

من محتويات العدد

- المداخل المعرفية في تعريف الملكية للمصطلحات الفقهية
حسن عدي
- أثر زراعة الرحم في ثبوت النسب والإرث في الفقه الإسلامي
د. عيسى حامد عايش الحمدي
- نازلة في التوسيع على من طلق زوجته ثلاثاً
د. عبد العزيز عبد الخالق
- الطعن في الأذون القضائية الأسرية
عبد الرحيم لحفيظ
- قاعدة العام يبقى على عمومته ما لم يرد مخصص وأثرها في خدمة الاجتهاد المقاصدي
نوازل التجارة الإلكترونية أنموذجاً
محمد البوبكري
- مركزية التربية الروحية في الفكر الإسلامي الإصلاحي دراسة في مشروع أبي الحسن
الندوي
د. عبدالفتاح صنيبي

مجلة بادر الدولية المحكمة

مجلة فصلية محكمة

يدخل ضمن اهتمام مجلة (بادر) كل التخصصات التي تعنى بالعلوم
الإنسانية والاجتماعية.

مجلة بادر

info@journal.padir-der.org

journal.padir-der.org

00905522880846

ISSN :3023-6231



مجلة بادر الدولية المحكمة

الهيئة الاستشارية

- بروفيسور عبد الله بن ناجي المخلافي
- بروف داتو د. أنصاري أحمد - رئيس جامعة آسيا - ماليزيا.
- بروف د. محمد عثمان شيخ - رئيس الجامعة الإسلامية - كينيا.
- بروف د. سليمان ديرين - جامعة مرمرة - كلية الإلهيات - تركيا.
- د. حميد أكتشاي - جامعة بندرم 17 أيلول - تركيا
- د. خالد مختار الزمزمي - جامعة هوبكنز - أمريكا
- د. حمدي عبيد - المجلس الاسلامي العالمي للدعوة والإغاثة - مصر.
- د. بخيتة علي - جامعة الخرطوم - السودان
- د. محمد محمود مصطفى - كلية علم النفس الإسلامي - مصر.



مجلة بادر الدولية المحكمة

ISSN:3023-6231

مجلة بادر

مجلة فصلية محكمة، تعنى بالبحث العلمي في مجال علم النفس الإسلامي

رئيس التحرير:

د. محمد محمود مصطفى- عميد كلية علم النفس الإسلامي - مصر.

مدير التحرير:

د. يوسف عكراش- وزارة التربية الوطنية - المملكة المغربية

هيئة التحرير:

- د. ماجدة المولا / نائب مدير - كلية علم النفس الإسلامي - تركيا.
- د. علي الصهيل- كلية علم النفس الإسلامي - السعودية.
- د. إيمان عوض - جامعة أم درمان - السودان.
- د. شيماء حسنين- كلية علم النفس الإسلامي - مصر.
- د. منال عبد النعيم - جامعة القاهرة- مصر.

• التدقيق اللغوي: أ. ناجية بشير

• السكرتيرة التنفيذية: أ. نور ترجمان أوغلو

• الإخراج الفني: م. عباد بعلي أوغلو

شروط النشر

- أن تندرج المادة المرسلة للتحكيم ضمن تخصص المجلة وما يتقاطع معه.
- أن يكون البحث أصيلاً، وليس مستلاً من عمل سابق أو مبنياً على أفكار مستهلكة ومبحوثة سابقاً.
- أن يلتزم الباحث بمواصفات البحث العلمي الأكاديمي، وأن يحترم قواعد، وضوابط التوثيق والكتابة الخاصة بالمجلة (ينظر موقع المجلة).
- أن يبرز الباحث في مقدمة البحث الإشكالية التي يروم الإجابة عنها مع توضيح وجهة نظره في مقاربتها.
- أن تكون لغة المادة المرسلة للتحكيم لغة علمية أكاديمية رصينة لا خطأ فيها.
- أن تُعتمد الدقة والأمانة في الاقتباس والأخذ بالتزاهة في توجيه معاني النصوص ودلالاتها.
- يشترط في المادة ألا تكون قد نُشرت إلكترونياً أو ورقياً أو مقبولة للنشر أو قدمت إلى أي جهة أخرى.
- أن يتراوح عدد كلمات البحث بين 4000 و8000.
- تقبل المشاركات الفردية والثنائية والجماعية.
- تقبل المجلة قراءات ومراجعات الكتب، والترجمات، والحوارات بما هو متوافق مع ضوابط الكتابة في هذه أنواع.

مجلة بادر

info@journal.padir-der.org

journal.padir-der.org

ISSN :3023-6231



مجلة بادر الدولية المحكمة

الفهرس

افتتاحية العدد 6

الأبحاث والدراسات:

- المداغل المعرفية في تعريف الملكية للمصطلحات الفقهية..... 9
حسن عدي
- أثر زراعة الرحم في ثبوت النسب والإرث في الفقه الإسلامي..... 28
د. عيسى حامد عايش الحمدي
- نازلة في التوسيع على من طلق زوجته ثلاثاً 58
د. عبد العزيز عبد الخالق
- الطعن في الأذون القضائية الأسرية 79
عبد الرحيم لحفيظ
- قاعدة العام يبقى على عمومه مالم يرد مخصص وأثرها في خدمة الاجتهاد المقاصدي نوازل التجارة الإلكترونية
أنموذجا 104
محمد البوبكري
- مركزية التربية الروحية في الفكر الإسلامي الإصلاحي دراسة في مشروع أبي الحسن الندوي 116
د. عبدالفتاح صنيبي
- هرمينوطيقا الاستشراق برنارد لويس وأدوات فهم النص الديني..... 141
د. سامح فسيح
- مقارنة النوع والعدالة الاجتماعية في سياق تربية دامجية..... 166
د. رشيد اليزيدي
- الدرس البلاغي وأثره 176
خديجة موزون

- نظرية الجوهر الفرد_ مبرراتها الدينية_ خصوصيتها و آفاتها 190
سالم بريك
- أفلمة الرواية المغربية بين خيانة الحكي وطابوهات الشاشة 199
د. هشام هلالي
- علم البيان من القراءة المعيارية البسيطة إلى القراءة الوظيفية التفاعلية 224
أسامة لحفيظ
- ما بعد الكولونيالية نهاية التسلط العسكري وبروز الهيمنة الثقافية..... 234
د. خالد ايت حميديت
- مقال حول الامن الصحي والحق في الحياة 251
د. المفضل العيادي
- إعادة إسكان 272
محمد البابين
- L'intertextualité dans le roman et le film 284
Laaroussi Elmostafa



بسم الله الرحمن الرحيم

يأتي العدد التاسع من مجلة البادر الدولية المحكمة في سياق علمي ومعرفي متجدد، يعكس بوضوح ملامح المرحلة الانتقالية التي عرفتتها المجلة، وهي مرحلة تسعى من خلالها إلى ترسيخ حضورها الأكاديمي وتوسيع دائرة إشعاعها العلمي، بما يمكنها من خدمة الباحثين والمهتمين بمجالات الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والاستجابة لمتطلبات البحث العلمي الرصين وفق المعايير المنهجية المعتمدة دوليًا. وقد حرصت هيئة التحرير، في هذا السياق، على أن يكون هذا العدد معبراً عن هذه الرؤية الجديدة، من حيث تنوع مضامينه واتساع مجالاته، بما يواكب التحولات الفكرية والعلمية الراهنة.

ويُعد هذا العدد عددًا مهمًا وشاملاً، إذ يضم مجموعة من الدراسات والأبحاث العلمية التي تندرج ضمن حقول معرفية متعددة، وفي مقدمتها العلوم الإسلامية والعلوم العربية والعلوم التربوية، حيث تناولت المقالات قضايا علمية وفكرية وتربوية ذات راهنية وأهمية، وسعت إلى معالجتها معالجة علمية دقيقة تجمع بين الأصالة في الطرح والحدثة في المقاربة، وتسهم في تعميق النقاش الأكاديمي وإثراء المكتبة العلمية بأبحاث رصينة وذات قيمة مضافة.

كما يتميز هذا العدد بتكامل الرؤى وتعدد المقاربات المنهجية، إذ لم تقتصر الأبحاث المنشورة على زاوية نظر واحدة، بل تنوعت مناهجها وأدواتها البحثية بما يعكس غنى الحقول العلمية التي تنتمي إليها، ويؤكد حرص المجلة على الانفتاح على مختلف الاتجاهات العلمية والفكرية، وتشجيع الحوار المعرفي البناء بين

التخصصات، بما يعزز من دورها كمنبر أكاديمي محكّم يسهم في تطوير البحث العلمي وخدمة قضايا المجتمع والمعرفة.

ويكتسب هذا العدد أهمية إضافية من خلال تنوع الباحثين المشاركين فيه، حيث يجمع بين إسهامات أساتذة دكاترة ذوي خبرة علمية وأكاديمية راسخة، وأبحاث لباحثين في سلك الدكتوراه، بما يعكس إيمان المجلة بأهمية التكامل بين الأجيال العلمية، ودعم البحث العلمي الجاد، وإتاحة الفرصة أمام الباحثين الشباب لإبراز جهودهم العلمية والانخراط الفاعل في الإنتاج المعرفي وفق ضوابط التحكيم الأكاديمي الرصين.

وتجدد مجلة البادر الدولية المحكمة، من خلال هذا العدد، التزامها الثابت بمعايير الجودة العلمية والتحكيم الدقيق، وحرصها على الارتقاء بمستوى الأبحاث المنشورة، والسعي المستمر إلى تطوير أدائها التحريري والتنظيمي، بما ينسجم مع تطلعات الباحثين ويعزز الثقة في المجلة كفضاء علمي جاد ومسؤول، يسهم في خدمة البحث العلمي، وترسيخ ثقافة المعرفة، ودعم مسيرة العلم والباحثين في مختلف التخصصات.

د. يوسف عكراش

مدير التحرير



المدخل المعرفية في تعريف الملكية للحقائق الفقهية -المدخل اللغوي والاصطلاحي والمنطقي نموذجاً-

حسن عدي

باحث في مناهج تدريس العلوم الشرعية
المدرسة العليا للأساتذة / جامعة محمد الخامس

المقدمة :

تعد المصطلحات الفقهية من الأصول الجوهرية التي يقوم عليها فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام، إذ إن إدراك مدلولاتها المحددة شرط لازم لتجنب الالتباس والاختلاط في فهم النصوص الشرعية وتطبيق الأحكام. وقد أولى علماؤنا الملكية عناية خاصة بمسألة تعريف المصطلحات الفقهية، متوخين وضوح المعنى ودقة الاستعمال، مع مراعاة المنظور اللغوي والمنطقي والاصطلاحي، بما يحقق وحدة المعنى واتساق الاستدلال.

ويعكس هذا التوجه وعيهم بأهمية الأدوات المعرفية في صياغة الأحكام واستنباطها، إذ لم يقتصر التعريف على الجانب اللفظي أو اللغوي فحسب، بل امتد إلى ضبط البنية المفاهيمية والمنهجية للمصطلح باعتباره وحدة معرفية متكاملة. وينطلق هذا البحث من فرضية أن الملكية اعتمدوا مداخل معرفية متعددة في تعريف المصطلحات الفقهية، يمكن حصرها في ثلاثة مسالك رئيسية: مدخل لغوي يعنى بالمعنى اللغوي للألفاظ والاشتقاقات، ومدخل اصطلاحي يركز على الاستخدام الشرعي المحدد لكل مصطلح، ومدخل منطقي يسعى لضبط العلاقة بين المصطلح ومضامينه الفقهية في إطار الاستدلال المنهجي.

ويهدف البحث إلى تحليل هذه المداخل وإبراز أدوارها في صياغة التعريف الفقهي، ودورها في التمييز بين المعاني المتقاربة، من خلال دراسة مقارنة للنصوص الملكية الأصيلة، مع الالتزام بالمنهجية الأصولية التي تجمع بين الدقة اللفظية والتحليل المفاهيمي.

1. المدخل اللغوي في صناعة التعريف:

1.1. اشتراط المناسبة في النقل:

إن ربط الشارع الحكيم لأواصل العلاقة بين مصطلحاته باللغة لهو جوهر تحقيق المقصد التواصلية بينها وبين المتلقي ، و بانتفاء تلك العلاقة يقتضي الحال انتفاء ذلك المقصد مع الشارع في الفهم و الإدراك للمصطلحات و الأحكام . و في هذا السياق يقول الامام الشافعي : "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانهم على ما تعرف من معانيها"¹ و على هذا التلازم بين اللغة و الشرع في الفهم . اشترط الفقهاء الرجوع للغة في تدقيق و تحديد معنى الالفاظ و الاصطلاحات ، و في هذا الاطار شدد الامام اللغوي عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي أسس التلاقي المعنوي بين اللغة و بين فهم المصطلحات العلمية ،

يقول : "و أحوج الناس إلى معرفة هذه الاصطلاحات الأديب اللطيف ، الذي تحقق أن علم اللغة آلة لدرك الفضيلة ، لا ينتفع به بذاته ما لم يجعل سببا إلى تحصيل هذه العلوم الجليلة"² .

وقد أعاب الامام بن فارس على سوق المصطلحات دون تحقيق معناها اللغوي في ذهن و إلقاءها على عواهنها . إذ يقول في هذا الصدد : "ولقد كلمت بعض من يذهب بنفسه و يراها من فقه الشافعي بالرتبة العليا في القياس ، فقلت له : ما حقيقة القياس و معناه ، و من أي شيء هو ؟ فقال : ليس علي هذا ، وإنما علي إقامة الدليل على صحته . فقل الآن في رجل يروم إقامة الدليل على صحة شيء لا يعرف معناه ، و لا يدري ما هو و نعوذ بالله من سوء الاختيار"³ . و أنت ترى في استقرار كتب الفقه و الاصول ، في اشتراط المناسبة و النقل بين المعنيين المعجمي و الصناعي في قبول صحة المصطلح و الشهادة له بالتدقيق المعنوي يقول الدكتور مصطفى الحياصرة : "تمة أمور ينبغي التوقف عندها في العلاقة بين المفهوم و المصطلح الذي يشير إليه ، وأبرز هذه الامور ... و ما نعينه بالدقة ... ألا تجانب دلالاته الاصطلاحية دلالاته اللغوية و هو ما نعبّر عنه بالدقة العلمية"

ولم يعد استعمال هذه الالفاظ و ما جرى مجراها المصيغة للحقائق الشرعية أو غيرها إلا المعنى الاصطلاحي على ما اصطلح عليه أرباب الفنون ، و أدركوا كنهه فأصبح لا يفهم عند الاطلاق إلا المعنى الاصطلاحي . و غذا المعنى المعجمي اللغوي لا يفهم إيراده إلا بقريئة تعود عليه بالاستعمال . و استقصاء لهذا الشيعوع فإن القواعد الجارية عرفا الضابطة للألفاظ الشرعية التي تحمل في مظانها الحقائق الشرعية إذا سوقت في مساق الكلام فإنها تحمل عليها لا على المعنى اللغوي .

¹ أبو اسحاق الشافعي. (١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م). الرسالة للشافعي. بيروت ، لبنان: الطبعة الأولى ، مطبعة دار الكتب العلمية.

² الخوارزمي. (1924). مفاتيح العلوم. بمصر: إدارة الطباعة المنيرية.

³ أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي بن فارس . (992). الصحاحي. القاهرة: عيسى البابي الحلبي . ص 66.

و جرى في هذا السياق تأصيل خلاف بين هذين القسمين : أعني اللغوي و الصناعي الاصطلاحي . هل استعمال اللفظ في هذا المعنى بطريق النقل لهذا اللفظ ، بنقله من المعنى اللغوي إلى معناه الشرعي بقرينة المناسبة؟ أم بطريق التخصيص أي تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له في اللغة؟

و الظاهر مما استقر عليه أهل النظر أن هذا نقل لا تخصيص:

و على هذا السنن في تقسيم اللفظ إلى معنى لغوي و اصطلاحي سار على مثله الفقهاء كذلك في كتبهم و حواشيمهم و شروحهم . فأنت ترى الفقيه في سياق تعريف المصطلحات الفقهية يمهّد بإيراد المعنى الأصلي في اللغة ، و ذلك لعلّ إيضاح المناسبة بين المعنيين ، فلو لم تكن تلك الجدور الرابطة بين المعنى اللغوي و الشرعي من حيث المعنى . لكان الوضع يحيل إلى الالغاز و الترميز الذي ينافي مقصد الإيضاح و البيان . الذي هو المقصد الكلي المؤثر في البناء الحكم الشرعي . قال ابن فارس : " وَعَلَى هَذَا سَائِر مَا تَرَكْنَا ذِكْرَهُ مِنَ الْعُمُورِ وَالْجِهَادِ وَسَائِرِ أَبْوَابِ الْفِقْهِ . فَالْوَجْهُ فِي هَذَا إِذَا سُئِلَ الْإِنْسَانُ عَنْهُ أَنْ يَقُولَ : فِي الصَّلَاةِ اسْمَانِ لُغَوِيٌّ وَشَرْعِيٌّ ، وَيَذَكِّرُ مَا كَانَتِ الْعَرَبُ تَعْرِفُهُ ، ثُمَّ مَا جَاءَ الْإِسْلَامَ بِهِ . وَهُوَ قِيَاسُ مَا تَرَكْنَا ذِكْرَهُ مِنْ سَائِرِ الْعُلُومِ ، كَالنَّحْوِ وَالْعُرُوضِ وَالشَّعْرِ ، كُلٌّ ذَلِكَ لَهُ اسْمَانِ لُغَوِيٌّ وَصِنَاعِيٌّ⁴ ."

إن طبيعة الألفاظ اللغوية المنقولة إلى الاصطلاح لا تخرج بهذا النقل عن أحد قسمي كلام العرب ، و هو المجاز . على أن النقل خاص و المجاز عام ، وخصوصية النقل في أنه آلة العلماء فقط في وضع المصطلح ، و عموم المجاز في كونه لا تخلو منه لغة من اللغات و هو سليف ذكر بن جني رحمه الله : " اعلم أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة " ⁵ وهنا يظهر الفرق الذي نرتضيه في هذه الأسطر أن المجاز نقل العامة و الخاصة و النقل ما هو إلا نقل الخاصة (العلماء من أصحاب الفنون) دون غيرهم . و يتحقق في المجاز إمكانية الزوال عنه نحو الحقيقة في حين أن النقل لا يمكن معه ذلك ، " حتى إنك لو حاولت العودة ببعض المصطلحات إلى استعمالها الأول (كأن تستعمل الصوم مثلاً بمعنى الامساك عن الشيء فتقول : صمت عن الكلام أو عن العمل) لتعذر عليك ذلك إلا بمجاز جديد " ⁶ وهو ما سميناه أنفاً بالقرينة الموجبة لدلالة المعنى اللغوي .

و لاشتراط المناسبة التي تكون بين المعنى اللغوي المعجمي و المعنى الاصطلاحي وجوه متعددة ، و أصناف متنوعة يبحثها الأصوليون و البلاغيون في مباحث المجاز المرسل و علاقاته . و يكون بث النظر في الأوجه المتكررة عادة في كتب الفقه سواء من جهة التنصيص أو من جهة الاستقراء ، بالوقوف على العلاقة المعنوية بين المعنى المعجمي و الاصطلاحي و أوجه هذه المناسبة على سبيل التمثيل هي :

⁴ نفس المرجع . ص 76.

⁵ أبو الفتح عثمان الموصلي بن جني . (1429 هـ - 2008 م) . 18 . الخصائص ، ، (ط 3) . دار الكتب العلمية الطبعة . ص 447/2

⁶ المرجع السابق ، ص 45

• الجزئية :

و معناه أن المناسبة الحصلة بين المعنيين هي مناسبة عموم وخصوص بحيث أن الاصطلاحي أخص من المعنى اللغوي بخصوص الحقيقة الشرعية التي تشكلها الأدلة الشرعية . فترى تعريف الفقهاء للصيام بقولهم في اللغة هو مطلق الإمساك و في الاصطلاح : "كَفُّ بَنِيَّةٍ عَنْ إِنْزَالِ يَقْظَةٍ وَوُطْءٍ وَإِنْعَاظٍ وَمَذْيٍ وَوُصُولِ غِذَاءٍ غَيْرِ غَالِبٍ غُبَارٍ أَوْ دُبَابٍ أَوْ فِلَقَةٍ بَيْنَ الْأَسْنَانِ بِحَلْقٍ أَوْ جَوْفٍ زَمَنَ الْفَجْرِ حَتَّى الْغُرُوبِ دُونَ إِغْمَاءٍ أَكْثَرُ نَهَارِهِ"⁷ فإذا أمعنى النظر و بسطنا الفكر استطعنا استقراء أن الإمساك بالإطلاق أعم من الإمساك المخصص و هي في معنى الحج كذلك .

و يظهر جليا في تقريب الناظر للمناسبة الجزئية في إيراد الأصوليون في كتبهم معنى العموم في اللغة بقولهم : "الشمول"⁸ سواء أكان لفظا أو لم يكن . و هو في الاصطلاح تخصيص بأن يكون لفظا و خرج غيره . و هو صنيعهم في تعريف الاجماع و على هذا السنن كذلك نجده في كتب النحو لما بين معنى الكلام عند اللغويين و النحويين من عموم و خصوص . فالثاني جزء من الاول فهو يحتويه لان الاخص يستلزم دائما معنى الاعم كما هو مقرر عند المناطق .

• المحلية :

ومعناها أن يكون أحد المعاني اللغوية أو الاصطلاحية ظرف للمعنى الآخر ، فتجد أن الصلاة في اللغة الدعاء كما تقدم و هي بهذا المعنى متضمنة في الصلاة فهي ظرفية في حقيقتها الشرعية .

• السببية :

و معناه أن المناسبة الحاصلة بين المعنيين يقتضي أن أحدهما سبب لمسبب في اطلاق المسبب على السبب . و هو في تعريفهم للنكاح في اللغة ظاهر و بين : " حقيقة في الوطء و مجاز في العقد"⁹ فقوله مجاز في العقد من استعمال اسم المسبب في السبب و في الاصطلاح هو : " حقيقة في العقد مجاز في الوطء"¹⁰ وقوله مجاز في الوطء من استعمال المسبب في السبب و فيه تفصيل نوره في ما يستقدم من الاسطر .

⁷ أبو عبد الله التونسي الرصاع . (هـ ١٣٥٠) . شرح حدود ابن عرفة (ط ١) . المكتبة العلمية . ص 80 .

⁸ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي فخر الدين الرازي . (١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م) . المحصول (الإصدار 3) . مؤسسة الرسالة . ص 456 .

⁹ أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي . (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م) . حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني . بيروت : دار الفكر . ص 38/2 .

¹⁰ نفس المرجع .

• مجاز النقل :

هو نقل اللفظ من معناه إلى معنا آخر لمناسبة بين المعنى المنقول عنه و المنقول إليه و هو في معنى النكاح جلي بنقله من معناه الحقيقي الذي هو الوطاء فسموا النكاح بالعقد حتى اشتهر ذلك بأن صار لا يتبادر من اللفظ إلا ذلك المعنى أي العقد . و هو حقيقة شرعية مجاز بالنسبة إلى معناه اللغوي في قول ابن أبي زيد القيرواني : " حقيقة في الوطاء مجاز في العقد "¹¹.

1.2. أساليب أيراد المعنى اللغوي :

يعد المدخل اللغوي في التعريف تمهيدا لشحن الذهن نحو الدلالة الفقهية الاصطلاحية ، و هي ظاهرة منهجية حسنة لدى الفقهاء و غيرهم ، بحيث تظهر أسسها المنهجية في ضبط المصطلح بالرجوع إلى اللغة و المأخذ الاصلي . و هو بهذا أيضا يكف القارئ و الناظر في كتب الفقه عناء الذهاب إلى المعاجم اللغوية للوقوف على الاصل اللغوي للمصطلح الفقهي .

فنجد الفقهاء بهذا يتناولون الدلالة المعجمية بأساليب متعددة راجع لعدة عوارض في ذاتية المعنى اللغوي في علاقته بالمعنى الاصطلاحي ، و من زاوية نظر الفقيه التي تشكلها اللغة الفقهية . و لعل في هذه الاسطر نورد بشيء من الايجاز أهم هذه الاساليب التي تنحونا في سياق فهم السيرورات المنهجية في تعامل الفقهاء مع التعاريف الفقهية من جانبها اللغوي و المعجمي .

1.2.1. الافراد في الدلالة اللغوية للمعنى الفقهي :

نجد الفقهاء في استفتاحهم كتاب الصلاة مثلا يمهدون للتصديقات (أحكام الصلاة) بالتصورات (التعريف أو القول الشارح) فيعرفون الصلاة بقوله الصلاة في اللغة الدعاء ، و هو صنيع الامام العدوي و غيره في حاشيته على شرح كفاية الطالب الرباني على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني يقول : " [قوله : مشتقة من الدعاء] أي من الصلاة بمعنى الدعاء و أراد بالاشتقاق النقل أي الصلاة في الاصل عبارة عن الدعاء ثم نقلت و أريد بها تلك الهيئة المخصوصة (العدوي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، صفحة 2/212) "¹². و هو مرادف ما نجده عند محمد بن أحمد الفاسي المشهور بميارة في شرحه على ابن عاشر المسمى الدر الثمين و المورد المعين على متن ابن عاشر في قوله : " الصلاة منقولة من الدعاء الذي تشتمل عليه قال القاضي عياض : و تسمية الدعاء صلاة معروف في كلام العرب فأضاف الشرع إلى الدعاء ما شاء من أقوال و أفعال (ميارة المالكي، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، صفحة 235) ".

¹¹ نفس المرجع .

¹² المرجع السابق ، 2/212.

وقد يرد لها معنا آخر دون الدعاء كما أورده القرافي بقوله : "وقيل هي مأخوذة من الصلوتين وهما عرقان في الردف وأصلهما الصلاة وهو عرق في الظهر يفترق عند عجب الذنب ومنه قول ابن دريد في صفة الفرس:

قريب ما بين القطاة والمطا بعيد ما بين القذال والصل (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 2/5)

و الظاهر من هذا الاختصار أي على المعنى اللغوي الواحد للمعنى الفقهي هو ما يمكن إرجاؤه إلى شدة الصلة بين المعنيين ، بحيث لا يحتاج إلى مزيد من وضوح في دلالتها المعجمية كالمصطلحات المشتركة لفظاً .

1.2.2. تعداد المعاني اللغوية للمصطلح الفقهي الواحد :

على ضوء الاساليب المستعملة عند الفقهاء في ايراد المعنى اللغوي للمصطلح الفقهي نجدهم أوردوا معاني معجمية عدة لمصطلح فقهي واحد ، وهذا الايراد بأحد الصور التالية :

- الترجيح بين المعاني اللغوية : فهذا النكاح في اللغة يعرف بإيراد معان تتأرجح بين الوطء و العقد فهو عند المالكية " حقيقة في الوطء و مجازاً في العقد ¹³ " في مقابل الشافعية " كالحنفية أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد ¹⁴ . و رجح المالكية ذلك " لكثرة وروده في الكتاب والسنة للعقد حتى قيل إنه لم يرد في القرآن إلا للعقد ولا يرد مثل قوله تعالى { فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ } ¹⁵ لأن شرط الوطء في التحليل إنما ثبت بالسنة وإلا فالعقد لا بد منه لأن معنى قوله حتى تنكح حتى تزوج أي: بعقد عليها ومفهومه إن ذلك كاف بمجرده لكن بينت السنة أن لا عبرة بمفهوم الغاية بل لا بد بعد العقد من ذوق العسيلة وفي وجه للشافعية كالحنفية أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد ¹⁶ . إلا أن هذا الخلاف بين المذاهب في هذه المسألة قد يجمع بكون اللفظ يفيد الاشتراك ، بحيث يقبل الوطء و يقبل العقد و هو ما رجحه الزرقاني بقوله : "وقيل مقول بالاشتراك على كل منهما وهذا الذي يترجح في نظري وإن كان أكثر ما يستعمل في العقد ¹⁷ " . مع أن النكاح قد يفيد معان أخرى كالصداق لأنه سبب العقد من باب إطلاق السبب

¹³ المرجع السابق ، 38/2.

¹⁴ عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني. (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م). شرح الزُّرقاني على مختصر خليل (الإصدار 1). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ص 687/3.

¹⁵ سورة البقرة الآية 230 .

¹⁶ عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني. (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م). شرح الزُّرقاني على مختصر خليل (الإصدار 1). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ص 687/3.

¹⁷ نفس المرجع .

على المسبب في قوله تعالى: " {وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا} " ¹⁸ "أي صداقا ويحتمل أن يكون من باب الإضممار أي سبب نكاح لكن المجاز أولى من الإضممار على ما تقرر في الأصول" ¹⁹.

- إيراد المعاني بدون ترجيح : و يمكن إرجاع عدم الترجيح بين المعاني المعجمية لإحدى الأمرين : أن الموضوع ليس موضع ابداء حكم ما أو لعدم التعصب لرأي مورده و مذهبه ، فهذا الامام زروق المالكي يقول في تعريف النكاح لغة : " فأما النكاح فحقيقته في اللغة الضم والجمع ومنه قولهم نكحت الحصى إخفاف الإبل ونكح النوم العين وأنكح الذراع البذر الأرض أي ألزمها إياه " ²⁰
- 1.2.3. الاستعانة بمرادفات اللفظة اللغوية :

مما يمكن الوقوف عليه في تصور منهج الفقهاء في إيراد المعاني اللغوية و الاساليب التي تدور في كتب الفقه التي يقتضي الحال استقراؤها ، لمعرفة طريقة صياغة الحقيقة الشرعية هو الوقوف على استعانة الفقهاء بمرادفات اللفظة المعجمية ، مما يتحقق كامل التصور ومما يفتح مدارك الطالب و الناظر في كتب الفقه إن عرض له المصطلح الفقهي بلفظة تغايرها بنية لا معنا ، مما يحصنه من زلل انتفاء التصور الحقيقي الذي لا يغتفر ذنب من وقع فيه في استنباط الفروع على الاصول .

فهذا لفظ القراض " ويسميه العراقيون المضاربة " ²¹ وبهذا يكون له اسمان القراض و المضاربة . فيستعملها الفقهاء بكلا اللفظين . وهو نفسه في القرض الذي يرادفه السلف في قول ابن جزي : "الباب الثامن في السلف وهو القرض " ²² ويظهر ذلك جليا في تعريف القرافي للحمالة بقوله : " وهي مشتقة من الحمل لأن الضامن حمل والمضمون نقل ما كان عليه قال صاحب المقدمات وهي في اللغة سبعة ألفاظ كلها مترادفة الحمل والزعيم والكفيل والقبيل والأذين والصبير والضامن " ²³.

فإذا أمعنى النظر و صوبنا الفكر في كل هذه الامثلة و غيرها تأكد عندنا أن الفقهاء في حواشيمهم و شروحهم و كتبهم بإيرادهم لمرادفات هذه المصطلحات اللغوية يتم لغايتين :

¹⁸ سورة إبراهيم الآية 04.

¹⁹ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي. (١٩٩٤ م). الذخيرة (الإصدار 1). بيروت: دار الغرب الإسلامي ص. 188/4.

²⁰ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي زروق. (١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م). شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي القيرواني (الإصدار 1). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية. ص 630/2.

²¹ محمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي. (1999م_1460هـ). القوانين الفقهية (الإصدار 1). الدار البيضاء. المغرب: دار الرشاد الحديثة. ص 304.

²² المرجع السابق ، ص 176.

²³ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي. (١٩٩٤ م). الذخيرة (الإصدار 1). بيروت: دار الغرب الإسلامي ص. 176 / 9.

➤ غاية معرفية : و تتمثل في تدقيق التصور لأبواب الفقه بالتمهيد بالمرادف للوقوف على تصور المسائل بكلياتها فيكون مرادف عوناً في بناء التصور في العقول و النفوس .

➤ غاية تربوية: هي غاية تكميلية للغاية الأولى و ذلك توخياً لسهولة تلقي طالب العلم في بداية أمره .

1.2.4. تعيين معنا لغوي وتعداد معاني اصطلاحية :

ومما ينظر إليه في أساليب إيراد المعنى اللغوية في علاقته بالمعنى الاصطلاحي هو إيراد معنى معجمي واحد مع تعداد معاني اصطلاحية له ، تصور نفس المصطلح بتركيب لفظي مغاير تأكيداً على ثلاثة أمور :

- اهتمام العلماء بصياغة التعاريف و الحدود الفقهية مما يغني التصور الفقهي للحقائق الشرعية .
- أهمية الحد و الرسم في الاحاطة بالحقائق الفقهية لأنها تجمع ما هي فيها و تمنع ما ليس فيها .
- تنوع المصادر مما يحقق اتساع المدارك و يساعد الشارح على معاينة التعاريف و تقديمها لبناء التصور عند الطالب .

و تمثيلاً لاستعمال الفقهاء هذا الأسلوب ما نجده عند الامام زروق في تعريفه الصيام بقوله : " حقيقة لغوية هي مطلق الإمساك وحقيقة شرعية قال ابن رشد الإمساك عن الطعام والشراب من طلوع الفجر إلى غروب الشمس بنية ورده (ع) بوجوه يطول ذكرها ثم عرفة بأنه إمساك بنية عن إنزال يقظة ووطء وإنعاط ومذي ووصول غذاء غير غالب وذباب وفلقة بين أسنانه لحلق أو جوف في زمان الفجر حتى الغروب دون إغماء أكثر نهاره"²⁴

و في تعريف الدردير للرهن يظهر ذلك بقوله : " لغة اللزوم والحبس وعرفا ما أشار له ابن عرفة بقوله ما قبض توثقا به في دين فتخرج الوديعة والمصنوع عند صانعه وقبض المجني عليه عبداً جنى عليه كما قال وعرفه المصنف - رحمه الله تعالى - بالمعنى المصدري بقوله (الرهن بذل) أي إعطاء (من له البيع) صحة ولزوما (ما يباع) من كل طاهر منتفع به مقدور على تسليمه معلوم غير منهي عنه، ودخل فيه رهن الدين فيجوز من المدين وغيره وانظر تفصيل المسألة في الأصل، ولما كان قوله ما يباع يخرج ما فيه غرر مع أنه يجوز رهنه عطفه عليه بقوله (أو غرراً) أي ذا غرر ولو اشترط في العقد"²⁵

1.2.5. التعريف المصدري والتعريف الاسمي :

يتخذ الفقهاء في تعريفهم اللغوي للمصطلح الفقهي نوعين من التعاريف التي بها يتصدرون كلامهم في سياق القول الشارح ، الذي هو توطئة للتصور . و يتخذ بناء التصور أنماطاً من التعريف فقد يعرف الشارح المصطلح بالمصدر فيراد به المعنى و يسمى التعريف المصدري ، هو منصوص عليه في كتب الفقه

²⁴ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي زروق. (١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م). شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني (الإصدار 1). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية. ص 435/1.

²⁵ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. (ب.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. ب.ط: دار الفكر. ص 231/2.

علاوة على التعريف الاسمي فيراد به ذات الجنس لا المعنى . واستقرأؤنا لكتب الفقه يظهر ذلك جليا واضحا في تعريف الزكاة بقولهم: "وَأَعْلَمُ أَنَّ تَفْسِيرَ الزَّكَاةِ بِالْمَعْنَى الْإِسْمِيِّ جُزْءٌ مِنَ الْمَالِ شَرْطٌ وَجُوبُهُ لِمُسْتَحِقِّهِ بُلُوغُ الْمَالِ نَصَابًا"²⁶ فهذا التعريف يكون استعمل التعريف بالاسم الذي هو ذات جنس المال فهو يحمل دلالة حسية ، على خلاف إن عرفناه بالمعنى المصدري: "إِخْرَاجُ جُزْءٍ مِنَ الْمَالِ"..."²⁷ ، وهو مثيله في باب الصيد في قولهم: "يطلق على الاسم و المصدر"²⁸ فبالمصدر يحيل إلى معنى الاصطيد و بالاسم يحيل إلى ذات جنس المصطاد .

ويمكن اعتبار أن الفرق هو في دلالة التعريف المصدري بالأسماء المعنوية على وزن (افتعال) و دلالة التعريف الاسمي بالأسماء الحسية كما تعريف العقيقة بقولهم: "لغة هو شعر رأس المولود لأنها تذبح عند حلقه (العدوي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

1.3. الضبط اللغوي للمصطلح الفقهي :

يعد الضبط اللغوي من الاصول المهمة التي لا يمكن للمعجمي و الفقيه على حد سواء الاستغناء عنها في عملهم ، لأنه يحكم بها بناء الالفاظ و يحدد صورة صوغها سواء عن طريق الحركات أو البنية الصرفية التي تقتضي الوقوف على تدقيق المعنى ، فتغير في المبنى تغير في المعنى . فيلزم من هذا أن يكون الفقيه ذو بصيرة بالضبط اللغوي في تدقيق المصطلح الفقهي في جوانبه المعجمية لما لها من الاهمية في صيانة اللفظ من التحريف و الزلل . فبزغ فجر الاهتمام بموضوع العلامة الكتابة عند المتقدمين الذين اعتنوا بالضبط القرآني و سمي عندهم بمصطلح (علم النقط و الشكل) و استقر عند المتأخرين في ما أصبح يسمى (علم الضبط) و من أشهر الكتب في هذا العلم كتاب أبو عمرو الداني²⁹ المسمى "المحكم في علم نقط المصحف".

1.3.1. أنواع الضبط وأساليبه :

أدرك الفقهاء قيمة وأثر ضبط الالفاظ (لفظا و كتابة) في ترصين المعنى المراد به و جني الثمرات التي توازي تفسير الدلالات اللفظية و بيان أصولها . و أخذ هذا المصطلح صورتين أساسيتين :

- ما يرجع إلى بيان الحركات الاعرابية الاربع مثلا في بيان أن الحرف الاول لا يكون ساكنا بل متحركا .
- ما يرجع إلى بيان الزائد من الحرف و الناقص و المبدل .

²⁶ أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعدي العدوي. (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م). حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني. بيروت: دار

الفكر 1/ 473

²⁷ أفاد بهذا التعريف معنى الاخراج.

²⁸ المرجع السابق

²⁹ أبو عمرو الداني (المتوفى في شوال 444 هـ) المعروف في زمانه بابن الصبر في عالم قراءات ومُحدّث ومُفسّر أندلسي.

و شيد مسار عرض هاتين الصورتين جانب أسلوب في عرضها و التي يمكن تعددها بإيجاز في هذه الاسطر :

- الضبط بالحركة : و هي من الاساليب الشائعة في ضبط المصطلحات الفقهية التي أوردتها الفقهاء في كتبهم فمثلا في باب الوصية : " الوصاية بكسر الواو وفتحها " (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 5/7)³⁰ أو ما أوردده صاحب الذخيرة بقوله : " (كتاب الأضحية) قال الجوهري فيها أربع لغات أضحية بضم الهمزة وتسكين الضاد وكسر الحاء وتشديد الياء وتكسر الهمزة..."
- الضبط ببيان نوع الحرف : وهو ضبط الحروف المبدلة كقولهم : " (كتاب النذر) وفي الإكمال نذر بكسر النال المعجمة " (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 71/4)، و غايته بيان الالفاظ مما يشابهها أو تقييد الالفاظ المغيرة حروفها بسبب الخلف اللغوي .
- الضبط و الميزان الصرفي : و يتمثل ذلك جليا في باب الاضحية : " وضحية على وزن فعلية " (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 140/4)
- الضبط بالباب الصرفي : وهو مما استقرؤناه في باب الاقرار بقولهم : " (كتاب الإقرار) وهذه المادة وهي الإقرار والقرار والقر والقارورة " (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 162/4)
- الضبط بالمثال : ويتمثل الضبط بالمثال في قول القرافي (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 257/9) رحمه الله : " والجمع أضحا مثل أرطأة وأرطأة وبهما وبهما " (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 140/4) و مما يتبين أيضا في باب الصلح : " و صلح الشيء يصلح صلوحا مثل دخل دخولا " (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 334/5)

و مما وجب التنبيه إليه أن الفقهاء قد يلجؤون إلى الضبط اللغوي بأكثر من طريقة و هذا لا يدل إلا على المبالغة في الضبط و الحرص على التدقيق في بيان المعنى المعجمي للمصطلح الفقهي. فهذا الامام القرافي الذي إن استقرأنا كتابه الذخيرة وجدناه تملك كل الصيغ الممكنة في ضبط المصطلح الفقهي ، و حتى في جمعها كلها أو بعضها في بيان معنى معجمي واحد و تمثل في : (كتاب الأضحية) : قال الجوهري فيها أربع لغات أضحية بضم الهمزة وتسكين الضاد وكسر الحاء وتشديد الياء وتكسر الهمزة والباقي على حاله والجمع أضاحي وفتح الهمزة وكسر الحاء وتشديد الياء وضحية على وزن فعلية والجمع ضحايا وأضحات بفتح الهمزة وتسكين الضاد والجمع أضحا مثل أرطأة وأرطأة وبهما وبهما سعي يوم الأضحى ويمكن أن يكون من الضحى بالقصر وهو وقت طلوع الشمس أو من الضحاء المدود مع فتح الضاد وهو حين ارتفاع النهار لأنها تذبج فيهما " (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 140/4)

فهذه إذا أهم الطرائق التي أوردها الفقهاء في كتب الفقه مما يبين اهتمامهم باللغة المعجمية باعتبارها أساس التصور ، وهو ما نجد له حضوراً في ممارستهم عملية التدريس في شرحهم للمتون الفقهية وغيرها بالاتكاء على هذه الأساليب في تبين المعاني والمصطلحات في سياق التدرج والنمو النفسي والمعرفي للطالب . الأمر الذي يصور أهمية هذا الاجراء في التدقيق والضبط .

1.3.2. أهمية الضبط اللغوي للمصطلح الفقهي :

إن سير فقهاء المالكية في كتبهم لجذير باستقصاء أهمية الضبط المعجمي باعتباره صورة من المعالم المنهجية التي تتطلب الوقوف على أهميتها بوصفها مظهراً من مظاهر حفظ الالفاظ ، وتقيد المدون و المخطوط ، وصيانتها من التحريف والتصحيف ، و الوقوع في الخطأ لفظاً و كتابة الذي يسببه تشابه المفردات بعضها ، ذلك أن الحرف إذا ضبط بما يدل على تحريكه لا يلتبس بالسكن ، وكذا إن ضبط بما يدل على تحريكه بحركة مخصوصة لا يلتبس بالحركة غيرها ، كما إن ضبط بالتشديد لا يلتبس مع المخفف .

2. المدخل الاصطلاحي (الفقهي) في صناعة التعاريف :

2.1. الاحترازاات في التعاريف الاصطلاحية .

إن العملية التي أطرت سير الفقهاء في كتبهم بعد بيان الدلالة اللغوية ، يتحدد بصياغة الحدود و التعريفات ببيان ماهية الحقائق الشرعية الفقهية في التصور الأمر الكلية ، فالفقهية لتخرج الدينية لربما شملت الشرعية الدينية على مذهب المعتزلة ، فقيد الفقهية إذن لتخرج الدينية ، و الكلية لتخرج الشخصية . و هي عملية سطرناها بما هو مشهور عند الفقهاء بالاحترازاات في التعاريف التي هي مناط تدقيق الحقائق الفقهية ، التي نرجئ كيفية صياغتها إلى المدخل الموالي . بما يحمل كلامنا ، الحديث عن الحدود و التعريفات ، التي تكون منحوتة بصيغ منطقية لغوية دقيقة ، يراد منها أن تكون جامعة مانعة ، في تحقيق التصور أو التميز بين الماهيات . ولعل ما يجيبه الواجب التربوي التعليمي و الفقهي في سياق شرح للكتب الفقهية أو المتون العلمية تجاه هذه الحدود و التعريفات ، الوقوف على البسط و البيان و الايضاح .

و من صور هذا الايضاح الذي سار عليه الشراح ، الاحتراز بما لا يدخل في ماهية الحقيقة الشرعية أو ما كان نقيض لها ، فبالأضداد تميز الاشياء . فهذا التميز بين الحقائق في الصياغة هو نبراس التصور و الادراك بين الفروع الفقهية المتشابكة المتنوعة . فضبط المصطلح في الذهن بهذه الاحترازاات يقي من زلات انتفاء التصور .

فهذا مصطلح البيع كما عرفه ابن عرفة بالتعميم و التخصيص ، حمل الامام الرصاع على بيان و تدقيق كل ما يُكوّن هذا التعريف من الالفاظ بخاصية الاحتراز من غير ما ليس منه فقال : " عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ عَلَى غَيْرِ مَنَافِعٍ وَلَا مُتَعَةٍ لَدَّةٍ " وَأَشَارَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَنَّ الْبَيْعَ يَقَعُ فِي الْإِسْتِعْمَالِ الشَّرْعِيِّ بِالْمُعْتَى الْأَعْمِ شَرْعاً

وَيَقَعُ بِمَعْنَى أَحَصَّ فَيَدْخُلُ فِي هَذَا الْحَدِّ الْأَعَمِّ هِبَةُ الثَّوَابِ لِأَنَّ حُكْمَهَا حُكْمُ الْبَيْعِ وَهُوَ عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ وَالصَّرْفُ أَيْضًا عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ وَالْمُرَاطَلَةُ كَذَلِكَ وَالسَّلَمُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ " عَلَى غَيْرِ مَنَافِعَ " أَخْرَجَ بِهِ الْإِجَارَةَ وَالْكَرَاءَ وَقَوْلُهُ " وَلَا مُتْعَةً لَدَّةٍ " أَخْرَجَ بِهِ النِّكَاحَ لِأَنَّهُ عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ عَلَى مُتْعَةٍ لَدَّةٍ ... فَيُزَادُ مَعَ الْحَدِّ الْأَعَمِّ " ذُو مُكَايَسَةٍ أَحَدُ عَوَاضِيهِ غَيْرُ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ مُعَيَّنٌ غَيْرُ الْعَيْنِ فِيهِ " هَذَا الْحَدُّ لِلْأَخَصِّ الَّذِي غَلَبَ الْإِسْتِعْمَالُ فِيهِ فِيمَا ذَكَرَ ... " فَذُو مُكَايَسَةٍ " أَخْرَجَ بِهِ هِبَةُ الثَّوَابِ وَ " أَحَدُ عَوَاضِيهِ غَيْرُ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ " أَخْرَجَ بِهِ الْمُرَاطَلَةُ وَالصَّرْفَ وَقَوْلُهُ " مُعَيَّنٌ غَيْرُ الْعَيْنِ فِيهِ " أَخْرَجَ بِهِ السَّلَمَ " (الرصاص ، هـ ، ١٣٥٠ ، صفحة 232).

و عليه فالاحتراز في التعاريف الفقهية خاصة عامة عند الشراح لما لها من خصائص تربوية وفقهية في الجمع و التدقيق . و هو ما نراه عند الامام العدوي في شرح الرسالة لابن أبي زيد في سياق بيان حقيقة اللقطة فقال : " وَعَرَفَهَا ابْنُ عَرَفَةَ بِقَوْلِهِ: مَا لُ وَجِدَ بِغَيْرِ حِرْزٍ مُحْتَزَمًا لَيْسَ حَيَوَانًا نَاطِقًا وَلَا نَعَمًا بَلْ عَيْنًا أَوْ عَرَضًا أَوْ رَقِيقًا صَغِيرًا وَجَدَتْ فِي الْعِمَارَةِ أَوْ الْخَرَابِ أَوْ سَاحِلِ الْبَحْرِ وَعَلِمَهَا عَلَامَةُ الْإِسْلَامِ لَا نَحْوَ عَنَبٍ فَلَوْ وَجَدَهُ خَرَجَ بِقَوْلِهِ: مَا لُ اللَّقِيطُ وَخَرَجَ بِقَوْلِهِ: مُحْتَزَمٌ مَا لُ الْحَرْبِيِّ فَلَيْسَ بِلُقْطَةٍ ، بَلْ إِمَّا فِيءٌ أَوْ غَنِيمَةٌ وَخَرَجَ الْأَبْقُ وَهُوَ الرَّقِيقُ الْكَبِيرُ فَلَا يُقَالُ لَهُ لُقْطَةٌ كَمَا خَرَجَ الْإِبِلُ وَالْبَقَرُ فَإِنَّهُ يُسَمَّى ضَالَّةً ، فَأَلْمَعَرُضُ لِلضَّيَاعِ أَرْبَعَةٌ لُقْطَةٌ وَلَقِيطٌ وَأَبْقٌ وَضَالَّةٌ فَالْلُقْطَةُ تَقْدَمُ حَدَّهَا " (العدوي ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ، صفحة 279/2).

ومنه فعملية الاحترازات التي دأب عليها الشراح في كتبهم صورة للتضلع في فروع الفقه بما يحمل الفقيه على تملك لغة فقهية ، يستطيع بها بناء الفروع على الاصول طرحا للغة العمية التي هي عارض لفساد التصور لمسائل الفقه و النوازل .

2.2. التعليل بإطلاق التسمية الاصطلاحية :

اتسم منهج الفقهاء في بناء الاحكام بالاتساع بين المدركات المختلفة سواء من جهة الدليل بما يحيل من المدلول في نسق الاستقراء التام . مروراً بمسالك العلة و ضروب الواقع انتهاء بالمآلات و البعد الاستشرافي . فهذا الاتساع يمكن استقراءه حتى في بناء التعاريف للمصطلحات الفقهية ، التي يراد منها بيان الاحكام و الدلالة عليها لغوياً . و يبرز لنا صورة هذا الاتساع في سياق ايراد التعليقات المنوطة بإطلاق التسمية الاصطلاحية الشرعية . و من أمثلة ذلك في كتب المالكية :

● "[قَوْلُهُ: وَهُوَ بِمَعْنَى الْوَقْفِ] مَصْدَرٌ وَقَفَ الْمُجَرَّدُ عَلَى اللَّغَةِ الْفُصْحَى وَالرِّدِيَّةِ أَوْقَفَ ، وَسَيِّئَ يَهْدِيَنِ الْإِسْمَيْنِ لِأَنَّ الْعَيْنَ مَوْقُوفَةٌ وَمَحْبُوسَةٌ" (العدوي ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ، صفحة 263/2).

● "[أَحْكَامُ الْعِتْقِ وَالْوَلَاءِ] [قَوْلُهُ: وَهُوَ شَرْعًا إلخ] وَأَمَّا لُغَةً فَهُوَ الْخُلُوصُ وَالْكَرْمُ لِيَخْلُوصَ الرَّقَبَةُ مِنَ الرِّقِّ ، وَلِذَا سُمِّيَ الْبَيْتُ بِالْعَتِيقِ لِيَخْلُوصَ مِنْ أَيْدِي الْجَبَابِرَةِ وَمِنْ الطُّوفَانِ." (العدوي ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ، صفحة 241/2)

● "فَصْلٌ فِي الْقَرْضِ هُوَ لُغَةٌ الْقَطْعُ. سَيِّ الْمَالِ الْمُدْفُوعُ لِلْمُقْتَرِضِ قَرْضًا؛ لِأَنَّهُ قِطْعَةٌ

مِنْ مَالِ الْمُقْرِضِ" (الدسوقي، ب.ت، صفحة 222/3)

ولربما قام مقام هذه التعليقات أساليب أخرى يراد منها نفس المقصد ، و منها بيان أنها [مشتقة من كذا] أو [مأخوذة من كذا]: "الشُّفْعَةُ فَبِضْمِ الشَّيْنِ الْمُعْجَمَةِ وَسُكُونِ الْفَاءِ مَأْخُودَةٌ مِنَ الشَّفْعِ ضِدُّ الْوَتْرِ لِأَنَّ الشَّفْعَ بِضْمِ الْحِصَّةِ الَّتِي يَأْخُذُهَا إِلَى حِصَّتِهِ فَتَصِيرُ حِصَّتُهُ حِصَّتَيْنِ" (العدوي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، صفحة 250/2). وقد يكون المعنى اللغوي منطويا داخل المعنى الاصطلاحي يكمله في المعنى: "المُقَارَضَةُ وَهِيَ الْمُسَاوَاةُ وَمِنْهُ تَقَارَضَ الشَّاعِرَانِ إِذَا اسْتَوَيَا فِي الْإِنْشَادِ لِأَنَّهُمَا يَسْتَوِيَانِ فِي الْإِنْتِفَاعِ بِالرَّيْحِ وَقِيلَ مِنَ الْقَرْضِ الَّذِي هُوَ الْقَطْعُ وَمِنْهُ قَرْضَ الْفَارُّ الثُّوبَ لِأَنَّكَ قَطَعْتَ مِنْ مَالِكَ لَهُ قِطْعَةً وَهُوَ قَطَعَ لَكَ جُزْءًا مِنَ الرِّيحِ الْحَاصِلِ بِسَعْيِهِ وَيُسَمَّى مُقَارِضًا مَعَ أَنَّ الْمُفَاعِلَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ الْمُفَاعِلَةِ الَّتِي لَا تَكُونُ إِلَّا مِنْ اثْنَيْنِ نَحْوِ الْمُخَاصَمَةِ وَالْمُضَارَبَةِ إِمَّا لِأَنَّ كُلَّهُمَا يُسَاوِي صَاحِبَهُ فِي الرِّيحِ وَيَقْطَعُ لَهُ مِمَّا تَحْتَ يَدِهِ." (القرافي، ١٩٩٤ م، صفحة 23/6)

وقد يتخذ التعليل أيضا أسلوب ذكر المعنى اللغوي بلفظ معين ثم يجعل هذا اللفظ بذاته جزء من المعنى الشرعي: "بَابُ فِي الصِّيَامِ" (بَابُ فِي) بَيَانُ حُكْمِ (الصِّيَامِ) وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ وَهُوَ لُغَةٌ الْإِمْسَاكِ وَالْتَرُكِ، فَمَنْ أَمْسَكَ عَنْ شَيْءٍ مَا وَتَرَكَهُ قِيلَ لَهُ صَائِمٌ قَالَ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مَرْيَمَ: ﴿فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾ فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (سورة مريم، الآية 26) أَيْ صَمْتًا وَهُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْكَلَامِ، وَشَرْعًا الْإِمْسَاكُ عَنْ شَهْوَوَاتِ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ بِنِيَّةٍ قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ مَعَهُ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ وَالْبَقَاسِ وَأَيَّامِ الْأَعْيَادِ" (العدوي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، صفحة 440/1).³¹

2.3. عرض الشواهد والمتابعات :

إن تتبع مصنفات الفقه المالكي التي بها يتقرر التوسع في بناء الملكة الفقهية، أو تلك التي تناط للمبتدئين. لجدير بإدراك أن بالغاية يختلف المنهج في التعريف بالمصطلح الفقهي ، فأنت ترى تلك التي يراد بها بناء الملكة و اللغة الفقهية في أوسع أبوابها ، تكون بتقرير الشواهد و الأدلة في التصور للمسائل ، لفتح الطالب أمام مدارك متسعة في سياق الخوض في الأدلة و مناقشتها تحت غطاء الصناعة الفقهية . على غرار تلك التي تخص المبتدئين و التي يراد منها بناء التصور مجردا عن شواهد و مناقشاته. و صور ذلك أنك ترى صاحب المتن يضعه لسهولة و صاحب الشرح و التقرير يصبغه بالسهولة ، لحصول الفهم عند المبتدي ، بجل ألفاظ المتن دون الإيرادات و الاعتراضات .³²

³¹ وربما هي إشارة إلى أن المعنى الشرعي صيغ من المعنى اللغوي تم أحاط المعنى اللغوي بمعان اصطلاحية شرعية فيما بات يعرف

بالتطور الدلالي للألفاظ بالانتقال من دلالة اللغة العامة إلى الدلالة الاصطلاحية الخاصة

³² فهي بذلك تحمل معنا تربويا يتحقق به تناول مسائل الفقه بمبدأ التدرج في التلقي .

لعل الوقوف على الاعتراضات و الشواهد و الأدلة و المتابعات ، يمكن تسطيره في مسلكين منهجيين :

- إيعاز المنصف للشواهد إلى قائلها مباشرة دون بيان لرأي أو تفرع .
- عزو الأقوال إلى كثير من أسماء المصنفات مما يمكن أن يكون العزو إلى الكتب الفقهية التي قبله ، وقد يستعين بكتب الحديث كالصحيحين و قد يستعين أيضا بكتب الفقه .

3. المدخل المنطقي في بناء التعاريف الفقهية :

3.1. الاختلاف بين الأصوليين والفقهاء في الحدود:

يحصل الخلاف الأصولي و الفقهي في التعاريف ، لاختلاف مسالك كل منهما في المنهج . و ظاهر هذا باد و بارز في مواطن كثيرة ، و يرجع أيضا لاختلاف طبيعة ما يحدده الأصولي عما يحدده الفقيه ، فإذا كان الأصولي يعرف الأمور الاعتبارية أي الأمور الذهنية التي لا وجود لها في الخارج كالندب و الوجوب مثلا ، فالفقيه يعرفه أيضا ، بالإضافة ماهيات الأشياء الشرعية. و باختلاف موقع النظر لدى الأصولي و الفقيه كان مظان اختلاف في طبيعة حديهما أيضا تبعا لذلك .

إن الأصوليين في حد ذاتهم "منقسمون بخصوص المسلك الأصوب في منهج وضع الحدود إلى طائفتين :

الاولى : ترى بأن تحديد الشيء أي تعريفه يجب أن يوضع على الشكل الذي يميزه تميزا خاصا . فيحد بذاتيته التي لا يشاركه فيها شيء آخر .

و من ثم منعوا ما يمكن أن يخل بهذا المطلب فمنعوا استعمال المجاز ، و الالفاظ المشتركة ، و لفظة أو الدالة على التردد ، أقول منعوا كل ذلك في التحديد . و مستند هؤلاء الاحتراز من عدم ظهور المعرف بفتح الراء بجلاء كاف و صورة خاصة مميزة له عما سواه . و هذا قصد حسن باعتبار سعيا إلى الانقاذ من انبهاهم الشيء المقصود تعريفه . إلا أن الالتزام بتلك القيود من غير ضرورة . و في كل الأحوال يعد شططا و تحجرا لا داعي له .

الطائفة الثانية : ترى أن الغرض من تعريف الشيء و تحديده إنما هو إيصال صورته إلى الذهن . و كل تعبير توصل به إلى ذلك فهو مقبول بغض النظر عن نوع ألفاظه و معانيه . " (السريري، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، 2003/1424، صفحة 47)

ولعل هذا ما يبرز طبيعة الحد عند الأصوليين في أصله هو بيان المعرف . فالمتأخرين ضيف دائرة قانون التحديد باشتراط ما يميزه عما عداه ، في حين المتقدمين منهم جعلوا من الحد غاية الايضاح و البيان أي المعنى الاعم الاشمل . (البناني أ، ب، ت، صفحة 183/1) هذا الاختلاف في طبيعة الحد و قد يختلف في الحد نفسه و لعل ذلك يرجع إلى علتين أساسيتين :

● "الاختلاف العقدي

● اختلاف الزوايا التي وقع النظر منها إلى المحدود فرب امرئ استخف بثيء و لم يعرج عليه ، وآخر نظر إليه باهتمام ، وأحله محلا رفيعا ، لعله جديرة بكل اهتمام لديه . " (السريري، منهج الاصولين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، 2003/1424، صفحة 51)

3.2. الخلاف بين الفقهاء في الحدود :

أما بخصوص الفقهاء أنفسهم فظاهر هذا الخلاف في تعريف الواجب و الفرض . فالشافعية و الحنابلة لا يفرقون في تقرير أصولهم الفقهية بين الفرض و الواجب³³ ، و الحنفية يفرقون بينهما ، ولكنهم لا يلتزمون بهذا في الفروع ، فاستعملوا الفرض فيما ثبت بظني و الواجب فيما يثبت بقطعي ، كقولهم الوتر فرض ، و تعديل الأركان فرض ، وقولهم : الصلاة واجبة و الزكاة واجبة. " (البناني أ.، ب، ت، صفحة 89/1) و لعل مما صور هذه المسألة : قوله تعالى : "فاقرءوا ما تيسر من القرآن" [المزمل : الآية 20] ، فقراءة ما تيسر من القرآن فرض _ عند الحنيفة ، فمن ترك قراءته فيها أي الصلاة بطلت صلاته . و أما الدليل الظني فهو خبر الواحد و من أمثلته الحاضرة في الفقه الحنفي قوله صلى الله عليه وسلم : " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " فالحنفية يرون أن من ترك قراءة الفاتحة في الصلاة يأتّم بذلك ، و لا تبطل صلاته لأنه ما ترك إلا واجبا ، و الواجب ليس كالفرض ، فلا تبطل الصلاة بتركه ، كما تبطل بترك الفرض . " (السريري، منهج الاصولين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، 2003/1424، صفحة 61)

و مرجع تفريق الحنفية بين الفرض و الواجب انما هو اصطلاحيا على أن هذا التفريق مبني على بينهما في الاصل اللغوي عندهم " إذ شرط التفريق بين لفظين ولو اصطلاحا الاعتماد على الاساس اللغوي لهما " (السريري، منهج الاصولين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، 2003/1424، صفحة 61)

و توجيه ذلك أن أبا حنيفة لها رأى ما ثبت بقطعي أقوى مما ثبت بظني سمي ما ثبت بالقطعي بالفرض و ذلك لمعنى اللغوي الذي يفيد القطع و الجزم لأنه لمناسبة أن ما ثبت بالقطع قاطع للشك و الاحتمال في حكمه . و سمي الثاني واجبا بأخذه من الوجبة أي السقوط ، الثابت بدليل ظني ساقط من قسم المعلوم .

فهذا توجيه رأي الاحناف أما غيرهم مما يرى اشتراكهما في المعنى و ذلك أن الفرض عندهم و الواجب مترادفان اصطلاحا ، بنقل المعنى اللغوي إلى معنى واحد الذي هو الامر المطلوب بطلب الجزم كان ثبوته

³³ أما في ميدان الفروع فإن الشافعية يفرقون بين الفرض و الوجوب في لطلاق و فرق المالكية بين الواجب و الركن في الحج .

بالقطع أو الظن³⁴. وهذا الخلاف إنما هو خلاف لفظي لا ثمره له إطلاقاً فحتى لو بدلت تلك المصطلحات بغيرها أو عكست بقيت الأمور الفقهية على حالها.

فكما أشرنا سابقاً إلى أن الاختلاف في المعرف اختلاف في التعريف وأن المسلك المتبع عند الأصوليين في النظر في الحقائق هو مغاير لمسلك الفقهاء. فالأصوليون إنبنى مسلكهم على ركن من أركان العقل الثابتة الأساسية وهو ركن الماهية في علاقتها بالأمور الاعتبارية أي متى تحققت ماهية الشيء فلا يتصور معه تغييرها بحيث لا يدخلها ما ليس منها ولا يخرج ما هو منها ويسمى هذا المنهج بالتحقيق لأن الحكم العقلي هو الحكم الحقيقي في الاصطلاح. لأنه هو ضابط تصور ماهية الأشياء على ما هي عليه بتصوره على تلك الصورة و تحقيق مبدأ عدم التناقض ، فمتى حققنا الشيء بذاتيته و عرفناه بماهيته يجب ألا يتصور إلا بتل الحقيقة و الصورة ، و إلا أدخلنا تحت اسمه ما لا ينطوي تحت حقيقته سمي ذلك تناقضاً لأن الحد بذلك ناقض ذاتية الشيء و الحد لا يقع إلا بالذاتيات .

و أما مسلك الفقهاء في التعريف و النظر على العموم فإنهم بمجال نظرهم يعتبرون أن المصطلحات الفقهية يجب أن تسن على أساس النصوص الشرعية" فمنهجهم مبني على ظاهر الكلام و جار على مقتضى مضامين اللفاظ . (السريري، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، 2003/1424، صفحة 58)"

و مثال ما ورد في هذا الخلاف في التعريف بين الأصوليين و الفقهاء هو مفهومي الأداء و القضاء : "فالأصوليون عرفوا الأداء بأنه فعل العبادة في وقتها المقدر لها شرعاً ، موسعاً كان ذلك الوقت أو مضيقاً" (السريري، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، 2003/1424، صفحة 58) و عرفوا القضاء بأنه "فعل العبادة خارج وقتها المقدر لها شرعاً ، مضيقاً كان ذلك الوقت أو موسعاً . قال الإمام الرازي : "فالواجب إذا أدى في وقته سمي أداءً وإذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمي قضاء" (فخر الدين الرازي، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، صفحة 27/2).

"و هذا التعريف يوافق عليه الفقهاء ، و يعتبرونه صواباً حقاً ، إلا أنهم أي الفقهاء يزيدون في تعريف الأداء ما لا يوافقهم عليه الأصوليون و ذلك أن الفقهاء يعرفون الأداء : بأنه فعل العبادة كلها أو بعضها في وقتها المقدر لها شرعاً ، مضيقاً كان الوقت أو موسعاً " (السريري، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، 2003/1424، صفحة 58)

³⁴ و مأخذ أهل هذا الاتجاه من ناحية اللغة هو أن الفرض معناه التقدير و أن الوجوب معناه الثبوت و كل من المقدر و الثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني. إذن كل واحد من الفريقين له مأخذه اللغوي الذي يرى أنه الأول و المرجح و يرجح أحد المأخذين على الآخر بكثرة الاستعمال .

و زيادة الفقهاء في مفهوم الاداء هو حديث الذي روي في الصحيحين ، و هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة" و هي بهذا أداء لا قضاء ، بأنه لم يفته شيء من الاجر فإنه مثل الذي صلى الصلاة كلها في وقتها ، على أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو صاحب القول الفصل الذي يحق له أن يدخل ما أراد من الافراد تحت الحقيقة الشرعية و أن يخرجهم كذلك لأن الاصل في هذه الحقائق لم يكن العقل واضعها و انما الشرع هو الذي أفرد بها بالوضع .

و عليه فالخلاف لفظي و المسألة برمتها عارية ³⁵ في أصول الفقه .

خاتمة:

خلص البحث إلى أن المالكية اعتمدوا مداخل معرفية متكاملة في تعريف المصطلحات الفقهية، تجمع بين الجانب اللغوي لفهم الألفاظ، والاصطلاحي لضبط الاستعمال الشرعي، والمنطقي لضمان اتساق الدلالة والاستدلال. ويظهر هذا التوازن دقة منهجية المالكية في صياغة التعريفات الفقهية، وأهمية التمييز بين المعاني المتقاربة لضمان صحة الاستنباط. كما يؤكد البحث على الدور المحوري للأدوات المعرفية في تحقيق وضوح المفاهيم وضبط الفهم، بما يساهم في تعزيز الاستدلال الشرعي وتطبيق الأحكام بدقة، ويبرز قيمة المنهج الأصولي في معالجة الإشكاليات المفاهيمية للنصوص الفقهية.

³⁵ قال الشاطبي: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً على ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية..." (الشاطبي، 1997م/1417هـ، صفحة 18/1)

المراجع:

- (1) أبو اسحاق الشافعي. (١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م). *الرسالة للشافعي*. بيروت ، لبنان: الطبعة الأولى ، مطبعة دار الكتب العلمية.
- (2) أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعدي العدوي. (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م). *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرياني*. بيروت: دار الفكر.
- (3) أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي بن فارس . (992). *الصاحبي*. القاهرة: عيسى البابي الحلبي..
- (4) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي. (١٩٩٤ م). *الذخيرة* (الإصدار 1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- (5) أبو الفتح عثمان الموصلي بن جني. (1429 هـ - 2008 م). *18. الخصائص* ، (الإصدار 3). دار الكتب العلمية الطبعة.
- (6) أبو عبد الله التونسي الرصاع . (هـ ١٣٥٠). *شرح حدود ابن عرفة* (الإصدار 1). المكتبة العلمية.
- (7) أبو عبد الله محمد بن الحسن البناني. (ب،ت). *حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي*. دار الفكر.
- (8) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التبيي فخر الدين الرازي. (١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م). *المحصل* (الإصدار 3). مؤسسة الرسالة.
- (9) أبي عبد الله محمد بن الحسن البناني. (د،ت). *شرح البناني على متن السلم في علم المنطق*. الدار البيضاء ، المغرب: دار المعرفة.
- (10) *البقرة*. (الاية 230).
- (11) الخوارزمي. (1924). *مفاتيح العلوم*. بمصر: إدارة الطباعة المنيرية.
- (12) الشيخ أحمد الدمنهوري. (1367/1948). *إيضاح المهم من معاني السلم في المنطق* (الإصدار 1). مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده.
- (13) *القرآن الكريم*. (إبراهيم الاية 4).
- (14) *القرآن الكريم*. (النور الاية 32).
- (15) المعجم اللغة العربية. (1975). *المعجم الفلسفي*. القاهرة: المطابع الأميرية.

- (16) زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي. (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م). *مختار الصحاح* (الإصدار 5). بيروت - صيدا: المكتبة العصرية - الدار النموذجية.
- (17) سورة مريم. (الاية 26).
- (18) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي زروق. (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م). *شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني* (الإصدار 1). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
- (19) عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني. (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م). *شرح الزرقاني على مختصر خليل* (الإصدار 1). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
- (20) عبد الرحمن حسن جنبكة الميداني. (1414/1993). *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال و المناظرة* (الإصدار 4). دمشق: دار القلم.
- (21) عبد السلام المسدي. (ب.ت). *قاموس اللسانيات مع مقدمة في علم المصطلح*. تونس: دار العربية للكتب.
- (22) عبد الله ريس. (16, 8, 1996). *المدارس العلمية و المناهج الدراسية. المدارس العلمية و خدماتها للعلوم العربية و الإسلامية*، الصفحات 82-101.
- (23) محمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي. (1999م_1460هـ). *القوانين الفقهية* (الإصدار 1). الدار البيضاء. المغرب: دار الرشاد الحديثية.
- (24) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. (ب.ت). *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. ب.ط: دار الفكر.
- (25) محمد بن أحمد ميارة المالكي. (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م). *الدر الثمين والمورد المعين*. القاهرة: دار الحديث.
- (26) مختصر المنتهى الأصولي لحاشية التفتازاني و حاشية الشريف الجرجاني و بالهامش حاشية الهروي على حاشية الشريف الجرجاني (الإصدار 2). (1403 هـ.). لبنان: دار الكتب العلمية.
- (27) مولود السريري. (2003/1424). *منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية* (الإصدار 1). بيروت. لبنان: دار الكتب العلمية.



أثر زراعة الرحم في ثبوت النسب والإرث في الفقه الإسلامي دراسة فقهية مقارنة

د. عيسى حامد عايش الحمدي
جامعة الزيتونة – تونس

مقدمة

تُعدّ زراعة الرحم واحدة من أبرز التطورات الطبية الحديثة في مجال علاج العقم، إذ تمكّن بعض النساء اللاتي يعانين من غياب الرحم خلقياً أو بعد استئصاله لأسباب مرضية من الحمل والإنجاب. ومع أنّ هذه التقنية ما تزال حديثة نسبياً، فقد أثارت أسئلة فقهية عميقة تتعلق بمفهوم الأمومة والنسب والإرث في الإسلام، وهو ما يستدعي دراسة فقهية دقيقة تجمع بين المعطيات الطبية والضوابط الشرعية. لقد اهتمّ الفقه الإسلامي اهتماماً بالغاً بتحديد النسب لما له من آثار مباشرة على الإرث، والميراث من أعظم أحكام الشريعة لما فيه من حقوق وحدود إلهية. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث الذي يتناول أثر زراعة الرحم في الإرث الإسلامي من زاويتين:

زراعة الرحم بدون مبايض.

زراعة الرحم بالمبايض.

وتكمن الإشكالية الأساسية في تحديد الأمّ الشرعية في كل حالة، إذ ينبغي على ثبوت النسب تحديد المستحق للإرث. فهل تكون الأمّ هي صاحبة الرحم المزروع؟ أم صاحبة البويضة؟ أم أن الأمر يخضع لتفصيل بحسب الحالة الطبية وطبيعة الزرع؟

أهداف البحث

- بيان التعريف الطبي والفقي لزراعة الرحم.
- تحليل أثر هذه العمليات على النسب والإرث وفق مقاصد الشريعة.
- مقارنة آراء العلماء المعاصرين وهيئات الإفتاء في هذه المسألة.
- الوصول إلى ترجيح فقي منضبط يوازن بين الواقع الطبي والنصوص الشرعية.

منهجية البحث

اعتمد هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي المقارن، حيث يتم جمع النصوص الطبية المعتمدة، ثم تحليلها فقهياً على ضوء القواعد الكلية والمقاصد العامة للشريعة، مع الاستعانة بقرارات المجامع الفقهية الإسلامية.

خطة البحث

يتكون البحث من مقدمة، وفصلين، وخاتمة على النحو الآتي:

- الفصل الأول: زراعة الرحم بدون مبايض وأثرها في الإرث الإسلامي.
- الفصل الثاني: زراعة الرحم بالمبايض وأثرها في الإرث الإسلامي.
- الخاتمة: النتائج والتوصيات والمراجع.

الفصل الأول: زراعة الرحم بدون مبايض وأثرها في الإرث الإسلامي

المبحث الأول: التعريف الطبي والإطار العلمي لزراعة الرحم بدون مبايض

(رحم) الرء والحاء والميم أصل واحد يدل على الرقة والعطف والرأفة. يقال من ذلك رحمه يرحمه، إذا رق له وتعطف عليه. والرحم والمرحمة والرحمة بمعنى. والرحم: علاقة القرابة، ثم سميت رحم الأنثى رحماً من هذا، لأن منها ما يكون ما يرحم ويرق له من ولد. ويقال شاة رحوم، إذا اشتكت رحمها بعد النتاج¹ وتعرف الرحم طبياً على أنها العضو الذي يتخلق فيه الولد، وهو عضو عضلي على شكل كمثرى يقع بين المثانة والمستقيم، يمتد طوله من (6-8) سم، وسمكه من (2-3) سم وعرضه ما يقارب 6 سم يعدّ الرحم أهم جزء من أجزاء الجهاز التناسلي للمرأة، فهو العضو الذي يجلب الحياة بحمل الجنين فيه لما تتوفر فيه من خصائص ملائمة؛ ففيه يلتقي الحيوان المنوي للرجل مع البويضة للمرأة التي تأتي من المبيض عبر قنوات فالوب الطريق الطبيعي التي تصل بين الرحم والمبيض)، فإن حصل إخصاب تتطوّر البويضة إلى بويضة مخصبة وتلتصق ببطانة الرحم حتى تتطوّر تدريجياً إلى جنين، أما إن لم يحدث إخصاب فإنّ البويضة تغادر الرحم وتنسلخ معها الطبقة العليا من بطانة الرحم فيما يُعرف الحيض² وتُعرف زراعة الرحم (Uterus Transplantation) بأنها عملية نقل رحمٍ سليمٍ من امرأة إلى أخرى تعاني من غياب الرحم خلقياً أو بسبب استئصاله لمرضٍ أو ورمٍ سابق. وعندما تتم الزراعة بدون المبايض، فهذا يعني أن المرأة المتلقية تمتلك مبايضها الأصلية القادرة على إنتاج البويضات، بينما الرحم المزروع يكون فقط مكاناً لنمو الجنين واستقباله بعد التلقيح الصناعي.

تُعدّ هذه العملية عملية معقّدة من الناحية الجراحية والمناعية، إذ تتطلب توافقاً نسيجياً ودعمًا دوائياً طویل الأمد لمنع رفض العضو المزروع، وقد تمّت أول تجربة ناجحة لزراعة رحم بشري عام 2014 في السويد، ثم تكررت لاحقاً في عدة دول إسلامية منها تركيا والمملكة العربية السعودية، مع تسجيل حالات ولادة طبيعية بعد الزرع³.

¹ مقاييس اللغة (498 /2)

² أ. أفنان يوسف إبراهيم طوالبه مَجَلَّةُ الاسْتِيعَابِ 28-52 ص المَجْلَدُ السَّادِسُ / العَدَدُ: الثَّانِي زراعة الرحم في الفقه الإسلامي ، جامعة اليرموك (الأردن) ص 5

³ أ. أفنان يوسف إبراهيم طوالبه مَجَلَّةُ الاسْتِيعَابِ 28-52 ص المَجْلَدُ السَّادِسُ / العَدَدُ: الثَّانِي زراعة الرحم في الفقه الإسلامي ، جامعة اليرموك (الأردن) ص 4

الدواعي الطبية لإجراء عملية زراعة الرحم.

كما هو معلوم، فإن الحاجة تُعدّ الدافع الرئيس وراء نشوء الابتكارات، إذ لولا وجودها لما ظهرت الحلول التقنية والطبية التي تُعالج المشكلات المرتبطة بها، ومن هذا المنطلق، لم تأتِ فكرة زراعة الرحم محض صدفة، بل كانت ثمرة دراسات وأبحاث علمية هدفت إلى معالجة مجموعة من الإشكالات المتعلقة بالإنجاب، والتي أظهرت الحاجة الملحة إلى إيجاد وسيلة جراحية تمكّن النساء من الحمل في حال غياب الرحم أو تعذر وظيفته.

وعبر العصور، واجه الطبّ العديد من الحالات التي تسببت للنساء بالعقم، مما دفع الأطباء والعلماء إلى تكثيف جهودهم بحثًا عن حلول فعّالة لكل منها، ومن بين تلك الحالات ما يرتبط بانعدام وجود الرحم أو بوجوده مع قصور في وظيفته الإنجابية، وقد جاءت تقنية زراعة الرحم استجابة لهذه التحديات، لتُقدّم كخيار علاجي يُسهّم في تمكين النساء من الحمل والإنجاب⁴. وتتلخص أبرز الحالات التي تُجرى من أجلها زراعة الرحم فيما يأتي:

أولاً: انعدام وجود الرحم

قد يكون هذا الانعدام خلقياً، حيث تولد الفتاة دون رحم، أو مكتسباً نتيجة استئصال الرحم بسبب أورام أو نزيف حادّ استدعى إزالته.

ثانياً: وجود مشكلات في الرحم تحول دون قدرته على الإنجاب، ومن أبرزها:

- أ- التشوّهات الخلقية، مثل وجود حاجز في تجويف الرحم أو تشوّهات في قناة فالوب.
- ب- الالتصاقات أو الالتهابات الرحمية، وقد تنتج عن التهابات مزمنة أو عن جروح ناتجة من استئصال أورام ليفية سابقة
- ج- الأورام الليفية الحميدة، وهي نموّات في عضلة الرحم قد تسبب نتوءاً في تجويفه تبعاً لموقعها، ورغم أنها لا تُعدّ سبباً رئيساً للعقم، إلا أنها قد تُعيق الحمل إذا أثّرت بوضوح على بطانة الرحم.
- د- الزوائد اللحمية في بطانة الرحم، وقد تكون صغيرة لا تؤثر على الحمل، أو كبيرة ومتعددة بما يؤدي إلى الإجهاض أو إلى ضعف القدرة على الإنجاب.

⁴ أ. أفنان يوسف إبراهيم طوالبه مَجَلَّةُ الاسْتِيعَابِ 28-52 ص المَجَلَّدُ السَّادِسُ / العَدَدُ: الثَّانِي زراعة الرحم في الفقه الإسلامي، جامعة اليرموك (الأردن) ص 10

من الناحية الطبية، فإن الرحم المزروع لا ينقل أي صفات وراثية للجنين، لأنه لا يشارك في تكوينه الجيني، بل يقتصر دوره على التغذية والحماية فقط. وبذلك يبقى التركيب الوراثي (DNA) للجنين تابعاً للأم صاحبة البويضة والأب صاحب الحيوان المنوي⁵.

المبحث الثاني: التكليف الفقهي لزراعة الرحم بدون مبايض ونسب وميراث الأطفال الناتجين عن هذا الزرع

حكم زراعة الأعضاء البشرية :

حكم نقل الأعضاء من إنسان إلى إنسان آخر؛ وهو على صورتين، الصورة الأولى: نقل عضو واحد لا ثاني له في البدن أو ليس له بديل، وهذا كبر جائز سواء أفضى إلى الموت كنقل القلب أولم يفض إلى ذلك كنقل اللسان أو الذكر ولا ضرورة تبيح للإنسان أن ينقذ نفسه على حساب هلاك نفس أخرى إذ لو أوشك أمرؤ أن يموت جوعاً فلا يجوز له أن يقتل غيره ليأكل من لحمه لأن الضرورة لا تبيح له ذلك البتة وكذلك لا يجوز له أن يأخذ من غيره عضواً لا بديل له كشرء لسانه أو إحدى يديه أو إحدى رجليه هذا ما ذهب إليه زميلنا الأستاذ الدكتور هاشم جميل ونحن نميل إلى هذا الرأي بتحفظ إذ لو شاءت الأقدار أن تقطع يد امرئ فإن هذه الإصابة مفضية إلى الموت البطيء، فإذا تبرع والده أو أخوه أو غير ما له بإحدى يديه فإن كلا من المتبرع والمتبرع له لا يصاب بالمعاناة المميتة إذ الإنسان قادر على الحياة بيد واحدة أما اللسان والذكر فلا يجوز نقلهما أبداً من الحي إذ لا بديل لهما ولا يجوز لرجل أن يسعد نفسه على حساب هلاك غيره وإن كان ذلك النقل بإرادة المنقول منه⁶ قال تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [سورة النساء: الآية ٢٩]، وقال تعالى: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} [سورة البقرة: الآية ١٩٥].

⁵ أ. أفنان يوسف إبراهيم طوالبه مَجَلَّةُ الاسْتِيعَابِ 28-52 ص المجلد السادس / العدد: الثاني زراعة الرحم في الفقه الإسلامي ، جامعة اليرموك (الأردن) ص 10

⁶ خالد رشيد الجميلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة ، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية أحكام نقل الخصيتين والمبيضين وأحكام نقل أعضاء الجنين الناقص الخلقة في الشريعة الإسلامية ، ج 6 ص 1610.

فإذا كان هذا العضو مما تتوقف حياة المتبرع عليه، كالقلب والرأس ونحوهما، فلا يجوز التبرع به، لأن التبرع به في معنى الانتحار، وإلقاء النفس في التهلكة، وهو أمر محرم شرعاً، ومثل ذلك ما إذا كان نقل العضو يسبب فقدان وظيفة جسمية، أو يؤدي إلى تعطيل عن واجب⁷ إذا نقل عضوله بديل يقوم مقامه:

كالكلية والعين جاز ذلك إذا اقتضت الضرورة القصوى اعتماداً على الأدلة الآتية:

(أ) قوله تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ} [سورة المائدة: الآية ٢]. وهل يوجد بر أجل وأزكى وأعظم ممن يريد انقاذ نفس مؤمنة أو شكت أن تهلك لولا ذلك التبرع.

(ب) قوله تعالى: {وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا} [سورة المائدة: الآية ٣٢]. فالكلية قد تكون سبباً بالإحياء إذا نقلت إلى جسم العليل.⁸

(ج) قوله صلى الله عليه وسلم: ((من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة))⁹ وهل ثم كربة أشد من كربة الموت لولا نقل تلك الكلية.

(د) قوله صلى الله عليه وسلم ((على كل مسلم صدقة "قالوا: فإن لم يجد، قال: "فيعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق" قالوا: فإن لم يستطع أو لم يفعل، قال: "يعين ذا الحاجة الملهوف"))¹⁰

(هـ) ما ذهب إليه لا يتعارض مع حرمة إضرار الإنسان بجسده إذ الجهاد فرض وقد يحدث ما يحدث من إضرار بالنفس أو بالجسد والضرر في الله نفع لأن الأجر أعظم منه عند الله وقد يتضرر المتبرع ضرراً جزئياً أو معنوياً ومع ذلك فإن هذا الضرر أهون أمام ضرر السقيم الذي يفارق الحياة أو يفارق البصر جملة وتفصيلاً لولا نقل عضو المتبرع إليه.¹¹

⁷ فتاوى الشبكة الإسلامية، لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية تم نسخه من الإنترنت: في ١ ذو الحجة ١٤٣٠ هـ = ١٨ نوفمبر، ٢٠٠٩ م ذا الملف هو أرشيف لجميع الفتاوى العربية بالموقع حتى تاريخ نسخه (وعدها ٩٠٧٥١)، <http://www.islamweb.net>، [الكتاب مرقم آلياً]، ج 6 ص 2916

⁸ خالد رشيد الجميلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية أحكام نقل الخصيتين والمبيضين وأحكام نقل أعضاء الجنين الناقص الخلقة في الشريعة الإسلامية، ج 6 ص 1611

⁹ أخرج المحدثون هذا الحديث بألفاظ متقاربة: البخاري (مظالم ٣)، مسلم (بر ٥٩)، أبو داود (أدب ٣٨)، الترمذي (حدود ٣)، ابن ماجه (مقدمة ١٧)

¹⁰ البخاري (زكاة ٣٠)، (أدب ٣٣)، مسلم (زكاة ٥٥)، النسائي (زكاة ٥٦)، الدارمي (رفاق ٣٤)، أحمد بن حنبل: ٤/ ٣٩٥-١١٤

¹¹ خالد رشيد الجميلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية أحكام نقل الخصيتين والمبيضين وأحكام نقل أعضاء الجنين الناقص الخلقة في الشريعة الإسلامية، ج 6 ص 1611

وإن انتزاع أحد أعضاء الميت لا يجوز إلا إذا تيقن الأطباء المختصون المستقيمون من موته، أما طريقة اليقين من الموت النهائي فهي متروكة للأطباء المختصين في ذلك إذ قد يعرف الموت النهائي عن طريق توقف دورة الدم أو توقف القلب عن النبض أو توقف الدماغ أو جذع الدماغ والطريقة المثلى في معرفة الموت النهائي تعود إلى لجنة طبية مختصة. قال تعالى: { فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } [سورة النحل: الآية ٤٣]

وإذا أخطأت اللجنة وكان الطبيب الذي استأصل العضو عالماً ببقاء أثر الحياة كان قاتلاً يجب الاقتصاص منه لأن الكبير يقتص منه وإن قتل صبياً بلغ من العمر دقيقة أو دون ذلك وكذلك يقتص منه إذا قتل من رد إلى أرذل العمر إذ الصغر والمرض والهزم ظواهر لا تؤثر البتة على حرمة الإنسان المعصوم الدم.¹²

وهناك من ذهب إلى عدم جواز زراعة الأعضاء للأسباب الآتية :

ان عملية زراعة الأعضاء من حيث العموم، بنقل عضو من إنسان إلى إنسان آخر فيها إهانة للمأخوذ منه، وتتضمن محاذير شرعية من الإضرار بالمأخوذ منه إن كان حياً.

ولو أذن فليست أعضاؤه ملكاً له حتى يكون إذنه مبيعاً لأخذ شيء من أعضائه، فإنه لو أذن في قتل نفسه لم يكن ذلك مبيعاً للقتل، وإن كان ميتاً وأذن وليه فالإذن باطل لأنه إذن فيما فيه ضرر على الميت لا فيما هو من مصلحته.

ولأن فتح هذا الباب قد يؤدي إلى التجارة بالأعضاء الإنسانية وهي تجارة محرمة شرعاً، وقد يؤدي ذلك إلى أن يتمكن الأغنياء بثرواتهم من التمتع بأعضاء الفقراء بعد حرمانهم منها، فلا بد من إغلاق هذا الباب¹³.

وقد أصدرت هيئة كبار العلماء - بالرياض - قراراً برقم (٩٩) في ١٤٠٢/١١/٦ - بجواز نقل عضو أو جزء منه من إنسان حي أو ميت مسلم أو ذمي إلى نفسه أو غيره إذا اضطر إلى ذلك، وأمنت الفتنة في نزعها لمن أخذ منه، وغلب على الظن نجاح زرعها ممن سيزرع فيه - كما يجوز كذلك تبرع الإنسان الحي بنقل عضو منه أو جزئه إلى مسلم مضطر إلى ذلك.

¹² خالد رشيد الجميلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية أحكام نقل الخصيتين والمبيضين وأحكام نقل أعضاء الجنين الناقص الخلقة في الشريعة الإسلامية، ج 1 ص 1616.

¹³ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة - موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1623

وأجاز المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي - بمكة المكرمة - نقل الأعضاء البشرية وزراعتها، في دورته الثامنة المنعقدة بين ٢٨/٤/١٤٠٥ و ٧/٥/١٤٠٥ هـ على النحو السابق في قرار هيئة كبار العلماء. كما أجاز المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته المنعقدة في جدة سنة ١٤٠٨ - نقل الأعضاء البشرية وزراعتها على النحو السابق في قراري هيئة كبار العلماء ومجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.¹⁴

وقد أصدرت هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية أيضاً فتوى بإباحة زرع الأعضاء بشروطها في القرار رقم ٩٩ بتاريخ ١٦/١١/١٤٠٢ هـ.

وقد أصدر عدد كبير من الذين تولوا منصب مفتي الديار المصرية فتاوى متعددة في زرع القرنية، وزرع الجلد وزرع الأعضاء ابتداء من الشيخ حسن بن مخلوف (١٩٥٠) إلى فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق (٥ ديسمبر ١٩٧٩) الفتوى رقم س١٣/م٢٧٤ في ١٥ محرم ١٤٠٠ هـ مروراً بفتوى الشيخ حسن مأمون (زرع قرنية العين ونقل الدم) الفتوى رقم ٨٨/م ٢٤٩ في ٣/١٢/١٣٧٨ هـ الموافق ٩/٦/١٩٥٩ وفتوى الشيخ محمد خاطر رقم س ١٠٥/م ١٧٣ في ٣/١٢/١٣٩٢ هـ الموافق ٣/٢/١٩٧٣.

وأصدرت لجنة الإفتاء التابعة للمجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر فتوى بإباحة نقل الدم وزرع الأعضاء بتاريخ ٦ ربيع الأول ١٣٩٢ الموافق ٢٠ أبريل ١٩٧٢.

وكذلك أباحها المؤتمر الإسلامي الدولي المنعقد بماليزيا في أبريل ١٩٦٩. ومثلها لجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية الهاشمية بتاريخ ٢٠/٥/١٣٩٧ هـ الموافق ١٨/٥/١٩٧٧. والفتاوى في هذا الباب كثيرة جداً.¹⁵

حكم زراعة الرحم بدون مبايض:

إنَّ إصابة الأعضاء أو الغدد التناسلية بالتلف يؤدي إلى العقم عند الرجل أو المرأة، فإن كان الضرر مقتصرًا على الأعضاء التناسلية الظاهرة دون الغدد، كان العقم في هذه الحال عقمًا ثانويًا يمكن في بعض الأحيان علاجه أو التخفيف من آثاره بالوسائل الطبية أو الجراحية، أمّا إذا أصاب التلف الغدد التناسلية نفسها – كالمبيضين عند المرأة أو الخصيتين عند الرجل – فإن ذلك يؤدي إلى عقمٍ أوليٍّ لا علاج له من حيث الأصل، إذ تتعطل القدرة على إنتاج الخلايا التناسلية التي هي مناط التناسل والتكاثر.

¹⁴ أحمد محمد جمال، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: زراعة عضو استؤصل في حد، مثل:

إعادة اليد بعد قطعها، أو إعادة عضو قطع في قصاص زراعة الأعضاء البشرية الأعضاء المنزوعة من الأجنة المجهضة. الغدد والأعضاء

التناسلية. زراعة عضو استؤصل في حد لإعادة اليد التي قطعت في حد السرقة. زراعة خلايا الجهاز العصبي. ج 6 ص 1551

¹⁵ د. محمد علي البار، مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: أخلاقيات الطبيب التداوي بالمحرمات، ج 8 ص

وقد بذل الطب الحديث جهداً واسعاً في معالجة صور العقم المختلفة، فنجح في بعض حالات العقم الثانوي، لكنه لم يبلغ إلى اليوم علاجاً ناجحاً للعقم الأولي، رغم ما شهده الطب من تطور بالغ في مجالاته، بما في ذلك تقنيات الهندسة الوراثية.¹⁶

ومن هنا ظهرت بعض الدعوات في الأوساط الطبية والفكرية إلى معالجة هذه المعضلة عن طريق استبدال الأعضاء التناسلية التالفة بأخرى سليمة تُزرع في جسم المصاب، قياساً على ما يجري في زراعة سائر الأعضاء كالقلب أو الكبد أو الكلى، غير أن هذا القياس في غير محله، لأن الأعضاء التناسلية تختلف في طبيعتها ووظيفتها اختلافاً جوهرياً عن سائر الأعضاء، إذ هي تحمل الموروث الجيني وتنقل الصفات الوراثية من الأصل إلى الفرع، وهو ما يجعل نقلها سبباً مباشراً في اختلاط الأنساب، وهو من أعظم المحظورات في الشريعة الإسلامية.

ومع أن الشريعة قد أباحت زراعة الأعضاء من إنسان إلى آخر ضمن ضوابط دقيقة، أهمها تحقق الضرورة لإنقاذ النفس، وألا يترتب على النقل ضرر محقق على المنقول منه، فإنها في المقابل تمنع كل ما يؤدي إلى التباس الأنساب أو المساس بكرامة الإنسان وخصوصيته الخلقية التي أكرمه الله بها، ومن ثم فإن نقل الغدد التناسلية أو زراعتها لا يجوز شرعاً لما يترتب عليه من مفساد عظيمة تمس مقاصد الشريعة في حفظ النسل، وتؤدي إلى الخلط الأنساب الذي جاء الإسلام بسد كل ذريعة إليه.¹⁷

ولكن زراعة الأعضاء التناسلية الأخرى غير الغدد، سواء كانت هذه الأعضاء ذكرية أو أنثوية مثل الرحم والأنبوبة والمهبل، فإنه ينطبق عليها ما ينطبق على باقي أعضاء الجسم مثل القلب، والكلى، والكبد ... إلخ. ولا فرق في ذلك من الناحية الوراثية، ويرجع ذلك إلى أن هذه الأعضاء لن تشارك خلاياها في تخليق الجنين، بل هي بديل لعضو مريض أو تالف يساعد نقله أو استبداله بعضو سليم على قيام العضو المستبدل بوظائفه الطبيعية، أي أنه لن يشارك في نقل الصفات الوراثية، وبالتالي فإن خلط الأنساب في هذه الحالة لن يكون له وجود¹⁸

¹⁶ صديقة علي العوضي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل إعداد ج 6 ص 1658

¹⁷ صديقة علي العوضي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة،

موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل، ج 6 ص 1659

¹⁸ صديقة علي العوضي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: نقل

بعض الأجزاء التناسلية زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل ج 6 ص 1665

وهذا ما ذهب إليه مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧ - ٢٣ شعبان ١٤١٠ هـ، الموافق ١٤ - ٢٠ آذار/مارس ١٩٩٠ م. بعد اطلاعه على الأبحاث والتوصيات المتعلقة بهذا الموضوع الذي كان أحد موضوعات الندوة الفقهية الطبية السادسة المنعقدة في الكويت من ٢٣ - ٢٦ ربيع الأول ١٤١٠ هـ، الموافق ٢٣ - ٢٦/١٠/١٩٨٩ م، بالتعاون بين هذا المجمع وبين المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

حيث قرر:

أن زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية، ما عدا العورات المغلظة، جائز لضرورة مشروعة ووفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم (١) للدورة الرابعة لهذا المجمع.¹⁹

وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي هذا القرار لأن المصلحة الراجحة في إجراء عملية زراعة الرحم تتمثل في تمكين المرأة من الإنجاب، وهو مقصد شرعي عظيم يندرج تحت حفظ النسل، وهو أحد المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، أما المفسدة المترتبة على هذه العملية، فتتمثل في كشف العورة المغلظة وما قد يترتب عليه من مخالفة لمقصد حفظ العرض.

وللموازنة بين هاتين الجهتين، يُنظر في تحقيق المصلحة ودرء المفسدة بحسب ما قرره أهل الأصول من أن المصالح تتفاوت من حيث رتبها إلى ضرورة وحاجية وتحسينية، وأنه عند التعارض يُقدّم الأعلى رتبة، فمصلحة الإنجاب هنا مصلحة حاجية يُفتقر إليها رفعاً للحرج وتوسعة على المكلفين، بينما درء مفسدة الكشف يدخل في باب التحسينيات المتصلة بصيانة العرض وما يليق من محاسن العادات، وقد نصّ الإمام الشاطبي رحمه الله على أن الحاجي مقدّم على التحسيني، لأن الحاجة إذا لم تراعى أفضت إلى ضيق وحرج، بخلاف التحسيني الذي يُقصد به التكميل والتزيين²⁰

وهناك من ذهب إلى أن زراعة الأعضاء الجنسية بصفة عامة سواء التي تحتوي على الغدد الحاملة للصفات الوراثية أو التي لا تحملها، تحتوي على محاذير شرعية، لأن زراعة الأعضاء الجنسية المقصود بها إما تحصيل النسل أو تكميل الاستمتاع أو التجميل، وكلها مقاصد تكميلية أو حاجية وليست من قبيل

¹⁹ مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية واثاق الندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة في الكويت في ٢٣ - ٢٦ ربيع الأول ١٤١٠ هـ الموافق ٢٣ - ٢٦ أكتوبر ١٩٨٩ م البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ج 6 ص 1760.

²⁰ الشاطبي، الموافقات، ص 20.

الضرورات، ولذا لا يستباح بها ما يستباح لأجل الضرورة من كشف العورات وانتهاك حرمة الموتى أو الأحياء²¹

في حال نقل الذكر أو الفرج يكون الوطء اللاحق لذلك من قبيل الوطء المحرم، شبيهاً بالزنا المحرم فإنه في حالة زرع الفرج يكون الرجل قد وطئ فرجاً لا يملكه لكونه فرج غير امرأته، وفي حالة زرع الذكر تكون المرأة قد وطئت بذكر غير زوجها.

وحتى لو قلنا بأن العضو المزروع منسوب شرعاً للمتلقي دون المصدر، فإن مجرد الإحساس بنسبته إلى مصدر مغاير قد يولد نفوراً، أو إحساساً بالذنب، وقد يتولد عن ذلك أمراض نفسية أو شقاق بين الزوجين.

22

في حال نقل الرحم من امرأة إلى أخرى يكون ذلك شبيهاً بالرحم المؤجر، الذي أنكره الفقهاء وصدرت قرارات ندوة الإنجاب، وقرارات مؤتمر المجمع الفقهي بمنعه.

بل إن نقل الرحم ينبغي أن يكون أبلغ في المنع من إجارة الرحم لأن جميع محاذير إجارة الرحم موجودة في نقل الرحم، وفيه زيادة استمتاع الرجل برحم غير امرأته، والقذف فيه²³

ولكن القول بأن المصالح المبتغاة من زراعة الأعضاء الجنسية لا تدخل في باب الضرورات، فهذا غير مسلم، فإن زراعة هذه الأعضاء تكون من قبيل الحاجيات، والحاجات تنزل منزلة الضرورة، حتى لو كان الغرض مجرد التجميل فليس التجميل في هذا الباب من قبيل التكميليات بل هو من قبيل الحاجيات، لأن الحاجي هو ما يكون الإنسان بفقده في ضيق وحر، وأي ضيق وأي حرج أشد من أن يكون الإنسان فاقداً لعضو من أعضائه، أو فاقداً للغدة التي تنشر الجمال والتناسب على سائر أعضائه، وبفقدانها تنقلب صورته إلى أن يقترب من الجنس الآخر ويفقد خصائص جنسه فإن هذا يجعله في حرج دائم وضيق مستمر ملازم ينغص عليه كل دقائق حياته.²⁴

²¹ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1623

²² محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1626

²³ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1623

²⁴ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1623

ويستفاد من ترجيحات العلماء في مسألة التلقيح الاصطناعي أن المصلحة الراجحة تُقدّم إذا أمكن تقليل المفسد ، وعليه، فإن إباحة عملية زراعة الرحم تُقَيّد بجملة من الضوابط الشرعية، منها:

- أن يكون المباشر للعملية طبية مسلمة إن أمكن، فإن لم توجد فطبية غير مسلمة، فإن تعذر ذلك فطبيب مسلم عدل، فإن لم يوجد فطبيب غير مسلم، على هذا الترتيب.
- كما يُشترط انتفاء الخلوة بالمرأة حال مباشرة العملية إن كان المعالج رجلاً، بحضور زوجها أو امرأة أخرى مأمونة.

- ويُشترط كذلك تحقق الحاجة الطبية إلى العملية بشهادة أهل الاختصاص الموثوقين، وأن تُتخذ الاحتياطات الكاملة لمنع اختلاط الأنساب أو الاشتباه في النُطف.

فإذا روعيت هذه الضوابط، وتحققت المصلحة المعتبرة، وخفّت المفسدة إلى الحد الأدنى، جاز الإقدام على العملية²⁵

فإنه يسمح بنقل الرحم وملحقاته من أنبوتى فالوب ولا يسمح بنقل المبيض لاحتوائه على البويضات التي تحمل الصفات الوراثية.²⁶

العلاقة بين الرحم المزروع والنسب.

يُعتبر الرحم في الشريعة وعاء الحمل، ومكان تخلّق الجنين، وقد نصّ القرآن الكريم على عظم شأنه بقوله تعالى:

{هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} (الأعراف: 189)
وقال سبحانه: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ ...} (لقمان: 14).

والأمّ في المفهوم الشرعي هي من ولدت الطفل، كما قال تعالى:

{إِنْ أُمَمَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُمْ} (المجادلة: 2).

وعليه، فإن الأمومة تثبت بعملية الولادة ولكن في حالة زراعة الرحم بدون المبايض، يكون الرحم المزروع من امرأة أخرى، بينما الحمل يتم من بويضة المرأة صاحبة المبايض الأصلية.

وهنا يظهر التساؤل: هل تُعدّ الأمّ هي صاحبة الرحم (التي حملت وولدت)، أم صاحبة الرحم المتبرعة؟

²⁵ أفنان يوسف إبراهيم طوالبه مجلّة الاستيعاب 28-52 ص المُجلّد السّادس / العَدَدُ: الثّاني زراعة الرحم في الفقه الإسلامي ، جامعة اليرموك (الأردن) ص 14.

²⁶ طلعت أحمد القصبي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة نقل الرحم وملحقاته ج 4 ص 1604

آراء الفقهاء المعاصرين في تحديد الأم في هذه الحالة:

كما هو معلوم أن الحمل يحدث نتيجة تلقيح ببيضة سليمة بخلية منوية سليمة في الطرف الخارجي من قناة فالوب ثم ينتقل الجنين في مراحل نموه الأولى إلى تجويف الرحم حيث ينغمس الجنين في الجدار المبطن للرحم بعد حوالي أسبوع من بدء تكوينه، وعند انغماس الجنين يتم تغذيته عن طريق دم الأم الحاضنة للجنين، والصفات الوراثية للجنين تتحكم فيها الجينات المنقولة من الببيضة والخلية المنوية، إلا أن العلم الحديث قد بين أن الطفل عقب ولادته وتعرضه للإصابة بالأمراض المختلفة قد يتأثر بالبيئة المحيطة به في رحم أمه وما قد تتعرض له الأم من مؤثرات خارجية أثناء فترة الحمل،²⁷ وذهب أغلب الفقهاء إلى أن الأم هي صاحبة الرحم المزروع، وأن العضو المزروع يكون عضواً للمتلقي مختصاً به، وقد انقطعت علاقته بالمصدر انقطاعاً كلياً، بحيث لا ينبني على كونه مصدراً له حكم شرعي وذلك للاعتبارات الآتية:

- أن العضو المزروع متصل بالمتلقي اتصالاً عضوياً، فهو ياتمر بالأوامر الواصلة إليه من دماغه، ويتألم الشخص بألم ذلك العضو، ويلتذ بلذته، ويصح بصحته، ويمرض بمرضه ويحس بما يطرأ عليه من العوارض، وهو الذي يتضرر بقطعه لو قطع، أو جرحه لو جرح.

أما المصدر فبخلاف ذلك، فلا ياتمر العضو المزروع بأوامر دماغه، ولا يتألم هو بألم ذلك العضو، ولا يلتذ بلذته، ولا يحس بما يطرأ عليه من العوارض، ولا يتضرر بقطعه لو قطع، ولا يمرض بمرضه، ولا يصح بصحته.²⁸

كما أن الرحم بدون مبايض لا ينقل الصفات الوراثية وهو مأجمع عليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي، في قوله :

"زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية - ما عدا العورات المغلظة - جائز لضرورة مشروعة ووفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم 26 (1/4) لهذا المجمع."²⁹

²⁷ المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، مؤتمر من حقوق زراعة الرحم الجزء السابع من أبحاث مؤتمر الحقوق والواجبات الصحية للمرضى من منظور إسلامي - 2016 م ص 34

²⁸ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1627

²⁹ مجلة المجمع (العدد السادس، قرار رقم: 57 (8/6)، ج 3 ص 1975)

ميراث الطفل المولود من رحم مزروعة بدون مبايض.

إن الأحكام الشرعية المتعلقة بالرحم المنقول لا تلزم المصدر بل تلزم المتلقي:

فمن ذلك أن المتلقي لليد مثلاً هو الذي يغسلها في وضوئه، ولو توضع المصدر فليس عليه غسل لليد التي تبرع بها.

ومن ذلك أنه لو طلقت المرأة المتلقية للرحم مثلاً، فإنها هي التي تعتد ولا عدة على المرأة مصدر الرحم. وأيضاً لو حصل بالجماع الحاصل بعد نقل العضو حمل، فلا تعتد المرأة المنقول منها العضو لو طلقت عدة حامل، فكذا لا ينسب الولد إليها، ولا ترثه ولا يرثها بحال من الأحوال، ولا ينفق عليها ولا تنفق عليه، بل كل تلك الأحكام مرتبطة بالمتلقية.

(لكن لا يعني ذلك جواز أن يتزوجها ذلك الوليد إن كان الرحم في الأصل رحمها، لأن حرمة الزواج تثبت بأدنى سبب، كما ثبتت بالرضاع، وقد رأى بعض الأئمة أن المصاة الواحدة من الرضاع تحرم، فهذا أولى، فحرمة الزواج لها شأن خاص، فليست كغيرها من الأحكام، وذلك أنها من باب المنع بالشبهة، بخلاف العدة والنسب والميراث والنفقة والولاية فإنه لا بد فيها من صحة السبب المثبت)³⁰

ومنه فإن الطفل الناتج عن الرحم المزروع بدون مبايض، والذي تشكل من بويضة المرأة المتلقية للرحم ينسب للمرأة المتلقية التي ولدته ويرثها وترثه، وهذا ويبقى الأمر مشتملاً، كما في نقل الرحم، أما غير ذلك، كالقنوات الناقلة، فالأمر فيه يسير ولا تنبني على نقلها شبهة³¹ وهذا ما جمع عليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي، في قوله :

"زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية - ما عدا العورات المغلظة - جائز لضرورة مشروعة ووفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم 26 (1/4) لهذا المجمع."³²

³⁰ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1628

³¹ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1630

³² مجلة المجمع (العدد السادس، قرار رقم: 57 (8/6)، ج 3 ص 1975)

الفصل الثاني: زراعة الرحم بالمبايض وأثرها في الإرث الإسلامي

المبحث الأول: التعريف الطبي والإطار العلمي لزراعة الرحم بالمبايض

المبيضان : هما عضوان مزدوجان يقعان على جانبي الرحم، ويتصل كل منهما به بواسطة رباط سميك من الجهة اليمنى واليسرى. ويُعدّ المبيضان مخزن البويضات في جسم الأنثى، إذ يحتوي كل منهما منذ الولادة على عدد محدد منها، تكون قد تكوّنت وأُعدّت قبل ولادة الأنثى وهي ما تزال في بطن أمها.

ويُقدّر عدد البويضات عند الولادة بنحو مليوني بويضة، غير أنّ هذا العدد يبدأ بالتناقص تدريجيًا حتى يبلغ نحو أربعمئة ألف بويضة عند بلوغ سنّ المراهقة، ثم لا تبقى منها صالحة للإخصاب إلا ما يقارب أربعمئة بويضة طوال فترة الخصوبة.

ويرجع هذا النقص المستمر إلى المراحل التطورية التي تمرّ بها البويضة منذ كونها خلية أولية حتى تصل إلى مرحلة النضج التام قبيل خروجها من المبيض، ويكون ذلك كله تحت تأثير الهرمونات الجنسية التي تتحكم في عملية النمو والنضج وفق نظام دقيق من الزيادة والنقصان.³³

يحتوي المبيض على بويضات تحمل الشفرة الإلهية التي حددها واختارها الله لهذه الطفلة، والذي تم تحديده قبل ولادة الطفلة من بطن أمها، والمستمدة من الصفات الوراثية للأم والأب. فإذا ما قمنا ونقلنا هذا العضو (المبيض) من أنثى إلى أنثى أخرى فإننا بهذا قد نقلنا المبيض بما يحتويه من بويضات تحمل الصفات الوراثية التي ورثتها الأنثى المنقول منها المبيض من والديها إلى أنثى أخرى، والتي تم نقل المبيض لها. وبالتالي، فإن الأنثى المنقول لها المبيض تقوم بتوريث أي صفة من صفاتها الوراثية إلى الجنين الناتج منها بعد ذلك، وكأننا بهذا قد قمنا وبطريقة غير مباشرة بنقل بويضة من امرأة إلى أخرى، أي استعمال بويضة من غير الزوجة وإخصابها من الزوج، هذا النقل سوف يؤدي حتما إلى خلط الأنساب في المستقبل.³⁴

إذن تُعدّ زراعة الرحم بالمبايض من أكثر أشكال زراعة الأعضاء التناسلية تعقيداً، إذ تتضمن نقل كلّ من الرحم والمبايض من امرأة متبرعة إلى أخرى، وتهدف هذه العملية إلى تمكين المرأة التي فقدت جهازها التناسلي بالكامل من استعادة القدرة على الإباضة والحمل والولادة.

³³ مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة،

موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل إعداد سعادة الدكتورة صديقة علي العوضي ج 6 ص 1662

³⁴ مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة،

موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل إعداد سعادة الدكتورة صديقة علي العوضي ج 6 ص 1662

ويتم في هذه الحالة نقل الرحم والمبيضين وقناتي فالوب معاً، ليحلّ الجهاز المزروع محلّ الجهاز الأصلي للمستقبل، وبذلك تصبح البويضات الناتجة من المبيض المزروع تابعة وراثيًا للمتبرعة، لا للمرأة التي زرع فيها الجهاز.

وهذا يعني أن المواد الوراثية للجنين (DNA) تكون بالكامل من المرأة المتبرعة بالمبيضين والرحم معا ومن الرجل الذي لقّح بويضاتها، في حين تكون المرأة الحاملة (المستقبلة) مجرد وعاء بيولوجي يحتضن الجنين حتى الولادة.

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لزراعة الرحم بالمبايض

ذهب مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧ - ٢٣ شعبان ١٤١٠ هـ، الموافق ١٤ - ٢٠ آذار/مارس ١٩٩٠ م.

بعد اطلاعه على الأبحاث والتوصيات المتعلقة بهذا الموضوع الذي كان أحد موضوعات الندوة الفقهية الطبية السادسة المنعقدة في الكويت من ٢٣ - ٢٦ ربيع الأول ١٤١٠ هـ، الموافق ٢٣ - ٢٦/١٠/١٩٨٩ م، بالتعاون بين هذا المجمع وبين المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

حيث قرر:

أن زرع الغدد التناسلية: بما أن الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات الوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه حتى بعد زرعهما في متلق جديد، فإن زرعهما محرم شرعاً.³⁵

فقرار - نمرة (١) قرار المجمع في ١١/٦/١٩٨٨ م. جاء في صدد هذه الأعضاء بالذات ما يلي: أما ما تتوقف عليه الحياة فمنه ما يقوم بوظيفة أساسية، ومنه ما لا يتجدد، ومنه ما له تأثير على الأنساب والمورثات والشخصية العامة، كالخصية والمبيض ... وخلايا الجهاز العصبي، بينما الذي جاء في ندوة الكويت، انتهت الندوة إلى أن الخصية والمبيض بحكم أنهما ... يستمران في حمل وإفراز الشفرة الوراثية إلى آخره، النص القرآني يقول - وهذه مسألة أرجو أن تضعوا لها احتياطاً كبيراً جداً - : { خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَافِقٍ (٦) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ

³⁵ مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة المؤلف: تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية واثاق الندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة في الكويت في ٢٣ - ٢٦ ربيع الأول ١٤١٠ هـ الموافق ٢٣ - ٢٦ أكتوبر ١٩٨٩ م البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ج 6 ص 1760.

الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ { (سورة الطارق الآية 6، 7) و قالوا في كتب التفسير كلها أن الصلب هو صلب الرجل وأن التريبة هي ترائب المرأة وعظام الصدر.³⁶

لا يجوز نقل الأعضاء التناسلية من إنسان إلى آخر كالخصيتين أو المبيضين، لأن الخصيتين والمبيضين فيها سر الوراثة، وفيها سر الإمناء، إذ زرع الخصية من شخص لآخر يعني: انتقال الحيوانات المنوية من المتبرع إلى المتلقي.

فالوليد الذي يأتي من المنقول إليه يعد آتيا من المنقول منه، وهذا يؤثر على الإنسان تأثيرا مباشرا، ولا فرق بينه وبين الزنا والبغاء، إذ العلة ذاتها بين الزاني وبين المنقول إليه، وكذلك الحال في الإفتاء بحرمة نقل المبيض؛ لأن المبيض فيه سر الخلق والوراثة، إذ الجنين لا يتكون إلا من اجتماع (الحيمن) والببيضة التي تكون أمشاجا بعد اختلاطها بالحيامن المنوية، فكأن الببيضة التي خرجت من المنقول إليها قد خرجت من المنقول منها، وهي أجنبية لا زوجة، ولهذا يتحقق الزنا والبغاء بسبب اختلاط الأنساب، ومن هنا قلنا بتحريم نقل الخصيتين والمبيضين تحريما قطعيا³⁷.

وكذلك يحرم نقل الذكر أو الفرج من شخص لآخر، فإنه في حالة زرع الفرج يكون الرجل قد وطئ فرجا لا يملكه لكونه فرج غير امرأته، وفي حالة زرع الذكر تكون المرأة قد وطئت بذكر غير زوجها، ويكون الوطء اللاحق لذلك من قبيل الوطء المحرم شبيها بالزنا المحرم.

وقد رجح الدكتور محمد المختار الشنقيطي (١) حرمة نقل الخصيتين خاصة لعدة أمور منها: أن جواز النقل يؤدي إلى اختلاط الأنساب، وهو أمر محرم شرعا-³⁸.

³⁶ مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة المؤلف: تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة ، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية واثاق الندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة في الكويت في ٢٣ - ٢٦ ربيع الأول ١٤١٠ هـ الموافق ٢٣ - ٢٦ أكتوبر ١٩٨٩ م البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ، الدكتور عبد الحليم الجندي ج 6 ص 1744

³⁷ لفقه الميسر المؤلف: أ.د. عبد الله بن محمد الطيار، أ.د. عبد الله بن محمد المطلق، د. محمد بن إبراهيم الموسى الناشر: مدار الوطن للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: ج ٧ و ١١ - ١٣: الأولى ١٤٣٢ / ٢٠١١ باقي الأجزاء: الثانية، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م مج 12 ص 99

³⁸ لفقه الميسر المؤلف: أ.د. عبد الله بن محمد الطيار، أ.د. عبد الله بن محمد المطلق، د. محمد بن إبراهيم الموسى الناشر: مدار الوطن للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: ج ٧ و ١١ - ١٣: الأولى ١٤٣٢ / ٢٠١١ باقي الأجزاء: الثانية، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م مج 12 ص 99

تحديد الأمومة في حالة زراعة الرحم بالمبايض

تنثور في هذه الحالة مسألتان جوهريتان:

من هي الأم الشرعية: هل هي صاحبة المبيض المزروع (المتبرعة) أم صاحبة الجسد الذي حمل الجنين (المستقبلة)؟

كيف يُحدّد النسب والإرث في ضوء هذا التركيب المعقّد؟

في هذه العملية تكون البويضة والرحم والمبايض كلها من امرأة واحدة (المتبرعة)، بينما تكون الولادة من امرأة أخرى (المستقبلة).

آراء الفقهاء المعاصرين في تحديد الأم الشرعية

الرأي الأول: الأم هي صاحبة البويضة، لأن الولد منها خلق جينياً، والرحم لا يورث الصفات ولا يساهم في التكوين الوراثي.

يستند هذا الرأي إلى قوله تعالى:

{إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ} (الإنسان: 2).

أي أن النسب يتبع النطفة لا الحاضنة.

فالنسب يثبت بالخلق الجيني الذي تساهم فيه النطفة، لا بالاحتضان³⁹.

وهذا يقتضي أن يكون الطفل المولود ابناً للمرأة المنقول منها المبيض، وليس للمتلقى إذ لا يزيد المتلقي عن أن يكون حاضناً، أو حاملاً، للجهاز الصانع للبذرة بدليل أن الخصائص الوراثية للوليد، تنتقل إليه عن المصدر، ولا ينتقل إليه عن المتلقي شيء، فالماء ماء المصدر....⁴⁰

ويقول أصحاب هذا الرأي أنه مثلاً، إذا ما نقلنا المبيض من أنثى إلى شقيقتها ونحن نعلم أن فرصة نجاح زراعة الأعضاء من الأقرباء تكون كبيرة، إذ ما نقلنا هذا المبيض من الأخت إلى شقيقتها فإن الأبناء الناتجين من هذه الشقيقة سوف يكونون من الناحية الوراثية أولاداً لأخت المنقول منها المبيض، لأنهم يحملون الشفرة الوراثية لهذه الأخت ولا يحملون أي صفة وراثية للأم المنقول لها المبيض، بل إنه لا يبالغ في ذلك أنه

³⁹ الإسلام ويب، صاحبة البويضة هي الأولى بالأمومة، الخميس 26 شعبان 1429 هـ - 28-8-2008 م، www.islamweb.net

⁴⁰ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1623

قد يحدث أن ينقل مبيض من الأم إلى ابنتها، وبالتالي تكون الذرية الناتجة من الأنثى المنقول لها المبيض هم في الحقيقة إخوتها وأخواتها غير الأشقاء من الناحية الوراثية.

ومن هنا يتضح لنا أن نقل المبيض من امرأة إلى أخرى سوف يساعد بطريق مباشر في خلط الأنساب.⁴¹ كما أقرّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي أن الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات الوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه حتى بعد زرعهما في مُتَلَقٍّ جديد⁴²

الرأي الثاني: أن الأم هي الحاملة (المرأة التي وُلد منها الطفل)

أما كون الخصائص الوراثية تتبع مصدر الخصية، أو مصدر المبيض، فإن ذلك لا يقدم ولا يؤخر في الحكم الشرعي في ذلك، فإن النسب ونحوه لا يتبع هذه الخصائص الوراثية، بل كما في الحديث "الولد للفراش"، فالأب شرعاً هو زوج تلك المرأة التي حملت وولدت، والنسب لاحق به، وهو الذي يتمتع بجميع الحقوق وتلزمه جميع التكاليف الناشئة عن ذلك.⁴³

واستدرك أصحاب هذا الرأي بمايلي:

أن الأمر الذي نبه إليه بعض الأطباء، وهو احتمال أن تكون الخصية المنقولة محتوية على مني تكون أثناء وجودها في جسم المصدر، وأنه ينبغي التحقق من زوال ذلك، وكذا في البيضات، فهو تنبيه صحيح، يجب أخذه بعين الاعتبار.

والأمر هنا يختلف عن الحيوانات المنوية والبييضات المتولدة في الغدتين بعد زرعهما في جسم المتلقي أو المتلقية، لأن ما تولد فيهما بعد ذلك إنما حصل بعد صيرورتها جزءاً من الجسم المتلقي.⁴⁴

⁴¹ صديقة علي العوضي مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل ج 6 ص 1662

⁴² مجلة المجمع (العدد السادس، ج 3 ص 1975).

⁴³ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1629

⁴⁴ محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية وزراعة الأعضاء التناسلية، ج 6 ص 1629

حكم نقل مبيض من امرأة إلى امرأة أخرى لنفس الرجل

ذهب العلماء إلى عدم جواز نقل مبيض امرأة إلى امرأة أخرى لما قرره أهل الاختصاص من أن ذلك يوجب انتقال الصفات الوراثية من الشخص المتبرع إلى أبناء الشخص المنقولة إليه، وما ينتج عن ذلك من اختلاط الأنساب، وإذا حدث ذلك فلمن الأولاد ومن هي أهمهم الحقيقية؟ طرح هذا التساؤل ضمناً في كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة للدكتور عمر سليمان الأشقر وآخرين وقاموا بالرد عليه، تحت عنوان الأم البديلة أو الرحم المستأجرة وعرف بأنه (استخدام رحم امرأة أخرى لحمل لقيحة مكونة من نطفة رجل وبويضة امرأة، وغالباً ما يكونا زوجين، وتحمل الجنين وتضعه، وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود، ويكون ولداً قانونياً لهما) بحث موضوع من هي الأم الحقيقية للمولود حيث جاء فيه "إن صور الرحم المستأجر – مع القول بتحريمه – إذا وقعت فعلاً، ونتج عنها مولود، فلمن ينسب هذا المولود؟ للزوجين مصدر اللقيحة؟ أم لصاحبة الرحم المستأجر وزوجها؟ أيهما الأم الشرعية التي لها حق الميراث والنفقة والحضانة وغير ذلك؟ هل هي الأم صاحبة البويضة؟ أم هي صاحبة الرحم؟ أيهما الأم الأصلية؟

وخلص الدكتور عمر سليمان الأشقر بترجيح القول بأن المرأة صاحبة البويضة هي الأم الحقيقية ويثبت لها جميع أحكام الميراث والنفقة والحضانة وغيرها، وذلك باعتبار البويضة، ولأن الطفل يأخذ من صاحبة البويضة كل الصفات الوراثية، أما المرأة صاحبة الرحم المستأجر – الأم البديلة – فهي أم حكمية، لا يثبت لها النسب؛ وإنما لها حكم الرضاع "وإذا كان هذا في البويضة الواحدة فالقول كذلك في المبيض".⁴⁵

وقد افترض الشيخ الزرقاء أن التي تحمل اللقيحة في رحمها قد تكون زوجة ثانية للرجل وتتبرع بحمله في رحمها وعند الولادة يسلم الطفل إلى ضررتها، وقد أباحها المجمع الفقهي بمكة المكرمة بالأغلبية ولكن رجع بعد ذلك إلى تحريمها، وهذه الطريقة فيها نزاع بين الفقهاء المعاصرين فمنهم من ذهب إلى أن أم الطفل التي يرثها وترثه هي صاحبة البويضة ومنهم من ذهب إلى أن أم الطفل هي التي حملت وولدت لا صاحبة البويضة، واتفقوا على أن تكون الأخرى بمثابة الأم من الرضاع⁴⁶

⁴⁵ فتاوى الشبكة الإسلامية المؤلف: لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية تم نسخه من الإنترنت: في ١ ذو الحجة ١٤٣٠ هـ، ١٨ نوفمبر، ٢٠٠٩ م هذا الملف هو أرشيف لجميع الفتاوى العربية بالموقع حتى تاريخ نسخه (وعدها ٩٠٧٥١) <http://www.islamweb.net> تاريخ الفتوى: ١٤ ربيع الثاني ١٤٢٦ ج 6 ص 2893

⁴⁶ الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: أطفال الأنابيب وثائق مقدمة للمجمع الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي وما يسمى بشتل الجنين، ج 2 ص 234

وقد رجع المجمع الفقه الاسلامي بمكة عن قوله بجواز وضع البويضة الملقحة للزوجة في رحم الزوجة الأخرى لنفس الرجل في مجلس المجمع المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من 13-8 صفر 1407هـ، الموافق 11-16 تشرين الأول (أكتوبر) 1986م قرار رقم: 16 (4/3).

بعد استعراض المجمع للبحوث المقدمة في موضوع التلقيح الصناعي (أطفال الأنابيب)، والاستماع لشرح الخبراء والأطباء،

وبعد التداول الذي تبين منه للمجلس أن طرق التلقيح الصناعي المعروفة في هذه الأيام هي سبعة، قرر ما يلي:

أولاً: الطرق الخمس التالية محرمة شرعاً، وممنوعة منعاً باتاً لذاتها أو لما يترتب عليها من: اختلاط الأنساب، وضياح الأمومة، وغير ذلك من المحاذير الشرعية:

الأولى: أن يجري التلقيح بين: نطفة مأخوذة من زوج، وببيضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثم تزرع تلك اللقيحة في رحم زوجته.

الثانية: أن يجري التلقيح بين: نطفة رجل غير الزوج، وببيضة الزوجة، ثم تزرع تلك اللقيحة في رحم الزوجة.

الثالثة: أن يجري تلقيح خارجي بين: بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة متطوعة بحملها.

الرابعة: أن يجري تلقيح خارجي بين: بذرتي رجل أجنبي، وببيضة امرأة أجنبية، وتزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

الخامسة: أن يجري تلقيح خارجي بين: بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى.

ثانياً: الطريقتان السادسة والسابعة لا حرج من اللجوء إليهما عند الحاجة، مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة وهما:

السادسة: أن تؤخذ نطفة من زوج، وببيضة من زوجته، ويتم التلقيح خارجياً، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

السابعة: أن تؤخذ بذرة الزوج، وتحقن في الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً.⁴⁷

وقرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي حرمة زرع لقيحة زوجة ملقحة بمني زوجها في رحم الزوجة الأخرى في قوله:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 28 ربيع الآخر 1405 هـ إلى يوم الاثنين 7 جمادى الأولى 1405 هـ الموافق 19 – 28

⁴⁷ مجلة المجمع (العدد الثالث، ج 1 ص 423).

يناير 1985 م قد نظر في الملاحظات التي أبدتها بعض أعضائه حول ما أجازته المجمع في الفقرة الرابعة من البند الثاني في القرار الخامس المتعلق بالتلقيح الصناعي وطفل الأنابيب الصادر في الدورة السابعة المنعقدة في الفترة ما بين 11 – 16 ربيع الآخر 1404 هـ والتي نصها:

"إن الأسلوب السابع الذي تؤخذ فيه النطفة والبويضة من زوجين وبعد تلقيحهما في وعاء الاختبار تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للزوج نفسه ، حيث تتطوع بمحض اختيارها بهذا الحمل عن ضررتها المنزوعة الرحم : يظهر لمجلس المجمع أنه جائز عند الحاجة وبالشروط العامة المذكورة."

وتبين له بعض الملاحظات على هذه العملية تكمن فيما يلي:

"إن الزوجة الأخرى التي زرعت فيها لقيحة بويضة الزوجة الأولى قد تحمل ثانية قبل انسداد رحمها على حمل اللقيحة من معاشرة الزوج لها في فترة متقاربة مع زرع اللقيحة ثم تلد توأمين ولا يعلم ولد اللقيحة من ولد معاشرة الزوج ، كما لا تعلم أم ولد اللقيحة التي أخذت منها البويضة من أم ولد معاشرة الزوج ، كما قد تموت علقه أو مضغة أحد الحملين ولا تسقط إلا مع ولادة الحمل الآخر الذي لا يعلم أيضاً أهو ولد اللقيحة أم حمل معاشرة ولد الزوج ، ويوجب ذلك من اختلاط الأنساب لجهة الأم الحقيقية لكل من الحملين والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام ، وإن ذلك كله يوجب توقف المجمع عن الحكم في الحالة المذكورة "

كما استمع المجلس إلى الآراء التي أدلى بها أطباء الحمل والولادة الحاضرين في المجلس والمؤيدة لاحتمال وقوع الحمل الثاني من معاشرة الزوج في حاملة اللقيحة واختلاط الأنساب على النحو المذكور في الملاحظات المشار إليها.⁴⁸

وبعد مناقشة الموضوع وتبادل الآراء فيه قرر المجلس : سحب حالة الجواز الثالثة المذكورة في الأسلوب السابع المشار إليها من قرار المجمع الصادر في هذا الشأن في الدورة السابعة عام 1404 هـ "⁴⁹ وعليه:

فلا يجوز أخذ ماء الزوج وبويضة الزوجة ووضع الخليط في رحم زوجة أخرى له .

وذهبت دار الإفتاء المصرية إلى حرمة استنبات المرأة في رحمها بويضة من امرأة أخرى مخصبة؛ سواء كانت مخصبة من زوجها أو من غيره، وسواء كانت صاحبة البويضة امرأة أجنبية أو قريبة أو ضرة تشترك معها في الزوج نفسه، وقد أجمع الفقهاء المعاصرون أثناء بحث هذه المسألة على حرمتها؛ لأن هناك طرفاً ثالثاً غير الزوج صاحب النطفة والزوجة صاحبة البويضة، ولا يمكن الجزم مع وجود الطرف الثالث بتحديد الأم

⁴⁸ قرارات المجمع الفقهي للرابطة بمكة (ص159-161).

⁴⁹ قرارات المجمع الفقهي للرابطة بمكة (ص159-161).

الحقيقية لهذا الطفل: فهل الأحق به صاحبة البويضة التي تخلق منها الطفل وحمل كل خصائصها الوراثية؟ أو الأحق به الأم الحاضنة صاحبة الرحم الذي تم فيه نموه وتطوره وتبدله حتى صار جنيناً متكاملًا؟ فكان هذا الفعل حرامًا، والقول بالتحريم هو ما عليه قرار مجمع البحوث الإسلامية بمصر وقرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة.⁵⁰

إرث الطفل المولود من رحم امرأة مزروعة بالمبايض :

إن زراعة الرحم بالمبايض تؤدي إلى اختلاط في الأنساب لأنها تنقل الصفات الوراثية من امرأة إلى أخرى، وهذا ما قرره مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قوله أن الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات الوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه حتى بعد زرعهما في مُتَلَقٍّ جديد⁵¹

كما قام المجمع الفقهي التابع للرابطة بمكة من رفع حالة الجواز على أخذ ماء الزوج وبويضة الزوجة ووضع الخليط في رحم زوجة أخرى لنفس الزوج لما تبين له من الملاحظات الآتية:

"إن الزوجة الأخرى التي زرعت فيها لقيحة بويضة الزوجة الأولى قد تحمل ثانية قبل انسداد رحمها على حمل اللقيحة من معاشرة الزوج لها في فترة متقاربة مع زرع اللقيحة ثم تلد توأمين ولا يعلم ولد اللقيحة من ولد معاشرة الزوج ، كما لا تعلم أم ولد اللقيحة التي أخذت منها البويضة من أم ولد معاشرة الزوج ، كما قد تموت علة أو مضغة أحد الحملين ولا تسقط إلا مع ولادة الحمل الآخر الذي لا يعلم أيضًا أهو ولد اللقيحة أم حمل معاشرة ولد الزوج ، ويوجب ذلك من اختلاط الأنساب لجهة الأم الحقيقية لكل من الحملين والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام ، وإن ذلك كله يوجب توقف المجمع عن الحكم في الحالة المذكورة⁵² وعليه:

فلا يجوز أخذ ماء الزوج وبويضة الزوجة ووضع الخليط في رحم زوجة أخرى له .

وذهبت دار الإفتاء المصرية إلى حرمة استنبات المرأة في رحمها بويضة من امرأة أخرى مخصبة؛ سواء كانت مخصبة من زوجها أو من غيره، وسواء كانت صاحبة البويضة امرأة أجنبية أو قريبة أو ضرة تشترك معها في الزوج نفسه، وقد أجمع الفقهاء المعاصرون أثناء بحث هذه المسألة على حرمتها؛ لأن هناك طرفًا ثالثًا غير الزوج صاحب النطفة والزوجة صاحبة البويضة، ولا يمكن الجزم مع وجود الطرف الثالث بتحديد الأم

⁵⁰ الدكتور علي جمعة محمد ، دار الإفتاء المصرية، حكم تأجير الأرحام تاريخ الفتوى: 11 أغسطس 2009 م رقم الفتوى: 722-dar- www.

alifta.org

⁵¹ مجلة المجمع (العدد السادس، ج 3 ص 1975).

⁵² قرارات المجمع الفقهي للرابطة بمكة (ص 159-161).

الحقيقية لهذا الطفل: فهل الأحق به صاحبة البويضة التي تخلق منها الطفل وحمل كل خصائصها الوراثية؟ أو الأحق به الأم الحاضنة صاحبة الرحم الذي تم فيه نموه وتطوره وتبدله حتى صار جنينًا متكاملًا؟ فكان هذا الفعل حرامًا، والقول بالتحريم هو ما عليه قرار مجمع البحوث الإسلامية بمصر وقرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة.⁵³

وبالتالي يختلط نسب الطفل إذا زرع المبيض، وهناك من جعل زراعة المبيض كزراعة البويضة الملقحة لأنه لا يعرف من أم الطفل ومع اختلاط النسب يصعب تحديد حق الطفل المتولد من هذا الزرع في الميراث، لذلك لابد من تعميق دراسة كل حالة زرع على حده من طرف العلماء والباحثين.

⁵³ الدكتور علي جمعة محمد ، دار الإفتاء المصرية، حكم تأجير الأرحام تاريخ الفتوى: 11 أغسطس 2009 م رقم الفتوى: 722-dar-
alifta.org

خاتمة

بعد دراسة موضوع زراعة الرحم وأثرها في الإرث الإسلامي دراسة علمية فقهية مقارنة، تبين أن هذه المسألة تجمع بين الطب الحديث والفقه الإسلامي في قضية تمسّ إحدى الضروريات الخمس وهي حفظ النسل، وقد أدّت التطورات الطبية إلى إمكان زراعة الرحم بنوعيّها:

زراعة الرحم بدون مبايض.

زراعة الرحم بالمبايض.

وقد أثارت كلتا الحالتين تساؤلات دقيقة حول تحديد الأمّ الشرعية، وبالتالي تحديد من يرث ومن يُورث في ضوء القواعد الشرعية، وقد خلص البحث إلى النتائج الآتية:

زراعة الرحم بدون المبايض لا تنقل الصفات الوراثية، لأن المبايض الأصلية تبقى للمرأة المتلقية، والبويضة منها هي التي يتكون منها الجنين.

➤ وعليه: الأمّ الشرعية هي صاحبة البويضة، والرحم المزروع لا يُنشئ نسباً ولا إرثاً.

زراعة الرحم بالمبايض تُعدّ نقلاً للخصائص الوراثية من امرأة إلى أخرى، مما يؤدي إلى اختلاط في الأنساب، وهو أمر محرّم شرعاً.

➤ وعليه يصعب تحديد الأمّ الشرعية وتحتاج المسألة إلى مزيد من البحث العلمي والفقهّي حسب كل حالة على حده لتحديد نسب الطفل المتولد عن هذا الزرع ومنه تحديد نصيبه من الميراث

فأحكام الإرث تُبنى على ثبوت النسب الشرعي، فإذا لم يثبت النسب لصاحبة الرحم المزروع بالمبيض، فيصعب تحديد ميراث الطفل.

فنقل المبايض محرّم شرعاً لما فيه من خلط في الأنساب وتغيير في الهوية الوراثية، بخلاف نقل الرحم فقط الذي قد يُباح عند الحاجة الماسة وبضوابط دقيقة.

وهذا ما أقره مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قوله:

أولاً: زرع الغدد التناسلية: بما أن الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات الوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه حتى بعد زرعهما في مُتلقٍ جديد، فإن زرعهما محرّم شرعاً.

ثانياً: زرع أعضاء الجهاز التناسلي: زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية - ما عدا العورات المغلظة - جائز لضرورة مشروعة ووفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم 26 (1/4) لهذا المجمع.

فالشريعة الإسلامية توازن بين مقاصد الرحمة الإنسانية ومقاصد حفظ الأنساب، ولذلك لم تُغلق الباب أمام العلاج والتطور الطبي، لكنها وضعت حدودًا تمنع الاعتداء على الكرامة الإنسانية أو المساس بالهوية الوراثية التي كرم الله بها الإنسان.

التوصيات

ضرورة إنشاء لجان فقهية طبية متخصصة تتابع التطورات في تقنيات زراعة الأعضاء التناسلية وتصدر فتاوى دورية محدثة.

إلزام المراكز الطبية في العالم الإسلامي بالضوابط الشرعية عند إجراء أي عمليات زراعة رحم، وخاصة ما يتعلق بتوثيق نسب المواليد.

توعية الأطباء والباحثين بأهمية حفظ النسب كقيمة شرعية عليا لا يجوز التهاون فيها. تشجيع الجامعات على إجراء أبحاث فقهية وطبية مشتركة حول قضايا الإنجاب الصناعي وزراعة الأعضاء التناسلية.

الدعوة إلى تحديث التشريعات القانونية في الدول الإسلامية بما يتوافق مع قرارات المجامع الفقهية في هذا الباب.

وختاماً فإنّ زراعة الرحم تمثّل تحدياً معاصراً للفقهاء الإسلامي في ظلّ التقدّم الطبي السريع، وقد أظهر هذا البحث أنّ الإسلام بمنهجه المتوازن قادر على استيعاب التطورات العلمية، شريطة أن تُضبط بضوابط الشريعة ومقاصدها الكبرى.

فالرحم رمز للأُمومة والقرباة الشرعية، ومن ثمّ فإنّ أيّ تدخلٍ فيه يجب أن يُراعى فيه حفظ الأنساب وصيانة الكرامة الإنسانية، ولحقوق الميراث.

ويخلص البحث إلى أنّ زراعة الرحم بدون مبايض جائزة بشروط ويثبت الإرث لصاحبة الرحم المزروع، أما زراعتها مع المبايض فمحرمّة لما فيها من خلطٍ في الأنساب، مما يؤدي إلى اشتباه في تحديد نصيب الإرث مما يستدعي دراسة كل حالة من حالات الزرع على حده من الناحية الطبية والفقهية.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم
- صحيح البخاري
- صحيح مسلم
- سنن النسائي
- طلعت أحمد القصبي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة نقل الرحم وملحقاته
- فتاوى الشبكة الإسلامية ، لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية تم نسخه من الإنترنت: في ١ ذو الحجة ١٤٣٠ هـ = ١٨ نوفمبر، ٢٠٠٩ م ذا الملف هو أرشيف لجميع الفتاوى العربية بالموقع حتى تاريخ نسخه (وعدها ٩٠٧٥١)، <http://www.islamweb.net> [الكتاب مرقم آليا]
- أفنان يوسف إبراهيم طوالبه مَجَلَّةُ الاسْتِيعَابِ 28-52 ص المَجَلَّدُ السَّادِسُ / العَدَدُ: الثَّانِي زراعة الرحم في الفقه الإسلامي ، جامعة اليرموك (الأردن)
- أحمد محمد جمال، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: زراعة عضو استؤصل في حد، مثل: إعادة اليد بعد قطعها، أو إعادة عضو قطع في قصاص زراعة الأعضاء البشرية الأعضاء المنزوعة من الأجنة المجهضة. الغدد والأعضاء التناسلية. زراعة عضو استؤصل في حد لإعادة اليد التي قطعت في حد السرقة. زراعة خلايا الجهاز العصبي.
- الإسلام ويب، صاحبة البويضة هي الأولى بالأمومة، الخميس 26 شعبان 1429 هـ - 28-8-2008 م، www.islamweb.net
- الدكتور علي جمعة محمد ، دار الإفتاء المصرية، حكم تأجير الأرحام تاريخ الفتوى: 11 أغسطس 2009 م رقم الفتوى: 722 www.dar-alifta.org
- المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، مؤتمر من حقوق زراعة الرحم الجزء السابع من أبحاث مؤتمر الحقوق والواجبات الصحية للمرضى من منظور إسلامي - 2016م
- صديقة علي العوضي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل إعداد

- مجلة المجمع (العدد السادس، قرار رقم: 57 (8/6) ،
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة المؤلف: تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة ، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية وثائق الندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة في الكويت في ٢٣ - ٢٦ ربيع الأول ١٤١٠ هـ الموافق ٢٣ - ٢٦ أكتوبر ١٩٨٩ م البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية
- الدكتور عبد الحليم الجندي مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة المؤلف: تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة ، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية وثائق الندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة في الكويت في ٢٣ - ٢٦ ربيع الأول ١٤١٠ هـ الموافق ٢٣ - ٢٦ أكتوبر ١٩٨٩ م البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية
- محمد سليمان الأشقر، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية نقل وزراعة الأعضاء التناسلية.
- الموافقات المؤلف: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
- الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة موضوع: أطفال الأنابيب وثائق مقدمة للمجمع الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي وما يسمى بشتل الجنين،
- خالد رشيد الجميلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة ، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية أحكام نقل الخصيتين والمبيضين وأحكام نقل أعضاء الجنين الناقص الخلقة في الشريعة الإسلامية ،
- صديقة علي العوضي مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، موضوع: نقل بعض الأجزاء التناسلية زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل ة

- الفقه الميسر المؤلف: أ. د. عبد الله بن محمد الطيّار، أ. د. عبد الله بن محمد المطلق، د. محمد بن إبراهيم الموسى الناشر: مَدَارُ الْوَطْنِ لِلنَّشْرِ، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: ج ٧ و ١١-١٣: الأولى ١٤٣٢/ ٢٠١١ باقي الأجزاء: الثانية، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢
- مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ) تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون [ت ١٤٠٨ هـ] (رئيس قسم الدراسات النحوية بكلية دار العلوم سابقا، وعضو المجمع اللغوي) الناشر: شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر الطبعة: الثانية، (١٣٨٩ - ١٣٩٢ هـ) (١٩٦٩ - ١٩٧٢ م) وصورتها: (دار الجيل، ودار الفكر) - (بيروت)
- د. محمد علي البار، مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، موضوع: أخلاقيات الطبيب التداوي بالمحرمات .



نازلة في التوسيع على من طلق زوجته ثلاثاً
للشيخ ماء العينين محمد فاضل بن محمد الأمين
(ت 1910م)

دراسة وتحقيق
د. عبد العزيز عبد الخالق

مقدمة المحقق

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْقَادِرِ الْقَوِيِّ الْقَاهِرِ الْكَرِيمِ السَّاتِرِ، ذِي السُّلْطَانِ الظَّاهِرِ، وَالْبُرْهَانِ الْبَاهِرِ، خَالِقِ كُلِّ شَيْءٍ، وَمَالِكِ كُلِّ مَيِّتٍ وَحَيٍّ، خَلَقَ فَأَحْسَنَ، وَصَنَعَ فَأَتَقَنَ، وَقَدَّرَ فَغَفَرَ، وَأَبْصَرَ فَسَتَرَ، وَكَرَّمَ فَعَفَا، عَمَّ فَضْلُهُ وَإِحْسَانُهُ، وَتَمَّ حُجَّتُهُ وَبُرْهَانُهُ، وَظَهَرَ أَمْرُهُ وَسُلْطَانُهُ، فَسُبْحَانَهُ مَا أَعْظَمَ شَأْنُهُ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى الْمُبْعُوْثِ بِشِيرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا، فَأَوْضَحَ الدَّلَالََةَ، وَأَزَاحَ الْجَهَالََةَ، وَقَلَّ السَّفَهَ، وَتَلَّى الشُّبُهَةَ: مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَإِمَامِ الْمُتَّقِينَ، وَعَلَى آلِهِ الْأَبْرَارِ وَأَصْحَابِهِ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ.

وَبَعْدُ، فَإِنَّهُ لَا عِلْمَ بَعْدَ الْعِلْمِ بِاللَّهِ وَصِفَاتِهِ أَشْرَفُ مِنْ عِلْمِ الْفِقْهِ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَعِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ، لَهُ بَعَثَ الرُّسُلَ، وَأَنْزَلَ الْكُتُبَ، إِذْ لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ بِالْعَقْلِ الْمُخْضِ دُونَ مَعُونَةِ السَّمْعِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَدَّكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْأَلْبَابِ﴾ البقرة: ٢٦٩، وَقَدْ قِيلَ فِي بَعْضِ وُجُوهِ التَّأْوِيلِ هُوَ عِلْمُ الْفِقْهِ، كَمَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهِ فِي دِينٍ، وَلَفْقِيهِ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ". وَرُوِيَ أَنَّ رَجُلًا قَدِمَ مِنَ الشَّامِ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: مَا أَقْدَمَكَ؟ قَالَ: قَدِمْتُ لِأَتَعَلَّمَ التَّشَهُّدَ فَبَكَى عُمَرُ حَتَّى ابْتَلَّتْ لِحْيَتُهُ ثُمَّ قَالَ: وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْجُو مِنَ اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَكَ أَبَدًا".

وَالْأَخْبَارُ وَالْأَنَارُ فِي الْحَضِّ عَلَى هَذَا النَّوعِ مِنَ الْعِلْمِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى، وَقَدْ كَثُرَتْ تَصَانِيفُ مَشَائِخِنَا فِي هَذَا الْفَنِّ قَدِيمًا وَحَدِيثًا، وَكُلُّهُمْ أَفَادُوا وَأَجَادُوا.

ومن أئمة الغرب الإسلامي الذين قيَّضَهُمُ الله تعالى للكتابة والتأليف في عدة مسائل فقهية ونوازل متعددة؛ الإمام الفقيه، الشيخ ماء العينين محمد فاضل بن محمد الأمين - رحمه الله تعالى -، العلامة الموسوعي؛ والذي تشهد على موسوعيته مؤلفاته الكثيرة في مختلف العلوم الإسلامية، ولا سيما في العقيدة والتفسير والسيرة النبوية واللغة والفقه الإسلامي، حيث برع في بسط وتأصيل جملة من المواضيع الفقهية البحثية، كتأليفه "مفيد السامع والمتكلم في أحكام التيمم والمتيمم"، وله كذلك "نازلة في التوسيع على من طلق زوجته ثلاثاً"؛ والذي هو محور هذه الدراسة والتحقيق، حيث تناول فيه - رحمه الله - سبل تخفيف الضرر النازل بالمسلم الذي حملته الغيرة وشدة الغضب أن طلق زوجته ثلاثاً، ولم يقدر أن يسبقه أحد لشدة تعلق القلب بها، واحتياج عياله لها، جمع فيه الآراء المختلفة للعلماء، ثم رجح فيما بينها، بناءً على الأحاديث الصحيحة وآثار الصحابة الكرام والسلف، وأقوال الأئمة المحققين في هذا الميدان.

بناءً على ذلك ونظراً لِقَرَادَةِ الموضوع، كان لزاماً أن أغتنمَ فُرْصَةَ الحصول على نسخة مخطوطة لهذه النازلة، حتى أعمل على تحقيقها وإخراجها لحيز الوجود؛ خدمة للتراث الإسلامي المغربي، ووفاء لهذا العالم الموسوعي رحمه الله.

أهمية الموضوع:

- يستمد الكتاب أهميته وقيّمته العلمية من خلال ما يلي:
- أن هذه المخطوطة لم يتناولها أحد من الباحثين بالدراسة والتحقيق، فعملت على ذلك لتكون إضافة إلى مكتبة التراث الإسلامي.
- أنها من نواذر ودقائق الفقه عند علماء الغرب الإسلامي.
- المكانة الفكرية والعلمية التي تبوأها المؤلف الشيخ ماء العينين محمد فاضل بن محمد الأمين رحمه الله تعالى - الذي برع في شتى أنواع العلوم وأعظمها مكانة وشرفاً، كالعقيدة والتفسير والسيرة النبوية والفقه وغيرها، حتى صار إماماً من أئمة عصره الكبار، يشهد الجميع بنبوغه العلمي وتفوقه الفكري.

خطة البحث:

- ولتقريب نص نازلة في التوسيع على من طلق زوجته ثلاثاً "قسمت البحث إجمالاً إلى قسمين، كما هو الشأن في تحقيق المخطوطات: قسم للدراسة، وآخر للتحقيق.
- أما قسم الدراسة فتضمن مقدمة ومبحثين، أسعى من خلالها لتيسير قراءة النص. وذلك على النحو التالي:

- في المقدمة تحدثت عن علم الفقه ومكانته في الإسلام، وأهمية الموضوع وخطة البحث، علاوة على منهجي في التحقيق.
- أما المبحث الأول فقد خصصته للترجمة للمؤلف الشيخ ماء العينين محمد فاضل بن محمد الأمين - رحمه الله تعالى- وذلك في أربعة مطالب، حيث خصصت الأول لاسمه ونسبه ومولده، والثاني لنشأته وشيوخه، والثالث تناولت فيه آثاره العلمية ومصنفاته، أما الرابع فلوفاته - رحمه الله تعالى-. أما المبحث الثاني فقد خصصته لوصف النسخة المعتمدة والمنهج المتبع في التحقيق، علاوة على صور من النسخة المعتمدة في التحقيق. أما القسم الثاني فخصص للنص المحقق، وقد بذلت فيه الوسع بعون الله وتوفيقه كي يخرج أقرب إلى ما أراده مؤلفه.

كتبه الفقير إلى عفوره
د. عبد العزيز عبد الخالق

القسم الأول: الدراسة

المبحث الأول: الشيخ ماء العينين محمد فاضل بن محمد الأمين

المبحث الثاني: المنهج المتبع في التحقيق ووصف النسخة المعتمدة

المبحث الأول: الشيخ ماء العينين محمد فاضل بن محمد الأمين

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده

هو سيدي المصطفى بن الشيخ محمد فاضل، وليس محمد المصطفى كما هو الشائع عند الناس، فمحمد المصطفى هو أحد إخوته رحمهم الله، واشتهر بلقبه ماء العينين، يتصل نسبه بالإمام ادريس بن ادريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى⁽¹⁾.

كانت ولادته وقت المقييل يوم الثلاثاء السابع والعشرون من شهر شعبان عام ستة وأربعين بعد المائتين والألف هجرية، موافق للحادي عشر من شهر فبراير من سنة 1831م في ولاية الحوض الشرقي من بلاد شنقيط التي تعرف الآن بموريتانيا⁽²⁾.

المطلب الثاني: نشأته وشيوخه

أولاً: نشأته

نشأ الشيخ ماء العينين، وتربى في كفالة والده بين إخوته وعشيرته، وتعلم على أبيه في السلوك والعلوم الشرعية فلازمه واجتهد في الأخذ عنه والاستضاءة بنور مشكاته والنهل من علومه ومعارفه، حفظ القرآن برواية ورش وهو ابن عشر سنين⁽³⁾.

ثانياً: شيوخه:

أخذ القرآن على السيد عبد الباقي بن أحمد بن علي مولود المسومي، الذي كان معلماً للقرآن في محلة الشيخ محمد فاضل، ثم أعاد عليه حفظه تجويداً بالقراءات السبع، وأخذ الإجازة في القرآن ولما يبلغ الحلم، ثم جد في طلب العلم على والده، وعلى أستاذه الثاني: محمد فاضل بن الحبيب اليعقوبي، الذي أخذ عنه بعض الأبواب من مختصر خليل، وبعض النصوص الفقهية، ثم صرف وقته في تحصيل العلم حتى صار من الراسخين فيه ومن جهابذة أهل النظر والتبصر، فأتقن دراسة العلوم المتدواله في زمنه اتقاناً أهَّله لمرتبة الإمامة فيها، ثم تصدر للتدريس والإفتاء في مدرسة والده برهة من الزمن بعد أن استبطن دوائل العلم،

¹ - ينظر: الأعلام للزركلي، (242/7).

² - جريدة الأهرام المصرية، عدد نادر صادر بتاريخ 12 نوفمبر 1910م.

³ - ينظر: الرحلة المعينية، (ص: 99-100).

وغاص في أسرارهِ واستجلى غوامِضهُ واستخرج مخبأته، وأحاط بأصوله و فروعه، حتى شهد له العلماء بذلك وهو لا يزال مع والده⁽⁴⁾.

المطلب الثالث: آثاره ومصنفاته

بالإضافة إلى خزانته هناك مؤلفاته الكثيرة، التي صارت هي الأخرى مكتبة متنوعة في مختلف العلوم، وشملت كافة العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وتوحيد وفقه وأصول فقه ولغة ونحو وصرف وعروض وتصوف وأدب وفلك إلى غير ذلك. وقد ساهمت مؤلفاته في بلورة كثيرة من ميادين العلم والمعرفة، وانتفع بها القاصي والداني من العلماء وطلاب العلم. فيما يلي نسوق للقارئ بعضها حسبما جاء في "قرة العينين"، و"سحر البيان"، و"مجمع البحرين". وقد ذكر ابنه العلامة الشيخ مربيّه ربّه: أن الشيخ ماء العينين ألف كثيرا من الكتب في ريعان شبابه، أيام جولاته وربما يبقى بعض منها عند الحي الذي ألفه فيه، أو يأخذه بعض أصحابه المرافقين له في الحال ويذهب به قبل أن ينسخ، ويكون هذا سببا في فقد كثير من تصانيفه⁽⁵⁾. ومن مصنفاته⁽⁶⁾:

- 1- تفسير القرآن؛ عدة أجزاء، شرع فيه سنة أربع وتسعين بعد المائتين والألف، وهو مفقود.
- 2- تفسير سورة الفاتحة؛ طبعة حجرية.
- 3- اللؤلؤ المحوز الجامع بين الصغير والراموز، (مخطوط من ثلاثة أجزاء)، جمع فيه أحاديث الكتابين المذكورين ونبه على ما اتفقا عليه من الأحاديث، وعلى ما اختلف به كل واحد منهما، وشرح ما احتاج إلى الشرح من الأحاديث، توجد نسخة منه بخزانة الشيخ لأرباس بن الشيخ محمد الأغظف.
- 4- صلاة المترحم في الحث على صلاة الرحم (طبعة حجرية).
- 5- منظومة في سيرته عليه السلام.
- 6- منظومة في أسمائه عليه السلام.
- 7- منظومة في العقائد الست والستين.
- 8- منظومة في معرفة ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل.
- 9- المرافق على الموافق. في مقاصد الشريعة طبع بتحقيق الأستاذ مربيّه ربّه أحمد الهيبة.

⁴ - ينظر: مجمع البحرين في مناقب شيخنا الشيخ ماء العينين، للشيخ محمد العاقب بن مايابى الجكني، مخطوط، ورقة 83.

⁵ - ينظر: الأعلام للزركلي، (243/7).

⁶ - ينظر: ينظر: الأعلام للزركلي، (243-244)، وسحر البيان في مناقب شيخنا الشيخ ماء العينين الحسان، للشيخ ماء العينين بن العتيق، (ورقة 49).

- 10- الأنفس على الأقدس. طبعة حجرية.
- 11- دليل الرفاق على شمس الاتفاق (ثلاثة أجزاء) مطبوع حجري.
- 12- كفاية النبيه في فرض العين، وقد شرحه الشيخ عبد القادر بن محمد بن محمد سالم شرحاً نفسياً.
- 13- مفيد السامع والمتكلم في أحكام التيمم والمتميم. مطبوع حجري.
- 14- هداية المبتدئين، وهو نظم في النحو، ألفه في الإسكندرية بعد قفوله من الحج مطبوع حجري، وقد شرحه ابن أخته الشريف العالم ماء العينين بن الشيخ أحمد.
- 15- مفتاح الأفعال الثلاثة.
- 16- نعت البدايات. وهو مطبوع ومتداول بين الناس.
- 17- إظهار الطريق، المشتهر على قصيدته، اسمع ولا تغترر. مطبوع حجري. طبع مؤخراً بتحقيق بسام محمد بارود⁽⁷⁾.

المطلب الرابع: وفاته

وفاته – رحمه الله - كانت منتصف ليلة الثلاثاء، الحادي و العشرين من شهر شوال، عام ثمانية وعشرين بعد ثلاثمائة وألف هـ، الثامن و العشرين أكتوبر 1910م⁽⁸⁾.

⁷ - ينظر: مجمع البحرين في مناقب شيخنا الشيخ ماء العينين، للشيخ محمد العاقب بن مايابى الجكني، مخطوط، ورقة 83.

⁸ - ينظر: الأعلام للزركلي، (242/7).

المبحث الثاني: المنهج المتبع في التحقيق ووصف النسخة المعتمدة

المطلب الأول: عملي في التحقيق

- أبرز معالم المنهج المتبع في سبيل تحقيق هذه المخطوطة يمكن اجمالها فيما يلي:
- نسخ النص المحقق نسخاً تاماً على النحو المتعارف عليه في الوقت الحالي.
 - كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني المطابق لرواية حفص، مع عزوها إلى سورها، وذكر أرقامها حسب العد المدني الأخير.
 - تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية، كالصِّحاح والسنن، والمسانيد، والمعاجم والمصنفات وغيرها. فإذا كان الحديث في الصَّحَّيْحين أو في أحدهما نكتفي بعزوه إليهما أو إلى أحدهما، وإذا كان في غيرهما نجتهد غالباً في تخريجه مصادره، مع ذكر ما قاله العلماء قديماً وحديثاً في الحكم عليه إن وُجِدَ.
 - وأذكرُ عند التخرج اسم الكتاب، والجزء، والباب، والصفحة، ورقم الحديث.
 - ترجمتُ للأعلام غير المشهورين الوارد ذكرهم في النص ترجمة موجزة.
 - تعريف وشرح الألفاظ الغريبة والمشكلة، علاوة على ضبطها بالشكل التام.
 - توثيق النقول، وذلك بإرجاعها إلى مصادرها، إلا إذا تعذر ذلك، لعدم تيسُّر مصدره أو عدم الاهتداء إلى مضانه.
 - تخريج الأبيات الشعرية وذلك بذكر اسم صاحب البيت، واسم البحر الشعري، والعزو إلى ديوان الشعر إن وُجِدَ.
 - تعريف الأماكن والبلدان غير المشهورة الواردة في النص.
 - وضع فهرس المصادر والمراجع.

المطلب الثاني: وصف النسخة المعتمدة في التحقيق

حصلت - بفضل الله - على النسخة المعتمدة في هذا التحقيق من خزانة الأستاذ الباحث إبراهيم مزوز، ومعالمها كما يلي:

- عنوانها: "نازلة في التوسيع على من طلق زوجته ثلاثاً".
- مكان وجودها: خزانة خاصة.
- نوع الخط: خط مغربي جيد.
- عدد الأسطر: (26) سطر في الصفحة الواحدة.

- وصف اللوحات: مكتوبة على ورق مُسطر، والتسطير بالمداد الأحمر والأخضر وهو ورق مطبوع بآلات حديثة في وقته وزمنه، ومتأكلة الأطراف غير مستوية.
- عدد اللوحات المحققة: اللوحات المستهدفة (لوحتين).
- أولها: "فهذه نازلة للشيخ ماء العينين محمد فاضل....".
- آخرها: "انتهت فتيا إمامنا وقدوتنا الشيخ محمد فاضل".

المطلب الثالث: اسم الكتاب ونسبته للمؤلف

لقد ثبت بما لا يدعو مجالا للشك صحة اسم الكتاب ونسبته لمؤلفه، ونجلي ذلك كما يلي:

أولاً: ذكر اسم الكتاب ومؤلفه في مقدمة المخطوط؛ في قوله: "فهذه نازلة للشيخ ماء العينين محمد فاضل أطل الله عمره".

ثانياً: فهرسة المخطوط المحفوظة بها، حيث جاءت كما يلي: "نازلة في التوسيع على من طلق زوجته ثلاثاً، تأليف: ماء العينين محمد فاضل بن محمد الأمين".

ثالثاً: الخاتمة، حيث نسب إليه المخطوط باسمه، إذ نجد فيها: "انتهت فتيا إمامنا وقدوتنا الشيخ محمد فاضل".

المطلب الرابع: صور النسخة المعتمدة في التحقيق



بسم الله الرحمن الرحيم
ناجياً لقوله صلى الله عليه وسلم لا يجزئكم ما أتاكم من النكاح الا انتم ترضون
امتنعوا من ما أتاكم من النكاح الا انتم ترضون
بأحد النكاحين
ولم يكره الا ان يزوجكم في انفسكم او ما منكم منكم بالجماع
الذي هو كذا وكذا
انما جازي العمل بالعتق والحكم بالضعيف عند شدة الضرر
بما في القضاة المتفرقة
بعد الاصول
فراقتهم وأفوت السبيل
تحيمة واحيى ما اختلف فيه العلماء
الضرورة
والرأبيل وعليه السلام والرحمة والبركات
الاجوبة اخذت من كتابي
من حريق رسول الله صلى الله عليه وسلم
والصول المزمع انتمت بغيره
فاصل

القسم الثاني: النصّ المحقق

اللهم صل على النبي الحبيب

بسم الله الرحمن الرحيم

فهذه نازلة للشيخ ماء العينين محمد فاضل⁽⁹⁾ أطال الله عمره، ونصره في التوسيع على من طلق زوجته ثلاثاً، واحتاج لردّها، قيل زوج محلل⁽¹⁰⁾ وهي هذه:

الحمد لله الذي وال المؤمنين الطريقة اليسرى، ووال المنافقين الحرج والعسرى، والصلاة والسلام على ما أنزل الله عليه ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: 6].

وبعد، فقد طلب مني بعض الإخوة في الله التخفيف عليه ضرر ما نزل به في شأن زوجته حملته الغيرة وشرة الغضب أن طلقها ثلاثاً، ولم يقدر أن يسبقه أحد لشدة تعلق القلب بها، واحتياج عياله لها، وذلك من المصلحة عليه في دينه ودنياه، ويريد أن يرى في ذلك ما يعتمد عليه في سلامة آخرته، ورد الشامتين له في دنياه، فأجبتة أنا إذا أخذنا له بمشهور المذهب⁽¹¹⁾، وبتضييق بعض العلماء لم نر طريقاً إلى حليتها، وإذا أخذنا له بما يؤخذ للمضطر شديد الاحتياج فرأينا له ما يسلمه ويسلم زوجته في الآخرة، ويعذرهما العلماء به في الدنيا، وأما الجهال والفسقة فلا يلتفت إلى كلامهم، بل إلى فتواهم كما قال:

وليسَ في فتواه مُفْتٍ يُتَّبَعُ *** إن لم يُضِفْ لِلدِّينِ والعِلْمِ الورع⁽¹²⁾

وليعلم الناظر أن الورع⁽¹³⁾ في الفتوى⁽¹⁴⁾ أن يعطي لكل حق حقه، فحق المضطر التقي التوسيع، وحق السالم من الاضطرار والمنافق الشقي التضييق، ولنرجع إلى أصل الجواب، وهو أن المشهور الذي لا سبيل

9 - مصطفى أو محمد مصطفى بن محمد فاضل بن محمد مأمين الشنقيطي القلعي، أبو الأنوار، الملقب بماء العينين: من قبيلة القلاقمة، من عرب شنقيط، وفد على ملوك المغرب في رحلته إلى الحج وحظي عندهم، وكان مع اشتغاله بالحديث واللغة والسير، له معرفة بما يسمى (علم خواص الأسماء والجداول والدوائر والأوفاق وسر الحرف) وقصده الناس لهذا، ووفاته في (تنزيت) من مدن السوس الأقصى سنة 1319 هـ. ينظر: الأعلام للزركلي، (243/7).

10 - المحلل في النكاح، هو الذي يتزوج المطلقة ثلاثاً حتى تحل للزوج الأول، وأحل بنفسه، أي استوجب العقوبة، ومكان محلل، إذا أكثر الناس به الحلول. ينظر: الصحاح للجوهري، (1675/7).

11 - المذهب: المعتقد الذي يذهب إليه، وذهب فلان لذهبه أي لمذهبه الذي يذهب فيه، والمذهب: الطريقة يقال: ذهب فلان مذهبا حسنا، أي طريقة حسنة. ينظر: تاج العروس للزبيدي، (450/2)، وتهذيب اللغة للأزهري، (144/6).

12 - قائل البيت: هو سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم بن الإمام محنض أحمد العلوي نسبة إلى قبيلة العلويين (إد وعل) إحدى القبائل الموريتانية المشهورة بكثرة الشعراء والأدباء والعلماء. ينظر: نثر الورود شرح مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، (667/2).

13 - الورع: الكف عن الشهوات تخرجاً وتخوفاً من الله تعالى. ينظر: الإبانة في اللغة العربية للصحاري، (494/4)، والدر النقي في شرح ألفاظ الخرق لابن المبرد، (809/3).

14 - الفتوى: هو الحكم الشرعي يعني ما أفتى به العالم، وهي اسم من أفتى العالم إذا بين الحكم. ينظر: التعريفات الفقهية للبركتي، (ص162).

للحيله معه قول خليل⁽¹⁵⁾: والمبتوتة⁽¹⁶⁾ حتى يولج بالغ قدر الحشفة⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾، وقول باكورة المذهب، ومن طلق زوجته ثلاثاً لم تحل له بملك ولا نكاح من بعد زوج للذي تحلل⁽¹⁹⁾.

وهذه النصوص بنيت على قوله ﷺ: لزوجة رفاعه: «لَا تَحْلِي لَهُ حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَةَ غَيْرِهِ، وَيَذُوقَ غَيْرُهُ عُسَيْلَتَكَ»⁽²⁰⁾، والمراد بذلك غيبوبة الحشفة، وأما توضيح العلماء الذي قلت أولاً فقد قال عبد الله⁽²²⁾ في نظمه للنوازل: وما [1/1] ورد عن مالك⁽²³⁾ المكرم أن طلاق الغضب لم يلزم، أو حائض أو حامل فباطل، ولم يقل بذلك إلا جاهل⁽²⁴⁾.

ولم يجر لأحد أن يعمل لمؤمن أفتى به أن يقبل⁽²⁵⁾

إلى أن قاله في ذات الثلاث:

15 - خليل بن اسحاق بن موسى المالكي المعروف بالجندي، سمع من ابن عبد الهادي عبد الغني وقرأ على الرشدي في العربية والأصول وعلى الشيخ عبد الله المتوفى في فقه المالكية، وله مختصر في الفقه مفيد نسج فيه على منوال الحاوي، وكانت وفاة الشيخ خليل في شهر ربيع الأول سنة 767هـ ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، (207/2).

16 - المبتوتة: البت: القطع، يقال في قطع الحبل والوصل، وبت طلاق امرأته فهي مبتوته أي مبتوت طلاقها، وطلقها طلقته بته إذا قطعها عن الرجعة، وأبت طلاقها بالألف لغة. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف لعبد الرؤوف المناوي، (ص70)

17 - الحشفة: ما تحت الجلد المقطوعة من الذكر في الختان. ينظر: الصحاح للجوهري، (2107/5)، والمطلع على ألفاظ المقنع لابن أبي الفتح، (ص44).

18 - ينظر: مختصر خليل، (ص100).

19 - ينظر: التبصرة للخي، (2322/5)، والمعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب، (825/2).

20 - عسليتك: يعني جماعها لأن الجماع هو المستحلى من المرأة، شبه لذة الجماع بذوق العسل فاستعار لها ذوقاً؛ وقالوا لكل ما استحلوا عسل ومعسول، على أنه يستحلى استحلاء العسل، وقيل في قوله: حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسليتك، إن العسيلة ماء الرجل، والنفطة تسمى العسيلة؛ وقال الأزهري: العسيلة في هذا الحديث كناية عن حلاوة الجماع الذي يكون بتغيب الحشفة في فرج المرأة، ولا يكون ذواق العسليتين معا إلا بالتغيب وإن لم ينزلا، ولذلك اشترط عسليتهما وأنت العسيلة لأنه شبهها بقطعة من العسل. ينظر: لسان العرب، لابن منظور، (445/11).

21 - صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره ويطأها، ثم يفارقها، وتنقض عدها، 1055/2، رقم الحديث (1433).

22 - سبقت ترجمته.

23 - مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بن خثيل بن عمرو بن الحارث، وهو ذو أصبح الأصمعي الحميري، أبو عبد الله المدني إمام دار الهجرة، روى عن: عامر بن عبد الله بن الزبير بن العوام، ونعيم المجرم، وزيد بن أسلم، ونافع مولى ابن عمر، وعنه: الزهري ويحيى بن سعيد الأنصاري ويزيد بن عبد الله بن الهاد وغيرهم من شيوخه، والأوزاعي والثوري، مات في صفر سنة تسع وسبعين ومائة، وكان ثقة مأموناً ثبتاً ورعاً فقيهاً عالماً حجة. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، (150/7)، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، (490/12).

24 - ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للخطاب، (41/4)، وتوضيح الأحكام شرح تحفة الحكام لعثمان بن المكي التوزري، (140/2).

25 - لم أتوصل إليه والله أعلم.

وضعفوا دين الفتى برد *** في ذات الثلاث قاله ابن رشد⁽²⁶⁾
 وقيد بعض العلماء جميع ما تقدم بغير المضطر شديداً للاحتياج، وأما تحقق الضرر وأخرى ضرر الدين،
 فيجوز فيه الفتوى والحكم بالضعيف إن لم يضعف جداً، أو ثبت عزوه لعالم؛ لأن ذلك من أصول جهله،
 وفي الكتب كما قال:

وكونه يلج⁽²⁷⁾ إليه الضرر *** إن كان لم يشتد إليه الخور⁽²⁸⁾⁽²⁹⁾
 وثبت العزو وقد تحققاً *** ضرر من الضرر به تعلقاً⁽³⁰⁾
 والمراد بالضعيف جداً بحيث انفرد قائله بالقول، ولم يكن من المجتهدين⁽³¹⁾، ولم يتحقق كونه صاغ
 وصفه بالعلم⁽³²⁾، واتفق كما قال:

فقول من قلّد عالماً لقي *** الله سالماً فغير مطلق⁽³³⁾
 إن لم يكن لنحو مالك ألف *** قولٌ بذى وفي نظيرها عُرِف⁽³⁴⁾
 وأما من قلّد في المسألة قول مالك⁽³⁵⁾ ونحوه من المجتهدين فمن قلّد تلك القولة فلا خلاف في نجاته في الآخرة،
 ولأنه معرفة⁽³⁶⁾ عليه في الدنيا عند من يعلم العلم، ويعلم فائدة الخلاف⁽³⁷⁾.

وجائز تقليد ذي اجتهاد *** وهو مفضولٌ بلا استبعاد⁽³⁸⁾
 فكل مذهب وسيلة إلى *** دار الحبور والقصور جُعِلَا⁽³⁹⁾

26 - لم أتوصل إليه والله أعلم.

27 - ولج: يلج بالكسر ولوجاً: أي دخل، وأولجه غيره أدخله. ينظر: مختار الصحاح لزين الدين الرازي، (ص 345).

28 - الخوار: صوت الثور، وما اشتد من صوت البقرة والعجل، تقول: خار يخور خواراً، قال: والخور: مصب المياه الجارية في البحر - إذا اتسع وعرض، والخور: عنق من البحر يدخل في الأرض، وجمعه خؤور، الخور: المنخفض من الأرض - بين نشزين، الخوار: الضعيف الذي لا بقاء له على الشدة. ينظر: تهذيب اللغة للأزهري، (7/225).

29 - ينظر: نثر الورود شرح مراقي، السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، (2/592).

30 - ينظر: نثر الورود شرح مراقي، السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، (2/592).

31 - الاجتهاد: في اللغة: بذل الوسع، وفي الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له الظن بحكم شرعي، والمستفرد وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهداً، والحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهداً فيه. ينظر: التعريفات الفقهية للبركي، (ص 17).

32 - كلام المؤلف.

33 - ينظر: نثر الورود شرح مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، (2/277).

34 - المصدر السابق.

35 - سبقت ترجمته.

36 - والمعرة: الشدة، وقيل: الشدة في الحرب، والمعرة: الإثم. ينظر: لسان العرب لابن منظور، (4/556).

37 - كلام المؤلف.

38 - ينظر: نثر الورود شرح مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، (2/342).

39 - ينظر: نثر الورود شرح مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، (2/342).

واعلم أن مما يوسع على صاحب هذه المسألة قول عائشة⁽⁴⁰⁾ رضي الله عنها وعكرمة⁽⁴¹⁾، وابن عباس⁽⁴²⁾ وابن عمر⁽⁴³⁾، وجابر⁽⁴⁴⁾، وأبو هريرة⁽⁴⁵⁾، وأحمد⁽⁴⁶⁾ في سننه - رضي الله عنهم - أن طلاق الغضب لغو، ولا يلتفت إليه؛ لقوله كما في الصحيحين ﷺ : «لَا طَلَّاقَ فِي إِغْلَاقٍ»⁽⁴⁷⁾ أي غضب، وعليه مشى الشافعي⁽⁴⁸⁾، وانظر

40 - هي: عائشة بنت أبي بكر الصديق الصديقة بنت الصديق أم المؤمنين، زوج النبي ﷺ وأشهر نسائه، تزوجها رسول الله ﷺ قبل الهجرة بستين، وهي بكر، كانت عائشة من أفقه الناس وأحسن الناس رأياً في العامة، وتوفيت عائشة سنة سبع وخمسين. ينظر: أسد الغابة لابن الأثير، (186/7).

41 - هو: عكرمة مولى ابن عباس، أبو عبد الله المدني، روى عن: مولاة: ابن عباس، وعلي بن أبي طالب، والحسن بن علي، وغيرهم، وعنه: إبراهيم النخعي، وداود بن الحصين، ومحمد بن عبيد الله بن أبي رافع، وغيرهم، وثقه ابن معين والنسائي والعجلي وغيرهم. ينظر: الجرح والتعديل (7/7)، وتهذيب الكمال (264/20).

42 - هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم رسول الله ﷺ كني بابنه العباس، وهو أكبر ولده، وروى ابن عباس: عن النبي ﷺ وعن عمر، وعلي، ومعاذ بن جبل، وأبي ذر، روى عنه: عبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وأبو الطفيل، وأبو أمامة بن سهل بن حنيف، وأخوه كثير بن عباس، وخلق كثير غير هؤلاء، وتوفي سنة ثمان وستين بالطائف، وهو ابن سبعين سنة. ينظر: أسد الغابة لابن الأثير، (291/3).

43 - هو: الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي أبو عبد الرحمن المكي، أسلم قديماً وهو صغير وهاجر مع أبيه واستصغر في أحد ثم شهد الخندق وبيعة الرضوان والمشاهد بعدها، روى عن: النبي ﷺ ، وعن أبيه وعمه زيد وأخته حفصة، وأبي بكر، وعثمان، وعلي، وسعيد وبلال وزيد بن ثابت، وغيرهم، وعنه: أولاده بلال وحزمة وزيد وسالم، وعبد الله، وعبيد الله، وعمر، ومولاه نافع وأسلم مولى عمر وزيد وخالد، وغيرهم، وانظر: تهذيب التهذيب (328/5)، والإصابة، لابن حجر، (155/4)، ترجمة رقم: 4852.

44 - هو: جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري، الصحابي الجليل، وهو أحد المكثرين عن النبي ﷺ ، وروى عن جماعة من الصحابة، وعنه: إبراهيم بن عبد الله بن قارظ، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي، وواسع بن حبان، وغيرهم. ينظر: الاستيعاب (219/1)، وأسد الغابة (492/1)، والإصابة في تمييز الصحابة (434/1).

45 - أبو هريرة الدوسي صاحب رسول الله ﷺ وأكثرهم حديثاً عنه وهو دوسي، وقد اختلف في اسمه اختلافاً كثيراً، وأسلم أبو هريرة عام خير، وشهداها مع رسول الله ﷺ ثم لزمه وواظب عليه رغبة في العلم فدعا له رسول الله ﷺ ، روى عن أبي هريرة أكثر من ثمانمائة رجل من أصحاب وتابع، فمن الصحابة: ابن عباس، وابن عمر، وجابر، وأنس، ووائل بن الأسقع، توفي أبو هريرة سنة سبع وخمسين. ينظر: أسد الغابة لابن الأثير، (313/6).

46 - هو: أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو عبد الله المروزي البغدادي، روى عن إسماعيل بن علية، وسفيان بن عيينة، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد الرزاق بن همام، ونعيم الفضل بن دكين، ومحمد بن إدريس الشافعي، ومعتز بن سليمان، ووکیع بن الجراح، ويحيى بن سعيد الأموي، ويحيى بن سعيد القطان، وروى عنه: البخاري، ومسلم، وأصحاب السنن الأربعة، وعبد الله بن أحمد بن حنبل (ابنه)، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد الرزاق بن همام، وأبو زرعة الرازي، وعثمان بن سعيد الدارمي، قال ابن حبان في "الثقات": كان حافظاً متقناً فقيهاً ملازماً للورع الخفى مواظباً على العبادة الدائمة، وخلاصة القول فيه: "إمام ثقة حافظ فقيه حجة"، ينظر: تهذيب الكمال للمزي (96)، وتهذيب التهذيب لابن حجر (72/1)، وتقريب التهذيب لابن حجر (96).

47 - سنن ابن ماجه، أبواب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، 201/3، رقم الحديث (2046)، وسنن أبي داود، أول كتاب الطلاق، باب في الطلاق على غلط، 515/3، رقم الحديث (2192).

48 - هو: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب القرشي، أبو عبد الله المطلب، الشافعي المكي، الإمام، نسيب رسول الله ﷺ ، وناصر سنته، وحدث عن: عمه محمد بن علي، وعبد العزيز الماجشون، ومالك الإمام، وإسماعيل بن جعفر، وابن عيينة، وإبراهيم بن أبي يحيى، وخلق، وعنه: أحمد، والحميدي، وأبو عبيد، والبيهقي، وأبو ثور، والربيع المرادي، والزعفراني، وخلائق، توفي - رحمه الله ورضي عنه - في أول شعبان سنة أربع ومئتين بمصر. ينظر: طبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي، (516/1).

الوالد عند قول خليل في باب الركن: وأكره... الخ⁽⁴⁹⁾، ومما يوسع عليه أيضاً قوله ﷺ: «الْمُؤْمِنُ لَا يُسَدَّ عَلَيْهِ بَابٌ، وَلَوْ طَلَّقَ أَلْفَ مُطَلَّقةٍ»⁽⁵⁰⁾ وصححه الجزولي⁽⁵¹⁾، وصححه سحنون⁽⁵²⁾ وابن ربيعة⁽⁵³⁾، وأصبغ⁽⁵⁴⁾، والسملالي⁽⁵⁵⁾ قول مالك بذلك في المدونة⁽⁵⁶⁾.

ولقضية ابن عمر -رضي الله عنه- لما أمره النبي ﷺ برّد زوجته، وهو قد طلقها [1/ب] وهو سبب الحديث المتقدم، ولقضية عوف بن مالك الأشجعي⁽⁵⁷⁾ لما طلق زوجته ثلاثاً، وتردد النبي ﷺ عليه، فأوحى الله إليه: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ [الطلاق: 2] فردها النبي ﷺ عليه قال الصحابة رضي الله عنهم: يا رسول الله هذه الآية خاصة أم عامة؟ ألم تسمعوا فيها شرطاً يعني أتقى كما في تفسير القرطبي⁽⁵⁸⁾،⁽⁵⁹⁾ والقضية

49 - ينظر: مختصر خليل، (ص114).

50 - لم أتوصل إليه والله أعلم.

51 - هو: محمد بن سليمان بن داود الجزولي، الفقيه، أبو عبد الله، له رحلة لقي فيها أبا القاسم البرزالي بتونس، وبمصر الإمام البساطي، توفي سنة 863هـ ينظر: درة الحجال في أسماء الرجال لابن القاضي، المكناسي، (2/262).

52 - هو: أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب بن حسان بن هلال بن بكار بن ربيعة التنوخي الملقب سحنون الفقيه المالكي، قرأ على ابن القاسم وابن وهب وأشهب ثم انتهت الرئاسة في العلم بالمغرب إليه، وصنف كتاب "المدونة" في مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، أخذ عنه: ولده محمد؛ فقيه القيروان، وأصبغ بن خليل القرطبي، وبقي بن مخلد، شديداً على أهل البدع، انتشرت إمامته، وأجمعوا على فضله، وتوفي في يوم الثلاثاء لتسع خلون من رجب سنة أربعين ومائتين، رحمه الله تعالى. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، (9/462).

53 - هو: ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ التبيي مولاهم، أبو عثمان، المدني، المعروف بـ(ربيعة الرأي)، روى عن: أنس، والسائب بن يزيد، ومحمد بن يحيى بن حبان، وابن المسيب، والقاسم بن محمد، وابن أبي ليلى، وعنه: يحيى بن سعيد الأنصاري، وأخوه عبد ربه بن سعيد، وسليمان التبيي، وهم من أقرانه، توفي سنة ست وثلاثين ومائة، بالمدينة. ينظر: تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، (4/307).

54 - هو: أبو عبد الله أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع الفقيه المالكي المصري؛ تفقه بآب القاسم وابن وهب وأشهب، وقال عبد الملك بن الماجشون في حقه: ما أخرجت مصر مثل أصبغ، فروى عن: عبد العزيز الدراوردي، وأسامة بن زيد بن أسلم، وأخيه؛ عبد الرحمن بن زيد، حدث عنه: البخاري، وأحمد بن الحسن الترمذي، ويحيى بن معين، وأحمد بن الفرات، وتوفي يوم الأحد لأربع بقين من شوال سنة خمس وعشرين ومائتين. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، (9/56)، ووفيات الأعيان لابن خلكان، (1/240).

55 - سبقت ترجمته وهو الجزولي.

56 - ينظر: المدونة لمالك ابن أنس، (2/12).

57 - عوف بن مالك بن أبي عوف الأشجعي الغطفاني، شهيد خبير، وهي أول مشاهده مع رسول الله ﷺ، وكانت معه راية أشجع يوم الفتح، وروى عن النبي ﷺ أحاديث، وسكن دمشق، ومات بها في أيام عبد الملك بن مروان سنة ثلاث وسبعين، رضي الله عنه. ينظر: قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر للطيب بامخرمة، (1/422).

58 - هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي المالكي أبو عبد الله القرطبي، مصنف التفسير المشهور الذي سارت به الركبان وفي أسامي الكتب وكان تفسيره المذكور مسمى بجامع أحكام القرآن وهو كتاب من أجل الكتب في سفرين وقد اختصره سراج الدين الشيخ عمر بن علي الشهير بابن الملقن المتوفي في سنة أربع وثمانمائة. ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي، (ص246).

59 - ينظر: تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، (3/131).

رجل من الأنصار لما طلق زوجته ثلاثاً بين يدي الإمام الأوزاعي⁽⁶⁰⁾ فقال له رد زوجتك، فقال له كيف أردتها وقد طلقها بالأمس ثلاثاً، وأنت حاضر، قال: اذهب فردها فقد ردتها من هو أفضل مني ومنك علي وعلى الصحابة فردها وأمرهما بالرجوع إلى دارهما⁽⁶¹⁾.

ومما يوسع عليه الشعبي⁽⁶²⁾ ومسروق⁽⁶³⁾ وابن سلمة⁽⁶⁴⁾ والمجتهدين الذين جوز أبو العباس تقليدهم، ولو لم يلجأ إليه ضرورة إلا أنه اطرء في نصوصهم ينبغي الإنسان المتفق عليه وإلا فالقوي، وإلا فالشاذ، لينجوا به من العذاب؛ لأنهم اتفقوا أن الله تبارك وتعالى لا يعذب بفعل اختلف فيه العلماء.

قال:

ولا يعذب اتفاقاً عبد *** يفعل ما فيه الخلاف بعد⁽⁶⁵⁾

وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ...﴾ [الحج: 78] الخ، وقال ﷺ: «دَيْنُ اللَّهِ يُسَرُّ»⁽⁶⁶⁾، وقال: «يَسْرُوا وَلَا تَعْسِرُوا»⁽⁶⁷⁾ و«بَشِّرُوا وَلَا تَنْفِرُوا»⁽⁶⁸⁾ وفي الأصول: الضرر يزال⁽⁶⁹⁾، وفيها أيضاً: المشقة تجلب التيسير⁽⁷⁰⁾،

60 - هو: عبد الرحمن بن عمرو بن محمد، شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام، أبو عمرو الأوزاعي، حدث عن: عطاء بن أبي رباح، وأبي جعفر الباقر، وعمرو بن شعيب، ومكحول، وكان مولده في حياة الصحابة، روى عنه: ابن شهاب الزهري، ويحيى بن أبي كثير، وهما من شيوخه، وشعبة، والثوري، وكان خيراً فاضلاً مأموناً كثير العلم، والحديث، والفقه حجة، توفي سنة سبع، وخمسين ومائة. ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، (542/6)، وطبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي، (ص76).

61 - ينظر: المقدمات الممهدة لابن رشد الجد، (502/1).

62 - هو: علامة التابعين، أبو عمرو، عامر بن شراحيل الهمداني الكوفي، شعب همدان، كان إماماً، حافظاً، فقيهاً، متفنناً، ثبناً، متقناً، وروى عن: علي، وعمران بن حصين، وجريز بن عبد الله، وأبي هريرة، وابن عباس، وعائشة، وعبد الله بن عمرو، وعدي بن حاتم، والمغيرة بن شعبة، وفاطمة بنت قيس، وخلق، وعنه: إسماعيل بن أبي خالد، وداود بن أبي هند، وزكريا بن أبي زائدة، ومجالد، والأعمش، وأبو حنيفة وهو أكبر شيخ له، وابن عون، ويونس بن أبي إسحاق، والسري بن يحيى، وخلق، مات سنة أربع ومئة على المشهور. ينظر: طبقات المحدثين لابن عبد الهادي، (154/1).

63 - هو: مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الكوفي أبو عائشة المخضرم، عرف بذلك؛ لأنه سرق في صغره، فسماه عمر: مسروق بن عبد الرحمن؛ لأن الأجدع شيطان، وكان أفرس فارس باليمن، كيف لا وهو ابن أخت عمرو بن معدي كرب؟، صلى خلف أبي بكر وعمر وعلي، وكان يصلي حتى تورم قدماه، متفق على جلالته وإمامته وفضله، توفي سنة ثلاث وستين. ينظر: قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر للطيب بامخرمة، (402/1).

64 - هو: حمد بن المفضل بن سلمة بن عاصم أبو الطيب بن سلمة الضبي البغدادي الفقيه الشافعي، تفقه على ابن سريج، وكان موصوفاً بفرط الذكاء، وله وجه في المذهب، وقد صنف كتباً عدة، ومات شاباً، رحمه الله، سنة ثمان وثلاث مائة. ينظر: طبقات الشافعيين لابن كثير، (ص233).

65 - لم أتوصل إليه، والله أعلم.

66 - موطأ مالك - رواية يحيى، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الإحداد، 599/2، رقم الحديث (103).

67 - صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا، 30/8، رقم الحديث (6123).

68 - صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، 141/5، رقم الحديث (1732).

69 - ينظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي، (3846/8).

70 - ينظر: الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع لأحمد بن إسماعيل الكوراني، (42/4).

وقال خليل: وعُفي عما يعسر على الشخص⁽⁷¹⁾، ووضحه بعض الشراح بقوله: أن كل فعل مأمور به شق عليه سقط الأمر به، وكل فعل منهي عنه شق تركه سقط النهي عنه⁽⁷²⁾، وفي بعض شروح الأمهات: لا يجوز للقاضي أن يتعرض لمقلد قائل بالجواز في أربع: الطلاق، والنكاح، والزكاة، والصلاة.

وقال بعض العلماء: لما علم الله تخالف الطبائع وأنه يليق بشخص ما لا يليق بآخر، خالف لهم الشرائع، وخالف لهم العلماء رحمة [أ/2] اختلاف علماء أمتي رحمة، وجعل من اقتدى بعالم ناجياً؛ لقوله ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»⁽⁷³⁾.

واعلم أن ما تركنا لناظر الورقة إلا الصمت؛ لأنه إن تكلم بأدلة التحريم فقد كفيته وإن تكلم بأدلة التحليل فكذلك، ولم يكن إلا نظر الزوجين في أنفسهما، وأما من تكلم بالجدال فقد قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: 54].

واعلم أيها الناظر أنه جرى العمل بالفتوى والحكم بالضعيف عند شدة الضرر كما في القضايا المتقدمة، وذلك ما يقدمه في هذه المسألة ففي الأصول:

وقدّم الضعيفَ إن جرى عَمَلٌ *** به لأجلِ سَبَبٍ قد اتَّصَلَ⁽⁷⁴⁾
وأقوى السبب الضرر؛ لأنه يبيح المحظور المجمع على تحريمه، وأحرى ما اختلف فيه العلماء في تحليله قال:
وكل ما أَلْجَأَتِ الضرورة *** إليه جاز فأبَحَ مرورَه⁽⁷⁵⁾
وجزى الله من يتعرض لنا بالطعن والدلائل، وعليه السلام والرحمة والبركة، وأفطيت صاحب السؤال بهذه الأجوبة؛ إذ لم أر أنفع منها لما فيها من كتاب الله عز وجل، ولما فيها من حديث رسول الله ﷺ، ومن نصوص الصحابة، وأصول المذهب.

انتهت فتيا إمامنا وقدوتنا الشيخ محمد فاضل.

[ب/2]

71 - ينظر: مختصر خليل، (ص 17).

72 - ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للخطاب، (1/142).

73 - جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، 925/2، رقم الحديث (1760).

74 - ينظر: نثر الورود شرح مراقي السعود للشنقيطي، (2/661).

75 - لم أتوصل إليه، والله أعلم.

فهرس المصادر والمراجع

- المصحف الشريف.
- الإبانة في اللغة العربية، تأليف: سَلَمَة بن مُسْلِم العَوْتِي الصُّحَارِي (ت511هـ)، المحقق: د. عبد الكريم خليفة - د. نصرت عبد الرحمن - د. صلاح جرار - د. محمد حسن عواد - د. جاسر أبو صفية، وزارة التراث القومي والثقافة - مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 1999 م
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت463هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة، تأليف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت630هـ)، المحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: 1415 هـ - 1994 م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - 1415 هـ
- الأعلام، تأليف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي (ت1396هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو جريدة الأهرام المصرية، عدد نادر صادر بتاريخ 12 نوفمبر 1910 م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت1205هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- التبصرة، تأليف: علي بن محمد الربيعي، أبو الحسن، المعروف باللخي (ت478هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م.
- التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، المؤلف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت885هـ)، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2000 م.

- التعريفات الفقهية، تأليف: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، (ت1395هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م.
- تقريب التهذيب، تأليف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، المحقق: محمد عوامة، دار الرشيد – سوريا، الطبعة: الأولى، 1406هـ-1986م.
- تهذيب التهذيب، تأليف أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية-الهند، الطبعة الأولى، 1326هـ.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تأليف: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبلي المزي (ت742هـ)، المحقق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ-1980م.
- تهذيب اللغة، تأليف: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (ت370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.
- توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، تأليف: عثمان بن المكي التوزري الزبيدي، المطبعة التونسية، الطبعة الأولى، 1339هـ.
- التوقيف على مهمات التعاريف، تأليف: عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، زين الدين المناوي (ت1031هـ)، عالم الكتب-القاهرة، الطبعة الأولى، 1410هـ-1990م.
- جامع بيان العلم وفضله، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994م.
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ-1964م.
- الدرالنقي في شرح ألفاظ الخرق، تأليف: جمال الدين يوسف بن حسن بن عبد الهادي الحنبلي الدمشقي المعروف بـ«ابن المبرد» (ت909هـ)، المحقق: رضوان مختار بن غربية، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1411 هـ - 1991م.

- درة الحجال في أسماء الرجال، تأليف: أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي الشَّهير بابن القاضي(ت1025هـ)، المحقق: الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث (القاهرة) - المكتبة العتيقة (تونس)، الطبعة الأولى، 1391هـ-1971م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر اباد/ الهند، الطبعة: الثانية، 1392هـ/ 1972م.
- الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني (ت893هـ)، المحقق: سعيد بن غالب كامل المجيدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1429 هـ - 2008م.
- سحر البيان في مناقب شيخنا الشيخ ماء العينين الحسان، تأليف: الشيخ ماء العينين بن العتيق، نسخة خطية.
- سنن ابن ماجه، تأليف: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت273هـ)، كتب حواشيه: محمود خليل، مكتبة أبي المعاطي.
- سنن أبي داود، تأليف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي (ت275هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمَّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
- سير أعلام النبلاء، تأليف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت748هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية تأليف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت393هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ-1987م.
- صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت256هـ)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

- صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.
- طبقات الشافعيين، تأليف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت774هـ)، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تاريخ النشر: 1413 هـ - 1993 م.
- طبقات الفقهاء، تأليف: أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت476هـ)، هذبته: محمد بن مكرم ابن منظور (المتوفى: 711هـ)، المحقق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1970.
- طبقات المفسرين، تأليف: أحمد بن محمد الأدنه وي من علماء القرن الحادي عشر (ت 11هـ)، المحقق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم – السعودية، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1997 م.
- طبقات علماء الحديث، تأليف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي (ت744هـ)، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1417 هـ - 1996 م.
- قلادة النحرفي وفيات أعيان الدهر، تأليف: أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة، الهجراني الحضرمي الشافعي (ت947هـ)، عني به: بو جمعة مكري / خالد زواري، دار المنهاج – جدة، الطبعة الأولى، 1428 هـ - 2008 م.
- لسان العرب، تأليف: أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت711هـ)، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة - 1414هـ.
- مجمع البحرين في مناقب شيخنا الشيخ ماء العينين، تأليف: الشيخ محمد العاقب بن مايابى الجكني، نسخة خطية.
- مختار الصحاح، تأليف: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت666هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ / 1999 م.

- مختصر خليل، تأليف: خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت776هـ)، المحقق: أحمد جاد، دار الحديث-القاهرة، الطبعة الأولى، 1426هـ/2005م.
- المدونة، تأليف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت179هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ-1994م.
- المطلع على ألفاظ المقنع، تأليف: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلبي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت709هـ)، المحقق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الأولى 1423هـ-2003م.
- المعونة على مذهب عالم المدينة، تأليف: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت422هـ)، المحقق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة.
- المقدمات المهمّدة، تأليف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت520هـ)، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1408هـ-1988.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، تأليف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت954هـ)، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412هـ-1992م.
- الموطأ، تأليف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت179هـ)، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، عام النشر: 1406هـ-1985م.
- نثر الورود شرح مراقي السعود، المؤلف: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1393هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، منظمة المؤتمر الإسلامي - مجمع الفقه الإسلامي - جدة - مطبوعات المجمع.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت681هـ)، المحقق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، طبعة: 1994م.



الطعن في الأذون القضائية الأسرية

عبد الرحيم لحفيظ

كلية الشريعة آيت ملول، جامعة ابن زهر

مقدمة

شرع المشرع المغربي بمقتضى مدونة الأسرة دورا مهما ومحوريا للقضاء في الرقابة والإشراف على تطبيق مقتضيات مدونة الأسرة، حيث يكفل بذلك حقوق كافة أفراد الرابطة الأسرية، ومنه؛ فقد أصبح القضاء يمارس مهامه المتمثلة في تفعيل مقتضيات مدونة الأسرة عبر آلية الإذن والحكم والمقرر القضائي، كالإذن بزواج القاصر، والمصاب بإعاقة ذهنية، وغيرها...

وبما أن القاضي إنسان فمن المحتمل أن يخطأ في التقدير والتكييف، خاصة أن مثل هذه الأذون في الأغلب تكون خاضعة للسلطة التقديرية للقاضي، ومنه فمن السهل أن يخطأ القاضي في تقدير ما فيه مصلحة للمتقاضين، كما يحتمل فيه أيضا، أن يخطأ في تفسير نص قانوني معين أو تكييف القضية حسب النصوص القانونية المنظمة لها، وهذا ما يؤدي إلى ضياع حقوق المتقاضين وغيرها من الإشكالات، ومن أجل تفادي هذه الأخطاء؛ شرع المشرع حق الطعن في الأحكام والقرارات القضائية كما شرعه أيضا في الأذون القضائية وهي محل الدراسة، إلا أننا سنقتصر على دراسة بعض الأذون القضائية الأسرية بشيء من الاقتضاب، والتفصيل متى دعت الضرورة إلى ذلك.

وتتمثل أهمية هذا الموضوع أولا: من الناحية النظرية في دراسة بعض الأذون القضائية الأسرية سواء من حيث؛ رفع الغموض على بعض النصوص المنظمة لها أو الإجابة عن بعض الإشكالات التي تطرحها، مع ترجيح بين بعض الآراء الفقهية المختلفة حول بعض القضايا، ثانيا: أهمية عملية تتجلى في استقرار الواقع العملي من خلال التعرف على الكيفية التي يتعامل بها القضاء المغربي مع هذه الأذون القضائية.

أما الأهداف والغايات المراد تحقيقها من دراسة هذا الموضوع فهي كالتالي:

- خلق وعي لدى القارئ فيما يخص الطعن في الأذن القضائية.
- توضيح بعض النصوص القانونية المنظمة لهذه الأذن ومقصود المشرع منها.
- تسليط الضوء على بعض المشاكل التي تطرحها هذه الأذن القضائية.
- تبيان حق المواطن المغربي في الطعن في هذه الأذن وتفادي ضياع حقوق المتقاضين التي خولها لهم القانون.
- إن أي عمل يقوم به القاضي إما أن يدخل ضمن سلطته الولائية أو سلطته القضائية، فباعتبار إصدار القاضي للأذن القضائية الأسرية يدخل ضمن سلطته الولائية، رغم ما يثيره هذا الأمر من خلاف فقهي، فإن الأوامر الولائية كقاعدة لا تقبل الطعن، لكن ما تتميز به مدونة الأسرة من خصوصيات واستثناءات على القواعد العامة، يوجب أن تكون لها خصوصيات كذلك على مستوى الطعن في الأذن القضائية، لأن المشرع ربط القيام بمجموعة من التصرفات المتعلقة بالأحوال الشخصية للأفراد بضرورة استصدار إذن بذلك من القاضي، فتكون بذلك إشكالية هذا البحث، هي: ما مدى قابلية الأذن القضائية الأسرية للطعن؟ كما يمكن طرح التساؤلات التالية: ما مدى إعمال المشرع لمبدأ التقاضي على درجتين في وجه هذه الأذن التي يصدرها القضاة؟ وكذلك هل أخضع المشرع هذه الأذن لباقي طرق الطعن؟
- لدراسة موضوع الطعن في الأذن القضائية الأسرية ولجعل هذه الدراسة تمزج بين ما هو نظري علمي وما هو تطبيقي عملي فقد عمدت إلى تحليل وتتبع هذا الموضوع في شروح قانون المسطرة المدنية ومدونة الأسرة، والإجابة عن بعض الإشكالات التي تطرحها النصوص القانونية المنظمة لهذه الأذن، والمقارنة بين الآراء الفقهية وال ترجيح بينها باختيار الأصوب منها وتعزيزها بما جمعته من نماذج تطبيقية لهذه الأذن والأحكام من خلال العمل القضائي معتمداً كذلك على المنهج التقريبي.
- وعلى هذا الأساس ومحاولة مني للإجابة عن هذه التساؤلات وللإحاطة بمختلف جوانب هذا الموضوع، فقد شكلت خطة هذا البحث من مقدمة ومحورين وخاتمة تضمنت نتائج البحث وتوصياته.

المحور الأول: الأذن القضائية غير القابلة للطعن.

المحور الثاني: الأذن القضائية القابلة للطعن.

المحور الأول: الأذن القضائية غير القابلة للطعن

نظم المشرع المغربي الزواج كقاعدة عامة في مدونة الأسرة والذي تشترط فيه الأهلية¹، كباقي العقود، إلا أنه نظم استثناء من هذه القاعدة زواج ناقص الأهلية والذي اشترط له الحصول على إذن² بذلك من المحكمة، (الفرع الأول) ودون أن يغفل عن تنظيم حق المصاب بإعاقة ذهنية في الزواج، حيث اشترط له أيضا الحصول على إذن³ بذلك من المحكمة، (الفرع الثاني) وبالرجوع إلى القاعدة العامة، أي صحة زواج من لديه أهلية أداء كاملة، فقد خول لهم المشرع حق التعدد، أي الزواج بزوجة ثانية كما هو مخول شرعا، إلا أن المشرع قيد هذا التعدد بالحصول على إذن⁴ بذلك من المحكمة، (الفرع الثالث) وكما أجاز الشرع الزواج أجاز معه كذلك الطلاق لكن كاستثناء، فلكي يطلق متزوج بطريقة قانونية ألزمه المشرع بالحصول على إذن⁵ بالطلاق من المحكمة، (الفرع الرابع).

الفرع الأول: الإذن بزواج القاصر.

تنص المادة 20 من مدونة الأسرة على ما يلي: "لقاضي الأسرة المكلف بالزواج، أن يأذن بزواج الفتاة دون سن الأهلية المنصوص عليه في المادة 19 أعلاه، بمقرر معلل يبين فيه المصلحة والأسباب المبررة لذلك، بعد الاستماع لأبوي القاصر أو نائبه الشرعي والاستعانة بخبرة طبية أو بحث اجتماعي. مقرر الاستجابة لطلب الإذن بزواج القاصر غير قابل لأي طعن".

ولعلا الناظر لمقتضيات هذه المادة يفهم منها، أنه يرفع إلى قاضي الأسرة المكلف بالزواج طلب الإذن بزواج القاصر من طرف أحد أبويه أو نائبه الشرعي، وقبل أن يصدر القاضي قراره فإنه يلزمه المشرع بأن يستمع لأبوي القاصر أو نائبه الشرعي، وهذا ما ورد في مقرر قاضي الأسرة المكلف بالزواج بالمحكمة الابتدائية بوادي زام "وصرح والد القاصرة بأنه لا مانع له في تزويجها"⁶، كما يستعين القاضي بخبرة طبية للقاصر تفيد مدى

¹ - المادة 19 من مدونة الأسرة

² - المادة 20 من مدونة الأسرة

³ - المادة 23 من مدونة الأسرة.

⁴ - المادة 44 من مدونة الأسرة.

⁵ - المادة 79 من مدونة الأسرة.

⁶ - مقرر زواج قاصرة صادر عن قاضي الأسرة المكلف بالزواج بالمحكمة الابتدائية بوادي زام. رقم 58. ملف عدد 57\1616\2021، بتاريخ 26\10\2021 (غير منشور).

قدرته علي الزواج من الناحية الجسمانية، حيث جاء في مقرر زواج قاصر ما يلي: "وبناء علي الخبرة الطبية المنجزة من طرف الطبيب الخبير (.....) والتي مفادها أن القاصرة قادرة على الزواج"⁷.

أو يستعين بإجراء بحث اجتماعي، يطلع من خلاله على الوضعية الاجتماعية للقاصر من حيث ظروف عيشه وغيرها من المعلومات التي تفيده في تكوين اقتناعه بالإذن من عدمه، وهذا؛ ما ورد في أحد القرارات حيث يقول: "وبناء على تقرير المساعد الاجتماعي المنجز بتاريخ والذي مفاده أن الخاطب مهنته: ... وأنه يتقاضى حوالي: ..."⁸، وبعد استفاء كل هذه الإجراءات يصدر قاضي الأسرة المكلف بالزواج مقررًا معللاً يبين فيه المصلحة والأسباب المبررة لقبوله طلب الإذن أو لعدم قبوله طلب الإذن بزواج القاصر.

أما إذا استجاب القاضي لطلب الإذن بزواج القاصر فإن مقرر الاستجابة هذا غير قابل لأي طعن، وهو ما أكدت عليه محكمة النقض في قرار لها ورد فيه ما يلي: "إن مقرر الاستجابة لطلب الإذن بزواج القاصر غير قابل لأي طعن حسب مقتضيات المدة 20 من مدونة الأسرة."⁹ ويكون قابلاً للتنفيذ بمجرد صدوره، لكن لماذا منع المشرع الطعن في هذا المقرر؟

يمكن القول إجابة عن هذا السؤال، أن المشرع أقفل باب الطعن فيه لما أُلزم به القاضي من الإجراءات للقيام بها قبل منح هذا الإذن، ظناً منه أن تطبيق كل هذه الإجراءات لا يمكن أن يتيح مجالاً للخطأ في إصدار هذا الإذن، وكذلك تفعيلاً لقاعدة عدم قابلية الأوامر الولائية للطعن، إلا استثناء.

لكن العائق هو في التطبيق علي أرض الواقع؛ حيث نجد القاضي يستعين بالخبرة الطبية فقط دون إجراء البحث الاجتماعي، رغم أن المادة 20 من المدونة نصت على ذلك، ومع العلم أن الخبرة تفيد فقط الناحية الفيزيولوجيا للقاصر؛ أي هل تستطيع تحمل أعباء الزواج من الناحية الجسدية من الحمل وغيرها، ولا تتيح العديد من الأمور التي يتحها البحث الاجتماعي، من ظروف العيش ونفسية القاصرة ومدى إدراكها للأمور من الناحية العقلية، واستيعابها للمراد بالعلاقة الزوجية.

⁷ - مقرر زواج قاصرة صادر عن المحكمة الابتدائية بوجدة، رقم 536، ملف عدد 514 بتاريخ 27\01\2005. أورده د. إدريس الفاخوري في كتابه قضايا الأسرة في ضوء العمل القضائي، طبعة 2013، ص: 12.

- مقرر زواج قاصر صادر عن المحكمة الابتدائية بأكادير، (غير منشور).⁸

⁹ قرار محكمة النقض رقم 1/356، الصادر بتاريخ 04 يوليوز 2023، في الملف الشرعي رقم 2022/1/2/849، منشور على الموقع الإلكتروني لمنصة قرارات محكمة النقض، الرابط: <https://juriscassation.cspj.ma/Decisions/RechercheDecisions> تاريخ الاطلاع، 2025/10/23، على الساعة 20:00 م.

أما بالنسبة لمقرر رفض طلب الإذن بزواج القاصر، فيكاد الفقه يجمع على أنه قابل للطعن بغض النظر عن آراء بعض الباحثين المخالفين،¹⁰ فيمكن القول أن القاعدة تقول "ما لا يمنعه القانون فإنه يبيحه"، ولا يمكن المنع من الطعن إلا بالنص، فعدم وجود النص يعني حمل الأمر على الإباحة، كما يمكن القول أيضاً؛ أنه قابل للطعن تكريساً لمبدأ التقاضي على درجتين المنصوص عليه في قانون التنظيم القضائي الجديد 38.15 في المواد 54 و55 وما بعدها، وغيرها من القرائن التي ترجح قول أغلب الفقهاء.¹¹

ومنه فمقرر رفض طلب الإذن يكون قابلاً للطعن طبقاً للقواعد العامة المنصوص عليها في قانون المسطرة المدنية، وقد جاء في قرار قاضي الأسرة المكلف بالزواج ما يلي: "وحيث إن المخطوبة لا زالت صغيرة وأن فارق السن بينها وبين الخاطب يصل إلى 23 سنة، ما يتعين معه التصريح برفض الطلب."¹² ويرفع مقال الاستئناف إلى كتابة ضبط المحكمة الابتدائية التي أصدرت المقرر المطعون فيه، وذلك داخل أجل خمسة عشر يوماً من تاريخ التبليغ، وقد جاء في قرار محكمة الاستئناف بوجدة ما يلي: "وحيث إن الاستئناف قدم وفق الشكل المطلوب قانوناً وجاء داخل الأجل القانوني، فيكون مقبولا شكلاً."¹³ ويجب أن يتضمن المقال البيانات المنصوص عليها في الفصل 142 من ق.م.م، وتقوم بعد ذلك كتابة ضبط المحكمة الابتدائية برفع مقال الاستئناف إلى كتابة ضبط المحكمة المرفوع إليها الاستئناف، وذلك خلال أجل خمسة عشر يوماً من تاريخ تقديم الاستئناف، ثم تشرع محكمة الاستئناف بالبت في الطلب لتصدر في الأخير قرارها إما بالقبول، والإذن للقاصر بالزواج، كما جاء في قرار لمحكمة الاستئناف بمراكش ومن حيثياته: "أنه حتى على فرض وجود ضرر لهذه الأنثى في زواجها المبكر، فإن في بقائها بدونه وهي على ما عليه من وضعية ضرر ذكرت، وأنه متى تزامن ضرران، فإن الأولى الأخذ بالأخف منهما، ولا شك أن الإذن بالزواج هو الأخف من الحرمان منه."¹⁴ أو بالرفض وعدم الإذن للقاصر بالزواج، ففي قرار محكمة الاستئناف بوجدة ورد ما يلي: "الشيء الذي تعذر

10 - المؤسسات القضائية المرصودة لحماية الأسرة في مدونة الأسرة، جميلة المهوطي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون الخاص، جامعة عبد المالك السعدي طنجة السنة الجامعية 2005\2006.

11 - الواضح في شرح مدونة الأسرة، للدكتور محمد الكشور، الجزء الأول. وكذلك كتاب الزواج وانحلاله في مدونة الأسرة، للدكتور محمد الشافعي. والمرجع العملي في شرح مدونة الأسرة، للدكتور محمد المهدي. وغيرهم كثير.

12 - مقرر زواج قاصرة صادر عن قاضي الأسرة المكلف بالزواج بالمحكمة بأكادير، عدد 116، بتاريخ 28\07\2022، ملف عدد 117\2022، (غير منشور).

13 - قرار صادر عن محكمة الاستئناف بوجدة، رقم 772، ملف عدد 772\10، بتاريخ 14\12\2012، وقد أورده د. إدريس الفاخوري في كتابه، قضايا الأسرة في ضوء العمل القضائي، ط 2013، ص: 10.

14 - القرار الصادر تحت رقم 452، بتاريخ 10\04\2005، ملف عدد 998\08\05. أورده د. محمد المهدي في كتابه المرجع العملي في شرح مدونة الأسرة، الجزء الأول، ص: 304.

على المحكمة معاينة القاصرة ومعرفة الأسباب الداعية إلى زواجها، مما يتعين معه تأييد الحكم المستأنف وتحميل الطالب الصائر.¹⁵

والجدير بالذكر أن قرار محكمة الاستئناف إذا كان غيابيا فإنه يقبل الطعن بالتعرض طبقا للفصل 352 من ق.م.م. الذي يحيل على الفصل 130 من نفس القانون، أما إذا كان القرار حضوريا ويرى فيه المستأنف ظلما وعدم الإنصاف فيمكن له الطعن فيه بالنقض طبقا للفصل 353 من قانون المسطرة المدنية. ويحق لأبوي القاصر أو نائبه الشرعي الطعن في مقرر رفض طلب الإذن، كما يحق ذلك للنياحة العامة باعتبارها طرفا أصليا في تطبيق أحكام المدونة، طبقا للمادة 3 من مدونة الأسرة. كما لا يفوتني أن أشير إلى أن محاكم الاستئناف نادرا ما يطرح أمامها هذا النوع من القضايا، وهذا راجع في نظري إلى سببين:

الأول: هو كون الإحصائيات¹⁶ تفيد أن أغلب الطلبات المقدمة إلى المحاكم الابتدائية بزواج القاصر، يكون أصحابها من المجال القروي، وهذا ما يفيد أن هؤلاء الأشخاص في الغالب لا علم لهم بالإجراءات القانونية الواجب سلوكها في حالة رفض طلبهم، وإذا افترضنا علمهم بها فإن متاعب الاستئناف وما يرافقها من نفقات ومشقات تحل عائقا أمامهم لرفع مثل هذه الطلبات، أما الثاني: فيتمثل في أن المتقاضين يفضلون تقديم طلبات جديدة بعد رفض الأولى، عوض الدخول في متاهات الاستئناف وما ذكرناه آنفا.

هذا بالنسبة للمادة 20 من مدونة الأسرة أما المادة 21 فتتص على أنه "زواج القاصر متوقف على موافقة نائبه الشرع، تتم موافقة النائب الشرعي بتوقيعه مع القاصر على طلب الإذن بالزواج وحضوره إبرام العقد، إذا امتنع النائب الشرعي للقاصر عن الموافقة بت قاضي الأسرة المكلف بالزواج في الموضوع".

إن محل الإشكال في هذه المادة هو في حالة عدم موافقة النائب الشرعي للقاصر على الزواج، فهنا أسند المشرع لقاضي الأسرة المكلف بالزواج البت في الموضوع وحل النزاع، لكن قبل الخوض فيما مدى قابلية حكم القاضي هنا للطعن؟

تطرح هذه المادة إشكالا آخر وهو أن النائب الشرعي حينما لا يوافق للقاصر على الزواج، فإن المشرع خول للقاصر حق اللجوء لقاضي الأسرة المكلف بالزواج لاستصدار إذن منه بالزواج، والمشكل هنا هو: أن طالب

¹⁵ - قرار صادر عن محكمة الاستئناف بوجدة، رقم 772، ملف عدد 10\772، بتاريخ 14\12\2012، وقد أورده د. إدريس الفاخوري في

كتابه، قضايا الأسرة في ضوء العمل القضائي، ط 2013، ص: 10.

¹⁶ - راجع، 10 سنوات على تطبيق مدونة الأسرة: أي تغيرات في تمثيلات ومواقف وممارسة المواطنين والمواطنات؟ دراسة ميدانية، تقرير 2016، وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية، ص: 101 وما بعدها.

الإذن قاصر وليست له أهلية رفع الطلب أي الدعوى، حيث ينص الفصل 1 من ق.م.م على أنه: "لا يصح التقاضي إلا ممن له الصفة، والأهلية، والمصلحة، لإثبات حقوقه".

ومنه؛ فيمكن القول أن المسطرة المدنية باعتبارها الشريعة العامة للقوانين الإجرائية، هذا يقتضي أن تحتوي على قواعد عامة، والفصل الأول من ق.م.م، هو قاعدة عامة في شروط رفع الدعوى، ومنه فلا بد له من استثناء وهو الموجود في المادة 21 من مدونة الأسرة محل الدراسة. ويمكن تبرير هذا الاستثناء أكثر، بالقول أن رفع طلب الإذن بالزواج يدخل ضمن التصرفات النافعة له نفعا محضا طبقا لمقتضيات المادة 225 من مدونة الأسرة، ومنه فهذا مجرد استثناء ليس تناقضا.

أما فيما يخص الحكم الذي يصدره القاضي في الحالة السابقة أي عدم موافقة النائب الشرعي للقاصر بالزواج، فيرى بعض الفقه¹⁷ أن المشرع استعمل عبارة البت في الموضوع أي الحكم والفصل بين النائب الشرعي والقاصر، وأوكل هذه المهمة إلى قاضي الأسرة المكلف بالزواج، الأمر الذي يفيد أنه حكم قضائي يخضع للطعن وفق القواعد العامة، ونظرا لكون الدليل العملي لوزارة العدل لا يسعف في حل هذا الإشكال، فيجب اعتبار مقرر قاضي الأسرة المكلف بالزواج الصادر وفقا للمادة 21 حكما باتا غير قابل لأي للطعن، أيا كان منطوقه، بحيث لا يمكن للقاصر ولا للنائب الشرعي الطعن فيه إذا جاء مخالفا لإرادة أحدهما وذلك حتى لا يتحول هذا الخلاف إلى خصومة قضائية عادية.

إن تبرير الفقه هنا لجعل هذا الحكم غير قابل للطعن، معقول ومنطقي جدا، إلا أنه شرع ما لم يشرعه المشرع ونص على ما لم ينص عليه القانون، وهذا في الحقيقة صعب رغم أن مقصده أسمى، إلا أن الخطأ جاء من المشرع الذي لم ينتبه إلى هذا الإشكال، ومنه؛ فيجب حمله على الإباحة وجعله قابلا للطعن استنادا إلى قاعدة "ما لا يمنعه القانون فإنه يبيحه"، ولأخذ بهذا التوجه فلا بد أن يكون حكم الإذن بزواج القاصر هو الوحيد الذي يكون باتا غير قابل لأي طعن، لأنه لا يمكن للقاضي أن يأذن بزواج القاصر دون أن يراعي مصلحة القاصر في ذلك الزواج، بالرغم من أن الوالي في بعض الأحيان يكون أعلم وأدرى بمصلحة القاصر من القاضي، إلا أنه يمكن للوالي أيضا أن يراعي مصالحته في ذلك وتتنافى مع مصلحة القاصر.

¹⁷ - عبد العزيز حضري، التجديد وحدوده، مدونة الأسرة عام من التطبيق، الحصيلة والأفاق، أشغال الندوة الوطنية المنعقدة بكلية الحقوق بوجدة يومي 17 و18 فبراير 2005، منشورات مجموعة البحث في القانون والأسرة، سلسلة الندوات العدد الأول. يومي 17 و18 فبراير 2005، ص: 283. أوردته سناء بوعرور في رسالتها لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون. تحت عنوان الطعن بالاستئناف في الأحكام الأسرية. السنة الجامعية 2008.2009 ص: 16.

والملاحظ، " أنه لا يمكن استعمال هذا الإذن إلا مرة واحدة، فمن طلق ورغب في الزواج مرة ثانية وهو على قصوره، يلزمه استصدار إذن جديد، لأن الأسباب المعتمدة في الإذن السابق قد تطرأ عليها تغييرات.¹⁸

الفرع الثاني: الإذن بزواج المصاب بإعاقة ذهنية

بعد أن قعد المشرع للزواج في المادة 19 من المدونة أتى باستثناء آخر، حيث تنص المادة 23 من مدونة الأسرة في فقرتها الأولى على ما يلي: " يأذن قاضي الأسرة المكلف بالزواج بزواج الشخص المصاب بإعاقة ذهنية ذكرا كان أم أنثى، بعد تقديم تقرير حول حالة الإعاقة من طرف طبيب خبير أو أكثر."

بمجرد قراءة هذه المادة الوحيدة التي نظم بها المشرع زواج المصاب بإعاقة ذهنية، يمكن التنبؤ بعدد من المشاكل التي ستطرحها هذه المادة.

أولاً: أفرد المشرع تنظيم زواج المصاب بإعاقة ذهنية بمادة واحدة، وهذا لا يكفي حقيقة للإحاطة بزواج هذه الفئة من المجتمع.

ثانياً: لم ينص المشرع في هذه المادة على إجراء بحث اجتماعي كما فعل في المادة 20، مع العلم أن هذه الفئة هي الأولى بالبحث الاجتماعي، حيث يساعد القضاء على تشخيص إعاقة المعني بالأمر، بمعرفة تعامله مع أفراد المجتمع، ومعرفة ردود أفعاله في حالة غضبه وهل هو اجتماعي أو منغلق عن نفسه وغيرها، أما الخبرة فلا يمكن أن تتجاوز مجرد تشخيص لإعاقة المعني بالأمر من حيث النوع ودرجة خطورتها.

ثالثاً: نجد كذلك المشرع ينص في المادة 20 على أن مقرر الاستجابة لطلب الإذن بزواج القاصر غير قابل لأي طعن، لكن ماذا عن مقرر الاستجابة وكذلك مقرر رفض طلب الإذن بزواج المصاب بإعاقة ذهنية؟

بالبحث في النصوص القانونية لا نجد جواباً عن هذا السؤال، وبالرجوع كذلك إلى المادة اليتيمة السالفة الذكر لا نجدها أيضاً تحيل على المادة 20 لنطبق أحكامها على زواج المصاب بإعاقة ذهنية فيما يخص الطعن، وهذا ما يفرض علينا الرجوع إلى الفقه والعمل القضائي للجواب عن هذا السؤال.

وبالرجوع إلى الفقه نجد الدكتور محمد الكشور يقول: " والقاعدة هنا أن ما لا يمنعه القانون فهو يبيحه، إعمالاً للأصل الذي يقضي بذلك متى كانت للطاعن مصلحة في طعنه.¹⁹

كما نجد أيضاً الدكتور محمد الشافعي يؤيد نفس التوجه بقوله: " غير أن مقرر الاستجابة لطلب الإذن بزواج المصاب بإعاقة ذهنية يكون قابلاً للطعن فيه طبقاً للقواعد العامة المنصوص عليها في قانون المسطرة

18 - د. محمد المهدي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص: 302.

19 - د. محمد الكشور، مرجع سابق، الجزء الأول، ص: 268.

المدينة، ما دام لا يوجد نص بخلاف ذلك، كما أن المشرع لم يحل على مقتضيات المادة 20.²⁰ ورأينا في هذه المسألة رأي الفقه إذ لا يمكن القول بخلاف ذلك، لأنه لا يمكن منع من له المصلحة من الطعن في هذا المقرر بمجرد قول لا يستند على نص قانوني، وما دام المشرع لا ينص على خلاف ذلك، فالواجب حمل الأمر على الإباحة والقول بأن مقرر الاستجابة قابل للطعن وبالأولى والأحرى مقرر الرفض، ومنه؛ يمكن أن نتساءل بخصوص الأطراف التي يحق لها الطعن في هذا المقرر؟

يمكن أن يتم الطعن في هذا المقرر من طرف أحد أبوي المصاب بإعاقة ذهنية، أو نائبه الشرعي وكل من له المصلحة في هذا الطعن، كما يمكن ذلك أيضا للنيابة العامة باعتبارها طرفا أصليا في قضايا الأسرة طبقا للمادة 3 من مدونة الأسرة، وقد أشار إلى هذا الدكتور محمد الكشور بقوله: "بل وللنيابة العامة أن تمارس ذلك الطعن بالاستناد إلى المادة الثالثة من مدونة الأسرة".²¹

أما فيما يخص العمل القضائي فلم نقف على أي نموذج للإذن بزواج المصاب بإعاقة ذهنية، وهذا ما أكدته إحدى موظفات كتابة الضبط بالمحكمة الابتدائية بأكادير حيث صرحت لنا أنه لم يسجل لديهم أي طلب للإذن بزواج المصاب بإعاقة ذهنية طيلة عملها بهذه المحكمة²² والأمر كذلك بإنزكان.

كما أكد هذا أيضا أحد الباحثين بقوله: "وعلى مستوى التطبيق المحلي الذي يهتم قسم قضاء الأسرة بكل من صفرو وفاس فلم يسجل أي طلب يرمي إلى الإذن بزواج المصاب بإعاقة ذهنية خلال السنوات الأخيرة 2010\2011".²³ ولعل ندرة وقلة هذا النوع من طلبات الإذن بالزواج هو ما يبرر للمشرع تنظيمه لأحكام هذا الإذن بمادة واحدة.

الفرع الثالث: الإذن بالتعدد

بالرجوع إلى الفقرة الأخيرة من المادة 44 من مدونة الأسرة نجد أنها تنص على ما يلي: "للمحكمة أن تأذن بالتعدد بمقرر معلل غير قابل لأي للطعن، إذا ثبت لها مبرره الموضوعي والاستثنائي، وتوفرت شروطه الشرعية، مع تقييده بشروط لفائدة المتزوج عليها وأطفالها".

20 - د. محمد الشافعي، مرجع سابق، ص: 48

21 - د. محمد الكشور، مرجع سابق، الجزء الأول، ص: 268

22 - زيارة ميدانية لقسم قضاء الأسرة بالمحكمة الابتدائية بأكادير، بتاريخ 13\02\2023.

23 - الأذونات القضائية في مدونة الأسرة من خلال نموذجي: الزواج والطلاق، رشيد الرحماني ورشيد حدادي، رسالة نهاية التدريب بالمعهد العالي للقضاء، فترة التدريب 2009\2011، ص: 40.

فمن خلال هذه المادة نستنتج أن مقرر الاستجابة²⁴، لطلب الإذن بالتعدد غير قابل لأي طعن فهو نهائي، وهذا ما أكد عليه قرار محكمة النقض حيث قال: "بمقتضى المادة 44 من مدونة الأسرة، فإن المقررات القضائية التي تأذن بالتعدد لا تقبل أي طعن، والقرار الاستثنائي لما قضى بإلغاء الحكم الابتدائي، وبعد التصدي للإذن بالتعدد، فإنه لا يقبل أي طعن".²⁵ وهذا يعني أن مقرر الاستجابة لطلب الإذن بالتعدد لا يقبل الطعن سواء صدر عن المحكمة الابتدائية أو الاستئنافية، والطعن هنا سواء بالطرق العادية أو غير العادية، كما يستفاد أيضا من هذا القرار أن الحكم الابتدائي القاضي برفض طلب الإذن بالتعدد يقبل الطعن وهو الذي تصدى له القرار الاستثنائي بإلغائه والإذن بالتعدد في القرار أعلاه.

ويرى الدكتور محمد الكشور أن مقرر رفض طلب الإذن بالتعدد²⁶ قابل للطعن حين قال: "وبمفهوم المخالفة، فإن عدم الإذن بالتعدد يقبل الطعن أمام محكمة الاستئناف وقرار هذه الأخيرة يقبل الطعن بالنقض أمام محكمة النقض"²⁷، وهذا ما جرى به العمل عند المحاكم، ففي قرار صادر عن محكمة الاستئناف بأكادير قضت هذه الأخيرة بتأييد الحكم المستأنف الصادر عن المحكمة الابتدائية بطاطا القاضي برفض طلب الإذن بالتعدد²⁸، وفي قرار آخر صادر عن محكمة الاستئناف بوجدة جاء فيه: "كما أن موافقتهم قائمة في النازلة، كل ذلك يشكل المبرر الموضوعي الاستثنائي للإذن له بالتعدد، وأن محكمة أول درجة لما لم تراعى ذلك تكون قد جانبت الصواب، مما يتوجب إلغاء مقررها والحكم وفق الطلب تمشيا مع قاعدة درء المفسد وإحصاننا له من المحرمات".²⁹

وأخلص في الأخير إلى أن مقرر رفض الإذن بالتعدد يقبل الطعن بالاستئناف، وقرار محكمة الاستئناف بالرفض يقبل الطعن بالنقض ما لم يكون قرار محكمة الاستئناف استجاب لطلب الإذن بالتعدد فإنه غير

²⁴ - وقد ورد في حكم أصدرته المحكمة الابتدائية بأكادير ما يلي: "وحيث إن هذا السبب يعتبر في تقدير هذه المحكمة سببا موضوعيا واستثنائيا، وحيث أنه بناء على ما سلف يكون طلب المدعي مؤسسا قانونا مما يتعين معه الاستجابة له." حكم الإذن بالتعدد صادر عن المحكمة الابتدائية بأكادير، عدد 79، بتاريخ 22\11\2022، ملف عدد: 65\1618\2022، (غير منشور).

²⁵ - قرار محكمة النقض عدد: 60 الصادر بتاريخ 10 فبراير 2015 في الملف الشرعي عدد: 01\02\572\2014، منشور بالتقرير السنوي لمحكمة النقض 2015، ص: 94.

²⁶ - لقد جاء في حكم صادر عن المحكمة الابتدائية بأكادير ما يلي: "مما يكون معه المبرر الموضوعي الاستثنائي المنصوص عليه في المادة المذكورة غير ثابت ويتعين تبعا لذلك التصريح برفض الطلب" حكم عدد: 82 صادر بتاريخ: 06\12\2022، ملف رقم: 79\1618\2022.

²⁷ - د. محمد الكشور، مرجع سابق، الجزء الأول، ص: 338.

²⁸ - قرار عدد 574 صادر عن محكمة الاستئناف بأكادير بتاريخ 08\06\2022 في الملف رقم: 154\1618\2021، (غير منشور)

²⁹ - قرار محكمة الاستئناف بوجدة عدد: 93 الصادر بتاريخ 01\02\2006 في الملف رقم: 645\05. منشور في

adala.justice.gov.ma/resources/jurisprudence/jp_famille.asp//https تاريخ الزيارة 29\10\2025

قابل لأي طعن، ويحق لكل من له المصلحة أن يطعن في مقرر الرفض داخل الأجل القانونية المنصوص عليها في القانون وحسب كل نوع من أنواع طرق الطعن.

الفرع الرابع: الإذن بالإشهاد على الطلاق

لقد تطرقنا فيما سبق للقاعدة العامة وهي أن الزواج يكون على وجه التأييد، إلا أن لهذه القاعدة استثناء، وهو الطلاق ولا يلجئ إليه الأزواج إلا في حالة استحالة العشرة الزوجية بينهما، لكن المشرع قيد هذا الاستثناء بالحصول على إذن بذلك من المحكمة كما تنص على ذلك الفقرة الأولى من المادة 87 من مدونة الأسرة " بمجرد إيداع الزوج المبلغ المطلوب منه، تأذن له المحكمة بتوثيق الطلاق لدى العدلين داخل دائرة نفوذ نفس المحكمة."

وبالبحث عن طبيعة هذا الإذن نجد الدليل العملي لمدونة الأسرة يقول في شرح هذه المادة " تأذن له بتوثيق الطلاق لدى عدلين منتصبين للإشهاد داخل دائرة نفوذها، وهذا الإذن غير قابل للطعن."³⁰ وللتوضيح فإننا نتحدث عن الإذن بالطلاق بصفة عامة بغض النظر عن أنواع الطلاق، لأن هذه المادة وردت ضمن الأحكام العامة للطلاق، فأي نوع من أنواع الطلاق لابد من الحصول على الإذن من المحكمة لإيقاعه ولكي يترتب آثاره القانونية.

ومنه؛ فإن الإذن بالإشهاد على الطلاق لدى العدلين غير قابل لأي طعن سواء بالطرق العادية أو غير العادية، ما دام أن المشرع قصر إمكانية الطعن فقط في القرار الصادر وفقا للمادة 88 من مدونة الأسرة، وعلى هذا النحو صار الفقه إذ يقول الدكتور محمد الشافعي: " تأذن المحكمة له بتوثيق الطلاق لدى عدلين منتصبين للإشهاد داخل دائرة نفوذ نفس المحكمة، وهذا الإذن غير قابل للطعن."³¹

أما بالنسبة للعمل القضائي فقد جاء في قرار محكمة الاستئناف بوجدة التالي: " حيث إن الثابت من وثائق الملف أن المستأنف تقدم بطلب الإذن له بطلاق المستأنفة وبعد فشل محاولة الصلح ودفع المبلغ المطلوب منه بصندوق المحكمة لتنفيذ الالتزامات المترتبة عن الطلاق أذن له بطلاق زوجته.

وحيث؛ إن الطلاق لم يصدر بشأنه أي مقرر حتى يكون موضوع طعن في مسطرة التطليق أو الفسخ أو الخلع الشيء الذي يجعل الطعن باطلا وبه وجب التصريح به."³² وقد ورد في قرار آخر لنفس المحكمة ما يلي:

³⁰ - الدليل العملي لمدونة الأسرة، وزارة العدل، منشورات جمعية نشر المعلومة القانونية والقضائية سلسلة الشروح والدلائل، العدد 1، 2004، ص: 68.

³¹ - د. محمد الشافعي، مرجع سابق، ص: 204.

³² - قرار محكمة الاستئناف بوجدة، رقم: 145 الصادر بتاريخ 17\02\2006، في الملف عدد: 05\372 منشور في

وعليه فإن الطعن في الإذن المذكور والحالة هاته وقبل صدور المقرر الواجب اتخاذه بعد الإيداع يكون غير مقبول، وبه وجب التصريح"³³.

إن ما يبرر عدم قبول هذا الإذن للطعن، هو ما أحاطه به المشرع من الإجراءات - رغم أن أغلب هذه الاجراءات لا تفعل إلا أن المشرع افترض في القضاء تفعيلها- سواء القيام بمحاولة الإصلاح بين الزوجين، أو انتداب الحكمين، أو مجلس العائلة، في حالة فشل الصلح، وحين تفشل هذه المحاولة أي عدم رغبة الزوجين في الصلح فهذا دليل وإصرار على الطلاق، ومنه فلا يحق الطعن في الإذن بالإشهاد على الطلاق، وكذلك إيداع الزوج للمبلغ في صندوق المحكمة، فهذا يفيد رغبته في الطلاق، فبعد هذا كله لماذا سيفتح المشرع باب الطعن في هذا الإذن؟

ومع ذلك فإن المشرع لم ينص على مدة معينة تدوم معها صلاحية الإذن بالإشهاد على الطلاق لدى العدلين، وهذا في اعتقادي يفيد منح فرصة لاستدراك الأزواج آخر أمل في رجوع العلاقة الزوجية إلى ما كانت عليه، وربما تحصل مشاورات عائلية أو غير ذلك من ندم الأطراف، وهذا عوض اللجوء إلى الطعن في الإذن من أحد الطرفين بسبب ندمه مثلاً، ويجد نفسه قد فات الأوان، إذ أن الإذن لا يقبل الطعن.

هذا فيما يتعلق بمقرر الاستجابة لطلب الإذن بالإشهاد على الطلاق لدى العدلين، أما فيما يخص مقرر الرفض، فيمكن للمحكمة أن تحكم برفض الطلب سواء بسبب تراجع المدعي عن طلب الإذن بالطلاق أو غيره من الأسباب، فقد جاء في حكم صادر عن المحكمة الابتدائية قسم قضاء الأسرة بطنجة ما يلي: "حكمت المحكمة علنياً وابتدائياً. في الشكل: بقبول الطلب، وفي الموضوع بالإشهاد على تراجع المدعي عن طلب الطلاق."³⁴ ومنه فإن قلنا أن مقرر الاستجابة غير قابل للطعن، فإن مقرر الرفض بمفهوم المخالفة يقبل الطعن مادام أن المشرع لم ينص على خلاف ذلك، وقد جاء في قرار محكمة الاستئناف بورزازات ما يلي:

<https://adala.justice.gov.ma/resources/jurisprudence/jpfamille.aspx>

تاريخ الزيارة 29\09\2025.

³³ - قرار محكمة الاستئناف بوجدة، رقم: 33 الصادر بتاريخ 17\01\2007، في الملف عدد: 06\475 منشور في

<https://adala.justice.gov.ma/resources/jurisprudence/jpfamille.aspx>

تاريخ الزيارة 05\10\2025.

³⁴ - حكم صادر عن قسم قضاء الأسرة بالمحكمة الابتدائية بطنجة رقم: 558 الصادر بتاريخ 20\05\2010، ملف عدد: 218\1608\2010،

أوردته سلوى الحداد في بحث نهاية التدريب بالمعهد العالي للقضاء، الطلاق الاتفاقي على ضوء مدونة الأسرة والعمل القضائي، فترة التمرين 2008\2010، ص: 90.

وحيث إنه لما ذكر أعلاه يكون الحكم الابتدائي غير مصادف للصواب ويتعين إلغاؤه وإرجاعه للمحكمة الابتدائية للبت فيه من جديد طبقاً للقانون.³⁵

ختاماً يمكن القول أن مقرر الرفض لطلب الإذن بالإشهاد على الطلاق يمكن الطعن فيه من طرف كل من له المصلحة في ذلك طبقاً للقواعد العامة للطعن وداخل الأجل المنصوص عليها في القانون.

المحور الثاني: الأذن القضائية القابلة للطعن

حسناً فعل المشرع حينما وزع قضايا الأسرة على قضاة قسم قضاء الأسرة، كل حسب اختصاصاته ولا يمكنه البت في غيرها، لذلك جعل استصدار إذن السفر بالمحضون³⁶ خارج المغرب، من اختصاص قاضي المستعجلات وهو رئيس المحكمة، (الفرع الأول) في حين أسند المشرع اختصاص الإذن بتسليم القاصر جزءاً من أمواله لإدارتها قصد الاختبار³⁷ للقاضي المكلف بشؤون القاصرين، وهذا بالنسبة للوصي والمقدم وحدهما، (الفرع الثاني) أما الإذن ببيع عقار القاصر، (الفرع الثالث) والإذن ببيع منقول القاصر، (الفرع الرابع) فقد جعلهم كذلك المشرع من اختصاص القاضي المكلف بشؤون القاصرين، وهذا بالنسبة للوصي والمقدم وحدهما.³⁸

الفرع الأول: إذن السفر بالمحضون خارج المغرب

تنص الفقرة الثالثة من المادة 179 من مدونة الأسرة على ما يلي: " في حالة رفض الموافقة على السفر بالمحضون خارج المغرب، يمكن اللجوء إلى قاضي المستعجلات لاستصدار إذن بذلك." عند قراءة هذه المادة وبالاختصاص الفقرة المذكورة قراءة متأنية، يتضح أنه إذا كان السفر بالمحضون داخل المغرب لا يثير إشكالات نوعاً ما، فإن السفر بالمحضون خارج المغرب يثير عدة إشكالات، كما يتضح منها أيضاً أن حالة موافقة النائب الشرعي على السفر بالمحضون لا تستوجب إذناً بذلك من القضاء الاستعجالي، وإنما استصدار الإذن في هذه الحالة يكون من المحكمة، ومن بين الإشكالات التي تطرحها هذه الفقرة، إمكانية قبول الإذن الصادر من قاضي المستعجلات في هذه الحالة للطعن.

³⁵ - قرار محكمة الاستئناف بورزازات رقم: 163، الصادر بتاريخ 20\09\2006 في الملف عدد: 54\2006. منشور في

<https://adala.justice.gov.ma/resources/jurisprudence/jpfamille.aspx>

تاريخ الزيارة 11\10\2025.

- الفقرة الثالثة من المادة 179 من مدونة الأسرة.³⁶

- المادة 226 من مدونة الأسرة.³⁷

³⁸ - المادة 271 من مدونة الأسرة

قبل الإجابة عن هذا السؤال يجب توضيح المقصود دراسته، إذ نحن بصدد دراسة إذن قاضي المستعجلات للسفر بالمحضون خارج المغرب بصفة مؤقتة، أي من شروط هذا الإذن ضمان عودة المحضون إلى المغرب،³⁹ وليس الإذن للسفر بالمحضون للاستقرار بخارج المغرب، إذ إن هذا الأخير يمكن أن يسقط الحضانة.

ومنه؛ فإن نصوص مدونة الأسرة لا تسعفنا في الإجابة عن هذا السؤال، مما يستوجب منا الرجوع إلى قانون المسطرة المدنية، فنجد الفصل 153 في فقرته الثالثة والرابعة من هذا القانون ينص على أنه: "لا يطعن في هذه الأوامر بالتعرض، يجب تقديم الاستئناف داخل خمسة عشر يوما من تبليغ الأمر عدا في الحالات التي يقرر فيها القانون خلاف ذلك، ويفصل في الاستئناف بصفة استعجالية".

ونستنتج من هذا الفصل أن الإذن بالسفر بالمحضون خارج المغرب الصادر غيابيا لا يقبل الطعن بالتعرض، "والحكمة من هذا النص أن الحكم المستعجل أملت صدوره حالة الاستعجال التي لا تتحمل البطء في إجراءات التقاضي ... أضف؛ إلى هذا أن المشرع نفسه أجاز لقاضي الأمور المستعجلة أن يستغني عن استدعاء المدعى عليه وأن يصدر الحكم في غيبته وذلك وفقا لمقتضيات الفصل 151 من قانون المسطرة المدنية".⁴⁰

ومبدأ عدم قابلية الأوامر الاستعجالية للطعن بالتعرض يعمل به ليس فقط، بالنسبة للأوامر الاستعجالية الصادرة عن رئيس المحكمة الابتدائية، بل أيضا؛ بالنسبة لتلك الصادرة عن الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف.⁴¹ فإنها؛ أيضا لا تقبل الطعن بالتعرض لأن لفظ الأوامر الوارد في الفصل 153 شامل للأمرين سواء الصادرة عن رئيس المحكمة الابتدائية أو الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف. إلا؛ أن هذا المقتضى لا يعمل به إذا تعلق الأمر بالأحكام الاستعجالية الصادرة عن محكمة الاستئناف بصورة غيابية،⁴² وقد رسخت محكمة النقض هذا في قرارها التالي: "إذا كان الفصل 153 من قانون المسطرة

39 - "عمل الحاضنة كطبيبة وأدائها بصفة منتظمة للضرائب يجعل ضمانات السفر والعودة بالمحضون لأرض الوطن قائمة، هو ما يبرر الترخيص لها من طرف قاضي المستعجلات للسفر بالمحضون خارج التراب الوطني." أمر رئيس المحكمة الابتدائية بالدار البيضاء، قسم قضاء الأسرة، أمر رقم: 379 الصادر بتاريخ 02\07\2009، في الملف عدد: 09\373، منشور بالمجلة المغربية للدراسات القانونية والقضائية، العدد 2 فبراير 2010، ص: 368 وما بعدها.

40 - القضاء المستعجل في القانون المغربي، د. عبد اللطيف هداية الله، الطبعة الأولى 1998، ص: 557.

41 - د. عبد اللطيف هداية الله، مرجع سابق، ص: 558.

42 - د. عبد اللطيف هداية الله، مرجع سابق، ص: 558.

المدنية ينص على أن الأوامر الاستعجالية الغيابية لا تقبل الطعن بالتعرض فإن المبدأ أن القرارات الاستثنائية الغيابية بما فيها الباتة في أمر استعجالي تكون قابلة للطعن بالتعرض.⁴³

وعليه فإن إذن السفر المحضون خارج المغرب يقبل الطعن بالاستئناف طبقا لمقتضيات الفصل السالف الذكر، وذلك "في جميع الأحوال وكيفما كان الحكم ومن كل طرف متضرر من الحكم الاستعجالي والأحكام الاستعجالية يبقى أجل استئنافها مفتوحا إذا لم يتم تبليغها للأطراف، أما إذا تم تبليغها للطرف المحكوم عليه، فيجب أن يقدم استئنافها داخل أجل خمسة عشرة يوما من تاريخ تبليغها إليه."⁴⁴ وقد جاء في قرار محكمة النقض ما يلي: "والتمست الإذن لها بمرافقة ابنها المذكور عند سفرها للخارج، وبعد إجراء بحث والتماس المطلوب في مستنجاته رفض الطلب، وإدلاء النيابة العامة بمستنجاتها قضت المحكمة الابتدائية بتاريخ في الملف عدد برفض الطلب، فاستأنفته الطالبة، وبعد جواب المطلوب وانتهاء الإجراءات قضت محكمة الاستئناف بتأييد الحكم المستأنف."⁴⁵

من خلال ما سبق؛ اتضح لنا أن المشرع منع الطعن في هذا الإذن بالتعرض مع سماحه بالطعن فيه بالاستئناف، إلا أن هذا يتناقض مع الصفة الاستعجالية لهذا الإذن، لأن من المعلوم أن الاستئناف يوقف التنفيذ طبقا للفصل 134 من ق.م.م، ومنه؛ فلا يمكن تنفيذ هذا الإذن إلا بعد صدور الحكم الاستئنافي، لكن لتفادي هذا الإشكال نص المشرع في الفقرة الأولى من الفصل 153 من ق.م.م على ما يلي: "تكون الأوامر الاستعجالية مشمولة بالنفاذ المعجل بقوة القانون." ومنه؛ فالاستئناف لا يمكن أن يوقف التنفيذ في هذه الحالة، لأن الإذن يكون مشمولا بالنفاذ المعجل بقوة القانون رغم كل طعن، إضافة إلى كون هذا الإذن يقبل الطعن بالاستئناف، فإنه يقبل أيضا الطعن بالنقض.

وهذا ما جاء في قرار محكمة النقض حيث ورد فيه: "كل حكم أو قرار انتهائي غير قابل للطعن بالتعرض أو الاستئناف يكون قابلا للطعن بالنقض، لا فرق في هذا بين الأحكام والقرارات التي تصدر في موضوع الحق أو اتخاذ إجراء وقفي."⁴⁶ وفي قرار آخر لنفس المحكمة وهي تبث في رفع المنع للسفر بالمحضون خارج المغرب،

⁴³ - قرار محكمة النقض الصادر بتاريخ 19 أبريل 1995، رقم: 2174، في الملف المدني عدد: 92\4813. منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى العدد 47، ص: 87 وما بعدها.

⁴⁴ - القضاء الرئاسي وقضاء الأمور المستعجلة بالمغرب خلال ثمانين سنة (1929-2009) دراسة نظرية وتحليل عملي، رشيد وهابي وعبد اللطيف امسادر، الطبعة الأولى 2010، ص: 34.

⁴⁵ - قرار محكمة النقض عدد: 553، الصادر بتاريخ 19 يوليوز 2016، في الملف الشرعي عدد: 217\02\01\2016، منشور بمجلة قضاء محكمة النقض، العدد 81، ص: 67 وما بعدها.

⁴⁶ - قرار محكمة النقض عدد: 553، الصادر بتاريخ 19 يوليوز 2016، في الملف الشرعي عدد: 217\02\01\2016، منشور بمجلة قضاء محكمة النقض، العدد 81، ص: 67 وما بعدها.

حيث ورد عنها ما يلي: "والقرار لما رفع هذا المنع دون التأكد من شرط الصفة العرضية لهذا السفر الواجب بنص المادة 179 من مدونة الأسرة واعتبر العطل المدرسية وحمل المحضونين للجنسية الفرنسية إلى جانب المغربية مبررا للسفر، يكون قد أساء تطبيق المادة المذكورة المحتج بها ولم يقدر الصفة العرضية وفق مدلولها وجاء معرضا للنقض".⁴⁷

وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن هذا الإذن يقبل الطعن سواء تم الاستجابة للطلب أو تم رفضه.

الفرع الثاني: الإذن بتسليم القاصر جزءا من أمواله لإدارتها بقصد الاختبار

إن الأصل في القاصر أن يخضع لأحكام النيابة الشرعية في إدارة أمواله وحمايتها، وهذا القصر ولعدم قدرته على ذلك بنفسه، إلا أنه يمكن منح هذا القاصر جزءا من أمواله بقصد اختباره ومعرفة مدى صلاحيته لتسلم أمواله بصفة نهائية، وهذا ما نصت عليه الفقرتان الأولى والثانية من المادة 226 من مدونة الأسرة بقولها: "يمكن للصغير المميز أن يتسلم جزءا من أمواله لإدارتها بقصد الاختبار. يصدر الإذن من الوالي أو بقرار من القاضي المكلف بشؤون القاصرين بناء على طلب من الوصي أو المقدم أو الصغير المعني بالأمر".

يلاحظ من خلال هذه المادة أن المشرع منح الوالي سلطة إعطاء الإذن للقاصر المميز بتسلم جزءا من أمواله لإدارتها بقصد الاختبار دون الرجوع إلى القاضي، على خلاف الوصي والمقدم اللذان أوجب عليهما المشرع ضرورة الحصول على إذن مسبق من القاضي المكلف بشؤون القاصرين، وهذا الأخير هو محل الدراسة، فهل يقبل الإذن الصادر من القاضي المكلف بشؤون القاصرين في هذه الحالة الطعن؟

للإجابة عن هذا التساؤل يجب الرجوع إلى المادة 276 من مدونة الأسرة التي تنص على أن: "القرارات التي يصدرها القاضي المكلف بشؤون القاصرين طبقا للمواد 226 و240 و268 و271 تكون قابلة للطعن". انطلاقا، من هذه المادة يصح القول بأن الإذن الذي يصدره القاضي المكلف بشؤون القاصرين في موضوع تسليم القاصر جزءا من أمواله لإدارتها بقصد الاختبار يقبل الطعن، ويقول الدكتور عبد الكريم شهبون بصدد شرحه لهذه المادة "يجب أن تكون هذه القرارات معلة تعليلها واقعيًا وقانونيًا، حتى يعرف من يطلع عليها الأسباب والمبررات التي استندت عليها، وحتى تتمكن المحكمة التي ستنظر في الطعن إن حصل من مراقبتها".⁴⁸

⁴⁷ - قرار محكمة النقض عدد: 84، الصادر بتاريخ 04\02\2014 في الملف الشرعي عدد: 395\02\01\11. منشور بالمجلة المغربية للدراسات

القانونية والقضائية، العدد 10 ماي 2014، ص: 287 وما بعدها.

⁴⁸ - الشافي في شرح مدونة الأسرة للدكتور عبد الكريم شهبون، الجزء الثاني، الطبعة الثانية 2018، ص: 108.

وبما أن المادة 276 نصت على أن مقرر هذا الإذن يكون قابلاً للطعن، فإنه يشمل مقرر الاستجابة للطلب وكذلك مقرر الرفض، لأن المادة لم تخصص أحدهما بالطعن دون الآخر وإنما ورد فيها أنه قابل للطعن بشكل عام ومطلق، وهذا ما يفيد كون مقرر الاستجابة للطلب وكذلك مقرر الرفض قابلين للطعن، ويمكن الطعن فيهما بالاستئناف كقاعدة عامة، كما يمكن الطعن فيهما بالتعرض إن صدر بشكل غيبي، ويقبل أيضاً القرار الصادر عن محكمة الاستئناف الطعن بالنقض طبقاً للقواعد العامة المنصوص عليها في قانون المسطرة المدنية.

أما بالنسبة لمن لهم الحق في الطعن في هذا الإذن، فإنه يحق ذلك لكل من تضرر منه ولكل من له المصلحة في ذلك، فمثلاً لو تقدم صغير مميز بطلب إلى قاضي شؤون القاصرين بمنحه إذن بتسليم جزء من أمواله لإدارتها، فأصدر القاضي إذن بذلك، فهنا يحق للوصي أو المقدم على هذا الصغير المميز استئناف هذا الإذن لما قد يراه من ضرر سيلحق هذا الصغير أو لمعرفة أنه ليس أهلاً لذلك، وهذا داخل أجل خمسة عشرة يوماً من تاريخ تبليغ الإذن طبقاً للفصل 134 من ق.م.م.

وتجدر الإشارة إلى أن ثبوت سوء تصرف القاصر فيما أذن له فيه فقد يؤدي إلى سحب هذا الإذن منه أو إلغائه، وهو ما نصت عليه الفقرة الثالثة من المادة 226 من مدونة الأسرة حيث تقول: "يمكن للقاضي المكلف بشؤون القاصرين إلغاء قرار الإذن بالتسليم بطلب من الوصي أو المقدم أو النيابة العامة أو تلقائياً إذا ثبت سوء التدبير في الإدارة المأذون بها."

ومنه فإن إلغاء الإذن هو أمر اختياري خاضع للسلطة التقديرية للقاضي وليس إجبارياً، وهذا على اعتبار أن المشرع المغربي استعمل في بداية الفقرة الثالثة من المادة المذكورة لفظ "يمكن" الذي يفيد الخيار، وعليه فيمكن التساؤل حول إمكانية الطعن في قرار القاضي المكلف بشؤون القاصرين القاضي برفض إلغاء الإذن الممنوح للقاصر؟

بالعودة إلى نص المادة 276 من مدونة الأسرة يتضح أن جميع القرارات التي يصدرها قاضي شؤون القاصرين في إطار المادة 226 تكون قابلة للطعن، ومن بينها قراره القاضي برفض طلب إلغاء الإذن الممنوح للقاصر بتسليم جزء من أمواله لإدارتها بقصد الاختبار، وبالتالي فإن الطرف الذي تقدم بطلب إلغاء الإذن وتم رفضه فإنه بإمكانه استئنافه داخل أجل خمسة عشرة يوماً أمام محكمة الاستئناف التي تقع بدائرتها محكمة القاضي المصدر للقرار.

الفرع الثالث: الإذن ببيع عقار القاصر

قيد المشرع تصرفات الوصي والمقدم في أموال المحجور، بالحصول على إذن من القاضي المكلف بشؤون القاصرين، وهو ما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة 271 من مدونة الأسرة: "لا يقوم الوصي أو المقدم بالتصرفات الآتية، إلا بعد الحصول على الإذن من القاضي المكلف بشؤون القاصرين: 1- بيع عقار أو منقول للمحجور تتجاوز قيمته 10.000 درهم أو ترتيب حق عيني عليه."

فمن خلال هذه المادة يتبين أنه لا يمكن للوصي أو المقدم القيام ببيع أو تفويت عقار القاصر الذي تتجاوز قيمته 10.000 درهم إلا بعد الحصول على إذن بذلك من القاضي المكلف بشؤون القاصرين، ومنه فإن هذا الإذن خاضع للسلطة التقديرية للقاضي، وهذا ما يجعله يدور بين التقدير الصحيح والتكليف المناسب لما فيه مصلحة القاصر، فيأذن القاضي ببيع هذا العقار أو برفض طلب الإذن بالبيع حسب المصلحة، أو سوء التقدير والخطأ في الوصول لما فيه مصلحة القاصر فتضيع حقوق القاصر، وهذا ما يستوجب من المشرع فتح باب الطعن في هذا الإذن لتصحيح الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها أي قاض باعتباره إنساناً ينسى ويخطئ، وعليه؛ فهل يمكن الطعن في إذن قاضي شؤون القاصرين القاضي برفض طلب الإذن ببيع عقار القاصر؟ وإن كان كذلك فهل يقبل مقرر الاستجابة لطلب الإذن ببيع عقار القاصر الطعن؟ وقبل الإجابة عن هذه التساؤلات يجب دراسة وتوضيح طبيعة الإذن القضائي الصادر عن القاضي المكلف بشؤون القاصرين.

لقد اختلف الفقه حول طبيعة هذا الإذن، حيث ذهب الدكتور عبد الرحمان بلعكيد: "إلى أن القاضي المكلف بشؤون القاصرين يجمع في مهامه بين السلطتين الولائية والقضائية، فالسلطة الولائية ترجع إلى الإشراف العام الذي يمارسه على النيابة القانونية داخل دائرته الترابية في حماية مال القاصر من الضياع وتدبيره واستثماره فهي لا تتعلق البتة بالفصل في النزاع، لذا كانت الأوامر التي يصدرها في هذا الشأن لا تقبل الطعن... وأما سلطته القضائية فإنها ترجع إلى المنازعات التي يفصل فيها لأن طبيعة هذه السلطة الفصل في نزاع خلاف السلطة الولائية، ومتى كانت هذه الأوامر القضائية تمس حقوق الأطراف فإن المشرع أجاز الطعن فيها بالاستئناف خلاف الأوامر الأخرى".⁴⁹

فمن؛ خلال هذا الرأي، هل طلب الإذن ببيع عقار القاصر له طبيعة النزاع؟ فإن كان الأمر كذلك فإن هذا الرأي ينسجم مع مقتضيات المادة 276 من مدونة الأسرة، التي تنص على قابلية طلب الإذن ببيع عقار

49 - علم الفرائض (المواريث، الوصية، تصفية التركة). د. عبد الرحمان بلعكيد، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية سنة 1993، ص: 325 و326.

القاصر للطعن سواء في حالة الاستجابة أو الرفض، أما إذا كان طلب الإذن ببيع عقار القاصر ذو طبيعة ولائية لا يهدف إلى الفصل في نزاع معين، فإن هذا الرأي لا ينسجم مع المادة المذكورة أعلاه.

في حين يرى الدكتور عبد الحق صافي: "أن الإذن الذي يمنحه القاضي ببيع بعض أموال القاصر يصدر في صورة أمر ولائي".⁵⁰ وهذا الرأي في الحقيقة هو الصائب في نظري، لأن طلب الإذن ببيع بعض أموال القاصر ليست فيه صفة النزاع وهذا ما يجعله أمراً ولائياً ليس قضائياً، أما بخصوص الطعن فإنه مع العلم أن الأوامر الولائية لا تقبل الطعن كقاعدة عامة، إلا أنه يمكن أن تستثنى منها بعض الحالات الخاصة؛ كما هو الحال بالنسبة لطلب الإذن ببيع بعض أموال القاصر فهو ولائي، لكن المشرع جعله قابلاً للطعن وهذا ليس فيه أي تناقض إنما هو استثناء من القاعدة ولما تتميز به قضايا الأسرة من الخصوصيات، لهذا لا يمكن منع الطعن في هذا الإذن بمجرد أنه يدخل ضمن السلطة الولائية للقاضي، ثم إن مسألة الطعن ورد فيها نص سواء في قانون المسطرة المدنية أو مدونة الأسرة، ولا داعي للخلاف فيها لأن النص يحسم هذا الخلاف لفائدة المتشبه به.

وللإجابة؛ عن التساؤلات السابقة يجب علينا العودة إلى الفقرة الأخيرة من الفصل 208 من قانون المسطرة المدنية الذي ينص أنه: "يقيّد بأسفله الأمر الذي يصدره القاضي بالإذن من عدمه. يبلغ الأمر في حالة الرفض تلقائياً للحاجر وفق الطرق العادية، ويمكن له أن يستأنفه خلال عشرة أيام". ويلاحظ من هذا النص أن مقرر رفض طلب الإذن ببيع عقار القاصر هو الذي يقبل الطعن بالاستئناف، وتقول الدكتورة مليكة غنام في هذا الصدد "أنه يمكن حينئذ للنائب الشرعي (الوصي والمقدم) أن يستأنفه أمام محكمة الاستئناف داخل أجل عشرة أيام من يوم التبليغ ... بعد ذلك تطرح القضية من جديد أمام محكمة الاستئناف لتبت فيها حسب ما يبدو لها أنه الأفضل للقاصر فهي ملزمة بمراعاة مصلحة القاصر".⁵¹ ولعل هذا الفصل السابق الذكر أشار فقط إلى مقرر الرفض دون مقرر الإذن، لكن بالرجوع إلى المادة 276 من مدونة الأسرة التي تنص على أن قرارات قاضي شؤون القاصرين الصادرة في إطار المادة 271 تكون قابلة للطعن، وبهذا أصبح بالإمكان الطعن في قرارات القاضي الصادرة في طلب الإذن ببيع عقار القاصر سواء تعلق الأمر بالإذن أو بالرفض، وقد جاء في قرار قاضي شؤون القاصرين بالمحكمة الابتدائية بطنجة ما يلي: "وتطبيقاً لمقتضيات المادة 271 من مدونة الأسرة، وعملاً بمقتضيات الفصل 207 وما بعده إلى الفصل 211

⁵⁰ - عقد البيع دراسة في قانون الالتزامات والعقود وفي القوانين الأخرى، د. عبد الحق صافي، الطبعة الثانية 2018، ص: 274.

⁵¹ - إدارة أموال القاصر على ضوء التشريع المغربي والعمل القضائي. مليكة غنام، دار الأفاق المغربية للنشر والتوزيع، منشورات مجلة الحقوق المغربية، 2010، ص: 213.

من قانون المسطرة المدنية، لهذه الأسباب ومن أجلها نقرر الموافقة على طلب الطالبة المقدمة على المحجورة والإذن لها بتفويت نصيب محجورتها في العقارين الموصوفين في الطلب.⁵²

ويبقى السؤال المطروح هو هل يحق للقاصر إذا رفضت محكمة الاستئناف طلب البيع أن يعيد من جديد تقديم طلب بيع العقار أم أن هذا الأمر يكتسي قوة الشيء المقضي به؟

بالرجوع إلى مقتضيات الفصل 148 من ق.م.م، فإن الأوامر القضائية الصادرة في هذا الإطار لا تكتسي حجية الشيء المقضي به، متى تغيرت الحالة والظروف التي كانت تحيط بها وقت صدورها ومن ثم فإن هذه الأوامر لا تفقد صفتها هذه، ولو بتت فيها محكمة الاستئناف، وهذا يعني أنه من حق النائب الشرعي (الوصي والمقدم) إعادة الطلب مرة أخرى وإضافة أسباب أخرى التي قد تظهر بعد صدور الأمر الأول.⁵³

الفرع الرابع: الإذن ببيع منقول القاصر

يأتي الإذن ببيع منقول القاصر على غرار الإذن ببيع عقاره، حيث تنص الفقرة الأولى من المادة 271 من مدونة الأسرة على التالي: "لا يقوم الوصي أو المقدم بالتصرفات الآتية، إلا بعد الحصول على الإذن من القاضي المكلف بشؤون القاصرين: 1- بيع عقار أو منقول للمحجور تتجاوز قيمته 10.000 درهم أو ترتيب حق عيني عليه."

بناء على هذه المادة فإنه لا يجوز للوصي أو المقدم بيع منقول القاصر الذي تتجاوز قيمته 10.000 إلا بعد الحصول على إذن بذلك من قاضي شؤون القاصرين، وقد جاء في قرار قاضي شؤون القاصرين بالمحكمة الابتدائية بالحسيمة ما يلي: "ولهذه الأسباب. أولاً، نأذن للمقدمة السيدة... ببيع حظ المحجورين في سيارة من نوع مرسيدس، وذلك عن طريق المزاد العلني، انطلاقاً من مبلغ 80.000 درهم."⁵⁴ ومنه؛ فإن هذا الإذن قابل للطعن كما هو الحال بالنسبة للإذن ببيع عقار القاصر استناداً على مقتضيات المادة 276 من مدونة الأسرة السالفة الذكر وكما قلنا سابقاً أن الطعن ورد في هذه المادة بشكل عام، مما يفيد قابلية مقرر الاستجابة وكذلك مقرر رفض طلب الإذن ببيع منقول القاصر للطعن، وإن كان المشرع لم يحدد نوع الطعن

⁵² - قرار قاضي شؤون القاصرين بالمحكمة الابتدائية بطنجة عدد 409 الصادر بتاريخ 12\10\2009 في ملف النيابة القانونية عدد: 09\1619. أوردته غزلان بليول في بحث نهاية التمرين بالمعهد العالي للقضاء، تحت عنوان دور القضاء في حماية أموال القاصرين، فترة التمرين 2008\2010، ص: 124 و125. راجع <https://www.abhatoo.net.ma/simplesearch/search/langue/arb> :01/02/2023 تاريخ الزيارة

⁵³ - مليكة الغنام، مرجع سابق، ص: 213

⁵⁴ - - قرار صادر عن القاضي المكلف بشؤون القاصرين بالمحكمة الابتدائية بالحسيمة عدد 2010\120 الصادر بتاريخ 07\05\2010 في ملف النيابة القانونية، عدد 02\2008. غزلان بليول، مرجع سابق، ص: 123

ولا أجله ولا الجهة التي تبت فيه، وهو بذلك يحيل بشكل ضمني على مقتضيات المسطرة المدنية، ولا أقصد هنا نص الفصل 208 من ق.م.م الذي ينص على أن مقرر رفض طلب الإذن ببيع عقار القاصر قابل للاستئناف داخل أجل عشرة أيام.

وهنا يختلف الإذنان حيث إن الإذن ببيع عقار القاصر منصوص على أنه قابل للطعن في قانون المسطرة المدنية وكذلك في مدونة الأسرة، على خلاف الإذن ببيع منقول القاصر فهو منصوص عليه فقط في مدونة الأسرة من حيث قابليته للطعن، وإن كانت المسطرة المدنية نظمت من حيث إجراءات البيع وغيرها، كما يختلفان أيضا من حيث أجل الطعن فإن الإذن ببيع عقار القاصر جعله المشرع استثناء من القاعدة العامة في المادة الأسرية التي تستأنف أحكامها داخل أجل خمسة عشرة يوما، إلا أن هذا الإذن جعل المشرع أجل استئنافه هو عشرة أيام، في حين أن الإذن ببيع منقول القاصر يخضع للمقتضيات العامة المنصوص عليها في الفصل 134 من ق.م.م مادام أنه لا يوجد نص يخالف ذلك.

خاتمة

ختاماً يمكن القول أن القانون المغربي يضمن للمواطنين حقوق الدفاع، من خلال إقراره لحق ممارسة الطعون التي تمكن المتقاضى من إعادة طرح النزاع أمام القضاء سواء بالاستئناف أو بالنقض ، وغيرها من طرق الطعن، وذلك من أجل تجاوز الأخطاء التي يقع فيها القضاة سواء الموضوعية منها أو الإجرائية. كما أن إقرار هذا الحق في قضايا الأسرة خلق عدة استثناءات على القواعد العامة، وجعل لطرق الطعن في قضايا الأسرة عدة خصوصيات منها تقليص أجل الطعن وتقليص طرق الطعن، وما دفع المشرع إلى هذا هو ما تتميز به قضايا الأسرة من الخصوصيات، منها السرعة في التنفيذ واقتضاء الحقوق وغيرها. ويتجلى هذا الأمر في كون المشرع منع الطعن في بعض المقررات كمقرر الإذن بزواج القاصر و مقرر الإذن بالتعدد وغيرها، أما في المقابل فقد سمح بالطعن في عدة مقررات أخرى منها، مقرر الإذن بسفر المحضون خارج المغرب وكذلك الإذن بتسليم القاصر جزءاً من أمواله لإدارتها بقصد الاختبار وغيرها، إلا أن الأصل هو مبدأ التقاضي على درجتين أي قابلية كل الأحكام والمقررات للطعن إلا ما استثناه المشرع بنص خاص.

المراجع

- إدريس الفاخوري، قضايا الأسرة في ضوء العمل القضائي، منشورات مجلة الحقوق دلائل الأعمال القضائية. ط2013.
- جميلة المهوتي، المؤسسات القضائية المرصودة لحماية الأسرة في مدونة الأسرة، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون الخاص، جامعة عبد المالك السعدي طنجة السنة الجامعية 2005\2006.
- محمد الكشور، الواضح في شرح مدونة الأسرة، الجزئين الأول والثاني. مطبعة النجاح الجديدة. الطبعة الثالثة 2015.
- محمد المهدي، المرجع العملي في شرح قانون الأسرة المغربي، الجزئين الأول والثاني. مطبعة دار الآفاق المغربية. الطبعة الأولى 2021.
- محمد الشافعي، الزواج وانحلاله في مدونة الأسرة، سلسلة البحوث القانونية 24. الطبعة الخامسة 2022.
- عبد الكريم شهبون، الشافي في شرح مدونة الأسرة، الجزء الثاني، الطبعة الثانية 2018.
- عبد الرحمان بلعكيد، علم الفرائض (الموارث، الوصية، تصفية التركة)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية سنة 1993.
- عبد الحق صافي، عقد البيع دراسة في قانون الالتزامات والعقود وفي القوانين الأخرى، الطبعة الثانية 2018.
- مليكة غنام، إدارة أموال القاصر على ضوء التشريع المغربي والعمل القضائي، دار الآفاق المغربية للنشر والتوزيع، منشورات مجلة الحقوق المغربية، 2010.
- 10 سنوات على تطبيق مدونة الأسرة: أي تغيرات في تمثلات ومواقف وممارسة المواطنين والمواطنات؟ دراسة ميدانية، تقرير 2016، وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية.
- عبد العزيز حضري، التجديد وحدوده، مدونة الأسرة عام من التطبيق، الحصيلة والأفاق، أشغال الندوة الوطنية المنعقدة بكلية الحقوق بوجدة يومي 17 و18 فبراير 2005، منشورات مجموعة البحث في القانون والأسرة، سلسلة الندوات العدد الأول. يومي 17 و18 فبراير 2005،
- سناء بوعرور، الطعن بالاستئناف في الأحكام الأسرية، في رسالتها لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون، السنة الجامعية 2008.2009.

- رشيد الرحماني ورشيد حدادي، الأذونات القضائية في مدونة الأسرة من خلال نموذجي: الزواج والطلاق، رسالة نهاية التدريب بالمعهد العالي للقضاء، فترة التدريب 2009\2011.
- التقرير السنوي لمحكمة النقض، قسم التوثيق والدراسات والبحث العلمي، 2015.
- الدليل العملي لمدونة الأسرة، وزارة العدل، منشورات جمعية نشر المعلومة القانونية والقضائية سلسلة الشروح والدلائل، العدد 1، 2004.
- سلوى الحداد، الطلاق الاتفاقي على ضوء مدونة الأسرة والعمل القضائي، بحث نهاية التدريب بالمعهد العالي للقضاء، فترة التمرين 2008\2010.
- المجلة المغربية للدراسات القانونية والقضائية، العدد 2 فبراير 2010.
- القضاء المستعجل في القانون المغربي، د. عبد اللطيف هداية الله، الطبعة الأولى 1998.
- مجلة قضاء المجلس الأعلى، العدد 47، مركز النشر والتوثيق القضاء، الإصدار الرقيي دجنبر 2000.
- رشيد وهابي وعبد اللطيف امسادر، القضاء الرئاسي وقضاء الأمور المستعجلة بالمغرب خلال ثمانين سنة (1929-2009) دراسة نظرية وتحليل عملي، الطبعة الأولى 2010.
- مجلة قضاء محكمة النقض، العدد 81، مطبعة الأمنية، زنقة مولاي رشيد حسان- الرباط.
- المجلة المغربية للدراسات القانونية والقضائية، العدد 10 ماي 2014.
- غزلان بلبول، دور القضاء في حماية أموال القاصرين، بحث نهاية التمرين بالمعهد العالي للقضاء، فترة التمرين 2008\2010.
- <https://juriscassation.cspj.ma/Decisions/RechercheDecisions>
- adala.justice.gov.ma/resources/jurisprudence/jpfamille.aspx
- <https://www.abhatoo.net.ma/simplesearch/search/lange/arb>



قاعدة: العام يبقى على عمومه مالم يرد مخصص وأثرها في خدمة الاجتهاد المقاصدي نوازل التجارة الإلكترونية أنموذجا

محمد البوبكري

باحث في سلك الدكتوراه كلية الشريعة بفاس، جامعة سدي محمد بن عبد الله

إشراف الدكتور عمر الدريسي

مقدمة

إن تدبر النسق الأصولي العام، وتعميق النظر في تمفصلاته الفرعية، يوصل إلى إدراك العلاقة التفاعلية، بين ثمرة أصول الفقه، والمتجلية في جزء منها في القواعد الأصولية، باعتبارها "قضية كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية"¹، والثمرة العملية المتمثلة في إيجاد الحلول والأجوبة للقضايا المستجدة في حياة الناس، وهي علاقة أصيلة منذ النشأة إلى اليوم، ولعل من أهم القواعد الأصولية وأكثرها استعمالاً قاعدة "العام يبقى على عمومه مالم يرد مخصص"، وهي قاعدة عظيمة النفع، جليلة القدر في الاجتهاد المقاصدي، من خلال استثمارها في إيجاد أحكام شرعية للمستجدات العصرية، مثل التجارة الإلكترونية، وما تتضمنه من معاملات تحتاج إلى تدقيق شرعي.

الإشكالية

معلوم أن القاعدة الأصولية هي الأداة التي يقدمها الأصولي للفقهاء من أجل استعمالها في الاجتهاد النوازلي، وإيجاد الحلول المناسبة لأفعال المكلفين، ومعالجة ما يواجهه المكلف من عوارض تستدعي تدخل الفقيه المتسلح بالقواعد الأصولية والفقهية، مدركاً لفقه النص، وفقه الواقع، وفقه التنزيل، وفي إطار متسارع من المستجدات التكنولوجية التي فتحت الباب أمام معاملات لا عهد للسابقين بها، ولا بوسائلها وأنواعها،

¹ القواعد الكلية والضوابط الفقهية، شبير، محمد. دار الفرقان عمان الأردن ط1 سنة 2000م، ص 67

فكيف يمكن استثمار قاعدة "العام يبقى على عمومه مالم يرد مخصص"، في إيجاد الأحكام الشرعية لمعاملات التجارة الإلكترونية، بأنواعها المتعددة؟.

المنهج

من أجل معالجة الموضوع، يمكن التوصل بالمنهج الوصفي التحليلي، من خلال بيان مفهوم القاعدة الأصولية وأهميتها في الاجتهاد المقاصدي، وشرح القاعدة قيد الدراسة، المتمثلة في "العام يبقى على عمومه مالم يرد مخصص"، ثم تنزيل القاعدة على معاملات التجارة الإلكترونية، من خلال بيان تطبيقات القاعدة الأصولية على معاملات التجارة الإلكترونية، ثم خاتمة تتضمن أهم الخلاصات.

التصميم

مقدمة

المبحث الأول: مفهوم القاعدة الأصولية وأهميتها في الاجتهاد المقاصدي، وشرح القاعدة قيد الدراسة.

المطلب الأول: مفهوم القاعدة الأصولية

المطلب الثاني: أهمية القاعدة الأصولية في الاجتهاد المقاصدي.

المطلب الثالث: شرح القاعدة الأصولية "العام يبقى على عمومه مالم يرد مخصص".

المبحث الثاني: تطبيقات القاعدة الأصولية على معاملات التجارة الإلكترونية

المطلب الأول: مفهوم التجارة الإلكترونية

المطلب الثاني: أحكام التجارة الإلكترونية

المطلب الثالث: تطبيقات القاعدة الأصولية على معاملات التجارة الإلكترونية

خاتمة

المبحث الأول: مفهوم القاعدة الأصولية وأهميتها في الاجتهاد المقاصدي، وشرح القاعدة قيد الدراسة.

المطلب الأول: مفهوم القاعدة الأصولية

وردت كلمة القاعدة في المعاجم اللغوية لتفيد مجموعة من المعاني منها:

✚ المرأة: يقال "قعيدة الرجل امرأته"²، وعليه يكون مصوغ هذا الاطلاق في اللغة العربية حالة

المرأة غالباً أنها لا تعمل خارج البيت فهي قاعدة فيه، ولذلك أطلق عليها قعيدة الرجل.

✚ أساس الشيء: "الأساس وكل ما يرتكز عليه الشيء فهو قاعدة، وتجمع على قواعد، وهي

أسس الشيء وأصوله حسياً كان ذلك الشيء كقواعد البيت، أو معنوياً كقواعد الدين

ودعائمه"³. وعليه فإن القاعدة هي الأساس سواء استعمل للدلالة الحقيقية أو المجازية..

✚ أساطين البناء: "قال الزجاج: القواعد اساطين البناء التي تعمده"⁴ وعليه فهي ما يسند

البناء ويجعله متماسكاً قائماً لا ينهدم.

✚ المرأة التي لا تحيض: "القاعدة من النساء كالتى قعدت عن الولد والحيض والزوج والجمع

قواعد كما في قوله تعالى: (والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً)⁵."

✚ الجلوس: يقول ابن فارس: "القاف والعين والدا ل أصل مضطرد منقاس لا يخلف وهو

يضاهي الجلوس وإن كان يتكلم في مواضع لا يتكلم فيها بالجلوس"⁶

✚ أساس الشيء: "قال البخاري: القواعد أساسه واحده قاعدة"⁸.

² مختار الصحاح، الرازي، محمد بن أبي بكر. تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5،

1999/1420، ص 296

³ المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، الراغب. تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت الطبعة: الأولى -

1412 هـ ص 409

⁴ لسان العرب، ابن منظور، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، مادة قعد، ج3،

ص 361

⁵ سورة النور الآية 60

⁶ القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة،، بيروت،

لبنان، ط8، 1426 هـ/ 2005م، مادة رجع ص 218

⁷ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2،

1389 هـ/ 1979م، مادة قعد ج5، ص 108

⁸ فتح الباري، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على

طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ، ج8 ص 215

قاعدة: العام يبقى على عمومه ما لم يرد مخصص وأثرها في خدمة الاجتهاد المقاصدي

من خلال ما سبق يتبين أن معنى القاعدة يدور حول الثبات باعتبارها الأساس، والجلوس، والممانع من الحركة والانتقال، ثم بعد هذا، يمكن الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي، والذي يفيد استعمالات متعددة لنفس الكلمة، ومنها:

✚ قضية كلية: يقول أبو البقاء الكفوي: "القاعدة اصطلاحاً قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها"⁹ وفقاً لهذا التعريف الذي حدد القاعدة بكونها أولاً قضية أي تحتمل الخلاف فيها، ثم كلية أي أنها لا تختص بجزئية معينة فقط وإنما هي كلية أي شاملة لمجموعة من الجزئيات.

✚ الأصل والقانون والمسألة والضابط والمقصد: قال التهانوي: "هي في اصطلاح العلماء تطلق على معانٍ مترادفات الأصل والقانون والمسألة والضابط والمقصد وعرفت بأنها أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها وأنه يظهر لمن تتبع موارد الاستعمالات أن القاعدة هي الكلية التي يسهل التعرف أحوال الجزئيات منها"¹⁰ بمعنى أنها أي القاعدة هي الكلية التي تسهل على الباحث الوصول إلى الجزئيات التي تدخل في نطاقها

✚ قضية منطبقة: قال الجرجاني: "قضية كلية منطبقة على جميع جزئيات"¹¹ وعليه ينضاف إلى القاعدة معنى الانطباق مما يدل على عدم مخالفتها لمقتضى جزئياتها.

✚ حكم كلي: قال التفتازاني: "حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منها"¹²، فأضاف جانب الأحكام المستفادة منها.

✚ قضية نظرية: قال الطوفي: "هي القضايا الكلية التي تعرف بالنظر فيها قضايا جزئية"¹³.

⁹ الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريبي الكفوي. تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت ص 728

¹⁰ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم تحقيق: د. علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت الطبعة: الأولى - 1996م. ج 3 من الصفحة 1176 إلى 1177.

¹¹ التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1403 هـ - 1983م، ص 171

¹² شرح التلويح على التوضيح، عبيد الله بن تاج الشريعة، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ج 1 ص 74

¹³ شرح مختصر الروضة، الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، سليمان بن عبد القوي بن الكريم. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1407 هـ / 1987م ج 1 ص 120

من خلال ما سبق يتبين أن القاعدة هي أمر وحكم أو قضية تتسم بالشمول والإجمال تغطي بهذا الشمول كل الجزئيات التي تنضوي تحتها وتنضبط لقانونها وفق مجموعة من المقتضيات العامة التي تنطبق على مجموعة من الجزئيات.

بعد بيان دلالة القاعدة لغة واصطلاحاً، يمكن الانتقال إلى مفهوم الأصولية نسبة إلى الأصل، والذي يضم مجموعة من المعاني، تتناسج بينها لتشكّل معنى شاملاً لمجموعة من الدلالات، حيث إن الأصول جمع أصل، وقد أجمل صاحب البحر المحيط الإمام الزركشي استعمالاً لفظ أصل في ثمان استعمالات وهي:

➤ أحدها الصورة المقيس عليها

➤ الثاني الرجحان بقولهم الأصل في الكلام الحقيقة أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

➤ الثالث الدليل كقولهم أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة أي دليلها ومنه أصول الفقه أي أدلته.

➤ الرابع القاعدة المستمرة كقولهم إباحة الميتة المضطر على خلاف الأصل ويريدون أنه لا يهتدى إليه بالقياس.

➤ السادس الغالب في الشرع ولا يمكن ذلك إلا باستقراء موارد الشرع.

➤ السابع استمرار الحكم السابق كقولهم الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل له.

➤ الثامن المخرج كقول الفرضيين أصل المسألة كذا¹⁴.

وعليه فالأصل يدل على المأخذ وما ينبني عليه غيره فأصل الشيء مرجعه ومنشؤه ومصدره كما يدل الأصل على "ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه"¹⁵.

إن كل هذه المعاني والدلالات يمكن ضم بعضها إلى بعض لتفيد كون الأصل هو المعتمد والأساس والمنطلق. بعد كل الذي تقدم يمكن تعريف القاعدة الأصولية وفق اعتبارين:

¹⁴ البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، دار الكتبي الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م، ج1 ص16، 17

¹⁵ الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، سيف الدين، أبو الحسن، علي بن محمد. علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي، قام بتصحيحه: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان، وعلي الحمد الصالحي، مؤسسة النور بالرياض، ط1، 1387هـ، ج1، ص7

✚ الاعتبار التركيبي: أي باعتبارها مركبا إضافيا عرفها صاحب نظرية التقعيد الأصولي

بقوله: "القواعد الأصولية هي أحكام كلية أصولية منطبقة على جميع جزئياتها من الأدلة

الإجمالية والموجهات العامة في ضبط الاجتهاد الأصولي والفقهي وحال المجتهدين"¹⁶

✚ الاعتبار اللقيبي فقد عرفت القاعدة الأصولية عده تعريفات منها:

• "الْمُرَادُ بِالْقَوَاعِدِ هُنَا الْقَضَايَا الْكُلِّيَّةُ الْمُتَطَبِّقَةُ عَلَى جُزْئِيَّاتِهَا عِنْدَ تَعَرُّفِ أَحْكَامِهَا"¹⁷ وعليه فالقواعد

الأصولية هي القضايا الكلية التي يتعرف منها أحكام جزئياتها فقد تضمنت أيضا الدلالات اللغوية للقاعدة باعتبارها قضية كلية وكذا التخصص العلمي المائل في تعرف الأحكام.

• "حكم كلي تنبني عليه الفروع الفقهية مصوغ صياغة عامة و مجردة ومحكمة"¹⁸ وقد عقب صاحب

نظرية التقعيد الفقهية على هذا التعريف بقوله: "لكن هذا التعريف غير مانع من دخول القاعدة

الفقهية فيه إذ هي حكم كلي تنبني عليه الفروع الفقهية مصوغ صياغة عامة ومجردة ومحكمة"¹⁹

غير أن الدكتور الجيلالي الميرني رد على هذا بعدها في السطور الموالية المفصلة للتعريف قائلا:

وتبنى عليه الفروع الفقهية خرج به القواعد غير الأصولية لأن القاعدة أو القواعد التي ينبني عليها

الفقه هي القواعد الأصولية فقط وبهذا خرجت القواعد النحوية والصرفية والبلاغية والفقهية"²⁰،

كما أنها لم تشر أيضا إلى حال المستدل المجتهد، ومنهج الاستدلال.

المطلب الثاني: أهمية القاعدة الأصولية في الاجتهاد المقاصدي.

إن الاجتهاد المقاصدي الذي يسترشد بمقاصد الشرع ولا يخرج عنها، لابد أن يكون منضبطا لمجموعة من

القواعد التي تؤطره، وتوجهه إلى مقصود الشرع، وهذه القواعد أصلها من أصول الفقه، وهي القواعد

الأصولية المقاصدية على وجه الخصوص ارتباطا بالاجتهاد المقاصدي قيد الدراسة، حيث إن القواعد

الأصولية "تعد حاكمة على كل استنباط من الألفاظ الشرعية، فهي باب للدخول إلى الكتاب والسنة في

¹⁶ نظرية التقعيد الأصولي ، البدارين، أيمن عبد الحميد. دار ابن حزم، دار الرازي سنة 1427هـ./2006م، ص59

¹⁷ التقرير والتحرير [وهو] شرح ابن أمير الحاج على «تحرير الكمال بن الهمام» في علم الأصول، الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، وبهامشه: شرح جمال الدين الإسني المسمى «نهاية السؤل» في شرح «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للقاضي البيضاوي، المطبعة الكبرى الأميرية، ببلاط مصر الطبعة: الأولى، 1316هـ، ج 1 ص26

¹⁸ القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الموافقات الجيلالي الميرني دار ابن القيم المام السعودية ودار ابن عفان القاهرة الطبعة الأولى 2002م، ص55

¹⁹ نظرية التقعيد الأصولي ، أيمن عبد الحميد البدارين ، دار ابن حزم، دار الرازي سنة 1427هـ./2006م، ص61

²⁰ القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الموافقات، الميرني، الجيلالي. دار ابن القيم المام السعودية ودار ابن عفان القاهرة الطبعة الأولى 2002م، ص55

استنباط الأحكام منهما، ولا عصمة عن الخطأ في ذلك الاستنباط إلا بالاعتماد عليها، ومن هنا كان علم الأصول - بحق - منهجاً للاستنباط الصحيح في سائر العلوم²¹، وهي المانع من الزلل، لأن منطلقها الاستقرار، كما يحتاج إليها المجتهد لأنه لن يجد في المسائل الكثيرة التي يحفظها دون امتلاك آلة القواعد الأصولية ما يجيب به عن كل المستجدات في عصره فيكون كمالك الخفاف الكثيرة لا كصانعها، وهو المثال الذي قدمه الإمام ابن رشد الحفيد بقوله: "كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان يقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفا يوافقه فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت"²²، وعليه فلا بد للمجتهد من القواعد الأصولية في عملية الاجتهاد.

المطلب الثالث: شرح القاعدة الأصولية "العام يبقى على عمومته مالم يرد مخصص".

يدل العام في اللغة على الاستطالة، يقول ابن منظور: "ويقال: نخلة عميم ونخل عم إذا كانت طوالاً؛ قال: عم كوارع في خليج محلم"²³، كما يدل على الشمول والاستيعاب، وهو ما بينه بعض الأصوليين، حيث قال الأسنوي: "العموم في اللغة هو شمول أمر متعدد وذلك موجود بعينه في المعنى. ولهذا يقال عم المطر وعم الأمير بالعطاء، ومنه نظر عام، وحاجة عامة، وعلة عامة، ومفهوم عام"²⁴، كما قال الزركشي: "هو في اللغة شمول أمر متعدد، سواء كان الأمر لفظاً أو غيره"²⁵، أما في الاصطلاح الأصولي، فقد عرفه الإمام الرازي رحمه الله بقوله: "هو اللفظ المستغرق لكل ما يصلح له بحسب وضع واحد"²⁶، كما عرفه الإمام ابن رشد الجد رحمه الله العام فقال: "والعام ما ظاهره استغراق الجنس"²⁷، وقد اختلف في دلالة العام على عمومته في حال عدم وجود المخصص له، حيث "إذا ثبت ذلك فهذه الألفاظ موضوعة للعموم، فإذا وردت وجب حملها على عمومها إلا ما خصه الدليل، هذا قول جمهور أصحابنا، كالقاضي أبي محمد، والقاضي أبي

²¹ الاستقرار وأثره في القواعد الأصولية والفقهية، السنوسي، أحمد الطيب. دار التدمرية الرياض السعودية، ط2، 2008م، ص 420

²² بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، دار الحديث القاهرة، دون رقم وتاريخ الطبعة، 1425هـ/2004م، ج3، ص 211

²³ لسان العرب، ابن منظور، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414هـ، مادة عمم، ج12، ص 426

²⁴ نهاية السؤل شرح منهاج الوصول في علم الأصول، الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. ضبطه وصححه ووضع حواشيه: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1420هـ/1999م، ص 180

²⁵ البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، دار الكنتي، ط1، 141هـ/1994م، ج4، ص 5

²⁶ المحصول، الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/1997م، ج2، ص 309

²⁷ المقدمات الممهدة، لابن رشد الجد، تخريج زكريا عميرات، ج1، ص 132

الحسن، والشيخ أبي تمام، وغيره، وهو مذهب عامة الفقهاء، وهو قول مالك رحمه الله، وقال القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر: ليس للعموم صيغة تقتضيه بمجردهما، فإذا وردت هذه الألفاظ لم يجز حملها على العموم، ولا غيره، إلا بقريئة تدل على المراد بها، وقد صرح الشيخ أبو بكر بن فورك بالقول بالعموم فقال في أصول الفقه: إذا ورد اللفظ تؤمل وطلبت أدلة الخصوص، فإن عدمت حمل على العموم، وحكى ذلك عن أبي العباس²⁸، والقول بأن العموم يبقى على عمومه ما لم يرد مخصص، هو "الظاهر من قول أصحاب الأصول والفقهاء"²⁹، وعليه يكون قول المالكية موافقا لقول الجمهور.

المبحث الثاني: تطبيقات القاعدة الأصولية على معاملات التجارة الإلكترونية

المطلب الأول: مفهوم التجارة الإلكترونية

التجارة الإلكترونية "هي كل معاملة تجارية بين البائع والمشتري ساهمت فيها شبكة الانترنت بصفة إجمالية أو بصفة جزئية، كالتزود بمعلومات عن طريق شبكة الانترنت أو شبكات تجارية أخرى تخص خدمة أو سلعة معينة لاقتنائها لاحقاً، وسواء تم التسديد إلكترونياً، بصك ورقي، نقداً عند التسليم أو بطريقة أخرى. وهنا يجب عدم الخلط بين التجارة الإلكترونية أهمها commerce وبين أداء الأعمال إلكترونياً (E-business) التي تعنى . تنفيذ الأعمال على الشبكة باستخدام تكنولوجيات الانترنت لزيادة دخلها، ومفهومها أشمل من مصطلح التجارة الإلكترونية، فهي تشمل عمليات بيع وشراء، وخدمة عملاء، وتعاون مع شركاء العمل، لشراء القطع الأولية، والتعاون على ترويج المبيعات، وتنفيذ أبحاث سوق مشتركة."³⁰ كما عرفت المنظمة العالمية للتجارة، بكونها: "أنشطة إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها وتسويقها وبيعها أو تسليمها للمشتري من خلال الوسائط الإلكترونية. وحسب هذا التعريف تشمل المعاملات التجارية ثلاثة أنواع من العمليات

أ - عمليات الإعلان عن المنتج وعمليات البحث عنه.

ب عمليات تقديم طلب الشراء وسداد ثمن المشتريات.

²⁸ إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، أبو الوليد. تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1995م، ج1، ص

239. 240.

²⁹ إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، أبو الوليد. تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1995م، ج1، ص

248

³⁰ قضايا اقتصادية معاصرة، إسماعيل حسين إسماعيل، وشكري رجب العشماوي، الدار الجامعية الإسكندرية مصر، 2014م، بدون رقم

الطبعة، ص 191، 192

ج عمليات تسليم المشتريات.³¹

والخلاصة "أن التجارة الإلكترونية نوع من عمليات البيع والشراء ما بين المستهلكين والمنتجين أو بين الشركات باستخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة"³²، ويكون ذلك عن طريق "أداء العمليات التجارية بين شركاء تجاريين باستخدام تكنولوجيا المعلومات المتطورة بغرض رفع كفاءة وفعالية الأداء"³³.

المطلب الثاني: أحكام التجارة الإلكترونية

"حكم التجارة الإلكترونية عبر وسائل نقل اللفظ

رغم حداثة وسائل الاتصال من هاتف وغيره، فلقد جاء الفقه الإسلامي بأحكام واضحة يمكن أن نسترشد من خلالها على الحكم الشرعي في إبرام العقود من خلال هذه الوسائل، التي لا يجتمع المتعاقدان فيها في مكان واحد.

فالتعاقد من خلالها لا يعد عقداً مستحدثاً، وإنما الوسيلة التي يتم من خلالها التعاقد هي وسيلة حديثة، والقاعدة الأساسية في إبرام العقود هي تحقيق الرضا لكلا العاقدين والتعبير عنه، وإظهاره بأية وسيلة مفهومة، فاللفظ ما هو إلا وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود

وعليه فإن الهاتف ما هو إلا آلة معتبرة عرفاً لتوصيل اللفظ إلى سماع الآخر، أما عدم رؤية أحدهما الآخر فليس له علاقة بصحة العقود، أو عدمها؛ لأن المطلوب في باب العقود سماع الإيجاب والقبول، أو التفاوض، أو إدراكها بأية وسيلة كانت، مما يحقق الرضا بين الطرفين

ومن خلال النظر في التعاقد من خلال الهاتف، فإنه من التعاقدات الشرعية، إذ يتم فيه نقل ألفاظ الموجب للموجب له، ويمكن أن نستدل ببعض نصوص الفقهاء واعتبارها أساساً لفكرة التعاقد بالهاتف، حيث قال النووي: "لو تناديا وهما متباعداً وتبايعا صح البيع"، فبعد المسافة لا يؤثر في العقد ما دام المتعاقدان يسمعان الإيجاب والقبول، وعليه فإن المسافة التي تفصل الموجب عن القابل في حالة التعاقد بينهما عن طريق الهاتف، لا تؤثر في العقد ما دام يسمعان بعضهما البعض.

كما يمكن تكييف التجارة الإلكترونية عبر وسائل نقل اللفظ بأنها عقد عن طريق إرسال الرسول؛ لأن كلا منهما يوصل لفظ الموجب للموجب له، ولقد بات من البديهي أن الفقه الإسلامي يعتبر الرضا هو الأساس

³¹ التجارة الإلكترونية، العيسوي، إبراهيم. المكتبة الأكاديمية القاهرة، مصر، ط 1، 2003 ص 11-12

³² التجارة الإلكترونية، العمري، خالد، دار الفاروق للنشر والتوزيع، مصر، 2000م، ص 23

³³ التجارة الإلكترونية، العمري، خالد، دار الفاروق للنشر والتوزيع، مصر، 2000م، ص 23

في إبرام العقود، بل ذهب الفقهاء إلى أبعد من هذا عندما اعتبروا التعاقد جائزاً باتخاذ أي مسلك آخر لا تدع ظروف الحال شكاً في دلالة على التراضي، لذا نجدهم متفقون على التعاقد بها،³⁴ "وخلاصة قرار المجمع الفقهي : أنه يصح الإيجاب، والقبول في البيع عن طريق الهاتف، ومؤتمر الفيديو، والإنترنت."³⁵

المطلب الثالث: تطبيقات القاعدة الأصولية على معاملات التجارة الإلكترونية

يمكن إعمال قاعدة العام يبقى على عمومه مالم يرد مخصص، في بيان حكم معاملات التجارة الإلكترونية من خلال توزيع عموم مفهوم التجارة الإلكترونية إلى نوعين:

(1) الدفع عند الاستلام

هي طريقة تمكن الزبون من معاينة السلعة، قبل الأداء، وعليه يتعبر العقد غير تام إلى ما بعد رضا الزبون عند التوصيل بالسلعة من طرف المكلّف بالتوصيل، لأنه - أي المشتري - يملك حق التراجع عن العقد، وذلك بعدم أداء ثمن السلعة للمكلّف بالتوصيل وتحصيل الثمن منه، وعليه يمكن إعمال القاعدة هنا من خلال أن البيع في قوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا)³⁶، لفظ عام فيبقى العام في حلية البيع على عمومه ولا مخصص له في هذه الحالة، لتوافر الشروط وانتفاء الموانع.

(2) الدروب شيبينغ

وهي طريقة يقوم عن طريقها البائع بوضع صور وفيديوهات لمنتجات لا يمتلكها، إلا أنه قد عقد اتفاقاً مع أحد الموردين أو أصحاب المحلات التي تباع بالجملة، مفاده أنه عندما تطلب منه سلعة معينة من متجره الإلكتروني، يرسل البائع الطلب للبائع بالجملة ويؤدي ثمنها، فيقوم البائع بالجملة بإرسالها إلى المشتري، ويمكن القول إن هذه المعاملة لا تصح، نظراً لدخولها في عموم النهي الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم كما جاء في سنن أبي داود: (حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، نَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بَشِيرٍ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ، عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ قَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَأْتِينِي الرَّجُلُ، فَيُرِيدُ مِنِّي الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِي أَفَأَتْبَعُهُ لَهُ مِنْ السُّوقِ؟ فَقَالَ: لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ.»³⁷

³⁴ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة المؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس الجزء الثاني 1410 هـ / 1990 م، ص 1227.

1228

³⁵ فقه النوازل، الجزائري، محمد بن حسين. طبعة ابن الجوزي ص 105، 106

³⁶ سورة البقرة، جزء من الآية 274

³⁷ أخرجه الإمام [الترمذي](#) في سننه وقال: "حديث حسن صحيح". أخرجه أيضاً الإمام [أبو داود](#) في سننه، وأخرجه الإمام [النسائي](#) في سننه، وأخرجه الإمام [ابن ماجه](#) في سننه.

خاتمة

إن الشريعة الإسلامية بشموليتها وصلاحياتها لكل زمان ومكان واشتمالها على قواعد تشريعية تنضوي تحتها من الوقائع ما يحصى مثمرة بذلك تجددًا وانسجامًا مع المتغيرات التي تصحب تغير الزمان والمكان والأحوال والأعراف ولعل هذه أهم وظيفة تقوم بها القواعد الأصولية ومنها قاعدة العام يبقى على عمومته ما لم يرد مخصص، وهي قاعدة كثيرة الاستعمال نظرًا لكونها تطلق عمومات الشريعة لتشمل كل ما يدخل في مسمى اللفظ إلى أن يرد ما يخصه في موطنه ويبقى العام عامًا بعد تخصيصه، ومن أهم ما استجد في عصرنا ما يتعلق بالتجارة الإلكترونية وتشعب تعاملاتها، وهو ما يمكن إعمال القاعدة فيه لاستنباط حكمه الشرعي المناسب له.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع
- أحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1995م.
- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين، أبو الحسن، علي بن محمد الأمدي، علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي، قام بتصحيحه: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان، وعلي الحمد الصالحي، مؤسسة النور بالرياض، ط1، 1387هـ.
- الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية، أحمد الطيب السنوسي، دار التدمرية الرياض السعودية، ط2، 2008م.
- البحر المحيط في أصول الفقه المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، دار الحديث القاهرة، دون رقم وتاريخ الطبعة، 1425هـ/2004م.
- التجارة الإلكترونية، إبراهيم العيسوي المكتبة الأكاديمية القاهرة، مصر، ط1، 2003م.
- التجارة الإلكترونية، خالد العمري، دار الفاروق للنشر والتوزيع، مصر، 2000م.

- التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1403 هـ - 1983 م.
- التقرير والتحبير [وهو] شرح ابن أمير الحاج على «تحرير الكمال بن الهمام» في علم الأصول، الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، وبهامشه: شرح جمال الدين الإسني المسمى «نهاية السؤل» في شرح «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للقاضي البيضاوي، المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر الطبعة: الأولى، 1316 هـ.
- شرح التلويح على التوضيح، عبيد الله بن تاج الشريعة، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1407 هـ / 1987 م.
- فتح الباري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.
- فقه النوازل للمحمد بن حسين الجيزاني، طبعة ابن الجوزي.
- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة،، بيروت، لبنان، ط8، 1426 هـ / 2005 م.
- قضايا اقتصادية معاصرة، إسماعيل حسين إسماعيل، وشكري رجب العشماوي، الدار الجامعية الإسكندرية مصر، 2014 م، بدون رقم الطبعة.
- القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الموافقات الجيلالي الميرني دار ابن القيم المام السعودية ودار ابن عفان القاهرة الطبعة الأولى 2002 م.
- القواعد الكلية والضوابط الفقهية، محمد شبير، دار الفرقان عمان الأردن ط1 سنة 2000 م.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريبي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- لسان العرب، ابن منظور، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

- مجلة مجمع الفقه الإسلامي ، الدورة السادسة المؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس الجزء الثاني 1410هـ / 1990م.
- المحصول، الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/1997م.
- مختار الصحاح، الرازي محمد بن أبي بكر، تحقيق يوسف الشيخ محمد ، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420/1999.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1389هـ/1979م.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت الطبعة: الأولى - 1412 هـ.
- المقدمات المهمات، لابن رشد الجد، تخريج زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 ، 1423هـ/ 2002 م،
- موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم تحقيق: د. علي دحروجنقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت الطبعة: الأولى - 1996م.
- نظرية التقعيد الأصولي ، أيمن عبد الحميد البدارين ، دار ابن حزم، دار الرازي سنة 1427هـ/ 2006م.
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول في علم الأصول، الجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، ضبطه وصححه ووضع حواشيه: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1420هـ/1999م.

والحمد لله رب العالمين لا شريك له



مركزية التربية الروحية في الفكر الإسلامي الإصلاحي: دراسة في مشروع أبي الحسن الندوي

د. عبدالفتاح صنيبي

دكتوراه: تخصص العقيدة والفكر الإسلامي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله
- فاس-المغرب.

مقدمة

إن الناظر اليوم إلى واقع الإنسانية يتضح له بما لا يدع مجالا للشك الانهيار الذي أصاب منظومة القيم التربوية والروحية، برز ذلك تغليب الجانب المادي على المنزع الروحي الفطري، وهذا ما أفرز تدهورا قيميا واجتماعيا غير مسبوق، حاد بالإنسان المعاصر عن مرتبة السمو المفترض أن يتحلى بها، ولم يقف الأمر عند الحد من الانحطاط التربوي، بل تعداه إلى انقلاب في النظر للدين وأصوله الروحية، معتبرا إياه عائقا يحول دون انخراط الإنسان في مجتمع المعرفة والحداثة.

وعليه، فإن الاشتغال ببيان أصول التربية الروحية لا يصح أن يدرج في باب الانشغالات الثانوية، بل يتعين اعتباره مطلبا لازما وواجبا مؤكدا، إذ إن ما يبرز تحت الإنسان المعاصر من ضيق روحي واضطراب تربوي وخلل فكري وأخلاقي إنما هو ثمرة الإعراض عن مقتضيات التزكية، ذلك أن الخطاب القرآني لم يأت بالتربية الروحية بوصفها تجربة ذوقية معزولة، بل أقامها نسقا ائتمانيا متكاملا، يميز بين ما هو فطري مشترك بين الناس كافة، وما هو كسبي يترقى فيه الإنسان على قدر استجابته لأمر الله وتحققه بواجب العبودية.

ويعتبر الفكر الإصلاحي من أجل العطايا النهضوية التي نهضت لمعالجة هذه الإشكالية في وجوهها المتعددة، وإن تباينت مسالكها التربوية بتباين مداخلها المعرفية، الأمر الذي أكسب تأسيس مسألة التربية الروحية حركية دالة وحيوية فاعلة، لارتكازه على المرجعية المنشئة للعلوم الإسلامية، وفي صدارتها القرآن الكريم والسنة النبوية.

غير أن عناية الفكر الإصلاحى التجديدي بالتربية الروحية على سبيل الإجمال لا يسلم من آفة التعميم والوصف، ما لم يسند إلى مثال علمي وعملي معين، يظهر الموقع الذي تحتله التربية الروحية عند رواد الإصلاح، بوصفها جهداً إنسانياً يأتلف في بنيته بين مطلق الوحي المتعالي عن قيود الزمان والمكان، وبين الفعل البشري المشروط بسياقاته التاريخية والاجتماعية.

لذا، ستحاول هذه الورقة العلمية مقارنة الأسس الروحية ضمن النسق الفكري لأبي الحسن الندوي، كنموذج تطبيقي في التناول العلمي لرواد الإصلاح للأسس الروحية التربوية، وسوف تنصب الجهود في البحث على الإجابة عن عناصر الإشكالية الآتية: ما موقع التربية الروحية في المنظومة الفكرية لأبي الحسن الندوي؟ ذلك أن كثيراً من الدراسات توجهت إلى دراسة جوانب كثيرة من شخصية الرجل الفكرية والعلمية والحركية، فأخفت شخصية العالم المجاهد شخصية الرباني العارف بالله، إذ بمقارنة هذا الجانب نقرب من بناء تصور متكامل عن حقيقة الرجل ومفاتيح بنائه العلمي والفكري والسياسي والاجتماعي وبلورة رؤية في كيفية توظيف منهجه في مواجهة التحديات المعاصرة.

من أجل ذلك فلا مندوحة من إبراز حجم المكانة التي يولمها هذا العالم الجليل للتربية الروحية، مع استحضار أنه يصعب على من تصدى للحديث عن أبي الحسن الندوي أن يحيط بجميع القضايا التي تناولها، ولا سيما قضية التربية الروحية؛ وذلك لسببين أساسيين:

- أولهما ضخامة الإنتاج المعرفي الذي خلفه الرجل في مختلف الحقول الفكرية والعلمية، بحيث تتوزع رؤاه بين العقيدة والفكر والتاريخ والتربية والدعوة، على نحو يجعل تتبع ملامح مشروعه مهمة تستدعي قراءة واسعة ومتأنية.

- وثانيهما أن القضية الروحية تمثل عند الندوي أس بناء الأمة وركن نهوضها، الأمر الذي يجعلها متداخلة ومتشابكة مع مجمل القضايا الأخرى التي عالجه؛ فهي حاضرة في تفكيره التربوي، ومضمرة في رؤيته الحضارية، وفاعلة في تحليله لواقع الأمة وأزماتها.

ولذلك يصبح تناول التربية الروحية في فكر الندوي عملاً مركباً، يتطلب فهماً لبنية مشروعه، ولطريقة تسرب البعد الروحي إلى سائر مفاصله، بما يظهر مركزية التزكية في وعيه الإصلاحى. وهكذا اقتضت الضرورة المنهجية حصر مباحث هاته الورقة في اثنين:

- المبحث الأول: تأصيل مفهوم التربية الروحية ومسارها في الفكر الإسلامى
- المبحث الثاني: معالم الشخصية الإصلاحية للندوي وجذور الانزلاق عن البعد الروحي

المبحث الأول: تأصيل مفهوم التربية الروحية ومسارها في الفكر الإسلامي

يأتي المحور امتداداً طبيعياً لبناء البحث، إذ يتجه إلى تفكيك الأصل المفهومي والشرعي الذي قامت عليه التربية الروحية في النسق الإسلامي، من خلال العودة إلى جذور مفهومي التربية والروح، وبيان الإطار الدلالي الذي جعلهما منطلقاً مركزياً في فهم الإنسان ومقاصد الشرع، ومن هذا المنظور، يتناول المحور المستوى المفهومي من حيث تحليل تطور دلالات التربية والروح في اللغة والتراث، واستحضار صيغ حضورها في القرآن والسنة.

وبذلك يبرز المحور الأرضية المنهجية لفهم الأساس الروحي في المشروع الإصلاحي للندوي في المحور اللاحق، عبر بيان أن التربية الروحية هي الأصل الذي تطورت منه الرؤى الإصلاحية في الوعي الإسلامي.

أولاً: مفهوم التربية الروحية

تنوعت المصطلحات التي تدل على التربية الروحية في التراث الإسلامي، بحسب اختلاف المقاصد والحقول العلمية؛ فقد استعمل القرآن والسنة ألفاظ التزكية والإحسان وتهذيب النفس وتطهير القلب، كما وظفها الغزالي¹ في إحياء علوم الدين، وابن القيم في مدارج السالكين²، وفي الفلسفة الأخلاقية الإسلامية استخدمت تعابير تهذيب الأخلاق وترقية القوى النفسية كما عند ابن مسكويه³ في كتابه تهذيب الأخلاق. وليس القصد من البحث أن يقيم على حدود المصطلح سياجا من التدقيقات اللغوية والاصطلاحية، ولا أن يشغل نفسه بتقليب وجوهه المتعددة في المدونات القديمة والحديثة؛ فذلك باب آخر له أهله وأدواته، وإنما يروم العمل لفت النظر إلى المركزية التي ما برحت التربية الروحية تحتلها في مسار الفكر الإسلامي، ولذلك لم يتوجه البحث إلى المفهوم في تجريده، بل إلى تمثله العملي في نماذج من التاريخ الفكري تجسدت فيها هذه الروح التربوية في أصفى صورها.

1- مفهوم التربية:

أ. مفهوم التربية لغة:

¹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج 3، ص 60.

² ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل السائرين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، الرياض، دار عطاءات العلم؛ بيروت، دار ابن حزم، ط2، 1441هـ/2019م، ج3، ص46.

³ ينظر: مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق ابن الخطيب، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، د.ت، ص64.

يستند مفهوم التربية في أصله اللغوي إلى الجذر «ر ب» الذي يفيد الزيادة والنماء والعلو، كما يورد ابن منظور بقوله: "ربا الشيء يربو ربوا: زاد ونما"⁴، وهو معنى يوضح أن التربية في أصلها فعل يهدف إلى تنمية الكائن وتجهيزه للتتبع عبر مسار متدرج.

أما ابن فارس فيبين في مقاييس اللغة أن مادة «ر ب ب» تدور على ثلاثة أصول كبرى: أصل يدل على الإصلاح والقيام على الشيء، إذ «الرب» عند العرب هو المالك والمصلح والقائم على الشأن، ومنه قولهم: «رب فلان ضيعته» أي تولى إصلاحها، و«سقاء مربوب» أي معتنى به، و«فرس مربوب» أي مهذب مصقول، وأصل ثان يدل على اللزوم والديمومة، كما في قولهم «أربت السحابة بالبلدة» إذا دامت عليها، و«أرض مرب» التي لا يزال بها المطر، و«الشاة الربى» الملازمة لبيتها أو ولدها، و«أربت الناقة الفحل» إذا لزمته، ثم أصل ثالث يدل على الضم والجمع، ومنه «الربابة» التي تجمع فيها القداح وكل ما ضم بعضه إلى بعض، ويرى ابن فارس أن هذه الأصول وإن بدت متباعدة ترجع في حقيقتها إلى قياس واحد يجمعها⁵.

ويضيف المعجم الوسيط دلالة صريحة في المجال التربوي بقوله: "(رب) الولد ربا وليه وتعهده بما يغذيه وينميه ويؤدبه فالفاعل راب والمفعول مربوب"⁶، وهو بيان يفصح عن البعد العملي الحسي لجذر التربية في الاستعمال العربي.

وإذا جمعت هذه الدلالات بعضها إلى بعض، تبين أن التربية في أصل وضعها اللغوي ليست مجرد تنمية ولا مجرد رعاية، بل هي فعل مركب يجمع بين إصلاح يراد به التكميل، وملازمة تراد بها الديمومة، وضم يقصد به جمع قوى المربوب بعد تشتتها، فهي عملية تخرج بها الذات من النقص إلى الكمال، لا دفعة واحدة، بل عبر سير متدرج يتعهد فيه المربي أحوال المربوب إصلاحا وتنمية وتنظيما، ومن ثم يتأسس المفهوم على رؤية تجعل التربية ولاية مستمرة، تقوم على إصلاح الشأن، وتعقب النمو، وجمع الطاقة المبعثرة في نسق واحد يتيح للكائن أن يبلغ صورته الأكمل.

وهذا البيان يتضح أن التربية، وفق أصلها اللغوي أقرب إلى أن تكون ممارسة تكاملية تصلح ما فسد، وتلازم ما نما وتجمع ما تفرق، فتؤسس للارتقاء الإنساني في أبعاده المختلفة، وهذا الأساس اللغوي يمهد لفهم

⁴ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ، ج14، ص304.

⁵ ينظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1389هـ/1979م، ج2، ص381-382.

⁶ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، القاهرة، دار الدعوة، د.ت، ج1، ص321.

التربية في النسق الإسلامي ولا سيما التربية الروحية من حيث إنها امتداد عملي لجوهر المعنى الكامن في هذه المادة، دون الخلط بين الجانب اللغوي والبعد العقدي الخاص بكلمة "الرب".

ب. مفهوم التربية اصطلاحاً:

يقول الراغب الأصفهاني: "الرب في الأصل التربية، وهو إنشاء الشيء حالاً فحالا إلى حد التمام"⁷، فالتعريف ينطلق من أصل لغوي ويجعل التربية نشأة وجودية تنتقل فيها الذات من طور إلى طور، على نحو يتعقب نقصها ويستدرجها إلى تمامها، فالتربية عند الراغب ليست فعلاً خارجياً يضاف إلى الشيء، بل هي إحياء قابليته الداخلية حتى يبلغ صورته الأكمل.

وتورد موسوعة لالاند الفلسفية أن التربية (l'éducation) هي: "مسار يقوم على تطور وظيفة أو عدة وظائف، تطوراً تدريجياً بالدربة، وعلى تجويدها واتقانها"⁸، هذا التعريف يحول التربية إلى عملية وظيفية تتعلق بتحسين الأداء وتجويد العمل وصقل العادات، فهي هنا ليست إنشاء لجوهر ولا تكميلاً لفطرة، بل تقنية للتربية السلوكية، ولئن اشترك هذا التصور مع الراغب في فكرة "التدرج"، فإنه يختلف عنه في جعل التربية فعلاً أداتياً ينصب على الوظائف لا على الإنسان في كليته، وعلى هذا الوجه يصبح التربوي عند لالاند أقرب إلى "صانع مهارات" منه إلى "مرب للذات"، وتغدو التربية جزءاً من منظومة الفعل التقني الحديث. أما فتحي الملكاوي فيذهب إلى أن التربية تحمل بعدين متكاملين: مؤسسياً يتمثل في المؤسسات التعليمية، واجتماعياً يتمثل في أثر الأسرة والمدرسة والإعلام والثقافة في بناء شخصية الفرد، ثم يوسع المعنى فيرى أن التربية هي تنمية الإنسان في جميع جوانب شخصيته من خلال التعليم والتأديب والوعظ والنصح والتهذيب، بما يحقق المقصد القرآني المتمثل في إقامة الخلافة والعمران⁹، بهذا يقدم الملكاوي تعريفاً يتجاوز ضيق "التطوير الوظيفي" عند لالاند، ويعيد التربية إلى مجال المقاصد القرآنية، حيث يكون الإنسان غاية النمو ومبدأه، ويكون الارتقاء جزءاً من حركة العمران، إنه تعريف يدمج بين الفرد ومجتمعه، بين العلم والعمل، ويجعل التربية فعلاً مقصدياً لا مجرد عملية فنية.

إذا نظرنا في هذه التعريفات نظر المقارنة، اتضح أن كل تعريف منها يعبر عن زاوية مخصوصة للنظر إلى التربية: فالراغب يعرفها من جهة ماهية الإنشاء والتمام، ولالاند يعرفها من جهة وظيفية الأداء، والملكاوي

⁷ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق نزار مصطفى الباز، جدة، د.ت، ص 245.

⁸ لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية بيروت-باريس، منشورات عويدات، د.ت، مجلد 1، ص 322.

⁹ ينظر: الملكاوي، فتحي حسن، الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، مفاهيمه ومصادره وخصائصه وسبل إصلاحه، هرنند، فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2020م، ص 21-22.

يعرفها من جهة المقصد والغاية، ومع أن بينهم تقاطعا في فكرة التدرج والنماء، فإن "نوع النماء" مختلف: فهو عند الراغب نماء الوجود، وعند لالاند نماء الوظيفة، وعند الملكاوي نماء الإنسان المكلف، وبناء عليه يظهر أن كل تعريف ينتمي إلى نسق معرفي يوجهه ويضبط حدوده: نسق لغوي وجودي عند الراغب، ونسق فلسفي وظيفي عند لالاند، ونسق مقاصدي إسلامي عند الملكاوي، والمقارنة تجلي أنه لا يمكن الاكتفاء بأي منها دون الآخر، لأن كل واحد منها يضيء جانبا من حقيقة التربية.

وإذا أريد بناء مفهوم جامع يستند إلى هذه التعريفات معا، وينغرس داخل النسق الفكري الإسلامي، أمكن القول إن التربية الجامعة بين اللغة والاصطلاح هي مسار إنشائي متدرج، يستخرج به ما أودع في الإنسان من قابليات، ويصلح به ما اعتري فطرته من نقص، وتجمع فيه قواه على نسق واحد، حتى يتهيأ للقيام بواجب العمران ومقتضى الأمانة، فيكون ارتقاؤه في نفسه شرطا لارتقائه في العالم.

فهذا المفهوم يجمع بين الإنشاء الوجودي لدى الراغب، والتطوير الوظيفي عند لالاند، والمقصد العمراني عند الملكاوي، في صياغة تجعل التربية فعلا يؤسس للارتقاء الأخلاقي والمعرفي والعماري معا، لا مجرد تدريب على مهارات، ولا مجرد تحسين وظائف، بل ترقية للإنسان في مداركه، ومشاربه، ومسالكه، حتى يتحقق له التمام الإنساني الذي جعل التكليف لأجله.

2- مفهوم الروح

أ. مفهوم الروح لغة:

نص ابن فارس في مقاييس اللغة على أن الجذر «روح» أصل كبير مطرد، يدل على سعة وفسحة واطراد... فالروح روح الإنسان، وإنما هو مشتق من الريح¹⁰، وهو أصل يظهر طبيعة الروح بما هي قوة لا تقبض في صورة، ولا تحد في حيز، بل تنساب في الجسد انسباب الريح في الفضاء، لا ترى ولكن يستدل عليها بما تحدثه من أثر الحياة والحركة والانبعاث، وهذا المعنى وحده يكفي ليضع الروح في مرتبة تتجاوز المادي إلى اللطيف، وتصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب اتصالا لا لغوا فيه ولا تشبيهه.

ويزداد البيان وضوحا بما جاء في كتب اللغة من أن الروح "ما به حياة الأنفس"¹¹؛ فليست الروح وصفا من أوصاف الجسد، بل هي الأصل الذي تقوم عليه حقيقة الحياة، وإذا كان الجسد لا يستمد حياته من ذاته،

¹⁰ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج2، ص 454.

¹¹ الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005م، ص 220.

فإن الروح هي التي تمنحه القدرة على أن يكون حيا، شاعرا، مريدا، متحركا، فهي مبدأ الوجود الإنساني لا تابعا من توابعه، ومن ثم كان انفصال الروح عن الجسد موتا، لا بمعنى توقف الحركة فحسب، بل بمعنى ارتداد الجسد إلى حقيقته المادية الأولى.

ثم يأتي ابن الأثير ليوسع دائرة الفهم مبينا أن استعمال الروح في القرآن والسنة جاء على معان متعددة: فهو روح الجسد، وهو الوحي، وهو القرآن، وهو الرحمة، وهو جبريل، وهو عيسى عليه السلام¹²، وهذه الكثرة ليست تشتتا دلاليا، بل دلالة على وحدة باطنة تجعل الروح مقاما تنزل فيه الحياة على اختلاف مستوياتها: حياة الأجساد بالروح، وحياة القلوب بالوحي، وحياة العقول بالمعنى، وحياة الأمم بالرسالة، وهكذا يجتمع في مادة «روح» أن تكون مبدأ الوجود الحيوي ومبدأ الوجود الإلهي ومبدأ الوجود المعنوي في الإنسان.

وإذا أخذت هذه الأصول اللغوية في نسق واحد، تبين أن الروح في اللسان العربي قوة إحياء وتفعيل وانكشاف؛ فهي التي تخرج الإنسان من الجمود إلى الفعل، ومن السكون إلى الحركة، ومن النقص إلى التكميل، وليست الروح مكونا جزئيا في الكيان الإنساني، بل هي التي تجعل هذا الكيان قابلا للترقي، مؤهلا للتكليف، مهيا لتلقي الخطاب الإلهي فحيثما كانت الروح كانت الحياة، وحيثما ضعفت الروح ضعفت الحياة، وحيثما انطفأت الروح انطفأت القدرة على إدراك المعنى.

ومن ثم، فإن أي قراءة للإنسان تبدأ من الروح أو تنتهي إليها، لأنها مناط الإنسانية ومحل الخطاب، وعليها ينعقد التكليف، وبها تحيا الذات الحيوية والذات المؤمنة والذات العاقلة، فالروح هي البرزخ الذي يصل عالم الحس بعالم المعنى، ويجعل الإنسان كائنا يتجاذبه الظاهر والباطن ويعيش في أفق يتجاوز مادته دون أن ينفصل عنها.

ب. مفهوم الروح اصطلاحا:

تتنوع التعريفات الاصطلاحية للروح عند العلماء، غير أن التنوع لا يدل على الاختلاف بمقدار ما يفصح عن سعة المفهوم وحضوره في الوعي الإسلامي؛ ذلك أن الروح بما هي حقيقة غيبية، لا تدرك بالحدود الجامدة، وإنما تتناول من خلال آثارها وتجلياتها في الإنسان، ولهذا جاء قول البغوي بأن الروح "جسم لطيف يحيا به الإنسان"¹³، ليضع الأساس الأول الذي يجعل الروح مبدأ الحياة في الجسد، لا يعرف وجوده إلا بما يحدثه

¹² ينظر: ابن الأثير، مجد الدين محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ/1979م، ج2، ص 271-272.

¹³ الزيد، عبد الله، مختصر تفسير البغوي، الرياض، دار السلام، ط1، 1416هـ، ج4، ص 492.

من أثر الإحياء، فالحياة دليل الروح، والروح سر الحياة، ويستأنف القرطبي المعنى فيقرر أن الروح جسم لطيف مخلوق لله، منسوب إليه إضافة تشریف، جعله سبحانه سببا لقيام الحياة في البدن، حتى كاد يجعل الروح والنفس اسما واحدا لاشتغالهما على المعنى الذي به يحيا الإنسان ويتحرك ويشعر¹⁴.

ويمضي ابن عاشور خطوة أبعد، فيحول النظر من الحياة الجسدية إلى الحياة الإدراكية، فيصف الروح بأنه "الموجود الخفي المنتشر في سائر الجسد الإنساني الذي دلت عليه آثاره من الإدراك والتفكير"¹⁵، فهو عنده أصل الوعي ومبدأ الشعور، وتتقوم به شخصية الإنسان منذ أن يكون جنينا¹⁶، وهكذا تتجاوز الروح عنده أن تكون مجرد محرك للبدن لتغدو مبدأ للمعنى قبل أن تكون مبدأ للمادة.

وحين يتم البحث عند ابن القيم، يتضح أن الروح ليست طبقة واحدة، بل مراتب متداخلة، إذ يفرق بين الروح التي بها حياة الجسد والروح التي بها حياة القلب، وهذه الأخيرة هي قوة المعرفة بالله، والإذعان له، ومحبتة، وانبعاث الهمة إلى طلبه، ونسبتها إلى الروح الحيوية كنسبة الروح الحيوية إلى البدن، فإذا غابت مات القلب وإن ظل الجسد متحركا، ومن هنا يصبح الإنسان بغير هذه الروح الإيمانية صورة لا جوهر فيها، وحركة لا حياة معها¹⁷.

ويأتي المراغي ليبرز جانبا آخر من حقيقة الروح، فيصفها "بجسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسرى فيها سريان الماء في الورد والنار في الفحم"¹⁸، فيظهر بذلك أن الروح ليست من جنس الأجسام، وإن وصفت بها، بل من جنس النور الذي لا يرى لذاته ولكن ترى به الأشياء، فهي مبدأ حياة ومبدأ إشراق في وقت واحد.

وبالتأمل في هذه التصورات المتعددة، يتبين أن العلماء وإن اختلفت عباراتهم، فقد اتفقوا على أن الروح أصل الوجود الإنساني، تتوزع آثارها في الإنسان على مستويات ثلاثة، فهي مبدأ الحياة الحيوية كما أشار البغوي والقرطبي، وهي مبدأ الحياة الإدراكية والشعورية كما بينه ابن عاشور، وهي مبدأ الحياة الإيمانية التي تجعل القلب حيا بالله كما قرر ابن القيم، وهي أخيرا لطيفة نورانية ترتقي بالإنسان عن عالم المادة إلى

¹⁴ ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م، ج10، ص24.

¹⁵ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج15، ص196.

¹⁶ ينظر: المرجع السابق، ج15، ص196.

¹⁷ ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الروح، تحقيق محمد أجمل أيوب الإصلاحي، جدة، دار علم الفوائد، د.ت، ص620.

¹⁸ المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1946م، ج4، ص176.

عالم المعنى كما وصفها المراغي، ومن التلاقي الخفي بين أقوالهم، يظهر أن الروح في النسق الإسلامي ليست جزءاً من الإنسان، بل الحقيقة التي تجعل الإنسان إنساناً، تجمع بين جسده وعقله وقلبه، وتربط بين عالم الشهادة وعالم الغيب، حتى يصير الكائن البشري مخلوقاً ذا طبائع مركبة، لا يتحدد بكثافة مادته، بل بلطفة روحه وسره الإلهي.

وعلى هذا الاعتبار تتأسس مقارنة الروح بما يليق بمقامها، فهي مبدأ الحياة ومبدأ الوعي ومبدأ الهداية، وهي الوديعات التي بها يتحقق الاستخلاف، ومن ثم يكون الاعتناء بها والارتقاء بمستوياتها الثلاثة عينه معنى التربية الروحية التي جاء بها الوحي.

3- مفهوم التربية الروحية

تطور مفهوم التربية الروحية داخل الفكر الإسلامي ليصبح عملية مقصودة تتجاوز تهذيب السلوك الظاهر إلى إصلاح الباطن وتزكية النفس، فقد جعل الغزالي التزكية أصل التربية، وعد إصلاح القلب أساساً يقوم عليه كل عمل، قائلاً: "فائدة إصلاح العمل إصلاح حال القلب وفائدة إصلاح حال القلب أن ينكشف له جلال الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله"¹⁹.

ويؤسس ابن تيمية المفهوم على العبودية الشاملة، رابطاً بين تزكية النفس وفعل المأمور وترك المحذور، إذ سعى فصلاً في كتابه فصل في "تزكية النفس وكيف تزكو بترك المحرمات مع فعل المأمورات"²⁰، ويرى أن صلاح القلب هو منشأ كل صلاح آخر²¹، ويزيد ابن القيم هذا التصور حين يجعل القلب محتاج في تربيته إلى ما يحتاج إليه البدن؛ فكما ينمو الجسد بالغذاء النافع والحماية، لا يزكو القلب ولا يصلح إلا بالإيمان والقرآن، وهما غذاؤه الذي يقويه ويظهره وينميّه، وما سواهما لا يفي بكمال المقصود، ولهذا ربط حياة القلب ونعيمه بزكاته وطهارته²².

إذا جمعت الخيوط التي تنتظم مفهوم التربية في اللغة، وما يستبين من حقيقة الروح في خطاب العلماء، أمكن القول إن التربية الروحية ليست إضافة عارضة تلحق بعلوم السلوك، ولا شعبة من شعب التربية

¹⁹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج4، ص 137.

²⁰ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004م، ج 1، ص 625.

²¹ ينظر: المرجع السابق، ج7، ص 187.

²² ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، تحقيق محمد عزيز شمس، الرياض، دار عطاءات العلم؛ بيروت، دار ابن حزم، ط3، 2019م، ج1، ص 73.

العامة، بل هي الجوهر الذي تتحد فيه ماهية الإنسان وغايته، ذلك أن الروح بما هي موضع الحياة والوعي والهداية، لا تستوفي قابليتها إلا بعمل يلزمها، يظهر صفاءها ويوقظ قواها ويجمع تشتتها على قصد واحد، ومن هنا كانت التربية الروحية فعلا إنشائيا يعيد الإنسان إلى أصل فطرته، وفعلا إصلاحيا يداوي ما يعرض لها من ظلمات، وفعلا ترقيا يفتح أمامها مسالك الارتفاع من مجرد الحياة إلى حياة المعنى.

ومن اللافت أن الدراسات الحديثة التي تناولت التربية الروحية لم تنصرف إلى بناء تعريف لهذا المفهوم، بل عرضته غالبا في سياق عموميات تتعلق بالتهذيب والإحسان وتنمية البعد القيمي، دون أن تتجه إلى البحث في سرها المؤسس الذي يربط الإنسان بأصله الغيبي، ويجعله قابلا للتكليف والاهتداء، ومن ثم فإن بناء المفهوم في امتداده الإسلامي يقتضي إدراك أن التربية الروحية هي العمل الذي تبعث به الروح في الإنسان مرة أخرى.

وبناء على ذلك، يمكن صياغة مفهوم جامع للتربية الروحية على النحو الآتي: التربية الروحية هي مسار تعهد وترق، يعاد به للروح صفائها، وللنفس توازنها، وللإنسان وحدته الباطنة، حتى يصبح مستعدا للقيام بحق العبودية ومقتضى الاستخلاف، ويقدر على تحويل الحياة من مجرى العادة إلى مجرى الهداية. وهو مفهوم يظهر أن التربية الروحية ليست طريقا فرعيا، بل هي أصل الإصلاح ومنتهاه؛ بها يكتمل الإنسان في باطنه، وبكمال ينهض المجتمع والأمة.

ومن هذا الزاوية، يتبين أن مشروع أبي الحسن الندوي لا يمثل خروجا عن الامتداد الإصلاحى، ولا قطيعة مع جذوره، بل هو استمرار واع له، استوعب أبعاده النفسية والعقدية والسلوكية والحضارية، ثم أعاد صياغتها بما يلائم زمن المادية الجارفة وأزمات الإنسان الحديث.

المبحث الثاني: معالم الشخصية الإصلاحية للندوي وجذور الانزلاق عن البعد الروحي

يأتي هذا المحور امتدادا طبيعيا لما سبق حيث يسعى إلى تفكيك المبدأ الناظم لمشروعه، وهو البعد الروحي باعتباره عصب الإصلاح، وقطب الرعى في بناء الإنسان والأمة، فالمقصود في المحور ليس مجرد بيان عناية الندوي بالتركيز بوصفها جانبا تعبديا أو سلوكيا، بل الإفصاح عن الأساس الروحي الذي يقوم عليه تصوره للتغيير: كيف فهم أزمة الأمة في جوهرها أزمة روحية؟ وكيف بنى مشروعه الإصلاحى على إعادة بعث الإيمان في القلوب قبل إعادة ترتيب الهياكل والمؤسسات؟

وانطلاقا من الإشكال الرئيس، يسعى المحور إلى مقارنة الأساس الروحي في فكر الندوي من خلال مستويين متكاملين، مستوى الشخصية الإصلاحية، ومستوى التأصيل النظري والتربوي.

أولاً: معالم من شخصية أبي الحسن الندوي

تميزت الأمة الإسلامية عبر تاريخها بسلسلة ممتدة من رجالات الصلاح والإصلاح الذين تعاقبوا عبر القرون، فكان وجودهم دليلاً على حياة الأمة واستمرار عطائها الروحي والفكري، وهذه السلسلة الإصلاحية على اختلاف مشاربها وتوجهاتها ومناهجها تشترك في غاية واحدة هي إصلاح الأمة وإعادة توجيه طاقتها نحو مقاصدها العليا، مهما تنوعت مدارسهم الفكرية، وتباعدت بيئاتهم الجغرافية، وتغايرت الوسائل والآليات التي اعتمدها، وقد شكل التنوع الواسع مصدر غنى للمنظومة الإسلامية، لأنه أتاح للأمة تعدداً في منابعها العلمية، ومرونة في مسالكها التربوية، ووضوحاً في رؤيتها الإصلاحية.

وفي الامتداد التاريخي، يبرز أبو الحسن الندوي باعتباره حلقة مضيئة في مسار الإصلاح الإسلامي²³، فقد جمع في شخصيته ملامح العالم المربي، والمصلح صاحب الرسالة، والمفكر الذي يسعى إلى إعادة بناء الوعي الإسلامي من جذوره، ومن هنا تظهر الحاجة العلمية إلى تسليط الضوء على مشروعه التربوي والإصلاحي، والنظر في الأسس التي بني عليها، والقواعد التي استند إليها، والغايات التي وجهت عمله الفكري والدعوي. غير أن استقصاء حياة الندوي بتفاصيلها ليس أمراً يتسع له المقال، لذلك ستم الإشارة إلى بعض المعالم الجامعة التي تساعد في فهم مشروعه الإصلاحي، وتمهد للانتقال إلى تحليل رؤيته في التربية الروحية، وإبراز مكانتها في البناء العام لفكره، فهذه المعالم تعد مدخلاً أساسياً لفهم طبيعة خطابه، ومركزات منهجه، وخصوصية موقعه ضمن مسار الإصلاح الإسلامي الحديث.

■ المعلم الأول: الدعوة إلى الإصلاح

أجمع ثلة من كبار العلماء والمفكرين على أن أبا الحسن الندوي واحد من أعمدة الإصلاح في العصر الحديث، بما تميز به من صفاء البصيرة وشمول العلم وحيوية الرسالة؛ حتى عده بعضهم من القلائد الذين ترجع إليهم مختلف التيارات الإصلاحية في العالم الإسلامي، لما جمع في شخصه "فهو عالم مصلح وداعية مخلص"²⁴، ولم يكن هذا التقدير من فراغ، بل من إدراك عميق بأن الرجل لم ينشغل بالعلم لذاته، ولا بالدعوة بوصفها خطاباً وعظياً، بل حمل مشروعاً متكاملًا غايته إحياء الروح الإصلاحية التي بها تستعيد الأمة فاعليتها ورسالتها.

²³ ينظر: رابطة العالم الإسلامي، الشيخ أبو الحسن الندوي، بحوث ودراسات، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1424هـ، ص 387.
²⁴ مصطفى السباعي تقديم كتاب، الندوي، أبو الحسن علي الحسني رجال الفكر والدعوة في الإسلام، بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1428هـ/2007م، ص 8.

ومن شدة وعيه برسالة الإصلاح ومراتب رجاله، صنف كتابه الجامع "رجال الفكر والدعوة في الإسلام"²⁵، متتبعا فيه خيوط المسار الإصلاحي التي نسجها أعلام الأمة في لحظات التحول الكبرى، ولم يكن هذا التتبع عمل مؤرخ يجمع أخبار الرجال، بل كان استكشافا للسنن التي تنهض بها الأمة وتخبو، وتحقق بها الهداية أو تنطفئ، فالندوي وهو يستعرض مسار أولئك المصلحين، إنما يعرض صورة أخرى لذاته، وقانونا لفهم الإصلاح يربط بين العلم والعمل، وبين صفاء الروح وقوة الحجة، وبين اليقظة الإيمانية والنهوض الحضاري.

■ المعلم الثاني: الجمع بين العلم والعمل

لقد تميز الشيخ أبو الحسن الندوي بغزارة علمه وسعة اطلاعه وفقهه لروح الشريعة ومقاصدها، فضلا عن فقه عصره وإدراكه لعلوم زمانه وتحولاته، فقد حاز من الأدوات ما مكنه من النظر في قضايا الأمة نظرا مركبا، يجمع بين الرواية والدراية، وبين التحليل العقلي والبصيرة الروحية.

غير أن ميزته الكبرى لم تكن مجرد امتلاك العلم، بل كانت ربط العلم بالعمل؛ إذ آمن أن العلم الذي لا يورث صاحبه نهضة في السلوك ولا يبعث فيه همة الإصلاح، إنما هو معرفة ناقصة لا تثمر أثرا، وهو الأمر الذي جعل القرضاوي إلى وصفه أنه من العلماء الربانيين الذين جمعوا بين العلم والعمل والدعوة²⁶، ذلك أن الندوي نفسه قد اختار مصطلح الربانية "ليعبر بها عن التزكية التي عني بها القرآن"²⁷، ولهذا جاب أقطار العالم الإسلامي والغربي²⁸، يخاطب العلماء والجماهير داعيا إلى أن يتحول العلم إلى رسالة، وأن يتحول الفقه إلى عمل، وأن تستعاد في الأمة روح المنهج النبوي الذي لا يفصل بين البيان والتبين، ولا بين النظر والعمل.

ومن دلائل رسوخه العلمي وتمازج شخصه أنه كان محبا للعلم والعلماء، يستضيء بسيرهم، ويجعل من مناهجهم زادا لرسالته، فقد ترك أعلام كبار أثرا بالغا في تكوينه، وكان كثير الثناء عليهم والترحم لهم، من أمثال ابن تيمية، وأحمد السرهندي، وعبد القادر الجيلاني²⁹، وغيرهم ممن جمعوا بين العلم والهمة الجهادية والإصلاح الروحي.

■ المعلم الثالث: الاعتزاز بالانتماء إلى العالم الإسلامي

²⁵ ينظر: المرجع السابق.

²⁶ ينظر: القرضاوي، يوسف، أبو الحسن الندوي كما عرفته، دمشق-بيروت، دار القلم، الدار الشامية، 1999م، ص5.

²⁷ المرجع السابق، ص5.

²⁸ ينظر: المرجع السابق، ص7.

²⁹ ينظر: الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، مرجع سابق، ج1 و2.

على الرغم من أن أبا الحسن الندوي هندي المنشأ، فإن انتماءه الحقيقي لم يكن محصوراً في حدود الجغرافيا ولا في إطار القوميات الحديثة، بل كان انتماء للأمة الإسلامية في امتدادها الرسالي، فقد أدرك منذ بدايات تكوينه، أن القوة المعنوية التي يحملها ليست مستمدة من وطن معين، بل من الانتساب إلى رسالة خاتمة جعلت الأمة بصرف النظر عن أقاليمها وأعراقها جماعة شاهدة على الناس، ومن هذا الوعي رأى الندوي أنه الأقدر على تمثيل هم الأمة، وأن ما حمله إياه العلماء والقادة من مهام دولية لم يكن تكليفاً شخصياً، بل تعبيراً عن الثقة برجل ينظر إلى العالم الإسلامي بوصفه وحدة حضارية واحدة.

وقد كان يقرر في وضوح لا لبس فيه، أن التحول العالمي شرقاً وغرباً لن يتحقق إلا بانتقال القيادة "إلى العالم الإسلامي الذي يقوده سيدنا صلى الله عليه وسلم برسالاته الخالدة ودينه الحكيم"³⁰، ولم يكن يعميه عن هذا الأفق ما أصاب المسلمين من ضعف أو علل؛ إذ كان يرى أنهم رغم كل ذلك "فإنهم هم الأمة الوحيدة على وجه الأرض"³¹ التي ما تزال تمتلك الأسس الروحية والأخلاقية المؤهلة لقيادة العالم من جديد.

ولم يكن انتماء الندوي إلى الجزء العجمي من الأمة حاجزاً بينه وبين الاعتراف بالدور المركزي للعرب في حمل الرسالة، فقد كان يرى أن العرب بما جمعوه زمن الرسالة من صفاء الفطرة وقوة البأس والصدق في التضحية والبذل، هم الجماعة التي استطاعت أن تقود الإنسانية إلى السعادة، وأن التاريخ أثبت أنهم كلما احتضنوا الدعوة الإسلامية ونهضوا بها تحقق فيهم معنى القيادة، ولذلك كان يردد أن قيادة الإنسانية اليوم ممهدة ميسورة للعرب³²، إذا هم عادوا إلى الطريق الذي سلكوه أول مرة طريق الإخلاص للدعوة واحتضانها والتفاني في سبيلها وتفضيل منهج الحياة الإسلامي على كل المناهج³³.

■ المعلم الرابع: شمول الفهم لقواعد التغيير

وإذا كان الحديث عن البعد الروحي في مشروع أبي الحسن الندوي يعد امتداداً طبيعياً لما تقدم من تحليل لموقع الروح في البناء التربوي الإسلامي، فإن هذا التركيز لا يعني بحال من الأحوال أن الرجل يؤمن بأن

³⁰ الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المنصورة، مكتبة الإيمان، د.ت، ص 228.

³¹ المرجع السابق، ص 229.

³² ينظر: المرجع السابق، ص 256.

³³ ينظر: المرجع السابق، ص 256.

النهوض يختزل في الجانب الروحي وحده، أو أن إصلاح الأمة يتحقق بانبعث الباطن دون تعهد الظاهر، فالندوي كان شديد الوعي بأن الروح وإن كانت أصل الإصلاح ومبدأه، فإنها لا تثمر أثرها إلا إذا اقترنت بأسباب القوة المادية والتنظيم العملي، ولذلك نجده يؤكد أنه "بجوار الاستعداد الروحي يلج في الاستعداد الصناعي والحربي والتنظيم العلمي الجديد ويتحدث عن الاستقلال التجاري والمالي"³⁴، وهو بهذا يجسد عقلية "الفهم العميق لكليات الروح الإسلامية في محيطها الشامل"³⁵، حيث لا يتقابل العلم والعمل ولا تتنافى القوة الروحية والقوة المادية، بل تتساندان في بناء حياة إنسانية متوازنة.

ولم يكن انتقاد الندوي للغلبة المادية التي طغت على الحضارة الحديثة خروجاً عن التوازن، ولا دعوة إلى انكفاء روحي يزايل مقتضيات العمران، بل كان تنبيهاً إلى اختلال أصاب الإنسانية حين جعلت المادة غاية بدلاً من أن تكون وسيلة، ومع ذلك فإن وعيه بهذا الخلل لم يدفعه إلى مجازاة بعض ردود الفعل التي غلت في الاتجاه المقابل؛ فقد نقد المسار الروحي الذي انتهجته بعض التيارات الصوفية كردة فعل على "الحكومات الشخصية المستبدة، والفلسفات الخاطئة، والأديان المحرفة، على الاستهانة بقيمة الإنسان والخط من قدره وشرفه"³⁶، وقد رأى أن الدعوة المتحمسة إلى الفناء، والمبالغة في إنكار الذات إنما هي صورة أخرى من صور فقدان التوازن، لأنها تضعف الطاقة الأخلاقية التي تقوم عليها حياة الإنسان، وهو بذلك يوجه النقد للاتجاه المتطرف من الصوفية³⁷.

وبمقتضى هذا الفهم كان الندوي يقف بين طرفي الإفراط والتفريط، فبين النصرانية التي "تذم الحياة الأرضية وتكرهها"³⁸، والحضارة الغربية التي "تهتم بالحياة كما تهتم النهم بطعامه"³⁹، اختار الندوي منظور الإسلام الذي ينظر إلى الحياة بتوازن، ومن ثم كان يؤكد أن العالم ومكوناته "ليس حجر عثرة في سبيل جهودنا الروحية الخصبة"⁴⁰، بل فضاء تتحقق فيه العبادة بمعناها الواسع حيث تتساند الروح والمادة في تحقيق مقاصد الهداية والعمران.

ثانياً: جذور الانزلاق عن البعد الروحي

³⁴ سيد قطب، مقدمة/ مرجع السابق، ص 14.

³⁵ مرجع السابق، ص 13.

³⁶ الندوي، صلاح الدين، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال، القاهرة، الدار السلفية، ط 1، 1991م، ص 187.

³⁷ ينظر: المرجع السابق، ص 187.

³⁸ الندوي، ماذا خسر العالم بالخطأ المسلمين، مرجع سابق، ص 111.

³⁹ المرجع السابق، ص 111.

⁴⁰ المرجع السابق، ص 112.

حين يقف أبو الحسن الندوي أمام واقع الأمة، لا ينظر إليه بعين المؤرخ الذي يكتفي برصد الحوادث، ولا بعين السياسي الذي يتتبع التحولات وإنما بعين المصلح الذي يحسن قراءة مواضع المرض قبل مظاهره، ولذلك كان من أول ما تنبه إليه أن الانهيار الذي أصاب الأمة لم يكن انهيار قوة ولا ضعف إدارة، بل انهياراً روحياً وهو عين ما عبر عنه بقوله إن الإنسانية تعيش حالة "إفلاس روحي"⁴¹، وإن العالم شرقاً وغرباً غارق في "أزمة روحية"⁴²، وإن هذه الرزايا المتراكمة ليست إلا خسراناً للإنسانية في جوهرها قبل أن تكون خسراناً لحضارتها.

وهذا الفهم يتوجه الندوي إلى تشخيص جذور الانزلاق عن البعد الروحي، معتبراً أن ما أفسد مسار الأمة ثلاثة منزلقات كبرى، منزلق تفسير الانهيار الحضاري خارج منطق التزكية والإيمان، والبعد عن الإسلام وأصوله، والتأثر بالحضارة المادية التي جردت الإنسان من قواه الباطنة، وهذه في نظره ليست وقائع سياسية أو فكرية فحسب، بل انحرافات روحية أحدثت شرخاً في علاقة الأمة بربها، وقطيعة بينها وبين رسالتها، وانكساراً في مصدر قوتها، ولذلك لا يستقيم بحث القضية الروحية لدى الندوي إلا بالوقوف عند هذه الجذور التي رأى أنها أصل الداء ومبتدأ الانهيار.

1. منزلق تفسير الانهيار الحضاري خارج منطق التزكية والإيمان

يقول الندوي: "تسمعون الناس يتحدثون عن الأزمات والمشكلات... يتحدثون عن أزمات اقتصادية، وأزمات سياسية، وأزمات الحكم وأزمات الاجتماع، ولكني أعتقد أن هناك أزمة واحدة لا ثنائية لها، هي أزمة الإيمان وأزمة الأخلاق"⁴³، يظهر قول الندوي رحمه الله رؤية منهجية في تشخيص جذور الانزلاق عن البعد الروحي داخل الواقع الإسلامي، فبدل أن ينشغل بما ينشغل به عامة المحللين من تعداد الأزمات القطاعية للاقتصاد والسياسة والاجتماع، يتجه الندوي إلى تحليل بنيوي عميق يميز بين الأزمة الأصل والأزمات الفرع. إن منهجيته هنا تقوم على مبدأ معرفي مهم وهو تمييز العلة عن الأثر، فالأزمات الاقتصادية والسياسية ليست في نظره عللاً قائمة بذاتها، بل تجليات لخلل يضرب في صميم الكيان الإنساني للأمة، انطفاء الإيمان وضمور الأخلاق، وهذا التحليل يتجاوز التفسير الظرفي أو التاريخي إلى تفسير أنطولوجي-قيمي، يجعل الروح مركز الفعل الحضاري، ويعتبر تراجعها سبباً لانهيار البنى المادية مهما بلغت من التنظيم والإحكام.

⁴¹ المرجع السابق ص 225.

⁴² المرجع السابق، ص 228.

⁴³ الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، إلى الإسلام من جديد، القاهرة، مطابع المختار الإسلامي، د.ت، ص 95.

وعلى المستوى الفكري تقدم هذه الرؤية نقداً ضمنياً للمقاربات الوضعية التي ترجع الأزمات إلى عوامل اقتصادية أو سياسية، معتبرة أن تحسين الهياكل كفيل بتجاوزها، أما الندوي فيرى أن تلك المقاربات تغفل أصل المشكلة، لأنها تعالج البنية الخارجية دون إعادة بناء الإنسان من داخله، وبذلك ينسجم تحليله مع مناهج الإصلاح الإسلامية الكبرى التي جعلت التزكية شرطاً لكل نهوض، ومع أطروحات فكرية معاصرة تؤكد أن القيم المؤسسة هي التي تخلق الفاعلية الحضارية لا مجرد الأدوات أو الأنظمة.

وتبين هذه المقاربة أيضاً عن إطار معياري في قراءة الظواهر، فالأزمة لدى الندوي ليست اختلالاً وظيفياً يمكن تجاوزه بالتقنية، بل هي خلل روحي ينعكس على بنية الوعي والسلوك، فلا يجدي معه دواء اقتصادي أو سياسي ما لم يستعاد الأصل الإيماني، ومن هنا يفهم قوله إن هذا العصر يعيش "أزمة واحدة لا ثانية لها"⁴⁴، لأن الأزمة الروحية عنده هي المنبع الذي تتدفق منه بقية الأزمات، والمعيار الذي تقاس به صحة المجتمعات وفعاليتها الحضارية.

إن تحليل الندوي بهذا الشكل يعيد رسم العلاقة بين الروح والعمران، ويضع الأخلاق والإيمان في موضع البنية التحتية للحضارة، لا كقيمة زائدة أو مشتغل بها وعظياً، لذلك يمكن القول إن رؤيته ليست مجرد تشخيص أخلاقي، بل أطروحة حضارية كاملة تؤسس لتفسير جديد للانحيار والنهوض، يجعل من التربية الروحية محورياً لازماً لكل مشروع إصلاحي معاصر.

إن البعد عن العامل الإيماني والتزكوي هو نقطة الانزلاق التي مهدت الطريق لهيمنة المظاهر، واستسلام النفوس للمغريات، وتراجع المعنى الروحي أمام ضغط الحياة المادية، ويحمل الندوي هذا التراجع مسؤولية العجز عن مواجهة "المغريات الفاتنة"، هذه الحضارة الساحرة، هذه الحياة الرعناء"⁴⁵، لأن الإيمان الذي لا يتجدد كما تتجدد الدعوة المادية يفقد قدرته على المقاومة.

2. منزلق البعد عن الإسلام وأصوله

وفي معرض تناوله لمنزلق الابتعاد عن الإسلام وأصوله، يذهب الندوي إلى أن العدول عن الشريعة وإهمال هدايات الإسلام في شؤون الحياة كافة، هو أحد جذور الانحطاط الذي تعيشه الأمة، فهذا الابتعاد ليس مجرد تقصير فردي، بل تحول حضاري خطير يفضي إلى فقدان الأمة لبوصلتها الروحية والفكرية، ويجعلها

⁴⁴ المرجع السابق، ص 95.

⁴⁵ الندوي: أحاديث صريحة مع إخواننا العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص 44.

نهباً للتيارات المادية الغالبة، ولهذا يصف الندوي حال العصر بقوله، "دأ هذا العصر الذي لا ينجح فيه الدواء ولا يؤثر فيه العلاج هو الاستغناء التام عن الدين"⁴⁶، وهي عبارة تلخص رؤيته بأن كل محاولة للهوض لا تنطلق من أساس إيماني ثابت، ولا تستند إلى مقاصد الشريعة وأصولها، إنما تظل محاولة مجتزأة تعالج الأعراض وتترك العلة الأكبر دون مساس.

ومن ثم يصبح البعد عن الإسلام في نظر الندوي ليس مجرد سبب من أسباب الضعف، بل العلة المركزية التي تتفرع عنها بقية مظاهر الانهيار في الأخلاق والفكر والاجتماع والسياسة، وهو ما يجعل العودة إلى الأصول وإحياء التربية الروحية ضرورة لردم هذا المنزلق وإعادة الأمة إلى مسارها الحضاري الصحيح، ولذلك لا غرابة أن تجد الندوي قد ألف كتاباً أسماه "إلى الإسلام من جديد"⁴⁷.

يؤكد أبو الحسن الندوي في تحليله النقدي أن أحد أهم أسباب التراجع الروحي في المجتمعات الإسلامية يتمثل في تحول الدين إلى صورة دون حقيقة⁴⁸، ومظهر بلا جوهر، فحين يشير إلى أن "كثيراً من المجتمعات الإسلامية أصبحت صورة إسلامية وفقدت الحقيقة الإسلامية"⁴⁹، فإنه يلفت الانتباه إلى خلل نوعي يمس بنية الوعي الديني نفسه، حيث ينفصل السلوك الديني عن مقاصده الروحية، وتغدو الممارسات الدينية أقرب إلى التقاليد منها إلى التعبد بمعناه القرآني، هذا التشخيص يؤسس لبداية الانزلاق؛ إذ إن ضياع البعد الروحي يحدث أولاً في مستوى الوعي والمعنى قبل أن يظهر في مستوى السلوك الاجتماعي أو الأخلاقي.

فالندوي لا يفصل بين صورة الإسلام وحقيقته؛ فالصورة في نظره قد تبقى محفوظة في الشعارات والطقوس ولكن الحقيقة تهت حين ينزاح المسلم عن روح الإسلام التي تزكي النفس، وتوقظ الضمير وتشد القلب إلى ربه، وفي هذا الانفصال بين الصورة والجوهر يحدد الندوي أحد بؤابر الانزلاق، إذ تصبح الأمة حاملة لاسم الإسلام لا لقيمه وتمسكة بقشره دون لبه، فإذا هي كما قال عاجزة عن "أن تقهر الحقائق أو تنتصر عليها"⁵⁰، لأن الصورة المجردة لا تبرز حقيقة ولا تقاوم باطلاً ولا تنهض بإنسان ولا بأمة.

⁴⁶ الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص 205.

⁴⁷ ينظر: الندوي، إلى الإسلام من جديد، مرجع سابق.

⁴⁸ ينظر: المرجع السابق، ص 33.

⁴⁹ الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، أحاديث صريحة مع إخواننا العرب والمسلمين، القاهرة، دار الصحوة، ط 1، 1405هـ/1985م، ص 42.

⁴³.

⁵⁰ الندوي، إلى الإسلام من جديد، مرجع سابق، ص 34.

ومن هنا جاءت دعوته المتكررة إلى العودة إلى حقيقة الإسلام لا إلى مظهره، وإلى الروح لا إلى القالب، لأن غياب الروح عن جسد الأمة شبيه بغياب الروح عن الجسد الفرد، حركة بلا حياة، وصخب بلا أثر، وقوة ظاهرية تخفي تحتها هشاشة عميقة، وهو ما لخصه في قوله: "نحتاج إلى حقيقة الإسلام والإيمان للظفر على الحقائق المبنوثة في العالم"⁵¹.

وتتوضح رؤية الندوي حين يشرح حقيقة الإسلام التي يدعو الناس إلى التحلي بها، فهي ليست مجرد التزام ظاهري، بل في جوهرها، "معرفة الله تبارك وتعالى، معرفة تحرر من عبودية الدنيا وزخارفها ومظاهرها"⁵²، فالمعرفة الحقيقية بالله كما يصورها تنشئ مسافة نقدية بين الإنسان والمادة، وتعيد ترتيب الأولويات في ضوء معيار إيماني يقوم على "إثارة الآخرة على الدنيا"⁵³، ومن ثم فإن الانزلاق عن البعد الروحي يبدأ حين تتراجع هذه المعرفة وحين تتحول الدنيا من وسيلة إلى غاية، فيفقد الإنسان ميزانه الداخلي الذي به يتحقق السمو والتزكية، وهكذا يتأسس مشروعه الإصلاحية على أن إصلاح الروح هو الشرط الضروري لاستعادة العمل الصالح والفاعلية الحضارية.

يتسق تحذير الندوي من تحول المجتمعات الإسلامية إلى صورة بلا حقيقة مع تحليله التاريخي لانهيار المدينيات الكبرى التي افتقدت قاعدة روحية صلبة؛ فالبعد عن حقيقة الإسلام عنده ليس انزلاقاً فردياً فحسب، بل هو مسار حضاري يفضي إلى التهاوي والسقوط، وفي ضوء هذا المعنى يمكن فهم قوله في شأن المدينية الرومانية والبيزنطية: "ماذا كان عاقبة هاتين المدينتين؟ إنهما انهارتا أمام الإسلام الزاحف، أمام الإسلام الحقيقي، أمام الإسلام الإنساني..."⁵⁴، فالسقوط هنا نتيجة طبيعية لتمدد غارق في البذخ، متشبث بالمظاهر والزخارف، فاقد لميزان التزكية ومعرفة الله، وهو ذاته المنزلق الذي يحذر الندوي من أن تقع فيه الأمة إذا اكتفت بصورة الإسلام دون حقيقته.

وفي المقابل فإن الإسلام حين كان مؤسساً على البعد الروحي، استطاع أن يحدث انقلاباً حضارياً غير مسبوق، لأنه لم يقدم نموذجاً مادياً بقدر ما قدم إنساناً محرراً من العبوديات قوياً في قيمه، بسيطاً في ملبسه ومظهره، لكنه عظيم في رسالته، ومن ثم فإن انتصار الإسلام على تلك المدينيات لم يكن انتصار قوة على قوة، بل انتصار روح على خواء وانتصار منظومة تربوية قادرة على إنقاذ الإنسان من ظلمه لنفسه

⁵¹ المرجع السابق، ص 34.

⁵² الندوي، أحاديث صريحة مع إخواننا العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص 42-43.

⁵³ المرجع السابق، ص 42-43.

⁵⁴ المرجع السابق، ص 43.

ولغيره، بذلك تظهر صلة الندوي بين البعد عن الإسلام كمنزلق روحي، وبين فقدان المجتمعات لمصدر قوتها؛ كما يبرز أن إحياء التربية الروحية ليس مطلباً إيمانياً فحسب، بل هو شرط لاستعادة الدور الحضاري الذي أداه الإسلام يوم كان قائماً على حقيقته الأولى.

3. منزلق التأثر بالحضارة المادية

من جذور الانزلاق عن البعد الروحي في نظر الندوي ذلك التأثر الجارف بالحضارة الغربية المادية؛ فهو يعده قاصمة الظهر وثالثة الأثافي التي كرس في وجدان المسلمين إشكالات التخلف والانقسام والخمول، إذ ترتب عليه انسحابهم "من ميدان الحياة وتنازلهم عن قيادة العالم وإمامة الأمة"⁵⁵، فالحضارة المادية بما تبثه من قيم الاستهلاك ونزعات فردية، وعبادة للتقنية لم تكتف بأن تزح الروح من موقع المركز، بل أفرغت الفعل الإنساني من غايته، فصار المسلم يتطلع إلى النموذج الغربي لا يستفيد من أدواته، بل لينسخ روحه ويعيد إنتاج نظريته "في طرائق التفكير ومناهج الحياة وأنماط العادات والتقاليد، وفقدان الهوية الثقافية وإن أدت إلى مسخ شخصية الأمة الإسلامية"⁵⁶.

ينظر الندوي إلى أن جذور ذلك التأثر هو البعد عن منهج الأنبياء، فحين "تجردت من كل ما خلفته النبوة من تعاليم روحية، وفضائل خلقية، ومبادئ إنسانية"⁵⁷، مالت إلى المادية في جل جوانبها الحياتية وموجهة لمسارها وتصوراتها الكلية للحياة والإنسان والكون، وما ذلك إلا "لاستهانتها المستمرة بالتربية الخلقية وتغذية الروح"⁵⁸.

لا ينظر الندوي إلى التأثر بالحضارة المادية بوصفه ظاهرة اجتماعية فقط، بل بوصفه منزلقاً تربوياً روحياً بدأ بفقدان الإيمان الحي، واستكمل بالانغماس في مظاهر الحياة الحديثة دون قدرة على مواجهتها⁵⁹، ولذلك كانت صرخاته المتتابعة دعوة للعودة إلى "إيمان جديد"⁶⁰، يقوى على التحديات، لأن تجدد الإيمان في نظره هو شرط استعادة دور الأمة في العالم، وهو السبيل الوحيد لتحرير الإنسان من الانسحاق تحت الحضارة المادية.

⁵⁵ الندوي، ماذا خسر العالم بالخطايا المسلمين، مرجع سابق، ص 225.

⁵⁶ رابطة العالم الإسلامي، الشيخ أبو الحسن الندوي - بحوث ودراسات، مرجع سابق، ص 374.

⁵⁷ الندوي، ماذا خسر العالم بالخطايا المسلمين، مرجع سابق، ص 225.

⁵⁸ المرجع السابق، ص 225.

⁵⁹ ينظر: الندوي، إلى الإسلام من جديد، مرجع سابق، ص 103.

⁶⁰ ينظر: الندوي، أحاديث صريحة مع إخواننا العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص 44.

فأسباب البعد عن التربية الروحية عند الندوي غير متعلق بزمان أو مكان أو حضارة معينة، فمتى سادت المادية وتغلغلت في النفوس وسكنت النظم الحاكمة للمجتمع سقطت وانهارت، ويضرب لذلك بمثال المدنية الرومانية والبيزنطية التي كان من أسباب انهيارها ... "البذخ والترف اللذان قد بلغا القمة وإلى حد لا يتصور، لا نستطيع أن نلم بحقائق من المدنية الرومانية، وعن انتهائها، وعن تدنّيها، وعن دقة شعورها، وعن إمعانها في الإسراف، وعن شغفها بالمظاهر والزخارف"⁶¹.

لقد وجه الندوي نقداً لاذعاً للعالم الغربي⁶² وماديتيه الدوائية وإصراره بالتركيز على البعد المادي للإنسان وإغراق الإنسانية بإيدولوجيته البعيدة، فالاستعمار الذي سلط على الهند مثلاً وغيرها حسب الندوي قلب نظام الفكر فيها "رأساً على عقب من حيث لا يشعر أهلها فتقاصرت الهمم في الدين وخدمت جذوة القلوب وانطفأت شعلة الحياة الدينية، وانصرفت الرغبات والأهواء والتنافس الطبيعي من الدين والروحانية إلى المعاش والمادة، وقلت مرغبات الجهد في الدين والعلم وما يتصل بالروح والقلب، وتوافرت المزهديات والمثبطات عنه"⁶³، وذلك شأن العالم الإسلامي بأكمله، فكانت تلك بداية نهاية الصراع بين المادية والروحانية المتبقية في رموز رجال التربية وأتباعهم حتى "لفظ هذا العهد الروحي نفسه الأخير، وتلاه عهد المادة، وأصبحت الدنيا سوقاً ليس فيها إلا البيع والشراء"⁶⁴.

غير أن هذا الإنكار للحضارة الغربية⁶⁵ ومناهجها ليس على إطلاقه، فالرجل رحمه الله يفرق بين ما نتجه الغرب مما يفيد الإنسانية وما يخرّبها، فإن كان رافضاً لماديتها الصرفة منهجاً في تربية الإنسان فإنه أثنى على ما توصلت إليه مما يفيد الأمة في مجموعة من المجالات، فالأمم الأوروبية كما خبرها "برغم إفلاسها في الروح والأخلاق وبرغم عيوبها الكثيرة ... قوية الوعي المدني والسياسي قد بلغت سن الرشد في السياسة، وأصبحت تعرف نفعها من ضررها"⁶⁶.

⁶¹ المرجع السابق، ص 43.

⁶² ينظر: رابطة العالم الإسلامي، الشيخ أبو الحسن الندوي، بحوث ودراسات، مرجع سابق، ص 376.

⁶³ الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص 210-211.

⁶⁴ المرجع السابق، ص 211.

⁶⁵ ينظر: رابطة العالم الإسلامي، الشيخ أبو الحسن الندوي – بحوث ودراسات، مرجع سابق، ص 384.

⁶⁶ الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص 252.

وجملة القول فإن استيعاب تصور الندوي للإصلاح يستلزم الوقوف على جذور الانزلاق عن الأساس الروحي في التاريخ الإسلامي؛ إذ لم يتشكل مشروعه في فراغ، بل انبنى على وعي عميق بأسباب التراجع التي كبحت فاعلية الروح في الأمة وأوهنت أثرها الحضاري.

خاتمة

إذا انتهى النظر في مشروع أبي الحسن الندوي، تبين أننا بإزاء حقيقة لا يدفعها المرید ولا ينكرها العارف، وهي أن التربية الروحية ليست فرعاً من فروع الإصلاح، بل هي روحه التي بها يكون وبدونها لا يكون، فكيف ينهض إصلاح لا روح فيه أو تستأنف رسالة بلا تزكية أو تشاد حضارة على غير عماد الإيمان؟ لقد بين الندوي على سنن الحكماء الذين جمعوا بين العلم والعمل، أن إصلاح الظاهر لا يستقيم ما لم يتخلق الباطن، وأن ما تسميه المناهج الحديثة تنمية أو بناء مؤسسيا لا يغني عن بناء الإنسان، وأن بناء الإنسان لا يتم إلا من حيث يبني قلبه قبل أن تبني أدواته.

من هذا المنظور لم يكن الندوي يستدعي التربية الروحية استدعاء الواعظ الذي يذكر المتعبدین ببعض فضائلهم، بل استدعاء المصلح الذي يوقن أن الروح أصل العمران، وأن قيمة الأمة من قيمة ما تحمل من معاني الإيمان، فالمشكلة في تقديره ليست مجرد اختلالات سياسية أو اقتصادية، بل اختلال في الحضور الوجودي للإنسان المسلم؛ حضور غلبت عليه المادية فصار يسكن العالم ولا يسكنه المعنى، وهذه هي عين الأزمة التي وصفها هو بالإفلاس الروحي، وعبر عنها غيره بالفراغ القيمي؛ وكلاهما يشيران إلى مرض واحد، سقوط الإنسان من مقام الاستخلاف إلى مقام الاستهلاك، إذ يتحرك في العالم بلا قبلة ويعمل بلا نية وينتج بلا روح.

لهذا فترية الروح عند الندوي ليست ترفاً معرفياً، بل فرضاً واجباً على الأمة، لأن صلاح العالم الإسلامي لا يكون إلا باستئناف العمل التربوي المؤيد بالإيمان؛ عمل يربط العقل بالوحي، والفعل بالخلق والنهضة بالعبودية، وهذا الاستئناف لا يتحقق إلا بإعادة بناء الإنسان عبر عملية تخلق تجعل القيم مقاماً في النفس لا محفوظة في الكتب، وتجعل الرسالة سلوكاً معموراً لا شعاراً مرفوعاً، فليس المقصود عنده تجديد الخطاب بقدر ما هو تجديد الإيمان نفسه، ولا تحديث الوسائل بقدر ما هو إحياء المقاصد ولا إصلاح البنى بقدر ما هو إصلاح النفوس التي تبني هذه البنى.

ومن هنا تتبدى القيمة الحقيقية لمركزية التربية الروحية في الفكر الإسلامي الإصلاحي من خلال مشروع الندوي أنها ليست خاتمة الإصلاح بل بدايته، وليست ظلاً للتربية العقلية بل أصلاً لها، وليست ملحفاً للنهضة الحضارية بل شرطاً لوجودها، فكل مشروع لا يجعل الروح في مركزه يولد بلا قلب، وكل نهضة لا تشيد على الإيمان تسقط في أول اختبار، وكل أمة تفقد تربيتها الروحية تفقد قدرتها على الشهادة على الناس، وبذلك نستخلص أن مشروع الندوي في قراءته القرآنية واستلهامه النبوي ونقده الحضاري، إنما هو

دعوة إلى استئناف روعي شامل يعيد الإنسان إلى قلب رسالته، والأمة إلى سكينه إيمانها، والحضارة إلى ميزان أخلاقها، والتربية إلى أصلها التزكوي الأول.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن الأثير، مجد الدين محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ/1979م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1389هـ/1979م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللفهان في مصايد الشيطان، تحقيق محمد عزيز شمس، الرياض، دار عطاءات العلم؛ بيروت، دار ابن حزم، ط3، 2019م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الروح، تحقيق محمد أجمل أيوب الإصلاحي، جدة، دار علم الفوائد، د.ت.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل السائرين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، الرياض، دار عطاءات العلم؛ بيروت، دار ابن حزم، ط2، 1441هـ/2019م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ.
- رابطة العالم الإسلامي، الشيخ أبو الحسن الندوي، بحوث ودراسات، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1424هـ.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق نزار مصطفى الباز، جدة، (د.ن)، د.ت.
- الزيد، عبد الله، مختصر تفسير البغوي، الرياض، دار السلام، ط1، 1416هـ.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط1، 1964م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005م.
- القرضاوي، يوسف، أبو الحسن الندوي كما عرفته، دمشق-بيروت، دار القلم، الدار الشامية، 1999م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م.
- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية بيروت-باريس، منشورات عويدات، د.ت.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، القاهرة، دار الدعوة، د.ت.
- المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1946م.
- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق ابن الخطيب، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، د.ت.
- الملكاوي، فتحي حسن، الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، مفاهيمه ومصادره وخصائصه وسبل إصلاحه، هرنندن، فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2020م.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني، أحاديث صريحة مع إخواننا العرب والمسلمين، القاهرة، دار الصحوة، ط1، 1405هـ/1985م.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني، إلى الإسلام من جديد، القاهرة، مطابع المختار الإسلامي، د.ت.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1428هـ/2007م.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المنصورة، مكتبة الإيمان، د.ت.
- الندوي، صلاح الدين، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال، القاهرة، الدار السلفية، ط1، 1991م.



هيرمينوطيقا الاستشراق- أدوات فهم وتأويل برنارد لويس للإسلام

د. سامي فسيح

دكتوراه في الفكر الإسلامي

جامعة الحسن الثاني، كلية بنمسك، المغرب.

مقدمة:

يشكّل البحث في طبيعة الخطاب الاستشراقي واحدًا من المسالك المركزية لفهم كيفية تشكّل صورة الإسلام في الوعي الغربي الحديث، ولا سيّما حين يتعلق الأمر بالقراءات التي تتوسّل أدوات تفسيرية تتجاوز الظاهر النصّي إلى بنياته العميقة ودلالاته الباطنة. وفي هذا السياق يبرز اسم برنارد لويس (Bernard Lewis) (1916-2018) بوصفه أحد أبرز ممثلي المدرسة التاريخية التحليلية في الاستشراق المعاصر، إذ أسهمت كتاباته في تشكيل أطر معرفية وتأويلية ما تزال مؤثرة في السياسات الثقافية والفكرية الغربية.

غير أنّ طريقة لويس في تفسير الظواهر الإسلامية أثارت جدلاً واسعاً، لأنها لا تنطلق من الحياد المنهجي، بل من منظومة تأويلية خاصة تمنح المعنى وفق تصوّر مسبق عن الإسلام وطبيعته ووظيفته الحضارية. وهذا ما يجعل السؤال عن «الهيرمينوطيقا» الكامنة وراء أعماله سؤالاً ملجأ لفهم بنيته الفكرية وأثره المعرفي.

تتجلى إشكالية هذا البحث في محاولة الكشف عن طبيعة الهيرمينوطيقا التي اعتمدها لويس في قراءته للإسلام: هل هي هرمنيوطيقا تُعنى بالفهم التاريخي المحايد، أم أنها تتأسّس على تصوّرات مسبقة تجعل

التأويل أداة لإعادة تشكيل المعنى بما يخدم رؤية مخصوصة عن الشرق؟ ومن هذا السؤال يتفرع سؤال آخر عن علاقة هذه الهرمينوطيقا بالجدل الفلسفي الواسع حول مفهوم التأويل، حيث شهد المفهوم نفسه تطوراً كبيراً من التأصيل اللغوي واللاهوتي، إلى التأويل الوجودي عند هيدغر، ثم إلى الهرمينوطيقا الحوارية عند غادامر والريبة عند ريكور، وهي مسارات جعلت مفهوم الهرمينوطيقا متعدد الدلالات بين الفهم، والتفسير، والنقد، والاشتباه. ويهدف هذا البحث إلى رصد هذه السياقات المعرفية الكبرى، ثم تحديد الموقع الذي يمكن أن تُدرج فيه هيرمينوطيقا لويس.

يعتمد البحث أساساً على المنهج الوصفي الاستقرائي، من خلال قراءة نصوص لويس، وتتبع أدواته التأويلية، دون الانشغال بنقد الاستشراق في عمومته إلا بقدر ما يخدم فهم آليات القراءة عنده.

ويرتكز البحث على الفرضية الآتية: أن لويس لا يشتغل ضمن الهرمينوطيقا الكلاسيكية أو الفلسفية، بل يوظف مجموعة أدوات تأويلية انتقائية تضفي على الظواهر الإسلامية معاني أحادية نابعة من رؤية تاريخية مسبقة، كما ينطلق البحث من فرضية ثانية مفادها أن تأويل لويس للإسلام يرتبط بنموذج معرفي مخصوص في الفكر الغربي يُعيد إنتاج ثنائية «الشرق/الغرب» داخل النصوص والدلالات.

وتستند هذه الدراسة إلى كتب برنارد لويس، وعدد من الكتابات السابقة التي تناولت نقد الاستشراق، مثل أنور عبد الملك، وأعمال إدوارد سعيد، وعدد من الدارسين الغربيين الذين أشاروا إلى الطابع الإيديولوجي لتأويل في الاستشراق الكلاسيكي، غير أن هذه القراءات لم تتناول بشكل مباشر البنية التأويلية العميقة التي توجه قراءات برنارد لويس. ولهذا يسعى البحث الراهن إلى سدّ هذه الثغرة من خلال تحليل البنية التأويلية عند لويس عبر نصوصه الأصلية. وتأتي خطة البحث منسجمة مع هذه المقاربة؛ إذ تُعنى أولاً بتحليل مفهوم الهرمينوطيقا والجدل الدلالي حوله، ثم تنتقل إلى تتبع الأدوات التأويلية التي اعتمدها لويس في تفسير الإسلام، وصولاً إلى خاتمة تستخلص أهم نتائج الدراسة.

الأصل الميثولوجي لمفهوم الهرمينوطيقا:

إذا أردنا أن نفهم الجذور التأويلية التي تسند مفهوم الهرمينوطيقا في الفكر الغربي، فلا بدّ من العودة إلى أصله الأسطوري ورمز الوسيط الذي جسّده هرمس في الأسطورة الإغريقية. يشير هذا الأصل الميثولوجي إلى وظيفة وسيطية أساسية: تحويل ما هو خارجيّ/غامض إلى ما هو مفهوم وبشريّ؛ أي أن يتولّى هذا الوسيط قراءة إشارات عالم أعلى أو مختلف، وتفسيرها، ثمّ ترجمتها إلى مُعطيات مفهومة للمؤمن أو المتلقي العادي. ومن هنا اشتقّ مصطلح Hermeneutics الذي صار يشير، لاهوتيّاً وفلسفيّاً، إلى فنّ التفسير ووسائله.

فتقول الأسطورة أنّ هرمس Hermetes أحد الأولمبيين، وهم اثنا عشر إلها أسطوريا يأتي في مقدمتهم زيوس الذي تعتبره الأسطورة والد إله التجارة، والذي كان أيضاً رسولاً لزيوس إلى باقي الآلهة وصلة الوصل بين عالمهم وعالم البشر، حيث كانت هذه الشخصية -صاحبت النعل المجنح والسرعة الفائقة- تنقل إلى البشر رسائل وأسرار الآلهة⁽¹⁾. ونظراً للفجوة الكبيرة بين عالم البشر وعالم الآلهة فقد قام هرمس الذي يتقن لغة الآلهة بإعادة إنشاء وإنتاج المعاني، وفك رموز الرسائل غير الواضحة حتى يستطيع البشر فهمها. ومن هنا ارتبط اسم هرمس بتحويل كلّ شيء يقع خارج دائرة الفهم والإدراك البشري إلى شيء قابل للفهم والإدراك⁽²⁾، وهو الاسم الذي اشتقّ منه لفظة هرمينوطيقا Hermeneutics.

تُجسّد أسطورة هرمس ثلاث وظائف عملية في التأويل:

(1) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تعريب: وجيه قانصو، (الدار العربية للعلوم- ناشرون ط. الأولى 1428 هـ - 2007م)، 21.
(2) علي الرباني الكلبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، تعريب: داخل الحمداني، (مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ط الأولى، 1434 هـ - 2013م)، 18.

أولاً. التعبير عن الرسالة المنقولة من جهة عليا؛

ثانياً. تفسير دلالاتها وأبعادها؛

ثالثاً. ترجمتها إلى لغة قابلة للإدراك البشري.

وهذه الوظائف لا تمثل اختراعاً لمجال فكر محدد، بل هي عمليات فطرية في الفهم الإنساني، لكن استعمال لفظة الهرمينوطيقا أعطى لهذه الوظائف صبغة نظرية ومجالية خاصة ضمن التقليد الغربي.⁽³⁾ لذا فإنّ الهرمينوطيقا ليست سوى آلة تأويلية تؤدي دور الوسيط الذي يقوم به هرمس: إقحام المجهول في أفق الممكن في الفهم البشري.

ومع ذلك، يجب التنبيه إلى أنّ هذا الأصل الأسطوري لا يجعل الهرمينوطيقا مجالاً معزولاً عن تقاليد تأويلية أخرى. فبالإمكان تشبيهها بعلم أصول الفقه أو أصول التفسير في التراث الإسلامي من ناحية الوظيفة (أي: وضع قواعد ومنهجيات لاستخلاص المعاني)، فبالنسبة لأصول الفقه تشترك معه في كونها أيضاً: "منهج الوصول للفهم، وتبيين قواعده وشروطه." ⁽⁴⁾ إلا أنّهما لا يتطابقان في كثير من التفاصيل المنهجية، فوجود التأويل وأساليبه في البيئة الإسلامية لا يعني وجوده بالمفهوم الغربي للكلمة ولذلك يقول دايفيد جاسبر: " لدى التقاليد الدينية الكبرى غير اليهودية والمسيحية، نظاماً تأويلياً مختلفاً، وطرقاً خاصة في قراءة نصوصها المقدسة." ⁽⁵⁾ أي أن الاختلاف جوهرى في السياق التاريخي والمنهجي: فقد نشأت علوم الآلة الإسلامية في بيئات معرفية ولغوية خاصة، وبلورت أطراً منهجية صارمة لضبط التأويل (مثل قواعد اللغة، أصول الفقه،

⁽³⁾ ويرنجر جيتروند، تطور الهرمينوطيقا اللغوية- من البدايات إلى عصر التنوير، قضايا إسلامية معاصرة العدد 59-60 (صيف وخريف 1435هـ-2014م)، 64. علي الرباني الكلبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، 29. عادل مصطفى، فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامار، 21.

⁽⁴⁾ علي الرباني الكلبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، 24.

⁽⁵⁾ دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، 42.

مباحث الحديث)، بينما مرّ مفهوم الهرمينوطيقا بتحوّلات تاريخية وفلسفية ألقت عليه معانٍ متباينة وغالبًا متغيرة.

ويُهمنا التمييز المنهجي بين الهرمينوطيقا والعلوم الإسلامية التأويلية لأمرين: الأول، لكيلا نخلط بين الوظيفة والسياق؛ فكلٌّ يؤدي وظيفة التأويل لكن ضمن أطر مبنية على افتراضات معرفية مختلفة. الثاني، لأننا حين نكشف عن جذور الهرمينوطيقا الأسطورية، نكون قد وضعنا الأساس لتحليل كيف تُستَخدم هذه الآلة التأويلية في قراءات الحداثة والمعرفة العلمانية، وهي القراءة التي سنربطها لاحقًا بمنهج برنارد لويس في تأويل الإسلام.

مفهوم الهرمينوطيقا:

تعرف موسوعة لالاند الفلسفية الهرمينوطيقا بأنها: "تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب -شرح مقدس-، تقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزي."⁽⁶⁾

وقد حظيت في هذا التعريف كما هو ملاحظ بمزيد اختصاص بالكتاب المقدس، وهذا لأن دافعية تطوير الهرمينوطيقا في الفكر الغربي منذ العصور الوسطى تأتت من محاولات فهم الإنجيل.

عُرِّيت الهرمينوطيقا وحافظت على هذا اللفظ اليوناني في كثير من الكتابات العربية، ويُشار إليها أيضاً بالتأويلات كما عند طه عبد الرحمن⁽⁷⁾، والفسارة وهي نحت استله مشير باسيل عون من الأصل الثلاثي

⁽⁶⁾ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، (منشورات عويدات بيروت- باريس)، 2- 555

⁽⁷⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، (المركز الثقافي العربي، ط الأولى 1995م)، 38.

فَسَرَ واقترحه تعريبا للهيرمينوطيقا ذات الأصل اليوناني⁽⁸⁾، وعربت كذلك بالتأويلية، ونظرية التفسير⁽⁹⁾، وغيرها...

وتُعتبر الهرمينوطيقا استعمالا لفظيا يونانيا قديما مشتقا من فعل هرمينوين Hermeneuein، $\acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\tau\nu$ ، والذي يعني في اللغة العربية: يُفسّر، أمّا الاسم فهو Hermeneia فيعني: تفسير، وقد يُشار إليها أحيانا في بعض الكتابات الفرنسية والإنجليزية بـ Interpretation والتي يرى هيدجر أنها لا تعبر عن معنى الهرمينوطيقا التي تشير عادة إلى تفسير نصوص قديمة من لغة أخرى ومن ثم فهي تؤدي بالضبط معنى الاتصال بشيءٍ مغاير في صميمه ولكنه قابلٌ للفهم رغم ذلك، أما Interpretation فتفتقر لتلك الدلالة على تناول شيءٍ أجنبي مختلف⁽¹⁰⁾، وهي الوظيفة التي مرت بنا في أسطورة هرمس، الذي ينقل المعارف المتفوقة على مستوى الإدراك البشري، إلى مستوى إدراكهم.

تأثير المرجعية الفلسفية في التأويل:

إنّ العمل الهرمينوطيقي لا يحدث في فراغ؛ بل يخضع لمرتكزات معرفية وفلسفية تشكّل أفق المفسّر وطريقة تعامله مع النصّ. لذلك فإن فهم قراءة أي مفسّر-وسائلها وحدودها- يتطلب بيان المرجعيات الفلسفية التي تنطلق منها عملية التأويل. وباختصار يمكن تقسيم هذه المرجعيات إلى نماذج متباينة: هرمينوطيقا الإيمان، التي تقرّ بثبوتية النصّ ومصدره الإلهي ومن ثمّ تسعى لاستخراج الهداية منه؛ وهرمينوطيقا الشكّ، التي تقارب النصّ بمنهج نقدي ومادي/تاريخي، وتضع الفرضيات تحت اختبار الشكّ والتحقيق.

⁽⁸⁾ مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، (دار المشرق بيروت- ط: الأولى، 2004)، 8.

⁽⁹⁾ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (المركز الثقافي العربي، ط: الأولى 2014)، 13.

⁽¹⁰⁾ عادل مصطفى، فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامار، (الهنداوي، 2016)، 18.

أي أن كل القراءات تتم انطلاقاً من تصور خاص، فلا توجد قراءة كونية أو بريئة. “⁽¹¹⁾ كما قال أوغسطينوس.⁽¹²⁾

تتأسس هرمينوطيقا الإيمان على قاعدتين أساسيتين: قبليّة سلطة النصّ (الثبات) والقبول بوجود هداية إلهية تتطلب استخراجاً روحياً. لكن ذلك لا يعني بالضرورة قفزة إيمانية عمياء؛ إذ كثير من القراء المؤمنين يصلون إلى الإيمان عبر سياق نقدي وفلسفي قبليّ—أي يأسسون إيمانهم عبر براهين فلسفية ثم يلتقون بالنصّ بوصفه مُكمّلاً لما ثبت لديهم. لذلك، فإن عملية التأويل في البيئة الإسلامية لا تنفصل عن سلسلة متقدمة من الضوابط النقدية والعقلية ثم الدلالية واللغوية اللغوية التي تؤهل المفسّر للوصول إلى فهم سديد.

على الجانب الآخر، هرمنوطيقا الشكّ التي برزت بقوة في العصور الحديثة وازدهرت على امتداد القرون الثلاثة الماضية، تتبّى موقفاً نقدياً من الثوابت وتدرس النصّ بوصفه منتجاً تاريخياً يخضع لعمليات تفسيرية وظروف اجتماعية وسياسية.

هذا الصدام بين قراءتين -الإيمانية والنقدية- يفسّر جزئياً اختلاف القراءات ونتائجها، وفيه تُفهم قراءة برنارد لويس؛ لأن لويس، وفقاً لما سنحلّل لاحقاً، ينتهي إلى منظومة معرفية علمانية ومادية تنحو إلى إعادة تفسير الظواهر الدينية عبر مفاهيم تاريخية وسياسية واجتماعية.

⁽¹¹⁾ المصدر نفسه، 66.

⁽¹²⁾ أوغسطينوس القديس Augustine saint: أشهر أباء الكنيسة اللاتينية، ولد في طاجسطة -اليوم سوق أهراس [بالجزائر]- بنوميديا في 13 تشرين الثاني 354م، مات في إيبوتا 14 آب 430. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (دار الطليعة- بيروت ط الثالثة، 2006)، 117.

عندما نفحص المراجع الفلسفية الحديثة التي بلورت الهرمينوطيقا الغربية -من ظاهراتية هوسرل، إلى هايدغر واهتمامه بالأنطولوجيا، ثم غادامر بمفهوم الحوار بين الأفقيين، وريكور بتركيزه على اللغة ودور الرموز— نرى أثرًا واضحًا على كيفية نظر المفسر إلى النص. هايدغر مثلاً ينقل الهرمينوطيقا من فن تفسير النصوص إلى تحقيقٍ لأنطولوجيا الوجود؛ بينما غادامر يعطي الفهم طابعًا حواريًا بين أفق المؤلف وأفق المفسر. ريكور بدوره يجعل اللغة وسيلة الكشف عن المعنى. هذه التحولات الفلسفية أنتجت هرمنوطيقا متعددة: بعضها يفتح الباب لتعدد القراءات والنسبية المعرفية؛ وبعضها يعطي التأويل طابعًا وجوديًا لا منهجيًا صرفًا.

ومن هنا تنشأ أهمية فهم المرجعية الفلسفية عند برنارد لويس: إن تبنيّه لأطر عقلانية حدائية وعلمانية وماركسية تاريخية يجعل قراءته للإسلام قراءة متأثرة بمنهج الشك التاريخي، وتقود إلى نتائج تفسيرية تميل إلى اختزال البنى الثقافية والدينية في متواليات سببية سياسية أو اجتماعية. لذا، فإن تحليل هذه المرجعيات أمر ضروري لفهم كيف تتحول الهرمينوطيقا الفلسفية إلى أدوات تبريرية في قراءة نصوص وحضارات أخرى.

الهرمينوطيقا وتطور دلالاتها التاريخية:

لم تعرف الهرمينوطيقا باعتبارها مصطلحا وميدانا للتأويل استقرارًا دلاليًا واحدًا؛ بل تطوّرت تسميات وتعريفات ومناهجها باختلاف الأزمنة والحقول الفكرية. حتى قال ويرنج جينروند: " لا يتمثل تاريخ الهرمينوطيقا كعلم مع تاريخ مصطلح هرمينوطيقا نفسه." ⁽¹³⁾ لذلك فإن أول خطوة في تحديد معناها هي تتبع تاريخ تعريفها وسياق تحولها.

⁽¹³⁾ ويرنج جينروند، تطور الهرمينوطيقا اللغوية- من البدايات إلى عصر التنوير، 64

في أصولها الكلاسيكية ارتبطت الهرمينوطيقا بمسألة التفسير اللغوي للأشعار والنصوص، أرسطو مثلاً تناول مسائل الإشارات والدلالات في مؤلفاته (14)، وخصص لقضية التفسير المقالة الثانية من المقالات الست التي ينطوي عليها الكتاب، ويُطلق على هذه المقالة الثانية اسماً مبتكراً: في التفسير.⁽¹⁵⁾ وقد أشار أرسطو إلى هذه المقالة في الأصل اليوناني بـ باري هرميناس Peri Hermeneias، مما يوضح أنه كان من أوائل من استعمل لفظة مشتقة من الهرمينوطيقا في الدلالة على التفسير، حيث أنّ المطلب الأول في التفسير هنا يقوم على تحليل العمل الأدبي تحليلًا شكلياً من حيث بنيته وأسلوبه.⁽¹⁶⁾

بعد ذلك بقرون تأتي كنيسة العصور الوسطى المتبنية لهرمينوطيقا أوغسطينوس والآباء المؤسسين إلى حدود القرن الثالث عشر.⁽¹⁷⁾ وقد استمرت الهرمينوطيقا إلى ما بعد العصور الوسطى في الدلالة على معنى التفسير وخصوصاً تفسير الكتاب المقدس، وكانت الهرمينوطيقا السائدة في فهم الكتاب المقدس توجهها الكنيسة المتبنية للتعليم الأرسطي- البطليموسي في نظرتها للعالم والكون مما أدى إلى تصادم مع العلم تولد عنه هرمينوطيقا جديدة في فهم الكتاب المقدس.

ثم ظهور علم الفلك الكوبرنيكي الذي انبثقت عنه هرمينوطيقا جديدة في فهم الكتاب المقدس، إلا أن هذا الانبثاق الجديد لم يكن ليُسمح له بالظهور في أوضاع مريحة، إذ كان أمامه تحديان رئيسان:

(14) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، 34-33.

(15) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، 34-33.

(16) ويرنر جينروند، تطور الهرمينوطيقا اللغوية- من البدايات إلى عصر التنوير، 110.

(17) المصدر نفسه، 71.

الأول: الاعتقاد السائد والذي تتبناه الكنيسة في أن الكتاب المقدس يؤيد نظام مركزية الأرض.⁽¹⁸⁾ وما كانت الكنيسة لتتنازل عن إرث القرون الوسطى وتتلقى بالترحيب علما جديدا يجعل النص المقدس يقابل إما بالتكذيب أو بالتأويل الجديد.

الثاني: أنه لا يمكن للإنسان إدراك دوران الأرض حسيا، كما أنه لا يستطيع التدليل حسيا على مركزية الشمس وإعطاء تفسير لذلك، وهو الشيء الذي أمكن شرحه فيما بعد في زمن نيوتن [1642-1727].⁽¹⁹⁾ وكلاهما من القوة بمكان لإجهاض أي هرمينوطيقا جديدة، فالسلطة الدينية والمعرفية التي تفرضها الكنيسة لا مجال للمساومة عليها، وكذلك سلطة المستقبلات الحسية -المكسوة باليقين عند المتلقي- تجعل إيمانه بعلم لا تدعمه الملاحظة بالحواس المجردة أمرا مرفوضا.

وكلا التحديين يمثلان نوعا خاصا من الهرمينوطيقا، فالتحدي الأول يشير إلى الهرمينوطيقا بمعنى التفسير، والتحدي الثاني يعبر عن هرمينوطيقا فلسفة الوجود والتي سيأتي معنا الكلام عنها.

إذن فقد كان نظام مركزية الأرض في حد ذاته موقفا هرمينوطيقيا أو بمعنى آخر تفسير خاضع لمسلّمات قبلية عند النظام الكنسي مؤسس على الرؤية الباطلمية الطاليسية للكون، وتقرير هذه المسألة لا ينفي الخطأ العلمي الصريح الذي يشهد له اللفظ والمعنى والسياق في الكتاب المقدس حين يأتي بدعاوى علمية تخالف حقائق علمية بشكل واضح لا غبار عليه، وبطبيعة الحال ليس من الصحيح الزعم بخطأ علي في الكتاب المقدس قبل احترام بعض الضوابط التي يقتضيها البحث العلمي الدقيق والحريص على إصدار

⁽¹⁸⁾ رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، (دار القارئ العربي للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثالثة:

1415هـ- 1994م)، 351.

⁽¹⁹⁾ المصدر نفسه، 350.

الأحكام بأمانة علمية حتى لا يكون نقدنا للخطأ نقداً لتأويل للنص المقدس لا النص المقدس نفسه، ومن ذلك:

- الرجوع إلى النص المقدس في لغته الأصلية دون مخالفة لأصول لغته زمن تأليفه، والاستعانة في ذلك بالترجمات القديمة والحديثة عند الاقتضاء.
- مراعاة السياق، الذي قد يأتي بأسلوب بياني شعري أو رؤيوي قد لا يتطلب مطابقة عالم الطبيعة.
- التأكد من كون الاستنباط موافقاً لما قرره الأخبار وآباء الكنيسة، عند الحاجة.
- مراعاة الخطاب المقدس للطبيعة الحسية التي يتعامل بها الناس مع الكون دون تقريره للخطأ العلمي.⁽²⁰⁾

فإذا سلم المعنى المخالف للحقائق العلمية المثبتة بعد دراسة وتحقيق من صحة تلك المعاني، حينها يصح نسبة الخطأ العلمي إلى الكتاب المقدس.

وفي الحقيقة يمكن الوقوف على إشكالات حقيقية في الكتاب المقدس في كلامه الصريح في العلم، ومن ذلك مخالفة قصة الخلق التوراتية لما حققه البحث العلمي، بل ومناقضة الكتاب المقدس لنفسه أثناء ذكره لترتيب ظهور المخلوقات في السفر نفسه حيث تقول القصة الأولى بخلق السماوات والأرض أولاً، ثم الضوء والليل والنهار، ثم قبة السماء، ثم البحر واليابسة، ثم العشب والبقل والشجر والثمر، ثم الشمس والقمر، ثم الطيور والكائنات البحرية، ثم الحيوانات الزاحفة والوحوش، والبهائم، وآدم وحواء. وهذا الترتيب ورد في تكوين 1/1 إلى 4/2. بينما القصة الثانية من تكوين 4/2 إلى 25/2 ترى أنّ ترتيب المخلوقات

(20) سامي عامري، العلم وحقائقه، بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، (رواسخ 2020)، أنظر: 89 و102.

يبتدئ بخلق السماوات والأرض، ثم خلق آدم، ثم خلق النبات، ثم الحيوانات البرية والطيور والأنهار، ثم خلق حواء.

فبالإضافة إلى التناقض الذاتي في التوراة الذي يرجعه كثير من النقاد إلى اختلاف المصادر التي دُمجت منها⁽²¹⁾، هناك مخالفة للعلم في أوجه متعددة من قصة الخلق، من ذلك خرافة قبة السماء، وخلق الضوء والليل والنهار قبل خلق الشمس، وخلق العشب والبقل والشجر والثمر قبل خلق الشمس وأشعتها التي هي ضروري في وجودها ونموها.

أضف إلى ذلك شكل الكون والقول بالأرض المسطحة بحيث تكون أشبه بالصحن يطفو على الماء، والقول بإمكان وقوع الكسوف والخسوف في آن واحد. واعتبار أصل الندى من السحاب كما في إشعياء 4/18 وسفر أيوب 28/38 والأمثال 20/3 وتثنية 28/33 و2/32 وسفر العدد 9/11 وصموئيل 12/17. وأن مصدر السحب من أقاصي الأرض أي من وراء العالم المنظور أي أنها لا تتكون بفعل التبخر، ونشوء الجنين من حيض المرأة الذي يخثره مني الرجل.⁽²²⁾

وترجع أسباب هذه المخالفات العلمية للبيئة التي أُلْقَتْ فيها هذه الأسفار، أي البيئة الشرقية المتشعبة بأساطير السومريين والبابليين، ومتشعبة لشيء من آثار المصريين والكنعانيين، ولذلك يتشارك سفر التكوين في قصة الخلق في تفاصيل كثيرة مع الأسطورة البابلية إنوما إيلش وملحمة أتراحسيس التي تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وقصص الخلق المصرية القديمة.⁽²³⁾

(21) المصدر نفسه، 112.

(22) المصدر نفسه، 269 و282 و479.

(23) للوقوف على تفاصيل هذا التشابه يُرجع إلى المصدر السابق، 116.

وهذا تلبس حقيقي للكتاب المقدس بمخالفة حقائق العلم، إلا أنه في حال تحدثنا عن كيفية فهم عدد في الكتاب المقدس يصف ظاهرة محسوسة -رغم وجود خلل علمي حقيقي في تصور الكتاب المقدس للكون- فإن التشنج في التعامل معها باعتبارها مخالفة للحقائق العلمية لمجرد وصفها للشيء كما تراه العين البشرية تعسف واضح، ولنضرب مثلاً على ذلك من سفر يشوع حيث جاء في الإصحاح العاشر ذكر أعجوبة توقف الشمس والقمر: «في ذلك اليوم الذي هزم فيه الرب الأموريين أمام بني إسرائيل، ابتهل يشوع إلى الرب على مسمع من الشعب: يا شمس دومي على جبعون، ويا قمر على وادي أيلون فثبتت الشمس، وتوقف القمر حتى انتقم الجيش من أعدائه. أليس هذا مدونا في كتاب ياشر؟ فوقفت الشمس في كبد السماء ولم تسرع للغروب نحو يوم كامل.».

إنّ هذا النموذج الوصفي لما حَدَثَ للشمس لا إشكال فيه من حيث كونه وصفيًا، إذ أنّه يصف ما يظهر للحواس البشرية من توقف للشمس والقمر، ولا يصفها وصفا علميا، إذ المجال ليس مجال تدقيق علمي للإغراق في تفاصيل هذا التوقف الذي يتطلب شرحا مفصلا للقوانين الكونية التي قد تصدم المتلقي الذي ينتهي لزمان تأليف النص المقدس.

حتى إنّ أمر لا نفعله نحن في حياتنا اليومية عند قولنا: طلعت الشمس، وغربت الشمس، مع علمنا بالتفاصيل العلمية للأمر، كما أنّ الرموز المختصرة المستعملة اليوم في أحدث الوسائل التقنية في عرضها لتوقعات الطقس ومواقيت الشروق والغروب، ترمز للشروق بشمس مرفقة بسهم للأعلى، وعكس ذلك الغروب في سهم متجه للأسفل، وهذا يجري مجرى الاختصار مع علمنا التفصيلي بالتفسير العلمي للظاهرة، إلا أنّ الرموز لا تعد معارضة لها أبدا لوصفها المنظور من زاوية ذاتية حسية.

إلا أنّ سياق غاليليو الذي سيطرت فيه هيرمينوطيقا متهالكة في تفسير الكون من خلال الكتاب المقدس بالإضافة إلى تلك الأخطاء العلمية الواضحة، رأى أنّه لا بد من النظر من زاوية هيرمينوطيقية أخرى، أي ما

يصطلح عليه اليوم بإعادة القراءة، فرأى بضرورة تجنب التفسير الحرفي للأقوال الكوزمولوجية والفلكية الواردة في الكتاب المقدس، بل ورأى أنّ العالم يمكنه تقديم تفسير صحيح لنظرة الكتاب المقدس للكون (24).

وقد تولد عن هذه الورطة التأويلية خط آخر يزعم أنّ كلام الكتاب المقدس في العلوم له دلالة روحية محضة أي أنّه لم يأت من أجل تزويدنا بأطروحة علمية، وهو كلام لبابا الفاتيكان يوحنا بولس الثاني، وهو ما أكدّه المفكر اليهودي الأرثوذكسي والكيميائي يشعياهو ليبوفيتس في قوله: "التوراة ليست مصدراً للمعلومات العلمية، إنّها مصدر للخوف من الله، وحب الله، وعبادة الله." وقول الحبر اليهودي يوسف هرتز: "موضوع [سفر التكوين] ليس تعليم الحقائق العلمية، وإنّما هو إعلان أعلى للحقائق الدينية المتعلقة بالله، والإنسان، والكون. يبدو الصراع بين الحقائق الأساسية للدين وحقائق العلم الثابتة غير واقعي بمجرد أن يعترف الدين والعلم بالحدود الحقيقية لمجالهما". بينما اختار فريق آخر القول إنّ أسفار الكتاب المقدس بشرية في حديثها في العلوم، ربانية في حديثها في العقائد؛ فالوحي قد نزل ليرتفع بالناس إلى السماء حيث الجنة لا لإخبارهم عن البنية الفيزيائية للسماء! وذلك مذهب كثير من لاهوتي الكاثوليك وليبرالي البروتستانت. (25)

وأنكر الإصلاح البروتستانتي الذي حاول إصلاح هذا الحقل الخطير -حقل التفسير الكتابي- إمكان فهم الكتاب المقدس عن طريق الفلسفة والمنطق، وبين لوتر أنّهما عاجزان عن ملاقاته يسوع المسيح في الكتاب. (26) وبمعنى آخر فالفلسفة والمنطق قاصران عن تلقي أنوار الحقيقة بالفهم السديد للكتاب المقدس.

(24) رونالد ستروميرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، 356

(25) سامي عامري، العلم وحقائقه، بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، 94-99.

(26) مشير باسيل عون، الفسادة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، 51.

لم يكن لوترينوي من بداية فكره الإصلاحي الخروج عن الكنيسة، إلا أنه باشتداد المحنة بينه وبين السلطة الكنسية صرح في رسالة كتبها إلى معلمه تروفر في 19 أيار 1518 بأن الإصلاح الحقيقي هو الإصلاح الذي يقضي بتغيير القوانين الكنسية وتغيير اللاهوت المدرسي وإسقاط الفلسفة والمنطق وإخراج أرسطو وتوما الأكويني وإدخال الكتاب المقدس والقديس بولس والقديس أوغسطينوس..⁽²⁷⁾ وهكذا كان مشروع لوتر الإصلاحي متمثلاً في تخليص الكتاب المقدس من السيطرة الحديدية للكنيسة على هرمينوطيقا الإنجيل، ومحاولة استرجاع تعاليم أغسطينوس.

مع البزوغ الحديث أخذت الهرمينوطيقا معانٍ أوسع: في عهد شلايرماخر -أب الهرمينوطيقا الحديثة- تحوّلت إلى «فنّ تجنّب سوء الفهم»⁽²⁸⁾ الذي يجمع بين التفسير النفسي والتفسير القواعدي (اللغوي/النحوي)، وفي دلتاي⁽²⁹⁾ وسائر المشتغلين بالإنسانيات أخذت طابعا علميا يهدف إلى تععيد مناهج الفهم في العلوم الإنسانية.

أما دخولها إلى الفلسفة فقد أعطاها بعداً أنطولوجياً: فهایدغر اعتبر الهرمينوطيقا دراسةً لمعنى الوجود⁽³⁰⁾؛ وغادامر ربطها بفعل الحوار بين أفق المؤلف وأفق القارئ، مما أنتج نظرية فهمية ترى أن الفهم ليس

(27) المصدر نفسه، 55.

(28) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية للتأويلية الفلسفية، تعريب: حسن ناظم- علي حاكم صالح، (دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007)، 271.

(29) صفر إبي راد، مفهوم الهرمينوطيقا ماهيته، آليته، ومذاهبه الفلسفية، تعريب: حسنين الجمال، الاستغراب العدد 19، (ربيع 1441هـ- 2020م). 5-6.

(30) دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، 146.

اكتشافاً استنادياً ثابتاً بل عملية تاريخية متغيرة.⁽³¹⁾ ريكور بدوره وضع اللغة في صلب العملية الهرمينوطيقية وأعاد السؤال إلى كيفية فهم النص.⁽³²⁾

بناءً على ذلك، يظهر أنّ الهرمينوطيقا لا تعني شيئاً واحداً بل طيفاً من القراءات: من نظرية تفسيرية تقليدية تُعنى بقواعد الوصول إلى مقصود المؤلف، إلى نظرية فلسفية تتناول ماهية الفهم وتاريخيته، إلى منهج نقدي يسعى لكشف البنى الإيديولوجية في النصوص. ولكل معنى من هذه المعاني أدواته ومآلاته: بعضها يفتح الباب لتعدد القراءات، وبعضها يطرح مسؤولية الموضوعية والمعيار في الفهم.

هذا التاريخ المفاهيمي مهم جداً لوضع القراءة الغربية الحديثة للإسلام في مكانها الصحيح: وإدراك هذا التعدد اللغوي والمنهجي يساعدنا في تقييم منهجي للعمل التأويلي عند برنارد لويس: هل يخوضه كأداة منهجية محايدة؟ أم كإطار ذي افتراضات موجهة؟ سنفحص ذلك فيما يلي.

الخلفية الإبستمولوجية لبرنارد لويس ومنطلقه التأويلي:

يقوم البناء المعرفي لبرنارد لويس على أساس ماديّ تاريخي منكر للغيب، ينظر إلى الأديان. باعتبارها منتجات بشرية صيغت داخل سياقات الصراع والمصلحة، لا باعتبارها وحياً سماوياً. ويكشف هذا الأساس الإبستمولوجي عن النمط الهرمينوطيقي الذي يتبنّاه: هرمينوطيقا الشك، التي تتعامل مع النصوص الدينية باعتبارها بنى رمزية يجب ردّها إلى شروطها الاجتماعية والسياسية. ومن هنا يتجلّى الحرص المستمر لدى لويس على تفسير الظواهر الإسلامية تفسيراً مادياً (واقعيًا)، واستبعاد أي تفسير غيبي أو ديني خالص، سواء في السيرة النبوية أو الفتوحات أو الأحكام الشرعية.

⁽³¹⁾ صفر إلي راد، مفهوم الهرمينوطيقا ماهيته، آليته، ومذاهبه الفلسفية، 133

⁽³²⁾ المصدر نفسه، 180

التفسير الماركسي بالصراع الطبقي في قراءة لويس للإسلام:

يُعدّ تفسير لويس للكثير من الظواهر الإسلامية امتداداً لنموذج الصراع الطبقي والاجتماعي كما يظهر في التحليل الماركسي، وإن لم يصرّح بذلك. فجوهر قراءته للسيرة النبوية ينطلق من فكرة أنّ المجتمع المكي كان قائماً على صراع بين الطبقات المستأثرة بالثروة والنفوذ وبين عامة الناس، وأنّ ظهور الإسلام كان استجابةً لهذا الصراع ومحاوله لإعادة توزيع السلطة. ولهذا تُفسّر دعوة النبي ﷺ عند لويس بأنها حركة إصلاح اجتماعي تستهدف «الأوليغارشية القرشية»⁽³³⁾، وأنّ معارضة قريش كانت نتيجة تهديد مصالحها الاقتصادية.

وأنّ الإسلام ليس إلا ثورة إصلاحية دافع فيها النبي ﷺ عن ذوي الحقوق المهضومة أمام الطبقة السادة.⁽³⁴⁾ وأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان هدفه من هذه الحركة الإصلاحية إسقاط حلف بني أمية، الذين سيعودون للسيادة بعد وفاته عبر عثمان.⁽³⁵⁾

وأنّ النبي ﷺ دعي إلى المدينة بصفته رجلاً تحل فيه روح ذات قوة خارقة، ويستطيع أن ينفعهم كحكم، وأنّ يفصل في خلافاتهم الداخلية أكثر من دعوتهم له بصفته رسول الله.⁽³⁶⁾

⁽³³⁾ برنارد لويس، الحشيشية الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية، تعريب: سهيل زكار، (دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1427هـ-2006م)، 28.

⁽³⁴⁾ برنارد لويس، العرب في التاريخ، تعريب: نبيه أمين فارس، ومحمود يوسف زايد، (دار العلم للملايين- بيروت، 1954هـ)، 51.

⁽³⁵⁾ المصدر نفسه، 81.

⁽³⁶⁾ المصدر نفسه، 53.

كما يفسّر الفتوحات بأنها توسّع جماعي لطبقة مضغوطة ديمغرافيًا تبحث عن موارد جديدة.⁽³⁷⁾ هذا الإطار التفسيري يتجاهل البعد العقدي والإيماني ويرجع جميع الأحداث إلى علل اقتصادية ومصالحية، وهو اختزالٌ متعسفٌ للتجربة الإسلامية.

التفسير البنيوي عند برنارد لويس:

تظهر في كتابات لويس ملامح واضحة لأسلوب التحليل البنيوي، خصوصًا في دراسته للغة السياسية الإسلامية. فهو يعمد إلى تجزئ المفردات وتحليل بنيتها الدلالية، كما في مفاهيم: كافر، مرتد، السلام، الفتنة... ثم يبني على هذا التحليل استنتاجات اجتماعية وتاريخية.⁽³⁸⁾

غير أنّ اشتغاله البنيوي يظلّ انتقائيًا وغير مكتمل؛ إذ يفصل المفردات عن منظومتها النصّية ويعزلها عن سياقها، ثم يستخدمها أداة لإثبات فرضياته التاريخية. وهذا يخرج بالمنهج البنيوي عن مبادئه، ويحوّله من تحليل داخلي للنص إلى مقدمة لتفسير خارجي يهدف إلى إرجاع المعاني إلى سياقات سياسية واجتماعية سابقة

التأويل عبر المقاربة المقارنة (التمائل الثقافي والاقتباس)

يبحث لويس عن التماثلات بين تشريعات الإسلام وتشريعات الأمم السابقة، ويربط هذه التماثلات بادعاء الاقتباس أو التماثل. ويُعدّ هذا المنهج امتدادًا للمقاربات الفيلولوجية الكلاسيكية، حيث تتقصّى الألفاظ والممارسات بحثًا عن جذور يهودية أو نصرانية أو فارسية.

(37) المصدر نفسه، 75.

(38) برنارد لويس، لغة الإسلام السياسي، (دار جفرا للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2001)، 132.

ورغم أنّ لويس لا يبالغ في دعوى الاقتباس كما فعل بعض المستشرقين، إلا أنّه يتعامل مع أي تماثل على أنه دليل على الاستمداد، لا على وحدة المصدر الإلهي، فمفاهيم الهدى والضلال النور والظلام الحاضرة بقوة في القرآن والسنة، ظهرت عنده في الإسلام بتأثر من المانوية والثنوية، ولا يُقدم أي إثباتات حول ما يطرحه حول ذلك، فالمقدمة القائلة أن الإسلام دين بشري ليست محل نقاش في القراءة المادية، يقول: "والقرآن بالطبع يدعو إلى التوحيد على نحو صارم، ويقرّ بربّ واحد، وبقوّة واحدة شاملة. يوجد صراعاً في قلوب البشر بين الخير والشر، بين الأوامر الإلهية والمغريات، لكن هذا يُرى صراعاً قد قدره الله، ونتائجه مقدرةٌ منذ الأزل. وهو ابتلاء للناس، وليس صراعاً يقوم فيه البشر بدور مهم لجلب نصرة الخير على الشر، كما الحال في بعض الأديان الثنوية القديمة." (39) وكلامه ينسحب على اليهودية والنصرانية كذلك، فالمنهج واحد، يقول: "لكن الإسلام. كما الشأن مع اليهودية والنصرانية. بالرغم من وجود التوحيد فيه، قد تأثر في مراحل عدة بالفكرة الثنوية. في إيران بخاصة. للصراع الكوني للخير والشر، الضياء والظلام، النظام والفوضى، الحق والباطل، الرب والعدو، المعروف بأسماء متنوعة كالشيطان، إبليس، وأسماء أخرى." (40)

التأويل عبر ردّ الدوافع إلى الاعتبارات السياسية (إعادة تأطير الدوافع):

(39) برنارد لويس، جذور السخط الإسلامي، مقال مستل من: الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية (دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ- 1994م)، 7. والهويات المتعددة للشرق الأوسط، 39.

(40) برنارد لويس، جذور السخط الإسلامي، 7. برنارد لويس، الهويات المتعددة للشرق الأوسط، 39.

يعيد لويس تأطير الدوافع عند الشخصيات التاريخية في إطار سياسي مصلي، فيرى مثلاً أنَّ أفعال النبي ﷺ وصحابته تُفهم أساساً من خلال الظروف السياسية والاجتماعية لا من خلال الدوافع الإيمانية. ومن أمثلة ذلك:

- اعتبار الهجرة مشروعاً سياسياً لتفكيك نفوذ قريش.⁽⁴¹⁾
- تفسير قبول الأنصار للنبي ﷺ باعتبارات مصلحة، كما تقدم.
- تفسير الغزوات باعتبارها عمليات اقتصادية لتعويض المهاجرين، كما تقدم أيضاً.
- اعتبار وثيقة المدينة خطوة إدارية أحادية تؤسس للاستبداد.⁽⁴²⁾

ويتجاهل هذا الاتجاه الأدلة القرآنية والسيرة الدالة على البعد الإيماني والعقدي، ويتعامل مع التاريخ الإسلامي بمنطق «الهيمنة والمصلحة» فقط.

الفيلولوجيا وتأسيس القراءة التاريخية

يشكّل البحث اللغوي والإيتيمولوجي عند لويس أداة مركزية لإثبات فرضياته؛ فهو يردّ المفردات إلى جذور ما قبل إسلامية، ويتابع تطورها بين اللغات، ثم يبني على ذلك تأويلاً تاريخياً لموقع النصّ الإسلامي ضمن بيئة دينية وثقافية سابقة. وهكذا تتحول الفيلولوجيا من علم لغوي إلى أداة تأويلية تُدعم الأطروحة المادية.

⁽⁴¹⁾ برنارد لويس، العرب في التاريخ، 63.

⁽⁴²⁾ المصدر نفسه، 55.

نقد الخلفية الفلسفية لقراءة لويس

يكشف مجموع تحليلات لويس أنه ينطلق من نسق فلسفي حدائي مادي يستبعد الغيب ويختزل المعرفة في الحسّ والعقل التاريخي. ومن ثمّ ينكر المعجزة، ويجعل النبوة تطوراً ثقافياً لا وحيّاً إلهياً، ويرفض الروايات الإسلامية بحجة الأسطورة، دون تقديم بديل نقدي منضبط. كما تُظهر قراءته للنبي ﷺ أنه يُسقط عنه صفة النبوة ويحوّله إلى شخصية تاريخية مجهولة متأثرة باليهودية والنصرانية، متجاهلاً التماسك الداخلي للنص القرآني وشهادات المرويات التي يُقصيها منهجياً.

خاتمة البحث:

تكشف دراسة منهج برنارد لويس أنه يقوم على هرمينوطيقا مادية تاريخية ذات نزوع بنيوي وفيلولوجي، تُخضع الظواهر الإسلامية لمنطق الصراع الطبقي والمصلحي، وتتعامل مع النصوص الدينية تعاملاً خارجياً يقطع صلتها بدلالاتها العقديّة وبنيتها الوحيانيّة. ورغم أنّ بعض تحليلاته تُضيء جوانب اجتماعية وسياسية في التاريخ الإسلامي، فإنّ منهجه يبقى اختزالياً، يُفرغ التجربة الدينية من بُعدها الروحي، ويجعل النص تابِعاً لفرضيات مادية مسبقة لا يسلم أكثرها من التحيز الإيديولوجي.

أما في القراءة الإسلامية الأصيلة، فهي وإن صنفناها في هرمينوطيقا الإيمان في مقابل هرمينوطيقا الشك، فالمؤمن لا يقفز في فراغ إيماني، بل يبني يقينه عبر رحلة معرفية

وفلسفية متدرج

يثبت أولاً وجود الخالق بالدليل العقلي والبرهان الفلسفي، ثم يثبت ضرورة الوحي لتفسير الأسئلة الوجودية الكبرى:

- حقيقة الموجد وصفاته،
- غاية وجود الإنسان والكون،
- مآل الإنسان بعد الموت.

ثم يثبت بالدليل التاريخي والبرهاني صدق النبي ﷺ، وأن ادعاء النبوة لا يسلم لأحد إلا إذا قامت عليه البينات القاطعة والشواهد العملية، كما دلّت السيرة والتجربة النبوية اليومية على صدق الرسالة واستحالة التباسها على ذوي العقول.

وبعد هذا التأسيس الإيماني العقلاني، تأتي مرحلة تلقي النص بوصفه مصدرًا غيبياً ثابتاً، ولكن هذا التلقي لا يلغي النقد، بل يسبقه نقدٌ قبليٌّ منطقيٌّ وإبستيمي، ثم نقدٌ داخلي يبحث في صحة الخبر وثبوته ونسبته إلى النبي ﷺ، وهو ما بنى عليه المسلمون علوم الحديث.

وتشير عدد من الدراسات الهرمينوطيقية⁽⁴³⁾ إلى هشاشة العلاقة بين النص والقارئ، واحتمال تعرض النص لـ"الاغتصاب الإيديولوجي" بسبب غياب مركز ثابت يُحتكم إليه. وهذه الإشكالية ذاتها تُبرز أحد أعطاب الهرمينوطيقا الحدائية: النسبية المطلقة الناتجة عن غياب مرجعية معرفية متجاوزة.

(43) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، 25، دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، 30.

في المقابل، تستند القراءة الإسلامية إلى مركز ثابت هو الوحي الإلهي، الذي تتطابق فيه مقاصد النص مع غايات مُنزله، إذ يُحكم الله تعالى ما يشاء من الآيات ويجعل أخرى من المتشابه، فيأتي دور المؤول المسلم محكومًا بأدوات منهجية صارمة:

- اللغة،
- علم أصول الفقه،
- قواعد الترجيح،
- دلالات الألفاظ،
- المحكم والمتشابه،
- المقاصد الشرعية.

بهذا الإطار المنهجي، لا يقع الاختلاف في الأصول والمحكمات، بل في الفروع الظنية التي يتسع فيها مجال الاجتهاد، دون أن يُفضي ذلك إلى فوضى تأويلية، لأنّ المركز ثابت والمعايير واضحة. فالاختلاف هنا نسبي في الثمرة الاجتهادية، لا في الحقيقة العقدية، وهو اختلاف محمود يمنح الشريعة سعتها وقدرتها على مواكبة الأحوال والنوازل.

من هنا يظهر أنّ أصول الفقه ليست مجرد بديل تقني عن الهرمينوطيقا، بل هي نظرية تفسير كاملة تنطلق من داخل النسق الإسلامي، تستوعب مستويات المعنى، وتضبط التأويل بضوابط عقلية ونصّية وروحية متكاملة، وتمنع انفلات القراءة نحو الذاتية المطلقة.

وبناء على ذلك، فإنّ أغلب النتائج التأويلية التي ينتهي إليها برنارد لويس –بسبب اعتماده قراءة خارجية مادية صرف –تتناقض مع الفهم التفسيري الداخلي للنصوص القرآنية والحديثية والسيرة النبوية. فالقراءة من داخل النسق الإسلامي تكشف معاني لا تظهر إلا لمن سلّم بمقدماتها المعرفية، وتلتزم بحدود الانضباط المنهجي الذي يُقصر عنه المنظور الاستشراقي.

وبذلك يتضح أنّ قراءة لويس، رغم أهميتها في كشف بعض البنى التاريخية، تظل قاصرة عن إدراك حقيقة التجربة الإسلامية، لأنها تُهمّل أساس الظاهرة: علاقة الوحي بالإنسان، والتفاعل الروحي والأخلاقي الذي شكّل الحضارة الإسلامية، والإطار التأويلي الراسخ الذي بناه علم أصول الفقه.

لائحة المصادر والمراجع

- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، (منشورات عويدات بيروت- باريس).
- برنارد لويس، الحشيشية الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية، تعريب: سهيل زكار، (دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1427هـ- 2006م).
- برنارد لويس، العرب في التاريخ، تعريب: نبيه أمين فارس، ومحمود يوسف زايد، (دار العلم للملايين- بيروت، 1954هـ).
- برنارد لويس، الهويات المتعددة للشرق الأوسط، تعريب: حسن بحري، (دار الينابيع، الطبعة الأولى 2006)، 39.
- برنارد لويس، جذور السخط الإسلامي، مقال مستل من: الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية (دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ- 1994م).
- برنارد لويس، لغة الإسلام السياسي، (دار جفرا للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2001).
- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (دار الطليعة- بيروت ط الثالثة، 2006).
- دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تعريب: وجيه قانصو، (الدار العربية للعلوم- ناشرون ط. الأولى 1428 هـ - 2007م).
- رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، (دار القارئ العربي للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثالثة: 1415هـ- 1994م).
- سامي عامري، العلم وحقائقه، بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، (رواسخ 2020).

صفدر إلهي راد، مفهوم الهرمينوطيقا ماهيته، آليته، ومذاهبه الفلسفية، تعريب: حسنين الجمال، الاستغراب العدد 19، (ربيع 1441هـ-2020م).

طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، (المركز الثقافي العربي، ط الأولى 1995م).

عادل مصطفى، فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامار.

علي الرباني الكلبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، تعريب: داخل الحمداني، (مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ط الأولى، 1434 هـ - 2013م).

مشير باسيل عون، الفسادة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، (دار المشرق بيروت- ط: الأولى، 2004).

نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (المركز الثقافي العربي، ط: الأولى 2014).

هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية للتأويلية الفلسفية، تعريب: حسن ناظم- علي حاكم صالح، (دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007).

ويرنج جينروند، تطور الهرمينوطيقا اللغوية- من البدايات إلى عصر التنوير، قضايا إسلامية معاصرة العدد 59-60 (صيف وخريف 1435هـ-2014م)، 64.29.



مقاربة النوع والعدالة الاجتماعية في سياق التربية الدامجة

د. رشيد اليزيدي

المقدمة:

تندعم الحقوق، وتفسد الأخلاق، ولا يمكن بأي حال أن يكون هناك عدل قائم، ولا أن تسير الدنيا سيراً عادلاً ولا منصفاً قائماً على أركان من العدل والمساواة إلا إذا ساد الإنصاف بين الناس، وبه كانت الدولة الإسلامية قائمة، وعاش الناس في ظل الرفاهية والطمأنينة عبر حقب من الزمان من غير حيف أو طغيان، وُبُعِدَ للجور والعصيان، وقد ساق لنا القرآن أمثلة مستفيضة على كلا الطرفين حينما ساد الظلم، استعمل الله الانتقام فانتقم من كل ظالم تجبر وطغى، ولما فشى العدل والإنصاف في ظل الشريعة الإسلامية عاش الناس في أبهى حلل الرفاهية والمناصفة وراحة البال، لذلك صار لزاماً على كل الناس البقاء على فطرتهم التي فطرهم الله عليها من غير إقصاء ولا تهميش، ومن غير إسقاط جنس واعتباره شخصاً مهماً في الحياة، وهناك فئة من أشخاص مهملون لا قيمة ولا أدنى حقوق للعيش الكريم لهم، وفي ظل هذا السياق الممتد تاريخياً منذ بداية برمجة الإصلاحات التي تترافع وتطالب من أجلها عدة الفئات المجتمعية من أجل الوصول والرقى بالفرد والمجتمع إلى " العدالة الاجتماعية " وَسَنَ مبدأ الإنصاف وتكافؤ الفرص بين أفراد المجتمع الواحد، اللذين كادا يكونان منعدمين في أحضان المؤسسة التربوية التعليمية، وما فتئ نسمع بفئة من ذوي الهمم تُقْصَى من أبسط الحقوق، وتصنف مع الفئة الهشة التي لا حَظَّ لها في التعليم ولا التربية ، بل هم ناسون مقصيون من أدنى شروط العيش الكريم، بل أحياناً نجد أخوين يجمعهم سقف واحد وبيت واحد لكنهم في الحقوق هناك النجم، وهناك المنبوذ المعزول، في ظل هذا الوضع وفي السياق نفسه جاءت القوانين المنظمة والمواثيق الدولية من أجل إنصاف هذه الفئة من الناس، فأوجب قانون الإطار في المشروع الرابع منه إدماج هذه الفئة ومنحها الحق في التربية والتعليم كباقي أفراد المجتمع، وعلى نفس المنوال أكدت الرؤيا الاستراتيجية للإصلاح 2015م\2030م هذا القانون كي تُعطى لهم نفس الحقوق ويتمتعون بنفس الواجبات من غير إحساس بالإقصاء والتهميش من التعليم والتربية والعدالة الاجتماعية، فكانت هذه الدساتير مقننة

للتربية الدامجة حتى تُغيّر النظرة النمطية والوصمة المرتبطة بالنوع الاجتماعي أو الإعاقة أو الفروق الاجتماعية، وذلك بالتركيز على إمكانيات وقدرات كل طفل بدلا من التركيز على قصوره، ومن أجل بناء مجتمع شامل من خلال دمج الجميع في نفس الفضاء التعليمي، وإن تنزيل العدالة الاجتماعية في التعليم يتطلب جهودا متنوعة ومتكاملة في نفس الآن، إذ تطبيقها يتطلب السير على عدة طرق وإجراءات يمكن تبنيها وتنفيذها في الأنظمة التعليمية بهدف ضمان تحقيق المساواة والعدالة في التعليم، مثل سياسة مجانية التعليم وتقديم الدعم للمتعلمين ذوي الاحتياجات الخاصة، بتوفير التمويل الكافي والموارد اللازمة لضمان جودة التعليم وتحقيق المساواة في الفرص بين كل الفئات المجتمعية باختلاف تصنيفاتها مع توفير وصول متساو لهذه الفئات للمدارس ببناء وصيانة البنيات التحتية والتعليمية والتكفل بوصول جميع المتعلمين إلى المدارس بغض النظر عن موقعهم الجغرافي أو انتمائهم الطبقي، وذلك بتطوير برامج نقل المواصلات الفعالة لضمان وصولهم بسهولة، ومما لا يجب إغفاله كذلك هو تحديث مناهج التعليم وتطويرها بما يتلاءم مع السياقات الراهنة ويناسب احتياجات المتعلمين ومتطلبات سوق الشغل، والأجدر في هذا هو تكييف المادة المعرفية لتلائم الفئة المستهدفة في العملية التعليمية وكذا تطوير وتدريب المتعلمين بهدف تحسين جودة التعليم وتعزيز قدراتهم على التعامل مع تنوع التلاميذ.

ومن طرق تنزيل العدالة التعليمية نجد ما هو مرتبط بـسيكولوجية المتلقي (المتعلم) فمن اللازم تقديم خدمات الدعم النفسي والاجتماعي للفئات التي تحتاج إلى دعم إضافي، كما أن بناء شراكات قوية مع المجتمع المحلي والمنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص لدعم وتعزيز العدالة التعليمية أمر أضحى ضروريا وملحا، وذلك بالاعتماد أيضا على تعزيز التواصل والتعلم المشترك بين المؤسسات التعليمية والمجتمع المدني بكل فئات التي من شأنها المساهمة في هذا الأمر، وبالاعتماد على هذه السبل والإجراءات يمكن للنظم التعليمية أن تعمل على تحقيق العدالة التعليمية وتضمن توفيراً جيداً لفرص تعليمية متساوية ومنصفة لجميع الأفراد في المجتمع، وقد اذخرت الدولة المغربية في هذا المنحى جهداً جهيدا تشكر عليه من أجل دمج هذه الفئة مع أفراد المجتمع، حيث خصصت مراكز مشيدة ومؤهلة خاصة بهذه الفئة لمواصلة حقها في التربية والتعليم والتكوين المهني وغيره من المواضيع التي كانت منها محرومة، مع التركيز على إدماجهم كذلك في سوق الشغل، حتى لا يحسوا بأدنى تمييز ولا تصنيف، وهذا هو النهج المرتضى من أجل تمتع كل الأطياف البشرية بحقوقها الذي هو التعليم والتعلم كبقية أبناء وطن واحد لديهم نفس الحقوق يتمتعون بها، وعلمهم واجبات يلزمهم احترامها، لذلك فلا بد من المزيد من العناية والتتبع من طرف المسؤولين على هذا الورش التعليمي المهم أن يواصلوا جهودا مكثفة لأجل التنزيل الشامل والعام في كل أنحاء الجهات، لأن هناك

هوامش في القرى والبيوادي لا زالت هذه الفئة تقصى ولم تلق ادماجها بعد، إذ مكانهم هو الوسط التربوي التعليمي لا إقصائهم وبقاءهم في المنازل، مع تكثيف الدورات التكوينية للسادة الأساتذة وتوعيتهم بهذا الحق الماتع أن يتمتعوا هؤلاء المتعلمين، مع إشراك جمعيات المجتمع المدني والمتدخلين والشركاء وكل الفاعلين من أجل إدماج ومسايرة حق هؤلاء المتعلمين داخل الفضاء المؤسساتي، وقد لامسنا هذا في المؤسسات التي نشتغل بها حيث كانت الدورات التكوينية غائبة في التربية الدامجة، لأن الاشتغال مع هذه الفئة تبدو صعبة لمن لم يتق التكوينات في هذا المجال، ولكن – والله الحمد- بعد تظافر جهود مكثفة من طرف المديرية الإقليمية بالإعلان دورات وورشات تكوينية صار الدمج وإدماج هذه الفئة في الفصل سهلا، وإن كان الجهد مضنيا وقليلًا من حيث توفر الوسائل التربوية وتقنية التنشيط وتأهيل الأقسام مع توفير الألعاب الإلكترونية التي بها يتم التعلم وإيصال المعلومة لهذه الفئة، لما يتميزون به من فرط في الحركة، وصعوبة التعامل لذلك وجب على الجهات المسؤولة أن تقوم بمزيد جهود حتى توفر ما أمكن توفيره لهذه الفئة داخل فصولهم الدراسية، مع استفادة التكوينات في هذا المجال سواء للسادة الأساتذة وللأطر التربوية كذلك، لأنهم يد ثانية في المساعدة في السير بهذه الفئة وباستقرارها التعليمي داخل المؤسسات التابعة لهم، لأن الإدارة هي من تربط الشراكة بينها وبين جمعية الآباء والجماعة الترابية والأطراف المحليين من أجل مدرسة منصفة وناجعة، ومن أجل الجودة والارتقاء للجميع.

المحور الأول: مقاربة النوع أساس للتدريس الناجع

إذا كانت الدساتير والمواثيق والمعاهدات الدولية تنص على الحق في ولوج التعليم للجميع فإن صنف ذوي الهمم أولت لهم الدولة العناية الهامة، بحيث نصت على الاعتناء بهم، والعناية بهم في كل الإصلاحات التي بلورتها في السنوات الأخيرة من بداية إصلاح المخطط الاستعجالي إلى أن جعلتها أولى اهتماماتها في دسرة خارطة الطريق 2022م\2026م .

كما أولت وزارة التربية الوطنية العناية بهذه الفئة فنصت على دمجها عبر تنزيل تدابير الخطة الحكومية الثالثة للمساواة 2023-2026 عبر تمكين الفاعلين التربويين والإداريين حول قضايا المساواة وتكافؤ الفرص والإدماج الاجتماعي، وأيضا تنفيذا لبرنامج التربية الدامجة وخاصة ما تعلق بتعزيز قدرات الفاعلين التربويين والإداريين بغية تجويد الخدمات المقدمة لفائدة المتعلمين والمتعلمات في وضعية إعاقة.

إن المشتغل في مجال الحقوق ينظر إلى الطفل في وضعية إعاقة على أن له الحق في الحصول على تعليم ذي جودة بشكل منصف ومتكافئ مع باقي الأطفال الآخرين من خلال إزالة الحواجز التي تعيق عملية الدمج (اتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة 2006)¹ مع مقارنتها بالطرف الثاني من جنسه، إذ كانت للفتيات من صنف ذوي الهمم اهتمام خاص، قياساً على الحق في التعليم المنصف لكل الفتيات المغربيات وخاصة منهن اللاتي يَقُطنْنَ في الأوساط المهمشة والبدواي، ومقاربة النوع شرط أساسي بحيث يراعي الحق والواجب اللذين نصت عليهما القوانين والدساتير السابقة ذكرها.

وترتبط مقاربة النوع بالتربية الدامجة من خلال ما يلي:

1- تحقيق العدالة وتكافؤ الفرص، إذ تهدف التربية الدامجة إلى تحقيق الإنصاف وتكافؤ الفرص للجميع بغض النظر عن إعاقاتهم أو وضعهم الاجتماعي، وتعمل مقاربة النوع على ضمان هذا الإنصاف الذي يشمل التمييز على أساس النوع الاجتماعي.

2- تجاوز التهميش المزدوج، بحيث قد يوجه الأطفال وخاصة الفتيات في المناطق النائية وشبه الحضرية تهميشاً مزدوجاً بسبب الإعاقة والنوع الاجتماعي، وتهدف المقاربتان معاً إلى معالجة هذا التهميش من خلال تفعيل آليات دمج اجتماعي، وعدالة نوعية في المؤسسات التعليمية وهو الشعار الذي جاءت به الرؤية الاستراتيجية للإصلاح من خلال أسسها وجوهرها الثلاث منها:

الإنصاف وتكافؤ الفرص، والجودة للجميع، والارتقاء بالفرض والمجتمع²

3- تطوير الممارسات المهنية إذ تسعى الورشات التدريبية إلى تمكين المربين من دمج مفاهيم النوع الاجتماعي ضمن مقاربتهم المهنية في التربية الدامجة، مما يسمح لهم بتفعيل هذه المفاهيم في مهامهم الإدارية والبيداغوجية وقد نصت الوزارة الوصية على هذا في القانون الإطار 51.17 في المشروع الثامن منه حيث ورد في نصه تجديد مهن التربية والتكوين والارتقاء بتدبير المسارات المهنية³

4- احترام التنوع: يلعب احترام التنوع دوراً مهماً في تحقيق مقاربة النوع داخل أوساط الفضاء المؤسساتي وأوساط الفصل الدراسي، بحيث يساهم في توفير فرص المساواة بين المتعلمين والمتعلمات في تعلم منصف وعادل ونزيه، بغض النظر عن حالاتهم الفردية والاجتماعية.

¹ - الممارسة المهنية للمدرس في ارتباطها بالتربية الدامجة لعبد الإله لغزاز مقال منشور في مجلة عطاء للدراسات والأبحاث ص 13.

² - الرؤية الاستراتيجية للإصلاح الفصل الأول ص 12.

³ - قانون الإطار 51.17 الباب الأول المادة 2.

وإذا تحقق هذا فإن المتعلم يتمكن من الهدف التعليمي ونموه المعرفي بناء على قدراتهم الفردية دون تمييز أو تحيز، مما يساعد كذلك على احترام التنوع، فالمتعلمون يستوعبون أهمية احترام وفهم الاختلافات الثقافية والاجتماعية والتنوعية بينهم وبين زملائهم، ويتعزز التسامح والتعايش السليبي بينهم مما يساعد على بناء مجتمع تعليمي مترابط ومتناغم ومشجع على التعلم المتبادل والمبني على التفاعل، والتعلم المتبادل على فهم وقبول وجهات نظر الآخرين، كما يعزز على التفاهم ويقلل من الصراعات والمناحرات في البيئة التعليمية، إذ بناء جيل مثقف واع يستلزم تزويده بآليات الاحترام الآخر المختلف والمنتمي لبيئات لها حمولاتها وأعرافها الخاصة⁴

المحور الثاني: تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال "التعليم للجميع"

يعتبر هذه المحور من أهم المحاور التي صُرِفَت همم الباحثين والمختصين التربويين إليه، حيث سُوِّدَت عدة صفحات من كتب ومؤلفات في مضمونه وفحواه، وفي تنزيله وتقعيده وتأصيله، إذ بدونها لا يمكن تحقيق الأهداف ولا الغايات في جميع الميادين والقطاعات، وبوجودها تحصد النتائج وتعطى الفرص للمحرومين من ذوايها، وإن العلاقة بين التعليم والعدالة الاجتماعية علاقة وثيقة ومتبادلة، فنظام التعليم يعكس إلى حد كبير الخصائص الرئيسة للمجتمع، فإذا تميز بعدم العدالة في هيكله الاقتصادي والاجتماعي فإن النظام التعليمي سينطوي على قدر كبير من التفاوت في الفرص التعليمية والعكس صحيح أيضاً، وفي هذا الصدد تؤكد الباحثة محيا زيتون " أن التعليم يؤثر بدوره في هيكل التفاوت القائم، لأنه يعمل على انتقال الأوضاع الاقتصادية والمكانة الاجتماعية من جيل إلى جيل، ومن ثم يعيد إنتاج التفاوت القائم أو العكس⁵ ويمكن أن يسهم من خلال الحراك مع فئات اجتماعية أعلى في تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للطبقات والفئات المستضعفة، ومن ثم يشكل قطاع التعليم أهم القطاعات المجتمعية لتحقيق العدالة الاجتماعية، فالتعليم عند الدهشان حق أساسي لجميع شرائح المجتمع وخاصة المرحلة الأساسية الأولى في حياة الإنسان⁶ وهذا مما نصت عليه كافة المواثيق والمعاهدات الدولية، وأكدت على ضرورة توفير التعليم لأفراد المجتمع كافة بصورة إلزامية، ولا يحق حرمان أي فرد من التعليم وذلك لضرورته في تشكيل شخصية الإنسان وضمان مستقبله وانعكاس ثقافته على تطور مجتمعه وتحضره، كما

⁴ - الثقافة المتوثرة لحسن إبراهيم أحمد مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع سوريا دمشق 2004.

⁵ - ديمقراطية التعليم وتكافؤ الفرص للشافعي عصام أحمد إبراهيم (2015)

⁶ - التخطيط التربوي والتنمية لجوهر علي صالح ص 25 المكتبة العصرية المنصورة مصر

أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ينص على أن لكل شخص حقاً في التعليم، وبالإضافة إلى ذلك فإنه ينص على ضرورة أن يكون التعليم مجانياً على الأقل في المراحل الابتدائية والأساسية وأن يكون التعليم الابتدائي إلزامياً تطبيقاً للعدالة الاجتماعية.

فما هو مفهوم العدالة الاجتماعية عند المهتمين بالشأن التربوي:

- **تحديد مفهوم العدالة الاجتماعية:** يقول محمد المشنوق معرفاً للعدالة الاجتماعية (أو التعليمية) قائلاً إنها مفهوم مركب هدفها "تحقيق المساواة والعدالة في التعليم وهو يتضمن عدة جوانب أساسية أهمها التمكن من فرص تعليم متساوية بين جميع الأفراد، وذلك بدون وجود أي عائق، سواء كانت مادية مثل التكاليف المرتفعة، أو غير مادية مثل القيود الجغرافية أو الثقافية، فتكافؤ الفرص يشمل توفير الدعم والموارد اللازمة للمتعلمين، سواء ذوي الاحتياجات الخاصة، أو المتعلمين والمتعلمات الذين يواجهون تحديات اجتماعية أو اقتصادية قد تكون غير سامحة لهم بتلقي تعليمهم⁷ وقال جان نيوويويس بأن العدالة الاجتماعية تكمن في أعماق الناس، ويجب أن يتحمل كل إنسان مسؤولية حماية وتعزيز القوى الفردية والجماعية، وتعتبر من الحقوق الإنسانية التي لا يمكن التنازل عنها عملت على إرسائها الشرائع السماوية.

وقد أخذت قضية العدالة الاجتماعية اهتماماً كبيراً على المستوى العالمي، بحيث أصدر البنك الدولي في عام 2005م تقريره عن التنمية في العالم عام 2006م تحت عنوان "الإنصاف والتنمية"⁸ وتعني كذلك: أن ينال كل فرد في المجتمع حقه المشروع في التعليم دون قيد أو شرط وذلك باعتبار التعليم ثمرة من الثمار التي يجب أن يستمتع بها الجميع في إطار الشفافية والحيادية والنزاهة⁹

مؤشرات العدالة الاجتماعية في التعليم

حدد الدكتور شحاتة في دراسته "تحليل بعض جوانب سياسة التعليم على ضوء مبدأ العدالة الاجتماعية بعض مؤشرات العدالة الاجتماعية" وهي:

أولاً: مؤشر العدالة في الاتاحة والقبول: ويقصد بها العدالة في توزيع الخدمات التعليمية بين الفئات الاجتماعية المختلفة.

⁷ - إشكالية الثقافة والتربية لمحمد المشنوق ما سترز للنشر والتوزيع لبنان بيروت 1994.

⁸ - الأفاق المستقبلية لتحقيق العدالة والتنمية في اقتصاد الربيع العربي للعيسوي إبراهيم مجلد 15 ص 115.

⁹ - الطريق إلى العدالة الاجتماعية مركز المشروعات الدولية الخاصة CIPE (2014)

ثانياً: مؤشر التكافؤ الاجتماعي: ويقصد به التكافؤ أو العدالة في الظروف الاجتماعية والاقتصادية بالحد الذي لا يسمح بضيق فرص التعليم على أحد أو تحديدها أو التأثير فيها فعدم التكافؤ الاجتماعي يمكن أن يقف حجر عثرة في عدم الوصول للغاية وتحقيق الهدف والمبتغى¹⁰

وقد دعت دراسة (Ranal.Rdear 2005) إلى أهمية تحقيق العدالة الاجتماعية للأطفال الذين ليس لديهم القدرة على التعليم لظروف صحية حيث يتطلب تحقيق العدالة تأمين الحياة لغير القادرين منهم على التعليم عن طريق تقديم المساعدة الخاصة بالعلاج وتيسير الحصول عليه وإعادة تأهيلهم داخل المؤسسات التعليمية للقيام بأعمال مناسبة لحالهم، وفتح قنوات للدعم المنظم عن طريق تلك المؤسسات، وتأمين استمرار حصولهم على إعانات اجتماعية واقتصادية وصحية، وهذه الدراسة توضح حاجات الفئات الضعيفة إلى العدالة الاجتماعية في حياتها ومعيشتها.

كما تحاول دراسة (dauid.2005) مساعدة الأطفال الذين لديهم صعوبات تعلم من خلال مساعدة الأطفال العاديين في محاولة لإيجاد صداقة بينهم يسود فيها المساواة والمساعدة المتبادلة، وتوصلت إلى قواعد لتنمية العلاقات الاجتماعية بين الأطفال، ومن أهمها " توضيح معنى الصداقة- أهمية احترام الآخرين وتهذيب السلوك بين الأطفال، وذلك لتحسين المناخ المدرسي وتحقيق ثقافة الدمج وبرامج التوجيه، وإيجاد علاقة ما بين المدارس والمجتمع بما يحقق المساواة والعدل الاجتماعي، وتكشف الدراسة دور المدارس في إشباع احتياجات المتعلمين والمتعلمات الغير المتجانسين لتدعيم روح المودة¹¹

وغالباً ما تواجه الفتيات ذوات الإعاقة أشكالاً متداخلة من التمييز ويكن أكثر عرضة للإقصاء الاجتماعي مقارنة بنظرائهن من المتعلمين، وقد يواجهن الحواجز التي تتعلق بعدم المساواة بين الجنسين، والتمييز بين الأشخاص ذوي الإعاقة، والمفاهيم الاجتماعية الخاطئة حول الإعاقة، والتي يمكن أن تحد من فرصهن في التعليم والتوظيف والمشاركة في عمليات صنع القرار .

ويتطلب تمكين الفتيات ذوي الهمم معالجة هذه الأشكال المتداخلة من التمييز من خلال سياسات وبرامج تراعي النوع الاجتماعي وجهود المناصرة وإن توفير فرص الحصول على التعليم والتدريب المهني والفرص الاقتصادية يمكن أن يعزز الاستقلال الذاتي وتقرير المصير للنساء ذوات الإعاقة ، وتمكينهن من تطوير

¹⁰ -مجلة منار الشرق للتربية وتكنولوجيا التعليم مقال فيها بعنوان التعليم الخاص وتحديات إرساء العدالة الاجتماعية في التعليم بالسودان سنة 2022م.

¹¹ - الطريق إلى الإنصاف في تعليم ذوي الاحتياجات الخاصة منيج بديل (دايسون) ص 45.

إمكاناتهم والمساهمة في التغيير الاجتماعي، علاوة على ذلك فإن تعزيز فرص القيادة والاستماع إلى أصوات النساء ذوات الإعاقة في صنع السياسات ومبادرات الدعوة يمكن أن يساعد في تحدي الصور النمطية وتعزيز المساواة بين الجنسين والدمج الاجتماعي.

استنتاج:

يمكن القول أخيراً إن التربية الدامجة هي حل فعال وناجع في دمج الفئة الهامشية سابقاً، ومحط اهتمام سواء من لدن المسؤولين أو الفاعلين التربويين وخبراء التربية لا حقا، بل هي محط نظر المنظمات العالمية الكبرى، نظراً لتطور البحث والحقوق الإنسانية، بحيث يستلزم الأمر الاهتمام بهذه الفئة أشد اهتمام، ووضعها في سكة العمل والتأطير حتى تدمج مع غيرها، من أجل نزح النظرية السلبية التي كانت تنعت بها هذه الفئة من ذوي الهمم، ومقاربة النوع والعدالة الاجتماعية هما مقاربتان نوعيتان كافلتان برد الاعتبار لهذه الفئة، وقد تناولت عدة كتب ومقالات هاتين المقاربتين، إذ بهما يسود الإنصاف والعدل في المجتمع، وبدونهما يشيع الظلم والطغيان، ويسري في الناس الفساد والعصيان، وقد ساهمت المقاربتان بتناولهما ضمن كتب ومقالات في لفت انتباه إلى أفراد وأشخاص لم يستفيدوا من العدالة الاجتماعية وخاصة الفتيات عموماً والفتاة القروية والتي في الهوامش خصوصاً، فكان المجتمع منتبهاً لهذا الاقصاء الذي نال هذه الفئة من الناس فأولى لهم الاهتمام والعناية التامة، حتى جاء المنظمات العالمية كمنظمة لينسكوا والمعاهدات والمواثيق الدولية فأقرت نصوصاً وقوانين ملزمة تضمن الحقوق والواجبات لهذه الفئات، فكانت المراكز الإصلاحية في المستجندات التربوية تُولِّمهم العناية والرعاية تبعاً للمنظمات الدولية والحقوقية فبنوا المراكز التأهيلية الخاصة بهذه الفئة وأدمجهم في المدارس والمؤسسات التربوية التي حرّموا منها في العهود السابقة، ولا زالت الرعاية والعناية تخطوا خطوات كي يتم تعميمها في كل جوانب وأنحاء الوطن حتى لا يبقى طفل من صنف هذه الفئة محروماً من حقه في التربية والتعليم مع الفئات الأخرى من أبناء مجتمعه تحقيقاً للمقاربة النوعية، وتزيلاً لورش العدالة الاجتماعية.

الكلمات المفتاح:

العدالة الاجتماعية- مقاربة النوع – التربية الدامجة- تكافؤ الفرص- الانصاف-

المراجع:

- ¹ - الممارسة المهنية للمدرس في ارتباطها بالتربية الدامجة لعبد الإله لغزاز مقال منشور في مجلة عطاء للدراسات والأبحاث.
- ² - الرؤية الاستراتيجية للإصلاح الفصل الأول.
- ³ - قانون الإطار 51.17 الباب الأول المادة 2.
- ⁴ - الثقافة المتوثرة لحسن إبراهيم أحمد مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع سوريا دمشق 2004.
- ⁵ - ديمقراطية التعليم وتكافؤ الفرص للشافعي عصام أحمد إبراهيم (2015)
- ⁶ - التخطيط التربوي والتنمية لجوهر علي صالح المكتبة العصرية المنصورة مصر
- ⁷ - إشكالية الثقافة والتربية لمحمد المشنوق ما سترز للنشر والتوزيع لبنان بيروت 1994.
- ⁸ - الآفاق المستقبلية لتحقيق العدالة والتنمية في اقتصاد الربيع العربي للعيسوي إبراهيم مجلد 15.
- الطريق إلى العدالة الاجتماعية مركز المشروعات الدولية الخاصة CIPE (2014)
- ⁹ - مجلة منار الشرق للتربية وتكنولوجيا التعليم مقال فيها بعنوان التعليم الخاص وتحديات إرساء العدالة الاجتماعية في التعليم بالسودان سنة 2022م.
- ¹⁰ - الطريق إلى الإنصاف في تعليم ذوي الاحتياجات الخاصة منهج بديل (دايسون).



الدرس البلاغي وأثره على التحصيل الدراسي التعليم الثانوي نموذجاً

خديجة موزون

طالبة باحثة بسلك الدكتوراه - جامعة محمد الخامس بالرباط

تقديم

تروم عملية التعلم والتعليم عموماً، الانتقال بالمتعلم المجهز بكل آليات الاستقبال والتلقي والملكة الفطرية للفهم والإدراك، من مجرد متلقي للمعرفة إلى فاعل فيها. ليحصل التفاعل بينه وبين محيطه الاجتماعي والكوني. معرفة وتواصل وسلوكاً.

والدرس البلاغي جزء لا يتجزأ ضمن هاته العملية التعليمية التعلمية. كونه يروم إلى تحقيق مجموعة من الأهداف: تحقيق كفايات متعددة؛ (تواصلية؛ معرفية؛ منهجية؛...) إضافة إلى سعيه في ترسيخ القيم وتعلمها (دينية؛ اجتماعية؛...) مع تطبيقها في سلوكاته اليومية سواء داخل المؤسسة التربوية أو خارجها. وتشكل طرائق التدريس (ديداكتيك الدرس البلاغي) عنصراً هاماً ومساعداً للمدرس في تعليم القيم للمتعلم، باعتبارها جزء رئيس من عمله التربوي، وذلك عن طريق الاهتمام بالموضوعات القيمية وإبرازها من خلال المضمون التعليمي والأهداف التعليمية.

سيما أن المتعلم في وقتنا الراهن يمر بظروف ثقافية ومعلوماتية (وسائل التواصل الاجتماعي...) وسلوكية متضاربة ومتعارضة. تجعله حائراً ومتسائلاً بين ما يأخذ ويترك من مظاهر السلوك.

والهدف من هذه الورقة إيجاد مقاربات جديدة وطرق بديلة تتلاءم والدرس البلاغي. بهدف تحقيق الكفايات المستهدفة لدى المتعلم، مع إكسابه منظومة من القيم.

ما الهدف من تدريس الدرس البلاغي؟ وما الكفايات التي يسعى إلى تحقيقها؟ وما علاقته بتعلم القيم وتعليمها؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية ارتأينا تناول المحاور التالية:

- 1- تعريف البلاغة وعلومها؛
- 2- الدرس البلاغي والتأويل؛
- 3- الدرس البلاغي والديداكتيك؛
- 4- الدرس البلاغي والكفايات؛
- 5- الدرس البلاغي والتربية على القيم؛

1-تعريف البلاغة:

البلاغة لغة: مشتقة من البلوغ، أي الوصول والانتفاء والتأثير في نفس المستمع. واصطلاحاً هي تأدية المعنى واضحاً بعبارة صحيحة فصيحة لها في النفس أثر خلاب مع ملاءمة كل كلام للمواطن النفسية والفكرية، والموضوع الذي يقال فيه والأشخاص الذين يخاطبون به؛ أي أن يكون مفهوماً مطابقاً لمقتضى حال المخاطب مع فصاحته. ولكي يؤثر المعنى في نفوس المخاطبين لا يصح أن يخاطبهم بما لا تستطيع أن تدركه عقولهم.¹

فليست البلاغة قبل كل شيء إلا فناً من الفنون يعتمد على صفاء الاستعداد الفطري ودقة إدراك الجمال.² وتصوير ما تنفعل به النفس ويختلج به القلب، ويتحرك في الوجدان. مع ملاءمة كل كلام للموطن الذي يقال فيه...والبليغ من يختار من الألفاظ أعذبها وأكثرها اتصالاً بالموضوع الذي يتحدث فيه، وأروعها جمالاً ثم أقواها أثراً في النفوس. وذلك بمراعاة الحالة النفسية للمخاطب مع مراعاة العلاقة بين اللفظ والمعنى والتأليف.

2 علوم البلاغة:

تتكون البلاغة من ثلاثة علوم وهي:

أ: علم البيان

البيان في اللغة الوضوح والظهور...وهو وسيلة تأدية المعنى الواحد بأساليب عدة. من تشبيه ومجاز واستعارة وكناية. وهو العلم الذي يعرف به المعنى الواحد بطرق شتى في وضوح الدلالة.³ فالبيان جنس بلاغي ينطوي

¹ أحمد سالم العوج، "سحر البيان في البلاغة العربية" دار الفتح للدراسات والنشر، ط1/2014 ص11

² علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دار المعارف لبنان، ص14

³ عدنان عبد الكريم جمعة، "اللغة في الدرس البلاغي" دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع ط1، لندن2008، ص13

تحت الكلام والإشارة والحال وهو ميزة تعرف به محاسن الكلام وما رجع منها وما شح. إذا عرض للقول تعقيد فلا يستحق اسم البيان لأن التعقيد من مثالب الألفاظ...
فالبيان يوضع في صورة من صور التشبيه، والمجاز... والبيان كما قال الجاحظ "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى".⁴

2 علم المعاني

عرفه علماء البلاغة بأنه علم يعرف به أحوال اللفظ العربي الواحد في تراكيب مختلفة مع وضوح الدلالة التي بها يطابق مقتضى أحوال المخاطبين. ويعنى بالصياغة وأحوالها مع الكلمة المفردة. ويبحث في التعريف والحذف والجمل الخبرية والإنشائية... والبحث في أحوال كل عنصر منها في اللسان العربي.⁵

3 علم البديع

يعنى بما في النص من ألوان تجميل وتحسين الكلام كالسجع والجناس والطباق والمقابلة... الخ. وعلم البديع ضربان: معنوي ولفظي، يكسب الكلام جمالا ويمكن المعنى في ذات المتلقي والسماع.⁶

الدرس البلاغي والتأويل

حظي مفهوم التأويل باهتمام كبير لدى الفلاسفة والنقاد والأدباء واللغويين... وذلك لما يحظى به من أهمية كبرى في قراءة النصوص الأدبية وتحليلها.

"فالتأويل يولد مع مولد النص"⁷ أي أنه ينضوي على أمرين:

_ الأول أن العملية التأويلية لا تشمل النصوص كلها، وإنما هي مقتصرة على ما قام منها على لغة تحتمل الحقيقة و المجاز؛ فيكون التأويل تجاوزا للمعنى الحرفي، وبحثا عن الدلالة التخيلية التي يفتحها التركيب البلاغي أمام المؤول، ولا يمكن تأويل نص لا يقوم على هذا التركيب، مادامت هذه العملية قائمة على الخروج بدلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز.

_ والثاني أن العملية التأويلية عملية مضبوطة من حيث آلية الانتقال من "الدلالة الحقيقية" إلى "الدلالة المجازية"⁸. فالتأويل فعالية أدبية وفكرية ينهض بها المتلقي القارئ للنص والباحث عن مدلولاته وإيحاءاته

⁴ صالح بلعيد، "نظرية النظم"، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع ط 2002، الجزائر، ص 46

⁵ عدنان عبد الكريم جمعة، "اللغة في الدرس البلاغي" دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 لندن 2008 ص 12

⁶ المرجع نفسه، ص 12

⁷ محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 1999/1، ص 220

⁸ رضوان الصادق الوهابي "الخطاب الشعري الصوفي والتأويل"، منشورات زاوية للفن والثقافة ط 1، الرباط، 2007 ص 23

الفكرية والرمزية. وما يمنح التأويل دفقا حيويا فاعلا ومؤثرا في مجمل عملية التلقي الأدبي هو "المجاز". إذ لا يمكن فصل هذا الأخير عن سابقه "التأويل". فهما عنصران متكاملان. تربطهما علاقة تأثير وتأثر. واقتران المجاز بالتأويل يساعد على تحديد هوية الكلام الذي ينصرف التأويل المجازي إليه⁹. وقد تطرق "عبد القاهر الجرجاني" إلى هاته العلاقة الجدلية التي تربط التأويل بالمجاز؛ إذ قال: "لا يتخلص لك الفصل بين الباطل والمجاز، حتى تعرف حد المجاز. إن كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه لضرب من التأويل فهي مجاز"¹⁰.

فالدرس البلاغي اليوم أضحى يترك طابعا خاصا لدى المتعلم، كونه درس تأويلي بامتياز. سيما أن هذا المتعلم يتحدث بلغة عامية مشحونة بتشبيهات واستعارات... إن كل جملة بلاغية هي جملة مجازية؛ أي أنه لا يمكن أن نتصور التأويل في إطار الحقيقة، مادام يرتبط بالمجاز. كل تشبيه مجاز وكل استعارة مجاز... لأن التأويل يركز إلى المجاز والمجاز "ارتحال من دلالة إلى أخرى وإعطاء الأولوية لمعنى على آخر"¹¹. فالمتعلم ينظر إلى الجملة البلاغية بنظرة تأويلية. فقولك "صافحت رجلا" الجملة هنا واضحة لا تحتاج إلى التأويل. فمعنى الجملة معنى "ظاهر". لكن في قولك "صافحت أسدا" فالمتعلم هنا يبذل مجهودا فكريا، مع طرحه لمجموعة من التساؤلات...؟ وبالتالي يستوعب أن المقصود من الجملة المجازية (الاستعارة) = صافحت رجلا شجاعا (المعنى الخفي).

"والاستعارة لدى الجرجاني هي الضرب الأول، وهي التي تمنح القول خلاصة وفضلا وتجعله يعطي الكثير من المعاني بالقليل من اللفظ بانزياحه عن اللغة العادية التي يراد منها التواصل"¹² ومثالا على ذلك، نرصد نمط العلاقة التي تربط المتعلم بالتأويل من خلال بعض الأمثلة المدرجة في الكتاب المدرسي لتلاميذ السنة الأولى من سلك البكالوريا مسالك "العلوم".

1 قال البحري:

يُودُونَ التَّحِيَّةَ مِنْ بَعِيدٍ إِلَى قَمَرٍ مِنَ الْإِيوَانِ بَادٍ

محمد المبارك، "استقبال النص عند العرب"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1999، ص220⁹

¹⁰ عبد القاهر الجرجاني "أسرار البلاغة" شرحه وعلق عليه، أبو فهر محمد ومحمد شاكر، مطبعة المدني، ط1 القاهرة، 1991 ص 352

¹¹ علي حرب "التأويل والحقيقة" دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1985، ص49

¹² أحمد قادم، "شعيرة الإقناع في الخطاب النقدي والبلاغي" مطبعة الوراقة الوطنية الداوديات، ط1، مراكش، 2009 ص 46

2 قال الشاعر:

وَمَسْن مَشَى بِهِ الْعَمْرُ أَحْقَا بِا وَقَاسَى فَجَائِعَ الْأَيَّامِ¹³

فعندما يتأمل المتعلم المثال الأول: سيلاحظ أن الناس يؤدون التحية إلى القمر. وهذا معنى غير حقيقي "غير منطقي". مما يجعل المتعلم يطرح تساؤلات من قبيل: كيف يعقل أن تؤدي التحية للقمر؟ وبالتالي سيدرك أنه لا بد أن يؤول الجملة. فلفظ "قمر" استعمل في غير معناه الحقيقي ليفيد معنى مجازي: شبه الشاعر الممدوح بالقمر بجامع الجمال والحسن، واستعار اللفظ الدال على المشبه به وهو "القمر" للمشبه وهو "الممدوح". وفي البيت الشعري قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وهي "يؤدون التحية". وقد تم الاكتفاء بذكر المشبه به (المستعار منه) دون المشبه (المستعار له)، وهذا النوع من الاستعارة يسمى استعارة تصريحية.

أما في المثال الثاني: سيدرك المتعلم أن الشاعر استعار فعل "مشى" بهدف تشبيه العمر بالإنسان بجامع المشي، والملاحظ أن المشبه به (المستعار منه) محذوف "الإنسان"، لكنه ترك أحد لوازمه فعل "مشى". وهذا النوع من الاستعارة يسمى استعارة مكنية.

إذن فالمتعلم الذي يتذوق المعنى الخفي للجملة البلاغية، ويعبر علمها في حلة إبداعية جديدة. هو المتعلم الجيد الذي يدرك مكونات الدرس البلاغي؛ (مجاز/تشبيه/استعارة...) ويتذوق طعمه ويستمتع ببلذته وجماليته.

3-الدرس البلاغي والديداكتيك

يعد موضوع تدريس الدرس البلاغي من أهم القضايا التربوية المعاصرة التي يهتم بها "الديداكتيك"، ويستدعي هذا الموضوع الاستفادة من حقول معرفية عديدة: "كاللغويات و سيكولوجيا التعلم والدراسات السوسولوجية..."¹⁴ فالدرس البلاغي أضحى يثير لدى المتعلم الكثير من الإكراهات والصعوبات نظرا لجملة من العوامل أهمها:

– غياب منهجية التخطيط الاستراتيجي للدرس البلاغي؛

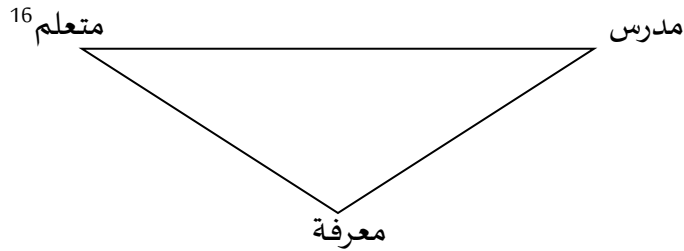
– التلقين المباشر للدرس البلاغي دون إشراك المتعلم؛

¹³ تأليف جماعة من الأساتذة "كتاب الرائد في اللغة العربية" مطبعة دار النشر المغربية، ط2016، الدار البيضاء، ص 126

¹⁴ علي أوشان "اللغويات والديداكتيك" نموذج النحو الوظيفي من المعرفة العلمية إلى المعرفة المدرسية، دار الثقافة مطبعة النجاح

الجديدة ط1/ الدار البيضاء، 2005 ص 54

- عدم احترام مبدأ التدرج في الأمثلة التي تشخص الظاهرة البلاغية؛
- غياب رؤية شاملة لتدريس الدرس البلاغي؛
- يعترف الكثير من الدارسين بصعوبة تعريف الديداكتيك (didactique)، خارج تقاطعه مع مجالات أساسية هي: الإبستمولوجيا والبيداغوجيا والسيكولوجيا...ومن التعاريف المقدمة لمفهوم "الديداكتيك" نجد تعريف (ج،ك، غانيون GC Ganion) للديداكتيك باعتباره:
- تأمل وتفكير في طبيعة المادة وغايات تعلمها؛
- صياغة فرضياتها الخاصة؛ انطلاقا من المعطيات التي تتجدد وتتغير باستمرار لكل من علم النفس والبيداغوجيا وعلم الاجتماع...¹⁵ ومنه فالديداكتيك هو مجموعة من الدراسات والمنهجيات والطرق العلمية والتربوية التي تؤطر علاقة المدرس بالمادة المدروسة، ويشمل مجموعة من الطرائق التي من خلالها يتمكن المدرس من إيصال المعرفة إلى المتعلم، عن طريق ما يسمى بالنقل الديداكتيكي الذي يضم العناصر التالية:



وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل أطراف العلاقة الديداكتيكية، وهي علاقة نوعية تتأسس بين المدرس والمتعلم والمعرفة (المادة). ويجب أن تتميز هذه الأخيرة باحترام مبدأ "التدرج" في صياغة مفاهيمها ومكوناتها (الدرس البلاغي)، وعلى المدرس أن يملك القدرة على توصيلها للمتعلم بطريقة أفضل تتوخى تحقيق مجموعة من الكفايات التي سنتطرق إليها لاحقا.

وينقسم الديداكتيك إلى قسمين:

¹⁵ تأليف مجموعة من الباحثين، "سلسلة التكوين التربوي" مطبعة النجاح الجديدة، ط1، الدار البيضاء، 1995 ص 65

¹⁶ مرجع نفسه، ص 22

- الديداكتيك العام: هو كل ما يجمع بين مختلف مواد التدريس أو التكوين... وكل ما يرتبط بأساليب وأشكال التدريس والوسائل والتقنيات البيداغوجية الموظفة.
 - الديداكتيك الخاص أو ديداكتيك المادة: فيهتم بما يخص تدريس مادة من مواد التكوين من حيث الطرائق والأساليب الخاصة بها... ومن هنا يمكن الحديث عن ديداكتيك اللغة؛ ونعني بذلك كل ما يتعلق بتدريس مكونات اللغة كالقراءة والتعبير والكتابة وغيرها.¹⁷
 - تتطلب منهجية تدريس علوم اللغة على خطوات وعناصر واصفة للنشاط الديداكتيكي الهادف إلى قراءة المتعلم للأمثلة وتحليلها لغويا وبلاغيا في ضوء علوم اللغة وقواعدها، من أجل خدمة الأهداف الرامية إلى تنمية الحس الجمالي والذوق الفني لدى المتعلم وصقل قدراته التعبيرية نطقا وكتابة.
 - وترتكز منهجية تدريس الدرس البلاغي على أربع خطوات رئيسية وهي:
 - قراءة أمثلة الانطلاق؛
 - وصف الظاهرة البلاغية وتفكيك عناصرها (الملاحظة والتحليل)؛
 - استنتاج مرحلي؛
 - استنتاج عام؛
 - تطبيقات (اختبار قدرة المتعلم على مدى استيعابه للظاهرة البلاغية، مع تحديد مكوناتها وعناصرها، وكذا إعادة إنتاجها بأسلوبه الخاص).
 - نأخذ بعض الأمثلة المدرجة في الكتاب المدرسي الخاصة بتلاميذ جدد مشترك مسلك "الآداب والعلوم الإنسانية" لدرس "التشبيه":
 - قال الشاعر أبو بكر الخالدي¹⁸: تغيير الأمثلة إلى أمثلة موضحة لمكونات التشبيه
- | | |
|--------------------|------------------|
| يا شبیه البدر حسنا | وضياء و منالا |
| وشبيه الغصن لينا | وقواما و اعتدالا |
| أنت مثل الورد لونا | ونسيمًا و ملالا |
| زارنا حتى إذا ما | سرنا بالقرب زالا |

¹⁷ المرجع نفسه ص 21

¹⁸ تأليف جماعة من الأساتذة "في رحاب اللغة العربية" مكتبة السلام الجديد، ط 2015، ص 233

نلاحظ أن الأمثلة عبارة عن أبيات شعرية، إلا أنه من المستحسن أن تكون بداية أمثلة الانطلاق بداية نثرية؛ قصد تشخيص الظاهرة البلاغية "التشبيه" بكل سهولة، وجعل المتعلم قادراً على تفكيك عناصرها واستيعاب مكوناتها: مثلاً "الرجل كالأسد شجاعة"، فالمتعلم هنا سيسهل عليه تحديد مكونات درس التشبيه وهي المشبه: الرجل ، المشبه به: الأسد ، أداة تشبيه: الكاف ، وجه الشبه: شجاعة. ثم بعد ذلك أنتقل به من المستوى النثري إلى المستوى الشعري المشخص أعلاه.

ومن هنا يتضح أننا يجب مناهضة تلك الطرق التقليدية التي تهدف إلى التلقين بين المدرس والمتعلم عوض الحوار والإبداع، والتركيز على مبدأ "الكيف" بدل "الكم"، هذا بالإضافة إلى رد الاعتبار للمعرفة البلاغية وطرق تدريسها.

4-الدرس البلاغي والكفايات

تعتبر الكفايات مجموعة من القدرات والمهارات التي تروم العملية التعليمية التعلمية تحقيقها في المتعلم. وقد حدد منهاج اللغة العربية بكل مستوياته التعليمية الكفايات الخاصة بتدريس ما تم انتقاؤه من الظواهر البلاغية على الشكل التالي:

– الكفاية التواصلية: وهي مجموع المهارات التي اكتسبها التلميذ، ليصبح قادراً على استعمال الظواهر البلاغية استعمالاً سليماً ضمن مقامات وسياقات تواصلية ووضعية تعليمية مختلفة؛ حيث يكون ملماً أولاً بضوابط تلك الظواهر، وثانياً بكيفية توظيفها في فهم الخطابات والنصوص وإعادة إنتاجها¹⁹. هذا بالإضافة إلى جعله قادراً على التواصل مع مختلف النصوص القديمة والحديثة شعرية كانت أو نثرية.

– الكفاية المنهجية: هي مجموع القدرات العقلية والمكتسبات الفكرية المساعدة على فهم وتلقي النصوص المقررة أو المحال عليها خارج المقرر الدراسي، وفق تقنيات منهجية تمكنه (المتعلم) من تحليل عناصرها ثم تركيبها وإدراك أبعادها ودلالاتها وتحديد بنائها... والعلاقات المنظمة في ضوء الظواهر البلاغية المدروسة (المجاز، التشبيه...)، مع استثماره للمعارف اللغوية والبلاغية في وضعي التلقي والإنتاج.

¹⁹ تأليف جماعة من الأساتذة، إعداد وتنسيق سعيد جبار و عبد الصمد الرواعي "الدرس البلاغي قضايا معرفية ومقاربات نصية" أعمال الندوة الدولية الأولى 26/25 مارس/ 2015 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجديدة ص 28

- الكفاية الثقافية: وهي المعارف ومجموع النصوص التي تلقاها التلميذ حول ثقافات إنسانية متعددة، بهدف توظيفها للتعرف على الظواهر البلاغية في سياقات متنوعة. مع تمكنه من رصد في اللغة والبلاغة يسعفه في فهم النصوص وتحليلها، وكذا تعميق ثقافته.
- الكفاية التكنولوجية: وهي الوسائل الإيضاحية التي قد يعتمد عليها المدرس لتحقيق الكفايات السابقة وبالتالي تيسير النقل اليداكتيكي لتلك الظواهر البلاغية. بهدف تمكين المتعلم من منهجية وصف الظواهر البلاغية، وتأويل النصوص الأدبية.

5-الدرس البلاغي والتربية على القيم

تعد المؤسسة التربوية التعليمية، فضاء لتعلم القيم وإنتاجها؛ فالقيم تستقر في نفس كل متعلم، وذلك عن طريق التربية والمدرسة. كون هاته الأخيرة من أبرز المؤسسات الاجتماعية التي تحظى بثقة المجتمع والأسرة في تربية الأبناء وتعليمهم.

والمدرس في المؤسسة التعليمية يحظى بمكانة كبيرة في عملية التأثير في المتعلم...والتربية تقوم كذلك بمهمتها في ترسيخ القيم منذ المراحل الأولى من عمر الإنسان. ومن هنا فإن تضمين القيم في العملية التربوية التعليمية في الوقت الراهن أضحت ضرورة ملحة؛ حيث أنها تشكل نواة العملية التعليمية التعلمية وجوهرها. فالمدرس يرى أن القيم تتأثر بعوامل كثيرة ومتباينة المصادر (الدين، المجتمع، المؤسسة...). وتعد مرحلة التعليم الثانوي التأهيلي مرحلة هامة في اكتساب المتعلم لهذه القيم. سيما وأنه يعيش في عصر الانفتاح والعولمة والتكنولوجيا...والدرس البلاغي يروم إلى غرس القيم الفاضلة في المتعلم، التي تقوده إلى التفكير والإبداع بدل الفشل والضياع.

ما مفهوم القيم. وما علاقتها بالدرس البلاغي؟ وما أثرها على التحصيل الدراسي؟

يعد موضوع القيم من المواضيع التي تقع في دائرة اهتمام العديد من التخصصات كالفلسفة والدين والتربية وعلم النفس وعلم الاجتماع...وذلك لما يحظى به من أهمية كبرى داخل المجتمعات والثقافات.

فقد بدأ الاهتمام بدراسة موضوع القيم يأخذ الطابع العلمي منذ أوائل الثلاثينات من القرن العشرين. سواء فيما يتعلق بتحديد المفهوم إجرائيا، أو إمكانية قياسه من خلال أدوات وأساليب تتوافر بها شروط القياس الجيد. ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى اثنين من علماء النفس هما: "ثرستون thurston"، وما قدمه من تصور لمعالجة القيم في إطار المنهج العلمي مستندا في ذلك إلى مبادئ السيكونفزيقا المعاصرة (علم النفس التجريبي). إضافة إلى "سبرانجر spranger" أحد المفكرين الألمان. الذي نشر خلال هذه الفترة نظريته في

أنماط الشخصية، والتي انتهى منها إلى أن الناس يتوزعون بين ستة أنماط؛ استناداً إلى غلبة أو سيادة واحدة من القيم التالية عليهم: القيمة السياسية والقيمة الاجتماعية والقيمة الاقتصادية والقيمة الجمالية والقيمة الدينية²⁰... وقد تركز الاهتمام بدراسة القيم بوجه عام في جوانب أساسية منها:

- الاهتمام بدراسة الفروق الفردية في القيم، وذلك في ضوء علاقتها بعدد من المتغيرات: كالجنس وسمات الشخصية والديانة والتوافق النفسي... إلخ

- دراسة القيم في علاقتها بالقدرات المعرفية للفرد، وذلك باعتبار أن القيم عملية تتأثر بإدراك الفرد، فهي في أساسها عملية انتقاء في اختيار الفرد لموضوع معين وإعطائه أهمية أو قيمة عن موضوع آخر، عبارة عن عملية إدراكية انتقائية أو اختيارية.

- دراسة علاقة القيم والاتجاهات بالسلوك، وتندرج في إطار ما يعرف بالمفارقة القيمية بين نسق القيم المتصور ونسق القيم الواقعي²¹.

تورد المعاجم اللغوية مجموعة من الدلالات لكلمة "قيمة" وجمعها "قيم". فالقيمة لغة: من "قيم" الشيء تقييماً أي قدر قيمته²².

فقد استخدم العرب هذا الفعل "قوم" ومشتقاته للدلالة على معان عدة منها: الصلاح والاستقامة، فالشيء القيم ماله قيمة بصلاحه واستقامته²³. أما مفهومها من الناحية الاصطلاحية. فلا يوجد تعريف جامع واحد مانع لمفهوم القيمة. كونها من المفاهيم الفضفاضة التي لقيت جدلاً واسعاً وسط الساحة الأدبية والثقافية... ونظراً لأهمية القضية القيمية سواء في بعدها التنظيري الفلسفي، أم في حقيقة واقعها ووجودها العملي، فقد تناولها العلماء والدارسون بالتحليل والتفسير والبيان. الأمر الذي تمخض عنه وجهات نظر متعددة شارك فيها الفلاسفة والتربويون وعلماء الاجتماع والسياسة. وكان خلاصة ذلك كما هائلاً من المعرفة والفلسفة والنظريات. واختلاف العلماء والمنظرين في تحديد معنى "القيم" يعود في جوهره إلى ما تتسم به القضية القيمية من عمق معرفي وثقافي وإيديولوجي. فنحن عندما نتحدث عن القيم فإننا ننطلق من ثقافة معينة، فالتعاليم الدينية والرؤى الفلسفية والتربوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية تعد كلها أصول فكرية تحكم تفاعلنا مع القضية القيمية.

²⁰ عبد اللطيف محمد خليفة، مجلة عالم المعرفة، "ارتقاء القيم دراسة نفسية" يناير 1978 ص 11

²¹ عبد اللطيف خليفة، "سيكولوجية القيم الإنسانية"، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 القاهرة، ص 7

²² تأليف جماعة من الباحثين المختصين، إشراف أحمد أبو حالة، "معجم النفائس الوسيط"، دار النفائس، ط1/2007/ص 1147

²³ ماجد زكي الجلال، تعلم القيم وتعليمها، دار المسيرة، ص 21

ونحن نستطيع أن نميز ونلاحظ أن ما يذهب إليه المفكر أو الفيلسوف أو التربوي من توجه معين نحو القيم. إنما يصدر في حقيقته عن ثقافته ومعتقداته وتصوراتهِ التي يحملها²⁴. ونظرا لتعدد الموارد الثقافية وتنوعها . كانت دلالات القيم وخصائصها ومضامينها متعددة ومتنوعة كذلك.

وسنعرض فيما يلي مفهوم القيمة في علاقتها ببعض العلوم ومنها:

مفهوم القيمة في الفلسفة:

القيمة من المفاهيم الفلسفية التي كانت ومازالت إلى حد كبير محورا لخلافات أساسية بين المدارس والمذاهب الفلسفية المختلفة، وتتفاوت الآراء المتعلقة بموضوع القيم تفاوتاً كبيراً. وفي هذا يقول "جون ديوي" "إن الآراء حول موضوع القيم تتفاوت بين الاعتقاد من ما يسمى "قيماً" ليس في الواقع سوى إشارات أو تعبيرات أو بين الاعتقاد في الطرف المقابل بأن المعايير القبلية العقلية ضرورية ويقوم على أساسها كل من الفن والعلم والأخلاق²⁵.

مفهوم القيمة في علم الاجتماع:

يرى علماء الاجتماع أن عملية التقييم تقوم على أساس وجود مقياس في ضوء مصالح الشخص من جانب، وفي ضوء ما يتيح له المجتمع من وسائل وإمكانات لتحقيق هذه المصالح من جانب آخر. ففي القيم عملية انتقاء مشروطة بالظروف المجتمعية المتاحة، فالقيم كما يعرفها العديد من علماء الاجتماع مستوى أو معيار للانتقاء من بين بدائل أو إمكانات اجتماعية متاحة أمام الشخص في الموقف الاجتماعي.

مفهوم القيمة في علم النفس

تختلف نظرة علماء علم النفس الاجتماعي لمفهوم القيمة عن علماء الاقتصاد والاجتماع . فعلماء علم النفس الاجتماعي يهتمون بكل جانب من جوانب سلوك الفرد في المجتمع. ولا يتحدد بإطار محدد لنظام أو نسق معين. فعلم النفس الاجتماعي يركز عنايته على سمات الفرد، واستعداداته واستجاباته، فيما يتصل بعلاقاته بالآخرين. وفي ضوء ذلك يتبين أن علماء الاجتماع يتعاملون مع القيم الجماعية، أما علماء النفس فيتركز اهتمامهم على دراسة قيم الفرد ومحدداتها سواء أكانت نفسية أم اجتماعية ... الخ. فعلى حين تمثل الجماعة بؤرة اهتمام علماء الاجتماع ويمثل الفرد بؤرة ومركز الاهتمام لدى علماء النفس²⁶.

²⁴ المرجع نفسه، ص 24

²⁵ عبد اللطيف محمد خليفة، مجلة عالم المعرفة، "ارتقاء القيم دراسة نفسية" يناير 1978 ص 34

²⁶ عبد اللطيف محمد خليفة، مجلة عالم المعرفة، "ارتقاء القيم دراسة نفسية" يناير 1978 ص 35

درس البلاغة والتربية على القيم

سبق أن أشرنا سلفاً على أهمية الدرس البلاغي في التأثير على المتعلم، وما مدى أثره على التحصيل الدراسي، هذا بالإضافة إلى الكفايات التي يروم الدرس البلاغي إلى تحقيقها (التواصلية، المعرفية، الثقافية...) ولعل الملاحظ لمسألة القيم مدرساً كان أو متعلماً. سيلاحظ مدى الحرص على استخدامها في العديد من المواقف التعليمية التعليمية. على سبيل المثال مكونات مادة اللغة العربية: النصوص، علوم اللغة، التعبير والإنشاء، المؤلفات...

ويعد الدرس البلاغي، فاعلاً ومساعداً وحافزاً للمتعلّم في تذوق القيم وتمثلاتها. "إن العناصر التي تتدرج بها كل عملية من عمليات التعلم، تشتمل على اللغة وعلى الأدوات وعلى القيم وعلى العلاقات الإنسانية..."²⁷ فكل تعلم وسائله هي اللغة والأدوات والقيم والعلاقات الإنسانية والتصورات...ومن هنا تكمن أهمية القيم وجوهرها.

ومثالاً في رصد العلاقة بين درس البلاغة والقيم نأخذ المثال الآتي من الكتاب المدرسي :

- قال المتنبي:

أين أزمعت أيهذا الهمام نحن نبت الربى وأنت الغمام
إذا نظرت إلى الشطر الثاني من البيت الشعري، لا حظت أن المتنبي استعمل لفظة "الغمام" في غير معناها الأصلي، وإذا علمت أن اللفظة وصف للممدوح بالجود والكرم والعطاء، تبين لك أن الجامع بين المعنى الأصلي لللفظة والمعنى العارض الذي استعملت فيه، وجود صلة وعلاقة بينهما، فالغمام مصدر الخير والخصب والحياة، والممدوح في نظر الشاعر، مصدر الكرم والعطاء والخير. فالمتعلم سيستنتج أن الكرم يوحى إلى التضامن والتكافل. وهكذا دواليك...

-أهداف التربية على القيم:

تكمن أهداف التربية على القيم، في جعل المتعلم متشبعاً بحب المعرفة وطلب العلم والبحث والاكتشاف. وجعله قادراً على مسايرة مستجدات الحياة والعلوم والتكنولوجيا... واستثمار المكتسبات القيمية في خدمة ذاته ومجتمعه. متشبعاً بقيم الحداثة والثقافة الديمقراطية، وقادراً على المشاركة الإيجابية في الشأن المحلي والوطني. وقادراً على المساهمة في تدبير محيطه الاجتماعي.

²⁷ المهدي المنجرة، قيمة القيم، ط2/دار النشر، 2007 ص 38

وفي هذا الصدد، تم تحديد اختيارات وتوجهات المنظومة التربوية، انطلاقاً من المرتكزات الأساسية التي حددها الميثاق الوطني للتربية والتكوين، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي²⁸:

- تعزيز قيم العقيدة الإسلامية السمحة؛
 - نشر ثقافة حقوق الإنسان والمواطنة وترسيخ قيم المعاصرة والحداثة؛
 - التشجيع بروح الحوار والتسامح واحترام الحق في الاختلاف؛
 - ترسيخ قيم البحث والاستكشاف العلمي والتذوق الفني والجمالي. أما بالنسبة للحاجات الشخصية للمتعلمين في مجال القيم فتتمثل فيما يلي:
 - إعمال العقل واعتماد التفكير النقدي والاستقلالية؛
 - الوعي بالزمن والوقت كقيمة أساسية في المدرسة والحياة؛
 - التفاعل الإيجابي مع المحيط الاجتماعي والبيئة الطبيعية والموروث الثقافي والحضاري.
- وخلاصة القول، تكمن أهمية تدريس "الدرس البلاغي" في تحقيق كفايات عدة ومتنوعة (تواصلية، معرفية، منهجية...). إضافة إلى سعيه في ترسيخ القيم. وتعزيز مكتسبات المتعلم، وجعله قادراً على تمثيل مختلف القيم الإسلامية والوطنية والإنسانية. إضافة إلى تنمية قدراته المتنوعة واستثمارها بغية تحويلها إلى سلوكات يومية، تساعد على حل المشكلات المستعصية وتجاوز الوضعيات الصعبة. لذا يجب إعادة النظر في طرق تدريس الدرس البلاغي. باعتبارها عاملاً ومعيّاراً في تحقيق الأهداف المتوخاة (جودة التحصيل الدراسي).

²⁸ "التوجهات التربوية والبرامج الخاصة بتدريس مادة اللغة العربية" سلك التعليم الثانوي التأهيلي، نونبر 2007، ص5

لائحة المصادر والمراجع

- عبد القاهر الجرجاني "أسرار البلاغة" شرحه وعلق عليه، أبو فهر محمد ومحمد شاكر، مطبعة المدني، ط1 القاهرة، 1991
- علي الجارم ومصطفى أمين، "البلاغة الواضحة"، دار المعارف لبنان
- عدنان عبد الكريم جمعة، "اللغة في الدرس البلاغي" دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع ط1، لندن 2008
- صالح بلعيد "نظرية النظم"، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع ط 2002، الجزائر.
- أحمد سالم العوج، "سحر البيان في البلاغة العربية" دار الفتح للدراسات والنشر، ط1/2014
- محمد المبارك "استقبال النص عند العرب"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1/1999
- رضوان الصادق الوهابي "الخطاب الشعري الصوفي والتأويل"، منشورات زاوية للفن والثقافة ط1، الرباط، 2007
- علي حرب "التأويل والحقيقة" دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1985
- أحمد قادم، "شعرية الإقناع في الخطاب النقدي والبلاغي" مطبعة الوراقة الوطنية الداوديات، ط1، مراكش، 2009
- تأليف جماعة من الأساتذة "كتاب الرائد في اللغة العربية" مطبعة دار النشر المغربية، ط2016، الدار البيضاء
- علي أوشان "اللسانيات والديداكتيك" نموذج النحو الوظيفي من المعرفة العلمية إلى المعرفة المدرسية، دار الثقافة مطبعة النجاح الجديدة ط1/الدار البيضاء، 2005
- تأليف مجموعة من الباحثين، "سلسلة التكوين التربوي" مطبعة النجاح الجديدة، ط1، الدار البيضاء 1995
- تأليف جماعة من الأساتذة "في رحاب اللغة العربية" مكتبة السلام الجديد، ط2015
- تأليف جماعة من الأساتذة، إعداد وتنسيق سعيد جبار و عبد الصمد الرواعي "الدرس البلاغي قضايا معرفية ومقاربات نصية" أعمال الندوة الدولية الأولى 25/26 مارس 2015 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجديدة
- عبد اللطيف محمد خليفة، |مجلة عالم المعرفة، "ارتقاء القيم دراسة نفسية" يناير 1978

- عبد اللطيف خليفة، "سيكولوجية القيم الإنسانية"، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 القاهرة
- تأليف جماعة من الباحثين المختصين، إشراف أحمد أبو حالة، "معجم النفائس الوسيط"، دار النفائس، ط1/2007
- المهدي المنجرة، قيمة القيم، ط2/دار النشر، 2007



نظرية الجوهر الفرد مبرراتها الدينية، خصوصيتها وآفاتها

سالم بريك

باحث في سلك الدكتوراه

جامعة عبد المالك السعدي كلية أصول الدين

تمهيد :

ستظل الطبيعيات هي الوسط المتعين للإنسان و المستوى الأول المبدئي، مهما كان الإباء أو اللهات لشدة الرحال إلى مستويات أعلى للوجود أو المعرفة، للواقع أو للفكر، يظل التنظير للمستوى الأول – الطبيعيات – لا فكاك منه البتة. فكانت الطبيعيات و ستظل دائما في كل عصر و مصر، في كل زمان و مكان، محورا من محاور النشاط العقلي، و طبعا اختلفت، و تختلف الآن أكثر فأكثر، حصائل هذا النشاط بدرجات متفاوتة أيما تفاوت. و يظل لزاما على كل المفكرين و المنظرين و الفلاسفة، الإمام بمستوى المعارف الطبيعية كما هي مطروحة في عصرهم و المصادرة على هذا المستوى في تنظيراتهم. هذا ما نجده عند أبا عمرو الجاحظ (ت 255هـ)، و هو من رواد النزعة الطبيعية في علم الكلام الإعتزالي و من المعالم البارزة في الثقافة العربية بجملتها، حيث لم يفته التأكيد على أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة الكلام دراسة العلم الطبيعي، و كان هو نفسه يصف في كل شئ أفاعيل الطبيعة. و قد غلب النظر في الفلسفة الطبيعية على المعتزلة الأولين¹.

باعتبار هذا المعطى، يمكن القول بأن المتكلمين في تشييدهم لتصوراتهم الكونية، قد اعتمدوا على النظريات الفيزيائية المعاصرة لهم، و التي كانت في معظمها من نتاج الفكر اليوناني، الذي كان آئند رائجا في

¹ - انظر: - الخولي، يمنى طريف، الطبيعيات في علم الكلام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1995، ص: 69

- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف و الترجمة و النشر،

القاهرة، 1938، ص: 62 – 63

- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، دار الفارابي، الطبعة السادسة بيروت، ص: 829

الساحة الفكرية و العلمية العربية الإسلامية، خاصة بعد عملية الترجمة التي شهدتها العقود الأولى من القرن الثالث الهجري.

و إسهاما مني في بيان و تجلية بعض جوانب هذه الإشكالية؛ إشكالية توظيف "علوم الأوائل" لتأسيس بعض القضايا الدينية، و رفعا لكثير من الأحكام الجرافية التي ترسل في حق هذا الإسهام الكلامي؛ إن جهلا أو تقصدا، سأعمل في هذه الورقة المقتضبة على عرض "الإعتبارات الدينية" الثاوية وراء هذا الإستمداد و التوظيف أولا، و كذا تمحيص الفروق بين الأصل اليوناني و التوظيف و التوجيه الإسلامي الكلامي ثانيا، لأخلص إلى تسجيل بعض المآخذ الموجهة إلى هذا المسلك من النظر، و ذلك حسب المحاور المثبتة أعلاه.

1. الإعتبارات الدينية لمذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين :

تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن أبا الهذيل العللاف المتوفى سنة 235هـ، و هو أحد أقطاب المعتزلة المنظم لمذهبهم، المنظر له، كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد (= الجزء الذي لا يتجزأ = الذرة). و حسب المصادر المتوافرة لدينا فإن مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، هذه، قد أثرت، أول ما أثرت في سياق "الكلام" في علم الله و قدرته. ذلك أنه لما كان علم الله يحيط بكل شئ، كما ينص على ذلك القرآن، و جب أن يكون "كل شئ"، أي الكون بأجمعه قابلا للإحاطة به و بالتالي متناهيًا، هذا من جهة، و من جهة أخرى فيما أن الله يقول في القرآن : { و أحصى كل شئ عددا } (الجن: 37)، فيجب أن تكون أشياء العالم قابلة للعد، أي عبارة عن أجزاء محصورة العدد، و بالتالي محصورة التجزئة. يقول أبو الحسين الخياط، المعتزلي المشهور، في هذا الصدد: « اعلم... أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلا و جميعا و غاية ينتهي إليه في العلم بها و القدرة عليها، و ذلك لمخالفة القديم للمحدث، فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية و لا نهاية و لا يجري عليه بعض و لا كل، و جب أن يكون المحدث ذا غاية و نهاية و أن له كلا و جميعا». و يلتمس أبو الهذيل لرأيه ذاك سندا من التجربة و المنطق معا فيقول، فيما يرويه عنه الخياط، « وجدت المحدثات ذات أبعاد، و ما كان كذلك فواجب أن يكون له كل و جميع. و لو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها جاز أن يكون كل و جميع ليس بذي أبعاد. فلما كان هذا محالا كان الأول مثله»². و بعبارة معاصرة: إنه لما كانت أشياء العالم عبارة عن أجزاء فإن لها كلا، لأن الجزء هو جزء من كل. و العكس صحيح كذلك،

² - الخياط، أبو الحسين، الإنتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، ما قصد به الكذب على المسلمين و الطعن عليهم، تحقيق: ألبير نادر،

بمعنى أن أي شئ في العالم يشكل كلا فهو ذو أجزاء، لأن الكل إنما هو كذلك لكونه مجموع أجزاء. و إذن فجميع أشياء العالم عبارة عن أجزاء. و لكي تكون الأجزاء قابلة لأن يحيط بها علم الله و قابلة للعد، و جب أن تكون متناهية و محصورة العدد، الشئ الذي يستلزم و قوف التجزئة عند حد ما لا تتعداه، أي عند جزء لا يتجزأ³.

هذا بخصوص ارتباط القول بالجزء الذي لا يتجزأ بمسألة العلم الإلهي. أما عن ارتباطه بمسألة القدرة الإلهية، فإن أبا الحسن الأشعري يشرح ذلك فيقول: « و اختلف الناس في الجسم: هل يجوز أن يتفرق و يبطل ما فيه من الاجتماع حتى لا يصير جزءا لا يتجزأ أم لا يجوز ذلك... فقال أبو الهذيل: إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه و يبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ⁴».

غير أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، إذا صح أنها أثبتت، أول الأمر مع أبي الهذيل العلاف لإثبات إحاطة علم الله بكل شئ، و قدرته على إبطال الاجتماع و الإتصال في الأجسام حتى تصير أجزاء لا تتجزأ، فإنها سرعان ما وظفت، و على نطاق واسع، في القضية الأساسية في علم الكلام، قضية إثبات "حدوث العالم"، التي اتخذ منها المتكلمون مقدمتهم الضرورية لإثبات وجود الله و وحدانيته و مخالفته لكل المخلوقات⁵. لقد أصبحت إذن، نظرية الجوهر الفرد، حجر الزاوية و الممثل الرسمي للطبيعيات الكلامية، بل و أكثر نظرياتهم اكتمالا و ثراء، و من المعالم المميزة لعلم الكلام بأسره، حتى أن هنري كوربان يقول عن علم الكلام إنه أصبح اسما لمدرسة فلسفية تقول بمبدأ الذرة⁶. و لكن لم يكن الجوهر الفرد مجرد نقل لمذهب الذرة اليوناني، بل إنه يحمل كل خصائص و توجهات علم الكلام، و يمثل قدرته على الإستفادة من الثقافات الأخرى دون الذوبان فيها.

إن هذا التوظيف "الذكي" و المتسق مع مقتضيات الوحي، و كذا مع معطيات العلم القديم في صورته الديمقراطية و الأبيقورية، نجده كذلك حاضرا في "توظيف" المتكلمين لمصطلحي أرسطو الشهيرين الجوهر و العرض، بطريقة تكاد تختفي منها المعالم الأرسطية⁷. و الشواهد على هذا "التقريب التداولي" لـ "علوم

³ - انظر: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 9، بيروت، 2009، ص: 179 - 180

⁴ - الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، محقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مجلد 1، مكتبة النهضة، القاهرة، 1969، ج2، ص: 17

⁵ - انظر: الجابري، المرجع السابق، ص: 180

⁶ - انظر: كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن قبيسي و نصير مرو، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت 1965، ص: 69

⁷ - انظر: الخولي، يمني طريف، المرجع السابق، ص: 76

الأوائل"، حتى تنسجم و مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي كثيرة، اكتفيت منها ، هاهنا، بنموذج نظرية الجوهر الفرد. هذا ما سأعمل على بيانه في المبحث التالي.

II. خصوصية نظرية الجوهر الفرد الكلامية :

خص المستشرق شلومو بينس نظرية المتكلمين في الجوهر الفرد بكتاب أسماه بـ " مذهب الذرة عند المسلمين و علاقته بمذهب اليونان و الهنود "، حيث عرض فيه لمسميات الجوهر الفرد الدالة عليه كما جاءت في كتب الكلام، ثم جعل متن الكتاب يهتم بالبحث عن أصول المذهب لدى فلاسفة اليونان و حكماء الهند. ورغم أنه استكثر على العرب و المسلمين أن يقوموا بوضع كل هذه المفاهيم و المفردات التي جاءت في علم الكلام، إلا أنه أقر بعدم وجود ما يكفي من أدلة للقبول بفرضية الأصل اليوناني للذرية الكلامية، عدا عن مقاربات فكرية هنا و هناك. و في ذلك يقول بينس: « من الواضح أن القول بالتشابه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين و نظيره عند اليونانيين ينبني في الحقيقة على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الإسم »⁸. ثم يناقش بينس الرأي القائل بأن النظرية تعود إلى أصول هندية، و بعد جهد جهيد و عرض دقيق و مستفيض لمفاهيم هندية للجزء الذي لا يتجزء و ما يتعلق به من مفاهيم أخرى كالعرض و القول بشيئية العدم، يخلص بينس إلى أن معارفنا لا تسمح بالجزم في المسألة لأن الأمر غير واضح، يقول: « و إجابتنا على المسألة التي نحن بصدد ها هنا و هي تأثير الهند في مذهب الجزء عند الإسلاميين لا تتجاوز هذا: إنه و إن كان ينبغي ألا نرفض، بلا بحث، افتراض هذا التأثير معتبرين أنه مستحيل، فإن حالة معارفنا لا تسمح لنا بأن نجيب في أمره بقول إيجابي جازم، و آخر ما يقال في المسألة أن الأمر غير واضح »⁹.

هذا من جهة، و من جهة ثانية، يشير هاري ولفسون في كتابه "the philosophy of kalam" إلى وجود فروق جوهرية بين مذهب الذرة اليوناني و مذهب الجوهر الفرد الكلامي؛ فالأولى ذات حجم، بينما الثانية عديمة الحجم، و الذرة اليونانية أزلية ليس لوجودها بداية في الزمان، في حين أن الذرة الكلامية مخلوقة محدثة لها بداية في الزمان. كما أن الذرات اليونانية لا نهائية العدد في حين أن ذرات المتكلمين معدودة¹⁰.

⁸ - بينس، شلومو، مذهب الذرة عند المسلمين و علاقته بمذهب اليونان و اليهود، ترجمة: محمد عبد الهادي

أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946، ص: 94

⁹ - بينس، المصدر نفسه، ص: 120

¹⁰ - H.A. Wolfson, The Philosophy of Kalam, Harvard University Press, 1976, p : 466

فضلا عن هذا فقد فات ولفسون صفة فارقة أخرى بين ذرية اليونان و ذرية المتكلمين، و هي أن الأولى كينونة وجودية حقيقية واحدة مع صفاتها، إذ ما من جوهر و عرض في الذرية اليونانية، بل الذرة هي الجوهر و العرض. في حين أن الثانية هي كينونة تجريدية تأخذ معناها الوجودي بعد قيام العرض بها، ، فبدون هذه الأعراض لا يتحقق وجودها بالفعل، بل تكون مجرد موجودات تجريدية قائمة بالوهم فقط، فهي أشبه ما يكون بالكينونات الرياضية. و هذا الأخير فرق أساسي يميز كلتا النظريتين و يجعل لكل منهما مسارا مختلفا عن الأخرى، و أهدافا مختلفة عن الأخرى. فالذرية اليونانية ليست أكثر من رؤية وصفية تخيلية لا ارتباط لها بغيرها من المبادئ، كما أن الذرات اليونانية لها معنى أنطولوجي فقط، وليس لها أي مضامين إبستمولوجية ذات شأن. في حين أن المذهب الذري الكلامي له غايات و أهداف إبستمولوجية تتصل بجوهر العقيدة الإسلامية، كما أشرنا إليه في المبحث السابق، لذا جاءت صياغة المذهب الذري الكلامي بطريقة تؤمن اتصاله بالمبادئ الأخرى للكسمولوجيا الإسلامية – الكلامية. فالعرض مفهوم تمت صياغته للتعبير عن تجدد الموجودات، و بالتالي للخلق المستمر، و إثبات كمال القدرة الإلهية. كما أن مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ إنما جاء ليكون موجودا تجريديا ذا معنى إبستمولوجي فضلا عن معناه الأنطولوجي الذي يتجسد بوجود العرض. إذن فلا سبيل إلى المقارنة بين ذرية المتكلمين و ذرية اليونان. و بالجملة، فإن مفهوم ديمقريطس لا يتوفر على التفاصيل التجريدية التي يتوافر عليها التصور الكلامي. و نفس الفروق تنسحب على الذرية الأبيقورية، هذا فضلا عن قوله بجسمية الجواهر و إمكانية انقسامها، و ظاهر محل الفرق بين هذا القول و القول الكلامي، إذ الجوهر الفرد، " جزء لا يتجزأ "، فليس هو بالجسم، و لا هو قابل للانقسام¹¹.

أما فيما يخص الأصل الهندي، فقد انتهى ولفسون إلى الإعلان صراحة ألا وجود لصفات الجوهر الفرد الكلامي في الفلسفات الذرية الهندية..

لقد كانت نظرية الذرة في الفلسفة الطبيعية اليونانية، محاولة لتفسير العالم الطبيعي و فهمه. أما الجوهر الفرد فمحاولة لتفسير علاقة الله بالعالم، تبدأ من وجود الله و تنتهي إلى إثبات قدرته و علمه الشاملين في دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا¹²، كما سبقت إلى ذلك الإشارة.

¹¹ - انظر: الطائي، محمد باسل، مجلة دراسات شرقية، العددان 23/24، باريس 2005، ص: 49 – 90

بينس، المرجع السابق، ص: 94

¹² - الخولي، المرجع السابق، ص: 77

الذرة مع الإغريق أزلية أبدية لا متناهية، تتحرك حركة لا متناهية في فراغ لا متناه، حركتها تجعل الكون آلياً ميكانيكياً تتكون موجوداته من التقاء الذرات، فيستغنى عن الألوهية و عن فعل الخلق. أما مع متكلمي الإسلام – معتزلة و أشاعرة – فقد أصبح الجوهر الفرد مخلوقاً حادثاً متناهياً، الله هو الذي أحدثه، و أوجد فيه الوجود و العدم و الحركة و السكون. كذلك نجد العلاف قد أضاف إلى الحركة الذرية الإغريقية "السكون" الذي نفاه دمقريطس، حيث كان حريصاً على إثبات السكون، و ذلك رفضاً منه لفكرة التقاء الذرات، و إقراراً بفعل الخلق، فحدوث العالم يقتضي حدوث الحركة، و هذا يعني أن « الحركة متناهية لها أول و آخر فتكون مسبقة بكون و منتهية به »¹³. إلى هذا الحد، لم يكن الجوهر الفرد إلا لإثبات وجود الله، بل و تأدى ذلك بالمتكلمين إلى القول بنوع من الخلق المستمر، امتد من الكلام إلى الحكمة حتى قال به ابن رشد¹⁴.

III. آفات نظرية الجوهر الفرد الكلامية :

لقد كان المتكلمون، من أجل إثبات قضاياهم الدينية، على استعداد دائم للتضحية بالطبيعة، و كأن إثبات هذه القضايا لن يتأتى إلا على حساب العالم و العلم و ليس لحسابهما !! فهم مثلاً، يرفضون النظرية الضوئية في الإدراك البصري حرصاً على تفسير صفات السمع و البصر في الله بلا حاسة أو شعاع أو شيء. و هذا الإستعداد للتضحية بالطبيعة وضع تعقلها في موضع هامشي، مما فتح الباب لتقلص الفكر الموضوعي، فينفسح المجال للإيمان بالمعجزات و خوارق الأولياء و كراماتهم في تسخير وهي للطبيعة، و هذا يعني في حقيقة الأمر انفلاتها من بين يدي العقل الإسلامي، و ذلك بتلاشي العقل ذاته¹⁵.

لقد عملت هذه النظرة التجزئية للعالم، التي تبناها جمهور المتكلمين، على التأكيد على عجز الذات العارفة، في مقابل الحرص على التسليم للقدرة الإلهية المطلقة التي تجري على وفقها الأحداث في كل لحظة. إذ الأحداث كلها، خاصة عند الأشاعرة، مستندة إلى الله ابتداءً بلا وجوب، فلا قوانين و لا طبائع و لا حتمية و لا نظام في الطبيعة. فإذا كانت نظرية الجوهر الفرد هي صلب الطبيعيات الكلامية، فقد كانت كذلك الأداة الفعالة لتدمير الطبيعة¹⁶.

¹³ - حسين، مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، ص: 734

¹⁴ - انظر: الخولي، المرجع السابق، ص: 77

¹⁵ - انظر: الخولي، المرجع السابق، ص: 82 - 83

¹⁶ - انظر: المرجع نفسه، ص: 86/84

يقول حسن حنفي، عن منهج المتكلمين في مقاربة الطبيعة، ما نصه: « يعترف المتكلم صراحة بأنه يستخدم الطبيعة من أجل إثبات وجود الله، وليس لدراستها وتحليلها وفهمها على ما هي عليه من أجل السيطرة عليها واستخدامها أو الإنتفاع بها في حياته العملية. الكبيعة لديه مجرد حامل لأفعال إرادة إلهية مشخصة، و تلخص دراسة الطبيعة في البحث عن هذه الأفعال والإستدلال بها على فاعلها الأوحد. فهو استخدام رأسي للطبيعة يذهب بها إلى مابعد الطبيعة، وليس استخداما أفقيا يجعلها تاريخا حيا و عالما للإنسان يسكن فيه، و يتصل مع الآخرين و يحقق رسالته. الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى، كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أسفل»¹⁷

هذه التضحية بالطبيعة و تهميشها ساعد عليها أن تواضع الوسائل التجريبية و الحصائل الهزيلة للعلوم الطبيعية في عصرهم البعيد لم تكن لتشحذ عزيمة للذود عنها. و لكن الآن بعد أن تبدلت العصور و تخلقت أطر معرفية جديدة؛ لا تنقصنا الذرائع للإعتراض على طريقهم و القطيعة المعرفية معهم، و لمجمل طبيعيات علم الكلام القديم، و تأكيد احترام الطبيعة و ضرورة إدراك قوانينها و تسخيرها لإرادة الإنسان و من أجل صالحه، فلم يعد هذا في عصرنا شرط التقدم فحسب، بل هو شرط البقاء¹⁸.

¹⁷ - حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، المجلد 2: التوحيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988، ص: 62

¹⁸ - انظر: الخولي، المرجع نفسه، ص: 83

خاتمة :

تلك إذن، هي الإعتبارات الدينية الكلامية التي قادت المتكلمين إلى القول بفكرة الجوهر الفرد، و هي اعتبارات ترجع إلى ميدان " جليل الكلام " (= علم الله، قدرته، إحداثه للعالم...). ولقد كان من شأن هذه الإعتبارات أن تضيف بروحها على المذهب الذري الإسلامي، الذي عمل المتكلمون، معتزلة و أشاعرة، على تطويعه لمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، بل و التدقيق في بعض تفاصيله التي لا نجدها في الأصل المزعوم. و قد رأينا، باختصار، مدى الفروق الجوهرية بين الذرية الكلامية و نظيرتها اليونانية. إلا أن المتكلمين لم يقفوا بهذه النظرية عند هذا المستوى؛ مستوى التأسيس للإلهيات، بل راحوا في إطار مجادلهم في "دقيق الكلام"، يناقشون مختلف جوانبها و يتتبعون كل ما يلزم عنها حتى أصبحت أساسا لنظرية في "الوجود": في المكان و الزمان و الحركة و الفعل.. و بالتالي أساسا لرؤية معينة للعالم، الأمر الذي نتج عنه جملة آفات، لعل أبرزها، التضحية بالفكر الطبيعي الموضوعي في سبيل التأسيس لقضايا الدين.. الأمر الذي يحتم على الفكر الإسلامي المعاصر إعادة الإعتبار إلى الفكر الطبيعي الموضوعي، باعتبار الطبيعة جوهرًا يدرس لذاته، لا لغيره، تحقيقًا للتقدم العلمي المنشود، و باعتبارها سلما ترتقي به الإنسانية إلى تحقيق مصالحها الكبرى، لا فقط لإثبات معتقداتها...

لائحة المصادر والمراجع :

- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، محقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مجلد 1، مكتبة النهضة، القاهرة، 1969
- بينس، شلومو، مذهب الذرة عند المسلمين و علاقته بمذهب اليونان و اليهود، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946
- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة التاسعة، بيروت، 2009
- حسين، مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، دار الفارابي، الطبعة السادسة، بيروت، 1988
- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، المجلد 2: التوحيد، مكتبة مدبولي القاهرة، 1988
- الخياط، أبو الحسين، الإنتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، ما قصد به الكذب على المسلمين و الطعن عليهم، تحقيق: ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957
- الخولي، يمني، الطبيعيات في علم الكلام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1995
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، 1938
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن قبسي و نصير مروة، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت، 1998

الدوريات والمجلات :

- الطائي، محمد باسل، مجلة دراسات شرقية، العددان 23/24 ، باريس 2005،

ص: 49 – 90

مراجع أجنبية :

- H.A. Wolfson, The Philosophy of Kalam, Harvard University Press, 1976



أفلمة الرواية المغربية بين خيانة الحكي وطابوهات الشاشة

الدكتور هشام هلال

باحث في الأدب والنقد، كلية اللغات والآداب والفنون، جامعة ابن طفيل- القنيطرة.

مقدمة

عرف الأدب المقارن، ومنذ نشأته الغربية في فرنسا سنة 1829، تحولات كبيرة فرضتها تفاعلاته المستمرة مع تيارات ومذاهب فلسفية ونظريات أدبية، والتي كان لها دور أساسي في تحديد منطلقاته النظرية وتوجهاته التطبيقية، كما أن المنافسة الشديدة من قبل نظريات ودراسات حديثة من قبيل نظريات ما بعد الاستعمار والدراسات الثقافية، ناهيك عن التقدم التكنولوجي والرقمنة، فرضت على الأدب المقارن تحديات كبرى عجلت بإعادته النظر في أدواته وطبيعته حقله المعرفي وكذا توسيعه لمجالاته وانفتاحه على آفاق جديدة.

ولعل أبرز تحول في مسيرة الدراسات المقارنة ظهر مع المدرسة الأمريكية، والتي كان لروادها دور كبير في تحول الأدب المقارن من بحث يقارن بين الآداب المختلفة في لغات مختلفة إلى بحث ومقارنة للعلاقات المتشابهة بين الآداب المختلفة بعضها البعض وبين الآداب وبقية أنماط الفكر البشري من علوم وفنون¹. وهو التصور الجديد الذي برز، وبشكل واضح مع التطور الذي عرفته الدراسات الثقافية المقارنة، والتي أصبحت الدراسات الفنية البينية رافدا مهما من روافدها، وهو ما فتح الباب على مصراعيه لأبحاث

¹ - يمكن اعتبار تعريفي كل من سوزان باسنيت (Susan Basnet) وهنري ريماك (Henry Remak) من أهم تعريفات الأدب المقارن، وذلك لأنهما لم يكتفيا بتعريفه بل بتطويره، حيث أصبح معيار المقارنة مع التعريف الأول ليس هو اختلاف اللغات بل اختلاف المرجعيات؛ فيما أصبح جوهر المادة هو مقارنة الآداب مع أشكال الفنون الأخرى من خلال تعريف هنري ريماك، وللتعرف على أهم تطورات الأدب المقارن ومدارسه، يرجى العودة إلى سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.

ومقاربات مقارنة عديدة بين الأدب وباقي الفنون المتنوعة، من مسرح وسينما وموسيقى ورقص وفن تشكيلي وغيرها.

والورقة التي بين أيدينا هي محاولة لمقاربة مقارنة بين الرواية والسينما في المغرب، وذلك من خلال أفلمة الرواية المغربية - وعلى قلة التراكم الكمي في الاشتغال بينهما² - وما صاحبها من جدل نقدي ونقاشات كثيرة يبقى أهمها ما يفرزه الانتقال من الكلمة المكتوبة إلى صورة الشاشة من إشكالات كبيرة تتعلق أساسا باختلاف آليات اشتغال كل من الروائي والسينمائي، حيث إنه، وفي كل مرة يتم إنتاج فيلم مقتبس عن رواية ما، إلا وتبدأ الآراء المتعددة بتناول الموضوع حول مدى نجاح الفيلم في نقل أو خيانة الرواية ومضامينها، حيث يتعامل الجمهور مع الأمر وفق مقارنة "المقارنة الفطرية" بين الفيلم والرواية دون الأخذ في الاعتبار الاختلافات الجوهرية التي تحكم العاملين، خاصة وأن أحدهما عمل أدبي وثانيهما عمل فني، ولكل منهما عناصره وآليات اشتغاله الخاصة والمختلفة عن الآخر.

ومن بين أبرز الارتسامات المتداولة بعد تلقي هذه الأفلام المقتبسة عن أعمال روائية نجد مقولات من قبيل أن "الرواية أجمل" أو "الفيلم خان الرواية" وغيرها من المقولات التي تصب في أغلبها إلى جانب الرواية باعتبارها أصلا وليس إلى جانب الفيلم الذي يعد - وحسب عموم المتلقين - مجرد نسخة من العمل الروائي. إلا أنه، وبجانب هذه المقولات المتعلقة بخيانة الحكى الروائي من خلال تغيير بعض الآليات السردية الموظفة فيه، أحيانا كانت أو شخوصا أو فضاء أو غيرها، فإن ثمة إشكالات أخرى تطفو على سطح هذا التحويل، وبشكل خاص عندما يتعلق الأمر بأفلمة بعض الصور أو المشاهد الجنسية المحكية بلغة السرد الروائي، والتي توجه فيها أصابع الاتهام إلى مخرج الفيلم بدعوى تماديه في عرض مشاهد جنسية خادشة مررتها

² - يرجع المخرج السينمائي إدريس شويكة قلة هذا التراكم إلى عدة عوامل أجملها في قوله: "غياب علاقة مباشرة بين الأدباء والمخرجين السينمائيين، وهو ما يعكس نوعا من الانفصام، فمنذ بداية الإنتاج السينمائي المغربي، لم يفكر السينمائيون في خلق علاقة مع الأدباء، والعكس أيضا صحيح، ثم المسألة الثانية الجديرة بالإشارة إليها، أن الأدب المغربي، ظل فترة طويلة حبيس الكتابة السردية الداخلية، التي يصعب تحويلها إلى عمل سينمائي، ففي فترة معينة، نجد أن أغلب الروايات، هي ذات طابع سيكولوجي واجتماعي داخلي، وليست روايات لها تصور للأحداث، بشكل يجعلها سهلة التحول إلى الكتابة السينمائية، هذان عاملان أساسيان، يجعلان الأدب المغربي غير حاضر في السينما، ثم هناك عامل ثالث يتمثل في المادة، فنظرا لضعف آليات الإنتاج، نجد أن السيناريو لا تمنح له القيمة المادية التي يستحقها، وهو ما يجعل الكتاب لا يتشجعون للاشتغال مع السينمائيين"، انظر إدريس شويكة، حوار منشور في جريدة بيان اليوم، بتاريخ: 2010/06/10، وتم الاطلاع على مضامينه من خلال الموقع الإلكتروني لمحرك البحث مغرس بتاريخ: 2023/05/04.

الرواية إحياء وتضميننا، مع ما يشكله ذلك من طابوهات وخاصة في المجتمعات العربية والإسلامية، والتي لا يزال الجنس صورا وأفلاما وممارسة، بل وحتى تربية يشكل فيها أكبر الطابوهات.

وعلى هذا الأساس من المقولات السابقة، والمستندة في مجملها على نقد انطباعي لا يراعي الحكم فيه الإمام المنهجي بآليات اشتغال السرد الروائي والسرد السينمائي والاختلافات الجوهرية بينهما، كانت هذه الورقة البحثية، والتي سنحاول من خلالها، واعتمادا على بعض من النماذج الروائية المغربية التي تمت أفلمتها، خوض مقارنة مقارنة بُغية الإجابة عن سؤالين كبيرين مُفادهما:

✓ هل ما يصطلح عليه بخيانة الفيلم للرواية أمر واقع وحتمي تفرضه أفلمة الرواية بشكل عام، أم أنه متعلق بخصوصية فردية لمتن بعض الروايات المغربية الموعلة في تيمة الجنس؛ أم أن هذه الفروقات لا تعدو أن تكون رؤية إبداعية مغايرة لمخرج يقتبس ويُحور حسب قناعاته وتمثلاته الذاتية لنص الحكاية وخطابها؟

✓ هل تخفي الكلمة المعبرة عن الجنس قولاً وفعلاً، وحسب طبيعتها الإشارية اللغوية وقدرتها التضمينية ما تظهره الصورة الجنسية فرضاً، أم أن الأمر ليس إلا صيغاً من صيغ الترويج وريح نسب مشاهدة عالية، وخاصة في ثقافات بلدان المشرق والمغرب حيث لا يزال الجنس صورا وأفلاما وممارسة يشكل فيها أكبر الطابوهات؟

وعلى المستوى المنهجي، ارتأينا، وقبل الشروع في هذه الدراسة المقارنة ومحاولة الإجابة عن التساؤلات السابقة، أن نقف بدءاً عند حضور تيمة الجنس في الرواية المغربية بشكل عام ثم استخراج بعض الصيغ التي تم توظيفها في التعبير عنه في بعض الروايات المغربية التي تمت أفلمتها، وذلك في أفق عقد مقارنات بين تلك الصيغ الموظفة روائياً وطريقة تحويلها/ اقتباسها/ أفلمتها سينمائياً.

إلا أن هذه الاستعمالات اللغوية السابقة، والمؤطرة وفق منظور سطحي بالترادف، لعملية الانتقال من الرواية إلى السينما تستوجب من كل باحث وقفا اضطرارياً عند حدود المصطلح، بما يشكله ذلك من محاولة لفهم دقيق لشروط وحدود ومنهجية المخرج السينمائي في رحلة نقل الصورة الجنسية (بلغه الكلمات في عملية تحقيقها) إلى الصورة السينمائية (بلغه الصورة باختلاف رموزها ودلالاتها، مؤازرة في ذات الآن بلغه القول الملفوظ أو الموسيقى وغيرهما).

تشكل الأفلمة مصطلحاً سينمائياً يختصر جملة طويلة مفادها عملية الانتقال من الشكل النثري أو الشعري للعمل الأدبي إلى شكل فني آخر وهو السينما، وهو ما قد يقابله، ووفق تصور بسيط، مصطلح المسرح، والذي ينتقل بالعمل الأدبي إلى المسرح؛ أما الاقتباس (Adaptation)، فهو مأخوذ لغة من فعل "قَبَسَ

والقَبَس هو الشعلة من النار. وفي التهذيب: القبس شعلة من نار نقتبسها من معظم، واقتباسها الأخذ منها³، أما في المعجم الوسيط، فنجد: "اقتبس نارا: أوقدها - وفلانا: طلب منه نارا - ومنه علما: استفاده"⁴.

يبدو جليا، ومن خلال ما ورد في هذه المعاجم اللغوية قديمها وحديثها، أن الاقتباس يفيد معنى أخذ الجزء من الكل، وهو المعنى الذي نجد له أثرا واضحا في الاصطلاح، حيث نجد أن الاقتباس، وبشكل عام، هو "أخذ الخطوط الرئيسية للحكاية أو الفكرة وخلق مواقف جديدة مختلفة تماما"⁵، أما في المجال السينمائي، بمعناه الواسع، فيتخذ الاقتباس مظاهر شتى بدءا من نقل العمل الروائي من صورته اللغوية إلى صورته البصرية وصولا إلى أخذ الأفلام عن بعضها البعض لصنع أفلام أخرى، وهو الاصطلاح الذي يجعل من الاقتباس السينمائي "ممارسات شتى بدءاً من الرواية المصورة حتى الاقتباس عن الأفلام، أما في معناه الأكثر استعمالا فهو يعني استعمال عمل أدبي لنقله إلى السينما"⁶.

وعلى هذا الأساس، فإن استعمالنا، وضمن محاور هذه الورقة البحثية، لمختلف هذه المصطلحات بتبايناتها وتشابكاتها سيتم على اعتبار أن الاقتباس من الرواية إلى الفيلم هو تحويل بعض ما فيها إلى السينما وليس بالضرورة بشكل كلي، في حين أن الأفلمة فهي عملية الانتقال من الجنس الأدبي إلى الجنس الفلمي، وشأنها في ذلك-إن على المستوى الصرفي أو الدلالي- شأن المسرحية، التي يمكن اعتبارها بشكل عام "الانتقال من الجنس الأدبي إلى العمل الدرامي المسرحي"⁷، وذلك رغم ما عرفه هذا التحديد العام للمسرحية من نقاشات نقدية كثيرة ومستمرة بخلاف مصطلح الأفلمة.

1- تيمة الجنس في الرواية المغربية:

إن المتفحص في الكتابة السردية العربية والثقافة العربية عموما سيجد حضورا مكثفا للجنس ضمن أبرز متونه السردية، ومن ذلك حكايات "ألف ليلة وليلة" باعتبارها واحدة من أهم روايد السرد العالمي، والتي تمتلئ بأحاديث الجنس بشكل سافر وصريح، وهو الأمر نفسه الذي نجد له موقعا بين أغراض التراث العربي

³ - ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مادة (ق ب س)، ج 11، الطبعة الثالثة، 1999، ص: 11.

⁴ - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (ق ب س)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2004، ص: 710.

⁵ - ماري إلياس وحنان قصاب، مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص: 46.

⁶ - ماري تيريز جورنو، معجم المصطلحات السينمائية، تر: فائز بشور، المؤسسة العامة للسينما، دمشق، سوريا، 2007، ص: 3.

⁷ - ماري إلياس وحنان قصاب، مرجع سابق، ص: 462.

الشعري، والذي لا تكاد تخلو قصائده من الغزل سواء بشكله العذري أو الغارق في التغيي بالفاحشة والخمر والنساء الغواني.

إلا أن هذا التوجه الإبداعي الغارق في الجنس، وخاصة بعد قرون من تجذر الدين الإسلامي وانتشاره على كل الرقعة العربية، ما لبث يُنظر إليه باعتباره من أكبر الطابوهات، والتي رسمت خطوطا حمراء للإبداعات العربية الحديثة عموما والجنس الروائي على وجه الخصوص، إلا أن ذلك لم يمنع البتة من حضور بارز للجنس ضمن الروايات العربية سواء في المشرق أو المغرب.

يشكل توظيف الجنس معلمة بارزة في الكثير من الروايات المغربية، وبدرجات متفاوتة ورؤى مختلفة حيث نذكر من ذلك، وعلى سبيل المثال لا الحصر، رواية "الخبز الحافي" لمحمد شكري و"المرأة والورد" لمحمد زفزاف و"الضوء الهارب" و"حياوات متجاوزة" لمحمد برادة و"سرير الأسرار" لمحمد الدامون وغيرها كثير، إلا أننا سنقتصر في هذه الدراسة على ثلاث روايات محددة تَمَّت أفلمتها، والقصد هنا على رواية "الخبز الحافي" لمحمد شكري و"سرير الأسرار" للبشير الدامون و"Les étoiles de Sidi Moumen" لماحي بينين.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اختيار هذه المتون الروائية لم يكن عشوائيا أو بغرض أخذ عينات سردية نبتغي من ورائها التعميم، بقدر ما هو اختيار يحكمه أولا منهج المقارنة الذي يوطر هذه الورقة البحثية، وبما يفرضه ذلك من اختيار روايات تَمَّت أفلمتها، إضافة إلى محددات أخرى سيتم التفصيل فيها لاحقا بين ثنايا هذا المحور، والتي تتعلق عموما إما بتلقي هذه الروايات وسياقات كتابتها ونشرها، أو لطبيعة التراكم السينمائي للمخرج المقتبس وجرأته المعهودة في تصوير مشاهد تشكل "طابوهات" داخل المجتمع، وغيرها من المحددات.

إن الحديث عن حضور الجنس في الرواية المغربية سيجعل من الوقوف بين دفتي رواية "الخبز الحافي" لمحمد شكري وقوفا حتميا تفرضه بالضرورة ما تضمنته هذه السيرة الذاتية من حكي فاضح لمجتمع متخفٍّ وراء مظاهره، حيث خالفت معايير وتقاليده المجتمعات العربية، وفضحت خفايا العالم السفلي في مغرب قابع في ظلمات البؤس والجهل والرذيلة، وهو ما جعلها تُقابل بسيل من الانتقادات العارمة، بل ضجة كبيرة دفعت بتأجيل نشرها باللغة العربية لمدة عشر سنوات رغم ترجمتها قبل ذلك إلى عديد من اللغات⁸.

⁸ - تعدُّ رواية الخبز الحافي من أشهر الأعمال الأدبية للكاتب محمد شكري وهي الرواية التي اشتهر بها، كتبها محمد شكري في عام 1972م، وتمَّت ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية تحت وسم مغاير (من أجل الخبز وحده For Bread Alone) في عام 1973م، وإلى اللغة الفرنسية (Pain Nu) ترجمها الطاهر بن جلون عام 1981م، إلا أنَّها لم تُنشر باللغة العربية إلَّا في عام 1982م أي بعد كتابتها بعقد من الزمن، وتُرجمت الرواية فيما بعد إلى أكثر من 38 لغة حول العالم، وتمثِّل الرواية الجزء الأول لسيرة الكاتب الذاتية التي كتبها في ثلاثة أجزاء وهي: الخبز الحافي، زمن الأخطاء، وجوه.

ولعل المشاهد الجنسية المعبر عنها بلغة رواية الخبز الحافي تُعد من بين عوامل الانتقادات التي وُوجهَ بها كاتبها، وذلك رغم توجه العديد من النقاد إلى اعتبار السياق السياسي المتأزم في المغرب خلال السبعينات من القرن الماضي ذا أثر بالغ في عنف ما ووجهت به هذه الرواية، حيث إن "طغيان الآلة السياسية وهيمنتها على حركية العيش جعلت من عمل أدبي لتجربة فردية، قضية أخلاقية عامة"⁹.

وفي سياقات سياسية واجتماعية وثقافية مغايرة، استهدفت هذه الورقة رواية أخرى صدرت في بداية الألفية الثالثة وهي "سرير الأسرار"¹⁰ للبشير الدامون، والتي تعد من الروايات المغربية المعاصرة التي انتهجت استراتيجية البوح داخل عالم متخيل بعيد كل البعد عن واقع السيرة الذاتية في رواية محمد شكري، وإن توافق السرد فيهما على هدف خلق ملاذ آمن للانعتاق من سجن الواقع المؤلم لبطلهما.

إن اختيار هذا المتن الروائي، والذي لا يحضر فيه توظيف الجنس بنفس ما ضجت به الرواية السابقة، كان بغرض تبيان وجهة نظر مختلفة أطرتها، وبشكل أساسي رحلة الذات الكاتبة من عالم المحسوسات إلى عالم آخر نفسي تبتغي من وراءه سبر أغوار العتمة وبدون ارتباطات مع الزمن اللحظي أو وقائع معينة، إلا أن الفضاء الروائي المتمثل في دار البغايا المثقلة بالتمثلات الجنسية والإيروتيكية، قد فتح الباب على مصراعيه لحضور بارز للتوظيف الجنسي فوق سرير أسرار هذا الإبداع الروائي.

أما اختيار المتن الثالث، والمتمثل في رواية ماحي بينين، المكتوبة بالفرنسية والموسومة بـ "Les étoiles de Sidi Moumen"¹¹، فرغم أنها محملة بتيمات مختلفة وتعالج قضايا كثيرة بعيدة كل البعد عن تيمة الجنس والشهوة التي عالجتها كثير من الروايات المغربية، إلا أن اختيارها محكوم بطبيعة التراكم السينمائي النوعي لمقتبسها المخرج نبيل عيوش، والذي أسالت أفلامه السينمائية مدادا كثيرا بالنظر إلى ما عرفته الأخيرة منها من انتقادات لازعة على منصات التواصل الاجتماعي بسبب بعض المشاهد البورنوغرافية سواء في إطار علاقات جنسية طبيعية أو مثلية، والتي لم يتعود على تلقيها المشاهد المغربي من قِبل مخرج وممثلين

⁹- على بن هرار، الجنس في الرواية المغربية المعاصرة: ملامح رحلة بمخاطر كثيرة، الموقع الإلكتروني لمرايانا، بتاريخ: 24 سبتمبر 2022، آخر زيارة بتاريخ: 30 أبريل 2023.

[/https://marayana.com/laune/2022/09/22/63618](https://marayana.com/laune/2022/09/22/63618)

¹⁰ - انظر البشير الدامون، سرير الأسرار، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

¹¹ - Voir Mahi Binbin, Les étoiles de Sidi Moumen, Ed.flammarion, 2010.

مغاربة، وهو الأمر الذي تفاعلت معه [الحكومة](#) حيث قررت رسمياً منع عرض فيلمه "الزين لي فيك"¹² داخل [السينما المغربية](#)، كما أن بطلته فيلمه قررت مغادرة المغرب وطلب اللجوء إلى فرنسا.

وعلى هذا الأساس من التباين، سواء في التناول السردي لقيمة الجنس بين الأعمال الروائية وتلقيها، أو رؤية المخرج السينمائي وتمثلاته لحضور الجنس صورة وممارسة على الشاشة، تتشكل مقاربتنا المقارنة بين الرواية والفيلم، وتحديدًا مقارنة صيغ السرد/ الوصف الجنسي الموظفة روائياً وطريقة أفلمتها سينمائياً، وذلك بالرغم من الصورة النمطية المفعمة بالتسويق الجنسي، والتي طالما تم إلباسها للصورة السينمائية من طرف بعض النقاد والمهتمين بهذا الحقل الفني.

ونسوق في هذا الصدد ما ذكره مارسيل مارتن (Marcelle Martin)، والذي سلك مقاربة مقارنة نفي من خلالها هذا الاتهام عن الرواية وألصقه، وفي الآن نفسه بالصورة السينمائية، فيقول: "لم يعد ممكناً جعل الجنس مادة تسويقية لعمل روائي لأن الصورة السينمائية والآلة الفوتوغرافية ذهبا في هذا الاتجاه إلى أبعد حد ولم يترك جانباً لم يسلط الضوء عليه"¹³.

ومما يؤكد شرعية هذا الاتهام الموجه للصورة هو القيود التي تفرضها السينما على تلقي أعمالها من خلال مقولات تنبئ من خلالها المشاهد وتبرئ ذمتها نحوه، وهي مقولات نذكر من بينها، وعلى سبيل المثال لا الحصر: "لا ينصح بمشاهدته هذا العمل لأنه قد لا يناسب الجمهور الناشئ"، وعلى العكس من ذلك لا نجد أثراً لهذه القيود في الرواية، وهو ما سنوضحه من خلال الترسيم التالية:

رواية ← وجود رقابة (النشر) ← متلقي (واحد) ← عدم وجود رقابة (القراءة) ← عمر المتلقي (غير محدد)

سينما ← وجود رقابة (العرض) ← متلقي (جمهور) ← وجود رقابة (المشاهدة) ← عمر المتلقي (محدد 12-16/18)

2- توظيف الجنس بين الرواية والسينما:

2-1 الخبز الحافي: هل تخفي الصورة جرأة الكلمة؟

¹² - الزين اللي فيك، وبالإجليزية (Much Loved) هو فيلم سينمائي درامي تم إنتاجه في [المغرب وفرنسا](#) صدر في مايو 2015 وأول عرض له كان في مهرجان كان السينمائي الدولي. الفيلم من إخراج نبيل عيوش ومن بطولة [لبنى أبيضار وأسماء الأزرق](#). ويتطرق الفيلم، وفي قالب درامي، لموضوع الدعارة في [المغرب](#) بشكل عام وتحديداً في عاصمة الجنوب (مراكش)، والتي تستقطب السياح الأجانب خاصة من [أوروبا](#) وبلدان الخليج.

¹³ - مارسيل مارتن، اللغة السينمائية، تر. سعد مكاوي، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2017، ص: 91.

يَعْتَبِرُ عبد اللطيف محفوظ، الناقد والسيميائي، أنَّ "تشخيص اللحظات الحميمية بين الشريكين يكون ضروريًا إذا كان رمزيا يجسد فكرة روحية تخدم دلالة الرواية، ويقتضي هذا التوظيف القدرة على امتلاك لغة رصينة وشفافة، تماثل لغة التّصوف أو تفوقها؛ بحيث تكون قادرة على الرقي بالتواصل الجسدي إلى تواصل روحي، يخلق دلالة مضافة تجعل الوصف الحسي متواريا خلف فائض المعاني"¹⁴. إلا أن المتمعن في تجربة محمد شكري من خلال سيرته الروائية المليئة بالصور والمشاهد الجنسية سيجد أنها بُنيت - في فعل الكتابة- على جملة من البرامج السردية لمختلف مظاهر القهر والحرمان الذي عاشه البطل/ السارد من جهة، وما نتج عنها من ردود فعل من جهة أخرى، وهو ما جعل الحديث عن الجنس في الرواية أمرا حتميا يستمد مشروعيته من الضغوطات التي عاشتها شخصية الفعل السردية، فتبرر ذلك قائلة: "قساوة أبي علي توقظ شهواتي نحو كل ما هو جسدي"¹⁵.

ونذكر هنا، وعلى سبيل المثال لا الحصر بعضا من شهوات السارد في خيالاته، والكاتب بلغته الروائية مُعبّرا من خلال وصفه الإيروتيكي لسارة، فيقول، وبشكل خادش وفاضح¹⁶، ودون مجازات أو استعارات: "تعرت آسية تعرت [...] تعرت من وراء. ينفّث لحمها الأبيض من وراء عن ظلمتها الخفيفة ..."¹⁷، ولينتقل بعد ذلك إلى وصف دقيق ومفصل للمعاشرة الجنسية الكاملة مع أول امرأة وهي العاهرة (للا حرودة): "استلقت على الفراش. ينفّث مقصها [...] تضغط عليّ بساقيها من الخلف. تضميني إليها [...] تبعدني عنها قليلا ..."¹⁸.

لم يتوقف السارد عن وصف المعاشرة الجنسية الطبيعية، بل تجاوزها للتعبير عن المثلية الجنسية واصفا ممارسته للجنس مع رجل اسباني عجوز داخل السيارة فيقول: "لامس فتحة سروالي بحركة لطيفة [...] همهم مثل حيوان بلدة..."¹⁹.

¹⁴ - انظر على بن هار، تسليع الجنس في الرواية المغربية المعاصرة: هل نحن أمام جُرأة مُرسّلة؟، الموقع الإلكتروني لمرايانا، بتاريخ: 27 سبتمبر 2022، آخر زيارة بتاريخ: 29 أبريل 2023.

[/https://marayana.com/laune/2022/09/23/63622](https://marayana.com/laune/2022/09/23/63622)

¹⁵ - محمد شكري، الخبز الحافي، دار الساق، طنجة، 1982، ص: 36.

¹⁶ - نلفت انتباه المتلقي لهذه الورقة البحثية أن كثيرا من الشواهد المعبرة عن الجنس في الرواية، سواء من خلال الوصف الإيروتيكي للجسد وأعضائه الجنسية أو وصف فعل الممارسات الجنسية الكاملة، سيتم التصرف فيها من خلال حذف بعض العبارات، مع مراعاة عدم الإخلال بدلالاتها.

¹⁷ - محمد شكري، مصدر سابق، صص: 34-35. (بتصرف)

¹⁸ - نفسه، صص: 43-44. (بتصرف)

¹⁹ - محمد شكري، مصدر سابق، ص: 106. (بتصرف)

وقبل الانتقال إلى المشاهد الجنسية في الفيلم المقتبس عن رواية محمد شكري، فلا بد من الإشارة إلى أن الفيلم هو إنتاج مغربي فرنسي إيطالي عُرض في الدورة 22 لمهرجان الإسكندرية السينمائي خريف 2006، إلا أن هذا التلقي السينمائي في مصر لم تعرفه الرواية بحكم منع الرقابة لتوزيعها في الثمانينيات هناك. ويمكن تفسير هذه المفارقة في التلقي بين هذا العملين الروائي والسينمائي بافتراضين اثنين يرتكز أولهما حول تغير السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي بين نهاية القرن الماضي وبداية الألفية الثالثة، أما الافتراض الثاني فيتعلق بعملية التحويل من الرواية والفيلم وخاصة المشاهد الجنسية، والتي كانت السبب الرئيسي في منع الرواية.

ومما يدعم هذا الافتراض الثاني هو ما أشار إليه العديد من النقاد إلى حجم الهواجس التي سيطرت على المخرج رشيد بن حاج²⁰ في سيرورة إنجاز عمله الفني، ولعل أبرزها "إمكانية عرض هذا الفيلم الجريء في الصالات السينمائية، ودور العرض العربية أم لا. فالفيلم أو السيرة الذاتية نفسها تنتهك العديد من التابوهات والقيم العربية الراسخة دينياً وجنسياً وأخلاقياً. فهذه السيرة الذاتية- الروائية التي كتبها باللغة العربية عام 1981، وترجمها الطاهر بن جلون، ظلت محظورة في عدد غير قليل من الدول العربية بما فيها المغرب، ولم "تُفك من الأسر" إلا بعد عشرين عاماً بحجة انتمائها إلى نمط الكتابات الصريحة المتحررة التي تتناول المكبوتات والمحرمات بأسلوب خادش للحياء، وجارح للذائقة العامة"²¹. ولعل الغوص بين ثنايا بعض المقاطع الفيلمية المعبرة عن الجنس إظهاراً أو إحياء ثم مقارنتها بمشيلاتها في الرواية، ستجيبنا تأكيداً أو دحضاً عن الافتراضات السابقة.

تُسجل الدقيقة (35:09ثانية) من عمر فيلم الخبز الحافي بداية أول مشهد جنسي فيه، وذلك من خلال صوت الأم-وفي ظلام دامس- وهي تصرخ "كضربي حدو" مقابل آهات الأب المتلذذ بممارسته الوحشية غير مبالٍ بآلامها ولتنتقل عدسة الكاميرا مرافقة قيام السارد وحمله سكيناً ثم تتبّع، ولمدة دقيقة كاملة لما

²⁰ - تنطوي حياة المخرج الجزائري رشيد بن حاج، إيطالي الجنسية، على علامات فنية فارقة سواء في الفيلم الروائي أو الوثائقي، فقد أنجز قبل "الخبز الحافي" ثلاثة أفلام روائية طوال مهمة وهي "وردة الرمال" عام 1989، وفاز هذا الفيلم بعدة جوائز، وفيلم "توشيا" الذي رُشّح في حينه إلى مهرجان "فينيسيا" السينمائي، وقوبل باستحسان كبير من قبل النقاد والمتلقين العاديين. وفيلم "ميركا" عام 1999، وقد أسند فيه دور البطولة إلى النجمة فانسيسكا ريدغريف الحائزة على جائزة الأكاديمية، كما تضمن طاقم الفيلم نجومًا آخرين حاصلين على الجائزة نفسها من بينهم فيتوريو ستورارو وجياني كوارانتا.

²¹ -عدنان حسين أحمد، الخبز الحافي- لرشيد بن حاج: قوة الخرق والانتهاك للأعراف الاجتماعية، المجلة الإلكترونية الحوار المثمن، عدد

1769، بتاريخ: 2006/12/19، آخر زيارة: 2023/05/02.

يحدث من خلف إزار شفاف يظهر الأم -مع توظيف إضاءة خافتة- نصف عارية مع مواصلة نفس الصرخات (ألم الأم/ تلذذ الأب).

ويعد هذا المشهد، والذي تغير، وبفعل المونتاج، سياق وروده في الرواية²²، شبيها إلى حد ما بما ذكره الروائي في مشهد آخر حيث يستفيق البطل للتبول في الليل فيسمع "قبيلات تصفق. لهات يتلاحق. همسات حب. تبا إنهما يحبان بعضهما. اللعنة على حبهما. لحم يصفق. تفو إنها تكذب. لن أصدقها بعد الآن... ها أنا. ليس بعنف. ليس هكذا. انتظر.

[...] كلا. كلا. تؤلني (أذان إينو) مصاري. هكذا أحسن. [...] لهات... قبيلات... تأوهات..."²³.

إلا أن مقارنة بسيطة بين هاذين المشهدين الفيلمي والروائي تظهر، وبوضوح، نزعة المخرج نحو تقديم رؤية سردية مغايرة- مشهد ممارسة الأب للجنس مع الأم مباشرة بعد مشهد دفن أخيه في المقبرة - لإبراز وحشية الأب وتبرير كره السارد له عبر هذا المشهد الجنسي الذي لا يثير البتة شهوة السارد "السائل الساخن ينطلق بلذة بين فخدي"²⁴ وغضبه على أمه الكاذبة في مشاعرها بقدر ما يثير غضبه على والده (حمله للسكين في الفيلم وإرجاعه فيما بعد)؛ كما أن المخرج، ومن خلال هذا المشهد الجنسي يسعى إلى إثارة شفقة المتلقي نحو الأم (المغتصبة) والكراهية نحو الأب (المغتصب).



نزعة المخرج نحو تقديم رؤية سردية مغايرة، من خلال عرض مشهد ممارسة الأب للجنس مع الأم مباشرة بعد مشهد دفن أخيه في المقبرة

أما المشهد الجنسي الثاني في الفيلم، فانطلق في الدقيقة (18:44ثانية)، والذي لم يستمر سوى تسع ثوان، فيظهر البطل وهو يستمني داخل قاعة السينما عبر تسليط عدسة الكاميرا تارة نحو حركة اليد التي تتحرك بسرعة، ودون إبراز لأي جزء من عضوه الذكري، أو على العينين الجاحظتان والمتوجّهتان، ودون أن يغمض

²² - ورد هذا المشهد الجنسي في الرواية بعد سنوات من ولادة الأخت الصغرى للسارد محمد، في حين أن المشهد داخل الفيلم تم عرضه بعد مقتل أخيه عبد القادر، والعودة مباشرة من مراسيم دفنه.

²³ - محمد شكري، مصدر سابق، صص: 26-27.

²⁴ - نفسه، صص: 26-27.

لهما جفن، نحو الشاشة، وهو المشهد الذي لا وجود له في الرواية، وقد تم تصويره غالباً كروية فنية للمخرج لإظهار تحول الطفل البطل من مرحلة الطفولة إلى البلوغ.

إن تحول الطفل البطل من مرحلة الطفولة إلى البلوغ قد سبقته إشارات واضحة تشكّلت، وبشكل متماثل بين الرواية والفيلم، من خلال التلذذ بالنظر إلى جسد سارة (إثارة جنسية) عبر فتحة الباب، وهو الجسد الذي وصفه محمد شكري بلغة الرواية فيقول: "أرى من ثقب الباب الشابة تنظف الأرض بالماء والصابون بحيوية حافية القدمين، جاسرة ثوبها الشفاف عن فخذها البيضاوين ونهديها العاريين الصغيرين يهتزان..."²⁵، وهي الأوصاف نفسها التي عبر عنها المخرج في مشهد من ثلاثين ثانية تناوبت فيه عدسة الكاميرا بين طرفي الإثارة، حيث تنحدر من أعلى إلى أسفل جسد شابة بصدر نصف مفتوح منحنية ومنشغلة بمسح طاولة، وبين محمد بعينين متسمرتين، وقد أطرت الكاميرا وجهه بلقطة مكبرة (Gros plan) استحوذت على فضاء الصورة الفيلمية، وبمرافقة ترانيم بصوت نسوي -دون موسيقى- وكأنها موجات صوتية تنقل الإثارة المرئية إلى كل جوارح السارد²⁶.

لم يدم انتظار البطل، والذي وصل مرحلة البلوغ، حيث انتقل المخرج إلى مشهد أول ممارسة جنسية كاملة لمحمد في بيت العاهرات، وهو المشهد الذي اقتصر على ممارسة مع شريك واحد (للا حرودة) بخلاف الرواية (تعدد الشريكات ما بين دار البغايا المغربيات والاسبانيات)، بالإضافة إلى حذف أجزاء طويلة سواء من حوار الجريئ معها في الرواية، وبعض ممارساتهما داخل غرفة النوم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تصوير هذا المشهد الجنسي بشكل واضح ومطول كان اختياراً من متعدد، حيث إن المخرج فضّل عدم الإيجاز في مثل هذا الموقف، والذي حدد مارسيل مارتن (Marcelle Martin) تقنياته التي تركز على حركة من الكاميرا، والتي "وبعد أن تكون قد أظهرت بطريقة عرضية مبادئ العشق ومقدماته يبدو وكأنها تتنحى على استحياء. وفي أغلب الأحوال تنتهي اللقطة عند ذاك إما باختفاء تدريجي وإما بأن تثبت على عنصر من العناصر الديجيزية، ثم يفهمنا المخرج بواسطة المزج بين مشهدين أن فترة زمنية ما قد انقضت"²⁷. إلا أن المخرج، وفي اعتقادي، أنه ورغم إظهاره لفعل الممارسة بشكل علني وأكثر جرأة من كل المشاهد الجنسية في الفيلم، إلا أن اقتصار العري على النصف العلوي لبائعة الهوى -وبشكل

²⁵ - محمد شكري، مصدر سابق، صص: 21-22.

²⁶ - فيلم الخبز الحافي، إخراج وسيناريو رشيد بن حاج، إنتاج مغربي فرنسي إيطالي: (ESSE&BI CINEMATOGRAFICA)، 2004، الدقيقة (44:23 ثانية).

²⁷ - مارسيل مارتن، مرجع سابق، ص: 103.

خاص على وجهها والسيجارة في فمها- ثم تسريع حركية المشهد الجنسي لم يكن له وقع الإثارة لدى المتلقي بقدر ما ظل محاولة لإظهار عدم مبالاة الشريكة وميكانيكية هذه الممارسة.

أما المشهد الروائي الأكثر جرأة، والذي تجاوز من خلاله الروائي وصف المعاشرة الجنسية الطبيعية إلى المثلية الجنسية بشكل فاضح، فقد عبر عنه المخرج بشكل أقل جرأة وأكثر تضمينا، حيث غاب تصوير الأعضاء الجنسية المعبر عنها بالكلمة في الرواية، كما غابت الممارسة الجنسية الشاذة وعُوضت، وبطريقة إيحائية، بعملية أكل قطعة بطيخ من طرف فتاة عارية الصدر (آسية) نابت عن الرجل العجوز في مخيلة السارد²⁸، وهو الأمر الذي يستدعي أيضا من المتلقي أن يفعل خياله، وذلك بحكم أن "خيالنا يصنع صورا عقلية ذات قوة، لدرجة أننا نبقى مخدولين من الصورة الفيلمية التي يعرضها لنا المخرج. هكذا، يمكن التأكيد على أنه في بعض المناسبات يفضل التلميح على الإظهار. يحدث هذا في سينما الإيروتيك، حيث يُفَعَّل خيالنا على عكس أفلام البورنو الواضحة التي تقتل هذا الأمر"²⁹.



كما تجدر الإشارة هنا إلى أن تغيير لحظة أخذ المقابل المادي من العجوز (بعد الممارسة في الرواية/ قبلها في الفيلم + تَمَنُّع السادر في البداية) تخلق دلالات مغايرة، وعلى قدر كبير من الأهمية، حيث إنها قد تدفع بالمتلقي إلى التعاطف مع البطل محمد باعتباره أُجبر قسرا على هذا الفعل الشنيع مقابل الحاجة، وهو الأمر الذي يغيب كليا عن التلقي في الرواية.

ولعل الملاحظة الأساسية من خلال المقارنات السابقة بين بعض من المشاهد المعبرة عن الجنس بين رواية الخبز الحافي والفيلم المقتبس عنها، لن تحيد عن هذه القدرة الإبداعية للمخرج رشيد بن الحاج في توظيف الصورة السينمائية بشكل أقل جرأة وأكثر إيحاء من الكلمة المكتوبة الخادشة للحياء وللذوق العام، والتي

²⁸ - فيلم الخبز الحافي، مصدر سابق، الدقيقة (00:36 ثانية).

²⁹ - فران فينتورا الخطاب السينمائي لغة الصورة، تر. علاء شنانة، الفن السابع، العدد 217، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2012، ص:

شكلت صدمة للمتلقى المغربي والعربي عموماً في نهاية القرن الماضي، وهو الأمر الذي يدعم افتراضنا السابق بهيمنة المنع الرقابي على هذه الرواية هاجساً أساسياً في عملية أفلمتها، وهو ما فرض على المخرج رقابة ذاتية يبررها فران فينتورا (Fran Ventura) في قوله: "علينا في بعض الحالات أن نواجه إخراج المشاهد، حيث توجد محرمات اجتماعية. إضافة مشاهد جنسية فاضحة، عنف زائد، من الممكن أن تؤدي مشاعر المتفرجين بشكل عام، ومن الطبيعي إجراء رقابة ذاتية من ناحية المخرج نفسه. الذوق الجيد، للمفاهيم الجمالية للمخرج، والانتقادات التي يمكن أن يواجهها العمل عند عرضه، يجب أن تكون هي دينامو تفعيل هذه الرقابة الذاتية"³⁰.

2-2 سرير الأسرار: فضاء روائي جنسي بامتياز

بمقابل هذا التصوير اللفظي الروائي الفاضح للعلاقات الجنسية بمختلف أنواعها الطبيعية والشاذة، وظف البشير الدامون ألفاظاً لغوية ممعنة في الإيحاءات سواء عند التعبير عن الممارسات الجنسية الطبيعية أو المثلية أو التغيير بالأطفال (Pédophilie)، فيصف العلاقات الجنسية المتكررة داخل غرف بيت الدعارة من خلال ما تراه وتسمعه الساردة فتصفه تارة بشكل عام بقولها: "يدخل رجل وامرأتان غرفة ثم يغلقان الباب خلفهما، حركة وضوضاء لم تكن تنتهي إلا بحلول الظلام"³¹، أو بشكل خاص وهي تصف ما حدث داخل الغرفة بين العاهرة العرجاء وزبون لها، فتقول: "وبجهد جذبت ظلفة الباب، شدني صوت احتكاك الأخشاب بعضها البعض إلى مكاني بقوة واعتراضي الشده مما شاهدت رغم الضوء الخافت. كانت العرجاء نصف عارية والرجل الطويل يتهاً ليتعري"³².

وبنفس التوظيف الإيحائي البعيد كل البعد عن الوصف المباشر، عبر الروائي عن المثلية الجنسية وهو يصف تارة مشهد استدراج عجوز للشباب (جميل) "امتدت يد الحاضرين لتربت على كتفه. تناولت اليد فمست شعره [...] مد العجوز يده ذو الوجه المدور والجسم المتكور من فرط سمنته يده مداعبا وجنتي جميل"³³ ثم دخولهما إلى الغرفة وممارسة الجنس "مستعينا بوضع يده اليمنى فوق كتف جميل [...] وفي درب مزودلفاً منزلاً ليشع بعد ذلك نور مصباح أشعل للتو"³⁴.

³⁰ - فران فينتورا، مرجع سابق، ص: 203.

³¹ - البشير الدامون، مصدر سابق، ص: 10.

³² - نفسه، ص: 14.

³³ - نفسه، ص: 151.

³⁴ - نفسه، ص: 153.

كما أن الملاحظ، ومن خلال جرد لما تضمنته الرواية من ألفاظ دالة على بعض المناطق المثيرة في جسد المرأة من قبيل النهدين أو الأرداف، إلا أن الحديث عن الأعضاء التناسلية عند الجنسين تم من خلال بعض الاستعارات، والتي جعلت لفظ "العصفور" يحل كناية عن "قضيب" البائع في وصف محاولته استدراج الطفلة الساردة حيث "أخرج بعض الدراهم وبسطها في يده محاولاً إغرائه". لم أزد إلا تعنتاً. فتح الباب إلى نصفه وقال لي:

-تعال، أريد أن انظري إلى العصفور الذي أريد أن أهديه لك.

بابتسامة بلهاء ساخرة، وهو يقلد صوت العصافير، مد يده إلى أسفل بطنه، وهو يردد: توتوتو....³⁵. ولعله، وبانتقالنا إلى سرير الأسرار سينمائية، تنتقل معنا أسئلة حارقة تسائل مخرجه الجيلالي فرحاتي وهو يخوض هذه المغامرة المحفوفة بالمخاطر: إلى أي مدى استطاع المخرج الالتزام بتوظيف الإيحاء في نقل هذه المشاهد الجنسية من لغتها الأصلية إلى اللغة السمعية البصرية؟ وإلى أي حد أسعفته التقنيات السينمائية في إنتاج السردية ووصف المحكي الجنسي؟

يبدو جلياً، ومنذ الدقائق الأولى من الفيلم نزعة مخرجه نحو إنتاج سردية مختلفة نوعاً ما عن مثيلتها في الرواية، وذلك رغم حفاظه على تقنية الاسترجاع لتبرير الحكى من طرف الذات الساردة (إزاحة صورة تطل على الحاضر، ومن خلف شباك نافذة صغيرة لتحل محلها صورة تطل على الماضي)³⁶، ولعل من أبرز هذه التغييرات مقتل الزاهية على خلاف الرواية، واعتبار وفاتها الحافز الأساسي للاسترجاع، وذلك خلافاً لما جاء في منطوق الرواية حيث ينطلق السرد عبر الغوص في الذاكرة منذ أول سطر في الرواية، ودون مبررات لهذا الاسترجاع "أن تنسى مهمة صعبة الإتيان. صور ضبابية مشتتة في ذاكرتي [...] هي الآن تشدني إلى طفولتي. صور تترأق أمام عيني"³⁷.

يمكن اعتبار الملاحظة السابقة إعلاناً واضحاً، ومنذ البداية، بأن عملية تحويل رواية سرير الأسرار ليست تحويلاً سينمائياً حرفياً للحكي بلغة الرواية، وهو ما سينعكس على دراستنا المقارنة لعملية تحويل بعض التوصيفات والمشاهد الجنسية الواردة فيها.

³⁵ - نفسه، ص: 31.

³⁶ - فيلم "سرير الأسرار"، إخراج: جيلالي فرحاتي، سيناريو وحوار: جيلالي فرحاتي، إنتاج: هرقل للإنتاج، المغرب، 2013، الدقيقة (11:05 ثانية).

³⁷ - البشير الدامون، المصدر نفسه، صص: 5-6.

شكل الفضاء السردي لحكاية الفيلم كما الرواية، والمتمثل في بيت للدعارة مكانا خصبا لمخرج فيلم سرير الأسرار ليطلق العنان لعدسة كاميراته لتصوير صور فاضحة أو مشاهد جنسية لا يمكن اتهامه فيها بالتسويق للفيلم، وذلك بمبرر اضطراره لنقل مشاهد إلى المتلقي من واقع فضاء يباع فيه الجنس ويمارس دون انقطاع (الدار الكبيرة)، إلا أن الجيلالي فرحاتي كانت له مقاربة فنية من زاوية مغايرة حاول من خلالها استعمال الإظهار الضمني للممارسات الجنسية داخل هذا الفضاء، حيث يصور المخرج أول مشهد (49:17 ثانية)، والذي ترحب فيه شاطا (القوادة) بعاهرة وزبون لها وهي تسألها قائلة: "منين ضبّرت على هاد خينا؟ وتدخلهما إلى غرفة وتغلق الباب خلفهما.



ثلاث لقطات كانت كافية للتعبير، وبشكل ضمني، عن الممارسات الجنسية داخل دار

وفي مشهد آخر (الدقيقة 00:19 ثانية)، وُضعت الكاميرا خلف الفتاة لتصوير مشاهدتها- ومن مسافة بعيدة خلف شباك نافذة صغيرة، وبتوظيف إضاءة خافتة- لامرأة نصف عارية (Plan rapproché taille)³⁸، وهي تقوم بحركات دالة (من ست ثوان) على ممارسة الجنس، وذلك رغم عدم إظهار أي إشارة إلى الشريك الجنسي المفترض أو السرير أو أصوات دالة (صرخات أو تأوهات جنسية)، فقط موسيقى صامتة ساهمت، وبغض النظر عن ملء فترة الصمت المصاحبة لهذا المشهد، في التعبير عن الحالة النفسية للشخصية من جهة، ثم تعميق الإحساس البصري للصورة السينمائية لدى المتلقي من جهة أخرى، وذلك على اعتبار أن "الموسيقى تكون مصاحبة للصورة وزخرفتها من خلال إحداث توازن حسي للمتفرج كما لها دور تأثير سيكولوجي"³⁹.

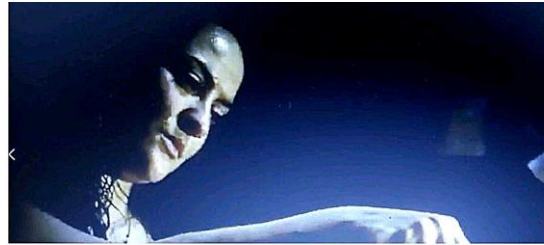
³⁸ - توظف اللقطة المقربة قامة (Plan rapproché taille) لتأطير الشخصيات من الرأس إلى حدود الحزام، ويتم التركيز فيها على أفعال الشخصية وأقوالها مع إظهار الديكور في الخلفية لموقع الحدث، وذلك بخلاف اللقطة المقربة صدر (Plan rapproché poitrine)، والتي تستخدم- وكما سنبين لاحقا خلال مشهد لالا الزاهية في حمام النساء- لرصد انطباعات الشخصية وأحوالها النفسية من خلال التركيز على الملامح.

³⁹ - عقيل مهدي يوسف، جاذبية الصورة السينمائية: دراسة في جماليات السينما، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص: 28.



وُضعت الكاميرا خلف الفتاة لتُصور مشاهدتها، ومن مسافة بعيدة، وخلف شبك نافذة صغيرة وتوظيف إضاءة خافتة، للممارسات الجنسية داخل دار الدعارة.

أما المشهد الجنسي الثاني (الدقيقة 25:45 ثانية)، فهو لكارمن وهي تنهض من على السرير وترتدي لباسا فوق قميص نوم طويل قائلة لعشيقها (وهو بكامل لباسه) "انتلاقا ونهار الأربعاء الماضي". وبشكل عام، فقد بدا التحفظ من إدراج صور للنساء عاريات الأجساد رغم امتهاهن مهنة بيع الجسد العاري، باستثناء مشهد فيلمي واحد مدته دقيقتان ونصف، حيث التقطت فيه عدسة الكاميرا- والتي تحركت في مكان خُصص للاستحمام وبشكل بطيء بواسطة "ترافلينغ أمامي"⁴⁰- أجساد نساء نصف عاريات وهن يتغنين بأغاني تراثية يندبن من خلالها حظهن العاثر الذي جعل منهن بغايا في الدار الكبيرة، ودون إبراز لمناطق مثيرة للشهوة الجنسية، وذلك لأن عدسة الكاميرا لم يتم التركيز من خلالها على الأجساد، بقدر ما تم التركيز على الوجوه، وخاصة الزاهية في (لقطة مقربة)، والتي تبدو عليها آثار الندم والحزن والتعاسة⁴¹، وهو ما ذكره برنارد. ف. ديك (Bernard F. Dick) في قوله: "كان المخرج الفرنسي جان لوك غودار (Jean-Luc Godard) مغرما بالقول إن اللقطة المقربة اخترعت للمأساة، واللقطة البعيدة للملهمة"⁴².



لم يتم التركيز في هذا المشهد على الأجساد العارية، بقدر ما تم التركيز على الوجوه، وخاصة الزاهية في لقطة مقربة صدر (Plan rapproché poitrine)، والتي تبدو عليها آثار الندم والحزن والتعاسة.

⁴⁰- يعتبر الترافلينغ الأمامي، وحسب مارسيل مارتن (Marcelle Martin) من "أهم حركات الكاميرا أهمية مقارنة بالترافلينغ العمودي أو الجانبي، وترجع أهميتها بلاريب إلى أنها طبيعية أكثر من غيرها، فهي تطابق في الواقع وجهة نظر شخص يتقدم، أو تصويب النظر نحو مركز الاهتمام"، انظر مارسيل مارتن، مرجع سابق، ص: 49.

⁴¹- فيلم "سرير الأسرار"، مصدر سابق، الدقيقة (18:47 ثانية).

⁴²- برنارد. ف. ديك، تشريح الأفلام، تر. محمد منير الأصبحي، الفن السابع، العدد 234، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2013، ص: 96.

أما في ما يخص الحديث عن استدراج الأطفال ومحاولة اغتصابهم، فقد عرضتها الشاشة بشكل محتشم، مع ترديد العبارة نفسها الواردة في الرواية "أجي تشوف الطوير" من قبل العجوز المستدرج للطفلة، ودون تسليط عدسة الكاميرا "نحو أسفل البطن" الواردة أيضا في الرواية، حيث تم التركيز فقط على حركة اليد في محاولتها جر الطفلة إلى داخل المنزل ثم هروها مسرعة⁴³.

كما أن الفيلم لم يتعرض لظاهرة المثلية الجنسية مُثَلَّة في العلاقة بين جميل والرجل العجوز الواردة في الرواية، وهو الحذف نفسه الذي طال عملية الاختطاف ومحاولة اغتصاب بطلة الرواية والفيلم. إن الملاحظ، وبعد هذه المقارنة السريعة في توظيف الجنس ما بين الرواية وفيلم "سرير الأسرار" أن البشير الدامون ورغم نزعته الواضحة نحو استعمال لغة واصفة ممعنة في الإضمار وموغة في الإيحاءات دون ملفوظات أو وصف جنسي واضح، فإن أفلمة روايته كانت أشد إضممارا، حيث أبدع المخرج، ومن خلال تعدد تقنيات استعمال عدسات كاميراته، في إيصال الدلالة على ممارسات جنسية للمُشاهد دون تصوير مَشاهد قد تدخل في دائرة الطابوهات، وهو ما يظهر، وبشكل واضح، قدرة السينما على الإبداع والتفوق رغم ما تهتم به الصورة عموما من طابوهات، وهو ما عبر عنه مارسيل مارتن (Marcelle Martin) في قوله: "فكل صورة يمكن أن تعني أكثر مما تظهر، والسينما-لكونها قادرة على إظهار كل شيء-مضطرة إلى أن تحصر نفسها في الإيحاء، لكن هذا الاضطرار بعيد أن يكون عائقا، بل هو على العكس من ذلك تفوق، وسر من أسرار قوة السينما المدهشة"⁴⁴.

ويمكن تبرير هذه الرؤية السينمائية للمخرج بتحفظه من عرض مشاهد جنسية لا تساعد على الولوج بعدسة كاميراته إلى الجانب النفسي في الشخصيات، ومن ثمة سعيه إلى رصد آلام دواخلها من خلال تصوير الواقع في سياقه العام، وعدم حصره في واقع الممارسات الجنسية المختلفة في الدار الكبيرة. تشكل هذه الرؤية السينمائية للمخرج جيلالي فرحاتي، والتي صور من خلالها بعض المشاهد الجنسية عبر تقنيات محملة بالإيحاء والإضمار، فرصة للانتقال بهذه الورقة البحثية المقارنة نحو مقارنة سينمائية مغايرة اشتهر بها المخرج نبيل عيوش من خلال العديد من أفلامه المثيرة للجدل بما حوته من مشاهد لممارسات جنسية وصفت من طرف العديد من النقاد بمشاهد بورنوغرافية.

⁴³ - فيلم "سرير الأسرار"، مصدر سابق، الدقيقة (50:53 ثانية).

⁴⁴ - مارسيل مارتن، مرجع سابق، ص: 91.

3-2 نبيل عيوش و أفلمة الاغتصاب:

تتأسس الرواية كجنس أدبي على عنصرين أساسيين يتقاطع فيها، وبدرجة متفاوتة عنصرا السرد والوصف، حيث يشكلان معا إيقاعا امتداديا تحكمه بنية حديثة، وهو ما يستدعي، وبالضرورة وجود سارد يحكي ويصف- بالإضافة إلى شخصيات وفضاءات وأزمنة-، والذي "يقوم، وحسب تزفيتان تودوروف، بلعبة ترتيب عمليات الوصف ويحدد طريقة توالي الأحداث وهو الذي يختار أن يخبرنا بهذه الانقلابات أو تلك عبر الحوار بين الشخصيات أو عن طريق وصف موضوعي"⁴⁵.

وعلى هذا الأساس نتجه رأسا، وفي أفق تحديد تمظهرات الجنس داخل الرواية، إلى السارد (ياشين Yachine)، والذي منحه الروائي المغربي ماحي بنين، ومن خلال روايته "Les étoiles de Sidi Moumen"، شيكا على بياض ليتحدث ويعبر سردا ووصفا، نيابة عن الإرهابيين الأربعة، وذلك في محاولة منه لفهم سيكولوجيا الإرهابي عبر تعرية الظروف التي نشأ فيها هؤلاء الشباب.

بشكل منغمس في التخيل، دفع الروائي ببطل روايته ياشين ليسرد، وانطلاقا من برزخ الحياة الآخرة، قصة حياته ويتحدث عن مكب النفايات الذي ترعرع فيه وعن أسرته وكرة القدم وحبه الأول وأصدقائه ورفاق دربه وصولا إلى وقوعهم ضحايا شبكة إرهابية منظمّة ثم إقدامهم على تفجير أنفسهم في عمليات إرهابية. إلا أن مقاربتنا لهذه الرواية سينحصر في وصف الصديق (نبيل) المقرب من السارد، والابن الوحيد للعاهرة والشيخة (طامو)⁴⁶، إضافة إلى وصف مشهد اغتصابه من طرف أصدقاءه الثلاثة.

يقول السارد، وهو يصف صديقه: " بشعره الأشقر وعينييه الصافيتين، كان يجب أن يولد نبيل في بلد غربي خارج المغرب، فقد كان لا يشبهنا كثيرا [...] ورث جماله عن أمه..."⁴⁷، إلا أن الملاحظ أن هذه التعابير

⁴⁵- تزفيتان تودوروف، مقولات السرد الأدبي، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد صفا، ضمن كتاب طرائق تحليل السرد الأدبي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 1992، ص 64.

⁴⁶- لم يوظف الروائي ماحي بنين هاتين المهنتين بشكل يفيد اجتماعهما بالضرورة، ولا يمكن الفصل بينهما، بل بشكل يفيد تعددا في عمل (طامو) من أجل كسب مزيد من المال، ومن ذلك قوله:

« Tamou , une putaine [...] Elle exercer aussi le métier de chanteuse », Mahi Binbin, op. cité, p : 19.

⁴⁷- ترجمة شخصية من طرف كاتب هذه الورقة، أما النص الأصلي فهو كالآتي:

« Avec ses cheveux châtain et ses yeux clairs, Nabil aurait dû naître ailleurs. Il nous ressemblait si peu [...] Sa beauté, il la tenait de sa mère... », Mahi Binbin, op. cité, p : 19.

اللغوية الممعنة في وصف جمال الطفل لا نجد لها مقابلا في فيلم "خيل الله"⁴⁸، حيث وقع اختيار المخرج نبيل عيوش على مُمثل بشعر أسود لا تدل ملامحه السمراء على ما قد يفيد شبهه بـ"الرومي" الذي كان يلقب به في الرواية.

ويمكن في اعتقادي تفسير هذا الاختلاف في وصف هذه الشخصية المغتصبة بين الرواية والفيلم برؤيتين مختلفتين لتبرير هذا الفعل الشنيع، حيث إن جمال الطفل وتفاصيل جسمه شكلت، وبالنسبة للروائي، حافزا للاغتصاب، في حين أن المخرج حاول تبئير علاقته بأمه المومس بشكل أكثر مما ورد في الرواية، وهو الأمر الذي سيظهر بشكل جلي من خلال مقارنة بين التعبير الروائي والتصوير السينمائي لمشهد الاغتصاب.



يقول الكاتب ماحي بينين، وعلى لسان السارد ياشين⁴⁹: "كان نبيل في أقصى لحظات السعادة وهو يرتدي "كاندورة" بيضاء رابطا وسطه بحزام من أجل إبراز تفاصيل جسمه، وبدأ يرقص وسط الحلقة [...] ثم سقط مغشيا عليه [...] وكعادته، كان حميد يباغث خصومه، حيث شرع في معانقة نبيل وتقبيله [...] ولفترة وجيزة، جال بعينه حول مجموعة الذئاب المهيجة، ودون أدنى اعتبار لوجودنا، أخرج عضوه التناسلي و [...] بعد ذلك جاء دور فؤاد لامتطاء صهوة الفتى النائم. ثم جاء دور عليّ، الذي ظهرت عليه بعض علامات الندم

⁴⁸ - اختار نبيل عيوش وسما مغائرا تماما لعنوان الرواية المقتبسة، وفي شهادته حول هذا التغيير، والتجربة برمتها، يقول ماحي بينين وهو يستعيد بما قاله لنبل عيوش عند التوقيع على العقد: "طفلي يسمى نجوم سيدي مومن. ما ستجبه أنت ملك لك". انظر نزار الفراوي، من الرواية إلى الفيلم: تفاعل مفقود بين الأدب والسينما في المغرب، جريدة هسبريس الإلكترونية، بتاريخ 2013/03/24، آخر زيارة: 2023/05/15. <https://www.hespress.com/%D9%85%D9%86>

⁴⁹ - نلفت انتباه المتلقي لهذه الورقة البحثية، وعلى غرار التوجع العام السابق الذي طبع عرض الشواهد المنقولة عن رواية الخبز الحافي، فإن أن بعضا من الشذرات المعبرة عن مشهد الاغتصاب في رواية "Les étoiles de Sidi Moumen"، سواء من خلال الوصف الإيروتيكي للجسد وأعضائه الجنسية أو وصف فعل الاغتصاب، سيتم التصرف فيها من خلال حذف بعض العبارات، مع مراعاة عدم الإخلال بدلالة النص. مع الإشارة إلى أن هذا التوجه لم يحكمه الإمعان الكبير في الوصف الجنسي قياسا على رواية محمد شكري، وإنما إشكالية تلقي القارئ العربي لبعض المصطلحات بفعل خيانة الترجمة، وهو ما سيتم ملء فراغاته بعد الحذف من النص الأصلي بالفرنسية.

والتردد، إلا أنه سرعان ما ارتدى وبدون تفكير. أما خليل، فلم يستطع صبرا على "العزي" الذي تأخر كثيرا،

مما جعله ينتزعه بقوة ثم أخرج قضيبه لينجز مهمته دون هوادة⁵⁰.

وبانتقالنا إلى الشاشة، فقد انطلق مشهد اغتصاب الطفل نبيل (الدقيقة 12:57 ثانية)، من عمر الفيلم، وقد شاب لقطاته إضمار كبير وإيحاء أخفى الكثير مما أظهرته الكلمة في الرواية، حيث اكتفى نبيل عيوش بمشهد تتابعت من خلاله لقطة نزع سروال الطفل المغتصب دون الكشف عن عورته مع لقطة تبلييل المغتصب يده بلعابه، ولينطلق الفعل الجنسي، بشكل مضمر، حيث زاحج المخرج بالتناوب، وخلال ثلاثين ثانية، بين حركة المغتصب (حميد) -مع تسليط عدسة الكاميرا بشكل مقرب على نصفه العلوي (Plan rapproché taille) - وبين رقص أمه خلال العرس، وهو ما قد يفتح لهذا المشهد لدى المتلقي باب تأويلات عديدة لعل من بينها رقص الأم على جثة طفلها المغتصب (وعلى اعتبار حالة الإغماء التي كان عليها)، كما يدفع به - أي المتلقي - إلى توجيه أصابع الاتهام نحو الأم، وعلى اعتبار أن حالة الاغتصاب موجهة أساسا نحو جسدها من خلال جسد ابنها، وهي التي يشتهيها كل الذكور في حي سيدي مومن⁵¹، وهو ما يؤكد قول حميد، وهو يُهمُّ باغتصاب نبيل في الفيلم، "هاك طامو"⁵²، إضافة إلى التغيير الذي لحق سياق الاحتفال

⁵⁰ - ترجمة شخصية من طرف كاتب هذه الورقة، أما النص الأصلي فهو كالآتي (مع الأخذ بالاعتبار الإشارة الواردة على الهامش السابق): « Nabil était euphorique. Il avait enfilé une gandoura blanche, noué une ceinture autour de ses fesses pour mieux en souligner Comme à son habitude, Hamid prenait [...] il s'écroula par terre évanoui. [...] les roulis, et s'était déchainé au milieu de la ronde Puis, marquant une pause, il promena [...] Il se met à embrasser Nabil qui restait sans réaction [...] ses adversaires par surprise son regard sur la horde excitée et, tout doucement, sans s'embarrasser de notre présence, il dénuda Nabil, sortit son propre Puis se fut le tour de Fouad [...] sexe raide comme un bâton, et le planta dans la croupe dodue et rosâtre qui s'offrait à lui Et au suivant ! Ali eut un semblant de remords, hésita un peu et finit par se jeter à l'eau. Khalil [...] d'enfourcher le dormeur. n'était pas en reste. Il s'impatientait, râlait car le noiraud tardait à finir. Il se résolut à l'arracher de son étreinte, dégaina sa pine et n'y alla pas de main morte ». Voir Mahi Binbin, op. cité, p : 58-60.

⁵¹ - يعبر الروائي عن هذه الشهوة والإثارة الجنسية اتجاه طامو من خلال قوله: « Egayée par une dentition dorée, la physionomie lumineuse de Tamou dégageait un charme carnivore. Ses quatre-vingts kilos de chair laiteuse rembourrant ses djellabas de satin rendaient fous les hommes sur son passage ». Voir Mahi Binbin, op. cité, p : 19.

⁵² - فيلم "ياخيل الله"، إخراج نبيل عيوش، سيناريو جمال بلماحي، إنتاج مشترك: شركة ستون إنجلز للإنتاج السينمائي، عليان للإنتاج وآخرين، 2012، الدقيقة (13:47 ثانية)

المؤطر لحادث الاغتصاب، حيث ربطه المخرج بالحفل الذي أحييته طامو برقصاتها المثيرة، في حين أن الحادثة في الرواية ذكرت في سياق الاحتفال بالفوز في مباراة لكرة القدم لفريق نجوم سيدي مومن.



كما تجدر الإشارة إلى العديد من التغييرات التي قام به المخرج في خلال هذا المشهد، حيث غيّر من وقائع هذا الفعل الجنسي من اغتصاب جماعي إلى اغتصاب فردي من طرف حميد، كما ترك السؤال مطروحا حول حقيقة ما جال في أعماق السارد من نية في اغتصاب صديقه، والتي عبر عنها في الرواية، بل كان على وشك القيام بها لولا استيقاظ الضحية.

ويمكن تفسير هذا الاقتصار على مغتصب واحد بكونه نظرة فنية للمخرج لتبئير هذه الشخصية وإبراز تسلطها وعنفها ووحشيتها، وهي الشخصية التي كان لها دور بارز- بعد تحولها الراديكالي داخل السجن- في التأثير واستقطاب أخيه وصديقه، ومن ثمة التغير بهم جميعا من أجل تنفيذ العمليات الإرهابية.

لعل تلقي هذا المشهد من قبل جمهور خبير قدرة المخرج نبيل عيوش على تخطي الحدود الحمراء في كسره للتابوهات الجنسية، سيدرك لا محالة أن أفلمة هذا المشهد الجنسي، وبهذا الصورة الممعة في الإضمار والإيحاء والحذف، هو أمر مقصود ورؤية فنية مغايرة للمخرج، والتي تفند لدى فئة عريضة من المتلقين كل الاتهامات التي تُواجه بها الصورة من نزعتها، وبسبب طبيعتها، نحو إظهار كل ما قد تخفيه الكلمة بقدرتها المجازية والاستعارية، فهو دليل واضح على أن السينما، ورغم اقتباسها من الرواية، فهي تستطيع أن تعبر بطريقتها الخاصة وآلياتها المتنوعة والمتجددة والتصورات المختلفة لمخرجها عن أكثر السرود إثارة للتابوهات، وخاصة ما تعلق منها بالعلاقات الجنسية.

خاتمة:

لعل هذه الورقة البحثية، ورغم اقتصرها على ثلاثة نماذج لروايات مغربية تمت أفلمتها خلال بداية الألفية الثالثة، وبما عرفت من انفتاح سياسي واجتماعي وثقافي بارز، فقد حاول كاتبها إمطة اللثام عن بعض الزوايا الدفينة والأبواب المغلقة في الكثير من الدراسات المقارنة بين الأدب والسينما في المغرب، وعلى اعتبار أن التركيز على التوظيف الجنسي في عملية المقارنة سيسلط الضوء من جديد على بعض التعابير اللغوية الروائية واللقطات والمشاهد السينمائية، والتي أشعلت إبان نشر متونها أو عرض أفلامها فتيل انتقادات عارمة، وهو ما جعل من آلية الحذف الجزئي اختيارا أساسيا لتذليل صعوبة الخوض في هذه الدراسة، والتي يمكن إجمالاً بسط أهم خلاصاتها في النقاط التالية:

لا يمكن، وبأي حال من الأحوال، اعتبار هذه المتون الروائية المأفلمة نماذج دراسية قصد التعميم أو اعتبار خلاصاتها قطعية، وذلك لأنها بُنيت على أساس تركيبي بين نماذجها الثلاثة، كما أن اختيارها حَكَمَه، أولاً منهج المقارنة الذي يؤطر هذه الورقة البحثية، وبما يفرضه من متون روائية تَمَّت أفلمتها، إضافة إلى محددات تتعلق عموماً إما بتلقي هذه الروايات وسياقات كتابتها، أو لطبيعة التراكم السينمائي للمخرج المقتبس وجرائمه المعهودة في تصوير مشاهد تشكل "طابوهات" داخل المجتمع، وذلك رغم عدم ثبات نظرة الروائي والمخرج وتصوراته الإبداعية على إثر التراكم الأدبي والفني الذي يحققه.

ما يصطلح عليه بخيانة الفيلم للرواية هو أمر واقع وحتى يفرضه أفلمة الرواية بشكل عام، نظراً للتمايز الواضح بين آليات اشتغال السرد الروائي والسرد السينمائي والاختلافات الجوهرية بدءاً بأهم وحدتهما الأساسية (الكلمة/ اللقطة)، كما أن الأمر يظهر جلياً من خلال أفلمة بعض الروايات المغربية المتلفعة بتيمة الجنس على وجه الخصوص، حيث يفرض التعامل مع الصورة-والتي بطبيعتها تنحو نحو الإظهار والإفصاح- على المخرج أن يقدم رؤية إبداعية فنية مغايرة، فيقتبس ويُحور، سواء من خلال الحذف أو الإضافة أو التعديل حسب قناعاته وتمثلاته الذاتية لنص الحكاية وخطابها مع نزوعه اللافت نحو الإيحاء كوسيلة أساسية للتغلب على ما تُتهم به الصورة من خرق للطابوهات.

إن ما يصاحب أفلمة الرواية المغربية بشكل عام، والانتقال من الكلمة المعبرة عن الجنس إلى صورة الشاشة من جدل ونقاشات كثيرة يمكن أن يدرج في اعتقادي في خانة النقد الانطباعي الذي تتحكم في أحكامه المقارنة كسلوك فطري بعيد كل البعد عن إواليات وآليات الدراسة "المقارنة" بين توظيف الجنس بين الرواية والفيلم، والتي، وعلى ندرتها في المشهد النقدي المغربي، يجب أن تضع في اعتباراتها الاختلافات الجوهرية التي

تحكم العاملين، خاصة وأن أحدهما عمل أدبي وثانيهما عمل فني، ولكل منهما عناصره وآليات اشتغاله الخاصة والمختلفة عن الآخر.

شكلت المقارنات السابقة بين المتون الروائية والأفلام المقتبسة عنها صورة معكوسة عما تُتهم به الصورة السينمائية من طابوهات، حيث تم الوقوف، وبشكل واضح على القدرة الإبداعية للمخرج في توظيف الصورة السينمائية بشكل أقل جرأة وأكثر إحياء من الكلمة المكتوبة الخادشة للحياء وللذوق العام، إضافة إلى أنه، ورغم نزعة الروائي نحو استعمال لغة واصفة ممعنة في الإضممار وموغلة في الإيحاءات دون ملفوظات أو وصف جنسي واضح، فإن المخرج له من القدرة والإبداع الفني ما يجعل أفلمة الرواية كانت أشد إضمماراً، حيث يبدع، ومن خلال تعدد تقنيات استعمال عدسات كاميراته، وتقنيات الإضاءة والموسيقى في إيصال الدلالة على ممارسات جنسية للمشاهد دون تصوير مَشاهد قد تدخل في دائرة الطابوهات. وليظل السؤال مطروحا على دراسات مقارنة مستقبلية أشد تعمقا وأكثر انفتاحا على نماذج آخر لروايات مغربية مقتبسة سينمائيا: هل تخفي الكلمة المعبرة عن الجنس قولاً وممارسة، وحسب طبيعتها الإشارية اللغوية وقدرتها التضمينية ما تظهره الصورة السينمائية فرضاً، أم أن الأمر ليس إلا صيغاً من صيغ رسم تصورات ثقافية واجتماعية جديدة لحدود الطابوهات؟

المصادر والمراجع:المصادر:الروايات:

- الدامون البشير، سرير الأسرار، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- شكري محمد، الخبز الحافي، دار الساقى، طنجة، 1982.
- Mahi Binbin, Les étoiles de Sidi Moumen, Ed.flammarion, 2010.

الأفلام:

- فيلم "يا خيل الله"، إخراج نبيل عيوش، سيناريو جمال بلماحي، إنتاج مشترك: شركة ستون إنجلز للإنتاج السينمائي، عليان للإنتاج وآخرون، 2012.
- فيلم "سرير الأسرار"، إخراج: جيلالي فرحاتي، سيناريو وحوار: جيلالي فرحاتي، إنتاج: هرقل للإنتاج، المغرب، 2013،
- فيلم "الخبز الحافي"، إخراج وسيناريو رشيد بن حاج، إنتاج مغربي فرنسي إيطالي: ESSE&BI CINEMATOGRAFICA، 2004.

المعاجم:

- ابن منظور محمد بن مكرم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1999.
- أنيس إبراهيم ومنتصر عبد الحليم وآخرون، المعجم الوسيط، إصدار مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2004.

المراجع:

- إلياس ماري وقصاب حنان، مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
- تودوروف تزفيتان، مقولات السرد الأدبي، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد صفا، ضمن كتاب طرائق تحليل السرد الأدبي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 1992.
- تيريز جورنو ماري، معجم المصطلحات السينمائية، تر: فائز بشور، المؤسسة العامة للسينما، دمشق، سوريا، 2007.

- ديك برنارد. ف، تشريح الأفلام، تر. محمد منير الأصبحي، الفن السابع، العدد 234، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2013.
- علوش سعيد، مدارس الأدب المقارن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
- فينتورا فران، الخطاب السينمائي لغة الصورة، تر. علاء شنانة، الفن السابع، العدد 217، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2012.
- مارتن مارسيل، اللغة السينمائية، تر. سعد مكاوي، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2017.
- يوسف عقيل مهدي، جاذبية الصورة السينمائية: دراسة في جماليات السينما، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

المقالات:

- بن هرار علي، تسليع الجنس في الرواية المغربية المعاصرة: هل نحن أمام جُرأة مُرسمة؟، الموقع الإلكتروني لمرايانا، بتاريخ: 27 سبتمبر 2022، آخر زيارة بتاريخ: 29 أبريل 2023.
[/https://marayana.com/laune/2022/09/23/63622](https://marayana.com/laune/2022/09/23/63622)
- حسين أحمد عدنان، الخبز الحافي لرشيد بن حاج: قوة الخرق والانتهاك للأعراف الاجتماعية، المجلة الإلكترونية الحوار المتمدن، عدد 1769، بتاريخ: 2006/12/19، آخر زيارة: 2023/05/02.
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=83784>
- شويكة إدريس، حوار منشور في جريدة بيان اليوم، بتاريخ: 2010/06/10، وتم الاطلاع على مضامينه من خلال الموقع الإلكتروني لمحرك البحث مغرس بتاريخ: 2023/05/04.
<https://www.maghress.com/bayanealyaoume/1618>
- الفراوي نزار، من الرواية إلى الفيلم: تفاعل مفقود بين الأدب والسينما في المغرب، جريدة هسبريس الإلكترونية، بتاريخ 2013/03/24، آخر زيارة: 2023/05/15.
<https://www.hespress.com/%D9%85%D9%86>



علم البيان من القراءة المعيارية البسيطة إلى القراءة الوظيفية التفاعلية تدريس علم البيان بالثانوي التأهيلي أنموذجا

أسامة لحفيظ

باحث بسلك الدكتوراه-جامعة القاضي عياض

تقديم:

من الواضح أن القراءة تحظى بأهمية كبيرة في حياتنا، ولهذا ينبغي علينا المداومة عليها، وكل قراءة تسعى إلى الفهم باعتباره غاية، ولكي نحقق هذه الغاية لابد أن تكون قراءتنا قراءة صحيحة فاعلة ومتفاعلة وليست قراءة سطحية عادية، على اعتبار أن المعنى الذي نبحت عنه هو معنى مضمر ومختفي وراء النص، ولهذا نحتاج إلى مجابهة ومساءلة النصوص بالقراءة الفاحصة الناقدة، لكي نصل إلى دُرر المعاني ولا يتأتى لنا هذا بالقراءة السطحية العابرة عبور الكرام، وبهذا ينبغي على المعلمين والأساتذة تعليم المتعلمين مهارة القراءة الفاعلة للنصوص الأدبية قراءة وتدوقا وإنتاجا، وسنركز في هذا المقال على واقع تدريس البلاغة عموما وعلم البيان خصوصا بسلك الثانوي التأهيلي، متجاوزين القراءة السطحية الوظيفية إلى القراءة الفاعلة الحجاجية لعلم البيان، التي تكشف عن المعاني المضمرة في الشواهد البلاغية سواء تشبيها أو استعارة أو كناية أو مجازا، وسنعمد في شق نظري على تعريف مجموعة من المفاهيم من قبيل: القراءة الفاعلة، البلاغة، علم البيان، وفي شق آخر تطبيقي مهم جدا سنقدم أمثلة لشواهد بلاغية مختلفة من علم البيان، مُتجاوزين فيها القراءة العادية ومُعتمدين القراءة التفاعلية الحجاجية، والله تعالى ولي التوفيق.

أولاً: مصطلحات "القراءة الفاعلة" و"البلاغة" و"علم البيان" بحث في المفاهيم

1- تعريف القراءة الفاعلة

"القراءة الفاعلة هي عملية قراءة نشطة ومنظمة وموجهة بالهدف، حيث يقوم القارئ بتفاعل واعٍ مع النص لفهمه بعمق وتقييمه بدلاً من مجرد قراءته بشكل سطحي أو عادي. تتضمن هذه الاستراتيجية الفعالة اتخاذ قرارات مدروسة بشأن ما يبحث عنه القارئ وكيفية العثور عليه لتحقيق أهداف القراءة المحددة"¹. يبدو من خلال هذا التعريف أن القراءة الفعالة هي استراتيجية فعالة، وتتميز بالتنظيم ولها بوصلة محددة وهادفة، ويتفاعل القارئ فيها مع النص من خلال تفعيل مجموعة من المهارات والقدرات كالتفكير وطرح الأسئلة والتحليل والنقد والتقييم، وذلك عكس القراءة السطحية التي تكتفي بالظاهر وبالقشور ولا تنفذ داخل النص قصد استنطاقه ومحاورته بالتحليل وطرح الأسئلة التي تثير النقاش.

2- تعريف البلاغة

"البلاغة هي علم يدرس كل الخطابات التي تسعى إلى التأثير"².

"البلاغة من خلال القراءة الفاعلة هي القدرة على تذوق واستكشاف الجمال اللغوي والمعنوي في النصوص الأدبية، والغوص في أعماق المعاني والوصول إلى كنوزها، وفهم البلاغة كفن يخاطب العقل والقلب معاً من أجل الوصول إلى فهم أعمق وتأثير أكبر، وهو ما يتطلب تفاعلاً نشطاً ومتعمقاً مع النص بدلاً من القراءة السطحية"³.

يتبدى من هذين التعريفين أن البلاغة تركز على المعاني المضمرّة وليست الظاهرة، وهذا يتطلب قراءة عميقة تغوص في أعماق المعاني، لكي يتأثر بها القارئ أكثر من المعاني الظاهرة، وبهذا فإن البلاغة تخاطب العقل بالتأثير والقلب بتذوق الجمال اللغوي والمعنوي، وأيضاً ينبغي تجاوز القراءة المعيارية للبلاغة التي تحصرها في العلوم الثلاثة (البيان، المعاني، البديع)، واعتماد القراءة الوظيفية التي تجعل البلاغة عامة تتجلى في كل خطابات الحياة اليومية.

3- تعريف علم البيان

1- الشبكة العنكبوتية: القراءة الفاعلة، Aperçu IA، تمت زيارته بتاريخ: 2025/8/25، عند الساعة: 00:30.

2- محادثة مرئية بعنوان: تدريس البلاغة العربية من المعيارية إلى الوظيفية، الدكتور سعيد العوادي، قناة الدكتور سعيد العوادي.

3- البلاغة من خلال القراءة الفاعلة، Aperçu IA، تمت زيارته بتاريخ: 2025/8/25، عند الساعة: 00:30.

"يمكن التعريف بعلم البيان اصطلاحاً على أنه أحد علوم البلاغة في اللغة العربيّة، وهو يعني الوضوح، والإفصاح، وإظهار المقصود بأبلغ لفظٍ حتى تظهر الحقيقة لكل سامع، بالإضافة إلى تعريفه من علماء اللغة بأنّه: "العلم الذي يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه"، وذلك يعني أنّ هذا العلم يحتوي على مجموعة من القواعد المُستخدمة لإيصال المعنى الواحد بطرق وفنون مختلفة، مثل استخدام فنّ التشبيه أو الاستعارة، أو المجاز أو الكناية"⁴.

يظهر من خلال هذا التعريف أن علم البيان يُعبر عن المعنى الواحد بطرق مختلفة، لكن لفهم هذا المعنى لابد من مراعاة ظروف المقام والسياق وأحوال المتلقي ومقصود المتكلم، وبالتالي نعتمد على القراءة الفاعلة التي تساعدنا على فهم المعنى المضمّر وهو المقصود، وليس المعنى الظاهر الذي يفهم من القراءة البسيطة.

ثانياً: علم البيان من القراءة المعيارية البسيطة إلى القراءة الوظيفية التفاعلية

من الجدير بالذكر أن تدريس علم البيان في المقام التدريسي يواجه مجموعة من الإشكالات، لعل أبرزها إشكال تدريسه الذي يعتمد في الغالب على المصطلحات والتفريعات ويتم عزله عن التأثير والإقناع، وبهذا ينبغي قراءة علم البيان في المقام التدريسي قراءة حجاجية لا قراءة عادية، تنتقل من المعنى الظاهر إلى معنى المعنى وهو المقصود، وفي هذا السياق يقول عبد القاهر الجرجاني: "الكلامُ على ضَرْبين: ضَرْبٌ أَنْتَ تَصِلُ منه إلى الغَرْضِ بدلالةِ اللفظِ وحده، وذلك إذا قصَدْتَ أن تُخْبِرَ عن "زيدٍ" مثلاً بالخروجِ على الحقيقة، فقلتَ: "خرجَ زيدٌ"، وبالانطلاق عن "عمرو" فقلتَ: "عمروٌ منطلقٌ"، وعلى هذا القياس. وضربٌ آخرُ أَنْتَ لا تَصِلُ منه إلى الغَرْضِ بدلالةِ اللفظِ وحده، ولكنَّ يدُلُّكَ اللفظُ على معناه الذي يَفْتَضِيهِ موضوعُهُ في اللغة، ثُمَّ تَجِدُ لذلك المعنى دلالةً ثانيةً تَصِلُ بها إلى الغَرْضِ. ومدارُ هذا الأمر على "الكناية" و"الاستعارة" و"التمثيل" الكلامُ على ضَرْبين: ضَرْبٌ أَنْتَ تَصِلُ منه إلى الغَرْضِ بدلالةِ اللفظِ وحده، وذلك إذا قصَدْتَ أن تُخْبِرَ عن "زيدٍ" مثلاً بالخروجِ على الحقيقة، فقلتَ: "خرجَ زيدٌ"، وبالانطلاق عن "عمرو" فقلتَ: "عمروٌ منطلقٌ"، وعلى هذا القياس. وضربٌ آخرُ أَنْتَ لا تَصِلُ منه إلى الغَرْضِ بدلالةِ اللفظِ وحده، ولكنَّ يدُلُّكَ اللفظُ على معناه الذي يَفْتَضِيهِ موضوعُهُ في اللغة، ثُمَّ تَجِدُ لذلك المعنى دلالةً ثانيةً تَصِلُ بها إلى الغَرْضِ. ومدارُ هذا الأمر على "الكناية" و"الاستعارة" و"التمثيل" (...) وإذ قد عرفت هذه

4- الشبكة العنكبوتية: ما هو علم البيان، <https://mawdoo3.com/>، تمت زيارته بتاريخ: 2025/8/26، عند الساعة: 00:30.

الجملة، فهنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: "المعنى"، و "معنى المعنى"، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة و "بمعنى المعنى"، أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يُفَضِّي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسرتُ لك⁵.

ولهذا فالبلغة ليست مقتصرة على علم المصطلح بتعبير الدكتور سعيد العوادي، بل تتعداه إلى بلاغات الحياة اليومية التي نحيا بها حسب لايكوف وجونسن، وسنقدم نماذج لشواهد مختلفة من مباحث علم البيان لتبين فاعلية القراءة الحجاجية في فهم المعنى المضمر وقصور الفراء السطحية في ذلك.

1- مبحث التشبيه:

من اللافت أن التشبيه هو إلحاق شيء بشيء بأداة لغرض، وكما ذكرنا من قبل فمبحث التشبيه يحتاج إلى قراءة تفاعلية حجاجية، لكي نفهم الغرض ولا يتأتى لنا ذلك بالقراءة البسيطة العادية، ونقدم مثالا في ذلك، "زيد أسد" هذا التشبيه لا نريده في حد ذاته، بل نريد زيد قوي وشجاع كالأسد المشهود له بالقوة، ويمكننا توضيح معنى القوة عن طريق القياس كالآتي:

المقدمة الكبرى: كل قوي أسد

المقدمة الصغرى: زيد قوي

النتيجة: زيد أسد

إذن هنا تظهر أهمية القراءة الحجاجية في فهم المعنى وتأويله بشكل صحيح.

ويمكننا أن نعيد تجلية المثال بشكل الدوائر الذي يقترحه الدكتور سعيد العوادي*:

دائرة الانطلاق	دائرة العبور	دائرة الوصول
زيد أسد	كل أسد قوي	زيد قوي

ويتضح من خلال هذا التمثيل أن المعنى الحجاجي المقصود هو قوة زيد، ولكي يتوصل المخاطب إلى هذا المعنى يحتاج إلى كفاءة مرجعية شكلها إجماع الناس على أن الأسد قوي بكونه ملك الغابة بلا منازع، وهذا هو ما يؤكد الدكتور سعيد العوادي بقوله: "إن القول "زيد أسد" أقوى حجاجيا من "زيد قوي"، فقد

5- عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز في علم البيان، تحقيق: محمود محمد أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995م، ص: 262، 263.

يعترض على الحكم بأنه قوي، لكن لا يمكن أن يعترض على كون الأسد قويا، فهذه المعلومة تشكل موضعا/رأيا محل إجماع"⁶.

2- مبحث الاستعارة:

من المعروف أن الاستعارة تشبيه حذف أحد طرفيه، ويعرفها عبد القاهر الجرجاني بقوله: "اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدلُّ الشواهد على أنه اختصَّ به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعاريّة"⁷.

يقول الله تعالى: (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد)⁸.

"يخبر تعالى أنه أنزل كتابه على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم لنفع الخلق، ليخرج الناس من ظلمات الجهل والكفر والأخلاق السيئة وأنواع المعاصي إلى نور العلم والإيمان والأخلاق الحسنة، وقوله: {بِإِذْنِ رَبِّهِمْ} -أي: لا يحصل منهم المراد المحبوب لله، إلا بإرادة من الله ومعونة، ففيه حث للعباد على الاستعانة برهم. ثم فسر النور الذي يهديهم إليه هذا الكتاب فقال: {إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ} -أي: الموصول إليه وإلى دار كرامته، المشتغل على العلم بالحق والعمل به، وفي ذكر {العزيز الحميد} بعد ذكر الصراط الموصول إليه إشارة إلى أن من سلكه فهو عزيز بعز الله قوي ولو لم يكن له أنصار إلا الله، محمود في أموره، حسن العاقبة"⁹.

وحول هذه الآية يقول الدكتور سعيد العوادي: "شبه الله تعالى الضلال بالظلمات بجامع عدم الاهتمام، والإيمان بالنور بجامع الهدى، ونصب قرينة حالية تعقل من سياق التلفظ. استند الكتاب العزيز كثيرا إلى

* أستاذ البلاغة وتحليل الخطاب في كلية اللغة العربية جامعة القاضي عياض مراكش.

6_ سعيد العوادي: بلاغة الصورة نحو قراءة حجاجية لعلم البيان، مكتبة أكسجين، المغرب، 2021م، الطبعة الأولى، ص، ص: 56، 57.

7_ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، علق على حواشيه: أحمد مصطفى المراغي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د-ت)، ص: 30.

8_ سورة إبراهيم، الآية: 1.

9_ الشبكة العنكبوتية: القرآن الكريم، <https://surahquran.com/>، تمت زيارته بتاريخ: 14-11/2025، عند الساعة: 22:11.

مواضع البياض والسواد المندرج ضمن موضع اللون العام ليس لإقناع الناس من خلال اللون الذي يعرفونه فقط، ولكن من خلال ما يحمله من شحنات ثقافية تقوي الإقناع¹⁰.

باعتقاد القراءة التفاعلية التي تراعي المقام والدلالات الثقافية للألوان نفهم أن الظلمات ترمز إلى الضلال والنور يرمز إلى الهداية، لكن إذا اعتمدنا فقط على القراءة العادية فإنها توقفنا عند دلالة الألوان الحقيقية لا غير، وبالتالي هنا يحتاج المخاطب إلى كفاءة ثقافية لتأويل المعنى المراد من الآية الكريمة.

3- مبحث الكناية:

بداية لا بد من تعريف الكناية فقد عرفها عبد القاهر الجرجاني بقوله: "الكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومي إليه ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: «هو طويل النجاد» يريدون طول القامة، «وكثير رماد القدر» يعنون كثير القرى، وفي المرأة «نؤوم الضحى» والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفها أمرها. فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكره بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد، وإذا كثرت القرى كثرت رماد القدر، وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفها أمرها ردت ذلك أن تنام إلى الضحى؟"¹¹.

تقول الخنساء في رثاء أخيها صخر:

طويل النجاد رفيع العماد كثير الرماد إذا ما شتى¹²

سنعتمد في تأويل هذا البيت الشعري المهم على مسألة الدوائر التي يقترحها الدكتور سعيد العوادي فيقول: "وصفت الشاعرة ثلاث كنايات كل واحدة منها تدل على صفة يمتاز بها صخر، يوضحها الجدول الآتي:

¹⁰ - سعيد العوادي: بلاغة الصورة نحو قراءة حجاجية لعلم البيان، ص، ص: 127، 128.

¹¹ - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص: 44.

¹² - الديوان: الخنساء، ديوان: أعني جوداً ولا تجمداً، العصر الجاهلي.

الكناية	دائرة الانطلاق	دائرة العبور	دائرة الوصول
الكناية (1)	طويل النجاد	طول الجسم	الشجاعة والقوة
الكناية (2)	رفيع العماد	يملك خيمة واسعة	عظيم في قومه
الكناية (3)	كثير الرماد	- كثرة الجمر - كثرة إحراق الحطب تحت القدور - كثرة الطبخ - كثرة الأكلة - كثرة الضيوف	كريم جواد

بتنوع دائرة العبور في الكنايات الثلاث يحصل تنوع في مسالك الحجاج، وبالتركيز على المظهر البارز تنتج الطاقة الحجاجية، إذ تبئير طول النجاد دون غيره كطول اللباس، مثلاً فيه إشارة إلى مظهر القتال، وأن طول صخر هو طول مقاتل. ورفيع العماد تفيد أنه صاحب منزلة رفيعة، استناداً إلى عرف ثقافي يربط بين امتلاك الخيمة ذات العماد العالي وعلو المنزل، فالخيمة الواسعة دليل على استيعاب الناس والوفود. أما كثير الرماد فلا ندرك سبب اختيار الشاعر لها إلا بربطها بعبارة حجاجية هي "إذا ما شتا": لأن وقت الشتاء تكثر فيه الرياح التي من شأنها أن تذهب بالرماد بسهولة لخفة وزنه، ويكثر فيه هطول الأمطار الذي من شأنه أن يضعف حجم الرماد لاختلاط الماء به.. وبذلك، صخر قمة من قمم الكرم لكثرة رماده رغم ما يزخر به وقت الشتاء من رياح وأمطار تعفي على شاهد كرمه¹³. يظهر من خلال القراءة التفاعلية للبيت الشعري أنه يعبر عن ثلاثة معاني هي: القوة والرفعة والكرم، وهذه المعاني لا نحصل عليها إلا بتعمق نظر ومراعاة للسياق فمثلاً كثرة الرماد عند العرب إشارة إلى الكرم والسخاء والعطاء.

¹³ - سعيد العوادي، بلاغة الصورة نحو قراءة حجاجية لعلم البيان، ص، ص: 174، 175.

4- مبحث المجاز:

ويعرف عبد القاهر الجرجاني المجاز بقوله: "أما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول. وإن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوّز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز"¹⁴.

يقول الله تعالى: (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت

والله محيط بالكافرين)¹⁵.

"في هذه الآية الكريمة أطلقت الأصابع وأريد منها أطرافها تحديداً؛ لأن الإنسان يصعب عليه إدخال أصبعه كاملة في أذنه. إن التعبير بهذه الطريقة أفيد حجاجياً من قوله: (جعلوا أطراف أصابعهم في آذانهم). ومناط هذه الفائدة هو إظهار مدى عنادهم ومكابرتهم وكفرهم. فلو ذكر أطراف الأصابع عود الأصابع لبدا أنهم لم يصلوا إلى غاية العناد بعد... ويمكنهم أنئذ أن يعودوا إلى سواء السبيل"¹⁶.

فإذا قرأنا الآية الكريمة بشكل عميق نفهم أن المعنى المراد هو التعبير عن الكفر والعناد للقوم الكافرين، وليس المراد هو ظاهر الآية وضع الأصابع كلها في الأذن وإنما وضع أطرافها تعبيراً عن العناد والتكبر.

¹⁴ _ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص، ص: 305، 306.

¹⁵ - سورة البقرة، الآية: 19.

¹⁶ - سعيد العوادي، بلاغة الصورة نحو قراءة حجاجية لعلم البيان، ص: 162.

خاتمة:

- وخلاصة القول نقول إن القراءة التفاعلية مهمة جدا في فهم النصوص وسبر أغوارها والنفاد إلى عمقها واكتشاف عوالمها، باعتبار محطة الفهم محطة أساسية ولا يتأتى تحقيقها بالقراءة البسيطة العادية، ولهذا ينبغي على جميع المدرسين أخذها بعين الاعتبار وتدريب المتعلمين في مختلف المستويات على تحقيقها وتطبيقها في التعامل مع النصوص، ويمكننا تلخيص الأفكار التي توصلنا عندها في النقاط الآتية:
- القراءة التفاعلية مهمة جدا في فهم النصوص وتحليلها
 - البلاغة تحتاج إلى قراءة حجاجية تفاعلية وتكاملية
 - أهمية القراءة في المقام التدريسي ولاسيما القراءة التفاعلية
 - مباحث علم البيان في حاجة إلى قراءة تفاعلية لا قراءة بسيطة
 - الفهم ثمرة القراءة ولذلك ينبغي الوصول إليه بتؤدة وبطريقة صحيحة وقراءة نهمة رصينة.

لائحة المصادر والمراجع:

القرآن العظيم برواية ورش عن نافع.

الجرجاني، عبد العزيز:

✓ دلائل الإعجاز في علم البيان، تحقيق: محمود محمد أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة

الثالثة، 1995م.

الجرجاني، عبد العزيز:

✓ أسرار البلاغة، علق على حواشيه: أحمد مصطفى المراغي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د-ت).

العوادي، سعيد:

✓ بلاغة الصورة نحو قراءة حجاجية لعلم البيان، مكتبة أكسجين، المغرب، الطبعة الأولى، 2021م.

الدواوين الشعرية:

✓ الديوان: الخنساء، ديوان: أعيني جودا ولا تجمدا، العصر الجاهلي.

محادثة مرئية:

✓ محادثة مرئية بعنوان: تدريس البلاغة العربية من المعيارية إلى الوظيفية، الدكتور سعيد العوادي،

قناة الدكتور سعيد العوادي.

المواقع الإلكترونية:

✓ <https://Aperçu IA>

✓ <https://mawdoo3.com>

✓ <https://surahquran.com>



ما بعد الكولونيالية: نهاية التسلط العسكري وبروز الهيمنة الثقافية. - نماذج من أشكال المقاومة -

د. خالد ايت تحميديت باحت في الدراسات المقارنة
جامعة محمد الخامس، الرباط المغرب

تمهيد

شهد العالم المعاصر عدّة تحولات واكبت بروز تطور الحقول الثقافية، التي أسفرت عن فكر المابعديات؛ في إطار إعادة النظر في العديد من المفاهيم التي تمّ تداولها في الخطابات الكولونيالية، بكل ماتحملها من تمثيلات مركزية وتعتيم ثقافي وهيمنة فكرية وسرديات تنميطية، تلك التي تسعى إلى الاستحواذ الممنهج الذي يقصي كل التكتلات الصغرى ويهمشها في ظل ثنائيات مُحجفة، ارتكازا على آليات مدروسة لتكريس السلط الإمبريالية التي شهدت توسعا فكريا وجغرافيا وحضاريا وصناعيا، حملها من حدودها الضيقة لتجد لنفسها في كل جهة من الأرض موطئ قدم ورقعة جغرافية - تفوق مساحتها الأصل - في شكل مستعمرات وأسواق ويد عاملة، وموارد خام وزبناء جدد يشتركون صناعات غير متوفرة في أراضيهم، ليمتد هذا الاستعمار الذي لم يكن عسكريا فحسب، ليصير هيمنة ثقافية وسلطة رمزية وتدخل اجتماعيا واستنزافا اقتصاديا.

ارتكازا على مفاهيم عديدة من قبيل: المركزية اللاتينية الغربية والتماهي الثقافي والثقاف والتميز بين الثقافات، كثقافة الإنسان الأبيض وبين سائر ثقافات الأجناس البشرية الأخرى، إضافة إلى مصطلحات أخرى نعمل على الكشف عنها تبعا لمحاور هذه الدراسة.

- آليات التنميط الثقافي، ومواجهة بقايا المستعمر.

يتأسس العالم على بنى متعددة، تتقاطع في جوهرها مع أنساق إيديولوجية تُوجّه تمثالاته وتحدد ملامحه، حيث إن كل ذات أو مجتمع تضخم اعتباراتها وتنتقص من الآخر الذي يتموضع في مخيلتها في صيغة دونية، هذا الانتقاص لا يتخذ شكل تصفية جسدية كما تحدث عنه "فانون" بل يتخذ قبلها تصفيات فكرية وسيلتها إعادة ترتيب العالم وتبين من يمتلكه ويهيمن عليه، ومن هذا المنطلق سعت المركزيات من خلال خطاباتها إلى إرسال وتمير إيديولوجيتها لإبراز المفترض إزاء الآخر أو ما قد سماه عبد الوهاب المسيري "ألسنة العدو" الذي يفترض تخلص الذات المستعمرة من مخاوفها تجاه الآخر المستعمر، حيث عبر عن ذلك قائلاً: لقد قام الكولونياليون بتوظيف مفهوم التعقيم قصد إلغاء كل الصور الإيجابية سعياً إلى إقصاء الحقائق إقصاء كلياً، وهذا الأمر هو الذي يؤدي إلى اللامعرفة، (أي إدراك ما للآخر من مميزات) لكنها تتجاهلها من أجل بناء نسق معرفي مغلق عن الآخر، لأسباب إيديولوجية وسياسية واجتماعية، حتى لا تفسح المجال للذوات المتجاوزة التي من نسقها المعرفي نفسه التعرف على عوالم الآخر لكي يبقى الشك والحذر والكرهية لغة هذا النوع من الذوات.¹

على سبيل المثال الشرق تستخدم له عدة إشارات تحيل على أنها أرض بلا شعوب ولا امتداد حضاري، محولة إياه إلى مجرد رقعة جغرافية مجردة من التاريخ، ومن هنا تتحول الصورة الغربية متنافية مع الحقيقة حيث إنها ترى الأوطان الأخرى على أنها مناطق مأهولة بشعوب وقبائل وأقليات يتحدثون لغات ولهجات مختلفة ويدينون بديانات مختلفة لا يربطها رابط حضاري أو اجتماعي واحد، لكل منهم مصالحته الاقتصادية ومستقبله السياسي المستقل، ومن هنا فالمهمة هي فك أي ترابط حتى يسهل الاختراق وبالتالي يتم تنميط الشعوب تنميطة جاهزا، وهذا يعد وسمها بكل مظاهر الانتقاص من تخلف وغيره، مؤسس على أحكام مسبقة حتى لا يخلق الآخر لنفسه مركزية أو أي حضور مضاد للكيان الغربي الذي يفرض هيمنته، ومن هنا تشكلت الثنائية المعروفة في الخطاب ما بعد

¹ عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية، دار الشروق، القاهرة ط 2، 2001. ص 59

الكولونيالي وهي جدلية المركز والهامش. هذا المفهوم الذي ينطلق من افتراض وجود ثنائية ينقسم إليها العالم؛ أي وجود المستعمر بوصفه الآخر بالنسبة لثقافة المستعمرة، وهكذا "تنميط الشعوب".

وجود فكرة الهيمجي كان ممكنا فقط عندما كان هناك وجود مفهوم المتحضر لكي يتعارض معه، وبهذه الطريقة شيدت جغرافيا الاختلاف لرسم مشهد مفتوح تلعب فيه أوروبا الإمبريالية دور "المركز"، إذن من الضروري حسب مؤلفي كتاب دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الأساسية، -من قبيل بيل أشكروفت، جاريث جريفيت وهيلين تيفين- الوقوف عند الهامش أو حافة الثقافة والسلطان والحضارة، مدار الرسالة الكولونيالية هو جلب الهامش إلى مجال التأثير المركزي الشهير الذي يخفي ورائه استغلالا اقتصاديا وسياسيا لاسيما بعد منتصف القرن التاسع عشر "مركز الهامش"².

لقد حاول العالم الغربي تنميط الثقافات المتباينة وجعلها على شاكلة واحدة، هذا الأمر يحيلنا على مستوى المركزية العربية في القرون الوسطى أي يجب على ثقافة الغالب أن تكون هي الثقافة السائدة والمسيطرة وأن تكون هي النموذج، إذ إن كل مركزية تحاول إقصاء الثقافات المتشعبة الأخرى، والحقيقة أن مشيئة الله تعالى خلقنا شعوبا وقبائل لكي نتعارف ولم يخلقنا على نمط واحد وجعلنا نتكلم لغة واحدة، والحال على أن كل المركزيات وصولا إلى المركزية الأوروبية تسعى إلى هذا التنميط بتناقض ملموس، حيث أن هذه الثقافات لولا تلاقيها مع الثقافات الإنسانية لم تكن لتحقيق مركزيتها.

- النقد ما بعد الكولونيالي عند إدوارد سعيد (الخلفيات النظرية والمفاهيم الإجرائية):

اتخذ الخطاب ما بعد الكولونيالي عند إدوارد سعيد حصيلة من المرجعيات الفكرية والنقدية والتي سنذكر منها على سبيل المثال مجموعة من الخلفيات الفكرية والنقدية التي بنى من خلالها مفاهيمه النظرية والإجرائية .

² بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية (مفاهيم فرعية)، المركز القومي للترجمة، 2010، ص 41

في منظور الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" المتعلق بربط المعرفة بالسلطة؛ حيث إن إدوارد سعيد استمد هذا المفهوم في شقه الذي يبرز كيفية تحول الخطاب إلى سلطة عبر مجموعة من القنوات التي تبثها الدولة في مختلف مؤسساتها لتشكل الذات وفق إيديولوجيتها المسبقة، لكي تثبت بها سيطرتها³.

استلهم إدوارد سعيد بدوره من هذا المنظور واستثمره في توظيف كيفية تحول الخطاب الاستشراقي الغربي الموصوف بالتعالي وإقصاء الآخر وبمسلماته القبلية التي يتفق عليها كل منتهم إلى الثقافة الأوروبية دون أي تشكيك أو مسائلة، وفي هذا الصدد يقول إدوارد سعيد مبرزاً الطريقة التي ينقاد لسلطتها مجمل الغربيين "وأهم ما في الأمر أن هذه النصوص الاستشراقية" لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة؛ بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو أنها تصفه وحسب. وبمرور الزمن تؤدي هذه المعرفة وهذا الواقع إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسميه فوكو "خطاباً معيناً ويعتبر وجوده المادي أو وزنه المادي لا أصالة كاتب في الكاتب المسؤول الحقيقي عن النصوص أدى إلى كتابتها. لقد انشغل إدوارد سعيد بقضيته المقاربة دافعاً أساسياً للانفتاح على خلفيات أخرى يغير من خلالها مفهوم فوكو للسلطة، لكونها شيء يعمل في كل مستوى اجتماعي ولا يفسح مجالاً للمقاومة، هذا ما جعله ينفذ على المنظور الماركسي (ماركس) لما يحمله من ربط الأدب بالمجتمع ودور المثقف البناء في صميم المشكلات المجتمعية والسياسية التي يعيش فيها والمحيط بالواقع، إضافة إلى أن الجزء المهم الذي تأثر به إدوارد سعيد مفهوم الهيمنة الذي أنتجه الفيلسوف والمفكر الإيطالي "أنطونيو غرامشي" و"غرامشي"، الذي مفاده فضح الاستراتيجيات التي تنهجها الدولة في إيهام الطبقات الاجتماعية، -خاصة المهمشة-، لكون مصالحها هي مصالح الجميع، مستثمرة في ذلك قوة ضمنية أكثر نظاماً وشمولية تتجاوز الاقتصادية وأجهزة الدولة المباشرة، وهي قوة التعليم والإعلام وكما أنه استلهم منه أيضاً نظرية "علاقة المثقفين بالسلطة وميز فيها بين صنفين من المثقفين (المثقف التقليدي) و (المثقف العضوي) " ،⁴ هذا الأخير الذي أشاد به واحتفى إدوارد سعيد لدوره والتحامه بهوم الطبقة

³ عبد العزيز العبادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1، 1994، ص63

⁴ البلاغة والنقد الأدبي، العدد الثاني، (جامعة محمد الخامس)، 2014-2015.

الاجتماعية الصاعدة ومساعدتها على ترسيخ قيمها الإيجابية الواعدة، انطلاقاً من أن دوره الأساس الذي يتجاوز حدود إرساء دعائم النظام القائم وتثبيت مصالحه السياسية والإيديولوجية وفي هذا الصدد قال شيلي واليا: "استخدم سعيد أفكار غرامشي لتأكيد الحاجة إلى المقفين الذين يتصدون بقوة الممارسات الاستبدادية ويكونون أيضاً مدركين للاستراتيجيات القمعية للأساطير الغربية المهيمنة، أعاد المفكر الفلسطيني الأصل النظر للنصوص الأدبية والفكرية والأوروبية قراءة جديدة انزاح بها عن قراءات النقاد الغربيين التي ظلت مركزية ومعتمدة على صور نمطية جاهزة عن الشرق محملة بكل أصناف التحقير وفي أغلب الأحيان الإضافة الشرعية على الإمبريالية وتبرير سلطتها وسيطرتها ومنح تدخلها في الشرق طابعاً تنويرياً وحضارياً"⁵، أما الآن فسنعرج على الجانب الآخر لكي نتحدث عن أهم الأجهزة المفاهيمية التي تبناها إدوارد سعيد في تحليله للخطاب ما بعد الكولونيالي.

- المفاهيم النظرية والإجرائية:

لقد اتخذ إدوارد سعيد مجموعة من المفاهيم النظرية والإجرائية لتعزيز نقده لما بعد الكولونيالية، وتجسدت في أربع مفاهيم أساسية بعد مفهوم "التمثيل" في طليعة المفاهيم التي تبناها إدوارد سعيد في كتابه الشهير الاستشراق هادفاً بواسطته إلى إبراز كيفية حضور الشرق في الكتابات الغربية؛ على اختلاف تصنيفاتها الإبداعية والفكرية، وتوصل سعيد بفضل هذا المفهوم، بأن الشرق تم تمثيله وفق الرؤية الغربية باعتباره فضاء مناقداً للغرب؛ لأن هذا الأخير كان يحيل على كل القيم الحضارية المجيدة من تقدم ورقي وعقلانية، منطلقاً من نفي أن الشرق محروم من تمثيل نفسه، ويصادر حقه في الكلام لترسم له صورة نمطية راسخة ويسبح في قوالب جاهزة قوامها الهمجية والبدائية والتخلف، فلذلك وحسب إدوارد سعيد كلما جُرد الشرق من تاريخه يُرمى به في متاهات التمثيل الخطئ التي تعطيه أقدسة تستبح استشراقه والتدخل فيه وأن الغرب وأبنائه يحملون نور الحضارة ومعالم المدن

⁵ شيلي واليا، إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة عفاف عبد المعطي، دار رؤية للنشر ط 1.2006 ص 71

الحديثة، ويمكن القول بأن مفهوم التمثيل عند إدوارد سعيد وظفه لإبراز تورط الثقافة الغربية في خدمة الإمبريالية.

أما المفهوم الثاني وهو مفهوم "الдениوية" والذي يكشف حسب إدوارد سعيد؛ حيث أنه قال في كتابه الذائع الصيت أيضا (الثقافة والإمبريالية) "أنا لا أؤمن بأن المؤلفين تحدثون بصورة آلية بالعقائدية (الإيديولوجيا، أو الطبقة أو التاريخ الاقتصادي بيد أن المؤلفين كائنون إلى حد بعيد ف تاريخ مجتمعاتهم يشكلون ويتشكلون بذلك التاريخ وبتجربتهم الاجتماعية بدرجات متفاوتة، إن الثقافة وجميع الأشكال التي تنطوي عليها لتشتق من التجربة التاريخية" ⁶.

وعلى هذا الأساس فمفهوم "الдениوية" يعكس رؤية إدوارد سعيد التحليلية للنصوص الاستشراقية؛ حيث يعتبرها ملتحفة بمرجعيات سابقة وأحكام قبلية، حيث إن النصوص الأدبية الغربية تعطي صورا جاهزة عن الشرق تصوره في خانة التابع والهامشي لتسييد الخطاب الاستعماري وتكريس أبدية وهيمنته وهو ما أغفله العديد من النقاد حسب ما ذكره الدارسون خصوصا أولئك الذين شددوا بدورهم على أن النصوص الأدبية لا تتحدد مرجعياتها إلا بوصفها في سياقاتها الاجتماعية وصراعاتها الطبقية، أمال جورج لوكاش ولوسيان غولدمان، والسؤال الذي استوقفنا في هذا المجال هو أين يتجلى أفق المغايرة والاختلاف عند إدوارد سعيد؟، هذا ما يجعلنا نفتح على مفهوم آخر اتخذ هذا الأخير بدون انفصال عن المفهوم الذي سبقه ويتجلى في مفهوم "النسق المضمّر" أو بتعبير آخر، تلك الأعمال التي تتجلى قيمتها دون مساءلة فيما تخفيه من قبح وتعصب عرقي، ومفارقة لما هو نبيل وإنساني حيث أنه قال في هذا الصدد وبتعبير واضح "وبالإشارة إلى الأعمال الجمالية فإنه يمكن لهذه المجتمعات – الغربية- أن تكون أعمالا في إبداع الخيال، وأن تضم في الوقت نفسه وجهات نظر سياسية ظاهرة الشناعة والقبح، وجهات نظر تسلخ الإنسانية عن غير الأوروبيين وتبرز شعوبا وأصقاعا بأسرها خاضعة ودونية.

⁶ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية. ترجمة كمال أبو ذيب. دار الآداب بيروت ط3. 2006 ص39

أما آخر المفاهيم التي تستوقفنا في خطاب ما بعد الكولونيالية وباعتباره هو الذي يجسد بطريقة أو بأخرى مفهوم المقاومة لدية وهو مفهوم " القراءة الطباقية "، وهدف من خلاله إلى تحفيز نقاد أو حياة ما بعد الكولونيالية على عدم وقوفهم عند حدود تعرية النصوص الغربية الكولونيالية وإبراز ما تحمله من حمولات مضرة وبارزة تعمل على تصنيف الشرق في دائرة الانحطاط وتصنيفه ضمن المجال الدولي، هذا ما جعله يقترح تجاوز ذلك، إلى ملاسته كيفية انخراط آداب ما بعد الكولونيالية في تشكيل ثقافة مضادة ومقاومة تفصح بها الأساليب التي تنهجها المركزية الغربية المتورطة كما سبق لنا وذكرنا في الإنسانية والتميز العنصري والسعي لتكريس ثنائية (المركز / الهامش)، دون أن تتجاوز من جهة ثنائية كل ما هو هامشي، شرط أن يكون محلي. وفي هذا الصدد وبالعودة إلى كتابه " الثقافة والإمبريالية، نجده يقول عن هذا المفهوم "القراءة الطباقية" ينبغي أن تدخل في حسابها كلتا العمليتين: العملية الإمبريالية وعملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص لتشمل ما ثم ذات يوم إقصاؤه بالقوة. ما يمكننا الخروج به من خلال هذه المتابعة التي قمنا بها لأهم المفاهيم التي اعتمدها إدوارد سعيد في نقده لما بعد الكولونيالية، أنه اعتمد مبادئ أساسية منطلقها الأساس هو التنوع والاختلاف والهجنة والتشارك الإنساني وعدم إقصاء الآخر، مستفيدا من عدة أرضيات خصته بالرغم من أنها إلى حد ما متباينة، وأحدها يتجاوز الآخر (كالماركسية) وفلسفة (أنطونيو غرامشي) وخطاب ما بعد البنيوية لفوكو الذي أصبح متجاوز عندما وصلنا إلى دريدا وتفكيكيته، إلا أن ذلك لم يمنع إدوارد سعيد من ممارسة نقده ووضع مفاهيم نظرية وإجرائية ذات خلفيات متعددة هدفها الأساس المساهمة في تعزيز البحث في نظريات ما بعد الاستعمار.

- الصراع العرقي والخطاب المضاد.

عرفت الفترة ما بعد الكولونيالية بجميع آثارها على الثقافات والمجتمعات وفي سياقات مختلفة منذ بروز هذا المفهوم بشساعة أواخر السبعينيات من القرن الماضي، موجة من المناقشات والتصورات والمفاهيم التي أعادت النظر لمخلفات الاستعمار- خصوصا في شقه الثقافي-، فكتبت عدة أعمال ونشرت مجموعات وافرة من المقالات على رأسها المثال السابق الذي اشتغلنا عليه لإدوارد سعيد والذي عمل على تطويره ما بين

الإصدار الأول سنة 1978 وزيادته لفصل آخر سنة 1995 وكتابات أخرى أفضت إلى تشكيل ما عرف لاحقاً بإسم نظريات ما بعد الخطاب الكولونيالي، وتجسد ذلك في أعمال نقاد من أمثال "هومي بابا، غاياتري سبيفاك، فرانز فانون..."، وبالرغم من تمايز الطرق التي ناقش بها النقاد والمنظرون، فإنهم يتفقون -نسبياً- على أنه يستخدم وبطرق شتى للدلالة على ما يمكن تسميته بمخلفات الغزوات الغربية على الأرض،⁷ مما ولد مجموعة من المفاهيم الأساسية استقينا بعضها وجعلناها زاوية للنظر والتحليل، على رأسها دولة ما بعد الكولونيالية التي جاءت لتبرز بحسب "فانون" كعلامة على انفصام المستعمر على القوة الإمبريالية وتخلصه من سلطة المستعمر، غير أن هذا التخلص قد نظر إليه بوصفه استقلالا شكلياً حافظ على تلك الهيمنة ذات المفهوم المركزي المتعصب لعرقه المدافع دون خصم عن وجوده على جميع المستويات سيم المفهوم الذي بنينا عليه هذا المحور.

لقد جاء في الكثير من الكتابات ما بعد الكولونيالية مفردة جسد منطلقها الأساس هو البحث في الطريقة التي ينظر بها الإنسان والتي تتحكم في تعامله انطلاقاً من الخلافات الجسمانية، ولقد نصبت هذه الاهتمامات على عدة أفكار واتجاهات مختلفة خصوصاً ما يتعلق باللون والعرق وطبيعة الشعر وملامح الوجه، كشكل العين والأنف وغيرهما من الفوارق الجسدية، بالرغم من أن تلك الاختلافات لا تشكل أي تحيز جيني حاسم وهذا مؤكد، إلا أن وجود جماعات فرعية داخل جنس بشري واحد صنعت وعززت تحيزات جماعية ضد فئات بعينها. حيث إن مثل هذه التحيزات تشكلت إما بفعل أسباب اقتصادية "كالعرق أو بغية هيمنة السكان الأصليين على الممتلكات الكولونيالية من خلال التأكيد على اختلافهم"⁸

وكما سبق أن أشرنا له يمكننا أن ندرج الإشكالية القانونية من خلال مناهضتنا للفكر والخطاب الكولونيالي التي صاغها من منظور تحريري، "فرانز فانون"، الذي قاده العمل كطبيب في الجزائر إلى المساهمة بشكل نشط في حركة التحرير الجزائرية؛ حيث نشر عدد من الأعمال الأساسية عن العنصرية والكولونيالية على رأسها "بشرة سوداء وأقنعة

⁷ بيل آشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية (مفاهيم فرعية)، المركز القومي للترجمة، 2010، ص 280

⁸ نفسه، ص 282

بيضاء Black Skin , White Masks " وقبيل وفاته نشر كتاب "معذبو الأرض The Wretched of th Earth " وهي بالنسبة للدراسة التي قام بها بيل أشكروفت، أوسع في مهمة تفكيك الاستعمار صور من خلال فكرته عن طبقة الوكلاء أو النخبة التي تبادلت الأدوار مع الطبقة الكولونيالية البيضاء المسيطرة.

لقد كانت رؤية " فانون " للقومية بأنه لا وجود لشعوب بسيطة أو متماثلة أو أنها تحتوي على طبقة ضارة اجتماعية، حيث تبنى فانون وأقر بأهمية الوعي الذاتي ودوره في خلق الإمكانيات من أجل السيطرة المهيمنة التي تفرضها الذات المستعمرة الممثلة في المجتمع الكولونيالي الجديد الذي تولد عقب استقلال الشعوب، ولقد تناول في دراسته (حقيقة السود)، مخاطبا الحركات التي قامت " على وعي السود " خصوصا تلك التي ظهرت في أمريكا وبريطانيا في ستينات القرن الماضي والتي استوحت الكثير من إلهامها من أعمال " فانون " وذلك من خلال ما يسمى "بالفانونية النقدية" التي سعى صاحبها من زاوية نظر معاكسة أو منفصلة عن العالم الثالث -عند إدوارد سعيد، هومي بابا، وسبيفاك-، فلقد ظل أوروبا ينتظر من فوق بعيون الثوار الجزائريين والسود بصفة عامة، وبذكرنا للسود سنخرج على المفهوم الذي جعلناه نموذجا لهذا المحور الثالث وهو مفهوم " الزنجية " أو الزنوجة من خلال زاوية نظره التي تقوم حول تمييز الشخصية والثقافة الإفريقية الموسومة بالسود (الأدب الزنجي)، ووسعت لاحقا علو يد الكتاب الأفارقة وغيرهم من المتحدثين بلغات أخرى، سواء كانت إنجليزية أو فرنسية أو لغة أخرى عدة مفاهيم، لتوسيع نطاق مفهوم " الجنس الزنجي الموحد "؛ حيث أصبح يشمل الشخصية الإفريقية بشكل خاص.

أثار نقاد حركة الزنوجة انتباه المفكرين والفلاسفة الأوروبيين من أمثال " جان بول سارتر " الذي كتب تقديمًا تحت عنوان "أوروفويس الأسود " لمنتجات أدبية لكتابات الأفارقة السود التي نشرت في فرنسا تحت عنوان " منتجات من شعر السود، والشعر المدغشقرى باللغة الفرنسية "، وأصر هؤلاء على أن الثقافات الإفريقية والآداب التي أنتجتها هذه الثقافات لها معاييرها الجمالية والنقدية الخاصة بها، وأن الضرورة تستدعي الحكم عليها في ضوء هذه الاختلافات والهموم الخاصة بها لا باعتبارها وليدة الثقافة الأوروبية الأم. وقال فانون بالنسبة لهؤلاء الأفارقة في كتابه "معذبو الأرض" "بالنسبة للمثقف الإفريقي بناء

أمة يجب أن يكون بناءً صادقاً، أي إذا عبر عن إرادة الشعب الواضحة، إذا كشف عن تحرق الشعوب الإفريقية كان لا محالة مصحوباً باكتشاف قيم إنسانية شاملة، وكان يرتقي بهذه القيم الإنسانية الشاملة، إن التحرير القومي لا يبتعد بنا عن الأمم الأخرى بل إنه هو الذي يجعل الأمة حاضرة على مسرح التاريخ، ففي قلب الوعي القومي إنما ينهض الوعي العالمي ويحيا وليس هذا البزوغ المزدوج في آخر الأمر إلى بؤرة كل ثقافة" ⁹

لقد طالب قانون من خلال هذه القولة باتحاد الأفارقة ضد جميع الاختلافات والانقسامات من أجل الخلاص من الاستعمار لأنه شعر بقوة هذه الشعوب النائرة التي قال عنها ويلسان جماعي، علما أننا كلنا مثقفون بأنه لا ينتمي لهذه الدائرة لا اجتماعيا ولا جغرافيا ولكننا نجده في بداية كتابه معذبو الأرض يقول: (إنكم تعلمون حق العلم أننا مستغلون (...) سلبنا القارات الجديدة ذهبها ومعادنها وبترونها (...) أتخمت أوروبا بالثروات ومنحت صفة الإنسانية لجميع سكانها على السواء، فالإنسان في بلادنا شريك في الجريمة لأننا أقدنا جميعا (...) يا لها من ثثرة، حرية، مساواة، أخوة، محبة، شرف وطن، ومالا أدري أيضا وكان هذا الكلام لا يمنعنا أن نقول في الوقت كلاما يعبر عن العصبية العرقية) "زنجي قدر" ¹⁰.

إن تاريخ كفاح الأفارقة والسود بصفة عامة من أجل تحقيق الاستقلال أو تقرير المصير كان متزامنا وبصورة أكبر تاريخيا مع عمليات معينة للتمييز القائم على العرق وأثاره المستمرة داخل المجتمعات، خصوصا داخل مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، هذا ما أثر على دراساتهم كما سبق لي أن ذكرت، خصوصا أن الحقيقة التاريخية تؤكد على أن غالبية الشعوب الإفريقية نقلت على مر العصور تحت ظروف الرقي حتى قبل الممارسات الأوسع للإمبريالية مما جعل السود يعرفون حركة شتات شملت نطاقا واسعا، سواء في أمريكا التي نقلو إليها عن طريق السفن أو في إفريقيا ذاتها إلا أن العلاقات بين السود ظلت مترابطة وذات أهداف مشتركة، حيث أن المعاناة التي تجمعهم لا تكاد تختلف باختلاف الرقع الجغرافية أو الخلفيات العقائدية أو حتى الفروق اللغوية والدول المستعمرة، حيث ظهرت

⁹فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي، جمال أتابي، مقدمة جون بول سارتر، ص: 147.

¹⁰المرجع نفسه ص 15.

دراسات السود سواء تعلق الأمر بالأمريكيين أو الفرنسيين أو الأفارقة أو غيرهم أن هناك علاقة حركية من ثقافتهم وبين الثقافة المصدر بغض النظر عن مجتمعاتهم المتبناة وتفاعلهم معها بوصفها مناطق جديدة سكنها الأفارقة أو حملوا إليها .

إن هذا التمييز العرقي في أماكن العالم وحسب "جيرار لكارك" صاحب كتاب "الأنثروبولوجيا والاستعمار" له تطور على نطاق واسع في أغلب الأحوال عند الحديث عن الدراسات ما بعد الكولونيالية حيث أنه قال بأنه حركة في تنظيره على أن دراسة ثقافة السود هي واحدة من أكبر حالات التششت أو الشتات في العالم؟ لأنها تشمل وتشترك مع حركات أخرى لشعوب مضطهدة كُتب عليها أن تعيش معاناة الشتات بدء من التوسع الأوروبي في القرن السادس عشر ميلادي، وصولاً إلى ما بعد الكولونيالية والفترة المعاصرة،¹¹ وذلك بصورة ملحوظة بسبب التأثيرات المختلفة لهذه الأحداث الواسعة على الجماعات الزنجية التي تكشف عنها مثل هذه الدراسات المرتبطة بمرحلة ما بعد الكولونيالية.

- المشترك الإنساني ومفهوم الهجنة.

يعتبر مفهوم الهجنة واحداً من أكثر المصطلحات استعمالاً وإثارة للخلاف في نظريات ما بعد الكولونيالية خصوصاً في أعمال الأكاديمي والمفكر هومي بابا الذي طرح مفهوم التهجين لتفسير نشوء أشكال ثقافية متعددة من خلال عدة أعمال (أمم ومرويات 1990، موقع الثقافة 1994، حول الخيال الثقافي 2000، حياة جامدة 2004)، وهو عادة إلى تلك الأشكال الثقافية الجديدة داخل نطاق الاحتكاك الذي خلفه الاستعمار في الأمم، سننطلق من حديث هومي بابا عن الأمم؛ حيث أنه قال "الأمم شيء جديد إلى حد ما في التاريخ، كانت غير مألوفة بالنسبة للعصور القديمة، إذ لم تكن ومصر والصين والكلدانية القديمة أمماً بأي حال من الأحوال، لقد كانوا جماعات كبيرة يقودها ابن شمس أو ابن السماء، ولم يكن هناك في مصر والصين مواطنون بهذا المعنى، العصور القديمة

¹¹ جيرار لكارك، الأنثروبولوجيا والاستعمار. ترجمة جمال كتورة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط 2. 1990. ص 62

الكلاسيكية كان بها جمهوريات وممالك ذاتية الحكم لجمهوريات محلية وإمبراطوريات، ولا يمكن القول أن هناك أهم بفهمنا للمصطلح.¹²

إن منطوق كلام بابا بالرغم من وضوحه إلا أنه لا ينفي بحسب "أشكروفت" وجود تلاحقات في الأمم السابقة ناتجة عن عوامل الهجرة مثله كهجرة جزء من أمة لأرض أجنبية أو قليلة السكن، ومعهم كافة الحقوق المواطنة في بلدانهم الأم، من هنا جاءت تسمية توسع القوميات التي ينتج عنها فعل "التهجين" وبالتالي فهذه العملية كانت قادمة منذ القدم.

إن مصطلح "الهجنة" يشير إلى تناسل متبادل لجنسية مختلفين يتخذ فيه التهجين أشكالاً مختلفة فنجد منه ما هو (لغوي، ثقافي، سياسي، ديني، عرقي ...) إلى آخره من المجالات، وبالعودة إلى ما سبق وانطلاقاً من عنوان المحور فلقد ارتبط مصطلح الهجنة بأعمال "هومي بابا" الذي حلل من منظوره الفكري علاقة المستعمر بالمستعمر وعلى اعتمادهما المتبادل على ذاتيتهما، من خلال ما سماه بالفضاء الثالث والذي قال عنه بأنه يشتمل على كل البنيات والأنظمة الثقافية وداخله تصاغ هذه البنيات، هذا ما يجعله يقول بأن الإدعاء بوجود نقاء هرمي للثقافات بالقضية الواهية حيث قال "مما له مغزى أن القدرات الإنتاجية لهذا الفضاء الثالث لها أمل كولونيالي أو ما بعد الكولونيالي، لأن الرغبة في النزول إلى هذه الأرض الغربية ربما تفتح الطريق لتصور ثقافة عالمية مبنية ليس غرائبية التعددية الثقافية أو تعدده للثقافات، ولكن على نقش هجنة الثقافة والتمفصل حولها".¹³

استخدم هومي بابا الهجنة في تحليله لخطاب ما بعد الكولونيالي ليعني بها التبادل بين الثقافات المتعددة، إثر ذلك، تم نقد هذا الاستخدام بشكل واسع لأنه عادة ما يتضمن إهمالا وعدم توازن وتكافؤ في علاقات القوة التي نشير لها خاصة تلك المرتبطة بالتأثيرات السياسية واللغوية والثقافية على كل من المستعمر/ والمستعمر، حي أنه نظر إليها بوصفها سياسات استيعابية من خلال ما سماه بتقنيع أو تبيض الاختلافات الثقافية، والهدف

¹² هومي بابا، موقع الثقافة، ت: نادر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004، ص7

¹³ موقع الثقافة، مرجع سابق، ص38

الأساس من الهجنة هو أن يكون هذا التبادل متعادلا لا يوجد فيه شيء يخدم الإمبريالية أو أي جهة أخرى قد تكتسب أو تنقص من قيمة ثقافة أخرى أو تطغى عليها.

عموما هذه هي الطريقة التي اعتبرتها مجموعة من أنصار تفكيك الاستعمار ومناهضة الكولونيالية وعلى رأسهم المفكر الذي اشتغلنا عليه -هومي بابا- والنقاد الذين أدرجناهم في المحاور السابقة وأولئك الذين سندرجهم لاحقا في حديثنا، غير أن هذه الفكرة خضعت أيضا لجزء من الاستياء العام في نظريات الخطاب ما بعد الكولونيالي، وعلى رأسهم إدوارد سعيد الذي صرح في هذا الصدد حيث أننا نقلنا عنه من كتابه "الهجنة" تحليل ما بعد الكولونيالية في شقها المرتبط بالهجنة كجزء يتنافى مع تغريب تاريخية الثقافات ومكانها في كل السياقات اللغوية والجغرافية وهذا ما يقود إلى مفهوم مجرد ومعلوم كما أشار لذلك إدوارد سعيد في القولة السابقة.¹⁴ إن السعي إلى حجب خصائص المواقف الثقافية الخصوصية يسعى إلى استبدال واستبعاد الأشكال الثقافية الأخرى في جوانبها التاريخية، والاقتصادية، والعسكرية. وعموما بالرغم من هذه الانتقادات التي وجهت للاستعمار الغير مفيد للمفهوم الذي منظوره الأساسي هو اتحاد الأجناس المتباينة منذ القديم إلى أن أصبحت هذه الهجنة في القرن العشرين جزءا من الخطاب لما بعد الكولونيالي العنصري، غير أن التشبث بالثقافة الوطنية وتقاليد ما قبل الكولونيالية في الجانب الذي يدعوا إلى التهجين السلبي.

نختم بموقف هومي بابا في هذا الطرح الغير بعيد عن هذا السياق حيث أننا نجده يقول:

الهجنة: "وبدأنا نكون أمام هجنة تبدو كاملة التعقيد وتقاوم أي اختزال وأمام سيرورة مزدوجة من المقاومة تشتمل على مقاومة الآخر بوصفها تنكرا، ومقاومة الذات لرغبتها الخاصة الرامية إلى الاستقطاب والنقاء. هذه المقاومة التي يخلفها أثر الآخر الذي لا تستطيع الذات محوه من ذاتها".¹⁵

¹⁴ نقلا عن، إدوارد سعيد، الهجنة (سرد الفضاء الإمبراطوري) تحرير وإشراف إسماعيل مهنانة. دار ابن النديم الجزائر ط 1. 2013. ص 13

¹⁵ هومي بابا، موقع الثقافة، ت: الثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2004. ص 15

إمكانية المقاومة الثقافية بين الدفاع عن الذات وحتمية التبعية، (غياتري سبيفاك نموذجاً).

لقد أدرجت "غياتري شاكرافورتى سبيفاك" في دراسات التابع في إطار عدة مقالات والتي من أشهرها مقال "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"

صاغت غياتري مصطلح "Worlding" للدلالة على إضفاء صبغة العالم الأوروبي على العالم ككل، من خلال وصف الطريقة التي يتم بها إدراج الفضاء المستعمر في العالم، أي جعله يوجد بوصفه جزءاً من العالم الذي شكلته المركزية الأوروبية بصورة جوهرية، حيث قالت سبيفاك في هذا الصدد: "إذا ركزنا على توثيق وتنظيم مسارات تدعيم أوروبا بوصفها ذاتاً متسيدة، بل حقاً بوصفها سيداً وذاتاً، فإننا سوف ننتج سرداً تاريخياً بديلاً لإضفاء صبغة العالم الأوروبي على ما يعرف اليوم باسم العالم الثالث".¹⁶

إنها بذلك تصف العملية، بكونها إضفاء صبغة العالم الأوروبي على أرض غير منقوشة، وهو ما يمكن أن يوصف بعبارة أخرى بأنه نقش الخطاب الإمبريالي على الفضاء المستعمر، ومن ثم السيطرة عليها بطرق أكثر، كما قال بيل أشكروفت بأن "سبيفاك تضرب أمثلة على السبل التي تنهجها الإمبريالية من أجل الكتابة على الفضاء المستعمر ببساطة من خلال الوجود فيه مشيرة إلى مثال الجندي البريطاني الفرد السائر عبر الريف الهندي في أوائل القرن التاسع عشر حيث قالت أنه منشغل حقاً بتعزيز الذات الأوروبية بإلزام المواطن الأصلي بالتركيز الذهني في فضاء الآخر Other واستحضاره على أرض وطنه أي أنه يرغم المواطن الأصلي على الإحساس بأرضه ووطنه بوصفها فضاء إمبريالياً" إنه يستدمج عالمهم الخاص داخل العالم الذي هو أبعد أن يكون مجرد أرض غير منقوشة.

وهو بذلك، وبمنتهى الفعالية والعنف يدس خطاباً تحت آخر "سبيفاك 1985".¹⁷ تلك إذن واحدة من بين العديد من عمليات صناعة الآخر التي تميز الاحتكاك الكولونيالي، إن قصد سبيفاك هنا أن المشروع الإمبريالي ذاته أبعد ما يكون على الإنسجام والوحدة، وبأن

¹⁶ روبرت يونغ، تحت عنوان بقاء أم بقايا الكولونيالية؟ ترجمة حبيب الحاج سالم مراجعة. محمد الحاج سالم، منشورات نماء لمركز البحوث والدراسات.

¹⁷ بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية (مفاهيم فرعية)، المركز القومي للترجمة، 2010، ص 364.

إضفاء صبغة العالم الأوروبي والغربي فيها بعد، يأتي على أيدي أناس صغار الشأن كالجندي الفرد وآلاف المستعمرين الذين اتبعوا أناس مله إلى مناطق مستعمرة من قبل مجتمع إمبريالي، يجد مجتمعا قدره أن يكون تابعا وأن يتكلم بلغة لا يفهمها المنخرط في هذا المشروع " الإمبريالي أقصد " الذي يعمل وفق منظومة فكرية مختلفة عن تلك التي يتمتع بها المهمشون. وتستعمل سبيفاك مثال النساء في الهند اللواتي يقمن بإحراق أنفسهن مع جثث أزواجهن كطقس هندي عند الهندوس، إلا إن قامت بريطانيا بوصفها دولة مستعمرة يمنع هذا الطقس سنة 1829. الأمر الذي يبدو قرارا صائبا، غير أن سبيفاك تقول إنه ومن خلال قيامهن بهذا الطقس تعبر النساء المهمشات من الهندوس عن صوتهن، صوت نعتبه اليوم غير مفهوم أو غير منطقي.

تركيب.

تأسيسا لما سبق، فإن نظريات ما بعد الكولونيالية جاءت لإعادة النظر في الفكر الإنساني، من قبيل مفهوم العولمة الضيق الذي يسعى إلى جعل العالم قرية صغيرة تبدو على شاكلة واحدة، عملا بمفهوم التنميط الذي مفاده تكريس الهيمنة التي يصير العالم تابعا لمركزيات بعينها؛ وبالتالي تجسيد الثنائية التي سبقت الإشارة لها (مركز / هامش). سواء أكانت التبعية لغوية أو ثقافية أو ما نشاء من التبعية. وهذا أمر مغلوط، فلكل ثقافة خصوصياتها وإن ماتت هذه الخصوصيات يمكننا آنذاك الحديث عن سيادة جهة ومركزيتها.

لقد جاءت التعددية الثقافية لتضرب على تلك النمطية القائمة على توحيد مركزية معينة والمشي على نهجها التي تعد الوجهة الراسخة التي تستعمل مسلمة مهيمنة ومكرسة للذات ومتجاهلة مصغرة للآخر، تأتي هذه التعددية لطرح إشكالات متعددة سعت إلى تفكيك فكر التنميط وتكسير ثنائية المركز والهامش أو بالأحرى الحد من تضخمها.، واضحة سؤالا جوهريا " أية ثقافة يمكنها امتلاك هيكل متكامل لا يسحق الجانب الهامشي ولا يخدم

مصالح الجهة المركزية والتبعية التي تحاول تكريسها والتي انغمست فيها دول العالم من خلال خلق علاقة متوازنة بين الدول المتطورة والمتخلفة تنمويا؟¹⁸

إن مشكلة تخلف بعض البلدان في العالم لا يمنعها من محاولة مواكبة التيارات التي جاءت بها الحداثة أو خلفتها، فالحماس الذي قاد هذه الشعوب خصوصا في المرحلة ما بعد الكولونيالية هدفه للوصول إلى حياة أفضل والتخلص من التبعية، ليست فقط بتطبيق النظريات الغربية، إذ أن هذه النظريات ليست صور متنقلة من بلد إلى آخر ولكن الأساس هو تركيز الأمم على أهداف معينة من أجل كبر ذلك الحاجز الهامشي الذي تختبئ خلفه. ومن أجل الوصول إلى مستوى عقل وفكر عيش غربي وتكسير تلك الصورة النمطية أو بالأحرى تغييرها التي هي بمنظوره أي الغربي لا شك فيها، هذا العمل يستوجب نفسا طويل الأمد وجهد ونظاما وانتظاما وهو يعتبر من الأغراض الأساسية التي تسعى إليها من زاوية معينة، الدراسات المرتبطة بالخطاب ما بعد الكولونيالي.

إن الإنسانية تميل إلى الوحدة ولكن الوحدة لا تلغي التعدد مثال "لثقافة المغربية"، نأخذ مغربي من العيون والآخر من أسفي و الثالث من طنجة لنجعلهم في نيويورك وفي أحد الشوارع وفجأة نطلق لمسامعهم موسيقى كناوي أو الملحون أو العيطة أو ما نشاء من المكونات التي ينفرد بها الغناء المغربي عن غيره، هؤلاء هم من سيلتفت لأنهم سيحسون بأن الأمر يعينهم دون غيرهم بالرغم من اختلاف أذواقهم الغنائية أو انتماءاتهم المتعددة، أمازيغي، حساني، أو شيء آخر. مثال آخر لن يقبل المغربي أن يصبح فرنسيا في صورته الكاملة، أي أن يلغي كل أسباب وجوده التاريخية وعلاقاته وقرباته لكي يصبح ظلًا للإنسان الفرنسي في تفكيره وحياته ونظرته للوجود وعلاقته بالله وبالإنسان، ولكنه سيرحب بما يمكنه أن يجنيه من الثقافة الفرنسية ويضيفها إلى ثقافته باعتبارها عنصرا مختلفا.

¹⁸ محمد عبد الله الغدامي، التّقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط5، 2012، ص41

■ قائمة بالمصادر والمراجع المعتمدة:

- إدوارد سعيد، الإستشراق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط 1، 2006.
- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ذيب، دار الآداب، بيروت، ط3، 2006.
- بيل آشكروفت، دراسات ما بعد الكولونيالية (مفاهيم فرعية)، المركز القومي للترجمة، 2010.
- جيرار لكرلك، الأنثروبولوجيا والإستعمار، ترجمة جمال كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط 2. 1990.
- شيلي واليا، إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة عفاف عبد المعطي، دار رؤية للنشر ط1، 2006.
- عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية، دار الشروق القاهرة ط2، 2001.
- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1. 1994.
- فرانز فانون، معذبو الأرض، تقديم جان بول سارتر، ترجمة: سامي الدروبي وجمال أتاسي.
- الغدامي محمد عبد الله، التقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط5، 2012.
- هومي بهابها، موقع الثقافة، ت: الثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004.



الأمن الصحي والحق في الحياة

الدكتور المفضل العيادي

مقدمة

يعتبر الأمن الصحي مسؤولية مشتركة بين جميع الفاعلين في القطاع الصحي وباقي القطاعات ذات الصلة، ولا يمكن تحقيق الأمن الصحي بالاعتماد على أحد الأطراف دون طرف آخر. ولذلك يعتمد النجاح في تحقيق الأمن الصحي على التعاون بين القطاعات المهتمة بالصحة وقطاعات أخرى منها، التعليم، الأمن، البيئة، الفلاحة، التجهيز والاقتصاد المجتمع المدني والهيئات المهنية والمتخصصة في مجال الصحة.... ثم العمل على إنشاء شبكات عالمية مترابطة يمكن لها أن تستجيب بشكل فعال للحد من انتقال الأمراض المعدية بين البشر والحيوانات، والتخفيف من المعاناة الإنسانية والخسائر في الأرواح البشرية أثناء الحروب والكوارث الطبيعية، والحد من الآثار الاقتصادية المترتبة على ذلك.

وهو ما شهده العالم في عشرينيات القرن الواحد والعشرين حيث واجه الأمن الصحي أزمة صحية وجائحة كبرى من أكبر الجوائح التي شهدها العالم المعاصر ومن أهم التحولات والتحديات التي عرفتھا منظمة الصحة العالمية. فقد شهد مجال الأمن الصحي خلال نصف قرن فقط تطورات كبيرة تمثلت بتنامي مخاطر تفشي الأمراض والأوبئة، والحوادث الصناعية والكوارث الطبيعية وحالات الطوارئ الصحية الأخرى على إمكانية أن تتحول بسرعة الى تهديدات أمنية حول العالم. وهذه التحديات الواقعة في المجال الصحي تمثل تهديدات غير تقليدية وكبيرة لأمن الدول وللحق في الحياة، لأنها تحصد أرواح أفراد أكثر من أولئك الذين تزهق أرواحهم جراء الحروب والصراعات. كما تمثل تهديدا حقيقيا وفعليا لأمن السكان والدول في جميع أنحاء المعمور وعلى كافة المستويات الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، التجارية... (حالة جائحة كورونا).

ولمواجهة المشاكل الناجمة عن تفشي الأمراض والأوبئة، مثل الكوارث الطبيعية والبيولوجية والكيميائية، وتفشي الأمراض المنقولة عبر الأغذية، وحالات الطوارئ الصحية الأخرى، يستلزم صياغة رؤية نافذة وواضحة في كيفية تطوير البرامج اللازمة لمواجهة هذه التحديات، واتباع أساليب متعددة التخصصات.

وبالتالي فإن الأمن الصحي يشتمل على البحوث والابتكارات والأساليب والتحديات والمعضلات الأخلاقية والقانونية التي تواجه المؤسسات العلمية والأمنية والصحية والتشريعية.

وانطلاقاً مما سبق سنتناول الأمن الصحي من خلال مفهومه ومدلوله (المطلب الأول) ثم الحق في الحياة إقراره وضمائنه (المطلب الثاني).

المطلب الأول: مفهوم الأمن الصحي ومدلوله

الفقرة الأولى: الأمن الصحي

يرتبط الأمن الصحي بكيفية ومدى قدرة الدولة على حماية أفراد المجتمع من مختلف المخاطر التي تهدد صحتهم وحياتهم، وغياب الأمن الغذائي والبيئي والحروب من أكبر دواعي غياب الأمن الصحي، حيث أن مستوى التغذية ونوعيتها عامل رئيسي في تدهور صحة الانسان، كما أن تلوث البيئة وتلوث الهواء نتيجة النفايات والغازات الصناعية السامة، من أكبر مهددات الأمن الصحي، وقد اعتنى الإسلام بالأمن الصحي من خلال مجموعة الأحكام التي تحفظ أمن الانسان الجسدي والعقلي والنفسي، فحرم أكل لحم الخنزير والميتة لما لهما من خطر على صحة الانسان البدنية، وحرم الخمر والمخدرات والتدخين لخطورتها على العقل والنفس، كما أنها من الأسباب المباشرة لمختلف أشكال الاجرام كالاعتصاب والقتل والسرقة والاختطاف وغيرها¹.

على الرغم من أن مفهوم الأمن الصحي العالمي قد جرى استخدامه على نطاق واسع، إلا أنه لم يتم الاتفاق حول تعريف واضح له، ويعزى ذلك إلى الاختلاف حول أهم المخاوف التي يجب إدراجها كمهددات للأمن الصحي.

وهناك العديد من التعريفات المتعلقة بالأمن الصحي، وعلى سبيل المثال يعرف على أنه "الحالة التي تكون فيها الأمة ومواطنوها مستعدين لمواجهة التهديدات أو الحوادث الصحية، والتي يحتمل أن تكون لها آثار صحية سلبية"، كما يعرف على أنه "الأنشطة والإجراءات المتخذة عبر الحدود السيادية، بقصد التخفيف

¹ - هایل عبد المولی طشطوش، "الأمن الوطني وعناصر قوة الدولة في ظل النظام العالمي الجديد" عمان، دار ومكتبة للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص: 202.

من حوادث الصحة العامة وتأمين صحة السكان"² وعلى أنه " الأنشطة المطلوبة لتقليل خطر حوادث الصحة العامة الحادة، وتأثيرها الذي يعرض الصحة الجماعية للسكان الذين يقطنون المناطق الجغرافية والحدود الدولية للخطر"³.

وإجرائيا، يعرف الأمن الصحي بأنه مجمل الأنشطة اللازمة، المعدة بشكل مخطط له، أو بشكل استباقي، والموجه للحد من الخروقات التي تشكل خطرا على الصحة العامة للسكان. ويشمل ستة أبعاد: (الوقاية، الكشف والإبلاغ، النظام الصحي، الاستجابة السريعة، الامتثال للقواعد الدولية، تحسين القدرات الوطنية والبيئة العامة للمخاطر).

فالأمن الصحي يستلزم تظافر جهود كافة المتدخلين والمهتمين بمجال الصحة، خاصة وأنه يتقاطع مع العديد من المجالات ذات الصلة والتي تربطها علة دياكتيكية خاصة منها الأمن البيئي الذي يتمحور حول مختلف الإجراءات الحمائية الموجهة لتأمين الطبيعة والبشر أو الحد من خطورة التهديدات ذات الطابع الايكولوجي المهددة للطبيعة والبيئة، فالأمن البيئي يركز على حماية الإنسانية من الأخطار الناتجة عن النشاطات البشرية الغير عقلانية لهذه المجتمعات نفسها، ويتحقق من خلال وضع إجراءات قانونية وقواعد تنظيمية لإعادة تقويم أو تأهيل البيئة المتدهورة، وتنظيم النشاط البشري وتطويره باستغلال الطاقات النظيفة والمتجددة.

ومن أهم الأخطار المهددة للأمن البيئي الاحتباس الحراري والتلوث الهوائي، والنفائات الصناعية الخطيرة، تآكل طبقة الأوزون، تلوث البحار والأنهار والمياه، التصحر، تقلص الغطاء النباتي، تدمير الغابات الاستوائية، تلوث المناطق المكتظة بالسكان وغيرها⁴ ويتعذر على الدولة بمفردها إيجاد حلول أو وضع سياسات تأمينية لمشاكل التدهور البيئي المعقدة، بل يجب وضع سياسات تعاون مع بقية أعضاء المجتمع الدولي، بالإضافة إلى الأمن الإنساني الذي يعتبر الفرد محور وهدف الأمن الإنساني، فله الدور الأساس في تحقيقه من خلال مشاركته الفعالة في إنجاح السياسات التنموية، وهو حجر الأساس لتحقيق أمن الدولة،

² - L'Organisation mondiale de la santé. <https://www.who.int>.

³ - L'Organisation mondiale de la santé. <https://www.who.int>.

⁴ - سليمان عبد الله الحربي، " مفهوم الأمن: مستوياته وصيغته وتهديداته " دراسة نظرية في المفاهيم والأطر، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 19، 2008، ص: 116.

فلا وجود لأمن الدولة إن كان الفرد داخلها لا يحس بالأمن، أو لا يتمتع بحاجياته وحرياته الأساسية، فالأمن الإنساني ينطلق من مستوى أدنى (الفرد) في بنائه، ليحقق الأمن على المستوى الأعلى (الدولة أو النظام الدولي)، فغياب الأمن الإنساني مرتبط بمشكلات الحياة اليومية للإنسان أكثر من ارتباطه مشكلات عالمية أو نزاعات بين الدول، فهو يقوم على الحماية من مخاطر الجوع والمرض والبطالة والجريمة المنظمة والصراع الاجتماعي والقمع السياسي والمخاطر البيئية ...، وهو مرتبط بحياة الناس في جميع أنحاء العالم الأغنياء والفقراء على السواء، فبعض المخاطر كالمخدرات والبطالة والتلوث والجريمة وانتهاك حقوق الإنسان غير مقتصرة على شعوب الدول الفقيرة فحسب، حتى وإن اختلفت درجة حدتها فهي تمس حتى مجتمعات الدول المتطورة والديمقراطية، حيث جاء في تقرير صادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لسنة 1999 بعنوان - عولمة ذات وجه إنساني - " على الرغم مما تقدمه العولمة من فرص هائلة للتقدم البشري في كافة المجالات ... فإنها في المقابل تفرض مخاطر هائلة على الأمن البشري في القرن الحادي والعشرين، وهذه المخاطر ستصيب الأفراد في الدول الغنية والفقيرة على حد سواء"⁵ وحدد التقرير سبعة تحديات تهدد الأمن الإنساني هي: عدم الاستقرار المالي، غياب الأمان الوظيفي وعدم استقرار الدخل، غياب الأمان الثقافي وغياب الأمان الشخصي وغياب الأمان البيئي، وكذا غياب الأمان السياسي والمجتمعي، فتحقيق الأمن الإنساني يتطلب بناء شراكة حقيقية وفاعلة بين الإنسان العادي والحكومة، فيسهم بصورة مباشرة في التنمية ويحدد الواجبات المنهجية للفرد تجاه نفسه ومجتمعه ودولته⁶.

وفيما يخص الأمن الاجتماعي، لكل مجتمع خصوصيات ومقومات ومكاسب يتميز بها عن غيره من المجتمعات، ويقوم على حمايتها والحفاظ على وجودها واستمرار تطورها ونموها، وتتمثل هذه المقومات والمكاسب في الوعي الثقافي والقيم الأخلاقية والايديولوجية والعقيدية المشتركة، وتمتد الى الكيان التنظيمي السياسي والمؤسساتي والقوانين التي تحكم العلاقات العامة والخاصة بما يتيح تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية والمساواة.

⁵ - فايز محمد الدويري، " الأمن الوطني " الطبعة الأولى، سنة 2013، عمان، ص:116.

⁶ - فايز محمد الدويري، " الأمن الوطني " الطبعة الأولى، سنة 2013، عمان، نفس المرجع أعلاه، ص:119.

ويعرفه صامويل هنتجتون Samuel Huntington بأنه "قدرة المجتمع في المحافظة على شخصيته الأساسية في الظروف المتغيرة أو التطورات المقبولة"⁷، فيعد الأمن المجتمعي من بين أكثر أبعاد الأمن تأثراً بمختلف مصادر التهديدات الداخلية والخارجية، حيث تشكل نسبة الكثافة الديمغرافية وطريقة التوزيع السكاني ومستوى التفاوت الطبقي والتعدد العرقي واللغوي والطائفي، أكبر عوامل التهديد الداخلية، أما عوامل التهديد الخارجي فتظهر في تأثير ثورة الاتصالات والصراع الأيديولوجي والحضاري والعولمة، فتحقيق الأمن المجتمعي في هذا الإطار يقوم على الحفاظ على التوازن بين القيم الداخلية والمكتسبات الخارجية، والحفاظ على التوازن بين المقومات البشرية والمكتسبات السياسية والاقتصادية والثقافية⁸.

لقد شهد العالم منذ القدم انتشار العديد من الأمراض والفيروسات والأوبئة المتفشية، التي كان نتيجة لها ضحايا بالملايين، ومن هذه الأمراض والفيروسات الانفلونزا والسل والطاعون والملاريا والحصبة والسارس وانفلونزا الطيور والخنزير وجنون البقر وغيرها كورونا ويمكن على سبيل المثال أن نشير إلى أنه في عام 1918 تسبب وباء الانفلونزا الإسبانية في إصابة حوالي 500 مليون شخص على مستوى العالم (ثلث سكان العالم في ذلك الوقت)، وتسبب وفاة ما بين 20 مليون إلى 50 مليون ضحية. كما تسبب تفشي فيروس ابولا في ليبيريا وغينيا وسيراليون بين عامي 2014 و2015 م في إصابة 28 ألف شخص، قتل منهم أكثر من 11 ألف شخص، وكشف تقرير لمجلس رصد الاستعدادات للأوبئة الدولي التابع لمنظمة الصحة العالمية في سبتمبر 2019 أن معظم دول العالم غير مهيأة ومستعدة للتعامل الأمثل مع هذه النوعية من الأمراض والأوبئة، وأن حدوث وباء جديد قد يؤدي إلى وفاة 80 مليون حول العالم في فترة وجيزة، إضافة إلى حدوث دمار اقتصادي هائل، وحث التقرير حكومات العالم على اتخاذ مبادرات عاجلة للاستعداد للطوارئ الصحية، والالتزام بقانون الصحة والذي يتضمن مجموعة من (2005 ihr) الدولية الإجراءات من شأنها الحيلولة دون انتشار المرض على الصعيد الدولي والحماية منه ومكافحته ومواجهته، من خلال اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة التي من شأنها حفظ الأمن الصحي الوطني والدولي، وطالب مجلس رصد الاستعدادات للأوبئة الدولي الدول الأعضاء بالعمل على وضع الأولوية للإنفاق على برامج مراقبة الأوبئة والمخاطر، وتدعيم الأمن الدولي والتنمية المستدامة، كما أوصى أعضاء مجموعة السبع ومجموعة ال 77 ومجموعة العشرين بدعم ما من

⁷ - فايز محمد الدويري، "الأمن الوطني" الطبعة الأولى، سنة 2013، عمان، نفس المرجع أعلاه، ص:101.

⁸ - فايز محمد الدويري، "الأمن الوطني" الطبعة الأولى، سنة 2013، عمان، مرجع سابق، ص:102.

شأنه تحقيق أهداف الأمن الصحي الدولي ومتابعة ذلك من خلال التقارير السنوية⁹. وكل هذه الأمراض والفيروسات تشكل تهديدا حقيقيا وفعليا للأمن الصحي وبالتالي تهديد للحق في الحياة.

وفي ظل العولمة تشكل التهديدات اللاتماثلية العابرة للقوميات وتساعد النزاعات الداخلية المسلحة بين الجماعات الاثنية، فترى المجتمعات هوياتها مهددة من طرف هذه الظواهر ومنه اضحى المجتمع " الموضوع المرجعي للأمن " والاداة الأساسية لتحليه وما الدولة إلا وسيلة لتحقيق وتوفير الأمن، فلم تعد الطرف الوحيد المهدد، ولكن أيضا في بعض الاحيان مصدر التهديد، خاصة مع التغير الحاصل في طبيعة الحروب، من حروب خارجية إلى حروب داخلية تقع داخل الدولة، والصراعات الاثنية والعرقية والقبلية بين مختلف اطياف المجتمع أساس الحروب الاهلية، فيبدأ أطراف الصراع بتداول خطابات الخطر وزيادة مستويات الاستقطاب مما يفتح المجال أمام تفجر العنف، فالفوضى تعني بالأساس غياب المؤسسة¹⁰.

الفقرة الثانية: الحق في الصحة

أولا: دسترة الحق في الصحة

لقد عمل المشرع الدستوري المغربي على دسترة الحق في الصحة في دستور سنة 2011، ليؤكد على التوجه العالمي الذي ينص على أن الحق في الصحة حقيقة وواقعا¹¹. وتجدر الإشارة إلى أن دسترة الحق في الصحة من قبل المشرع الدستوري بالمغرب سنة 2011، لا يعني بالضرورة أن الحق في الصحة لم يكن موضوع ضمانات معيارية في الدساتير السابقة، بل يكفي الإشارة إلى بعض النصوص التشريعية والتنظيمية التي يعود بعض منها إلى مرحلة الحماية، والتي تشكل الإطار التشريعي للصحة العمومية، ومن تم يمكن الإقرار بأن التشريع الحالي ينظم مجالات واسعة الارتباط بضمان الحق في الصحة من قبيل حماية الصحة، التغطية الصحية الأساسية، نظام المساعدة الطبية وكذا ممارسة المهن الصحية¹². وهو ما يجعلنا الوقوف عند مضامين الفصل 31 من دستور المملكة لسنة 2011، حيث يعتبر الضمان الفعلي للحق في ولوج كافة

⁹ - داليا السيد أحمد، لماذا تشكل الفيروسات العابرة للحدود تهديدا للأمن والسلم الدولي، درع الوطن، عسكرية واستراتيجية، 20 أكتوبر 2025.

¹⁰ - نون بوست، برزق، المأزق الأمني المجتمعي وهواجس التفكك، 08 أكتوبر 2025.

¹¹ - المناظرة الوطنية الثانية للصحة بمراكش، 1، 2 و 3 يوليوز 2013 "التقرير العام" ص: 54.

¹² - مداخلة رئيس المجلس الوطني لحقوق الإنسان في المناظرة الوطنية الثانية للصحة بمراكش، 1، 2 و 3 يوليوز 2013 "التقرير العام" ص: 56.

المواطنين إلى كل الخدمات الصحية، وانخراط جميع السلطات العمومية من أجل تفعيل مقتضيات هذا الفصل، هذا يعني من الناحية المعيارية توزيع الاختصاصات في مجال ضمان الحق في الصحة، وكذا تقسيم الأدوار على مستوى السياسات العمومية ذات الصلة بالصحة في أفق الجهوية المتقدمة.

تقع مسؤولية ضمان الحق في الصحة وتوفير شروط الرعاية الصحية مبدئياً على عاتق الدولة عامة أو الحكومات على وجه التحديد، وقد تبنت المنظمة العالمية للصحة هذا الطرح في دستورها، أما فيما يتعلق بطريقة ضمان هذا الحق، فلا يكفي الانخراط أو التصديق على العهود والمواثيق الدولية التي ترعى الحق في الصحة والحقوق المرتبطة به،

فالاعتراف الأسى بالحق في الصحة في الوثيقة الدستورية لسنة 2011 منح آفاقاً واعدة حول مسؤولية الدولة في مجال الصحة، حيث أكدت على الحق الأساسي في الحياة (الفصل 20)، الحق في السلامة (الفصل 21) السلامة الجسدية والمعنوية للأشخاص (الفصل 22)، توفير الحماية القانونية للأسرة (الفصل 32)، منح السلطات العمومية اتخاذ التدابير الملائمة لمساعدة الشباب على الاندماج في الحياة النشيطة (الفصل 33) ومعالجة الهشاشة والوقاية منها (الفصل 34)¹³.

والالتزام بحظر ومكافحة كل أشكال التمييز بسبب الجنس أو اللون أو المعتقد أو الثقافة أو الانتماء الاجتماعي أو اللغة أو الإعاقة أو أي وضع شخصي مهما كان، فالمجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي في أحد تقاريره المعنونة بـ "من أجل ميثاق اجتماعي معايير يتعين احترامها، وأهداف يتعين التعاقد حولها" المتبنى في 26 نونبر 2011، أكد على الحق في الصحة الجسدية والعقلية، وحدد تسعة أهداف

ما جعل المغرب يلتزم، بالانضمام إلى إعلان الألفية للأمم المتحدة، وتبني استراتيجيات من شأنها أن تتيح له بلوغ الأهداف الثمانية المرسومة ضمن "أهداف الألفية للتنمية"، والتي تتعلق بثلاثة منها بالصحة: التقليل من وفيات الأطفال، وتحسين صحة الأم، ومحاربة فيروس فقدان المناعة المكتسبة، وحماية المستنقعات، وغيرها من الأمراض.

¹³ - ظهير شريف رقم 1.11.91 صادر في 27 من شعبان 1432 (29 يوليو 2011) بتنفيذ نص دستور المملكة المغربية، ج. ر عدد 5964 مكرر - 28 شعبان 1432 (30 يوليو 2011).

ثانيا: الضمانات الدولية والإقليمية لحماية الحق في الصحة

تعتبر الضمانات الدولية والإقليمية لحماية الحق في الصحة قطب الرعى لحماية الحق في الصحة وعليه لابد من الإشارة إلى هذه الضمانات، من خلال مختلف العهود والاتفاقيات الدولية والقارية والوطنية.

1- الضمانات الدولية لحماية الحق في الصحة

❖ الحماية الصحية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948

لقد جاء في المادة 25 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن " لكل شخص الحق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهية له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والمسكن والعناية الصحية وتأمين معيشته في حالات المرض والعجز..."¹⁴.

الحماية الصحية في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سنة 1966.

تتجلى مظاهر الحماية الصحية في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من خلال تأكيده على أن، تعمل كل دولة على أن يتمتع كل إنسان بأعلى مستوى من الصحة البدنية والعقلية¹⁵.

❖ العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الأمم المتحدة لسنة 1966

ورد في المادة 6 في الفقرة الأولى من هذا العهد " لكل إنسان الحق الطبيعي في الحياة ويحي القانون هذا الحق ولا يجوز حرمان أي فرد من حياته بشكل تعسفي " وفي المادة 7 منه " لا يجوز إخضاع أي فرد للتعذيب أو العقوبة أو معاملة قاسية أو غير إنسانية أو مهينة"¹⁶.

2- الضمانات الإقليمية لحماية الحق في الصحة

¹⁴ - المادة الرابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948.

¹⁵ - المادة السابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

¹⁶ - المادتين 6 و7 من العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966.

لقد تم إدراج الحق في الصحة في العديد من معاهدات حقوق الإنسان الدولية، وكذلك في عدد من دساتير بعض الدول¹⁷، حيث اعتنقت العديد من المنظمات الدولية والإقليمية فكرة حماية حقوق الإنسان في شموليتها.

❖ الميثاق العربي لحقوق الإنسان

أكد الميثاق العربي لحقوق الإنسان على حق الإنسان في الحياة والحرية وسلامة شخصه، وعدم جواز إجراء تجارب طبية أو علمية على أي إنسان دون رضائه الحر¹⁸.

❖ الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية

وقعت دول مجلس أوروبا على الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في 4 نوفمبر 1950، وبما أن هذه الاتفاقية لا تعتبر التنظيم الكامل والشامل لحماية كافة حقوق الإنسان في أوروبا، فقد تم تكملتها بالعديد من الاتفاقيات الأوروبية المنعقدة في ظل مجلس أوروبا ومنها: (الميثاق الاجتماعي الأوروبي، ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي سنة 2000)¹⁹.

❖ الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لسنة 1979²⁰

❖ الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان سنة 1948²¹

❖ الآليات الدولية والإقليمية لرقابة حماية الحق في الصحة²²، سنتطرق للآليات الدولية لرقابة ضمان الحق في الصحة (أ) ثم الآليات الإقليمية لرقابة ضمان الحق في الصحة (ب).

¹⁷ - ورد الحق في الصحة في ديباجة الدستور الفرنسي لسنة 1946 الذي نص على أن "تضمن الأمة للفرد وأسرته الشروط الضرورية لنموه، وتضمن للمجتمع وبخاصة الطفل والأم والعمال المسنين حماية صحتهم وأمنهم المادي وراحتهم وتمتعهم بالفعل".

¹⁸ - أعد في إطار جامعة الدول العربية سنة 1945.

¹⁹ - المادتين 34 و35 من نفس الميثاق السابق.

²⁰ - أعد الميثاق في ظل منظمة الوحدة الإفريقية سنة 1981، ودخل حيز التنفيذ في أكتوبر 1986.

²¹ - المادة 11 من الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان لسنة 1948.

²² - من بين أهم المنظمات الدولية غير الحكومية المعنية برقابة الحق في الصحة "مؤسسة بيل وميلندا جيتس" اللجنة الدولية للصليب الأحمر ثم "مؤسسة أكسفورد للإغاثة الدولية".

أ-الآليات الدولية العامة لرقابة ضمان الحق في الصحة

بخصوص حماية الحق في الصحة هناك العديد من الأجهزة التي تتبنى حماية هذا الحق في إطار الحماية العامة لحقوق الإنسان، كما تتولى هذه المهمة أيضا أجهزة دولية متخصصة.

❖ دور الأجهزة الدولية العامة في الرقابة على حماية حق الصحة

مهمتها الرقابة الدولية على احترام وتطبيق هذه الصكوك الدولية²³.

دور المنظمات الدولية المتخصصة في رقابة تنفيذ الحقوق الصحية

تعمل على تحسين الأوضاع الصحية سواء في دول العالم المتقدم أو البلدان النامية، وهذه المنظمات هي مجموعة من الوكالات والهيئات التابعة للأمم المتحدة ومنها، منظمة الأغذية والزراعة (الفاو)، الصندوق العالمي لمكافحة الإيدز والسل والملاريا، صندوق الأمم المتحدة لرعاية الطفولة (اليونيسيف)، مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، منظمة الصحة العالمية وتقوم بدور هام²⁴.

❖ آليات الحماية الإقليمية لرقابة ضمان الحق في الصحة

اتجهت بعض الاتفاقيات الإقليمية الخاصة بحقوق الإنسان إلى إنشاء أجهزة قادرة على اتخاذ القرار الملزم في مواجهة الدول الأعضاء، ويمكن تلمس ذلك في نطاق التنظيم الإقليمي الأوروبي، التنظيم الإقليمي الأمريكي والتنظيم الإقليمي الإفريقي²⁵.

²³- حول دور الأمم المتحدة وجهودها في الرقابة على تنفيذ قواعد حقوق الإنسان، يراجع الرسالة رقم 1 الصادرة عن مركز حقوق الإنسان بعنوان "آلية حقوق الإنسان".

²⁴- تقوم منظمة الصحة العالمية منذ تأسيسها عام 1946 بدور أساسي ذي صبغة عالمية، يهدف إلى تحقيق أعلى مستوى صحي ممكن لكل إنسان، وتم ذلك من خلال مجال الوقاية والعلاج، وتقديم المعونة الفنية في كل المجالات من أجل النهوض بالخدمات والمرافق الصحية لجميع الدول.

²⁵- عبد الواحد محمد الفار "قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية" دار النهضة العربية، القاهرة 1991، ص: 439.

*آليات حماية حق الصحة في النظام الإقليمي الأوروبي:

يعد النظام الأوروبي من أكثر الأنظمة الإقليمية تطوراً في ميدان كافة حقوق الإنسان المشمولة بالحماية، وذلك نتيجة توصل المجتمع الأوروبي إلى إقرار أجهزة رقابة فعلية لاحترام تلك الحقوق، وتتمثل في الهيئات التالية²⁶، اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، لجنة وزراء مجلس أوروبا، المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

*آليات حماية حق الصحة في النظام الإقليمي الأمريكي

يرتكز النظام الإقليمي الأمريكي الخاص بالرقابة على حماية حقوق الإنسان بصفة عامة على دعامة قانونية أساسية، وهي الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان²⁷ التي خصت الباب الثاني منها لوسائل الحماية وهي²⁸، المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان²⁹، اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان حق الإنسان في الصحة أقرته نصوص في الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان 1948، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لسنة 1978.

❖ آليات حماية الحق في الصحة في النظام الإقليمي الإفريقي

الحق في الصحة في إفريقيا تتضمنه عدة وثائق إقليمية لحقوق الإنسان في إفريقيا، ومن أهم هذه الوثائق³⁰، الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب³¹، الميثاق الإفريقي لحقوق الطفل ورفاهيته³²، البروتوكول

²⁶- تم تعديل وتفعيل آليات الرقابة الأوروبية بموجب البروتوكول رقم 11 الذي دخل حيز التنفيذ في 01 نونبر 1998.

²⁷- تم التوقيع على هذه الاتفاقية في سان جوسيه بكوستاريكا في 22 نونبر 1969، ودخلت حيز التنفيذ سنة 1978.

²⁸- المادة 33 من الباب الثاني من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان سنة 1978.

²⁹- أنشئت المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان في 3 شتنبر 1979 بموجب المادة 33 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان الموقعة في 22 نونبر 1969، والتي دخلت حيز التنفيذ في 18 يوليوز 1978، حيث نصت هذه المادة على آليتين لمراقبة تنفيذ الدول للالتزامات الواقعة على عاتقها بموجب هذه الاتفاقية، وهما أولا اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان ومقرها واشنطن (المواد من 34 إلى 51 من اتفاقية سان جوسيه) والتي تم اعتماد

ميثاقها من قبل منظمة الدول الأمريكية في 25 ماي 1960، ثم أصبحت بعد دخول الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان أحد آلياتها، وثانيا المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان ومقرها مدينة سان جوسيه في كوستاريكا (المواد من 52 إلى 68 من الاتفاقية ذاتها).

³⁰- المادة 30 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.

³¹- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب هو معاهدة دولية صاغتها الدول الإفريقية تحت غطاء منظمة الوحدة الإفريقية (الاتحاد الإفريقي حالياً) في 27 يونيو 1981 في نيروبي (كينيا) بمناسبة الدورة الثامنة عشر لمنظمة الوحدة الإفريقية، بينما دخلت حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986، بعد المصادقة عليه من طرف 25 دولة إفريقية، ويهدف هذا الميثاق إلى الرفع من المستوى المعيشي للأفارقة ومكافحة جميع أشكال العنف والتمييز الناتجة عن الاستعمار الخارجي الذي تستهدفه هذه الوثيقة بترك المستعمرات وتثبيت الديمقراطية في الدول الإفريقية، وكذلك التذكير بما ينص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما تنص عليه قواعد وقوانين الأمم المتحدة بحريات الشعوب وحقوق الإنسان.

³²- الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل 1990 بدأ العمل به في 29 نونبر 1999.

الملحق بالميثاق الإفريقي لحقوق المرأة في إفريقيا³³، ميثاق الشباب الإفريقي³⁴. كما أنشأ النظام الإفريقي بعض الأجهزة الخاصة التي أوكل إليها حماية الحق في الصحة ومنها:

- اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب

تقوم هذه اللجنة طبقا للمادة 45 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، بمهمة تلقي ونظر الشكاوى المقدمة من الدول والأفراد في حالة انتهاك الحق في الصحة، وكذلك أي حق من الحقوق المشمولة بالحماية.

- المحكمة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب

وهي آلية رقابية مكاملة للدور المسند إلى اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وتلعب دورا مهما في ضمان رقابة تنفيذ حق الإنسان الإفريقي في الصحة وتقريرها وحمايتها من خلال أحكامها الملزمة للأطراف المعنية.

المطلب الثاني: الحق في الحياة إقراره وضماناته.

الفقرة الأولى: الإطار المفاهيمي للحق في الحياة

يعد الحق في الحياة من أهم وأجل حقوق الإنسان، حيث نصت عليه مختلف المواثيق الدولية لحقوق الإنسان واعتبرته حقا أساسيا لا يمكن التعدي عليه أو المساس به، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية (1966) وغيرهما. بيد أن الشريعة الإسلامية الغراء كانت الأسبق في هذا المجال، فقد أولت هذا الحق عناية خاصة واهتماما بالغا، إذ جعلته مقصدا ضروريا من مقاصدها "حفظ النفس"، وشددت على ضرورة صونه وحمايته، كونه يرتبط بالإنسان الذي يعد محور الوجود وخليفة الله في أرضه، وعليه فسيتم التركيز في هذه الفقرة على إبراز مفهوم الحق في الحياة (حفظ

³³ بروتوكول حقوق المرأة في إفريقيا الملحق بالميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، اعتمدته الجمعية العامة لرؤساء دول وحكومات الاتحاد الإفريقي، وذلك أثناء انعقاد قمته العادية الثانية في العاصمة الموزمبيقية مابوتو في 11 يوليوز 2003.

³⁴ المادة 16 من ميثاق الشباب الإفريقي: لكل شاب الحق في أن يتمتع بأفضل حالة صحية، بدنية، ذهنية وروحية ممكنة، تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق بأن تسعى إلى إعمال هذا الحق بالكامل.

النفس) ثم تبيان ضمانات وأساليب حمايته بين نصوص المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ومقاصد الشريعة.

يعتبر الحق في الحياة من أهم وأرقى حقوق الإنسان الأساسية، بل هو ركيزة حقوق الإنسان على الإطلاق، لأنه رأس المال الحقيقي للإنسان، ولا بد من الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية أقرت الحق في الحياة ووضعتها على رأس كافة حقوق الإنسان لقوله تعالى (ولكم في الحياة قصاص يا أولي الألباب)³⁵. وهو حق طبيعي لجميع الناس بحكم آدميتهم لا تمنحه دولة أو مجتمع وإنما تقتصر مهمتها على الاعتراف به، إذ لا يمكن إلغاؤه أو التنازل عنه تحت أي ظرف أو ضرورة.

كما أن الحق في الحياة كرسه الشرعة الدولية الحق في العديد من الوثائق والمصادر التي تعنى بحقوق الإنسان على الصعيد الكوني منها: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري الثاني الملحق به، ففي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في سنة 1948 نص على أنه "يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء".

إضافة إلى المادة 3 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وأمن على شخصه"³⁶. وتنص المادة 6 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أن "الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان، وعلى القانون أن يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً"³⁷. ولأحظت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أن المادة 6 تعلن "حقاً لا يجوز تضيق تفسيره". وتنص المادة 4 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على عدم جواز تضيق الحق في التحرر من القتل التعسفي، أي أن هذا الحق لا يمكن تعطيله حتى في حالات الطوارئ

وتعلن المادة 4 من الاتفاقية الأمريكية أن "لكل شخص الحق في احترام حياته وعلى القانون أن يحمي هذا الحق... ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً"³⁸، كما تضمن المادة 4 من ميثاق بنجول أنه "لا يجوز انتهاك

35 - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 179.

36 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948.

37 - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية سنة 1966.

38 - المادة الرابع من الاتفاقية الأمريكية

حرمة الإنسان، ومن حقه احترام حياته وسلامة شخصه البدنية والمعنوية، ولا يجوز حرمانه من هذا الحق تعسفا"، وتنص المادة 2 من الاتفاقية الأوروبية على أنه "على القانون أن يحمي حق كل فرد في الحياة". وعلاوة على ذلك، فإن ذات وجود هذا التهديد وخطورته يشيعان مناخا من الريبة والخوف بين الدول، الأمر الذي يتنافى في حد ذاته مع تعزيز الاحترام العالمي لحقوق الإنسان والحريات الأساسية ومراعاتها وفقا لميثاق الأمم المتحدة وللعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان. وينبغي حظر عمليات إنتاج الأسلحة النووية واختبارها وامتلاكها ونشرها واستخدامها واعتبار هذه العمليات جرائم تقترب ضد الإنسانية.

وكان الإسلام قد كرم حياة بني آدم، حيث اعتبر الحق في الحياة أسمى الحقوق التي يجب حمايتها والحفاظ عليها حيث جاء في القرآن الكريم (من أجل ذلك كتبنا ذلك على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون)³⁹. كما حرم الإسلام الوأد، الذي كان شائعا عند بعض قبائل العرب بالنسبة للبنات (وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت)⁴⁰.

وبلغ من عناية الإسلام بهذا الحق أن توعده منتهكه بالخلود في نار جهنم، فقال الله تعالى (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا)⁴¹. أيضا السنة النبوية الشريفة أولت أهمية بالغة للحق في الحياة، وهو ما ورد في حجة الوداع، تلك الخطبة الجامعة التي أعلن فيها الرسول الكريم حرمة الدماء والأموال والأعراض تحريم إلهي قاطع، حيث قال صلى الله عليه وسلم " فإن الله تبارك وتعالى قد حرّم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا، ألا هل بلغت " ثلاثاً⁴². وفي تأكيد أن حرمة حق الحياة من حرمة الدين، روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " لن يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دما حراما ".

وقد خصت الشريعة الإسلامية الحق في الحياة ضمانات وكفالة حيث حرمت قتل الإنسان مصداقا لقوله تعالى " وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ "⁴³.

39 - القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 32.

40 - القرآن الكريم، سورة التكوين، الآية 9.

41 - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 93.

42 - صحيح البخاري

43 - القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 151.

كما حرم قتل الإنسان وكذلك الأسباب المؤدية للقتل كتحرير حمل السلاح على المسلمين، روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم "من حمل علينا السلاح فليس منا"، وقال ابن دقيق العيد "فيه دلالة على تحريم قتال المسلمين والتشديد فيه."

تحرير مقاتلة المسلمين: روى مسام عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"

القصاص في القتل، قال تعالى "أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ" ⁴⁴. وقال عز وجل "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" ⁴⁵.

تحرير الانتحار حيث روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "من تردى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم يتردى فيه خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسبى سماً فقتل نفسه، فسُمُّه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً".

تحرير قتل الجنين، قال تعالى (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا لَقِ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا) ⁴⁶.

إيجاب الضمان في قتل الجنين، روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن "امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بغرة عبد أو أمة".

تقع فكرة وجوب تلبية الاحتياجات الصحية للأفراد في لب الدفاع عن حقوق الإنسان. وهي تشمل الحق في البقاء والحياة دون التعرض لمعاناة يمكن تلافيه، فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان يقر بالحق في الصحة حيث أكد على أن: "لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهة له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية" ⁴⁷... استند هذا التعريف على النظرة القائمة للحق في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، وهي نظرة ترى أن الدولة عليها فقط ألا تحول بين الأفراد وبين التمتع بحقوقهم المدنية والاقتصادية كما تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الإشارة إلى أنه على الدولة اتخاذ تدابير لضمان تمتع جميع المواطنين بمستوى معيشي مناسب، فيما يخص المأكل والملبس والسكن

44 - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 178.

45 - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 179، مرجع أعلاه.

46 - القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية، 31.

47 - المادة 25 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948.

والعناية الطبية والخدمات الاجتماعية الضرورية، كعناصر أساسية لمستوى معيشي مناسب على صعيد الصحة والرفاهة. إن الوقوف على معايير محددة لتلك العناصر أمر بالغ الصعوبة نظراً لأن أوضاع الدول وتاريخها الاقتصادي والاجتماعي مختلف وهو ما ينعكس في تبنيها لمعايير مختلفة لما يعد "مستوى معيشي لائق".

ويعرف العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحق في الصحة باعتباره بحق كل إنسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه⁴⁸.

وتعرف منظمة الصحة العالمية الأمن الصحي العالمي بأنه مجموع البرامج والتدابير التي تهدف إلى أن تخفض إلى أدنى حد مخاطر وتأثيرات الأحداث الصحية المهددة لسلامة سكان المناطق الجغرافية أو العابرة للحدود. وتؤكد المنظمة أن صحة البشر شرط أساسي لتحقيق الأمن والسلام، وأنه يعتمد على التعاون الكامل بين دول وسكان العالم كافة. ولا يقتصر تأثير الأوبئة والطوارئ الصحية وضعف المنظومات الصحية في إزهاق الأرواح البشرية فقط؛ بل يمثل تهديدا للأمن والاقتصاد العالميين.

الفقرة الثانية: الحق في الحياة والإقرار بالضمانات

ويتمتع الحق في الحياة بضمانات وكفالة أساسية من طرف المواثيق الدولية التي تعنى بحقوق الإنسان، حيث حظر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على البلدان التي لم تلغ عقوبة الإعدام، أن تحكم بهذه العقوبة إلا جزاء على أشد الجرائم خطورة وفقاً للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة، وغير المخالف لأحكام هذا العهد ولا اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها، ولا يجوز تطبيق هذه العقوبة إلا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

ثم أضاف أنه في حالة كون الحرمان من الحياة جريمة من جرائم الإبادة الجماعية، فإنه يحظر على أي دولة طرفاً في هذا العهد أن تعفي نفسها على أية صورة من أي التزام يكون مترتباً عليها بمقتضى أحكام اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها.

أن لكل من حكم عليه بالإعدام حق التماس العفو الخاص أو إبدال العقوبة. ويجوز منح العفو العام أو العفو الخاص أو إبدال عقوبة الإعدام في جميع الحالات.

⁴⁸ - المادة 12 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ثم عدم جواز الحكم بعقوبة الإعدام على جرائم ارتكبتها أشخاص دون الثامنة عشرة من العمر، ولا تنفيذ هذه العقوبة بالحوامل.

كما حظرت على أية دولة طرف في هذا العهد التذرع بهذه المادة الامتناع عن إلغاء عقوبة الإعدام أو التأخير في تنفيذه ذلك.

ومن ضمانات حق الحياة وكفالاته أيضا ما نص القانون الأساسي لمنظمة العفو الدولية، في المادة الأولى منه أن من ضمن أهدافها معارضة إعدام الأشخاص خارج نطاق القضاء، سواء أكانوا من السجناء أو المعتقلين، أو ممن فرضت القيود على حريتهم أم لا⁴⁹.

كما يحمي القانون الإنساني الدولي حق الفرد في عدم حرمانه من الحياة تعسفا. وتحظر المادة 3 المشتركة بين اتفاقيات جنيف الأربع "في جميع الأوقات والأماكن... الاعتداء على الحياة والسلامة البدنية، وبخاصة القتل بجميع أشكاله "ضد الأشخاص الذين لا يشتركون اشتراكا فعليا في نزاع مسلح لا يتسم بطابع دولي، كما تحظر المادة 4 من البروتوكول الإضافي الثاني الاعتداء على حياة الأشخاص الذين لا يشتركون بصورة مباشرة أو الذين يكفون عن الاشتراك في الأعمال العدائية الدولية وصحتهم وسلامتهم البدنية أو العقلية ولا سيما القتل".

وبالنسبة للنزاع المسلح الدولي، تعد أعمال القتل المتعمدة التي تقترب ضد أشخاص محميين " المدنيين وأسرى الحرب والجنود الذين ألقوا عنهم أسلحتهم" بموجب اتفاقيات جنيف مخالفة جسيمة للقانون الإنساني الدولي⁵⁰.

وتنص اتفاقية جنيف الأولى واتفاقية جنيف الثانية على معاملة الجرحى والمرضى من أفراد القوات المسلحة " معاملة إنسانية ... ويحظر بشدة أي اعتداء على حياتهم أو استعمال العنف معهم، ويجب علي الأخص عدم قتلهم أو إبادة⁵¹هم".

49 - الهدف الأول من أهداف القانون الأساسي لمنظمة العفو الدولية.

50 - المادة 50 من اتفاقية جنيف الأولى والمادة 51 من اتفاقية جنيف الثانية والمادة 130 من اتفاقية جنيف الثالثة والمادة 147 من اتفاقية جنيف الرابعة والمادة 85 من البروتوكول الإضافي الأول.

51 - المادة 12 من اتفاقية جنيف الأولى واتفاقية جنيف الثانية.

كما تؤكد اتفاقية جنيف الثالثة على أنه "يجب معاملة أسرى الحرب معاملة إنسانية في جميع الأوقات، ويحظر أن تقترب الدولة الحائزة أي فعل أو إهمال غير مشروع يسبب موت أسير في عهدها، ويعتبر انتهاكا جسيما لهذه الاتفاقية"⁵².

وتحظر اتفاقية جنيف الرابعة أي تدابير من شأنها أن تسبب "معاناة بدنية أو إبادة للأشخاص المحميين الموجودين تحت سلطتها، ولا يقتصر هذا الحظر على القتل والتعذيب والعقوبات البدنية والتشويه والتجارب الطبية العلمية التي لا تقتضيها المعالجة الطبية للشخص المحمي وحسب، ولكنه يشمل أيضا أي أعمال وحشية أخرى، سواء قام بها وكلاء مدنيون أو وكلاء عسكريون"⁵³.

كما اعتبرت اللجنة المعنية بالحقوق المدنية والسياسية في الدورة الثالثة والعشرون سنة 1984، التعليق العام رقم 16 حول المادة 6 المتعلقة بالحق في الحياة، أكدت على أن الحق في الحياة المنصوص عليه في الفقرة الأولى من المادة 6 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، هو الحق الأعلى الذي لا يجوز الخروج عليه حتى في أوقات الطوارئ العامة. والحق في الحياة نفسه مكرس أيضا في المادة 3 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 دجنبر 1948. وهذا الحق هو الأساس الذي تقوم عليه جميع حقوق الإنسان. وأكدت أن الواجب الأعلى للدول هو منع الحروب. فما زالت الحرب وأعمال العنف الأخرى تمثل بلاء للبشرية وتودي بحياة آلاف الأبرياء من البشر كل عام، الشيء الذي يشعر المجتمع الدولي ببالغ القلق إزاء الخسائر في الأرواح البشرية الناجمة عن الأسلحة التقليدية المستخدمة في المنازعات المسلحة، وبالتالي فهي لا تهدد الحياة الإنسانية فحسب بل تمتص أيضا موارد يمكن بدلا من ذلك استخدامها لأغراض اقتصادية واجتماعية حيوية، ولا سيما في البلدان النامية، مما يعزز حقوق الإنسان ويكفل تمتع الجميع بها⁵⁴.

كما اعتبرت اللجنة أن تصميم الأسلحة النووية واختبارها وصناعتها وامتلاكها ونشرها من أخطر ما تواجهه البشرية اليوم من تهديدات للحق في الحياة. ويزيد من جسامته هذا التهديد الخطر المتمثل في إمكانية الاستعمال الفعلي لهذه الأسلحة. لا في حالة نشوب حرب فحسب بل حتى نتيجة لخطأ أو قصور إنساني أو آلي.

⁵² - المادة 13 من اتفاقية جنيف الثالثة.

⁵³ - المادة 32 من اتفاقية جنيف الرابعة.

⁵⁴ - <https://hrlibrary.umn.edu/arabic/hrc-gc14.html>.

خاتمة

تعرف منظمة الصحة العالمية الأمن الصحي العالمي بأنه مجموع البرامج والتدابير التي تهدف إلى أن تخفض إلى أدنى حد مخاطر وتأثيرات الأحداث الصحية المهددة لسلامة سكان المناطق الجغرافية أو العابرة للحدود. وتؤكد المنظمة أن صحة البشر شرط أساسي لتحقيق الأمن والسلام، وأنه يعتمد على التعاون الكامل بين دول وسكان العالم كافة. ولا يقتصر تأثير الأوبئة والطوارئ الصحية وضعف المنظومات الصحية في إزهاق الأرواح البشرية فقط؛ بل يمثل تهديدا للأمن والاقتصاد العالميين.

يعد الأمن الصحي من بين مكونات النظام العام الذي تسهر على حمايته السلطات العمومية المختصة تطبيقاً لمجموعة من النصوص التشريعية. ويقصد بالأمن الصحي مجموع الإجراءات والتدابير التي تتخذها السلطات العمومية للحفاظ على الصحة العامة.

وضمن الأمن الصحي لا يعد اختصاصاً حصرياً لقطاع الصحة وإنما يتدخل لتحقيقه مجموعة من القطاعات والفاعلين، فإلى جانب السلطات الصحية تتولى مجموعة من السلطات الأخرى وعلى رأسها السلطات الأمنية القيام بأدوار في غاية الأهمية وذلك بغية تطبيق ومراقبة وفرض احترام التوجيهات الصحية والتعليمات الصادرة من السلطات العمومية والتي تتوخى الحماية والوقاية من جميع المخاطر والأسباب التي يمكن أن تساعد على تفشي أو انتشار الأمراض والأوبئة⁵⁵.

ويعتبر الأمن الصحي أحد عناصر النظام العام وهو أحد مكونات الأمن الإنساني الشامل إلى جانب الأمن الغذائي والأمن المائي...، حيث إن المخاطر الصحية خصوصاً في حالة الأوبئة مثلاً تصبح مخاطر عابرة للحدود ولا تعترف بالحدود الجغرافية بين الدول، والدليل على ذلك هو الانتقال السريع وغير المتوقع لوباء كورونا فيروس - كوفيد 19.

وبالنظر لأهمية الأمن الصحي وارتباطه بمختلف مكونات النظام العام، وبالنظر لآثار الأمن الصحي على الاقتصاد والتنمية، فالدول المتقدمة هي التي تجعل الأمن الصحي للمواطن أحد أهم مرتكزات الأمن الشامل لها وللمجتمعات الإنسانية عامة. ولتحقيق هذه الغاية، تعمل جل دول العالم على إيلاء بالغ العناية بصحة

55 - د. أحمد مفيد، مقال بعنوان "علاقة حالة الطوارئ الصحية بالأمن الصحي" «جريدة هسبريس، الجمعة 17 أبريل 2020

مواطنيها باعتبار الصحة من أولى أولوياتها، وباعتبارها قضية مجتمعية تهم كل مكونات المجتمع بمختلف فئاته.

وينبغي للناشط الحقوقي أن يولي أولوية لأجراء تحقيقات في الحالات التي يوجد فيها ما يعرض الحياة للخطر. وينبغي أن تسعى التحقيقات إلى تقرير وجود إعدام تعسفي أو محاولة إعدام تعسفي أو تهديد بالموت عن طريق تحديد عناصر الانتهاكات.

لائحة المراجع باللغة العربية

- هایل عبد المولى طشطوش، "الأمن الوطني وعناصر قوة الدولة في ظل النظام العالمي الجديد" عمان، دار ومكتبة للنشر والتوزيع، ط1، 2012.
- سليمان عبد الله الحربي، "مفهوم الأمن: مستوياته وصيغته وتهديداته" دراسة نظرية في المفاهيم والأطر، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 19، 2008.
- فايز محمد الدويري، "الأمن الوطني" الطبعة الأولى، سنة 2013، عمان.
- داليا السيد أحمد، لماذا تشكل الفيروسات العابرة للحدود تهديدا للأمن والسلام الدولي، درع الوطن، عسكرية واستراتيجية، 20 أكتوبر 2025.
- نون بوست، برزيق، المأزق الأمني المجتمعي وهواجس التفكك، 08 أكتوبر 2025.
- المناظرة الوطنية الثانية للصحة بمراكش، 1، 2 و3 يوليوز 2013 "التقرير العام".
- مداخلة رئيس المجلس الوطني لحقوق الإنسان في المناظرة الوطنية الثانية للصحة بمراكش، 1، 2 و3 يوليوز 2013 "التقرير العام".
- ظهير شريف رقم 1.11.91 صادر في 27 من شعبان 1432 (29 يوليو 2011) بتنفيذ نص دستور المملكة المغربية، ج. ر عدد 5964 مكرر - 28 شعبان 1432 (30 يوليو 2011).
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
- العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966.
- ديباجة الدستور الفرنسي لسنة 1946 الذي نص على أن "تضمن الأمة للفرد وأسرته الشروط الضرورية لنموه، وتضمن للمجتمع وبخاصة الطفل والأم والعمال المسنين حماية صحتهم وأمنهم المادي وراحتهم وتمتعهم بالفعل".
- ميثاق جامعة الدول العربية سنة 1945.
- الميثاق منظمة الوحدة الإفريقية سنة 1981، ودخوله حيز التنفيذ في أكتوبر 1986.

- الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان لسنة 1948.
- المنظمات الدولية غير الحكومية المعنية برقابة الحق في الصحة "مؤسسة بيل وميلندا جيتس" اللجنة الدولية للصليب الأحمر ثم "مؤسسة أكسفورد للإغاثة الدولية".
- منظمة الصحة العالمية منذ تأسيسها عام 1946.
- عبد الواحد محمد الفار "قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية" دار النهضة العربية، القاهرة 1991.
- المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان في 3 شتنبر 1979 بموجب المادة 33 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان الموقعة في 22 نونبر 1969، والتي دخلت حيز التنفيذ في 18 يوليوز 1978.
- ميثاق منظمة الدول الأمريكية في 25 ماي 1960.
- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.
- بروتوكول حقوق المرأة في إفريقيا الملحق بالميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، اعتمدته الجمعية العامة لرؤساء دول وحكومات الاتحاد الإفريقي، وذلك أثناء انعقاد قمته العادية الثانية في العاصمة الموزمبيقية مابوتو في 11 يوليوز 2003.
- ميثاق الشباب الإفريقي
- القرآن الكريم.
- صحيح البخاري
- القانون الأساسي لمنظمة العفو الدولية.
- <https://hrlibrary.umn.edu/arabic/hrc-gc14.htm>
- L'Organisation mondiale de la santé. <https://www.who.int>.



إعادة إسكان قاطني دورالصفائح: بين الرهان التنموي والواقع السوسيوثقافي

دوارالسكوية نموذجاً

الباحث محمد الباين

مقدمة:

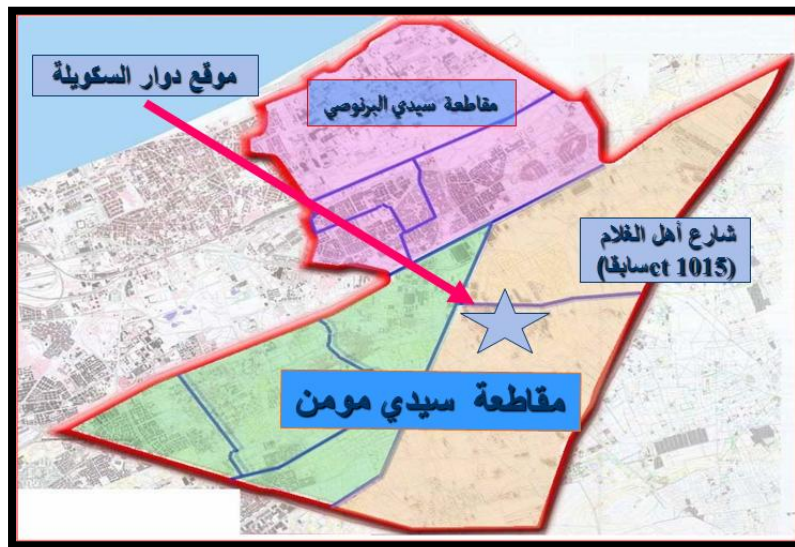
تراهن المملكة المغربية على تنفيذ المخطط الخماسي الممتد من عام 2024 حتى عام 2028 من أجل رفع وتسريع وتيرة محاربة السكن الصفحي والقضاء بصورة نهائية على "مدن الصفائح". ويستهدف هذا المخطط الحكومي أكثر من 120 ألف أسرة مغربية تقطن في مجالات سكنية غير لائقة ممثلة في البيوت القصديرية والصفحية، بهدف إرساء مناطق حضرية تلئم المعايير الجمالية والمعمارية لمدن المملكة.

وفي إطار البرنامج الوطني "مدن بدون صفائح" بجهة الدار البيضاء سطات، وبغية الحد من الفوارق والإقصاء الاجتماعي بعمالة مقاطعات سيدي البرنوصي، اتخذت المؤسسات المكلفة بالإسكان والتعمير مبادرة مهمة ترمي إلى القضاء على دور الصفائح بمقاطعة سيدي مومن وتمكين قاطني دور الصفائح من سكن لائق يصون كرامتهم، ومن بين الأحياء الصفحية المستهدفة دوار السكوية أحد أهم هذه الأحياء. فكيف تمت تهيئة المجال الحضري المخصصة لاستقبال هذه الساكنة؟ وما هي تمثيلات هذه الساكنة للفضاء الجديد؟ وما هي آثار البنية الحضرية والاجتماعية الجديدة على الذاكرة الجماعية للساكنة؟

1- المورفولوجية الحضرية

أ- دوار السكويلة : معطيات عامة

يقع دوار السكويلة بتراب مقاطعة سيدي مومن التابعة إداريا لعمالة مقاطعات سيدي البرنوصي، تحده شمالا شركة صنع الزجاج SEVAM، وغربا شركة بيع الخشب ROBELLE BOIS، وشمالا حي الأزهر، وجنوبا حي أناسي، كما يخترقه شارع أهل الغلام والذي كان معروفا سابقا بالطريق الثانوية 1015 الرابطة بين الطريق الحضرية السريعة RP35 والطريق الوطنية رقم 109؛ الرابط بين عين حرودة وتيط مليل.



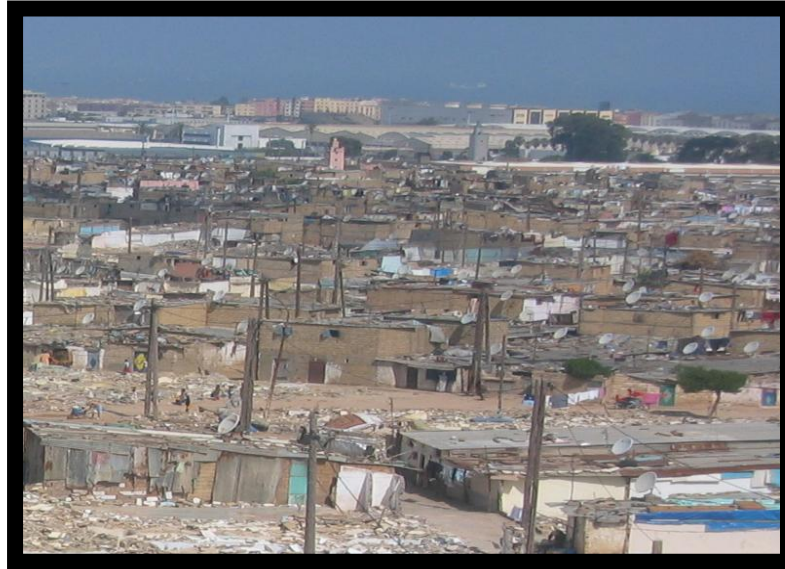
موقع دوار السكويلة داخل النسيج العمراني لعمالة مقاطعات سيدي البرنوصي

إعادة إسكان قاطني دور الصفيح: بين الرهان التنموي والواقع السوسيوثقافي



صورة عبر الساتل لدوار السكويلة قبل بدء عملية الإيواء

وقد ظهرت النواة الأولى لهذا الدوار منذ الفترة الاستعمارية. أما أصل تسمية الدوار بدوار السكويلة فيعود إلى مدرسة تقنية لليهود كانت تسمى من طرف السكان المحليين سكويلة اليهود، وقد تحولت هذه المدرسة اليوم إلى مقر لشركة بيرماريوس المتخصصة في صنع الأثاث المنزلي.



حالة دوار السكويلة قبل المشروع

وبسبب الهجرات القروية إلى المجال المدروس نتيجة الجفاف، وجاذبية المنطقة التي تحتضن وحدات صناعية من الحجم الكبير والمتوسط، توسع دوار السكوية حيث تجاوزت ساكنته 7300 أسرة تعيش في 6077 كوخ سنة 2007¹.

ب. تهيئة مجال الاستقبال

من أجل تحقيق مشروع إعادة إيواء قاطنة دوار السكوية، خصص وعاء عقاري متواجد بمقاطعة سيدي مومن تبلغ مساحته 60 هكتار²، وعقدت اتفاقية شراكة لتمويل وانجاز هذا المشروع بتجزئة سلام أهل الغلام (السلام 1 والسلام 2 بين ولاية جهة الدار البيضاء الكبرى، وعمالة مقاطعات سيدي البرنوصي، ومجلس الجماعة الحضرية للدار البيضاء، ومندوبية وزارة السكنى والتعمير، وشركة العمران - الدار البيضاء التي كلفت مجموعة من المهندسين المعماريين لإعداد التصاميم الخاصة بالمشروع، وتكلف بإنجاز الدراسات والمواكبة الاجتماعية مكتب الدراسات خبراء العرب TEAM.Maroc.

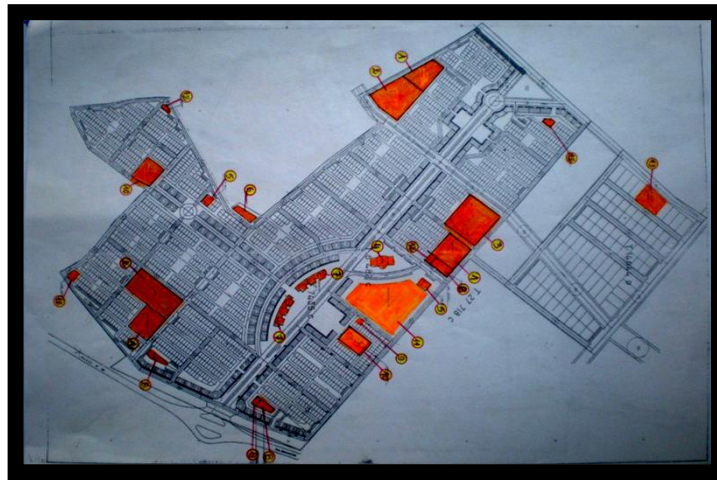
¹ إحصاء مكتب دراسات الخبراء العرب TEAM Maroc، 2007.

² الوثائق الخاصة بمشروع السلام 201، شركة العمران - الدار البيضاء.

إعادة إسكان قاطني دور الصفيح: بين الرهان التنموي والواقع السوسيوثقافي



جزئة السلام 1 شطر D



تصميم تجزئة السلام 2

وهكذا وحسب الإحصاء الذي قام به مكتب دراسات TEAM.Maroc سنة 2007 فإن دوار

السكوية كان يضم المعطيات التالية:

<u>عدد الأسر</u>	<u>عدد الأكواخ</u>
<u>7309 أسرة</u>	<u>6077 كوخ</u>

وبخصوص شروط الاستفادة من المشروع فهي:

- إدماج كوخين في بقعة أرضية مساحتها 84 مترمربع.
- أداء المستفيدين مبلغ 70 ألف درهم مناصفة لشركة العمران صاحبة المشروع، وبعد هدم أكواخهم يتم إرجاع مبلغ 30 ألف درهم في إطار المساعدة الاجتماعية الرامية إلى مساعدتهم على كراء منازل مؤقتة إلى حين انتهاء أشغال بناء دورهم.



تهيئة تجزئة السلام 2 من طرف شركة العمران بدأت أشغال التجهيز في يناير 2005

وانتهت في 2007

إعادة إسكان قاطني دور الصفيح: بين الرهان التنموي والواقع السوسيوثقافي

كما يتضمن المشروع إحداث مجموعة من المرافق الاجتماعية التي يمكن تلخيصها في الجدول

التالي:

دار الشباب	مساجد	مراكز صحية	المؤسسات التعليمية		
			ثانوية	إعدادية	مدرسة ابتدائية
01	02	02	01	02	03



الثانوية التأهيلية بتجزئة السلام 2



المدرسة الابتدائية بالسلام 2



مسجد تجزئة السلام 21



مسجد تجزئة السلام



سوق تجاري



مركب إداري

بالإضافة إلى تجهيزات رياضية ومرافق صحية و حمامات وأفران.

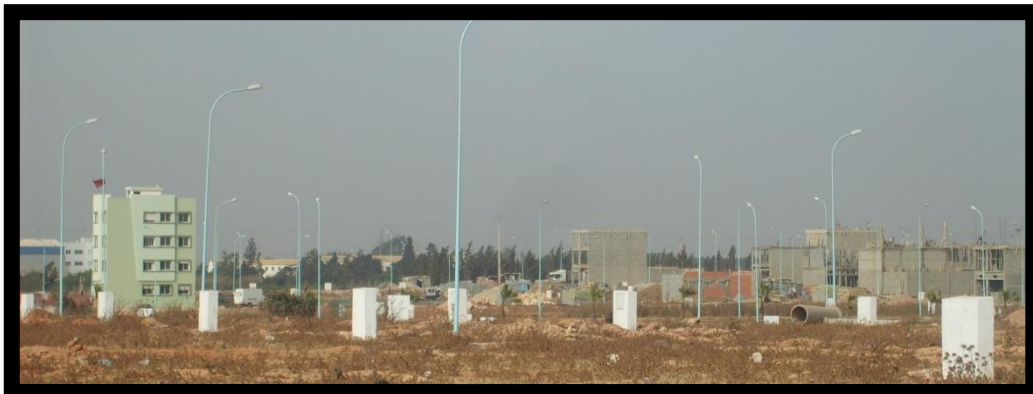
أما المواطنون الذين توفرت فيهم الشروط الاستفادة فقد حصلوا على البقع المخصصة لهم شريطة

هدم أكواخهم.



بدء عملية هدم الأكواخ بعد منح أصحابها بقع أرضية مساحتها 84 متر مربع "كوخين في بقعة

واحدة"



إعادة إسكان قاطني دور الصفيح: بين الرهان التنموي والواقع السوسيوثقافي

بدأ عملية بناء البقع من طرف المستفيدين الأوائل من المشروع



تجيزة السلام 2



تجيزة السلام 1 شطر B

بداية بناء المستفيدين لبقعهم

2. المورفولوجية الاجتماعية

في إطار تتبع أثر المشروع على الساكنة المستهدفة، وبعد القيام برصد آراء المستفيدين من المشروع لمعرفة مدى وقعه عليهم اعتمادا على المقابلة المباشرة، يمكن إجمال الوقع الاجتماعي على هذه الساكنة في اتجاهين؛ الأول ايجابي والثاني سلبي ندرجهما على الشكل التالي :

النظرة الإيجابية:

يرى أصحاب هذه النظرة أن المشروع مكّنهم من تحسين أوضاعهم السكنية بشكل يضمن كرامتهم ويصون إنسانيتهم، بالإضافة إلى تمكينهم من الوصول إلى خدمات الماء الصالح للشرب الذي وصل إلى المنزل بعدما كانوا في ما قبل يقومون بجلبه من السقايات العمومية، إضافة إلى ربطهم بالكهرباء وشبكة الواد الحار. ومن جهة أخرى فقد مكن المشروع كذلك من تحسين الوضعية السوسيو اقتصادية للمستفيدين من

خلال فتح البعض منهم لمحات تجارية بالطابق الأرضي من المنزل، حيث مكنتهم من مزوالة أنشطة تجارية ومهنية حرة شكلت موردا قارا لهذه الأسر.

النظرة السلبية:

حسب أصحاب هذه النظرة، فإن المشروع بالرغم من ايجابياته الكثيرة، فإنه مع ذلك له سلبيات؛ منها ما يرتبط بطريقة الاستفادة من المشروع حيث تم تغييب التفرع العائلي من الاستفادة، بل اعتمدت الأكواخ كوسيلة لتحديد المستفيدين، كما أن الملكية المشتركة للعقار شكلت إحدى النقاط الجوهرية في الخلافات التي نشبت بين الجيران وبذلك افتقدت علاقات الجوار السابقة المألوفة بالفضاء القديم.

بينما يرى آخرون، أن الاستفادة من المشروع ترتب عنها زيادة المصاريف، لأن المستفيدين أصبحوا مضطرين إلى أداء فاتورة الكهرباء والماء بعدما كانوا في مرحلة سابقة لا يؤدون عن هذه الخدمات شيئا مطلقا.

وهناك من يرى أن هذه السياسة لا تبدو ناجعة على المدى البعيد؛ لأن كلفة العقار وخاصة السكن الاجتماعي في البلاد لا تزال مرتفعة جداً، مقابل قدرة شرائية في حالة تدهور مستمر، وهو الوضع الذي يدفع باتجاه ارتفاع وتيرة البناء العشوائي وتفاقم ظاهرة سكن الصفيح، مع انتشار سلوكيات غير قانونية من قبيل الرشى والابتزاز.

خلاصة :

بالرغم من تضارب آراء المستفيدين حول مشروع إعادة إيواء قاطني دوار السكويلة، بين من يرى فيه مشروعاً ناجحاً وإيجابياً، وبين نظرة سلبية للمشروع، فإنه بالرغم من كل هذا كشف عن العديد من القضايا التي برزت على السطح، وهي :

- أن طريقة الاستفادة المعتمدة لمعالجة مشكل السكن غير اللائق بدوار السكويلة، ولدت الجشع والطمع في الاستفادة من طرف المواطنين المستفيدين، إلى درجة أن كل حامل للبطاقة الوطنية أصبح يطمح إلى الحصول على حق الاستفادة بشكل منفرد.
- أصبح مشروع إعادة إيواء قاطني دوار السكويلة نموذجاً يحتدا به على أقل داخل عمالة مقاطعات سيدي البرنوصي، وخير دليل على هذا الواقع هو احتجاج بعض الدواوير التي شملتها مشاريع إعادة الإسكان؛ حيث أصبحوا يطالبون بمعاملتهم على قدر المساواة بدل استفادتهم من شقق.
- غياب إندماج كلي للسكان في الفضاء الجديد، وصعوبة التأقلم مع فكرة الملكية المشتركة بين الساكنة.
- عدم قدرة بعض الأفراد على التخلص من بعض الممارسات السابقة حيث نقل بعضهم الحيوانات المستعملة في جر العربات إلى جوار الفضاء الجديد، مما شوه المظهر العام لهذا الفضاء.
- عدم احترام الملك العام المجاور للفضاءات الجديدة واستعماله بشكل عشوائي مما ألحق أضراراً بالآخرين.
- تضرر الأحياء المجاورة من تجاوزات أفراد الساكنة الجديدة من جراء ممارساتهم الشخصية.

• الببليوغرافيا

- الوثائق الخاصة بالمشروع، شركة العمران - الدار البيضاء.
- إحصاء مكتب الدراسات للخبراء العرب TEAM Maroc، 2007.
- وثائق خلية تنسيق البرنامج العام للقضاء على السكن غير اللائق.
- لقاءات مباشرة مع بعض أعضاء اللجنة المحلية المكلفة بمتابعة المشروع.
- لقاءات مباشرة مع بعض السكان المستفيدين من المشروع.
- صور ميدانية للمشروع.



L'intertextualité dans le roman et le film

Laaroussi Elmostafa

Doctorant en Quatrième année

Profession : Professeur au lycée

Résumé

Depuis l'invention du cinématographe par les frères Lumière, le cinéma et la littérature — le roman en particulier — entretiennent des liens étroits, fondés sur un intérêt mutuel et une passion commune. Cette relation se construit à travers un processus d'ajustement constant. Il est souvent nécessaire de remanier le texte romanesque pour l'adapter à l'écran : soit le réalisateur préserve les personnages et l'intrigue **originaux** (une adaptation fidèle), soit il choisit de transformer l'œuvre littéraire (une adaptation libre, semi-fidèle ou de rupture). Dans bien des cas, le romancier s'avère être un « scénariste » généreux dont l'écrit facilite le passage à l'image. Ici, le concept d'intertextualité permet d'éclairer cette passerelle entre les deux arts, la rendant plus intelligible.

Dans le champ des études littéraires et, **par extension**, cinématographiques, l'intertextualité s'est imposée comme l'un des outils critiques majeurs. Non seulement ses définitions sont variables, voire polysémiques, mais ses limites demeurent poreuses, au point que l'on peut s'interroger : que recouvre réellement ce concept ? Le phénomène intertextuel se réduit-il à la seule présence objective d'un ou de plusieurs textes au sein d'un espace textuel unique ? **Par analogie**, ce dialogue entre les œuvres englobe aussi la danse, la peinture et d'autres formes artistiques comme le cinéma (le « film dans le film ») ou la photographie, dont la forme emblématique serait la citation. Dès lors, quelle place occupe l'adaptation au sein de ce vaste réseau ?

Mots-clés : littérature, roman, intertextualité, film, cinéma, adaptation

Corpus

1-Roman :

-L'enfant de Sable de Tahar Ben Jelloun

2-Les films

-Les Ailes Du désir de [Wim Wenders](#)

- Retour vers le futur de [Robert Zemeckis](#)

- Nhar Tzed Tfa Dow de Mohamed Karrat

Selon Bakhtine, les critiques de la littérature considèrent que tout support textuel repose, implicitement ou explicitement, sur la reprise d'autres textes similaires. Cette pratique est intrinsèque à la condition de l'écrivain qui, en tant que lecteur, devient le médiateur de voix multiples. Bakhtine affirme que le mot n'appartient à personne en propre ; il arrive à l'auteur déjà "habité" par les intentions et les échos des énonciations passées. Ainsi, l'œuvre devient un carrefour de voix — une **polyphonie** — où s'établit un dialogue permanent entre le texte présent et la vaste bibliothèque du monde.¹

A partir de ceci voici un tableau récapitulatif des concepts à mobiliser

Concept	Définition chez Bakhtine	Application au Cinéma / Roman
Le Dialogisme	La capacité d'un mot à entrer en relation avec d'autres mots/textes.	Un film répond à un roman, qui lui-même répond à un genre.
La Polyphonie	La présence de plusieurs voix indépendantes au sein d'une même œuvre.	La coexistence du point de vue de l'auteur et de celui du réalisateur.
Le Mot "Habité"	L'idée qu'un mot porte le sens que d'autres lui ont donné avant nous.	Reprendre un code visuel ou textuel déjà célèbre (ex: le mythe de Faust).

¹ Maziarczyk Anna. L'intertextualité et l'intermédialité au service du roman (doublement) dialogique. Romanica Cracoviensia, Volume 19 (2019), Volume 19, Issue 2, pp. 119-128

1-L'origine du concept d'intertextualité

Le concept d'intertextualité émerge à la fin des années 1960 au sein du groupe de la revue d'avant-garde *Tel Quel*, sous l'impulsion de l'écrivain Philippe Sollers. La philologue, la psychanalyste et la femme de lettres française Julia Kristeva qui théorise ce phénomène, le définissant comme une « interaction textuelle » fondamentale qui permet de voir « les différentes séquences (ou codes) d'une structure textuelle donnée comme autant de transformations de séquences (codes) issues d'autres textes ». Dans son ouvrage de référence, *Séméiotikè* (1969), elle précise : « *Le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte). [...] Tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins, comme double.* »²

Selon l'historien et théoricien russe Mikhaïl Bakhtine, le texte romanesque est perçu comme un **espace polyphonique** où s'entrecroisent le langage, la société et la culture. Pour Bakhtine, la littérarité d'une œuvre résulte de la fusion d'éléments linguistiques et culturels divers au sein d'un texte unique et singulier. En somme, la construction du texte littéraire repose sur la **confluence** et l'intégration de multiples textes antérieurs. Ces derniers agissent comme des codes que l'écrivain réemploie, faisant de l'œuvre un lieu de rencontre entre sa propre voix et celle d'autrui.

C'est entre 1968 et 1969, durant ce que l'on considère comme « l'âge d'or » du groupe **Tel Quel**, que le concept d'**intertextualité** s'impose dans le lexique de la critique d'avant-garde. Cette émergence s'articule autour de deux publications majeures qui ont théorisé les fondements esthétiques et politiques de ce groupe et de sa revue littéraire :

➤ **Théorie d'ensemble (1968)**

² Julia. Kristeva. *Séméiotikè*. Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1969, p. 84-85

Ce volume collectif, publié aux éditions du Seuil, constitue le manifeste théorique du groupe. Il porte l'empreinte intellectuelle de figures majeures telles que **Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida, Philippe Sollers et Julia Kristeva**. L'ouvrage marque une rupture épistémologique en proposant une nouvelle approche de l'écriture, conçue non plus comme une expression de l'intériorité, mais comme un système de signes en mouvement.

➤ **Sèmiôtikè. Recherches pour une sémanalyse (1969)**

Dans ce recueil d'articles rédigés entre 1966 et 1969, **Julia Kristeva** formalise la notion d'intertextualité en s'appuyant sur les travaux du théoricien soviétique **Mikhaïl Bakhtine**. Elle y déconstruit les concepts métaphysiques traditionnels — tels que l'unité du sujet, la stabilité du sens ou la vérité absolue.

Chez **Philippe Sollers**, cette révolution théorique se traduit par un refus catégorique de la conception classique du texte. Il s'oppose à l'image d'une œuvre close, rigide et figée, dont la valeur résiderait dans la préservation d'une forme originale ou d'une intention d'auteur unique. Pour Sollers, le texte est au contraire un espace de dialogue et de transformation. En s'appropriant le concept bakhtinien de « dialogisme », il définit ainsi l'intertextualité : « *Tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur.* »³

Julia Kristeva approfondit sa théorie de l'intertextualité dans son essai « **Problème de la structuration du texte** » (intégré plus tard dans l'ouvrage *Le texte du roman*, 1970). Pour illustrer ce concept, elle s'appuie sur l'analyse du roman du XVe siècle, Jehan de Saintré⁴ d'Antoine de la Sale. Selon Kristeva, l'intertextualité ne doit pas être réduite à une simple étude des sources ou des influences. Elle la définit comme une « *Interaction textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte* ». Dans cette perspective, l'œuvre devient un carrefour

³ Philippe SOLLERS, « Écriture et révolution », in *Tel Quel : Théorie d'ensemble*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel Quel », 1968 ; rééd. coll. « Points ».

⁴ WOLFZETTEL, Friedrich. « Le Petit Jehan de Saintré : une "Éducation sentimentale" du XVe siècle ? », in *Le Romanesque aux XIVe et XVe siècles*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, pp. 173-186.

où « *dans l'espace d'un texte plusieurs énoncés pris à d'autres textes se croisent et se neutralisent.*⁵ »

➤ Pourquoi l'exemple de *Jehan de Saintré* ?

Le choix de ce roman médiéval est stratégique pour la théoricienne. Kristeva y voit un texte « charnière » marquant la transition entre l'épopée (ou le discours courtois) et le roman moderne.

- **La mosaïque de citations :** *Jehan de Saintré* incorpore des discours hétérogènes : des codes de chevalerie, des sermons didactiques, des citations latines et des éléments de la culture populaire.
- **Le mécanisme de neutralisation :** En faisant cohabiter ces différents registres, le texte les « neutralise ». Par exemple, le discours idéaliste de la chevalerie est confronté à la réalité prosaïque (voire cynique) de l'intrigue, ce qui transforme la portée originale de chaque énoncé pour créer une structure narrative nouvelle.

En somme, pour Kristeva, le texte est une **mosaïque de citations** où chaque segment est l'absorption et la transformation d'un autre texte, faisant de l'écriture un acte de redistribution du langage.

2-Qu'est-ce Que L'intertextualité

« *Intertextuel : adjectif masculin singulier. Relatif à l'intertextualité, aspect fondamental d'un texte qui renvoie à d'autres textes littéraires.* »⁶ Encore « *Le mot intertextualité est un néologisme forgé par Julia Kristeva en 1967. Les racines dont il est composé sont aisément identifiables : le préfixe latin, « inter », établit l'idée d'une relation qui se fait entre les textes. Le mot « texte », de son côté, pose un certain nombre de problèmes, sa définition variant dans le sens commun ou les sciences du langage.* »⁷

⁵ Encyclopædia Universalis, volume Corpus, Paris, 1989, pp.514-516. Republié en 1998 dans Dictionnaire des Genres et notions littéraires, Encyclopædia Universalis, - Albin Michel, p. 371-378.

⁶ <https://www.universalis.fr/dictionnaire/intertextuel/>

⁷ Gignoux, Anne Claire, *Initiation à l'Intertextualité*. Ellipses, Paris, 2005.p7

« L'intertextualité serait [...] le fait que toute écriture se situe toujours parmi les œuvres qui la précèdent et qu'il n'est jamais possible de faire table rase de la littérature. »⁸

« L'intertextualité serait [...] le fait que toute écriture se situe toujours parmi les œuvres qui la précèdent et qu'il n'est jamais possible de faire table rase de la littérature. »⁹

Selon les données précédentes, nous en déduisons que « L'intertextualité est le mouvement par lequel un texte récrit un autre, et l'intertexte l'ensemble des textes qu'une œuvre répercute, qu'il se réfère à lui *in absentia* (par exemple s'il s'agit d'une allusion) ou l'inscrive *in praesentia*) ». ¹⁰ (Il en va de même pour la citation)

De plus, l'intertexte est un objet facile à repérer, à dégager et à identifier, mais il peut être difficile à extraire et à déterminer, comme le démontrent ces deux extraits du roman *Du côté de chez Swann*, de Proust.

➤ L'intertexte dans *Du côté de chez Swann*

L'intertextualité se manifeste de manière particulièrement explicite dans ce premier passage. Ici, l'intertexte est **aisément identifiable** : il peut être détaché du fil narratif pour être identifié comme un fragment emprunté.

Dans cette scène, Proust met en scène le personnage de Françoise (ou de la tante Léonie, selon le contexte de la servante Eulalie). Le narrateur écrit : « *Les personnages flatteuses savent se faire bienvenir et ramasser les pépètes ; mais patience, le bien Dieu les punit tout par un beau jour* », elle disait, avec un regard latéral et l'insistance de Joas qui pensait uniquement à *Athalie* lorsqu'il prononçait ses mots. : « *le bonheur des méchants comme un torrent s'écoule* ». ¹¹

Ce passage illustre parfaitement ce que la théorie littéraire nomme la **citation in praesentia** :

- **L'identification de la source** : Le lecteur cultivé reconnaît immédiatement le vers issu d'*Athalie* de **Jean Racine** (Acte II, scène 7).

⁸ Piégay-Gros, Nathalie, *Introduction à l'Intertextualité*. Dunod, Paris, 1996, p 7

⁹ ibid

¹⁰ ibid

¹¹ Proust, *Du Côté De Chez Swann*, Gallimard, 1913, p230

- **Le décalage stylistique** : Proust crée un contraste saisissant entre le langage populaire et fautif du personnage (« ramasser les pépètes », « punit tout ») et la noblesse de l'alexandrin racinien.
- **La fonction de la référence** : En comparant l'attitude du personnage à celle de Joas, Proust utilise l'intertextualité pour donner une dimension quasi biblique et théâtrale à une scène de la vie quotidienne provinciale. L'intertexte n'est pas seulement « collé » au récit ; il sert à caractériser la psychologie du personnage et son sens du drame.

L'intertextualité complexe : de la citation à l'incorporation

Si le premier extrait de Proust utilisait la citation comme un bloc détachable, ce second passage, situé au moment des adieux aux aubépines, illustre une forme d'intertextualité beaucoup plus diffuse et difficile à isoler. Quelques pages plus loin, le narrateur décrit son émotion lors du départ de Combray : *«[...]ma mère me trouva en larmes [...] en train de dire adieu avec aubépines, entourant de mes bras , les branches piquantes, et, comme une princesse de tragédie à qui pèseraient ces vains ornements, ingrat envers l'importune main qui en formant tous nœuds avait pris soin sur mon front d'assembler mes cheveux-foulant aux pieds mes papillotes arrachées et mon chapeau neuf »*¹².

Dans son ouvrage *Introduction à l'intertextualité*, Nathalie Piégay-Gros cite un passage de Proust : *« comme une princesse de tragédie à qui pèseraient ces vains ornements, ingrat envers l'importune main qui en formant tous ces nœuds avait pris soin sur mon front d'assembler mes cheveux »*¹³. Ce passage fait référence à la pièce de théâtre *Phèdre* de Racine, et plus précisément aux vers 157-160 auxquels il renvoie explicitement : *« Que ces vains ornements, que ces voiles me pèsent ! Quelle importune main en formant tous ces nœuds Appris soin sur mon front d'assembler mes cheveux ? »*¹⁴.

3-L'intertextualité : une dynamique textuelle

¹² Marcel Proust, *À la Recherche du temps perdu*, Gallimard, 1987, v. 1, p. 14 3

¹³ Marcel.Proust,P 307

¹⁴ Jean Racine, *Phèdre et Hippolyte*,Edit Claude Barbin,Paris,1677, acte 1, scène 3

Dans *Séméiotikè*, **Julia Kristeva** explique que l'intertextualité ne se réduit pas à la simple reproduction d'un texte antérieur — même déformé — mais constitue une dynamique textuelle permanente.

En 1974, dans *La Révolution du langage poétique*, elle précise cette définition en affirmant que l'intertextualité n'est jamais une reproduction ou une imitation. Ce phénomène s'inscrit ainsi dans une conception du texte comme « productivité ». Toutefois, cette notion de productivité est étroitement liée à l'intertextualité que Barthes présente dans un article intitulé *Théorie du texte*, pour l'un des volumes de l'*Encyclopædia Universalis*. D'après lui « *Le texte est une productivité. Cela ne veut dire qu'il est le produit d'un travail (tels que pouvaient l'exiger la technique de la narration et la maîtrise du style), mais le théâtre même d'une production où se rejoignent le producteur du texte et son lecteur ; le texte « travaille », à chaque moment et de quelque côté qu'on le prenne ; même écrit (fixé), il n'arrête pas de travailler, d'entretenir un processus de production. Il déconstruit la langue de communication, de reproduction ou d'expression (là où le sujet individuel ou collectif, peut avoir l'illusion qu'il imite ou s'exprime) et reconstruit une autre langue* »¹⁵

4-L'intertextualité : un effet de lecture

Gérard Genette définit l'**intertextualité** comme une relation de « coprésence » entre deux ou plusieurs textes. Il s'agit d'un ensemble de relations où un texte est effectivement présent dans un autre, sous des formes variées telles que la **citation** (la forme la plus explicite), le **plagiat** (emprunt non déclaré) ou l'**allusion** (la plus implicite). La distinction entre ces pratiques repose donc essentiellement sur le degré de visibilité et d'explicitation du lien intertextuel.

Par ailleurs, la **paratextualité** constitue une autre dimension de ce que Genette appelle la « transtextualité ». Il la définit ainsi : « [...] la relation, généralement moins explicite et plus distante, que, dans l'ensemble formé par une œuvre littéraire, le texte proprement dit entretient avec ce que l'on ne peut guère nommer que son paratexte : titre, sous-titre, intertitres ; préfaces, postfaces, avertissements, avant-propos, etc. ; notes marginales,

¹⁵ Roland, Barthes. "Théorie du texte." *Études à l'École pratique des hautes études* 1974.p4

*infrapaginales, terminales ; épigraphes ; illustrations ; prière d'insérer, bande, jaquette, et bien d'autres types de signaux accessoires, autographes ou allographes, qui procurent au texte un entourage (variable) et parfois un commentaire.. [...] »¹⁶. Ainsi, la **paratextualité** englobe tous les éléments qui entourent le texte principal (notes, titres, préfaces, etc.) et qui orientent sa réception par le lecteur.*

En outre, la **métatextualité** lie un texte à un autre qui en parle, sans nécessairement le citer, voire sans le nommer. Pour Genette, il s'agit de la relation de commentaire par excellence : « *C'est, par excellence, la relation critique.* »¹⁷

Contrairement à l'intertextualité qui est une relation de coprésence, la **métatextualité** est une relation de réflexion ou d'analyse.

Enfin, l'**architextualité** constitue, selon Genette, la catégorie la plus abstraite et la plus implicite. Elle désigne une relation « tout à fait muette » qui lie le texte à son code générique (roman, poésie, essai) ainsi qu'à son mode d'énonciation et son type de discours. Cette relation peut parfois être rendue explicite par une mention paratextuelle sur la couverture, comme les mentions « roman » ou « récit ». Toutefois, Genette précise que : « *c'est loin d'être toujours le cas, soit que la réponse paraisse évidente, soit, cas plus intéressant, qu'il s'agisse d'œuvres complexes, protéiformes, de rupture.* [...] »¹⁸. L'architextualité est donc ce qui détermine l'appartenance d'une œuvre à un genre, même lorsque l'auteur choisit de ne pas le nommer explicitement

Après avoir brièvement défini les premières catégories, Genette consacre l'essentiel de son ouvrage à l'**hypertextualité**. Cette notion met l'accent sur la dérivation d'une œuvre par rapport à une autre : « *J'entends par là toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle de commentaire.* [...] »¹⁹

¹⁶ Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, p. 11.

¹⁷ Ibid, p.11

¹⁸ Ibid., p.12

¹⁹ Ibid, p.13

Pour Genette, l'hypertexte ne pourrait exister sans l'**hypotexte**, dont il provient par un processus de transformation (comme la parodie) ou d'imitation (comme le pastiche). Contrairement à la **métatextualité**, l'**hypertextualité** n'analyse pas l'œuvre source, elle s'en sert de socle pour créer une œuvre nouvelle.

En résumé, Gérard Genette considère l'intertextualité comme l'une des cinq branches de la **transtextualité**. Son approche permet de dépasser une vision strictement imitative de la littérature, qui négligerait les formes implicites de réécriture ainsi que les relations complexes de dérivation entre les textes.

Pour synthétiser les apports des auteurs mentionnés (**Kristeva, Barthes, Genette**), nous pouvons nous appuyer sur la définition du *Petit Larousse* :

« Intertextualité : ensemble de relations qu'un texte littéraire, entretient avec un autre, ou avec d'autres, tant au plan de sa création (par la citation, le plagiat, l'allusion, le pastiche, etc.), qu'au plan de sa lecture et de sa compréhension, par les rapprochements qu'opère le lecteur »²⁰.

Ainsi, la littérature et le cinéma peuvent être considérés comme des champs de pratiques intertextuelles. Ils sont en interaction constante avec les discours qui les entourent et s'inscrivent mutuellement dans d'autres réseaux de sens. Ce dialogue entre les œuvres montre que toute création est, par nature, un tissage de références antérieures.

5- Les formes de l'intertextualité

Les relations de **coprésence** entre deux ou plusieurs textes constituent le premier type de lien **transtextuel**. Genette les définit comme la présence effective d'un texte dans un autre, se manifestant par la citation, l'allusion [ou] le plagiat. À cette typologie, **Annick Bouillaguet** ajoute une quatrième forme : la « **référence** ». Ces relations de coprésence sollicitent activement le lecteur, l'invitant à reconstruire le sens implicite — et parfois fragmentaire — qui naît de cette rencontre textuelle.

Le second type concerne les relations de **dérivation**, fondées sur les deux grandes pratiques de l'hypertextualité : la **parodie** (qui consiste en la transformation d'un texte) et le **pastiche**

²⁰ Le petit Larousse, Edition 2003

(qui relève de l'imitation d'un style). Toutefois, dans le cadre de notre étude, nous nous limiterons aux relations du premier type (la coprésence).²¹

- La **citation** consiste en l'insertion d'un extrait d'un texte ou d'un propos antérieur au sein d'un nouveau discours, qu'il soit écrit ou oral. Il s'agit de la forme la plus explicite d'intertextualité : elle s'impose au lecteur de manière évidente et, contrairement à l'allusion, elle ne requiert pas nécessairement « une certaine érudition » pour être identifiée comme un emprunt.

Comme le souligne **Tiphaine Samoyault**, la citation est un procédé codifié : « *Elle est immédiatement repérable grâce à l'usage des marques typographiques spécifiques. Les guillemets, les italiques, l'éventuel décrochement du texte cité distinguent les fragments empruntés* ». ²²

Ainsi, par ces indices visuels, l'auteur signale au lecteur la présence d'une « voix » étrangère au sein de son propre récit, garantissant ainsi la transparence de l'emprunt.

Selon Antoine Compagnon, dans son ouvrage fondamental *La Seconde Main ou le travail de la citation*, l'acte de citer dépasse la simple répétition : « *La plus grande attention doit être accordée à son identification et à son interprétation : le choix du texte cité, les limites de son découpage, les modalités de son contexte inédit... sont autant d'éléments essentiels à sa signification.* » ²³

La citation permet aux auteurs de mettre en évidence leurs idées et d'étayer leur vision du monde. Elle constitue parfois un levier indispensable pour renforcer la valeur esthétique d'un texte. Bien qu'elle soit généralement repérable par des marques typographiques (italiques, guillemets), sa force réside dans son intégration au nouveau récit.

À ce titre, *L'Enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun illustre parfaitement ce travail de « seconde main ». L'auteur n'invente pas ces fragments, mais il **intègre** et **réinterprète** des versets du

²¹ Ferkane Razika, Analyse intertextuelle de L'enfant de sable de Tahar BEN JELLOUN, Mémoire pour l'obtention du diplôme de master en langue française Option : Science des textes littéraires français et d'expression française, Université de Béjaia Faculté des lettres et des langues Département de Français, 2015, p 9

²² Tiphaine Samoyault, L'intertextualité, mémoire de la littérature, Paris, Nathan, 2001, p.134

²³ Antoine Compagnon, La seconde main ou le travail de la citation, Paris, Seuil, 1979, p.65

Coran, invoque des noms de poètes mystiques et insère des vers issus de la poésie soufie. Cette pratique crée un dialogue entre le sacré, la tradition poétique et la fiction contemporaine.

A-La citation dans le roman : *L'enfant de sable*

Tahar Ben Jelloun compte parmi les auteurs majeurs ayant contribué à l'enrichissement de la **littérature maghrébine d'expression française**. Son œuvre se caractérise par une grande richesse intertextuelle, comme en témoignent les nombreux exemples de citations parsemant ses récits.

Dans le cadre de notre étude de l'**intertexte coranique**, nous avons observé que le premier verset mentionné apparaît en langue arabe. Ce fragment sacré surgit lors de la lecture, par le conteur, du journal intime du personnage principal, Ahmed. Cette présence de l'arabe au sein d'un texte français crée un espace de bilinguisme qui souligne la dimension spirituelle et culturelle de l'œuvre.

إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ الْآيَةُ 160 من سورة آل عمران

« Si Dieu vous donne la victoire, personne ne peut vous vaincre »²⁴, sourate III (La famille d'Imran), verset 160

Ahmed fait ensuite référence à un **hadith** pour exprimer son désir de se marier et affirmer son droit à l'union conjugale : « Père, tu m'as fait homme, je dois le rester. Et, comme dit notre Prophète bien-aimé "un musulman complet est un homme marié" »²⁵

Ces exemples sont mobilisés par l'auteur de façon claire et explicite. L'intertexte sacré revêt ici une fonction éducative, didactique et pédagogique : l'auteur semble vouloir éclairer un lecteur pour qui l'islam peut être méconnu, expliquant ainsi la portée des versets ou des paroles prophétiques. En intégrant ces références, **Tahar Ben Jelloun** ne se contente pas de citer ; il donne les clés de compréhension nécessaires pour saisir les enjeux socioculturels et religieux qui pèsent sur le destin de son personnage.

En ce qui concerne l'intégration du soufisme dans le roman de Tahar Ben Jelloun, on observe une présence marquante de poètes mystiques et soufis. Le correspondant anonyme d'Ahmed

²⁴Tahar Ben Jelloun, *L'Enfant de sable*, Éditions du Seuil, Paris, 1985, p. 51.

²⁵ Ibid. p.51

insère ainsi, dans l'une de ses lettres, des vers du célèbre poète mystique égyptien **Ibn Al-Fârid** (XIIIe siècle) :

Et si la nuit t'enveloppe et enfouit en leur solitude

[Ces demeures]

Allume de désir en leur noirceur un feu²⁶

L'évocation du soufisme dans *L'Enfant de sable* charge le récit d'une symbolique liée à la lumière, à la passion dévorante, au mystère et à l'ascèse. Cette présence permet de déceler un véritable **intertexte soufi** qui double la trame narrative d'une dimension métaphysique.

En conclusion, la citation dans l'œuvre de Tahar Ben Jelloun remplit des fonctions multiples. Ce procédé convoque des noms de poètes, des hadiths, des versets coraniques et des fragments de poésie soufie. Les auteurs utilisent la citation non seulement pour illustrer leurs idées ou défendre leurs points de vue, mais aussi pour ancrer le récit dans une tradition culturelle vaste. Cette forme intertextuelle assure, en définitive, la richesse esthétique et la profondeur symbolique des textes.

B -la citation dans le film

Le dialogue entre la littérature et le cinéma s'illustre de manière exemplaire dans le film *Les Ailes du désir* (1987) de **Wim Wenders**, où les citations du poète et dramaturge **Peter Handke** occupent une place centrale. Le poème intitulé « Lied Vom Kindsein » (Chanson de l'enfance) traverse l'œuvre comme un leitmotiv, scandant les réflexions existentielles des personnages :

Pourquoi suis-je moi et pourquoi pas toi ?

Pourquoi suis-je ici et pourquoi ... pas là ?

Quand commence le temps et où finit l'espace ?

La vie sous le soleil n'est pas qu'un rêve ?

Ce que je vois, entend et sens, n'est-ce pas... simplement l'apparence d'un monde devant le monde ?

²⁶ Ibid., p.92

Le mal existe-t-il vraiment avec des gens qui sont vraiment les mauvais ?

*Comment se fait-il que moi qui suis moi, avant de le devenir je ne l'étais pas, et qu'un jour moi...
qui suis moi, je ne serais plus ce moi que je suis ?*

Le mal existe-t-il vraiment avec des gens qui sont vraiment les mauvais ?

*Comment se fait-il que moi qui suis moi, avant de le devenir je ne l'étais pas, et qu'un jour moi...
qui suis moi, je ne serais plus ce moi que je suis ?²⁷*

Un autre extrait de Handke vient renforcer cette quête d'identité et de liberté au sein du film :

Je ne pourrais pas dire qui je suis.

Je n'en ai pas la moindre idée.

Je suis quelqu'un sans origine, sans histoire, sans pays et j'y tiens.

Je suis là, je suis libre, je peux tout m'imaginer.

Tous est possible.

Je n'ai qu'à lever les yeux et je redeviens le monde.²⁸

L'insertion de ces textes poétiques transforme le film en une méditation philosophique, illustrant parfaitement la manière dont le cinéma s'approprie le langage littéraire pour lui donner une nouvelle résonance visuelle et sonore.

5-2 La référence

À l'instar de la citation, la **référence** constitue un exemple explicite d'intertextualité, bien que son fonctionnement diffère. Contrairement à la citation, elle n'expose pas le texte source, mais instaure une relation dite « **in-absentia** » : le lecteur est renvoyé à une œuvre sans que celle-ci ne soit textuellement reproduite.

Il est important de noter que la « référence » ne figure pas dans la typologie initiale de Gérard Genette ; elle a été théorisée par **Annick Bouillaguet** pour compléter les formes de coprésence.

²⁷ Peter Handke, *Lied Vom Kindsein* (« Lorsque l'enfant était enfant »), 1983. Poème écrit spécifiquement pour le film *Les Ailes du désir* (*Der Himmel über Berlin*), réalisé par Wim Wenders en 1987.

²⁸ *ibid*

Dans cette perspective, la référence souligne une relation orientée vers un intertexte extérieur. Elle repose sur une méthode qui « *n'expose pas le texte cité, mais y renvoie par un titre, un nom d'auteur, de personnage ou l'exposé d'une situation spécifique.* »²⁹

Ainsi, la référence fait appel à la mémoire culturelle du lecteur. Par exemple, mentionner simplement « le complexe d'Œdipe » ou « une passion digne de Phèdre » constitue une référence : le texte source est absent, mais son évocation suffit à en importer le sens.

A- La référence dans le roman

Il convient de souligner que Ben Jelloun s'appuie sur des références culturelles et spirituelles profondes pour ancrer son écriture dans l'univers arabo-musulman. Dans *L'Enfant de sable*, le narrateur Amar propose une conclusion à l'histoire d'Ahmed en marquant une rupture nette entre la foi intérieure et le pouvoir institutionnel. Il affirme :

« (...) *l'islam que je porte en moi est introuvable, je suis un homme seul et la religion ne m'intéresse pas vraiment. Mais leur parler d'Ibn Arabi ou d'El Hallaj aurait pu me valoir des ennuis.* »³⁰

Ici, la simple mention de ces deux grands noms du soufisme (Ibn Arabi et Al-Hallaj) fonctionne comme une **référence** : le texte ne cite pas leurs œuvres, mais évoque leur héritage pour symboliser une quête de vérité spirituelle qui entre souvent en conflit avec l'orthodoxie religieuse et politique.

Par ailleurs, la correspondance adressée à Ahmed renforce cette dimension mystique. Le correspondant anonyme y confesse son inclination pour le sacré :

« *Mes passions, vous les connaissez : la fréquentation de quelques poètes mystiques et la marche sur vos pas...J'enseigne à des étudiants l'amour de l'absolu.* »³¹

²⁹ Tiphaine Samoyault, *L'intertextualité, mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 2001, p.3

³⁰ Tahar Ben Jelloun, *L'Enfant de sable*, Éditions du Seuil, Paris, 1985, p. 146.

³¹ Ibid. p.104

Il conclut la lettre avec une expression qui, selon Alina Gageatu-Ionicescu, « *semble puisée dans le trésor des lumières soufies* »³² : « *A vous la lumière de ce printemps.* »³³

Cette clôture épistolaire témoigne de l'imprégnation de l'esthétique soufie dans la prose de Ben Jelloun, où la « lumière » devient le symbole d'une connaissance ésotérique partagée entre les personnages.

L'Enfant de sable est une œuvre profondément imprégnée des pratiques religieuses et rituelles. Tahar Ben Jelloun relate ainsi la célébration du baptême d'Ahmed : « *La fête du baptême fut grandiose. Un bœuf fut égorgé pour donner le nom : Mohammed Ahmed, fils de Hadj Ahmed.* »³⁴ Ces lignes font directement référence à la **Sunna** du Prophète, et plus précisément au rituel du sacrifice nommé « **aqiqa** ». En Islam, ce rite est accompli pour célébrer la naissance d'un enfant : « *La "aqiqa" est le nom que porte la bête à sacrifier à l'occasion de la nouvelle naissance* »³⁵ À ce propos, le hadith souligne l'importance du septième jour dans la vie du nourrisson : « *chaque nouveau-né est tributaire de sa Aqiqa, qui est sacrifiée le septième jour. Son crâne est aussi rasé et un nom lui est donné ce jour-là* ». [Authentique, sahih Ibn Mâjah]³⁶

Ce passage illustre comment l'intertextualité rituelle permet à l'auteur d'ancrer son récit dans une réalité sociologique et religieuse concrète, tout en renforçant la solennité de l'entrée d'Ahmed (fille élevée en garçon) dans la sphère publique masculine.

De plus, en s'appuyant sur les prescriptions de la **Sunna**, l'auteur décrit avec une précision chirurgicale la scène de la circoncision d'Ahmed. Ce passage illustre le paroxysme du simulacre orchestré par le père : « *Le père pensait à l'épreuve de la circoncision (...) Figurez-vous qu'il a présenté au coiffeur-circonciseur son fils, les jambes écartées, et quelque chose été*

³² Alina Gageatu-Ionicescu, *Lectures de sable. Les récits de Tahar Ben Jelloun*, thèse de doctorat, Université Rennes 2, 2009, p. 222.

³³ Tahar. Ben Jelloun, op.cit. p.104

³⁴ Tahar. Ben Jelloun, op.cit. p.29

³⁵ <http://salafiya.site.voila.fr/index.html>

³⁶ *ibid*

effectivement coupé, que le sang a coulé, éclaboussant les cuisses de l'enfant et le visage du coiffeur. »³⁷

Dans cette scène, l'intertexte rituel est détourné pour servir la supercherie. Alors que la circoncision est normalement le signe physique de l'appartenance au sexe masculin et à la communauté des croyants, elle devient ici le théâtre d'une mutilation symbolique où le père « coupe » un morceau de peau (ou de chair) pour simuler un acte impossible sur un corps féminin. La précision des détails, comme le sang qui éclabousse, renforce la violence de ce rite de passage dévoyé.

La circoncision est une pratique fondamentale de l'islam, dont la tradition remonte au prophète Ibrahim. Ce rite est ancré dans la **Fitra** (la nature humaine), comme l'atteste ce hadith célèbre :

« Cinq pratiques sont inhérentes à la nature humaine : la circoncision, l'épilation du pubis, la taille des moustaches, la coupe des ongles et l'épilation des aisselles. » [Sahih Al-Bukhari et Muslim]³⁸

En se basant sur ces deux pratiques islamiques, Tahar Ben Jelloun parvient à faire passer le protagoniste Ahmed, qui est en fait une fille, au statut de mâle afin de préserver l'héritage familial convoité par les oncles.

En s'appuyant sur ces deux rituels majeurs (la *Aqiqa* et la circoncision), Tahar Ben Jelloun montre comment le père parvient à imposer à Ahmed, pourtant née fille, un statut de mâle aux yeux de la communauté. L'intertexte religieux est ici utilisé comme un instrument de légitimation sociale et juridique, visant avant tout à préserver l'héritage familial convoité par les oncles. Le sacré devient ainsi le garant d'un mensonge identitaire destiné à contourner les règles successorales traditionnelles.

B-La référence dans le film

Les différentes scènes du film "**Nhar tzad tfa do**" de Mohamed Karrat engendrent de

³⁷ Tahar . Ben Jelloun, op.cit. pp.31-32

³⁸ www.halal.fr

nombreuses de références à d'autres créations, productions, œuvres et personnages. Ces emprunts, parfois dissimulés, légitiment l'usage du concept d'**intertextualité** (ou d'intermédialité) au sein de la production cinématographique marocaine.

Dès l'ouverture, le film affirme sa **tonalité comique**. Cependant, l'avant-dernière séquence cristallise la dimension dramatique de l'œuvre : elle met en scène la lutte éternelle — ou l'équilibre fragile — entre le bien et le mal. L'alternance entre ces deux registres permet de définir habilement l'originalité du film, que l'on peut classer comme une **comédie dramatique**.

Une scène du film constitue une allusion directe à la célèbre nouvelle de Maupassant, *Le Horla*. Dans l'œuvre originale, le héros, tourmenté par un être invisible qui habite sa demeure, décide de s'en débarrasser en mettant le feu à sa propre maison. Dans le film, cette référence s'insère par le biais d'une **mise en abyme** : le protagoniste, Saïd (interprété par Rachid El Ouali), assiste à une pièce de théâtre où un acteur déclame un soliloque inspiré de la nouvelle.

Lors de cet aparté, l'acteur mentionne cet être invisible qui **envenime son existence**. Confronté à l'impossibilité de s'en débarrasser, il prend la décision radicale de le brûler. Il enflamme alors symboliquement une boîte rappelant son domicile. Le basculement vers le comique s'opère lorsque, pour susciter le rire du public, l'extincteur tombe en panne au moment où l'incendie commence à se propager de manière incontrôlée.

Enfin, le film multiplie les clins d'œil à d'autres formes artistiques et médiatiques, telles que :

- **Le théâtre** (à travers le format du *one-man-show*) ;
- **Le clip vidéo** et les **dessins animés** ;
- **La télévision** et les nouveaux usages liés au **téléphone portable**.

5-3 L'allusion

Contrairement à la citation, l'**allusion** est une forme d'intertextualité **implicite**. Elle exige de la part du lecteur une certaine érudition, car celui-ci est invité à identifier par lui-même le ou les textes auxquels l'auteur fait référence. C'est pourquoi l'allusion sollicite l'intelligence et la mémoire culturelle du destinataire. Selon Gérard Genette, elle se définit comme : « *Un énoncé*

dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions. »³⁹

L'allusion, souvent comparée à la citation, se caractérise par sa finesse et sa nuance. Charles Nodier (cité par Nathalie Piégay-Gros) souligne d'ailleurs cette distinction avec la citation : « *Une citation proprement dite n'est jamais que la preuve d'une érudition facile et commune, mais une belle allusion est quelque fois le sceau d'un génie.* »⁴⁰ En tant que pratique intertextuelle, l'allusion permet de saisir la relation étroite entre **ce qui est dit** et **ce qui est suggéré** (le non-dit).

A-L'allusion dans le roman

Dans *L'Enfant de sable*, plusieurs passages font écho au texte coranique de manière allusive, permettant de souligner la profondeur de la tragédie identitaire qui se joue.

« *Que de fois il se remémora l'histoire des Arabes d'avant l'islam qui enterraient leurs filles vivantes !* »⁴¹

Le romancier décrit l'état émotionnel du père d'Ahmed, hanté par la naissance successive de sept filles. Il éprouve constamment des pensées sur son malheur en déclarant qu'il aurait pu être « *une fille aurait pu suffire.* »⁴²

Cet extrait constitue une **allusion directe** aux versets 8 et 9 de la **Sourate At-Takwir**, où il est question du jugement dernier :

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (9) الآية 8 و9 من سورة التكوير

« *Et qu'on demandera à la fillette enterrée vivante, pour quel péché elle a été tuée.* »

Une autre allusion, traitant le même thème, concerne l'attitude du père envers ses sept filles : « *Nom pas de la haine, mais d'indifférence. (...) Il faisait tout pour les oublier, pour les chasser de sa vue. (...) Il disait que son visage était habité par la honte...* »⁴³

³⁹ Gérard. Genette, op.cit. p.08

⁴⁰ ⁴⁰ Piégay -Gros, Nathalie, *Introduction à l'Intertextualité*. Dunod, Paris, 1996.p.52

⁴¹ Tahar. Ben Jelloun, op.cit. p.17

⁴² Ibid.p17

⁴³ Ibid.p17

Cette description renvoie implicitement au verset 58 de la **Sourate An-Nahl**, qui dépeint la réaction des pères de l'époque préislamique (la *Jahiliyya*) face à la naissance d'une fille :

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ *الاية 58 من سورة النحل*

« Et lorsqu'on annonce à l'un d'eux une fille, son visage s'assombrit et une rage profonde l'envahit ».

Ces allusions mettent en lumière le poids des mentalités au sein d'une structure sociale patriarcale. **Tahar Ben Jelloun** suggère que l'injustice liée à la condition des femmes prend racine dans une culture qui privilégie systématiquement l'homme et dévalorise le féminin. L'auteur souligne que toute transformation de la condition féminine est nécessairement entravée par cette « mentalité de la honte », héritée d'un passé lointain mais toujours latent. La lutte contre la soumission des femmes implique donc, inévitablement, une métamorphose profonde des mentalités et des structures culturelles.

B-L'allusion dans le film

Tout comme en littérature, de nombreux réalisateurs empruntent des scènes à des films anciens ou font référence à des œuvres et des images passées. L'allusion ne se limite pas au texte écrit : on la retrouve à la télévision, dans la musique, au cinéma et dans les arts en général. *Retour vers le futur* (1985) de **Robert Zemeckis** s'ouvre ainsi sur une scène où une multitude d'horloges sont synchronisées. La caméra balaie la pièce en un plan d'ensemble, révélant tous les types d'horloges possibles, dont certaines sont même posées au sol.

Dès cette séquence inaugurale, le spectateur peut apercevoir un petit automate représentant un homme suspendu aux aiguilles d'une horloge. Cette image crée une symétrie avec la fin du film, où le personnage de Doc se retrouve dans une situation identique. Par ce clin d'œil, le réalisateur rend hommage au film *Monte là-dessus !* (1923) avec Harold Lloyd. On assiste alors à un écho visuel amusant : deux « Lloyd » (l'acteur original Harold et le personnage de Doc, interprété par Christopher Lloyd) se retrouvent accrochés à une horloge !

Conclusion

L'intertextualité, concept théorisé par **Julia Kristeva** dans les années 1960, a révolutionné notre manière de percevoir la création. En s'appuyant sur les travaux de Mikhaïl Bakhtine, Kristeva démontre qu'aucune œuvre n'est une île : chaque texte ou film se construit comme une « mosaïque de citations » où les voix du passé rencontrent celles du présent. Cette dynamique repose sur deux piliers : la **relation**, qui établit un pont entre les époques, et la **mutation**, qui transforme l'ancien pour lui donner un sens nouveau dans un contexte différent.

Si ce phénomène trouve son origine dans la littérature, il s'épanouit pleinement dans le septième art. Filmer, c'est inévitablement dialoguer avec les images qui nous ont précédés. L'hommage de Robert Zemeckis à Harold Lloyd dans *Retour vers le futur* illustre parfaitement cette réalité : l'image ne se contente pas d'être copiée, elle est réinventée pour servir un nouveau récit.

En définitive, l'intertextualité transforme le spectateur en un acteur essentiel de l'œuvre. Elle fait appel à sa **mémoire culturelle** et à sa sagacité. L'œuvre devient alors un espace de jeu et de reconnaissance où le plaisir naît de la capacité du récepteur à déchiffrer ces échos cachés. Plus qu'un simple procédé technique, l'intertextualité est le moteur de la vitalité artistique : elle assure la continuité de la culture tout en permettant sa constante réinvention.

Bibliographie :

- BARTHES, Roland. « Théorie du texte », *Études à l'École pratique des hautes études*, 1974, p.
- BEN JELLOUN, Tahar. *L'Enfant de sable*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- COMPAGNON, Antoine. *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- FERKANE, Razika. *Analyse intertextuelle de L'enfant de sable de Tahar BEN JELLOUN*, Mémoire de master, Université de Béjaia, 2015.
- GAGEATU-IONICESCU, Alina. *Lectures de sable. Les récits de Tahar Ben Jelloun*, thèse de doctorat, Université Rennes 2, 2009.
- GENETTE, Gérard. *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982,
- GIGNOUX, Anne Claire. *Initiation à l'Intertextualité*, Paris, Ellipses, 2005.
- HANDKE, Peter. *Lied Vom Kindsein* (« Lorsque l'enfant était enfant »), 1983. Poème pour le film *Les Ailes du désir* (Wim Wenders, 1987).
- KRISTEVA, Julia. *Séméiotikè*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1969.
- MAZIARCZYK, Anna. *L'intertextualité et l'intermédialité au service du roman (doublement) dialogique*. *Romanica Cracoviensia*, Volume 19 (2019), Volume 19, Issue 2, pp. 119-128
- PIÉGAY-GROS, Nathalie. *Introduction à l'Intertextualité*, Paris, Dunod, 1996.
- PROUST, Marcel. *À la Recherche du temps perdu*, Gallimard, v.1, 1987.
- PROUST, Marcel. *Du Côté De Chez Swann*, Gallimard, 1913.
- RACINE, Jean. *Phèdre et Hippolyte*, Paris, Edit Claude Barbin, 1677, acte 1, scène 3.
- SAMOYAUULT, Tiphaine. *L'intertextualité, mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 2001.
- SOLLERS, Philippe. « Écriture et révolution », in *Tel Quel : Théorie d'ensemble*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1968.
- WOLFZETTEL, Friedrich. « Le Petit Jehan de Saintré : une "Éducation sentimentale" du XVe siècle ? », in *Le Romanesque aux XIVe et XVe siècles*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.

Dictionnaire :

- Encyclopædia Universalis, volume Corpus, Paris, 1989, pp.514-516. Republié en 1998 dans Dictionnaire des Genres et notions littéraires, Encyclopædia Universalis,- Albin Michel
- Le petit Larousse, Edition 2003

Webographie :

- <https://www.universalis.fr/dictionnaire/intertextuel/>
- <http://salafiya.site.voila.fr/index.html>
- www.halal.fr



مجلة بإدار الدولية المحكمـة



ISLAMIC PSYCHOLOGY
COLLEGE



PSYCHOLOGICAL
COUNSELING CENTER



AMERICAN Open UNIVERSITY
الجامعة الأمريكية المفتوحة



ASIAeUNIVERSITY



الجامعة الإسلامية في كينيا
ISLAMIC UNIVERSITY
OF KENYA

العدد التاسع – ديسمبر 2025

Issue 9 – December 2025

مجلة بإدار الدولية المحكمـة

ISSN : 3023-6231