الترقيم الدولي:
ISSN : 2458_7168

دورية إلكترونية، أكاديمية،
محكّمة، نصف سنوية.

مجلة

ذخائر للعلوم الإنسانية

العدد الثاني:
ربيع النبوي ١٤٣٩ هـ/ دجنبر 2017م.

العدد الثاني

دجنبر 2017

ذخائر للعلوم الإنسانية:

دورية إلكترونية، أكاديمية، محكّمة، تصدر مرتين في السنة. وتهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

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

العنوان البريدي الإلكتروني:

باسم مدير المجلة: ص ب 6256 ـ الأدارسة (30040) ـ فاس ـ المغرب

dakhaeir@gmail.com

الناشر:

مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات(مفاد)

(mafadcenter@gmail.com)

الداعم:

شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات (www.diae.net)

تتوفر أعداد المجلة حصريا على: www.nashiri.net

العدد الثاني
دجنبر 2017

مدير المجلة

عبد الباسط المستعين

هيأة التحرير

مولاي المصطفى صوصي

رشيد عموري

صوفية علوي مدغري

رجاء الرحيوي

المراجعة اللغوية

زكرياء السرتي

هشام ياسين

الهيأة العلمية لهذا العدد

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

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

أمين عويسي – جامعة فرحات عباس – سطيف ١ (الجزائر)

حسن ضايض – جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس (المغرب)

حسيب إلياس حديد– جامعة الموصل (العراق)

حسين أسود – جامعة بينغول (تركيا)

حيضر عبود القروي– جامعة القادسية (العراق)

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

خولة خليل حسين شخاترة – جامعة جدارا (الأردن)

رضوان بلخيري – جامعة تبسة (الجزائر)

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

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

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

عبد الرحمان بودراع – جامعة عبد المالك السعدي – تطوان (المغرب)

عبد الرزاق قاسم الشحادة – جامعة الزيتونة الأردنية (الأردن)

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

فليح مضحي احمد السامرائي – جامعة المدينة العالمية (ماليزيا)

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

محمد إبراهيم الشربيني أحمد صقر – الكلية الجامعية الإسلامية ببهانج السلطان أحمد شاه (ماليزيا)

محمد الفاضل بن علي اللافي – جامعة طيبة – المدينة المنورة (السعودية)

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

مهدى محمد القصاص– جامعة المنصورة(مصر)

موفق سالم نوري– جامعة الموصل (العراق)

نوف بنت خلف الحضرمي – جامعة تبوك(السعودية)

قواعد النشر

- يشترط في البحوث المقدمة للنشر في المجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق نشرها، وألا تكون مستلة من عمل أكاديمي (أطروحة أو رسالة)، وألا تكون موضوع مساهمة في نشاط علمي سابق.
- تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها.
- يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين 100 و300 كلمة، وبالسيرة الذاتية للباحث.
- ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة.
- لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة...
- ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عنوانها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.
- تتقيد البحوث على مستوى الحواشي بترقيم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.
- تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، فرقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.
- تختم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيبا هجائيا حسب أسماء الشهرة، أوألقاب المؤلفين.
- تختص هيأة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم.
- تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيأة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة؛ بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي.
- تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض.
- تعبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات.
- تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و 14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، و العنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 14 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أوالإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14في المتن، و12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيأة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري

المحتويات

5
المحتويات

7
افتتاحية

دراسات

9
التواصل الاجتماعي... اتصال أم انفصال
د. أبكر عبد البنات آدم إبراهيم (السودان)

27
التقاء القصائد الهَوْسَوِيَّة بالشعر العربي في المستوى الإيقاعي (شعر (إمفراجي) لعلي نَمَنْغِ أنموذجا)
د. محمد منصور جبريل (نيجيريا)

41
النص بين النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة المفهوم وآليات المقاربة
د. علوي أحمد الملجمي (اليمن)

64
توظيف التقنيات السينمائية في القصة القصيرة جدا:(مجموعة (فتافيت الصورة) لـ"جمال الجزيري" نموذجا)
ذة. إيمان مليكي (الجزائر)

84
التناص في رواية "دروس في الحب والسعادة" لمحمد حجو
دة. فاتحة تمزارتي (المغرب)

100
فقه التنزيل: تعريفا وتأصيلا وتقعيداعند اليهود
د. محماد بن محمد رفيع (المغرب)

119
من الفلسفة إلى السياسة عند حنّه آرندت
ذ. منصف الداودي (المغرب)

المحتويات

131

القانون الواجب التطبيق على إفلاس الأجنبي المستثمر (في منظومة دول مجلس التعاون الخليجي في إطار القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود)

دة. زبيدة عبد الهادي (السعودية)

154

معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي

د. المصطفى السماحي (المغرب)

173

Education Hindrances in Remote Areas in Morocco

(Case of Imam Ghazali High School in Tafrant)

DAHMANI Hicham (morocco)

أطروحات ورسائل

182

تقرير حول أطروحة في موضوع: حكامة المجتمع المدني ورهانات التنمية المحلية دراسة سوسيولوجية لحالة الشبكة الجمعوية للتنمية التشاركية بمكناس

إدريس الدريسي (المغرب)

تقارير حول أنشطة علمية

190

تقرير عن المؤتمر الدولي للمالية الريادية (CIFEMA'2017) الدورة الخامسة

د. أحمد الإدريسي (المغرب)

قراءات في كتب

195

تقديم لكتاب: "الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع" للدكتور: أحمد بوعود

د. عبد الصمد المساتي (المغرب)

افتتاحية

ما زالت أشرعة سفينة مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية مشرعة، وهي تخوض عباب يم البحث العلمي، الزاخر باللآلئ: لكن دونها ارتجاج الأمواج، و هدير الأعاصير قبل أن ترسو في بر الأمان، و بمرفئه تحط الرحال، لتتفيأ من وارف الظلال، و ترتوي من المعين الزلال، و تقطف طيب الثمار، فتتزود بعدة الإبحار، ثم تجدد العزم لخوض المسار.

ويبقى شعار طاقمها الخالد هو التفاني في الارتقاء بالبحث العلمي في بلادنا، ومد جسور التواصل بين أهله، وتوفير فضاء مناسب للتفاعل المثمر والبناء، ومنبر للإشعاع والعطاء، وتحدي كل المثبطات التي توشك أن تفث عضد الطاقات العلمية سواء بالقطر المغربي خاصة، أو بالأمة العربية والإسلامية عامة.

نروم معالجة القضايا بمنظور إبداعي، مسلح بأدوات البحث العلمي ومناهجه، ومنفتح على المستجدات العلمية، قضايا تنكب بالدراسة والتحليل، موضوعا ومنهجا على شتى الاهتمامات المعرفية في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية.

نشكر كل الذين تواصلوا معنا وما يزالون من شتى ربوع العالمين العربي والإسلامي، ونمد أيدينا إلى كل الباحثين، الشباب منهم والمخضرمين، حافزنا في ذلك، وحاذينا خدمة العلم وأهله، مع دعوتنا جميع المساهمين إلى التقيد بالتوجيهات المنهجية، وقواعد النشر المحددة من قبل المجلة، ربحا للوقت في إحالة المساهمات على التحكيم، و ضمانا للجودة و التميز، ((و في ذلك فل ينافس المتنافسون)). (سورة المطففين/62).

و من الله نرجو التوفيق و التيسير، إنه نعم المولى و نعم النصير.

فاس في: ربيع النبوي 1439 ه / دجنبر 2017 م

مدير المجلة:

عبد الباسط المستعين

دراسات

التواصل الاجتماعي... اتصال أم انفصال

د. أبكر عبد البنات آدم إبراهيم[1]

ملخص

تهدف الدراسة إلى معرفة دور التواصل الاجتماعي في تنمية الحاجات الفسيولوجية والبيولوجية التي تنم عن التوافق والتفاعل بين الأفراد والجماعات. وبما أن التواصل هو العمود الفقري في تحقيق الحد الأدنى من المعرفة بأحوال الآخرين من خلال استخدام عناصر الاتصال المختلفة، فالإسلام في جوهره ليس نقيضاً لفكر التواصل الاجتماعي بجوانبه المادية والمعنوية للوصول بالإنسانية إلى مصاف التربية الرشيدة، من خلال الثورة المعلوماتية والطفرة العلمية التي نعيشها بفضل الشبكة العنكبوتية التي غزت الفضاء. وقد أكدت الدراسة دور التواصل البشري في بناء العلاقات المتشابكة والمعقدة التي يفرزها الواقع المعيش بكل تحولاته. استخدم الباحث المنهج الوصفي والتحليلي للكشف عن دور الرسائل التواصلية والاتصالية في تبادل الآراء والأفكار والقناعات لبناء مجتمع خالي من معوقات التواصل الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: التواصل- الاتصال- معلومات.

Abstract:

The study aims at finding out the role of social communication in developing physiological and biological needs that reflect the harmony and interaction of individuals and groups of people. In relation to religion, Islam in its essence is not against the idea of social communication that accomplishes the minimum amount of knowledge about the surrounding groups through the use of different means of communication so that humanity could reach the level of good education. The current study emphasizes on the role of human interaction in the construction of interlocking relationships produced by the living reality. The researcher mixes both methods; descriptive and analytical to analyse the data gathered for finding the role of communication and communicative messages in exchanging views, ideas and convictions to form up a typical society with respect to social interaction.

Keywords: interaction - social communication - information.

مقدمة

أحدثت التكنولوجيا الحديثة تتطوراً مذهلاً في كافة مجالات الحياة المختلفة، مما جعل الإنسان يرنو لها حتى يستطيع أن يصنع لنفسه تفاعلاً اجتماعياً في محيطه الذاتي والاجتماعي والجماعي. لذلك لم يعد التواصل بين الذات والأشخاص مقتصراً على الرؤية الشخصية، أو تبادل المعلومات والآراء والأفكار، بقدرما كان المقصود أن يصبح لكل شخص علاقة تواصل اجتماعي في كافة مناحي الحياة المختلفة.

يرجع استخدام هذا النمط من التواصل الاجتماعي إلى تطور درجة الوعي المعرفي بأهمية التكنولوجيا في وصف جميع أنواع الظواهر الثقافية والاجتماعية التي تنطوى على التواصل المستمر بين البشر، وتختلف شبكات التواصل الاجتماعي من بيئة لأخرى حسب الأسبقية المعرفية والعلمية، فهي في واقع الأمر شبكات بينية تضم في طياتها عدداً من الأطراف، ولكل طرف مهامه في الأداء، وفي الغرض من إنتاج الرسائل الاتصالية، وهذا ما يسمى بالشبكات الاجتماعيةServiceSocial Network، وبموجب هذا التواصل يستطيع كل فرد في المجتمع أن يتصل بالآخرين سلباً أو إيجاباً حسب البيئة الافتراضية Virtual Environment.

مشكلة الدراسة

إن طلاب قسم مقارنة الأديان كغيرهم من كلية العلوم الإنسانية جامعة بحرى يتأثرون بالوسائط التكنولوجيا الحديثة، ويحاولون معرفة أسراره، ولعل أبرز التغيرات التي حدثت في مجال الإنترنت، ظهور ما يسمى بوسائل التواصل الاجتماعي، التي يعتقد أنها وراء كثير من التغيرات التي تحدث في المحيط الدولي والإقليمي والمحلي، وهناك تباين في استخدامها؛ فالبعض يستخدمها من أجل تكوين صداقات يبثون من خلالها أفكارهم ومشاريعهم،ويعبرون عن مشاعرهم تجاه القضايا التي تهمهم، وآخرون يستخدمها بهدف التسلية والمتعة، وقليل منهم يستغلها كمصدر للتعلم، ونظراً لاختلاف الآراء حول استخدامها من قبل الطلاب، أتت هذه الدراسة للتعرف على مدي استخدام هذه الوسائط بين طلبة قسم مقارنة الأديان.

أهمية الدراسة: تسعى الدراسة في معرفة كيف يستخدم طلبة كلية العلوم الإنسانية وسائط التواصل الاجتماعي، على اعتبار أن لهذه الوسائل تأثير كبير في الأفكار والاتجاهات والمشاعر، لهذا كان لا بد من التعرف على تلك الفئة التي تستخدم مثل هذه الوسائط لوضع الخطط الملائمة لجعلهم فعالين في استخدامها بالشكل السليم. ومن الأهمية كذلك فتح المجال أمام الباحثين الآخرين لدراسة مدي تأثير استخدام هذه الوسائط بين الطلاب الجامعيين.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى تنمية مهارات التواصل بين طلاب قسم مقارنة الأديان- كلية العلوم الإنسانية- جامعة بحرى، والكشف عن مدي تفاعل الطلاب في استخدام الوسائط الاتصالية سلباً أو ايجاباً. وهذا بالإضافة إلى الإلمام بأهمية الاتصال والتواصل في تنمية الجوانب السيكولوجية، وفي تحقيق أدنى فرص التعاون بين بني الإنسان، وإعمال العقل في التفسير والتأويل، والكشف عن دور العملية الاتصالية في بناء التفاعل الإيجابي بين مرسل الرسالة والمستقبل.

فروض الدراسة

تكمن فروض الدراسة في الإجابة عن التساؤلات التالية:

1. ما مدي استخدام وسائط التواصل الاجتماعي بين طلبة مقارنة الأديان؟ وللإجابة عن هذا السؤال تم تقسيم الأسئلة إلى أسئلة فرعية على النحو التالي:

أ. ما نسبة الطلبة الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي في قسم مقارنة الأديان بشكل عام؟

ب. ما نسبة الطلبة الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي في قسم مقارنة الأديان حسب المتغيرات: (الجنس، والمستوي الدراسي، ومكان السكن)؟

ج. ما نسبة الطلبة الذين يستخدمون كل نوع من أنواع وسائط التواصل الاجتماعي من طلبة قسم مقارنة الأديان؟

منهج الدراسة

استخدم الباحث المنهج الوصفي والتحليلي والمقارن أحياناً للإلمام بأهمية التواصل الاجتماعي.

صعوبات ومحددات الدراسة

اقتصرت الدراسة الحالية على:

1. عينة من طلبة كلية قسم مقارنة الأديان، الذين يدرسون في قسم مقارنة الأديان كلية العلوم الإنسانية جامعة بحرى.

2. الأدوات المستخدمة في الدراسة اعتمدت على تقسيمات للمتغيرات بصدد جمع المعلومات عن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي.

مفهوم التواصل لغة واصلاحاً:

لغة: التواصل (Contaction): هو الاقتران والاتصال والترابط والالتئام والإبلاغ والإعلام والاجتماع وغيرها[2] .

أما **اصطلاحاً:** فهو نقل معلومة ما من شخص إلى آخر، وإخباره بها واطلاعه عليها[3] . وعرّفه البعض بأنه نقل معلومات(Information) من مرسل إلى متلق بواسطة قناة محددة، بحيث يستطيع المتلقي فهم الرسالة وفك رموزها والاستفادة منها، مع ضرورة وضع الاعتبار للتفاعلات التي تحدث أثناء عملية التواصل[4] . ويري بعض علماء الاتصال بأنه هو التفاعل الإيجابي الناتج عن استعمال حواس التواصل في إرسال الخطاب واستقباله رغبة في بناء علاقة صادقة مع الآخرين، عن طريق التفاعل الوجداني في الفهم والإفهام والمنطق للوصول إلى المعرفة الحقة[5] . كما عُرّف بأنه عبارة عن علاقة ترابط بين شخصين أو أكثر بوسائل مختلفة(كاللغة أو الرموز أو الكتابة أو الأصوات).وقد ذهب آخرون بأنه هو التبليغ والتوعية والتوجيه عن طريق الاتصال بالجماهير[6] . فالتواصل هو الآلية التي بواسطتها تُبنى العلاقات الإنسانية، من خلال الاستخدام الأمثل لوسائل الاتصال المختلفة، الغرض منها تحقيق أهداف التواصل الاجتماعي الآنية والمستقبلية، إما بالتأثير أو الإقناع أو الإغراء، وذلك باستخدام وظائف وجدانية مثل التبادل (Exchange) والتبليغ (Transfer)والتأثير[7](Impact) . ويري الباحث أن التواصل هو فن التعامل مع الآخرين من خلال الاتصال لبناء علاقات التعايش، واحترام الآخرين وتقديرهم، فالتواصل هو ربط شيء بشيء، ويتمثل في وصول فكرة أو كلمة أو معنى أو إحساس من شخص إلى آخر بهدف إحداث تأثير في السلوك والقيم والأخلاق إيجاباً أو سلباً. وبمعنى آخر هو عبارة عن نقل المعلومات والمعاني والأحاسيس والآراء من مرسل الرسالة إلى المستقبل بغرض التأثير والتوجيه والإقناع بما يحقق الأهداف العامة التي من أجلها صيغت الرسالة.

فالتواصل بأنواعه المختلفة هو جزء من العملية الاتصالية التي تهتم بالذات الإنسانية منذ قديم الزمان، وقد استخدم الرسول صلى الله عليه وسلم التواصل كمحور من محاور الاتصال اليومي مع أصحابه في شتى ضروب الحياة امتثالاً لقوله تعالى:{ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ }[8] . فالحوار والمجادلة بالتي هي أحسن هو أحد المقومات الأساسية التي قامت عليها عملية نشر الدعوة الإسلامية، لذلك يختلف أسلوب القرآن الكريم في مخاطبة العقل والحوار عن أساليب السحرة والكهنة الذين يخاطبون الوجدان والعواطف استناداً على أفعال آلهتهم وأصنامهم. وقد استمر بناء العلاقات الإنسانية على المحورين الشخصي والجماهيرى بفضل تأثير التواصل الذى يقوم على مبدأ الأمانة والتحلي بالقيم الأخلاقية الفاضلة التي تعكس نفسية الداعي والمدعو في أمر الدعوة لقوله تعالى:{لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يدَيهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ

وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ}[9] . فالإنسان كغيره من الكائنات الحية له مطالب وحاجات أساسية لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق التفاعل مع الآخرين بواسطة بث رسائل واقعية أو خيالية موحدة[10] . فالاتصال الذى يحقق أهداف الدعوة الإسلامية هو عبارة عن تبادل الأفكار والمعلومات والآراء لتحقيق غرض ما أو إثارة فهم جديد لم يكن معروفاً من قبل، أو هو عملية نقل الأخبار والأفكار والمشاعر والمهارات والخبرات بين شخص أو أكثر باستخدام رموز(كلمات+ صور+حركات)[11] . فالقائم بالاتصال يسعى من خلال رسائله إلى تعديل سلوك المستمعين عند نقل الأفكار وتسليمها للآخرين، فهو محور كل التفاعلات الاجتماعية التي تؤدى إلى استقرار المجتمع في كافة جوانبه الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية وغيرها. وقد تناولت الدراسة التواصل كأحد المحاور الأساسية التي يستطيع الإنسان على ضوئها تغيير نمط حياته وإصلاح حاله والتعامل مع الآخرين بالحكمة والموعظة الحسنة. ولكي تكون عملية التواصل الاجتماعي شاملة شمول متطلبات الحياة يجب أن تقوم قنوات الاتصال بدورها في تنمية الوعي العقلي والفكرى للأمة المسلمة[12] .

فالناظر لمصادر الإسلام، يري بكل وضوح وجلاء أن كثيراً من وصايا الإسلام وواجباته وأحكامه تدعو إلى إزالة معوقات التواصل بين الأفراد والجماعات،لأن الإسلام لم يأتِ لهدمِ الإنسانية، وإنما جاء بهدف هدم الحواجز التي يمكن أن تفصل الإنسان عن أخيه الإنسان، ونبذ العصبيات والكبر والغرور والحقد والحسد وسوء الظن... وغيرها من الصفات السيئة التي جاء الإسلام للقضاء عليها واجتثاثها من جذورها لقول الرسول صلى الله عليه وسلم:"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". فالمجتمع الذى لا أخلاق له، والذى يفصل بين أبنائه بالتمييز والتفاضل، ولا يثق المرء بأخيه، ولا يقوم على قاعدة الحب والإخلاص والصفاء، لا يمكن أن يرتقي إلى مصاف الحضارة الإنسانية. فالذين يستخدمون قنوات التواصل الاجتماعي عليهم أن يدركوا أنَّ من أهم قواعد الإسلام المحبة والتواصل والتعاون والإخاء والتكافل، ونفى في تعاليمه كل الحواجز النفسية والاجتماعية التي لا فائدة لها، قال تعالى:{وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ}[13] ، ويقول رسول الله عليه وسلم:"مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إن اشتكى منه عضو تداعت سائر الأعضاء بالسهر والحمى". لذلك من الضرورة بمكان أن يتم التواصل بالشكل الذى يحقق معاني التواصل الاجتماعي والتعايش السلمي. فالإنسان في استطاعته أن يحقق أهداف التواصل أثناء ممارسته للشعائر العبادية والتعبدية، فكل العبادات تحقق معاني التواصل عند الاتصال برب العالمين. وهذا يشير إلى أهميّة التحرك والنشاط الاجتماعي من خلال الترافق بالإشارات التواصلية للقيم الآنية والمستقبلية. فالتواصل هو جوهر العلاقات الإنسانية ومحقق تطورها، ومنظومة اجتماعية تحقق المعاني السامية، ويضمن استمرار الترابط والتفاعل بين أفراد المجتمع انطلاقاً من الأبعاد المعرفية والسيكولوجية والحركية.

عناصر التواصل الاجتماعي:

تعتمد عمليات التواصل الاجتماعي على عدة عناصر، منها:

-1 رسائل اتصالية (Communication Massages): وتعني مجموعة المعاني التي يرسلها المرسل للمستقبل لإبلاغ معلومة ما لفظاً أو كتابة أو رمزاً.

-2 وسيلة(Media): وهي الجهة التي تحمل الرسالة لإيصالها للمستقبل.

-3 قنوات(Channels): وهي بمثابة الربط الذى ينقل الرسالة إلى المستقبل.

-4 مصدر الرسالة(Massage source): وهو مرسل الرسالة.

-5 الهدف(Destination): خلق علاقات إنسانية اجتماعية ترابطية.

وعلى ما سبق فإن للتواصل الاجتماعي عدة مكونات تساعد الفرد القائم بالاتصال في تحديد نوعية تفاعلاته وتواصله الاجتماعي المحدد نفسياً مع الآخرين، منها:

* معيار بناء علاقات التواصل.
* معدل تكرار التفاعل مع الشخص الآخر.
* معرفة أهداف الشخص الآخر.
* القرب من الشخص الآخر.
* محاولة معرفة ذاتية الشخص الآخر، وطريقة تفكيره، وميوله.

وفي ذات السياق لا يستطيع الإنسان أن يعيش حياته دون أن يتواصل مع نفسه أو مع الآخرين لتحقيق أهداف وغايات، فالتّواصل هو سِنّة الحياة، ومقصد من مقاصدها، لقوله تعالى:{ يا أَيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا}[14] ، فالنّاظر في الكون يرى خاصية التواصل بالفطرة الطبيعية بين أبسط الكائنات التي خلقها الله تعالى، فترى النّحل على سبيل المثال يتواصل فطرياً مع بعضه بعضاً من أجل إنشاء الخليّة، وكذا الإنسان الذى أكرمه الله تعالى بنعمة العقل والتّفكير وفضله على سائر مخلوقاته. فالتواصل الاجتماعي هو نوعٌ من أنواع الاتصال يتم بين النّاس من أجل إشباع رغباتٍ فطرية ونفسية. فالإنسان حين يجتمع مع أخيه الإنسان فإنّه يقوّى من شخصيّته وينمّي لديه مهارات التّكلم والحديث، كما أنّها فرصة لتبادل المعلومات والمعارف المختلفة بما يعود بالنّفع على الجميع. ومع أن الإنسان بطبعه يحبّ الاجتماع مع الآخرين لتحقيق المتعة والمؤانسة، وتذليل الهموم والمشاكل، إلا أن هنالك من يستغلونه كفرصة للتنفّس غير المبرر. فمواقع التواصل الاجتماعي هو عبارة عن منظومة من الشبكات الإلكترونيّة التي تسمح للمشترك فيها بإنشاء موقع خاص به، ومن ثم ربطه من خلال نظام اجتماعي إلكتروني مع أعضاء آخرين لديهم نفس الاهتمامات والهوايات أو جمعه مع أصدقاء آخرين. وبما أنّ لكل مجتمع درجته العالية في التماسك الاجتماعي، إلا أننا اليوم فقدنا هذه الميزة العظيمة، بسبب التحولات الاقتصادية والثقافية والفكرية التي طرأت على أساليب ووسائل الاستخدام التكنولوجي المعاصر، ومن هنا بدأنا نعاني من ويلات الغزو الفكرى الغربي التي تدعو إلى التفكك الأسرى، وجلب الأمراض النفسية، وتفشي ظاهرة الإجرام، وحوادث الانتحار وغيرها. فما يجرى اليوم في مجتمعنا يثير الكثير من القلق، حيث نجد بعض الشباب لا يولون الاهتمام بالالتزامات الدينية، بل يعتقدون بأن لهم الحرية المطلقة في ممارسة متطلبات

حياتهم المختلِفة. فإذا أردنا الخروج من مأزق هذه القنوات الفادحة يجب على الشباب الذين يريدون الدخول إلى تلك المواقع أن يستحضِروا في نيتهم أنهم يدخلون للتعارُف مع إخوانهم فقط، وليس لتضييع الوقت أو التحدُّث إلى الفتيات مثلما يقع في كثير من الأحيان. كما يجب علينا أن ندافع عن ديننا الحنيف، والوقوف أمام الهجمات الشرسة التي يقوم بها غير المسلمين لتشويه صورة الإسلام والمسلمين.وفي حقيقة الأمر، فإن إرسال الصور والتعليقات الإباحية أو المضايقات الإلكترونية تمثل الخطر المحتوم، وقد أفادت بعض الأبحاث بأن لمواقع التواصل الاجتماعي تأثير على حياة المستخدمين وعلى الأدمغة وأن هناك صلة بين عدد أصدقاء شخص على فيسبوك وحجم بعض أجزاء المخ، وللأسف فإنَّ الكم الهائل من المستخدمين هم من الشباب. فكل شيء في الحياة له إيجابيات وسلبيات، ولكي نستفيد من قنوات التواصل المختلفة علينا تحصيل الإيجابيات مثل: خلق التقارب النفسي الروحي، والتعاون في تيسير شؤون الحياة، وخدمه الأهداف المشتركة، والتواصل من أجل تبادل الآراء والأفكار، ومعرفة ثقافات الشعوب وتقريب المسافات، وممارسة الأنشطة التي تساعد على التواصل مع الآخرين، وابتكار مشاريع إبداعية تساعد في تحقيق نمو المجتمع[15] . هذا بالإضافة إلى تلافي السلبيات والتي تتمثل في: عدم شعور المستخدمين بالمسؤولية الاجتماعية، وعدم توفر الرقابة الكافية، وكثرة الإشاعات، والمبالغة في نقل الأحداث والأخبار، وفقدان الاحترام أثناء تبادل المناقشات، وعدم تقبل الرأى الآخر، ونقل الأفكار الكاذبة والسالبة، وعزل الشباب المراهقين عن واقعهم الأسرى والاجتماعي، وظهور لغات ومصطلحات جديدة في أوساط الشباب الأمر الذى يضعف من قيمة لغتنا العربية، مما يؤدى إلى خلق أضرار معنوية ونفسية ومادية.هذا بالإضافة إلى تفشي النقاشات الحادة، والمشاحنات بين الشباب، والتحدُّث في أمور ليس لها قيمة ولا فائدة، هذه الجوانب كلها مضيَعة للوقت تأتي بالسلب على المجتمع كله، وعلى تقدُّمه. وعلى المستوي الفردى يسعى القائم بالاتصال لبناء علاقات تواصل يربط الفرد بالآخرين في الدائرة الاجتماعية الواحدة تشمل العائلة والأصدقاء والمعارف[16] . وبعيداً عن مفاهيم المستوي الفردى هذه، فإنه يتضمن علاقات تتخطى الدوائر الاجتماعية المحلية حيث يشمل المجتمع الإقليمي والدولي[17] .

تأثير وسائل التواصل الاجتماعي:

في عام 1954، بدأت (جي ايه بارنز) باستخدام مصطلح منهجي للدلالة على أنماط التواصل الاجتماعي شمل المفاهيم التقليدية ابتداءً من القبيلة والأسر فالمجتمع، ثم انتقل تحليل الشبكات الاجتماعية من كونه منهج تحليلي لنماذج مختلفة، مصحوباً بالبيانات الخاصة بالشخص المرسل للرسالة، إلى الأساليب والبرامج التي تساعد على تحليل البيانات، والكشف عن علاقة الفرد بالآخرين.وتعتبر وسائل التواصل الاجتماعي (Social Media) من أحدث التطورات التي طرأت على حياة البشرية اليوم خاصة عندما استخدم الإنسان تكنولوجيا الاتصالات(الشبكة العنكبوتية network) بشكل تفاعلي أكبر، وذلك بإدخال بيانات ومعلومات من المستخدم إلى المستقبل، لتبادل المعلومات بين المشتركين مع إمكانية التفاعل المباشر والحر على المواقع دون تكلفة،

كما أنه أتاح الفرصة للمتلقين بأن يصنعوا برامجهم دون قيد أو شرط. وفي السياق يمكن لكل فرد أن يستخدم قنوات التواصل الاجتماعي لغزو العالم، خاصة عندما يتفاعل مع الأحداث بصورة واقعية أو غير واقعية، وهذا ما نلحظه اليوم خاصة عندما اجتاحت الثورات العربية منطقة الشرق الأوسط، والاحتجاجات التي عمت العديد من الدول الأوروبية والأمريكية والقارة الأفريقية. فالشخص الذى يعيش الأحداث يستطيع أن يصورها أو يكتب عنها، بل في مقدوره أن يكيف نفسه بها، وهذا ما يسمى بالتواصل الاجتماعي.

ومن خلال تلك المعطيات فإن مصطلح التواصل الاجتماعي يشير إلى مقدرة مدخل البيانات في استخدام تكنولوجيا الإنترنت والمحمول لتحويل الاتصال إلى حوار تفاعلي بين الأفراد والجماعات. وقد يري أندرياس كابلان ومايكل هانلين أنَّ وسائل التواصل الاجتماعي هي بمثابة:"مجموعة من تطبيقات الإنترنت التي تبني على أسس أيديولوجية والتكنولوجية تسمح بإنشاء وتبادل المحتوي الذى يتم إنشاؤه بواسطة المدخل"[18] . وقد تأخذ تكنولوجيا وسائط التواصل الاجتماعي عدة أنماط أو أشكال منها:

* الوسائط النقالة: تشير وسائل التواصل النقالة إلى مجموعة من الأجهزة المحمولة التي تسمح بإنشاء وتبادل المعلومات أو المحتوي من المقدم إلى المستخدم سواء أفراد أو مجموعات.

* مواقع للتواصل: وهي عبارة عن تبادل الرسائل من المرسلين إلى المستقبلين، بحيث تتناسب الرسالة مع الموقف المعين، مثل نشر رسائل فيس بوكFace book، تويترTwitters، أو أية تحديثات أخري[19] .

وبتطور وسائل التواصل الاجتماعي حوّل الناس من المحتوي الإعلامي المسموع إلى المحتوي الإعلامي المرئي، وبدأ الكل يشعر بفضل التقدم التكنولوجي والمعرفي من خلال محتوي الرسائل المرسلة والمستقبلة. وهذا ما أشار إليه مركز (بيو للأبحاثPew Research) في عام 2011م أنَّ ما يقارب 80% من البالغين في الولايات المتحدة يستخدمون الانترنت، وما يقارب 60% يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي الأخري للحصول على الأخبار من خلال تحديث البيانات الإلكترونية، وقد ذكرت(سي إن إن) في بعض استطلاعاتها إلى أن الفيس بوك وتويتر هما أكثر الوسائل التواصلية انتشاراً في نقل الأخبار، وأكثر قابلية على مشاركة مجموعات كبيرة.

وبناءً على تلك التقارير يري بعض الإعلاميين أنَّ هنالك نوعان من التواصل بين الناس: تواصل إنساني مباشر، وتواصل آلي عبر شبكات الهاتف والإنترنت. وهما يتشابهان في عدة جوانب منها:

* كلا النوعين من التواصل بحاجة إلى مرسِل ومستقبِل، فلا تكتمل دائرة التواصل إذا فقد أحد طرفيه.

* تفعيل علاقات التواصل يتطلب تقنية عالية؛ فكلما كان الإدراك عالياً، كلما صار التواصل أبعد أعمق، وأكثر تأثيراً.

* يمثل الاتصالان مركز الحضارة الإنسانية، فلولاهما لما تطورت علاقات التعاون بين البشر، ولما نشأت العلاقات الأسرية والدولية.

* يقاس الرقي الإنساني والدولي، بتقدم مستويات ومعدلات التواصل الاجتماعي.

ومن خلال تلك الملاحظات فإن عمليات التواصل الإنساني تنطوى على تناقضات داخلية

قد يستحيل التخلص منها. فكلما زاد الاتصال الإلكتروني، انخفض التواصل الإنساني الإيجابي. فالمفارقة الحقيقية هي التناقض الصارخ بين التكاليف الاقتصادية والمالية من جانب، وبين التكاليف النفسية والاجتماعية والإنتاجية من جانب آخر.

فإذا استخدم الفرد وسائل التواصل الاجتماعي بشكل مقبول، يمكن أن تفعَّل المهارات الإدراكية بكل سهولة، وهذا يساعد في إعطاء مساحة واسعة في تدفق المعلومات، وإشاعة الموضوعية في توثيق المعلومات. وهنا يسمح للأفراد الإعلان عن أنفسهم وتكوين الصداقات فيما بينهم. لذلك تشير بعض الدراسات إلى أن المشاركين الذين يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي ما هو إلا لتلبية احتياجاتهم الاجتماعية والثقافية والفكرية. فأكثر النّاس يفضلون الرسائل النصية المباشرة التي تسهم في خلق مشاعر الوحدة والألفة والمودة. فالاتصال من خلال قنوات التواصل الاجتماعي أكثر خصوصية، فالجميع لديهم القدرة على صنع المحتوي، الذى يوفر للأفراد فرصاً الوصول إلى الجمهور بشكل أكثر فاعلية. وعلى ذلك، يمكن أن يؤثر بشكل إيجابي على مكانتهم الاجتماعية، والحصول على الدعم السياسي، وتحقيق الرفاهية، كما أنها تتَيح للمواطنين القدرة الكافية للتعبير عن ذاتهم وقضاياهم بطريقة غير مسبوقة. وفي هذا يمكن أن يكون التواصل الاجتماعي انفصالاً إذا ما تم استخدامه بالصور التالية:

* مخاطبة وسائل التواصل الاجتماعي المزاج الفردى فقط: رغم أن بعض الوسائط الاجتماعية توفر للمستخدمين فرصة المشاركة للفرد، إلا أن هنالك ضعف بين التوافق والمشاركة، مما يؤدي إلى إنشاء مخازن للمعلومات تحكي عن قضايا مخالفة للنظام الاجتماعي المحافظ، وهنا تظهر الازدواجية في التعامل بين الوسائط الإعلامية التي تساعد في عزل البيانات الواردة عن المستخدمين الآخرين.

* تفشي ظاهرة القرصنة عبر وسائل التواصل الاجتماعي، والتعامل مع الظواهر الجنسية بصورة مخالفة لمقاصد وأحكام التشريع الإلهي، وهنا يظهر النقصان في التفاعل الاجتماعي بشقيه الفردى والجماعي.

* تعرض الأطفال لحالة من التدهور القيمي والأخلاقي والسلوكي.

* خلط المستخدمون بين فاعلية وسائل الاتصال الجماهيرى، والتواصل الاجتماعي، وهنا يميل كل فرد إلى التصرف بشكل مختلف، الأمر الذى يسبب بعض أنواع التوتر والقلق والكبت النفسي، مما يدفع البعض إلى الخوف من التعرض للاختراق والقرصنة.

* يلجأ الكثير من مستخدمي قنوات التواصل الاجتماعي إلى تكريس مفهوم العزلة الاجتماعية: تشكل العزلة الاجتماعية أكبر شكل من أشكال الانفصال بين البشر، خاصة عندما يريد المسوِّقون للحد من رؤية المستخدمين. حيث يمكن للمسوّقين متابعة أنشطة المستخدمين من خلال شبكة الإنترنت، وهذا يمثل أكبر التحديات والتهديدات للمنتجين.

* بعض المشاركين يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي إما للغرور أو الرغبة في التغيير(ثورات الربيع العربي).

* الاستخدام الأناني لبعض وسائل التواصل الاجتماعي.

* تفشي الرذيلة عن طريق استخدام وسائل

التواصل الاجتماعي.

* غياب الموضوعية في الأفكار والآراء.

وبالإشارة إلى بعض قنوات التواصل الاجتماعي فإن التواصل هنا قد تخطي حيزه الاجتماعي المعروف، عندما ظهر في الأفق نزاع بين المستخدمين أنفسهم، فمنهم من يري أنه شأن خاص، ومنهم من يري أن هنالك عدم مسؤولية في نقل وتبادل الأخبار والمعلومات، وهذا إن دلّ إنما يدل على شكل الانحراف الذى ظهر في القيم والسلوك عند بعض الشباب الذين يستخدمون هذا الموقع، وما يؤكد ذلك العدد غير المألوف التي ظهرت بها الموقع، وما يدور حولها من الأخبار غافلين قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من لقي أخاه بما يسره سرّه الله يوم القيامة"، وعنه صلى الله عليه وسلم:"من أحب الأعمال إلى الله إدخال السرور على المسلم، أو أن تفرج عنه غماً أو تقضي عنه ديناً أو تطعمه من جوع". فالذى يدخل السرور في نفس المؤمن ييسر الله سبحانه وتعالى أمره يوم القيامة، أمّا الذين يلهون ويلعبون بقصد الترفيه والمؤانسة فهم يريدون التحيز وعدم المبالاة وذاك أخطر.وعلى ما سبق فالتواصل الاجتماعي وجهان لعملة واحدة، فكما تقدم النفع للبشر، أيضاً تقدم المساوئ، ومنها الاستخدام السلبي للأدوات، والتي تتمثل في نشر الرذيلة والأفكار الهدامة المخالفة للشرع والقانون، وإدمان الإباحية، وانتهاك الخصوصية الفردية، ونشر الشائعات، والتطرف بشتى أنواعه، وخلق الصراعات الفكرية، الأمر الذى يخلق نوعاً من التفكك الاجتماعي والانفصال، بدلاً من التواصل بالمعروف.

التصميم والتحليل الإحصائي:

تعتبر هذه الدراسة من الدراسات المسحية التي تحاول حصر أعداد ونسب الطلاب الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي بقسم مقارنة الأديان- كلية العلوم الإنسانية- جامعة بحرى- السودان، وذلك وفقاً للمتغيرات المعرفية والعلمية التي تختص باستخدام التكنولوجيا الحديثة، وللإجابة عن أسئلة الدراسة، ، تم استخراج نسبة من يستخدم وسائط التواصل الاجتماعي من عينة الدراسة بشكل عام، ومن ثم استخراج نسبة من يستخدم وسائط التواصل الاجتماعي حسب متغيرات الدراسة، ونسب الطلبة حسب طبيعة الوسائط المستخدمة.

مجتمع العينة: يتكون مجتمع العينة من طلاب قسم مقارنة الأديان- كلية العلوم الانسانية، والبالغ عددهم (180) طالباً وطالبة، موزعين على مستويين (أولى+ ثانية)، وقد الاختيار بالطريقة العشوائية الطبقية، توزعت على متغيرات الدراسة على النحو التالي:

1. الجنس: ذكور (75)، إناث (105).
2. المستوي الدراسي: أولى (40)، ثانية (140)
3. مكان السكن: مدينة (60)، قرية (120).

أدوات جمع البيانات: من أجل تحقيق أهداف الدراسة، تم إعداد مجموعة من الأسئلة التي عن طريقها تم جمع البيانات من خلال العينة المختارة، فالسؤال حول هل استخدام وسائل التواصل الاجتماعي اتصال أم انفصال؛ فإذا كانت الإجابة بنعم يجيب المفحوص عن السؤال الذى

يليه والمتعلق بالوسائط المستخدمة.

الإجراءات: بعد إعداد مجموعة الأسئلة التي من خلالها تتم الإجابة عليها يمكن جمع البيانات الديموغرافية حول متغيرات الدراسة المختلفة وهي: الجنس (ذكور، إناث)، والمستوي الدراسي: أولى، ثانية، ومكان السكن: مدينة وقرية، ومن ثم وضع السؤال المتعلق باستخدام وسائط التواصل الاجتماعي فإذا كانت الإجابة بنعم يكمل المفحوص إجابة الاستبانة والمتعلق بطبيعة الوسائط المستخدمة، حيث تم تقسيمها إلى: فيس بوك، وتويتر، ويوتيوب، واتس ساب. ووسائط أخري، ثم تفريغ البيانات وتحليلها لاستخراج النسب حسب المتغيرات لأجل الإجابة عن فروض الدراسة.

تحليل البيانات:

للإجابة عن الأسئلة المختارة من الدراسة قام الباحث بتوزيع الاستبانة لمعرفة مدي استخدام طلبة قسم مقارنة الأديان كلية العلوم الإنسانية جامعة بحرى لوسائط التواصل الاجتماعي، ومن خلالها تم استخراج نسب وأعداد من يستخدم هذه الوسائط ومن لا يستخدمها.

الجدول (1): أعداد الطلبة ونسب الذين يستخدمون والذين لا يستخدمون. وسائط التواصل الاجتماعي حسب متغير الجنس:

الاستخدام		الجنس	
		ذكور	إناث
يستخدم	العدد	50	68
	النسبة	%29,9	%40,7
لا يستخدم	العدد	15	35
	النسبة	%8,9	%20,9
المجموع الكلي	العدد	65	102
	النسبة	%38,9	%61,1

من الجدول (1) يمكن ملاحظة أن نسبة الذكور الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي أقل من نسبة الإناث، فقد بلغ عدد الذكور الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي (50) ونسبتهم (29,9%)، بينما بلغ عدد الإناث (68) ونسبتهم (40,7%)، وهناك فرق واضح بين نسبة الطلبة الذكور والإناث، بينما بلغ عدد الطلبة الذكور الذين لا يستخدمون هذه الوسائط (15) أى بنسبة(8,9%)، بينما بلغ عدد الإناث الذين لا يستخدمون هذه الوسائط (35) ونسبتهم (20,9%).

الجدول(2): نسب وأعداد الطلبة الذين يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي، والذين لا يستخدمونها حسب متغير المستوى الدراسي:

الاستخدام		المستويات	
		المستوى الأول	المستوى الثاني
يستخدم	العدد	77	23
	النسبة	%51,6	%15,43
لايستخدم	العدد	15	11
	النسبة	%10,06	%7,38
أحيانا	العدد	8	15
	النسبة	%5,36	%10,06
المجموع		%67,11	%32,88

من الجدول(2) يمكن ملاحظة الآتي: أن طلاب المستوي الأول هم الأكثر استخداماً لوسائل التواصل الاجتماعي، ونسبتهم(51,6%) مقارنة بالمستوي الثاني، ونسبتهم(15,43%).

الجدول(3): أعداد الطلبة الذين يستخدمون والذين لا يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي حسب متغير مكان السكن:

الاستخدام		مكان السكن		
		قرية	قرية ومدينة	مدينة
يستخدمون	العدد	20	55	30
	النسبة	%13,4	%36,9	%20,1
لا يستخدمون	العدد	9	12	23
	النسبة	%6,5	%8,05	%15,4

من الجدول(3) يمكن ملاحظة الآتي: أن نسبة الطلبة الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي هم الذين يسكنون المدن أكثر من أولئك الذين يستخدمونها ويسكنون القري، فقد بلغ عدد الطلبة الذين يستخدمون هذه الوسائط من سكان المدينة (55) طالباً وطالبة، ونسبتهم (36,9%)، بينما بلغ عدد الطلبة الذين يستخدمون هذه الوسائط من المناطق القروية (30) طالباً وطالبة، وهم يشكلون نسبة (20,1%). وكانت نسبة الطلبة الذين لا يستخدمون هذه الوسائط من الطلبة الذين يسكنون القري أقل ممن يسكنون المدن، فقد بلغ عددهم (23) طالبا، ونسبتهم (15,5%)، بينما بلغ عدد الطلبة الذين لا يستخدمونها من سكان المدن (12) طالباً، ونسبتهم (8,05)، ويعود هذه المفارقة إلى توفر الشبكات حول المدن دون القري.

الجدول(4): أعداد الطلبة ونسبتهم لكل نوع من أنواع وسائط التواصل الاجتماعي:

	مواقع التواصل الاجتماعي					
	فيس بوك	تيوتر	فيس بوك وتيوتر	يوتيوب	واتساب	أخرى
العدد	60	13	44	12	45	6
النسبة	%33,3	%7,22	%24,44	%6,66	%25	

من الجدول (4) يتضح أن أعلى نسبة كانت للطلبة الذين يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي الفيس بوك، حيث بلغ عددهم (60) طالبا وطالبة، ونسبتهم (33,3%)، بينما كانت أقل نسبة للطلبة الذين يستخدمون موقع التواصل الاجتماعي يوتيوب، وقد بلغ عددهم (12) طالباً وطالبة، أى بنسبة(6,66%).

الجدول (5): أعداد الطلبة ونسب الذين يستخدمون والذين لا يستخدمون. وسائط التواصل الاجتماعي للتواص والانفصال حسب المستوى الدراسي:

الاستخدام		المستوى الأول		المستوى الثاني	
	العدد	الاتصال	الانفصال	الاتصال	الانفصال
يستخدم	العدد	98	20	23	4
	النسبة	%54,4	%11,11	%12,7	%2,22
لا يستخدم	العدد	15	8	6	6
المجموع الكلي	العدد	113	28	29	10

من الجدول(5) نلاحظ أن نسبة الذين يستخدمون قنوات التواصل لأجل التواصل الاجتماعي أكثر من الذين لا يستخدمون في كلا المستويين.

مناقشة النتائج:

أشارت نتائج الدراسة إلى أن نسبة الذكور الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي، كانت أقل من نسبة الإناث، فقد بلغت نسبة الذكور (29,9%)، بينما بلغت نسبة الإناث (40,7%)، ويعود ذلك إلى أن الإناث أكثر تعرضاً للضغوط الاجتماعية الذى تحكمه العادات والتقاليد، مما يجعلهن أكثر استخداماً لمثل هذه الوسائط للخروج من الضغط الاجتماعي والنفسي.

كما توصلت الدراسة إلى أن نسبة الطلبة الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي بغرض التواصل أكثر من نسبة الذين يستخدمون في أغراض الترفيه والتسلية في المستويين الأولى والثانية، بينما تقل نسبة الذين لا يستخدمون هذه الوسائط في السنة الثانية. كما بينت النتائج أن استخدام وسائط التواصل الاجتماعي يقل في القري ويزداد في المدن لتوفر شبكات التواصل بشكل كبير، ويزداد استخدامهم في المستوي الأول لأنهم يأتون من المدن، فهم أكثر اهتماماً بالوسائل التكنولوجية الحديثة للتواصل مع الآخرين، أو جمع المعلومات بطرق غير مباشرة بحكم تجربتهم الجديدة في الجامعة.

خلاصة

أكدت الدراسة إن للتّواصل الاجتماعيّ صورتان، صورة إيجابية وأخرى سلبية، فمن الإيجابيات هو قيمة اجتماعية لا يستغنى منه الإنسان، بل ستطيع كل فرد أن يخلق علاقة مع ذاته ومع الآخرين من حوله. أما الذين يستخدمون وسائط التواصل الاجتماعي من الجانب السلبي لا يقبلون الرأي الآخر، ويعملون على إضاعة الوقت في التنقُّل عبر صفحات المواقع. كما أنهم يتصفون بالعزلة الاجتماعية.

ومن خلال تلك النتائج نخلص إلى التوصيات التالية:

- تنمية المهارات الفكرية والإدراكية للطلاب من خلال الدروس التربوية والتعليمية.
- إرشاد وتوجيه الطلبة في الاستخدام لوسائط التواصل الاجتماعي في الحصول على المعلومات التي تفيدهم في حياتهم العلمية والمعرفية.
- نشر ثقافة الاهتمام بالمرجعيات الدينية والتشريعية في بناء علاقات التواصل الاجتماعي.
- إنشاء مواقع تهتم بنشر الوعي الإسلامي، وبالقيم الفاضلة.
- إجراء دراسات أكثر عمقاً لمجابهة التهديدات والتحديات الماثلة للثقافة الإسلامية.

خاتمة

أكدت الدراسة إن للتّواصل الاجتماعيّ صورتان، صورة إيجابية وأخرى سلبية، فمن الإيجابيات هي:

أ. التواصل قيمة اجتماعية لا يستغنى منه الإنسان.

ب. التواصل فطرة طبيعية، يستطيع كل فرد أن يخلق علاقة مع ذاته ومع الآخرين من حوله.

ت. الذين يستخدمون قنوات التواصل الاجتماعي، هم الذين يتحكمون بين خيار الاتصال الإيجابي والسلبي.

ث. إن مواقع التواصل الاجتماعي سلاح ذو حدَّين، فالواجب على الشخص السوي أن يَستعمِل هذه المواقع للتواصل والتعارف، وليس للتناحر والتطرف والانفصال.

ج. التعرف على ثقافة الآخرين.

ومن النتائج السلبية للتواصل الاجتماعي هي:

1. **عدم تقبُّل الرأي الآخر، وظهور النقاشات الحادة أحياناً بين الأطراف المتواصلة.**
2. **إضاعة الوقت في التنقُّل عبر صفحات المواقع.**
3. **ظهور ثقافة العزلة الاجتماعية.**
4. **غياب الرقابة القانونية لرسائل التواصل الاجتماعي.**
5. **تفشي ثقافة التطرف والإرهاب.**

التوصيات:

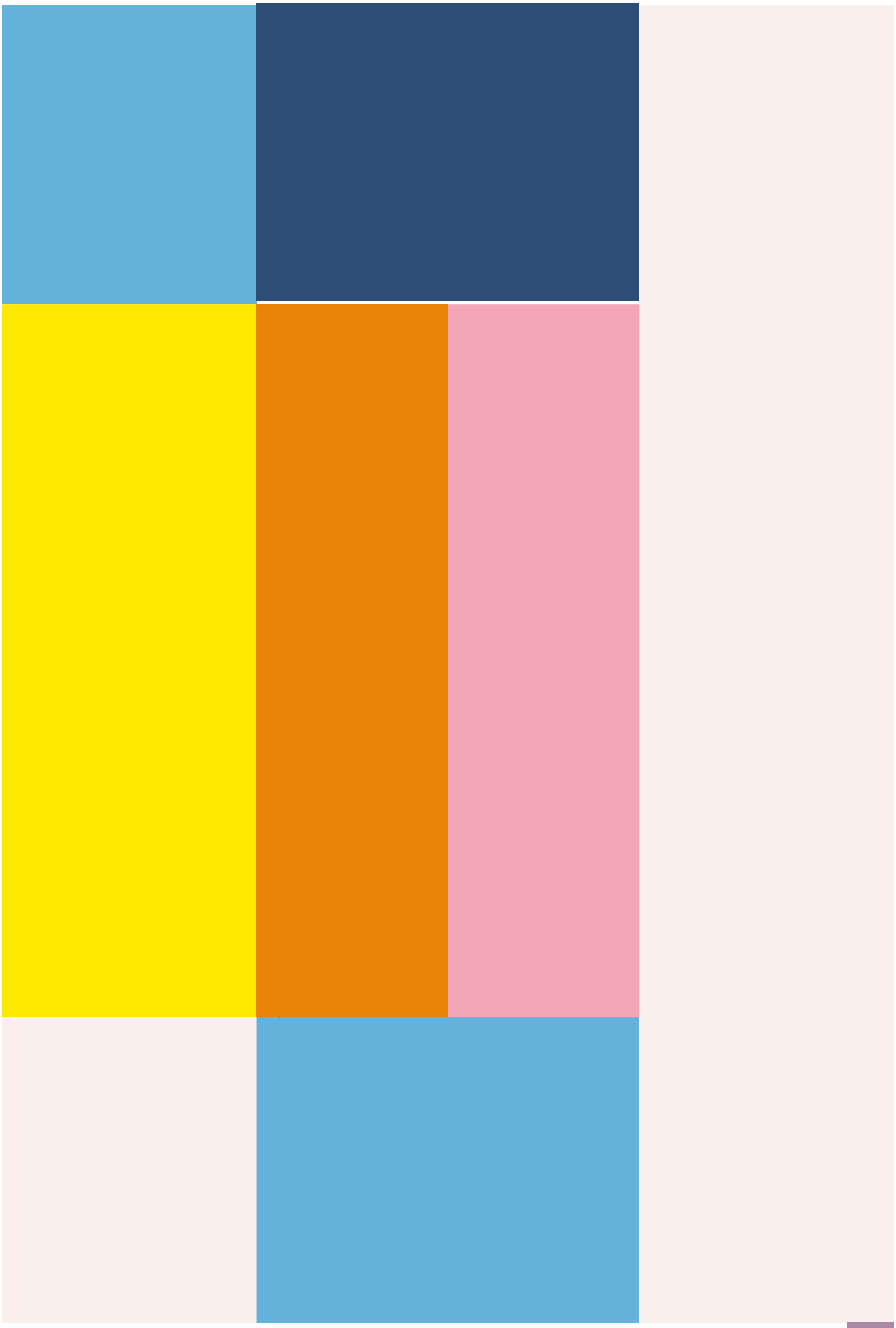
- تنمية المهارات الفكرية والإدراكية للشباب المسلم.
- ضرورة تأسيس جهات رقابية لمعرفة ما يمكن نشره في قنوات التواصل الاجتماعي.
- الاهتمام بالمرجعيات الدينية والتشريعية في بناء علاقات التواصل الاجتماعي.
- إنشاء مواقع تهتم بنشر الوعي الإسلامي، وبالقيم الفاضلة للإنسان.
- ضرورة توجيه الخطاب الدعوى وفق مستجدات العصر.
- مجابهة التهديدات والتحديات الماثلة للثقافة الإسلامية.

الهوامش

1 - أستاذ مشارك، جامعة جوبا سابقا، جامعة بحرى حالياً، كلية الآداب، السودان.
2 - ابن منظور (1300هـ). لسان العرب. دار الجيل، بيروت، ط2، ص134.
3 - عبد الكريم، لاكان (2001م). مقدمة في وسائل الاتصال. مكتبة دار زهران، جدة، ط1، ص2.
4 - الجاز، هاشم (2000م).الاعلام السوداني. مطبعة جامعة القرآن الكريم، امدرمان، ط1، ص4.
5 - الجاز، هاشم (2000م).المصدر نفسه.ص13.
6 - الشنقيطي، سيد محمد (1994م). نحو تأصيل الدراسات الاتصالية. دار القرآن الكريم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، ص43.
7 - بدر، أحمد (1974م). الاتصال بالجماهير والدعاية الدولية. دار القلم، الكويت، ط1، ص51.
8 - سورة النحل: 125.
9 - سورة الرعد: 11.
10 - عبد الكريم، لاكان (2001م). مقدمة في وسائل الاتصال. مكتبة دار زهران، جدة، ط1، ص30.
11 - محمد نصر، حسني (2000م). مقدمة في الاتصال الجماهيرى. مكتبة الفلاح، الامارات، ط1، ص17.
12 - إمام، إبراهيم (1964م). أصول الإعلام الإسلامي. دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، ص12.
13 - سورة آل عمران: 103.
14 - سورة الحجرات: 13.
15 - Taylor, D. A., & Altman, I. (1987). Communication in interpersonal relationships: Social penetration processes. In M. E.Roloff & G. R.Miller (Eds.), Sage annual reviews of communication research: Vol. 14. Interpersonal processes: New directions in communication research (pp. 257–277). Thousand Oaks, CA: Sage
16 - Blackman, M. C., & Funder, D. C. (1998). The effect of information on consensus and accuracy in personality judgment. Journal of Experimental Social Psychology, 34, 164–181
17 - Aron, A., Aron, E. N., & Smollan, D. (1992). Inclusion of Other in the Self Scale and the structure of interpersonal closeness. Journal of Personality and Social Psychology, 63, 596–612
18 - Michael Haenlein (2010). "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media". Business Horizons 53 (1): 59–68. doi:10.1016/j.bushor.2009.09.003. ISSN 0007-6813. 2010-09-15 ;.Kaplan، Andreas M
19 - Starzyk, K. B., Holden, R. R., Fabrigar, L. R., & MacDonald, T. K. (2006). The Personal Acquaintance Measure: A tool for appraising one's acquaintance with any person. Journal of Personality and Social Psychology, 90, 833-847

قائمة المراجع

القرآن الكريم
* إمام،إبراهيم(1964م). أصول الإعلام الإسلامي. دار الفكر العربي،القاهرة،ط1.
* بدر،أحمد(1974م). الاتصال بالجماهير والدعاية الدولية.دار القلم،الكويت،ط1.
* ابن منظور(1300هـ). لسان العرب.دار الجيل،بيروت،ط2.
* الجاز،هاشم(2000م). الإعلام السوداني.مطبعة جامعة القرآن الكريم،امدرمان،ط1.
* الشنقيطي،سيدمحمد(1994م). نحو تأصيل الدراساتالاتصالية.دار القرآن الكريم للنشر والتوزيع،الرياض،ط1.
* عبد الكريم،لاكان(2001م). مقدمة في وسائل الاتصال.مكتبة دار زهران،جدة،ط1.
* محمد نصر،حسني(2000م). مقدمة في الاتصال الجماهيرى.مكتبة الفلاح،الامارات، ط1.
* Blackman, M. C., & Funder, D. C. (1998). The effect of information on consensus and accuracy in personality judgment. Journal of Experimental Social Psychology.
* Aron, A., Aron, E. N., & Smollan, D. (1992). Inclusion of Other in the Self Scale and the structure of interpersonal closeness. Journal of Personality and Social Psychology.
* Michael Haenlein (2010). «Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media». Business Horizons 53 (1): 59–68. doi:10.1016/j.bushor.2009.09.003. ISSN 0007-6813. 2010-09-15 ;.Kaplan، Andreas M
* Taylor, D. A., & Altman, I. (1987). Communication in interpersonal relationships: Social penetration processes. In M. E.Roloff & G. R.Miller (Eds.), Sage annual reviews of communication research: Vol. 14. Interpersonal processes: New directions in communication research (pp. 257–277). Thousand Oak.



التقاء القصائد الهَوْسَوِيَّة بالشعر العربي في المستوى الإيقاعي

(شعر (إمفراجي) لعلي نَمَنْغِ أنموذجا).

د. محمد منصور جبريل[1]

ملخص

يهدف البحث إلى كشف الغطاء عن التداخل اللغوى بين العربية والهَوْسَوِية في المستوي الإيقاعي المتمثل في نقل أسلوب نظم الشعر من اللغة الأولى إلى اللغة الثانية، حيث تأثر الشعر الهوسوى بالقصائد العربية من حيث الالتزام بالأوزان والقوافي. أضف إلى ذلک أن الشعر الهوسوى أخذ من العربية نظم الشعر المثلث والمخمس والمسبع. وكان الاقتراض ناتجا عن العلاقات التجارية والدينية والثقافية بين العرب وبلاد الهوسا، مما أدي إلى إثراء المعجم الهوسوى بكمّ هائل من المفردات العربية تمت بصلة إلى الحقل الديني والتجارى والاجتماعي والتربوى وغير ذلک من جوانب الحياة الإنسانية. ولم ينحصر هذ الاقتراض بالكلام العادى النفعي فحسب، بل دخل على الكلام الأدبي منظومه ومنثوره، كما سيتضح ذلک من قصيدة (إمفراجي) الهوسوية للشيخ علي نَمَنْغِ زَارِيا.

Abstract:

This research intends to shed light on the effects of Arabic on Hausa language at the level of styles of delivery in poetry in terms of borrowing with particular reference to AliyuNamangi's poetry. The study further examines that Arabic language stands as a greatest donor of lexical items to Hausa which could be noticed in the field of religion, social, commercial, educational and other sectors of human life. These lexical items, which have already been adopted, are used by almost all members of society even unconsciously in their daily interaction without even realizing that some words are of Arabic origin. Finally, the researcher appeals for more relevant or similar pieces of research in comparative literature field for conveying different thoughts and developing humanity at large.

Keywords: Arabic, Hausa, borrowing, lexical items.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خلق الناس من ذكر وأنثى وجعلهم شعوبا وقبائل ليتعارفوا فيما بينهم على اختلاف ألسنتهم وألوانهم. والصلاة والسلام على أفصح من نطق بالضاد نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدي بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن ما يهمني في هذا البحث هو ما يتعلق باللغة من ناحية الاقتراض الإيقاعي بين العربية والهَوْسَا[2] الناتج بسبب التداخل اللغوى بين القصائد العربية والهوسوية منذ قديم من الزمن، الأمر الذى أدي إلى التقاء اللغتين في المستوي الموسيقي، واقترضت الثانية من الأولى كما هائلا من المفردات، مما ساعد على الالتزام بوحدة القوافي كما سيتضح ذلك في هذه الدراسة.

وبما أن دراسة الصلات بين الشعوب وسيلة جوهرية مؤدية إلى كشف أوجه التشابه والتخالف بين الأمم وآدابها، فإن الباحث سيوظف المنهج الأدبي المقارن بغية إبراز علاقات الأدب الهَوْسَوِى بالأدب العربي عبر النماذج المختارة من القصيدة الأولى الواردة في ديوان "إِمْفِرَاجِي" للشيخ علي نَمَنْغِ زَارِيا، وذلك لأن "تأثر الآداب فيما بينها ظاهرة قديمة تستوى في ذلك الآداب القديمة والحديثة، الشرقية والغربية."[3]

ومهما يكن من أمر، فقد تأثر الشعر الهوسوى بالشعر العربي العمودى في صياغة الأفكار والمعاني والموسيقى. إذ نُظِّمت القصائد الهوسوية على الطويل والبسيط والرجز والمديد والوافر والمتقارب والرمل والكامل، وغيرها من البحور الشعرية القديمة. كما انتشر بين شعراء الهوسا معرفة نظام الشعر المثلث والمخمس والمسبع. والتزموا كذلك بوحدة القوافي وفقا لمتطلبات نظام الشعر الهوسوى.

العلاقة بين العرب وبلاد الهوسا:

ومما هو جدير بالذكر، أن لغة الهوسا اقترضت من العربية ما لا يقل عن خمس مفرداتها[4] ، وقد كان هذا الاقتراض اللغوى ناتج عن العلاقات التجارية، والدينية والسياسة والثقافية بين العرب وبلاد هوسا؛ حيث أثبت المؤرخون أن ملوكها السبع يرجعون في أصل تكوينهم إلى رجل عربي مسلم يكنى "أبا يزيد" الذى حُرِّف إلى(-Bayajidda)،"وقال شيخنا آدم نمأج الكنوى أن اسمه هوذة، نزح من بغداد في أواخر القرن الثامن الميلادى، وهام على وجهه في الأرض حتي وصل إلى دَوْرَه – وهي حكومة محلية تابعة لولاية كَتْشِنَةْ في شمال نيجيريا-. ثم أصبح أحفاده ملوك هوسا السبع..".[5]

ومن الجانب التجارى، فقد كان العرب والبرابرة والوناغرة[6] يصلون إلى بلاد الهوسا للبيع والشراء في أواسط القرن الثاني عشر الميلادى، مارّين على طريق القوافل الوافدة من تمبكتو إلى كتشنة، ثم إلى برنو. وكانت مدينة كتشنة أسبق بلاد الهوسا تحضّرا؛ وقد قامت بها سوق كبير تعرض فيه أنماط مختلفة من السلع الرائجة في تلك القرون السالفة، من أنواع الملابس والأواني والأدوات والأسلحة، وغير ذلك مما يسدُ به حوائج البشر.[7] وعن طريق هذه العلاقات التجارية، تعلم الشعب الهوسوى من العرب أسماء بعض السلع مثل: السرج واللجام، والسكّر والقرنفل، وغير ذلك؛ ونقلوها إلى معجمهم اللغوى بعد تحريف بسيط على النحو التالي:السرج((-sird i،اللجام(linzami)،السكّر((-su kari،القرنفل(kanunfari)،... وهكذا.[8]

وقد أثبت المؤرخون أن أهل مدينة كنو في شمال نيجيريا قد عرفوا الإسلامعلى أيدى الوناغرة الذين وفدوا إليها من مدينة كتشنة المجاورة. وعرف الوناغرة الإسلام على أيدى العرب والبرابرة. وعبّر أحمد باب التمبكتي بأن بلاد برنو وكتشنة وزكزك، قد أسلم أهلها منذ القرن الخامس الهجرى طوعا من غير استيلاء أحد عليها.[9]

ولقد قام الجانب الثقافي بدور ملموس في الالتقاء اللغوى بين العربية والهوسا. ويتمثل هذا الجانب في الاهتمام بطلب العلم المفروض على كل مسلم. ولقد كان الاتصال بين مسلمي نيجيريا بمصر وشمال إفريقيا والحجاز للتعلم اتصالا قويا، حتى صارت بلاد الهوسا تضاهي تلك البلاد في العقيدة والمذهب، ومنهج الحياة والتعليم، مما ساعد على دخول المفردات العربية بكثرة إلى لغة الهوسا. إذ كان عدد كبير من طلاب العلم يرتحلون لطلبه إلى تونس والقيروان وفاس وطرابلس، والأزهر الشريف، مما أدي إلى تخصيص رواق لهم فيه يعرف بالرواق البَرنَوِى في تلكم الآونة.[10]

هذا، وإن الشيخ علي نَمَنْغِ زاريا قد وظف في قصائده الهوسوية كلمات وتراكيب عربية بغية الوعظ والإرشاد. وكانت معظم هذه الكلمات والتراكيب متعلقة بتعبيرات دينية، بحيث لا يختلف الشعب الهوسوى في استعماله لها عن العرب، أو أىّ شعب مسلم آخر، فأصبحت التعبيرات وسيلة سهلة لنقل مضمون الشعر التعليمي، يستوى عند تلقي معانيها العلماء وعامة الناس، إلا ما ندر من بعض المفردات التي تحتاج إلى الشرح و الإيضاح.

التعريف بالشاعر:

هو علي بن إسحاق المَنْغِي، نسبة إلى قرية مَنْغِ، وهي قرية صغيرة على بعد حوالي سبعة كيلومتر من مدينة زاريا-شمالي نيجيريا.

وكانت ولادته في يوم الأربعاء من صفر، سنة1314ه، الموافق 1894م، في عهد ملك زكْزَكْ (kwasau). وقد كفّ بصره وهو ابن سنة واحدة على إثر مرض الجدرى، فعوّضه الله بذكاء متوقد وفكر ساطع. ولمّا بلغ ثماني سنوات، بعث به والده إلى مدينة زاريا طلبا للعلم. وكان يأتي إلى المدينة فيأخذ العلم ثم يرجع إلى القرية بمساعدة من يقوده؛ وأحيانا يأتي وحده بدون قائد، مما يدل على ذكائه منذ أيام الصبا. وهكذا استمر على حالته حتى أخذ من العلم ماشاء الله أن يأخذ.

وقد قرأ على علماء كثيرين، ومن بينهم الشيخ إبراهيم والشيخ غَمْبُو والشيخ محمود، الذى كان يكرر ذكره كثيرا في شعره، والشيخ شِئْثُ، والشيخ جبريل، والشيخ خليل، وكلهم علماء مشهورون في مدينة زاريا-شمالي نيجيريا.[11]

وبعد ختم القرآن درس الشيخ علي نَمَنْغِ كتبا كثيرة في شتى الميادين المعرفية بما فيهاكتب الحديث والفقه واللغة والتفسير حتى أصبح عالما مفسرا للقرآن الكريم. وقد ارتحل إلى شتى المناطق طلبا للعلم. ومن بينها: هُنْقُي ودَبيْ و وُشِيشِ وغيرها من المناطق النيجيرية.[12]

شعره:

وقد مارس الشعر على إثر رحلاته التعلُّمية حيث درس قصائد المديح والوعظ والإرشاد، ومن بينها: قصيدة "البردة" للبوصيرى، و"تخميس ابن المهيب" على العشرينية و"جدّ العاجز" للشيخ شئث بن عبد الرؤوف. وعلى إثر هذه القصائد نظم الشيخ علي نمنغ قصيدته الأولى والتي سماها "كنز العظيم" وهي قصيدة هَوْسَوِية تحتوى على ألفَيْ بيت. ثم نظم بعدها القصيدة الثانية اسمها "ترجيم الشرير" وهي كذلك قصيدة هوسوية،[13] وبعدها نظم الشاعر قصائد "إمفراجي" وهو الديوان الذى نحن بصدد الحديث عنه.

وقد منحته جامعة أحمد بلُّو زاريا دكتوراه الشرف اعترافا بالجميل على مجهوداته الجبارة في قرض الشعر، وذلك في 2 من شهر ديسمبر، سنة 1978م. وقد نظم شعرا خاصا بتلك المناسبة سماه: (Wakar Murnar Samun Digirin Girmamawa).

توفي الشيخ علي نَمَنْغِ زَارِيا يوم 27 من أبريل، سنة 1994م، وعمره 72 سنة.[14]

التعريف بالديوان:

أما ديوانه الذى سماه "إمفراجي"، فهو عبارة عن مجموعة قصائد مخمسة بلغت ألفا وخمسة عشر بيتا، صاغها في تسع قصائد بائية من البحر الرمل على نسق القصائد الهوسوية.

وقد عالجت القصائد أغراضا مختلفة، وخاصة الأغراض المتصلة بالشعر الصوفي، بما فيهالمديح النبوى، ومدح الشيوخ، والزهد، والتوسل وغير ذلك مما يمت بصلة إلى أغراض تعليمية.

وقد نالت القصائد قبولا ورواجا لدي الشباب والدارسين في شمالي نيجيريا، والدول المجاورة لها من المتكلمين بلغة الهوسا أمثال: جمهورية النيجر، والكمرون، وتشاد، وغانا، وجمهورية أفريقية الوسطى.

وكانت القصائد تُنشر في الإذاعات والتلفاز،والشبكات الإعلامية بغية الوعظ والإرشاد والتسلية. وقد قيل بأنه بدأ نظم قصائد الديوان من أجل توجيه ابنته وصرفها عن سماع الأغاني الملهية؛ فأصبحت القصائد جماعية بعد إنشائها لغرض فردى. وإلى ذلك يقول الشاعر:

"Nai wa yata ne ajuji".[15]

المعنى:" نظمتها من أجل ابنتي أَجُوجِي". وقدطبع الديوان سنة 1972م.

وقد تناول الشاعر موضوع الغزل، وخاصة لما أحبّ فتاة في عهد أمير زاريا إبراهيم، فكرهته الفتاة. ولعل سبب الكراهة يرجع إلى كونه أعمى؛ وعلى الرغم من ذلك فإن الشاعر قد فتن بعشيقته، فقال فيها قصيدة تبلغ ثمانين بيتا.[16]

أثر اللغة العربية في الديوان:

تجدر الإشارة إلى أن قصائد الديوان "إمفراجي"، للشيخ علي نمنغ زاريا تأثرت تأثيرا ملموسا بالشعر العربي العمودى من حيث الإيقاع، لما في القصائد الهوساوية من الالتزام بالأوزان والقوافي، أضف إلى ذلك أن الشاعر وظف مفردات وتراكيب عربية مقترضة إلى لغة الهوسا على الرغم من اختلاف الشعر العربي عن الشعر الهوسوى من حيث البنية الأسلوبية، وذلك لأن اللغة في حقيقة أمرها تمثل "نظاما من الكلمات التي ارتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا تحتمه قوانين معينة لكل لغة" [17].

هذا، وباعتبار اللغتين (العربية والهوسا) يستنتج الدارس أنهما يتحدان في بعض الظواهر الإيقاعية والتركيبة كما سيتضح ذلك فيما سيأتي:

البنية الإيقاعية:

الإيقاع لغة مأخوذ من مادة (و.ق.ع)، يقال: وقع على الشيء ووقع المطر بالأرض. والإيقاع: من إيقاع اللحن والغناء، وهو أن يوقع الألحان ويبنيها.[18]

والإيقاع بالإنجليزية (rhythm): كلمة من أصل يوناني (-rhuth mos)،وهي مشتقة من الفعل (rheein) بمعنى ينساب أو يتدفق. وقد تطلق على ضبط توقيت النغمات في القطع الموسيقية، والأوزان في الأبيات الشعرية، وحركات أعضاء جسم الإنسان في الرقص.[19]

والإيقاع مصطلح عرفه كثير من علماء الموسيقى منذ العصر العباسي، حيث يري الكندى (805-873م) أنه مصطلح متعلق ب "النسبة الزمانية" عوضا عما اعتاد الناس تسميته إيقاعا. وعليه بنى من تلاه من الفلاسفة، فهذا الفارابي (780-950)، يري أن الإيقاع يتمثل في "النقلة على النغم في أزمنة محددة في المقادير والنسب". أما ابن سينا (ت.1037م) فيفرق بين إيقاع اللحن وإيقاع الشعر "فالإيقاع من حيث هو إيقاع هو تقدير ما لزمان النقرات، فإن اتفق أن كانت النقرات منغمة كان الإيقاع لحنيا، وإذا كانت النقرات محدثة للحروف المنتظم منها كلام، كان الإيقاع شعريا".[20]

ومجمل القول فإن الإيقاع يتمثل في: توالي النقرات في أزمنة محددة. ويستند علم الإيقاع في الموسيقى العربية إلى علم العروض الذى استنبطه الخليل بن أحمد الفراهيدى (718-791م).[21]

1. الإيقاع الخارجي:

أ- الوزن:

يتماشى الشعر الهوساوى مع الشعر العربي العمودى من حيث وحدة الوزن - في بعض الأحايين، وقد يرد التوظيف عفوا بلا تكلُف ولا تصنُع. حيث لاحظ الباحث أن هذا الأثر الإيقاعي في الغالب يرد في جميع تفعيلات البيت، إلا المصراع الأخير الذى ينعزل تماما عن تلك الوحدة الموسيقية.

"فالإيقاع الوزني لا يعتبر شكليا أو مركبا عرضيا هامشيا، وإنما هو جزء من العلاقات التركيبية للغة الشعر، وبدونه تفقد اللغة شاعريتها، وتخسر الدلالة الشعرية أهم قيمها، فالاتحاد مع باقي العناصر

والتكامل فيما بينها هو ما يعتبر العنصر الحاسم في تشكيل وحدة اللغة الشعرية".[22]

ومن أمثلة ذلك قول الشاعر في مطلع القصيدة الأولى في المديح النبوى:

Bismillahi majidi,
Nai nufin waka jadidi,
In yabon dannan hamidi,
Zu shafa yaumal mi,adi,
Mai son sa ba zai bakin ciki ba.[23]

معنى البيت: أبدأ نظم قصيدة جديدة بسم الله، وأمدح فيها ابنا حميدا، صاحب الشفاعة يوم القيامة، وكل من أحبه فلا يحزن.

فالمصراع الأول من القصيدة سياق عربي بحت (بسم الله المجيد). فتبدأ الدراسة الإيقاعية من المصراع الثاني:

Nai nufin wa\ ka jadidi,
قَا جَدِيدِى\ نَيْ نُفِنْ وَا
\ه\\ه\ه \\ه \ه
فاعلاتن فاعلاتن
In yabon dan\ nan hamidi
نَنْ حَمِيدِى \ إِنْ يبُنْ طَنْ
\ه \\ه \ه \ه\\ه
فاعلاتن فاعلاتن
Zu shafa yau\ mal mi,adi
مَلْ مِئَادِى \ ذُو شَفَا يوْ
\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه
فاعلاتن فاعلاتن

ومن هذه التفعيلات المكررة مرتين في كل مصراع داخلي، يتبين للقارئ أن القصيدة من البحر الرمل.

واستمر الشاعر يقول:

Rabbana yi dadin aminci,
Gun mafificin mutunci,
Da wani nasa don karimci,
Wanda kab ba shugabanci,
Ya yi horo bada kangara ba.

معنى البيت: اللهم سلم على خير الصالحين،الذى أوليته إماما، وسلم على من سار على نهجه، فقد أمر بالطاعة بلا عصيان.

الإيقاع: من الملاحظ أن الشاعر خالف الوزن في التفعيلة الثانية من المصراع الأول و الثالث، كما سيتضح ذلك فيما يلي:

Rabbana yi\ dadin amin\ci
ثِيْ\ دَطِنْ أَمِنْ\رَبْبَنَا يي
\ه \\ه \\ه \ه\\ه\ه
تن مفاعلن فاعلاتن
Gun mafifi\ cin mutunci,
ثِنْ مُتُنْثِي \ غُنْ مَفِيفِي
\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه
فاعلاتن فاعلاتن
Da wani na\ sa don karim\ ci
ثِي\ سَ دُنْ كَرِمْ \ دَ وَنِي نَا
\ه \\ه\\ه \\\ه\ه
تن\ مفاعلن فعلاتن

يلاحظ الانزياح الموسيقي في المصراع الأول و الثالث في التفعيلتين الثانية (مفاعلن) و الثالثة (تن).

Wanda kab ba\ shugabanci
شُوغَبَنْثِي \ وَنْدَ كَبْ بَا
\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه
فاعلاتن فاعلاتن
Ya yi horo\ ba da kanga\ ra ba
رَا بَا \ بَا دَ كَنْغَ \ يا ى هُورُو
\ه\ه \ه\\ه\ه \ه\\ه\ه

فاعل\ فاعلاتن فاعلاتن

واستمر الشاعر يقول:

Kafirai da sun fahimta,

Bin muhammadu ya kamata,

Ambato nasa ya gabata,

Can ga attaura ku huta,

Ku bi annabi bada gardama ba.

معنى البيت: لو فهم الكفار، لكان ينبغي أن ينقادوا لاتباع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لما سبق من البشارة به في التوراة، انقادوا إليه يا جماعة لتهتدوا.

التقطيع:

Kafirai da\ sun fahimta,

سُنْ فَهِمْتَا\ كَافِرَىْ دَا

\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه

فاعلاتن\ فاعلاتن

Bin Muhammad\ ya kamata

يا كَمَاتَا\ بِنْ مُحَمّدْ

\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه

فاعلاتن\ فاعلاتن

Ambato nas\ ya gabata

يا غَبَاتَا\ أَمْبَتُو نَسْ

\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه

فاعلاتن\ فاعلاتن

Can ga attau\ ra ku huta

رَا كُهُوتَا\ ثَنْ غَ أَتْتَوْ

\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه

فاعلاتن فاعلاتن

والتفعيلات متساوية، غير أن الكلمتين (muham-madu وnasa) حُذفت منهما الحركتين (a,u) لمناسبة استقامة الوزن. والمصراع الأخير، خارج عن النمط المألوف، لما فيه من الانزياح الصوتي:

Ku bi anna\ bi ba da gar\ dama ba

دَمَا بَا\ بِبَا دَ غَرْ\ كُبِ أَنْنَ

\\ه\ه \\ه\\ه \\\ه\

مفاعل\ مفاعلن\ متفاع

استمر الشاعر يقول:

Gaisuwata ko ta dace,

Gun ma’aikin nan da an ce,

Bisa son sa mu kau amince,

Mai son sa ba zai bakin ciki ba.

معنى البيت: أتفضل بالتسليم المناسب، على الرسول المكرَم بالحب الدائم، ولنتيقن بأن لا حزن مع محبيه.

التقطيع:

Gaisuwa ta\ ko ta dace,

كُو تَ دَاثي \ غَيْسُوَا تَا

\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه

فاعلاتن فاعلاتن

Gun ma’aikiṇ\ nan da an ce

نَنْ دَ أَنْثى \ غُنْ مَأَيكِنْ

\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه

فاعلاتن فاعلاتن

Ran musulmi\ kar shi sance

كَرْ شِ سَنْثى \ رَنْ مُسُلْمِي

\ه\\ه\ه \ه\\ه\ه

فاعلاتن فاعلاتن

Bisa son sa\ mu kau amin\ ce

ثى\ مُكَوْ أَمِنْ \ بِسَ سُنْ سَا

\ه \\ه\\ه \\\ه\ه

عل\ مفاعلن فعلاتن

Mai son sa\ ba zai bakin\ ciki ba.

ثِكِي بَا \ بَزَىْ بَقِنْ \ مَيْ سُنْ سَ

\\ه\ه \\ه\\ه \ه\ه

مفاعل مفاعلن مستفع

فيلاحظ الانزياح الموسيقي في التفعيلة الثانية والثالثة من المصراع الرابع، وكذلك المصراع الخامس والأخير من البيت الثالث، قد خرج تماما عن النسق المألوف من تفعيلات القصيدة كما ظهر في التقطيع.

من خلال ما سبق، يستنتج ان الشعر الهوسوى يتفق مع الشعر العربي العمودى في الالتزام بوحدة الوزن والقافية، ويختلف الشعر الهوسوى عن نظام الشعر العربي في التزامه بالقوافي الداخلية الواردة في نهاية كل مصراع من أبيات القصيدة عدا المصراع الأخير، حيث كان موضعا للقافية الخارجية، وتخرج تفعيلاته عن نظام تفيلات البيت.

ب-القافية:

تتمثل القافية في المقاطع الصوتية الواردة في آخر كل بيت من أبيات القصيدة، وهي المقاطع التي يلزم ترديد نوعها في كل بيت.[24]

أما القافية في الشعر الهَوْسَوِى، فتكون في المقطع الأخير منالكلمة الأخيرة من البيت، وتسمى بالقافية الخارجية [25](amsa amon waje)

ويختلف الشعر الهوسوى تماما عن الشعر العربي في نظام القوافي الداخلية. ويقصد بالقافية الداخلية في الهوسا: صوت المقطع الأخير من كل مصراعما عدا المصراع الأخير من البيت. وتسمي: (amsa amon ciki[26]). بمعنى: القافية الداخلية. فمثلا إذا كانت القصيدة مثلثة تكون القافية الداخلية في المقطعَيْن الأخيرين من المصراعين الأول والثاني،وإذا كانت القصيدة مخمسة، فتكون القوافي الداخلية في المقاطع الأخيرة من المصراعات الأربعة الأولى من القصيدة.

لقد تأثر الشعر الهوسوى بالشعر العربي العمودى من حيث الالتزام بوحدة القوافي. وكانت قافية الشعر الهوساوى مقسمة إلى القافية الداخلية، والقافية الخارجية. أما القافية الداخلية فتتمثل في المقطع الأخير من الكلمة الأخيرة في المصراع غير الأخير من كل بيت.

والقافية الخارجية كما عرفها الخليل بن أحمد الفراهيدى: هي من آخر البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذى قبل الساكن. وقال الأخفش: هي آخر كلمة في البيت أجمع، وإنما سميت قافية لأنها تقفو الكلام: أى تجيء في آخره.[27]

وقد لعب عامل الالتزام بوحدة القوافي دورا ملموسا في توظيف المفردات العربية في القصائد الهوساوية. ومن أمثلة ذلك قول علي نَمَنْغِ في المديح النبوى:

Shi mutum ne mai hanana,

Gun musulmi ba hiyana,

Zuciya tasa ga i,ana,

Ga kiyayewar amana,

Shi bai taba saba al,kawar ba.

المعنى: هو الرجل الحنون، وليس بخائن بل معين لغيره وأمين، ولم يخالف عهدا قط.

فكلمات القوافي الداخلية (hanana = الحنانة،-hi yana = الخيانة،i,ana = الإعانة،amana= الأمانة) كلها عربية استعملت في قصيدة الهوسا لتجانس موسيقى القوافي الداخلية، وبجانب هذا الأثر الموسيقي هناك أثر دلالي متمثل في إثراء معجم الهوسا بمفردات مقترضة من العربية، وقد أفادت في اللغة الثانية دلالاتها الأولى المنقولة من العربية.

ويستنتج من البيت السابق أن القافية الخارجية وردت في المقطع الأخير من المصراع الخامس (.ba)،وعلى هذا النسق وردت في جميع أبيات

قصائد الديوان. وبذلك يمكن الجزم بأن القصائد كلها بائية، لكون رويها باء.

يستنتج مما سبق، أن الشعر الهوسوى يلتزم بوحدة القوافي الداخلية المتمثلة في المقطع الأخير في كل مصراع سوي المصراع الأخير من جميع أبيات القصيدة، بخلاف الشعر العربي، حيث ترد في صدر البيت، وفي حشوه، وفي عجزه، إذهي مؤازرة للقوافي الخارجية. كقول عنترة بن شداد العبسي:

يا دار عبلة بالجواء تكلمي
وعمي صباحا دار عبلة واسلمي

فتكون القافية الداخلية في المقطعين الطويلين (مِي)، تؤازر مسيقى القافية الخارجية (مِي).

2. الإيقاع الداخلي:

تجدر الإشارة إلى أن هناك وحدات نغمية مؤازرة لموسيقى الوزن والقافية.وتتمثل هذه الإيقاعات في جرس صوتي صادر عن تكرار صوتي ولفظي، من جناس وتصدير وتصريع وغيرها من الوحدات الإيقاعية التي تساعد على إبراز جماليات النص ومعانيه.[28]

وبالرجوع إلى قصيدة الانفراج الأولى، للشيخ علي نَمَنْغِ يستنتج القارئأن الشاعر وظف أنماطا من القوافي الداخلية وفقا لمتطلبات الشعر الهوسوى، ومن أثر القوافي الداخلية في اقتراض الكلمات العربية قول الشاعر:

Ka ji mai wakar hululu,
Tuba zanka yabon rasulu,
Musdafa jikan halilu,
Gobe ka sha salsabilu,
Wanda ya firuwan zuma da gumba.

والمعنى: أن الشاعر يدعو إلى نبذ شعر المجون، فيطلب من صاحبه بأن يتوب ويلتمس بديلا منه بالمديح النبوى، المصطفى حفيد إبراهيم الخليل، ليظفر يوم القيامة بالسلسبيل، وهو شراب أحلى من العسل والدقيق المعجون الحلو.

والكلمات التي تحتها خط(-hulu-lu,rasulu,halilu,salsabi-lu,)كلها عربية اقترضها الشاعر لتناسب قوافيه الداخلية. ويلمس منها تحريف بسيط من حيث النطق بالكلمتين: الأولى:-hu-lulu,=فضول، قلبت الفاء هاء في المقطع الأول، والضاد لاما في المقطع الثاني، للتوافق مع النطق الهوسوى. والثانية: halilu, =

خليل، قلبت الخاء المعجمة هاء، وهو الصوت البديل من الخاء الذى خلت عنه اللغة الهوسوية في معجمها اللغوى.

وبجانب الوحدة الموسيقية المؤازرة لموسيقى الإطار هناك طاقات دلالية ترمي إليها كلمات القوافي، وسيُلمس ذلك في اختيار الشاعر للكلمات العربية الدالة على مكارم أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث قال:

Shi mutum ne shi karimi,
Mai yawan hakuri halimi,
Ya abokina asimi,
In ka so ka zamo salami,
Yabi annabi bad a sunkuye ba.

معنى البيت: كان الرسول صلى الله عليه وسلم رجلا كريما حليما، يا صديقي العصيم، إن أردت أن تكون سالما، فامدح الرسول بلا انقطاع.

يستنتج من البيت السابق، أن كلمات القوافي الداخلية: (-sala-mi, asimi,halimi,karim-i,)،كلها صفة. والموصوف لفظين هَوْسَاويين يتثملان في قوله: (mutum,abokina) بمعنى: صديقي، رجل.

وهناك نمط إيقاعي داخلي يتمثل

في التكرار الاستهلالي المقرون بالنداء، وقد وظفه الشاعر بغية التعظيم، حيث قال:

Ya matsera ya madafa,
Ya mafi tausan mahaifa,
Ya matsamin wanda yaffa-
Da zurfi, tamu kofa,
Da take hannunka ba a rufe ba.

معنى البيت: أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الملجأ والمنجى عند الشدائد، وهو المثل الأعلى في الطاعة وبر الوالدين، ولا يزال الباب مفتوح لكل من توسل به.

فالكلمات التي تحتها خط أساليب ندائية تفيد تعظيم الممدوح، وهي مصحوبة بشحنات موسيقيةمؤازرة لإيقاعات البيت أفقيا وعموديا، مما اكسى البيت رونقا وجمالا.

ومن ذلك قوله:

Ya mafificin fiyayyu,
Ya mafi renon marayu,
Y'an kanana har su shiryu,
Rungume ni ka ce aliyu,
In mu ka rabo ba ka rasa ba.[29]

معنى البيت: يدعو الشاعر الرسول صلى الله عليه وسلم، ويصفه بأنه أكرم الكرماء، وهو كافل اليتامى إلى أن يبلغوا سنَّ الرشد، فيرجو أن ينال القبول في حضرته عليه السلام.

يلمس من البيت السابق أن الشاعر اقترض من العربية النداء بالياء بغية تعظيم الممدوح حيث ناداه نداء البعيد (ya) للدلالة على بُعد منزلته.

الخاتمة

تجدر الإشارة إلى أن الشيخ علي نمنغ زاريا قدتأثر بالشعر العربي في المستوي الإيقاعي في شعره، وخاصة ما يمت بصلة إلى القصيدة الأولى الواردة في ديوان (إمفراجي). وقد نظمها الشاعر على نمط الشعر العربي العمودى من حيث وحدة الوزن والقافية، حيث أنها بائية من البحر الرمل.

وقد لعب عامل الالتزام بالقوافي الداخلية دورا فعالا في اقتراض الكلمات العربية بنسبة كبيرة وضمها إلى النظم الهوسوى مما أدي إلى مزيد من الثراء الموسيقي في أبيات القصيدة.

وفيما يتعلق بالتكرار الكلمي، فقد وظف الشاعر التكرار الاستهلالي المقرون بالنداء، مما أسهم في إثراء الجو الإيقاعي والدلالي في القصيدة.

وقد توصل البحث إلى نتائج منها مايلي:

1. نسج الشيخ علي نمَنْغِ قصيدته على منوال الشعر العربي العمودى من حيث الالتزام بالوزن والقافية.

2. لقد ساعد عامل الالتزام بالقوافي الداخلية دورا فعالا في الاقتراض من الألفاظ العربية وضمها إلى معجم الشعر الَهوْسَوِى.

3. وظف الشاعر أنماطا من التكرار الاستهلالي المقرون بالنداء، مما أكسى القصيدة ثوبا أنيقا من الناحية الموسيقية والدلالية.

وأخيرا يوصي الباحث إخوته الدارسين بأن يشمروا عن سواعد الجد في البحث والتنقيب عن إنتاجات علمائنا الأجلاء بغية إبراز مجهوداتهم القيمة في تطوير الثقافة العربية والإسلامية.

الهوامش

1 - قسم اللغة العربية، جامعة بايرو، كنو، نيجيريا.
2 - الهوسا: لغة تشادية من العائلة الأفرو آسيوية، يتحدثها خمسون مليون شخص كلغة أولى. وثلاثون مليون شخص كلغة ثانية. وأغلب المتحدثون بها موجودون في جمهورية النيجر وشمال نيجيريا. وتبث الإذاعات العالمية مثل بي بي سي، وصوت أمريكا، وإذاعة فرنسا برامجها بهذه اللغة.
3 - درويش، أحمد (الدكتور)، نظرية الأدب المقارن وتجلياتها في الأدب العربي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م:6
4 - أبوبكر، علي (الدكتور)، الثقافة العربية في نيجيريا، ط2، دار الأمة، كنو-نيجيريا، 2014م:416-414
5 - الإلوري، آدم عبد الله، الإسلام في نيجيريا، ط2، د.م، 1978م:31
6 - عائلة من بطون قبائل مالي، اشتهروا بالصيرفة وتجارة الذهب في غرب أفريقيا.
7 - المرجع نفسه:31
8 - إمام، أحمد أبو بكر، مشاكل التعبير في اللغة العربية لدى الهوسوى، بحث تكميلي مقدم إلى قسم اللغة العربية جامعة بايرو، كنو، للحصول على الليسانس في اللغو العربية، 1993م:26
9 - المرجع نفسه32
10 - المرجع نفسه:49
11 - إ براهيم، عبد القادر لاميطو، دالية اليوسي وتأثر العلماء بها في نيجيريا نموذج الشيخين: عبد الله بن فودى وعلي نمنغي، بحث تكميلي مقدم إلى شعبة اللغة العربية، قسم اللغات النيجيرية والأفريقية، كلية الآداب، جامعة أحمد بلو، زاريا- نيجيريا، سنة 2000م:116-114.
12 - Sankalawa, Dahiru Hussaini, Kwatanta Wasu Wakokin Aliyu Namangi Da Takwaror-insa Na Sani Yusuf Ayagi, Kundin Bincike Wanda Aka Gabatar Domin Cika Wani Bangare Na Ka'idodin Neman Digiri Na Farko A Fannin Hausa< Sashen Koyar Da Harsunan Najeriya< Jam'ar Bayero< Kano, 2006 :14
13 - المرجع نفسه:16
14 - المرجع نفسه:20
15 - Namangi, alhaji aliyu, wakokin imfiraji, NNPC,zaria, 196212
16 - إبراهيم، عبد القادر لاميطو، المرجع السابق:118.
17 - الحسيني، حمادة محمد عبد الفتاح، المصاحبة اللغوية وأثرها في تحديد الدلالة في القرآن الكريم. بحث علمي مقدم إلى كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين، جامعة الأزهر، تكملة لمتطلبات الحصول على الدكتوراه في اللغة العربية، القاهرة 2007م: 16-14.
18 - الأنصاري، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414ه:8\408
19 - https:\\ara.wikipedia.org=16-06-2007،4:07am
20 - المرجع نفسه.
21 - المرجع نفسه:29
22 - الحنفي، معاذ محمد عبد الهادى، البنية الإيقاعية في الشعر الفلسطيني المعاصر: شعر الأسري أنموذجا، رسالة قدمت إلى قسم اللغة العربية، الجامعة الإسلامية-غزة، تكملة لمتطلبات الحصول على الماجستير في اللغة العربية، تخصص الأدب والبلاغة والنقد، 2006م:137
23 - Namangi, alhaji aliyu, wakokin imfiraji, NNPC zaria , 1962 :1
24 - عتيق، عبد العزيز (الدكتور)، علم العروض والقافية، ط1، دار الآفاق العربية،2006م:108
25 - Sankalawa, Dahiru Hussaini,، المرجع السابق:36
26 - المرجع نفسه:36-34
27 - التبريزى، الخطيب، الوافي في العروض والقوافي، ط2، دار الفكر، دمشق، 1974م:37
28 - www.diwanalarab.com=31-12-2016
29 - Namangi, alhaji aliyu,مصدر سابق:8

قائمة المراجع

- الإلوري، آدم عبدالله، الإسلام في نيجيريا، ط2، د.م، 1978م.
- الأنصاري، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414ه.
- التبريزي، الخطيب، الوافي في العروض والقوافي، ط2، دار الفكر، دمشق، 1974م.
- درويش، أحمد (الدكتور)، نظرية الأدب المقارن وتجلياتها في الأدب العربي،دار غريب للطباعة والنشر،القاهرة، 2002م.
- عتيق، عبد العزيز (الدكتور)، علم العروض والقافية، ط1، دار الآفاق العربية،2006م.

الرسائل الجامعية:

- إمام، أحمد أبو بكر، مشاكل التعبير في اللغة العربية لدى الهوسوى، بحث تكميلي مقدم إلى قسم اللغة العربية جامعة بايرو، كنو، للحصول على الليسانس في اللغو العربية، 1993م.
- إ براهيم، عبد القادر لاميطو،دالية اليوسي وتأثر العلماء بها في نيجيريا نموذج الشيخين: عبد الله بن فودي وعلي نمنغي، بحث تكميلي مقدم إلى شعبة اللغة العربية، قسم اللغات النيجيرية والأفريقية، كلية الآداب، جامعة أحمد بلو، زاريا-نيجيريا، سنة 2000م.
- الحسيني، حمادة محمد عبد الفتاح،المصاحبة اللغوية وأثرها في تحديد الدلالة في القرآن الكريم. بحث علمي مقدم إلى كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين، جامعة الأزهر. تكملة لمتطلبات الحصول على الدكتوراه في اللغة العربية، القاهرة 2007م.
- الحنفي، معاذ محمد عبد الهادي،البنية الإيقاعية في الشعر الفلسطيني المعاصر: شعر الأسرى أنموذجا، رسالة قدمت إلى قسم اللغة العربية، الجامعة الإسلامية-غزة، تكملة لمتطلبات الحصول على الماجستير في اللغة العربية، تخصص الأدب والبلاغة والنقد، 2006م.
- عمران، عبد نور داود،البنية الإيقاعية في شعر الجواهري، بحث علمي مقدم إلى كلية الآداب، جامعة الكوفة، تكملة لمتطلبات الحصول على الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، 2008م.

المقابلة الشخصية:

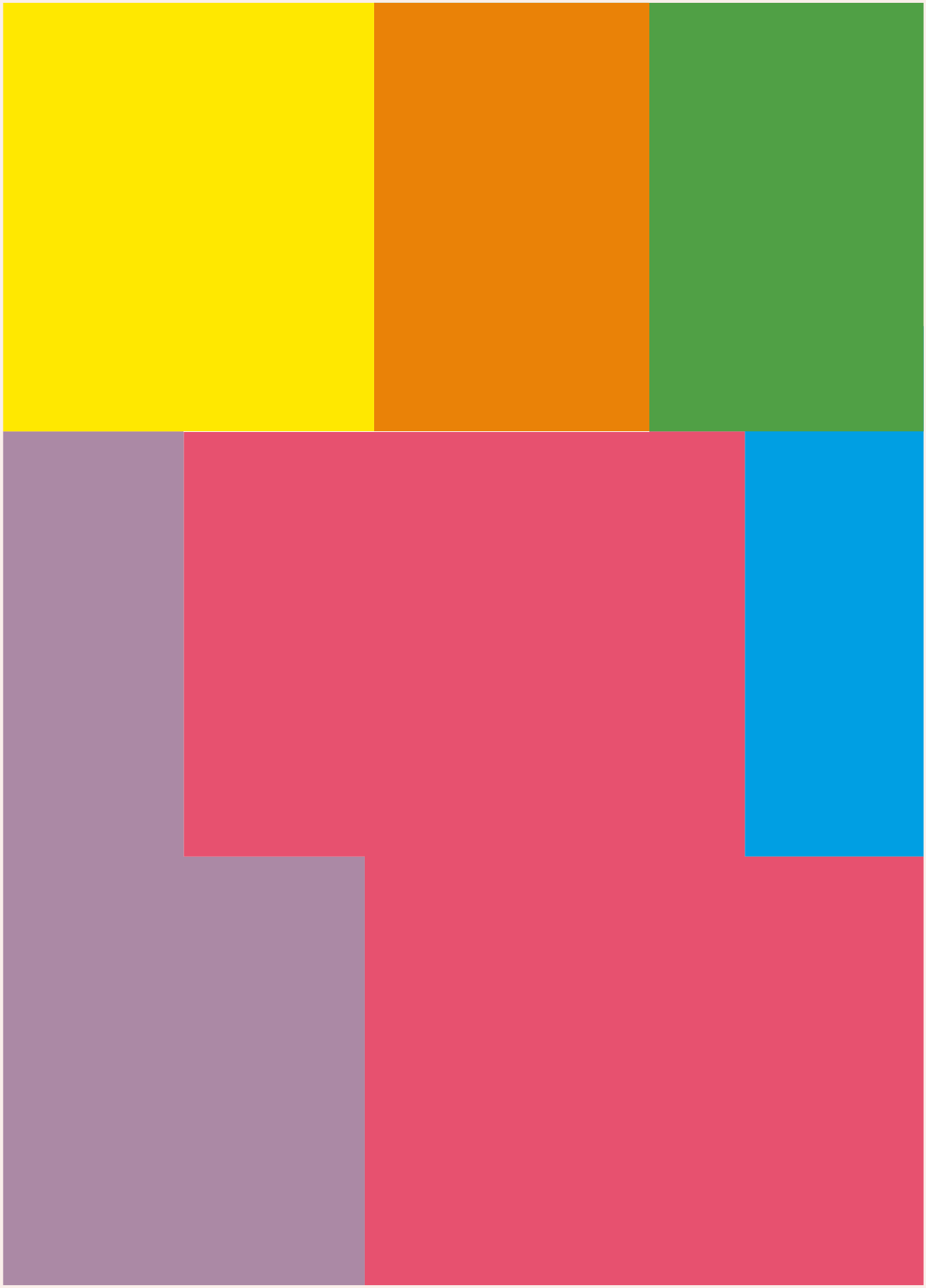
- مقابلة شخصية مع الأستاذ الدكتور بلو أحمد سليم. قسم اللغات النيجيرية، جامعة بايرو، كن-نيجيريا، الأربعاء: 12\10\2016م، الساعة:12:30، نهارا، في مكتبه بالجامعة.

المراجع الأجنبية:

- Sankalawa, Dahiru Hussaini, Kwatanta Wasu Wakokin Aliyu Namangi Da Takwarorin-sa Na Sani Yusuf Ayagi, Kundin Bincike Wanda Aka Gabatar Domin Cika Wani Bangare Na Ka'idodin Neman Digiri Na Farko A Fannin Hausa< Sashen Koyar Da Harsunan Naje-riya< Jam'ar Bayero< Kano, 2006.
- Namangi, alhaji aliyu, wakokin imfiraji, NNPC,zaria, 1962.

المواقع الإلكترونية:

- www.diwanalarab.com=31-12-2016
- https:\\ara.wikipedia.org=16-06-2007,4:07am



النص بين النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة
المفهوم وآليات المقاربة

د. علوي أحمد الملجمي[1]

ملخص

النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة ينطلقان من الثقافة ويهدفان إلى تحليل النص في ضوئها؛ ولذلك خلط بعض الدارسين العرب بينهما؛ فعلى مستوي التأطير الأبستمولوجي والتحليل الإجرائي ثَمَّةَ مشكلة تواجه القارئ العربي في التفريق الدقيق بينهما؛ لأنهما وإن اتفقا في الخلفيات فإنهما يختلفان في المفهوم والأدوات والمفاهيم وآليات المقاربة. ويسعى البحث إلى إبراز التمايزات بينهما اعتماداً على المنهج الوصفي. فالنقد الثقافي مفهوم مستقل ومختلف تماماً عن سيميائيات الثقافة. كما أن نظرتهما للنص مختلفة؛ فالنقد الثقافي يري فيه وعاءً لأنساق الثقافة، وحيلة تمرر الثقافة من خلالها أنساقها المضمرة. وسيميائيات الثقافة تنظر إلى النص بوصفه نظاماً دالاً يتقاطع مع أنظمة الثقافة الأخري داخل الفضاء السيميائي.

والنقد الثقافي – في أحد اتجاهاته – يهدف إلى إظهار عيوب النسق (القبيحات)، ويرفض جمالياته التي يري أنها حيلة لإخفاء عيوب الثقافة النسقية. ويري اتجاهه الآخر أن النسق يشكل قيمة جمالية بالإضافة إلى قيمته الثقافية. وتسعى سيميائيات الثقافة إلى إظهار جمالية الإنتاج والتلقي التي تتم عن طريق التقاطعات التي تقوم بها علامات النص مع أنظمة النص الأخري. لذلك فإنها تقارب النص وفقًا لذلك؛ لما يشكله ذلك من تعقيدٍ يسببه التشويش على النظام الأول (اللغوى)؛ بسبب التداخلات التي تعيد تشفير النص. والنقد الثقافي يقارب النص من خلال البحث عن النسق والجملة النوعية التي ينبثق منها؛ ومن ثَمَّ إعطاء النسق وظيفة/دلالة نسقية، وإعطاء النص قيمة ثقافية.

Abstract:

Cultural criticism and semiotics of culture spring from culture and aim to analyse the text under the realm of it, hence some Arab researchers have mixed the two fields up. In fact, these fields differ in respect of tools, concepts and approaching manners in spite of having common backgrounds. Consequently, this research is conducted to shed lights on the differences between these cardinal domains adopting the descriptive method of data analysis. The research finds that cultural criticism appears to be completely different from semiotics of culture in terms of treating texts. It also considers the text as a background of different cultural systems and a bridge through which culture transfers the embedded symbolic themes and messages. Semiotics of culture however views the text as an indicative system that concurs with different cultural systems in respect of semiotics.

Keywords: culture, criticism, semiotics.

مقدمة

اتجهت الدراسات النقدية في مرحلة ما بعد الحداثة (ما بعد البنيوية) إلى التخلي عن مفهوم النص المغلق، والتأويلات المحايثة، وموضة الشكلانية، واتجهت إلى ربط النص بمحيطه، تبحث عن النص في العالم، وعن العالم في النص، إنتاجًا وتأويلاً. وقد أنتجت هذه المرحلة كثيراً من النظريات والمناهج التي سعت إلى مقاربة النص وتأويله. وقد اتفقت هذه المناهج في بعض مشاربها وأهدافها، وتلاقحت عبر مسيرتها، حتى إن بعض الدارسين ليجدَ صعوبةً في التفريق بينها. ومن مناهج ما بعد الحداثة النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة، والذى يجمع بينهما هو (الثقافة)؛ لذلك خلط بعض الباحثين بينهما نظريا وممارسةً، والحقيقة أنهما كيانان مستقلان عن بعضهما. فللنقد الثقافي أسسه ومفاهيمه وآلياته المختلفة عن أسس السيميائيات الحديثة (ومنها سيميائيات الثقافة) ومفاهيمها واشتغالاتها. والبحث يهدف إلى توضيح هذا اللبس، وتقديم تأطير إبستمولوجي أكثر دقةً ووضوحًا، وإبراز خصوصية كلٍ منهما، وخاصة فيما يتعلق بمفهوم النص وجمالياته ومقاربته.

تتمثل إشكالية البحث إذًا في الخلط الأبستمولوجي والإجرائي أحيانًا بين النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة في الدرس العربي. ويمكن أن يعود هذا الخلط إلى أن الثقافة تجمعهما منطلقًا وغاية. وتجلت هذه الإشكالية عند بعض الدارسين في عدم التفريق بين نظرة كلٍ منهما للثقافة والنص، وعلاقة كلٍ من الثقافة والنص بالآخر، وفي الخلط بين المفاهيم والأدوات لكلٍ منهما؛ بوضع مفاهيم المنهجين وأدواتهما في سلة إجرائية واحدة، أو استخدام مفاهيم أحدهما وآلياته للآخر. ويمكن إجمال الأسئلة شكلتها مشكلة البحث في الآتي:

- ما أسباب الخلط بين النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة في الدرس العربي؟ وما أوجه الفرق بنهما؟ وما علاقة كلٍ منهما بالثقافة والنص؟ وما مفهوم النص بالنسبة لكلٍ منهما؟ وما هي المفاهيم والمصطلحات التي يرتكز عليها كل منهما؟ وما علاقة كل منهما بجمالية النص؟ وكيف يقارب كلٌ منهما النص؟

تمهيد: الثقافة: المفهوم وإشكالية المقاربة:

الثقافة culture من الإشكاليات الأكثر تعقيداً في هذا الوجود؛ فهي مفهوم عصيٌّ على التحديد والتأطير. وأقل ما يمكن قوله إنها بالغة التعقيد، أثارت وما زالت كثيراً من التساؤلات حول ماهيتها وحدودها، كما جلبت إليها كثيراً من التخصصات لدراستها ومحاولة اكتشاف أسرارها واستجلاء غوامضها. وقد جاء هذا الاهتمام من طبيعة الثقافة نفسها؛ حيث فرضت نفسها فاعلاً أساسيًا في الكون في كل المجالات؛ فإذا كان الكون/الوجود يوصف بأنه ثقافي، والثقافة توصف بأنها كونية (مع عدم إهمال الفرق بين الثقافة الخاصة والعامة)؛ فإن هذا يعني أننا أمام كلٍّ معقد ومهيمن ويتسرب إلى كل الأشياء (الكل الموجود في الكل) من خلال تمظهرات مختلفة.

يصعب سرد كل ما قيل عن الثقافة في هذا المدخل البسيط؛ لذا سأقتصر على تعريف متداول وشامل يعرِّف الثقافة بأنها: «ذلك الكلُّ المركب الذى يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نمتلكه كأعضاء في مجتمع».[2] والتعريف يعطي الثقافة صفات الكلية والتركيب والتأليفية؛ فهي تتكون من عناصر شتى، منها الفكرى كالمعتقدات والأفكار والتصورات، ومنها السلوكي كالعادات والمشاعر والأخلاق والميول والرغبات، ومنها المادى كاللغة والمهارات والخبرات. فهي كلٌ مركب من كل ما اصطلح عليه المجتمع وميَّزه عن غيره. وهو ما يعني أن الثقافة واحدة ومتعددة في الآن نفسه، واحدة في عمومها، متعددة في أنماطها «فهناك ثقافة إنسانية تميز البشر جميعًا، وهناك في الوقت نفسه ثقافة محلية تميز أهل قرية ما عن أهل القرية المجاورة لهم».[3] وكانت وما زالت الثقافة هدفًا لكثير من الدراسات من تخصصات مختلفة. كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلوم الفلسفة وغيرها من العلوم التي تسعى إلى مقاربة الظاهرة الثقافية ودراستها، وإن كان كل علم ينظر إليها من زاوية تخصصه.

أما في الدراسات النقدية والأدبية؛ فإن هناك مناهج نصية سعت لمقاربة الثقافة من خلال النص أو من خلال ربط النص - بوصفه نظامًا دلاليًا - بالأنظمة الدلالية الثقافة الأخري. إنها مناهج تنطلق من النص إلى الثقافة متوسلةً بالثقافة للوصول إلى حقيقة النص. ومن أهم هذه المناهج: النقد الثقافي/التحليل الثقافي، وسيميائيات الثقافة. هذان المنهجان ثقافيان لكنّهما نصيين (يدرسان النص الأدبي)، وهما يقاربان الثقافة إما بوصفها نصًا، أو خلفيةً للنص وامتداد له في حالتي الإنتاج والتأويل، أو نسقًا فاعلاً في النص. ويتضح من أسميهما مدي صلتهما بالثقافة؛ بحيث نُسِب النقد والسيميائيات إلى الثقافة. وبسبب هذه التسمية وبسبب التقارب بين هذين المنهجين في بعض الخلفيات والأدوات، يخلط بعض الدارسين العرب بينهما في الجانب التنظيرى وأكثر من منه في الجانب الإجرائي التطبيقي. ولهذا اللبس الذى صاحب تلقي منهجين من أهم مناهج ما بعد الحداثة؛ فقد أراد الباحث أن يسهم في رفع هذا اللبس وتوضيحه من خلال عرضه لمفهوم النص وخصائصه وكيفية مقاربته في المنهجين.

المبحث الأول: النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة: الخلفيات والأدوات:

1. النقد الثقافي:

النقد الثقافي[4] والتحليل الثقافي وجماليات الثقافة

والتاريخانية الجديدة[5]، كل هذه تسميات لهذا النوع من التحليل؛ فالمؤسس الأول (ستيفن غرينبلات Stephen Jay Greenblatt) يستخدم أحيانًا التاريخانية الجديدة، وأحيانًا أخري التحليل الثقافي، واقترح في ثمانينيات القرن الماضي مصطلحًا ثالثًا هو "شعريات الثقافة/جماليات الثقافة". وتدل هذه المصطلحات التي اقترحها (غرينبلات) على «الإجراءات القرائية التي طورها مع مجموعة من زملائه الذين ينتمون إلى هذه المدرسة مثل: (لوى مونتروز Louis Montrose) و(ريتشارد هيلغرسن Richard Helgerson)، لتأويل المظاهر التي كانت قد تشكلت من خلال البحث حول كتاب عصر النهضة».[6]

وقد أضاف عبدالله الغذامي ويوسف عليمات مصطلحًا آخر وهو "النقد النسقي"[7] لأن النسق هو المفهوم الأساسي في هذا النوع من التحليل، وهو كذلك الموضوع الرئيسي له. ويعرفه الغذامي بأنه: «فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية مَعْنِىٌ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوى عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي وما هو كذلك سواء بسواء. من حيث دور كل منهما في حساب المستهلك الثقافي الجمعي».[8] ويمكن تعريفه – أيضًا – بشكلٍ أكثر تحديداً وبسيطًا بأنه "نوع من التحليل يهدف إلى البحث عن الوظائف/الأنساق الثقافية للنصوص".

والنقد الثقافي هو أحد اتجاهات نقد ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية، ويشترك مع اتجاهات هذه الحقبة ونظرياتها في كثيرٍ من الخلفيات. فقد تأسس على أساس تأليفي يجمع بين كل أدوات التحليل من أجل الوصول إلى مقاربة الظاهرة الثقافية داخل النص. فإلى جانب الخلفية الفلسفية نجد التفكيكية ونظرية التلقي ونقد استجابة القارئ والسيميائيات وعلم النفس والسيسيولوجيا. كما ساهمت مدرسة بيرمنجهام ومدرسة فرانكفوت والدراسات الثقافية في نشأة هذا الاتجاه.[9] ويري (غرينبلات) أن "التاريخانية الجديدة" تشترك في سيرورتها التحليلية مع السيميائيات، وما بعد البنيوية، وعلم النفس بوصفها إدراكا للكيفية التي تكون فيها التجربة شيفرة (Code).[10]

وأول من أطلق مصطلح النقد الثقافي هو (فنسنت ليتش Vincent B. Leitch) في منتصف القرن الماضي، معتمداً على مقولات (مثقفي نيويورك) الذين يرون أن العمل الأدبي «ظاهرة ثقافية مفتوحة للتحليل من وجهات نظر عديدة».[11] وهو يري أن النص يحتوى على نسق ثقافي مضمر يجعل منه عكسًا لتجربة اجتماعية أو لنمط ثقافي معين. ويعدُّ (ستيفن غرينبلات Stephen Jay Greenblatt) أستاذ النقد الإنجليزى في جامعة كاليفورنيا بيركلي، أحد أهم رواد هذا الاتجاه النقدى الذى يعود له الفضل في طرح مصطلح جماليات الثقافة مطوراً به مصلح التاريخانية الجديدة.[12] وكان هدف (غرينبلات) وزملائه وتلامذته مناقشة الممارسات القرائية لأدب عصر النهضة. فالتاريخانية الجديدة – على ذلك – ممارسة قرائية، وأدوات لتلقي النص وتأويله. «تأتي التاريخانية الجديدة كنظرية في القراءة والتأويل من حيث إنها سعي إلى أرخنة النصوص (hitorici-ty of texts) وتنصيص التاريخ (textuality ofhistory)».[13] وكل ذلك بحثًا عن المكون/النسق الثقافي الذى يتضمن النص، والذى حمله

(أو حُمِلَ إليه) عبر التاريخ الطويل.

أما في النقد العربي فكان أول من تلقاه وحاول أن يؤسس نقداً ثقافيًا مختلفًا نوعًا ما عن النقد الثقافي الغربي، وإن كان يتفق معه في الأصول النظرية، هو الناقد السعودى عبدالله الغذامي، الذى يري أن النص الجمالي يخبئُ تحت أقنعة البلاغة والجمال أنساقًا ثقافية مضمرة. ويقدم نموذجًا تحليلاً لكشفها. والغذامي بعكس النقاد الثقافيين الآخرين يقدم النقد الثقافي بوصفه ضداً للنقد الأدبي، بل بوصفه عدواً للجمال؛ فهو يري أن النقد الثقافي يجب أن يكشف عن (القبيحات)؛ بوصفها الأنساق المضمرة التي تخبئها النصوص تحت قناع الأدبية.[14] وبالرغم من تأثير الغذامي وأسبقيته في النقد الثقافي فإن النقاد الثقافيين العرب لم يسيروا على منهجه في تركيزه على القبيحات، ومعاداته للجماليات، بل بالعكس ركز الباحثون على إظهار جماليات النقد الثقافي، معتمدين في ذلك على نظرية (غرنبيلات) "الشعريات الثقافية". ومن هؤلاء مثلاً: يوسف عليمات، في كتابيه: (جماليات التحليل الثقافي الشعر الجاهلي نموذجا)، و(النسق الثقافي - قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم). وعبد القادر الرباعي في كتابه: (تحولات النقد الثقافي)، ومحسن جاسم الموسوى في كتاب (النظرية والنقد الثقافي)، وحفناوى بعلي في كتاب (مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن)، وغيرهم.

ومن أهم مفاهيم النقد الثقافي ومصطلحاته:

- النسق: تدل لفظة (نسق) في المعنى اللغوى على الاتساق والانتظام والترتيب. «النَّسَقُ من كل شيء: ما كان على طريقة نِظامٍ واحد، عامٌّ في الأشياء».[15] أى انتظام واتساق عناصر الموضوع بترتيب منتظم، وتوافق وانسجام، والتكامل البنيوى والوظيفي بين عناصر الموضوع. والنسق كما هو في موسوعة لالاند الفلسفية هو «جملة عناصر مادية أو غير مادية يتعلق بالتبادل بعضها ببعض؛ بحيث تشكل كلاً عضويا».[16] وعلى ذلك، فإننا ننظر «إلى النسق بوصفه "الكل المنظم" من حيث علاقة أجزائه ببعض وترتيبها وتكوينها».[17] فالنسق هو الشيء الذى يتكون من وحدات منتظمة مع بعضها ومتسقة ومنسجمة ومرتبة؛ بحيث تصب في هدف واحد، وتشكل وحدة عضوية، ونظاماً واحداً. و«نسمي شيًا ما نسقًا حينما نريد أن نعبر عن أن الشيء يدرك باعتباره مكونًا من مجموعة من العناصر أو مجموعة من الأجزاء يترابط بعضها ببعض حسب مبدأ مميز».[18] ويري الغذامي أن استخدام كلمة (نسق) كثيراً في الخطاب العام والخاص قد شوَّه دلالتها.[19] ويتحدد النسق عنده عبر وظيفته، عندما يمتلك الخطاب نسقين أحدهما ظاهر، والآخر مضمر، ويكون المضمر أو الخفي مخالف للظاهر، بشرط وجودهما في نصٍ واحدٍ، أو وحدة خطابية واحدة. والنسق بهذه الصفة يحتاج إلى قراءة خاصة، تكون هي الأصل في تأويل الخطاب؛ لأنه يري أن النسق هو معنى مضمر ورمزى منغرس في الخطاب. وعلى ذلك فالدلالة النسقية هي الأصل في الكشف عن مغزي الخطاب وتأويله.[20] ويعتمد النقد الثقافي على مصطلح النسق المضمر، وهو مفهوم مركزى فيه؛ فكل ثقافة تحمل في طياتها أنساقا مهيمنة.

- الوظيفة النسقية: أضاف الغذامي إلى الوظائف الست التي حددها (رومان جاكبسون Roman Jakobson) وظيفة سابعة للغة، وهي الوظيفة النسقية التي تتحقق عندما يكون التركيز على

العنصر النسقي.[21] وهي وظيفة ثقافية يؤديها النص عبر نسق معين متغلل ومضمر فيه.

- الدلالـــــة النسقية: يرتكز هذا المفهوم على المفهوم السابق، فالنص يمتلك دلالة ثقافية ناتجة عن وظيفته النسقية. فالنسق الثقافي المضمر في النص يولد مستوي آخر من الدلالة، تكون فيه الدلالة متصلة بالنسق وناتجة عنه وتسكن في مضمره أو لاوعيه. فهي على ذلك مستوي دلالي يكون فيه النص خاضعًا للنسق الثقافي المضمر فيه.

- الجملة الثقافية: يميز النقد الثقافي بين ثلاث جمل رئيسة، وهي: الجملة النحوية ذات المدلول التداولي، والجملة الأدبية ذات المدلول المجازى، والجملة الثقافية «المتولدة عن الفعل النسقي في المضمر الدلالي للوظيفة النسقية في اللغة».[22] وهي جملة النسق التي يظهر من خلالها، وفيها يختبئ المضمر النسقي، ومنها ينطلق التحليل؛ بوصفها تعبيراً مكثفًا يكتنز النسق الثقافي.

- المجاز الكلي: يتحول المجاز في النقد الثقافي إلى قيمة ثقافية، ويتخلى عن قيمته البلاغية، ويخرجه من مجاز اللفظ إلى مجاز الكل؛ بحيث يكون المعنى المباشر للخطاب أحد بُعدى المجاز، «أما البعد الآخر فهو البعد الذى يمس (المضمر) الدلالي للخطاب».[23] ويتصل بهذا المفهوم مفهومي التورية الثقافية، والمؤلف المزدوج.

- القراءة الفاحصة: يقوم النقد الثقافي على قراءة فاحصة وتشريحية للنص؛ من أجل الوصول إلى النسق المضمر. وهي قراءة دقيقة وصارمة وموضوعية بعيدة عن الذاتية، تعتمد على ما يقوله النص نفسه.

2. سيميائيات الثقافة: مدرسة (تارتو - موسكو):

انطلقت سيميائيات الثقافة (Culture Semi-otics) من السميوزيس (semios) إلى الفضاء السيميائي (semiosphere). وتعود جذورها «إلى فلسفة الأشكال الرمزية عند (كاسيرير)، وإلى الفلسفة الماركسية».[24] فقد نشأت في البيئة الروسية الماركسية؛ إذ «لم تتبلور سيميوطيقا الثقافة أو الثقافات بشكل جلي إلا مع مدرسة تارتو - موسكو (Tartu) التي كان يمثلها كل من: (إيفانوف Ivan-ov)، و(أوسبنسكي Ouspenski)، و(لوكموتسيف lekomcev)، و(لوتمان Lotman)، وغيرهم».[25] وإلى جانب المدرسة الروسية نشأتْ المدرسة الإيطالية، وقدمت كثيراً من الأفكار في هذا الاتجاه من السيميائيات.

تُعَرَّف سيميائيات الثقافة بأنها «دراسة الأنظمة الثقافية باعتبارها دوالا وعلامات وأيقونات وإشارات رمزية لغوية وبصرية، بغية استكناه المعنى الثقافي الحقيقي داخل المجتمعي، ورصد الدلالات الرمزية والأنثروبولوجية والفلسفية والأخلاقية. ولا تقتصر هذه السيميوطيقا على ثقافة واحدة أو خاصة، بل تتعدي ذلك إلى ثقافات كونية تتسم بطابع عام».[26] فهي دراسة الأنظمة الثقافية الكونية، التي تتمظهر بوصفها علامات. وأهم رواد هذا الاتجاه «من العلماء والباحثين السوفييت الذين تطلق عليهم تسمية (جماعة موسكو - تارتو)، وهم (يورى لوتمان)، و(فياتشلاف)، و(ف. إيفانوف)، و(بوريس أو سبنسكي)، و(فلاديمير تودوروف)، و(الكساندر. م. بياتيجورسكي)، وكذلك الإيطاليين (روسي)، و(لاندو)»[27]، ومن إيطاليا – أيضًا - (أمبرتو إيكو UmbertoEco).

وتنظر سيميائيات الثقافة إلى الظواهر الثقافية

بوصفها أنظمة دلالية مختلفة ومتداخلة في الآن نفسه. فهي تهتم بالثقافات الكونية التي تتسم بطابع عام قائم على التعايش والتواصل والمثاقفة، كما أنها تهتم «بخصوصيات كل ثقافة مستقلة داخل نظام سيميائي كوني. وتعنى أيضا بالعوالم والأقطاب الثقافية الصغري والكبري ضمن ثنائية المركز والهامش».[28] وبذلك يصبح الكون كله مجالاً تشتغل عليه سيمياء الثقافة. فهي تسعى إلى دراسة أنظمته الثقافية في كل مجالاته كالإبداع، والجغرافيا، والعمارة، والعادات والتقاليد، والآداب، واللغة، والفن، والفلكلور، والترجمة، والأدب المقارن، والتواصل، وعلاقة الأنا بالآخر، وأدب الصورة، وأدب الرحلة.

ومن أهم مفاهيم وأدوات هذه المدرسة:

- السيميوزيس: ويقابله المصطلح العربي السيرورة الدلالية. فالسميوزيس هو «السيرورة التي يشتغل من خلالها شيء ما كعلامة».[29]، السميوزيس سيرورة دلالية تتحكم في إنتاج الدلالات وتأويلها. وكل الوقائع الكونية تدخل ضمن هذه السيرورة (السميوزيس) عند (بورسPeirce)، «إن كل ما يتداول ضمن الممارسة الإنسانية ويستعمل باعتباره علامة يشتغل باعتباره سيرورة سميوزية. وعلى هذا الأساس فإن مفهوم العلامة في تصور (بورس) مثلا، لا يمكن أن ينفصل عن سيرورة السميوز، فخارج هذه السيرورة لن تحيل الوقائع إلا على تجربة صافية خالية من الفكر والقانون، وستنتفي بانتفاء الشروط التي أنتجتها».[30]
- الفضاء السيميائي: تشتغل سيميائيات الثقافة ضمن ما سماه (لوتمان) الفضاء السيميائي، و«يري لوتمان أن الفضاء السيميائي هو فضاء المعنى. وبشكل أكثر دقة، أن الفضاء السيميائي يعدُّ المقياس الوحيد الذى من خلاله تصبح حياة المعنى ممكنة».[31] وهو نظام عام وكبير تتفاعل فيه كل الأنظمة الثقافية، ومن بينها أنظمة اللغات، فكل لغة لها فضاؤها السيميائي (الفضاء الداخلي)، وهي محاطة بفضاء سيميائي أكبر منها (الفضاء الخارجي). «هكذا فإن كل لغة تجد نفسها غارقة داخل فضاء سيميوطيقي خاص، ولا يمكن أن تشتغل إلا بالتفاعل مع هذا الفضاء».[32]وبين الداخل والخارج أو المركز والهامش توجد الحدود، تفصل بينهما، إلا أنها في الوقت نفسه تعدُّ حلقة الوصل بينهما؛ فعن طريق هذه الحدود يتم التفاعل والتهجين وبناء الأنظمة الدلالية الجديدة.
- الذاكرة: ثقافة النص هي ذاكرته، وهي التي تعمل على إنتاجه وتكونه. «ويقارن أصحاب مدرسة (تارتو - موسكو) بين البنية السيميائية للثقافة والبنية السيميائية الذاكرة»[33] والفرق بينهما دقيق جداً يتمثل في أن الثقافة هي تجربة الماضي في حال كونها مثبتة جامدة، أى سمات البنية السيميائية للثقافة، والذاكرة هي تجربة الماضي في حال التطور والتراكم والتعديل، كما هو في النص الفلكلورى.
- التشويش والتعقيد: التعقيد هو صعوبة إدراك النظام الثقافي نتيجة لوجود عوامل التشويش والفوضى. وهو ما يعني أن التعقيد ينشأ عن التشويش «وقد حدد (لوتمان) التشويش باعتباره فوضى وأنتروبيا وعاملا خارجيًا يقتحم بنية المعلومة وقد يؤدى إلى تعطيلها».[34] وينقسم التعقيد إلى تعقيد خوارزمي مرتبط بالنظم الاصطناعية، وتعقيد طبيعي يرتبط بالأجسام الحية والنظم الطبيعية.
- الداخل والخارج والحدود/ثنائية المركز

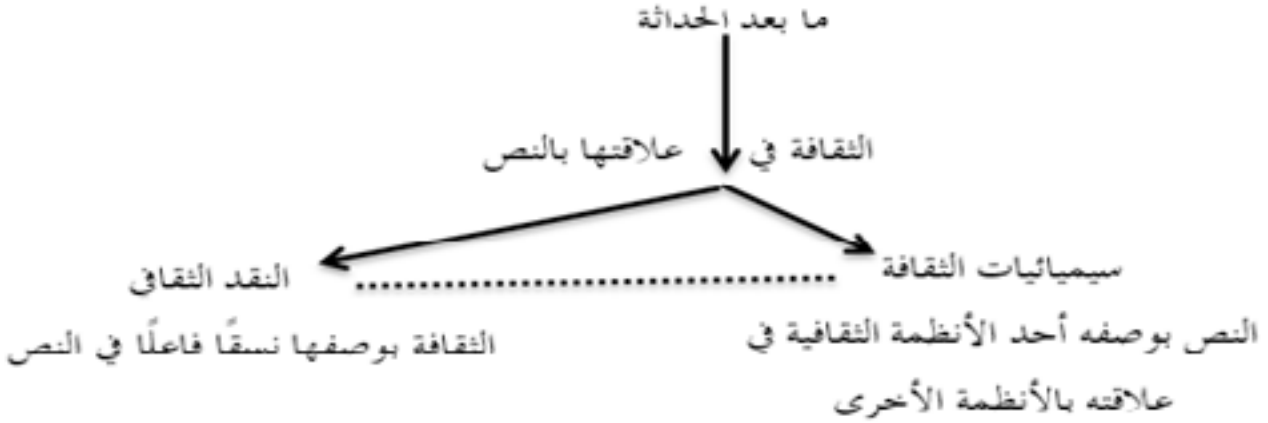
والهامش: تري السيميائيات الثقافية أن الفضاء السيميائي/الثقافي يتكون من فضاءٍ داخلي وفضاء خارجي (مركز وهامش) تفصل بينهما حدود كالتي تفصل الأحياء عن الأموات والمدن عن القري. «والحد يمكن أن يحدد بصفته الحد الخارجي لشكل بصيغة ضمير المتكلم ... كل ثقافة تبدأ بتقسيم العالم إلى الفضاء الداخلي الخاص (بي) وفضا(ئهم) الخارجي». [35] وهذه الحدود بقدر ما تفصل الداخل (المركز) عن الخارج (الهامش) فإنها تعمل بوصفها أساس التفاعل، وإنتاج الأنظمة الجديدة أو تحويل الهامش إلى مركز. أى أن الحدود منطقة اتصال وانفصال في الوقت نفسه.

- النظام المنمذج الثانوى: هو النظام الذى يبنى على أساس نظام آخر. وقد وضعت مدرسة (تارتو – موسكو) هذا المصطلح عند حديثها عن الأدب؛ فـ«الأدب نظام منمذج لأنه يقدّم نموذجًا للعالم، ولكنه نظام ثانوى؛ لأنه مبني على أساس نظام آخر هو النظام اللغوى: النظام المنمذج الأول». [36]

3. الاتفاق والاختلاف:

من خلال العرض السابق للنقد الثقافي وسيميائيات الثقافة نلاحظ الآتي:

- لا وجود لأى تطابق أو تقارب في المفهومين؛ فكلٌ منهما يشكل كيانًا مستقلاً في مفهومه ومفاهيمه وأدواته.
- هناك بعض التوافقات في الخلفيات والمنطلقات والأهداف؛ فكلاهما ولد من رحم ما بعد البنيوية، ومن خلفيات متعددة لسانية وفلسفية واجتماعية وثقافية. وكلاهما يدرسان الثقافة في ارتباطها بالنص. والشكل الآتي يمكن أن يعطي توضيحًا أكثر:



شكل ١علاقة النقد الثقافي مع سيميائيات الثقافة في المنطلقات والأهداف

- ما يجمعهما – إذاً – هو ربطهما النص بالثقافة، أو دراستهما للثقافة. ومع ذلك فإن نظرتهما للثقافة مختلفة. فالنقد الثقافي ينظر إلى الثقافة بوصفها أنساقًا مضمرةً، وسلطةً مهيمنة. فالثقافة على ذلك "مجموعة من الأنساق المهيمنة والمضمرة والفاعلة والمتجذرة في ذاكرة الإنسان". والسيميائيات الثقافية تنظر إلى الثقافة بوصفها أنظمة سيميائية متعددة ومتداخلة، أو تراتيبًا لأنظمة دالة. فهي «نظام

من العلاقات بين العالم والإنسان»[37] نظام يحدد الطريقة التي يخلق بها الإنسان علاماته التي يعبر بها عن العالم، أى طريقة هيكلته للعالم. فهي «تعتبر الثقافة نظامًا دالاً كبيراً (macro-system) يتكون من نظم دالة مختلفة ومتميزة. لكن هذه النظم الدالة المتميزة - حتى إن كانت ذات بنى محايثة – لا تشتغل إلا باعتبارها تنتمي إلى وحدة، ويرتكز بعضها على بعض».[38] فالنقد الثقافي يعدُّ انتقائيًا بالنسبة لمفهوم الثقافة، فهو يركز على الأنساق الثقافية المضمرة الفاعلة. أما سيميائيات الثقافة فتتميز بتعريفها الموسوعي والشامل للثقافة.

المبحث الثاني: مفهوم النص:

1) مفهوم النص وحدوده:

1.1. في النقد الثقافي:

ينظر النقد الثقافي إلى النص بوصفه وعاءً تاريخيًا وثقافيًا تتسرَّبَ عبره أو منه الأنساق الثقافية. وعلى ذلك، يغدو النص «ظاهرة نسقية».[39] فالنص يتم تصوره بوصفه نسقًا ثقافيًا مضمراً ومخبأً تحت قناعٍ بلاغي.فالنسق الثقافي يتسلل إلى النص من الذاكرة الإنسانية، ومن ثَمَّ يتسرَّب هذا النسق من النص إلى السلوك الإنساني. ما نلحظه – هنا – أن النص يعمل بِصفته حاملاً للأنساق (أنساق الثقافة المضمرة). لم يعُد النصُ كيانًا لغويا جميلاً بليغًا، أو أثراً أخلاقيًا ساميًا؛ وإنما غدا قيمة ثقافية، تكمن قيمته، ويكتسب وجوده من الأنساق الثقافية التي يحملها. فالنقد الثقافي ينظر إلى «النص من حيث ما يتحقق فيه، وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية. فالنص هنا وسيلة وأداة».[40] فالنص عبارة عن حامل نسقٍ أو وسيلة ينتقل بها النسق الثقافي عبر الأجيال.

والتاريخانية الجديدة – وهي أحد أعمدة النقد الثقافي – ترى في النص وعاءً تاريخيًا ولغويا تمرر الثقافة من خلاله أيديولوجياتها. فهي تسعى «إلى قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي حيث تؤثر الإيديولوجيا».[41] وإذا ما صح وصف النص بأنه وعاءً للأنساق الثقافية المضمرة؛ فإنَّ ذلك يعدُّ تحويلاً للنص إلى مُستَهْلَكٍ ثقافي. فالنقد الثقافي لا يهتم بالنص إلا في هذه المرحلة (مرحلة الاستهلاك الثقافي). «وحينما نقول ذلك فإننا نعني أن لحظة هذا الفعل هي في عملية الاستهلاك، أى الاستقبال الجماهيرى والقبول القرائي لخطابٍ ما؛ مما يجعله مستهلَكًا عموميًا».[42] ومن هنا، فإن النص لا يعرف إلا بقيمته الثقافية، بما يحمله من أنساقٍ دالة تتوارى خلف أنساقٍ ظاهرة وخدَّاعة، كنسق الأدبية (البلاغة والجمال) مثلاً.

وعلى ذلك، فإن النص عبارة عن نسقين متعارضين، أحدهما ظاهر مُوَرَّي به، والآخر مضمر خفي مُوَرَّي عنه. وعليه، فإن النص في النقد الثقافي هو نص نسقي يتحدد وجوده بأن يحتوى على نسقين في آن واحد، أحدهما ظاهر والآخر مضمر، وأن «يكون المضمر منهما نقيضًا ومضادًا للعلني. فإن لم يكن هناك نسق مضمر من تحت العلني فحينئذٍ لا يدخل النص في مجال النقد الثقافي».[43] وهذا يعني أن النص – من وجهة نظر نسقية – وعاء للأنساق الثقافية أو مجرد حامل لغوى يغطي هذه الأنساق بحِيَلِه البلاغية.

1.2. في سيميائيات الثقافة:

النص في سيميائيات الثقافة أحد الأنظمة الثقافية الدالة؛ فالثقافة هي مجموعة من الأنظمة الدالة المختلفة والمتداخلة في الآن نفسه. إذ «يتخذ

النص، عند (يورى لوتمان) بعداً سيميائياً وثقافياً قائماً على الحوارية وتداخل النصوص داخل كون سيميائي معين، أساسه التفاعل والانفتاح والتجاور والحوار».[44] فالنص يكتسب وجوده من بعده الحوارى، ومن التناصات التي يتشكل في ضوئها. إنه يتشكل بواسطة هذه التناصات والتقاطعات مع الأنظمة السيميائية الأخري في هذا الكون الثقافي. فـ«انتقال النصوص يتم في الواقع في كل الاتجاهات، تيارات كبيرة وصغيرة تتقاطع وتترك آثارها الخاصة. بشكل متزامن، النصوص تجد نفسها موصولة ليس بواسطة واحد، ولكن بواسطة عدد كبير من مراكز سيمياء الكون، وسيمياء الكون الحقيقية تعد متحركة داخل حدودها الخاصة».[45] فالنص - وإن كان نظامًا أو كيانًا لغويا – فإنه يعدُّ فسيفساء من نصوص وأنظمة ثقافية أخري. إنه عبارة عن ذاكرة للثقافة وأنظمتها التي تتقاطع معه وتعمل على إنتاجه. إنَّ النص – على ذلك – نظام ثقافي دال غير منعزلٍ عن الأنظمة الأخري، بل إنه يكتسب وجوده من تقاطعه وتداخله معها.

إن النص في سيميائيات الثقافة لا يقتصر على النص اللغوى الإبداعي، وإنما ينطبق على كل نظامٍ علاماتي يحمل دلالة. والثقافة عبارة عن نص مركبٍ معقد، أو هي مجموعة من النصوص التي تتداخل وتتفاعل فيما بينها. والنص الأدبي أحد هذه الأنظمة، وهو نظام دال يعمل ضمن سيرورة التداخلات بينه وبين أنظمة الثقافة الأخري. فـ«لكي نصف حياة النص في إطار نظام الثقافة أو العمل الداخلي للبنى التي تكونه، فإن الاقتصار على وصف النظام المحايث لمختلف المستويات يصبح غير كاف».[46] ولذلك، فإن سيميائيات الثقافة لا تنظر إلى النص بوصفه مجموعة من العلامات فقط، وإنما بوصفه علامة في نص الكون الثقافي. فالنص فيها كلٌّ متكامل؛ فهي تركز اهتمامها – مثلها مثل اتجاهات السيميائيات الحديثة الأخري – على النص المتصل أو النص غير المنقطع.[47] ومع ذلك فإنه لمقاربة نصٍ ما لا بدّ من النظر إليه بوصفه مجموعة من العلامات لمعرفة الآليات التي أنتج بها، والكيفية التي تشكل بها. أى لمعرفة تداخلات النص (العلامة الكبري) مع نصوص الثقافة الأخري. فالثقافة نظام تراتيبي ينطلق من أصغر بنية في النص بوصفها علامةً إلى علامة أكبر (النص) تشارك في تشكيل نص أكبر هو نص الثقافة.

وتتهم سيميائيات الثقافة (مدرسة تارتو – موسكو) بالنص الأدبي، وتري أنه نظامٌ منمذجٌ ثانوى. «الأدب نظام منمذج لأنه يقدّم نموذجًا للعالم، ولكنه ثانوى، لأنه مبني على أساس نظام آخر هو النظام اللغوى: النظام المنمذج الأول».[48] فالنص الأدبي نظام سيميائي ولكنه قائم على نظام آخر. وهو مكون من نظامين، الأول: النظام اللغوى، والآخر: النظام الفني. وهذا الأخير مأخوذ من أنظمة سيميائية مختلفة، وهو نظام غير مستقل ولا يتحقق وجوده إلا باجتماعه مع النظام الأول.

1.3. خلاصة:

نلاحظ – مما سبق – اختلافًا في نظرة كلٍ من النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة بالنسبة لمفهوم النص. فمفهوم النص فيهما يتحدد من خلال علاقته بالثقافة، أى أنه من خلال نظرة كل منها للثقافة يتحدد مفهوم النص. وقد عرضتُ في المبحث السابق لاختلاف نظرتهما للثقافة. فالنقد الثقافي يري في الثقافة أنساقًا مضمرةً ومتجذرةً؛ لذلك

فالنص – بالنسبة له – وعاءٌ حاملٌ لتلك الأنساق. بينما تنظر سيميائيات الثقافة إلى الثقافة بوصفها أنظمة سيميائية متداخلة. والنص نظام مستقل من هذه الأنظمة، ولكنه يتداخل – من خلال علاقات مختلفة - مع الأنظمة الأخرى.

وإذا كان كلاهما يرى في النص كتلةً واحدةً أو كلاً متكاملاً غير قابل للتجزئة؛ فإن النص في النقد الثقافي يكتسب وجوده من نظامه المحايث؛ بحيث لا تتعلق قراءته بنظام سيميائي آخر. وفي المقابل فإن النص في سيميائيات الثقافة أحد الأنظمة الثقافية الدالة التي لا يمكن أن يكتسب وجوده إلا باتصاله وتقاطعه مع الأنظمة الأخرى.

وبالرغم من بعض التقاربات في مفهومهما للنص؛ فإن هناك اختلافات واضحة وكثيرة يمكن اختصارها في الجدول الآتي:

النقد الثقافي	سيميائيات الثقافة
1. النص وعاء حامل للنسق الثقافي.	1. النص نظام دلالي.
2. الثقافة ساكنة ومتجذرة ومضمرة في النص.	2. النص جزء من الثقافة. فهو أحد الأنظمة التي تشكلها.
3. النص قيمته ثقافية نسقية. أي بما يحمله من أنساق.	3. قيمته في كونه جزءًا من نص الثقافة: بوصفها نظامًا سيميائيًا عامًا.
4. النص يشكله نسقان (ظاهر مخادع. ومضمر ثقافي).	4. النص يتشكل من نظامين: الأول لغوي. والآخر فني.
5. النص نظام محايث.	5. النص نظام غير محايث.
6. عمل مغلق تشكله الأنساق المتناقضة.	6. عمل مفتوح يتداخل ويتقاطع مع نصوص الثقافة الأخرى.

يتفقان في نظرتهما للنص بوصفه كلا واحدا لا يتجزأ، كما يتفقان في أن النص الأدبي مشفر تشفيرا ثقافيا، و لكنهما يختلفان في كيفية ذلك التشفير و آلياته.

2. جماليات النص:

2.1. جماليات النص في النقد الثقافي:

عندما نتكلم عن النص – هنا – فإنما نعني به النص الأدبي؛ فالجمال فيه أظهر، وبه ألصق. والنقد الثقافي - بالنسبة لجمال النص وبلاغته وأدبيته – اتجاهان، الأول: يرى أنه لا صلة للنقد الثقافي بجمال النص وأدبيته. وهو يرى أن النقد الثقافي لا يبحث عن جماليات النص، بل إنه يبحث عن عكس ذلك تماماً. إنه يسعى إلى كشف العيوب النسقية للنص، و«يتجه إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها».[49] فالأدب – بالنسبة لهذا الاتجاه – انتهى، والنقد

الأدبي مات. فبعض النقاد الثقافيين يرون أن «الأدب بصفته الجمالية مخلوق (برجوازى)، لا معنى له خارج القرن التاسع عشر في أوربا».[50] وقد أعلن الغذامي موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي مكانه.[51] وبذلك، فإن الأدبية لا معنى لها في النقد الثقافي. وفي أحسن الأحوال ليست سوي حيلة للإنتاج (إخفاء الأنساق المضمرة)، وأداة محوَرَة للتأويل.

جاءت هذه النظرة بناءً على أن النقد الأدبي قد استنفد طاقته في كشف الجماليات وتبريرها، وأن ما لم يكشف – بالرغم من ضرورته – هو الأنساق المضمرة أو العيوب النسقية للنص. ولذلك فقد أسس الغذامي نظريته في النقد على ما سماه (القبيحات)، وهي العيوب النسقية التي زرعتها الثقافة في النصوص. «وكما أن لدينا نظريات في الجماليات، فإن المطلوب إيجاد نظريات في (القبيحات) لا بمعنى البحث عن جماليات القبح، مما هو إعادة صياغة وإعادة تكريس للمعهود البلاغي في تدشين الجمالي وتعزيزه، وإنما المقصود بنظرية القبيحات هو كشف حركة الأنساق وفعلها المضاد للوعي وللحس النقدى».[52] وهذا النظرة (المتطرفة) جاءت ردة فعل على النقد الأدبي الشكلي، الذى يري أن النص نتاجًا لغويا، ويري الجمال في شكله اللغوى، الذى يغفر كل عيوبه النسقية، بل ويبررها. والنقد الأدبي في العصر الحاضر عرف نظريات أخري تركز على المعنى في حالتي الإنتاج والتلقي، وتهتم بالشفرات والأنظمة غير اللغوية في النص، ولكنها لا تلغي جماليته، كما يفعل هذا التيار في النقد الثقافي.

وعلى ذلك، فالنقد الثقافي لا يتعامل مع النص بصفته الجمالية، بل بصفته النسقية. فهو لا يتعامل معها بوصفها رموزاً لغوية جمالية، بل بوصفها أنساقًا ثقافية مضمرةً. فالنصوص حالة ثقافية، يسعى النقد الثقافي إلى مقاربتها في حالتها هذه، ويسعى إلى الكشف عن قيمتها النسقية الثقافية. «والنص هنا ليس فحسب نصًا أدبيًا وجماليًا، ولكنه أيضًا حادثة ثقافية. وبما أنه كذلك فإن الدلالة النسقية فيه سوف تكون هي الأصل النظرى للكشف والتأويل».[53] وعلى ذلك، فإنه لا مكان لجمال النص في النقد الثقافي من منظور هذا الاتجاه؛ فهو يتعامل مع نصٍ نسقيٍ مجردًا من الإغراءات.

والاتجاه الآخر يري أن للنص في النقد الثقافي - أو بتعبير آخر للتحليل الثقافي - جماليته. فهو يري في النص واقعة ثقافية جمالية، يمتزج فيها اللغوى بالثقافي في وعاءٍ جديد جميل تشكله الذات المبدعة. وعند ما نقول أن النص «هو حادثة ثقافية جمالية، فإن هذا يدل على أن الشاعر يستمد مادته الفنية وصوره الشعرية من خلال ثقافة التفاعل مع مجتمعه».[54]وبالرغم من أن الهدف هو النسق، وأن النص هنا – أيضًا – نسقي، إلا أن هذا الاتجاه يري أن للنسق بلاغته وجماله، وأن التحليل بكشفه عن أنساق النص إنما يكشف عن جمال النص. فجمال النص في الأنساق المضمرة التي شكلته، وبعثت في جسده اللغوى روحًا، وأعطته انزياحًا جماليًا. فـ«اللغة لا تخلق شاعريتها وإنما تستعيرها من العالم الذى تصفه».[55] وكذلك يكتسب النسق بلاغته من لغته المراوغة. فبما أن الجمالي في النص هو حيلة يتخفى بها النسق، فإن الجمالي ضرورى للنص؛ مما يعني أنَّ تحققَ النسق المضمر قائمٌ على ظاهره (اللغوى) الجمالي.

وعلى ذلك فإن دراسات التحليل لهذا الاتجاه «لا تنفي القيمة الجمالية وأهميتها في التحليل الثقافي بقدر ما تعززها وتؤكد ضرورتها».[56] فالنسق يشكل داخل النص بعداً بلاغيًا ينتمي إلى بلاغة المعنى؛

فالنسق إعادة تشفير للنص بشفرة ثقافية معينة. وفي التشفير تكمن بلاغة النص وجماله؛ لما يحدثه في ذهن القارئ من مفاجأة، ولما يصنعه في النص من فراغات. فجماليات النص تقوم على التشفير الذى تقوم به الأنساق الثقافية المضمرة؛ فهي التي تشكل النص من علامات لغوية مشفرة تشفيراً ثقافيًا؛ وبذلك فإن الأنساق هي من تصنع انزياحات النص وفراغاته، ومن ثَمَّ جمالياته وبلاغته.

2.2. جماليات النص في سيميائيات الثقافة:

سيميائيات الثقافة تهتم بكل الأنظمة الدالة داخل هذا الكون الثقافي، إلا أن الأدب – بوصفه نظامًا ثقافيًا دالاً – حظي باهتمام خاص، وخاصة من قبل مدرسة (تارتو - موسكو). فـ(يورى لوتمان) – أحد أهم مؤسسي هذه المدرسة – يخصص جزءاً من بحوثه ودروسه بجامعة (تارتو) لدراسة بنية النص الأدبي، وخاصة النص الشعرى. ومن مؤلفاته التي ضمت هذه البحوث، (دروس في الشعرية البنيوية 1964)، و(بنية النص الفني 1970). وهذه الأبحاث تساهم مساهمة أساسية في بناء العلاقة بين السيميائية والشعرية.[57] والنص في سيميائيات الثقافة له أكثر من وظيفة، تأتي الجمالية ضمن تلك الوظائف التي ينهض النص بالقيام بها. يقول (لوتمان): «وبشكلٍ أكثر تحديداً فإن محور اهتمامنا هو القيمة الفنية الخاصة التي تجعل ذلك النص مؤهلاً لتحقيق وظيفة جمالية معينة».[58] فالنص لا يتخلى عن أدبيته وجماليته، بل إن سيميائيات الثقافة تسعى إلى إبراز هذه الجمالية بوصفها بعداً جماليًا لهذا النظام الدلالي (النص الأدبي)، وخاصيةً مميزة له عن بقية الأنظمة.

وهي جمالية لا تحققها العلامات مستقرة في أنظمتها ومعزولةً عن فضائها السيميائي، وإنما تتحقق عن طريق حركة السميوزيس/السيرورة الدلالية من الداخل/المركز إلى الخارج/الهامش أو العكس. وهو ما يعني أن جمالية النص تكمن في التوتر الدلالي في منطقة الحدود التي تفصل وتوصل بين الداخل والخارج. ومعرفة التوتر قائم على تتبع حركة السميوزيس داخل الفضاء السيميائي. بمعنى آخر، تتبع عمليتي الإنتاج والتأويل. «ولا تنتج دلالة النص الثقافية إلا حين التقاء الإنتاج مع التلقي والتأويل. وبالتالي، تعد النصوص المؤسسة الثقافية الأولى».[59] فعملية الإنتاج لا تشكل وحدها معنى النص حتى تلتقي بعملية التأويل؛ فهذا الالتقاء هو ما يعطي النص معناه وجماله. ولذلك فإن سيميائياتِ الثقافة تنظر إلى النص بوصفه نظامًا منمذجًا ثانويا؛ وهو ما يعطيه ميزةً سيميائية، وبعداً جماليًا. فالنظام السيميائي للأدب يختلف عن النظام السيميائي للغة الطبيعية؛ لأن الأدب يتكون منها ويضيف إليها نظامًا آخر هو النظام الفني. ففي الأدب تلتقي وتتقاطع أنظمة ثقافية كثيرة.

ولذلك؛ فإن جماليته تتمثل في أنه المرآة السحرية التي نري العالم من خلالها. «وهذا يشبه المرايا السحرية التي نلمح من خلالها صورة الكل».[60] ووفقًا للنظرية الكلية عند (كروتشه) الذى يري أن «كل شيء ينبض بحياة الكل والكل موجود في حياة أى شيء».[61] فالكلمات تستدعي سلسلة من الدلالات التي تتعمق إلى أن تحتوى عالمها أو ما سماه الخليل الفراهيدى (البقية) يقول: «البلاغة كلمة تكشف عن البقية»[62]. فالنص هو جزء يكشف عن الكل/العالم. وهو ما يعني أن العلامات اللغوية لا

تكتسب أدبيتها إلا باتصالها بالعالم الثقافي الذى تعيش فيه. وهذا الاتصال والتداخل بين النظام اللغوى والأنظمة الثقافية الأخري هو ما يشكل كيان النص الأدبي، وهو ما يجعله – لبلاغته – نموذجًا مصغراً للعالم.

المبحث الثالث: مقاربة النص:

كما يختلف النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة في مفهوم النص وحدوده؛ فإنهما يختلفان في مقاربته؛ فكلٌّ منهما له هدفه وأدواته وجهازه المفاهيمي الخاص به. وسيقدم البحث مثالاً على ذلك بقراءةٍ لنص للمتنبي في ضوء النقد الثقافي، وأخري في ضوء سيميائيات الثقافة؛ ليبين اختلافهما في قراءة النص. والنص هو:[63] (الكامل)

عَذلُ العَواذِلِ حَولَ قَلبِ التائِهِ ... وَهَوى الأَحِبَّةِ مِنهُ في سَوداءِ
يَشكو المَلامُ إِلى اللَوائِمِ حَرَّهُ ... وَيَصُدُّ حينَ يَلُمنَ عَن بُرَحائِهِ
وَبِمُهجَتي يا عاذِلي المَلِكُ الَّذى ... أَسخَطتُ كُلَّ الناسِ في إِرضائِهِ
إِن كانَ قَد مَلَكَ القُلوبَ فَإِنَّهُ ... مَلَكَ الزَمانَ بِأَرضِهِ وَسَمائِهِ
الشَمسُ مِن حُسّادِهِ وَالنَصرُ مِن ... قُرَنائِهِ وَالسَيفُ مِن أَسمائِهِ
أَينَ الثَلاثَةُ مِن ثَلاثِ خِلالِهِ ... مِن حُسنِهِ وَإِبائِهِ وَمَضائِهِ
مَضَتِ الدُهورُ وَما أَتَينَ بِمِثلِهِ ... وَلَقَد أَتى فَعَجَزنَ عَن نُظَرائِهِ

1. في ضوء النقد الثقافي:

يقوم النقد الثقافي على تشريح النص وقراءته قراءة فاحصة بحثًا عن الأنساق المضمرة فيه، والمتمركزة في بنيته العميقة. وهي أنساق ثقافية مضمرة تغطيها أنساق أخري معلنة. ويتبع في ذلك طريقة التفكيك والتشريح للوصول إلى الجملة الثقافية (مركز النسق)؛ ومن ثَمَّ الوصول إلى النسق المضمر. فقد «تأثر المنهج الثقافي بمنهجية (جاك دريدا) التفكيكية القائمة على التقويض والتشتيت والتشريح».[64] ومع أن النقد الثقافي يسعى إلى «توظيف الأداة النقدية التي كانت أدبية ومعنية بالأدبي/الجمالي، وتوظيفها توظيفًا جديداً لتكون أداة في (النقد الثقافي) لا الأدبي».[65] ومع ذلك فإنه يعتمد على جهازٍ مفاهيمي خاصٍ به كالنسق المضمر، والوظيفة النسقية، والمجاز الكلي، والتورية الثقافية، والجملة النوعية/الثقافية.

- من خلال النص السابق نجد ثلاثة أنساق مضمرة متحكمة في النص تقابلها ثلاثة أخري معلنة تغطيها، على النحو الآتي:

- الأبيات 1-2-3:

يشكل كيان هذه الأبيات نسقان، الأول: الظاهر المورَّي به، وهو مزج الغزل العذرى بغرض المديح؛ مما أظهر النص بمظهر بليغ جميل. إلا أن هذا النسق استخدم قناعًا لإخفاء نسق آخر: هو النسق المضمر الذى يتمثل

ثقافيًا في النفاق والتزلف. إن نسق الأدبية الذى يتمثل في استدعاء قاموس الغزل العذرى (عذل – عواذل – قلب التائه – المَلاَم – اللوائم – يلمن - عاذلي) ما هو إلا تغطية وتعمية عن نسق المداهنة والنفاق. وهو ما كشف عنه عجز البيت الثالث "أسخطت كل الناس في إرضائه". وهذه الجملة هي الجملة النوعية/الثقافية (بمصطلحات النقد الثقافي) فهي تكشف النسق المضمر في النص. إنها من أعطت للنص دلالةً أخري غير الحب والغرام وأدبية الغزل العذرى؛ فبها يكتسب النص دلالته النسقية، وقيمته الثقافية؛ فترتبط دلالته بالنفاق والتزلف.

- الأبيات 7-6-5-4:

تحتوى هذه الأبيات على نسقين ثقافيين مضمرين، يغطيهما نسقان معلنان يعملان على إخفائهما. أولهما: الشحاتة، ويختبئ هذا النسق تحت نسق المديح. وقد كرست الثقافة العربية فكرة أن المدح (الشحاتة بالشعر) لا يسمّى شحاتة، بل مديحًا. وفي الحقيقة أن هذا النسق (المختفي قسراً) وهو الاستجداء بالشعر قد زرعته الثقافة في الذاكرة التاريخية بمُسمى مُضاد (المديح = غرض أدبي). فالممدوح في النص السابق واحد الدهر الذى ملك الزمان، وفاق الشمس حسنًا، والنصر إباءً، والسيف مضاءً؛ ليس إلا رجلاً يهب المال لمن يطلبه ويمجده ويستجديه. والمديح يتحول وفقًا للنسق المضمر هذا إلى استجداء. والنسق المضمر الآخر: التمجيد والتعظيم (التطبيل)، ويستتر بقناع المبالغة التي تساوى البلاغة.

فالمبالغات نسق مضمر يعطي النص دلالة نسقية وقيمةً ثقافية. فـ"الشمس من حساده ..." و"مضت الدهور ..." و"ملك الزمان بأرضه وسمائه" مبالغات تؤدى وظيفةً أخري غير الوظيفة البلاغية؛ وهي الوظيفة الثقافية النسقية. فهي تحيل على نسق مضمر يمجد ويعظم ويصنع الرجل الأوحد (الممدوح/الملك). فالنسق المضمر في النص يصنع بطلاً مستبداً لا على البشر وحدهم، بل على الزمان والمكان والصفات؛ إنه بطل خارقٌ مَلِكَ الزمانَ، والجمالَ، والنصرَ، والقوةَ، وعجز الدهرُ أن يأتي بمثله. وعلى ذلك، فإن النص في نسقه المعلن ليس إلا مبالغات تكسبه أدبيته وجماله، لكنه بنسقه المضمر يصنع من الشاعر شحَّاتًا منافقًا متزلفًا، ويصنع من الملك بطلاً خارقًا أوحداً، ويؤسس لبيئة استبدادية. وهذه الأخيرة هي قيمته الثقافية النسقية.

- ومن ناحية أخري فإن التحليل الثقافي كما أظهر عيوب النص النسقية يظهر جمالياته النسقية. فالأنساق الثقافية المضمرة تتوزع بين أنساقٍ تكشف جوهر النص الحقيقي المتمثل في قيمته الثقافية (العيوب النسقية)، وأنساقٍ أخري تكتنز جمال النص؛ فتتحول القيمة الثقافية إلى قيمة جمالية تظهر بلاغة إنتاجه وتأويله. وأضرب على ذلك بنسقين اثنين من النص موضع التحليل:

- نسق العاذل: وهو النسق الذى يتحكم في الأبيات الثلاثة الأولى، ويوجه بقية الأبيات في النص. وهو نسق ثقافي يتمثل في (الناهي عن شيء يري أنه غير محمود). وقيمة النسق الثقافية هي في وجود لائم/عاذل يلوم الشاعر على القول الذى يشرع فيه (المدح والتمجيد والمبالغة). وجمالية النسق العاذل في أنه يحيل على لائم ما، قد يكون ذات المجتمع الثقافي (الذات الجمعية) التي يستشعر الشاعر

أنها تعذله وتلومه. وقد يكون ذات الشاعر نفسه وضميره. وتتمثل جماليته في أنه هو من شكل مقدمة النص باستدعاء قاموس الغزل العذرى في غرض المدح.

- نسق الشعر بوصفه قوة جبارة تستطيع صنع ما لا يستطيع الإنسان صنعه في الواقع. فهو الذى صنع البطل الخارق في النص. والثقافة العربية ترى في الشعر قوةً ترفع الدنيء إلى المراتب العالية، مثلما تضع العالي إلى أسفل المراتب. وقد تسربت هذه الثقافة إلى النص وكونته؛ فظهر الممدوح بطلاً خارقًا؛ فملّكه ما لا يملك (ملك الزمان بأرضه وسمائه)، وأعطاه ما ليس له: جمالاً يفوق الشمس، وقوةً تجعل النصر قرينه. لقد صنع النص منه بسبب تَشَرُّبه بهذا النسق واحدَ الدهر. وهذه القيمة الثقافية للنسق تحيل على قيمة جمالية تتمثل في المبالغات والاستعارات التي صنعت النص. فلولا تسرب ذلك النسق (الشعر بوصفه قوة) لما بُنِي النص على الشكل البليغ الذى يبدو عليه. أى أن النسق الثقافي المضمر هو من صنع أدبية النص وجماله.

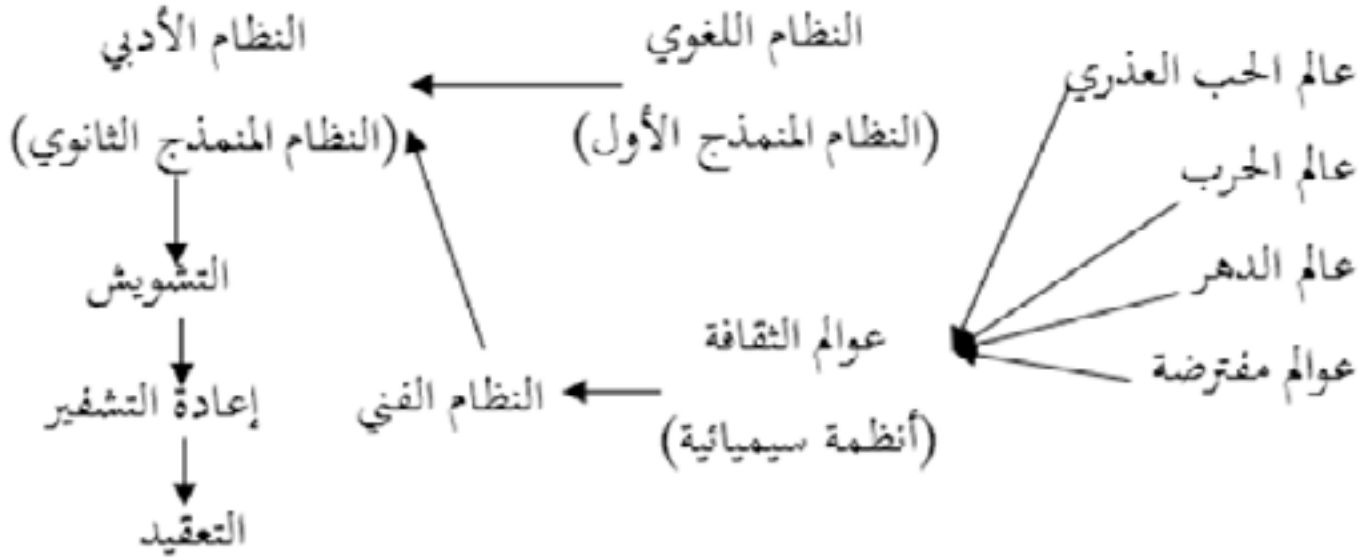
1. في ضوء سيميائيات الثقافة:

تقارب سيميائيات الثقافة النص بوصفه نظامًا منمذجًا ثانويا. فالنص الأدبي يتكون من نظامين: النظام المنمذج الأول (اللغوى)، والنظام الفني. والأخير دخيل على الأول يشوش حركته ودلالته؛ مما يجعل النص الأدبي معقداً في قراءته؛ «وهما نظامان يعملان على أساس قواعد مختلفة رغم أن المادة القاعدية واحدة. ومن الواضح أن هذا التداخل بين نظامين: النظام اللغوى والنظام الفني يؤدى إلى تعقيد كبير وإلى انبثاق خصائص مميزة لعناصر النظام اللغوى ما كان يمكن ملاحظتها لو لم يلتق بالنظام الفني في نظام هجين هو النظام الأدبي. وهو تعقيد سيكون له تأثير في طبيعة العلامة نفسها وكيفية اشتغالها لإنتاج المعنى في النص الأدبي».[66] وذلك يعني أننا أمام نصٍ مشفر تشفيراً داخليًا، بالإضافة إلى تشفير خارجي مضاعف. فالنظام اللغوى مشفر من داخله، ومشفر من خارجه؛ نتيجةً للخلفيات اللسانية والثقافية للعلامة اللغوية. والنظام الفني يعيد تشفير النظام اللغوى بشفراته الخاصة.

وسيميائيات الثقافة تنظر إلى النص بوصفه علامة (نظامًا دلاليًا) في نص الكون الثقافي، يتقاطع ويتداخل مع الأنظمة الأخري. ومن هذا المنطلق يسعى إلى الكشف عن تلك التداخلات والتقاطعات التي تظهر في عملية الإنتاج والتأويل، وما أحدثته من تشويش وتعقيد وإزاحة. وللوصول إلى هذه الغاية فإنها تنظر إلى النص على أنه مكون من علامات، مع أنها لغوية (تنتمي إلى النظام اللغوى) إلا أنها – من خلال سيرورتها الدلالية – متصلة بالأنظمة الثقافية الأخري. والنص الأدبي يعيد تشفيرها من خلاله امتصاصه لنصوص ثقافية مختلفة، وتقاطعه مع أنظمة دلالية متعددة في العالم الذى تعيش فيه.

في النص السابق تتقاطع أنظمة دلالية (عوالم ثقافية) مختلفة، فيتقاطع النظام الدلالي للمديح مع عالم الغزل العذرى ونظامه الدلالي (عذل – العواذل – هوي - الملام – اللوائم ...الخ)، بما تحمله هذه العلامات من سيرورة دلالية تتعلق بعالم الحب والعشق. كما يتقاطع مع عوالم الحرب (السيف – القوة – الإباء - المضاء)، بما لها من خلفية لسانية وثقافية

اكتسبتها من سيرورتها الدلالية المتصلة بالحرب. كما أن المبدع (عبر النظام الفني) يصنع عوالم افتراضية/ممكنة يمزجها بالنظام اللغوى لتشكيل النص، كعالم (الشمس التي تحسد الممدوح. وعالم الدهر الذى أتى بهذا الملك الأوحد وعجز عن أن يأتي بمثله. وهذه العوالم الثقافية أو الأنظمة الدلالية تشكل ما يسمى (النظام الفني)، وهو النظام الذى يعيد تفعيل النظام المنمذج الأول (النظام اللغوى)، وإعادة تشفيره ليصبح نصًا أدبيًا. أى أن النظام الفني يشكل النص بناءً على التقاطعات والتداخلات التي يقيمها بين عناصر النظام اللغوى وعناصر العالم الثقافي (الفضاء السيميائي) الأخري. وهذا التداخل يؤدى إلى تشويش النظام اللغوى؛ فالنظام العلاماتي[67] اللغوى لعالم الغزل العذرى تشوشتْ دلالته عندما تمَّ ربطه بالنظام الدلالي للمديح. وهكذا بالنسبة للنظام العلاماتي للحرب والدهر والشمس. ومع التشويش فإن هذه التقاطعات تعيد تشفير العلامات بشفرات جديدة يتحكم بها التعاضد النصي وخلفيات العلامات وشفراتها الثقافية. وهو ما ينتج عنه تعقيدٌ في القراءة والتلقي. كما هو واضح في الشكل الآتي:



شكل 2 كيفية تشكل نص المتنبي السابق من وجهة نظر سيميائيات الثقافة

فعلامة (العاذل) – مثلاً – أُعيد تشفيرها وأصبحت أكثر تعقيداً منها في نظامها الأول (الغزل العذرى)؛ فالعاذل هنا ليس شخصًا يلوم محبًا على إهلاك نفسه من أجل امرأة. ولكنه ربما (و"ربما" هنا لأن التعقيد يجعل النص مفتوحًا أمام التأويلات أو حمّال أوجه) أحال على حسَّاد الممدوح أو ضمير المجتمع (الذات الجمعية) أو ضمير الشاعر نفسه. و"الشمس" تنتقل من العلامة اللغوية التي تشير إلى جماد بلا مشاعر إلى كائن حيّ يمتلك صفة الحسد والغيرة؛ أى أنه قد تمَّ تشويش نظام هذه العلامة وأعيد تشفيرها بتشفير فني يستند على ثقافة المجتمع (بلاغة المديح والمبالغات)، ومن ثمَّ أصبح أكثر تعقيداً في إشارته إلى مدلوله.

الخاتمة

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1. النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة ينطلقان من الثقافة، ويقاربان النص في ضوئها. إلا أن نظرة كلٍ منهما إلى الثقافة ومفهومها وحدودها تختلف عن الآخر.

2. يتفقان في بعض الخلفيات، وينتميان إلى مناهج ما بعد الحداثة.

3. يختلف كلٌ منهما عن الآخر في المفهوم والأدوات وآليات مقاربة النص.

4. تختلف نظرة كلٍ منهما إلى النص؛ فالنقد الثقافي يري فيه وعاءً للأنساق الثقافية. وسيميائيات الثقافة تري فيه نظامًا دالاً يتداخل مع الأنظمة الأخري داخل الفضاء السيميائي الكوني.

5. ينقسم النقد الثقافي – بالنسبة لجمالية النص - إلى اتجاهين: الأول: يري أن التحليل لا يبحث عن جماليات النص بل عن العكس (عيوب النص النسقية). والاتجاه الآخر: يري أن النسق الثقافي المضمر يشكل جمالية للنص.

6. تتمثل جمالية النص بحسب سيميائيات النص في عملتي الإنتاج والتأويل عن طريق البحث في تداخلات علامات النص مع أنظمة الثقافة الأخري.

7. يتفق النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة في أن النص قد أُعيد تشفيره بشفرات الثقافة. ولكنهما يختلفان في كيفية حدوث ذلك التشفير وآلياته.

8. يقارب النقد الثقافي النص من البحث عن الجملة النوعية والعنصر النسقي، وإعطائه دلالةً نسقية، وقيمة ثقافية.

9. يسعى التحليل في سيميائيات الثقافة إلى البحث عن تقاطعات النص مع النصوص الأخري داخل الفضاء السيميائي، ومدي تأثير النظام الفني على النظام اللغوى وما ينتج عن التقائهما من تشويش وتعقيد وإعادة تشفير.

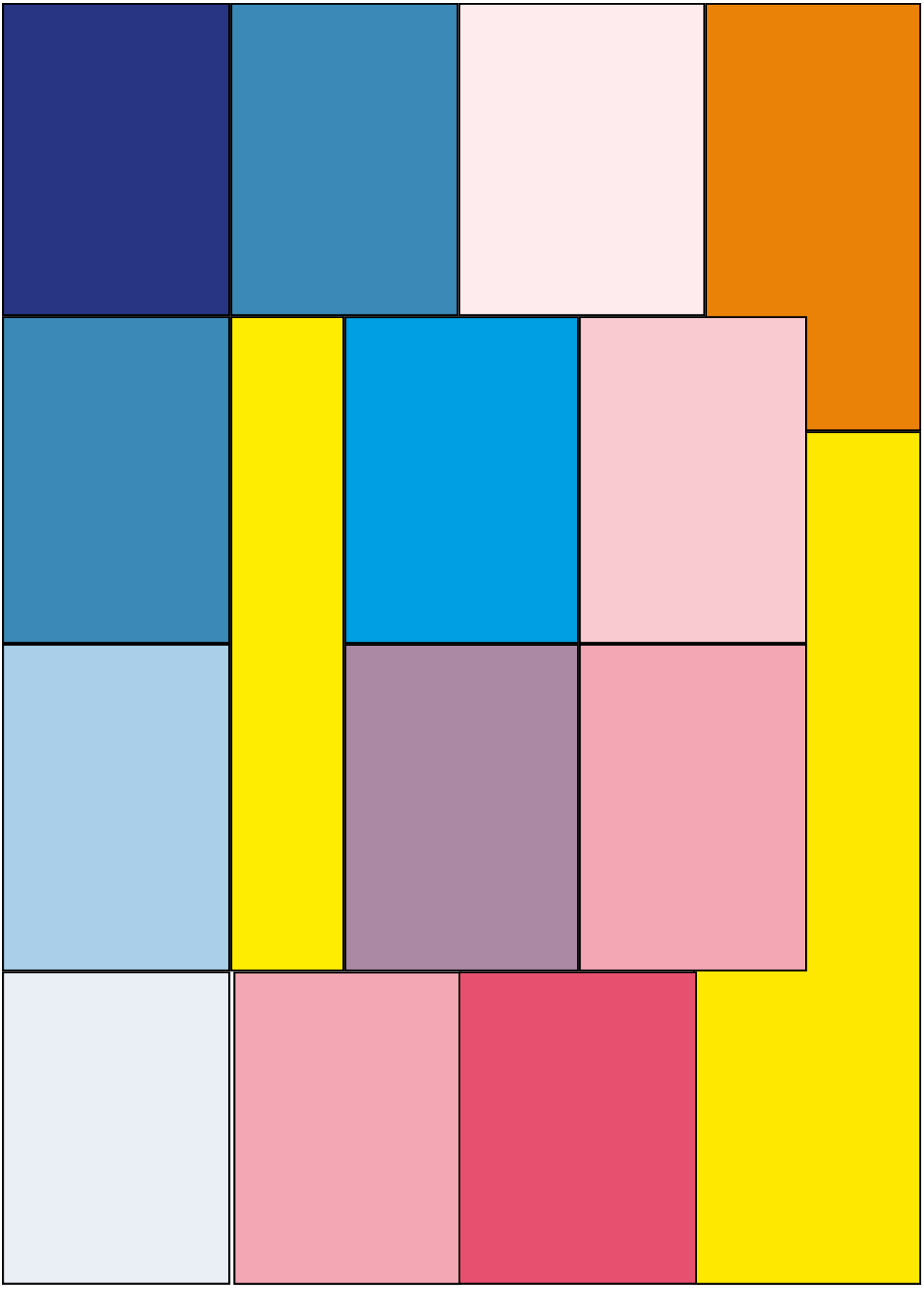
الهوامش

1 - جامعة البيضاء - اليمن.
2 - نقلاً عن:نظرية الثقافة، صـ9. R. Biersted, The Social Order, Mc Graw Hill, 1963 New York
3 - إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، مقدمة المترجم، ص 11.
4 - نشير هنا إلى أن مصطلح (النقد الثقافي) عند (آرثر ايزابرجر) و(فنسنت ليتش) لا يدخل فيما البحث بصدده؛ فهو ليس مطابقًا أو مقاربًا للنقد الثقافي بوصفه منهجًا معينًا في التحليل له مفاهيمه وأدواته. فهذا المصطلح يرد عندهما مرادفًا لمصطلح ما بعد الحداثة. أي أن الكل الدراسات التي خرجت عن قيد البنيوية وانتفضت عليها، وربطت النص بخارجه بعد أن كان التحليل محايثًا. وقد يرد المصطلح عندهما ليدل على النقد خارج أسوار الجامعة؛ فهو على ذلك يقابل النقد المؤسساتي أو ما كان يعرف بالنقد الأكاديمي. ينظر: آرثر آيزابرجر، النقد الثقافي. وفنسنت ليتش: النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات.
5 - التاريخانيَّة الجديدة (New Historicism) من أهم نظريات ما بعد الحداثة التي ارتبطت بالأدب، وقد ظهرت ما بين 1970 و1990م. ومن أهم روادها: ستيفن غرينبلاتStephen Jay Greenblatt. وتسعى إلى دراسة النص الأدبي من خلال قراءة فاحصة في إطاره التاريخي والثقافي بما يحمله من أنساق ومؤثرات إيديولوجية.
ينظر: دليل الناقد الأدبي، ص 81-80.
6 - عليمات، جماليات التحليل الثقافي، ص 27.
7 - ينظر: الغذامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، وعليمات، النسق الثقافي - قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم.
8 - الغذامي، النقد الثقافي، ص 83-84.
9 - المرجع السابق، ص 22-21.
10 - عليمات، النقد النَّسقي.. ثقافة النّص ومرجعيات النَّسق، موقع نت.
11 - فنسنت ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي.. من الثلاثينات إلى الثمانينات، ص 104.
12 - الغذامي، النقد الثقافي، ص ـ42.
13 - المرجع السابق، ص 45.
14 - المرجع السابق ص 8.
15 - ابن منظور، لسان العرب، 10/352.
16 - لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، 3/1417.
17 - الضاهر، مفهوم النسق، ص 373.
18 - مفتاح، التشابه والاختلاف، ص 48.
19 - الغذامي، النقد الثقافي، ص 76.
20 - المرجع السابق، ص 77 وما بعدها بتصرف.
21 - الغذامي، النقد الثقافي، ص 66.
22 - السابق، ص 74.
23 - السابق، ص 69.
24 - الأحمر، معجم السيميائيات، مرجع سابق، ص 97.
25 - حمداوي (جميل)، سيميوطيقا الثقافة (يوري لوتمان نموذجا)، موقع نت.
26 - المرجع السابق.
27 - إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر "مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ص 106.
28 - حمداوي، سيميوطيقا الثقافة (يوري لوتمان نموذجا)، مرجع نت سابق.

29 - بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص 258.
30 - المرجع السابق، ص 259.
31 - Peter Pericles Trifonas, International Handbook of Semiotics, p: 682.
32 - لوتمان، سيماء الكون، ص 17.
33 - بوزيدة، يورى لوتمان: مدرسة "تارتو – موسكو"، وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، ص 191.
34 - المرجع السابق، ص 195
35 - لوتمان، سيمياء الكون، ص 35.
36 - بوزيدة، يورى لوتمان: مدرسة "تارتو – موسكو"، وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، ص 194.
37 - المرجع السابق، ص 186.
38 - المرجع السابق، ص 187.
39 - عليمات، جماليات التحليل الثقافي، ص 16.
40 - الغذامي، النقد الثقافي، ص 17.
41 - صالح، بوطيقا الثقافة، ص 26
42 - الغذامي، النقد الثقافي، ص 81.
43 - المرجع السابق، ص 78.
44 - حمداوى، الاتجاهات السيميوطيقية المعاصرة، ص 306.
45 - لوتمان، سيمياء الكون، ص 80.
46 - بوزيدة، يورى لوتمان: مدرسة "تارتو – موسكو"، وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، ص 192.
47 - المرجع السابق، ص 190.
48 - المرجع السابق، ص 194.
49 - الغذامي، النقد الثقافي، ص 77.
50 - الموسوى، النظرية والنقد الثقافي، ص 26.
51 - الغذامي، النقد الثقافي، ص 8.
52 - المرجع السابق، ص 84.
53 - المرجع السابق، ص 78.
54 - عليمات، جماليات التحليل الثقافي، ص 41.
55 - كوين، اللغة العليا، ص 37.
56 - عليمات، جماليات التحليل الثقافي، ص 63.
57 - ينظر: بوزيدة، يورى لوتمان: مدرسة "تارتو – موسكو"، وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، ص 193.
58 - لوتمان، تحليل النص الشعرى، ص 21.
59 - حمداوى، الاتجاهات السيميوطيقية المعاصرة، ص 300.
60 - Peter Pericles Trifonas, International Handbook of Semiotics. P: 682.
61 - تودروف وآخرون، في أصول الخطاب النقدى المعاصر، ص 81.
62 - ابن رشيق، العمدة، ص 242.
63 - ديوان المتنبي، ص 352.
64 - حمداوى، النقد الثقافي بين المطرقة والسندان، موقع نت.
65 - الغذامي، النقد الثقافي، ص 63.
66 - بوزيدة، يورى لوتمان: مدرسة "تارتو – موسكو"، وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، ص 194.
67 - نسبة إلى العلامة، أى النظام المكون من علامات.

قائمة المراجع

1. إبراهيم (عبدالله) وآخرون، معرفة الآخر «مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1996م.
2. ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
3. الأحمر (فيصل)، معجم السيميائيات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
4. إليوت (ت. س)، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة: شكرى محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.
5. أيزابرجر (آرثر)، النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2003م.
6. بنكراد (سعيد)، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط 3، 2012.
7. بوزيدة (عبد القادر)، يورى لوتمان: مدرسة «تارتو – موسكو»، وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، مجلة عالم الفكر (دورية محكمة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، (مج35، العدد: 3، يناير/مارس 2007م).
8. تودروف (تزفيتان) وآخرون، في أصول الخطاب النقدى المعاصر، تر: أحمد المديني، دار عيون للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 1989م.
9. حمداوى (جميل)، الاتجاهات السيميوطيقية المعاصرة، مكتبة المثقفة، ط 1، 2015م.
10. حمداوى (جميل)، سيميوطيقا الثقافة (يورى لوتمان نموذجا)، شبكة الألوكة، 9/7/2014، http://www.alu-kah.net/literature_language/0/73254/#ixzz3SmCPFMSX
11. حمداوى، النقـــــد الثقافي بين المطرقة والسندان، موقع ديوان العرب، 7 يناير 2012، http://www.diwana-larab.com/spip.php?page=article&id_article=31174
12. الرويلي (ميجان)، البازعي (سعد) دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2002م.
13. صالح (بشري موسى)، بوطيقا الثقافة «نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي»، وزارة الثقافة، بغداد، ط 1، 2012م.
14. الضاهر (سليمان أحمد)، مفهوم النسق في الفلسفة، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30 - العدد 4+3، دمشق، جامعة دمشق، 2014م..
15. عليمات (يوسف)، جماليات التحليل الثقافي: الشعر الجاهلي نموذجًا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2004م.
16. عليمات (يوسف)، النسق الثقافي - قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، 2009.
17. عليمات (يوسف)، النقد النَّسقي.. ثقافة النّص ومرجعيات النَّسق، جريدة الرأى، تاريخ النشر: 30-03-2012. http://alrai.com/article/502234.html
18. الغذامي (عبد الله محمد)، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي، بالدار البيضاء وبيروت، ط/2، 2001.
19. القيرواني، (الحسن بن رشيق)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، ط 5، 1981م.
20. كوين (جون)، اللغة العليا «النظرية الشعرية»، ترجمة: أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1995م.
21. لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001م.
22. لوتمان (يورى)، تحليل النص الشعري، ترجمة: محمد فتوح أحمد، دار المعارف، القاهرة، 1995م.
23. لوتمان (يورى)، سيمياء الكون، ترجمة: عبدالمجيد نوسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2011م.
24. ليتش (فنسنت. ب)، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، ترجمة: محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000م.
25. المتنبي (أحمد بن الحسين)، ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1983م.
26. مجموعة من المؤلفين، نظرية الثقافة، ترجمة: علي سيد صاوى، سلسة عالم المعرفة (223)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997م.
27. مفتاح (محمد)، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1996م.
28. الموسوى (محسن)، النظرية والنقد الثقافي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
29. Peter Pericles Trifonas, International Handbook of Semiotics, Springer Dordrecht Heidelberg New York London, 2015.



توظيف التقنيات السينمائية في القصة القصيرة جدا

مجموعة (فتافيت الصورة) لـ "جمال الجزيري" نموذجا

ذة.إيمان مليكي[1]

ملخص

يهدف هذا البحث إلى معاينة مدي توظيف التقنيات السينمائية في القصة القصيرة جدا في مجموعة (فتافيت الصورة) للقاص المصرى "جمال الجزيرى".

انطلقت الدراسة من أن هذا التوظيف يمثل عنصرا مهيمنا داخل المتن السردى المنتخب، وأن هذا المزج هو من أبرز طرائق التعبير الفني في الكتابة السردية الجديدة، التي عبرت بوضوح عن تأزم الواقع وتشظيه. ومن هنا تم وضع خطة مرتسمة من خلال خمسة عناصر، تناولت في العنصر الأول: توظيف تقنية المونتاج، ومن ثمة عرجت في العنصر الثاني إلى توظيف تقنية الفلاشباك، وفي العنصر الثالث تناولت: توظيف سيناريو القص، وفي العنصر الرابع: توظيف الرصد الخارجي لحركة الكاميرا السينمائية، وفي العنصر الأخير تم دراسة العوالم الفنية الجديدة.

وخلص هذا البحث إلى مجموعة من نتائج من أهمها أن: القاص "جمال الجزيرى" في مجموعته القصصية القصيرة جدا الموسومة بـ (فتافيت الصورة) ركز على عرض المشاهد في دقيقة أو أكثر، ولم يعلق عليها أو يخبر عنها تماما كما تفعل السينما في الشريط الفيلمي القصير، وهذا هو المبنى الذى شيّد به عمله القصصي القصير جدا في النموذج المنتخب، وتبرز أهميته أكثر أن هذا المبدأ السردى لم يلتفت إليه معظم كتاب القصة القصيرة جدا في العالم العربي.

Summary:

This paper aims at examining the extent of using cinematic techniques in short story in the collection entitled« FatafeatAssoura » of the Egyptian narrator "Jamel El-Jaziri". The study starts from a point that the use of cinematic techniques is a dominant element within the chosen narrative body, and that this combination is one of the most important methods of artistic expression in the new narrative writing. Accordingly, a five-element framework was developed: editing, flashback, storytelling scenario, the use of external monitoring of the motion of cinematographic camera, and then studying the newly artistic features.This piece of research concludes that Al-Jaziri in his collection demonstrates the scenes in a minute or more without leaving any comment on the video as cinematographers usually do. It also points out to the fact that most of short story writers in the Arab world did not pay attention to this narrative norm.

Keywords: short story, narrative, cinematic techniques.

مقدمة

ولّدت الحياة الراهنة المأزومة كتابة القصة القصيرة جدا، التي تقوم بالفطرة على رفض التقليد وقيود التجنيس القديمة. وتكمن قوة هذا الفن المستحدث في أنه استطاع رصد أحدث التطورات التكنولوجية عن طريق توظيفه للتقنيات السينمائية في نصوصه السردية القصيرة جدا، وبهذا فقد استلهم شكل كتابي جديد استطاع أن يعبر عن الواقع الانساني القلق والمعقد وفق رؤية فنية في دقيقة أو أكثر، ويعتبر هذا تحديا للرواية التي تتطلب زمنا طويلا لكي تستطيع تقديم وظيفة تجريبية كفيلة بأن تمزج بين ماهو سردى بما هو سينمائي.

ومن بين الأعمال الفنية التي ظهرت على الساحة الأدبية بقوة واستحضرت التقنيات السينمائية بصورة بارزة في خطابها السردى نجد المجموعة القصصية (فتافيت الصورة)[2] لـ "جمال الجزيرى"[3]،ولعل هذا هو العامل الرئيس وراء انتخابها كنموذج تحليلي بغية فهم أسلوب توظيف التقنيات السينمائية في المجموعة القصصية القصيرة جدا، ومن هذا المنطلق الاستفهامي تولدت تساؤلات أخري ـ ارتأينا الإجابة عنها ـ مفادها:

ـ كيف تم احتواء المجموعة القصصية القصيرة جدا المنتخبة للتقنيات السينمائية؟

ـ ما هي العوالم السردية الجديدة التي تمكنت المجموعة القصصية القصيرة جدا تصويرها وبمقتضاها تم توظيف التقنيات السينمائية وفق أسلوب تجريبي جديد للمعنى الفني؟

ـ ما هي الملامح الانسانية التي اهتم بها الكاتب "جمال الجزيرى" واستطاعت كاميرا (فتافيت الصورة) رصدها وعرضها ؟

المتن:

نعلم أن السينما هي قصة فنية مصورة نتجت عن التطور التكنولوجي، وتعتمد على اللغة السمعية البصرية لتحقيق التواصل، وقد اتخذت من الرواية، التي تعتمد على اللغة المكتوبة، ركيزتها الأولى التي استلهمت منها قصتها، ورغم اختلاف كل منهما في لغتهما الإشارية، وعوامل أخري، إلا أن هذا لا يلغي تواصل الرواية مع السينما واستفادتها هي الأخري من تقنياتها في تشكيل بنائها السردى، وقد أجيز لهما ذلك باعتبارهما فنين قريبين من بعضهما البعض لاعتمادهما معا على الحكي، "بمعنى أن لا حكاية خارج الفيلم"[4] ، ومن هذا التعايش بين الفنين تولد تلازم بينهما أيضا ، فصار ـ اليوم ـ التعبير عن الحياة يستلزم سرعة عرض مكثفة وشاملة للوقائع ،ووجوب خلق نص قصير يستجيب لهذه الدعوة المعاصرة ، وقد تنبه "جمال الجزيرى" إلى هذا فقال أنه "يمكننا أن نعتبر بدايتها مقترنة بحركات التحرر من الاستعمار في عالمنا العربي وبالدعوة إلى كتابة أدب عربي معاصر يناسب سرعة العصر الذى نعيش فيه ، وما تقتضيه هذه السرعة من حيّز نصي صغير يستطيع القارئ المعاصر أن يستهلكه / يتلقاه / يقرأه / يستوعبه / يتفاعل معه في حيّز زمني قصير أيضا".[5]

وبدعوة من الحياة المعاصرة السريعة استجابت معظم الفنون فظهر الفيلم القصير جدا، وبالمقابل ظهرت القصة القصيرة جدا ،وهذا القاسم المشترك/ الحكي بين الفنيين هوما أعان المجموعة القصصية المنتخبة على استقطاب التقنيات السينمائية في سردها التخييلي،لتصوير الواقع وتعميق رؤيته والتعبير عن عوالمه بطريقة فنية، وكأنه فيلم سينمائي قصير جدا.

والمعلوم أيضا أن القصة القصيرة جدا ـ كما عرفها جميل حمداوى ـ هي: "جنس أدبي حديث يمتاز بقصر الحجم والإيحاء المكثف والنزعة القصصية الموجزة والمقصدية الرمزية المباشرة وغير المباشرة، فضلا عن خاصية التلميح والاقتضاب والتجريب والنفس الجمليّ القصير الموسوم بالحركية والتوتر وتأزم المواقف والأحداث، بالإضافة إلى سمات الحذف والاختزال والإضمار. كما يتميز هذا الخطاب الفني الجديد بالتصوير البلاغي الذى يتجاوز السرد المباشر إلى ما هو بيانيّ ومجازىّ ضمن بلاغة الانزياح والخرق الجمالي."[6]

من بين ما يشير إليه هذا المفهوم أن نزعة التجريب هي من سمات القصة القصيرة جدا، و"التجريب قرين الإبداع، لأنه يتمثل في ابتكار طرائق وأساليب جديدة في أنماط التعبير الفني المختلفة، فهو جوهر الإبداع وحقيقته عندما يتجاوز المألوف ويغامر في قلب المستقبل، مما يتطلب الشجاعة والمغامرة، واستهداف المجهول دون التحقق من النجاح"[7] ، وبالرجوع إلى مجموعة (فتافيت الصورة) نجد أن الكاتب "جمال الجزيرى" راهن على تجريب أساليب جديدة تتمثل في توظيفه للتقنيات السينمائية في المتن القصصي القصير جدا ، لما رأي أنها هي الطرائق الكفيلة للتعبير عن الظروف القلقة للعصر الراهن ، لهذا أتت (فتافيت الصورة) في شكلها ومضمونها متكيفة مع سرعة ايقاع الحياة المعاصرة المأزومة، وهو العامل الرئيس الذى سمح لها من جهة أخري ـ أيضا ـ باستحضار لشكل كتابي جديد يقوم على مزج السردى بالسينمائي.

ومن هنا نفهم أن نزعة المراهنة على التجريب

والنزعة القصصية والحكائية هما الحافزين اللذين سمحا للقصة القصيرة جدا في (فتافيت الصورة) لأن تستحضر التقنيات السينمائية في نصها السردى، ونلمس ذلك بوضوح عبر علامية عتبة عنوانها، حيث يظهر أن الكاتب متأثر بالتقنيات السينمائية، فالفتافيت هي القطع الصغيرة المجزوءة من الشيء، وكما هو مبين على غلاف الكتاب أنه تم تقطيع "صورة" إلى أجزاء صغيرة مفتتة. وقد دلّ العنوان على مضمون النص، بحيث قدم الكاتب جوانب مقتطعة من حياة الشخصية أو السارد دون أن يقيمها أو يلخص أحداثها تماما كما تفعل السينما، فالكاتب أعاد إنتاج آليات سردية تناسب الفكر ما بعد الحداثي، فقدم من خلال مجموعته القصصية القصيرة جدا صورة متشظية هي انعكاس للواقع الجديد، فمشاهد "ما بعد حداثية مهشمة لا تعكس وضوح الصورة وكمالها بل كِسَرا منها وشظايا والتماعات وقِطعا وأصداء وأشلاء"[8] ، والكاتب يقر من خلال مجموعته القصصية أن الحقيقة مغيبة في عصرنا الراهن وهي كالصورة المفتتة يصعب إصلاحها وارجاعها كما كانت، وتغيب فيها الرؤية الواضحة كذلك، ومرد هذا إلى التشتت الذى يشهده عصرنا الراهن بعد ثورات الربيع العربي والانفجار الإعلامي والصراع في مواقع التواصل الاجتماعي. فكان لزاما على الكاتب أن يعبر عن هذه النظرة ما بعد حداثية من خلال توظيفه لتقنية جديدة تناسب الحيز الفكرى والأدبي الجديدين، عن طريق تبني التقنيات السينمائية داخل النص السردى القصصي القصير جدا.

وبصفة عامة فإن الكاتب "جمال الجزيرى" يلجأ في مجموعته إلى اختار العناوين الوصفية التي تغيب فيها المعايير التقييمية ، ويستعمل في ذلك عدة أساليب في توظيفه للعنوان ، فكثيرا ما يمثل العنوان جانبا من جوانب النص الذى يتم رفعه ليكون عنوان على قصة قصيرة جدا ، أو يتم استخراج كلمة أو تعبير من النص القصصي القصير جدا ووضعه ليمثل العنوان ، أو يتم اختيار عنوان مشتق من كلمة في النص ، أو استعمال عنوان واصف جامع يصف طبيعة تكوين النص القصصي بوجه عام ، كما في قصة "مشهد جانبي" التي تم وضع عنوانها أيضا عنوانا للمجموعة ككل في عمل آخر للكاتب[9] وهذا لإبراز "هامشية" أو "جانبية" المشاهد التي تحتوى عليها قصص المجموعة .

و وفي الآتي سنعاين توظيف التقنيات السينمائية في نص المجموعة القصصية القصيرة جدا:

1 ـ توظيف تقنية المونتاج:

في المجموعة القصصية نجد أن الكاتب متأثر بالتقنيات السينمائية، فيستحضر ملفوظ "المونتاج" في: (شتيت أول: لقطات حذفتها الرقابة في المونتاج)[10] ، فيهتم طوال المسار السردى بعرض مشاهد القصص وكأنها لقطات سينمائية مجمعة عن طريق تقنية المونتاج.

أشار الكاتب في قصة "هزيمة" إلى ملفوظ: "الفيلم" و"اللقطة" و"الإخراج" و"فريد شوقي"، وهي ملفوظات تتداولها لغة السينما وربطها جنبا إلى جنب مع مصطلحات السرد القصصي، وكأنه بهذا يريد أن يتخذ لها مثيل في السرد القصصي، فنجده يقرن أفلام الممثل "فريد شوقي" بقصص الروائي "بهاء طاهر"، ويقرن ملفوظ "اللقطات" بـ "المشاهد القصصية"، يقول السارد: " قال: "أنا الملك جئت".

حسبته يقلد فريد شوقي في أحد أفلامه التي لم أرها، أو يشير إلى إحدي قصص بهاء الطاهر. لذلك انتظرته أن يقول كلاما دالا. لكنني وجدته يحمل شطرنج في يده. تذكرت هزيمته لي ذات مرة، فنظرت إليه ساخرا وأدرت له ظهرى لأكمل إخراجَ هذه اللقطات والمشاهد القصصية، ولا أفتت اللغة "[11] .

تبدو مشاهد المجموعة القصصية للقارئ من القراءة الأولى أنها قصص متجاورة لا وجود لرابط بينها، بينما هي في حقيقتها عبارة على مشاهد قصصية مبنية وفق حبكة حكائية عنقودية، وتعتبر هذه الحبكة من أهم الأنسجة السردية التي يعتمد عليها كتاب السرد الجديد، لأنها تستعير من السينما تقنية المونتاج لتربط بين مشاهد قصصها كل حسب طريقة ربطه. يعرف المونتاج أنه "فن وصل اللقطات السينمائية ببعضها في جميع مداخلها، حتى يكتمل الفيلم صورة وصوتا في تزامن دقيق وفي شكل فني خلاق يعتمد عليه الفيلم في وقعه واستحواذه على المتفرج"[12] .

يظهر المونتاج بوضوح في بداية القص كقوة خفية تقوم بربط المفارقات الزمنية التي تنهض عليها هذه القصص (علامات، حكايات، فراغ، شغف، تراب، رحم، أقاصيص، وفاء) وعند الوصول إلى قصة "آفاق" نجد أن الكاتب يلمح إلى تقنية "المونتاج" التي سوف يتبناها كحلقة وصل في ما يلي من قص للربط بين المشاهد القصصية المفتتة التي أسماها باللقطات استحضارا للقطات السينمائية، يقول السارد: "لقطات تتجمع، تتجاور، تتزاور، تتكامل، تتقاطع، تتعايش، تتنافر، تتماسك، تتباعد، لكنها لا تقطع صلة رحم ولا تحلق إلا في آفاق التربة والنهر والخضرة والحبر الذى لا يصالح"[13]. إذا فالكاتب يلمّح من خلال قصة "آفاق" إلى الترسيمة التي سوف ينتهجها في القص/ الآفاق الآتية، أى أنه عبارة عن لقطات جديدة مقتطعة من حياة المتكلم في القصة، قد تحكمها عدة علاقات وقد تبدو متضادة ومتنافرة ولكنها متكاملة ومترابطة بقوة متوارية/ المونتاج، وهو ما يقصده هنا "بصلة الرحم" التي تخلقها آفاق التربة والنهر والخضرة والحبر الذى لا يصالح، أى أن تقنية المونتاج التي تم بها ربط المشاهد القصصية تتمثل في الملمح الإنساني الداعي للتمسك بالأصالة السردية والموروث الحكائي والثقافة العريقة.

ويشير أيضا في قصة "أقاصيص" إلى تقنية المونتاج التي أدت وظيفة الربط والجمع بين المشاهد القصصية المقتطفة من حياة الشخصية المتكلمة في هذه المجموعة، يقول السارد: "عشقت أقاصيص النهر، فاتخذتها عنوانا لي، يروى قلمي، فينتشى القلم ضاحكا وينثر الأقاصيص في بياض الصفحات، تحبل الصفحات باللقطات فتلد توائمَ وتجمعهم في مشاهد قصصية قد تطول".[14]

انطلاقا من هذا نصل إلى أن الكاتب "جمال الجزيرى" يكشف خطته التي سلكها في كتابة مجموعته القصصية، ويلمح إلى تقنية "المونتاج" التي استحضرها سرده القصصي، ويعتبر التلميح بترسيمة الكتابة من أبرز سمات التجديد الذى استفحل مؤخرا في الكتابة السردية وبخاصة في القصة القصيرة جدا، ومن هنا نفهم أن الكاتب أراد المراهنة على توظيف هذه التقنية السينمائية داخل سرده القصصي، وبالرجوع إلى مشاهده القصصية نجد فعلا أنه استحضر تقنية المونتاج، المتمثلة هنا في ملمح الأصالة الثقافي والفني، للجمع بين المفارقة الزمنية للمشاهد القصصية التي عبرت بعضها على أحداث وقعت في الحاضر وأخري في

زمن الماضي، ولكي نفسر أكثر نقول إن الكاتب "جمال الجزيرى "لم يعتمد على التسلسل الزمني للأحداث سواء على مستوي بنية القصة الواحدة أو على مستوي بنية المجموعة القصصية ككل، حيث يقطع القصة لينتقل إلى الأخري دون سبب لغياب التسلسل الزمني، بحيث يمكن للقارئ تقديم وتأخير القصص بكامل حرية وهذا أخطر مظاهر التشظي في السرد الجديد الذى يدل على تشتت الواقع الراهن وتأزمه، بل إن سيرورة الزمن تقطعها في أحايين كثيرة استذكارات/ لواحق يعود بها السارد إلى الزمن الماضي، وهو ما يقابل في السينما تقنية الفلاشباك، وانطلاقا من ملاحظتنا أن الخطاب القصصي مبني على أساس الاستذكارات سنعاين في الآتي توظيف هذه التقنية داخل المتن القصصي المنتخب.

2 ـ توظيف تقنية الفلاشباك:

ما يقابل تقنية الفلاشباك في المصطلح القصصي هو ملفوظ "اللواحق"Analepses و"اللاحقة عملية سردية تتمثل بالعكس في إيراد حدث سابق للنقطة الزمنية التي بلغها السرد، وتسمى كذلك هذه العملية الاستذكار[15] "rétrospection"

تفتتح المجموعة القصصية، بقصة "علامات" التي تسرد الحدث المكثف في زمن الحاضر، يقول السارد: "جدى يعلمني الحكايات والحكي، أمي تحسسني كيف تكون الحكايات أليفة مع مسامعي وكيف يتغاضى المرء عن أنانيته وذاتيته من أجل الآخرين، أبي يشترى لي القلم،الطين يحتضن جذور القصص والأقاصيص،يهبها جزءا من عراقته ورائحة الشعب... يحس،يتألم فينصهر ويمسك القلم، يداعب به بياض الصفحات فتمتلئ بأريج الطين."[16]

ولكن السرد لم يستمر على الوتيرة التسلسلية التصاعدية، بل يقطع السارد زمن الحاضر الذى بلغه السرد ليعود إلى الماضي، في قصة "فراغ"يقول السارد: "لم يكن أبي يفرغ ليحكي لنا فقد كان يعمل طوال النهار بالغيط ليطعمني وأمي وإخوتي العشرة، وكانت أمي تفرغ قليلا من شغل البيت بعد العشاء فتحكي لنا بعض "الحواديت" لكنها كانت تنام مبكرا لتستيقظ في الفجر وتبدأ الشغل من جديد"[17]

ويواصل السرد الاستذكارى في القصة التي تليها ليعود إلى أبعد نقطة في وعي الماضي المستعاد التي تمثل هنا طفولة السارد وذكرياته مع جده،يقول السارد في قصة "شغف": "كان جدى يقول إنني سأقوم بالحكي بعده،وكنت شغوفا بحكاياته فلم أفارقه أبدا،لكنه في يوم فارقني ولم أجد من يحكي لي، زادني حرماني رغبة في الحكي فأمسكت بقلم الرصاص ساعتها وملأت كراسة الرسم بالحكايات."[18]

ويستمر السرد الاستذكارى في قصص "تراب" و"رحم" و"وفاء" بعدها يقطع السرد الاستذكارى، ليعود السارد إلى زمن الحاضر في قصة "هامش"، يقول السارد: "تشدو، يترقرق صوتها في جنبات قلعة المعز، تبوح بأغنية حب جانبية لم يكن التاريخ يسلط عليها أو على أمثالها أى ضوء، فالتاريخ عندما يصل إلى مثل هذه الأمور الشعبية كان يقيد نفسه في سجون الصمت.. تتعمق تلك الحياة البعيدة، وتعتنق هذه الحركة القريبة كأنها فرعونية هامشية، لذلك عندما يبعد عنها المصور الكاميرا تنظر إليه شزرا، ثم تملأ رئتيها من هواء القلعة الوسيع وتصر على المواصلة بعيدا عن الأضواء"[19]

نلاحظ أن المسار السردى للمجموعة القصصية يتذبذب وفق تناوب زمن الماضي وزمن الحاضر،

ونسجل أيضا غلبة الاستذكارات مقارنة مع الزمن الحاضر، ويحدث أيضا أن يمزج الكاتب بين زمنين الماضي/ الحاضر حتى على مستوي بنية القصة الواحدة، يقول السارد في قصة "ابتسام": "هل جرّبت أن تحتضن الأمل؟ يا لحسرتك ! إن كنت أتيت إلى القلعة في التاسعة والنصف مساءً، كنت ستراه على كرسيه المتحرك،صعد كل هذا المطلع الجبار، دار مع السراديب والمنعطفات، وتتأمله جالسا في مواجهة الجامع يتراقص مع أنغام العود، يترنم بأناشيد الحياة،يملأ مقلتيه من الألوان العتيقة الباهرة،ثم يلتفت إليك مبتسما"[20] .

لو قرأنا قصة "ابتسام" في حد ذاتها، سنجد أنها تدعو للتفاؤل، ولكن عندما نقرأها بالاقتران بالقصة التالية "أصابع" سنجد أنها قصة تقوم على المفارقة، فكل ما يأتي فيها ليس مقصودا بذاته. فيمكننا أن نقرأ القصتين معا، القصة الأولى تدعو إلى التفاؤل، ومن الواضح أن الراوى يقوم بسرد القصة بناء على هذا التفاؤل وتعاطفا مع الشخصية، أما القصة التالية فتحبط تفاؤلنا وتوقعاتنا، فالشخصية فيها هي الشخصية ذاتها الموجودة في قصة "ابتسام"، ولكن هذه الشخصية تتحول من رمز للتفاؤل إلى رمز لانهيار كل القيم الاجتماعية.

كما يحضر الفلاشباك على مستوي بنية قصة "وفاء" ويمكن النظر إليها على أنها فلاشباك أو استحضار لما مضى واستباق لما سيأتي.

تشيد المجموعة القصصية بناءها الزمني وفق ترسيمة تعتمد على كسر خطية الزمن، وذلك بالرجوع إلى الزمن الماضي عن طريق قطع الزمن الحاضر فجأة، بعدها يقطع السرد الاستذكاري/ الفلاشباك ليتم الرجوع مرة أخري إلى الزمن الحاضر وفق انتقال سريع وفجائي، وكأن الزمن يقطع ويمر بطريقة بصرية ويستمر هذا التناوب الزمني (ماضي/ حاضر) إلى أن تتشكل المشاهد القصصية ككل، وهنا الكاتب قد استعار البعد السينمائي عندما تقطع اللقطة المعبرة عن الحاضر ويتم الانتقال الفجائي إلى أخري، وتستمر عمليات التناوب الزمني للأحداث إلى أن يتشكل الشريط الفيلمي القصيرجدا.

وبهذه الكيفية تنتج دلالة المشاهد القصصية التي ينهض المونتاج في ربطها وترتيبها وفق ما تقتضية مآرب الكاتب، "والتي لا تقتصر على اعتبار أن الدلالة تبرز نتيجة توالي لقطات أو متواليات وإضافة شذرات من الواقع بقدر ما تأتي من تكسير التوالي والتتابع"[21] ، حيث ساعدت هذه المفارقات الزمنية على تقريب الصورة القصصية إلى ذهن المتلقي وكأنه يشاهد شريطًا فيلميًّا قصيراً، ومن جهة أخري أدت تقنية الفلاش باك وظيفة دلالية، عندما عرجت إلى إضاءة أماكن غير رئيسية وتقديم شخصيات ثانوية بطريقة مركزة، مكثفة، وسريعة باعتمادها تقنيتي الحذف والخلاصة، وقد استعارت تقنية التكثيف من لغة السينما التي تعرف بأنها "لغة تعبيرية بالغة الكثافة"[22] أثرت من خلالها السرد القصصي، ونقلت أصواتًا متعددة في مشهد واحد، وهي بهذا شبيهة بالكفاءة السينمائية التي تعرض العديد من الوحدات البصرية في آن واحد.

3 ـ توظيف سيناريو القص:

تقدم المجموعة القصصية في شكل مشاهد معروضة على الطريقة السينمائية، وهو أسلوب الكاتب في حكي أقاصيصه طوال المسار السردى، حين التفت إلى مبدأ سردى مهم، تغاضى عنه معظم كتاب القصة القصيرة جدا في الوطن العربي، مفاده أنه على السارد

أن يعرض المشهد لا أن يخبر عنه.

وظف الكاتب كلمة "مشهد" في مجموعته القصصية القصيرة جدا في سياق تركيبي أراد من خلاله مزج ما هو سينمائي بما هو سردى، ويظهر هذا من خلال عنوان (مشاهد صورت وسط الآثار العريقة والتاريخ الجميل)، وقد أدرج تحته مشهدين هما: القلعة (1) والقلعة (2).

وفي عنوان آخر موسوم بـ"فسيفساء" عرض الكاتب مجموعة من مشاهد قصصية/ كادرات على النحو الآتي:

" مشهد أول: نور

مشهد ثان: نغم

مشهد ثالث: نار "[23]

وقد جعل لهذه المشاهد عنوانا شاملا لها أسماه "فسيفساء"، ومنه نفهم أن الكاتب استعار القلم السينمائي لكتابة سيناريو القص بغية صناعة صورة "فسيفساء"، التي تعبر عنها تلك المشاهد المندرجة تحتها، وضمن كل مشهد تندرج عدة أقاصيص مستوحاة من حياة الشخصية دون تعليق منه وكأنها مقتطفات سينمائية، مثلا في المشهد الأول المعنون بـ"نور" تندرج تحته عناوين أقاصيص وكأنها لقطات سينمائية مقتطعة: (خوف "1"، خوف "2"، هدير، فيرتعش، رد !!، انفتاح، بشدة، خروج، ويبقى، تحتي، تهريج، ثم، لما).

تضبط اللغة في سيناريو القص في "فسيفساء " مثلما تضبط السينما تقنيات الشريط الفيلمي، ففي ضبط الصوت مع الصورة، يقول السارد في قصة "ثم": "سمع ضجيج الفرح وصراخ المولود في الشقة المجاورة ثم نظر إلى زوجته فبكت"[24] .، ففي هذه القصة القصيرة جدا/ اللقطة، لم يخبرنا السارد بأن الزوجين بهما عقر ولا ينجبان، بل صور هذه الصفة في موقف دال على ذلك، وقد استفاد من التقنية السينمائية في هذا التصوير السردى الخارجي، ومثال آخر نجد أن السارد يعرض مشهد حادث مرور، لم يصرح به علانية، بل صوره في موقف دال عليه دون أى تعليق منه، في قصة "ردّ" يقول السارد: " طريق، دائرة، عربة مهشمة، رجل مهروس وامرأة مكسورة رجليها. تصرخ على زوجها الصريع. يرد لها الفراغ صراخها... عندما يرد الفراغ صراخها للمرة الألف، تصمت وتبدأ في تكسير باقي جسدها."[25]

كما أن الكاتب يضفي مقاطع موسيقية تتخلل المشاهد القصصية في قصصه فتارة يوظف مقاطع من شعر "نزار قباني " أو مقاطع من أغاني "فيروز"، ويقوم في أحيان كثيرة بتهميشها وهذا أسلوب طبع على كتابته سمة التجديد، كما استحضر الكاتب أغنية "سحر المغنى" للمطرب "محمد منير" واستفتح بها قصة "عتاب" يقول السارد:" سحر المغنى جمع قلوبا أليفة، لمها حول النغمات الخفيفة الساحرة، فأخذت تتهادي على وقع اللحن المواتي.. عندما صادف اللحن ضجيج السيارات خارج أسوار القلعة وقع على ظهره، واستدار للخلف ورجع، فاحتضنته القلوب معاتبة."[26]

إن هذه القصة تستحضر غناء الأرواح لبعضها البعض، وتدل على التكامل والتفاهم بين الجماعة/الفريق. ويحضر السحر هنا بمعنى آخر، وهو أن الغناء/الفن قد يكون لغة خاصة قد لا تجد استجابة أو تلقّيًا مؤاتيا لدي البعض، ويأتي العتاب هنا من "القلوب الأليفة" لأن الغناء حاول الخروج إلى أرض غريبة لا تقدّره.

إن هذه القصة ترسم في ذهن المتلقي المستمع

لأغنية "سحر المغنى" في المرجع الواقعي مشهدا صوريا وكأنه يشاهد شريطًا فيلميًّا للأغنية، وتكتمل الصورة أكثر عندما يواصل قراءة القصة التي تليها المعنونة بـ " سماعي بياتي"، يقول السارد: "تنبت الموسيقى الشرقية في أركان القلعة، يبز طولها أشجار النخيل، يداعب أطراف مآذن الجامع المهيب، طفلة صغيرة لابد، لا يتجاوز عمرها السنوات الثلاث بأى حال من الأحوال.. تقف على الكرسي، تتراقص مع النغمات عازفة أجمل لحن مازجة التاريخ بالجغرافيا بعلم الجمال والطقوس الدينية المجيدة.. تسرع يد عطية شرارة على الكمان، فتترنح طفلتنا وتسقط، يبدو أن إحدي العيون رمقتها بخبث."[27]

الكاتب يعنون قصته بنوع من أنواع الطرب الشرقي المسمى بـ "سماعي بياتي" والقصة بوجه عام تسلط الضوء على أن الإنسان يولد ولديه ميل فطرى للموسيقى والجمال. ولذلك تتجاوب الطفلة بصورة مدهشة مع العزف الموسيقي. ولكن إحدي "العيون" ترمقها بحسد فتسقط الطفلة. فالعين والحسد ملمح أساسي في حياتنا العربية.

وفي ضبطه للمكان المتشابك مع الزمن، يقول السارد في "ارتقاء": "دلفت إلى شجرتهما المفضلة، وجلست على المقعد بجواره. قالت: "لم أتأخر." ثم استدركت: "لقد تأخرت ولكن..." نظرت إلى كوب الليمون على المائدة: "لقد تأخرت فعلا." وانكسرت للحظات رفعها بعدها فارتقت مكانا عاليا بجواره. لم يتكلما بشيء.. فقط همسا، فتكلمت كل الأشياء بجوارهما."[28]

وفي ضبطه للأضواء الكاشفة للرصد الخارجي يقول السارد في "لآلئ": " في ضوء القمر المتسرب من شباك الحجرة بعد منتصف الليل تتلألأ ملامح وجهها وبسمتها تدعو للأمل في كل شيء. السحب تنغلق على بعضها وتبهت ملامح الصورة في يده، لكن بسمتها ما زالت عالقة بقلبه وبحور عينيها مليئة باللآلئ، يأتي إليه صوتها محملا بالأنغام، يرقق طبلة أذنه وتنتقل الرقة إلى قلبه فيصير لوحا شفافا يلتقط أضعف الأنات ويبكي لها وأفتر الهمسات ويرق لها. ينهض من السرير. ينظر من الشباك ويعطي عيونه لكل شيء في الخارج. بنهم يري كل شيء جميل والسماء رائعة."[29]

ومن الملفوظات السينمائية التي أدخلها الكاتب إلى نصه السردى، ملفوظ "كلاكيت"، و"تعني «الطَرق» وهي عبارة عن قطعة من الخشب عادة يتصل بأحد أطرافها ذراع خشبي يتحرك بسهولة، وله صوت مسموع عند الدق عليه. ويكتب على هذه اللوحة اسم الفيلم والمخرج والمصور ورقم اللقطة وكرة التصوير. ويشير تطابق الذراع على اللوحة إلى بداية اللقطة في الصورة"[30].

وكأن الكاتب في توظيفه لهذا الملفوظ السينمائي أراد أن ينقل سيناريو القص النظرى إلى المجال العملي التطبيقي، تماما كما تفعل السينما عندما تؤشر لبداية اللقطة أثناء الشروع في تصوير الفيلم. حضرت كلمة "كلاكيت" في النص السردى القصصي القصير جدا أكثر من مرة على النحو الآتي:

" ـ كلاكيت أول مرة: اكتشاف

ـ كلاكيت ثاني مرة: رؤي

ـ كلاكيت ثالث مرة: أصداء الصحبة

ـ كلاكيت رابع مرة: مواقف

ـ كلاكيت خامس مرة: خناجر

ـ كلاكيت آخر مرة: تشكل "[31]

في "كلاكيت أول مرة: اكتشاف" تندرج مجموعة

من القصص القصيرة جدا وكأنها لقطات سينمائية، يقول السارد في قصة "صمت" المندرجة تحت هذه "الكلاكيت": " لا يعشق التفتت ولا يهوي ارتحالات الحروف.... لا يعرج إلى تضييع الجمال من الصفحات ولا يمل التشكل.... لا يميل إلى الضوء المراوغ ولا يرغب ابتسار العمل..... وعندما ابتسر الزمن بعض أكباده / أقاصيصه ظل صامتا إلى أن....."[32]

الصمت هنا نقل للصمت الذى تنتهي به القصة السابقة/ "مساء"، فهنا القاص يؤمن بضرورة حدوث الألفة والأصالة في السرد بعيدا عن التغريب والابتسار وتضييع الجمال، وضرورة مواصلة تشكيل الذات وتشكيل النصوص وفق مستجدات الرؤية. وابتسار الزمن هنا قد يدل على رد فعل المتلقين لهذه القصص الأصيلة، في مقابل رواج قصص الاغتراب الزائف وتفتيت اللغة، ولكنه صمت مؤقت ينم عن التدبر والتخطيط لشيء ما.

قصة "صمت" هي بمثابة الصورة التي يتم تصويرها ضمن اسم الفيلم "اكتشاف" المكتوب على لوحة الكلاكيت، والمخرج هنا هو القاص الذى يتحدث عن طبيعة عمله الأدبي، وهذه الكلاكيت أول مرة كما هو معنون، تدل على أنها اللقطة الأولى.

4ـ توظيف تقنية الرصد الخارجي لحركة الكاميرا السينمائية:

تستفحل في المجموعة القصصية تقنية الرصد الخارجي التي تشير بصفة مباشرة إلى طريقة التصوير السينمائي الذى يعرفه "فاضل الأسود" في كتابه (السرد السينمائي) بأنه تلك المقاطع السردية "حيث تكون الكيفية التي يتم من خلالها، الحكي أو الأخبار للمشاهد بما يدور أو يحدث على الشاشة منصبا على منظور رؤية، أو داخل مجال تركيز بؤرة خارجية عن بؤرة السرد. وهي تحمل وصفا للوقائع وسردا للأحداث كما هي، ودون تدخل أو تعليق. كما وأنها لا تحمل أى قدرا من التفسير أو التأويل، ولا غوصا في مشاعر وأفكار الشخصيات ولا تحاول إخراج مكبوت الشعور أو اللاوعي لديهم. ولا تقدم تبريرا لمسلكهم، وإنما تكتفي بعرض الأحداث والشخصيات من الخارج فقط. وهي تحمل الطابع التسجيلي ويمتزج بداخلها دور المراقب وشاهد رؤية."[33]

اهتم "جمال الجزيرى" بتقنية التصوير عن قرب والتقط حركات قصيرة مقربة ومكثفة، فنجده يعنون إحدي مشاهده الكتابية بـ "عدسة قريبة" ويندرج تحت هذا العنوان هذه الأقاصيص: (استشاطة، مساء، عبوس، لأى شيء، إيقاف، ولم) وكلها قصص قصيرة جدا مصورة وفق تقنية العدسة القريبة، مثلا ففي قصة "عبوس" يرصد ملامح وجه الصياد المحبط، الذى فشل في أن يسد حاجات أسرته بسبب معوقات اقتصاد السوق، يقول السارد: " كان الصياد يخرج من النهر مبتسما. يلقى السلام ويجرى إلى السوق. ثم يهرع إلى أولاده مغتبطا. يخرج الصياد من النهر عابسا. لا يلقى السلام،لا يجرى إلى السوق، وأيضا يمل الرجوع إلى أولاده بهذا الوجه"[34]

نقلت الصورة في هذه القصة عبر منظور ذاتي، عن طريق عين السارد التي هي بمثابة عدسة الكاميرا واستطعنا أن نطل على هذه الصورة عبر "الوصف التصويرى" الذى ينهض على الرؤية من الخارج وينقل الصفات الخارجية لملامح الصياد العبوسة عن طريق اللغة.

الأرجح في هذه القصة القصيرة جدا أن الراوى يعرف شخصية "الصياد" مسبقا ولهذا فقد استعمل الألف

واللام وكذلك استعمل تركيب "لا يلقي السلام" الذى يدل على أنه ذو معرفة مسبقة به ، وهذا ما ساعده على وصف طباعه وحركاته التي تغيرت ولم تعد كما في السابق ، فالراوى بحكم معرفته بالصياد يعرف أن سبب ابتسامته هو اكتفائه ماديا ، ويعلم أن عزوفه عن إلقاء السلام عليه ، وعدم رغبته في الرجوع إلى بيته مفرغ اليدين ، فهذا بسبب سوء أوضاعه المادية ، وبالتالي فقد ساعد معرفة الراوى بالشخصية على رصد مظاهره وتفسير سلوكه ، وقد أشار "جمال الجزيرى" إلى هذه القضية النقدية في دراسة له موسومة بـ " صيغة التعريف وحدود المنظور السردى" يقول فيها : "عندما نذكر شخصية أو عنصرا من عناصر السرد بصيغة التعريف بالألف واللام ، ستعني هذه الصيغة أن هذا العنصر أو هذه الشخصية معروفة للراوى من قبل "[35]

ويكتسب الرصد الخارجي الذاتي أهمية خاصة في التصوير السينمائي، فالكاميرا لا تستطيع الدخول في مونولوج الشخصية، بل أقصى ما تتمكن الكاميرا من التقاطه هو ملامحه المعبرة عن حالتها النفسية، ويتم هذا عن طريق العدسة المقربة، بحيث يتحكم المصور في زاوية نقل الصورة من منظوره الخاص أى من موقعه ومن عمليتي (تكبير/ تصغير) الصورة، وهذا هو السبب الذى يطبعها بالبعد الذاتي. وهو ما وظفه الكاتب في جل قصص مشهد/"عدسة قريبة" وتجلى بوضوح في القصة السردية أعلاه، بحيث استعار "جمال الجزيرى" هذه التقنية ووظفها لرصد ملامح الصياد العبوسة وبهذه الكيفية تم التداخل بين ما هو سينمائي وما هو سردى في هذه القصة القصيرة جدا.

وبهذا نؤكد أكثر أن الكاتب لا يؤمن بما نُظر للقصة القصيرة جدا، من أنها تستهين بالوصف الذى قد يجعلها تطول، ونلمح فنيته في توظيفه بمهارة وتجديد، ليس كفضلة يمكن الاستغناء عنها، بل أدي الوصف وظيفة التصوير السينمائي و"العدسة القريبة" هي العين المدققة التي يطل من خلالها القارئ على عوالم القص بشكل مكشوف وواضح.

المخرج السينمائي يصف الأحداث الفيلمية عن طريق حركية الصور الفوتوغرافية داخل الشريط السينمائي، والكاتب "جمال الجزيرى" سار على نهجه فخلق صورا للأحداث عن طريق الوصف الخارجي اللغوى المكثف، وقد أشار إلى تأثره بحركة الكاميرا السينمائية وأضوائها داخل المتن القصصي في أكثر من قصة، مثلا يقول السارد في قصة "هامش": " تشدو يترقرق صوتها في جنبات قلعة المعز، تبوح بأغنية حب جانبية لم يكن التاريخ يسلط عليها أو على أمثالها أى ضوء، فالتاريخ عندما يصل إلى مثل هذه الأمور الشعبية كان يقيد نفسه في سجون الصمت.. تتعمق تلك الحياة البعيدة، وتعتنق هذه الحركة القريبة كأنها فرعونية هامشية، لذلك عندما يبعد عنها المصور الكاميرا تنظر إليه شزرا، ثم تملأ رئتيها من هواء القلعة الوسيع على المواصلة بعيدا عن الأضواء"[36] ، وأشار أيضا من جهة أخري أن الراوى يؤدى وظيفة الكاميرا في النص القصصي وعليه إذا أن ينتهج أسلوب الرصد الخارجي ، تماما كما تعمل عدسة الكاميرا ، يقول : "الراوى مجرد راصد للحدث مثله مثل الكاميرا بالضبط ، والكاميرا لا تعلق ، ويمكن للكاتب التعليق بطريقة غير مباشرة من خلال التقاط زاوية دالة للحدث أو من خلال عملية المونتاج أو المَنْتَجة التي يجريها على الحدث."[37]

وقد تمكن الكاتب من ادخال تقنية الرصد الخارجي

إلى سرده القصصي عن طريق أسلوب الحكي الخارجي، مثلا في "بجانبك" يقول السارد: "في فضاء القلعة تجد النغمات العذبة تنساب في نسيمات الهواء التاريخية، لا تحاول أن تلتفت بجانبك أو تسمع ما يدور حولك، ستجد سيدات جالسات يثرثرن مع أمور بيتية ومطبخية ونميمية، ستنتقل بكرسيك بعيدا حتى تتوحد مع النغمات، ستجد نساء أخريات يفترشن مجموعة من الكراسي عليها ما لذ وطاب، يأكلن في صوت مفرقع، ينادين على أولادهن: يزعقن لهذا الطفل، يلعنّ ذلك، فلا تجد بُدّاً من مغادرة القلعة أو الجلوس في كواليس الفرقة."[38]

نلاحظ في هذا القصة القصيرة جدا أن هيئة الموصوف قدمت من مواقع متعددة، فالسارد ينتقل من موقع إلى آخر، وفي كل مرة يرصد بعينه الشبيهة بعدسة الكاميرا ما يراه عن طريق الوصف الخارجي، فنقل عدة صور لعدة لقطات من زوايا متعددة بشكل جد مكثف، فأدي هنا دور الكاميرا المتحركة التي تغير زاوية التصوير أكثر من مرة، وفق ما يقتضيه المشهد البصرى.

5ـ العوالم الفنية الجديدة:

نقصد بالعوالم الفنية الجديدة ما ذهب إليه الدكتور "صلاح فضل" في تعريفه لها بأنها:" ابتكار عوالم متخيلة جديدة، لا تعرفها الحياة العادية، ولم تتداولها السرديات السابقة،مع تخليق منطقها الداخلي، وبلورة جمالياتها الخاصة، والقدرة على اكتشاف قوانين تشفيرها وفك رموزها لدي القارئ العادى بطريقة حدسية مبهمة، ولدي الناقد المتخصص بشكل منهجي منظم"[39] .

من خلال معاينتنا لعوالم القصة القصيرة جدا في المجموعة المنتخبة تنبهنا أن الكاتب "جمال الجزيرى" يؤمن أكثر بضرورة تقديم نص سردى مكتمل ومكثف ويتناول ملمحا إنسانيا صادقا في هذا الحيز النصي القصير ، فالقارئ للمجموعة لا يجد أى لبس في فهم مقاصد النص لأن القول فيه مباشر والتأويل عميق في دلالته ومرماه إلا أنه لا ينقلب إلى تخمين ، لأن القارئ يستطيع أن يربط بين عناصر النص وبين من يشغلون العالم السردى مباشرة، وليس نحن فقط من توصلنا إلى هذا الحكم ، ففي شهادة عن أسلوب الكاتب يقول "أشرف زيدان" :"كلماته بسيطة ولكنها أكثر عمقا ، وأسلوبه واضح ومباشر يشبه إلى حد كبير انقضاض الصقر على فريسته"[40] ذلك أن الكاتب "جمال الجزيرى" يهتم بالتركيب ويصّر على ألا يكون غامضا لكي لا يضر بالبناء القصصي ، وقد أشار الكاتب في دراسة نقدية له إلى مزايا هذه القضية الفنية التي ترمي إلى وجوب تقديم نص مكتملا ، يقول : " على الكاتب أن يحرص على أن يكون النص مكتملا في حد ذاته ، وعلى أن يخرج التصور الذهني للنص كما يتشكل في ذهن الكاتب على الورق في النص ، وإلا وقع القارئ في دائرة التخمين غير الفني ،وهنا يتجلى لنا الفرق بين التأويل والتخمين ، فالتأويل يبنى على ما هو موجود في النص بالفعل وكل قارئ يؤول النص حسب فهمه وقدراته بشرط أن يكون النص مكتملا ، أما التخمين فيدل على وجود خلل في النص ، أى أن سمة الاخبار أو الابلاغ غير متوفرة فيه ، وعندما لا يجد القارئ أمامه معلومات سردية كافية يضطر للتخمين القائم على الظن ، وليس على معلومات متحققة في النص"[41] .

تعيدنا المجموعة القصصية إلى منبتنا الأول "الأرض" في قصة "رحم" وتناقش معالمها بأسلوب جمالي

يتمثل في أن جميع قصصنا هي حكايات ذواتنا التي منحتنا إياها التربة والنهر والجذور..، وأنها الأصالة المنفتحة التي تعزز ثبوتنا لمسايرة ثقافة اليوم.

ولهذا فالنص القصصي فيها مبني على ثنائية الأصالة والمعاصرة، الأولى يمثلها الموروثالحكائي الشفاهي غير المدون والثانية الحياة العصرية التي حاولت إلغاء الأولى، ونفيها.

وفي قصة "حكايات" يبين السارد أن الإذاعة والتلفزيون عملا على تهميش التراث الشفاهي وإلغائه، وبموت الجد لم يتمكن الحفيد من حفظ حكايات ألف ليلة وليلة، وبالتالي لن تدوّن وسوف تموت مع الجد وتعود الحكايات الشفاهية إلى تربتها ومنبتها الأول.

لكن الحفيد الذى كله اصرار وعزم يواصل هذه الخلافة، لكن ليس من خلال ما هو شفاهي، بل من خلال القلم والرسم والحكايات المكتوبة والصور، وهذا ما توضحه قصة "شغف".

وفي قصة "فراغ " يصطدم الحفيد بطبيعة الحياة المعاصرة التي ألهت الأبوين عن تخصيص وقت لممارسة الطبيعة الفطرية الحكائية،وانشغالهما الدؤوب بالعمل المتواصل حتى في أوقات الراحة، وهو الأمر الذى لم يستحسنه الابن واعتبره حقه المسلوب الذى قضى على جزء من انسانيته وجعله يعيش مغتربا مع ذاته وفاقدا لتراثه ومنفصلا عن حاضره.

وفي قصة "تراب" يحاول هذا الابن التمرد على ضغوط الحياة اليومية، فيسترق الدقائق من العمل ليحكي لإخوته بعض الحكايات التي يستلهمها من الأرض/ الواقع وبعضها الآخر يختلقها من خياله، وبالتالي تتحقق نبوءة جده في أنه سوف يصبح راويا ويعود الفضل لاجتهاده ومثابرته واصراره على هدفه للمحافظة على الموروث الحكائي.

وفي قصة "رحم" نتعرف على راو آخر هو: النهر الذى يرمز إلى الحياة والنماء، وقد وظف الكاتب أنسنة الجماد ليعبر عن الاغتراب الانساني في الحياة الراهنة، ويشير أن الجماد أصبح أكثر قدرة منه على زرع الأمل والحياة الجميلة، وهو إشارة أيضا أن التمسك بالأصالة هو سبيل للسعادة، والنهر ينتمي إلى الأرض الحاملة لجميع حكاياتنا لذا من تنكر لها سوف يفقد أصالته وهويته.

وتأتي صلة الرحم للتدلال على صلة رحم الجد واجتهاد الحفيد لمواصلة خلافة الحكي، وصلة رحم النهر الذى يناشد بساطة الحكي ويعتبرها سر النماء، وصلة الرحم الفني بين نصوص المجموعة ككل، وترابط لقطاتها المقتطفة التي تكوّن صورة جلية عند تكاملها في الأخير أى هي تقنية المونتاج التي أشرنا إليها سابقا.

وفي قصة "هامش" نلمس أبعاداً حكائية متعددة منها أن المغنية تسعى لإبراز ما همشه التاريخ، لكن كاميرا التلفزيون تهمل هذا الحدث ولا تعيره أى اهتمام، حينها تصر المغنية على مواصلة فنها وتتجاهل ما يريد التاريخ تأييده، ولعل المعنى الخفي من هذا الحكي، يشير إلى أسلوب القص المستخدم في هذه المجموعة القصصية القصيرة جدا وهو أنه يتجاهل ما هو سائد في كتابة القصة القصيرة جدا من مفارقات ومفاجآت ودهشة وألعاب لغوية، لأن المجموعة هنا تسعى لتقديم تجربة إنسانية حقيقية وبسيطة وعميقة وملموسة بإصرار ومواصلة، كما فعل الحفيد عند اصراره على الحفاظ على الموروث الحكائي إلى أن تحققت نبوءة جده فيه، وهو الملمح الإنساني

البارز الذى ركز عليه الكاتب في هذه المجموعة القصصية القصيرة جدا.

ويمكننا المسك بملامح إنسانية أخري للشخصيات ، نذكر منها على سبيل المثال في قصة "منا" واكتسائها بالملمح الصوفي الإنساني، بحيث تجسد القصة الامتزاج بين كل شيء، بين المطربين والجمهور والقلعة والتاريخ والتكامل بين كل مفردات الحياة ، ففي منظور الكاتب أنه "لا بد أن تكون الشخصية ذات معالم وملامح أيا كانت حتى نستطيع كقراء أن نرسمها في أذهاننا ونتخيل الحدث حتى لو اختلف شكل التخيل من قارئ لآخر ، وفي كل الأحوال لا بد أن ينبع التخيل من النص بناء على دلائل نصية متحققة بالفعل فيه ، وإلا ستخرج إلى إطار التعميم والتجريد والتسطيح الذى هم من أشد الآفات فتكا بالأدب وقضاءً عليه"[42] .

كما تبرز المجموعة اهتمامها بالجانب الفني وتبرز في قصة "بجانبك" فعل التذوق واللاتذوق للموسيقى، أما قصتي "ابتسام/ أصابع" هما قصتان مرتبطتان ببعضهما البعض بشكل ضدى، تدعو الأولى للتفاؤل أما الثانية فتدعو للتشاؤم والاحباط.

نسجل أن هذه المجموعة القصصية القصيرة جدا تنبني على ثنائية الايجاب والسلب، وكلما تعمقنا فيها اكتشفنا ملامح أخري مختلقة وفق مبدأ هذه الثنائية، وفي الأخير تكونت لنا صورة أن الكاتب "جمال الجزيرى" يناشد بوجوب التمسك بالجانب الحكائي الشفاهي وبالأصالة وبالاهتمام بالأرض والواقع والتراث والفن والموسيقى والسلم الوطني والتصالح، ووجوب التمسك بالسرد الواقعي الأصيل في القصة القصيرة جدا في مقابل رواج قصص الاغتراب الزائف وتفتيت اللغة، وبالتالي فالكاتب يؤمن بضرورة الفن وأصالته وضرورة أن تكون الحروف عفوية وحيوية وانعكاسا للحياة المرتقبة كحكايات النهر، وأنه أحد الكتاب الذين ينادون بالاهتمام بالجانب الأصيل في القصة القصيرة جدا، لذلك فقصة "باب" توحي بأن المبدع لا بد أن يواصل مشواره مهما كانت المعوقات.

خاتمة

يبدو أن الكاتب ركز على عرض المشاهد في دقيقة أو أكثر ولم يعلق عليها أو يخبر عنها تماما كما تفعل السينما، وهذا هو المبنى الذى شيد به عمله القصصي القصير جدا في النموذج المنتخب، وتبرز أهميته أكثر أن هذا المبدأ السردى لم يلتفت إليه معظم كتاب القصة القصيرة جدا في العالم العربي، كما أننا توصلنا من خلال هذه الدراسة إلى مجموعة من نتائج نجملها في الآتي:

ـ أحداث المجموعة القصصية القصيرة جدا لم تقدم دفعة واحدة، ولا وفق تسلسل زمني متتابع، بل وفق تداخل زمني (ماضي/ حاضر)، ويتم "القطع المفاجئ" عند الانتقال من زمن إلى آخر، مع غلبة تقنية الاستذكار/ الفلاشباك في عرض المشاهد/ الكادرات القصصية، وقد استعار القاص هذه التقنيات من الفن السينمائي.

ـ المجموعة القصصية تصور مشاهد مقتطعة من حياة المتكلم في القصة القصيرة جدا، بحركات سريعة تركز أكثر على إبراز ملمح إنساني صادق عايشته، وقد استندت على حبكة عنقودية في نقل

هذه الوقائع الانسانية.

ـ استعارت المجموعة القصصية القصيرة جدا فن المونتاج السينمائيللربط بين المشاهد المبتورة التي أحدثتها المفارقات الزمانية بخاصة، ويظهر هذا في أولى القصص القصيرة جدا التي وردت عبارة عن متتاليات قصصية تقوم على تكسير السرد في كثير من الأحيان، ويبدو أن الكاتب تعمد ذلك لإبراز المنحى التجريبي الذى ينهض عليه السرد القصصي، وقد استند على تقنية المونتاج السينمائية كقوة متوارية في لصق/كولاج المشاهد القصصية، ويتكثف العمل بهذه التقنية أكثر كلما تصاعد السرد الذى ينقل كما كبيرا من لقطات مجزئة من حياة الشخصية أو السارد، وبفضل المونتاج الذى يعد حلقة الوصل الخفية بين هذه المتتالية القصصية وباقي المجموعة المجزئة فيما بعد، بفضله تم نسج الصورة القصصية في ذهن القارئ بطريقة فنية وحديثة.

ـ نقلت الأمكنة وفق غياب ذكر تفاصيلها مع تسجيل تعددها وتنوعها داخل الخطاب القصصي، وقد استعار القاص هذا الأسلوب من السينما التي تصور عدد كبير من الأمكنة بصفة مختزلة.

ـ من خلال معاينة العوالم الفنية في الخطاب السردى القصصي القصير جدا في مجموعة (فتافيت الصورة) نصل إلى أن القصص تعتمد على المشهد باعتباره وسيلة السرد الأساسية، ومن خلالها نادي "جمال الجزيرى" بضرورة دمقرطة السرد، ويري أن الكاتب مطالب بأن ينقل رؤي الشخصيات من الخارج دون تدخل منه بأى تعليق، هذا من جانب إذا كان السرد منقول بضمير الغائب، أما عندما يكون السرد منقول بضمير المتكلم فلا حرج أن ينقل الكاتب رؤيته ويعلق عليها بصفته مشاركًا في الحدث، لكن شريطة ألا يقصي رؤي الشخصيات الأخري، بل يجب عليه أن يجعل صوتها جنبا إلى جنب مع صوته، ولعل هذه التعددية هي ما نادي بها "ميخائيل باختين" وهي تنظير مسبق للسرد الجديد، وقد نجح "جمال الجزيرى" بالفعل في نقل مشروعه النقدى التجديدى عبر قصصه بأسلوب حداثي من خلال توظيف التقنيات السينمائية في المجموعة القصصية القصيرة جدا، لما لاحظ استفحال ظاهر سلطة الكتاب في السرد وتسلطهم وفرض وجهات نظرهم في القصة القصيرة جدا بالخصوص، وذلك على حساب منظور الشخصيات، وهذا ما انعكس سلبا على عملية التلقي فجعل القارئ مقيدا بالمنظور الأحادى للكاتب وسلطته القمعية.

ـ القصص الأولى في المجموعة يمكن النظر إليها على أنها متتالية قصصية ، وضعها الكاتب بالأساس لإبراز سِفر تكوين المجموعة القصصية ومفهوم السرد بوجه عام ،فرأي أنه لا بد أن تكون القصص التي نكتبها نابعة من حياتنا بشكل أو بآخر ،ولها علاقة بالطين والأرض والإنسان والجذور ، وتتمثل حلقة الوصل بين هذه المتتالية القصصية وباقي المجموعة في قصتي: "وفاء" و"آفاق" ، ففي وفاء نهاية للمتتالية على المستوي الظاهرى ، وفي "آفاق" نقل للتقنيات والمضمون الخاصين بالمتتالية إلى آفاق جديدة والتأكيد على أن القصص التالية عبارة عن "لقطات" قد تتشكل بينها كل أنواع العلاقات من تكامل وتباعد وتنافر وتماسك وترابط ، أى أنها مهما اختلفت ظاهريا فهي مترابطة بشكل أو بآخر ، و"الرحم" هنا يتعلق بالأرض والتربة والنهر والحبر الذى يرمز للثقافة ، أى بالجذور والخصوصية الثقافية ، دون أن يؤدى ذلك إلى الانغلاق.

الهوامش

1 - باحثة بجامعة العقيد الحاج لخضر - باتنة – الجزائر
2 - جمال الجزيرى، فتافيت الصورة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، د.ط، 2001.
3 - ولد جمال محمد عبد الرؤوف محمد الجزيرى في 2 أغسطس 1973 بجهينة، محافظة سوهاج، مصر. كاتب قصة وشاعر وروائي ومترجم وكاتب مسرح وناقد ودكتور جامعي. بدأ مشواره الأدبي في عام 1991. تخرج في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بسوهاج 1995. حصل على الماجستير من قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة 1998عن رسالة بعنوان "تحولات المنظور في شعر روي فولر1936 – 1961"، ثم على الدكتوراه من قسم اللغة الإنجليزية بآداب عين شمس عام 2002 عن رسالة بعنوان "جوانب السرد في شعر روجر ماكجوف 1967 – 1987". يعمل منذ عام 1999 بقسم اللغة الإنجليزية بكلية التربية بالسويس، جامعة السويس بمصر وانتقل بعدها ليعمل بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في نفس الجامعة، ويعمل حاليا بقسم اللغات والترجمة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة بالمدينة المنورة. وقام في يناير 2014 بتأسيس مجموعة سنا الومضة القصصية على الفيسبوك بالاشتراك مع الأستاذ عصام الشريف (مصر) والأستاذ عباس طمبل (السودان)، وهي مجموعة تعنى بشئون الومضة القصصية نظريا وتطبيقيا ونقدا وإبداعا. كما قام في شهر مايو 2014 بتأسيس دار حمارتك العرجا للنشر الإلكتروني. وقام في أكتوبر 2015 بتأسيس دار كتابات جديدة للنشر الإلكتروني مع الأديب محمود الرجبي. بدأ نشر كتبه الأدبية في عام 2001 بمجموعته القصصية فتافيت الصورة، وقبلها بدأ نشر كتبه المترجمة عن اللغة الإنجليزية، ومنذ تلك السنوات توالت أعماله في فروع القصة والترجمة والشعر والنقد الأدبي والرواية والمسرح، بالإضافة إلى كتبه ودراساته باللغة الإنجليزية. وحصل على عدة جوائز في القصة القصيرة والشعر والنقد الأدبي.
4 - عبد الرزاق الزاهير، السرد القيلمي، قراءة سيميائية، دار توبقال، المغرب، ط1، 1994، ص 111.
5 - جمال الجزيرى ، الراوى غير المشارك و الاستبداد السردى ، قراءة في ومضة "أنفة" لأميمة العزيز ، مجلة سنا الومضة القصصية ، دارحمارتك العرجا للنشر الالكتروني ، ع7 ، ديسمبر 2014 ، ص 53.
6 - http://www.diwanalarab.com/ يوم: 17/03/2017 على الساعة:15:00.
7 - صلاح فضل، لذة التجريب الروائي، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، القاهرة، ط1، 2005، ص 03.
8 - محمد صابر عبيد، حركية العلامة القصصية، جماليات السرد والتشكل، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط1، 2014، ص 155.
9 - للاستزادة ينظر، جمال الجزيرى ، مشهد جانبي ، سلسلة قصص قصيرة جدا ، دار حمارتك العرجا للنشر الالكتروني ، ط1 ، مای 2015.
10 - المجموعة القصصية ، ص76.
11 - المصدر نفسه، ص36.
12 - جافين ميلار، فن المونتاج، تر أحمد الحضرى، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ط، 1987، ص 13.
13 - المجموعة القصصية ، ص14.

14 - المجموعة القصصية، ص14.
15 - سمير المرزوقيوجميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1،د.ت، ص 80.
16 - المجموعة القصصية،ص11.
17 - المجموعة القصصية،ص 12
18 - المصدر نفسه،ص13.
19 - المصدر نفسه، ص17.
20 - المصدر نفسه، ص 21.
21 - محمد نور الدين أفاية، الاتصال والانفصال فيما بين الروائي والسينمائي، مجلة السينما العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العددان 3 ـ 4، صيف/ خريف 2015، ص 127.
22 - عالية صالح، اللص والكلاب والتقنيات السنيمائية، مؤتمر النقد الثاني عشر حول تداخل الأنواع الأدبية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2009، ص 740.
23 - المجموعة القصصية، ص 40.
24 - المجموعة القصصية، ص 48.
25 - المصدر نفسه، ص 45.
26 - المصدر نفسه، ص 18.
27 - المصدر نفسه، ص 18، 19.
28 - المجموعة القصصية، ص 51.
29 - المصدر نفسه،ص 49، 50.
30 - https://ar.wikipedia.org/wiki/ يوم 02/03/2017 على الساعة 23:26.
31 - ينظر فهرس المجموعة القصصية،ص 96 ـ 97.
32 - المجموعة القصصية،ص 25.
33 - فاضل الأسود،السرد السينمائي، خطابات الحكي، تشكيلات المكان،مراوغات الزمن،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،د.ط،2007،ص 196.
34 - المجموعة القصصية،ص 89.
35 - جمال الجزيرى، صيغة التعريف وحدود المنظور السردي، مجلة سنا الومضة القصصية، دار حمارتک العرجا للنشر الإلكتروني،ع6، نوفمبر 2014، ص 41.
36 - المجموعة القصصية،ص17.
37 - جمال الجزيرى، نص الومضة بين التخصيص والتسطيح، مجلة سنا الومضة القصصية،دار حمارتک العرجا للنشر الالكتروني، ع6، نوفمبر 2014 ، ص43.
38 - المجموعة القصصية،ص 20.
39 - صلاح فضل،لذة التجريب الروائي،ص 5.
40 - أشرف زيدان، ومضة نقدية في ومضات جمال الجزيري،مجلة سنا الومضة القصصية،دار حمارتک العرجا للنشر الالكتروني، ع12،مايو2015، ص62.
41 - جمال الجزيرى، السرد بين الإنصات للشخصية واستبداد الراوى، قراءة في بعض ومضات إيهاب عبد الله، مجلة سنا الومضة القصصية، دار حمارتک العرجا للنشر الالكتروني، ع10، مارس 2015، ص 27.
42 - جمال الجزيرى، نص الومضة بين التخصيص والتسطيح، دار حمارتک العرجا للنشر الالكتروني، مجلة سنا الومضة القصصية، ع6، نوفمبر 2014، ص 42.

قائمة المراجع

1. أشرف زيدان، ومضة نقدية في ومضات جمال الجزيرى،مجلة سنا الومضة القصصية،دارحمارتک العرجا للنشر الالكتروني، ع12، مايو2015 .
2. جافين ميلار،فن المونتاج،ترجمة أحمد الحضرى،الهيئة العامة المصرية للكتاب،القاهرة،د.ط،1987.
3. جمال الجزيرى،فتافيت الصورة،الهيئة العامة لقصور الثقافة،القاهرة،د.ط،2001.
4. جمال الجزيرى، الراوى غير المشارک والاستبداد السردى، قراءة في ومضة «أنفة» لأميمة العزيز، مجلة سنا الومضة القصصية، دارحمارتک العرجا للنشر الالكتروني، ع7، ديسمبر 2014.
5. جمال الجزيرى، السرد بين الإنصات للشخصية واستبداذ الراوى، قراءة في بعض ومضات إيهاب عبد الله، مجلة سنا الومضة القصصية، دار حمارتک العرجا للنشر الالكتروني، ع10، مارس 2015.
6. جمال الجزيرى، صيغة التعريف وحدود المنظور السردى، مجلة سنا الومضة القصصية، دار حمارتک العرجا للنشر الإلكتروني،ع6، نوفمبر 2014.
7. سمير المرزوقي وجميل شاكر،مدخل إلى نظرية القصة،الدار التونسية للنشر، تونس،ط1،د.ت.
8. صلاح فضل،لذة التجريب الروائي،أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي،القاهرة،ط1،2005.
9. عالية صالح،اللص والكلاب والتقنيات السنيمائية،مؤتمر النقد الثانيعشر حول تداخل الأنواع الأدبية،عالم الكتب الحديث،الأردن،ط1، 2009.
10. عبد الرزاق الزاهير،السرد الفيلمي،قراءة سيميائية،دار توبقال،المغرب،ط1،1994.
11. فاضل الأسود، السرد السينمائي،خطابات الحكي،تشكيلات المكان ومراوغات الزمن،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،د.ط،2007.
12. محمد نور الدين أفاية، الاتصال والانفصال فيما بين الروائي والسينمائي، مجلة السينما العربية،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،العددان3 ـ 4،صيف/ خريف 2015.
13. محمد صابر عبيد،حركية العلامة القصصية،جماليات السرد والتشكل،المؤسسة الحديثة للكتاب،لبنان،ط1، 2014.
14. /http://www.diwanalarab.com
15. /https://ar.wikipedia.org/wiki

التناص في رواية "دروس في الحب والسعادة" لمحمد حجو

د. فاتحة تمزارتي*

ملخص

حاولت هذه الورقة البحثية دراسة التناص، دراسة تحليلية، في رواية "دروس في الحب والسعادة" للكاتب محمد حجو. من خلال تقديم إطار نظرى للتناص، قصد تقريب المفهوم من المتلقي عبر تحليل بعض النماذج التي تضمنها المتن الروائي؛ حتى نري إلى أى حد كانت النصوص الأخري حاضرة بقوة في جسد الرواية. وقد توسلت الرواية بهذه النصوص الدينية والنصوص الشعرية بغرض تحقيق بناء فني من جهة، وبناء معرفي دلالي من جهة أخري. فكان امتزاج هذه النصوص في العمل الروائي أمرا طبيعيا محيلا على الأطر الثقافية التي شكلت شخصية الكاتب الإبداعية، والمصادر التي نهل منها مادته. كما سعى الكاتب من خلال هذا التناص الديني والشعرى إلى إنتاج الدلالة التي يهدف إليها، والتي يقصر النص الحاضر عن الإيفاء بها لوحده دون الاستئناس بهذا النوع من النصوص.

Abstruct :

This article tackles intertextuality in "lessons in love and happiness" novel written by Mohamed Hijo through samples that allow the reader to understand the analytical framework and comparing it to other texts and their relatedness to the novel. It adopts the analytical approach to analyse and interpret the data. The novel under study encompasses religious and poetic texts for the sake of achieving an artistic and semantic construct. This piece of paper concludes that these blending texts shape creative side of the author's personality and that through the religious and poetic intertextuality, he seeks to produce the sign he targets to.

Keywords: intertextuality, novel, comparison.

مقدمة

تعد الرواية جنسا أدبيا كباقي الأجناس الأخري، له مكوناته وعناصره التي تميزه سواء من ناحية اللغة المستعملة أو من ناحية المحتوي أو المضمون، أو من ناحية البناء العام لهذا النوع من الأنواع الأدبية. وتجدر الإشارة إلى أن الرواية مثلت في مرحلة من المراحل ولا تزال مرآة تعكس هموم الشعوب وآمالها. من هنا أصبحنا نتحدث عما يسمى الرواية الواقعية أو الرواية الاجتماعية التي حاولت أن تنقل صورة الإنسان الذى يعاني من القهر والظلم والاستبداد، فلم تكن بذلك في منأي عما تعيشه هذه الشعوب من عيش بئيس، وهدر للكرامة وحرمان من أبسط الحقوق. بل ومنها من رمت صاحبها إلى القبوع في غياهب السجون ليدفع ضريبة قول كلمة حق في زمن اتسم بسيادة القهر والاستبداد، حيث لعبت الرواية دورا في إيقاظ ضمائر الشعوب وحشد هممها واستنهاضها من أجل الثورة على واقعها وتغييره.

ومادام أن الرواية موضوع الدراسة هي لكاتب مغربي هو محمد حجو[1] ، فقد ارتأيت أن أتحدث عن خصائص هذا الجنس الأدبي في المغرب دون الحديث عن الرواية العربية ، وهذا ليس تجاهلا مني، بل حرصا على التركيز على ما يهم عناصر الدراسة بالتحديد. وقبل ذلك سأطرق مفهوم الرواية للتعرف على الظروف والسياقات التي أنتجت هذا النوع من أنواع الكتابة الأدبية.

1- مفهوم الرواية:

إن السؤال التقليدى الذى يطرح ونحن نطرق موضوع الرواية، هو ما الرواية؟ وهو سؤال شغل نقادا ومبدعين في الشرق والغرب، مما يدل على مدي الإشكال الذى تطرحه ماهية الرواية. فمنهم من يري أنها: "مؤلف تخييلي نثرى له طول معين، ويقدم شخصيات معطاة كشخصيات واقعية يجعلها تعيش في وسط، ويعمل على تعريفنا سيكولوجيتها، بمصيرها، وبمغامراتها"[2] في حين نظر إليها عبد الفتاح عثمان على أنها " انطباع شخصي مباشر للحياة، وفي هذا بادئ ذى بدء تتلخص قيمتها التي تعظم وتصغر تبعا لحدة هذا الانطباع" [3] و" الرواية تصف الرجل العادى أى أنها تأخذ مادتها من الواقع المعاش، وتعبر عن الأفراد العاديين الذين نراهم ونتعامل معهم في حياتهم اليومية".[4] من هنا تختلف الرواية عن الأسطورة التي تصف الكائنات الغيبية تغوص في الخيال، وهذا ما جعل النقاد والمبدعين ينشغلون بتحديد ماهيتها والبحث في جذورها وأصولها، مادامت تعتبر أكثر الفنون الأدبية التصاقا بالحياة الواقعية. لهذا يعرفها محمد زغلول سلام بأنها "نموذج فني يتصل بكثير مما يهم الناس مما يضمنه الفنان عمله"[5] وهذا يجعل الرواية تجمع بين الشق الموضوعي المرتبط بهموم الناس ومعاناتهم، والشق الشكلي الذى يحقق جمالية الرواية وإبداعيتها. ويظل لوكاتش أول من قدم طرحا متناسقا للرواية في كتابه "نظرية الرواية" عندما ربط بينها وبين الملحمة واعتبرها ملحمة برجوازية، ولكن الاختلاف يكمن في كون الملحمة لا تشمل سوي طبقة معينة وهي الطبقة الارستقراطية، في حين تشمل الرواية كل الطبقات وبالتالي تستهوى جل أصناف القراء. والرواية في رأى باختين، لا تخضع لتعريف قار. ولا تلتزم بقوانين ثابتة بسبب تطورها المستمر، وارتباطها بالواقع الذى يعطيها إمكانية التغير والتجدد.[6]

وتأسيسا على ما سبق، نقول إن الرواية لا تملك تعريفا جاهزا، واحدا، مادام الواقع الانساني غير ثابت وغير نهائي، فالرواية تظل أكثر الأجناس الأدبية ارتباطا بالواقع الانساني، مما يطرح صعوبة إيجاد تعريف قار لها.

2- الرواية المغربية:

إن الرواية المغربية "تبدو الورطة أكبر، ما دامت تمثل العطب المزدوج، عطبها الخاص المتعلق بنشأتها، وعطب تقليدها للرواية المشرقية التي قلدت بدورها رواية الغرب، المبدع الحقيقي، بلا منازع، للرواية العصرية"[7] . و"الواقع أن معظم الروايات المغربية، وعلى الخصوص روايات البدايات، هي روايات سير ذاتية بشكل أو بآخر، حيث غالبا ما ينهل كاتبها من تجربته، محاولا الاستفادة من ماضيه كما هو، أو محورا بصياغة فنية، تختلف من كاتب لآخر"[8] . أما فيما يخص الخصائص البنيوية التي وسمت الرواية المغربية في تلك المرحلة، فتتأسس" على الحكاية، والزمن الواحد المسلسل، والراوى التقليدى المطلع والعارف بكل شيء، والتعليمات المباشرة والوعظ والخطابية، وتدخل المؤلف بالتعليق على الأحداث والشرح"[9]. كما مثلت نصوص تلك المرحلة مرآة عكست الواقع المعيش وسعت إلى فضح تناقضاته وتشوهاته. ومن أهم روادها، نجد محمد شكرى ومحمد زفزاف ومبارك ربيع وعبد الكريم غلاب وغيرهم. وركزت بشكل كبير على المضمون على حساب

الشكل بسبب الظروف الاجتماعية والسياسية التي طبعت الساحة المغربية آنذاك. وقد حافظت الرواية المغربية على نهجها الواقعي إلى حدود الثمانينات من القرن الماضي، لكنها بعد ذلك ستعرف منعطفا نوعيا جعلها تصب اهتمامها على الشكل مهملة بذلك المضمون. فلم تعد الرواية تلامس هموم الفرد وتسعى لنقل مشاعره وانفعالاته، بل عملت على تكسير النمط السائد (خطية السرد وتعدد الساردين). كما عملت كذلك على تكسير بنية الزمن واستثمار التراث وغيرها من المكونات الشكلية التي حددت ملامح النص وطورته بشكل كبير. "ولا يقل حضور تيمة الغرب في الرواية المغربية كما هو الحال في الرواية المشرقية، وهو ما ظهر جليا عند عبد المجيد بن جلون(في مرحلة أولى) في سيرته الذاتية "في الطفولة" التي رسمت لنا طفولة مقسمة بين مدينتين (لندن وفاس) متعارضين أشد التعارض"[10]. وعلى الرغم من كون الكتابة الروائية حديثة العهد بالمشهد الإبداعي المغربي إلا أنها استطاعت أن تتبوأ مكانة محترمة تتجلى من خلال حجم وقيمة الجوائز المحصل عليها، وكذا من حيث الحصيلة الكمية والكيفية المتحققة في هذا المجال[11].

3- التعريف بالرواية موضوع الدراسة:

تعد رواية " دروس في الحب والسعادة" ثاني عمل روائي للكاتب محمد حجو، بعد روايته الصادرة سنة 1994، والموسومة ب "هلم شرا" . تقع في 152 صفحة. وهي متن روائي يمتزج فيه الواقعي بالمتخيل، يخلق فيه الكاتب حوارا بين شخصين أو بالأحري جيلين: جيل يمثله الأب وجيل يمثله الابن، يكسر من خلاله الزمن المعتاد عبر استدعائه لأزمنة بعيدة وعوالم تنتمي إلى عالم الأسطورة يسبح فيه ويغوص لعله يجد ذاته ، بلغة تمزج بين الشعر والنحو والأسطورة والأدب والفلسفة، مزيج يجعله يثور على عالمه الواقعي ليتجاوزه إلى عوالم يحفر وينبش فيها باستمرار ليخرج مكنون النفس، حيث تنفجر طاقة الذّات الداخلية معبرة عما يختلج بداخلها من هواجس تتملص من قيود الزمن والمكان. لا تنحصر الرواية داخل إطار زمني معين بل تنفلت منه وتجوب العوالم كلها في تجاهل تام للزمن الذى يقيد حركة البطل ويشل حركته. منذ مستهل الرواية يتبدي تمرد على الصورة النمطية للذات عبر الانسلاخ عنها حيث تتشكل ذات أخري غير ذات البطل.

أ-ملخص الرواية:

الرواية عبارة عن حوار بين أب وابن يتضمن دروسا في الحب والسعادة. وليس بالضرورة أن يكون الابن هو من طلب من الأب تلك الدروس، فغالبا ما تكون العاطفة الأبوية منطلقا لبث هذا الفعل أو السلوك.

تدور الأحداث في عوالم لا يحصرها الزمان ولا المكان، بل تتحدي الحدود وتجوب بنا في رحاب عالم التراب المدنس، وتسعى إلى التخلص من قيوده وتشوهاته الشخصية المحورية لتأخذنا إلى العالم المائي الطاهر. فالابن يظل يطرح أسئلة لعله يجد لها جوابا. كيف السبيل إلى التخلص من قذارة التراب؟ والكاتب من خلال هذا الحوار الدائر بين الاب والابن، يرسل رسائل إلى قرائه تقودهم نحو سبيل يخلصهم من ثقل التراب الذى يقيدهم ويحرمهم من الحب والسعادة. يحضر هنا البعد الفيزيائي للكائن البشرى حيث

يشكل حاجزا أمامه يحجب عنه الطهر والصفاء والنقاء.

ب-عنوان الرواية

لعل أول ما يشد الانتباه في أي متن روائي كان، هو العنوان لما يحمله هذا العنصر من دلالات تمكننا من سبر أغوار المتن الداخلية، ولما يمتلكه بوصفه بنية لا تنفصل عن خصوصية العمل الأدبي من قدرة على جذب القارئ وشده. فهو نواة الحكاية ومحورها الأساسي:" فالعناوين لا تحمل نفس الدلالة فمنها من يأتي مباشرا يحيل على محتوي البعد التاريخي والسياسي والاجتماعي...أما غير المباشر فتركيبه مجازى استعارى بحكم الشاعرية التي يتسم بها العنوان" [12].

فالعنوان عنصر من أهم العناصر المؤثثة للنص الروائي، وهو يحل محل النص من حيث قوته وسلطته التي يفرضها على القارئ. هذا إلى جانب وظيفته المتمثلة في الكشف عن طبيعة النص وفك مغاليقه. حيث يسهم في توضيح دلالات النص، ومن خلال العنوان يمكننا استخلاص طبيعة كل إبداع أو عمل.

وقد سعى الدارسون في الغرب إلى الاهتمام بالعنوان، حدا جعلهم يفردون له علما يحظى باستقلالية تامة، وهو علم العنوان"Titrologie" والذى أسهم في تأسيسه ورسم حدوده كل من: جيرار جنيت G.Genette وهنرى متران H.Metterand ولوسيان كولدمان L.Goldman وشارل گريفل CH.Grivel وروجر روفر RogerRofer وليوهويک Leo Hoek.

وإذا نظرنا إلى معظم الدّراسات التي اشتغلت على مقاربة العنوان سندرک بشكل واضح الأهمية الكبيرة التي يحظى بها بوصفه " نصا مختزلا ومكثفا ومختصرا "[13] له علاقة مباشرة بالنص الذى وسم به. ويعرفه ليوهوک بأنه " مجموع العلامات اللسانية (كلمات مفردة، جمل، نص) التي يمكن أن تدرج على رأس نصه لتحدده وتدل على محتواه العام وتعرف الجمهور بقراءته"[14] فالعنوان يشكل مفتاح النص ومدخله الأساس قبل أى عنصر آخر من عناصر بنائه.

تتخذ العناوين بنى تركيبية مختلفة غالبا ما تنحو نحو هذه الصيغة: مبتدأ + خبر وقد يأتي المبتدأ محذوفا والخبر جملة فعلية أو شبهجملة. والعمل الذى بين أيدينا يتشكل فيه عنوان الرواية على المستوي التركيبي من جملة اسمية تتكون من:

- مبتدأ محذوف تقديره هذه + خبر + جار ومجرور+ اسم معطوف

" دروس في الحب والسعادة " جملة اسمية تحمل من الدلالات ما يدفعنا إلى التوقف عند كلمة "دروس". فاللفظة توحي لنا بوجود شخصية متمرسة في المجال، أو على الأقل لديها خبرة وتجربة في الحياة ما يجعلها قادرة على تقديم هذه الدروس. فهل هي شخصية حكيم أم شخصية معلم أم مجرد شخصية أب يوجه نصائح وتوجيهات في شكل دروس لابنه. وهما شخصيتنا محوريتان في الرواية كما سنري في مبحث لاحق.

انطلاقا من الوصف الخارجي، يبدو جليا أن هناک انسجاما بين شقي العنوان، لأن الدروس قد نتلقاها في الحب والسعادة، لما لا؟ فلا غرابة إذن في دلالة العنوان. لكن السؤال الذى يطرح، هل عبر هذا العنوان بالفعل عن مضمون الرواية؟ وانسجم مع مضمون العمل الروائي؟ الجواب نجده

متضمنا في كل ليلة من ليالي الحكي التي تسردها وترويها الرواية على لسان الأب (الشخصية المحورية).

ج-شخوص الرواية:

تلعب الشخصية دورا أساسيا في بناء النص الروائي، فهي تشكل المحور الذى تدور حوله الأفكار ومنبع المعاني والمجال الذى تدور فيه الأحداث، وبدون هذا العنصر الروائي يسقط هذا الجنس الأدبي في مغبة الدعاية المباشرة والوصف التقريرى وهذا ما أكده آرنولد بقوله: " إن أساس الرواية الجيدة هو خلق الشخصيات ولا شيء سوي ذلك"[15] .

وقد أكد عبد الملك مرتاض على ذلك قائلا: " تتعدد الشخصية الروائية بتعدد الأهواء والمذاهب والأيديولوجيات والثقافات والحضارات والهواجس والطبائع البشرية التي ليس لتنوعها ولا لاختلافها من حدود"[16]

وتشكل الشخصية الروائية علامة لغوية تلتحم بباقي العلامات اللغوية لتنتج تركيبا رصينا ومحكما. وترتبط الشخصية بفضاء زماني ومكاني محدد، كما تذعن لسياق يسهم في إبرازها وظهورها.

تنتميالرواية إلى جنس الأدب الرمزى لهذا فهي لا تقدم شخصيات تقليدية حقيقية بقدر ما تقدم نماذج إنسانية تتميز بالذهن المتوقد والمعاناة، إذ هي في صراع دائم مع نفسها ومع العالم الخارجي، والكاتب يجسد هذا الصراع من خلال ما يحكيه البطل عن عالمه ومن خلال الأوصاف التي يحيلها إليه، أما الشخصيات الأخري فهي عوامل مساعدة على إبرازه وتألقه.

تعد شخصية " الأب" الشخصية المركزية في هذه الرواية، إنه البطل الذى يتبلور السرد حوله من خلال تبلور الأحداث؛ بحيث نجد أن الكاتب يرصد كل الحوارات التي لها علاقة بالبطل. وتظل السمة الغالبة على شخصيات الرواية أو بالأحري الغالبة على خطابها، هي أنها تتحدث بلسانها، فخطابها تلفظي. أما على مستوي حركية الشخصيات فنسجل نوعا من الجمود والانحسار في مكان محدد لا يتغير مع مضي الليالي التي عنون بها الكاتب محاور روايته. فلا تخرج الشخصيات عن الإطار الذى حدد لها مسبقا(البيت)، إلا عبر العوالم التي يستدعيها الكاتب في متنه، وهي عوالم تنفلت من عنصرى الزمان والمكان الفيزيائيين.

د- لغة الرواية:

يعتبر المنظر السويسرى فرديناند دى سوسير (1857-1913) مؤسسا لعلم اللغة الحديث، منذ أن وضع الحدود بين اللسان واللغة والكلام. ثم جاء دارسون وباحثون من بعده وطوروا هذا العلم ليصبح مجموعة من العلوم والنظريات. وقد منحت هذه الأبحاث أهمية كبيرة لدور اللغة في مجال المنطوق والمكتوب، وفي مجال التنظير الأدبي. ولقد كان لتطور الرواية الحديثة في الغرب الدور الفاعل في تطور دراسة المستويات اللغوية في الرواية الحديثة.

وتعد اللغة عاملا هاما في بناء الرواية. فهي الوعاء الذى يحمل جميع العناصر الروائية كالمكان والزمان والشخصيات والسرد والحوار والوصف. والحامل لأفكار الروائي ومضامين كتابته، وهي أشبه بالريشة التي يستعملها الرسام، وبالنوتة التي يستعملها الموسيقي. كما تمثل في نظر باختين " التنوع الاجتماعي للغات"[17]. وبما أن الرواية جنس أدبي مرتبط بالواقع، فإنها توظف مختلف الأشكال اللغوية.

وتنتمي الرواية موضوع الدراسة إلى صنف "الرواية الرمزية" التي تتطلب لغة خاصة (أو تعاملا خاص مع اللغة) تكمن في التعبير عن الأجواء النفسية المعقدة، وتعتمد على الإيحاء، فهي أقرب إلى الشعر المنثور لما تحمله من شحنة إيحائية للتعبير عن الحالات النفسية المعقدة. كما يظل الرمز أقدر على التعبير والبوح بالمشاعر المختلجة بالدواخل، وترجمة أسرار النفس وعدم فضح مكنوناتها بشكل مباشر وصريخ، وهنا يحضر البعد الجمالي لهذا اللون من الكتابة. فاللغة العادية تعجز عن التعبير مثلما يفعل الرمز، الذى يستطيع نقل مشاعر الذات المرسلة، بشكل تدريجي لا يذهب إبداعية العمل ولا جماليته. من هنا فقد استعمل الكاتب الماء بوصفه يرمز إلى عالم الصفاء والنقاء والبراءة الذى تنتمي إليه شخصية الابن، في حين استعمل رمزية التراب للتعبير عن الخسة والقذارة والانحطاط الذى يتسم به العالم الذى ينتمي إليه الأب(العالم السفلي).

ينزع الكاتب إلى الاستلهام من المعين الرمزى والأسطورى لإثراء تجربته السردية. من هنا استدعى الأسطورة اليونانية الشهيرة، المتعلقة بزهرة النرجس، من خلال تكرار هذا الرمز في مواقع كثيرة من الرواية، يقول الكاتب:

-" للنرجس حكاية طويلة، طويلة جدا. أما حكاية تاريخ النرجس فهي أطول. كيف أقول لک..؟ النرجس كائن يلتقط أنفاسه ولا ينبعث منه شيء.النرجس ماء.. ومرآة... وتيه..وعشق لا ينكسر. النرجس عبادة من الداخل. وتاريخ النرجس غطيط الكلمة وتجمد النطفة في رحم الأيام.. "[18].

والكثير من الناس يسمعون بزهرة النرجس فيعجبون بشكلها أيما إعجاب، دونما معرفة بسبب وجودها ولا استكناه شكلها المائل ونظرتها الحزينة، وهي صورة طبق الأصل عن هذه الأسطورة التي تحكي قصة شاب يوناني يدعى "نركسوس" الذى كان فائق الجمال وكان هو مدركا لذلک الجمال الذى حباه الله به، فكان شديد التباهي بنفسه، يصد كل من يعجب به، لكن مع مرور الأيام خرج "نركسوس"، الابن المدلل لنهر "كفيسوس" وزوجته "ليروبي" (حورية النهر)، في رحلة صيد مع رفاقه يطارد فريسة، وفجأة شعر بالعطش، فجلس على حافة غدير، دون أن يعلم أن هناک عين ترقب حركاته وسكناته عن بعد، فقد كانت هناک فتاة على حافة الغدير تدعى "إكو" (إحدي الفتيات المعجبات به)، والتي كانت تحبه حبا جما رغم أنها تقل عنه جمالا، وهامت بحبه حتى سقمت ومرضت. وكابدت وصبرت حتى أضناها هذا الحب وجعلها تذبل شيئا فشيئا حتى فارقت الحياة. غير أن الآلهة (بزعم الأسطورة) لم تترک نركسيوس دون عقاب، لذلک كانت نتيجة هذا الحب الذاتي أن أصيب الفتى بالجنون وفقد عقله، من فرط تردده على البركة المائية، حتى افتتن بنفسه وعشقها. ومن فرط ذلک العشق قفز في الماء ليمسک صورته ولكن مصيره كان الغرق فمات. فظهرت مكانه زهرة سميت باسمه "نرجس". فصار على إثر هذه الأسطورة، كل من يفتتن بجسده أو نفسه، أو مولع بحب الذات أو عبادة ذاته، أو إصابته بالأنانية، يسمى شخصا نرجسيا، وينعت في عرف مدرسة التحليل النفسي، بـــ"شخصية نرجسية". وقد تم استدعاء هذا

المتن الأسطوري في الرواية، بغرض تحذير الابن من هذا النوع من الشخصيات التي سيصادفها كثيرا في عالم التراب. وبشكل عام فالشخصية النرجسية هي شخصية مرضية يصعب التعامل معها بشكل عادي وطبيعي، فهي شخصية تتسم بالأنانية والغرور المفرطين، كما تتسم بالحسد والغيرة، ولديها اعتقاد بأنها شخصية متميزة ولا ينبغي أن تتعامل إلا مع من هم مثلها. وهي شخصية قد تودي بصاحبها إلى فقدان العقل أو الموت بشكل مفاجئ.

ومادامت العلة التي من أجلها وُجدت اللغة هي أداءَ الفهم المتبادل بين المتخاطبين بها، فإن هذه الغاية تلزمها أن تتموضع في جميع مسالكها لتحقيق تكامل الدلالة، وقد أسهم دخول مستجدات على عالم الإنسان في البحث عن كيفيات في اللغة تُعينه على التعبير عن هذه الأشياء بصورة كاملة وواضحة، لهذا كانت الحاجة ملحة إلى الزيادة في أصول مفردات اللغة، فسعى الإنسان إلى وضع وسائل لذلك، فكان الاشتقاق، والتركيب، والترادف، والمشترك وغيرها. من هنا اتسمت لغة الرواية بكونها لغة اشتقاقية بامتياز، وقد تكرر هذا الاشتقاق في عدد من صفحات الرواية. حيث نجد الكاتب أورد كلمات كثيرة من قبيل:

-" لم أقل شيئا، كنت أكمكم فقط.

- وهل الكمكمة هي أن تقول كلاما لا يفهم؟

- ربما يكون كذلك، كالجمجمة والقمقمة العربية. ولكن الأمر هنا غير ذلك، لم أجد من أكلمه فكلمت نفسي، أو كمكمتها كماما، أقصد كلاما، لا يعير للمعنى اهتماما."[19]

ز- أسلوب الرواية:

لا شك أن الحوار ركن أساسي تتشكل عن طريقه ملامح الشخصيّة، وتكتسب المواقف قوّة الإقناع والتأثير.ومن إحدي الإشكاليّات أو التحدّيات التي تواجه الروائيّ، كيفيّة التعامل مع اللغة، وكيفية إجراء حوار بين الشخصيات، وهل يعتمد اللهجات وحدها أم الفصحى أم يزاوج بينهما لتكون هناك لغة وسطى. يقلص من خلالها الفجوة بين الشخصيّة وعالمها الروائيّ، والقارئ وعالمه الواقعيّ. وهناك من الروائيّين من اعتمد الحوار بشكلٍ مطلق لبناء روايته. وقد يعتمد بعض الكتّاب على الحوار في بناء فصول بعينها، من دون أن يكون له الحيّز كله.

عمدت الرواية إلى أسلوب الحوار منذ الوهلة الأولى، وحتى النهاية في قالب سردي ماتع. وقد صاغ الكاتب لغة الحوار بالفصحى. وشكل أسلوب الحوار ركيزة استند إليها العمل واستنطق عبرها الشخوص للكشف عن مكنوناتهم النفسية ورواية حكاياتهم الإنسانية. كما مثل هذا الأسلوب أيضا النافذة الرئيسة التي من خلالها حاول الكاتب إبراز شخوصه، ودفعهم إلى البوح عن خوالج الصدر في حوار دار بين الأب وابنه، حيث يلقن عبره دروسا في الحب والسعادة. حيث سعت الشخصية المحورية "الأب" إلى استعمال أسلوب حوارى راقٍ يتكلم فيه عن كل المحاذير التي يرغب تجنيب ابنه إياها، في مقابل حثه على التمسك بجملة من القيم، وفتح عينيه على السلوكات التي تَسِمُ عالم التراب.

إن التوفيق في كتابة حوار يكون مقنعا ومناسبا للشخصيات المتكلمة به، وإسهامه في رسم

معالمها، وكذا توظيفه توظيفا تقنيا يخدم البناء السردى للمتن، لهو أمر صعب تحققه إلا لمن كانت له دربة وباع طويل في ميدان الكتابة والإبداع. وقد عبر الكاتب عن مهارة وحرفية عاليتين في كتابته للمتن الروائي بشكل عام وكتابة الحوار بشكل خاص؛ كما أبان عن حس فني أثبت من خلاله قدرته على تحقيق المواءمة بين الحوار وطبيعة الشخصيات، وخلوه من أى تكلف يذهب بجمالية العمل وإبداعيته. ولم يشكل الحوار غاية في حد ذاته بل وظفه الكاتب بحسبانه وسيلة لتبليغ العديد من الأفكار لتلبية حاجة الإبداع نفسه.

4- التناص في الرواية:

بعد انطلاق العديد من المحاولات لتعريف مفهوم النص وبعد تناول النقاد للنص بمفهومه الجديد كان لابد أن يظهر مفهوم جديد يتصل بالنص وهو "التناص". وحينما نسمع مصطلح "تناص" يتبادر إلى ذهننا مباشرة مجموع التفاعلات التي تتحقق بوجود تداخل وتشارك بين نصين أو أكثر. وقد ظهر مصطلح التناص حديثا في تاريخ النقد الأدبي تحديدا في منتصف الستينات من هذا القرن في أبحاث متفرقة نشرتها الناقدة جوليا كرستيفا في مجلتي تيل-كيل وكرتيك في فرنسا"[20].

وتوحي كلمة " التناص" بوجود تفاعل أو تشارك بين نصين باستفادة أحدهما من الأخر ولعل ذلك ما جعل النقد يركز على كشف حيثياته في الثقافة العربية قديما والثقافة الغربية حديثا، وهي التي أنتجت هذا المصطلح بصيغته الحالية "intertextualité" ولا يختلف هذا التعريف عما ذهبت إليه كريستيفا في قولها إن: " النص ترحال للنصوص وتداخل نص في فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخري".[21]

ومنذ أن قامت الناقدة جوليا كريستيفا بصياغة مصطلح التناص تحول هذا المصطلح إلى هاجس هيمن على كل الدراسات الأدبية والثقافية، التي تناولته بشكل عملي كل الاتجاهات النظرية.[22] وقد أشارتإليأنصاح بالفضلفيوجودالظاهرةهوميخائ يل باختينفيمجموعةمنكتبها[23] . والنص الأدبي أياً كان جنسه، هو أيضاً مجموعة من أقوال الآخرين ونصوصهم، قام النص الجديد بهضمها وتمثلها وتحويلها، فلا وجود لكلمة عذراء لا يسكنها صوت الآخرين، باستثناء كلمة آدم، كما يري باختين.[24] كما يري الكثيرُ من الدارسين حتمية التناص إزاء كل نص، واصفينه بأنه "قانون النصوص جميعا"[25] وأن "كل نص هو تناص"[26] ويعني أيضا النص المتعدد الذى "يتوالد في الآن عينه من نصوص عديدة سابقة عليه"[27] فالتناص من وجهة نظر جوليا كريستيفا هو "التقاطع داخل نص لتعبير مأخوذ من نصوص أخري"[28] وقد ظهر هذا المفهوم عند الدارسين بمسميات مختلفة فنجد باختين يعرفه بمصطلح"الحوارية"، في حين يركن عماد عبد اللطيف إلى مصطلح "التظفير الخطابي" وهي كلها مسميات لمفهوم واحد هو "التناص".

تنفتح الرواية على نصوص وخطابات متعددةتنتمي إلى عوالم مختلفة تتداخل وتتشابك فيما بينها مشكلة بناء سرديا جديدا مستحدَثا. فالنص لا يتأتى له أن يؤسس كيانه إن لم يستدعِ خطابات مغايرة وأنماط متنوعة

من الكتابات الأخري(الدينية والأسطورية والتاريخية والتراثية). وهذا التعدد والتنوع والامتزاج والتداخل هو الذى يمنح للعمل البعد الإبداعي والجمالي، ويخرج الرواية عن نهج الأحادية في الخطاب، ونمط الكتابة المنفردة. وسنقدم بعض النماذج التطبيقية من خلال رواية "دروس الحب والسعادة" حتى نري إلى أى حد كانت النصوص الأخري حاضرة بقوة في جسد الرواية.

أ- التناص الديني:

-- القرآن الكريم:

يستلهم الكاتب طائفة من النصوص التي تنتمي إلى الحقل الديني والتي تحيل على آى القرآن الكريم. غير أنه يصيغها في نسيج خطابه الروائي، دون استحضار للآية كاملة، بل يقتطع منها جزءا، تارة محافظا عليها في صيغتها الأصلية في مقطع وتارة متصرفا فيها في مقطع آخر. ومثال ذلك قوله:

- " هكذا نحن/أنتم بني الإنسان، خلقكم الله من ذكر وأنثى وجعلكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، وجعل أكرمكم عنده أتقاكم"[29]

تتضمن العبارة تناصا مع الآية رقم 13 من سورة الحجرات والتي يقول فيها الحق عز وجل "يا أَيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ". أحدث الكاتب تكييفات بالحذف على الآية الأصلية كما هي في مقطع " خلقكم الله من ذكر وأنثى وجعلكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" حيث استعمل الفعل "خلقكم" عوضا عن الفعل "خلقناكم " ليقوم بنوع من التحوير للمقطع الموالي من الآية في قوله " وجعل أكرمكم عنده أتقاكم"" عوضا عن الآية الأصلية "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" ، مغيرا في المقطع الأول والأخير وتاركا المقطع الأوسط كما هو، حيث أسقط جملة النداء التي تصدرت الآية "يا أيها الناس إنا خلقناكم" ليعوضها بالفعل "خلقكم" مع حذف لحرف التوكيد "إنّا" مما أدي إلى تحويل الجملة من جملة نداء إلى جملة فعلية. من هنا يمارس كل تناص عملية استدعاء واستبعاد تتماشى مع سياق حديث الراوى عن قصة هابيل وقابيل التي تتكلم عن كيد الإنسان لأخيه.

في النموذج الثاني يستحضر الكاتب آيتين من سورتين مختلفتين من القرآن الكريم في سياق كلامه عن سلوك الفرد الذى يسمه الحقد والحسد وعدم حب الخير للغير. فيقول:

- " بينما يغلي صدره نارا من شر ما حسد ومن شر النفاثات في العقد، ومن شر ما كذب ومن شر ما كسب، تبت يداه كما تبت يدا أبي لهب".[30]

يتضمن النموذج تناصا مع سورة "الفلق" وسورة "المسد"، وينقل الكاتب مسارات توظيف هذا النص القرآني في سياق وصفه الشخص "الديماغوجي" وجوابه عن سؤال الابن حول سلوكيات وتصرفات هذا النوع من الشخصيات. حيث ربطت الروايات بين سمات الديماغوجي والسمات التي ساقتها سورة الفلق للحاسد، وكذا السمات التي ساقتها سورة "المسد"، لأبي لهب، فنجدها شخصية انتهازية وصولية، تتصف بالحقد والكذب والشر. وهذا سبب تناص الرواية مع آى القرآن، وهو تناص بالحذف حيث اكتُفيَ فيه بذكر آية من سورة الفلق وهي الآية الثالثة، والآية

الأولى من سورة "المسد". وقد اختارت الرواية هذا التناص لقوة حجيته بحسبانه نصا قرآنيا لا يقبل التكذيب أوالمراجعة، ولإقناع المتلقي بفظاعة شخصية الحاسد وحثه على رفضها وعدم تقبلها، ولقوة الوصف الذى ساقه القرآن الكريم لهذا النوع من السلوكيات والأخلاقيات المنبوذة طبعا من لدن الخالق والناس على حد سواء.

أما النموذج الثالث ففيه تناص مع سورة الناس التي لم يخضعها الكاتب لأى حذف أو تكييف به، بل احتفظ بها كما هي. يقول الراوى:

- "ويكبر بالقلب في مراتع البهاء، وتعاويذ الشعر في جفون الحسان، في أناشيد الصبايا يخبلن موسيقى اللغات فوق مرايا الماء، في تسبيح المتعبدين المتعوذين:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمان الرحيم، قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، إِلهِ النَّاسِ، مِنْ شَرِّ الوَسْوَاسِ اَلْخُنَّاسِ اَلذِّى يوَسْوِسُ فِي صُدُورِ اَلنَّاسِ، مِنَ اَلْجِنَّةِ وَالنَّاسِ"[31]

وقد اختار الكاتب هذا التناص مع سورة "الناس"، في سياق حديث عن صنف من الناس يتمتع بقلب بهي مقبل على الحياة، قلب مسبح، ومتعبد متعوذ. وهناك سبب آخر وراء هذا الاختيار وهو رغبة الأب في تعريف ابنه بأهمية ودور هذه السورة في حفظ الإنسان وتحصينه من وسوسة الشيطان، ومن شر الناس. وهذا لعمرى ممن يتنامى تاريخه وتكبر حياته وتنمو كما جاء على لسان الابن في الرواية[32].

ب- التناص الأدبي:

-- الشعر

من أنماط التناص الأدبي في الرواية استدعاء الكاتب لبعض النصوص الشعرية الحديثة المحايثة لنصه ليحاورها ويعزز بها كلامه ودروسه التي يلقنها الأب للابن- الشخصيتين المحوريتين-. ففي الرواية تناص صريح بيت شعرى لجبران خليل جبران من قصيدته "المواكب"، وتناص آخر مع بيت شعرى مشهور لأحمد شوقي[33]، يقول الكاتب:

- " أما خطو بناء الإنسان، فصناعة بذور الجمال في نفس كل فرد فرد، ليمتلئ نهر الخير جماعات جماعات، فيفيض الحب أمما أمما تؤتي معروفا وتنهى منكرا، وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت، فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا، والخير في الناس إذا جبروا، والشر فيهم مجبول وإن قبروا."[34]

إن اهتمام الشخصية الرئيسية في الرواية "الأب" بالبناء الأخلاقي للابن وحرصه على حُسن تربيته، والاعتناء بتوجيهه وتثقيفه وتوعيته، وتلقينه المبادئ والقيم والأخلاق عبر الدروس التي يقدمها له على مدي صفحات الرواية، هو الذى دفع الكاتب إلى تضمين عبارته تناصا مع بيت حافظ إبراهيم، دون إدخال أى تعديل أو حذف، بخلاف كسره النظام العمودى للبيت، وسوقه في شكل نثر عوض الاحتفاظ في شكله الشعرى. كما ضمن عبارته أيضا بيتا لجبران خليل جبران من قصيدته "المواكب" التي تعد من عيون الأدب العربي الحديث بمعانيها ومفرداتها والتي تدعو إلى أسمى درجة من درجات الحب والخير، وقد ساق الكاتب البيت بغرض التأكيد على أن النفس البشرية ستبقى دائماً في هذا التنازع بين الخير والشر، بين الفجور والتقوي. فلا يوجد في الكون إنسان خيرٌ بشكل مطلق، ولا إنسان يكون شريرا بشكل

مطلق، إلا الأنبياء فهم المعصومون عليهم السلام.

وقد تضمنت الرواية بيتين شعريين ينتميان إلى مدرستين شعريتين مختلفتين، فحافظ إبراهيم يحسب على مدرسة البعث والإحياء وهواسم يطلق على الحركة الشعرية التي ظهرت في مصرفي أوائل العصر الحديث،والتزم فيها الشعراء بنظم الشعر العربي على النهج الذى كان عليه في عصور ازدهاره، منذ العصر الجاهلي حتى العصر العباسي. في حين ينتمي جبران خليل جبران إلى مدرسة شعراء المهجر التي دعتْ في أوّل الأمر إلى الثورة علي أوضاع الوطن المختلفة، والبحث عن الحقّ والصّدق، والخير والجمال، والحرّية والعدل في بلاد المهجر، ولكنهم بعد العجز عن تحقيق هذه المعاني في عالم الواقع، بَنَوا المدينة الفاضلة في خيالهم.

وتمثلت "قدرة الكاتب في توظيف الخطاب الشعرى توظيفا فنيا متناغما مع نسيج بنائه اللغوى واستثمار ما فيه من طاقات إيحائية وإشارات غنية واضحة تعبّر عن تجربته وتصوراته"[35] . حيث وظف الموروث الشعرى من خلال استحضار بيت شعرى للمتنبي، من قصيدة " لكل امرئ من دهره ما تعودا"، من خلال قول الكاتب:

-" إذا أنت أكرمت الكريم ملكته==== وإن أنت أكرمت تمردا"[36]

فالمتنبي تحدث في هذا البيت عن نوعين من الناس، نوع يقابل الاحسان بالإحسان، ونوع آخر جاحد يقابل المعروف بالغدر والخيانة والاساءة، لهذا ليس من الصحيح التعامل مع الناس بمختلف نوعياتهم بالتعامل الانساني الراقي، فهناك نوعية من البشر يحسبون الكرم في التعامل ضعفاً، ويتوقعون ان التواضع اقلال من القيمة.وقد أورد الكاتب البيت، وضمن عبارته هذا التناص في السياق نفسه، حتى يحذر ابنه من الصنف الأخير الذى سيصادفه كثيرا في عالم التراب. ليسوق بعد ذلك بيتا آخر لا يتوافق مع المعنى السابق فيقول:

- "اعطني الناى وغن=== فالغنا سر الوجود"[37]

وهو بيت مقتطف من قصيدة "المواكب" لجبران خليل جبران، وهي قصيدة رمزية طويلة تتكون من مائتين وثلاثة أبيات، تنقسم إلى وحدات تتناول مواضيع مختلفة، والمواكب هي مواكب الناس في حياتهم الشائكة وطباعهم الزائفة ومعتقداتهم الخاطئة. ومن بين هذه المواضيع نجد: الدين، والعدل، والعلم، والسعادة، والحب، ووصف الطبيعة المثالية للبنان.

ويتضمن البيت توجها مختلفا عن المعنى في البيت السابق الذى حذر فيه الأب الابن من نوعية محددة من البشر، لكن يتوافق مع ما في بيت جبران الذى يحث فيه على استقبال الحياة بالغناء والفرح والسعادة وترك كل ما ينغص علينا صفاءها وهدوءها جانبا.

وتجدر الإشارة إلى أن المتن الروائي غني جدا بأنواع أخري من التناص، منها التناص الأسطورى والتناص القصصي، الذى ينفتح فيه الكاتب على عوالم تنتمي إلى الزمن البعيد. والمساحة البحثية لا تسمح بطرق كل هذه الأنواع، لهذا فالفرصة سانحة أمام باحثين آخرين لدراسة هذه النماذج والوقوف عليها في المتن المدروس.

خاتمة

سعت هذه الدراسة إلى تقديم إطار نظرى للتناص، وتقريب المفهوم من المتلقي عبر تحليل بعض النماذج التي تضمنها المتن الروائي. وقد توسلت الرواية بهذه النصوص الدينية والنصوص الشعرية بغرض تحقيق بناء فني من جهة، وبناء معرفي دلالي من جهة أخري. فكان امتزاج هذه النصوص بالعمل الروائي أمرا طبيعيا محيلا على الأطر الثقافية التي شكلت شخصية الكاتب الإبداعية، والمصادر التي نهل منها مادته. كما يسعى الكاتب من خلال هذا التناص الديني والشعرى إلى إنتاج الدلالة التي يهدف إليها، والتي يقصر النص الحاضر عن الإيفاء بها لوحدها دون الاستئناس بهذا النوع من النصوص. فالنص الديني والشعرى يلهم الذاكرة ويحمل القارئ على المراوحة بين النصوص. من هنا شكلت المرجعية الفكرية والدينية للكاتب رافدا أساسيا لتبني هذا النوع تحديدا من التناص. ولاشك إن توظيف الكاتب لمثل هذه النصوص الدينية والأدبية في روايته سيدعم ا لنص بجوا نب مختلفة قوية، وسيضفي على المتخيّل السردى طابعا واقعيا، هذا بالإضافة إلى سعيه لترسيخ الأبعاد الجمالية في الرواية. مما يجعل للنص نكهة وجمالية لدي المتلقي مادام سيربطه بجذور معينة سيستمتع بها خلال عملية تلمسه لها. فلا مناص إذن للمبدع من التعالق، تعالق النصوص فيما بينها، وهو تعالق قد يتحقق بين الماضي والحاضر كما قد يتحقق بين نصوص تنتمي إلى الحقبة الزمنية نفسها. فالرواية تمتح من عدة نصوص تتشابك وتتداخل لتخلق نسيجا روائيا، تنتقل عبره الشخوص من عالم إلى عالم، ويسعى من خلاله الكاتب إلى رسم صورة الأب / الشخصية المحورية الذى يلقن ابنه دروسا في الحب والسعادة، محاولا نقلها وصياغتها في قالب سردى لا يشعر معه القارئ بالضجر وهو يتصفح الرواية.

الهوامش

* - أستاذة زائرة بجامعة السلطان، مولاي سليمان - بني ملال - المغرب.
1 - محمد حجو، أستاذ بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، دكتوراه في السيميائيات من جامعة تولوز، دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة القاضي عياض، مراكش، له إصدارات منها: رواية وهلم شرا 1994، وكتاب "الإنسان وانسجام الكون 2012، والرواية التي بين أيدينا 2016.
2 - أحمد رائز، الرواية بين النظرية والتطبيق أو مغامرة نبيل سليمان في المسلة"، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 13.
3 - عبد الفتاح عثمان: بناء الرواية، مكتبة الشباب، ط. 1، دون تاريخ، ص 13.
4 - المرجع نفسه، ص 12.
5 - المرجع نفسه، ص 16-17.
6 - ميخائيل باختين، الرواية والملحمة، ترجمة جمال شحيد، ص 29.
7 - أحمد المديني، في الأدب المغربي المعاصر، سلسلة دراسات تحليلية، دار النشر المغربية، 1985، ص40 .
8 - محمد عزام،وعى العالم الروائي: دراسات في القصة المغربية، 1990، اتحاد الكّتاب العرب، ص22.
9 - محمد عزام، ص222.
10 - مقالأحمد المدينيبعنوان: الرواية المغربية وضع الهوية في العلاقة مع "الآخر" منشور على موقع: http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n12_12madin.htm
11 - مقدمة كتاب" الرواية المغربية من التأسيس إلى التجريب" للكاتب عبد العالي بوطيب الصادر عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس".
12 - نور الدين صدوق، " البداية في النص الروائي"، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1994، ص 69.
13 - الطيب بودربالة: قراءة في كتاب سيمياء العنوان للدكتور بسام قطوس، محاضرات الملتقى الوطني الثاني السيمياء، والنص الأدبي، منشورات جامعة بسكرة، 15، 16، أفريل ،2002، ص52.
14 - Léo H.ock , la marque du titre, dispositifs Sémiotiques d'une moutors publishers .Paris 1981, p. 17
15 - عبد الفتاح عثمان، بناء الرواية، ص 106.
16 - عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص: 73
17 - ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة. ص51.
18 - الرواية، ص 21.
19 - الرواية، ص 60.
20 - حسين خمرى، إنتاج معرفة بالنص، مقال، ص102.
21 - علم النص – جوليا كريستيفا: ترجمة فريد النراهي، توبقال للنشر، ص 21
22 - جراهام آلان، نظرية التناص، ص 7 (مقدمة المترجم) بتصرف.
23 - إبراهيمرمضان، التناصفيالثقافةالعربيةالمعاصرة،مقال، ص 144.
24 - تودوروف، المبدأ الحوارى، ص 82
25 - شجاع العاني، الليث والخراف المهضومة دراسة في بلاغة التناص الأدبي، مقال، ص، ص 84-105.
26 - بارت، نظرية النص، ص 80.
27 - مارك أنجينو، في أصول الخطاب النقدى الجديد، الفصل الخامس بمفهوم التناص في الخطاب النقدى الجديد، ت.أحمد المديني، ص99.
28 - إنتاج معرفة بالنص، ص102.
29 - الرواية، ص 39.
30 - الرواية، ص 53.
31 - الرواية، ص 57.
32 - الرواية، ص 57.
33 - البيت لأمير الشعراء أحمد شوقي، ورد في ديوانه "الشوقيات" ج1.أما بخصوص القصيدة فلم أعثر لها على عنوان.
34 - الرواية، ص 61.
35 - التناص في رواية أسرار صاحب الستر لإبراهيم درغوثي الثلاثاء ٢٠ نيسان (أبريل) ٢٠١٠بقلم: أمين عثمان باحث تونسي، منشور على موقع ديوان العرب: http://diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=23002
36 - الرواية، ص 57.
37 - المرجع نفسه، ص 57.

قائمة المراجع

-- المصادر:

- حجو محمد، 2015، دروس في الحب والسعادة، ط.1، دار أبي حيان التوحيدى، الرباط، المغرب.

-- المراجع:

1. أنجينو مارك، في أصول الخطاب النقدى الجديد، الفصل الخامس بمفهوم التناص في الخطاب النقدى الجديد، ترجمة أحمد المديني، ط1، 1987، دار الشؤون الثقافية، بغداد.
2. باختين ميخائيل، 1987، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، ط.2، دار الأمان، الرباط.
3. باختين ميخائيل، 1982، الملحمة والرواية، ترجمة جمال شحيد،د.ط،دار الإنماء العربي.
4. بارت رولان، «نظرية النص» ترجمة منجي الشملي وآخرون، حوليات الجامعة التونسية، عدد 27، سنة 1981.
5. تودوروف تزفيتان،1996، المبدأ الحوارى، ترجمة وتحقيق فخرى صالح، د.ط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
6. جراهام آلان، 2011، نظرية التناص، ترجمة باسل المسالمة، ط.1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا.
7. رائز أحمد، د. ت،الرواية بين النظرية والتطبيق أو مغامرة نبيل سليمان في المسلة، ط.1، دار الحوار للنشر والتوزيع.
8. عثمان عبد الفتاح، دون تاريخ، بناء الرواية، ط. 1، مكتبة الشباب.
9. كريستيفا جوليا، 1991، علم النص،ترجمة فريد الزاهي، د.ط، توبقال للنشر.
10. مرتاض عبد الملك ،1998، في نظرية الرواية: بحث في تقنيات السرد، د.ط، عالم المعرفة، الكويت.

-- المقالات:

1. بوطيب عبد العالي ،2010، الرواية المغربية من التأسيس إلى التجريب» كتاب صادر ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، سلسة دراسات وأبحاث، العدد 29.
2. بودربالة الطيب،2002، قراءة في كتاب سيمياء العنوان للدكتور بسام قطوس، محاضرات الملتقى الوطني الثاني السيمياء، والنص الأدبي، منشورات جامعة بسكرة، 15، 16، أبريل.
3. خمرى حسين، 1987، إنتاج معرفة بالنص، مقال منشور في مجلة دراسات عربية، العددين12-11، أيلول-تشرين أول، بيروت.
4. رمضان إبراهيم، 2011، التناصفيالثقافةالعربيةالمعاصرة،مقال منشور بمجلة كلية التربية،ع. 11، ج. 1، بورسعيد، مصر.

-- المراجع الأجنبية:

- Léo H.ock, La marque du titre, dispositifs Sémiotiques d'une moutors . publishers,Paris, 1981

فقه التنزيل: تعريفا وتأصيلا وتقعيدا

د. محماد بن محمد رفيع[1]

ملخص

يروم هذا البحث تفصيل القول في موضوع فقه التنزيل من خلال بيان ثلاث قضايا نظرية متكاملة تحيط بهذا الموضوع: إحداها في تعريف فقه التنزيل وبيان موجباته، والثانية في تأصيله وبيان مشروعيته، والثالثة في تقعيده باستعراض القواعد التي يتأسس عليها.

Abstract:

This research paper aims to tackle jurisprudence implementation in detail through analyzing it using a three completed theoretical issues, viz, defining the notion and stating its obligations, demonstrating its foundation and stating its legitimacy and, last but not least, manifesting the rules on which it is based.

Keywords: jurisprudence implementation, foundation, obligation, legitimacy.

مقدمة

تهدف هذه الورقة إلى التدقيق في فقه التنزيل من حيث تعريفه مجزأ ومركبا، معجميا ومصطلحيا، ومن حيث بيان أصالته ومشروعيته، ومن حيث استعراض ما انبنى عليه من قواعد.

المبحث الأول: فقه التنزيل تعريفا

يتردد مصطلح "فقه التنزيل" على ألسنة وفي بحوث الباحثين المعاصرين من أهل الاختصاص على نحو ملح يشعر بموجب ملح للاستنجاد بهذا المصطلح، فما هذا الموجب؟

أولا: موجب القول بفقه التنزيل:

يرجع القول بفقه التنزيل إلى موجبين اثنين:

أحدهما: الموجب الشرعي:

ونقصد بالموجب الشرعي هبة وجلالة إيقاع أحكام الشريعة على أفعال وأقوال وأحوال المكلفين في الزمان والمكان وحسب الإمكان، ولذلك عظم في الشرع قدر المناصب التي تتولى مهمة هذا الإيقاع والتنزيل، وعلى رأسها الفتوي والقضاء والحسبة، فالمهمة جليلة مهيبة، وهي توقيع عن رب العالمين والإنابة عن خاتم المرسلين، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إن العلماء ورثة الأنبياء، و إن الأنبياء لم يورِّثوا ديناراً ولا درهم و إنما ورثوا العلم"[2]، وقد وصف النووى قدر منصب الإفتاء في قوله: "اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر كبير الموقع كثير الفضل، لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، و قائم بفرض الكفاية، لكنه معرَّض للخطأ"[3]، وأكد الشاطبي سمو مكانة المفتي فقال: "المفتي قائم في الأمة مقام النبي"[4]، وفصل ذلك بقوله: "فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي"[5].

وقد نظر السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين إلى جلالة قدر منصب الفتيا، من حيث هي تنزيل الأحكام على الوقائع، فتهيبوه وتعاظموا القول فيه حتى إذا ما عرضت عليهم الفتيا تدافعوها بينهم، فقد ذكر النووى "عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى قال أدركت عشرين ومئة من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول"[5]، كما أثر عن عطاء بن السائب التابعي قوله: "أدركت أقواما يسأل أحدهم عن الشيء فيتكلم وهو يرعد"[7].

فهذه المكانة السامية والوظيفة الراقية في الشريعة للمفتي منزل الأحكام على أفعال العباد تستوجب ما تستحق من العناية العلمية والرعاية المنهجية والحراسة التربوية صيانة لمنصب الإفتاء من الزلل ذات اليمين أو ذات الشمال تشددا أو تسيبا، وإعانة للمفتي على حسن أداء وظيفته، وذلك بحمل " الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب، بهم مذهبَ الشِّدَّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال"[8].

والثاني: الموجب العملي:

ونقصد به ما يشهده واقعنا المعاصر من تطورات نوعية وتغيرات هائلة وتقلبات سريعة، أفضت إلى ظهور مستجدات وإشكالات ونوازل وحالات لا قبل لمن سبقنا بعلم وإيمان من المفتين بها، فهو عصر تفاقمت مشاكله " وأمعن في الشرود عن الدين، وتجاوز كل ما ورثناه من فقه حتى أصبح مناط الأحكام فيه لا يكاد يبين "[9].

فمعظم القضايا المعاصرة تتميز بالتعقد والتشابك وتتداخل فيها جوانب متعددة، وأفرزتها عوامل مختلفة، يتطلب فهمها واستيعاب حقيقتها وإدراك أبعادها ومآلاتها أهلية علمية مركبة تقوي على إنتاج فتاوي مناسبة.

ومن القضايا العملية التي أفرزها الواقع المعاصر الموجبة للبناء العلمي للمفتي ما عرفه موضوع الفتوي من جرأة في القول وتسرع في الحكم دون روية ولا

تثبت في قضايا " لو وردت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه لجمع لها أهل بدر" [10]، فأصبحنا أمام فتاوي بالجملة بعضها أدخل الناس في ضيق وحرج من أمرهم بدعوي التزام منهج السلف ومحاربة البدعة جهلا من هؤلاء المفتين بمداخل صناعة الفتوي، وبعضها أطلق العنان للناس في التسيب والترخص والانحلال من الشريعة باسم التيسير ورفع الحرج، فلزم رد الأمور إلى المعهود الوسط.

فإن ما عليه مسمى الاجتهاد في الزمن المعاصر بمختلف صوره من مسالك منهجية يلتزمها في مقاربة قضايا الزمان الشديدة التعقيد، وأسئلة العصر البالغة التركيب، قاصرة في الجملة لا تتناسب ومقتضيات تلك الموضوعات، مما حدا ببعض صور الاجتهاد المعاصر في أحايين كثيرة ومناسبات متكررة إلى إنتاج أجوبة أربكت الناس وحيرتهم بدل أن تطمئنهم وترفع عنهم القلق، وأحيانا جلبت لهم التعسير بعد أن انتظروا ما يجلب لهم التيسير، يشهد لذلك أمثلة عديدة من قبيل مفهوم وصورة الدولة الإسلامية، وصور الجهاد المطلوبة في الوقت المعاصر، والمظاهرات السلمية، ونوازل المسلمين في المجتمعات الغربية والشرقية، وغيرها من قضايا العصر التي عجز فيها الكثيرون عن التمييز بين الثابت الشرعي فيها المتعالي عن الزمان، والمتغير الخاضع لتموجات المصلحة في الزمان والمكان، وبعبارة مقاصدية التردد عن التمييز بين الوسيلة التي تتغير وبين مقصدها المعيارى الذى ينبغي أن يلتمس بأفضل وسيلة في الزمان والمكان ووفق الأحوال.

ولعل هذا بعض موجبات القول بفقه التنزيل تأصيلا وتجديدا ليقوي على حسن تنزيل الأحكام على الواقع المعاصر.

ثانيا: التعريف بالمفاهيم المؤسسة للموضوع:

إذا كانت الخطاب العلمي يتأسس ابتداء على جملة مصطلحات، وكانت هذه المصطلحات وعاء للمفاهيم والمعارف المطلوب تبليغها للقارئ، فاللازم علميا ومنهجيا ابتداء الكلام ببيان علمي لتلك المصطلحات حتى يتم التواصل العلمي بين الباحث والقارئ ويتحقق المقصود من المكتوب، والمصطلحات المركزية التي ينبني عليها هذا البحث ثلاثة:

أولها: الفقه:

من حيث اللغة:

فلفظة الفقه إذا كانت دلالتها اللغوية الأصلية مطلق الفهم، فإن لها إطلاقات أخري على نحو أخص مما ذكر، ومنها: فهم مادق، أو فهم اقتضى جهدا عقليا يبذل [11] ، ولحركة حرف القاف من لفظة " فقه" أثر في تغير المعنى: ففقه بكسر القاف إذا فهم، وبالفتح إذا سبق غيره للفهم، وبالضم إذا صار الفقه له سجية [12] ، أى صار فقيها [13] .

وقد استعمل الخطاب القرآني لفظة الفقه بمعنى الفهم في مواطن، منها: قوله تعالى حكاية عن قوم شعيب: " قالوا ياشعيب ما نفقه كثيرا مما تقول" (هود /من الآية 91)، وقوله تعالى: "وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم" (الإسراء/ من الآية 44).

ويطلق الفقه كذلك على العلم والإدراك والفطنة، قال ابن فارس: "يدل على إدراك الشيء والعلم به... وكل علم بشيء فهو فقه" [14] ، وبهذا المعنى ورد الفقه في قوله صلى الله عليه وسلم: "فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" [15] أى حامل علم إلى من هو أكثر منه فهما.

فنخلص إلى أن أصل الدلالة اللغوية للفظة الفقه مطلق الفهم، ثم استعمل في فهم دقائق

الأمور مما يتطلب جهدا يبذل، وفي فهم خصوص غرض المتكلم من كلامه، وفي العلم بالشيء، قبل أن يستعمل عرفا في مدلول آخر، كما سنري.

أما من حيث الاصطلاح:

فقد غلب استعمال مصطلح "الفقه" على العلم بالدين لشرفه ولعلو منزلته، قال الرازى: " خص به علم الشريعة، والعالم به فقيه"[16] يشهد لهذا قوله صلى الله عليه وسلم: " خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا"[17] ، بمعنى إذا صاروا علماء في الدين، ودعاؤه صلى الله عليه وسلم لابن عباس في قوله: " اللهم فقهه في الدين"[18] .

غير أن مصطلح الفقه في رحلته الزمانية تعرض مدلوله في الاستعمال للتخصيص بعد التعميم، فقد لاحظ الغزالي الفرق بين مدلول الفقه في الاستعمال القرآني وعند السلف وبين مدلوله عند المتأخرين، ففي العصر الأول كان الفقه يطلق على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف من الله على القلب، مستدلا بقول الله تعالى: " ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون" (التوبة من الآية 122)، فما يحصل به الإنذار والتخويف هو الفقه بهذا المعنى الواسع لا بمعناه الفرعي الضيق اللاحق[19] .

وهذا المعنى الواسع للفقه يؤكده أبو حنيفة النعمان في تعريفه للفقه حين قال: " معرفة النفس مالها وما عليها"[20] ، وهو ما يشمل العلم بالشريعة كلها علما وعملا وقيما.

غير مصطلح الفقه في عرف المتأخرين نحى منحى التخصيص لعموم معناه السابق، حيث أصبح الفقه يطلق على خصوص العلم بالأحكام الشرعية الجزئية المرتبطة بأفعال المكلفين التي يتم استنباطها اجتهادا، وهو ما قصده السبكيان بقولهما: " فالفقه موقوف على الاجتهاد"[21] ، ولذلك جاء في تعريف الجويني: " الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد"[22] ، وعزز هذا المعنى الاصطلاحي الآمدى بقوله: "العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال"[23] ، فصار معنى الفقه مقيدا بقيود جمعها البيضاوى في قوله: " العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"[24] ، فخرج بهذه القيود تباعا العلم بالذوات، والعلم بالأحكام غير الشرعية من لغوية وعقلية وعادية، والعلم بالأحكام الشرعية العلمية، وعلم الله، وعلم الأنبياء والملائكة مما لا يكتسب، كما خرج ما اكتسب من الأحكام الشرعية من الأدلة الإجمالية، كاعتقاد المقلد .[25]

ثانيها: التنزيل:

من حيث اللغة:

يرجع التنزيل لغة إلى معنى إحلال الشيء محله وإقامته مقامه، ونزل الشيء أنزله: رتبه ووضعه منزله، ونزل القوم إذا أحلهم المنازل، والنازلة: المصيبة الشديدة، والتنزيل ظهور القرآن بحسب الاحتياج بواسطة جبريل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: " تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم" (الأحقاف/ الآية 2).

والتنزيل كذلك ترتيب الشيء ووضعه منزله، والفرق بين الإنزال والتنزيل أن الإنزال يستعمل في الدفعة، والتنزيل يستعمل في التدريج[26] .

والتدريج خاصية من خصائص إيقاع الحكم الشرعي على المحل، بل هي السمة المميزة للشريعة إجمالا، لما فيها من اقتضاء مراعاة مستويات الاستطاعة العامة والخاصة في تنزيل أحكام الشريعة تحقيقا لمقاصد الشارع.

ومن حيث الاصطلاح:

لقد جري استعمال مصطلح "التنزيل" على لسان أهل العلم قديما وحديثا بالمعنى المراد في البحث: وهو إيقاع الأحكام الشرعية على محالها وفق مراد الله بشرعه من خلقه، فقد قال ابن القيم: " والفقه تنزيل المشروع على الواقع "[27] ، وعبر عنه الشاطبي على نحو أدق بقوله: " الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين"[28] ، ثم عبر عنه الشاطبي وهو يتحدث عن اجتهاد تحقيق المناط بصيغة الفعل بقوله: " ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن"[29] .

ويتردد مصطلح التنزيل كذلك على لسان المعاصرين، حيث نجد عبد المجيد النجار يعبر عنه بقوله: " ونعني بالتنزيل صيرورة الحقيقة الدينية التي وقع تمثلها في مرحلة الفهم إلى نمط عملي تجرى عليه حياة الإنسان في الواقع"[30] ، ويرادف التنزيل بمصطلح التطبيق، فيقول: " وأما التطبيق فهو الإجراء العملي لما تم تحصيله بالفهم من الأحكام الشرعية على واقع الأفعال"[31] .

ويبدو أن مصطلح التنزيل أكثر غناء وأصالة من مصطلح التطبيق[32] ، إذ يشارك التنزيل التطبيق في معاني الإحلال والإقامة على وجه التغطية والتغشية[33] ، ثم يتجاوزه إلى معاني وحكم التدرج الراعية لمقاصد الشرع والمكلفين.

ويجرى مجري التطبيق في الاستعمال ألفاظ أخري، منها الإجراء، كما نجد عند القرافي في قوله: " إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين"، ومنها الإيقاع، كما في قول الشاطبي: " الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها"، ومنها الإعمال، كقول ابن عرفة في تعريف قاعدة مراعاة الخلاف: "إعمال دليل المخالف في لازم مدلوله الذى أعمل في نقيضه دليل آخر"[34] .

ثالثها: فقه التنزيل:

من أبرز من أبان بوضوح عن معنى فقه التنزيل ابن القيم حين تحدث عن أهمية هذا الفقه في معارف المفتي فقال: ""ولا يتمكن المفتيولا الحاكم من الفتوي والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع"[35] .

فقد جمع ابن القيم في النوعين من الفهم بين القدرة على استيعاب تفاصيل الواقعمحل الحكم بمختلف الوسائل المفضية لذلك، مع ربطها بسياق هذا الواقع العام، وبين إدراك ما تقرر شرعا في حق هذا الواقع بالاقتضاء الأصلي ليتم تنزيل المقرر الشرعي من مقتضاه الأصلي إلى مقتضاه التبعي بحسب قيود المحل وخصوصياته وملابساته بما يحقق المقصد الشرعي حالا ومآلا.

وعليه فإن المقصود بمركب " فقه التنزيل" إذا ما استصحبنا ما سبق من معاني جزئيه: " فقه" و " تنزيل" هو فهم التفاصيل الدقيقة وفق الخطوات المنهجية المقررة لتعيين المحل الذى يتنزل عليه الحكم وفق مقاصد الشارع.

وفقه التنزيل بهذا المعنى يتوقف على ثلاث مراحل أصلية:

1) مرحلة التصوير: وتقوم على بذل الجهد فيتحصيل صورة ذهنية حقيقية لمحل الحكم، بناء على قاعدة: الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وتعد هذه المرحلة المقدمة الشرطية اللازمة في استيعاب النازلة عموديا وأفقيا قبل استدعاء الحكم، وتلتمس بوسائل متعددة

منها: السؤال والخبرة ومعايشة الأحوالومشاورة أهل الاختصاص واستقصاء الدراسات السابقة، وغيرها.

2) مرحلة التكييف: ويسميها آخرون مرحلة التنقيح[36]وهي النظر في المقتضى الشرعي الأصلي للواقعة محل الحكم، أو تصنيف النازلة تحت ما يناسبها من النظر الفقهي، وهو ما يقتضي الإحاطة بالشريعة أصولا وفروعا مع الملكة الفقهية.

3) مرحلة التنزيل: وهي نهاية هذا الفقه ومصبهوهو إنزال الحكم بمقتضاه التبعي على محله المحقق على الوجه الذى يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة حالا ومآلا، وهي مرحلة دقيقة في رعي تفاصيل المناط المعين عند التنزيل، فقد يكون التنزيل عاما أو خاصا أو أخص وذلك بحسب نوع المناط.

ومن المصطلحات المرتبطة بمصطلح فقه التنزيل، فقه النوازل وفقه الموازنات وفقه الأولويات، وفقه الواقع[37]، ويذكره بعض الأصوليين[38] في شروط الفتوي تحت مسمى معرفة أحوال الناس، ويسميه الشاطبي اجتهاد تحقيق المناط[39]، ويندرج[40] ذلك كله تحت مسمى الاجتهاد التنزيلي[41].

المبحث الثاني: فقه التنزيل تأصيلا

يمكن التماس أصالة فقه التنزيل من مسلكين اثنين، أحدهما كلي والثاني جزئي.

المسلك الكلي في التأصيل

ترجع أصالة فقه التنزيل إلى أصل بعثة الأنبياء والرسل عليهم السلام الذين اختارهم الله واصطفاهم من خير خلقه وهيأهم ليتولوا تبليغ وتنزيل ما نزل إليهم في واقعهم، لقول الله تعالى: " رسلا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل " (النساء/ من الآية 165)، وبيان البشارة والإنذار الذى تقوم به الحجة إنما يصوغه الأنبياء عليهم السلام بناء على أحوال المخاطبين وخصوصيات زمانهم ومكانهم وحسب إمكانهم، وإلا تعذر إقامة الحجة على الناس، وهذا هو مقتضى التنزيل.

وخاطب الحق سبحانه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بتنزيل مقتضى رسالته فقال: " وأنزلنا إليک الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم" (النحل /من الآية 4)، فكان البيان النبوى للناس مؤسسا على قواعد التنزيل، من كونه واضحا في لغته بينا في مقصوده ملبيا لحاجات المخاطبين، ومجيبا عن أسئلتهم الظاهرة والمضمرة، ومقوما لأحوالهم وتصرفاتهم، حتى تجاوب الناس معه وتفاعلوا وفاقا وخلافا.

والأصل الشرعي الثاني لفقه التنزيل يرجع إلى ما تقرر في الشريعة من كون الاجتهاد أصلا شرعيا مكينا تتولى بمقتضاه النخبة العالمة العاملة الواعية في الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مهمة الإنابة عن خاتم المرسلين في البيان للناس ما نزل إليهم، لقوله صلى الله عليه وسلم: " إن العلماء ورثة الأنبياء، و إن الأنبياء لم يورِّثوا ديناراً ولا درهم وإنما ورثوا العلم"[42]، إذ المجتهدون هم من يتولى توقيع الشريعة في كل زمان ومكان على أفعال المكلفين بحسب نظرهم، ويتولون الإجابة العلمية الشرعية عما يحزب الناس من أسئلة وإشكالات، ولذلک جاءت الإحالة على الاجتهاد في بيان تفاصيل الشريعة المرتبطة بالزمان والمكان والأعيان، فقال تعالى: " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" (النحل الآية 43، والأنبياء الآية7)، وقوله سبحانه: "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم" (النساء من الآية83).

والاجتهاد نوعان منه ما يرتبط بالنص استنباطا، ومنه ما يتعلق بمحل النص تنزيلا، وهذا الذيذهب إليه الشاطبي في تمييزه بين اجتهاد الاستنباط الذى قد ينقطع واجتهاد تحقيق المناط الذى لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف[43].

والمستند الشرعي الثالث يعود إلى بنية الخطاب القرآني نفسه الذى تقررت فيه الأحكام على العموم والإطلاق حسب المناط العام، لكن تلك الأحكام عند تنزيلها على المكلفين لتحقيق مقصد الامتثال ألزمنا الخطاب القرآني نفسه أن نراعي الاقتضاءات التبعية من الوسع الإنساني، مصداقا لقول الله تعالى: " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " (البقرة من الآية 285)، وقوله سبحانه: " فاتقوا الله ما استطعتم "(التغابن من الآية 16)،وكل القيود والتوابع التي تضمنمصلحة المكلف جلبا أو مفسدته دفعا، إن في الحال أو في المآل وهذا هو مقتضى فقه التنزيل.

المسلك الجزئي في التأصيل:

نقصد بالتأصيل الجزئي إيراد نماذج من الشواهد والوقائع العملية تشهد لفقه التنزيل النبوى، منها:

- قول عائشة رضي الله عنها: "إن كان رسول الله ليدع العمل وهو يحب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم"[44] وهذا من مراعاته صلى الله عليه وسلم لأحوال الناس وخصوصيات واقعهم، ومن جملة تلك الأعمال المتروكة: صلاة التراويح،وترك التطويل في الصلاة لنفي المشقة والفتنة، وترك الأمر بالسواك، وترك إيجاب الوضوء لكل صلاة، وغيرها كثير مما يشهد للتمييز النبوى بين الاقتضاء الأصلي للأحكام تأصيلا وتشريعا، واقتضائها التبعي تنزيلا.

-قوله صلى الله عليه وسلم لمعاد بن جبل وأبي موسى"يسرا ولا تعسرا بشرا ولا تنفرا"[45] وهي وصية نبوية في مراعاة مقتضيات التنزيل من مراعاة الأحوال والمآلات في بيئة اليمن التي سيردان عليها.

- إقرار ه صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل على منهج الاجتهاد الذى سيعتمده في معالجة نوازل القضاء باليمن[46] .

-الإجابة النبوية المختلفة عن سؤال واحد من متعدد في موضوع أفضل الأعمال؟ وأفضل الناس، بحيث لو اجتمعت لاقتضت التعارض كما ذهب الشاطبي[47]، فقد طلبت منه صلى الله عليه وسلم الوصية فأجاب سائلا بقوله: "اتق الله حيثما كنت.."[48]، وقال لآخر في ذات الموضوع: "لاتغضب" [49] وكررها، وقال لثالث: "تعبد الله لاتشرك به شيئا وتقيم الصلاة المكتوبة..."[50] ، وقال لرابع: " لايزال لسانك رطبا من ذكر الله"[51] ، وقال لخامس: "قل آمنت بالله، فاستقم"[52] ، وقال لسادس: "أملك عليك لسانك، وليسعك بيتك، وابك على خطيئتك"[52]، وهكذا تنوعت أجوبته عليه الصلاة والسلام في السؤال الواحد مراعاة لمقتضى خصوصيات المناط في كل فرد.

ومن القضايا الفقهية التي كانت موضوع الاجتهاد التنزيلي زمن الصحابة:

1) سهم المؤلفة قلوبهم: فلئن ثبت سهمهم بالقرآن وأعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم سهمهم وأبو بكر زمن خلافته، فلأن القصد كان تأليف قلوب القوم ودعوتهم للإسلام وكف أذاهم عن المسلمين في زمن قل فيه المسلمون، ومنهم عيينة بن حصين والأقرع بن حابس، ولذلك اجتهد عمر في المسألة فرأي أن العلة التي من أجلها شرع الحكم ارتفعت في زمن خلافته فلزم ارتفاع الحكم، فقال للصحابيين: " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهداكما لا يرعى الله إن رعيتما "، فلو لم يراع رضي الله عنه خصوصيات زمانه ومقتضيات المصلحة فيه لما قضى بتغيير الحكم.

2) الأراضي المفتوحة: الأصل في هذه المسألة أن تقسم الأراضي المفتوحة بين الفاتحين

لقول الله تعالى: " واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتمى والمساكين وابن السبيل" (الأنفال الآية 41) ، والسنة الفعلية جرت على التقسيم، حيث قسم الرسول صلى الله عليه وسلم أرض خيبر بين الفاتحين[53] ، فلما فتحت أراضي العراق والشام طلب الفاتحون اطراد أصل التقسيم للأرض بين الفاتحين، غير أن عمر اجتهد في المسألة واستشار فيها الصحابة مستحضرين مآلات هذه القضية، وموازنين بين المصلحة العاجلة المحدودة وبين المصلحة الآجلة المفتوحة، فتقرر إبقاء الأراضي بيد أصحابها بخراج معلوم كل عام[54] ، فأضاف سيدنا عمر بهذا الاجتهاد موردا حيويا مهما لبيت المال وفر به الضمان الاجتماعي للفقراء والعجزة وعموم المحتاجين.

3) طلاق الفرار: الأصل في الطلاق أن يقطع الصلة بين الزوجين، فلا توارث بينهما، لكن الخليفة عمر وبعده عثمان اجتهدا وفق مقتضيات الزمان والمكان حيث أصبح الطلاق في المرض ذريعة لحرمان الزوجة من ميراثها، فقضايا بتوريث زوجة من طلقها في مرض الموت، وقد حكم الخليفة عثمان رضي الله عنه بذلك في حق زوجة عبد الرحمن بن عوف[55] .

4) الطلاق الثلاث: فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: " كان الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فراعى عمر رضي الله عنه مقتضيات الواقع فقال: " إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم"[56] .

المبحث الثالث: فقه التنزيل تقعيدا

إن من تمام عناية أهل العلم بفقه التنزيل، وحسن حياطتهم لوظيفته، وكمال رعايتهم لنتائجه ومقاصده تأمين بنيان هذا الفقه بجملة قواعد رصينة من أن يبلغ مقصوده، ويحقق نتائجه المرجوة، نذكر من أهم هذه القواعد المرعية في فقه التنزيل:

1) التمييز بين الأصلي والتبعي في فهم مقتضى النص الشرعي المطلوب:

إن مما يعين على حسن استثمار الأحكام الشرعية من دوالها التماسها من مسالك اقتضاء هذه الأدلة لتلك الأحكام، وقد تقرر أنها على اقتضائين:

أ) اقتضاء أصلي: وهو تقرير الحكم على المناط العام على الإطلاق والكلية مجردا عن التوابع والحالات الخصوصية، وتجرى هذه الأحكام بهذا المقتضى في المكلفين مجري العموم في الأفراد، فيكون كل حكم شرعي كليا عاما يندرج فيه كل أفراد الأشخاص والأفعال والأحداث، دون تخصيصه ببعض من ذلك دون بعض إلا إذا دل الدليل على التخصيص، قال الشاطبي في تقرير هذا الاقتضاء: " الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر"[57] ، وهذا ما يؤسس للمبدأ العقدى في خلود الشريعة وثباتها وعمومها للإنسان والزمان والمكان.

ب) اقتضاء تبعي: وهو تقرير الأحكام على مناط الأعيان، وذلك باعتبار التوابع والإضافات ورعيالعوائد والخصوصيات[58] ، لأن " الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين"[59] ، ومعرفة المناط المعين لتنزيل الحكم الشرعي الذى يلائمه، مسألة اجتهادية متجددة ومستمرة في الزمن، لأن " كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها"[60] ، كما أن " لكل خاص خصوصية تليق به لا تليق بغيره ولو في نفس التعيين"[61] .

ومن الشواهد التطبيقية لثنائية الأصلي والتبعي ماروا

يزيد بن هارون عن أبي مالك الأشجعي عن سعد بن عبيدة قال: "جاء رجل إلى ابن عباس فقال: ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا، إلا النار. قال فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا؟ كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة؟ قال: إني لأحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل رجلاً مؤمناً. قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك. "[62] .

ومحل الشاهد عندنا في هذه القصة أن ابن عباس رضي الله عنهما أدرك بثاقب بصيرته خصوصية عارض الغضب على المستفتي الذى ينم عن النية الجرمية في القتل المحرم، وهو ما يقتضي استدعاء حكم آخر مناسب لخصوصية النازلة وإن خالف حكم الأصل، وذلك مراعاة للاقتضاء التبعي لدليل التوبة بدلاً من الاقتضاء الأصلي لحكم التوبة النصوح.

لذلك كله اقتضت عملية التنزيل توجيه الحكم ومدلول الشاهد بما يحقق المقصد الشرعي، وذلك من خلال النظر إلى الحكم الشرعي وفق ثنائية الأصلي والتبعي جمعا بين الحكم الشرعي في مناطه المجرد وبين صور المناطات المتجددة في الواقع المتحرك.

2) التمييز في التنزيل بين مراتب المناط:

اقتضى القول بتحقيق المناط مسلكا منهجيا لتنزيل الأحكام الشرعية عند الأصوليين وعلى رأسهم الشاطبي تفكيك مسمى المناط إلى أنواع ومراتب، نوردها تباعا على النحو الآتي:

أ- المناط العام في الأنواع،

ومقتضاه " تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما فإذا نظر المجتهد في الأوامر والنواهي الندبية والأمور الإباحية ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة أوقع عليهم أحكام تلك النصوص كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر"[63]، كما هو مجمل أحكام الشريعة الأصلية أمرا ونهيا منوطة بأنواع الفعل لا بأعيانها، فتحقق شرط العدالة في الشهود، والوصية للفقراء، وجزاء المثل مثل كون الكبش مثل الضبع والعنز مثل الغزال والبلوغ في الغلام والجارية كلها مناطات عامة في الأنواع[64] .

ب) المناط الخاص في الأفراد

عرف الشاطبي المناط الخاص بقوله: " نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوي والحظوظ العاجلة حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره"[65] ، وله وجه آخر من جانب المكلفين وهو أن يوكل أمر تحقيق المناط إلى المكلف ذاته، بناء على أن الكل فقيه نفسه فيما يعرض لشخصه، ومثاله أن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا إن كانت قليلة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت في صلاته زيادة، فلا بد من النظر فيها حتى يرد على إلى أحد القسمين... وكذلك في سائر تكليفاته[66] .

ج) المناط الأخص:

فتحقيق المناط الأخص في نظر الشاطبي يختص بوجه خاص للتكليفات غير المنحتمة، "وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال وشخص دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد"[67] . فقد يكون تنزيل الحكم على شخص ما محققاً لمقصد الشارع، في حين يعود في تنزيله على شخص آخر بالنقض على مقصد الشارع لاختلاف خصوصيات الشخص وأحواله وظروفه، فإذا كان مقصد الشارع

إلزام المكلف بالوسط في سلوكه، لإفراطه أو تفريطه، فإن سنَنَ التشريع اعتماد "طرف التشديد حيث يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين، وطرف التخفيف يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد"[68].

فالأشخاصالمكلفونلايستوونقوةوضعفاوغنيوفقراوأ مناوخوفا، لذلك تعينتمراعاة خصوصيةمثلهذهالأو صافيكلشخص،فليسالحكمللقويمثلالضعيف،ولال لغنيمثلالفقير، ولاللأمنمثلالخائف، ولامنكانفيحالال سعةكمنكانفيحالالاضطرارأوالحاجة، وبناءعليذلك فعليفقيه التنزيلأن يدركاختلافالناسوتنوعمشاربه ومذاهبهم، تماما كما كان يفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع مستفتيه، فقد اختلفت أجوبته صلى الله عليه وسلم عن السؤال الواحد مراعاة منه للفروق الفردية للسائلين، وهكذا تنوعت أجوبته عليه الصلاة والسلام في السؤال الواحد مراعاة لمقتضى خصوصيات المناط في كل فرد.

أما المجتهد القادر على تحقيق هذا النوع من المناط فله وصف خاص عند الشاطبي، حيث قال: "وصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذى رُزِق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف"[69].

3) تنزيل الأحكام على مقتضى العرف

مما يساعد في تشخيص المناط محل الحكم وفي تحقيق المقصد الشرعي من تنزيل الحكم مراعاة أعراف الناس في الواقع العيني مناط الحكم، وإلا فإن "استمرار الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة"[70].

فقد تنبه النبي عليه الصلاة والسلام حين انتقل من مكة إلى المدينة إلى تغير الأعراف الاجتماعية بين البلدتين، فراعى ما كان عليه الأنصار من حب الغناء وثقافة اللهو، فقال لعائشة :ياعائشة ماكان معهم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو[71]، وفي رواية:ياعائشة هل غنيتم عليها، أولا تغنون عليها؟ إن هذا الحي من الأنصار يحبون الغناء[72] .

ومن صور مراعاة العرف في إصدار الحكم الشرعي عند علماء السلف ما روى عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أنه كان يقضي، وهو أمير في المدينة، بشاهد واحد ويمين، وقد قضى بذلك النبي صلى الله عليه وسلم[73]، ومن بعده الخلفاء الراشدون[74]، وكذلك وجد عمر بن عبد العزيز العمل عليه في المدينة فسار عليه وعمل به، لكنه لما انتقل إلى الشام وصار خليفة وجد أهل الشام على خلاف أهل المدينة فراعى اختلاف أعراف الناس وعوائدهم وأحوالهم فلم يقبل إلا شاهدين[75]. فمجتمع المدينة عرف بالصلاح ووراثة أحوال النبوة والخلافة الراشدة، أما مجتمع الشام فقد اختلطت فيه أحوال الناس وبسطت لهم الدنيا وخالطوا الأمم الأخري فرق فيهم الوازع الديني فلم يصلحهم إلا ذاك.

ويؤكد الإمام القرافي مركزية العرف في تحديد الحكم المحقق للمقصد الشرعي فيقول: "فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تجبره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتابك فهذا هو الحق الواضح،

والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[76] .

ومن الأعراف التي ينبغي أن تراعى معهود الناس في التخاطب واستعمال الألفاظ في التعبير عن مقاصدهم، قال ابن الصلاح: " لا يجوز له أن يفتي في الأيمان والأقارير ونحو ذلك مما يتعلق بالألفاظ إلا إذا كان من أهل بلد اللافظ بها، أو متنزلا منزلتهم في الخبرة بمرادهم من ألفاظهم وتعارفهم فيها، لأنه إذا لم يكن كذلك كثر خطؤه عليهم في ذلك، كما شهدت به التجربة"[77]

فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو لفساد الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير،ودفع الضرر والفساد[78] .

4) التمييز بين الوسائل والمقاصد:

من شأن التمييز بين الوسيلة ومقصدها أن يعين على اختيار الحكم الملائم للنازلة، خصوصا وأن الوسيلة غير مستقلة عن مقصدها، وإنما هي تابعة له في الحكم ودونه في الرتبة، لذلك لزم التمييز بين وسيلة إلى ما هو مقصود في نفسه، كتعريف التوحيد، وصفات الإله، وما هو وسيلة إلى وسيلة كتعليم أحكام الشرع؛ فإنه وسيلة إلى العلم بالأحكام التي هي وسيلة إلى إقامة الطاعات، التي هي وسائل إلى المثوبة والرضوان، وكلاهما من أفضل المقاصد .[79]

والتمييز بين الوسيلة والمقصد قضية اعتبارية، فقد يعد الشيء وسيلة باعتبار ومقصدا باعتبار آخر، قال الشاطبي: "والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها"[80]،كالحفاظ على المال فهو وسيلة إلى الحفاظ على الكليات الأخري، وهو مقصد يتوسل إليه بالعمل والاستثمار بشتى الطرق المشروعة.

وقد صنف القرافي أحكام الشريعة إلى وسائل ومقاصد، فقال:" الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل، وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني: وسائل، وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد"[81] .

إن اعتبار الوسيلة مشروط بعدم عودها على المقصد بالإبطال، وبطلان الوسيلة لا يلزم منه بطلان المقصد، فالمصلي إذا لم يجد ساتراً صلى على حالته، وسقط عنه ستر العورة؛ "وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اعتبارها"[82] .

فكثيرا ما نص القرآن الكريم على مقاصد ثابتة مطلوبة وأحال على الاجتهاد في موضوع التماس الوسائل المحققة لتلك المقاصد، فقد نص على وجوب معاشرة الزوجة بالمعروف مقصدا ثابتا، وترك التنصيص على وسائل بعينها لتحقيق ذلك المقصد لتلتمس اجتهادا في كل زمان ومكان وحسب الإمكان، فقال سبحانه: " وعاشروهن بالمعروف "(النساء من الآية 19)، وقال سبحانه في بيان مقصد الإحسان للوالدين: "وبالولدين إحسانا "(الإسراء من الآية 23)، وقال عز من قائل: " ووصينا الإنسان بوالديه حسنا " (العنكبوت من الآية 7)، وترك للناس التماس أي وسيلة خادمة للمقصد غير منافية له مما يتعدد ويتنوع بحسب الأزمان والأحوال، وهكذا.

ولعل المفتي والقاضي والإمام وغيرهم من أهل التنزيل أولى الناس بفقه التمييز بين الوسائل التي يعتريها التغير والتنوع وبين المقاصد التي تتميز بالثبات والمعيارية، ليتمكن هؤلاء من صناعة فقه مناسب

على الوجه الصحيح فيما يعرض عليهم.

5) الموازنة بين المصالح والمفاسد:

إذا تقرر إجماعا أن الشريعة إنما جاءت لمصلحة العباد في العاجل والآجل معا، فإن تحقيق مناط حكم الفتوي والتماس مقصده إنما ينحصر في المحل في تلمس جانب المصلحة لجلبها والمفسدة لدفعها، على أن تتم الموازنة بينهما على قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، كما يوازن بين المصالح لوحدها والمفاسد لوحدها عند تعددها فترتب عند التزاحم، وترجح عند التعارض.

ومن تطبيقات منهج الموازنة في فقه عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لمّا تولى الملك أنه " أجّل تطبيق بعض أحكام الشريعة فلمّا استعجله ابنه في ذلك أجابه بقوله : أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعونه جملة ويكون من ذا فتنة"[83] .

ومن تجليات فقه الموازنة عند ابن تيمية أنه حينما مر بقوم من التتار يشربون الخمر فنهاهم صاحبه عن هذا المنكر فأنكر عليه ذلك قائلاً: " إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم"[84] .

6)مراعاة الوسع الإنساني:

من أهم أوجه البحث في تنزيل الأحكام رعي الاستطاعات واعتبار الإمكانات، إذ مدار التكاليف الشرعية على دائرة الوسع الإنساني قوة وضعفا ضيقا واتساعا، مصداقا لقول الله تعالى: " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " (البقرة من الآية 285)، وقوله سبحانه: " فاتقوا الله ما استطعتم " (التغابن من الآية 16)، فالفتوي السديدة تقتضي مراعاة مناط الاستطاعة ومستواها في الزمان والمكان والأعيان ليفتى حسب حال المستفتي من الاستطاعة، فليسالحكمللقويمثلالضعيف، ولاللغنيمثلالفقير، ولالآمنمثلالخائف،ولامنكانفيحال السعة كمنكانفيحالالاضطرارأوالحاجة وهذا سبب من أسباب تغير الأحكام من شخص لآخر ولو توحد المكان والزمان والموضوع.

ولما كانت التكاليف الشرعية منقسمة إلى ما يرتبط بالذمة الفردية وما يتعلق بالذمة الجماعية لزم التحقق من مستوي الوسع الجماعي في الأحكام الجماعية من جهة، ومن مستوي الوسع الفردى إذا كان الأمر يتعلق بذمم الأفراد، فيقرر الحكم عزيمة أو يؤجل عجزا أو يعدل اقتضاءِ أو يخفف رخصة، يشهد لهذا الأصل قوله تعالى: " يا أَيهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ" (الأنفال –65) وذلك في لحظة القوة الجماعية، حتى إذا وقع التغير من القوة إلى الضعف تغير الحكم بمقتضى قوله تعالى: " الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ"(الأنفال –66).

كما تشهد السنة بمراعاة النبي صلى الله عليه وسلم لوسع المستفتي في إفتائه، كما في رواية عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال:"يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ قال: لا، فجاء شيخ فقال: يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ قال:نعم، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمت نظر بعضكم إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه"[85]، فقد تغير الحكم في حادثة واحدة من حال الشباب إلى حال الشيخوخة، تبعا لتغير مستوي القدرة على امتلاك النفس، كما أفتى النبي صلى الله عليه وسلم حسب وسع المستفتي في حديث عمر ان بن حصين قال:"

كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، فقال: صلّ قائما فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب"[86].

فتنزيل الحكم على هذا الأساس المنهجي في تحقيق المناط يمكن فقيه التنزيل من الدقة في تحديد محل الحكم من أجل أن ينتقي له ما يناسبه من الأحكام المحققة للمقصد الشرعي جلبا للمصلحة أو دفعا للمفسدة أو هما معا.

7) مراعاة المآل:

يراد بالمآلات صرف الأفعال من أحكامها الأصلية إلى أحكام أخري، تلافياً لما ينتج عن الأولى من مآلات فاسدة، وتوجيهها إلى مآلات الصلاح، وهذا ما ينبغي اعتماده واستحضاره في صناعة الفتوي.

فالتحقيق في مآلات تطبيق الحكم على موضوع الفتوي يرتبط بما يؤول إليه هذا الموضوع من نتائج وثمرات، بغض النظر عن مقصد المستفتي، وبحسب النتيجة يحمد الفعل أو يذم، ومن ثم يجْرَي عليه حكمُ المشروعية من عدمها، قال الشاطبي: " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً"[87] .

فلا يكفي في تنزيل الحكم على سبيل الفتوي مراعاة الحال وخصوصيات المحل، وإنما يلزم استشراف مستقبل ذلكم التنزيل وما يؤول إليه في صورته المشخصة، ذلك أن الوقائع في صورها الوجودية ليست بالضرورة متناثرة ومفصولة عن مثيلاتها، بل لا تخلو من روابط قائمة أو محتملة بمثيلاتها حالا أو مآلا، خصوصا في واقعنا المعاصر الذى تتشابك فيه المصالح وتتزاحم إلى حد التعارض، وتختلط بالمفاسد إلى حد الاشتباه والافتتان.

وبناء على ذلك يشترط في تحقيق مناط الفتوي التحقق من عدم إفضاء تنزيل الحكم في صورته المشخصة إلى مفسدة مستقبلا ليتقرر الحكم أو يؤجل تطبيقه أو يعدل أو يقيد حسب ما يحقق المقصد الشرعي، فبدون تقدير العواقب في التنزيل يصبح هذا الأخير آليا مفوتا للمقصد الشرعي، ومنشئا للعقلية النفعية البرغماتية والسلوك الأناني المذمومين في الشريعة نصا ومقصدا.

لذلكنجد عمر عبيد حسنة يحذر من الغفلة عن هذا الفقه المآلي في تنزيل الأحكام، فيقول: "الخطورة كل الخطورة تكمن في غياب الفقه المستقبلي، فقه التداعيات والعواقب المترتبة على التنـزيل"[88] .

ومن الشواهد التطبيقية لهذه القاعدة جملة الأحكام المبنية على قاعدة الذرائع فتحا أو سدا، وذلك كتحريم سب الأصنام المعبودة من دون الله درءا لمآل فاسد وهو سب الذات الإلهية في قوله تعالى: " ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم "[89] ، وكامتناع النبي صلى الله عليه عن نقض الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم اتقاء لمآل الفتنة والإنكار العام، حيث قال صلى الله عليه وسلم لأمنا عائشة رضي الله عنها: " لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لهدمت الكعبة فألزمتها بالأرض وجعلت لها بابين: بابا شرقيا، وبابا غربيا، وزدت فيها ستة أذرع من الحجر، فإن قريشا اقتصرتها حيث بنت الكعبة"[90] .

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما ذهب إليه الخليفة عمر رضي الله عنه من الامتناع عن تقسيم الأرض المغنومة مراعاة للمصلحة المآلية لأجيال المسلمين، وذلك حسب ما اقترح عليه الصحابي معاذ بن جبل رضي الله عنه[91] .

وفي ختام هذا العمل أرجو أن أكون قد وفقت في بيان معالم فقه التنزيل تعريفا وتأصيلا وتقعيدا راجيا من المولى سبحانه أن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

1 - جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس – المغرب.
2 - أبو داود في السنن في كتاب العلم باب الحث على طلب العلم، رقم 3643، والترمذي في السنن، باب فضل الفقه على العبادة، رقم 2682.
3 - النووي، يحيى بن شرف، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي بعناية بسام عبد الوهاب الجابي، دمشق: دار الفكر، ط1/ 1988، ص13.
4 - الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3/2003م، 4/178.
5 - الشاطبي، أبو إسحاق، المصدر السابق 4/179.
6 - النووي، يحيى بن شرف، المصدر السابق ص14.
7 - النووي، المصدر السابق ص15.
8 - الشاطبي، أبو إسحاق، المصدر السابق 4/188.
9 - ياسين عبد السلام، نظرات في الفقه والتاريخ، المحمدية: مطبعة فضالة، ط1/1989م، ص72.
10 - النووي، المصدر السابق ص15.
11 - ينظر ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، دون رقم ط./1992م، مادة " فقه" ص522، والفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة2/2007م، حرف ف، ص1258.
12 - ينظر الفيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير، تحقيق يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية، طبعة1/1996م، مادة (ف ق ه) ص248.
13 - ينظر الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، بيروت: طبعة 2001م، مادة (ف ق ة) ص242.
14 - ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1976م، 4/442.
15 - أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، رقم 3660، والترمذي في سننه، أبواب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم 2656، وقال: "حديث حسن"، وغيرهما.
16 - الرازي، المصدر السابق.
17 - البخاري في الجامع الصحيح، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى" وقوله تعالى: "واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام"، رقم 3493، ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب الفضائل، باب من فضائل يوسف عليه السلام، رقم 2378.
18 - البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم 143.
19 - ينظر الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تخريج زين الدين العراقي، تقديم وتعليق محمد عبد القادر عطا، مصر: دار التقوى للتراث، طبعة1/2000م، 1/79.
20 - البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه عبد الله محمود، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة1/1997م، 1/11.
21 - السبكيان، علي وتاج الدين، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة1/1984م، 1/24.
22 - شرح ورقات إمام الحرمين، لجلال الدين المحلي، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، طبعة1/1996م، ص35.
23 - الآمدي سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة5/2005م، 1/8
24 - البيضاوي، ناصر الدين، منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، القاهرة: المطبعة المحمودية، دون ت ولا رقم طبعة، ص2.
25 - ينظر السبكيان، المصدر السابق 1/33 فما بعدها.
26 - ينظر الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي وآخرين، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م، 30/479، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1074، والجرجاني، علي الشريف، التعريفات، اعتنى به مصطفى أبو يعقوب، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، طبعة 2006م، ص43.
27 - ابن القيم، زاد المعاد في هدى خير العباد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت:

دار الكتب العلمية، طبعة2/2002م، 5/203
28 - الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة1/2001م، 3/58
29 - الشاطبي، المصدر السابق 4/67.
30 - النجار عبد المجيد، فقه التدين فهما وتنزيلا،الزيتونة للنشر والتوزيع، طبعة 2/1995م، ص127.
31 - النجار عبد المجيد، فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي، مجلة الموافقات، العدد1، السنة1992م، ص247.
32 - ينظر مميزات مصطلح التنزيل عن مصطلح التطبيق في عبد الحليم أيت امجوض، فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته من خلال نوازل من تراث المالكية ونماذج من القضايا المعاصرة، أبو ظبي: دار الفقيه للنشر والتوزيع، طبعة1/2014م، ص63 فما بعدها.
33 - ينظر الفيروز آبادى، المصدر السابق، ص916.
34 - الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت: طبعة دار الغرب الإسلامي، 1981م، 6/378.
35 - ابن القيم، المصدر السابق
36 - ينظر عبد الحليم أيت امجوض، المرجع السابق ص84.
37 - صدر في الموضوع كتاب فقه الواقع: أصول وضوابط للدكتور أحمد بوعود في سلسلة كتاب الأمة القطرية، كما صدر في طبعة أخرى عن دار السلام بالقاهرة، وفقه الواقع دراسة أصولية فقهية لحسين الترتوري، دراسة بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد 34، ص 71، والتأصيل الشرعي لمفهوم فقه الواقع لسعيد بيهي، وهي رسالة الدكتوراه.
38 - ينظر أبو الوفاء، علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ 5/461، 463، وابن القيم، إعلام الموقعين 4/152.
39 - ينظر الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية بيروت، طبعة 2003م، 4/64.
40 - فقد اعتبر أخي وزميلي عبد الحليم أيت امجوض تلك الأفقه وسائل من وسائل الاجتهاد التنزيلي، ينظر عبد الحليم أيت أمجوض، المرجع السابق ص84.
41 - صدر في الموضوع من سلسلة كتاب الأمة كتاب الاجتهاد التنزيلي لبشير مولود جحيش، والاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية لعبد الرزاق وورقية عن دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت.
42 - أبو داود في السنن في كتاب العلم باب الحث على طلب العلم، رقم 3643، والترمذى في السنن، باب فضل الفقه على العبادة، رقم 2682.
43 - ينظر الشاطبي، أبو إسحاق، المصدر السابق، 4/64.
44 - البخاري، كتاب التهجد،باب تحريض النبي -صلى الله عليه و سلم- على صلاة الليل و النوافل من غير إيجاب، رقم: 1128،ومسلم،كتاب صلاة المسافرين و قصرها،باب استحباب صلاة الضحى و أن أقلها ركعتان، و أكملها ثماني ركعات، و أوسطها أربع ركعات أو ست، والحث على المحافظة عليها، برقم: 718.
45 - البخارى في الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، رقم 2873، ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب الأشربة، رقم 1733.
46 - الحديث رواه الإمام أحمد في المسند وأصحاب السنن وغيرهم بألفاظ مختلفة ومتقاربة، ضعفه كثير من المحدثين وصححه آخرون.
47 - ينظر الشاطبي، المصدر السابق 4/71.
48 - الترمذى،كتاب البر والصلة رقم 1910، وأحمد في مسند الأنصار رقم 20392.
49 - البخاري في كتاب الأدب رقم(5651) والترمذى في كتاب البر والصلة باب ما جاء في كثرة الغضب رقم1943
50 - البخاري في الجامع الصحيح،كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة رقم 1310 ومسلم في كتاب الإيمان رقم 15
51 - الترمذى في السنن، كتاب الدعوات باب ماجاء في فضل الذكر رقم الحديث 3297 وابن ماجة في السنن، كتاب الأدب باب فضل الذكر.
52 - مسلم في الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام رقم55، والترمذى في السنن، كتاب الزهد، باب ماجاء في حفظ اللسان رقم 2334.

53 - الترمذى في السنن، كتاب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان رقم 2330.
54 - ينظر ابن العربي، أبو بكر المعافرى، أحكام القرآن 4/67
55 - ينظر الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية تعليق خالد عبد اللطيف، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3/1999م، ص266-265
56 - ينظر فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي نشأته وأدواره التاريخية ومستقبله، بيروت: دار القلم، ط2/1981م، ص121.
57 - مسلم في الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم الحديث 1472.
58 - الشاطبي، المصدر السابق 3/66.
59 - الشاطبي، المصدر السابق 3/78.
60 - الشاطبي، المصدر السابق 3/79.
61 - الشاطبي، المصدر السابق 3/91
62 - الشاطبي، المصدر السابق 3/228.
63 - الشاطبي، المصدر السابق 4/70.
64 - ينظر الشاطبي، المصدر السابق
65 - الشاطبي، المصدر السابق.
66 - ينظر الشاطبي، المصدر السابق 4/67
67 - الشاطبي، المصدر السابق -4/70 71.
68 - الشاطبي المصدر نفسه 4/167.
69 - الشاطبي، المصدر السابق4/98.
70 - القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوي من الأحكام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت)، ص23.
71 - البخارى في الجامع الصحيح، باب النسوة اللائي يهدين المرأة إلى زوجها ودعائهن بالبركة، رقم4567.
72 - ابن حبان في صحيحه رقم 5875.
73 - الدارقطني في السنن، كتاب عمر إلى أبي موسى، كتاب في الأقضية والأحكام، رقم 31.
74 - تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، باب ما جاء في اليمين مع الشاهد، رقم 1343.
75 - ينظر ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، دون رقم ط ولا تاريخها، 9/404.
76 - القرافي، شهاب الدين، أنوار البروق في أنواع الفروق، بيروت: دار الكتب العليمة،177-1/176.
77 - مقدمة الموسوعة الفقهية، مجموعة من العلماء، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1404هـ، -1/61 62
78 - ينظر فخر الدين الزيلعي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ط1، 1313ه. 1/140.
79 - ينظر العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود الشنقيطي، دار المعرف بيروت،1/105.
80 - الشاطبي الموافقات 1/74
81 - العز، المصدر السابق1/74.
82 - الشاطبي، المصدر السابق 2/26.
83 - الشاطبي، المصدر السابق 2/ 148
84 - ابن القيم إعلام الموقعين تحقيق عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، طبعة 2006م، 3/13.
85 - أحمد في المسند من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم 6739.
86 - البخارى كتاب الجمعة باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب، رقم 1117.
87 - الشاطبي، المصدر السابق.
88 - عمر عبيد حسنة، تقديم كتاب: الاجتهاد التنزيلي لبشير بن مولود جحيش، سلسلة كتاب الأمة رقم 93، وزارة أوقاف قطر.
89 - الأنعام من الآية 109.
90 - مسلم في الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها.
91 - سبق ذكر هذا الأثر وتخريجه في مبحث التأصيل.

قائمة المراجع

1. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع
2. الآمدي سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط الشيخ إبراهيم االعجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة5/2005م.
3. أيتامجوض، عبد الحليم ، فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته من خلال نوازل من تراث المالكية ونماذج من القضايا المعاصرة، أبو ظبي: دار الفقيه للنشر والتوزيع، طبعة1/2014م.
4. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح تحقيق مصطفى ديب البغا، ط. 3 دار ابن كثير اليمامة بيروت 1407هـ-1987م.
5. البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى، وضع حواشيه عبد الله محمود، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة1/1997م.
6. البيضاوى، ناصر الدين، منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، القاهرة: المطبعة المحمودية، دون ت ولا رقم طبعة،
7. الترمذى، أبو عيسى محمد، الجامع الصحيح للترمذى، بيروت: دار ابن حزم، 2002م.
8. أبو داود،سليمان بن الأشعثالسجيتاني، سنن أبي داود، مصر: الطبعة2، 1929م.
9. الرازى، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، بيروت: طبعة 2001م.
10. الجرجاني، علي الشريف، التعريفات، اعتنى به مصطفى أبو يعقوب، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، طبعة 2006م.
11. ابن حنبل أحمد، مسنده أحمد، بتحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1999م.
12. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد التميمي صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1993م.
13. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، دون رقم ط ولا تاريخها.
14. حسنة عمر عبيد، تقديم كتاب: الاجتهاد التنزيلي لبشير بن مولود جحيش، سلسلة كتاب الأمة رقم 93، وزارة أوقاف قطر.
15. الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن البغدادى، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، بيروت: دار المعرفة، 1966م.
16. الزبيدى، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازى وآخرين، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م
17. الزيلعي فخر الدين الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ط1، 1313ه.
18. ابن ما جة، محمد بن يزيد القزويني، سنن تبن ماجة، القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع، ط2، 1421ه.
19. الماوردى، أبو الحسن، الأحكام السلطانية تعليق خالد عبد اللطيف، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3/1999م،
20. المحلي جلال الدين شرح ورقات إمام الحرمين، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، طبعة1/1996م.
21. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، دون رقم ط./1992م.
22. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، الجامع الصحيح تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي بيروت بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.
23. الموسوعة الفقهية، مجموعة من العلماء، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1404هـ.
24. ابن القيم، إعلام الموقعين تحقيق عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، طبعة 2006م.
25. النجار عبد المجيد، فقه التدين فهما وتنزيلا،الزيتونة للنشر والتوزيع، طبعة 2/1995م.
26. فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي، مجلة الموافقات، العدد1، السنة1992م،
27. النووى، يحيى بن شرف، آداب الفتوي والمفتي والمستفتي بعناية بسام عبد الوهاب الجابي، دمشق: دار الفكر، ط1/ 1988.
28. ابن العربي، أبو بكر المعافرى،أحكام القرآن.
29. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى،
30. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود الشنقيطي، دار المعرف بيروت.
31. الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تخريج زين الدين العراقي، تقديم وتعليق محمد عبد القادر عطا، مصر: دار التقوي للتراث، طبعة1/2000م.
32. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1976م،
33. فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي نشأته وأدواره التاريخية ومستقبله، بيروت: دار القلم، ط2/1981م،
34. الفيروز آبادى، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة2/2007م،
35. الفيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير، تحقيق يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية، طبعة1/1996م،
36. القرافي، شهاب الدين،أنوار البروق في أنواع الفروق، بيروت: دار الكتب العليمة.
37. القرافي، شهاب الدين،الإحكام في تمييز الفتاوي من الاحكام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت)
38. ابن القيم، زاد المعاد في هدى خير العباد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة2/2002م.
39. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن(بيروت:دار إحياء التراث العربي، ط- 1965م).
40. السبكيان، علي وتاج الدين، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة1/1984م.
41. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية بيروت، طبعة 2003م،
42. أبو الوفاء، علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ.
43. الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت: طبعة دار الغرب الإسلامي، 1981م.
44. ياسين عبد السلام، نظرات في الفقه والتاريخ، المحمدية: مطبعة فضالة، ط1/1989م.

من الفلسفة إلى السّياسة عند حنّه آرندت

ذ.منصف الداودي[1]

ملخص

إنّ قلب الأفلاطونية لايعني الخروج منها، فهو جزء من نفس الإطار. لِهذا كانت التصورات الفلسفية المُناهضة للأفلاطونية جزء منها، وهو حال التيار الحيوى. فإذا كانت الأفلاطونية قد شكّلت التقليد الفلسفي، أى الإطار العام للتفكير الفلسفي، فإنّ مجاوزتها لا تكون بِقلبِها بل بالخروج النهائي منها. وهذا ما فعلته حنّه آرندت باقتراحها التصور السياسي الذى ينظر إلى الوجود والاجتماع الإنساني خارج كلّ تأطير فلسفي؛ أى ينظر إليهما نظرة سياسية، بالمعنى الخاص الذى تسنده آرندت إلى السياسة. فكيف تشكّل إطار التقليد الفلسفي مع أفلاطون؟ وكيف ظلّت التيارات الفلسفية حبيسة هذا الإطار رغم محاولتها تجاوزه؟ وأخيراً ما هي طبيعة التصور السياسي الذى تُقدّمه أرندت في مقابل التصور الفلسفي؟

الكلمات المفاتيح: الأفلاطونية، التقليد الفلسفي، مفهوم العالم، مفهوم الطبيعة، السياسة...

Abstruct :

Reversing Platonism does not mean getting out of it; however it remains a part of the frame. Therefore, the anti-Platonic philosophical ideas were part of it, likewise Vitalism. Surpassing Platonism does not mean reversing it only but leaving it definitively if it has constituted the Western philosophical tradition - the general framework of western thought. As a result, Arendt proposes her political notion thatviews human existence and society regardless of any philosophical reference. More specifically, it views them politically in the sense that Arendt assigns to politics. So, how was the philosophical tradition framework shaped during Plato’s era? And how could philosophical trends – Vitalism- stick to this framework in spite of attempting to surpass it? Finally what is the nature of Arendt’s political notion in lieu of philosophical one?

Key words: Platonism, philosophical tradition, world, nature, politics.

مقدمة

تفترض قراءة أىّ متن فلسفي استحضار جملة مُحدّدات يكون فَهمُه على ضوئها إمّا أقرب أو أبعد من نيّة الكاتب. ونحن أمام نصوص حنّه آرندت، علينا استحضار أنّنا أمام مَتْن مُفكّرة تريد أن تنظُر إلى السياسة بأعيُنٍ مُجرّدةٍ من الفلسفة، [2] أى تريد أن تَفْهَم ماهو سياسي خارج كلّ 'وهْمٍ' ميتافيزيقي.[3] ولا يتأتّى أمرٌ كهذا إلاّ بفهم موقِفَها من 'التقليد'(Tradition) الفلسفي.

تقصد أرندت بالتقليد، بصفة عامّة، الإطار المفهومي للفلسفة الغربية؛ أى الإطار الذى يفكّر بِهِ وداخله العقل الغربي في تجارب الماضي (وتَخُصّ بالذكر تجارب الإغريق). فهي تُميّز 'التقليد' عن الماضي؛ حيث يشكّل هذا التقليد «الخيط الرّابط» الذى يربطنا بِـ«مجالات الماضي».[4] فهو إذن المِنظار الذى يحكُم نظرتنا، والذى نُفكّر عبره في هذا الماضي ونحاول فَلسَفتهُ (أى ممارسة فعل التفلسف عليه). لِذا كان فعل التحرّر من الفلسفة والميتايزيقا والتخلّص منهما، فعلا يمكّنُنا من «رُؤية الماضي بعَيْنٍ جديدة،مُتحرّرة منهيْمَنة و ثِقل التقليد [...]».[5] لكن في مقابل ذلك، «لا تعني نهاية التقليد، بالضرورة، أنّ المفاهيم التقليدية قد فَقَدَتْ تأثيرها [...]».[6] فكُلّ المحاولات التي قام بها كُلّ من كيركِكارد ونيتشه وماركس، لم تقُم إلاّ بِـ 'قلب' هذا الإطار، لكنّها ظلّت داخله؛ حيث حاولت القيام بذلك بواسطة «اقتباس أدواته المفهوميّة»[7] نفسها، فكان أنْ «ظَلَّ الإطار المفهومي دون تَغيُّر».[8]

وجَبَ، بهذا المعنى، فهمُ موقف أرندت من الفلسفة والدلالة التي تُسنِدُها إياها من جهة (أى باعتبارها الإطار الذى يحكم نظرتنا عامّةً)، ومن جهة أخري، تركيزها الدّائم على تجارب المعيش اليومي الإغريقيّ قبل أن يتمّ مَفهَمته (Conceptualisation) بالأساس مع أفلاطون -أى قبل أن يصير تقليداً. فما قامت به أرندت هو مجاوزة حقيقية للميتافيزيقا وللفلسفة بصفة عامّة؛ وذلك بخلاف المحاولة التي قام بها هايدغر، والتي «ظلّت [فيها] مجاوزةُ الميتافيزيقا، كما وردت في 'ما الميتافيزيقا؟'، سجينة هذه الأخيرة».[9]

يمكن، تبعاً لهذا، أن نفهم المقصود الحقيقي من قول أرندت إنّها تريد أن تنظر إلى السياسة خارج كلّ فلسفة؛ فهي تحاول أن تُعيد التساؤل حول معظم الإشكالات بِـ'مقولات' غير فلسفية. وكذلك فعلت مع مفهوم العالم كما سنَري. فكيف تشكّلَ التقليد الفلسفي مع أفلاطون وصار إطار العام للتفكير؟ ثم كيف ظلّت بعض التيارات الفلسفية حبيسة هذا الإطار رغم محاولتها انتقاده نقضه؟ وأخيرا، ما هو التصور السياسي الذى خرج بشكل فعلي من هذا الإطار؟

1 - الأفلاطونية كإطار فلسفي

لا تخرج إقرارات الفلاسفة بخصوص مفهوم العالم عن السّقفَيْن اللذين أطّرَ بِهِما أفلاطون التقليد الفلسفي الغربي، وذلك في التساؤل الذى أعْلَنَه تيماوس: «على ماذا يرتَكِز ما يوجد دائما، دون أن تكون له بداية؟ [و]على ماذا يرتَكِز ما يصير دائما والذى لا وجود له إطلاقاً؟».[10] يجيب دارِس ومُترجم أفلاطون إيميل شامبرى في 'ملاحظات حول تيماوس' بأنّ «الذى يوجد دائماً هو المُثُل، المُدرَكَة بالعقل، والذى يصير دائماً هو الكون[...]».[11] بهذا التساؤل وضع أفلاطون حدود التقليد الفلسفي؛ حدودٌ مُنْتهاها، من جهة، وجودٌ أبدىٌ و ثابت، وَ من جهة أخري صيرورةٌ دائمةٌ ومتحوّلة.

يبسُطُ أفلاطون، في محاورةِ تيماوس، القول في «كيفيّة تشكّل الكون»، أى يقدّم «تفسيراً عاماً للعالم»[12] ولتركيبه المادى؛ حيث «يدخل كلّ واحدٍ من هذه العناصر الأربعة في تركيب العالم، لأنّ صانعه قد ركّبه انطلاقاً من كل النار، كل الماء، كل الهواء وكل التراب الموجود دون أن يترك خارجه أىّ جزءٍ أو قوّةٍ من هذه العناصر».[13] ما يهمُّنا هَهُنا ليس مضمون التركيبات، بل كوْن «الإله [...] أخذ مجموع الأشياء المرئيّة، والتي لم تكُن في سكون بل تتحرّك بدون ضابطٍ ولا نظام، فأخْرَجَها من اللانظام هذا إلى حالة النظام [...]».[14] والسبب في إدخال النظام على العالم المتغيّر باستمرار هو كوْن هذه العناصر تَنْفَلِت ولا تترك لنا فرصة وصفها ولا التعبير عنها بأىّ تعبيرٍ ثابت.[15]

باختصار، حدّد أفلاطون، انطلاقاً من هذا التقسيم، الثنائيات الفلسفيّة المعروفة: اللانظام/النظام (الكوسموس/الكاووس)، الثبات/التغيّر... أى معظم المفاهيم ومقلوباتُها التي انْبَنَتْ عليها فيما بعد جلّ التيارات الفلسفيّة الكبري: الحسيّة/المثالية، المادية/الروحانية، المتعالية/المحايثة...[16] فَكَانَ أنْ صارت الواحدة منَ التصوّرات الفلسفية مقلوبَ الأخري دونَمَا أىّ مجاوزة أو خروج. ولعلّ أبرز شاهد على ذلك هو «قلبُ الأفلاطونية» النيتشوى الذى «لم ينجح [عِند أرندت] إلاّ في قلبها»،[17] أى أنه ظل داخلها ولم يجاوِزها.

فبَعدَ أنْ أنشأ أفلاطون عالمه المعقول -في مقابل المحسوس، وترتّب عن ذلك ميلاد العدميّة،[18] ثم جعل عالم المُثُل هذا أحقّ من عالم الظواهر، صارت «الأرض غير ذات قيمة»،أى تمّ نفيُها على حساب السماء،[19] وما كانت محاولة نيتشه، محاولةُ أنْ يتصالح مع الأرض دون أن ينفيها[20] (sans l'anéantir)، إلاّ نفياً لهذا النفي كما أحلنا سابقاً؛ أى ارتماءً في هذه الأرض دون فَرزٍ في مجالاتها بين الصيرورة العمياء للطبيعة، وبين العالم الإنساني القابل للعيش.

فَكَيْف نُظِرَ إلى مفهوم العالم داخل الفلسفة كما تحدّد إطارُها مع أفلاطون؟

1.1- التصورات الفلسفية: الأفلاطونية ومقلوبها

يعلّق إيميل شامبرى، عن حق، في الهامش 105، في سياق حديث أفلاطون عن الزمان (ص 416 من

المحاورة وما بعدها) بالقول: «يستعمل أفلاطون كُلاّ من الكلمات 'سماء'، 'كوْن' و 'الكُلّ' بمعنى واحد قصد الدّلالة على مجموع العالم».[21] فانطلاقاً من لحظة أفلاطون، أصبح ينعَتُ كلّ ما لا ليس مُثُلا(Idées) بأيّ اسمٍ، وتُسنَد إليه أية خصائص كانت دون أدنى تمييز. «بخصوص السماء كلّها، أو العالم، أو أيّ اسم آخر مناسب نعطيها إياه [...]».[22] هكذا يتحدّث أفلاطون عن هذا الذى لا يهمه بأيّ اسم نَنْعَتُه، بقدرِ ما يهِمُّه أكثر التساؤل حول «ما إذا كان موجوداً دائماً، دون أن تكون له بدايةُ كَوْنٍ، أو هل بدأ، فكانت له بداية؟».[23] فحَصَلَ أنْ أَلْغى كلّ التمايزات والخصائص التي يتميّز بها الوجود على الأرض، مُختزِلا إياه في هذه الثنائيّة المعروفة. فكَانَ أنْ قامت جلّ التصوّرات الفلسفية المنتقِدة للأفلاطونية بأنْ أعادت الاعتبارفقط إلى وجهٍ من أوجه الوجود[24] (عالم الصيرورة) وكَسْرِ قيدِ الأفلاطونية، إلى درجةٍ صار معها «قلب الأفلاطونيّة» –مثلاً عند نيتشه- «مهمّة الفلسفة».[25] لكنّ هذا القلبِ، الذى ظلّ سجين الأفلاطونيّة نفسها كما بيّنّا، والذى 'يعيدُ' للصيرورة مَكَانَتها بعد أنْ جعل أفلاطون «ما هو مرئي وخاضعٌ للصيرورة» مُجرّدَ «نسخةٍ عن نموذجٍ» مضادٍ له في الخصائص، أى «معقولٍ و دائم الثبات»،[26] هذا القلب قد سقَط في أحد حدود الأفلاطونيّة (عالم الصيرورة) دون أنْ يميّز داخل موجوداته عن المكانةَ الخاصّة التي يحتلّها أحدها: الإنسان وعالمه.

هكذا، وبُغيةَ التخلّص من الأفلاطونيّة –أى قلبها، لم تُفرّق التصورات الفلسفيّة التي حملَت على عاتقها هذه المهمّة (=مهمّة القلب) بين الموجودات؛ حيث جعلتها كلّها –بما في ذلك الإنسان- تسبح في صيرورة العودِ الأبدى للطبيعة. وانطلاقاً من ''أىّ اسم'' الذى لم يعِرْهُ أفلاطون أهمّية كما تقدّم، سار حتّى منتقدوه في المسارعيْنه، وأصبحوا ينعتون هذا ''الكلّ'' الذى يوجد –بعد أنْ قَلَبوه- بأى اسم؛ ومن هنا الخلط، على وجه التخصيص، بين 'العالم' و'الطبيعة'.

تكادُ تُجمِع التصورات الفلسفيّة، منذ قديمِها، على أنّ معنى «العالم إنّما هو إشارة إلى جميع الأجسام الموجودة [...] وهو عالم واحد كمدينة واحدة أو حيوان واحد»؛[27] أى «ذاك الكون الحيوان الواحد، الذى يحتوى داخله على كلّ المخلوقات الحيّة غير الفانية.»[28] (التسويد مُضاف في النصيّن). من المُثير للانتباه العثور على مِثل هذا التطابق في سياقيْن مختلفين، الذى معه يكون العالم كائناً حيّاً؛ حيث إنْ دلّ على شيء –ولهذا القصد أوردناه- إنّما يدلّ على استمرارِ نفس التصوّر حول مفهوم العالم رغم ما يظهر من تغيّرات في أشكال التدليل عليه. وهذا الاستمرار ظل حتى حدود القرن العشرين، خصوصاً مع التيار الحَيَوى.

منذ أنْ كانت الطبيعة عند الإغريق القدامى «تحوى كلّ الأشياء التي تنشأ وتتطوّر من تلقاء ذاتها»[29] دون أىّ تدخّل خارجي عنها، وصولاً إلى اعتبارها عند دولوز –مؤوّلا سبينوزا- «[...] لاتكُفّ عن التحوّل والتشكّل وإعادة التشكّل في تركيبات كما في تفرّدات»؛[30] لم تخرج التصورات الفلسفية –مع ضرورة التنسيب- عن كونها تعتبر الطبيعة ذلك المُعطى الأوّلي الذى يوجد فيه كلّ شيء ويتشكّل من تلقاء ذاته. والمثير

للانتباه أيضاً، والذى يهِمّ سياقنا، هو مُماهاة مفهومها مع مفهوم العالم؛ «[...] فكُلّ شيء في الطبيعة أو العالم هو جزءٌ من بساط المحايثة العام [...]»[31] الذى يحتوى كلّ شيء.

فبَعد أن 'نزلت' الفلسفات المناقضة للأفلاطونية إلى ''العالمها الحقيقي''، عالم الصيرورة، بعد بَيانِها زيفَ ''العالم الحقيقي'' الأفلاطوني، عالم المُثُل، لم تُفرّق –داخل هذا العالم على الأرض - بين ما يصير دائما ودون توقّف، وما يتمتّع بدرجة من الديمومة وقابل للمعيش الإنساني. حيث لم تسمح لها مهمّتها (قلب الأفلاطونية) أنْ تتبيّن الفروقات والتمايزات الموجودة داخل هذا العالم الأرضي نفسه.

يعتبر سبينوزا –مُؤوِّلاً دولوزيا- أبرز مثالٍ على ذلك التصوّر الفلسفي الذى يماهي بين 'العالم' و'الطبيعة'، دون أىّ تمييزٍ –في الخصائص- لأحدهما عن الآخر؛ والذى يترتّب عنه، تصوّر مغاير عن الانسان كما سيتبيّن.

فَفي مقامٍ أوّل، «تطمَحُ نظرية سبينوزا، من حيث هي إيتولوجيا تنظر في كيفية انتماء الموجودات إلى الطبيعة، إلى أنْ تقدّم تصوّراً مُحايثاً عن العالم [...]»[32]، وتعني «المحايثة في التعريف، [...] فعلَ النظر إلى العالم كطبيعة في ذاتها وبذاتها [...]».[33] بالإضافة إلى ذلك، «وعندما ننظر إلى العالم من زاوية الإيتولوجيا [...] كلُّ شيء يصير حينها هنا، في الطبيعة، [...]»،[34] و تعني الإيتولوجيا «دراسة علاقات السرعة والبطء والقدرة على الفعل والانفعال التي تميّز كلّ شيء. [...] وهذه العلاقات والقدرات تقوم باختيار ما يناسب هذا الشيء في العالم أو الطبيعة».[35] يلاحظ في هذه المماهاة -التي سيتبيّن القصد من وراء إبرازها بهذا الشكل لاحقاً- استنادها إلى التصوّر العام حول كوْن العالم هوَ هذا الكُل الذى يحوى جميع الأجسام الموجودة، وذلك منذ أفلاطون؛ هذا الكُل هو ما يعرَف عند سبينوزا بالجوهر، حيث «[...] الجوهر في عُرفه يقصد به العالم من حيث هو المجال الذى يحتوى كلّ شيء [...]».[36]

اتّضحت لنا إذن، بهذا العرض المُقتضب، الصورة التي ترسمها هذه الفلسفة عن العالم. وما يهمّ في سياقنا، فضلاً عن قولها بتواطؤ العالم والطبيعة في المعنى و وَسْمُهُما بأنّهما ''كلّ ما يوجد''، هو عدم التمييز بين خصائص كلّ منهما. فانتصارهذه النزعة الحيوية للحياة ولقِيَم الأرض،[37] ضداً على القيم الأفلاطونيّة النّافية للحياة،[38] وإيمانُها بالعالم كما هو في دَفَقِه و حيويته[39] دونَما أىّ تمييزٍ للعالم القابل للعيش إنسانيّاً من باقي مجالات هذه الأرض، جعلها –مدفوعةً بِ 'انتقامها' من الأفلاطونيّة- تتغافل عن التميُّز الذى للعالم الإنساني عن سائر مجالات الأرض، وخصوصاً عن الطبيعة.

والطبيعة عند هذا التصور الحيوى بصفة عامّة، وعند سبينوزا (من منظور دولوز) بصفة خاصّة، تُحَدَّد باعتبارها ما يشمل في الآن نفسه كلّ شيء؛[40] أى هذا الكلّ المادّى الشامل المحايث الذى تعود إليه كل الكائنات.[41] «وكون سبينوزا قد سعى إلى بناء مذهب مادّى صرف [...]»،[42] وأنّ فلسفته فلسفةٌ «ماديّة في العمق»،[43] فإنّ الطبيعة عنده محضُ جُزَيئات لانهائيّة لاتكفّ عن التشكّل وإعادة التشكّل في تركيبات وتفرّدات[44] تحكمها ترابُطات تنحَلّ

وتتركّب بشكل أبدى.[45] ولمّا كانت خصائص العالم عنده هي نفسها خصائص الطبيعة –كما تقدّم معنا، بل هُما الشيء ذاته، فإنّ العالم أيضاً ينظر إليه، وفقط، من هذا المنظور المادّى، أى من حيث هو جملة مواد وعلاقات تتحقّق من خلالها الموجودات في مستوى واحد دون تراتب.[46]

نَخلُص إذن، إلى أنّ التصورات الفلسفيّة، سواء الأفلاطونيّة أو مقلوبُها، تقدّم المنظور ذاته، والذى يكون معه العالم محضَ تركيبٍ شامل يحوى كلّ شيء ويصير دائما دون توقّف رغم الاختلاف الظاهر بينهما؛ حيث ينفي التصور الأول هذا العالم على حساب آخرَ متعالٍ، بينما يثبت التصور الثاني هذا الأخيرِ (التعالِ) على حساب الأول (الصيرورة)؛ لكنهما يجمعان حول خصائصه التي يماهونَها بتلك التي للطبيعة.

يترتّب عن هذا التصوّر بخصوص العالم، تصوّر عن الإنسان يكون معه محضَ تركيبٍ مادّى؛ أى لا يتعدّي النظرُ إليه حدود كونه تأليفاً من تأليفات الطبيعة. فسبينوزا مثلا يعتبر الإنسان ''جسماً'' كباقي الأجسام الأخري؛ حيث «إنّه الفيلسوف الذى قدّم النظرة الأكثر 'فيزيائيّة' وحسّية للجسد الإنساني»، وهذا بالارتباط مع التصوّر الإيتيقي* الذى ينظر إلى الإنسان «باعتباره مجرّد 'ترابط ظرفي بين جزيئات'، أى مجرد حال لصفة الامتداد الخاصة بالطبيعة [...]».[47] ويتحدّد الجسم عنده باعتباره «تركيباً جامعاً وبشكل دائم لعددٍ لا متناه من الجزيئات»،[48] أى، وبِلُغة سبينوزا نفسه، ''تعبيراً'' من تعبيرات الطبيعة التي تتشكّل في أشكال وتركيبات لامتناهية.

تبعاً لهذا يصير وجود الإنسان جملة أجزاء متناهية في الصغر تتعالق فيما بينها[49] لِتتحقّق باعتبارها جزء من هذه الكينونة العامّة الشاملة التي هي الطبيعة أو الجوهر.[50] هكذا يصير الإنسان، في هذا التصوّر، أحياناً طعاما للدّود أومادّة للأرض أو سماداً للنبات[51] عندما ينحل تركيبه الظّرفي.

هذا التصوّر عن الإنسان، الذى يستتبع التصوّر الأعم عن العالم (الطبيعة)، ينظر إلى المستوي الأوّلي للوجود الإنساني: المستوي الفيزيقي البيولوجي الصِّرف. وكونه كذلك، أى «كقطعة من الطبيعة»[52] ما يفتأ ينحلّ ليعود إلى هذا الكلّ ويتشكّل في تفرّدات أخري، يجعله من الطبيعة وليس فيها.

2 - التصور السياسي: الخروج من الإطار الفلسفي

«العالم، المسكن الإنساني المبني على الأرض والمصنوع من المواد التي تمنحها الطبيعة الأرضيّة للأيادى الإنسانية، لا يتمثّل في الأشياء التي نستهلِكُها، بل في تلك التي نستعملها. إذا كانت الطبيعة والأرض تشكّلان، عموماً، شرط الحياة الإنسانية، [فإنّ] العالم وأشياء العالم تشكّل الشرط الذى بِهِ يمكن لهذه الحياة الإنسانية أن تُقام على الأرض».[53] تمثّل هذه الفقرة الخلاصة شبه العامّة التي بها تتحدّد، عند أرندت، الفروقات بين 'العالم' و'الطبيعة' و'الأرض'، 'الاستهلاك' و'الاستعمال'، 'الحياة' بصفة عامّة (الفيزيقيّة) و'الحياة الانسانيّة' بصفة خاصّة.

في مقامٍ أوّل، تُشكّل الأرض شرط الوجود الإنساني أو لنَقُل مجموع الشروط المعطاة للإنسان والتي

بحسبها يحيا (ككائن حي في طبيعة) و يعيش (كإنسان في العالم)؛ فالأنشطة الانسانية (الشغل، الصّنع والفعل)، وحتّى الفكر، لايكون لها معنى إلاّ داخل الشروط التي تمنحنا إياها الأرض.[54] لهذا، فإذا كانت «الأرض تشكّل جوهر الوجود الإنساني [...]»[55] نفسه، فإنّ «التغيّر الأكثر جذرية الذى يمكننا تخيّله لهذا الشرط الإنساني، هو الهجرة إلى كوكب آخر [...]»؛[56] لأنّ الخروج من الأرض هو خروج من الشروط التي تشرطنا بها، والتي داخلها يتحدّد وجودنا كلّه؛ فالفكر وباقي الأنشطة الانسانية الأخري كما نعرفها، لن يصير لها أىّ معنى خارج الشروط المعطاة على الأرض.

وفي مقامٍ ثانٍ، فإنّه «من دون عالمٍ بين النّاس والطبيعة، لن يكون هناك سوي حركة أبدية [...]»[57]تكون فيها الطبيعة وموجوداتها شيئاً واحداً. فَـ«الكائن الطبيعيّ ليس 'في' الطبيعة، بل هو الطبيعة [...]»[58] نفسها؛ لأنّ الطبيعة تَبتَلِع كلّ منتوجاتها للاستمرار، بشكل أبدىّ، في الحفاظ على حركتها الدائرية[59] التي هي حركة العود الأبدى. لأنّه في غياب عالمٍ يسكنه الإنسان –في مقابل الطبيعة التي يحيا فيها مع باقي الكائنات الحيّة- ليس هناك وجودٌ إلاّ لهذا العود الأبدى للنوع الإنساني كباقي الأنواع الحيوانية الأخري.[60] فالحياة بالمعنى الأعم، من حيث هي مشتركة بين كلّ الحيوانات (الكائنات الحيّة)، هي خاصيّة الطبيعة التي تُحافظ بها على زمانيّتها الدائرية؛ أمّا الحياة بمعناها الانساني، من حيث معيش الإنسان، هي خاصيّة العالم الذى بموجبها يتمتّع بِ زمانيّة خطيّة.

وكِلا هاتيْنِ 'الحياتين'، تشرطهما الشروط المعطاة على الأرض؛ ففَضلاً على الشروط التي تُعطى فيها الحياة الطبيعية على الأرض، فإنّ الإنسان يصنع شروطاً - غير طبيعيّة- يعيش داخلها وينْشَرِط بها أيضاً، هي شروط العالم الذى يصنعه بجوار الطبيعة.[61] فالإنسان يصنع عالماً اصطناعياً، بجوار الطبيعة، لكنّه مختلفٌ تماماً عن كلّ مجال طبيعي،[62] وكلٌ من الطبيعة والعالم ينشرطان بشروط الأرض ويوجدان عليها. وهذا عكس ما ذهب إليه الباحث ميشيل دياس (Michel DAIS) عندما لم يفرّق بين الطبيعة والأرض من جهة، وجعل للأرض نفس خصائص الطبيعة[63] من جهة أخري؛ في حين أنّ خاصيّة الأرض، عند أرندت، هي كونها شرطاً للوجود، يتحدّد بها كلّ من الطبيعة والعالم باعتبارهما جزءً منها.

بهذه التمييزات إذن: الأرض كشرط للوجود، الطبيعة كشرط للحياة والعالم كشرط للمعيش، يتحدّد عند أرندت الوجود المكاني للإنسان. وذلك في مقابل المماهاة بين الأرض والطبيعة والعالم التي قام بها أصحاب التيارات الحيوية، من دون رسمٍ للحدود الفاصلة بين كلّ منها ودون تحديدٍ لخصائصها كما تقدّم معنا.

نخلُص إذن إلى أنّ محاولات التي قامت بها التيارات الفلسفية (التيار الحيوى أسايا) لم تنجه في التخلّص من الإطار الفلسفي (كما تحدّد مع أفلاطون)، بل قامت فقط بِ 'قلبه'. ويمثّل التصوّر السياسي الذى اقترحته آرندت مُجاوزة وخروجا فعليّيْن من هذا الإطار.

الهوامش

1 - باحث بجامعة ابن طفيل – القنيطرة - المغرب.
2 - Hannah ARENDT, «What Remains? The Language Remains: A conversation with Günter Gaus», Trans by Joan Stamaugh, In: The Portable Hannah ARENDT, Edited with an intoduction by Peter BAEHR, Penguin books, New York, 2000, pp 3-22, p 3
3 - Etienne TASSIN, «La question de l'apparence», In: Politique et pensée (Colloque Hannah Arendt), PBP, Paris, 2004, pp 87-119, p 88
4 - Hannah ARENDT, Between Past and Future, The Viking Press, New York, 1961, p 94; Trad. Fr. La crise de la culture, Trad. sous la direction de Patrick LEVY, Gallimard, coll «Flio essais», Paris, 1989, p 124
5 - Hannah ARENDT, La vie de l'esprit (T1:La pensée), Trad. Lucienne LOTRINGER, PUF, coll «philosophie d'aujourd'hui», Paris, 1981, p 27
6 - Hannah ARENDT, Between Past and Future, op.,cit., p 26; Trad., Fr., La Crise de la culture, op., cit., p 39
7 - Ibid., p 25; Trad., Fr., Ibid., p 38
8 - Hannah ARENDT, The Human Condition, The University of Chicago, Chicago & London, 1998, p 17; Trad., Fr., par Georges Fradier, Condition de l'homme moderne, Préface de Paul Ricœur, Pocket, Calmann-Lévy, 1983, p 52
9 - Etienne TASSIN, «La question de l'apparence», op. cit., p 89
10 - Platon, «Timée», In: Sophiste-Politique-Philèbe-Timée-Critias, trad. par Emile Chambry, GF, coll «Flammarion», Paris, 1969, p 410
11 - Emile Chambry, «Notice sur le Timée», Ibid, p 381
12 - Ibid., pp 380-381
13 - Platon, «Timée», op., cit., p 413
14 - Ibid., p 412
15 - Ibid., p 428
16 - Hannah ARENDT, Between past and Future, op., cit.,p 38; Trad., Fr., La crise de la culture, op. cit., p 54
17 - Ibid., p 43. (التسويد مُضاف)
18 - «Luc Ferry explique Nietzschevolume2», =.https://www.youtube.com/watch?v=WtpqWO8wxAM
معلوم أن العدمية بدأت مع أفلاطون؛ حيث تعني: ""inventer de l'idéal pour nier le réel"" (Luc Ferry)، وماعدميةنيتشه إلا إعادة تقويم هذه العدمية الأفلاطونية وتسويتها. ينظر أيضا: Between Past and Future, op., cit., p30, 37; Trad., Fr., op. cit., pp 44, 53.
19 - Luc Ferry explique Nietzsche volume2», op., cit».
20 - Ibid
21 - Emile Chambry, «Notes sur le Timée», op., cit., note 105, p 504
22 - Platon, «Timée», op. cit., p 410. (التسويد مُضاف)
23 - Ibidem., «A-t-il toujours existé, sans avoir aucun commencement de «génération, ou est-il né, et a-t-il eu un commencement
24 - هذا أشبه بالتميّز الذي أولاه التقليد الغربي وهرميته للحياة التأملية، إلى درجة انمحت معها كل التمايزات داخل الحياة العملية؛ ينظر: The Human Condition, op., cit., p 17; Trad., Fr., Condition de l'homme moderne, op. cit., p 52.
25 - جيل دولوز، قلب الأفلاطونية، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلّة فكر ونقد، ع1، 1997، [الموقع الالكتروني].
26 - Platon, «Timée», op. cit., p 427
27 - جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998، ص 431.
28 - Platon, «Timée», op. cit., p 447. «[...] cet univers animal unique, qui «contient en lui-même toutes les créatures vivantes et immortelles
29 - Hannah ARENDT, La crise de la culture, op. cit., p 58.
30 - جيل دولوز، «الجسم باعتباره رهانا فلسفيا عند سبينوزا»، ترجمة عادل حدجامي، ضمن: مجلة كتابات فلسفية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، عدد1 2014، ص ص 75-90، ص 90.
31 - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2012، ص 59. (التسويد والتسطير مضافان) (نسقِط من اعتبارنا السياق الذي وردت فيه الجملة)

32 - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، المصدر السابق، ص 58. (التسويد مُضاف)
33 - نفسه، ص 180. (التسويد مُضاف)
34 - عادل حدجامي، «فيزياء الفكر: باروخ سبينوزا، أو كيف يكون الله هو الطبيعة؟»، موقع 'الأوان' الالكتروني، بتاريخ 24/02/2010، تاريخ الزيارة 22/04/2014، http://www.alawan.org/article6939.html .
35 - جيل دولوز، «الجسم باعتباره رهانا فلسفيا عند سبينوزا»، ترجمة عادل حدجامي، ضمن: مجلة كتابات فلسفية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، عدد1 2014، ص 90-75، ص 88. (التسويد مضاف)
36 - عادل حدجامي، «فيزياء الفكر...»، المصدر السابق. وأيضاً: «فلسفة جيل دولوز...»، المصدر السابق، ص 59.
37 - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، المصدر السابق، ص 250.
38 - «Luc Ferry explique Nietzsche», op. cit.
39 - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، المصدر السابق، ص 252.
40 - نفسه، ص 60.
41 - عادل حدجامي، «فيزياء الفكر...»، المصدر السابق.
42 - نفسه.
43 - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، المصدر السابق، ص 63.
44 - جيل دولوز، «الجسم باعتباره رهانا فلسفيا عند سبينوزا»، المصدر السابق، ص 90.
45 - نفسه، ص 78.
46 - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عنُ الوجود والاختلاف، المصدر السابق، ص 180.
* - يفرق هذا التصور بين الإيتيقا والأخلاق. ينظر تفصيل ذلك: عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، المصدر السابق، ص 66 وما بعدها.
47 - عادل حدجامي، الهامش (*) من تقديم ترجمة «الجسم باعتباره رهانا فلسفيا عند سبينوزا» لجيل دولوز، المصدر السابق، ص 75. (التسويد مضاف)
48 - جيل دولوز، «الجسم باعتباره رهانا فلسفيا عند سبينوزا»، المصدر السابق، ص 86.
49 - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، المصدر السابق، ص 64.
50 - عادل حدجامي، «فيزياء الفكر...»، المصدر السابق؛ وأيضا: «فلسفة جيل دولوز...»، نفسه.
51 - عادل حدجامي، «فيزياء الفكر...»، المصدر السابق.
52 - كلاوس هيلد، «العالم والأشياء: قراءة لفلسفة مارتن هايدجر»، ترجمة اسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد [الموقع الإلكتروني]، عدد1، سبتمبر 1997، تاريخ الزيارة 15/05/2014. http://www.aljabriabed.net/n01_14musaddak.htm
53 - Hannah ARENDT, The Human Condition, op., cit., p 134.
54 - Ibid., p 44
55 - Ibid., p 34
56 - Ibid., p 44
57 - Ibid., p 189
58 - Michel DIAS, Hannah Arendt (politique et culture), L'Harmattan, coll «œuvres philosophiques», Paris, 2006, p 22
59 - Ibid., p 14
60 - Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op., cit., p 142
61 - Hannah ARENDT, Condition ce l'homme moderne, op., cit., p 44
62 - Ibid., p 34
63 - Cf., Michel DIAS, Hannah Arendt (culture et politique), op., cit., p 14. «[…] la nature ou parfois la terre […]» ; «Tout ce qui est sur la terre n'y est que de passage […]».

)) وجب التنبيه إلى بعض الفروقات النظرية حول المفهوم من 'الطبيعة' كما يرد عند أرندت، والمفهوم منها كما ورد عند دولوز (باعتباره مؤول كل سبينوزا ونيتشه وآخرين). حيث ينبه الأستاذ عادل حدجامي إلى المقصود بالطبيعة عنده بالقول: «[...] فليست طبيعانية دولوز وحيويته نزوعا تلقائيا فجا من جنس ذلك الذي تقول به التوجهات التي تنتصر للطبيعة ضد الإنسان، أو تلك التي تدعو للعودة إلى الطبيعة ضد المدينة»، وذلك أن دولوز لا ينظر إلى الطبيعة «باعتبارها واقعا وفضاء للتأمل، بل تؤخذ بمعناها السبينوزي، حيث هي قوة وشرط كل ما يوجد، فالطبيعة صيرورة تحقق دائم [...]» (فلسفة جيل دولوز...، المصدر السابق، ص 253.)

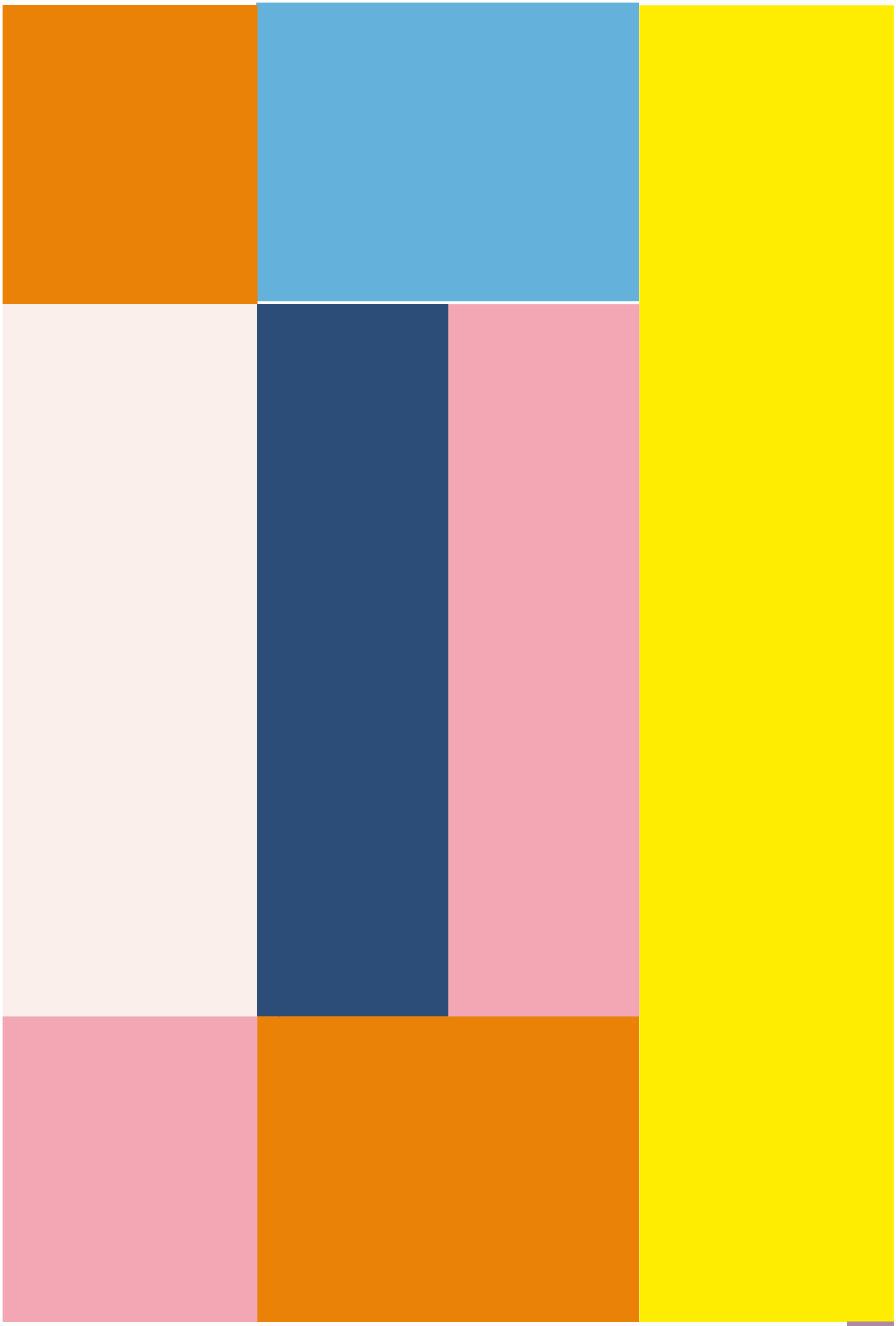
قائمة المراجع

-- باللغة العربية:

1. جهامي، جيرار : 'موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب'، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998.
2. حدجامي، عادل : فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء،ط1، 2012.
3. عادل حدجامي، «فيزياء الفكر: باروخ سبينوزا، أو كيف يكون الله هو الطبيعة؟»، موقع 'الأوان' الإلكتروني، بتاريخ: 24/02/2010، تاريخ الزيارة: 22/04/2014. http://www.alawan.org/article6939.html .
4. دولوز، جيل: ' الجسم باعتباره رهانا فلسفيا عند سبينوزا'، ترجمة عادل حدجامي، ضمن: مجلة كتابات فلسفية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، عدد1 2014، ص 75-90.
5. دولوز، جيل : 'قلب الأفلاطونية'، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد [الموقع الإلكتروني]، عدد1، سبتمبر 1997. تاريخ الزيارة 19/10/2014. http://www.aljabriabed.net/n01_13abdeali.htm
6. هيلْد، كلاوس: 'العالم والأشياء: قراءة لفلسفة مارتن هايدجر'، ترجمة اسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد [الموقع الإلكتروني]، عدد1، سبتمبر 1997، تاريخ الزيارة: 15/05/2014. http://www.aljabriabed.net/n01_14musaddak.htm

-- باللغات الأجنبية:

1. ARENDT, Hannah : Condition de l'homme moderne, Trad. par Georges FRADIER, préface de Paul Ricœur, Pocket, Calmann-Lévy, 1983
2. ARENDT, H. : La crise de la culture(Huit exercices de pensée politique), Trad. sous la direction de Patrick LEVY, Gallimard, coll «Flio essais», Paris, 1989.
3. ARENDT, H. : La vie de l'esprit vol.1 (La Pensée), Trad. Lucienne LOTRINGER, PUF, coll «Philosophie d'aujourd'hui», Paris, 1981
4. ARENDT, H. : The Human Condition, Introduction by Margeret Canovan, 2nd ed, The University Of Chicago, Chicago & London, 1998
5. ARENDT, H. : Between Past and Future (Six Exercises in Political Thought), The Viking Press, New York, 1961
6. What Remains? The Language Remains":A conversation with Günter Gaus», Trans by Joan Stamaugh,In: The Portable Hannah ARENDT, Edited with an intoduction by Peter BAEHR, Penguin books, New York, 2000, pg3-22"»
7. DIAS, Michel : Hannah Arendt (politique et culture), L'Harmattan, coll «œuvres philosophiques», Paris, 2006
8. , « FERRY, Luc : «Luc Ferry explique Nietzsche, Volume1 https://www.youtube.com/watch?v=umCsxS8H4YY
9. TASSIN, Etienne : «La question de l'apparence», In: Politique et pensée (Colloque Hannah Arendt), Payot, coll «PBP», Paris, 2004, p 87-119
10. PLATON : « Timée », In: Sophiste-Politique-Philèbe-Timée-Critias, édition établie par Emile Chambry, GF, coll «Flammarion», Paris, 1969



القانون الواجب التطبيق على إفلاس الأجنبي المستثمر

في منظومة دول مجلس التعاون الخليجي في إطار القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود

دة. زبيدة عبد الهادي[1]

ملخص

لأنظمة الإفلاس دوراً فعالاًفي دعم الالتزام التجارى، لأنها تشكلضماناً لوفاء المدين بديونه في مواعيد استحقاقها بالتضييق عليه ومنعه من الأضرار بالدائنين،لذا هدفت هذهالدراسةإليالتعرف على القانون الذى يطبق على الحكم بإفلاس المستثمرين الأجانب في أنظمة دول مجلس التعاون الخليجي، في إطار الاتفاقيات الإقليمية والقانون النموذجي للإعسار عبر الحدود، أهتم الموضوع بأنظمة دول مجلس التعاون الخليجيلتبنيها في الآونة الأخيرة في أنظمتها التجارية الداخلية،سياسات الانفتاح الاقتصادى والتجاريوالسعي في تحفيز واستقطاب الاستثمارات الأجنبيةمع انضمامها للاتفاقيات التجارية الدولية.وقد استخدمت الدراسةالمنهج الوصفيالتحليليالمقارنبتتبع وتحليلأنظمةالإفلاس فيتلك الدول معالمحاولةللفت الانتباه اليها،وأشارت نتائج الدراسة إليتبني أنظمة مجلس التعاون الخليجي اتفاقية خاصة بتنفيذحكمالإفلاس في أية دولة من دولها فيما يتعلق بمواطنيها فقط مع استبعاد الأجانب الآخرين منها. مع إمكانيةإصدار حكم بإشهار إفلاس الأجانب غير مواطني مجلس التعان الخليجي، بالرغم من وجود أموال المدين في دولة أجنبية أخريلكن الحكم يصطدم بعدم تنفيذه في الدولة الأجنبية،وقدمت مجموعة من التوصيات كان أهمها: ضرورةإزالة كافة العقبات القانونيةوالإجرائية التي تمنع مناعتماد القانون النموذجي للأونسترالالمتعلقبالإعسار عبر الحدود في دول مجلس التعاون الخليجي.

الكلمات الافتتاحية: تنازع قوانين – إفلاس – أجانب – دول مجلس التعاون الخليجي

Abstruct :

The bankruptcy has a vital role in supporting the commercial liability because it forms a guarantee that the debtor will meet his debts in due time by narrowing and preventing him from harming creditors. The aim of this study is to identify the law that applies to the ruling on the bankruptcy of the foreign investors in the Gulf Cooperation Council (GCC) regime with respect to the regional agreements and the model law for insolvency across the borders. The study concerns the GCC in that it recently adopts - in internal commercial systems - trade and economic openness policies, and the pursuit and stimulation of foreign investment as it joins international commercial agreements. This study adopts a mixed-methods data analysis that involves analysing the data analytically, descriptively and comparatively. It results to the adoption of a convention on the implementation of bankruptcy in any of GCC's countries with regard to its citizens only, excluding foreigners. It is possible as well to issue a ruling declaring the bankruptcy of foreigners despite the existence of debtor's money in another foreign country. The study recommends that it is necessary to remove all obstacles that prevent the accreditation of the Unistralmodel law appertaining to insolvency across the borders of (GCC).

Keywords: disagreement of law- bankruptcy- Gulf Cooperation Council (GCC)

مقدمة

تلعب الاستثمارات الأجنبية دوراً مباشراً في التنمية الاقتصادية والتجارية لقدرتها على نقل الأموال والأشخاص عبر الحدود لذا اتجهت الدول الخليجية بسن قوانين جاذبة للاستثمارات الأجنبية المباشرة والتصديق على الاتفاقيات الاقليمية والدولية التي تنظم الاستثمار الأجنبي باعتباره مصدراً من مصادر التمويل الهامة، لقدرته على خلق رابط كبير بين السيولة المالية والربح العالي والثقة التجارية، ومن ناحية أخري قد يقع المستثمرون في فخ زيادة حجم الاستثمارات في موجودات من الأصول صعبة التحويل إلى سيولة بهدف الحصول على أرباح عالية، هنا يكون التنازع بين السيولة الحاضرة والربحية المتوقعة من الاستثمارات، ولاشك أن هذا يؤدى إلى زعزعة المركز المالي لتلك الشركات التجارية الأجنبية فتظهر علامات الإفلاس عليها[2]. ودخول الصفة الأجنبية في تلك الاستثمارات المفلسة يؤدى إلى ظهور قواعد التنازع، ولا تثور مشكلة التنازع أصلاً فيما لو كان المدين وطنياً، فاذا تضمنت دعوي الإفلاس عنصراً أجنبياً فهي تعد علاقة دولية وفقاً للمعيار القانوني المعتمد من فقه القانون الدولي[3]، ويتخذ الأجنبي المستثمر إحدي صورتين: الصورة الأولى أجنبي مستثمر بصورة مباشرة قُننت القوانين والاتفاقيات أحكام له، والصورة الثانية أجنبي مستثمر بصورة خفية فيما يعرف بنظام التستر التجارى، لا شك أن الحاجة الماسة في جذب الاستثمارات الأجنبية يقتضي ثورة في التشريعات الداخلية تبين بوضوح القانون الذى يطبق على إفلاس الاستثمارات وآلية تنفيذ حكم الإفلاس.

مشكلة البحث:

تنحصر مشكلة البحث في التعرف إلى القانون الواجب التطبيق على إفلاس المستثمر الأجنبي في أنظمة دول مجلس التعاون الخليجي والاتفاقيات الدولية. وبالتالي يمكن تحديد مشكلة البحث بالسؤال الرئيسي التالي: ماهية القانون الواجب التطبيق على الأجنبي المستثمر والمستتر، المفلس عند نظر دعوي الإفلاس؟ وعلى هامش هذا السؤال نطرح سؤال آخر، هل يمكن تطبيق القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود في منظومة دول مجلس التعاون الخليجي؟.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة الحالية إلى الآتي:

-1 التعرف على القانون الواجب التطبيق على إفلاس الأجانب المستثمرين في أنظمة دول مجلس التعاون الخليجي من خلال تقصي البحث والتوسع في فهم الحلول لهذه الإشكالية في الفقه القانوني التجارى، وكذلك ما إذا كان هناك اختلاف بين تلك الأنظمة.

2 - إثراء المعرفة العلمية.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من حيث طرحه لموضوع تنازع القوانين في إفلاس الأجانب المستثمرين في دول مجلس التعاون الخليجي، لأنه قد يثير عدة إشكاليات لا سيما إزاء اختلاف الفقه التجارى والنقص التشريعي في القوانين المقارنة إقليمياً ودولياً، وقد استشعرت لجنة قانون التجارة الدولية بالأمم المتحدة تلك الإشكاليات مما كان سبباً في إيجادها قانوناً نموذجياً لإفلاس الأجانب عبر الحدود في 1997م، هذا يتطلب ضرورة القيام بأبحاث دورية في التشريعات العربية لمعرفة مدي معالجتها للأمر ومدي مواكبتها للقانون النموذجي وهو جهد قد يتزايد كل عام بتزايد التحديثات والتعديلات في القوانين التجارية والاستثمارية، و هذا ما دفعني إلى تناول الموضوع الذى يعد من المواضيع ذات الأهمية البالغة في الوقت الحاضر.

منهجية البحث:

اتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي المقارن فهو وصفي لأنه يصف موضوع "القانون الواجب التطبيق على إفلاس الأجانب المستثمرين والمستترين في دول مجلس التعاون الخليجي اعتماداً على جمع وتحليل الأنظمة بتلك الدول؛ لاستخلاص دلالتها والوصول إلى نتائج حول موضوع البحث، وهو منهج تحليلي لأنه يقوم على تفسير وشرح مفهوم القواعد القانونية للإفلاس وإمكانية تطبيقها على الأجانب المستثمرين، وهو منهج مقارن لأنه يقارن بين الأنظمة دول مجلس التعاون الخليج بعضها البعض من ناحية.

مصطلحات البحث:

دول مجلس التعاون الخليجي: هومنظمةإقليميةسياسية واقتصاديةعربية مكونة من ست دول أعضاء تطل على الخليج العربي هي الإمارات والبحرين والسعودية وسلطنة عمان وقطر والكويت. تأسس المجلس في25 مايو 1981 بالاجتماع المنعقد في الرياض المملكة العربية السعودية.

إفلاس: طريق للتنفيذ الجماعي على أموال المدين التاجر الذى يتوقف عن سداد ديونه في ميعاد استحقاقها، بتصفية أمواله وبيعها وتوزيع ثمنها على الدائنين قسمة غرماء.

القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود: القانون النموذجي للتعاون الدولي بشأن الإعسار 1997م الذى أعدته رابطة المحامين الدولية وتبنته لجنة قانون التجارة الدولية.

هيكلة البحث:

يضم البحث المقدمة ومشكلة البحث وأهداف البحث وأهمية البحث والمنهجية ومصطلحات البحث ومن ثم ضم ثلاث مباحث، اختص المبحث الأول بالتحديد القانوني لمفهوم الإفلاس، والمبحث الثاني مفهوم الأجنبي المستتر والمستثمر الأجنبي، وضم المبحث الثالث القانون الواجب التطبيق على إفلاس الأجنبي وتنفيذ حكم الإفلاس عبر القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود وأختتم البحث بالاستنتاجات والتوصيات وقائمة المصادر.

المبـــحث الأول: مفهوم الإفلاس

الإفلاس لغة: مشتق من فلس، وتطلق على الافتقار والإعسار أى الانتقال إلى العسر بعد الغني [4].

واصطلاحا: هو حالة التوقف عن سداد الديون الحالة أى المستحقة في مواعيدها لان الديون المؤجلة لا محل للمطالبة بها لعدم إتيان مواعيد سدادها [5]، وحتى يشهر حكم الإفلاس استوجب القانون صدور حكم من المحكمة المختصة ويترتب على هذا الحكم آثار بالنسبة للمدين في أمواله وقد تلحقه في شخصه فيحرم من ممارسة بعض الحقوق التي كانت مكفولة له قبل الحكم، وتغل يده عن أمواله وتسلم هذه الأموال إلى شخص قانوني يحل محل المفلس في ادارتها والتصرف فيها وتصفيتها تحت إشراف المحكمة، أما عن الدائنين فإنهم يتحدوا في جماعة واحدة تحت إدارة من آلت اليه سلطة الاشراف وتصفية الأموال، ويمتنع على كل منهم مباشرة الدعاوى الانفرادية أو التنفيذية على أموال المدين[6]. ولما كان حكم الإفلاس له أثر على الدائنين وعلى الغير فقد اجازت القوانين لكل ذى مصلحة الطعن فيه، ولم يقصر ذلك على طرفي الخصومة كما هو الحال في الأحكام بصفة عامة [7].

ويقصد بهذا النظام التضييق على المدين بهدف منعه من إلحاق الضرر بدائنيه فقد يعمد على الفرار أو التصرف في أمواله فلا سبيل مانع إلا نظام الإفلاس فيأتي كحماية للدائنين ويحقق العدالة في تقسيم الأموال كل بنسبة دينه لا تفضيل فيه لدائن إلا إذا كان صاحب رهن أو امتياز، بل نظام الإفلاس يضع في اعتباره المفلس نفسه بتقرير نفقة له ولأسرته.

تعريف الإفلاس في أنظمة دول مجلس التعاون الخليجي:

عُرف في المادة 579 من القانون التجارى العماني بأنه "شهر إفلاس كل تاجر اضطربت أعماله المالّية، وتوقف عن دفع ديونه التجارّية ولا تنشا حالة الإفلاس إلا بحكم قضائي صادر من المحكمة المختصة". ونصت المادة الأولى من قانون الإفلاس والصلح الواقي البحريني لسنة 1987م "كل تاجر وقف عن دفع ديونه التجارية إثر اضطراب أعماله المالية يعتبر في حالة إفلاس ويلزم إشهار إفلاسه بحكم يصدر بذلك. الحكم الصادر بإشهار الإفلاس ينشئ حالة الإفلاس، وبدون هذا الحكم لا يترتب على الوقوف عن الدفع أى أثر ما لم ينص القانون على غير ذلك" وتعرفه المادة (606) من القانون التجارى القطرى لسنة 2006 بأنه شهر إفلاس كل تاجر توقف عن دفع ديونه التجارية في مواعيد استحقاقها، لاضطراب مركزه المالي وتزعزع ائتمانه ويعتبر في حكم التوقف عن الدفع، استعمال التاجر في سبيل الوفاء بديونه، وسائل غير عادية أو غير مشروعة تدل على سوء حالته المالية، وتنص المادة 645 من القانون التجارى الإماراتي لسنة 1993م "مع مراعاة أحكام الصلح الواقي من الإفلاس يجوز اشهار إفلاس كل تاجر توقف عن دفع ديونه التجارية في مواعيد استحقاقها لاضطراب مركزه المالي وتزعزع ائتمانه. ويعتبر في حكم المتوقف عن الدفع كل تاجر يستعمل في سبيل الوفاء بديونه وسائل غير عادية أو غير مشروعة تدل على سوء حالته المالية. ويشهر الإفلاس بحكم يصدر بذلك من المحكمة المختصة. وينشئ الحكم الصادر بإشهار الإفلاس حالة الإفلاس، ولا يكون للتوقف عن الدفع أو لاستعمال التاجر لوسائل غير عادية أو غير

مشروعة في سبيل الوفاء بديونه أثر إلا بصدور الحكم ما لم ينص القانون على خلاف ذلك، أما المادة 555 من القانون التجارى الكويتي عرفت المفلس بأنه "كل تاجر اضطربت أعماله المالية فوقف عند دفع ديونه التجارية يجوز شهر إفلاسه".

باستعراض تلك النصوص يتضح أن الإفلاس في أنظمة دول مجلس التعاون الخليجي هو نظام خاص بالتجار، ولذا يشترط أن يكون المفلس تاجراً في حالة توقف عن سداد الديون التجارية المستحقة في مواعيده، وأن يتم تقديم طلب سواء من المدين أو الدائنين بالحكم بالإفلاس للمحكمة المختصة وذلك عن طريق إجراءات يحددها القانون تحت رقابة وإشراف القضاء، ولحكم الإفلاس حجية مطلقة في مواجهة الكافة لأنه يتنج مجموعة آثار في مواجهة جميع الدائنين عاديين ومرتهنين أو دائني الامتياز لأنه يهدف أصلاً إلى تنظيم تصفية جماعية لأموال المفلس ولا يمكن تحقيق ذلك إلا إذا كان للحكم حجية مطلقة في مواجهة جميع أصحاب المصلحة، ولحمايتهم ألزمت الأنظمة شهر حكم الإفلاس مع إجازة الطعن فيه للكل حتى لو يكن طرفاً في دعوي الإفلاس [8] ومن أهم سمات أنظمة الإفلاس في دول مجلس التعاون الخليجي الآتي:

1 - تُفرق بين الإعسار والإفلاس. فالإعسار طريق للتنفيذ على مال المدين غير التاجر والمحكمة المختصة هي المحكمة المدنية، أما الإفلاس طريق من طرق التنفيذ على المدين التاجر والمحكمة المختصة هي المحكمة التجارية. كما تفرق بينهما من حيث الأثر المترتب على كل منهما [9] فالحكم الشرعي على المعسر أنه لا سبيل للدائنين عليه ولا تجوز مطالبته بالدين ولا حبسه ولا إجباره بالسداد، وإنما يجب انتظاره إلى ميسرة، أما المدين المفلس تطبق عليه أحكام الإفلاس ويوقع الحجز على أمواله وتنتهي ببيع أمواله وربما سجنه إذا كان مرتكب مخالفة من مخالفات الإفلاس الاحتيالي، مع سقوط بعض الحقوق السياسية والمهنية منه.

2 - تطبق أحكام الإفلاس على التاجر والشركات التجارية دون البنوك.

3 - تنظم أحكام الإفلاس ضمن مجموعة القانون التجارى باستثناء دولة البحرين التي أفردت للإفلاس قانونا مستقلا.

المبـــــحث الثاني: التحديد القانوني لمفهوم الأجنبي المستتر والأجنبي المستثمر المباشر

أولاً:الأجنبي المستتر:

تعاني دول الخليج العربي من ظاهرة التستر التجارى، وهي تعني مزاولة الأجانب لأنشطة تجارية محظورة عليهم بموجب القوانين الداخلية للدولة، فقد يحترف الأجنبي التجارة مستتراً وراء أحد مواطني الدولة أو مواطني إحدي دول مجلس التعاون الخليجي وقد أقرت الأنظمة صراحة إفلاس الأجنبي المستتر.

فما مفهوم الأجنبي المستتر؟

عرفه قانون مكافحة التستر التجارى الإماراتي لسنة 2004م في المادة الأولى منه أنه تمكين الأجنبي

سواء شخصاً طبيعياً أو معنوياً من ممارسة نشاط اقتصادى أو مهني لا تسمح القوانين والقرارات النافذة بالدولة له بممارسته سواء لحسابه أو بالاشتراك مع الغير أو تمكينه من التهرب المترتبة عليه "ويعرف المتستر عليه في القانون الإماراتي السابق بأنه " كل أجنبي سواء كان شخصا طبيعيا أو معنويا يمارس أى نشاط اقتصادى أو مهني محظور عليه ممارسته داخل الدولة بمساعدة المتستر".

وذهب قانون مكافحة التستر القطرى لسنة 2004م في المادة الأولى منه "لا يجوز لغير القطريين ممارسة أى نشاط تجارى أو اقتصاديأو مهني، إلا في المجالات المصرح لهم بممارستها وفقاً للقوانين المعمول بها. ونصتالمادة(7) منه: "يلتزم المتستر والمتستر عليه بالتضامن فيما بينهما بأداء جميع الرسوم والضرائب وأى التزامات أخري تكون ناتجة عن ممارسة النشاط المخالف".

ونصت المادة الأولى من قانون مكافحة التستر التجارى السعودى لسنة 1425هـ "لا يجوز لغير السعودى في جميع الأحوال أن يمارس أو يستثمر في أى نشاط غير مرخص بممارسته أو الاستثمار فيه بموجب نظام الاستثمار الأجنبي أو غيره من الأنظمة واللوائح ويعد – في تطبيق هذا النظام – متستراً كل من يمكّن غير السعودى من الاستثمار في أى نشاط محظور عليه الاستثمار فيه أو ممارسة أى نشاط محظور عليه ممارسته، سواء كان ذلك عن طريق استعمال اسمه أو ترخيصه أو سجله التجارى، أو بأى طريقة أخري. أما المادة (6) منه فنصت على أن تستوفى – بالتضامن بين المتستر والمتستر عليه – الزكاة والضرائب والرسوم، وأى التزام آخر لم يستوف بسبب التستر.

و عرفته المادة الأولى من نظام التستر الإماراتي 2004 بأنه تمكين الأجنبي - سواء كان شخصاً طبيعياً أو معنوياً - من ممارسة أى نشاط اقتصادى أو مهني لا تسمح القوانين والقرارات النافذة بالدولة له بممارسته سواء لحسابه أو بالاشتراك مع الغير، أو تمكينه من التهرب من الالتزامات المترتبة عليه.

وقضت المادة (2) من نظام التستر الإماراتي 2004م بأنه يحظر التستر على أى أجنبي - سواء كان شخصاً طبيعياً أو معنوياً - سواء كان ذلك باستعمال اسم المتستر أو رخصته أو سجله التجارى أو بأية طريقة أخري وقد يحترف الأجنبي التجارة لحساب نفسه مستترا تحت الشكل القانوني لشركة تجارية حتى يمنع عنها الإفلاس.

قضى القضاء الفرنسي متى ثبت صورية الشركة وأن الأجنبي هو سيدها الحقيقي لملكيته لجميع الحصص أو الأسهم أو لسيطرته على الإدارة فللمحكمة أن تعتبره تاجراً وتشهر إفلاسه مع الشركة التي يتحكم بشؤنها [10].

ووفقاً للقانون التجارى الكويتي 1980م في المادة 683 منه، إذا طلب شهر إفلاس الشركة جاز للمحكمة أن تقضى بشهر إفلاس كل شخص قام تحت ستار هذه الشركة بأعمال تجارية لحسابه الخاص وتصرف في أموال الشركة كما لو كانت أمواله الخاصة. وكما جاء في المادة (17) من القانون التجارى العماني لسنة 1990 التي تقابل المادة (14) من القانون التجارى القطرى لسنة 2006م التي تقابل المادة 13 من القانون التجارى الإماراتي لسنة 1993م والمقابلة للمادة 14 من القانون البحريني لسنة 1987م

تثبت صفة التاجر للمتستر وجواز شهر إفلاسه كل من أعلن للجمهور، بطريق من طرق النشر عن محل أسسه للتجارة ٌعد تاجرا وإن لم يتخذ التجارة حرفة له، وتثبت صفة التاجر لكل من احترف التجارة باسم مستعار أو مستتر وراء شخص آخر، فضلا ً عن ثبوتها للشخص الظاهر. وإذا زاول التجارة أحد الأشخاص المحظور عليهم التجارة بموجب قوانين أو أنظمة خاصة، عد تاجراً وسرت عليه احكام هذا القانون. كما تثبت صفة التاجر لفروع الشركات والمؤسسات الأجنبية التي تزاول نشاطا تجارٌيا في السلطنة.

ثانياً:الأجنبي المستثمر:

ووفقاً لأنظمة دول مجلس التعاون الخليجي، يجوز للاستثمارات الأجنبية الاستثمار في القطاعات التجارية والاقتصادية بنسبة معينة من الأموال أو بنسبة كاملة بشرط أن يكون الاستثمار قد أسس على الوجه الصحيح، فما مفهوم المستَثمِر الأجنبي فقهاً؟

الاستثمار لغة: هو طلب الحصول على ثمرة، وثمرة الشيء ما تولد عنه [11]، مع تعدد التعريفات في الفقه للاستثمار الأجنبي حيث يعرف بأنه: إيجاد أصول رأسمالية جديدة مثل إنشاء المصانع والمباني والمزارع وإنتاج الآلات والمعدات الرأسمالية التي تساعد على إيجاد مزيد من السلع والخدمات الاستهلاكية [12].

- وأنه انتقال رؤوس الأموال للاستثمار في الخارج بشكل مباشر في صورة وحدات اقتصادية أو تجارية أو زراعية ويمثل حافز الربح المحرك الرئيسي لهذه الاستثمارات الأجنبية المباشرة[13].

- وإنها المشروعات التي يقيمها ويمتلكها ويديرها المستثمر الأجنبي من خلال المعرفة الفنية والإدارية وبما يملكه من رأس المال النقدى، وقد يكون المستثمر الأجنبي فرداً أو مؤسسة أو فرعاً لأحدي الشركات الأجنبية[14].

- وعرفه معهد القانون الدولي بأنه توريد الأموال أو ربما الخدمات بهدف تحقيق ربح مادى ويشمل الاستثمار في الأموال المعنوية [15] فما مفهوم المستثمر الأجنبي في أنظمة دول مجلس التعاون الخليجي؟

تُعرفه المادة الأولى من قانون الاستثمار السعودى 1399ه أنه "الشخص الطبيعي الذى لا يتمتّع بالجنسيّة العربيّة السعودية أو الشخص الاعتبارى الذى لا يتمتّع جميع الشُركاء فيه بالجنسيّة العربيّة السعودية. "ويرخّص للاستثمارات الأجنبية في السعودية بإحدي الصورتين الآتيتين: منشآت مملوكة لمستثمر وطني ومستثمر أجنبي ومنشآت مملوكة بالكامل لمستثمر أجنبي ويتمّ تحديد الشكل القانوني للمُنشأة طبقاً للائحة والتعليّمات الصادرة في المملكة [16]. كما يحقّ للمستثمر الأجنبي تحويل نصيبه من بيع حصته أو من فائض التصفيّة أو من الأرباح التي حقّقتها المنشأة للخارج أو التصرّف فيها بأية وسيلة مشروعة أخري كما يحقّ له تحويل المبالغ الضرورية للوفاء بأى التزامات تعاقدية خاصة بالمشروع[17]. كما يجوز للمنشأة الأجنبية المرخّص لها بموجب هذا النظام تملك العقارات اللازمة في حدود الحاجة لمزاولة النشاط المرخّص أو لغرض سكن كل العاملين بها أو بعضهم وذلك وفقاً لأحكام تملك غير السعوديّين للعقار[18].

وعرفت المادة الأولى من قانون الاستثمار الأجنبي القطرى 2000م المستثمرين الأجانب بأنهم:

الأشخاص غير القطريين، الطبيعيون منهم أو المعنويون الذين يقومون باستثمار أموالهم في أحد المشروعات المصرح بالاستثمار المباشر فيها من قبل الدولة وفقاً لأحكام هذا القانون، كما أجاز القانون للمستثمرين الأجانب حرية القيام بجميع التحويلات الخاصة باستثماراتهم من وإلى الخارج دون تأخير وتشمل هذه التحويلات[19]:

- عائدات الاستثمار.
- حصيلة بيع أو تصفية كل أو بعض الاستثمار.

وأجاز قانون الاستثمار القطرى في المادة 2 منه "يجوز للمستثمرين الأجانب الاستثمار في جميع قطاعات الاقتصاد الوطني بشرط ان يكون لهم شريك أو شركاء قطريون لا تقل مساهمتهم عن 51 % وبناء على القرار رقم 13 لسنة 2000م يجوز بقرار وزير الاقتصاد والتجارة السماح للمستثمر الغير قطرى بتجاوز نسبة مساهماتهم إلى 100% من رأس مال المشروع في قطاعات معينة منها تقنية المعلومات والزراعة والصحة من راس المال

وقضت المادة 14 من القانون رقم 16 لسنة 2013 بإنشاء مؤسسة دبي لتنمية الاستثمار "مع مراعاة التشريعات السارية في الإمارة للمستثمر الأجنبي أن يستثمر في الإمارة بالتملك أو المشاركة أو المساهمة وفقاً للقرارات الصادرة عن المجلس التنفيذى بهذا الشأن والتي تحدد فيها القطاعات الاقتصادية ذات الأولوية للاستثمار فيها والنسبة التي يحق للمستثمر الأجنبي المشاركة في حدودها أو المساهمة في كل منها والمناطق التي يجوز له التملك فيها. للمستثمر الأجنبي مُطلق الحق في إدارة مشروعه الاستثمارى بالأسلوب الذى يراه مناسباً وتعيين الأشخاص الذين يختارهم لهذه الإدارة وبما لا يتعارض مع التشريعات السارية في الإمارة "وتشرع الإمارات في إصدار قانون استثمار جديد يسمح للاستثمار الأجنبي أن تصل فيه الملكية الأجنبية إلى نسبة 100% في بعض الأنشطة التجارية والقطاعات خارج المناطق الحرة.

وعرفت المادة الأولى من القانون الاستثمار الكويتي لسنة 2013 م المستثمر بأنه أى شخص طبيعي أو اعتبارى أياً كانت جنسيته، وأجاز قانون الاستثمار الكويتي بقرار من وزير التجارة والصناعة بناء على توصية لجنة الاستثمار الترخيص في تأسيس شركات أجنبية تبلغ حصة الأجانب فيها 100 % من رأس مال الشركة، وذلك طبقاً للشروط والأوضاع التي يضعها مجلس الوزراء[20] ويسمح القانون للمستثمر أن يحول إلى الخارج أرباحه أو رأسماله أو حصيلة تصرفه في حصصه أو نصيبه في الكيان الاستثمارى.

يتضح أن دول مجلس التعاون الخليجي تبنت قواعد موضوعية تسمح للمستثمرين الأجانب الدخول إلى إقليم الدولة وحرية الاشتراك في إدارة المشروع الاستثمارى الأجنبي كما تبنت قواعد تضمن حقوق المستثمر الأجنبي وحماية رأسماله وأرباحه وحقه في تحويل أمواله للخارج، وتثار مشكلة القانون الواجب التطبيق على الاستثمارات الأجنبية سواء كانت فردية أو في شكل شخصية اعتبارية في أية من الصور الاستثمارية الآتية:

-1 الاستثمار الخالص، وهي الاستثمارات في قطاع المنتجات الأولية كالنفط.

-2 الاستثمارات المشتركة: وهي شراكة من الاستثمار الأجنبي والاستثمار الوطنية أى بنسبة مساهمة أجنبية تقدر بنسبة تحددها القوانين الوطنية، وفي الغالب يتخذ المشروع شكل شركة وطنية تنص عليها قوانين البلد المضيف واذا لم يوجد نص في قوانين البلد المضيف يحدد الشكل القانون يكون للمساهمين حرية تحديد الشكل القانوني الذى يرونه مناسبا لمشروعهم [21].

-3 الاستثمار الأجنبي المملوك بالكامل لأجنبي في صور الشركات المتعددة الجنسيات، حيث تنشا الشركة الأم في دولة أخري والشركات الوليدة تنشأ في دول أخري ذات جنسيات مختلفة ونظرا لهيمنة الشركة الأم على مجموعة الشركات المتعددة وقد تقوم هذه الأخيرة بالتعسف في استعمال هيمنتها على السوق أو تحويل الأسعار فيما بين شركاتها أو تحويل الأرباح، فيؤثر تبعاً على الشركات الوليدة ويجعلها عاجزة عن دفع ديونها في البلد المضيف[22].

فهل تطبق أحكام الإفلاس الداخلية على الأجنبي المستثمر، ووفق للأنظمة التجارية لدول مجلس التعاون الخليجي، التي تجيز شهر إفلاس كل تاجر وكل شركة تجارية توقفت عن دفع ديونها التجارية في مواعيد استحقاقها، لاضطراب مركزها المالي وتزعزع ائتمانها علماً أن حالة الإفلاس لا تنشأ إلا بحكم يصدر بشهر الإفلاس بناء على طلب أحد الدائنين، أو بناء على طلب المدين نفسه. ونستعرض مدي إمكانية ذلك في المبحث التالي.

المبحث الثالث: تنازع القوانين في إفلاس الأجانب المستثمرين

المطلب الأول: القانون الواجب التطبيق

تنازع القوانين: ويقصد بها المصادر التي يتعين على القاضي العمل بها عند تنازع القوانين وهي التشريع و مبادئ القانون الدولي الخاص والمعاهدات أو الاتفاقيات الدولية [23] حل مشكلة تنازع القوانين يكون عادة بواسطة اعمال قواعد تسمى قواعد الإسناد، حيث تعرف بأنها القواعد القانونية التي ترشد القاضي إلى القانون الواجب التطبيق على المراكز القانونية ذات العنصر الأجنبي وهي قواعد يضعها المشرع الوطني لاختيار اكثر القوانين المتزاحمة ملائمة لحكم العلاقة المتضمنة عنصراً أجنبياً وهي قواعد مزدوجة حيث أنها تشير إلى اختصاص القانون الوطني وقد تحكم بتطبيق قانون أجنبي [24] ولاشك أن لإرادة الأطراف المتعاقدة الحرية في اختيار القانون الواجب التطبيق على منازعاتهم الدولية، بل إن الاتفاقيات الدولية اعترفت بأحقية المتعاقدين بوضع شرط التحكيم كآلية لفض المنازعات.

والسؤال الذى يثور هو ما مدي اختصاص المحاكم الوطنية في شهر إفلاس المستثمرين الأجانب في إطار الحماية القانونية التي كفلتها الأنظمة الوطنية لهم؟

للإجابة على ذلك، نرجع لأنظمة المرافعات المدنية والتجارية حيث وضع المشرع قواعد للاختصاص القضائي الدولي حيث تعرف بأنها: مجموعة القواعد التي تحدد حالات الاختصاص الدولي للمحاكم أو تلك التي تحدد القانون الواجب التطبيق في مسالة أولية مع بيان أثر الحكم الأجنبي في الدولة وعرفت أيضا بأنها مجموعة القواعد التي تتضمن عنصراً أجنبياً إزاء غيرها من محاكم الدول الأخري [25] تنص مادة

30 من قانون الإجراءات المدنية والتجارية العمانية 2002م المقابلة للمادة 21/3 من قانون الإجراءات المدنية الإماراتي لسنة 1992م المقابلة للمادة 26/ ب من نظام المرافعات الشرعية السعودى لسنة 2013 م: تختص المحاكم العمانية بنظر الدعاوي التي ترفع على غير العماني الذى ليس له موطن أو محل إقامة في السلطنة في أى من الحالات الآتية:

ب - إذا كانت الدعوي متعلقة بإفلاس أشهر فيها " كما جاء في القانون الكويتي رقم 5 لسنة 1961 الخاص بتنظيم العلاقات القانونية ذات العنصر الأجنبي في المادة 17 منه "تختص المحاكم الكويتية بالدعاوي المرفوعة على أجنبي إذا كانت متعلقة بتفليس شهر في الكويت. ونصت المادة 19 من نفس القانون "يجوز للمحاكم الكويتية أن تقضى في الدعوي ولو لم تكن داخلة في اختصاصها طبقا للأحكام المقررة في الفصلين السابقين، إذا قبل المدعى عليه السير فيها.

يتضح أن أنظمة المرافعات في دول مجلس التعاون الخليجي اختصت محاكمها بالدعاوى التي ترفع على أجنبي الذى ليس له موطن أو محل إقامة فيها إذا كانت الدعوي متعلقة بإفلاس أشهر فيها "وهذا الاختصاص مقيد بالدعاوي الناشئة عن الإفلاس أو مرتبطة به، ويقصد بالدعاوى المتعلقة بالإفلاس كافة المنازعات التي تطبق فيها قاعدة من قواعد الإفلاس أو التي تكون متعلقة بإدارة التفليسة من ذلك الدعاوى التي يرفعها وكيل الدائنين ببطلان التصرفات الصادرة من المفلس في فترة الريبة، ودعوي استرداد البضاعة المودعة لدي المفلس والدعوي التي يرفعها وكيل الدائن مطالبا بدين المفلس والدعاوى الدائنين"[26] ويفهم أن المحاكم مختصة بدعاوى التي تنشئ لاحقاً لحكم الإفلاس.

سكتت أنظمة دول مجلس التعاون عن تحديد القانون الواجب التطبيق في حالة إفلاس الأجانب شأنها كشأن الأنظمة المقارنة الأخري، يعني أن الرأى ترك للفقه والقضاء بسبب طبيعة الإفلاس الخاصة. وبما أنه نظام قانوني ذو طبيعة خاصة ومنفصلة تقتضي إسناده إلى أكثر القوانين ملائمة، انقسم الفقه القانوني إلى مذهبين: الأول: مذهب إقليمية الإفلاس، والثاني: مذهب عالمية الإفلاس.

أولاً:مذهب إقليمية الإفلاس:

اتجهت هذه النظرية إلى إقليمية الإفلاس بحصر الإفلاس في نطاق الدولة دون تعديه إلى خارجها، مع تطبيقه على كل المقيمين في إقليمها سواء كانوا وطنيين أم أجانب، ويقوم هذ الرأى على حجة مفادها أن نظام الإفلاس هو نظام يتعلق بالأموال بالدرجة الأولى مما يقتضي اختصاص محكمة موقع الأموال بشهر الإفلاس، وبالتالي اختصاص قانون الدولة بتنظيم كافة المسائل المتعلقة به، وانتقدت هذه النظرية لاعتبارات متعلقة بسيادة الدولة على إقليمها وعلى الأموال الكائنة في حدودها [27]، أيد بعض فقهاء القانون هذا المذهب للأسباب الآتية:

- إن قانون الإفلاس يهدف إلى حماية الائتمان التجارى ودعمه، وبالتالي يجب أن يطبق قانون الدولة التي يباشر فيها المدين نشاطه التجارى.

- نظام الإفلاس به أحكام إجرائية وتنفيذية وهي مرتبطة بالأحكام الموضوعية لقانون القاضي بحيث

لا يمكن الانفصال عنها.

- اختلاف القواعد الموضوعية والاجرائية التي تنظم الإفلاس من دولة إلى أخري. ومن نظام قانوني إلى آخر، وهو عقبة في سبيل امتداد قانون دولة موطن المدين إلى خارج حدود هذه الدولة. مع التعارض مع النظام العام في الدولة الأخري في كثير من الحالات.

ثانياً:مذهب نظرية عالمية الإفلاس:

أخذت هذه النظرية بشخصية قانون الإفلاس وخضوعه لقانون جنسية المدين الأجنبي، أيا كانت الدولة المقيم فيها الأجنبي سواء كانت تأخذ بالإفلاس التجارى أو بالإفلاس المدني، فيذهب أنصار هذه المذهب بأن محكمة موطن المدين الأجنبي المتوقف عن الدفع دون غيرها هي المحكمة المختصة بدعاوى الإفلاس، مؤدي هذه النظرية اختصاص محاكم أية دولة من دول مجلس التعاون التي يوجد بها مركز الإدارة الرئيسي بنظر المنازعات الناشئة عن إفلاس الشركات، وجاء الفقه المؤيد لتلك النظرية بتبريرات منتقداً لمبدأ إقليمية الإفلاس ومؤيداً لامتداد قانون الإفلاس إلى خارج الإقليم، أهم الانتقادات أن الإقليمية تؤدى إلى تعدد التفليسات متى كان للمدين نشاط تجارى في عدة دول وخضوع كل تفليسة فيها إلى قانون مختلف فمن الأفضل توحيد التفليسة وإخضاعها إلى قانون موحدلتحقيق المساواة بين الدائنين[28] لتسهيل تصفية أموال المدين وإمكانية استفادته من الصلح الواقي إذا توفرت شروطه.

ولقد استقر بالاتفاق في فقه القانون التجارى على اختصاص محكمة الموطن التجارى للمدين محلياً بشهر الإفلاس ذلك أن محاكم الدولة التي يوجد بها الموطن التجارى للمدين والتي بها الإدارة الرئيسية لأعماله التجارية، هي أنسب المحاكم لإشهار إفلاسه، مراعاة لمصالح الدائنين [29]، ولعل أهم الأسباب في الأخذ بمبدأ الإقليمية اختلاف أنظمة موطن المدين المفلس من حيث الإفلاس التجارى والإفلاس المدني، ولا سبيل لوحدة الإفلاس إلا عن طريق المعاهدات الدولية والاتفاقيات سواء كانت متعددة الأطراف أو ثنائية في إطار البرتوكولات التجارية التي تنعقد ما بين الدول، يمكن القول بأن دول مجلس التعاون الخليجي تأخذ بمذهب إقليمية الإفلاس، فيجوز شهر إفلاس التاجر في تلك الدول تطبيقاً لمعيار الاختصاص العام الوارد في أنظمة المرافعات الشرعية وعلى هذا الأساس تختص المحاكم في دول الخليج بكافة الدعاوى المتعلقة بالإفلاس، ويستوى في ذلك أن تكون الدعوي متعلقة بطلب شهرإفلاس أو بإدارة التفليسة أو أموال التفليسة أو أحد دائنيها. ويمكن الاستناد أيضا إلى ما جاء في المادة 2 من قانون الشركات الإماراتي 2015م مع عدم الإخلال بالاتفاقيات المعقودة بين الحكومة الاتحادية أو إحدي الحكومات المحلية أو إحدي الجهات التابعة لأى منهم وبين الشركات الأجنبية تسرى أحكام القانون الداخلي الذى يطبق على الشركات الوطنية على الشركات الأجنبية التي تزاول نشاطها في الدولة أو تتخذ فيها مركز ادارتها، عدا الأحكام المتعلقة بتأسيس الشركات [30].

ويطبق على المستثمر الأجنبي، أحكام القانون الداخلي للإفلاس، يستفاد ذلك أيضا من القانون الاستثمار الكويتي لسنة 2013 م، في المادة 24 منه التي نصت على خضوع الاستثمار لأحكام القوانين

واللوائح المعمول بها في البلاد مع اختصاص المحاكم الكويتي باى نزاع وتكون المحاكم الكويتية وحدها هي المختصة بنظر أى نزاع ينشأ بين مشروعات الاستثمار والغير أياً كان.

وهذا ما يفهم من المادة (12) من القانون المدني العماني 2013 تسرى على النظام القانوني للأشخاص الاعتبارية الأجنبية قانون الدولة التي اتخذت فيها هذه الأشخاص مركز ادارتها الرئيس الفعلي فاذا باشرت نشاطها في سلطنة عمان فان القانون الواجب التطبيق هو قانون سلطنة عمان [31]، وما نصت عليه المادة (346) من قانون الشركات البحريني لسنة 2001م "مع عدم الإخلال بالاتفاقات الخاصة المعقودة بين الحكومة وبعض الشركات تسرى على الشركات الأجنبية المؤسسة في الخارج والتي تزاول نشاطها في دولة البحرين أحكام هذا القانون عدا الأحكام المتعلقة بالتأسيس".

وهذا ما أكدته الاتفاقيات الدولية متمثلة في القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود 1997م، حيث أعطت المادة الثالثة من قانون الأونيسترال النموذجي بشأن الإعسار عبر الحدود (المنظور القضائي) لمح اكمالدولةالعضوالتييوجدعليأراضيهامركزمصالحالمدين الرئيسية الاختصاص القضائي بشأن بدءإجراءات الإعسار وبالتالي يفترض في حالة الشركات أو الأشخاص الاعتباريين أن يكون محل المكتب المسجّله و مركز المصالح الرئيسية للشركة أو المفلس مالم يقم دليل على عكس ذلك. فيجوز شهر إفلاس التاجر الأجنبي أو الشركة الأجنبية التي لها محل رئيسي أو فرع أو وكالة أو مكتب تجارى في الدولة المعنية، ولو لم يصدر حكم بإشهار إفلاسها في دولة أجنبية، وبإشهار الإفلاس يجب تصفية أموال المدين وبيعها وتعيين وكيل تفليسة يتولى جرد أموال واصول التاجر والشركة وحصر الدائنين الممتازين والعاديين وبيع الأموال وتوزيعها عليهم بنسبة ديونهم بالإضافة لسقوط بعض الحقوق السياسية والمهنية للتاجر، وينشأ هذا الحكم على المدين الكثير من القيود منها لا يسمح له بمغادرة البلاد ما لم يوافق القاضي المشرف على التفليسة بذلك.

ويثار النزاع ما بين قانون القاضي المختص بحكم الإفلاس وقانون مركز الإدارة الرئيسي للشركات الأجنبية بالنسبة للشروط اللازمة لإشهار الإفلاس؟ ذهب الرأى الراجح بتطبيق قانون القاضي لأنه الذى يحدد شروط شهر إفلاس المدين التاجر أو عدم الحكم بإفلاسه[32]، فيقع الاختصاص لمحاكم دول مجلس التعاون الخليجي بتطبيق قانونها على فروع الشركات الأجنبية المفلسة الموجودة في إقليمها. وتختص المحكمة التي يقع في دائرتها المحل التجارى الرئيسي بنظر دعوي شهر الإفلاس فاذا كان للتاجر عدة محال رئيسية فتكون كل محكمة يقع في دائرتها محل منها مختصة بنظر دعوي شهر الإفلاس لكن مع ذلك لا يجوز أن يصدر إلا حكم واحد بالإفلاس فاذا تولت محكمة إصدار الحكم يجب على باقي المحاكم أن تتمنع عن الفصل في الدعاوى المرفوعة أمامها [33] مما يعني أنه لا يجوز شهر إفلاس الأجنبي في محكمتين مختلفتين داخل الدولة الواحدة منعاً لتعدد التفليسات، إلا أنه يجوز شهر إفلاسه في أية دولة يوجد له فيها أموال أو تجارة أو مركز رئيسي كيفما الحال. فالعبرة بشهر الإفلاس مزاولة نشاط تجارى بالدولة.

المطلب الثاني: تنفيذ حكم الإفلاس عبر الحدود

إن تنفيذ الأحكام الأجنبية خارج الدولة التي أصدرت الحكم قد يثير اعتباريين رئيسين، أولهما: ان السماح بتنفيذ الحكم الأجنبي بلا قيد قد يمس مبدأ سيادة الدولة المراد تنفيذ الحكم فيها والاعتبار الثاني أن عدم السماح بتنفيذ الحكم الصادر بإشهار الإفلاس بصفة مطلقة يهدر الحقوق ويضر بالدائنين[34]، و ليس هناك إشكالية للأجنبي التاجر أو الشركة المفلسة التي لها مركز رئيسي أو فرع في أية دولة من دول مجلس التعاون الخليجي، حيث يجوز تنفيذ حكم شهر الإفلاس الصادر في مواجهة التاجر أو الشركة الأجنبية داخل الدولة، لو كان ابتدائي أو غيابي بمجرد صدوره رغم قابليته للطعن بناء على اتفاقية تنفيذ الأحكام القضائية والإنابات القضائية لدول مجلس التعاون الخليجي لسنة 1997م. وتثور الإشكالية إذا كانت أموال الأجنبي المفلس متواجدة في دولة أو أكثر من دولة أخري بخلاف دول مجلس التعاون الخليجي. فيما يعرف بالإفلاس أو الإعسار عبر الحدود وهي الحالة التي تكون فيها أصول المدين كافة واقعة خارج الدول التي أصدرت حكم الإفلاس، ينشأ الخلاف الفقهي فيما إذا كان حكم الإفلاس في دولة معينة ينتج آثاره في جميع الدولة الأخري التي للمدين المفلس فيها أموال ودائنين انقسم الفقه أيضاً، إلى اتجاهين ما بين وحدة حكم الإفلاس وإقليمية حكم الإفلاس:

- مبدأ إقليمية حكم الإفلاس: اتجه إلى أن حكم الإفلاس قاصر في إقليم الدولة التي أصدرت محكمتها حكم شهر الإفلاس وإذا أراد الدائنين أو الغير من ذوى المصلحة تطبيق الحكم بالإفلاس في بلد أجنبي يجب شموله بالصيغة التنفيذية.

- مبدأ وحدة الإفلاس: ذهب هذا الاتجاه إلى أن حكم الإفلاس يمتد أثره خارج إقليم الدولة التي أصدرت الحكم ويترتب على ذلك أن حكم شهر الإفلاس ينتج آثارا خارج إقليم محكمة الإفلاس التي بها المركز المالي للمدين،وإذا زاول التاجر المفلس تجارة جديدة أثناء قيام التفليسة الأولى ثم توقف عن دفع ديونه التجارية لا يجوز للدائنين الجدد طلب شهر إفلاس المدين مرة أخري [35]. ولتحقيق فاعلية هذه المذهب لا بد من اتفاقيات إقليمية أو دولية تقضي بوحدة الإفلاس لأنه من غير التصور خلق تشريعات قانونية تسرى على أكثر من دولة لاختلاف أنظمتها. وهذا ما تم تقنينه في القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود؛ حيث راعي اختلافات القوانين الإجرائية الوطنية، وهو لا يسعى إلى توحيد موضوعي لقوانين الإفلاس. بل هو يقدّم حلولاً تساعد بعدّة طرائق متواضعة في حالة كانت أموال المدين موجودة بأكثر من دولة وتتمثل الحلول في الآتي [36]:

- تحديد الأحوال التي ينبغي فيها "الاعتراف" بإجراء إعسار أجنبي وما هي التبعات التي يمكن أن تترتب على هذا الاعتراف؛

- توفير نظام شفّاف بخصوص حق الدائنين الأجانب في بدء إجراء إعسار في الدولة المشترعة أو في المشاركة في هذا الإجراء؛

- السماح للمحاكم في الدولة المشترعة بالتعاون بمزيد من الفعالية مع المحاكم والممثّلين المعنيين

في إجراء من إجراءات الإعسار الأجنبية؛

- السماح للمحاكم في الدولة المشترعة وللأشخاص الذين يتولّون إدارة إجراءات الإعسار في تلك الدولة بالتماس المساعدة من الخارج؛

- وضع قواعد بشأن التنسيق عندما يقام إجراء إعسار في دولة مشترعه على نحو متزامن مع إجراء إعسار في دولة أخري؛

- إرساء قواعد بشأن التنسيق بين سبل الانتصاف الممنوحة في الدولة المشترعة لصالح إجراءين أو أكثر من إجراءات الإعسار التي قد تُقام في عدة دول بخصوص المدين نفسه.

وعرفت المادة الأولى من القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود 1997م الحكم القضائي المتعلق بالإعسار يقصَد به أيُّ حكم قضائي يكون وثيق الصلة بإجراء أجنبي ويصدر بعد بدء ذلك الإجراء، ولكنه لا يشمل أيَّ حكم قضائي يكون الاعتراف به وإنفاذه خاضعين لمعاهدة تكون هذه الدولة طرفا فيها، هذا يوضح أنَّ الحكم القضائي لا يكون مشمولاً بالقانون النموذجي إذا كان الاعتراف بذلك الحكم وإنفاذه يخضعان لمعاهدة تكون الدولة المعنية طرفًا فيها، ويختص القانون النموذجي بالأحكام الصادرة في المنازعات التي تنشأ بدون حكم الإفلاس وتستند إلى النصوص القانونية المتعلقة بالإفلاس[37]. ويختص ايضاً بالأحكام المرتبطة بأموال المفلس أو الأموال التي ينبغي على المدين تسليمها إلى وكيل التفليسة، أو لأحكام متعلقة بإبطال المعاملة المتعلقة بالمدين أو بأعمال التفليسة، لإخلال وكيل التفليسة بمبدأ معاملة الدائنين معاملة متكافئة أو أنقصت قيمة أموال التفليسة على نحو غير سليم، وخول للدول سن تشريعات استنادا على القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود وألزم القانون النموذجي بتعيينالممثّل الأجنبي وهو يقوم مقام وكيل التفليسة، وقت تقديم طلب بموجب القانون النموذجي، وذلك من أجل إدارة موجودات المدين المعسر في دولة واحدة أو عدة دول أو للقيام بدور ممثّل للإجراءات الأجنبية. وأيضاً قضى من الدولة المشترعة أن تحدّد المحكمةَ أو سلطة مختصة.

أخري تكون لها صلاحية التعامل مع المسائل الناشئة في إطار القانون النموذجي والمتعلقة بأموال المفلس أو بالدعاوى التفليسة[38]. وإذا كان تعريف المادة الأولى من القانون النموذجي اليونسترال - الخاص بالاعتراف بالأحكام القضائية المتعلقة بالإعسار وانفاذه عبر الحدود - لحكم الإعسار عبر الحدود: هو أيُّ حكم قضائي يكون وثيق الصلة بإجراء أجنبي ويصدر بعد بدء ذلك الإجراء، ولكنه لا يشمل أيَّ حكم قضائي يكون الاعتراف به وإنفاذه خاضعين لمعاهدة تكون هذه الدولة طرفاً فيها، ووفقاً لذلك يجب أن نفرق بين حالتين:

الأولى: كل الاصول والاموال للشركة أو التاجر الأجنبي الذى صدر حكم بإفلاسه موجودة في دولة من دول مجلس التعاون الخليجي.

الثانية: كل الأصول والأموال للشركة أو التاجر الأجنبي الذى صدر حكم بإفلاسه غير موجودة في دولة من دول مجلس التعاون الخليجي.

الحالة الأولى:

كل الأصول والأموال للشركة أو التاجر الأجنبي الذى صدر حكم بإفلاسه موجودة في دولة من دول مجلس التعاون الخليجي. هذه الحالة التي استثناها صراحة القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود، باعتبار أن هناك اتفاقية خاصة بتنفيذ الاحكام والإعلانات القضائية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربي لسنة 1997م، فبموجب الاتفاقية إذا صدر حكم قضائي بالإفلاس في أى دولة من دول المجلس فيمكن تنفيذه في إحدي الدول الأعضاء الأخري كما لو أنه صدر في الدولة المطلوب التنفيذ فيها ذاتها وتخضع الإجراءات الخاصة بتنفيذ الحكم الإفلاس من غل يد المدين والحجز على أمواله وتعيين مدير للتفليسة لقانون الدولة المطلوب فيها التنفيذ. حيث تنص المادة الأولى منها على: "تنفذ كل من الدول الأعضاء في مجلس التعاون، الأحكام الصادرة عن محاكم أى دولة عضو؛ في القضايا المدنية، والتجارية،..... الحائزة لقوة الأمر المقضي به في إقليمها؛ وفق الإجراءات المنصوص عليها في هذه الاتفاقية، إذا كانت المحكمة التي أصدرت الحكم مختصة، طبقاً لقواعد الاختصاص القضائي الدولي، المقررة لدي الدولة المطلوب إليها التنفيذ، أو كانت مختصة طبقاً لأحكام هذه الاتفاقية.

ب- يلحق بالحكم، في معرض تطبيق الفقرة السابقة، كل قرار، أياً كانت تسميته، يصدر بناءً على إجراءات قضائية أو ولائية، من محاكم أو أى جهة مختصة، لدي إحدي الدول الأعضاء".

وطبقاً لذلك يشترط لتنفيذ حكم الإفلاس، ووفقاً للمادة الثانية من الاتفاقية:

- أن يكون الحكم غير مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية، أو أحكام الدستور، أو النظام العام، في الدولة المطلوب إليها التنفيذ.

- تم إعلان الخصوم فيه إعلانا صحيحا.

- أن لا يكون الإفلاس الصادر في شأنه الحكم، محلاً لحكم سابق صادر بين الخصوم أنفسهم، ومتعلقاً بذات الحق؛ محلاً وسبباً، وحائزاً لقوة الأمر المقضي به لدي الدولة المطلوب إليها التنفيذ، أو لدي دولة أخري؛ عضو في هذه الاتفاقية.

- أن لا يكون الإفلاس الصادر في شأنه الحكم المطلوب تنفيذه، محلاً لدعوي منظورة أمام إحدي محاكم الدولة المطلوب إليها التنفيذ، بين الخصوم أنفسهم، ويتعلق بذات الحق محلاً وسبباً، وكانت هذه الدعوي قد رفعت في تاريخ سابق على عرض النزاع على محكمة الدولة التي صدر عنها الحكم. وبناء على المادة 9 من الاتفاقية يجب على من يطلب تنفيذ الحكم الصادر بالإفلاس، لدي أى من الدول الأعضاء، تقديم ما يلي:

أ- صورة كاملة رسمية من الحكم؛ مصدقاً على التوقيعات فيها من الجهة المختصة.

ب- شهادة بأن الحكم أصبح حائزاً لقوة الأمر المقضي به، مالم يكن ذلك منصوصاً عليه في الحكم ذاته.

ج- صورة من مستند تبليغ الحكم؛ مصدقاً عليها بمطابقتها للأصل، أو أى مستند آخر من شأنه إثبات إعلان المدعى عليه إعلاناً صحيحاً؛ وذلك في حالة الحكم الغيابي.

الحالة الثانية:

كل الاصول والاموال للشركة أو التاجر الأجنبي الذى صدر حكم بإفلاسه موجودة في دولة عربية أو أجنبية.

بالنسبة للأجانب من الدول العربية الأخري استثنت اتفاقية الرياض للتعاون القضائي العربي 1983م، الموقع عليها من كل الدول العربية – صراحة الأحكام الصادرة في قضايا الإفلاس من أحكامها حيث تنص المادة (25/ ب): "مع مراعاة نص المادة 30 من هذه الاتفاقية، يعترف كل من الأطراف المتعاقدة بالأحكام الصادرة عن محاكم أى طرف متعاقد آخر في القضايا المدنية بما في ذلك الأحكام المتعلقة بالحقوق المدنية الصادرة عن محاكم جزائية، وفي القضايا التجارية.....، الحائزة لقوة الأمر المقضي به وينفذها في إقليمه وفق الإجراءات المتعلقة بتنفيذ الأحكام المنصوص عليها في هذا الباب، وذلك إذا كانت محاكم الطرف المتعاقد التي أصدرت الحكم مختصة طبقا لقواعد الاختصاص القضائي الدولي المقررة لدي الطرف المتعاقد المطلوب إليه الاعتراف أو التنفيذ أو مختصة بمقتضى أحكام هذا الباب، وكان النظام القانوني للطرف المتعاقد المطلوب إليه الاعتراف أو التنفيذ لا يحتفظ لمحاكمة أو لمحاكم طرف آخر دون غيرها بالاختصاص بإصدار الحكم. لكن مع ذلك لا تسرى هذه المادة على الإجراءات الوقتية والتحفظية والأحكام الصادرة في قضايا الإفلاس ....." وقد ثارت هذه المشكلة أمام القضاء اللبناني في حكم بإشهار إفلاس تاجر، صادر عن محكمة أبوظبي الابتدائية التجارية بتاريخ 31/5/2009 وقضى الحكم بتعيين قاضٍ مشرف على التفليسة لمراقبة إجراءاتها واعمالها كما عيّنت تلك المحكمة أميناً مؤقتاً للتفليسة لاستلام أموال التفليسة لإدارتها وتحصيل حقوق الدائنين، وقد تم إعطاء هذا الحكم الصيغة التنفيذية في لبنا حيث جري التقدم على أثر ذلك بطلب تعيين وكيل تفليسة في لبنان لإدارة أموال المفلس وتصفيتها، فأصدرت محكمة الإفلاس في بيروت بتاريخ 22/2/2010 حكماً برفض تنفيذ الحكم في لبنان للآتي:

-" لأن حكم شهر الإفلاس الصادر عن محكمة أبوظبي التجارية - يتعارض مع النظام العام اللبناني، [39].

كذلك الوضع بالنسبة للأجانب من غير الدول العربية فلا مجال للاعتراف بحكم الإفلاس أو تنفيذه في الدول المطلوب منها الاعتراف به إلا باتفاقيات ثنائية أو دولية يطلق عليها في القانون النموذجي للإعسار اتفاقات الإعسار، وهي اتفاقات تُبرم لغرض تيسير التعاون عبر الحدود والتنسيق بين إجراءات دعاوي الإعسار المتعددة المتعلقة بمدين واحد وأمواله في عدة دول مختلفة. هذا ما يعزز أهمية القانون النموذجي للتعاون القضائي بشأن الإعسار عبر الحدود ووفقا للمادة 10 من مقترح قانون الإعسار الخاص بالاعتراف بالأحكام القضائية المتعلقة بالإعسار وإنفاذها عبر الحدود 2016م يجوز رفض الاعتراف بحكم قضائي متعلق بالإعسار وإنفاذه في الحالات الآتية[40]:

- إذا لم يكن الحكم القضائي المتعلق بالإعسار صادراً عن محكمة مختصة.

- في حالة الدول التي اشترعت القانون النموذجي الموجود: كانت تشرف على إجراء رئيسي بشأن إعسار الطرف الذى صدر الحكم القضائي ضده، أو المدين الذى كان الطرف الذى صدر الحكم القضائي ضده

يعمل مديراً، إذا كان ذلك الحكم يستند إلى تصرف ذلك الطرف بصفته مديرا، بما في ذلك إخلاله بواجبه الائتماني، أو عن محكمة أخري في الدول التي حدث فيها ذلك الإجراء الرئيسي مارست ولايتها القضائية على أساس لا يتعارض مع قانون هذه الدولة.

نخلص إلى أن توحيد قوانين الإفلاس دولياً واقليمياً قد يواجه صعوبات عديدة لاختلاف الأنظمة والتشريعات، إلا أنه يمكن التقليل من مشاكل تنفيذ حكم الإفلاس في الدولة التي يراد منها الاعتراف بحكم الإفلاس ويوجد بها أموال المفلس الأجنبي، باعتماد قانون الإعسار عبر الحدود لسنة 1997م، ودليل الأونيسترال العالمي بشأن التعاون في مجال الإعسار عبر الحدود، فيما يلي عرض لأهم النتائج:

- تفرق دول مجلس التعاون الخليجي بين الإعسار ونظام الإفلاس.

- يجوز شهر إفلاس كل مستثمر أجنبي تاجراً أو شركة تجارية أجنبية توقفت عن دفع ديونها التجارية في مواعيد استحقاقها، لاضطراب مركزها المالي وتزعزع ائتمانها، ويعتبر في حكمه التاجر المستتر كما قضت أنظمة مكافحة التستر التجارى.

- هناك اتفاق تام ما بين دول مجلس التعاون الخليجي في الاخذ بمبدأ إقليمية الإفلاس وقبولها بمبدأ وحدة الإفلاس في حالة الاتفاقية الإقليمية الخاصة بدول مجلس التعاون الخليجي.

- تبنت أنظمة مجلس التعاون الخليجي اتفاقية خاصة بتنفيذ الاحكام يمكن ان تطبق على حكم الإفلاس المراد تنفيذه في اية دولة من دولها فيما يتعلق بمواطنيها.

- إمكانية إصدار حكم بإشهار إفلاس الأجانب المستثمرين غير مواطني مجلس التعان الخليجي في حالة شمول الحكم بالصيغة التنفيذية، بالرغم من وجود أموال المدين في دولة أجنبية أخري لكن الحكم يصطدم بعدم تنفيذه في الدولة المراد تنفيذ الحكم فيها.

في ضوء الاستنتاجات التي توصلت اليها الدراسة الحالية نقدم التوصيات الآتية:

- ضرورة إزالة كافة العقبات القانونية والاجرائية التي تمنع من اعتماد القانون النموذجي للأونسترال المتعلق بالإعسار عبر الحدود في دول مجلس التعاون الخليجي وجعله كجزء من التشريعات الداخلية.

- قبول مبدأ وحدة الإفلاس بتقرير أثر دولي لحكم شهر الإفلاس الصادر من محكمة موطن المدين وذلك بالاتفاقيات الإقليمية بين الدول العربية أو الدولية.

- تعديل أنظمة الإفلاس بوضع نصوص صريحة سواءً بإشهار الإفلاس أو بالصلح الواقي من الإفلاس تنظم إفلاس المستثمرين الأجانب.

- إيجاد اتفاقية دولية تقضي بإمكانية تنفيذ الحكم بالإفلاس تستند أحكامها على القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود.

- تقرير القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود والدليل المصاحب به كمقرر دراسي مقارن في كليات القانون.

الهوامش

1 - أستاذة مساعدة بكلية القانون - جامعة الأمير سلطان - الرياض - المملكة العربية السعودية.
2 - محمد عثمان الراشد: نظرية الاستثمار في الإسلام البديل لسعر الفائدة، حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف، ط1، 1428، ص20.
3 - عكاشة محمد عبد العال: القانون الدولي الخاص، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ص 3.
4 - علي العريف: شرح القانون التجاري والإفلاس، القاهرة، 1980، ص1.
5 - عبد الحميد الشواربي: القانون التجاري الإفلاس في ضوء الفقه والقضاء، منشاة المعارف، الإسكندرية، 1993م، ص98.
6 - محسن شفيق: القانون التجاري في الإفلاس، مطبعة دار النشر للثقافة، الإسكندرية، 1951م، ص 15.
7 - على حسن يونس: الإفلاس في القانون التجاري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1957م، ص98.
8 - مصطفى كمال طه: أصول القانون التجاري، منشورات الحلبي، 2006، ص 372.
9 - عبد الغفار إبراهيم صالح: الإفلاس في الشريعة الإسلامية (دراسة مقارنة)، مطبعة السعادة، القاهرة، 1980م، ص44.
10 - مصطفى كمال طه: المرجع السابق، ص 316.
11 - عبد الرحمن عبد العزيز: صناديق الاستثمار الضوابط الشرعية والاحكام النظامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 2009م، ص12.
12 - خالد عبد الرحمن: الجانب النظرى لدالة الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، جامعة الإمام محمد، سلسلة نشر الرسائل الجامعية، بدون تاريخ، ص22.
13 - حسن عبد المطلب: سياسيات تنمية الاستثمار الأجنبي المباشر إلى الدول العربية،النهضة العربية،القاهرة،2005، ص6.
14 - أحمد سمير أبو الفتوح: دور القوانين والاستثمارات في جذب الاستثمار الأجنبي المباشر إلى الجزائر منذ العام 2001م، المكتب العربي للمعارف، الجزائر، 2001، ص 10.
15 - صفوت أحمد عبد الحفيظ: دور الاستثمار الأجنبي في تطوير أحكام القانون الدولي الخاص، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص22.
16 - المادة 5 من قانون الاستثمار السعودى الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/4) بتاريخ 2 / 2 / 1399 ه.
17 - المادة 7 والمادة 8 من نفس القانون الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/4) بتاريخ 2 / 2 / 1399 ه.
18 - المادة 8 من قانون الاستثمار السعودى الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/4) بتاريخ 2 / 2 / 1399 ه.
19 - المادة 9 من قانون الاستثمار القطرى قانون الاستثمار القطرى رقم 13 لسنة 2000.
20 - المادة 4 والمادة 22 من قانون الاستثمار الكويتي رقم 116 لسنة 2013م.
21 - صفوت أحمد عبد الحفيظ: المرجع السابق، ص 43.
22 - حسن محمد هند: النظام القانوني للشركات متعددة الجنسيات، دار الكتب القانونية، 2009، ص 9.
23 - عكاشة محمد عبد العال: تنازع القوانين، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2002م، ص8.
24 - هشام صادق وعكاشة محمد عبد العال: القانون الدولي الخاص، دار المطبوعات الجامعة، الإسكندرية، ص 6.
25 - عكاشة عبد العال، الإجراءات المدنية والتجارية الدولية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2007م، ص13.
26 - عكاشة محمد: الإجراءات المدنية والتجارية الدولية وتنفيذ الاحكام الأجنبية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2007 م.
27 - هشام على صادق: تنازع الاختصاص القضائي الدولي. دراسة مقارنة منشاة المعارف، الإسكندرية، 1972م، ص 454.
28 - محسن شفيق: الوسيط في القانون التجارى المصرى، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1957 م، ج3، ط3، ص118.
29 - هشام علي صادق: القانون الدولي الخاص، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص122.
30 - المادة 323 من قانون الشركات الإماراتي لسنة 2006م.
31 - المادة 12 من القانون المدني العماني لسنة 2013 م.
32 - فؤاد عبد المنعم رياض / سامية راشد: الوجيز في تنازع القوانين وتنازع الاختصاص الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1981م، ص359.
33 - المرجع السابق، ص 485.
34 - حسن هند: المرجع السابق، ص 495.
35 - مصطفى كمال طه: أصول القانون التجاري (الأوراق التجارية والإفلاس)، منشورات الحلبي، 2006، ص 374.
36 - قانون الإعسار المنظور القضائي، 2012 م، ص 4.
37 - المرجع السابق، ص 371.
38 - القانون النموذجي للإعسار عبر الحدود المنظور القضائي، ص 4.
39 - يراجع: محكمة التمييز المدنية الأولى، قرار رقم 18 تاريخ27 شباط 1975، حاتم 161، 211.
40 - مقترح لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي الفريق العامل الخامس (المعني بقانون الإعسار) الدورة التاسعة والأربعون 6 أيار/مايو 2016، نيويورك، 2 قانون الإعسار الاعتراف بالأحكام القضائية المتعلقة بالإعسار وإنفاذها عبر الحدود مقترح مقدّم من الولايات المتحدة الأمريكية.

قائمة المراجع

-- أولا: الكتب:

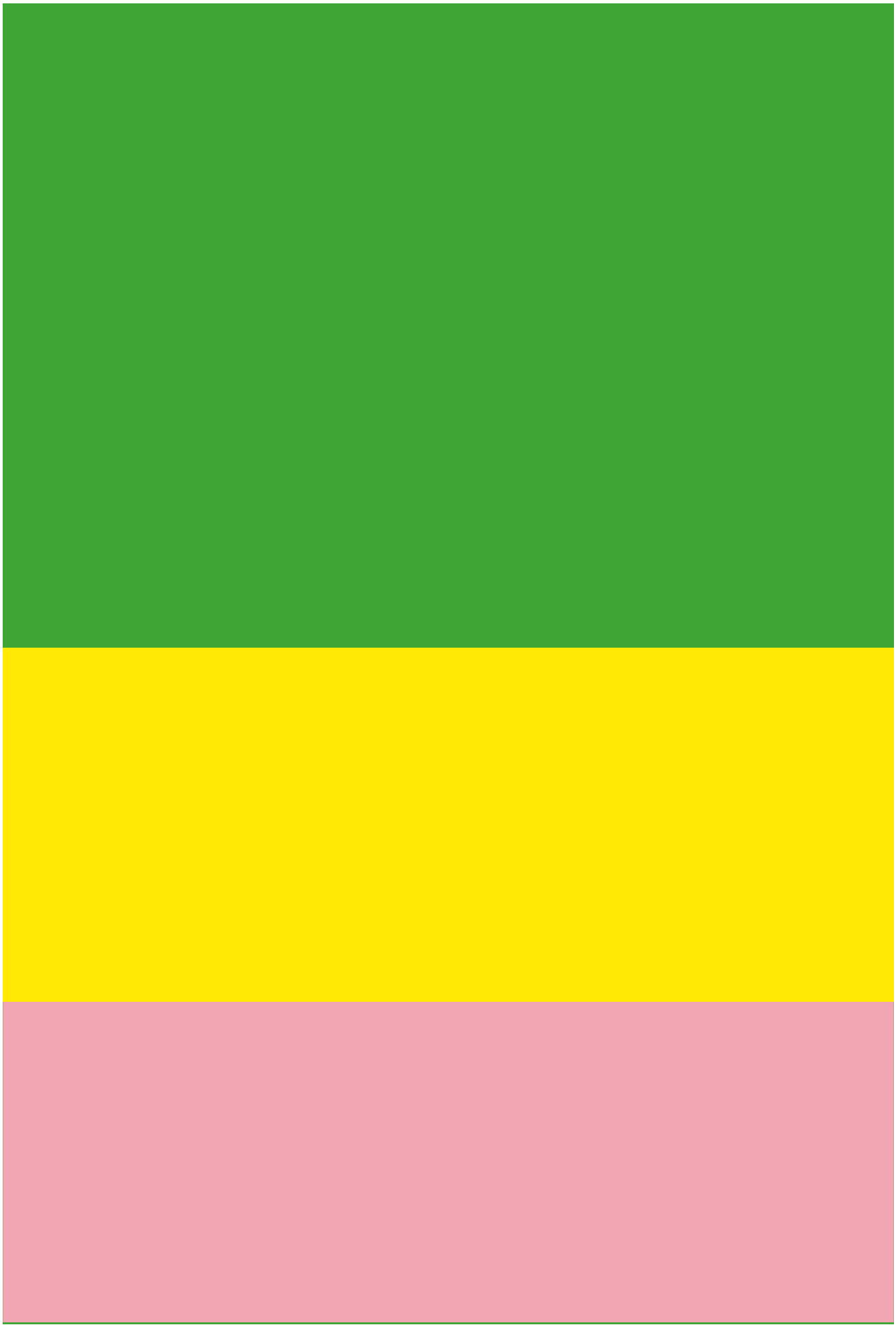
1. أحمد سمير أبو الفتوح: دور القوانين والاستثمارات في جذب الاستثمار الأجنبي المباشر إلى الجزائر منذ العام 2001م، المكتب العربي للمعارف، الجزائر، 2001م.
2. حسن عبد المطلب: سياسيات تنمية الاستثمار الأجنبي المباشر إلى الدول العربية، النهضة العربية، القاهرة، 2005م.
3. حسن محمد هند: النظام القانوني للشركات متعددة الجنسيات، دار الكتب القانونية، 2009 م.
4. خالد عبد الرحمن: الجانب النظرى لدالة الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، جامعة الامام محمد، سلسلة نشر الرسائل الجامعية، بدون تاريخ.
5. صفوت أحمد عبد الحفيظ: دور الاستثمار الأجنبي في تطوير أحكام القانون الدولي الخاص، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2006.
6. فؤاد عبد المنعم رياض/ سامية راشد: الوجيز في تنازع القوانين وتنازع الاختصاص الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1981م.
7. عبد الرحمن عبد العزيز: صناديق الاستثمار الضوابط الشرعية والأحكام النظامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 2009 م.
8. عبد الغفار إبراهيم صالح: الإفلاس في الشريعة الإسلامية (دراسة مقارنة)، مطبعة السعادة، القاهرة، 1980م.
9. عبد الحميد الشواربي: القانون التجاري الإفلاس في ضوء الفقه والقضاء، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1993م.
10. علي العريف: شرح القانون التجاري والإفلاس، القاهرة، 1980م.
11. علي حسن يونس: الإفلاس في القانون التجاري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1957م.
12. عكاشة محمد عبد العال: القانون الدولي الخاص، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2002م.
13. عكاشة محمد عبد العال: تنازع القوانين، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2002م.
14. عكاشة عبد العال الإجراءات المدنية والتجارية الدولية، دار المطبوعات الجامعية لإسكندرية، 2007م.
15. محمد عثمان الراشد: نظرية الاستثمار في الإسلام البديل لسعر الفائدة، حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف، ط1، 1428ه.
16. محسن شفيق: القانون التجاري في الإفلاس، مطبعة دار النشر للثقافة، الإسكندرية، ط3، 1951م.
17. محسن شفيق: الوسيط في القانون التجاري المصرى، مكتبة النهضة العربية -القاهرة 1957م
18. مصطفى كمال طه: أصول القانون التجاري، منشورات الحلبي، 2006، أصول القانون التجاري (الأوراق التجارية والإفلاس)، منشورات الحلبي، 2006 م.
19. هشام صادق/ عكاشة محمد عبد العال: القانون الدولي الخاص، دار المطبوعات الجامعة، الإسكندرية، 2006 م.
20. هشام علي صادق: تنازع الاختصاص القضائي الدولي - دراسة مقارنة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1972م.
21. هشام علي صادق: القانون الدولي الخاص، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1972م.

-- ثانياً: القوانين:

- قانون المعاملات التجارية الإماراتي لسنة 1993م.
- القانون التجاري الكويتي 1980م.
- قانون الإفلاس والصلح الواقي البحريني لسنة 1987 م.
- قانون المعاملات التجارية الإماراتي لسنة 1993م.
- نظام المحكمة التجارية السعودية 1350هـ.
- قانون الاستثمار السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم: (م/4) بتاريخ 2 / 2 / 1399ه.
- قانون الاستثمار القطرى رقم 13 لسنة 2000م.
- قانون الاستثمار الكويتي رقم 116 لسنة 2013م.
- قانون الشركات الإماراتي 2006م.
- قانون الشركات التجارية الجديد رقم 2 لعام 2015 لدولة الإمارات العربية المتحدة.
- قانون الشركات البحريني لسنة 2001م.
- قانون الإجراءات المدنية والتجارية العمانية، مرسوم سلطاني رقم: 29/ 2002م.
- قانون الإجراءات المدنية الإماراتي لسنة 1992م.
- نظام المرافعات الشرعية السعودى لسنة 2013 م.
- قانون المعاملات المدني العماني رقم 29/2013.
- قانون مكافحة التستر التجارى الإماراتي لسنة 2004م.
- قانون مكافحة التستر التجارى القطرى لسنة 2004م.
- قانون مكافحة التستر التجارى السعودى لسنة 1425هـ.
- قانون مكافحة التستر التجاري الإماراتي لسنة 2004م.
- القانون رقم: 16 لسنة 2013 بإنشاء مؤسسة دبي لتنمية الاستثمار.
- القانون التجارى القطرى لسنة 2006م.
- قانون التجارة العماني 1990 م.

-- ثالثاً: الاتفاقيات الإقليمية والدولية:

- اتفاقية الرياض للتعاون القضائي العربي 1983م.
- اتفاقية تنفيذ الأحكام والانابات والاعلانات القضائية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربي 1997م.
- قانون الأونيسترال النموذجي بشأن الإعسار عبر الحدود (المنظور القضائي) 2012م.
- مقترح قانون الإعسار الاعتراف بالاحكام القضائية المتعلقة بالإعسار وإنفاذها عبر الحدود 2016م.



معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي:

دراسة تحليلية مقارنة

د. المصطفى السماحي[1]

ملخص

إن موضوع تجديد أصول الفقه من الموضوعات ذات الارتباط الوثيق بإشكالية تجديد التراث الإسلامي عموما، والفقه الإسلامي خصوصا. وقد توالت النداءات والدعوات إلى تجديده ليواكب التطورات والمستجدات المعاصر.

وإذا كانت قد تباينت مواقف العلماء والكتاب والمفكرين من تجديد علم الأصول بين مؤيد ومعارض، فإن الدكتور حسن الترابي يعد من أبرز الدعاة إلى التجديد.وللوقوف مع مشروعه التجديدى وأهم معالمه، ومقارنته مع غيره من المشاريع التجديدية الأخري، اخترت لمداخلتي عنوان: "معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي، دراسة تحليلية مقارنة"، وقسمته إلى:

معالم منهجية: حيث سجل الترابي جملة من الملاحظات النقدية المنهجية للتراث الأصولي، منها: غلبة الأصول التفسيرية وفقه التدين الفردى على القضايا العامة. وغلبة طابع التجريد والجدل النظرى على الواقعية. ونسبية علم أصول الفقه وتاريخيته. وتقنين علم الأصول.

معالم الموضوعية: حيث إن التجديد الأصولي عند الترابي لم يتوقف عند النقد المنهجي فحسب، وإنما تعداه ليشمل النظر في جملة من القضايا المعرفية، خاصة ما يتعلق بالأدلة الأصولية الاجتهادية، خاصة القياس والاستصحاب والاجماع، التي يقترح توسيعها حتى تستوعب كل مستجدات العصر بدل حصرها في دائرة ضيقة.

Abstruct :

Renewing the fundamentals of Islamic jurisprudence is closely related to the problem of renewing Islamic heritage in general and Islamic jurisprudence in particular. Successive calls for renewing it have been launched to keep pace with respect to contemporary developments. Dr. Hassan Al-Turabiadvocatesrenewing fundamentals of Islamic jurisprudence althoughattitudes of some scholars, writers and thinkers agree to differconcerning this notion. This comparative analytical study, then, intends to clarify his renewal project and its important features besides to comparing it with other renewal projects in respect of Methodology and objectivity. Concerning the former,Turabinoticed a number of systematic criticisms about fundamentalist heritage includingthe predominance of interpretive fundamentals and individual religiosity on general issues, the predominance of abstraction and theoretical debate on realism, and the relativity of jurisprudence and its history. The latter includesthe fundamentalist renewal with regard toDr. Turabi'snotion did not stop at the methodological criticism, but it also considers a number of cognitive issues that concern fundamentalist jurisprudence evidence, especially measurement, accompanying and consensus.He proposes to expand it so as to be wide enough for all modern developments instead of limiting its functions.

Keywords: Dr. Turabi's project, Islamic jurisprudence, fundamentalist renewal

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه والتابعين إلى يوم الدين. وبعد:

إن موضوع تجديد أصول الفقه من الموضوعات بالغة الحساسية والأهمية في الفكر الإسلامي، وهي مسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بإشكالية تجديد التراث الإسلامي عموما، والفقه الإسلامي خصوصا. وقد توالت النداءات والدعوات إلى تجديده ليواكب التطورات ومستجدات العصر.

ويعتبر الدكتور حسن الترابي أحد أبرز دعاة تجديد علم أصول الفقه؛ فقد أفرد رسالة خاصة لهذا الموضوع وسمها بـ "**تجديد أصول الفقه الإسلامي**"، أوقعت ضجة في الأوساط العلمية، وأسالت مدادا كثيرا بين مؤيد ومعارض.

وتسعى هذه الورقة للوقوف مع نظرية التجديد عند الترابي وأهم معالمها، ومقارنتها مع غيرها من المشاريع التجديدية الأخري. وتستوجب منا بنية الموضوع استدعاء مناهج مستوعبة لهذه الإشكالات بغرض وضعها في ميزان المراجعة الشاملة للتراث الأصولي، ثم توظيفها بشكل يساهم في تجليته وتحقيق المقصود. وارتأيت تقسيمه إلى مقدمة مفاهيمية وثلاثة مباحث، ثم خاتمة.

مدخل مفاهيمي: مفهوم تجديد أصول الفقه

لما كان الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوُّره؛ كان لا بد من بيان المراد بالتجديد أولا:

التجديد في اللغة: من جَدَّ يجِدُّ، فهو جَدِيدٌ. والجِدَّةُ: مَصْدَرُ الجَدِيدِ. والجِدَّةُ: نَقِيض البِلَى، وأَجَدَّ ثَوبًا واسْتَجَدَّه. وتجدَّد الشيءُ: صَارَ جَدِيداً. وأَجَدَّه وجَدَّده واسْتَجَدَّه أَى صَيَّرَهُ جَدِيداً[2] .

وأما التجديد في الاصطلاح: فقد تنوعت وتعددت تعاريف العلماء له[3] ، وكلها تدور حول حديث: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[4] .

- فقد عرف شرف الحق العظيم آبادى التجديد بأنه: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"[5] . وبه قال المباركفورى[6] ، ونقله المناوى في فتح القدير عن العلقمي[7] .

- كما عرفه المناوى بأنه: "ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة"[8] .

- و في معنى (يجدد لها دينها) قال المناوى أيضا: "أى يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم"[9] . وقريب منه تعريف أبي الحسن الهروى[10] .

وعليه، فالتجديد هو إحياء وانبعاث لما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، وأحكام الشريعة، ومعالم السنن، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات، وليس المقصود بالتجديد أبدا "التخلص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه"[11] .

أما المجدد: فقد اشترطوا فيه شروطا، فقال صاحب عون المعبود: "المجدد لا يكون إلا من كان عالما بالعلوم الدينية ومع ذلك من كان عزمه وهمته آناء الليل والنهار إحياء السنن ونشرها ونصر صاحبها وإماتة البدع ومحدثات الأمور ومحوها"[12] .

وذهب المباركفورى إلى أنه: "لا بد أن يكون عالما بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة، ناصرا للسنة، قامعا للبدعة، وأن يعم علمه أهل زمانه"[13] .

هذا وقد يكون المجدد فردا واحدا وقد يكون جماعة، قال الهروى: "والأظهر عندى، والله أعلم، أن المراد بمن يجدد ليس شخصا واحدا، بل المراد به جماعة يجدد كل أحد في بلد في فن أو فنون من العلوم الشرعية ما تيسر له من الأمور التقريرية أو التحريرية، ويكون سببا لبقائه وعدم اندراسه وانقضائه إلى أن يأتي أمر الله"[14] .

وقال المناوى: "ولا مانع من الجمع فقد يكون المجدد أكثر من واحد. قال الذهبي: "مَنْ" هنا للجمع لا للمفرد، فنقول مثلا: على رأس الثلاث مئة ابن شريح في الفقه، والأشعرى في الأصول، والنسائي في الحديث..."[15] .

قال في الفتح: "قال النووى: فيه أن الإجماع حجة، ثم قال: يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين ما بين شجاع، وبصير بالحرب، وفقيه، ومحدث، ومفسر، وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزاهد وعابد، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد وافتراقهم في أقطار الأرض، ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد، وأن يكونوا في بعض منه دون بعض، ويجوز إخلاء الأرض

كلها من بعضهم أولا فأولا إلى أن لا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد، فإذا انقرضوا جاء أمر الله"[16]. وهو كذلك في شرح مسلم مع شيء من التصرف[17].وعقب الحافظ ابن حجر قائلا:"وهو متجه، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد"[18].

وقال ابن الأثير: "ولا يلزم منه أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلا واحدا، وإنما قد يكون واحدا، وقد يكون أكثر منه، فإن لفظة "مَن" تقع على الواحد والجمع، وكذلك لا يلزم منه أن يكون أراد بالمبعوث: الفقهاء خاصة، كما ذهب إليه بعض العلماء، فإن انتفاع الأمة بالفقهاء، وإن كان نفعا عاما في أمور الدين، فإن انتفاعهم بغيرهم أيضا كثير مثل أولي الأمر، وأصحاب الحديث، والقراء، والوعاظ، وأصحاب الطبقات من الزهاد، فإن كل قوم ينفعون بفن لا ينفع به الآخر، إذ الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذى به تحقن الدماء، ويتمكن من إقامة قوانين الشرع، وهذا وظيفة أولي الأمر، وكذلك أصحاب الحديث: ينفعون بضبط الأحاديث التي هي أدلة الشرع، والقراء ينفعون بحفظ القراءات وضبط الروايات، والزهاد ينفعون بالمواعظ والحث على لزوم التقوي والزهد في الدنيا، فكل واحد ينفع بغير ما ينفع به الآخر.."[19] .

والراجح أن يكون التجديد جماعة، لأنه أقرب إلى الصواب والسداد، خاصة في زمن التخصص الذى نذر فيه المجتهد المطلق الموسوعي، وإليه ذهب الشيخ يوسف القرضاوى[20] ، واختاره الدكتور حسن الترابي؛ حيث ذهب إلى إن التجديد ينبغي أن تقوم به حركة وجماعة واسعة، لا سيما في عصرنا حيث الحياة قد تشعبت، وأصبح تجديد الفكر أوسع وأكثر تركيبا وتعقيدا من أن يقوم به رجل واحد مهما كان دوره في دفع التجديد[21] .

ولا يقتصر التجديد على الفروع الفقهية بل يتعداه إلى علم أصول الفقه، قال الشيخ القرضاوى: "الاجتهاد الذى ندعو إليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها"[22] . وقد توالت النداءات والدعوات إلى تجديده ليواكب التطورات والمستجدات، إلا أن هذه الدعوة ليست مسلمة بين العلماء، بل هي محل خلاف.

المبحث الأول: مواقف العلماء واتجاهاتهم من التجديد

تباينت مواقف العلماء والكتاب والمفكرين من التجديد إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: الاتجاه التقليدى الذى ينظر إلى التراث الأصولي والفقهي وكأنه وحي مقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وشعارهم ما ترك الأول للآخر شيئا، وليس في الإمكان أبدع مما كان. وبجمودهم هذا يقفون في وجه أى تجديد: في العلم، في الفكر، في الأدب، في الحياة، فما بالك بالدين؟[23]، ولا تعني الدعوة إلى التجديد والاجتهاد عندهم - إن تحدثوا عنه - إلا الدوران في فلك أقوال السابقين والتخريج عليها، ولا يكادون التفريق بين الوحي والتراث.

يمثل هؤلاء بعض الجامدين عند ظواهر النصوص، المقلدين للمذاهب، المناهضين لكل جديد، فيهاجمون كل محاولات التجديد ويتهمونها بالعصرانية أو التغريب[24] ، وإلى مثل هؤلاء يقول الدكتور يوسف القرضاوى: "لا ينبغي أن نجعل أكبر همنا مقاومة كل جديد، وإن كان نافعا، ولا مطاردة كل غريب، وإن كان صالحا، وإنما يجب أن نفرق بين ما يحسن اقتباسه وما لا يحسن، وما يجب مقاومته وما لا يجب، وأن نميز ما يلزم فيه الثبات والتشدد، وما تقبل فيه المرونة والتطور"[25] .

ولا غرابة، فقد علّمنا تاريخ أصول الفقه أن كل محاولات التجديد والانبعاث تواجه بالصد والإنكار[26]، فقد

تعرضت محاولة الإمام الشاطبي التجديدية لانتكاسة ليعود علم الأصول بعدها إلى سابق عهده من التقليد والجمود[27] ، كما تعرضت جهود الإمام الشوكاني التجديدية إلى نفس الانتكاسة[28] ليرجع علم الأصول إلى الجمود والدوران في الحلقة المفرغة، وها هي اليوم محاولة التجديد تتعرض لنفس الصد والإنكار.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه الذى يرمي إلى تخطي النصوص وتجاوز القطعيات، والطعن في القواعد المحكمات، ويذهب أصحابه إلى إسقاط النظريات الغربية الحديثة على الإسلام، سماهم الدكتور القرضاوى "الغلاة في التجديد الذين يريدون أن ينيفوا كل قديم"، وقال إن تديد هؤلاء هو التغريب بعينه، إن قديم الغرب عندهم جديد[29] ، وهذا الاتجاه يمثله بعض الكتاب والمفكرين الذين أعجبوا بالغالب[30] ، من أمثال الدكتور حسن حنفي، و الدكتور محمد أركون، و الدكتور محمد عابد الجابرى وغيرهم[31] .

فيري الدكتور عابد الجابرى ضرورة فتح آفاق جديدة للاجتهاد بما يوافق المعاصر، معتمدا في ذلك على المقاصد الشرعية المتماشية مع العقل، وأن يقتصر العمل بالنص على مكانه وزمانه المتقدمين، وهذا يظهر واضحا في مشروعه حول نقد العقل العربي الذى تمثله كتاباته "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" و"العقل السياسي العربي" و"العقل الأخلاقي العربي".

كما للدكتور محمد أركون كتب متعددة نشر فيها آراءه في أصول الفقه الإسلامي، منها : "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، و"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، وكلها تشكيك في مصادر التشريع الإسلامي، وفي القرآن الكريم خاصة باعتباره المصدر الأول لأصول الفقه.

ولم يكن الدكتور حسن حنفي أقل صراحة من سابقه، فلم يخفِ الدكتور حنفي أنه صاحب فكر شيوعي ماركسي، فقد جاء في حوار له مع مجلة (21-15) أنه قال: "إننا في غياب البديل الإسلامي الثورى لجأنا بالضرورة إلى الماركسية لحل قضية العدالة الاجتماعية وإلى الليبرالية – الديمقراطية – لحل القمع المسلط على شعوبنا وإلى القومية لإنهاء حال التشرذم وإلى ديكارت لتأكيد العقلانية.. لقد لاحظ اليسار الإسلامي أن في التراث الغربي بعض الجوانب الإنسانية المضيئة لا يمكن إهمالها ولا يمكن القيام بنهضة فكرية واجتماعية مالم نستفد من هذه الجوانب التي يلخصونها في العقلانية والعدالة الاجتماعية والحرية والوحدة القومية"[32] ، وللدكتور حنفي مشروع تجديدى سماه "التراث والتجديد" يعتبر فيه الدين تراث من إنتاج الجماعة، فيقول: "لا يوجد دين في ذاته، بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها للحظة تاريخية قادمة"[33] ، وله كتب عدة في بناء هذا المشروع، منها كتاب "من النص إلى الواقع" في جزأين الأول "تكوين النص" والثاني "بنية النص". ولهذا قال الدكتور جمال عطية إن هذا التجديد "يأتي من خارج النسق الإسلامي". وقد تصدي العلماء لأصحاب هذا الاتجاه، وناقشوا آراءهم وذهبوا إلى تفنيدها[34] .

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه وسط بين الاتجاهين السابقين، يرفض جمود الأولين وجحود الآخرين، ويلتمس الحكمة من أى وعاء خرجت، ويقبل التجديد، بل يدعو إليه وينادى به، على أن يكون تجديدا في ظل الأصالة الإسلامية. كما يفرق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميز بين ما يلائم وما لا يلائم.. هذا هو موقف دعاة الإسلام الحقيقيين، إن شعارهم: الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح.. الانفتاح على العالم دون الذوبان فيه، الثبات على الأهداف والمرونة في الوسائل[35] . وهذا التجديد هو "التجديد الذى يأتي من داخل النسق الإسلامي" كما قال الدكتور جمال عطية.

ويمثل هذا الاتجاه ثلة من العلماء في مقدمتهم الدكتور يوسف القرضاوى[36] ، والدكتور أحمد الريسوني[37]، والدكتور جمال عطية[38] ، والدكتور وهبة الزحيلي[39] ، والدكتور محمد عمارة[40] وآخرون.

ويعتبر الدكتور حسن عبد الله الترابي من أبرز رواد هذا الاتجاه، بل كان سبّاقا لطرح فكرة تجديد علم أصول الفقه في وقت كان يتخوف بعض العلماء من الحديث عنها خشية أن تلقى دعوتهم الإنكار والإعراض، وأن يكونوا هدفا لسهام المناهضين للتجديد. وكان الدكتور الترابي على علم بهذا التحدى، ولهذا قال: "ومهما يكن فإنكار الجديد هو سنة اجتماعية معروفة، وعن طريقه يعمل المجتمع عملية التوازن بين عناصر الثبات وعناصر الحركة لئلا يجمد المجتمع فيموت، ولا يعربد فينحرف كذلك. فإنكار المحافظين المتزمتين ظاهرة تتحرك في وجه كل اجتهاد جديد، وتنشط بقدر هجمة حملات التجديد.. ويستدعي القيام بتكاليف الاجتهاد في مثل ظروفنا جرأة في الرأى وقوة في الصبر على ضغوط المحافظين"[41] .

هذا وتنطلق الرؤية التجديدية للدكتور حسن الترابي وبواعثها من صلة علم أصول الفقه بواقع الحياة، ولما كان أصول الفقه الحالي لا يحقق حاجات الأمة المعاصرة كان "لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا، حتى غدت مقولات نظرية عميقة لا تكاد تلد فقها البتة، بل تولد جدلا لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية. ولا بد لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي"[42] .

وإذا كان منهج أصول الفقه الذى ورثناه بطبيعته بعيدا عن واقع الحياة العامة، فإنه قد "أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذى ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحقة. لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدى الذى نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي"[43] .

وعليه، فلابد أن تقوم هذه النهضة على منهج أصولي جديد وضّح الترابي تفاصيله في مكتوباته ومحاضراته، فما هي أهم معالم ذلك المنهج؟

المبحث الثاني: معالم التجديد المنهجي لعلم أصول الفقه.

تناول الدكتور حسن الترابي التجديد الأصولي من عدة جوانب منهجية نذكر منها:

أولا: غلبة الأصول التفسيرية وفقه التدين الفردي على القضايا العامة:

من القضايا النقدية التي يثيرها التراث الفقهي والأصولي غلبة الفقه الجزئي على القضايا العامة، حيث ركز الاجتهاد الفقهي في الماضي على الفقه الفردى في مختلف القضايا من صلاة وزواج وطلاق وغيرها من القضايا الفرعية، في حين كان الإنتاج في الفقه الجماعي من القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها ضئيلا جدا، يقول الدكتور الترابي: "ولئن كان فقهنا التقليدى قد عكف على هذه المسائل عكوفا شديدا فإنما ذلك لأن الفقهاء ما كانوا يعالجون كثيرا قضايا الحياة العامة، وإنما كانوا يجلسون مجالس العلم المعهودة، ولذلك كانت الحياة العامة تدور بعيدا عنهم، ولا يأتيهم إلا المستفتون من أصحاب الشأن الخاص في الحياة، يأتونهم أفذاذا بقضايا فردية في أغلب الأمر. فالنمط الأشهر في فقه الفقهاء المجتهدين كان فقه فتاوي فرعية، وقليلا ما كانوا يكتبون الكتب المنهجية النظرية، بل كانت المحررات تدوينا للنظر الفقهي حول

قضايا أفراد طرحتها لهم ظروف الحياة من حيث هم أفراد. ولذلك اتجه معظم الفقه للمسائل المتعلقة بقضايا الشعائر والزواج والطلاق والآداب حيث تتكثف النصوص ولا تتسع لمجال الكثير من الخلافات الأصولية حول تفسير تلك النصوص"[44] . ومن ثم كانت "القضة الأصولية كلها قضية تفسير للنصوص، استعمالا لمفهومات الأصول التفسيرية، ونظرا في معاني العام والخاص، والتعارض والترجيح، ووجوه الدلالة للنصوص وضوحا أو خفاء، ودلالة النص المباشرة، ودلالة الإشارة ومفهوم المخالفة ونحو ذلك"[45] .

ولما اعتزل الفقهاء القضايا الكبري للأمة وانشغلوا بالفروع والفقه الفردى، وجدنا "أن الحياة الإسلامية الجماعية قد انحرفت كثيرا عن مقتضى شرع الإسلام لقضايا الحياة العامة، وانحرف معها الفقه. فالفتاوي المتاحة تهدى الفذ كيف يبيع ويشترى، أما قضايا السياسة الشرعية الكلية - كيف تدار حياة المجتمع بأسره، إنتاجا وتوزيعا واستيرادا وتصديرا، وعلاجا لغلاء معيشة أو خفضا لتكاليفها - هذه مسائل لم يعن بها أولياء الأمور، ولم يسائلوا عنها الفقهاء ليبسطوا فيها الفقه اللازم. ومثل قضايا الاقتصاد العام التي أهملت، قضايا الأوضاع السياسية وتدابيرها العملية، وكيف تدور الشوري في المجتمع، وكيف يتبلور الإجماع، وكيف يكون الأمر والطاعة والولاية العامة. على وجه الإجمال لم يسأل عن ذلك كثيرا، لأن الحكومة بكل أمورها العامة قد انحرفت عن مقتضى العقيدة والشريعة الإسلامية منذ زمن بعيد، وحينما انحرف الواقع ومرق من الدين، فالفقه بالضرورة منحسرا أيضا عن هذا الواقع. ومن ثم قلّ كسب الفقه في هذا الجانب: جانب الحياة الاسلامية العامة"[46] .

وما يفهم من كلامه رحمه الله أن الفقهاء إنما عكفوا على الفروع الفردية بعد أن عزلهم السلطان - بعد انحرافه- عن الحياة العامة، وأفردهم للفتوي في شؤون الناس اليومية، وهو نفسه ما ذهب إليه الفقيه القانوني عبد الرزاق السنهورى حيث قال: "إن القانون العام في الفقه الإسلامي أقل تطورا من القانون الخاص، فهو لا يزال في مراحله الأولى لم يقطع شوطا كافيا في ميدان التقدم"[47] ، وبرر ذلك بأنه: "يرجع إلى قيام حكومات مستبدة متعاقبة في الإسلام كانت مهمتها إخماد أى حركة فقهية تقيم أصول الحكم على أسس الحرية السياسية والحقوق العامة الديمقراطية، أما القانون الخاص في الفقه الإسلامي فقد تقدم تقدما كبيرا لأن الحكومة المستبدة لم يكن يضيرها تقدمه"[48] .

وعليه، فنحن في حاجة إلى أصول تناسب الحياة العامة غير الأصول التفسيرية، يقول الترابي: " وإلى مثل تلك المشكلات ينبغي أن يتجه همنا الأكبر في تصور الأصول الفقهية واستنباط الاحكام الفرعية، ففي مجالها تواجهنا المشكلات والتحديات والأسئلة المحرجة"، ومن ثم "نحتاج في نشاطنا الفقهي لأن نركز تركيزا واسعا على تلك الجوانب، وعلى تطوير القوا عد الأصولية التي تناسبها. فالأصول التفسيرية وحدها - وأعني بها قواعد تفسير النصوص- ذاك نظرا لقلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة العامة"[49] .

ثانيا: غلبة طابع التجريد والجدل النظري على الواقعية:

لما أصبح أصول الفقه الحالي لا يفي بحاجات الناس المعاصرة، وانفصل عن واقعهم، صارت قضاياه تتصف بالتجريد، فلا ينبني عليها فقه، ولا يتعلق بها عمل، ولذلك انطبق عليه ما قاله الشاطبي: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية"[50] ، ذلك "أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد

فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له"[51] .

ولذلك كان "لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا، حتى غدت مقولات نظرية عميقة لا تكاد تلد فقها البتة، بل تولد جدلا لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية"[52] .

ويضيف الدكتور الترابي أن "جنوح الحياة الدينية عامة نحو الانحطاط، وفتور الدوافع التي تولد الفقه والعمل في واقع المسلمين أديا إلى أن يؤول علم أصول الفقه - الذى شأنه أن يكون هاديا للتفكير - إلى معلومات لا تهدى إلى فقه، ولا تولد فكرا، وإنما أصبح نظرا مجردا يتطور كما تطور الفقه. كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل"[53] . وكل ذلك بسبب انحراف علم الأصول عن مساره، وتأثره بعلم المنطق الهيليني وعيوبه "حتى غلب عليه طابع التجريد والجدل النظرى العقيم"[54] . وهو ما يوافقه عليه الدكتور محمد الدسوقي الذى قال: "إن المنهج الأصولي بعد مرحلة نضجه وتطوره انفصل عن واقع الحياة، وتأثر بالمنطق الصورى، وخاض في قضايا جدلية، وطغت عليه المباحث الشكلية"[55] .

ولربط علم الأصول بحياة الناس وقضاياهم وجب تغليب المنحى العملي على المنحى التجريدى، "لأننا في عصر لا يقيم للأفكار والنظريات المجردة وزنا من حيث صحتها ووجوب الأخذ بها، وإنما يحكم على الأفكار بالصحة من خلال علاقتها بالواقع وتأثيرها فيه"[56] ، ولأن "الشريعة لم تأت تقريرات مطلقة، بل تنزلت أحكامها حية على واقع متحرك منسوبة إلى أسبابه وأحداثه، موصولة بالمقاصد المبتغاة فيه"[57] . لكن أن السؤال المطروح: هل المشروع التجديدى للدكتور الترابي استطاع بالفعل أن ينقل علم الأصول من طور التنظير إلى طور التنزيل، أم يبقى مجرد مشروع نظرى يحتاج إلى ينزله؟. والحقيقة أننا في حاجة – كما قال الدكتور الريسوني- إلى "الانتقال من التحدث عن تجديد علم أصول الفقه ومناقشة فكرته، إلى العمل على تحقيق هذا التجديد وممارسته"[58] .

ثالثا: نسبية علم أصول الفقه وتاريخيته:

ينبه الدكتور حسن الترابي إلى مسألة تاريخية علم أصول الفقه ونسبيته، والتمييز بين الثابت والمتغير، وبين الحقائق الثابتة وفكر المسلمين المتغير، فيتساءل: أليس الدين حقائق ثابتة لا تتغير من حين إلى حين؟ ثم يجيب: "بلى، ذلك حق في شأن حقائق الإسلام. ولكن الفكر هو عمل المسلمين في تفهم الدين وتفقهه، وذلك كسب بشرى، يطرأ عليه ما يطرأ على سائر الحادثات من التقادم والبلى والتوالد والتجديد"[59] .

وتحت عنوان "الدين الثابت والتدين المتطور" ميز الدكتور الترابي بين الدين المطلق والتدين النسبي، وبيّن أن "ظواهر الجمود والرجعية إنما تطرأ على الحادثات وكسب البشر ولا تطرأ على جوهر الدين، فهي تغشى صور التدين أو مواقف الناس من الدين.. وهكذا جعل أمر الدين دائرا بين الثبات والتطور. فلئن كان الدين أصل ثابت فإن من الأمراض التي تلازم التدين الجنوح للجمود، ومن المعالجات التي يستدعيها التدين، التجديد بعد التقليد، والبعث بعد الجمود"[60] . فيدل ذلك على أن الدين ثابت والتدين متطور ومتجدد.

ولمزيد من البيان ذهب الترابي إلى أنه "مادام الدين - من حيث هو خطاب للإنسان ثم كسب منه – واقعا في الإطار الظرفي، فلا بد أن يعتريه شيء من أحوال الحركة الكونية. ولكن - من حيث هو صلة بالله وسبب للآخرة متعلق بالأزل المطلق الثابت - إنما يؤسس على أصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل. وهو

بهذا وذاك قائم على رد الشأن الظرفي المتحول إلى محور الحق الثابت"[61] .

وبهذا يكون الدكتور الترابي قد أجاب التقليديين الذين لا يميزون بين الوحي الثابت والتراث المتغير، وفي الآن ذاته أجاب الدهريين الذين يعتبرون الوحي تراث نسبي، وفي هذا يقول: "ولعل أول الإشكالات التي طرحها تطاول الفترة التاريخية، هو بلورة التصور للعنصر التاريخي أو الزمني في الدين، فقد يتوهم بعض المتدينين أن الدين من حيث تعلقه بالله القديم الباقي، لا يخضع في شيء لأحوال الزمن وأطواره. ولا يتصور فيه مفارقة بين قديم وجديد مما نعالجه بالتجديد. وقد توهم الدهريون أن الدين، بل الوجود كله نسبي، وكله متقادم بائد. والحق في تصور الدين أنه توحيد بين شأن الله وشأن الإنسان في الدنيا، بين المطلق الثابت والنسبي المتحول"[62] .

وبهذا نميز بين القطعي والظني في الدين، فيبقى القطعي قطعي، والظني ظني، ويفهم الظني في ضوء القطعي كما ذهب إلى ذلك الشيخ القرضاوى[63] ، فنكون قد جمعنا بين "إكمال الدين" في قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}[المائدة:3]، و"التجديد" في قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[64] ، "فليس التجديد إذن نقيضا لاكتمال الدين وثباته، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء الأصول صالحة دائما لكل زمان ومكان"[65] .

رابعا: تقنين علم الأصول:

يري الدكتور الترابي أنه على الدولة بعد أن تصدر الآراء وتعقد الشوري أن "تقنن الآراء والأحكام المعتمدة، بل عليها أن تحتاط لذلك التقنين والتدوين تنظيما مسبقا لحياة المجتمع الرشيد، واذا كان النمط التقليدى هو إيكال أمر تطوير الأحكام للفقهاء الذى ينتظرون الحادثات والمسائل ليستنبطوا لها المعالجات والفتاوي، فشأن المجتمع الرشيد الذى يتخذ لحركته وجهة مقررة، ولا يركن إلى العفوية والتجريدية، أن يخطط نظامه القانوني ما أمكن. والواقع أن المسلمين قديما لما توافر لهم كسب كثير من الفتاوي والفقه، أخذوا يرتبون الأحكام في مدونات ليست كتبا فقهية، تورد الأدلة الشرعية، وتعالج وجوه النظر من حواشي الإيضاح والاستدلال، وتحرر في لغة واضحة تخاطب الأفهام بشيء من البرود، وهذه المصنفات أشبه شيء عندنا بالمدونات القانونية الحديثة، فيها معنى وضوح الأحكام لمن يريد الاطلاع عليها، وفيها ما يعيب هذه المدونات الحديثة من تجريد الأحكام. فما ينبغي وصلها به من الإسناد إلى أصول النصوص، وربطها بنظام الشريعة ومقاصدها، ووصلها بالعامل الأخلاقي في الدين حافزا ووازعا. فالنشاط الفقهي ينبغي أن يظل حرا مباحا. ولكن الأمم لابد لها من سلطان عام، يرعى تنظيمه وتوظيفه لتوجيه المجتمع وضبط حركته"[66] .

المبحث الثالث: معالم التجديد الموضوعي لعلم أصول الفقه.

إن التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي لم يتوقف عند النقد المنهجي فحسب، وإنما تعداه ليشمل النظر في جملة من القضايا المعرفية، خاصة ما يتعلق بالأدلة الاجتهادية.

إن ما تواجهه الأمة من مشكلات وتحديات في الحياة العامة – السياسية والاقتصادية والاجتماعية – وأمام قلة النصوص المؤطرة لها ومرونتها، فرض على العلماء تطوير الأدلة الأصولية الاجتهادية وتوسيعها حتى تستوعب كل مستجدات العصر، وهو ما اختاره الدكتور الترابي، حيث ذهب في مشروعه التجديدى نحو

أصول واسعة لفقه اجتهادى فقال: "وفي هذا المجال العام يلزم الرجوع الى النصوص بقواعد التفسير الأصولية ولكن ذلك لا يشفي إلا قليلا لقلة النصوص. ويلزمنا ان نطور طرائف الفقه الاجتهادى التي يتسع فيها النظر بناء على النص المحدود"[67] .

ومن أهم الأدلة التي يري توسيعها نذكر:

أولا: القياس الواسع

إذا كان علماء الأصول قد حصروا القياس في دائرة ضيقة، وهي تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة، فإن هذا "القياس التقليدى أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق انفعالا بمعايير المنطق الصورى التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الاول الذى تأثر به المسلمون" [68] وإنما يصلح - في نظر الدكتور الترابي - "استكمالا للأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر. لكن المجالات الواسعة من الدين لايكاد يجدى فيها إلا القياس الفطرى الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني"[69] .

وإذا كان كذلك فإن الدكتور الترابي يقترح اللجوء إلى ما سماه "القياس الواسع" أو "القياس الفطرى الحر" أو "القياس الإجمالي" أو "قياس المصالح المرسلة"، باعتباره "درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام؛ إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذى تنـزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب"[70] .

ويوضح الترابي طبيعة هذا البديل وسبيل الوصول إليه فيقول: "ولربما يجدينا أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة. وهذا فقه يقربنا جدا من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلا فيحكم على الواقعة قياسا على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب مغزي اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة"[71] ، وهذا يعني الرجوع بالقياس إلى سابق عهده، وهو ما يظهر جليا في قول الدكتور الترابي: "بدأ القياس في عهد الصحابة والتابعين قياسا حرا، كلما رأوا شبيها بين حادث وقع في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- وحكم فيه، وحادث وقع من بعده، كانوا يعدون ذلك الحكم إلى هذه الحادثة، ولكن خشية من أن يضل الهوي بهذا القياس غير المنظم، عطل الناس ذلك القياس الفطرى، واستعملوا المنطق الصورى التحليلي الدقيق حتى جمدوا القياس في معادلات دقيقة لا تكاد تولد فقها جديدا"[72] .

ومن ثم، وسيرا على نهج الصحابة والتابعين، فإن القياس الفطرى الحر "يستلزم شيئا من تجريد الظروف المحدودة التي جاءت سياقا ظرفيا للنص. مثال ذلك ما روى عن أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلكت. وقعت على امرأة في نهار رمضان... الخ، فتلك واقعة لا تكرر بشكلها الكامل أبدا، وربما يحدث مثلها لرجل غير الرجل مع امرأته هو، ولكنا رغم ذلك نسقط اعتبار الأعيان ونعدى الحكم بين الواقعتين. ولربما يطرأ فساد الصوم في رمضان بغير ذلك الأسلوب من أكل أو شرب، ونطرح السؤال: هل نتجرد أيضا من اعتبار ذلك الأسلوب، ونعتمد كل وجوه إفساد الصيام ونتسع في تعدية الحكم أو لا نفعل؟

يختلف الفقهاء في ذلك وهكذا يتعرض منهجنا القياسي للسعة أو الضيق في درجة التجرد من الظروف الأولى، تنقيحا لمناط الحكم الجوهرى، وليس في الاختلاف على ذلك حرج"[73] .

فبهذا القياس الواسع "وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدى إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا –ملتزمين بتلك المقاصد- أن نوسع صور التدين أضعافا مضاعفة"[74] .

إلا أن هذا الذى قد ذهب إليه الدكتور الترابي لم يكن يسلّم له، بل كان محل نقاش وجدال بين أهل العلم، فمنهم من سايره في ذلك إلى درجة التماهي كما هو الحال بالنسبة للدكتور الدسوقي الذى ذهب إلى "التوسع في مفهوم القياس منطلقه أن ما ثبت من الأحكام التي وردت بها النصوص المبنية على علل وأسباب شرعت لأجلها وأن هذه العلل كما يدل الاستقراء مرجعها جميعها إلى تحقيق مصالح الناس، فكل ما يحقق مصلحة للناس في معاملاتهم في أى زمان ومكان يكون مشروعا قياسا على ما نص عليه، والعلة هنا هي المصلحة، وليس كما قرر الأصوليون الأمر الجامع المنضبط بين المقيس والمقيس عليه كالسكر مثلا بين الخمر وسائر المخدرات"[75] .

وإذا كان الدسوقي قد ساير الدكتور الترابي في استعمال القياس المصلحي، فإن محمد حامد الناصر يعتبر ذلك هجوما من الترابي على أصل القياس[76] ، بينما ذهب وصفي عاشور أبو زيد إلى أن ما اختاره الترابي لا مسوغ له، وأن ما ذهب إليه هو قياس الشبه، وأن العلماء لم يهملوه، وإنما لا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة[77] .

والحقيقة، أنه لا تناقض بينهما، فإن الترابي يتحدث عن القياس الواسع أمام عجز القياس المحدود في مواكبة المستجدات المعاصرة، إلا أن ما جاء به الترابي ليس جديدا عند الأصوليين، فقد تحدثوا عن التعليل بالحكمة، فقال القرافي: " الوصف إن لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة"[78]، وهو ما قال به الرازى[79]، وغيره. كما تحدث المالكية في مشهور مذهبهم عن التعليل المصلحي ، لكن الذى يفهم من دعوة الدكتور الترابي إنما هو الدعوة لتفعيل هذا المنهج وإعماله في الحياة، ورد الأمر إلى سالف عهده، وهذا أيضا من معاني التجديد.

ثانيا: الاستصحاب الواسع

إذا كان الاستصحاب من الأدلة التي يقر بها جمهور العلماء، فإن الدكتور الترابي، وفي إطار تحقيق مقاصد الشريعة وكلياتها، يري توسيع هذا الأصل هو الآخر، ومغزي الاستصحاب الواسع عنده هو "أن الدين لم ينزل بتأسيس حياة كلها جديد، وإلغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها، فما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا يعتبر أن كل الذى كان ساريا من القيم من قبله لغو باطل ينبغي هدمه لتأسيس الدين على قاعدة جديدة مطلقا، بل كان المبدأ المعتمد أن ما تعارف عليه الناس مقبول، وإنما ينزل الشرع ويتدخل ليصلح ما اعوج من أمرهم"[80] . وهو ما سايره عليه الدكتور الدسوقي، الذى ذهب إلى أن الاستصحاب باعتباره من وسائل الاجتهاد في استنباط الأحكام، يشير إلى "أن الشريعة الخاتمة لم تنزل لإلغاء كل ما عرفته الحياة البشرية من عادات، وألفته من تصرفات، وإنما كان نزولها لإصلاح ما اعوج من العقائد والقيم، ولإحياء ما درس منها، ولتكميل ما نقص، ومن ثم لم تكن الشريعة هادمة لكل ما كان في الجاهلية، وكان ما تركته دون حكم له أو نص عليه، على الأصل في الحل والإباحة"[81] .

ومن القرآن الكريم ينطلق الدكتور الترابي لضرب الأمثلة الدالة على ما ذهب إليه، فيقول: "فحينما

يطلق الكلام في القرآن عن الأمر بالمعروف فهو ما كان سائدا معروفا إلا حيث يصححه الدين. وحينما يدعو القرآن الكريم بالعدل والقسط، فهو مراعاة القيم العدلية التي عرفها الإنسان، واستشعرها الوجدان المخلص مقرونة مع التصويبات والتقويمات التي ترد عليها من تلقاء الشريعة المنزلة. وهكذا يقال في القسط والخير والظلم والإحسان والإساءة، بل في نظم الأسرة، وفي الشعائر. فقد كانت الحياة تقوم على كثير من أثارات الحق الذى أورثته الديانات أو اهتدت إليه الفطرة البشرية، وجاءت الشريعة الخاتمة تحيي ما درس، وتقوم ما اعوج، وتكمل ما نقص، ... وفي الكتاب والسنة نصوص مباشرة تدل على قبول قاعدة الاستصحاب"[82] . من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"[83] .

وعليه، فما لم يرد من الشارع دليل فيبقى الأمر على ما كان عليه، ومن ثم كان "الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، وكل ما تطوقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة، وكل ما أخذ لمتاع الحياة الدنيا عفو متروك لا له ولا عليه إلا أن يرد النص فينفي صفة العفاء أو الإباحة عن فعل معين"[84] .

قال الترابي: "وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام"[85] .

ثالثا: إجماع المسلمين

بداية يجب تحرير محل الإجماع الأصولي الذى يتحدث عنه الترابي، حيث يجب التمييز بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة وبين القضايا الظنية التي تختلف فيها أنظار الناس، فالمعلوم من الدين بالضرورة لا ينسحب عليه المفهوم الأصولي للإجماع، لأنه ليس مجالا للنظر والبحث وصدق عليه أن الأمة قد أجمعت عليه، فيبقى محل الإجماع الأصولي هو ما لم يرد فيه نص صريح فبني الحكم فيه على أساس التشاور والاتفاق بين المجتهدين، وقالوا لا يجوز مخالفته، فهذا النوع من الإجماع هو الذى يري الدكتور الترابي وغيره وجوب إعادة النظر فيه[86] .

يري الدكتور الترابي أن الإجماع الأصولي الحالي وقع نتيجة انحراف في تاريخ المسلمين، وحتى يكون صحيحا يوافق ما جاء به النصوص الصحيحة يجب أن إعادة النظر فيه ليشمل المسلمين جميعا، ولا يقتصر على المجتهدين، فتحت عنوان "الكلمة للمسلمين، والإجماع إجماعهم" قال: "الإجماع لظروف تاريخية معينة ورد عليه بعض الانحراف، والآية التي يردك إليها الذين يدعونك إلى حتمية الإجماع تتحدث عن المسلمين، الآية تقول مثلا:{وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ}[النساء:115]، وهذا يعني مجموع المؤمنين. هذه الآية تدعو الإنسان إلى اتباع المؤمنين.. والآيات التي تلزم الإنسان المسلم بالشوري تجعل الشوري للمؤمنين {وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ. وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}[الشوري:36-38]، فأولئك هم المسلمون جميعا، فالشوري هي شوري المسلمين"[87] .

وإذا كان الإجماع في أصله هو إجماع المسلمين، فإنه لظروف تاريخية طرأت على المسلمين ورد عليه بعض الانحراف "لذلك اضطر العلماء إلى أن يجعلوا الشوري بين العلماء، وأن يجعلوا الإجماع- إجماع العلماء – وليس لهم مستند في ذلك إلا الضرورة العملية التي كانت قائمة يومئذ.. فالإجماع هو إجماع المسلمين"[88] .

لكن هل المسلمون في هذه الظروف في مستوي الاختيار، وهل علمهم يؤهلهم ليستشاروا جميعا، يجيب الدكتور الترابي "كلا.. بل ينبغي على كل مسلم قبل أن يختار رأيا معينا أن يرجع إلى العلماء.. فهم الهداة الذين يقترحون ويبسطون أمامنا الدين. فيقولون: يجوز ذلك ولا يجوز هذا.. وذلك أقرب إلى المصلحة. وفي النهاية القرار الذى يلزم هو لعامة المسلمين ولجمهورهم"[89] .

لكن بيننا وبين هذا المستوي خرق القتاد كما يقال، والدكتور الترابي كان على علم بهذا التحدى، حين قال: "وإذا أمكن لنا بوسائل الاتصال الحديثة أن نحيط بشعبنا المسلم وأن نربي فيه ورعه وتقواه وفكره وفهمه، وأن نوثق بينه وسائل الاتصال بحيث يتيسر عقد الشوري وإجراء المناصحة وتبادل الآراء، فيمكن أن ترد إلى الجماعة المسلمة حقها الذى كان قد باشره عنها ممثلوها الفقهاء، وهو سلطة الإجماع"[90] .

وفكرة الإجماع هذه يمكن أن يعبر عنها في نظر الدكتور الترابي بـ"الاستفتاء الحديث، أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديثة.. مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخابا الحر، يكون هو الخطة الاجتماعية عند المسلمين"[91] . ومن باب الاحتياط، وحتى لا يجمع على أمر يخالف الكتاب والسنة، يمكن أن نقيم خطة قضائية للرقابة عليهم، كما نقيم خطة رقابية على البرلمان تنبعث من الحفاظ على الدستور[92] .

وإلى ذلك الحين يري آخرون اتخاذ القرار بالأغلبية، فـيري الدكتور الريسوني أن "العمل بمبدأ الأغلبية، إنما هو في الحقيقة فرع عن العمل بمبدأ الإجماع، فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التي لا مخالف لها، أو لا مخالف يعتد بخلافه. فإن هذا الأساس موجود في مسألتنا، ولكن بدرجة أقل" ويضيف "وإذا كانت المسائل والأحكام التي تتقرر بالإجماع تعتبر صوابا لاشك فيه، وتعتبر من الأحكام القطعية التي لا تقبل النقض أو الاحتمال، لكون الإجماع معصوما، فإن الأغلبية تحقق أكبر قدر ممكن من الصواب والسلامة من الخطأ، وتمثل أقرب المراتب من مرتبة العصمة"[93] .

خاتمة

لقد لقيت دعوة الدكتور حسن الترابي هذه إلى تجديد أصول الفقه ترحيبا لدي كثير من العلماء والمفكرين، لكونها تتجاوب مع تصوراتهم في سبل النهضة بالأمة، وتجعل الدين مسايرا لمقتضيات العصر و يفي بحاجات الناس وواقعهم المعيش. كما لقيت معارضة شديدة من قبل آخرين وصلت إلى حد رميه بالكفر والزندقة؛ لكنها دعوة، كما قال عنها صاحبها، "لا تعدو أن تكون اجتهادا.. والمجتهد معرض لأن يخطئ ويصيب، وأسأل الله أن يعطيني فيها الأجر الواحد إن كنت مخطئا، وأن يعطيني فيها الأجرين إن كنت مصيبا"[94] .

وهي مع ذلك تبقى محاولة فكرية جادّة تستحق منا كل الاهتمام والبحث والدراسة قصد تطويرها وبلورتها، وتجاوز أخطائها، بمنهج أدق وتحليل أوسع، حتى تترجم إلى على أرض الواقع، وتخرج من طور التنظير إلى طور التنفيذ.

هذه إذن، بعض معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي رحمه الله، أرجو أن أكون قد وفقت في تناولها، والحمد لله رب العالمين

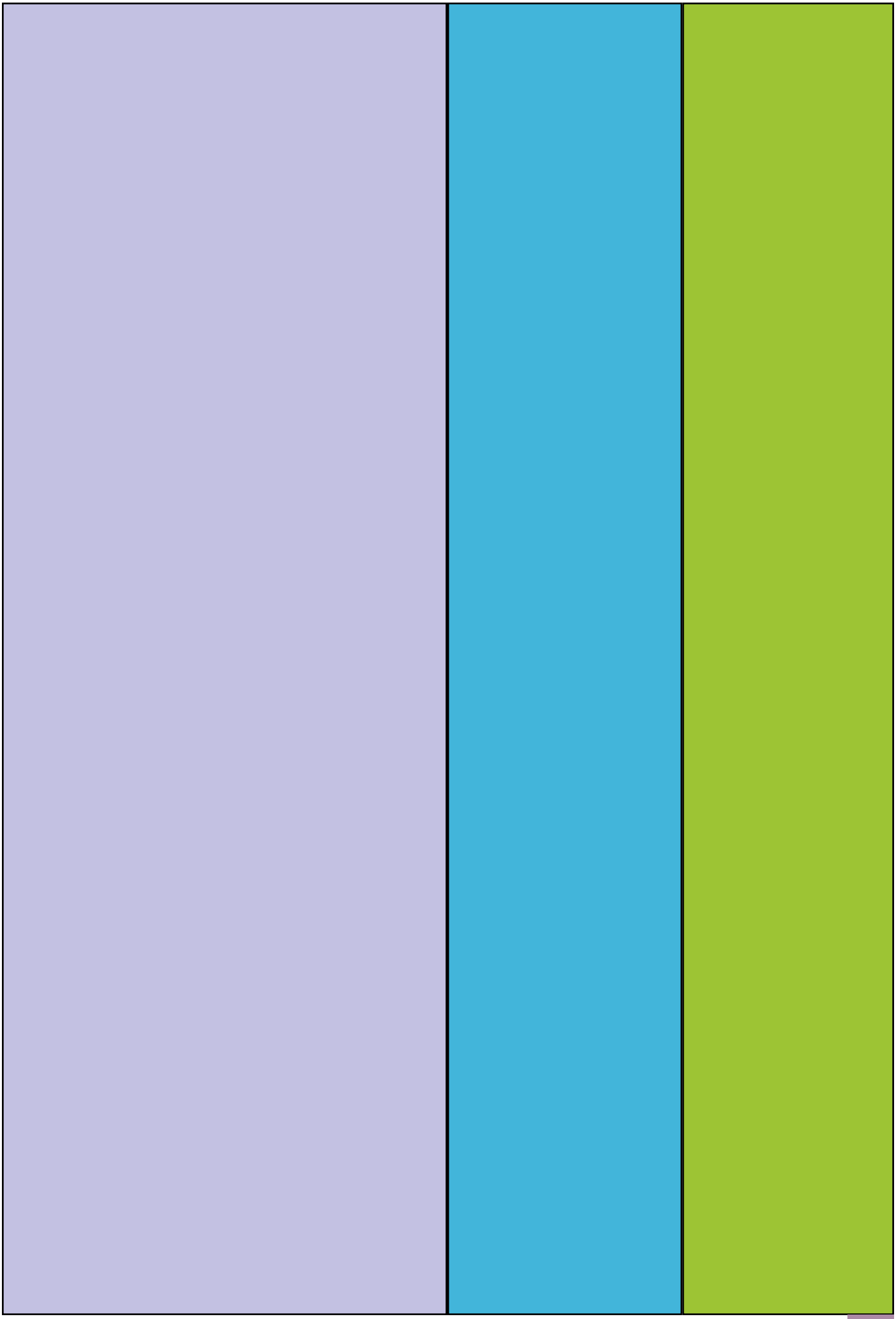
الهوامش

1 - أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي – الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة بني ملال خنيفرة.
2 - ينظر لسان العرب لابن منظور فصل الجيم3/111. والقاموس المحيط للفيروز آبادي فصل الجيم 1/271. ومختار الصحاح للرازى (مادة ج د د) ص 54.
3 - تنظر تعريفات العلماء للتجديد في: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للدكتور يوسف القرضاوى ص 26 وما بعدها. والتجديد في الفكر الإسلامي للدكتور عدنان محمد أمامة ص 16 وما بعدها. ومختصر كتاب الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر للدكتور سعيد شبار ص 13 وما بعدها.
4 - سنن أبي داود: كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة رقم 4291.
5 - عون المعبود شرح سنن أبي داود لشرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي 11/263.
6 - مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لأبي الحسن المباركفورى 1/340.
7 - ينظر فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوى 2/281.
8 - نفسه 1/9.
9 - نفسه.
10 - ينظر مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لأبي الحسن نور الدين الملا الهروى 1/321.
11 - الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص 30-29. وينظر أيضا من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا للدكتور يوسف القرضاوى ص 30.
12 - عون المعبود شرح سنن أبي داود 11/263.
13 - مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح 1/340.
14 - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح 1/321-322.
15 - فيض القدير 1/9.
16 - فتح البارى شرح صحيح البخارى لابن حجر العسقلاني 13/295.
17 - ينظر المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لمحيي الدين النووى 13/67.
18 - فتح البارى 13/295.
19 - جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير 11/319.
20 - ينظر من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا للدكتور يوسف القرضاوى ص 18 وما بعدها.
21 - مختصر الاجتهاد والتجديد لسعيد شبار ص 54.
22 - الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص 42.
23 - ينظر من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا ص 51.
24 - ينظر على سبيل المثال: العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب لمحمد حامد الناصر. ومفهوم تجديد الدين بسطامي محمد سعيد.
25 - الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص 47.
26 - يقول الدكتور محمد الدسوقي: "وقد سجل التاريخ أن كل دعاة الإصلاح والتجديد لم يسلموا من افتراءات الجامدين والمتنطعين، ولكن الظهور في النهاية كان لهؤلاء الدعاة، وباء الجمود بالبوار والخسران، وتلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا". نظرية نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة ص 131.
27 - ينظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني ص 336-335. وتطور علم أصول الفقه وتجدده للدكتور عبد السلام بلاجي ص 133-132.
28 - ينظر تطور علم أصول الفقه وتجدده للدكتور عبد السلام بلاجي ص 144-143.
29 - ينظر من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا ص 52.
30 - في إشارة إلى ما سماه ابن خلدون "نحلة الغالب"، حيث "أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده". مقدمة ابن خلدون ص 155.
31 - ينظر نماذج من العصرانيين في: مفهوم تجديد الدين ص 119 وما بعدها. والعصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص 157 وما بعدها.
32 - نقلا عن العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص 331.
33 - نفسه ص 309.
34 - ينظر من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا ص 52. والمحاولات التجديدية المعاصرة في أصول الفقه، دراسة تحليلية لوصفي عاشور أبو زيد ص 15 وما بعدها. والعصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص 75 وما بعدها. ومفهوم تجديد الدين ص 121 وما بعدها.
35 - ينظر من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا ص 52. والتجديد في الفكر الإسلامي ص 373 وما بعدها.
36 - رأيه مبسوط في كتبه كلها، خاصة: من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا. والفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد. والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، وغيرها.
37 - ينظر رؤيته في كتابيه: التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه. والاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، وغيرها
38 - ينظر رؤيته في: مجلة المسلم المعاصر، خاصة العددين الأول والثاني. وكتاب تجديد الفقه الإسلامي بمعية د وهبة الزحيلي. وكتاب نحو تفعيل مقاصد الشريعة، وغيرها
39 - ينظر رؤيته في: تجديد الفقه الإسلامي بمعية د جمال عطية. وكتاب أصول الفقه الإسلامي. وتاريخ المذاهب الإسلامية، وغيرها
40 - ينظر رؤيته في كتبه: الإسلام والمستقبل. والتراث في ضوء العقل. وتيارات الفكر الإسلامي، وغيرها.
41 - تجديد الفكر الإسلامي لحسن الترابي ص 50.

42 - تجديد أصول الفقه الإسلامي للدكتور حسن الترابي ص 6. وتجديد الفكر الإسلامي ص 34. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) للدكتور حسن الترابي ص 189.
43 - تجديد أصول الفقه الإسلامي ص 12. وتجديد الفكر الإسلامي ص 36. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 195.
44 - تجديد أصول الفقه الإسلامي للدكتور حسن الترابي ص 14. وتجديد الفكر الإسلامي ص 38. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 197-196.
45 - نفس المصادر.
46 - تجديد أصول الفقه الإسلامي للدكتور ص 14. وتجديد الفكر الإسلامي ص 38. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 198-197.
47 - مصادر الحق في الفقه الإسلامي لعبد الرزاق السنهوري، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية - القاهرة، 1967م، 1/47 ، هامش (2).
48 - نفسه.
49 - تجديد الفكر الإسلامي ص 40. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 203-202.
50 - الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي 1/37.
51 - نفسه.
52 - تجديد أصول الفقه الإسلامي للدكتور ص 6. وتجديد الفكر الإسلامي ص 34. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 189.
53 - تجديد الفكر الإسلامي ص 36. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 195.
54 - نفسه.
55 - نظرية نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة للدكتور محمد الدسوقي ص 134-133.
56 - نفسه ص 129.
57 - تجديد الفكر الإسلامي ص 74. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 62.
58 - التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه للدكتور أحمد بن عبد السلام الريسوني ص 14.
59 - تجديد الفكر الإسلامي ص 18.
60 - تجديد أصول الفقه الإسلامي ص 104.
61 - تجديد الفقه الإسلامي ص 66. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 46-45.
62 - تجديد الفقه الإسلامي ص 57. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 33.
63 - ينظر الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص 46.
64 - سبق تخريجه.
65 - ينظر معالم المنهج الإسلامي للدكتور محمد عمارة ص 92 وما بعدها.
66 - تجديد الفقه الإسلامي ص 48-47.. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 216-215.
67 - تجديد الفقه الإسلامي ص 41. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 204.
68 - نفسه.
69 - تجديد الفقه الإسلامي ص 41. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 205.
70 - تجديد الفقه الإسلامي ص 42. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 207.
71 - تجديد الفقه الإسلامي ص 42-41. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 206.
72 - تجديد الفقه الإسلامي ص 26-25. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 171.
73 - تجديد الفقه الإسلامي ص 42. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 207-206.
74 - تجديد الفقه الإسلامي ص 42. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 207.
75 - نظرية نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة ص 125.
76 - ينظر العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص 241.
77 - ينظر المحاولات التجديدية المعاصرة في أصول الفقه، دراسة تحليلية ص 38-37.
78 - شرح تنقيح الفصول لأبي العباس شهاب الدين القرافي ص 406.
79 - ينظر المحصول لفخر الدين الرازي 5/287.
80 - تجديد الفقه الإسلامي ص 42. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 208.
81 - نظرية نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة ص 128-127.
82 - تجديد الفقه الإسلامي ص 43-42. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 209-208.
83 - مسند الإمام أحمد بن حنبل ، مسند أبي هريرة رقم 8952، 14/513.
84 - تجديد الفقه الإسلامي ص 43. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 209.
85 - نفسه.
86 - ينظر نظرية نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة ص 120.
87 - تجديد الفقه الإسلامي ص 13-12.
88 - نفسه ص 13.
89 - نفسه.
90 - تجديد الفقه الإسلامي ص 24. وقضايا التجديد (نحو منهج أصولي) ص 167.
91 - تجديد الفقه الإسلامي ص 14-13.
92 - نفسه ص 14.
93 - نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية للدكتور أحمد الريسوني، مطبعة مصعب، مكناس، ط1، 1994، ص 497.
94 - تجديد الفقه الإسلامي ص 15.

قائمة المراجع

1. تجديد أصول الفقه الإسلامي للدكتور حسن الترابي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الخرطوم، ط1/1400هـ-1980م.
2. التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه للدكتور أحمد بن عبد السلام الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1/1436هـ- 2015م.
3. تجديد الفكر الإسلامي لحسن الترابي، دار القرافي للنشر والتوزيع- المغرب، ط 1/1993م.
4. التجديد في الفكر الإسلامي للدكتور عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط 1/1424هـ.
5. تطور علم أصول الفقه وتجدده للدكتور عبد السلام بلاجي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1/1428هـ-2007م.
6. جامع الأصول في أحاديث الرسول لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت : 606هـ)، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط 1/1392 هـ ، 1972 م.
7. سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت:275هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
8. شرح تنقيح الفصول لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت:684هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط 1/ 1393هـ - 1973م.
9. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب لمحمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر الرياض، ط 2/1422هـ 2001م.
10. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته لمحمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادى (ت: 1329هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 2/ 1415 هـ.
11. فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي،رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، سنة 1379هـ.
12. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للدكتور يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة ط 2/1419هـ 1999م.
13. فيض القدير شرح الجامع الصغير لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادى ثم المناوى القاهرى (ت: 1031هـ)، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ط 1/ 1356هـ.
14. القاموس المحيط لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط 8/ 1426 هـ - 2005م.
15. قضايا التجديد (نحو منهج أصولي) للدكتور حسن الترابي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، السودان- الخرطوم، ط 1/1411هـ- 1990م.
16. لسان العرب لمحمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصارى الرويفعى الإفريقى (ت:711هـ)، دار صادر – بيروت، ط 3/ 1414هـ.
17. المحاولات التجديدية المعاصرة في أصول الفقه، دراسة تحليلية لوصفي عاشور أبو زيد، صوت العلم العربي، ط 1/1430هـ2009-م.
18. المحصول لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازى الملقب بفخر الدين الرازى خطيب الرى (ت: 606هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط 3/ 1418هـ- 1997م.
19. مختار الصحاح زين الدين لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازى (ت: 666هـ)، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط 5/ 1420هـ - 1999م.
20. مختصر كتاب الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر للدكتور سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1/1437هـ2016-م.
21. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لأبي الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفورى (ت: 1414هـ)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - بنارس الهند، ط 3/ 1404 هـ، 1984م.
22. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي بن (سلطان) محمد، أبي الحسن نور الدين الملا الهروى القارى (ت: 1014هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط 1/ 1422هـ - 2002م.
23. مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1/ 1421هـ - 2001م.
24. معالم المنهج الإسلامي للدكتور محمد عمارة، دار الشروق، ط 2/2009م.
25. مفهوم تجديد الدين بسطامي محمد سعيد، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط 3/1436هـ 2015م.
26. مقدمة ابن خلدون لأبي زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي الشهير بابن خلدون (ت:808هـ)، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه أبو عبد الرحمن وائل حافظ محمد خلف، دار العقيدة-الاسكندرية، ط 1/1429هـ2008-م.
27. من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا للدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط 1/1421هـ 2001م.
28. الموافقات في أصول الشريعة لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ)، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1/ 1417هـ/ 1997م.
29. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم د. طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4/1416هـ1995-م.
30. نظرية نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة للدكتور محمد الدسوقي، دار المدار الإسلامية، ط 1/2004م.



Education Hindrances in Remote Areas in Morocco

Case of Imam Ghazali High School in Tafrant

DAHMANI Hicham[1]

Abstruct :

Moroccan schools, in particular remote ones, failed to integrate students in their environment economically, socially, and culturally (Strategic Vision 2015-2030). Schools in remote areas such as Tafrant are characterised by three catastrophic dilemmas; low achievement, dropouts besides to devilish and challenging rural areas. It is recognised through two past years that students in Tafrant schools get under the average grades most of whom drop out later. Educators as well as administrators were certain that low achievers would likely to face serious barriersthat do not set out on a promising and successful educational journey during a period of six years; middle and high school. To tackle this issue, a case study as a methodology of the study was adopted. This phenomenon was stimulating to observe and interview some students over a period of eighteen months so that this critical questioncould be answered: Why are students low achievers in remote areas generally, and in Tafrant particularly? The study findsthat learners face some barriers such as terrible infrastructure, distant schools, and uncomfortable means of transport.

Keywords: educational hindrances – rural areas –poverty.

ملخص

أكدت الرؤية الإستراتيجيةللإصلاح (2015 2030-) فشلالمدرسة المغربية، وخاصة المتواجدة منها في المجال القروى، في دمج التلاميذ في بيئتهم اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ويعود هذا بالأساس الى تدني مستوي التحصيل العلمي في صفوف التلاميذ. ومن هذا المنطلق يهدف هذا البحث الى دراسة تدني التحصيل العلمي بالمجال القروى – تفرانت أنموذجا. وخلصت الدراسة إلى أن المدرسة المغربية في المناطق النائيةتتسمبثلاث معضلات كارثية وهيتدنيمستوي المتمدرسينوالانقطاع المدرسيوصعوبة المجال القروى. هذه الأوضاع أثرت بشكل قوى خلال السنوات التيمضتعلى التحصيل العلمي بحيث حصلمعضم تلاميذ هذه المنطقة عليدرجات متدنية مما تجعلهم يرسبون ثم ينقطعون عن التمدرس في وقت لاحق. ولاحظ اختصاصيو التربية والمدراء أن ذوى التحصيل المنخفض من المرجح أن يواجهوا حواجز صعبة لا تبشربرحلة تعليمية واعدة وناجحة خلال فترة ست سنوات؛ الإعداديوالثانوى التأهيلي. ومن أجل معالجة هذه المسألة، تم اعتماد دراسة حالة كمنهجية للدراسة؛ وكانت هذه الظاهرة تحفز على مراقبة بعض التلاميذ ومقابلتهم على مدي ثمانية عشر شهرا حتى يمكن الإجابة على السؤال التالي: لماذا التحصل العلمي للتلاميذمنخفض في المناطق النائية عموما، وفي تفرانت على وجه الخصوص؟ وتوصلت الدراسة إلى أن المتعلمين يواجهون بعض الحواجز مثل البنية التحتية الهشة والمدارس البعيدة ووسائل النقل المهترءة.

1. Introduction:

Running a successful authentic development across Morocco requires decision makers to turn their attention to reformeducational system. Decision makers, in Morocco, have emphasised in a considerable way on the value of citizens in their latest speeches. Let's consider the king's speech[2] (2016) wherecitizens aredeemed the milestone human capital of the country after many educational organisations (Strategic Vision2015-2030)have reported on their official websites that Morocco is lagging behindwith regards to education.Thus far, human being is regarded to be the basic of development at all fundamental fields by authorities. Due to this fact, the starting point could be bringingconstructive changes over educational system which passes through difficult status.

Moroccan schools, in particular remote ones, failed to integrate students in their environment economically, socially, and culturally (Strategic Vision 2015-2030).They lack the means and the tools regardless of administrative and educational staff. It is generally accepted amongst educators that schools are not well equipped to meet the latest theories and approaches that insist on using technological tools such as lap-tops, data-shows,PowerPoint presentations, and white or smart boards[3] , etc. the thing that makes teachers comply with the rule "chalk and talk". Along with this fact,priority is given to urban areas at the expense of rural ones in terms of infrastructure, syllabus designing and comfortable means of transport. In short, it is the matter of running a failing educational system across the country that produces failure over the developmental domains, particularly in remote areas.

Schools in remote areas such as Tafrant are characterised by three catastrophicdilemmas; low achievement, dropouts besides to devilish and challenging rural areas. It is recognised through two past years that students in Tafrant schools get under the average grades most of whom drop out later. Educators as well as administrators were certain that low achievers would likely to face seriousbarriersthat do not set out on a promisingand successful educational journey during a period of six years; middle and high school. This fact was a stimulation to observe and interview some students over a period of eighteen months so thatthese critical questionscould be answer: Why are students low achievers in remote areas generally, and in Tafrant particularly? What are the effects of low achievement?

2. Review of relevant literature:

An agreement between some authors shows that some countries submit a syllabus across the country without taking into consideration the differences between rural and urban areas. Aref, K. and ArefA. (2012.p, 2192)

point out that one of the local barriers for education is "irrelevant rural educational program" that motivates neither students nor teachers to reach high attainment. In the same vein, John, D. (2014. P, 23) states that "rural areas face additional challenges to providing quality education" which is "essential for achieving positive outcomes". In other words, teachers as well as students face obstacles to implement the syllabus content written to the large audience living in the urban areas. Taking into consideration the conditionsof each area - either urban or rural- while designingsyllabus is critical to successful educational system.

Distant schools and lack of means of transport contribute to increasing the estimated figure of failures and dropouts in remote areas. Some barriersas stated by K. Aref and A. Aref(2012. pp, 2192-2193) can be organisational such as long distance, poor roads, and inadequate shipping vehicles. These feeble infrastructures lead to impotent and not encouraging school attainments. John, D. (2014) suggests some solutions to the issue of transportation. He adduces that public transport can solve the dilemma of remote schools when he points out that the "provision of public transport links to education facilities is a related consideration which has the potential to relieve this barrier" (p, 23). Means of transportation, however, is not the only side that needs improvement to encourage students for schooling if poor roads are not fixed.

3. Data collection:

This article adopts a case study as a methodology of conducting this study. It means conducting an empirical investigation of a contemporary phenomenon within itsnatural context using multiple sources of evidence (Yin, 2003) such as interviews, observations, documents and/or reports but it is not statistical or survey as it is indicated by Merriam. Merriam (2001) points outthat sometimes people utilise the term case study as a "catchall category for research that is not a survey, an observational study, or an experiment and is not statistical in nature" (Hancock and Dawson, 2006. p, 15). The case study also allows the researcher to explore the phenomenon in detailed andin-depth. The data gathered in this study is about middle and high school students coming from remote areas to keep on their studies.

Observation and group intervieware used to collect data through a period of eighteen months in order to spot the exact hindrances of education in Moroccan's remote areas, particularly Tafrant. The targeted population are middle and high school students living in remote areas who make a journey of at least thirty minutes to arrive to school/home each day; coming to schoolin the morning and departingto home in the evening.

Group interview, on the one hand,is selected because it "capitalizes on the sharing and creation of new ideas thatsometimes would not occur if the participants were interviewed individually" (Hancock, D. R. &Algozzine, B., 2006. p, 39).Unlike interview which relies on people's bias

perception, "observations of the setting by a case study researcher may provide more objective information related to the research topic" (ibid). Therefore, mixing both means of data collection is of great importance to gather authentic data and have paramount outcomes and implications for this study.

4. Analysis and interpretation:

The majority of students attending these remote schools in Tafrant village get lower grades that reflect their feeble level not only in English but also in other main subjects. Due to this fact, only a few students who are able to keep on their highereducationin universities sincemost of them fail to pass the national baccalaureate exam that makes the phenomenon of dropping out of school increases in rural areas. Due to these causes, I am curious about knowing the main hindrances of education in Tafrant; a remote area in the region of Taounate.

Teachers as well as administrators observe the fact that many students arrive too late to the classes in the morning that makes the start impaired. When asking students about this matter inside the class, the answer is always chocking at least for me due to the fact that the school journey is as long as one day.A studentpoints out that"We live faraway, our school journey starts at dawn and ends at dusk". In other words, students get out of their houses in the early morning and come back in the evening mostly at night. Another student adds that "I spend too much time in my way to the school, about one hour in the morning, where I feel overtired and cannot concentrate on the explanation of teachers during the first session".In addition to distant school, others complain about the terrible local transportation. To clarify this idea, one of my students points out that he would like to share the hard conditions in which he studies. He states that:

"The school is very far from my home. A thing which means that every day I have to wake up early and walk miles on foot to wait for means of transport, which are in bad conditions. When in school, I have to stay there the whole day and eat food I brought with me in the morning.When I get home, I only think of washing my feet, having dinner and sleeping because of tiredness".

Hours are elapsed each day because of distant schools and the absence of school buses although learners use local means of transport commuting them each day twice; in the early morning and late afternoon.The absence of school buses makes things worse in the milieu of Tafrant;therefore students use vans that are always crowded and do not comprise the minimum standards of comfort. A student says that "I walk for twenty minutes before taking a bus (van) that is not worth calling it a bus transporting students" because it "lacks chairs and calm" another one adds.

Besides to the terrible conditions, thistype of transport is noisybecause vans are always crammed with students of mixed levels from middle and high schools. Another student adds that "Every one of them (vans)

has got between fifty and one hundred students to transport at once".Thesejustifications and others show that students in this remote area pass through difficult experiences with absence of school busesthat requires from authoritiesto turn their attention to.Politicianspromise to change the condition each governmentalperiod, especially during the elections. They promise to bring school buses and equip schools besides to building a place where students can spend their free time and blow up their talents. However, they never keep their word like most governments in their first term of office, they promised the earth.

This issue pushed the administrative staff to think of the alternatives and solutions that may diminish thenegative effects in the course of study however they could not solve that. As a consequence, the staff is obliged to allow late comers to get into classes after fifteen minutes without any sanctions. The educational supervisor (2017,pf) informs teachers not to deprive late comers when he points out "Just don't send students out when late fifteen minutes in the morning". In addition, the administrative staff bringsforward the afternoon sessions by one hour so that students would not arrive late at night to their homes. These instantaneousdecisions do not solve the tardiness phenomenon at all because they are not authentic solutions.

Commuting twice a day besides to terrible infrastructure have many passive effects on students' educational outcomes. In these inapt conditions, students are unable to do their homework or revise for their study due to tiredness and tardiness.In the school as well, places where students can eat, revise, blow up their talents, hid from rain or hot temperature are not available. A student states that "We don't find anywhere to hide from the rain" and the "spaces where a student can blow up his talents are completely absent". In addition,he continues pointing out that "When it is raining, I suffer a lot since my house is not located near road where I find transportation; however, I ought to walk for a couple of minutes to arrive to bus station".Summing up, toughness of education start in the morning with remote areas students who should walk quit a long distance before taking that overcrowded means of transport that produceslateness, weak concentration and tiredness. Education achievement, then, is affected by these factors; the outcomes are too low and do not reach the expected level.

Due to the fact of living too far, students have no way coming back home for lunch until late evening. Therefore, they spend the whole day in classes or out school walls. A student points out that "It is not fair not to have a well-equipped dormitory in rural areas like ours"; only few girls have the chance to stay in a dormitory but many others have not. A student reports his suffering when he says "I suffer a lot in Tafrant because I have nowhere to go to read for my lessons or spend my free time". Another one fosters the idea that villages that lack infrastructure such as dormitory, restaurants, cafeterias, restrooms and libraries

lead to unsatisfied outcomes, he argues that "if I want to do my assignment before I leaveschool, I do not find where, even the school library lacks chairs, tables and resources". In short, learners in these schools experience difficulty while studying as they arrive to school at 8:00 a.m. and depart it at 5:00 p.m. Comfortable places where to relax, eat and do assignments are not available at all and spending out class time in school surroundings becomes the habit which has catastrophic effects on their achievements.

Out school buildings such as libraries, restaurants, restrooms, and cafeterias are momentous places where distant pupils can eat, do their assignments or read for their homework until the arrival of study time. Nobody can imagine a distant school without the minimum infrastructures that help achieve the objectives set by the government, especially when talking about a fifteen-year strategic vision.

5. Implicationsand recommendations:

Government is required to design a special syllabus that suits the needs of remote areas' students and tackles their concerns to better integrate them in their environment. In addition, educators and administrators are called to raise students' educational aspiration which plays a significant role in their on-going participation in school and further study, especially those who travel to attend classes. Moreover, providing good means of transport and good infrastructures are necessary for increasing students' educational achievement and getting satisfied outcomes. In terms of tools, bringing reliable changes over infrastructure is one step to promote education in remote areastaking into consideration providing enough and not dreadful means of transport. In addition, fixing poor roads would likely to steer clear of arriving brain-deadto schools.

6. Conclusion:

The factors mentioned above add up to poverty contribute to minimise sharply students' attainments in remote rural areas. Since Tafrant is a wide mountainous region, residents rely on seasonal agricultural products including vegetables, fruits, and grains which are poorly sustaining families. Wisdom, M. (2013) clarifies that "Crop produce from subsistence farming cannot sustain the family the whole year" (p, 2105) and consequently a big estimated figure of students ranging from this region drop out of school at an early age. According to Maslow's theory, "a hungry child cannot pay attention in class since his or her images will be dominated by food" (wisdom, M.,2013. p, 2105). Similarly, students' endurances while moving from their homes to school and vice versa prevail their attention in class. This brings to light hindrances students experience as they pursue their middle and high school study.

Successful education system can drive better outcomes in society, economy, and health. Graduates who attain higher levels find it easy to take part in social, political and economic life.These three main elements have profound benefits for individuals as well as societythat triggersdevelopment.

MARGINS

1-MA in Applied Linguistics – Ibn EL–Yassmine High School – Taza – Morcco.
2-Moroccan king'sspeech commemorating the Monarch Day in July 30th, 2016.
3-Strategic Vision 2015–2030 points out to other additional weaknesses that education system in Morocco passes through

REFERENCES

1. Aref, K., Aref, A. (2012). The barriers of educational development in rural areas of Iran. Indian Journal of Science and Technology. 5(2).
2. CSEFRS. (2015).Strategic Vision for reforming educational system 2015-2030. Retrieved from http://www.csefrs.ma/pdf/Vision_VF_Fr_%20Resume.pdf on April 17th, 2016.
3. John, D. (2014).Access to Education for Rural Students. Victorian auditor-general's report. Victorian government printer.
4. Hancock, D. R. &Algozzine, B. (2006). Doing case study research: A Practical Guide for Beginning Researchers. New York: Teachers College Press.
5. Merriam, S. B.(2001). Qualitative Research and Case Study Applications in Education. San Francisco: Jossey-Bass.
6. Moroccan king's speech commemorating the Monarch Day in July, 30th, 2016.Retrieved from :https://www.youtube.com/watch?v=-ZXH-IeS0HY on May 10th, 2017.
7. Wisdom, M., (2013). Causes and Effects of Poverty on Academic Achievements of Rural Secondary School Students: Cause of Tshazi Secondary School in Insiza District. International journal of Asian Social science. 3(10). AESS publishing house.
8. Yin, K. R.,(2003). Case Study Research: Design and Methods. Third edition. Sage Publications. California

أطروحات و رسائل

تقرير حول أطروحة في موضوع

حكامة المجتمع المدني ورهانات التنمية المحلية

دراسة سوسيولوجية لحالة الشبكة الجمعوية للتنمية التشاركية بمكناس

إدريس الدريسي

نوقشت هذه الأطروحة بتارخ 19 يوليوز 2017 بكلية الآداب و العلوم الإنسانية بظهر المهراز فاس، ونال صاحبها ميزة مشرف جدا. و تكونت لجنة المناقشة من الدكاترة الآتية اسماؤهم : د عبد الرحمان الملكي (فاس)، د عبد السلام فراعي (فاس)، د بوشتى الخزان (فاس)، د عبد المالك ورد (مكناس)، د احمد شراك (فاس).

مدخل

يعد المجتمع المدني أحد ملامح أوجه الرأسمال الاجتماعي الأساس الذى يضيق أو يتسع بحسب مادته من جهة، وطبيعة النظم السياسية والثقافية الموجودة على أرض الواقع من جهة ثانية. فعبره يكتسب الأشخاص قيمة وفعالية في العلاقات والروابط الاجتماعية، مع تشجيعهم على المساهمة والمشاركة في الحياة العامة من أجل تحقيق الكرامة والعدالة الاجتماعية. وهو ما جعل البعض يعتبره قاعدة الديمقراطية وأرضيتها وقائمتها، فأدم فرغسون مثلا من الفلاسفة الذين تساءلوا عن كيفية الحد من تمركز السلطة السياسية خلال مراحل التحول الديمقراطي في المجتمع البريطاني، معتبرا وجود الحركة الجمعوية في المجتمع أحسن أداة ضد الاستبداد بالحكم . وهو نفس الأمر تقريبا أكد عليه عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم معتبرا المجتمع المدني مصدرا من مصادر الدولة القوية، فالأفراد لا تحركهم فقط مصالح ذاتية، وإنما أيضا وعيهم وانتماؤهم إلى جماعة تعبر عن وجودهم كأفراد لهم روابط اجتماعية وثقافية وسياسية، وهو ما يجعل من هذه السلسلة من التنظيمات الاجتماعية أو الكيانات الثانوية الوسيطة بين المجتمع والدولة، الكفيلة في الكثير من الوضعيات أو الحالات المرضية من تقديم المساعدة لعلاج أزمات المجتمع المعاصر، بالاعتماد على ما أصبح يعرف بالمقاربة المندمجة والتشاركية مع كل الهيئات السياسية والنقابية والجمعوية. وهو ما يفرض درجة عالية من الوعي التنظيمي والتخطيط الإستراتيجي على مكونات المجتمع المدني اليوم في العالم.

وعليه فمن هذا السياق النظرى - وبعض التجارب الميدانية خاصة ما أكد عليه الكسيس دو طوكفيل في كتابه الديمقراطية في أمريكا – تتولد لدينا مجموعة من الإشكالات الإبستيمولوجية الخاصة بالمجتمع المدني ببلادنا، على مستوي البناء التنظيمي من جهة، والممارسة اليومية من داخل الفضاء العام بتعبير هابرماس وعلاقتها بالسياسات العمومية للمؤسسات المنتخبة من جهة ثانية.

فأى واقع تنظيمي ومهني ببلادنا لمؤسسات المجتمع المدني؟ وأية رهانات مستقبلية له ؟ وما مدي قدرته على المساهمة في بسط وتحقيق حكامة التنمية في مستوياتها المختلفة داخل المجال الوطني عموما والمحلية على وجه التحديد؟

ولمقاربة هذا الموضوع من الناحية السوسيولوجية مع الانفتاح على حقول معرفية أخري كلما دعت إلى ذلك الضرورة عملنا على تتبع الخطوات التالية المعتمدة في بحوث علم الاجتماع .

1- دوافع البحث

في كتابه ميلاد المجتمع يتحدث مالك بن نبي أنه حينما يرتخي التوتر داخل خيوط الشبكة، فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة فذلك أمارة على أن المجتمع مريض وأنه ماض إلى نهاية. أما إذا تفككت الشبكة نهائيا، فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا يبقى منه غير ذكري مدفونة في كتب

التاريخ".

استنادا إلى هذا القول وغيره من الأقوال المعبرة عن واقع الحال الذى يعلوا ولا يعلى عليه، تحكمت في عملنا البحثي هذا دوافع ذاتية وموضوعية. الأولى يطبعها هاجس الممارسة الميدانية والتطبيق العملي لكل المكتسبات من التعلمات خلال مسارنا الدراسي، لأن المصطلحات والكلمات لا تكتسب قيمة ويكون لها وجود في الزمان إلا داخل الحياة العملية، بما هي مجال للممارسة والجدال الفكرى، الذى يعتبر لبنة أساس في عملية التشييد والبناء لمجتمع تنموى حقيقي، ينعم فيه الفرد والجماعة بسعادة الحياة، بعيدا عن كل إكراه أو عنف أو قهر اجتماعي مادى أو رمزى.

فيما الدوافع الموضوعية ترتبط بما تعرفه الحياة المجتمعية من أزمات البؤس والفقر والإقصاء الاجتماعي، فأشكال ومظاهر وظواهر اجتماعية وغير اجتماعية أصبحت منتشرة بشكل ملفت للمساءلة والقلق الفكرى داخل الفضاء العام، ليس بالمجال الحضرى فقط، وإنما حتى بالعالم القروى، نظرا لمجموعة من التغيرات التي يعرفها هذا المجال في الآونة الأخيرة، والتي أصبحت محط انتباه ومساءلة سوسيولوجية من طرف علماء الاجتماعي القروى. وهو ما يعني أن المجالين معا أصبح يفرضان مجموعة من التحديات والرهانات، لم تعد سياسة الرجل الواحد والعبقرى، قادرة على إيجاد الحلول السحرية لدوائها وعافيتها ، وإنما الأمر وبشكل لا مجال فيه للخطابات السوفسطائية، يفرض القيام بعملية تشاركية مندمجة لكل القوي الفاعلة في الحقل الاجتماعي، بدءا بالدولة ومؤسساتها، وصولا عند القطاع الخاص، وانتهاء وليس نهاية عند المجتمع المدني بكل أشكاله المجتمعية. هذا الأخير الذى أصبح يفرض نفسه على الدولة بسبب تراجعها عن أداء مجموعة من الخدمات الاجتماعية بشكل قصدى أو غير قصدى، وهو ما أثار انتباه العديد من الباحثين في حقل العلوم الإنسانية، وعلى رأسها علم الاجتماع. فسالت في ذلك أقلام ونسجت أفكار ولا تزال إلى يومنا هذا، نظرا لكون مؤسسات المجتمع المدني يلحقها التغيير والتحول لارتباطها بقضايا المجتمع التي تعرف حركية جد سريعة ومتقلبة.

2- أهمية البحث واشكاليته

لكل بحث أهمية كبري أو صغري يستقيها من إشكاليته المركزية ، ومما يعتبر قيمة مضافة في خزانة البحوث السوسيولوجية الخاصة بفرع معين أو فروع متداخلة فيما بينها، وبحثنا هذا المعنون بحكامة المجتمع المدني ورهانات التنمية المحلية" حالة الشبكة الجمعوية للتنمية التشاركية بمكناس تكمن أهميته في كونه مساءلة سوسيولوجية لواقع المجتمع المدني ببلادنا عموما، ومجال الدراسة من خلال عينة البحث على وجه التحديد، خاصة وأنه يعد أول بحث سوسيولوجي لنيل شهادة الدكتوراه بالمدينة، بما هي مختبر اجتماعي La ville comme laboratoire social . فالتقارير الدولية والوطنية تشير بشكل صريح إلى ما عرفه قطاع المجتمع المدني من تنامي عددى فاق المائة ألف جمعية، مما جعلها فريسة للمساءلة من داخل العلوم الإنسانية عموما، وعلم الاجتماع على وجه الخصوص، خاصة وأن مهمة الباحث في علم الاجتماع كما يقول كلود جافو تكمن في مساءلة الوقائع الاجتماعية، بغاية الوصول إلى تفسير الأسباب أو الشروط التي أدت إلى ظهور مشكلة ما، في سياق الأشياء الاجتماعية. فإذا لم تكن هناك مسألة لا يمكن أن تكون معرفة علمية، فلا شيء يعطى كل شيء يبنى، من خلال وعي غير منفصل عن الواقع، بتعبير الإبستيمولوجي الفرنسي غاستون باشلار.

بالإضافة إلى ما شهدته الحياة الجمعوية في الآونة الأخيرة، من ظهور لأشكال تنظيمية رافعة شعار التنمية عموما، والبشرية على وجه الخصوص، هذه الأخير التي يعزف على وترها ونغماتها الكل تقريبا، السياسي، والاقتصادى، والاجتماعي. إلا أن التنمية الحقيقية لا تتحقق عبر ما نشاهده من تشتت للقدرات والقرارات بين كونات المجتمع ببلادنا، وإنما تحقيقها رهين بسياسة تشاركية مندمجة لكل الفئات المجتمعية رغم اختلافها الإيديولوجي، وبالاعتماد على آليات تدبيرية محكمة، وهنا يحضر مفهوم الحكامة بما هو آلية من آليات الفعل التدخلي في الحياة العامة للمواطنين.

وعلى هذا الأساس بالذات يأتي إشكالنا المركزى في هذه الدراسة البحثية، والمتمثل في إلى أى حد يمكن القول معه أن الشبكة الجمعوية للتنمية التشاركية بمكناس في بنائها التنظيمي، وأداءها الوظيفي والمهني، تعمل على تطبيق فلسفة الحكامة، للمساهمة في ربح رهانات التنمية المحلية ، والانخراط الفعلي في مسلسل حكامة التنمية البشرية عموما، والمحلية على وجه الخصوص.

وحتى تتضح الصورة أكثر عملنا على تجزىء الإشكالية المحورية في البحث إلى تساؤلات فرعية من قبيل :

- ما قيمة التشبيك الجمعوى في حياة العمل التطوعي ؟
- كيف يستقبل ويتعامل الجسم الجمعوى مع مفهوم الحكامة المستورد من حقل المقاولة والاقتصاد؟
- إلى أى حد خلق المجتمع المدني ببلادنا لنفسه اليوم أدوات منهجية تلاءم أدواره المجتمعية الجديدة سواء على مستوي تنظيمه أو آليات اشتغاله ؟
- كيف تقرأ وتتعاطى هذه التنظيمات الوسيطة مع مفهوم التنمية المحلية بالعالم الحضرى على وجه الدقة؟
- ما نظرة الدولة والمؤسسات الحزبية والصناعية إلى واقع ومستقبل المجتمع المدني المتمثل أساسا في الجمعيات في صناعة السياسات العمومية والبرامج التنموية؟

3- فرضية البحث

ولهذا الغرض قسمنا الفرضيات إلى عامة وجزئية :

فالأولى نعتبر فيها أن التحول الكمي والنوعي للجسم الجمعوى بالمجال الحضرى، على مستوي التنظيم وآليات الاشتغال، يتبعه إسهام فعلي ناجع في تحقيق التنمية المحلية بالمدينة.

أما الثانية فتكمن في:

- كلما كان البناء التنظيمي لمؤسسات المجتمع المدني مؤسس على قواعد ديمقراطية قانونية، كلما كانت الفعالية في الوجود مستمرة.
- كلما كانت الاستقلالية في القرار والتخصص الوظيفي والاحتراف المهني حاضرة في جسم تنظيمات المجتمع المدني، كلما كان ربح التنمية المحلية بالمدينة أمرا ممكنا.
- البرامج والمشاريع المخطط لها بشكل تشاركي وبعقلية حكماتية بين أفراد المجتمع، أساس الإنجاز وتحقيق المردودية المادية والمعنوية.
- إقامة شراكة مع مؤسسات أو منظمات وطنية ودولية، قيمة مضافة في إنتاج الخيرات وتطوير القدرات.
- الحرص على تفعيل توصيات الحوار الوطني حول المجتمع المدني لسنة 2013 من طرف الدولة وباقي

الشركاء بما فيهم المجتمع المدني، خطوة مهمة في مسار تفعيل نمط حكامة التنمية المحلية.

- الحرص على تطبيق مقتضيات دستور 2011 في جانبه المتعلق بالأدوار الأساسية للمجتمع المدني، مبدأ أساس لربح رهان التنمية التشاركية المستدامة وضمان التماسك المجتمعي.

4 - منهجية البحث

ولتحقق من الفرضية العامة أو الفرضيات الجزئية تم الاعتماد على منهج دراسة الحالة أو ما يسمى بالمنهج المونوجرافي من خلال القيام بعملية وصفية تحليلية، مستعينين في ذلك بأدوات بحثية ممزوجة بتقنيات كمية وكيفية، بدءا بالملاحظة، مرورا بالمقابلة والاستمارة، وصولا إلى تحليل المضمون، بما هو وسيلة لربط الخطاب بالواقع، لأن كل شكل في الوجود كما يقول ريمون لودريت له علاقة بالمجال، وكل شكل في المجال ينخرط في علاقات مجالية مع أشكال أخري. لكون المجال عند آل العلوم الاجتماعية يرتبط بعقلنة الفعل الاجتماعي داخل الفضاء أو الحيز الجغرافي، وما ينتج عن هذا الفعل من أدوار وعلاقات سوسيو اقتصادية . إضافة إلى كونه حلبة صراع بين استراتيجيات سياسية مختلفة ومتعارضة، تتوخى مراقبته قصد التحكم في سير المجتمع ككل.

5 – عناصر البحث

وحتى نتمكن من بناء معرفة سوسيولوجية متكاملة الأركان ومعالجة لكل إشكالات الموضوع عملنا على تقسيم هذه البحث إلى قسمين بعد مقدمة وخاتمة، لكل واحد منها مقدمة وخاتمة مع فصول تصل في مجموعها إلى ستة، وهي كالتالي.

القسم الأول : حكامة المجتمع المدني والظاهرة الجمعوية كموضوع سوسيولوجي:

من خلال هذا القسم حاولنا الكشف عما يؤسس لمجتمع مدني مكتمل الأركان من جهة، ولسوسيولوجيا الجمعيات من جهة ثانية. ويضم ثلاثة فصول.

الفصل الأول : الحكامة : مفهومها،مرتكزاتها، أسس بنائها

وعبره تم الوقوف على الخلفيات النظرية لمفهوم الحكامة وبعض تقاطعاته وامتداداته الفكرية مع ذكر أهم المرتكزات والأسس التي ينبني عليها المصطلح في شموليته معرجين مع ذلك على أهم المجالات التي من اللازم حضوره بداخلها خاصة الجانب الاجتماعي والاقتصادى والسياسي بما هي مجالات الحياة الأساس كلما كان تدبيرها بشكل محكم وبعقلية تشاركية كان لها وقع على المعيش اليومي للمجتمع الوطني والمحلي.

الفصل الثاني : المجتمع المدني من السياق الكوني إلى التجربة المغربية

ويتضمن السياق التاريخي لنشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الفلسفي عموما والسوسيولوجيا على وجه الخصوص. مع الوقوف على بعض الحيثيات التي رافقت انتقال المفهوم من سياق ثقافي إلى أخر له القدر الوافر من الاختلاف والتشابه مع سابقه.

الفصل الثالث: الظاهرة الجمعوية كموضوع سوسيولوجي

ويحتوى على تعريف للتنظيم الجمعوى وهويته الثقافية من خلال حقول معرفية فلسفية وقانونية وسوسيولوجية ومدي استفادة سوسيولوجيا الجمعيات اليوم من العدة النظرية لسوسيولوجيا التنظيمات

خاصة المقاولاتية علما أن الجمعية كتنظيم اجتماعي تشبه في كثير من جوانبها المقاولة مع الاحتفاظ بالخصوصيات لكل تنظيم على حدا .

القسم الثاني : العمل الجمعوي والبعد التنموي المحلي بالمجال الحضري (حالة الشبكة الجمعوية للتنمية التشاركية بمكناس)

من خلاله يتم تحقيق دراسة سوسيولوجية امبريقية لكل محتويات التنظيم المدروس البنائية والوظيفية مع الوقوف على محدودية هذا التنظيم في المساهمة التنموية بالمجال الحضرى. وذلك من خلال فصول ثلاثة :

الفصل الرابع : العمل الجمعوي وسياسة تدبير المجال الحضري

ويعرض لأهم السمات والخصائص التي تميز الظاهرة الجمعوية عموما منذ عهد ما قبل الإستقلال إلى اليوم، وصولا إلى المجال المدروس من جهة والمتمثل في حاضرة مدينة مكناس، والعينة المبحوثة من جهة أخري بما هي حالة الشبكة الجمعوية للتنمية التشاركية وما تتضمنه من جمعيات ذات طابع تنموى تشاركي، بالإضافة إلى استحضار أهم اللحظات التاريخية لمسلسل تدبير المجال بالمغرب وما مدي إسهام المجتمع المدني في ذلك، بغية إحقاق التنمية المجتمعية عموما والمحلية على وجه الخصوص. **الفصل الخامس**

مسلكيات التنمية المحلية والتغير الاجتماعي بالمدينة

من خلاله تم الوقوف على معنى التنمية وما لحق المفهوم من تطور في الدلالة اللفظية والمعنوية المادية أولا ، واهم النظريات السوسيولوجية المؤطرة لما يسمى بسوسيولوجيا التنمية والتغير الاجتماعي ثانيا، مع الحرص على تبيان وتحليل أهم المسلكيات المختلفة والمصادر المتنوعة لتحقيق التنمية المستدامة ثالثا.

الفصل السادس : حكامة الفعل الجمعوي والبعد التنموي المحلي

إن ما يجعل الفعل الجمعوى ذا مغزي يحمل معنى ويبلغ رسالة، أى معنى التنمية المجتمعية المستدامة، هو الاعتماد في نظرنا على الأسس النظرية التي ينبني عليها مفهوم الحكامة من قبيل الديمقراطية التشاركية، التخطيط الاستراتيجي المندمج، العمل بالمشروع المتكامل بين أفراد التنظيم ، الإحتكام إلى القانون المؤسس والمؤطر لعمل التنظيم....الخ. إذ بموجبها يتشكل مجتمع مدني قوى يساهم في تأسيس دولة قوية، حتى وإن كان الأول في قوته مرتبط بقوة الثانية التي هي الدولة ، أى دولة قوية تساوى مجتمع مدني قوى والعكس صحيح.

وفي هذا الفصل وغيره من الفصول السابقة حاولنا الوقوف بالدراسة والتحليل السوسيولوجي عند التنظيم المدروس، وما مدي تمثله من الناحية العملية لمبادئ وأسس الحكامة، سواء على مستوي البناء الهيكلي التنظيمي، أو على مستوي الوظيفة المهنية في الحياة المجتمعية. مسجلين حضور البعض وغياب البعض الآخر، مفسرين ذلك بأسباب ذاتية وأخري موضوعية لها صلة وصل بحال ومآل هيئات المجتمع المدني ببلادنا عموما، والمدينة الإسماعيلية على وجه التحديد.

6 - خلاصات البحث :

لا ندعي الإحاطة الشاملة بكل إشكالات وقضايا المجتمع المدني الراهنة في الوقت المعاصر وإنما محاولة بحثية في بحر لجي يغشاه موج من التساؤلات المتعلقة بقضايا التنظيمات الوسيطة بين الدولة والمجتمع على مستوي بنائها التنظيمي أو الوظيفي الذى يمكن أن تلعبه اليوم من خلال العلاقة الممكنة مع مفهوم الحكامة

كآلية منهجية في التعامل من جهة والتحولات المجتمعية على أكثر من مستوي من جهة أخري، وذلك لربح التنمية المحلية دون الإدعاء بقدرة هذه التنظيمات لوحدها على فك جينات انحلال الروابط الاجتماعية وتفشي المسألة بكل أشكالها في المجتمع الواحد والمجال الواحد، وإنما أمر يتطلب نهج مقاربة تشاركية مندمجة لكل القوي المجتمعية لربح التنمية على مستويات عدة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية وبيئية ...الخ.

ولهذا خلصنا إلى ما يلي :

- لم يعد مصطلح الحكامة قاصدا فقط حفظ التوازن الاقتصادى بالمؤسسات الصناعية بل تعداها ليشمل كل التنظيمات بما فيها الاجتماعية المسمى بالوسيطة بين الدولة والمجتمع. مما يفيد معه أن الحكامة تدل على كفاءة المجتمعات على توفر أنظمة تمثيلية وهيئات اجتماعية قادرة على تسيير وتدبير الترابطات الاجتماعية والقضايا السياسية بشكل يعتمد الكفاءة العقلية والأخلاقية.

- رغم الطابع الكوني الذى أضحى يكتسبه مفهوم المجتمع المدني إلا أن ذلك لا يمنع القول بوجود خصوصيات بين المجتمعات البشرية على مستوي نظرتها لنشأته وتطوره من جهة، ولأدواره المجتمعية من جهة ثانية.

- لأحد ينكر وجود تنظيمات اجتماعية وسيطة خبرها المجتمع المغربي منذ القدم وربما إلى يومنا هذا لا تزال بعض إرهاصاتها بادية في الحياة القروية على وجه الخصوص، إلا أنها لا ترقى إلى المستوي الذى قد توجد عليه اليوم هذه التنظيمات رغم وجود أعطاب ذاتية وموضوعية ترتبط بها. مما يوحي بوجود نسقين من التنظيمات أو الهيئات الوسيطة بالمجتمع. نسق تقليدى روابطه قبلية ومجالية، ونسق حديث مبني على فلسفة التعاقد بشكل إرادى بين الذوات المشكلة للتنظيم.

- بفعل التحديات التي يفرضها المجالين الحضرى والقروى من جهة، وتنامي معه أشكال البؤس والحرمان الاجتماعي أصبح من اللازم على مؤسسات الدولة والقطاع الخاص نهج سياسة تشاركية حقيقية ومندمجة لكل الهيئات المجتمعية بما فيها مؤسسات المجتمع المدني التي أضحت شريكا استراتيجيا لا بديل عنه بالنسبة للدولة لتحقيق الرفاهية والتقدم وبالتالي تحقيق التنمية البشرية المندمجة والمنشودة من طرف أفراد المجتمع.

- بما أن الإنسانية وبتعبير باسكال تشبه رجلا يتعلم باستمرار من جهة، والكون يتقدم باستمرار وبحرية كاملة وفي سيرورة لا متناهية بتعبير الفيلسوف الألماني لبينتس من جهة أخري، فتحقيق التنمية والتغيير الاجتماعي يقتضي تضافر الجهود بين كل المكونات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفق رؤية وتخطيط استراتيجي بشكل معقلن ومحكم.

- يكتسي التشبيك داخل المجتمع المدني راهنية كبري وقيمة محورية في التعامل مع المشكلات الاجتماعية المعقدة داخل المجتمع الواحد، فعبره يخلق التنافس بين مؤسسات المجتمع ذات الصلة بالعمل الجمعوى من جهة، وخلاله يكتسب الأفراد ويتبادلون قيم ومهارات فكرية وعملية تساعدهم في تقعيد عملهم المهني، رغم بعض السلبيات التي يمكن أن تنتج عن عملية التشبيك على مستوي حضور الجمعيات الصغري أو المتوسطة عددا وعدة.

تقارير حول أنشطة علمية

تقرير عن:

المؤتمر الدولي للمالية الريادية (CIFEMA'2017)

الدورة الخامسة

د. أحمد الإدريسي[1]

نظم مختبر الأبحاث في ريادة الأعمال؛ التمويل والتدقيق (LAREFA) التابع للمدرسة الوطنية للتجارة والتسيير، جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب، بشراكة مع "المركز العالمي للاقتصاد الإسلامي"(I-CIE)، وبتعاون مع "الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية" بماليزيا(ISRA)، الدورة الخامسة

يعد التمويل الإسلامي، ومن خلال بعده والاقتصادى والأخلاقي والاجتماعي، والبيئي، أحد القنوات الواعدة لتمويل مبادرات التنمية المستدامة. ومن خلال دوره في مجالات الاستقرار المالي، والإدماج المالي والرخاء المشترك، يمكن للتمويل الإسلامي أن يقوم بدور رئيس في نجاح تنفيذ سياسات مكافحة الفقر،

للمؤتمر الدولي للمالية الريادية، (CIFE- 2017 MA')، بعنوان: المالية الإسلامية والتنمية المستدامة نحو نظام بيئي جديد لتوليد الثروة. وذلك يومي 4 و5 دجنبر 2017، برحاب المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير- أكادير.

أولا:فكرة المؤتمر:

وتوفير الأمن الغذائي وتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية والبيئية. كما يمكن للتمويل الإسلامي أن يسهم في تعبئة الموارد لتطوير البُـنى التحتية وتمويل المشاريع الداعمة للتنمية المستدامة.

وقدناقش هذا الملتقى العلمي العالمي، حوالي 130 ورقة بحثية، خلال جلسات عامة، وورشات موازية،

1 - بـــاحث في المالية الإسلاميةبمركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد)، ورئيس فريق البحث: "فقه الأموال" بنفس المركز، ومشارك في أعمال المؤتمر موضوع التقرير.

وشارك فيه حوالي 250 من الأكاديميين والأساتذة الباحثين وأخصائيين في مجالات الاستثمار والمالية، والاقتصاد الإسلامي، ينتسبون إلى كل من المغرب، والجزائر، ومصر، والعراق، وفرنسا، واليمن، وماليزيا، والمملكة العربية السعودية، والسودان، واندونيسيا، وتركيا، وكندا، والولايات المتحدة، وإنجلترا، واللوكسمبرغ، وسلطنة عمان، والأردن، والهند.

ثانيا:الأهداف الرئيسة للمؤتمر:

* مناقشة وتبادل الخبرات الإقليمية والدولية في مجال التنمية المستدامة ودور التمويل الإسلامي.

* توعية المقاولين ورجال الأعمال والمستثمرين بأهمية التنمية المستدامة،

* اقتراح منتجات مالية متوافقة مع الشريعة لتمويل المشاريع التي تسهم في التنمية المستدامة.

ثالثا: المحاور الرئيسية للمؤتمر:

المحور الأول: دور التمويل الإسلامي في الرخاء والاستقرار المالي.

المحور الثاني: الإدماج المالي والرخاء المشترك.

المحور الثالث: التمويل الإسلامي والمساهمة في القضايا الاجتماعية والبيئية.

المحور الرابع: الخدمات المالية الرقمية، والهندسة المالية، والتنمية المستدامة.

رابعا: فعاليات المؤتمر والجلسات العلمية:

1- الكلمة الافتتاحية:

ألقى الكلمات الافتتاحية كل من رئيس جامعة ابن زهر والمختبر المنظم للمؤتمر، ومدير المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير بأكادير، واللجنة المنظمة والهيئات والمؤسسات الداعمة للمؤتمر.

2- توقيع اتفاقيات الشراكة والتعاون بين:

* جامعة ابن زهر وجامعة صباح الدين زعيم، إسطنبول.

* جامعة ابن زهر والأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية بماليزيا.

* جامعة ابن زهر ومعهد بحوث المحاسبة التابع لجامعة مارا التكنولوجية، ماليزيا.

3- الجلسات العلمية:

أما الجلسات العلمية فكانت على نوعين؛ جلسات علمية عامة، مرت في الفترات الصباحية. وأخري شفهية موازية كانت في الفترات المسائية.

* الجلسات العلمية العامة:

- الأولى: حول التمويل الاجتماعي الإسلامي: الواقع والآفاق.

- الثانية: الوقف في المالية الإسلامية والتنمية المستدامة.

- الثالثة: التكنولوجا المالية والتنمية المستدامة.

- الرابعة: القيم الأخلاقية والتنمية المستدامة.

* الجلسات العلمية الشفهية الموازية:

تم عقد ثلاث عشرة جلسة علمية شفهية موازية؛ ستة مساء اليوم الأول، وسبعة مساء اليوم الثاني. وكانت تسع جلسات منها باللغة العربية وجلسة واحدة باللغة الفرنسة وثلاث جلسات باللغة الإنجليزية.

وقد ركزت المداخلات في مجملها على دور الزكاة والوقف في إنعاش التمويل الإسلامي ومساهمته في التنمية الاقتصادية والتنمية المستدامة، والمسؤولية الاجتماعية للبنوك التشاركية، إضافة إلى؛ التمويل الإسلامي الأصغر وآفاقه بالمغرب، ووسائل دعم الأداء البنكي، والتكافل الإسلامي، ومراعاة سلامة البيئة والأمن البيئي والاقتصادى.

* جلسات الملصقات، باللغات العربية والفرنسة والإنجليزية.

مرت هذه الجلسات خلال فترات الاستراحة، وبين الجلسات العلمية الشفهية الموازية. وركزت بدورها على المالية الإسلامية والمسؤولية الاجتماعية، والتنمية المستدامة، والتكافل، والإدماج الاقتصادى، وسلامة البيئة.

كما تخلل هذا الملتقى العلمي العالمي معرضا لمؤلفات ومجلات دورية في المالية الإسلامية والاقتصاد الإسلامي، ولكتب في الصيغ الشرعية المعتمدة في البنوك الإسلامية.

خامسا: اختتام أشغال المؤتمر:

- تقديم الشكر للمنظمين والمشاركين، والمساهمين.

- قراءة التوصيات؛

- تضمنت هذه التوصيات، وجلسات المؤتمر الخلاصات التالية:

* ضرورة عقد دورات تدريبية لتوعية المقاولين ورجال الأعمال والمستثمرين بأهمية التنمية المستدامة، وبالدور الفعال للتمويل الإسلامي في الرخاء والاستقرار المالي.

* أهمية التمويل الإسلامي ومساهماته في القضايا الاجتماعية والبيئية.

* دور الخدمات المالية الرقمية، والهندسة المالية،

* دعم المشاريع الصغيرة والمتوسطة هو استراتيجية مثبتة لبناء اقتصاد قوى.

* التأكيد على القيم الأخلاقية في المشاريع التنموية.

قراءات في كتب

الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع

للدكتور: أحمد بوعود

د. عبد الصمد المساتي[1]

لقد عانى العالم الإسلامي عبر التاريخ من أزمة الاجتهاد التي عمرت طويلا بسبب تعدد المنطلقات والمقاصد التي تؤطر علاقة الدعوة بالدولة، باعتبارها محددا رئيسيا في قراءة طبيعة الحكم في مختلف فترات التاريخ الإسلامي، وهو ما يؤكد تأثر الاجتهاد تأثرا كبيرا بالتحولات السياسية التي عرفها تاريخ المسلمين.

ورغم أن الكتاب الذي بين أيدينا من الكتب الصغيرةالحجم (190 صفحة من الحجم الصغير 21*12 سم)إلا أن مؤلفه قد عالج تفاصيل هذه الأزمة، معلنا في مقدمته عن ارتباط الاجتهاد إلى حد كبير بمدى انسجام العلاقة بين الدعوة والدولة وفق المنهاج النبوى، وبأنالسبيل إلى تغيير واقع المسلمين مرتهن بأن يقول الإسلام كلمته في كل ما يعرض للمسلمين من المشكلات المعاصرة في مختلف مناحي حياتهم، سواء تعلقت بالحالات الخاصة للأفراد، أو همت بلدا بعينه أو مجتمعا محددا، أو همت المسلمين عامة، في العالم الإسلامي كله.

وكتاب "الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع" الذي بين أيدينا، والذي صدر عن دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بالقاهرة سنة 2005، ليس المؤلف الوحيد في الموضوع لصاحبه الدكتور أحمد بوعود، فقد نشرت دار السلام لهذا الأخير أيضا كتابا آخر موسوم ب"فقه الواقع: أصول وضوابط"،وسبقهمامقال للكاتب تحت عنوان "أزمة الاجتهاد بين الأمس واليوم" بمجلة النور عدد 104، بما يؤكد إلمام المؤلف بأزمة الاجتهاد، وفقه الواقع.

جاء كتاب "الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع" موزعا على مقدمة أبرز فيها أثر الصحوة الإسلامية، وسعيها إلى بيان رأى الإسلام في مشكلات الناس وأقضيتهم وبيان طرق معالجتها،يعقبها مدخل في بيان مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحا، وعلاقته بالإفتاء، وبفقه التنزيل، وبالتجديد، ثم شرع بعدهما الكاتب في تفصيل القضايا الأساس التي يدور حولها الكتاب في فصول ثلاث،الفصل الأول: عن مؤسسة الاجتهاد في عهد النبوة والخلافة الراشدة، والفصل الثاني: عن الاجتهاد بعد الانكسار التاريخي، ذكر فيه المؤلف آثار الانكسار التاريخي، والاجتهاد بعد الانكسار التاريخي، وسد باب الاجتهاد: الأسباب والنتائج، والفصل الثالث: عن رؤية معاصرة للاجتهاد، ذكر فيه خصائص الواقع المعاصر، والنظرة المتجددة للتراث، خاتما ببعض الأسس التي يمكن أن يقوم عليها اجتهاد معاصر، ثم ختم بخاتمة مركزة.

ويتحدث الكتاب -كما عبر عن ذلك في العبارة التي اختارها لتكون العصارة على ظهر الغلاف- عن تاريخ الاجتهاد ودور المجتهدين وأسباب ازدهار الاجتهاد وعوامل جموده، وربط مختلف المؤثرات ببعضها البعض دون بترها عن السياق التاريخي العام، مما يجعل الاجتهاد ضرورة في حياة المسلمين لتحقيق النهضة المرتقبة والتي تحتاج إلى أرض صلبة تقف عليها.

اجتماع الدعوة والدولة سبب ازدهار الاجتهاد

يقرر الدكتور بوعود أنه حين كان الترابط وثيقا بين الدعوةوالدولة، حيث كانا مجتمعين في عهد النبوة و عهد الخلافة الراشدة في أياد آمنة، وكانت الدعوة محمية من طرف الدولة، باعتبارها أصل الدولة وغايتها؛ ازدهر الاجتهاد الذي كان جماعيا، وخلف أصولا استطاع اللاحقون تطويرهاوالبناءعليها...

وهو ما فصل فيه المؤلف في الفصل الأول الذى خصصه للحديث عن مؤسسة الاجتهاد في عهد النبوة والخلافة الراشدة، فأما وصف الاجتهاد بالمؤسسي في عهد النبوة فيتضح من خلال وصايا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاجتماع في قضايا الناس، وفي إشراكه بعضا من الصحابة الحاضرين في أمر الاجتهاد.

وتفصيل ذلك أن وظيفة مقام النبوة، في إطار الغاية الكبري من الرسالة، هي تبليغ الناس تعاليم ربهم، وبيان ما احتاج من ذلك إلى بيان، والفصل بين الناس فيما يحدث بينهم من نزاعات وخصومات، وإجابة الناس عن أسئلتهم، واجتهاده صلى الله عليه وسلم في أقضية الناس بناء على مدي معرفته بموضوع الاجتهاد، ووصاياه صلى الله عليه و سلم و توجيهاته لأصحابه بالاجتهاد.

وأما وصف الاجتهاد الراشدي الراشد بالمؤسسي، فلأنه كان ينهل من معين الوحي حيث كان كتاب الله عز وجل أول ما يستفتى، ثم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنهاجه النبوي، ومن استشارة أهل الرأي والمشورة من رؤوس الناس وخيارهم،مع الحرص على عدم الاستفراد بالرأي الواحد في الفتوى و الاجتهاد.

الانكسار التاريخي سبب الركود والجمود

يؤكد الدكتور بوعود أنه بعدما عاش المسلمون أعواما في ظل النبوة والخلافة الراشدة، حيث القرآن حاكم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم متبعة، والدولة خادمة للدعوة وحامية لها، حدثت في تاريخ المسلمين فتنة كبرى بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، أدت إلى تحولات خطيرة أثرت على حياة المسلمين وفكرهم وسلوكهم، وهي الفتنة التي تسمى بالانكسار التاريخي، وهو ما فصل فيه الكاتب في الفصل الثاني.

وبين الدكتور بوعود أنه بفصل الدولة عن الدعوة، و اضطهاد الأولى للثانية، مع انقلاب الخلافة إلى ملك،وانتقاض العروة الأولى من عرا لإسلام، وتدخل السلطان وبسط سلطته وسطوته، ومحاصرته للمجتهدين والاجتهاد حفاظا على امتيازاته، وذهاب الشورى وحلول الاستبداد والإكراه، وظهور العصبيات و الطوائف و المذاهب والفرق المختلفة تماما إلى حد تكفير ومحاربة بعضها لبعض، اتخذ الاجتهاد و جهة مغايرة لما كان عليه الأمر من قبل مع النبوة والخلافة الراشدة.

وبهذا انمحى البعد المؤسسي للاجتهاد، و ساد اجتهاد الأفراد، و غاب النظر الاجتهادي في قضايا الأمة الكبرى مع غياب الحرية، وساد النظر التجزيئي في القضايا الفرعية، و انغمس الفقهاء في السياسة لتبرير تصرفات الحكام وأعمالهم، وترسيخ حكمهم وتثبيت دعائم سلطانهم، وتشتت الفقه، وغاب الفقه الجامع الذي كان يتميز به صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي يجمع الدولة إلى الدعوة ولا يفرق بينها.

وتحول الاجتهاد بذلك تحولا خطيرا كان بداية للأزمة التي ستتضح بشكل كبير بعد منتصف القرن الرابع الهجري، حيث سد باب الاجتهاد، لتبدأ بعد ذلك سلسلة من التقليد والجمود والركود لم تستطع الأمة التخلص منها إلى يومنا هذا، نجم عنه: استفحال القطيعة بين الدعوة والدولة، والفجوة بين الشريعة والواقع.

الصحوة الإسلامية، وأسس الاجتهاد المعاصر

بعد فترات الجمود والركود، والتي ساد فيها التقليد والتعصب، وتم فيها إقصاء العقل،حتى ساد أن

إعماله أمر مخالف للدين ومعارض له، أصبح الحديث عن ضرورة اجتهاد معاصر يحرك هذا الواقع المقعد ويزحزح هذا الجمود أولوية من أولويات الصحوة الإسلامية، والتي ترجع بذورها الأولى إلى الوهابية[1] ، والسنوسية[2] ، والمهدية[3] ، التي شكلت أسسا بنيت عليها الحركات والمشاريع اللاحقة، وأهمها حركة الإخوان المسلمين التي أسسها الشهيد حسن البنا رحمه الله، ووصفها بأنها "دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيأة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية"[4] .

وبعد أن بين الكاتب في الفصل الثالث التجديد المطلوب في النظر إلى الثرات، وبين العلوم الضرورية لتحقيق الاستخلاف، وهي علم الإحسان، وعلم الكتاب والسنة، وعلم المقاصد، والعلم بالواقع، بين وجها آخر من وجوه أزمة الاجتهاد عبر عنه باجتهاد اللائكية، معرجا على تاريخية الوحي، وكون العقل والواقع أساس التشريع والمصلحة غايته، ومناقشا تقول بعض اللائكيين على اجتهادات عمر رضي الله عنه التي كان يظهر منها معارضتها للنصوص الصريحة.

ثم خصص الدكتور بوعود الجزء الأخير من الفصل الثالث لتفصيل القول في بعض الأسس التي يمكن أن يقوم عليها اجتهاد معاصر يتجاوز الأزمة التاريخية، حيث ركز على أسس كبرى حددها في ثلاثة؛ الأساس الأول: فقه النص وما يتعلق به، من علوم العربية، ومعرفة أسباب النزول والورود، وإدراك المقاصد الكلية والجزئية للقرآن الكريم والشريعة الإسلامية، والأساس الثاني: فقه الواقع وما يشمله من إدراك التأثيرات البيئية الطبيعية، وفقه الحركة الاجتماعية على اختلاف أنواعها، وسبر أغوار النفس البشرية، والأساس الثالث: الاجتهاد الجماعي نظرا لما يعرفه واقع المسلمين من تعقيد وتشابك لا يستطيع فرد فك ألغازه مهما أوتي من مواهب ومؤهلات.

ختاما: "إن الاجتهاد من مقومات سير الحياة الإسلامية، ولا يمكن الاستغناء عنه البتة، بل إن إغفاله يعني مسايرة الجاهلية والهوي في القضاء والحكم. وهكذا كانت وصايا النبي صلى الله عليه وسلم وأوامره واضحة تحض المسلم على الاجتهاد والاستعداد له. وما هذا إلا ليكون الإسلام هو الموجه لحياة الناس والمؤطر لها"[5] .

الهوامش

1 - باحث في مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد).
2 - نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب الذي توفي سنة 1206 هـ، 1729 م.
3 - نسبة إلى محمد بن علي السنوسي الذي توفي سنة 1276 هـ، 1859 م.
4 - نسبة إلى محمد أحمد بن عبد الله الحاج الشريف الذي توفي سنة 1306 هـ، 1885 م.
5 - حسن البنا، مجموعة الرسائل، ص: 156.
6 - أحمد بوعود، الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1425 هـ، 2005 م.