباده .
33- عيون الأخبار، ابن قتيبة، حيدر أباد، 1936م.
34- في أصول النحو، سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ط3 ،.1964
35- كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد البجاوي ومحمد الفضل عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م.

36- كتاب العين، أبو عبد الرحمن الفراهيدي، تحقيق د. مهدي إبراهيم المخزومي إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال.
37- لب اللباب في تحرير الأنساب، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت 911هـ.
38- لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف.
39- مجلة المجمع، مجمع اللغة العربية، القاهرة، العدد 15 للعام 1999 م.
40- مراصد الاطلاع، صفي الدين الحنبلي، دار الجيل – بيروت. ط1، 1412 هـ.
41- مصادر الشعر العربي وحجتها التاريخية، ناصر الدين الأسد، ص6، دار الجيل، بيروت، 1988م.
42- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار الفكر للطباعة والتوزيع، ط 2، 1400 هـ- 1980 م.
43- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ط 1، 1414 هـ- 1993 م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
44- معجم مؤلفي مخطوطات مكتبة الحرم المكي الشريف.
45- مقدمة ابن خلدون، تحقيق / خليل شحادة، دار الفكر، بيروت.
36- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات كمال الدين بن عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق د. إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، ط 2.
47- نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، الشيخ محمد طنطاوي، ط5، دار المعارف، 1973م.
48- نهاية الأدب في معرفة أنساب العرب أبو العباس أحمد القلقشندي تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، القاهرة الشركة العربية للطباعة 1959م.
49- هدية العارفين، إسماعيل البغدادي، دار إحياء التراث، بيروت.
50- همع الهوامع، السيوطي، نحقيق / عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.
51- وفيات الأعيان، لابن خلكان، نحقيق/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
52-الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين.
53-الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين، لعبد الرحمن بن محمد الأنباري.

توظيف التقنيات السردية في بنية القصيدة الليبية الحديثة
" إدريس بن الطيب، عبد الحميد بطاو، علي صدقي عبد القادر، لطفي عبد اللطيف " أنموذجا

د. عثمان إدريس حمد الصلاي
كلية الآداب
محاضر – جامعة عمر المختار

د. محمد أحمد محمد السنوسي
كلية الآداب
محاضر – جامعة عمر المختار

الملخص

في هذا البحث المعنون بتوظيف التقنيات السردية في بنية القصيدة الليبية الحديثة عرضنا المادة في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

وقد اشتمل التمهيد على بيان مفهوم السرد الشعري وكيف ساهم في إثراء القصيدة الليبية وإكسابها طابعا دراميا.

اشتمل المبحث الأول على الارتداد، وتضمن المبحث الثاني المونولوج، أما المبحث الثالث فكان الحديث فيه عن الحلم، وقد انتهت الدراسة بخاتمة لخصت أهم النتائج.

المقدّمة

يُعَد الإلمام بالنظريات النقدية الحديثة ضرورة ملحّة لمن يريد أن يسبر أغوار القصيدة الحديثة ويستكنه مراميها الفنية والدلالية، ولعل من أهم هذه النظريات الحديثة علم السّرد من خلاله يمكن بيان أهم التقنيات التي استعان بها شعراء الدراسة في صوغ أبعاد تجربتهم الشعرية سعيا إلى تقديم رؤية خاصة ومتفردة للواقع.

وجاء الاختيار من منطلق أهمية الموضوع النابعة من الحضور المميز للتقنيات السردية في القصيدة الليبية الحديثة بصورة عامة، وفي قصائد الشعراء الذين اتخبنا قصائدهم لهذه الدراسة بصورة خاصة؛ فظاهرة السرد من الظواهر السائدة في القصيدة الحديثة والمسهمة في بنائها، والبحث في التقنيات السردية يسهم في كشف طبيعة القصيدة، ويعمل على تفسير بعض جوانبها، وإبراز خباياها، إذ أصبح فهم القصيدة في أبرز جوانبها متوقفا على الثقافة المخصبة لها.

وقد آثرنا في هذه الدراسة اعتماد المنهج التكاملي، حيث يفيد من معظم المناهج النقدية، ويهب الناقد أُفقا شموليا ونظرة تكاملية من خلال انفتاحه على مناهج العلوم الإنسانية ألأُخرِ؛ لأن النص الأدبي لا ينطوي على عناصر لغوية فحسب، بل ينطوي أيضا على عناصر نفسية واجتماعية وتاريخية.

أما عن المصادر والمراجع التي استندنا إليها في هذه الدراسة فقد كانت دواوين الشعراء مصادرنا الأولى، كما اعتمدنا على مراجع متعددة، إذ استندنا إلى بعض المسائل النظرية، ولم يكن لأي منها طغيان على الآخر.

لقد جاء البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة؛ تناولنا في المقدمة عنوان البحث والهدف من دراسته، ووضحنا في التمهيد مفهوم السرد القصصي، وجاء المبحث الأول بعنوان:"الارتداد"، ويعنى المبحث الثاني:" بالمونولوج" ويدور المبحث الثالث حول:" الحلم"، ثم جاءت الخاتمة لتوجز أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

التّمهيد

ليس غريبًا أن تستعير القصيدة الليبية الحديثة من الرواية بعض تقنياتها الفنية في البناء الدرامي؛ لأن عنصر القص أو الحكاية الذي يمثل أحد العناصر الأساسية في بناء الرواية يجعل العلاقة بينها وبين الشعر علاقة قديمة، وغير منقطعة عند عصر بعينه، فقد اعتنى الشعراء منذ أقدم العصور الأدبية وحتى عصرنا الحديث بالقص في أشعارهم [1].

إذ يُعد السرد الشعري أقدم الأشكال الأدبية المتكاملة التي وُجدت من خلال القصائد الملحمية الطّويلة، والأغاني الرعوية، والريفية، وأناشيد الصّلاة في المعابد البدائية، ولكن النظر إلى السرد نظرة منهجية تنظيرية التصق بالسرد القصصي، بل إن مناهج السرد بدأت بالقصة ومعها، لذا حُرم السّرد الشّعري من الدراسات التي تضع له تصورا خاصا، وحتى الآن لم تقدم إلا دراسات محدودة في مجال السّرد الشّعري، إلا أن الإشارة إليه جاءت شذرا في سياق الحديث عن السرود الروائية [2].

والسرد هو" نقل الحادثة من صورتها الواقعة إلى صورة لغوية"[3]، ويشتمل على " قص حدث أو أحداث سواء أكان ذلك من صميم الحقيقة أم من ابتكار الخيال"[4].

وقد قدم السرد القصصي للشاعر بعض الوسائل الفنية التي تسهم في إثراء القصيدة وإكسابها الطابع الدرامي، وذلك مثل تعدد الأشخاص، والأحداث، والحركة، والصراع التي تتجلى عبر عمليات التتابع، والنمو في اتجاه نهاية القصيدة، كما يسهم في كسر النمط المألوف للقصيدة، حيث ينتقل فيه الشاعر من حالة التعبير بصوته الوحيد إلى إدخال آخرين في فعل القول عن طريق الحكاية عنهم، مما يشكل منبهًا لوعي القارئ، يعمل على تواصله مع القصيدة؛ فالإنسان بطبعه يستهويه العنصر القصصي وينجذب إليه.

ومن القصائد التي تأسست بنيتها الدرامية على تقنيات السرد القصصي قصيدة "مشاهد" للطفي عبد اللطيف، حيث ظهر فيها السرد القصصي على مدار مقاطعها أو مشاهدها الأربعة، وقد جعلها الشاعر –عن عمد– في شكل مقاطع، وجعل لكل مقطع رقما مسلسلا؛ ليوحي بوجوب قراءتها مرتبة:

مشهد 1:

عيون المها السود حمراء تبكي
وبين الرصافة والجسر جينكيز عاد
يفتش قصر الخليفة يبحث عن شهرزاد
وما احتاج خيلا تمر على
معجمات الدواوين
غير نوع العتاد
كبار الرعية أخبارهم كالأساطير
بعض الرعية حسادهم..
والتواريخ ملأى بشعب يموت
وشعب يكاد

وكل المنابر ملت مواعظها

والدعا: رحمة الحي أجدى ...
بأي المفاتن تبلى السرائر

مشهد 2:

وحيدا أجالس فقدان ما أبتغي
صوت أمي بعيد..
أبي، قبره الآن في نصف عمري
ألوك التواجد والافتقاد
صداعي، يخفف بعض المواجع
أسبابه جمة
والعقاقير شتى
ووجه القصائد لا ينطفي بالمداد

مشهد 3:

لماذا تطلين مبهورة باشتهائي المكبل
سرعان ما تختفين
تخافين تلك المجاهل
والتهلكات
وتستبعدين اليقين
تخافين.. ذلك شأنك
ما بين ماء وطين
أخافك أيضا
فلا ملك لي في يسار ولا في يمين
وحيدا أواجه هذا التوتر
حتى تلين الأنا أو يلين

مشهد 4:

وبين السقيفة والكربلاءات
تأبى المواجع أن تكتفي
وأطلال بعض العزائم
لاتختفي
تطوف التواريخ– بنية الكرب–
تنخر في الأرفف
وبعض من النصر لا يتأكد
لاينتفي..
طوائف ما مارست من أماناتها
أي صعبٍ
وباعت
ومن غير مستخلف..
وحيداً أواجه أنباءها
بين رفضي ولا موقفي
تطلين، تستخبرين المواجع [5]..

فالشاعر في هذه القصيدة آثر منطق السرد، إذ يُعد النص وحدات سردية كل جزء منها يفيد معنى، مستخدما الكثير من الأفعال التي تناسب السرد مثل: (يفتش، تخافين، تستبعدين، تأبى، تطوف، تنخر)، مما يضفي على قصيدته التي ينسجها ظلالا من الموضوعية، وإيحاء بأنها قد حدثت بالفعل في عالم الواقع، ودلالة استخدام الأفعال يضفي شيئًا من الحيوية والتتابع الذي يتناسب مع حركة السرد.

وقد يستغل الشاعر تقنية " السرد القصصي "في جزء أو أجزاء من القصيدة كما فعل "إدريس بن الطيب" في جزء من قصيدته أُمنيةْ":

حاورتُ حد السيف في
زمن الوباء
أسرّ لي:
أزهر نشيدا دافقا،
فالأرض تزهو باللهيب وبانتفاضات الجياع
أصغيت،
قال: أفق، فذا زمن امتشاق الجوع،
يخلق في الصدور مواسما للجنْي،
ذا زمنُ انفلاق الحَبّ بالبارود،
يوما إثر يوم تسقط الرُّتَب البغيضة،
في السنابل،
في كراريس الصغار،
وفي تضاريس الأياديَ،
في الغصون الغائرات بوجه الفلاح:
مخابئُ السلاح،
والعرس المخضّب بالدماء يهيج حتى المنتهى ...
أصغيت منتشيا،
فسافرتِ ابتساماتي إليهم،
بهجتي حطّت على فوهات رشّاشاتهم،
رقصت على وجنات محبوباتهم قبل المغيب
وعند عودتهم من الغابات (6)

وقد وظّف شعراؤنا ثلاث تقنيات من التقنيات السردية التي انتشرت في قصائدهم انتشارا ملحوظا، وهي:

1- الارتداد:

الارتداد هو قطع التسلسل الزمني للأحداث، والعودة من اللحظة الحاضرة إلى بعض الأحداث التي وقعت في الماضي، وقد يتم هذا الارتداد على لسان الراوي أو من خلال وعي أحد الأبطال لأغراض فنية مقصودة كإضاءة اللحظة الحاضرة التي يتم منها الارتداد وما أشبه ذلك(7)، وقد طوّع عبدالحميد بطاو هذه التقنية لطبيعة البناء الشعري، واستخدمها لأغراض شبيهة بتلك التي يستخدمها كاتب الراوية، فقد يكون الارتداد في القصيدة من اللحظة النفسية الحاضرة إلى لحظة نفسية أخرى سابقة عليها في الزمن، وقد يكون من حدث إلى حدث آخر كما هو الشأن في الرواية.

وقصيدته "مرثية مرائية" من النماذج التي وظفت هذه التقنية في الانتقال من لحظة حاضرة إلى لحظة ماضية، يقول:

حين تراكم هم الدنيا عليه
شعر بضيق في شريان القلب
وتخثّر كل الدم لديه
فمات الشاعر بالسكتة القلبية
وتجمع كل رفاق الشاعر
في ذكراه السنوية
وأقاموا له حفلة تأبين
وقفوا في حضرة روحه
لحظات حدادٍ
كانوا فيها محنيين
وتوالوا في إلقاءِ الكلماتِ
وكانوا محزونين
البعضُ تحدَّث
عن عشرته وعن طيبتهِ

ودفق عطائِه
والبعض اختنق لديه الصَّوتُ
بكاهُ بصدقٍ
وهو يقول رثائِه
والبعض الآخر قال
كان الشَّاعر يرحمه الله
شُجاعاً لا يخشى الأهوال
كان الشَّاعر
رمزاً للصبر وللصدقِ
وكان رفيق نضال
كان الشَّاعر
كان الشَّاعر
يا سادة هل تُسمن أو تُغني من جوعٍ
هذي الأقوال
فالشاعر مات فقيراً
يحمل فوق الجسد المهزولِ النَّاحل
عبءَ معيشة " عشر عيال"
يا سادة
ما قتل الشَّاعر غير البؤس وسوء الحال
يا سادة
شكراً لشعوركم الطّيب هذا
لكن كان الأولَى من هذا كله
لو سددتم دين الشاعر
للجزار وللبقال (8)

فالشاعر استخدم تقنية الارتداد للعودة إلى الماضي القريب وإلى ذروة الحدث الدرامي التي بدأ بها قصيدته، وقد ازدادت أبعاد الحدث الحاضر عمقًا، فقد أفلحت عملية الارتداد

في التعاطف مع هذا النموذج الذي انتهت حياته بهذه الطريقة الأليمة التي تولدت عن مآسٍ سابقة إليها في الزمن، أبانت عنها هذه التقنية التي لجأ إليها الشاعر في قصيدته.

2- المونولوج:

المونولوج الداخلي أو الحوار الذاتي هو "حوار داخلي درامي منفرد بين صوتين لشخص واحد؛ أحدهما هو صوته الخارجي العام، أي صوته الذي يتوجه به إلى الآخرين، والآخر صوته الداخلي الذي لا يسمعه أحد غيره، ولكنه يبزغ على السطح من آنٍ إلى آخر، وهذا الصوت الداخلي إذ يبرز لنا كل الهواجس والخواطر والأفكار المقابلة لما يدور في ظاهر الشعور أو التفكير إنما يضيف بعدًا جديدًا من جهة، ويُعِين على الحركة الذهنية من جهة أخرى [9].

وإذا كان المونولوج يؤدي دورًا مهمًّا في الدراما الشعرية نتعرف من خلاله على ملامح الشخصية وأفكارها، ومشاعرها الداخلية، فضلا عن استخدامه في تغيير إيقاع القصيدة وتصعيد الحدث الدرامي، فإنه يضيف أيضًا إلى الشعرية إضافةً "تتصل بالذات المبدعة تتمثل في انشطارها وتمزقها وانقطاع صلتها بالآخر أو بالآخرين، فلم تجد إلا الارتداد إلى نفسها لتمارس حوارها الداخلي الصامت أو الصارخ [10].

ومن النصوص الشعرية التي وظفت فنّية "المونولوج" في تقديم الحالات النفسية التي تقع في وعي الشاعر قصيدة "حوار في قصر العزيز"؛ فيقول: –

حينما راودتني زليخا عن نفسها
كنت في الجب
والآن تغوى بدار العزيز
كيف لا تتقي هذه الهاوية
آه يا سيدي
إنها فتنة طاغية
وأنا في لحظة الانبهار
كيف لي أن أرد التي غلقت أبوابها
قال لي:
سوف يحدث بعد ارتعاشتك الشبقية
كل الذي كنت تخشاه

سوف تكون نديم الملوك
وتلبس قرنين
وجهين
ثم تحس بأنك أفلست من كل شيء
كيف لا تتقي هذا الهاوية
آه يا سيدي
إنها لحظة ساحرة
كيف لي أن أرد التي فتحت أبوابها
قال لي:
إنها لحظة عابرة
ثم تفقد بعدها
كل شيء توسمه الناس فيك
لتصبح في جوقة الزيف معزوفة كاذبة (11)

لقد جرد الشاعر من نفسه شخصًا آخر يتوجه إليه بالخطاب، ويكشف عن حالة نفسية يبرزها الصراع مع الذات، والتي تعد نوعا من تحول مواجهة الإنسان للغير إلى مواجهةٍ مع النفس.

ويستعين الشاعر ذاته في قصيدته "كوابيس" بالمونولوج الداخلي عندما تحار روحه وتضطرب، وتضِلّ طريقها الصحيح فيحاول التماس سبيل النجاة، لكن صوته الداخلي يعلو في القصيدة منبهًا إياه إلى أن هذا أمر مستحيل؛ فيقول:

تخيّلت قلبي تبدل خلف ضلوعي
فصار يجيد ممالأة الناس
مهما تردَّوا
ومهما استبدّوا
ويتقن كل صنوف الرياء
تخيّلت روحي
تزاوج بين الشّكوك وبين اليقين
تهادن زيف الزمان الصريح
وتخفي بشاعة واقعها بالكلام الهراء

تخيّلت وجهي له ألف لون
وألف قناع
ويتقن أن يستعير لكل مقام رداء
تخيّلت ما منّ ربي به
طول جذع
وقد صار كالقوس من كثرة الانحناء
تخيّلت هذا
فأنكرت حتى التخيّل
ضاقت به الروح
عادت إلى الصمت والانطواء (12)

فقد لاحظت الذات الداخلية أن التغيير والتلوّن لا فائدة منه ترجى، فلقد تلونت النفس بالرياء والشك والاستبداد، مما أسلم الشاعر إلى حالة من الإحباط واليأس ليعلن العودة إلى الصمت والانطواء.

3- الحلم:

لم يكتف شعراء القصيدة الليبية ببيان ما يدور في وعيهم، ووعي أبطالهم باستخدام تقنية المونولوج التي يكشفون من خلالها عن المستويات النفسية الواعية الغائرة في الأعماق، بل استعاروا تقنية أخرى من فن الرواية؛ ليزيحوا بها النقاب عن مرحلة اللاوعي، وهي تقنية الحلم التي تُعد من العناصر التي تثري بنية القصيدة، وتساعد على نمو الحدث حينًا وتغيير مساره حينًا آخر، سواء كان هذا الحلم رؤيا منامية تكشف لرائيها أبعادا جديدة ما كان ليعرفها في وعيه؛ فتتضح له عن طريق اللاوعي، أو حلم يقظة يحقق فيه من الأمنيات والآمال ما لا يستطيع تحقيقه في واقعه.

وقد استعان الشاعر "علي صدقي عبد القادر" بتقنية الحلم بوصفها أداة تعبيرية تساعد على نمو الحدث، وإبراز ما يريد التعبير عنه من أفكار، وذلك في قوله:

وفي حجر أمي رقدت كثيرا
وكم من رؤىً بسريري تطوف
إذا الليل عسعس في غرفتي

رؤى المارد الغول يُلقي الشرر
بقامته الحانية
بعينين كالجمرة اشتعالا
يحيلها فوق رأسي
فأصرخ مستنجدا
بأمي
صراخا تفيق له إخوتي
فتفزع أُمّي لصوت المنادي
وتلفظ بالهيمنات
أُعيذك بالله يا ابني (علي)
من الغول من كل شيطانِ ليلٍ رجيم
وتتلو علي
بصوت جهير
ليحمين سورة الفاتحة (13)

فالشاعر يذهب في رؤياه إلى "الوطن" رمز الأمومة الذي يكون فيه أبناؤه في مأمن من الخوف والغربة والضياع، فهو لا ينطلق من فكرة واضحة محددة، بل من حالة لا يعرفها هو نفسه معرفة دقيقة، إذ ليست الكلمة في الشعر تعبيرا دقيقا عن فكرة، وإنما هي إيماء لما يكمن في النفس من إحساس، ينطلق من عالم اللاوعي المتأمل في الواقع تأملا باطنيا يحاول أثناءه أن يرسم صورة جديدة، يشكلها الحلم لعالم غير خاص، تشكيلا خاصا تختفي معه هيأة ذلك العالم الراسخة في الذهن؛ لتحل محلها تلك السمات الحديثة للعالم نفسه، وقد اتسقت جزئياتها في الذهن، وانصهرت نفس الشاعر فيها انصهارا يُعبر عن قوة المثير العاطفي، والفكري في نفس الذات المبدعة(14).

وهكذا فقد أفاد شعراؤنا من تقنيات فنَّي المسرح والرواية في بناء قصائدهم بوصفها وسائل تعبيرية لا تقصد لذاتها، وإنما لإيحاءاتها وتأثيرها الدرامي، مما أكسب قصائدهم مزيدا من الخصب والثراء، دون أن يطغى أي فن منهما على مستوى التعبير الشعري.

الخاتمة

استعار شعراؤنا بعض تقنيات الفنون الأدبية بقصد إثراء تجربتهم الشعرية، وإكسابها قدرا غير قليل من الموضوعية التي تنأى بالشعر عن كونه مجرد تعبير عن الذات وهمومها فحسب، من ذلك استعارة تقنيات الفن القصصي مثل: الارتداد، والمونولوج، والحلم، ولكن دون أن تتحول القصيدة إلى قصة شعرية، تغلب فيها عناصر القصة على عنصر الشعر، فقد حافظ النص الشعري على خصائصه الشعرية على الرغم من استعارة أخص مقومات الفن القصصي.

الهوامش:

1 – إبراهيم عبد الرحمن، قضايا الشعر في النقد العربي، ج1 " الشعر الجاهلي والإسلامي "، ص108

2 – محمد زيدان، السرد والحكاية، ص49

3 – عزالدين إسماعيل، الأدب وفنونه، ص113

4 – مجدي وهبة، معجم المصلحات الأدبية، ص341

5 – لطفي عبد اللطيف، قراءات في كف سندبادة، ص83 – 86

6 – إدريس بن الطيب، العناق على مرمى الدم، ص 27، 28

7 – إبراهيم حمادة، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، ص70

8 – عبد الحميد بطاو، مرثية مرائية، ص18 – 20

9 – عزالدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر – قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، ص252

10 – محمد عبد المطلب، تقابلات الحداثة في شعر السبعينيات، ص59

11 – عبد الحميد بطاو، من الأعمال الشعرية، ص70

12 – نفسه، مرثية مرائية، ص36، 37

13 – علي صدقي عبد القادر، الأعمال الشعرية الكاملة، ص15

14 – وائل غالي، الشعر والفكر، أدونيس نموذجا، ص222

مصادر ومراجع الدراسة

أولا: المصادر: –

1 – إدريس بن الطيب، العناق على مرمى الدم، الدار العربية للكتاب، ط2، 1991م.

2 – عبد الحميد بطاو: –

أ – الأعمال الشعرية، دار الرواد، طرابلس – ليبيا، ط1، 2009م.

ب – مرثية مرائية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط1، 1998م

3 – علي صدقي عبد القادر، الأعمال الشعرية الكاملة، المنشأة العامة للنشر، طرابلس – ليبيا، ط1، 1985.

4 – لطفي عبد اللطيف، قراءات في كف سندبادة، منشورات مجلس تنمية الإبداع الثقافي، بنغازي – ليبيا، ط1، 2005م.

ثانيا: المراجع: –

1 – إبراهيم حمادة، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، دار الشعب، القاهرة، 1971م.

2 – إبراهيم عبد الرحمن، قضايا الشعر في النقد العربي، ج1، " الشعر الجاهلي والإسلامي "، مكتبة الشباب، القاهرة، ت. ط.

3 – عزالدين إسماعيل:

- الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط7 ،1978م.
- الشعر العربي المعاصر – قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط5، 1994م.

4 – مجدي وهبة، معجم المصلحات الأدبية، مكتبة لبنان، بيروت، 1948م.

5 – محمد زيدان، السرد والحكاية، نادي القصة، القاهرة، ط1، 2010م.

6 – محمد عبد المطلب، تقابلات الحداثة في شعر السبعينيات، الهيأة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1995م.

7 – وائل غالي، الشعر والفكر، أدونيس نموذجا، مطابع الهيأة المصرية العامة للكتاب، د.ت، 2001م.

الشيخ زايد بن سلطان نشأته وإنجازاته قبل توليه حكم دولة الإمارات المتحدة 1946 – 1971 م

الدكتور: صلاح صالح عبد المولى حسين

كلية التربية – جامعة طبرق

2019م

ملخص البحث

خصص لهذا البحث عنوان: **الشيخ زايد بن سلطان نشأته وإنجازاته قبل توليه حكم دولة الإمارات المتحدة "1946 – 1971م".**

وقسمت عناصره كالآتي:

أولاً: مولد الشيخ زايد ونشأته.

ثانياً: الشيخ زايد وحكم إمارة العين.

ثالثاً: الشيخ زايد وحكم إمارة أبو ظبي.

وكانت أهداف البحث:

- رصد أحداث مولد الشيخ زايد ونشأته الأولى.
- إبراز الدور المهم للشيخ زايد في حكم إمارة العين.
- إبراز دور الشيخ زايد في بناء وتطور إمارة أبو ظبي.

المــقدمة

يتضمن هذا البحث _ بشكل عام _ رصد مولد الشيخ زايد ونشأته الأولى والتي أثرت في أسلوبه وحكمته في حكم إمارتي العين وأبو ظبي والدور الريادي الذي أهله فيما بعد لتولي حكم دولة الإمارات العربية المتحدة.

أهمية البحث:

جاء هذا البحث بعنوان: **الشيخ زايد بن سلطان نشأته وانجازاته قبل توليه حكم دولة الإمارات المتحدة "1946 – 1971م"**. وتعد هذه الفترة الزمنية التي مرت بها دولة الإمارات قبل إعلان اتحادها بمرحلة مهمة من البناء والتطوير بفضل سياسة الشيخ زايد وحكمته حتى نالت استقلالها عام "1971م"، وقد أعطت البحث أهمية تاريخية تستحق البحث والدراسة.

أهداف البحث:

- رصد أحداث مولد الشيخ زايد ونشأته الأولى.
- إبراز الدور المهم للشيخ زايد في حكم إمارة العين.
- إبراز دور الشيخ زايد في بناء وتطوير إمارة أبو ظبي.

المنهج العلمي المتبع في البحث:

اعتمد الباحث على المنهج العلمي التاريخي القائم على جمع المادة العلمية من مصادرها ثم القيام بفحصها وتحليلها؛ للوصول إلى أفضل النتائج.
وقد استعان بجملة من المراجع العربية والمعربة وبعض من الدوريات الأجنبية والمواقع الالكترونية والتي غطت أجزاء كثيرة من البحث.

ومن أسباب اختيار البحث:

لقد جاءت معظم الدراسات السابقة والتي تناولت تاريخ دولة الإمارات العربية المتحدة والتي لم تول اهتماماً بالدور المهم والمميز الذي لعبه الشيخ زايد منذ توليه إمارتي العين وأبو ظبي ومدى التطوير والتحديث اللذين شهدتهما هاتان الإمارتان واللتان أهلتا الشيخ زايد لحكم الدولة فيما بعد.

نتائج البحث:

رصد الدور الريادي الذي لعبه الشيخ زايد بن سلطان خلال حكمه لإمارتي العين وأبو ظبي حتى نالت دولة الإمارات العربية المتحدة استقلالها السياسي عام "1971م".

وكانت هيكلة البحث على النحو التالي: الشيخ زايد بن سلطان نشأته وإنجازاته قبل توليه حكم دولة الإمارات المتحدة "1946 – 1971م".

أولاً: مولد الشيخ زايد ونشأته.

ثانياً: الشيخ زايد وحكم إمارة العين.

ثالثاً: الشيخ زايد وحكم إمارة أبو ظبي.

كما احتوى البحث على ملخص ومقدمة وقائمة المصادر والمراجع، وقد استغرق إنجازه قرابة العام بمدينة طبرق تمكنت خلاله من جمع المادة العلمية المتعلقة بالبحث وفحصها وتحليلها حتى أنعم الله تعالى على بإنجازه.

والله من وراء القصد

أولاً: مولد الشيخ زايد ونشأته:

تعددت القبائل التي سكنت إمارة أبو ظبي (*) منذ أوائل القرن السابع عشر وكان منها الظواهر والعوامر والمناصير وبني يأس، وهذه الأخيرة التي يرجع إليها أصل الشيخ زايد، وتعتبر هذه القبائل والتي سيطرت على الحكم بالقوة في الإمارة ، وثم تناول السلطة بين أبناء هذه القبيلة بدءً من الشيخ شخبوط بن ذياب المؤسس الأول للإمارة والذي حكم ما بين عامي "1793 – 1816م" ، ثم خلفه أبناؤه الشيخ محمد "1816 – 1818م "، ثم الشيخ طحنون "1818–1833م " والشيخ خليفة " 1833– 1845م" ثم الشيخ سعيد بن طحنون "1845 – 1855م "، ثم الشيخ زايد بن خليفة " 1856–1909م" الملقب بزايد الكبير (1) .

ويعتبر الشيخ زايد من أهم حكام الإمارة، فكانت الإمارة في عهده تنعم بالاستقرار وبرزت كأكبر إمارات الساحل، ثم خلفه أبنه الشيخ طحنون " 1909 – 1912" ثم شقيقه الشيخ حمدان " 1912–1922م"، وبعده شقيقه الشيخ سلطان (**) "1922 – 1926م" ثم شقيقه الشيخ صقر بن زايد الذي تولى الحكم لمدة عام واحد، وبعده الشيخ محمد بن خليفة الذي لم يستمر في الحكم سوى عدة أشهر، تنازل بعدها للشيخ شخبوط بن سلطان "1927–1966م" ثم الشيخ زايد موضوع الدراسة من " 1966 – 2004 م" (2).

ولد الشيخ زايد عام 1918م، في قلعة الحصن التي بناها الشيخ سلطان عام"1910م"، وانتقل إليها هو وأسرته بعدما ترك قلعة الجاهلي (***) عقب وفاة والده الشيخ زايد بن خليفة عام "1909م"، (3) وقام والده بتسميته زايد تيمناً باسم جده الشيخ زايد بن خليفة المعروف بزايد الكبير ، وهو الابن الرابع لوالده ولأمه الشيخة سلامة (****) وله ثلاثة أخوة هم هزاع وشخبوط وخالد وكانت أسرته تعيش حياة بسيطة جداً ، وعندما تولى الشيخ سلطان الحكم عام "1922م"، كان عمره أربع سنوات .

وعقب وفاة الشيخ سلطان في 4 أغسطس " 1926م "، تولى الشيخ صقر بن زايد الحكم، اضطرت والدته إلى اصطحابه وشقيقه خالد إلى اليمن، بينما توجه أخويه هزاع وشخبوط إلى قطر، وفي فبراير" 1928م "، تولى الحكم الشيخ محمد بن خليفة الذي لم يكمل سوى عدة شهور كما سبق القول وتنازل على الحكم للشيخ شخبوط بن سلطان

الذي استدعته والدته من قطر، والتي كان لها دور مهم في توليه الحكم، حيث فرضت على أخويه أن يقدما له فروض الطاعة والولاء وألا يثيرا الخلاف ضده [4].

وإذا ما استعرضنا علاقة الشيخ زايد بوالده نجده كان متعلقاً كثيراً به غير أنه عقب وفاة والده أقسم على طاعة شقيقه الشيخ شخبوط حسبما تقتضي تقاليد الحكم، وانتقل بعدها إلى العين وقضى فترة شبابه بها، وتعلم مهارات القتال والفروسية والصيد بالصقور وركوب الهجن، كما أنه أحب الأدب والشعر، وكان دائماً ما يهتم بمعرفة أخبار الأجداد وبطولات العرب والاختلاط بالقبائل الأخرى مما أكسبه حبهم واحترامهم [5].

بدأ الشيخ زايد تعليمه وهو في سن السابعة من عمره على يد معلمه السيد عبد الله غانم وكان مغرماً بالتاريخ وبطولات العرب، كما أنه تعلم القرآن الكريم وأتقنه في سن الثامنة وبسبب تفضيله للمدح والقنص في الصحراء قد انصرف عن التعليم بل وتمرد على معلمه في بعض الأحيان وهو في سن التاسعة.

أحب الشيخ زايد منذ صباه هواية الصيد، والقنص بالبندقية والصقور وأتقنها بشكل كبير، كما أنه كان فارساً يجيد ركوب الخيل ويعرف أصولها وله إسطبل كبير في مزيد بالعين، حيث كان والده يمتلك "180" حصاناً وأكثر من "400" بعير، كما أنه كان يجيد ركوب الإبل ومبارزاً مشهوراً[6].

وكعادة كبار القوم وشيوخ القبائل تزوج الشيخ زايد عدة زوجات من أعيان القبائل لأسباب سياسية، فمن زوجاته الشيخة فاطمة بنت معضد من أعيان بني يأس وهي قبيلة عربية شريفة، وهي أم لأبنه الشيخ سلطان بن زايد، كما تزوج من أعيان قبائل آل بومهير من آل دعار زوجته الشيخة أم سلامة وكما تزوج الشيخة فاطمة بنت مبارك وهي قبيلة قتب وقد ذاع صيتها بين زوجاته لنشاطها الاجتماعي، كما أنها أم لستة من أبنائه هم الشيخ محمد، وعبد الله، وعزاع، ومنصور، وحمدان، طحنون [7].

ثانياً: الشيخ زايد وحكم إمارة العين:

تقع إمارة العين على بعد "160" كم شرق مدينة أبو ظبي، ويوجد بها جبل حفيت الذي يبلغ ارتفاعه ما يقرب من "1500م"، فوق سطح البحر، كما يوجد في شرقها جبال الحجر، وقد حكمها الشيخ زايد ما يقرب من عشرين عاماً.

وعلى أية حال ، فقد تولى الشيخ زايد حكم العين بتكليف من الشيخ شخبوط عام "1946م "، وكان عمره آنذاك "28"عاماً ، وعند توليه حكمها كانت تخلو تماماً من كافة

المرافق والخدمات ، ولم يكن متوفراً لمواطنيها سبل التعليم والخدمات الصحية والمرافق السكنية الملائمة وغيرها من الخدمات الأخرى ، وبالنسبة للمساكن التي كانت موجودة فهي غير صحية بالمعنى الحديث ، كانت تبنى من جذوع النخيل وسعفها [8].

ولهذه الأسباب عمل الشيخ زايد على تطوير أحوال الأهالي، فقد كانت الأمور أشد معاناة قبل توليه حكم العين، فمثلاً الزراعة فعلى الرغم من وفرة المياه وخصوبة التربة إلا أن نظام الري السائد آنذاك لم يكن عادلاً، إذا كان ري المزارع والبساتين يخضع لنظام قديم هو نظام ملكية المياه بمعنى أن يسقي الأثرياء أراضيهم خمس مرات في الشهر الواحد، بينما لا يحصل الفقير إلا على سقيا واحدة فقط خلال عدة أشهر [9].

وقد استغل بعض الأثرياء ضائقة الفقراء وعرضوا عليهم شراء حق السقاية الخاص بهم ، ولذلك صار أمام الفقراء اتجاهان لا ثالث لهما ، وهما إما أن يبيعوا أراضيهم للأثرياء أو يتركوها للبوار ، وعلى الرغم من وجود شبكة من الأفلاج [*] للري تنقل المياه من جبل حفيت إلى قرى المنطقة إلا أنها لم تكن تعمل بكامل طاقتها بسبب استهلاكها وقدمها من ناحية ، وعدم صيانتها من ناحية أخرى لقلة الاعتمادات المالية المخصصة ، ولم يكن التعليم والصحة بأحسن حالاً فلم يكن هناك مدراس لتعليم أبناء العين ولا مستشفيات لتقديم الخدمات الصحية والعلاج اللازم لهم [10].

ولهذا حاول الشيخ زايد إيجاد الحلول المناسبة لهذه المشاكل التي كانت تعاني منها إمارة العين، بالرغم من عدم توافر المال لديه بالدرجة الكافية، فمن الناحية الزراعية بدأ بمشكلة الري باعتبارها من الأمور الملحة فقام باستدعاء الأغنياء الذين يملكون المياه ويتحكمون فيها، وطلب منهم إشراك الفقراء معهم في ري أراضيهم، بحيث تكون عملية الري بالدور على الجميع لأن المياه ليست حكراً على أحد، ولكي يشجعهم على هذا الأمر بدأ بنفسه وبأسرته وأباح الري للفقراء من الحقوق الخاصة بآل نهيان.

وعندما رفضوا قام بحفر الآبار والأفلاج حيث بدأها بفلج الصاروخ والذي استمر العمل به لمدة ثمانية عشر عاماً، ثم فلج مزيد بعد ذلك [11].

ارتكز حفر الأفلاج والآبار على شرق وجنوب العين، حيث اشترك الشيخ زايد بنفسه في عمليات الحفر كي يتعرف على المياه التي تظهر بالقرب من سطح الأرض والتأكد من صلاحيتها، سيما وأنه كان على علم بأماكن وجود المياه من خلال اختلاطه بالقبائل [12].

واجهت الشيخ زايد مشكلة أخرى بشأن حفر هذه الآبار آلا وهي توفير الأيدي العاملة المطلوبة في عمليات الحفر، حيث أن الأغنياء الذين كانوا يسيطرون على الري رفضوا توفير الأيدي العاملة، ولكنه استطاع أن يقنعهم بتوفير العمالة كنوع من المساهمة في الحفر. وهكذا تم حفر ما يقرب من "157" بئراً، كما تم تطهير الأفلاج القديمة والتي كانت معطلة بسبب تركها بدون صيانة مستمرة، هذا بالإضافة إلى تشجيعه للمواطنين على زراعة أراضيهم من خلال توزيع المضخات اللازمة [13].

ومع بداية ظهور المياه من الآبار والأفلاج أعلن الشيخ زايد أن المياه الناتجة عن فلج الصاروخ ستكون من حق الفقراء فقط دون الأغنياء وبذلك يتوافر الماء للجميع. ومع انتشار الآبار الجديدة زادت المياه وارتفعت مناسيبها، وبذلك جمع أغنياء المياه وعرض عليهم مشاركة الفقراء في المياه الجديدة فوافقوا بسبب تدهور سوق بيع حقوق الري من ناحية ومن ناحية أخرى أن الآبار الجديدة مكنتهم من ري أراضيهم كل "25" يوماً بينما كانت آبارهم تروي كل "45" يوم [14].

هكذا استطاع الشيخ زايد أن يتغلب على الصعاب التي واجهته في مسألة الزراعة والري بالعين مما أدي إلى زيادة مساحة الأراضي المزروعة وبالتالي زيادة معدل المحاصيل الزراعية واهتم كذلك الشيخ زايد بالتعليم وسعى إلى نشره في العين، حيث لم يكن بها تعليم أو مدارس بالمعنى الحديث عندما تولى حكمها، فقام بإنشاء المدرسة النهيانية عام "1959 م"، والتي اتبعت المنهج الأردني، وكان يقوم بزيارتها بين الحين والآخر لمتابعة العمل بها وتشجيع الطلبة [15].

وإذا ما استعرنا الصحة فأنها لم تختلف كثيراً عن الزراعة والتعليم فلم يكن هناك مستشفيات أو مراكز طبية وكان العلاج يعتمد على الوصفات الشعبية المتوارثة ، لذا قام الشيخ زايد ببناء مستشفى لأهالي العين ، واسند هذه المهمة إلى الدكتور كندي [*] وبدأ العمل بها في نوفمبر"1960م" ، وسميت بمستشفى كندي وتعد هذه المستشفى هي أول مرفق صحي في العين وأبوظبي كلها ، حيث وفرت الخدمات الطبية سواء لأهالي المنطقة أو خارجها ، حيث وفد إليها المرضى من الدول المجاورة مثل عمان على الرغم من صغر حجمها وقلة الأجهزة بها وبالرغم من أن هذه المستشفى خيري إلا أنه كان يتم تحصيل بعض الرسوم الرمزية من المرضى لتطوير خدماتها والحفاظ على مستواها ، ومع ذلك كانت تستقبل كل المرضى سواء دفعوا الرسوم أو لم يدفعوها [16].

كما اهتم الشيخ زايد بالتنمية العمرانية، حيث قام بإعادة هيكلة العين وعمل على توفير جميع المرافق التي لم تكن موجودة من قبل لتقديم الخدمات لمواطنيها، فلم توجد مباني سكنية حديثة ولا شبكة طرق ولا كهرباء ولا أسواق تجارية وغيرها من ضروريات الحياة. وكان أول ما بدأ بتنفيذه في هذا المجال هو شق طريق عام يربط العين بـ أبو ظبي بمسافة تصل ما يقرب عن مائة ميل، نظراً لعدم وجود طرق تربطها بباقي المناطق، كما أنشا مولداً كهربائياً لإنارة الشوارع. وأقام سوقاً كبيراً لإنعاش حركة التجارة وتوفير السلع الضرورية للمواطنين، كما بدأ باستخدام الطمي في أعمال البناء [17].

ولذلك يمكن القول إن الشيخ زايد أوجد نهضة في مختلف المجالات بإمارة العين مما اكسبها مكانة متميزة في أبو ظبي فضلاً عن تمتعه بشخصيته القوية وهذا ما أهله لأن يتولى حكم إمارة أبو ظبي فيما بعد.

ثالثاً: الشيخ زايد وحكم إمارة أبو ظبي:

كانت إمارة أبو ظبي تحت حكم الشيخ شخبوط وكما ذكرنا سلفاً هو شقيق الشيخ زايد وقد اتخذت الأسرة الحاكمة في أبو ظبي قراره بعزله عن الحكم لأسباب عدة أهمها عدم كفاءته وعجزه في تسير أوضاع الإمارة [18].

وهذه الأسباب لا يتسع المجال هنا لذكرها وسردها ولكن الذي يهمنا في هذا المقام التعرف على التطورات والانجازات التي أحدثها الشيخ زايد أثناء حكمه لإمارة أبو ظبي والتي ارتكزت على عدة أسس كان أهمها إرساء قواعد التنظيم الحكومي بإنشاء دوائر حكومية وتنظيمها وتنفيذ مشروعات سريعة، وذلك لأن الإمارة لم يكن بها أي تنظيم إداري بالمعنى المعروف في وقتنا هذا، فعمل على إيجاد ما يسمى الجهاز الحكومي بإقامة دوائر للزارعة والنقل والتعليم والصحة والموصلات والشرطة. كما عمل على إقامة علاقات طيبة مع حكام الإمارات المجاورة وتسوية مشكلات الحدود والتطلع إلى إيجاد شكل من أشكال الاتحاد والوحدة [19].

كما أصدر الشيخ زايد مرسوماً في " 20 مارس 1968م" خاص بالخطة الخمسية لإمارة أبو ظبي للأعوام من" 1968" وحتى "1972م"، رصد له مبلغ ما يقرب من "295.910" مليون دينار بحريني [*]. لتوفير الخدمات الضرورية للحياة العصرية وإعداد المواطنين ثقافياً وصحياً وفنياً، وتنويع موارد الثروة باستغلال الثروات الطبيعية الأخرى غير البترول وخلق مجالات عمل جديدة لمواطني أبو ظبي لتمكينهم من استغلال طاقاتهم في تحسين مواردهم من خلال المساهمة في بناء كيان بلادهم. وفيما يلي جدول يوضح أهم قطاعات الموازنة والمبالغ التي رصدت لكل قطاع كما مبين في الجدول رقم (1):

جدول رقم (1) يبين القطاعات الخدمية وبيان المبالغ المالية المخصصة لكل قطاع

القطاع	المبلغ بالدينار البحريني
المعارف	12.140.000
الصحة	6.510.000
الزراعة	12.389.000
الصناعة	59.340.000
النقل والمواصلات	71.030.000

البلديات	50.310.000
الإسكان	15.800.000
العمل	2.755.000
السياحة	5.916.000
قروض واستثمارات	49.000.000
المباني العامة	6.720.000
الإجمالي	295.910.000

المصدر: جمال زكريا قاسم وآخرون: كتاب دولة الامارات العربية المتحدة، ص74

يتبين من خلال الجدول والخطة المعلنة مدى توجيهات الشيخ زايد في هذه المرحلة للنهوض بـ أبو ظبي في أسرع وقت تمهيداً لتوليتها دور الزعامة في اتحاد الإمارات ثم دولة الإمارات، حيث تبين الخطة أن أكبر الاعتمادات قد خصصت لقطاعات البنية التحتية المتمثلة في النقل والمواصلات والبلديات والإسكان لتأسيس الإمارة وربط بعض أجزائها البعض من ناحية، وربطها بباقي الإمارات من ناحية أخرى، ثم تلاها قطاع الزارعة، وأخيراً قطاعات البنية الأساسية المتمثلة في التعليم والصحة لتهيئة مواطني الإمارة.

ولتنفيذ هذه الخطة المعروفة بالخطة الخمسية [*]. قرر الشيخ زايد إنشاء مجلس تحت رئاسته في "20 مارس 1968م "، ضم في عضويته كلاً من حاكم العين ورئيس دائرة الأعمار والزراعة والبلديات ومدير عام التخطيط وسبعة أعضاء من أصحاب الخبرة والكفاءة، وتحددت اختصاصات هذا المجلس في وضع الخطوط العريضة لرسم خطط الإعمار الشامل ، والتصديق عليها وتحديد ميزانياتها ومددها والإشراف على تنفيذها ، وإعداد الميزانية لضمان تنسيقها وانسجامها مع الخطة ، وتعين الجهة التي ستقوم بتنفيذ مشاريع الخطة ، وصرف اعتماداتها بالإقراض لأغراض الخطة ، ويلاحظ أن الشيخ زايد لم يعتمد على الخبرة البريطانية بل استقدم خبراء تخطيط من أنحاء العالم وأشرف بنفسه على تنفيذها [20].

ومما تجدر إليه الإشارة فإن الزراعة كانت في مقدمة اهتمامات الشيخ زايد، حيث حرص على الاستعانة بالخبراء الأجانب سيما البريطانيين لإعداد الدراسات اللازمة للنهوض بها، حيث قاموا عام "1967م"، بإجراء دراسات في منطقة العين وأوصوا

بضرورة إجراء دراسات تفصيلية لمصادر المياه في أبو ظبي، ونصحوا بالاهتمام بالتربة والمحافظة عليها [21].

وكان من أبرز المشاريع الزراعية التي أقيمت في أبو ظبي عام "1969م"، مشاريع التشجير التي قامت بها شركة سوجريا Sogira الفرنسية عند مركز البترول في طريف وجبل الظنة، هذا فضلاً إلى ما قامت به حكومة أبو ظبي من زراعة كثير من الأشجار المحلية وأشجار الزينة والفاكهة في جزيرة أبو الأبيض [**] [22].

وإلى جانب الزراعة اهتم الشيخ زايد بالتعليم فقد كان يوجد بـ أبو ظبي قبل حكمه وبالتحديد في عامي"1958–1959م"، مدرسة أسمها الفلاحية ثم أقيمت بعد ذلك مدرستان إحداهما تسمى البطين على بعد "5" كم، من أبو ظبي، والأخرى تسمي العين في واحة البريمي وبحلول عام "1965م"، زاد عدد المدارس ووصل إلى "6" تتسع لحوالي "390" طالباً ويقوم بالتدريس بها ما يقرب من" 17" مدرس من الأردن [23].

اعتمد التعليم في أبو ظبي على المناهج الأردنية وكان أول ما فعله الشيخ زايد بعد تولي حكم إمارة أبو ظبي هو إنشاء دائرة للتعليم عملت على نشر التعليم والإقبال عليه، من خلال توفير سيارات النقل للطلبة وتخصيص منح شهرية لهم، وفي عام "1968م"، تم تطوير المناهج الدراسية بحيث لن تعد تقتصر على المناهج الأردنية وإنما استقدم بعثة من البحرين للمساعدة في نشر التعليم بالإمارة. ونظراً لأهمية التعليم في النهوض بالإمارة فقد خصص الشيخ زايد في عام" 1967م"، ما يقرب من "129.442" دينار بحريني لهذا الغرض وزادت هذه المخصصات بعد وضع الخطة الخمسية الأولى لـ أبو ظبي حيث بلغت ما يقرب من "12.140.000" دينار بحريني [24].

ويبدو لنا أن اعتماد التعليم في إمارة أبو ظبي على المناهج الأردنية لغياب الدور المصري في الخليج العربي وفي هذا الوقت بالذات كنتيجة طبيعية لمحاولة بريطانيا منع إمداد النفوذ المصري المتمثل في الرئيس جمال عبد الناصر زعيم القومية العربية إلى هذه المنطقة مما يهدد مصالحها ونفوذها.

كما حرص الشيخ زايد على إنشاء المدارس في جميع مراحل التعليم بداية من رياض الأطفال حتى المرحلة التنموية سيما في إمارة أبو ظبي أو في ضواحيها وكذلك إنشاء المكتبات المدارس المهنية سيما الزراعية منها.

وفيما يتعلق بمدراس رياض الأطفال فقد أنشا ثمانية مدراس عام "1968م"، ثلاثة بـ أبو ظبي واثنتين بالعين وثلاثة بضواحي أبو ظبي جيمي، والمعترض، وهيلي تسع كل منهم ما يقرب من "200" طفل.

أما المرحلة الابتدائية فقد أنشأ ثمانية عشر مدرسة بـ أبو ظبي وضواحيها، تسع منها للبنين وتسعة للبنات. وبالنسبة إلى المرحلة الإعدادية قد أنشئت لها ست مدراس بـ أبو ظبي والعين ثلاثة منها للبنين وثلاثة للبنات.

أما المرحلة الثانوية فتم إنشاء "4" مدارس بـ أبو ظبي، وفيما يتعلق بالمدارس المهنية فلم يكن هناك سوى اثنتين، واحدة بـ أبو ظبي والثانية بالعين وكانت زراعية. وامتد الاهتمام بالتعليم إلى المعلمين حيث تم منحهم مرتبات مجزية، كما تم إنشاء مكتبتين بتكلفة "260.000" دينار [25].

ولم يقتصر اهتمام الشيخ زايد بالتعليم في الصيف وأبو ظبي بل قام ببناء عدد من المدارس في بعض الإمارات الفقيرة، كعجمان والفجيرة وتحمل مرتبات المعلمين بها، كذلك اهتم بتعليم الكبار وذلك من خلال انتشار فصول ليلية لتعليم الرجال والنساء بداية من عام 1968م [26].

أما التعليم الديني فقد تم إنشاء معاهد لهذا الغرض وتزويدها بالأساتذة لاسيما الذين تخرجوا من الأزهر، كما أن التعليم العالي قد نال نصيبه من خلال الخطة الخمسية التي تصت على انتقال الطالب عقب انتهاء المرحلة الثانوية إلى استكمال التعليم العالي في القاهرة أو العراق أو لبنان أو أوروبا، وقد تم إرسال ما يقرب من "223" طالب إلى كل من بريطانيا والعراق وهولندا ولبنان والأردن. ولذلك رأي الشيخ زايد بأن تشمل الخطة التعليمية على المدى الطول إنشاء كليات للفنون والآداب والعلوم والزراعة على أن ترتبط هذه الكليات بإحدى الجامعات العربية لمدة سنوات حتى تتوافر لها إمكانية الاستقلال ببرامجها التعليمية وتستطيع أبو ظبي إنشاء جامعة مستقلة.

أدت سياسة الشيخ زايد في تطوير التعليم إلى زيادة عدد المدارس والطلاب معتمداً في ذلك على معلمين من العراق والأردن والبحرين، ولم تكن المدارس مقتصرة على أبناء الإمارة فقط، بل آتى الطلاب من جميع الإمارات المجاورة لتلقي العلم، في نفس الوقت الذي عاد فيه المبعوثين إلى الخارج وتقلدوا الوظائف الحكومية في الإمارة بمرتبات كبيرة لتشجيع الجميع على الإقبال على التعليم لبناء الدولة.

لم يكن قطاع الصحة في أبو ظبي بأحسن حالاً من باقي القطاعات الخدمية في الإمارة حيث كانت الأوضاع متردية، ولم يكن بها سوى عيادة طبية واحدة مبنية من سعف النخيل ويعمل بها طبيب واحد، لذلك أمر الشيخ زايد عند توليه الحكم في إمارة أبو ظبي عام "1966م" بإنشاء دائرة للصحة تكون مسؤولة عن أنشاء مستشفى كبير للمواطنين مزودة بأحدث الآلات والأجهزة الطبية وضمت العديد من الأقسام، واحتوت على مخزن للأدوية التي تصرف بالمجان [27].

كما اهتم الشيخ زايد بقطاع الإسكان والمرافق حيث أنشا عام "1966م"، دائرة لتخطيط المدن وشق الطرق التي تصلها بكافة المناطق التابعة لها كالعين وغيرها، وتم تقسيمها من الناحية السكنية إلى عدة أحياء يطلق عليها الأحياء الشعبية وتحتوي على كافة المرافق وذلك لتوطين البدو. وقد بلغت الميزانية التي خصصت لهذه الدائرة في الخطة الخمسية الأولى ما يقرب من "15.800.000" دينار بحريني لمشاريع الإسكان وحوالي"9.720.000" دينار للمباني العامة، وذلك للإنفاق على المشاريع الخاصة بالميناء والمطار والكورنيش والمدن ومعامل التكرير الخاصة بتحلية مياه البحر ومدها إلى المدن، وغيرها من مشاريع البناء والصرف الصحي بالإمارة وضواحيها [28].

وقد تم افتتاح أول محطة لتوليد الكهرباء بـ أبو ظبي عام "1968م"، لتغطية استهلاك المواطنين، وكما منح المواطنين قطع من الأراضي لبناء مساكن خاصة بهم وتأسيس ورش صناعية ومحال تجارية مع التسهيلات اللازمة، وقد تم افتتاح السوق المركزي بـ أبو ظبي عام "1969م"، والذي ضم حوالي "200 "منفذ تجاري وكانت الإيجارات به رمزية كما أنه في بعض الأوقات كان المواطنون يحصلون على هذه المنافذ بدون إيجارات [29].

كما أنشا غرفة الصناعة والتجارة عام "1968م"، للنهوض بالصناعة والتجارة وتوفير الاحتياجات المحلية بدلاً من الاستيراد، وتنظيم العلاقات بين التجار المحليين والأجانب. كما فضلاً عن إنشاء ميناء زايد عام "1972م" [30].

ولم يكن البترول بمنأى عن أعمال التطوير، ولما لم يكن هناك سوى شركتين فقط تعملان بالإمارة وهما شركة بترول أبو ظبي Abu Dhabi Petroleum [*]. وشركة مناطق أبو ظبي البحرية Abu Dhabi Marine Areas، لذا تم الاتفاق مع شركة ميتسوبيشي اليابانية في "14 مايو 1968م"، للتنقيب عن الحقول وإنشاء مصفاة للبترول

طاقتها "30.000" برميل بتكلفة كلفت "24" مليون دولار، على أن يكون الإنتاج بالنصف بين الإمارة والشركة [31].

وفي مجال الأعمال فقد أنشأ الشيخ زايد مطبعة عام "1968م"، كما أقام محطة للإذاعة بـ أبو ظبي في فبراير" 1969م" [32].

وعلى أية حال فقد اتسمت علاقات أبو ظبي بإمارات الساحل ولاسيما دبي بالتوتر منذ نهاية حكم الشيخ شخبوط بسبب ظهور البترول في أبو ظبي قبل دبي واتجاه الثانية للتنقيب عنه بالقرب من صدور أبو ظبي، لذلك نشأت المشاكل على الحدود البحرية والجوية بين الإمارتين، ولتهدئة الأوضاع تم التوصل إلى اتفاق بينهما في فبراير"1968م"، بمنطقة السميح بدبي نص على أن تؤول إلى دبي مساحة "10" كم، من سواحل أبو ظبي عند الحد الفاصل بين الإمارتين عند رأس حصيان [33].

كذلك قام الشيخ زايد بتسوية الخلاقات مع حاكم إمارة رأس الخيمة الشيخ صقر بن محمد القاسمي، والتي بدأت عندما قام الشيخ زايد عام "1968م"، باستقبال مجموعة من سكان رأس الخيمة وهم بدو الخواطر الذين لجأوا إليه في أبو ظبي عقب خلافهم مع حاكمهم حول مليكة بعض الأراضي بالإمارة، وهو ما اعتبره الشيخ صقر موقفاً عدائياً من الشيخ زايد لأن إمارته بذلك سوف تخسر عدداً كبيراً من سكانها، وتمت التسوية بالاتفاق على إعادة بدو الخواطر لاسيما بعدما أبدوا رغبتهم في العودة إلى أراضيهم [34].

عقب تسوية هذه الخلافات قام الشيخ زايد بالإنفاق على مشروعات التنمية في جميع الإمارات، وتبرع بمبلغ "2" مليون جنيه استرليني عام "1968م"، لصندوق التطوير. كما أمر بإنشاء مكتب لإمارة أبو ظبي في مدينة في مدينة الشارقة في العام نفسه لإعداد الدراسات والأبحاث للأزمة لتهيئة الفرصة لأهالي إمارات الساحل للعمل في المشروعات التي قامت. بها إمارة أبو ظبي في إمارتهم وفي أبو ظبي أيضا، كما قدم منح للدراسة الجامعية، لهم وقد بلغت نسبة أبو ظبي في تمويل مكتب تطوير إمارات الساحل العماني عام "1969م"، ما نسبة "95% "من ميزانية المكتب [35].

كما أنه قام في عام "1971م" بإنشاء صندوق أبو ظبي للتنمية الاقتصادية العربية لمساعدة الدول العربية على تطوير اقتصادها، أي أن الأمر لم يقتصر على إمارات الخليج العربي فقط [36].

الخاتمة

هكذا يتضح مما تم عرضه وسرده من سياسية الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان في حكم إمارة أبوظبي ومن قبلها إمارة العين ثبت لنا أنه عقلية مستنيرة تتمتع بقدر عالٍ من الذكاء والحكمة لم تمنعها حياة البداوة في الصحراء من التطلع إلى تغير أوضاع أبوظبي والارتقاء بها ، يتجلى ذلك من خلال محاولته لتسخير كافة الإمكانيات المحدودة التي أتيحت أمامه أثناء حكمه للعين أو بعد توليه حكم أبوظبي ذات الإمكانيات غير المحدودة والناتجة عن اكتشاف البترول ، حيث عمل على استخدام هذه الإمكانيات في إقامة بنية أساسية وتحتية تساعده في الوصول إلى هدف من تكوين اتحاد يضم إمارات ساحل عُمان السبعة ، والدليل على ذلك أن الاتفاق لم يقتصر على أبوظبي بل تعداها إلى الإمارات المجاورة التي حرصت كذلك على تسوية كافة الخلافات السياسية والحدودية معها ، الأمر الذي مكنه من تحقيق هذا الهدف عام "1971م"، وإعلان قيام دولة الإمارات العربية المتحدة تحت رئاسته .

قائمة الهوامش

(*). يرجع اسم إمارة أبو ظبي إلى كثرة أعداد الظباء التي كانت تعيش فيها، وتعتبر من أكبر إمارات ساحل الخليج العربي، انظر: سيد نوفل الأوضاع السياسية لإمارات الخليج العربي وجنوب الجزيرة، ج2، معهد البحوث للدراسات العربية، القاهرة 1972م، ص48.

1- جمال زكريا قاسم وآخرون: دولة الإمارات العربية المتحدة، دراسة مسحية شاملة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1978م، ص 47،48.

(**). الشيخ سلطان حكم للفترة من 1928-1926م، وتم اغتياله أثناء فترة من الفوضى تعرضت لها الإمارة، واتسمت بسلسلة من الاغتيالات الأسرية للتصارع على الحكم، مما دفع بعض القبائل التي تسكن المشيخة كالمناصير أن تنصرف عن ولائها لها وتتجه إلى الولاء لآل سعود، انظر: صلاح العقاد، التيارات السياسية في الخليج العربي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ،1983م، ص290.

2- جمال زكريا قاسم وآخرون: المرجع السابق، ص49.

(***). تقع قلعة الجاهلي في إمارة العين ويرجع بنائها إلى الشيخ زايد الأول حاكم أبوظبي عام 1890م ،وكان الغرض منها الدفاع عن الواحة من الهجوم عليها ،حيث شملت برجاً للمراقبة وحصناً له أبراج دفاعية ،ويرجع اختيار موقعها لوجود مجرى مائي تحت الأرض المقامة عليها ،وفي عام 1959م قام الشيخ شخبوط حاكم أبوظبي بتقديم القلعة إلى قوة كشافة عمان حتى عام 1971م عندما تولتها قوات الدفاع المتحدة "بيترشيهان" مفاهيم جديدة في تدوين تاريخ امارات العربية المتحدة " قلعة الجاهلي والدفاع عن العين " أنظر: جمال زكريا قاسم وآخرون ، المرجع السابق ،ص57.

3- محمد عبد الحليم: أبو ظبي ودبي جسد واحد كما تركه المغفور له الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، دار الدولة للنشر والتوزيع ،2011، ص85.

(****). الشيخة سلامة أطلق عليها "أم الشيوخ " وتعتبر من أكثر الشخصيات التي أثرت في حياة وشخصية الشيخ زايد، وكان لها دوراً كبيراً في الاحتفاظ بالحكم في أسرة الشيخ زايد بعد وفاته ووفاة شقيقه الشيخ صقر بن زايد وكانت تساعد المحتاجين، وقد توفيت عام 1970م أنظر: نبيل راغب: أصول الريادة الحضارية، دراسة في فكر الشيخ زايد، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ص31.

4- عوض العرشاني: حياة زايد الفارس الذي قهر الصحراء، دار الفجر، أبو ظبي ،1980م ص ص84-85، كذلك: غريم ويلسون: زايد رجل بنى أمة، المركز الوطني للوثائق والبحوث أبو ظبي ،2013م، ص 46-47.

5- دولة الإمارات العربية المتحدة، الكتاب السنوي لعام 1997م، ص 10، كذلك: موقع جريدة الاتحاد الالكتروني www.alittihad.ae 2 يوليو 2008م، Robert fisk: enigma of emirates, the independent, first edition, London, May 2015, p.34.

6- أمل الصباح: شيخ العرب زايد بن سلطان آل نهيان، مراجعة، خليل شجاع، مطابع دار اخبار اليوم، القاهرة، د.ت، ص 39-43.

7- عوض العرشاني: المرجع السابق، ص 117-120.

8- د.ك.ج. نبليون: أبو ظبي وساحل عُمان في موكب التطور، ترجمة: محمد أمين عبد الله، دار الهنا للطباعة، 1969م، ص 47.

9- المرجع نفسه، ص 48.

(*). الفج عبارة عن قناة طويلة ضيقة تمر تحت الأرض لجذب الماء من المناطق المرتفعة التي يوجد بها إلى المناطق المنخفضة لري الأراضي الزراعية، ويتطلب حفرة درجة عالية من الدقة والمهارة. محمد فريد حجاب: الشموخ الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي، د. ت، ص 113.

10-المرجع نفسه، ص 114.

11-نبيل راغب: المرجع السابق، ص 392.

12-دولة الإمارات العربية المتحدة، الكتاب السنوي لعام 1997م، ص 10.

13-د.ك.ج. نبليون: المرجع السابق، ص 48.

14-يوسف حمزة المدفعي: زايد والإمارات "بناء دولة الاتحاد" هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث "المجمع الثقافي "، أبو ظبي ،2008م، ص98.

15-محمد عبد الحليم: المرجع السابق، ص86.

(*). هو الدكتور "بات كندي " الذي قدم إلى العين هو وزوجته الدكتورة "ماريان كندي" من كندا بناءً على دعوة من الشيخ زايد لبناء مستشفى، حيث اصطحب معه وفد طبي كندي صغير للعمل بهذه المستشفى، مما دفع المواطنين إلى تسميتها " المستشفى الكندي"، موقع جريدة الاتحاد الالكتروني www.alittihad.ae 2 يوليو 2008م.

16-رفيعة عبيد غباش: مريم سلطان لوتاه، الطب في الإمارات العربية المتحدة "النشأة والتطور" منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1997م، ص 70، 71.

17-حمدان راشد الدرعي: زايد سيرة الأمجاد وفخر الاتحاد، مركز زايد للتراث والتاريخ الإمارات، 2005، ص 21.

18-صلاح العقاد: المرجع السابق، ص 291.

19-عوض العرشاني: المرجع السابق، ص 143.

(*). كانت العملة المتداولة في الإمارات هي الدينار البحريني، ولكن في 19 مايو 1973م تم اعتماد عملة وطنية جديدة وهي الدرهم الإماراتي وتم توحيدها في جميع إمارات الدولة وكانت تتمتع بقدر عال من الاستقرار، أنظر: محمد فريد حجاب: مرجع سابق، ص321.

(*). كانت بريطانيا قد وضعت أثناء حكم الشيخ شخبوط خطة خمسية تتضمن بعض المشروعات العمرانية للنهوض بأوضاع "أبو ظبي "، ولكنه رفض اعتمادها وتنفيذها، أنظر: صلاح العقاد: المرجع السابق، ص291.

20–مانع سعيد العتيبة: البترول واقتصاديات الإمارات العربية المتحدة، المجلد الأول، ط2، 1990م، ص 99.

21–المرجع نفسه، ص 100.

(**). جزيرة أبو الأبيض، تقع على بعد حوالي 100 كم إلى الغرب من أبو ظبي مقابل مدينة طورين، وتبعد عن الشاطئ حوالي 12 كم، وتبلغ مساحتها 1250 كم، ومعظم اراضيها زراعية، أنظر: مانع سعيد العتيبة: المرجع السابق، ص101.

22–المرجع نفسه، ص 107.

23–سيف كمال نايل وسامح عبد الحميد: التعليم في الإمارات خلال قرن من الزمان، مطابع وزارة التربية والتعليم الإمارات ،1994م، ص85.

24–المرجع نفسه، ص 87.

25–عبد الرحيم عبد اللطيف الشاهين: التعليم العالي في الإمارات العربية المتحدة بين المؤسسة الحكومية والقطاع الخاص – رؤية مستقبلية، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة الإمارات، 1997م، ص 108.

26–سمير غويبه: دولة الإمارات العربية المتحدة أول تجربة وحدوية في العالم العربي، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001م، ص 105.

27–سيف كمال نايل وسامح عبد الحميد: المرجع السابق، ص59.

28–جمال زكريا قاسم وآخرون: المرجع السابق، ص75.

29–المرجع نفسه، ص 102.

30–سعيد أحميده عبده: انتاج واستهلاك الطاقة الكهربائية في دولة الإمارات العربية المتحدة 1972 –1983 م، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ،1987م، ص 11.

31–مانع سعيد العتيبة: المرجع السابق، ص 198.

(*). شركة بترول أبو ظبي تابعة لشركة بترول العراق، أي أن لكل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا نسبة تقدر بـ 23.75 % من أسهمها والباقي البالغ حوالي 30% موزعة بين شركة شل وغيرها. أو شركة مناطق أبو ظبي الوطنية تختص بالمياه الإقليمية لأبو

ظبي ومكونة من شركة البترول البريطاني British Petroleum، والشركة الفرنسية للبترول La CompagnieFrancaise Des Petroles، أنظر: المرجع نفسه ص 49 – 50.

32–سعيد أحميده عبده: المرجع السابق، ص 13.

33–أشرف محمود صالح: إخراج الصحف بدولة الإمارات العربية المتحدة " دراسة مقارنة" د.ن، 1991م، ص 7–11، كذلك عزه علي عزت: الصحافة في دول الخليج العربي، ج1، الكويت – البحرين – الإمارات – قطر – عمان –، مراجعة – سنان سعيد، مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي، بغداد ،1983م ص 205–214.

34–حمدان راشد الدرعي: المرجع السابق، ص 105.

35–جمال زكريا قاسم وآخرون: المرجع السابق، ص203.

36–المرجع نفسه، ص 205.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

1- دولة الإمارات العربية المتحدة: الكتاب السنوي لعام 1997م، أبو ظبي – الإمارات.

ثانياً: المراجع العربية والمعربة:

2- أشرف محمود صالح: إخراج الصحف بدولة الإمارات العربية المتحدة " دراسة مقارنة" د.ن، 1991م.

3- أمل الصباح: شيخ العرب زايد بن سلطان آل نهيان، مراجعة –خليل شجاع، مطابع دار اخبار اليوم، القاهرة، د.ت.

4- جمال زكريا قاسم وآخرون: دولة الإمارات العربية المتحدة، دراسة مسحية شاملة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1978م.

5- حمدان راشد الدرعي: زايد سيرة الأمجاد وفخر الاتحاد، مركز زايد للتراث والتاريخ الإمارات، 2005.

6- د.ك.ج. نبليون: أبو ظبي وساحل عُمان في موكب التطور، ترجمة: محمد أمين عبد الله، دار الهنا للطباعة، 1969م.

7- رفيعة عبيد غباش: مريم سلطان لوتاه، الطب في الإمارات العربية المتحدة "النشأة والتطور" منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1997م.

8- سعيد أحميده عبده: انتاج واستهلاك الطاقة الكهربائية في دولة الإمارات العربية المتحدة 1972 –1983 م، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ،1987م.

9- سمير غويبه: دولة الإمارات العربية المتحدة أول تجربة وحدوية في العالم العربي، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001م.

10- سيف كمال نايل وسامح عبد الحميد: التعليم في الإمارات خلال قرن من الزمان، مطابع وزارة التربية والتعليم الإمارات ،1994م.

11- سيد نوفل: الأوضاع السياسية لإمارات الخليج العربي وجنوب الجزيرة، ج2، معهد البحوث للدراسات العربية، القاهرة 1972م.

12- صلاح العقاد: التيارات السياسية في الخليج العربي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ،1983م.

13- عبد الرحيم عبد اللطيف الشاهين: التعليم العالي في الإمارات العربية المتحدة بين المؤسسة الحكومية والقطاع الخاص – رؤية مستقبلية، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة الإمارات، 1997م.

14- عزه علي عزت: الصحافة في دول الخليج العربي، ج1، الكويت – البحرين – الإمارات – قطر – عمان –، مراجعة – سنان سعيد، مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي، بغداد، 1983م.

15- عوض العرشاني: حياة زايد الفارس الذي قهر الصحراء، دار الفجر، أبو ظبي، 1980م.

16- غريم ويلسون: زايد رج بنى أمة، المركز الوطني للوثائق والبحوث أبو ظبي ،2013م.

17- مانع سعيد العتيبة: البترول واقتصاديات الإمارات العربية المتحدة، المجلد الأول، ط2، 1990م.

18- محمد فريد حجاب: الشموخ الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي، ب.ت.

19- محمد عبد الحليم: أبو ظبي ودبي جسد واحد كما تركه المغفور له الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، دار الدولة للنشر والتوزيع ،2011.

20- نبيل راغب: أصول الريادة الحضارية، دراسة في فكر الشيخ زايد، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، د.ت.

21- يوسف حمزة المدفعي: زايد والإمارات "بناء دولة الاتحاد" هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث "المجمع الثقافي "، أبو ظبي ،2008م، ص98.

ثالثاً: المواقع الالكترونية:

22- موقع جريدة الاتحاد الالكتروني www.alittihad.ae 2 يوليو 2008م،

Robert fisk: enigma of emirates, the independent, first edition, London, May 2015, p.34.

الطبيعة القانونية لجريمة غسل الأموال

د. فرج محمد طيب

جامعة السيد محمد بن على السنوسي الإسلامية

الدرجة العلمية: محاضر

ملخص البحث

جريمة غسل الأموال من الجرائم الحديثة نسبياً، وهي عبارة عن إخفاء الأموال المتحصلة بطريقة غير قانونية، وإعادة إظهارها بطريقة توهم بأنها مشروعة كتجارة الرقيق والمخدرات والرشاوي والعمولات الخفيّة وغيرها.

وتكمن أهمية دراسة هذا النوع من الجرائم في أنها من الجرائم العابرة للحدود فقد تقع في بلد معين وتتخطى من بلد إلى آخر.

والدول تقاس بمدى أهميتها وأن الاستقرار الاقتصادي والسياسي ينعكس ايجاباً أو سلباً على الشعوب.

وعندما نتكلم عن الاقتصاد فالموضوع يشمل الإجراءات والمصروفات وأن سلامتها تتأتى على هيئة تشريعات وطنية تضع القواعد اللازمة للارتقاء بها.

وإن الأهم بالنسبة لاقتصادات الدول تكون بالمحافظة على المال من التلوث وذلك بالوقوع في براثن العصابات التي تمارس جرائم غسل الأموال، بإخفاء أموال متحصلة بطريقة غير قانونية، وإعادتها إلى الاقتصاد النظيف، وذلك لإظهار أن هذه العملية مشروعة.

فالأموال المتحصلة من المخدرات، والرشاوي والعمولات الخفيّة، واستغلال المناصب والسرقات انتشرت كثيراً في الآونة الأخيرة. وتتم بعيداً عن السلطات وعن نظر الأجهزة القانونية والأمنية في الدول.

وفي سبيل مكافحة هذه الظاهرة التي من شأنها زيادة البطالة، وانتشار الإرهاب، والفقر. فقد عقدت مؤتمرات دولية، واتفاقيات أممية لمكافحتها والقضاء عليها، وقد أوصت هذه المؤتمرات بضرورة إصدار تشريعات تحد من هذه الظاهرة.

وقد كانت هذه الوريقات محاولة من الباحث للكشف عن أسباب هذه الظاهرة بطريقة منهجية والتعرف على بدء نشأت جريمة غسيل الأموال، وخصائصها وأركانها ووسائل مكافحتها.

الباحث

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة:

جريمة غسل الأموال أو تبيض الأموال جريمة حديثة نسبياً، وهي جريمة اقتصادية من جرائم الاقتصاديات السوداء، هدفها إخفاء أموال متحصلة بطريقة غير قانونية وإعادة إظهارها في صورة مشروعة، ليصبح من الصعب الوصول إلى المصادر الحقيقية لتلك الأموال، فهي تصرفات مالية مشروعة لإخفاء أموال اكتسبت بطريقة غير مشروعة كتجارة المخدرات، والرقيق، والرشوة، والعمولات الخفية، واستغلال المناصب، والتجسس والسرقات، والمقامرة وغيرها.

وهي جريمة عابرة للحدود فقد تقع كاملة في بلد معين، وقد تتخطي من بلد إلى آخر، وكلما حلّ الفساد الإداري في بلد ما انتشرت تبعاً لذلك جرائم غسيل الأموال، فهي أنشطة قذرة تتم بعيداً عن عيون أجهزة الدولة، ولا تسجل حركتها المالية في حسابات الدخل القومي.

ولمكافحة هذه الجرائم التي تحولت إلى ظاهرة عصرية، عُقدتْ مؤتمرات دولية، واتفاقيات أمميّة لمناقشة استفحال هذا النوع من الجرائم، وسبل القضاء عليها أو الحدِّ منها، وشُكلت لجان دولية لإعاقة واكتشاف هذه الجريمة سيما وأن كثيراً من الدول ومنها دول متطورة متورطة في هذا النوع من الجرائم، ونشطت دول كثيرة لسن القوانين التي تكافح هذه الجريمة الخطيرة.

أهمية الدراسة:

إن سلامة الاقتصاديات الوطنية لا تكون إلا بالمحافظة على المال، لأنه إكسير حياة الأمم، والعمود الفقري لقوة الدولة واستقرار حياة أفرادها، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وأمنياً، وهو دعامة للدول وسرٌّ من أسرار قوتها، وقد يقدم للدولة ما لا تقدمه الجيوش الجرارة، ونظراً لما تتعرض له ليبيا حالياً من ظروف اقتصادية وأمنية وما تعانيه من ضعف وتفكك إداري، فإن هذا النوع من الجرائم يكون الأكثر والأخطر على البلاد لأنها جرائم غير منظورة، تهدد الاقتصاديات الوطنية والدولية وتساهم في إبطاء العملية التجارية.

إشكالية البحث:

نتيجة للتطور التقني، وتطور وسائل الاتصال والمواصلات فقد ظهرت جرائم خطيرة تستغل أدوات هذا التقدم الحضاري الهائل لتتخذه وسيلة لتحقيق أغراض غير مشروعة ومنها جرائم غسل الأموال.

فمع تطور وسائل ارتكاب هذه الجرائم، هل تطورت التشريعات لمكافحتها؟ وما هو الموقف الدولي منها؟ وما هو مفهومها وطبيعتها القانونية؟

منهج البحث:

إن المنهج العلمي المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، من خلال الاطلاع على التشريعات الوطنية وبعض التشريعات في بلدان أخرى، والبحوث والدراسات السابقة والاتفاقيات الدولية وتحليلها للإحاطة بالطبيعة القانونية لجريمة غسل الأموال ووسائل مكافحتها.

خطة البحث:

تنقسم هذه الدراسة إلى مبحثين على النحو الآتي:

المبحث الأول: ماهية جريمة غسل الأموال:

المطلب الأول: تعريف ونشأة جريمة غسل الأموال، ومفهومها القانوني.

المطلب الثاني: خصائص جريمة غسل الأموال ومراحل ارتكابها وآثارها.

المبحث الثاني: أركان جريمة غسل الأموال ووسائل مكافحتها:

المطلب الأول: أركان جريمة غسل الأموال.

المطلب الثاني: وسائل مكافحة جريمة غسل الأموال.

المبحث الأول

ماهية جريمة غسل الأموال

جريمة غسل الأموال، هي مجموعة معاملات مالية واقتصادية هدفها التمويه عن أموال مكتسبة بطريقة غير مشروعة، والإيهام بأنها ناشئة عن مصادر مشروعة لإضفاء صفة الشرعية عليها، إبعاداً للشبهة عن المتعاملين بها، واستعمال هذه الأموال في أعمال تجارية وصناعية مشروعة وقانونية، ليصبح من الصعب معرفة مصدرها[1].

وهي جرائم مستحدثة تتطور باستمرار وسرعة، وذلك لاستنادها إلى وسائل متطورة للتضليل والاخفاء، رغم النشاط الدولي الكبير لمكافحتها ومتابعة مرتكبيها.

المطلب الأول: تعريف ونشأة جريمة غسل الأموال ومفهومها القانوني

أولاً- تعريفها:

عرف مصطلح غسل الأموال في الثمانينات من القرن الماضي من خلال الاستخدام لوصف هذه الجريمة في اتفاقية فيينا الأممية لمكافحة الاتجار غير المشروع في المخدرات، الموقعة عام 1988م، وقد حددتها في ثلاث صور هي:

1- تحويل الأموال أو نقلها مع العلم بأنها متحصلة من جرائم المخدرات.

2- إخفاء أو تمويه حقيقة الأموال أو مصدرها مع العلم أنها متحصلة من جرائم المخدرات.

3- اكتساب أو حيازة أو استخدام الأموال مع العلم وقت تسلمها أنها مستمدة من جرائم مرتبطة بالمخدرات.

فجريمة غسل الأموال هي فعل أو شروع فيه بقصد إخفاء أو تمويه طبيعة المتحصلات المستمدة من أنشطة غير مشروعة بحيث تبدو كما لو كانت مستقاة من مصادر مشروعة ليتسنى بعد ذلك استخدامها في أنشطة مشروعة داخل الدولة أو خارجها[2]. وعرفت كذلك بأنها عملية إخفاء الأصل غير الشرعي والطبيعة الإجرامية للأموال المحصلة من قنوات الفساد المختلفة مثل تجارة الأسلحة والمخدرات والدعارة والاختلاس والرشوة وغيرها[3]. أو هي محاولة إخفاء أصول المال الذي حصل من نشاطات غير مشروعة بحيث تبدو كأنها حصلت من نشاطات مشروعة[4]. وعرفت كذلك بأنها تحويل أو نقل الأموال التي يتم الحصول عليها بطرق غير مشروعة أو المنهوبة من الالتزامات القانونية إلى شكل أو أشكال أخرى من أشكال

الاحتفاظ بالثروة للتغطية على مصدرها حتى تأخذ شكل الأموال المشروعة ليصبح صاحبها حراً في استخدامها دون خشية المطاردة القانونية[5].

أو هي قطع الصلة بين الأموال المتحصلة من أنشطة إجرامية وبين مصدرها غير المشروع من أجل إضفاء الشرعية على تلك الأموال[6].

أو أنها كل عملية من شأنها إخفاء المصدر غير المشروع الذي اكتسبت منه الأموال[7].

وعرفتها اتفاقية (باليرمو) في شأن تعزيز التعاون الدولي بشأن الجريمة المنظمة سنة 2000م، بأنها (تحويل الممتلكات أو نقلها مع العلم بأنها عائدات جريمة بغرض إخفاء أو تمويه المصدر غير المشروع لتلك الممتلكات أو مساعدة المجرم الأصلي للإفلات من العواقب القانونية) [8].

وعرفها القانون الليبي في المادة الثانية من القانون رقم 2لسنة 2005م بأنها (كل سلوك ينطوي على تملك الأموال غير المشروعة أو حيازتها أو استعمالها أو استغلالها أو التصرف بها على أي وجه أو تحويلها أو نقلها أو إيداعها أو إخفاؤها، بقصد تمويه مصدرها غير المشروع.

فهذه الجريمة تتحقق بكل سلوك مقصود يهدف لإضفاء الشرعية على ممتلكات غير شرعية، كإيداع الأموال القذرة في مؤسسات مالية أو شركات وهمية أو شراء عقارات أو منقولات ثم بيعها وإيداع أثمانها بصفة تظهر قانونية.

ثانياً– نشأتها:

الفطرة التي جبل عليها السارق أن يحاول إخفاء ما سرق خوف العقوبة أو المصادرة، وسيظل يبحث عن الوسائل التي تخفي سرقته وتضفي الشرعية على مسروقاته.

فجذور الجريمة قديمة ولكن مصطلح غسل الأموال مصطلح حديث ويقصد بغسل الأموال تنظيفها أو تبيضها بعد أن كانت أموالاً سوداء لا شرعية لها وكانت هذه الجريمة مرتبطة بجرائم المخدرات، تستعملها المافيا لشراء مشروعات اقتصادية، وسميت بهذا الاسم في أمريكا بعد الحرب العالمية الأولى وذلك لقيام المجرمين بدمج أموال مشروعة مع أخرى غير مشروعة لإسباغ صفة الشرعية عليها وعرفت بجريمة غسل الأموال واعتبرت منذ ذلك مصطلحاً قانونياً[9].

وفي الحرب العالمية الثانية ارتكبت أكبر جرائم غسل الأموال، حيث قبلت البنوك السويسرية ودائع من ألمانيا وإيطاليا (دول المحور) وهذه الودائع هي أموال لدول اجتاحتها عنوة واستولت على مدخراتها[10].

ونظراً للفساد السياسي والإداري والذي قد يكون عالمياً حيث انتشرت جرائم النصب والسرقة والرشوة والنشل والمقامرة وتزييف النقود، واضطر المجرمون لتبييض أموالهم غير المشروعة باستعمالها في أعمال أخرى مشروعة لإخفاء مصدرها وتسهيل استعمالها فانتشرت جريمة غسل الأموال في كل البلدان تقريباً.

ثالثاً– المفهوم القانوني لجريمة غسل الأموال:

تختلف التشريعات بين الدول في النظر إلى المفهوم القانوني لجريمة غسل الأموال فبعض التشريعات تأخذ بالمفهوم الضيق وهو محاولة الاخفاء والتمويه على الأموال المتحصلة من جرائم المخدرات فقط بينما تنظر غيرها من التشريعات بالمفهوم الواسع وهو التمويه والتغطية على كل أموال جاءت بطريق غير مشروع سواء كان مصدرها المخدرات أو غيرها.

1– المفهوم القانوني الضيق:

يستند هذا المفهوم على اتفاقية الأمم المتحدة بشأن مكافحة الاتجار غير المشروع في المخدرات والمؤثرات العقلية، وأن هذه الاتفاقية هي المصدر الأول للتعريف القانوني لهذه الجريمة وبالتالي يتقيدون فقط باعتبار الأموال المتحصلة من الاتجار بالمخدرات هي الأموال القذرة وغير المشروعة، وبسعي الغاسل لإضفاء الشرعية عليها يُعّدُّ مرتكباً لجريمة غسل الأموال[11]، وهذا أيضاً ما سارت عليه الاتفاقية العربية لمكافحة الاتجار غير المشروع في المخدرات والمؤثرات العقلية، وبهذا المفهوم تخرج الأموال الغير مشروعية المحصلة عن غير طريق الاتجار في المخدرات والمؤثرات العقلية خارج هذا التصنيف.

2– المفهوم القانوني الواسع:

يتسع هذا المفهوم ليشمل كل الأموال المحصلة بطريق غير مشروع بغض النظر عن مصدرها متى حاول صاحبها التصرف لإضفاء الشرعية عليها[12]، يكون مرتبكاً غسل الأموال، واختلفت التشريعات حول الأخذ بهذا المفهوم على النحو الآتي:

أ- اتجاه التقيد والحصر، أخذت بعض التشريعات بحصر وتعداد الجرائم الأصلية التي تعتبر الأموال الناتجة عنها أموال غير مشروعة، ولم يترك المشرع أمر الأموال غير المشروعة على إطلاقه.

ب- اتجاه الإطلاق[13] وهو اعتبار كل مال نشأ من مصدر غير مشروع وكل عملية تحويل أو إخفاء أو إنكار لمصدره، وكل تصرف لإضفاء الشرعية على هذا المال هو ارتكاب لجريمة غسل الأموال.

المطلب الثاني: خصائص جريمة غسل الأموال ومراحل ارتكابها وآثارها

أولاً- خصائص جريمة غسل الأموال:

تعد جريمة غسل الأموال جريمة اقتصادية ومالية والدافع إلى ارتكاب هذه الجريمة المنظمة والعابرة للحدود هو التمويه والتغطية على الأموال القذرة لتنظيفها والتعامل بها على أساس الشرعية، في محاولة للهروب من المتابعة والملاحقة القانونية ولذلك لهذه الجريمة خصائص تميزها عن غيرها، يمكن تلخيصها في الآتي:

1- هي جريمة متعدية للحدود[14]، فهي جريمة دولية أو عالمية، وذلك لاستخدام مرتكبها لوسائل الكترونية حديثة يمكن من خلالها نقل الحسابات المصرفية من بلد إلى آخر دون إمكانية مراقبته أو متابعته، ولذلك لا يمكن لدولة بذاتها محاربة هذه الظاهرة، وعلى المجتمع الدولي أن يجد آليات وتشريعات مشتركة لمكافحتها، لأن هناك بعض الدول تسهل تشريعاتها ونظمها المالية أعمال إنشاء الشركات الوهمية والتحويلات الالكترونية.

2- هي جريمة من الجرائم المنظمة[15] حيث لا ترتكب هذه الجريمة إلا بتظافر جهود مجموعة من الأشخاص الطبيعيين أو الاعتباريين فيتعدد الجناة مع وحدة الجريمة، ويساهم كل من الفاعلين بجهد متفق عليه ومنظم لإتمامها.

3- الاستناد إلى الوسائل التقنية الحديثة[16] هذا النوع من الجرائم تستغل فيه الوسائل التكنولوجية من اتصالات ومواصلات وترتكب أكثرها عبر الانترنت باستعمال التحويلات الالكترونية لإخفاء الحوالات المالية.

4- جريمة غسل الأموال جريمة تبعية[17] ومستقلة في الوقت ذاته لأن هذه الجريمة تقوم وتستند على نشاط سابق غير مشروع فقد ترتكب للتغطية على أموال حصلت من نشاط

مشروع ولكن للهروب من التزامات يفرضها القانون كالضرائب مثلاً والرسوم الجمركية وعدم الحصول على ترخيص مزاولة أو غيرها.

وغالباً ما تكون جريمة تابعة لجرائم أخرى للتغطية على ما تم التحصل عليه من أموال، كأموال السرقات والرشاوى واستغلال النفوذ وغيرها ومحاولة إضفاء الشرعية على هذه الأموال فهي جريمة تابعة تقوم للتغطية على جرائم أخرى وهي جريمة أصلية بكل أركانها.

5- جريمة غسل الأموال جريمة مرنة ومتسعة[18] حيث كانت هذه الجريمة تستغل فقط للتغطية على الأموال المتحصلة من جرائم المخدرات ثم اتسعت للتغطية على كل الأموال المتحصلة بطريق غير شرعي.

6- استخدام الخبراء والفنين في ارتكابها[19] ويستغل مرتبكو هذه الجرائم الخبراء الماليين والفنيين لتصميم أنظمة وأنشطة مالية بوسائل علمية حديثة كالإنترنت والأنظمة المالية المتطورة، واستعمال وسائل معقدة يصعب معها متابعة حركة الأموال ومصادرها.

7- هي جريمة مصرفية[20] لأن المصارف هي الطريق الآمن لغاسلي الأموال لأنها الأسرع نقلاً والأكثر سرية، وللمنافسة القائمة بين البنوك بشكل دائم للحصول على أكثر أموال واكتساب أكثر زبائن فإنها تكون الطريق الأقصر والأسرع لارتكاب هذه الجريمة.

ثانياً- مراحل ارتكابها:

تنشا هذه الجريمة كما سبق الايضاح للتمويه على أموال حصلها الجاني بطريق غير مشروع ثم محاولة الانخراط في أنشطة مشروعة داخل الدول أو خارجها مستعملاً الوسائل التقنية الحديثة والخبراء والفنيين لنقل أمواله في حوالات من حساب إلى آخر داخل الدولة أو خارجها، ومجموعة الأفعال التي يأتيها الجاني في سلوكه لإتمام هذه الجريمة ثم تلخيصها في ثلاث مراحل هي:

1- **مرحلة الايداع**[21] وهي من أخطر المراحل لأن الجاني إذا تجاوزها، ولم تستطع الجهات الرقابية المنوطة بمكافحة هذه الجريمة كشف ومعرفة الأموال الشرعية من غيرها، يصبح من الصعب فيما بعد كشف حقيقة الأموال، وتسمى هذه المرحلة كذلك بمرحلة التوظيف أو الإحلال[22] حيث يقوم غاسلو الأموال بفصل الأموال النقدية عن مصدرها الأصلي وذلك

بإيداع الأموال القذرة في مؤسسات مالية أو شركات وهمية ثم إعادة تحويلها بشكل نظامي وشرعي.

2- **مرحلة التمويه**[23] وهي محاولة مرتكب الجريمة إخفاء مصدر الأموال أو مكانها أو حقيقة التصرف فيها أو ملكيتها أو حركتها لكي لا يدرك الغير حقيقة مصدرها وذلك كتحويلها من بنك إلى آخر ومن بلد إلى آخر أو الشراكة مع شركات أجنبية.

3- **مرحلة الدمج**[24] وهي عملية إدخال الأموال غير المشروعة في الاقتصاد النظامي فيصبح بالإمكان إثبات شرعيتها والتصرف فيها بكل أنواع التصرفات المالية دون خوف.

ثالثاً- آثار جريمة غسل الأموال:

لجريمة غسل الأموال آثاراً كثيرة وخطيرة ومتنوعة تؤثر سلباً على حياة الناس واستقرار المجتمعات في جميع مناحي حياتها الاقتصادية والاجتماعية والأمنية والسياسية[25].

1- الاثار الاقتصادية: أن تهريب الأموال خارج البلد هو استقطاع واضعاف للدخل القومي، كما أن التمويه بإنشاء شركات أو مؤسسات خارج البلاد بأموال مهربة من البلاد يفقد الدولة إضافة إلى الأموال المهربة عوائد هذه المنشآت فتحرم البلاد من الضرائب والرسوم وكذلك تشغيل الأيدي العاملة لأن كثيراً من الأنشطة الناتجة عنها غير مسجلة في الحسابات القومية للدولة وتؤثر هذه الجريمة على الادخار المحلي، لأن الأموال الفاسدة يسعى أصحابها لنقل مدخراتهم خارج البلاد خوفاً من كشفها، وتبعاً لذلك تقل الأموال الموجهة للاستثمار.

كما يؤثر غسيل الأموال على معدل التضخم وذلك لحصول المستفيدين من غسل الأموال على دخول كبيرة دون أن يقابلها إنتاج سلعي أو خدمي فيؤدي ذلك إلى ارتفاع الأسعار، وتقل موارد الدولة من الضرائب والرسوم فيؤدي ذلك إلى عجز في الموازنة.

يؤدي غسيل الأموال كذلك إلى تدني العملة المحلية في مواجهة العملات الأجنبية لأن غاسلي الأموال يسعون للحصول على نقد أجنبي فيكثر الطلب على العملة الأجنبية فتزيد أسعارها، وتنخفض تبعاً لذلك قيمة العملة الوطنية.

2- الآثار الاجتماعية: جريمة غسل الأموال تجد ضالتها أساساً في المجتمعات التي يكثر فيها الفساد الإداري والمالي والتهريب والرشوة والسرقة، وهذه الجرائم بذاتها خطر أكيد يهدد المجتمعات ويقوضها، يضاف إلى ذلك ما تحدثه جرائم غسل الأموال من طبقيّة في المجتمع،

حيث ترتفع دخول أسر وتنخفض دخول أسر أخرى وتنتشر الجريمة بأنواعها فتنتشر في المجتمع آفات لم يكن يعرفها[26].

3- الآثار الأمنية: من الناحية الأمنية يؤدي تهريب الأموال إلى إضعاف الاقتصاد المحلي وتكثر البطالة وتنتشر تبعاً لذلك الجريمة[27] وتتفكك الأسر كما يؤدي الفساد المالي نتيجة هذه النوع من الجرائم وغيرها إلى عدم قدرة الأسر على تعليم أبنائها فيتنشر الجهل والجريمة.

ويؤدي الحصول عبر هذه الجريمة على أموال سهلة يسهل على أصحابها صرفها لأفساد الآخرين فتنتشر الرشوة وغيرها من جرائم الأموال.

كما أن وقوع هذه الأموال بين أيدي المجرمين يزيد من قدرتهم على تطوير وسائل الجريمة.

4- الآثار السياسية: باعتبار المال عصب الحياة، فمتى وقع في أيدي فاسدة فأنها حتماً ستستغله إلى الوصول إلى أكثر من المال وهي السلطة، فيصل إلى قيادة الدولة وإدارتها أشخاص فاسدون بأموال فاسدة وليست لهم الكفاءة والقدرة على إدارة الدولة ومصالحها فيؤدي ذلك إلى إضعاف الدولة وسقوطها[28].

كما يمكن أن تستغل المجموعات الفاسدة هذه الأموال في إثارة النعرات الدينية والعرقية وتمويل الارهاب والمتطرفين.

كما يؤدي ظهور هذا النوع من الجرائم في بلد ما إلى إضعاف علاقاته السياسية بالدول الأخرى وتصبح في مرتبة أدنى واعتبارها ليست محلاً للثقة، فعلى سبيل المثال، الإقراض من صندوق النقد الدولي يخضع لمعايير محددة، منها[29] تصنيف الدولة اقتصادياً ومالياً والمستوى الإداري فيها ونسبة الفساد.

المبحث الثاني

أركان جريمة غسل الأموال ووسائل مكافحتها

المطلب الأول: أركان جريمة غسل الأموال

تمهيد وتقسيم:

تقوم جريمة غسل الأموال على عنصرين أساسيين هما:

الأول: إخفاء الرابطة بين المجرم والجريمة من خلال عمليات إيهام للتمويه على مصدر الأموال وعلاقة المجرم بها.

الثاني: استثمار الأموال غير المشروعة في عمليات مشروعة قانوناً، لكي يمكن إدماج عائداتها في الدخل العام فيصبح من الصعب التحقق من مصدرها، ويصبح تحويلها والتعامل بها قانونياً.

وفي جريمة غسل الأموال يفترض توافر جريمة سابقة كاملة الأركان وهي: التحصل على أموال غير مشروعة بطريقة غير مشروعة ثم يتوافر القصد عند الجاني لإخفاء مصدرها أو التمويه عليه.

ولا شك عندما يطلق المشرع على سلوك معين فعل أو امتناع وصف جريمة فإنه يكون كذلك وفي بحثنا لأركان هذه الجريمة سنتجاوز دراسة النص التشريعي كركن في الجريمة، وكذلك سنتجاوز عن دراسة النتيجة كركن من أركان هذه الجريمة باعتبار بعض الجرائم تكتمل دون نتيجة إجرامية وهي جرائم الفعل المجرد أو السلوك المجردة فعل أو امتناع المخالف للنص المجرم للسلوك، ونسلك في دراسة أركان هذه الجريمة توضيح ركنيها المادي والمعنوي.

أولاً- الركن المادي:

لا تقوم الجريمة إلا بركن مادي وهو السلوك المجرم قانوناً، والذي يتحقق به الاعتداء على المصالح المحميّة ويشكل المظهر الخارجي للجريمة، فهو الواقعة المادية المطابقة للنص التجريمي[30]، فجريمة غسل الأموال تقوم على ركن مادي وهو السلوك الذي يظهر في صورة خارجية يمكن استظهارها وإثباتها، في سلوك الجاني الذي يهدف إلى إضفاء الشرعية بمجموعة من التعاملات على المال غير المشروع، وحددها المشرع الليبي في مجموعة من الأفعال أو التصرفات التي يسلكها الجاني فتكوّن الركن المادي للجريمة حيث نصت المادة

الثانية من قانون مكافحة غسل الأموال رقم 2لسنة 2005 على أنه يُعد مرتكبَ جريمة غسل الأموال كل من أتى سلوكاً من أنماط السلوك الآتية:

أ- تملك الأموال غير المشروعة أو حيازتها أو نقلها أو استغلالها أو التصرف فيها على أي وجه أو تحويلها أو نقلها أو ايداعها أو إخفائها بقصد تمويه مصدرها غير المشروع.

ب- تمويه حقيقة الأموال غير المشروعة أو إخفاء مكانها أو طريقة التصرف فيها أو حركتها أو الحقوق المتعلقة بها أو ملكيتها أو حيازتها.

ج- الاشتراك فيما سبق بأي صورة من صور الاشتراك[31].

فالمشرع الليبي جعل السلوك الإجرامي الموضح في النص أساساً للعقاب دون النظر إلى النتيجة الإجرامية فجريمة غسل الأموال هي جريمة سلوك مجرد أو نشاط محض.

واتفاقية فيينا تحدد ثلاثة مظاهر تعتبرها جوهراً للركن المادي لجريمة غسل الأموال أوردتها المادة الثانية[32] وهي:

أ- تحويل أو نقل الأموال المتحصلة من الاتجار غير المشروع بالمخدرات وغيرها.

ب- إخفاء أو تمويه حقيقة الأموال المتحصلة من الجرائم وخاصة جرائم الاتجار غير المشروع.

ج- اكتساب أو حيازة أو استخدام الأموال المتحصلة من الجرائم وخاصة جرائم الاتجار غير المشروع بالمخدرات.

ثانياً- الركن المعنوي:

جريمة غسل الأموال، جريمة عمديّة تقوم على القصد الجنائي المتحققة عناصره من علم وإرادة، وذلك لأن الجاني تتجه إرادته الواعية إلى ارتكاب نشاط أو سلوك يعلم مسبقاً عدم مشروعيته وذلك بتصرفه في أموال وعائدات من أعمال غير مشروعة محاولاً إضفاء المشروعية عليها.

وفي جريمة غسل الأموال يتوافر القصد الجنائي العام والقصد الجنائي الخاص حيث يقصد الجاني قصداً خاصاً إخفاء مصدر الأموال أو مكانها أو التهرب من الوقوع تحت طائلة القانون بتجنب الإبلاغ عن الجريمة.

وقد بيّن القانون الليبي رقم 2لسنة 2005 بشأن مكافحة غسل الأموال أن المشرع استلزم قصداً خاصاً لارتكاب هذه الجريمة وبيّن صوراً للسلوك الإجرامي وهي نقل وتحويل وتملك وحيازة واستغلال وإيداع وإخفاء.

ويظهر المشرع الليبي المفهوم الموسع للركن المعنوي في المادة الثانية من القانون رقم 2لسنة 2005 بنصه على عنصر العلم بقوله (بقصد تمويه مصدرها غير المشروع) فالجاني يقصد قصداً عاماً مبنياً على العلم والإرادة وهو اتجاه إرادته إلى مباشرة السلوك الإجرامي المحقق للركن المعنوي للجريمة، ويقصد قصداً خاصاً وهو تحقيق أحد غرض الجريمة[33]، وهما إخفاء المصدر غير المشروع للأموال أو مساعدة الجاني على الإفلات من جريمته.

وقد بيّنت اتفاقية (فيينا) في المادة الثانية أن جريمة غسل الأموال جريمة عمدية، وهو ما أكدت عليه اتفاقية (تونس) في المادة الثانية واتفاقية (باليرمو) في المادة السادسة في اتفاقيات تجريم غسل الأموال[34] والجريمة العمدية يتكون ركنها المعنوي من عنصرين هما الإرادة، وهي إرادة الجاني السلوك المكون للجريمة، والعلم وهو الإحاطة بالعناصر القانونية والواقعية للجريمة.

المطلب الثاني: وسائل مكافحة جريمة غسل الأموال

أدرك العالم خطورة جريمة غسل الأموال على الاقتصاديات الدولية والوطنية، وتأثيرها على ارتفاع معدل الجريمة ودعم الحركات الإجرامية من إرهاب وعنصرية وتطرف بأنواعه، وهدرها لأموال كثيرة كان الأوجب أن تستخدم فيما يخدم الإنسانية من تقدم ورقي، احساساً بكل ذلك تظافرت جهود الدول فأنتجت اتفاقيات ومؤتمرات دولية ولجان فاعلة لمكافحة خطر هذه الجريمة، وطورت الدول تشريعاتها الداخلية لمحاربة هذه الظاهرة الخطيرة، ونعرض لهذه الجهود في اتجاهين:

الاتجاه الأول: الجهود الدولية لمكافحة جريمة غسل الأموال

أولت الأمم المتحدة اهتماماً كبيراً بهذه الجريمة وعيّاً بخطورتها وتأثيرها على الأمن والسلم الدوليين وفي سبيل مكافحتها انتجت الأمم المتحدة الاتفاقيات والمؤتمرات الآتية:

1- اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة[35]:

تنبه العالم لجريمة غسل الأموال وخطورتها في إطار اهتمامه بالجريمة المنظمة في المؤتمر الخامس لمنع الجريمة المنظمة في جنيف عام 1975م وتمت مناقشة المتغيرات في أبعاد الجريمة واتخاذها صفة العمل التجاري دولياً ووطنياً وتأثيرها الخطير باعتبارها جرائم غير منظورة، يقودها ذوي الياقات البيضاء وتتمتع بالسرية.

2- اتفاقية الأمم المتحدة بشأن الاتجار غير المشروع في المخدرات والمؤثرات العقلية 1988م[36]:

تهدف هذه الاتفاقية إلى توحيد الجهود الدولية للتصدي لجريمة الاتجار غير المشروع بالمخدرات والمؤثرات العقلية وغسل الأموال الناتجة من هذه النشاطات القذرة، واهتمت الاتفاقية بالمصادرة كعقوبة عن هذه الجريمة وانتجت هذه الاتفاقية مجموعة (قافي GAFI) وهو اتفاق رؤساء الدول السبعة الأكثر تقدماً لمحاربة ظاهرة غسل الأموال.

3- اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطن، إيطاليا (باليرمو) 2000م[37]:

جاءت هذه الاتفاقية لتعزيز التعاون الدولي لمنع الجريمة المنظمة عبر الحدود، وقررت أن الجريمة تكون دولية إذا ارتكبت في أكثر من دولة أو ارتكبت في دولة وأجرى التخطيط لها في دولة أخرى أو ارتكبت في دولة واحدة ولكن امتدت أثارها السلبية إلى أكثر من دولة.

4- مؤتمر الأمم المتحدة الثامن لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين (هافانا) كوبا 1990م[38]:

عقد المؤتمر في إطار اتخاذ إجراءات دولية ووطنية لمكافحة الجريمة المنظمة وبروز الجرائم المالية والاقتصادية التي تقوّض الاقتصاديات الدولية والوطنية.

5- مؤتمر المخدرات وغسل الأموال 1997م[39]:

عقد المؤتمر لمناقشة غسل الأموال باعتباره مشكلة تواجهها كل المؤسسات المالية، وكيفية مكافحتها.

6- لجنة (بازل) سويسرا للرقابة المصرفية 1988م[40]:

وضعت في هذه اللجنة القواعد الرقابية للضوابط الواجب توافرها والتي يجب أن يتم الالتزام بها عالمياً، للسعي إلى استقرار الاقتصاد العالمي.

الاتجاه الثاني: الجهود الوطنية لمكافحة جريمة غسل الأموال:

تبذل الدول الوطنية جهودها لمكافحة هذه الجريمة لخطورتها عالمياً ولخطورتها المضاعفة على كل دولة بذاتها فتبذل الدول جهودها لحماية اقتصادياتها الوطنية واستقرار مجتمعاتها اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وأمنياً فلقد سنت الدول الوطنية قوانين تكافح هذه الجريمة ونصت على عقوبات جسيمة لردع مرتكبيها، وعلى سبيل المثال:

المشرع الليبي مثل كثير من المشرعين أقر بعقوبة الحبس على كل من أخفى أشياء مسروقة أو متحصلة من جناية أو جنحة مع علمه بذلك أو مكّن الغير من الحصول على شيء من هذه الأشياء.

وأصدر المشرع الليبي القانون رقم 3لسنة 1986م بشأن الكسب غير المشروع وقانون من أين لك هذا.

وبشأن مكافحة جريمة غسل الأموال أصدر المشرع الليبي القانون رقم 2لسنة 2005 الذي عاقب في المادة الرابعة منه مرتكبي هذه الجريمة بالسجن وبغرامة تعادل المال محل الجريمة مع مصادرة المال، وإذا كان الجاني مساهماً في الجريمة المتحصلة منها الأموال سواء أكان فاعلاً أو شريكاً عوقب بعقوبة الجريمة مع زيادة حديها إلى الثلث.

وتعاقب المنشأة التي ترتكب الجريمة باسمها أو لحسابها بغرامة تعادل المال محل الجريمة.

كما يعاقب بالحبس وبغرامة لا تجاوز عشر ألاف دينار ولا تقل عن ألف دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين كل مسؤول أو موظف في منشأة مالية أو تجارية أو اقتصادية على علم بوقوع سلوك في منشأته يتصل بجريمة غسل الأموال ولم يبلغ عنه الجهات المختصة.

وأنشأ القانون وحدةً تسمى وحدة المعلومات المالية دورها مكافحة ومتابعة جريمة غسل الأموال وإحاطة المحافظ بكل ما يتعلق بهذا الأمر.

وأنشأ القانون كذلك اللجنة الوطنية لمكافحة غسل الأموال برئاسة محافظ مصرف ليبيا المركزي.

كما انظمت ليبيا إلى اتفاقية فيينا بشأن مكافحة الاتجار في المخدرات والمؤثرات العقلية، وانضمت كذلك للاتفاقية العربية لمكافحة الاتجار غير المشرع في المخدرات المنعقدة بتونس 1999م.

الخاتمة

جريمة غسل الأموال أصبحت ظاهرة إجرامية خطيرة تهدد استقرار المجتمعات، حيث تستخدم عائداتها في نشر وتطوير وتوسيع الجريمة بأنماط وأشكال مختلفة وجريمة غسل الأموال ليس من السهل متابعتها ومكافحتها لأنها تقوم على عمليات مالية فنيّة ومعقدة وتستخدم أجهزة وأدوات تقنية والكترونية متطورة، ويقوم عليها مجرمون مهرة يصعب تعقب أفعالهم.

وقد تنبه العالم لخطورتها ويعمل جاهداً على محاربتها، فتطورت قوانين العقوبات الوطنية وأبرمت الاتفاقيات والمعاهدات الدولية لمكافحتها وفي هذا البحث حاولنا رسم الملامح القانونية لهذه الجريمة معرفين بها وبخصائصها ومراحل ارتكابها وأثارها ومفهومها القانوني وأركانها ووسائل وسبل مكافحتها.

ومن خلال هذا البحث الذي وقع في مبحثين وأربعة مطالب خلص الباحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات.

أولاً- النتائج:

1- أن جريمة غسل الأموال جريمة عمدية تنشأ بتوافر القصد الجنائي العام والخاص.

2- أن هذه الجريمة متعديّة الحدود فهي جريمة دولية، وهي صورة من صور الجريمة المنظمة.

3- أن هذه الجريمة تهدد اقتصاديات البلدان وتهدر ثرواتها وتدمر استقرارها اقتصادياً واجتماعياً وأمنياً وسياسياً.

4- تقوم هذه الجريمة على استعمال الأدوات العلمية المتطورة وبالذات وسائل الاتصالات كالأنترنت.

5- أن أهم وسائل تحويلها ونقلها وإخفائها تكون غالباً عن طريق المؤسسات المالية.

6- تزداد هذه الظاهرة وتنتشر في ظل الفساد الإداري والاقتصادي وعدم وجود الرقابة الحقيقية.

7- ضعف بعض التشريعات العقابية الوطنية وعدم وجود تشريع عقابي دولي موحد يتصدى لهذه الجرائم.

ثانياً– التوصيات أو المقترحات:

1– تطوير التشريعات الوطنية لمحاربة هذه الجريمة بمحاربة الحصول على الأموال الفاسدة التي تقوم عليها هذه الجريمة.

2– اعتبار هذه الجريمة جريمة دولية فيقترح توحيد التشريعات التي تنص على العقاب فيها.

3– المتابعة الدقيقة والرقابة اللصيقة على عمليات التحويل المصرفية.

4– تدريب العاملين في المصارف على كيفية متابعة ومكافحة هذه الجريمة.

5– إنشاء مؤسسة سريّة مهمتها متابعة هذه الجريمة بالتنسيق مع كل المؤسسات ذات العلاقة.

6– تبادل الخبرات بين الدول بما يسمح بتطوير مكافحة هذه الجريمة.

7– يجب العمل على الإصلاح الإداري والاقتصادي في الدولة.

8– ضرورة العمل على التعاون القضائي الدولي والاستفادة من تجارب الدول المتقدمة.

والله ولي التوفيق

الباحث

هوامش البحث

(1) د. طارق كاظم، جريمة غسل الأموال، بحث منشور، كلية القانون، جامعة ذي قار، ص31.

(2) حامد عبد اللطيف عبد الرحمن، جريمة غسل الأموال وسبل مكافحتها، رسالة ماجستير، الاكاديمية الملكية، البحرين، 2012م، ص10.

(3) حامد عبد اللطيف، مرجع سابق، ص15.

(4) حامد عبد اللطيف، مرجع سابق، ص15.

(5) د. السيد أحمد عبد الخالق، الآثار القانونية والاجتماعية لغسل الأموال، بحث منشور، مجلة كلية الحقوق، المنصورة، 1977م، ص8.

(6) إبراهيم حامد طنطاوي، المواجهة التشريعية لغسيل الأموال في مصر، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، 2007م، ص7.

(7) محمد فتحي عبيد، الأجرام المعاصر، منشورات أكاديمية نايف الأمنية، الرياض، 1999م، ص280.

(8) د. محمد الأمين البشري، التحقيق في جرائم غسل الأموال، مجلة الشرطة، دملة، الأمارات، س32، 2002م، عدد 383، ص38.

(9) نور الدين عبد الباقي المهدي، غسل الأموال ماهيته وآثاره، مقالة في موقع الحرب الشيوعي العراقي، 2011م، ص766.

(10) حمدي عبد النعيم، غسل الأموال في مصر والعالم، القاهرة، عالم الكتب، 1997م، ص45.

(11) اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الاتجار غير المشروع في المخدرات والمؤثرات العقلية، الجلسة العامة السادسة، 19 ديسمبر 1988م.

(12) د. طارق كاظم عميل، جريمة غسل الأموال، دراسة في ماهيتها بالعقوبات المقررة لها، مجلة النزاهة، الشفافية للبحوث والدراسات، جامعة ذي قار، كلية الحقوق، بحث منشور، ص35.

(13) رمزي نجيب القسوس، غسيل الأموال جريمة العصر، دار وائل للطبع والنشر، عمان، 2002م، ص13.

(14) د. طارق كاظم عجيل، جريمة غسل الأموال، دراسة في ماهيتها والعقوبات المقررة لها، مجلة النزاهة والشفافية للبحوث والدراسات، جامعة ذي قار، كلية القانون، العراق، ص40.

(15) د. عبد الفتاح بيومي حجازي، جريمة غسل الأموال بين الوسائط الالكترونية ونصوص التشريع، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006م، ص15.

(16) محمد أحمد عبد الرحمن، غسل الأموال، إصدارات مركز البحوث والدراسات، الأمارات العربية المتحدة، ص48.

(17) د. السيد أحمد عبد الخالق، الآثار الاقتصادية والاجتماعية لغسل الأموال، مجلة الحقوق، المنصورة، 1997م، ص665.

(18) د. منى أشقر جبور، تبييض الأموال الناتجة عن الاتجار غير المشروع بالمخدرات، مركز المعلومات القانونية، كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية، الجامعة اللبنانية، بيروت، بدون سنة نشر. ص112-114.

(19) حامد عبد اللطيف عبد الرحمن، جريمة غسل الأموال وسبل معالجتها، رسالة ماجستير، الأكاديمية الملكية للشرطة، البحرين، 2012م، ص23.

(20) أروى فايز الفاعوري وأيناس محمد اقطيشات، جريمة غسل الأموال المدلول العام والطبيعة القانونية، دار وائل للنشر، عمان، 2002م، ص34.

(21) عمر بن يونس، يوسف شاكر، غسل الأموال عبر الانترنت، موقف السياسة الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة، 2004م، ص138.

(22) نعيم مغيغب، تهريب وتبيض الأموال، دراسة في القانون المقارن، 2005م، ص23.

(23) سعود بن عبد العزيز المريشد، غسيل الأموال الالكتروني في القانون السعودي والمقارن، مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد3، ص228.

(24) محمود كبيش، السياسة الجنائية في مواجهة غسيل الأموال، دار النهضة العربية، القاهرة، 2001م، الطبعة الثانية، ص37.

(25) نادر موسى، تبيض الأموال وغسيلها كبرى الجرائم المعاصرة، دار الأمراء للنشر والتوزيع، الإمارات، 2002م، ص45.

(26) صلاح الدين حسين السيس، غسل الأموال الجريمة التي تهدد استقرار الاقتصاد الدولي، دار الفكر، القاهرة، 2004م، ص188.

(27) صقر بن هلال المطيري، جريمة غسل الأموال، دراسة حول مفهومها ومعوقات التحقيق فيها وإشكاليات تنسيق الجهود الدولية لمواجهتها، رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، قسم العدالة الجنائية، 2004م، ص52.

(28) صقر بن هلال المطيري، المرجع السابق، ص54.

(29) صقر بن هلال المطيري، المرجع السابق، ص54.

(30) صقر بن هلال المطيري، المرجع السابق، ص38.

(31) المادة الثانية من القانون رقم 2 بشان مكافحة غسل الأموال.

(32) د. مصطفى طاهر، المواجهة التشريعية لظاهرة غسل الأموال من جرائم المخدرات، مطابع الشرطة للطباعة والنشر، القاهرة، ص70.

(33) د. أشرف توفيق شمس الدين، قانون مكافحة غسل الأموال، دراسة نقدية مقارنة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 2007م، ص59.

(34) حامد عبد اللطيف عبد الرحمن، جريمة غسل الأموال وسبل مكافحتها، مرجع سابق، ص41.

(35) د. عبد المطلب عبد الحميد، العولمة واقتصاديات البنوك، الدار الجامعية الإسكندرية، 2001م، ص270.

(36) د. صلاح الدين حسين السيسي، الجريمة التي تهدد الاقتصاد الدولي، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003م، ص32.

(37) د. قاسم سعاد، البنوك وتبيض الأموال، معهد العلوم الاقتصادية، المركز الجامعي المدنية، 2006م، ص39.

(38) إيناس سليم، قانون غسل الأموال المصري في ضوء المعايير الشرعية، وجدلية العولمة، الإسكندرية، 2001م، ص4.

(39) د. نادر عبد العزيز شافي، تبيض الأموال، المركز الجامعي، المدينة، ص234.

(40) د. عبد المطلب عبد الحميد، العولمة واقتصاديات البنوك، مرجع سابق، ص274.

واقع المسرح الليبي وآفاقه المستقبلية

د. علي عياد محمد صالح
كلية الآداب والعلوم ـ المرج ـ جامعة بنغازي
د. أنيس السنوسي ميلود محمد
كلية التربية ـ البيضاء ـ جامعة عمر المختار

الملخص

من خلال تقويم لواقع المسرح الليبي وآفاقه المستقبلية عبر مراحله المتعاقبة، واستقصاء حاجاته للنهوض به، من أجل تواصل مؤثر في الحركة الأدبية الليبية عامة، والعربية خاصة. تبين أن الخطاب المسرحي الليبي جاء امتداداً لصورة المسرح في البلاد العربية، فترعرعت المسرحية مع المضامين التي رأى الكتّاب أهمية تقديمها، بناء على الواقع المعيش، وربما اختلطت تلك المضامين وتشابكت، لكنها بين الإسفاف والإجادة أوضحت الاتجاهات التي سار فيها المسرح الليبي. وتكمن أهمية هذه الدراسة لإيضاح الخطوات والمرتكزات الأساسية لإيجاد حركة مسرحية فاعلة ومؤثرة، مواكبة لعمليات التحول الاجتماعي، واستشراف المستقبل، ولتحقيق هذا الهدف اعتمدت الدراسة بعض المحاور الآتية: إرهاصات المسرح الليبي، المعطيات الإيجابية التي أسهمت في نهضة الحركة المسرحية في ليبيا، الظواهر السلبية والإشكالات التي واجهت المسرح في ليبيا، كيفية تطوير المسرح في ليبيا.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، وانتهت الدراسة بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

مقدمة

منذ ظهور الإنسان على أديم الأرض وغريزة التشخيص والمحاكاة والتقليد عالقة بوجدانه، وتشكل جزءاً من سلوكياته اليومية، فالإنسان بطبعه يحنّ إلى استعادة صور الماضي لاستلهام العبر، وللاستفادة من أخطاء الأسلاف، وأيضاً للترويح عن النفس كي يسكن روعها الناتج عن غموض الطبيعة. وكل ذلك كان بدافع البحث عن حياة أفضل.

وعندما نضج الفكر الإنساني طور هذه الغريزة الفطرية إلى فن عرف بـ (فن الدراما) أي الفن الذي يتلازم، أو يتزامن فيه القول مع الفعل – حسب تفسير أرسطو – ثم خصصوا مكاناً لعرض ومشاهدة هذه الدراما أطلقوا عليه مصطلح (ثياتر)، أي مسرح – وفق ترجمة بطرس البستاني– منذ ذلك الحين وفن المسرح مرتبط بالمصير الإنساني، مواكب للانقلابات الاجتماعية الكبرى، ومرافق للثورات، ومتزامن مع ظهور الفلسفات والأفكار والآراء المستنيرة، وغير المستنيرة أيضا، إذ أن المسرح ليس في كل الحالات فوق مستوى الشبهات، فكما أنه موجود في المواقع النبيلة، فهو موجود كذلك في مواقع الرذيلة، موجود حيث وجد السمو، وموجود كذلك حيث وجد الانحطاط، وذلك؛ لأنه كالقلم ... كالريشة ... كالآلة الموسيقية ... كالبندقية موقعه مرهون باختيارات مريديه، فكيفما وحيثما يكون هؤلاء يكون مسرحهم.

على أن التاريخ يقول: إن موقعه السامي هو القاعدة وما خالف ذلك هو مجرد استثناء، ومحض انحراف عن المسار، ولذلك احترمته الشعوب، والحكومات فمنحت المتميزين فيه الجوائز والهدايا، وأطلقت عليهم الألقاب الرفيعة، وعلقت على صدورهم النياشين والأنواط، بل واتخذت من بعضهم رموزاً خالدة، كما هو حال (شكسبير) بالنسبة لبريطانيا، وليس هذا سوى اعتراف بالدور النقدي، والنضالي، والإصلاحي، والثقافي، والترويحي للمسرح عبر كل العصور والدهور.

بيد أن المسرح في منطقة العرب كان له شأن آخر حيث اجتمعت على محاربته السلطة الدينية والسلطة السياسية، وتآلفت على عداوته طبقة الأعيان، ومرد ذلك إلى خطورة دور المسرح وفاعليته في استنهاض الهمم، وإذكاء نار الغضب في النفوس الفاضلة من أجل التحرر والثورة على الفساد بكامل مظاهره.

وللمسرح العربي المعاصر بدايتان، البداية الأولى: هي المتصلة بالظواهر الدرامية الشعبية، والذي ظل قسم منها مستمراً حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وما زال جزء كبير منها يُمارس حتى الآن مثل: القراقوز، وخيال الظل، وأما

البداية الثانية: فهي الأكثر جدية رغم نشأتها التي جاءت مقلدة للمسرح الأوربي في المضمون والشكل، ورغم أنها كانت نقلاً يكاد يكون حرفياً إلا أن التلاقح مع نتاج الغرب لا يعتبر منقصة؛ لأن ظاهرة المسرح في الوطن العربي ليست منقطعة عن التجربة العالمية في المسرح.

ويتخذ المسرح في ليبيا على الصعيد التاريخي مكانة مرموقة بين باقي الأشكال الثقافية والفنية، حيث برز المسرح كأحد أهم المعالم القائمة في المدن الأثرية الليبية كمدينة لبدة، ومدينة صبراتة، وقورينا، ولعل عُمر مسرح لبدة الذي بُني في السنة الأولى قبل الميلاد يعطي دلالة كبيرة على أهمية وعراقة المسرح في ليبيا.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك بعض الدراسات التي تناولت جانبا من جوانب هذه الدراسة، منها:

- تاريخ المسرح في ليبيا، للكاتب المهدي أبو قرين (1981 م).
- المسرح الذي نريده، لمؤلفه محسن الخياط (1982 م).
- كتابات ليبية، وهي من تأليف: سليمان كشلاف (1977 م)، وغيرها.

لإيجاد حركة مسرحية فاعلة ومؤثرة، مواكبة لعمليات التحول الاجتماعي، واستشراف المستقبل يمكن دراسة هذه الدراسة حسب المحاور الآتية:

1 ـ إرهاصات المسرح الليبي:

لقد ارتبطت **نشأة المسرح الليبي** بقضايا وطنية وتاريخية واجتماعية، جعلت خطابه امتداداً لصورة المسرح في الوطن العربي، وقد شكّل التراث دعامة مهمة انطلقت منها بدايات المسرح المقاوم، وما واجهه من قمع الاحتلال للفرق، وسجن أعضائها، إلا أن حبل التواصل وإنْ أصابه التراخي أحياناً لم ينقطع، وأفاد التحايل بإعطاء عناوين عاطفية لمسرحيات سياسية في عرضها، وإيصال مضامينها للمتلقين، ثم كان القالب الاجتماعي حيلة أخرى احتضنت التحريض السياسي ببعديه القومي والوطني، ولم يغفل الشأن الاجتماعي والقضايا الإنسانية، عبر ممارسة النقد الاجتماعي، بفضح المفاسد والانحرافات، والدعوة إلى الأخلاق الحميدة، والسلوك النبيل، وكشف الظلم والاستبداد، والتخلف.

وبصفة عامة، ترعرعت المسرحية مع المضامين التي رأى الكتّاب أهمية تقديمها بناءً على الواقع المعيش، وربما اختلطت تلك المضامين وتشابكت، لكنها بين الإسفاف والإجادة، أوضحت الاتجاهات التي سار فيها المسرح الليبي.

وقد شهدت الدولة بدءاً من عام 1970م تطوراً في كل مفاصل الحياة، حقق في قطاعات متعددة انعطافاً كبيراً تجاه تطور نواحي الحياة الاجتماعية والعمرانية والاقتصادية والتعليمية، وغيرها من البنى الارتكازية، ومنها قطاع الثقافة، الذي تطور بوتائر سريعة في كل حقول المعرفة والإبداع، والطباعة والنشر، وإصدار الدوريات المختلفة، وشهد المسرح المحلي قفزات جريئة ومتعددة، صاحبتها طموحات واسعة، وهاجس تطويره وتفعيله، والرقي برسالته الإنسانية، والتطلع لمستقبل أفضل، يضعه في مصاف المسارح المتقدمة عربياً وعالمياً، وتلمّس المهتمون احتياجاته، فجاءت جهود عدة معنوية ومادية، سعت عبر المراحل التي مرّ بها، لسدّ الثلمات قدر ما سمحت به الإمكانات.

ومن تلك الجهود المعنوية ما نشر بوسائل الإعلام المتاحة، عن الدعوة للوعي بأهمية المسرح، والسبل الكفيلة للنهوض به، وقد اتجهت بعض الآراء لوضع هذه المهمة على عاتق الشباب، وأكدت آراء أخرى الدور الفعال الذي يجب أن يضطلع به المجتمع لتقوية دعائم المسرح[1]، وبمضي المراحل الزمنية سارت هذه الجهود المعنوية، واتسعت آفاقها، فتعدّدت، وتجاوزت الصحف والمجلات إلى عقد الندوات، ووضع التوصيات والمقترحات، الرهينة بتفعيل الحركة المسرحية في البلاد.

ويوازي هذه الجهود المعنوية جهود أخرى مادية، تمثلت في حضور المؤسسة الحكومية، واعترافها بما حققه المسرحيون، وتم إنشاء إدارة للفنون والآداب، تضم قسماً لرعاية شؤون المسرح، وافتتاح معهد جمال الدين الميلادي للتمثيل والموسيقى، وتكوين فرق المسرح الوطني، إضافة إلى محاولة سد النقص في مستوى الاختصاص، باستقدام بعض الخبراء العرب، وتوزيعهم على المدن الليبية، لتدريب الفرق على أسس علمية، وإقامة المهرجانات المحلية، والمشاركة في المهرجانات الخارجية، التي أكسبت العاملين خبرة، وخلقت لديهم الحافز على المنافسة بأحسن الأعمال.

2 ــ المعطيات الإيجابية التي أسهمت في نهضة الحركة المسرحية في ليبيا:

قرار إنشاء اتحاد الكتاب الليبيين، وتأسيس رابطة للفنانين، وتأسيس الشركة العامة للخيالة، وإنشاء الهيئة العامة للمسرح والموسيقى والفنون الشعبية، التي لعبت دوراً أكثر حيوية في تفعيل النشاط المسرحي، والإسهام في النهوض ببنيته الارتكازية، وتشكيل طواقمه الفنية، عبر صلاحياتها الموسعة، وأهمها توفير خدمات الفنون في أنحاء البلاد جميعاً، الأمر الذي أنتج إنشاء المباني المسرحية، والقاعات الموسيقية، وشراءها واستئجارها، وافتتاح مسرح الطفل والشباب، وتكوين الملاكات الفنية في كل التخصصات المسرحية، عبر خطط تدريب داخلية وخارجية، ومنها إيفاد الفرق للخارج، وفق اتفاقات التبادل الثقافي العربية والأفريقية والأوربية[2]، وكذلك إيفاد البعثات الدراسية الجامعية والعليا، ومؤخراً أُستحدث بعض المعاهد والكليات الفنية، وعزّز كلّ ذلك رعاية مالية كبرى للقطاعين العام والخاص، ودعم سخي للمشاركات الخارجية.

وفي مجتمع محافظ ينوء بعبء التقاليد والأعراف المكبّلة للمرأة، تعد مشاركتها في المسرح حدثاً يشار إليه باهتمام، وقد ظهر ذلك ملموساً بدءاً من أواخر عام 1973م[3].

وهكذا تجاوز المسرح مرحلة البدايات والتعثر والفوضى، *وتمكّن من رسم الكثير من ملامحه، وتكوين أشكاله*[4]، ولعل إحدى أهم العثرات مشكلة التأخر في إجازة النصوص للعرض، بسبب أزمة تأويل ما يذهب إليه الكاتب ومعالجاته، وقد انتهت هذه المشكلة في منتصف الثمانينيات، حين أسندت مهمة الإجازة لرابطة الأدباء والفنانين، وهذه إحدى المتغيرات الإدارية التي جهد المسرح للاستفادة منها، فدأب نحو التطور والفاعلية، دون أن يتخلى عن مضامينه المنبثقة عن واقع المبدعين والمتلقين، فالمسرح الشعبي في بنغازي مثلاً حرص على تناول مسرحيات مفهومة وهادفة، ونجح في كسب جمهور واسع وجيد، على أساس من المسؤولية والالتزام الاجتماعي والثقافي والسياسي.

ولم يعدم الكاتب المسرحي التشجيع، ومن ذلك اشتراط القائمين على أعمال المهرجان المسرحي الثاني عام 1973م، أن تكون النصوص المشارك بها لكتاب ليبيين.

ومع أن هناك نصوصاً اختارت عبر موضوعاتها تعرية واقع المجتمعات العربية المتخاذلة، والحضيض السياسي الذي أنتجه بعض القائمين على أمره[5]، ونصوصاً اختارت الواقعية الاجتماعية بمرجعية المسرح التجاري المصري[6]، إلا أن معظم النصوص التي يختارها المخرج الليبي يحمل في ثناياه المشكلات الاجتماعية، تبعاً لتصميم تتآلف فيه الملهاة والجاد، وشيء من الارتجال، بنسق الواقعية النقدية الملتهبة التي فرضت نفسها في المسرح الليبي[7]، ومن تلك النصوص مثلاً (لعبة السلطان والوزير)[8]، و(خطط صاحب المقهى)[9]، وبعض نصوص (علي الجهاني)، مثل: (حميدة وحميد)([10]) و(الأبلة تعويضة)([11]).

ويبقى التطور في المسرح الليبي نسبياً إذا قورن بالمسرح في سورية ولبنان ومصر مثلاً، لكنه مع نسبيته أتاح للمسرح الليبي أن يقف إلى جانب المسارح العربية الأخرى، دون أن يكون متخلفاً عنها، وأن يتحصل على جوائز الإبداع في بعض المهرجانات، دون إغفال للفارق الزمني بين ظهوره وظهور تلك المسارح.

وفي العقد الأخير فُصلت الثقافة عن الإعلام، وأخذت مسمى مجلس الثقافة العام، ومع اهتمامه الموسع، وجهوده الحثيثة، إلا أنه لا ينبغي نسيان الدور التكاملي بين المسرح والإعلام، فالإعلام يثري النشاط المسرحي عبر آلياته المختلفة، وإجمالاً حققت الجهود المسرحية العديد من النجاحات منها:

- إبراز الكتّاب المسرحيين، بنشر نصوصهم المسرحية.
- استمرار اكتشاف المواهب الجيدة، خاصة في التمثيل.
- إبراز الموهوبين التقنيين في مكملات البناء المسرحي.
- إبراز المبدعين في المجال الموسيقي.
- تقديم عروض مسرحية متميزة، ترتقي إلى مستوى الإبداع.
- تكوين فرق جديدة واعدة.

– اتساع رقعة المقالات النقدية، والقراءات التقويمية المواكبة للعروض، من حيث النص المسرحي؛ إعداداً واقتباساً وترجمة وارتجالاً وتأليفاً، والإخراج والتمثيل، ومكملات العرض المسرحي.

ومرّ النص المسرحي أيضاً بمراحل تطور، بدءاً من تكويناته الأولى، وبذور النشأة، التي أينعت ضمن مصطلحات المرحلة (رواية – تمثيلية)[12]، كما ظهر النص المعد والمقتبس، إضافة للنص المؤلف، وكان أن نهجت أولى المحاولات المسار الرومانسي في نوعية البطل، ووحدتي الزمان والمكان، ومن نماذج ذلك مسرحيتا (عمر بن أبي ربيعة)[13]، و(وضاح اليمن)[14]، وقد نُشرت بعض النصوص في الصحف والمجلات، لكن أغلبها أُهمل توثيقه، لأن التركيز كان منصباً على النواحي الفنية للعروض أكثر من النص الأدبي، وإجمالاً هي نصوص لم توطن لخصائص يمكن الركون إليها لرسم ملامح مسرح ناضج.

ثم اشتد عود التجربة بالتفات المثقفين من القصاصين والروائيين والشعراء لهذا الفرع من فروع الأدب، فعكس إنتاجهم إدراكاً لسماته وخصائصه، كحسن التقسيم الذي اتبعوه في المسرحيات المتعددة الفصول، وهو فهم اتسعت دلالته لاحقاً، حين استحدثوا مصطلحات تقسيم جديدة من مثل (حدث – نقلة – تكوين – لقطة – منظور)، أجادوا انتقاءها وتوظيفها في بنية النص، وفي الفترات اللاحقة ظهر اتجاه هدف إلى استبدال التقسيم التقليدي بمصطلحات من مثل (منظر – لوحة – مشهد – يوم – ليلة)، ومع هذا لا يعدم المتتبع وجود عثرات وحشو وإطالة في فصول بعض النصوص.

وقد تحكمت ظروف النشر إبان الخمسينيات والستينيات في عدد فصول المسرحيات، فكانت الوفرة للنصوص ذات الفصل الواحد، لملاءمة حجمها لمساحات النشر بالدوريات، حتى إذا حلّ عقد السبعينيات، توالى إصدار النصوص المتعددة الفصول في طبعات مستقلة، وشهد أيضاً ظهور المسرح الغنائي، واتساعاً في مجال المسرح الشعري.

وكثيراً ما ابتعد النص عن وحدة الموضوع، فاحتوى عقداً ثانوية، أو جمع بين الملهاة والمأساة، وإضافة للاتجاه الرومانسي ظهر أيضاً الاتجاه التقليدي الكلاسيكي، خاصة في وحدة المكان، الذي لم يحظ بتنوع يذكر جرياً على إمكانات العرض المحدودة، وكذلك بناء الحبكة عبر مراحلها الثلاث (تمهيد – وسط – خاتمة)، وهناك نصوص ركّزت على وحدة البنية والشكل، وأهملت وحدتي الزمان والمكان، ونصوص خرجت عن البناء التقليدي، وتأثرت بالتجديد الدائر عربياً وعالمياً، فظهرت الدراما التعبيرية والملحمية والواقعية المتأثرة بـ (هنريك إبسن) النرويجي، و(أنطون تشيخوف) الروسي، ودراما العبث، إضافة إلى المنهج البريختي، وبيانات التسييس لـ (سعد الله ونوس).

ولم يركز المؤلفون على الصراع وأهميته في البناء الدرامي للنص إلا بعد فترة السبعينيات، فعمدوا إلى إبرازه بمختلف أشكاله، كما تنوعت الخاتمة، فجاءت بصور عدة، منها الخاتمة المفتوحة التي تتيح للمتتبع وضع تفسيره الخاص، والخاتمة المستقلة، وقد برزت الشخصيات بكل مكوناتها الجسمية والمعرفية والبيئية، سواء أكانت نمطية أم متطورة، ثانوية أم رئيسية، وقد قدّم الكتّاب نصوصهم باللغة العربية الفصحى، وباللهجة العامية.

3 ـ الظواهر السلبية والإشكالات التي واجهت المسرح في ليبيا:

المسرح الليبي بعمره القصير، يحمل بين طياته العديد من الإضاءات والإخفاقات، كحال أية حركة مسرحية، ويعاني من عديد الظواهر السلبية والإشكالات، التي قد يقلل من خطورتها حداثته، والجهود الصادقة الدؤوب لتطويره، وقد سارت تلك الإشكالات في اتجاهات عدة؛ مؤسساتية رقابية، وفنية، وإعلامية، ونقدية، ومنها:

ـ (الظرف، والمكان، والزمان، والجمهور بأنواعه).. وجلها لصيقة ببعض ومرجعات لبعض... فنرى أن التوزيع الجغرافي لظهور كُتّاب المسرح اقتصر بشكل شبه متكامل في المدن التي شهدت صحوة مسرحية دون غيرها، وكأنهم انتظروا انتفاضة لتخرجهم من مصباح سُباتهم، وحافز وبيئة تطلقان العنان لأقلامهم، ولأننا لا نملك دُور نشر مهمة ـ حتى يومنا هذا ـ فأولئك الذين يقبعون في أراض بعيدة عن الصحوة اندثرت تجاربهم واختفت، ونحن لا ندري للآن ما مدى نضوجها؟

وساهم الزمن هو الآخر في تأخير الحركة المسرحية الليبية التي بدأت فعلياً منذ ثلاثينيات القرن الماضي، على عكس أسس الكتابة العربية ـ خصوصاً الكتابة المصرية ـ التي كان لها نصيب يسبق نظيرتها الليبية بحوالي قرن من الزمان، فلم يصل نص المسرحية الليبية للتهذيب كالذي وصل إليه النص العربي.

ـ ثقافة هاوي الأدب الليبي انصبت بشكل كبير على أنماط أخرى، كـ (الحكي، والسرد القصصي، والشعر) فأخذ يؤرخ حكاياته الاجتماعية والعسكرية في أساليب غير ناضجة، إلى أن عرف بعضهم طريقاً للمسرح، فكانت التجربة بداية غير واضحة، إلى أن أقبلت فرق مسرحية ليبية في وقت متأخر على الخشبة، ومن هنا نفخ الركح من روحه في الكتابة. "إنك تمثل بشكل رائع.. لكنك تلعب دوراً لم أكتب عنه".. هذه الجملة قالها (أنطون تشيكوف) لأحد أبطال مسرحياته، عندما شاهد عرضاً مسرحياً كان هو كاتبه.. وقد ذكرت ما قال هنا لأبيّن مدى ابتعاد أداء الفرق المسرحية لدينا ـ لنصوص غير ركحية ـ مأخوذة من كاتب له مضمون رسائل ومفاهيم لا تختلف عن تلك التي يحملها صاحب الأجناس الأدبية الأخرى، وإظهارها بشكل مغاير لا يرتضيه الكاتب نفسه، وهذا في اعتقادي سبب آخر يبني حاجزاً متيناً لبعض الكتّاب في خوض إقحام تجاربهم الكتابية في أدب المسرح.

ـ ثمة أخطر الأسباب وهو الجمهور القارئ، فقراءة المسرحية تكون عسيرة صعبة، لا يكاد يُقدم عليها إلا المعنيون بدراستها طلابا أو عاملين بمجالها، لذا يجد من يختار لنفسه طريقاً للأدب أن يسلك أيسرها للقارئ وله أيضاً، وإن اختار أصعبها فقد يرى أن الرواية هي الاختيار الأفضل، فكاتب الرواية لن يجهد قلمه في الخضوع لقواعد المسرح التي تتألف من مشاهد ومقاطع يحددها الحوار، وخيال الروائي الذي يصبّه عبر أفكار شخوصه لن يقدر عليه غير المسرحي، وطبعاً لن يترك هذه الأفكار تنساب عبر حوار مفتعل لهذه الشخوص هذا أمر محال.. كذلك جغرافية المكان بالنسبة للعمل المسرحي لن تأخذ حيزاً واسعاً، لما تأخذه الرواية، والوصف وشرح ما عدا الحوار يجب أن

يكون بسيطاً في المسرح، وأي جوانب تحملها القصة يجب أن يظهرها الحوار، وتكون المحصلة عندئذ الابتعاد النسبي عن كتابة جنس المسرح الصعب.

أيضا يفهم بالخطأ الكُتّاب المحدثون أن واجباً عليهم في كتابة النص المسرحي وضع كل المفاهيم التي سينفذها المخرج والممثل وبقية الطاقم إذا نُفّذ النص، وتحوّل إلى الركح، لتصل رؤيته الكتابية للمتلقي، أو إذا وقعت بين يدي قارئه فيتمكن من استيعاب تلك الرؤية، فيجتمع لدى هؤلاء الكتّاب جانب صعب يُضاف إلى الجوانب السابقة التي ذَكرت.

– قرار دمج الفرق الأهلية، وحل الهيئة العامة للمسرح، وهذا سبب غربة المبدع أمام مسؤولين لا علاقة لهم بالمسرح، وكان أن أخذ الإعلام كل إمكانات الثقافة والفن، دون أن يضع مسؤولوه شريعة للمسرح ودوره.

– توقف الإيفاد للدراسة والدورات الخارجية منذ ثمانينيات القرن الماضي، بعد حل الهيئة العامة للمسرح.

– قلّة القاعات والمسارح الصالحة للعروض المسرحية، المجهزة بالإمكانات الضرورية.

– عدم وجود مراكز أو معاهد وكليات فنية متخصصة بمعظم المدن الليبية، إذ تكاد تقتصر على عدد محدد من المدن، في بلاد مترامية الأطراف.

– غياب الدراسات الميدانية والإحصاءات العلمية المساعدة على تلمس الواقع، ومعرفة توجهات المتلقي، والتخطيط المستقبلي لتصحيح الخطاب المسرحي.

– عدم عناية المعنيين بالإدارة والتنظيم المسرحي بالرسالة التربوية والاجتماعية والسياسية للإبداع المسرحي، ومن ثم تضاءلت الرقابة الفنية المتخصصة.

– ضعف التأهيل والتدريب، فعلى الرغم من الخطوات التي اتخذتها الجهات الرسمية وبعض إدارات الفرق في هذا الصدد، إلا أن كثيراً من العاملين في المسرح بحاجة لإعادة تأهيل بإشراف أكاديمي، خاصة في الجوانب التقنية.

– المعاناة من عدم انتظام العروض، والاعتماد على المواسم أو المهرجانات، ما يفقد الحركة المسرحية وجود جمهور حقيقي يرتبط جدلاً بالعروض، بدلاً من جمهور معني

بقضاء الوقت فقط، بل إن عدم الانتظام طال المهرجانات أيضاً، ما دعا إلى اختراع الحيل المسرحية[15].

– فقدان العديد من الأعمال القيمة، كونها لم تأخذ حظها من العرض، أو تنتهي بانتهاء المهرجان أو التظاهرة المقدمة فيها.

– عدم تكامل نظام خاص بتربية المخرج والممثل وإعدادهما، وهذا ما خلق تأثيراً سلبياً في الرؤى الإخراجية، وإنضاج الشخصيات، وأدى إلى مساوئ عدة، منها تسفيه التحصيل الأكاديمي في الفنون، وخلط أوراق الكتابة للمسرح بالتمثيل والإخراج وإدارة الفرقة والندوات، ومن ثم ابتعاد الموهوبين عن تعلم الأسس الصحيحة لممارسة الفن، والتدريب عليها، وصمت المؤهلين عن مهمة تدريس الفن[16].

– افتقاد روح التواصل مع المتلقي، نتيجة مشكلات عدة، منها الإبداعي (نص – ممثل – مخرج)، ومنها التقني (ملابس – مناظر – مؤثرات)، ومنها الإداري (الدعم المادي – الدعاية)[17].

– عدم انتقال حركة المسرح من الهواية إلى الاحتراف، على الرغم من وجود عدد من المسرحيين المتفرغين للمسرح منذ عشرات السنين.

– سطحية تناول وسائل الإعلام.

– غياب المسرح الليبي، وتأخره عن المشاركات العربية والإقليمية.

– بطء الحركة النقدية، وانعزالها.

وتبقى المتطلبات والطموحات رهينة بتجاوز الظواهر السابقة، ومسؤولية ذلك تقع على كاهل الجميع، فمتطلبات المسرح يحققها تكاثف جهود المسؤولين جميعاً، فمثلاً تخلو المناهج المدرسية من مادة المسرح، ومن ثم لا يتعدى وجوده أنشطة موسمية متقطعة، لا تخضع لأية خطة لتنميتها، فالمدارس قادرة على مدّ المسرح بالمواهب، وتغذيته بهم، وهناك أمثلة عديدة في هذا الخصوص كـ (عبد العظيم شلوف) و(علي الجهاني)، فالأول كتب مسرحية (السؤال والحل)[18]، والثاني كتب مسرحية (الهامة)[19] عندما كانا

تلميذين في المدارس الثانوية، وتواصلت إبداعاتهما، حتى أصبحا علمين مهمين في المسرح الليبي.

4 ــ كيفية تطوير المسرح في ليبيا:

إن هذه الدراسة تهدف إلى تناول الوضع الحالي للمسرح الليبي، ووضع الحلول التي من شأنها أن تنهض بالحركة المسرحية في ليبيا؛ لان المسرح وسيلة لعرض القضايا المصيرية والوجودية، ووسيلة ثقافية تنويرية، ومتعة ذهنية، ووسيلة لترويح عن النفس.

لهذا فإن دراسة المسرح تحتاج إلى دراسته من الناحية الموضوعية، والشكلية، ووضع أسس للنهوض بالمجال المسرحي الليبي من خلال معرفة أحدث النظريات والاتجاهات المسرحية الحديثة، ودراسة فن المسرح سواء من ناحية الكتابة أو الإخراج أو التمثيل أو السينوغرافيا. بحيث تكون حركة مسرحية أساسها العلم والمعرفة.

وتطور المسرح لا يتم إلا بتطور المسرح المدرسي، لذا يجب تنشيطه حتى ينمي طواقم المستقبل، ويجب أن يحظى بالرعاية، ووضع الخطط والبرامج المساعدة على ازدهاره.

وقد نجح المسرح الجامعي في ترسيخ مهرجاناته المحلية والعربية، ولكن التخصص الفني والأدبي يكاد يكون معدوماً، إذ يقتصر على بعض الكليات الفنية والمعاهد العليا القليلة العدد، وحيث إن الجامعات والمعاهد العليا التربوية تمتد أفقياً في أنحاء البلاد، لذا بالإمكان إنشاء أقسام للمسرح فيها، ومن ثم تتحقق الأسس العلمية الكفيلة بإحداث تطور ممنهج لكل جوانب الظاهرة المسرحية، سواء على المستوى الجامعي أم الوطني، *فتوسيع مجالات الدراما في مختلف الفنون، بإنشاء المعاهد والأقسام والكليات الفنية، سيكون ذا أثر كبير في تطوير المسرح والارتقاء به*[20]، إضافة إلى الاهتمام بالأقسام الموجودة حالياً، بدءاً من الهيئة التدريسية المؤهلة المختصة، إلى تخصيص مبانٍ مسرحية خاصة بعروض الطلاب داخل مؤسساتهم العلمية، وتثبيت أسس عميقة لطرق تدريس الدراما، والإعداد الجيد للعناصر الفنية، وفق خطة لا تغفل الدراسات والبدائل المقترحة، ومواكبة التطورات الفنية، والحرص على كفاءة القائمين بالتدريس والتدريب، كون هذه الأقسام

والمعاهد هي اللبنة التي تحمل البناء الفني، وعلى صحة تكوينها يتحدد مستقبل المسرح عامة[21].

أيضاً لابد من الاهتمام بالمطبوع المسرحي، والعمل على توفير إصداراته، لإغناء المكتبات الجامعية والوطنية بالثقافة المسرحية، وتكوين لجان أكاديمية لمتابعة نشر البحوث والدراسات المسرحية ذات الصبغة العلمية، وإقامة المسابقات، ومنح الجوائز لأفضل النصوص والدراسات المسرحية، ومدّ الجسور بين المسرح ومختلف الآداب والفنون الأخرى.

ولإيجاد حركة مسرحية فاعلة ومؤثرة، لابد من خطوات ومرتكزات أساسية أخرى، إضافة للخطوات السابقة، منها:

- إعادة تنظيم الفرق الوطنية، وتشجيع الأهلية، وإيجاد اتحاد يضمها.
- تكوين فرق للمسارح المتخصصة، كمسرح المرأة والمزارعين والجيش وغيرها.
- تكوين فرقة أو فرق قومية تجمع العناصر الكفؤة من كل الفرق.
- توفير المعونات المادية المعقولة للفرق، مع اشتراط المستوى الفني.
- لضمان نجاح الفرق في رسالتها المسرحية يجب الاهتمام بتطويرها، كأن تقيم دورات تثقيفية لأعضائها، وتقدم النصوص الناجحة المختارة بعناية، لأن ما تقدمه يؤثر بشكل مباشر وفعال في المتلقي.
- تشجيع الاحتراف، ودعم الهواة وفق مبدأ التفرغ النسبي.
- منح المسرحيين غير المتفرغين من وظائفهم فرص عمل تناسب إمكاناتهم الفنية.
- وضع الخطط لاكتشاف المواهب، ورعايتها، وتطويرها.
- اعتماد مبدأ الجوائز والحوافز للإبداع المتميز.
- دعم المسرح في ظل منافسة المرئية والمسموعة والخيالة.
- البث المباشر للعروض عبر القنوات المرئية، فهو من العوامل الإيجابية المساعدة على استمرار ربط المتلقي بالمسرح.

– تأسيس أرشيف مسرحي وطني، يسجل النصوص والعروض المتناثرة لدى المؤسسات والأفراد ويوثقها.

– تفعيل رابطة الفنانين لتؤدي دورها المنوط بها.

– العمل على تطوير البنى الأساسية للمسارح ودور العرض، وإنشاء المزيد منها، وتجهيزها بأحدث التقنيات، ليس في المدن الرئيسية فقط، بل في كل المناطق.

– الإسهام في التحريض على المشاركة الأوسع، بدءاً من تدريب الجمهور على ذلك، وتحريضه على الانسلاخ من حالة السلبية، إلى حالة المشاركة الفاعلة في صياغة مسرح الجماهير، ومن ثم يتم تجاوز الخشبة وجغرافيتها ومستوياتها، للتوصل إلى تحقيق مستوى منبسط، يقف فيه الممثل على الأرضية ذاتها التي يقف عليها المتلقي.

– تشجيع العمل المشترك مع المسارح العربية والإقليمية.

وأخيراً، سجل الكتّاب قصوراً في تناول بعض الجوانب دون مسوّغ، فمع أنهم وثقوا صلتهم بالتراث، واستقوا من مصادره التاريخية والأسطورية والشعبية، وقدموا المضامين السياسية والاجتماعية والإنسانية، إلا أنهم لم يلتفتوا إلى التاريخ الليبي القديم، والتاريخ العربي المعاصر، والشخصيات العربية السياسية والأدبية المعاصرة، والاستقاء المباشر من القرآن والسنّة والمصادر الصوفية.

وإجمالاً يطمح متتبعو المسرح والمثقفون لإيجاد حركة مسرحية خلاقة ومبدعة، تتضمن التراث والأصالة والهوية، وتكشف عن ملامح التطور والحداثة، وتكون أداة للتواصل مع الذات والآخر، ومن ثم يجب *التريث في كتابة النصوص، وانتقائها، والتقاط الصور المعبرة عن الواقع المحلي والعربي، والمواكبة لعمليات التحول الاجتماعي، واستشراف المستقبل*[22].

الخلاصة

من خلال هذه الدراسة تبين أن الخطاب المسرحي الليبي جاء امتداداً لصورة المسرح في البلاد العربية، فترعرعت المسرحية مع المضامين التي رأى الكتّاب أهمية تقديمها، بناء على الواقع المعيش، وربما اختلطت تلك المضامين وتشابكت، لكنها بين الإسفاف والإجادة أوضحت الاتجاهات التي سار فيها المسرح الليبي.

وبدءاً من عام 1970م شهد المسرح قفزات جريئة ومتعددة، صاحبتها طموحات واسعة، وهاجس تطويره وتفعيله، والتطلع لمستقبل أفضل يضعه على خارطة المسارح المتقدمة، وتلمس المهتمون احتياجاته، فجاءت جهود عدة معنوية ومادية، سعت عبر المراحل التي مرّ بها لسدّ الثلمات قدر ما سمحت به الإمكانات.

وتبعا لذلك تصاعدت مراحل النضج الفني للنصوص المسرحية، وحققت وظائفها الدرامية، وإن تباينت مستويات الإجادة في رسمها، على قدم المساواة مع النصوص العربية السامقة من حيث البناء الفني، فقد حقق مبتغاه الدرامي والجمالي.

والمسرح الليبي بعمره القصير، يحمل بين طياته الكثير من الإضاءات والإخفاقات، كحال أية حركة مسرحية، ويعاني من الظواهر السلبية والإشكالات، التي قد يقلل من خطورتها حداثته، والجهود الصادقة الدؤوب لتطويره، وقد سارت تلك الإشكالات في محاور عدة؛ مؤسساتية رقابية، وفنية، وإعلامية، ونقدية، وتبقى المتطلبات والطموحات رهينة بتجاوز هذه المعوقات، ومسؤولية ذلك تقع على كاهل الجميع.

وقد طرحت هذه الدراسة بعض الخطوات والمرتكزات الأساسية لإيجاد حركة مسرحية فاعلة ومؤثرة، مواكبة لعمليات التحول الاجتماعي، واستشراف المستقبل.

فهرس الهوامش

(1)ينظر: المجراب: عبد الحميد، المسرح الليبي في نصف قرن (1928 – 1978م)، ص162.

(2)نفسه ، ص186. 191.

(3) حيث شاركت اثنتان وثلاثون ممثلة في ثماني عشرة مسرحية عرضت في المهرجان المسرحي الوطني الثاني، ينظر: فيصل المقدادي،فاعلية المسرح الليبي بين الفكر والفن، ص23-24.

(4)قاجة: جمعة، المسرح الليبي وسبل تطويره، مجلة المسرح والخيالة، العدد الثامن والعشرون، أي النار(يناير)، 1378م ـ 2010ف، ص6.

(5) المقدادي: فيصل، فاعلية المسرح الليبي بين الفكر والفن، ص247.

(6) أبو عيسى: نوري عبد الدائم، مواسم مسرحية، ص115.

(7)ينظر: المقدادي: فيصل،فاعلية المسرح الليبي بين الفكر والفن، ص298-299.

(8) عبد الله: البوصيري، لعبة السلطان والوزير.

(9) مصطفى: خليفة حسين، خطط صاحب المقهى، المصدر السابق.

(10)الجهاني: علي، حميدة وحميد.

(11)الجهاني: علي، الأبلة تعويضة.

(12) عن تلك التمثيليات والروايات ينظر: بشير عريبي، الفن والمسرح في ليبيا ، ص47.

(13)الهنقاري: محمد، عمر بن أبي ربيعة، ضمن مجلة ليبيا المصورة، العدد الثالث، السنة الرابعة، (رمضان) 1357هـ-(أكتوبر) 1938م

(14)الهنقاري: محمد، وضاح اليمن،(رواية غرامية تاريخية أدبية)،ضمن مجلة ليبيا المصورة ، ضمن مجلة ليبيا المصورة، العددان: السادس، السنة الخامسة، (صفر) 1358هـ-(مارس) 1939م .

(15) ينظر: أبو عيسى: نوري عبد الدائم، مواسم مسرحية، ص103، 106.

(16)ينظر: المقدادي: فيصل، فاعلية المسرح الليبي بين الفكر والفن، ص152.

(17) ينظر: أبو عيسى: نوري عبد الدائم، ملامح من المسرح الليبي المعاصر، ص81.

(18) شلّوف: عبد العظيم، السؤال والحل، ضمن مجموعة الأعمال المسرحية الكاملة.

(19)الجهاني: علي، الهامة، مخطوط بأرشيف المسرح الوطني ـ بنغازي، الجماهيرية العظمى، 2000م.

(20) المقدادي: فيصل، فاعلية المسرح الليبي بين الفكر والفن، ص457.

(21)نفسه ، ص150-153.

(22) المقدادي: فيصل،فاعلية المسرح الليبي بين الفكر والفن، ص179.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

أ . النصوص المسرحية:

1. الجهاني: علي:

– أبلة تعويضة، أرشيف المسرح الشعبي، بنغازي، الجماهيرية، 1993م.

– حميدة وحميد، أرشيف المسرح الوطني، بنغازي، ليبيا، الجماهيرية، 1998م.

– الهامة، مخطوط بأرشيف المسرح الوطني ـ بنغازي، 2000م.

2. شلوف: عبد العظيم، الأعمال المسرحية الكاملة، مجلس الثقافة العام، الجماهيرية العظمى، 2006م.

3. عبد الله: البوصيري:

– لعبة السلطان والوزير، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، الطبعة الأولى، الجماهيرية، 1986م.

4. مصطفى: خليفة حسين:

– خطط صاحب المقهى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، الطبعة الأولى، سلسلة الكتاب المسرحي، العدد الثامن، الجماهيرية العظمى، 1987م.

5. الهنقاري: محمد:

– عمر بن أبي ربيعة، ضمن مجلة ليبيا المصورة، العدد الثالث، السنة الرابعة، (رمضان) 1357هـ–(أكتوبر) 1938م، ص29 وما بعدها.

– وضّاح اليمن، رواية غرامية تاريخية أدبية، ضمن مجلة ليبيا المصورة، العددان: السادس، السنة الخامسة، (صفر) 1358هـ–(مارس) 1939م، ص29 وما بعدها، والسابع، السنة الخامسة، (ربيع الأول) 1358هـ–(أبريل) 1939م، ص28 وما بعدها.

ثانياً المراجع:

1 . أبو عيسى: نوري عبد الدايم، ملامح من المسرح الليبي المعاصر، منشورات اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، طرابلس، الجماهيرية العظمى، 2008م.

2 . أبو عيسى: نوري عبد الدايم، مواسم مسرحية، منشورات اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، طرابلس، الجماهيرية العظمى،2008م.

3 . عريبي: بشير، الفن والمسرح في ليبيا، الدار العربية للكتاب، ليبيا– تونس، 1981م.

4 قاجة: جمعة، دراسات في المسرح العربي الحديث، الدار الأكاديمية للنشر والطباعة والتأليف والترجمة، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، الطبعة الأولى، الجماهيرية العظمى، 2005م.

5 . المجراب: عبد الحميد، المسرح الليبي في نصف قرن (1928–1978م)، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، الطبعة الأولى، الجماهيرية، 1986م.

6 – المقدادي: فيصل، فاعلية المسرح الليبي بين الفكر والفن، وزارة الثقافة والشباب، أربيل،2010م.

ثالثاً: الدوريات:

1 . المجلات: (الليبية): ليبيا المصورة– المسرح والخيالة.