مجلة جامعة القدس المفتوحة

للبحوث الإنسانية والاجتماعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الخامس والأربعون، شوال 1439هـ/ حزيران 2018م

ISSN: P 2616 - 9835

ISSN: E 2616 - 9843

مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية

45

The Journal of Al-Quds Open University For Humanities and Social Studies

The Journal of Al-Quds Open University

For Humanities and Social Studies

A Quarterly Scietific Refereed Journal

No. 45 - Shawwal - 1439H/June 2018

ISSN: P 2616 -9835

ISSN: E 2616 - 9843

JOURNAL OF AL-QUDS OPEN UNIVERSITY
FOR HUMANITIES AND SOCIAL STUDIES

A Quarterly Scientific Refereed Journal
No. 45 - June 2018

PUBLISHER:
Deanship of Scientific Research
AL-Quds Open University

WEPSITE OF THE JOURNAL:
http://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

Al-Bireh \ Palestine
P.O.Box: 1804
Tel: +970-2-2411161
+970-2-2411162
Fax: +970-2-2411163
Email: sprgs@qou.edu

DESIGN & PRODUTION:
Deanship of Scientific Research
Al-Quds Open University

Opinions expressed in this journal are solely those of authors

All Rights Reserved. 2018©

مجلة جـامعة القدس المفتوحـة
للبحوث الإنسانية والاجتماعية

مجلـة علميـة فصليـة محكمـة
العدد -45- حزيران 2018م

الناشـر:
عمادة البحث العلمي
جامعة القدس المفتوحة

الموقع الإلكتروني للمجلة:
http://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

البيرة/ فلسطين
ص.ب: 1804
هاتف: 2411161-2-970+
2411162-2-970+
فاكس: 2411163-2-970+
بريد الكتروني: sprgs@qou.edu

تصميم وإخراج فني:
عمادة البحث العلمي
جامعة القدس المفتوحة

المجلة غير مسؤولة عن الآراء المنشورة فيها، حيث أنها تمثل آراء الباحثين (المؤلفين)

حقوق الطبع والتصميم والاقتباس والترجمة والنشر محفوظة للناشر 2018©

مجلة جامعة القدس المفتوحة
للبحوث الإنسانية والاجتماعية

المشرف العام
أ. د. يونس مرشد عمرو
رئيس الجامعة

رئيس هيئة التحرير
أ. د. سمير داود النجدي

مشرف التحرير
أ. د. حسني محمد عوض
عميد البحث العلمي

هيئة التحرير

أ.د. عبد الناصر قاسم الفرا
أ.د. محمد محمد الشلش
أ.د. هاني حسين أبو الرب
أ.د. عماد صالح عبد الحق
د. رشدي يوسف القواسمة
د. عاطف حسني العسولي
أ.د. فيصل حسين غوادرة
أ.د. جمال محمد إبراهيم
أ.د. سامي عوض أبو اسحاق
د. معتصم توفيق الخضر
د. غسان إسماعيل فطافطة
د. موسى علي طالب

المدقق اللغوي
أ. د. عبد الرؤوف خريوش

رؤية الجامعة

الريادة والتميز والإبداع في مجالات التعليم الجامعيّ المفتوح، وخدمة المجتمع، والبحث العلميّ، وترسيخ مكانتها القيادية في بناء مجتمع فلسطيني قائم على العلم والمعرفة.

رسالة الجامعة

إعداد خريجين مؤهلين لتلبية حاجات المجتمع، قادرين على المنافسة في سوق العمل المحلي والإقليمي، والإسهام الفاعل والمتميز في مجال البحث العلميّ، وبناء القدرات التقنية والبشرية، من خلال تقديم برامج تعليمية وتدريبية على وفق أفضل ممارسات التعليم المفتوح وأساليب التعليم المدمج، وتعزيز بيئة البحث العلميّ في إطار من التفاعل المجتمعي والتعاون والشراكة وتبادل الخبرات مع الأطراف المعنية كافة، مع مراعاة أحدث معايير الجودة والتميز.

القيم التي تؤمن بها الجامعة

لتحقيق رؤية الجامعة ورسالتها وأهدافها، تعمل الجامعة على تطبيق وترسيخ الإيمان بالقيم الآتية:

- الريادة والتميز.
- الانتماء الوطنيّ والقوميّ.
- ديمقراطية التعليم وتكافؤ الفرص.
- الحرية الأكاديمية والفكرية.
- احترام الأنظمة والقوانين.
- الشراكة المجتمعية.
- الإدارة بالمشاركة.
- الإيمان بدور المرأة الريادي.
- النزاهة والشفافية.
- التنافسية.

المجلة

تجلة علمية محكمة تصدر كل ثلاثة أشهر عن عمادة البحث العلمي، وقد صدر العدد الأول منها في تشرين أول/ عام 2002م. وتنشر المجلة البحوث والدراسات الأصلية المرتبطة بالتخصصات العلمية لأعضاء الهيئة التدريسية والباحثين في جامعة القدس المفتوحة وغيرها من الجامعات المحلية والعربية والدولية، والمراجعات والتقارير العلمية وترجمات البحوث شريطة أن لا تكون الورقة منشورة في مجلد المؤتمر أو أية مجلة أخرى. وقد حصلت على معامل التأثير العربي، وتحمل الرقم المعياري الدولي *ISSN* للنسخة الالكترونية *2616- 9843*، وللنسخة المطبوعة *2616 - 9835*.

قواعد النشر والتوثيق

أولاً ـ متطلبات إعداد البحث:

يجب أن تتضمن مسودة البحث الآتي:

1. صفحة منفصلة عليها : اسم الباحث/ الباحثين وعنوانه/ هم بعد عنوان البحث مباشرة باللغتين العربية والإنجليزية، ويذكر بريده/هم الإلكتروني.
2. ملخصين أحدهما باللغة العربية والآخر بالإنجليزية في حدود *(150 - 200)* كلمة لكل منهما ، يتضمنان كلمات مفتاحية لا يزيد عددها عن ست كلمات.
3. تدرج الرسوم البيانية والأشكال التوضيحية في النص، وترقم ترقيما متسلسلاً، وتكتب أسماؤها وعناوينها والملحوظات التوضيحية تحتها .
4. تدرج الجداول في النص وترقم ترقيماً متسلسلاً وتكتب عناوينها فوقها . أما الملحوظات التوضيحية فتكتب تحت الجداول.

ثانياً ـ شروط تسليم البحث:

1. رسالة موجهة من الباحث إلى رئيس هيئة التحرير تتضمن رغبته في نشر بحثه في المجلة ويحدّد فيها التخصص الدقيق للبحث.
2. يقدم الباحث بحثه بإرساله عبر البريد الإلكتروني للمجلة *(hss@qou.edu)* بصيغة *(Word)*، مع الأخذ بعين الاعتبار أن يكون البحث مكتوباً بصيغة العمودين المتقابلين؛ ويمكن الاسترشاد بالنموذج الإلكتروني المرفق في صفحة المجلة.
3. تعهد خطي من الباحث بأن بحثه لم ينشر، أو لم يقدم للنشر في دورية أخرى، وأنه ليس فصلاً أو جزءاً من كتاب منشور.
4. سيرة ذاتية مقتضبة للباحث تتضمن: اسمه الرباعي، ومكان عمله، والدرجة العلمية، ورتبته الأكاديمية، وتخصصه الدقيق، إضافة إلى بريده الإلكتروني ورقميّ هاتفه الثابت والنقال.
5. نسخة كاملة من أداة جمع البيانات (الاستبانة أو غيرها) ، إذا لم تكن قد وردت في صلب البحث أو في ملاحقه.
6. أن يتجنب الباحث أية إشارة قد تدل على شخصيته في أي موقع من صفحات البحث، وذلك لضمان السرية التامة في عملية التحكيم.

ثالثاً ـ شروط النشر:

تؤكد هيئة التحرير على ضرورة الالتزام بشروط النشر بشكل كامل، إذ إن البحوث التي لا تلتزم بشروط النشر سوف لن ينظر فيها، وتعاد الملحوظات بشأنها لأصحابها مباشرة حتى يتم التقيد بشروط النشر.

1. تقبل الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية على أن تكون مكتوبة بلغة سليمة خالية من الأخطاء النحوية واللغوية.

2. يقدم الباحث بحثه بإرساله عبر البريد الإلكتروني لعمادة البحث العلمي *(hss@qou.edu)* بصيغة *(Word)*، مع مراعاة الآتي:

- الأبحاث المكتوبة باللغة العربية يستخدم الخط *Simplified Arabic* بحجم *(16)* غامق للعنوان الرئيس، و *(14)* غامق للعناوين الفرعية، و *(12)* عادي لباقي النصوص، و *(11)* عادي للجداول والأشكال.

- الأبحاث المكتوبة باللغة الإنجليزية يستخدم الخط *Times New Roman* بحجم *(14)* غامق للعنوان الرئيس، و *(13)* غامق للعناوين الفرعية، و *(12)* عادي لباقي النصوص، و *(11)* عادي للجداول والأشكال.

- المسافة بين الأسطر: مفردة.

- الهوامش للأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية:

(2) سم للأعلى و *(2.5)* للأسفل، و *(1.5)* سم للجانبين الأيمن والأيسر.

3. ألا يزيد عدد كلمات البحث عن *(7000)* كلمة، وبما لا يزيد عن *(25)* صفحة حجم *(A4)*، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والهوامش والمراجع. علماً بأن الملاحق لا تنشر، إنما توضع لغايات التحكيم فحسب.

4. أن يتسم البحث بالجدة والأصالة والموضوعية، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.

5. أن لا يكون منشوراً أو قدم للنشر في مجلة أخرى، وأن يتعهد الباحث خطياً، وبعدم تقديم بحثه للنشر إلى أية جهة أخرى إلى حين الانتهاء من إجراءات التحكيم واتخاذ القرار المناسب بهذا الشأن، ويتعهد الباحث الرئيس بأنه أطلع على شروط النشر في المجلة والتزم بها.

6. أن لا يكون البحث فصلاً أو جزءاً من كتاب منشور.

7. لا يجوز نشر البحث أو أجزاء منه في مكان آخر، بعد إقرار نشره في المجلة، إلا بعد الحصول على كتاب خطي من عمادة البحث العلمي في الجامعة.

8. تحتفظ المجلة بحقها في أن تطلب من الباحث أن يعيد صياغة بحثه، أو أي جزء منه بما يتناسب وسياستها في النشر، وللمجلة إجراء أية تعديلات شكلية تتناسب وطبيعة المجلة.

9. يجب أن يرفق مع البحث ملخصان أحدهما باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية، في حدود *(150 - 200)* كلمة لكل منهما، ويراعى أن يتضمن الملخص

أهداف البحث ومشكلته ومنهجه وأبرز النتائج التي توصل إليها ، ويثبت الباحث في نهاية الملخص ست كلمات مفتاحية *(Key Words)* كحد أقصى ليتمكن الآخرون من الوصول إلى البحث من قواعد البيانات.

10. أن يشير الباحث إلى أنه استل بحثه من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه إذا فعل ذلك، في هامش صفحة العنوان.

11. لا تعاد البحوث التي ترد إلى المجلة إلى أصحابها سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل.

12. تعتذر المجلة عن عدم النظر في البحوث المخالفة للتعليمات وقواعد النشر.

13. يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة على إجراءات التحكيم حال طلبه سحب البحث ورغبته في عدم المضي في إجراءات التقويم.

14. يبلغ الباحث بالقرار النهائي لهيئة التحرير بقبول بحثه أو رفضه في غضون ثلاثة إلى ستة أشهر من تاريخ استلام البحث.

رابعاً ـ التوثيق:

1. تدون الإحالات المرجعية في نهاية البحث وفق النمط الآتي: إذا كان المصدر أو المرجع كتاباً فيثبت: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، اسم المترجم أو المحقق (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) ، الجزء أو المجلد ، رقم الصفحة، أما إذا كان المرجع مجلة، فيثبت: المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، المجلد ، عدد المجلة وتاريخها ، رقم الصفحة.

2. ترتب قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث وفق الترتيب الألف بائي (الأبتثي) لكنية/ لقب المؤلف، ثم يليها اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) ، الجزء أو المجلد ، ويجب أن لا تحتوي القائمة على أي مصدر أو مرجع لم يذكر في متن البحث.
   - في حالة عدم وجود طبعة يضع الباحث (د.ط) .
   - في حالة عدم وجود دار النشر يضع الباحث (د.د) .
   - في حالة عدم وجود مؤلف يضع الباحث (د.م) .
   - في حالة عدم وجود سنة أو تاريخ نشر يضع الباحث (د.ت) .

3. في حال استخدام نمط *"APA Style"* في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، يشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرة وفق الترتيب الآتي: "اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة" .

4. يستطيع الباحث تفسير ما يراه غامضاً من كلمات أو مصطلحات باستخدام طريقة الحواشي في المتن، حيث يشار إلى المصطلح المراد توضيحه برقم في أعلى المصطلح، ثم يشار لهذه الهوامش في قائمة منفصلة قبل قائمة المصادر والمراجع.

ملاحظة: لمزيد من المعلومات حول آلية التوثيق بنظام *APA*، يمكنك الاطلاع على المعلومات المتوافرة على الصفحة الإلكترونية لعمادة البحث العلمي:

http://journals.qou.edu/recources/pdf/apa.pdf

خامساً ـ إجراءات التحكيم والنشر:

ترسل البحوث المقدمة للنشر إلى متخصصين لتحكيمها حسب الأصول العلمية، ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون، والباحثون مسؤولون عن محتويات أبحاثهم، فالبحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر معديها وليس عن وجهة نظر المجلة. كما أن البحوث المرسلة إلى المجلة تخضع لفحص أولي تقوم به هيئة التحرير، لتقرير أهليتها للتحكيم والتزامها بقواعد النشر، ويحق لهيئة التحرير أن تعتذر عن قبول البحث دون إبداء الأسباب.

وتتم إجراءات التحكيم والنشر وفق الآتي:

1. تقوم هيئة التحرير بمراجعة البحوث المرسلة إلى المجلة للتأكد من استيفائها لمعايير النشر في المجلة، ولتقرير أهليتها للتحكيم.
2. ترسل البحوث المستوفية لمعايير النشر إلى اثنين من المحكمين من ذوي الاختصاص، تختارهم هيئة التحرير بسرية تامة، من بين أساتذة متخصصين في الجامعات ومراكز البحوث داخل فلسطين وخارجها، على ألا تقل رتبة المحكم عن رتبة صاحب البحث.
3. يقدم كل محكم تقريراً عن مدى صلاحية البحث للنشر.
4. إذا اختلفت نتيجة المحكمين (أحدهما مقبول والآخر مرفوض)، يرسل البحث لمحكم ثالث لترجيح الحكم، ويعد حكمه نهائياً.
5. يبلغ الباحثون بقرار هيئة التحرير بقبول بحثه أو رفضه في غضون ثلاثة إلى ستة أشهر من تاريخ استلام البحث، وبعد إجراء التعديلات عليه إن وجدت.
6. يزود الباحث بنسخة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ويتم إرسال نسخة من العدد إلى مكتب الجامعة في الأردن للباحثين من خارج فلسطين، ويتحمل الباحث تكلفة النقل من الأردن إلى مكان إقامته.

سادساً ـ أخلاقيات البحث العلمي:

1. الالتزام بمستوى أكاديمي ومهني عالٍ في جميع مراحل البحث، ابتداءً من مرحلة تقديم مقترح البحث، ومروراً بإجراء البحث، وجمع البيانات، وحفظها، وتحليلها، ومناقشة النتائج، وانتهاءً بنشرها بكل أمانة ودون تحريف أو انتقائية أو إغفال للمنهج العلمي الصحيح.
2. الالتزام بالاعتراف الكامل بجهود كل الذين شاركوا في البحث من زملاء وطلبة بإدراجهم ضمن قائمة المؤلفين، وكذلك الاعتراف بمصادر الدعم المادي والمعنوي الذي استخدم لإجراءات البحث.
3. الالتزام بإسناد أية معلومات مستعملة في البحث لمصدرها الأصلي، وكذلك الالتزام بعدم النقل الحرفي لأية نصوص من مصادر أخرى دون إسنادها للمصدر أو المرجع الذي أخذت منه.

4. الالتزام بعدم إجراء أية أبحاث قد تضر بالإنسان أو بالبيئة، والالتزام بأخذ موافقة مسبقة من الجامعة (أو من لجنة أخلاقيات البحث إن وجدت) حين إجراء أية أبحاث على الإنسان أو البيئة، والالتزام بأخذ موافقة مسبقة من الجامعة أو المركز البحثي أو المؤسسة التي يعمل فيها الباحث أو من لجنة أخلاقيات البحث العلمي إن وجدت.

5. الالتزام بأخذ موافقة خطية من كل فرد من الأفراد الذين يستخدمون كموضوع للبحث بعد إعلامهم بكل ما يترتب على اشتراكهم من عواقب، وكذلك الالتزام بعدم نشر نتائج البحث في مثل هذه الحالات إلا بشكل تحليل إحصائي يضمن سرية المعلومات الفردية التي جمعت حول هؤلاء الأفراد.

سابعاً ـ حقوق الملكية الفكرية:

1. تلتزم المجلة باحترام حقوق الملكية الفكرية.

2. على الباحثين احترام حقوق الملكية الفكرية.

3. تؤول حقوق طبع البحث ونشره إلى المجلة عند إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر، وإذا رغب الباحث/ الباحثين في إعادة نشر البحث فإنه يتوجب الحصول على موافقة خطية من عمادة البحث العلمي في الجامعة.

4. لا يجوز نشر أو إعادة نشر البحوث إلا بعد أخذ موافقة خطية من عمادة البحث العلمي.

5. حق المؤلف في أن ينسب البحث إليه، وذكر اسمه على كل النسخ التي تنتج للجمهور بأي شكل كانت، وفي كل نسخة أو طبعة من المصنف.

6. حق المؤلف في طلب أن تنسب مؤلفاته إليه باسمه الشخصي.

مجلة جامعة القدس المفتوحة
للبحوث الإنسانية والاجتماعية
العدد (45)

المحتويات

الأبحـــــاث:

الترقيم	الباحث/ الباحثون	عنوان البحث	الصفحة
1	د. ياسر بن إسماعيل	التأثير الإيجابي من تشكيل النصوص العربية على الطلبة الناطقين بالعربية والناطقين بغيرها وضرورة استغلال التشكيل الآلي	10
2	د. رشيد السمغولي	الملكة الفقهية، مقوماتها ومناهج اكتسابها	19
3	د. حازم حسني زيود	التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق: دراسة موضوعية	29
4	د. حسن طاهر أبو الرب	التطور الدلالي لمعاني السخرية بين القدماء العرب والمحدثين	45
5	د. عزت ملا إبراهيمي أ. حسين إلياسي	جدلية المكان في خطاب سعدي يوسف (قراءةٌ سيميائيةٌ ـ بنيويةٌ في قصيدة "خُذ وردةَ الثلج خُذ القيروانية")	62
6	د. أحمد البرّاك	الأحداث الجانحين والقضاء غير النظامي (محافظة الخليل نموذج)	72
7	د. رعد رفعه محمد مولود	استدعاء الشخصيات الإسلامية في شعر نزار قباني	91
8	د. منذر مازن عودة المسيعدين	مصطلح الطمع في ضوء آيات القرآن الكريم (دراسة موضوعية)	105
9	أ. يحيى حمزة محفوظ كبها د.احمد ضياء الدين حسين	السياسات التعليمية الإسرائيلية وتأثيرها على الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل (التحديات والحلول)	117
10	د. عبد الرحيم حمدان حمدان	تجليات أسلوب النداء في سورة مريم - عليها السلام -	133
11	د. عبد الكريم مزعل عبد الرحمن عتيق	الزواج في جبل نابلس اوائل العهد العثماني دراسة تحليلية في سجلات المحكمة الشرعية	147
12	د. مصطفى موسى العجارمة	الشكلية كقيد يرد على الإرادة عند تكوين العقد وفقاً لأحكام القانون المدنيّ الأردنيّ	161
13	د. بسام حسن محمد العف أ. يحيى أحمد جمعة الشامي	أثر ردة أحد الزوجين على عقد النكاح	173
14	د. محمود هلال أبو جاموس	بناء الشخصية في القصة القصيرة في الأردن (نماذج مختارة من كتابات الألفية الجديدة)	187

مجلة جامعة القدس المفتوحة

للبحوث الإنسانية والاجتماعية

العدد (45)

الترقيم	الباحث/ الباحثون	عنوان البحث	الصفحة
15	د. كمال عبد الحافظ محمود سلامة	الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة في أريحا - فلسطين	201

No.	*Research Title*	*Researcher / Researchers*	*Page No.*
1	***My Last Duchess": A Poem about Relationships between" the Colonizers and the Colonized***	***Dr. Mutasem Tawfiq Qasem Al-Khader***	*9*

التأثير الإيجابي من تشكيل النصوص العربية على الطلبة الناطقين بالعربية والناطقين بغيرها وضرورة استغلال التشكيل الآلي*

د. ياسر بن إسماعيل**

*تاريخ الاستلام: 2016/2/20م، تاريخ القبول: 2018/1/13م.
**أستاذ مساعد/ الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا

ملخّص:

إن الألفبائية العربية تتميز بأنها ألفبائية قياسية مما يوفر للطالب الوقت والجهد في دراستها، حيث إنه إذا أتقن الحروف العربية الثمانية والعشرين حرفاً يستطيع القراءة من خلال القياس واستحضار ما قد أتقنه من تلك الحروف، وهذه الميزة تتجلى بوضوح إذا كانت النصوص العربية مشكولة لأنها ستُرشد الدارس نحو القراءة الصحيحة وستبرز له كل الدقائق النحوية والخصائص اللغوية والجمالية فيها، وبالمقابل فإن غياب التشكيل سيجعل النص يكتنفه بعض الغموض واللبس إلاّ لمن له إلمام واسع مسبق في اللغة العربية، وسيُكتشف في هذا البحث أثر غياب التشكيل على الدارس العربي وعلى دارس العربية من الناطقين بغيرها، وبناء على ذلك يدعو البحث إلى ضرورة بذل الجهد من أجل تشكيل الكتب التعليمية بكل المراحل الدراسية لأنها ستساعد على نشر الفصحى بين أبناء العربية، وعلى تعلم اللغة العربية لدى دارسي العربية من الناطقين بغيرها، ويدعو إلى ضرورة استغلال إمكانية برامج التشكيل الآلي التي قد مرّت بمراحل من التطوير والتحسين حتى أصبح بإمكاننا أن نستخدمه للإسراع في عملية التشكيل.

الكلمات الافتتاحية: تشكيل النص، أثر غياب التشكيل، التشكيل الآلي.

The Positive Impact of Punctuation of Arabic Texts on Non-Arabic and Native Arabic Speaking Students and the Importance of Using the Automated punctuation

Abstract:

The Arabic alphabet is characterized as being a unique alphabetical system, saving its learners time and effort. When they master the twenty eight Arabic letters, they can read through approximation and activation of the characteristics that they have already learnt and mastered about the letters. The forthright decoding of the Arabic writing is more clearly reflected when the Arabic texts are punctuated as this punctuation guides the students towards reading correctly and will highlight them the grammatical features and aesthetic characteristics. In contrast, the absence of punctuation will make the text shrouded in some ambiguity and confusion except to those who have previous and broad knowledge of the Arabic language. This research reveals the effects of the absence of punctuation on both native and non-native learners of Arabic. The research also supports the need to make more effort in punctuating educational books in all academic levels, because it will help to spread the use and the learning of the Classical Arabic among young Arabs as well as the non-native speakers of Arabic. The research also calls for the importance of using automatic punctuation software that has gone through several stages of development and improvement until they reached a level that facilitates the punctuation process.

***Key words**: Punctuation of Arabic texts, effects of non-punctuated text, automatic punctuation software.*

المقدمة:

إنّ الأبجدية العربية تكون في قمة وضوحها في التعبير عن خصائص اللغة العربية من صوت، ونحو وصرف، وأسلوب، وجمال، وبلاغة إذا كانت حروفها مضبوطة بالتشكيل الوافي، والقرآن الكريم هو أكبر دليل على ذلك، فقد استطاعت الأبجدية العربية أن تفي بوصف شامل لخصائص حروفه وحركاته ومدوده ودلالاته، وبفضل هذا القرآن، وهذه الأبجدية ترسخت لغة العلم العربية الفصحى، ثم انتشر العلم، واتسعت المعارف، ونهضت الأمة الإسلامية وتحضرت، والآن مع قلة شيوع العربية الفصحى، وتدني مستوى أهلها في استخدامها قراءة وكتابة ومحادثة، أصبح من الضرورة القصوى أن نعيد التشكيل إلى مكانه الصحيح، لكي ترسخ لغة العلم اللغة العربية الفصحى، وتحيا حياتها الطبيعية لدى أهلها، وتنهض الأمة وتتحضر، وتستعيد مجدها التليد بثوبه الجديد، كما ستنتشر اللغة العربية في الأرجاء المعمورة لدى دارسيها من الأجانب؛ لأننا سهّلنا لهم تعلّم العربية وقراءة كُتبها قراءة صحيحة، لكن عملية تشكيل النصوص العربية، ونشر الكتب المضبوطة بالشكل عملية شاقة تتعب الأبدان، وترهق العيون، ينفر منها الكتّاب والمدقّقون، ودور النشر، لذا ينبغي أن تستغل إمكانات التشكيل الآلي؛ فإنها تتكفل بتيسير التشكيل، وبتخفيف أعباء أولئك الكتّاب والمدققين، فنحن إذا نجحنا في تحويل النصوص والكتب غير المشكولة لتصبح مضبوطة مشكولة، وإن كان ذلك يستغرق سنوات وخطوات، فإننا سننجح في استجلاء العربية الفصحى لأجيالنا القادمة، حينها سيُحسنون فهمها وقراءتها والكتابة بها، وتترسخ الفصحى في القلوب والألباب ويزداد حبهم وولاؤهم للغة البيان والإعراب.

التشكيل الوافي يصف الفصحى ويزيل اللبس

إنّ اللغة هي عنوان ثقافتنا ومرآة لواقعنا الفكري، وحُسن استخدامنا للغتنا دليل على تحضّرنا ورُقيّنا، فإن لم نُحسن السيطرة على لغتنا، ولم نوّل اهتماماً ودقة في استعمالها فهذا دليل على تعثُّر خُطانا وتخبُّط سيرنا وتأخر حركتنا للتوجّه نحو مراقي التقدّم، وسباق التحضر، وقد كانت بداية حضارة الإسلام متزامنة مع بداية نزول الوحي الذي كان أُولى كلماته "اقرأ"، فما توصّلت إليه الحضارة الإسلامية السابقة من تحضّر، وتمدُّن، وتقدّم لُغوي، واتساع فكري، كان نتاج أمة "اقرأ"، فعندما اهتموا بالقراءة واعتبروا القراءة غذاءً لعقولهم ونوراً لدروبهم، تقدّموا وتُوِّجوا بتاج الرّيادة وعرش السيادة، وهكذا فبالقراءة تُقاس تقدّم أمة أو تخلّف أخرى، ومع اهتمام المسلمين بالقراءة، فكّروا في تحسين رسم الحروف العربية وطرق كتابتها، لأن الكتابة هي وسيلة لتقييد العلم ونشره، وبها تتسع دائرة القراءة، لذا مرّت الكتابة العربية بعدّة مراحل من التّطور، وهي كالآتي:

1. **المرحلة الأولى**: تكاملت صور الحروف العربية، وكانت مجردة من النّقط الإعجامي والشكل.

2. **المرحلة الثانية**: أُدخل على الحروف العربية النَقط المصحفي الذي يدل على الحركات، ولم يكن يستعمل في غير المصاحف.

3. **المرحلة الثالثة**: إدخال النقط الإعجامي على الحروف العربية، دون إدخال الشكل.

4. **المرحلة الرّابعة**: دخول الشكل بالحركات بالإضافة إلى النقط الإعجامي. (1)

فكانت صور الحروف العربية الأولى يكتنفها اللّبس والغموض، ثم تحسّنت شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبحت وافية في وصف أصوات الحروف العربية، وشاملة في بيان حركاتها المتنوعة. وقد اتجهت الكتابة عند المؤلفين قديماً إلى اتجاهين: اتجاه يهتمُّ بالضبط المُدقّق حتى لا يُوقع ما يُكتب إلى اللّبس، وكان هذا عند اللغويين المحقّقين كأصحاب المعاجم والمحدثين، والاتجاه الآخر هو التّخفيف من عملية الشكل وهو اتجاه الكُتّاب والمترسلين، وكان في هذا الأخير أثره في نشر الكتابة غير المشكولة.(2)

في العصور الإسلامية الأولى كانت الكتب غير المشكولة، لا تُسبب مشكلة كبيرة لدى قُرائها، لأن الفجوة بين العاميّة والفُصحى لم تكن كبيرة، وكانت كل الحقول العلمية – سواء أفي العلوم الشرعية كانت أم في العلوم البحتة – تستخدم اللغة الفصحى في فصولها وحلقاتها ومناقشتها وكتاباتها، فهذه الأجواء الخصبة لحيوية الفصحى ساعدت القرّاء على قراءة تلك الكتب غير المشكولة، لأن ما يقرؤونه، وإن كان غير مضبوط، لم يكن مغايراً لما اعتادوا سماعه، فاللغة الفصحى هي هي، وأوضح مثال على ذلك الكتب التي ألفوها في العلوم البحتّة، وفي المجالات العلمية البعيدة عن مناقشة الجوانب اللغوية وقواعدها الصرفية والنحوية، كعلوم الطب، والفلك، والرياضيات، والفلسفة، والتاريخ وغيرها، كانت لغتها سليمة ومتماشية مع القواعد اللغوية، فلم تكن مليئة بالأخطاء اللغوية الفاحشة، ولم يكن تأثير اللغة المحكية المحلية بارزا ونابيا، فكان كل عالم وكاتب مُتقناً ومُستحضراً للقواعد النحوية والصرفية مهما كان تخصّصه.

أما في العصر الحاضر فقضية غياب التشكيل تُعدُّ من المشكلات الرئيسة في تدنّي الفصحى في المجتمع العربي، وما ذلك إلا لبُعد المسافة الزمنية بَيننا وبين عصور نهضة الفصحى عصور النهضة الفكرية الإسلامية، ولطول فترات التخلف الحضاري، والانحطاط الفكري التي مرّت بالشعوب العربية والإسلامية، حتى أصبحت اللغة الفصحى غريبة بين أهلها، لا يعتاد على سماعها كثير من الناس، ولا يرونها تحيا حياة طبيعية في حياتهم اليومية، إنما يكاد يمارسها فئة معينة من طبقات المتعلمين فحسب، وبخاصة دارسي اللغة العربية والعلوم الشرعية، كما يكاد يكون استخدام اللغة العربية الفصحى والاستماع إليها محصوراً مكانياً وزمانياً، أما حدودها المكانية فبين جدران الفصول الدراسية، وفي شاشات التلفاز من خلال بعض البرامج والأخبار والأفلام؛ وخاصة الأفلام المرتبطة بأحداث وشخصيات عربية من العصور الغابرة، وغالباً تكون الحدود الزمانية لاستعمال الفصحى فيها لا يتعدى فترة تلك الفصول أو الخطب أو الأفلام، لذا يستشعر كثير من أفراد المجتمع أن الفصحى إنما هي لغة لبعض المناسبات الدينية ولبعض المواقف الرّسمية، بل قد يستشعر بعضهم بالنفور والاستياء منها لأنها غير متماشية مع واقع حياته بخلاف غيرها من اللغات الأجنبية، بل استشرت هذه المشكلة حتى لدى طبقات المثقفين والمتعلمين، إذ أصبح لا يتقن اللغة العربية الفصحى منهم مخاطبة وكتابة إلا من كان له احتكاك مباشر بتعلم قواعد اللغة العربية وممارستها عملياً، أما بعضهم الآخر من المثقفين فلا يحسنون استخدام الفصحى لأنهم إنما أحسنوا في تلقي الأفكار واستخدامها بشكل جيد، ولكن ربما لم تتح لهم فرصة تعلّم قواعد اللغة العربية واستخدامها بشكل جيد.

فالسليقة العربية العامية لا تساعد العربي المعاصر على القراءة السليمة لنص غير مشكول، (ولو كنا نعرف العربية الفصيحة سليقة كما كان الأولون لقرأناها مكتوبة بأدنى ترميز).(3) لذا سنجد أن الكثير إذا طلب منه القراءة الصحيحة لنص غير مشكول يتهرّب عن القراءة لأن ذلك سيوقعه في الخطأ ويعرضه لموقف محرج، أما إذا كان جريئاً مِغواراً فإنه سيقرؤه كما اتفق وحسب الشكل الذي يحلو له، فتكون قراءته لا تخلو من الأخطاء المتعاقبة واحدة تلو الأخرى.

فأيّ نص غير مشكول إذا قُرئ بشكل تلقائي يكون احتمال وقوع الخطأ فيه كبيراً، ويكاد يكون ذلك محتوماً، إنما التفاوت يكون بين المخطئ الكثير أو القليل، فمن أجل التعرّف على الإعراب الصحيح قد نحتاج إلى برهة من الوقت للتأمل في الجمل والتعرف إلى العلاقات النحوية بين الكلمات، لذا فنحن مهما علا باعنا في النحو، عندما نقرأ نصاً غير مشكول لأول وهلة، فإننا سنخطئ في بعض المواطن الملبسة كنطق الفعل المبني بالبناء للمعلوم مع أنه مبني للمجهول واللبس بين اسم الفاعل واسم المفعول من غير الثلاثي، وغيرها من الأعاريب التي قد يسبق الذهن إليها أولاً قبل غيرها.

لذا لا غرابة في أن نجد كثيرًا من الإذاعيين العرب يخطئون في أثناء قراءة الأخبار في التلفاز أو الإذاعة مع أنهم يمثلون الأنموذج الأمثل في الإلقاء وحسن القراءة لاجتيازهم مراحل من التصفيات والمقابلات. وقد أُلّفت بعض الكتب خصيصاً لبيان أخطاء الإذاعيين منها ما قد جمعه أحمد مختار عمر في كتابه (أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكُتاب والإذاعيين)، كما قد عُرضت ونوقشت هذه الظاهرة في عدد من الندوات والمؤتمرات.

وإذا تأملنا في تأثير المهارات اللغوية الأربع فإننا سنجد أن مهارة القراءة هي أنجع وسيلة لتحسين وضع اللغة العربية، وتحسين مستوى الفصحى، لذا ينبغي أن تتكاتف كل الجهود المعنية نحو تشكيل النصوص في الكتب والمجلات، والتلفاز، والإذاعة، وإن كان ذلك بشكل تدريجي، أما مهارة الكتابة فهي مرتبطة بمستوى تحسن القراءة مدّاً وجزراً، في حين ترتبط مهارتا المحادثة والاستماع ارتباطاً وثيقاً باللغة المحلية المحكية، وإن كان الاستماع يمكن أن يعلم الفصحى، لكن معظم ما يسمع في الشارع والحياة اليومية الآن هي اللغة العامية. وقد يقول قائل: إننا لا نواجه أية مشكلة عند القراءة فنحن نفهم المقروء وندرك الأفكار المطروحة، بل قد ننفعل معها. هذا صحيح فكل أنواع القراءة من القراءة الاستكشافية والقراءة السريعة والقراءة الانتقائية والقراءة

التحليلية وغيرها من أنواع القراءة [4] تستطيع أن تساعد القارئ على فهم المضمون بانتقال عينه فوق الكلمات والجمل. لكن فهم دقائق اللغة والتشبّع بالقوانين النحوية والصرفية الصحيحة لا تتأتّى بشكل كامل إذا كانت النصوص المقروءة غير مشكولة، فلا ينبغي الاكتفاء بمجرد حسن فهم الأفكار، بل الحكمة تتطلب أننا نحسن كذلك استعمال اللغة، ونحسن انتاج أفكار جديدة بهذه اللغة، فإذا أحسنّا في استعامل اللغة العربية فإننا حتماً سنُحسن الإبداع بواسطة هذه اللغة.

فمن ناحية صحة القراءة لغوياً يرى الباحث أن اللغة العربية هي أصعب اللغات قراءة، لأن النصوص العربية المنتشرة حولنا ليست مشكولة، مما أوجد مشكلة ولبساً عند قراءتها، لذا حتى أهلها لايحسنون قراءتها فما بالك بغير أهلها، رغم أن الأبجدية العربية تتسم بالتوافق الدقيق بين النطق والرمز، فبمجرد أن يتعلم الطالب نطق صوائتها وصوامتها، فإنه يستطيع أن يستمر في القراءة دون عناء. يقول تمام حسان (وإن المرء ليستطيع أن يدّعى أن الأبجدية العربية ربما كانت من أوفى النظم الكتابية في العالم بالغرض التي وضعت له، ذلك بأنها تضع لكل حرف من حروفها رمزاً كتابياً خاصاً، وهو أمر لا يستطيع كثير من لغات العالم أن يُفاخر به)، [5] فالألفبائية العربية هي ألفبائية قياسية مما يوفر للطالب الوقت والجهد، فهو يستطيع القراءة من استحضار ما قد أتقنه من حروفها القليلة أي الثمانية والعشرين حرفاً فقط.

(وذلك بعكس ما يحدث في الأبجديات الاصطلاحية، فإن الطالب يتحتم عليه أن يُلم بنطق أكثر مفرداتها لكي يستطيع قراءتها قراءة صحيحة، وليس بمقدوره قراءتها لمجرد رؤيته لها مكتوبة أمامه لأول مرة، كما هو الحال في اللغة العربية، ولهذا فهو يحتاج إلى قاموس يهتم بالنطق بجواره ليساعده في التغلب على هذه المشكلة)[6]، لكن للأسف الشديد، مع غياب التشكيل والضبط من الحروف العربية، كل تلك المحاسن تطايرت وتبخّرت، فبدلاً من الدقة في نقط الكلمات والجُمل، أصبح النص مُلبساً ومائعاً، وبدلاً من السطوع والوضوح عند القراءة، أصبح الضوء أمام القارئ باهتاً وخافتاً.

وإذا قارنّا بين عدد حروف اللغة العربية التي هي ثمانية وعشرون حرفاً فقط مع عدد حروف أو مقاطع اللغة الصينية، فإننا سنجد أن الفرق شاسع، فالقارئ أو التلميذ الصيني المتوسط يحتاج إلى معرفة ما بين 5000 إلى 6000 حرف لكي يتمكن من قراءة الجرائد والكتب العامة[7] . لكن رغم هذه الكثرة فالتلميذ الصيني بعد دراسته لهذه الآلاف من الحروف في المدرسة، فإنه سيتمكن من القراءة السليمة الصحيحة، بل والاستمرار في القراءة بنفسه دون مُساعدة أحد.

إن غياب التشكيل من الكتابة العربية جعل من طبيعة النص أنه لا يسمح باكتشاف الخطأ إلا بعد تجاوز الكلمة محل الخطأ، وقد يكثر اللّبس على القارئ فلا يعرف أين الخطأ، ومتى وقع في الخطأ، فيتراكم عليه الخطأ، أما لو كانت الكلمات مشكولة لما كان أمام القارئ إلا وجه واحد من القراءة وهو الوجه الصحيح، فلم نوقعه في اللّبس أوالحيرة أو التردّد أو الإحراج أو الملل أو الخجل أو الوجل.

أثر غياب التشكيل على الدارس العربي

إن تأثير غياب التشكيل يختلف باختلاف المراحل الدراسية التي يمر بها الناشئ العربي، ففي المراحل التعليمية الأولى وهي الإعدادية والابتدائية تكاد تكون كل الكتب مشكُولة، لأجل تعويد الطلبة على النطق الصحيح للكلمات، فهم ما زالوا في مراحلهم الأولى وفي الخطوات الأولى من تعلم مهارة القراءة، فيُلقَّنون كلمات بسيطة وأساسية، وبكميّات محدودة تتناسب مع مستويات أعمارهم.

لكن البيئة المحيطة بالطالب العربي الناشئ في خارج المدرسة تختلف تماماً عن بيئة المدرسة، فما يُصادفه من مواد مقروءة في الشارع من لوحات وأسماء المحلاّت أو ما يراه في وسائل الإعلام من جرائد، ومجلات كل ذلك لا يستطيع أن يقرأه قراءة سليمة صحيحة إلا بمساعدة غيره، لأنها تكاد تكون غير مشكولة تماماً، وتزداد المشكلة سوءاً عندما نجد أن التشكيل بدأ ينحسر في المراحل التعليمية اللاحقة، ففي المرحلة المتوسطة والثانوية نجد أن الكتب المدرسية بدأت تخفّف من التشكيل بشكل تدريجي، كأن الطالب قد أصبح قادراً على السير وحده بكل ثقة وثبات، وعلى خوض النصوص غير المشكولة دون زلل أو كلل، أو كأن الطالب سيعتمد كلّياً على الأستاذ في استجلاء النصوص غير المشكولة وفك غموضها وتوضيح مُلبسها، مع أن كثيرًا من الأساتذة ليس لديهم الكفاءة الكافية في قواعد اللغة العربية من نحوها وصرفها وإعرابها وتصريفها، وإن كان قادراً لكن أعباء العمل ومحدودية الزمن سيحول دون قدرته على تدريب كل طلبته وتنمية كفاءتهم اللغوية اللازمة ليتمكنوا من القراءة الصحيحة للنصوص غير المشكولة.

لذا فمن كانت المرحلة الابتدائية هي أعلى مستوى دراسي وصله، ولم يُقدَّر له مواصلة دراسته بعد ذلك، تكون قدرته على القراءة الصحيحة محدودة جداً، لأن حجم التدرُّب على النصوص المشكولة كان قليلاً جداً، فالمرحلة الابتدائية لا تستطيع أن تفي بتخريج طالب قادر على أن يخوض غمار النصوص غير المشكولة، لأنها واسعة سعة البحر لا يستطيع أن يجتازها إلا من رزق سفينة مُتكاملة العدّة ومتينة الجوانب، أمَّا من كانت عُدّته مجرد القدرة على السباحة، فهو قادر على السباحة في جوانب البحر وشواطئه فحسب، ولا يستطيع أن يتخطّى ذلك.

فالانتقال من مرحلة التشكيل الكامل في الكتب الدِّراسية بالمرحلة الابتدائية إلى مرحلة عدم التشكيل في المرحلة المتوسطة والثانوية قد يزيد من دائرة المُبهمات من النصوص غير المشكولة لدى الطلبة، فليست المواد المقروءة التي تحيط بالطالب في خارج المدرسة هي وحدها غير المشكولة، بل تخطّت وتجاوزت إلى داخل المدرسة فأصبح الطالب محاطا من كلِّ الجهات بالكم الهائل من النصوص غير المشكولة، وفي الوقت نفسه تكاد تكون المادة الوحيدة التي تهتم بالتشكيل والإعراب هي مادة قواعد اللغة العربية فمن أوتي حكمة الإعراب فقد أوتي خيراً كثيراً.

أمَّا المواد الأخرى فليس من هدفها وليس من اهتمام الأستاذ أن يُصحِّح كل صغيرة وكبيرة من أخطاء التَّشكيل، أَو الإعراب التي تصدر في قراءة الطَّالب، أو في كتابته، بل ليس من مقدُور الأستاذ عند تصحيح كتابات الطلبة أن يُدرك أن الحرف مُتحرِّك بالفتحة، أو

الضمّة، أو الكسرة، لأنهم لا يضعون الحركات، فلا يتمكن الأستاذ من معرفة الخطأ ليُعالجه، فيبقى الطلبة غير مدركين لأخطائهم، لأن الكتابة مران فلو تمرَّن الطالب على الكتابة المشكولة لتبيّن خطأه للمعلم ولأرشده إلى الصواب، ومع كثرة المران تتحسن لغة الطالب وتنضبط.

ففي المرحلة المتوسطة والثانوية وبالتحديد، عندما يُصادف الطالب النصوص غير المشكولة في كتبه المدرسية، يكون الاعتماد في ضبط الحروف على اللهجة العربية المحلّية، وعلى بعض ما قد انطبعت لديه من المقدرة اللغوية مما قد درسه، أما الاتكاء على اللهجة المحلية فمن ملامحها تسكين أواخر الكلمات مثلاً: أعطيني جوابْ فصيحْ صحيحْ، وجوابَكْ ما زالْ غيرْ واضحْ. وضبط حروف المضارعة (الياء والتاء والنون) بالكسر، نحو: يِضْحكْ، وتِسبحْ، ونِلعبْ. واللهجات بأنواعها لا تعين على القراءة الصّحيحة بل العكس صحيح لأنها مختلفة اختلافاً كبيراً عن الفصحى، لذا يقول د. نهاد الموسى (إن تردُّدنا في قراءة بعض الكلم وما يعرض لنا من اللبس في رسم بعض الألفاظ يعود إلى أنّنا نقرؤها بهدي سليقتنا العامية المفارقة للفصحى في كثير من الكلم والأبنية). [8]

لذا يستمر الكثير من أخطاء الطلبة في قراءة النصوص غير المشكولة، حتى في المراحل الجامعية وما بعد الجامعة، لأن غياب الحركات في الكتب التعليمية قد أدّى إلى ازدياد سعة الحفرة الهاوية التي ستوقع كثيرًا من الطلبة فيها، مما قد تُسبّب لهم التأرجح في المشي اللغوي الفصيح مدى الحياة.

ومع طغيان النصوص غير المشكولة وكثرتها، أصبح كثير من الطلبة العرب لا يأبهون بأهمية الإعراب، متساهلين في التفكير حول الضبط الصحيح، فالاحتمالات في ضبط الكلمة وإعرابها كثيرة، وليس لدى الطالب العربي ما يمكن الاعتماد عليه في استجلاء الغموض وكشف اللّبس. فعند القراءة لا يعرف الطالب أهو مُصيب أو مخطئ، وإذا أصاب قد تكون صدفة لا عن دراية وثقة، لأنه إذا كرّر قراءة النص غير المشكول بعد حين فإنه سيأتي بأخطاء مختلفة عن قراءته الأولى، وبأشكال جديدة من الضبط الناتج عن التخمين.

لذا فأي كتاب إذا أودع فيه الإعراب الصحيح في أواخر الكلمات، ووُضع الضبط المختار لما يحتمل أكثر من وجه في أواسط الكلمات، فإنه سيكفي القارئ مؤنة البحث والتفكير في الضبط، فالنص غير المشكول يحتاج إلى شيءٍ من التفكير والتأمل ليُقرأ قراءة صحيحة إذا كان القارئ مستوعباً لمضمون النصّ ولديه إلمام بالقواعد النحوية والصرفية. أما الطالب النّاشئ الذي لم تنشأ بعد كفاءته النحوية والصرفية، فإنه سيعاني مشقة أكثر ومدّة أطول للوصول إلى الضبط الصحيح، بل رُبّما بسبب قلة الزاد وقِصر الباع فإنه لن يصل إلى النتيجة المرجوة.

ويرى محمود إسماعيل صيني ضرورة وضع التشكيل الكامل لجميع أجزاء الكلمة للمبتدئين وفي الحالات الخاصة كالنصوص القرآنية مثلاً، ويُكتفى بوضعها على أواخر الكلمات في سائر الحالات الأخرى. [9] أمّا صُبحي الصالح فيرى أن يكون التشكيل كاملاً لجميع الحروف إلا في بعض الحركات التي يمكن الاستغناء عنها، ويشمل ذلك الكتب التي أُلّفت للمبتدئين وكذلك الكتب التي أُلّفت للمُتقدمين وللمُثقّفين. [10] وكذلك د.جميلة عبد الفتاح أبو لبن ترى أنه لا يكفي أن تضبط الكتب المدرسية في المراحل الأولى فحسب، وتبدأ مرحلة التخفيف من الضبط شيئاً فشيئاً في المراحل اللاحقة، بل ترى (أن تضبط الكتب المدرسية ضبطاً كاملاً، وفي جميع المراحل. والواقع أنه ليست الكتب المدرسية فقط بحاجة إلى ضبط؛ لأن هذا الطالب تقع عينه على مقروءات كثيرة غير ما في الكتاب المدرسي؛ كأن ينظر في مجلة أوصحيفة، أو يقرأ اللافتات التي تُعلّق في الطرقات، أو على واجهات المحلاّت. فإذا أردنا أن يتعلّم الطالب من كل ما هو حوله، علينا أن نضبط ضبطاً كاملاً كلّ ما يُكتب؛ ليُقرأ قراءة صحيحة). [11]

وفي رأي الباحث المتواضع فإن المرحلة الحرجة التي ستحدد مصير المستقبل والجيل القادم هي بالتحديد المراحل الدراسية النظامية بدءاً من الابتدائية إلى المرحلة الجامعية، فهي بحاجة جداً إلى تغيير جذري، فتُشكَّل كل شيء يوضع ويُكتب للطلبة سواء أكانت الكتب أم المراجع، أم القواميس، أم المجلات، أم اللائحات التعليمية وما يُقدّم ويُكتب لهم في وسائل الإعلام المرئية من أفلام وبرامج وتطبيقات وترجمات، فتضبط لهم النصوص ضبطاً وافياً، حتى يعلو التشكيل على الساحة التعليمية بعامة، ويكون كل ما يرونه حولهم من مواد تعليمية أو مقروءة تكاد تكون مضبوطة فتؤسّس شريحة واسعة من طلبة أجيال المستقبل على الضبط الصحيح والاستعمال الفصيح للغة العربية، حتّى يتشرّبُوا من القراءة والاستماع المستمرَّين لتلك النصوص المشكولة اللغةَ العربية الفصحى، فيتكوّن لديهم حسٌّ لغوي جيد يمكنهم من التفريق بين العامية والفصحى، فإذا استعملوا الفصحى في المواطن التي يحتاجون إليها لا يتأثرون باللغة الموروثة العامية المحلية، بل سيصبحون قادرين على استعمال لغة راقية فصيحة عالمية.

أثر غياب التشكيل على دارسي العربية الناطقين بغيرها:

إذا كان غياب التشكيل في المقروءات العربية يُعدّ مُشكلة في تعلُّم الفصحى عند أبناء العربية، فلا شكّ في أن المشكلة تكون أكبر وصُعوبة التعلّم تكون أكثر عند الناطقين بغير العربية، فهم سيعانون مشقة كبيرة إذا أرادوا تحسين كفاءتهم في اللغة العربية، فالكتابات والنصوص غير المشكولة تُعد إحدى أكبر مشقتين يواجههما كل أجنبي عند تعلم العربية، فما يدرسه في الفصول الدراسية من الاهتمام بالضبط الصحيح، والعناية بالإعراب المناسب كل ذلك يتلاشى أمام عينه عندما يخرج من حجرة الدراسة، تتحجّر تلك المعلومات التي درسها فلا يستطيع أن يذيبها ويستخدمها في النصوص المجرّدة من الشّكل التي يراها تحيط به من كل جانب.

أمّا المشقة الثانية فتتثمل في مزاحمة العامية وهيمنتها على الفصحى، حتى ليستشعر الدارس الأجنبي أن ما يدرسه من فصحى إنما هي لغة كلاسيكية قد تقادم عليها الزمن، فلا الأهل الذين يتحدثون بالعربية الآن هم أهلها، ولا الزمان الذي يُحيط بالفصحى الآن هو زمانها، لذا سيجد الطالب الأجنبي أن اللغة العربية الفصحى تكاد تكون حبيسة الفصول الدراسية في كل المهارات اللغوية التي يدرسها من استماع ومحادثة وقراءة وكتابة.

وإذا أمعنّا النظر في أثر غياب التشكيل في المقروءات العربية على الدارسين الأجانب، فإننا سنشعر بالشّفقة والترحّم عليهم، لأنهم سيبذلون الجهد الكثير والوقت والمال في دراسة اللغة العربية، لكن ما يكتسبونه وينالونه من تطوّر غالباً يكون بطيئاً مقارنة

بدراسة لغة أجنبية أخرى، إذ إنّ دراسة لغة أجنبية كالإنجليزية، أو اليابانية، أو الرُّوسية خلال أربع سنوات كافية لتأهيل الأجنبي، وجعله قادراً على السير بنفسه دون الاعتماد على أحد في استخدام تلك اللغة سواء أكان هذا في المحادثة، أم كان في الفهم، أم الكتابة، أم القراءة.

أما اللغة العربية فدراستها في أربع سنوات غالباً غير كافية لجعله يحسن استخدامها استخداماً صحيحاً، ناهيك عن قراءتها قراءة سليمة سلسة دون تعثر.

وإذا عرفنا أن أمامنا معضلتين كبيرتين تحولان دون تقدُّم اللغة العربية، وتضيعان الجهد والوقت من دارسها العربي أو الأجنبي، وتُوقِعان الطالب في حيرة بين ما يتعلمه في الفصل وبين ما يراه ويسمعه في الحياة اليومية، إذن علينا التّخلّص من هاتين المشكلتين أي غياب التشكيل وهيمنة العامية، أوعلى الأقل أن نبدأ بأيسرهما، ومن الواضح أن حلّ مشكلة غياب التشكيل يُعد من الخطوات الأولى لاستعادة الفصحى لمكانها الطبيعي، بل عملية التشكيل أسهل لأنها وظيفة فئة معينة من المؤلفين واللغويين لكنها ستؤثر بشكل مباشر على أبناء العربية وقرّائها في المجتمع العربي وخارجه.

فبعملية التشكيل المستمر ستتسع دائرة التطبيق، وسنُخرج الطلبة أبناء العربية أو الناطقين بغيرها من الجانب النظري المجرد إلى الجانب التطبيقي، من ضيق الفصول الدراسية ومقرراتها إلى سعة ربوع العالم ومعلوماتها، فمثلاً إذا نظرنا إلى ما يدرسه الطلبة الأجانب في الفصول الدراسية من قواعد، فإننا سنجد أنهم يستوعبونها بسهولة لأنها أحكام بسيطة وعلاقات منطقية واضحة، وهذه القواعد إذا دُرست مجردة دون أن تُتاح لهم فرصة كبيرة للتطبيق فكأنهم يدرسونها للحفظ المجرد والاستذكار المؤقت، أما إذا كانت الكتب والمواد المقروءة التي تقدّم لهم متفقة من حيث الضبط مع ما قد تعلّموه من قواعد، فإن العملية الدراسية ستكون سلسة ومتواصلة ويكون إدخال تلك القواعد في أذهانهم ينتقل انتقالاً طبيعياً وينساب طوعاً.

وكذلك إذا نظرنا إلى دارسي العربية من الجاليات الإسلامية سنجد أن قدرتهم على القراءة الصحيحة للحروف العربية قد نمت وتكوّنت بشكل جيد منذ نعومة أظفارهم وذلك لتعلمهم القرآن تلاوة وحفظا، فكثير منهم قد تمكّنوا من التمييز بين أصوات الحروف العربية واستطاعوا أن ينطقوها بشكل جيد، بل قد يصل بعضهم إلى القدرة على التلاوة المجوّدة المتقنة الجميلة، لكن للأسف الشديد أن تبقى هذه المهارة محصورة على قراءة القرآن، فلا يستطيعون استخدامها في قراءة بقية الكتب المطبوعة لأنها تكاد تكون كلها غير مشكولة، إلا النادر القليل، مع أن هذه المهارة الموجودة لديهم كان يمكن استغلالها باعتبار أنهم قد اجتازوا خطوة أساسية نحو تعلُّم اللغة العربية، وهي مرحلة التعرّف على أشكال الحروف العربية وأصواتها الصامتة والصائتة، ومرحلة التعرّف على كيفية ربط الحرف بآخر، والتغيّرات الأساسية التي تطرأ على الحرف عند الكتابة، فهذه المهارة لو اُستغلّت استغلالاً جيداً بإعداد مواد قرائية شيّقة ومتنوعة وكثيرة لكل المستويات من المبتدئين أو المتقدِّمين، لاستطعنا أن نراهم يقرؤون تلك الكتب العربية بأنفسهم، ولساعدناهم على تعلُّم اللغة العربية كذلك بأنفسهم. فليست المشكلة لديهم في مهارة القراءة، وليست في قلّة الكفاءة، ولكن في ندرة الكتب المضبوطة التي ترشدهم نحو القراءة الصحيحة بسلاسة لسان وثقة نفس وثبات الجنان.

ضرورة استغلال إمكانية التشكيل الآلي:

إن عدم وجود علامات التشكيل على الحروف العربية قد سبّب معضلات كبيرة في كثير من البرمجيات، كالناطق الآلي وهو عبارة عن محرك يقوم بتحويل النص المكتوب إلى نص منطوق، فأيّ نظام للناطق الآلي لا يستطيع أن يتعرّف على التشكيل الصحيح ثم يحوّل النص صوتياً إذا لم يكن النص مشكولاً، كما أن التشكيل يجعل كثيرًا من العمليات الحاسوبية أكثر دقة وكفاءة، كما في محركات البحث، فلو حاولنا أن نبحث مثلاً عن العبارة (النصوصُ المُشَكَّلَةُ) (إي النصوص المضبوطة بالتشكيل) في محرك البحث جوجل فإننا سنجد أن معظم النتائج التي يستخرجها المحرك هي عن "المُشْكَلَة" أي من الإشكال وليس عن التشكيل أو التنوّع، وهذا يُسبّب إشكالاً ومشقّة ومضيعة للوقت على الباحث، بل قد سبب عدم التناغم بين مستجدات الحوسبة مع النص العربي المبهم، لعدم التشكيل، عرقلة مجالات عديدة من تجارة وهندسة وصناعة وغيرها لشدة ارتباط الأجهزة الحاسوبية وعملياتها مع مجالات الحياة اليومية كافة.

وقد كان من نتائج تحليل النصوص العربية لبناء أنموذج للتشكيل الآلي أن 70 % من الكلمات لها أكثر من معنى واحد إذا لم تُشكّل، أي أنها تحتمل نوعين من التشكيل أو أكثر. [12]

فهذه النسبة العالية من الكلمات لا تستطيع البرمجيات الحاسوبية أن تتعامل معها إلا بعد الاستعانة بالنصوص المشكولة أو بعد إجراء تطويرات ومدخلات جديدة على العقلية الحاسوبية الآلية.

وقد حاول كثير من شركات البرمجة والمتخصصين في البرمجيات وعلم الحوسبة بناء نظام حاسوبي للتشكيل الآلي، ومما لفت نظر الباحث أنّ كثيرًا من الأبحاث المعاصرة المتعلقة بأهمية تشكيل النص العربي قد كُتبت باللغة الإنجليزية، وأنّ معظم أولئك الباحثين متخصصون في مجال الحوسبة.

فمن المحاولات التي قامت بها شركات البرمجة، ما أنتجته للشركة الدولية للأبحاث والتطوير RDI (Research & Development International) وهو المُشكِّل الآلي للنص العربي RDI Arab-Diac©2.0 ويستند هذا البرنامج على المحلِّل الصرفي الآلي. [13] وأجرت شركة Aramedia تطويرات على نظام التشكيل حتى أصبح الأسرع والأدق حسب تعبير الشركة، كما أنه يعطي الخيار بين تشكيل أواخر الكلمات أو عدمه. [14]

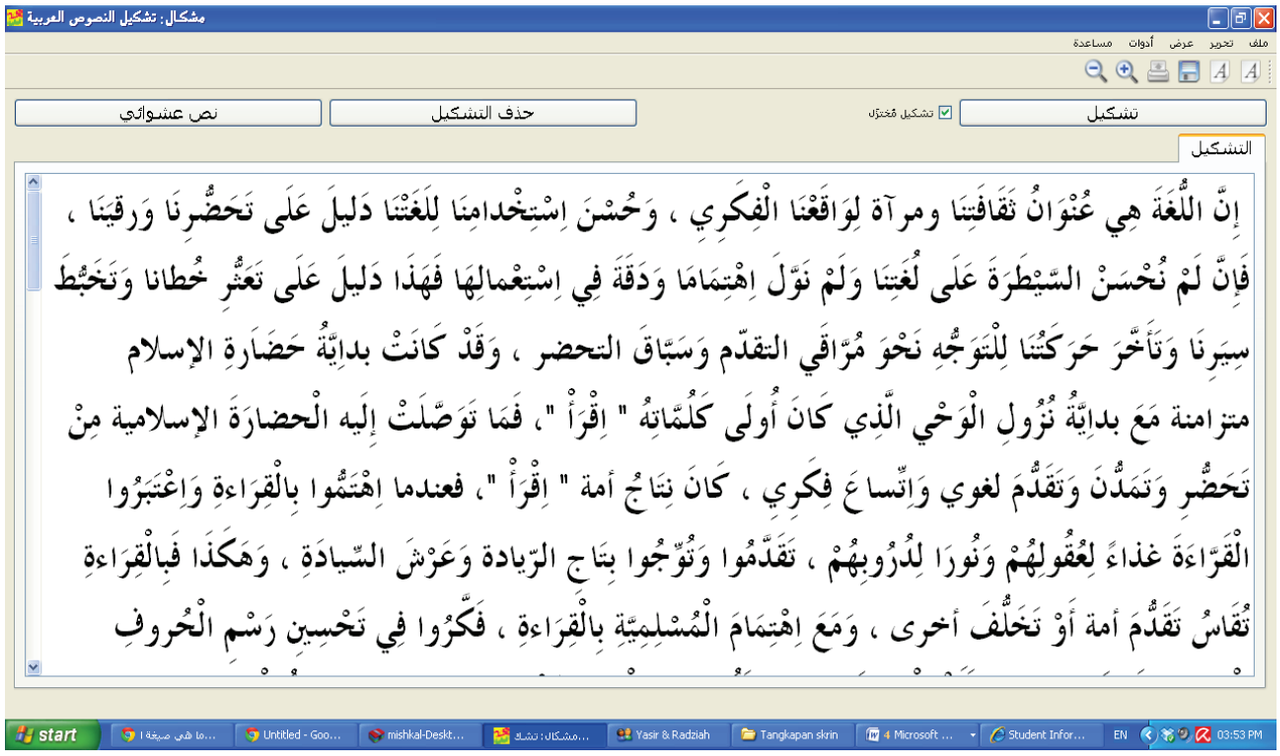
وقد كانت لشركة صخر محاولة لتشكيل النصوص آلياً، إلا أنّ هذا البرنامج قد أُلغي عن موقعها، فليست هناك معلومات متاحة وواضحة عنه. [15]

تلك بعض المحاولات الأولية إلا أنها كانت مغلقة المصدر مما لا تُمكّن المتخصّصين من تعديلها وتطويرها، ثم ظهر توجه وقناعة لدى كثير من الباحثين بضرورة إيجاد أنظمة مفتوحة المصدر لتبادل التجارب البحثية وتقويمها والتكاتف في تطوير حوسبة اللغة العربية، فظهرت مجموعات بحثية ومشاريع عديدة، مثل فريق بحثي من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، وجامعة

الملك سعود، ومدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، ووزارة الدفاع والطيران بالمملكة العربية السعودية حاول الفريق بناء نظم حاسوبية تتولّى عملية تشكيل النص العربي، وقد تمكّن الفريق من إنجاز نظام حاسوبي جديد وقد أودع في الإدارة العامة لبراءة الاختراع في مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية سنة 2006م، وقد بيّن الفريق أن النسبة المئوية وصلت 87 % من التشكيل الصحيح بهذا النظام الحاسوبي. (16)

كما تطورت الأنظمة والتطبيقات فأصبحت متاحة حتى في الهواتف الذكية، فشركة ملتيليكت (Multillect) التي أنشئت في دبي عام 2007 وتعتني بتطوير مشاريع تقنية الترجمة المؤتمتة والبحث على حلول حاسوبية للغة العربية، قد أطلقت تطبيقها الجديد عام 2014 باسم (الحركات) الذي يعمل على وضع حركات التشكيل تلقائياً على النص العربي مع مراعاة القواعد والإعراب وتركيب الجملة والنحو. وهذا التطبيق يمكن تحميله عبر متجر AppStore و Google Play على الهواتف الذكية، وقد حظي التطبيق شهرة واسعة عقب إطلاقه حيث تجاوز عدد مرات تحميل التطبيق الـ 100 ألف مرة. (17)

ومن أشهر المواقع لتشكيل النصوص موقع (مشكال) وقد اُعتمد في تطوير أنظمته على التحسين المستمر بإطلاق نُسخ تجريبية ثم تتبعها نسخ محسنة، وهو مشروع مفتوح المصدر، وبإمكان المستخدم إنزال تطبيق مشكال على جهازه الخاص أو القيام بعملية التشكيل مباشرة في موقع مشكال(18)، وفيما يأتي نموذج من التشكيل الآلي باستعمال تطبيق مشكال، بعد إدخال النص في شاشة البرنامج والنّقر على زر (تشكيل):



وللاطلاع على نسبة الصحيح أو الخطأ في التشكيل باستخدام تطبيق مشكال، سيعرض الباحث بعض الجمل المأخوذة من هذا البحث بعد أن جُربت وشُكّلت ببرنامج مشكال، وسيُبين منها التشكيل الصحيح تحت كل كلمة وقع فيها الخطأ، كما سيعرض نسبة صحة التشكيل في كل جملة:

1. (إنَّ اللُّغَةَ هِي عُنْوَانُ ثَقَافَتِنَا ومرآة لِوَاقِعْنَا الْفِكَرِي وَحُسْنَ اِسْتِخْدامِنَا لِلُغَتْنَا دَلِيلَ عَلَى تَحَضُّرِنَا وَرُقِيَّنَا)

إِنَّ اللُّغَةَ هِيَ عُنْوَانُ ثَقَافَتِنَا وَمِرْآةٌ لِوَاقِعِنَا الْفِكَرِي وَحُسْنُ اِسْتِخْدامِنَا لِلُغَتِنَا دَلِيلٌ عَلَى تَحَضُّرِنَا وَرُقِيِّنَا.

نسبة خطأ التشكيل في الجملة: 27 % بينما الصحيح 73 %.

2. (إذاً كَرَّرَ قِرَاءةُ النَّصِّ غَيْرَ الْمَشْكُولِ بَعْدَ حِينَ فَإِنَّه سَيَأْتِي بِأخطاء مُخْتَلَفَةً عَنْ قِرَاءتِهُ الأولى)

إِذَا كَرَّرَ قِرَاءَةَ النَّصِّ غَيْرِ الْمَشْكُولِ بَعْدَ حِينٍ فَإِنَّهُ سَيَأْتِي بِأَخْطَاءٍ مُخْتَلِفَةً عَنْ قِرَاءَتِه الأُوْلَى.

ونسبة الخطأ في التشكيل: 30 % أما الصحيح فنسبتها 70 %.

3. (فَالسَّلِيقَةُ الْعُرْبِيَّةُ الْعَامِّيَّةُ لاتساعد الْعَرَبِيَّ الْمُعَاصِرَ عَلَى الْقِرَاءةِ السَّلِيمَةِ لِنَصٍّ غَيْرَ مَشْكُولِ)

فَالسَّلِيقَةُ الْعَرَبِيَّةُ الْعَامِّيَّةُ لاتُسَاعِدُ الْعَرَبِيَّ الْمُعَاصِرَ عَلَى الْقِرَاءةِ السَّلِيمَةِ لِنَصٍّ غَيْرِ مَشْكُولِ.

ونسبة الخطأ في التشكيل: 18 % أما الصحيح فنسبتها 82 %.

4. (لِذَا سَنَجِدُ أَنْ الْكَثِيرَ إِذاً طلبَ مِنْه الْقِرَاءةِ الصَّحِيحَةَ لِنَصٍّ غَيْرَ مَشْكُولِ يَتَهَرَّبُ عَنْ الْقِرَاءةِ)

لِذَا سَنَجِدُ أَنَّ الْكَثِيرَ إِذَا طُلِبَ مِنْهُ الْقِرَاءَةَ الصَّحِيحَةَ لِنَصٍّ غَيْرِ مَشْكُولٍ يَتَهَرَّبُ عَنِ الْقِرَاءةِ.

ونسبة الخطأ في التشكيل: 24 % أما الصحيح فنسبتها 76 %.

5. (أَمَا في الْعَصْرِ الْحاضِرِ فَقَضِيَّةَ غِيَابِ التشكيل تَعدُ مِنْ الْمَشَاكِلِ الرَّئِيسَةِ في تَدَنِّي الْفُصْحَى)

أَمَّا في الْعَصْرِ الْحاضِرِ فَقَضِيَّةُ غِيَابِ التَّشْكِيْلِ تُعَدُّ مِنَ الْمَشَاكِلِ الرَّئِيسَةِ في تَدَنِّي الْفُصْحَى.

نسبة الخطأ في التشكيل 24 % والصحيح 76 %.

وهكذا يلاحظ أن نسبة صحة التشكيل تختلف باختلاف الجمل التي أُدخلت، لكن من التجريب يُلاحظ أن نسبتها عالية، فهي لا تقل عن 70 %.

إن هذه الإطلالة السريعة حول التشكيل الآلي أراد منها الباحث بيان أن البرامج والتطبيقات الحاسوبية في تشكيل النصوص العربية قد مرت بخطوات من التحسين وبمراحل من التطوير حتى غدت قابلة للاستخدام والاستغلال بشكل جدّي، لذا ينبغي علينا الآن الاستعانة بها للإسراع في عملية ضبط الكتابة العربية، وبخاصة في تشكيل الكتب التعليمية بكل مراحلها وأنواعها، لأنها توفّر الوقت وكثير من جُهد المدققين والمؤلفين والمراجعيين اللغويين، فبعد عملية التشكيل الآلي لم يبق لهم إلا مراجعة التشكيل وتعديل الخطأ الذي تقلّص وأصبح يتراوح ما بين ثلث إلى ربع النص، وبذلك نستطيع أن نُحوّل كميات هائلة من الكتب غير المشكولة إلى كتب مشكولة، فننشر تلك الكتب مشرقة مُتألّقة في حلّتها الجديدة اسمها (الوُضوح)، وننفض عنها غبار اللّبس والغموض.

وتلك البرامج الحاسوبية ما زالت قابلة للتحسين والتطوير، وإذا تكاتفت الجُهود بين أهل الحوسبة وأهل اللغة فإن هذه البرامج ستكون أكثر كفاءة في أداء مهماتها، فالحاسوب إنما هو عقل آلي ينجح ويبرع إذا نجحنا في فهم لغتنا بشكل دقيق وإذا تمكنّا من نقل هذا الفهم الخفي والقواعد الضمنية إلى أوامر آلية، فإذا نجحنا في ذلك فالحاسوب يستطيع أن يُقدِّم لنا ما هو أروع وأمتع، بل يمكن أن يكون جهازاً ناطقاً ومُتكلِّماً جيداً وقارئاً بارعاً للنصوص العربية.

الخاتمة:

هذه الدراسة تحاول أن تطرح فكرة ضرورة تشكيل النصوص العربية لإعلاء شأن اللغة العربية الفصحى لتستعيد مكانها الصحيح في المجتمع، فتكون هي اللغة المهيمنة في الإعلام والصحف والكتب، واللغة المستخدمة في المؤسسات التعليمية ومراكز الأبحاث العربية، ولتسهُل عملية تعليمها وتعلّمها لدى أبنائها الناطقين بها والناطقين بغيرها. وتتضح هذه الفكرة من خلال النتائج التي توصلت إليها الدراسة وهي كالآتي:

♦ إن غياب التشكيل والضبط بالإعراب في الكتب العربية ومنشوراتها المتنوعة قد أدّى إلى زوال الوضوح والبيان فيها، وهذا مما جعل اللغة العربية أصعب اللغات قراءة على أهلها، وأصعب اللغات دراسة على غير أهلها، فأهلها لا يستطيعون أن يتجنّبوا الأخطاء المتنوعة والمتكررة عند قراءتها، أما غير أهلها فلا يستطيعون أن يستوعبوا قواعدها وخصائصها عند دراستها.

♦ إن ضعف تلقّي العلم واستيعابه يؤدّي إلى ضعف إنتاجه واستخدامه، فكذلك ضعف فاعلية القراءة لدى القارئ العربي، بسبب غموض النصوص غير المشكولة والاعتماد على اللهجة العامية المحلية، أدّى إلى ركاكة استخدامه اللغة العربية الفصحى، وضعف إنتاجه بواسطته كتابة أو محادثة.

♦ إن الحل الأيسر والأسرع لمشكلة تدني الفصحى والضعف اللغوي المستشري لدى أبناء العربية، ومشكلة التعرقل الدراسي لدى الأجنبي دارس اللغة العربية هو ضبط الكتب العربية بالتشكيل الوافي، فبتقدّم "القراءة" بلغة العلم العربية الفصحى وتحسنها لدى الأمة العربية والإسلامية ستنعكس تقدّمها لغويا وفكريا وحضاريا.

♦ ينبغي أن تستغل إمكانيات الحوسبة الآلية من أجل الإسراع في عملية ضبط الكتابة العربية، وتشكيل الكتب التعليمية، وتحويل الكتب غير المشكولة إلى كتب مشكولة، فالأنظمة الحاسوبية للتشكيل الآلي قد تطورت، وبإمكانها الآن أن تقوم بتشكيل سريع بعد إدخال النص فيها، وقد أصبحت نسبة صحة التشكيل فيها تفوق 70 %، وهذا توفير كبير للأوقات ولجهود المدقّقين والمؤلفين والمراجعين اللغويين، وإسراع في علمية نهضة أمة (اقرأ).

الهوامش:

1. خليل محمود عساكر. الكتابة العربية بين نموّها الرّأسي ونمو أفقي مقترح. أبحاث الندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها. (الرياض: مطابع جامعة الرياض، 1980م). المجلد الأول. ص 92 – 99.
2. المصدر السابق، ص96.
3. نهاد الموسى، الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، (عمان، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع)، ص21.
4. عبد الكريم بكّار، القراءة المثمرة مفاهيم وآليات، (دمشق: دار القلم، ط6، 2008م)، ص35 – 49.
5. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، (الدار البيضاء، المغرب: دار الثقافة، 1979م)، ص15.
6. عبد الفتاح محجوب محمد إبراهيم، الكتابة العربية وصلاحها لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، المركز العالمي للتعليم الإسلامي، ط1، 1984م)، ص64.
7. Sampson, Geoffry, Writing Systems a linguistic introduction,)Hutchinson & co. London. 1985(, page 161.
8. الموسى، الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ص21.
9. محمود إسماعيل صيني، الكتابة العربية وأثرها في تكوين العادات اللغوية السليمة، (الرياض: مجلة كلية الآداب بجامعة الرياض، س4، المجلد الرابع، 1957 – 1976م)، ص217 – 237.
10. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، ط9، 1981م)، ص355 .
11. جميلة أبو لبن، الأبعاد اللسانية للعربية المكتوبة غير المشكولة، (عمان: دار زهران، ط1، 2009م)، ص251.
12. Ya'akub Gal, An HMM Approch to Vowel Restoration in Arabic and Hebrew, (Philadelphia, 2002) Proceedings of the ACL-02 workshop on Computational approaches to Semitic languages. Page: 3 (online) available at:

http://dl.acm.org/citation.cfm?id=1118641

13. Alghamdi, Mansour, Zeeshan Muzaffar , Hazim Alhakami, Automatic Restoration of Arabic Diacritics: A Simple, Purely Statistical Approach. (December 2010) The Arabian Journal for Science and Engineering, Volume 35, Number 2C, Page: 129 (online) available: https://ajse.kfupm.edu.sa/articles/352C_P.08.pdf

http://www.rdi-eg.com

14. http://www.aramedia.com/diacritizer.htm

15. Safadi, Hani, Oumayma Dakkak, Nada Ghneim. Computational Methods to Vocalize Arabic Texts. (Faculty of Informatics Engineering, University of Damascus, SYRIA, January 2006) page: 2 (online) available:

https://www.researchgate.net/publication/228525486_Computational_Methods_to_Vocalize_Arabic_Texts

16. Alghamdi, Mansour, Zeeshan Muzaffar , Hazim Alhakami, Automatic Restoration of Arabic Diacritics: A Simple, Purely Statistical Approach. (The Arabian Journal for Science and Engineering, December 2010), Volume 35, Number 2C, Page: 125-135 (online) available: https://ajse.kfupm.edu.sa/articles/352C_P.08.pdf

Alghamdi, Mansour, Muhammad Khursheed, Mustafa Elshafei; Fayz Alhargan, Muhammed Alkanhal, Abu Aus Alshamsan, Saad Alqahtani, Syed Zeeshan Muzaffar, Yasser Altowim, Adnan Yusuf, Husni Almuhtasib. Automatic Arabic Text Diacritizer. (2006) Final Report, KACST: CI.25.02 Page: 2-27 (Available online): http://www.mghamdi.com/ATD.pdf

17. http://aitnews.com/2014/06/09 (موقع البوابة العربية للأخبار التقنية)

https://multillect.com/about

18. http://tahadz.com/mishkal/doc

المصادر والمراجع:

أولاً- المراجع العربية:

1. إبراهيم، عبد الفتاح محجوب محمد. الكتابة العربية وصلاحها لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، المركز العالمي للتعليم الإسلامي، ط1، 1984م).

2. أبو لبن، جميلة. الأبعاد اللِسانية للعربية المكتوبة غير المشكولة. (عمان: دار زهران، ط1، 2009م).

3. بكّار،عبد الكريم. القراءة المثمرة مفاهيم وآليات. (دمشق: دار القلم، ط6، 2008م).

4. حسان، تمام. مناهج البحث في اللغة. (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1974م).

5. الصالح، صبحي. دراسات في فقه اللغة. (بيروت: دار العلم للملايين، ط9، 1981م).

6. صيني، محمود إسماعيل. الكتابة العربية وأثرها في تكوين العادات اللغوية السليمة، (الرياض: مجلة كلية الآداب بجامعة الرياض، س4، 1976م). المجلد الرابع.

7. عساكر، خليل محمود. الكتابة العربية بين نموّها الرّأسي ونمو أفقي مقترح. أبحاث الندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها. (الرياض: مطابع جامعة الرياض، 1980م). المجلد الأول.

8. الموسى، نهاد. الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة. (عمان، الأردن: دار الشروق، 2003م).

ثانياً- المراجع الأجنبية:

1. *Alghamdi, Mansour, Muhammad Khursheed, Mustafa Elshafei; Fayz Alhargan, Muhammed Alkanhal, Abu Aus Alshamsan, Saad Alqahtani, Syed Zeeshan Muzaffar, Yasser Altowim, Adnan Yusuf, Husni Almuhtasib. Automatic Arabic Text Diacritizer. (2006) Final Report, KACST: CI.25.02 (online) available:*

   http://www.mghamdi.com/ATD.pdf

2. *Alghamdi, Mansour, Zeeshan Muzaffar , Hazim Alhakami, Automatic Restoration of Arabic Diacritics: A Simple, Purely Statistical Approach. (The Arabian Journal for Science and Engineering, December 2010), Volume 35, Number 2C (online) available: https://ajse.kfupm.edu.sa/articles/352C_P.08.pdf*

3. *Gal, Ya'akub. An HMM Approach to Vowel Restoration in Arabic and Hebrew, (Philadelphia, 2002) Proceedings of the ACL-02 workshop on Computational approaches to Semitic languages. (online) available: http://dl.acm.org/citation.cfm?id=1118641*

4. *Geoffry, Sampson. Writing Systems a linguistic introduction. (1985). Hutchinson & co. London.*

5. *Safadi, Hani, Oumayma Dakkak, Nada Ghneim. Computational Methods to Vocalize Arabic Texts. (Faculty of Informatics Engineering, University of Damascus, Syria, January 2006) (online) available: https://www.researchgate.net/publication/228525486_Computational_Methods_to_Vocalize_Arabic_Texts*

الملكة الفقهية، مقوماتها ومناهج اكتسابها*

د. رشيد السمغولي**

*تاريخ الاستلام: 2017/5/3م، تاريخ القبول: 2017/11/1م.
** دكتور باحث/جامعة سيدي محمد بن عبد الله/المغرب.

ملخّص:

هذا البحث عبارة عن نظرات عملية في المقومات العلمية، والخطوات المنهجية التي ينبغي اكتسابها والتمرس بها لتحصيل الملكة الفقهية. تلك الملكة التي تؤهل صاحبها؛ لأن يصبح فقيهاً في الشرع، وقادراً على الإجابة أو المساهمة في الإجابة عن الأسئلة التي تَرد عليه في شؤون الناس الخاصة، أو قضاياهم العامة.

وبالنظر إلى ماهية الفقه الذي هو المبتغى والثمرة المرجوة من اكتساب الملكة الفقهية وتنميتها، وبالنظر إلى أن معنى الفقه من الناحية الاصطلاحية هو العلم بالأحكام الشرعية العَمَلية المكتسب من أدلتها التفصيلية، يمكننا تحديد مقومات الملكة الفقهية في أركان ثلاثة:

أولاً: العلمية.

ثانياً: المعرفة بالأحكام الشرعية.

ثالثاً: المعرفة بالأدلة التفصيلية.

وبناء على ذلك كله، يهدف هذا البحث إلى تفصيل القول في قضيتين أساسيتين:

- **أولهما**: المقومات العلمية التي تشكل ماهية الملكة الفقهية.
- **ثانيهما**: المناهج التي ينبغي التمرس بها لاكتساب الملكة الفقهية وتنميتها.

كلمات مفتاحية: ملكة. فقه. الأدلة. العلمية. المناهج.

The Jurisprudential Ability:
Its Fundamentals and the Methdology of Acquiring it

Abstract

This research is a contemplative review in the scientific fundamentals, and the steps we should acquire and be skillful in order to achieve the jurisprudential ability. This ability that qualifies its owner to become a jurist/scholar in Sharaa capable of answering - or participating in answering –questions about personal affairs or general issues of people.

Given the fact that the technical/formal meaning of jurisprudence is the knowledge of the practical legal provisions acquired from its detailed proofs, ***we can limit the basics of the jurisprudential ability into three elements:***

a. The scientific knowledge

b. The knowledge of the legal provision

c. The knowledge of detailed proofs.

Taking all this into account, this research aims at detailing the saying in two main issues:

- ***First****, the scientific constituents that make the essence of the jurisprudential ability.*

- ***Second****, the methods and processes of which we should be skillful so as to acquire the jurisprudential ability and develop it.*

Keywords *ability. Jurisprudential,Proofs,. ScientificMethods.*

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد سيد المرسلين، وبعد،

لا شك في أن طالب العلم إن أراد أن يصبح فقيهًا في الشريعة، ومؤهلاً لأن يفتي أو يسهم في الفتوى المتعلقة بشؤون الناس الخاصة أو العامة، فعليه أن يحصّل مجموعةً من المقومات العلمية والمنهجية التي يمتلك بها ناصية الفقه موضوعاً ومنهجاً.

إن الفقه له موضوعاته التي تتلخص في معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، والمناهج والطرق التي يتولد عبرها ذلك الفقه وتجتنى ثمراته، وضعت معالمها، وبسطت قواعدها، مع الزمن وبالتدرج منذ تنزل الشريعة، واكتملت أو كادت مع اكتمال علم أصول الفقه، وظهور المذاهب الفقهية وتنوعها وتفاعلها، وما نتج عنها من نضج للعقلية الفقهية التي واكبت قضايا الأمة ومستجداتها إلى عصرنا هذا، وتجلّت في عشرات المصنفات والدواوين الفقهية التي أثّلت تراثنا الفقهي ولا تزال.

أهمية البحث:

تبرز أهمية هذا البحث في كونه يلامس جانباً مهما من اهتمامات الدراسات الفقهية المعاصرة. وهو الجانب الذي يروم تحصيل ملكة الفقه وتنميتها، والسعي إلى تطوير مناهج اكتسابها.

أهداف البحث:

جاء هذا البحث ناشداً المساهمة في بيان كيفية تحصيل علم الفقه من خلال التركيز على فكرتين أساسيتين:

- **أولهما**: المقومات العلمية للملكة الفقهية التي تشكل ماهية الفقه، وعموده ولحمته.
- **ثانيهما**: مناهج تحصيل الفقه، وتدريسه، وتنمية ملكته واكتسابه.

منهج البحث:

هذا وقد توسلت لبسط مادة هذا البحث وبيانها بمنهج يجمع بين التأصيل، والتحليل، تأصيل تقريراته، وتحليل أفكاره، وترتيبها، وتركيبها بما يخدم الغرض المتوخى منه.

مشكلة البحث:

السؤال المطروح اليوم على المعاهد والمؤسسات والجامعات المتخصصة في العلوم الشرعية هو كيف نستفيد من تراثنا الفقهي

الغني والمتنوع؟ وما هي المقومات العلمية والمناهج التربوية اللازمة لتحصيل الملكة الفقهية لدى الطلبة والباحثين وتنميتها؟ وهل المقررات والأساليب التعليمية المعتمدة اليوم تخرّج لنا فقهاء قادرين على استيعاب قضايا العصر والإجابة عن مشكلاته؟

الدراسات السابقة:

إذا كانت المكتبة الإسلامية غنيةً بالدواوين والمصنفات الفقهية بمختلف مذاهبها ومدارسها، فإنها في المقابل مفتقرة ولا تزال بحاجة إلى الكتابة والتأليف فيما يتعلق بمناهج اكتساب الفقه، وتحصيله، وتنميته. بحثت في الدراسات المتعلقة بالموضوع فلم أجد غير كتاب (تكوين الملكة الفقهية) لمحمد عثمان شبير، وكتاب (الملكة الفقهية، حقيقتها، وشروط اكتسابها، وثمراتها) لعبد الله القاضي. وإن كان هذا البحث قد اشترك مع الكتابين في بيان أهمية تحصيل تلك الملكة ومناهجها، فإنه قد تفرّد في تفصيل مقوماتها التي تشكل ماهيتها، وتكون مادتها.

خطة البحث:

بعد المقدمة التي عرّفت فيها بفكرته وأهدافه، عرضت مادته من خلال ثلاثة مباحث. المبحث الأول: الملكة الفقهية والمسلك العام للتفقه. المبحث الثاني: مقومات الملكة الفقهية. المبحث الثالث: مناهج اكتساب الملكة الفقهية. ثم ختمته بعرض أهم الخلاصات التي توصلت إليها.

المبحث الأول: الملكة الفقهية والمسلك العام للتفقه.

الفرع الأول: المقصود بالملكة الفقهية.

لفظ الملَكة في لغة العرب يدل على ما يملكه المرء من أشياء[1]، ويدل لفظ الفقه على مطلق الفهم، ثم خصّ به علم الشريعة[2]، ومن ثم فالملكة الفقهية هي ما يحصله طالب العلم، والفقيه من المؤهلات، والمقومات العلمية، والمنهجية التي تمكنه من النظر الفقهي فيما يعرض له، ويعرض عليه من المسائل والقضايا والنوازل سواء أتعلقت بشؤون الناس الخاصة أم قضايا الأمة العامة. وقد عرّفها الدكتور محمد عثمان شبير بأنها: (صفة راسخة في النفس، تحقق الفهم لمقاصد الكلام الذي يسهم في التمكن من إعطاء الحكم الشرعي للقضية المطروحة، إما برده إلى مظانه في مخزون الفقه، أو بالاستنباط من الأدلة الشرعية أو القواعد الكلية)[3].

إن المطلوب هو الفقه في الدين، والعلم بالشريعة جزء منه، والدين إسلام وإيمان وإحسان، والفقه في الدين جملة، وبمعناه العام هو الذي أنيطت به الخيرية في قول النبي صلى الله عليه وسلم ـ: (مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ)[4]، ثم بعد ذلك إذا كان هنالك تخصص في علم الشريعة فذاك فضل وميزة مشهود لها بالاعتبار والإقرار. فقد أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على عدد من الصحابة كان لهم تخصص علمي. روى الترمذي وحسنه من حديث أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، وَأَعْلَمُهُمْ بِالحَلَالِ وَالحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَقْرَؤُهُمْ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ وَأَمِينُ هَذِهِ الأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ)[5].

الفرع الثاني: المسلك العام للتفقه.

التفقه في أحكام الشريعة كغيره من علومها له مسلكان: مسلك وهبي وآخر كسبي. فأما الوهبي فمشار إليه في مثل قول الله تعالى ـ:﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾[6] وقوله عز وجل ـ:﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾[7]. وهذا يتوسل إليه بملازمة التقوى والدعاء. قال ربنا عز وجل ـ: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[8]. ومما هو مأثور عن الإمام مالك رحمه الله قوله: (من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم). أما سمعت قوله تعالى:﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[9][10]. وأما التماس العلم والتفقه من باب الدعاء فيشير إليه قول الله جل وعلا ـ:﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[11]. ويشير إليه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس: (اللهم فَقِّهْهُ في الدِّين، وعَلِّمْهُ التأويلَ)[12]، وكلنا يعلم ما آل إليه أمره رضي الله عنه في العلم ببركة هذا الدعاء حتى أصبح يلقب بالحبر والبحر لسعة معرفته بعلوم الشرع وغيرها من تفسير وفقه ومغازي وفرائض وغيرها.

وأما المسلك الكسبي لمعرفة أحكام الشريعة، والتفقه فيها، فأساسه الأخذ والتلقي عن الفقهاء والعلماء الراسخين في هذا الشأن. قال الإمام الشاطبي رحمه الله ـ: (من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام)[13]، وقد ذكر رحمه الله أن الأخذ عن العلماء له طريقان: أحدهما المشافهة، والطريق الثاني: مطالعة كتب المصنفين ومدوني الدواوين.

المبحث الثاني: مقومات الملكة الفقهية.

بالنظر إلى ماهية الفقه الذي هو المبتغى والثمرة المرجوة من اكتساب الملكة الفقهية وتنميتها، وبالنظر إلى أن معنى الفقه عند أهله من فقهاء وأصوليين هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية يمكننا تحديد مقومات الملكة الفقهية في أركان ثلاثة: العلمية، والمعرفة بالأحكام الشرعية، والمعرفة بالأدلة التفصيلية.

الفرع الأول: العلمية.

ونعني بها الاستناد إلى العلم والابتعاد عن الأوهام، والتخرصات. إنها من أهم الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها من يروم الفقه في الدين وأولاها. ومن يبتغي الملكة الفقهية فعليه أن يتحرى العلمية في أقواله وأفعاله، في أبحاثه واجتهاداته وفتاويه. وإن المتأمل في الوحي المنزل قرآنًا وسنةً، والذي هو أصل الشريعة، لا يحتاج كثير عناء ليدرك بجلاء أن العلمية أساس منهجي عالج به القرآن الكريم تصورات الناس ومعتقداتهم، ومختلف مواقفهم التي كانت في أمسّ الحاجة إلى التقويم، والتصويب.

تقرر آيات كثيرة في كتاب الله عز وجل بكل وضوح وقوة أن الزيغ العقدي والعملي الذي وقع فيه كثير من الأقوام الذين انحرفوا عن الملة السوية، سببه غياب العلمية عن الأساس الفكري الذي بنوا عليه تصوراتهم ومواقفهم. وفي المقابل ساد فيهم الجهل والظن، وفشا فيهم الوهم والتخرص. قال الله تعالى ـ:﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ، إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ، وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[14]، فغياب العلمية من أسباب الضلال. ويقول سبحانه ـ:﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا

بَأْسَنَا. قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[15]، إنهُ انحراف عقدي وتشريعي بسبب الظن، وغياب العلمية. وقد ذم القرآن الكريم قومًا أعملوا هواهم في التحريم والتحليل افتراءً على الله، قال سبحانه ـ:﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾[16].

روى أبو داود من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:(مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ. وَمَنْ أَشَارَ عَلَى أَخِيهِ بِأَمْرٍ يَعْلَمُ أَنَّ الرُّشْدَ فِي غَيْرِهِ فَقَدْ خانه)[17]. وفي الصحيح من حديث عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا)[18].

والمنهج نفسه نجده معتمداً من الشارع في سياق تقرير الأحكام الشرعية التفصيلية، إذ يعتمد فيها على اليقين والظن الراجح، ويطرح ما فيه شك أو وهم. ففي باب الطهارة ترجم البخاري رحمه الله لمسألة الشك في الحدث بقوله: باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، ثم ساق حديثاً بسنده إلى عباد بن تميم، عن عمه، أنه شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة؟ فقال: (لاَ يَنْفَتِلْ – أَوْ لاَ يَنْصَرِفْ – حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا)[19]. وفي باب السهو في الصلاة، روى مسلم من حديث عطاء بن يسار أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلاَتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلاَثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ)[20]. وفي باب الصيد روى البخاري من حديث عدي بن حاتم أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم ـ: (إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي، أَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ، لاَ أَدْرِي أَيُّهُمَا أَخَذَهُ؟ فَقَالَ:لاَ تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ)[21].

وبناء على هذه الأصول الشرعية ونظائرها بحث الأصوليون في مراتب الإدراك والمعرفة، فجعلوا العلم الذي ينتج عنه اليقين أولى مراتب الإدراك وأولها، ثم يأتي بعد ذلك الظن، وبعده الشك ثم الوهم. هذان الأخيران لا اعتبار لهما شرعا، والظن الغالب له اعتبار في غير العقائد، إذ تقرر عند الفقهاء والأصوليين: (أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم)[22] كما قال الشاطبي رحمه الله ـ

والخلاصة أن الشريعة لا مدخل فيها للأوهام والتخرصات. قال الله تعالى ـ:﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[23]. ومن ثم يكون لزاماً على من يريد تحصيل ملكة الفقه أن يتحرى الصواب، ويقارب اليقين ما أمكنه، ويبحث عن القطع الذي يزيل الارتياب والاضطراب، فإذا أعوزته الأدلة عن ذلك فعليه الاجتهاد بما لا ينزل عن مرتبة الظن الغالب. قال الشاطبي رحمه الله ـ: (قد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية)[24].

الفرع الثاني: معرفة الأحكام الشرعية.

وهي صلب الفقه وعموده. والثمرة المرجوة أصلاً من اكتساب الملكة الفقهية هي قدرة صاحبها على تقرير حكم الشرع فيما يعرض له ويعرض عليه من قضايا ومسائل. وقد فصل علماؤنا الأولون رحمهم الله القول في الحكم الشرعي فقسموه إلى قسمين كبيرين. حكم تكليفي[25] وحكم وضعي[26]. الحكم التكليفي فرعوه حسب استقرائهم للخطاب الشرعي إلى خمسة أنواع: واجب، ومندوب، ومباح، وحرام، ومكروه. والحكم الوضعي الذي جعل أمارة على التكليفي حصروه في الأسباب، والشروط والموانع[27].

فمن رام تحصيل الفقه فلا بد له من معرفة هذه الأحكام على جهة التفصيل. فيعرف الواجب وصيغه في خطاب الشرع، ويميز بين الواجب المخير والواجب المعين، وبين الواجب المؤقت وغير المؤقت، ويفرق كذلك بين الواجب العيني الذي تعلق بذمة كل فرد، وبين الواجب الكفائي المنوط بذمة الجماعة.

وعلى طالب الفقه كذلك أن يميز بين الأوامر المؤكدة التي تحمل على الوجوب، والأوامر المخففة التي تحمل على الندب. ويميز في المندوبات بين السنن الواقعة على جهة الدوام والاستمرار، والسنن التي تُحمل على الاستثناء والاضطرار. فمثلاً جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء في الحضر تشريعاً لأمته بجواز ذلك في حال الحرج[28]، فلا ينبغي أن نتخذها سنةً نعتمدها أصلاً للجمع بين الصلاتين في الحضر من غير عذر مسوغ.

وفي باب الإباحة التي تملأ مجالاً واسعاً في الشرع، لابد من معرفة حقيقة المباح وصيغه، ويعرف ما قد يتعلق بالمباح من سوابق أو لواحق قد تصيره غير مباح. فقد يصير واجباً إذا كان المفروض لا يتأدى إلا به، وقد يرقى إلى مرتبة المستحب والمندوب إذا قصد به القربة والاستعانة به على الطاعة[29].

وجدير بمريد التفقه في الشريعة كذلك أن يعرف دائرة المعفو عنه التي أقرّها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ)[30]. ولذلك يكون من الافتراء على الله تعالى أن نعمد إلى شيء معفو عنه شرعاً فنمنعه ونحرمه. قال أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله: (من أفعال المكلفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمه، ويلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه، فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة، وأنها ليست من الأحكام الخمسة)[31].

وفي باب النهي لا بد من معرفة المحرمات وأصولها وعللها، وقد تنوعت صيغ الخطاب الشرعي وأساليبه في التعبير عنها، وهي ليست على مرتبة واحدة، فهنالك محرمات مغلظة يترتب عن اقترافها عقوبة دنيوية، ووعيد أخروي، وهي المعروفة بالكبائر، وهناك صغائر الذنوب. فعلى طالب العلم بالشريعة أن يفقه هذا ويدرك مراتب المنهيات.

وكذلك عليه معرفة النهي المخفف المصطلح عليه بالمكروه[32]، ويعرف صيغه، ويتفطن إلى أن لفظ (الكراهة) في لغة العرب والنزول قد يراد به ما هو محرم كما في قول الله تعالى ـ:﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئَةً عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[33]، فالآية جاءت عقب الحديث عن بعض المحرمات كقتل النفس، والزنا، وأكل مال اليتيم. ولذلك استعمل اللفظ مقيداً عند بعض الفقهاء فقالوا: مكروه كراهة تحريم أو مكروه كراهة تنزيه[34].

ومما يتعلق بالحكم الوضعي أيضاً مفهوما الصحة والبطلان، وهما مفهومان متداولان عند الفقهاء، سواء أتعلق الأمر بالعبادات أم بالمعاملات. فللحكم على عبادة معينة بالصحة يتعين على

الفقيه أن يتحقق هل استوفت الشروط والأركان والأوصاف التي جعلها الشرع لها، وهل سلمت من النواقض والمبطلات. وكذلك في المعاملات الجارية بين الناس، كعقود المعاوضات والتبرعات، ينظر في كل عقد هل اكتملت أركانه، واستجمع شروط القبول والصحة التي يترتب عليها آثاره كنقل الملكية في البيع، وحيازة المعقود عليه، والتصرف فيه بأنواع التصرفات المشروعة.

ومن المفاهيم أيضاً الملحقة بالحكم الوضعي، مفهوما العزيمة والرخصة. قال ابن جزي رحمه الله ـ: (وأما الرخصة فهي إباحة فعل المحرم، أو ترك الواجب لسبب اقتضى ذلك، وقد تنتهي للوجوب كأكل المضطر الميتة، وقد لا تنتهي كإفطار المسافر. والعزيمة هي ما لزم العباد من فعل أو ترك)[35]. فعلى طالب العلم بالفقه أن يعرف مواطن الرخص في الشريعة، ويعلم الضوابط التي تسوّغ الأخذ بها، ويدرك واقع الناس وأحوالهم، ويجتهد ليتأهل أن يفتي الناس بما يصلحهم، ويصلح لهم. فكم من شخص يحمله الهوى أو الجهل بالشرع على الأخذ بالرخصة تكاسلاً وتصيداً، وآخرون يتمسكون بالعزيمة في غير موضعها تنطعاً وتشدداً. وإنما الفقيه من يبين للناس ميزان الشريعة ويدعوهم إلى عدله ونهجه.

الفرع الثالث: المعرفة بالأدلة التفصيلية.

والمقصود بها الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي تعدّ أصولاً لاستنباط الأحكام الشرعية واستدرارها. وقد حصروها فيما يعرف عندهم بآيات الأحكام وأحاديث الأحكام، وكتبوا فيها كتباً ومصنفات كالجامع في أحكام القرآن لابن العربي، وبلوغ المرام في أحاديث الأحكام لابن حجر العسقلاني.

ولئن حصر بعض أهل الأصول مقدار الآيات التي يحتاجها المجتهد والمفتي في نحو خمسمائة [36] كما قال الغزالي رحمه الله، فالأجدر بطالب علم الشريعة أن يحفظ القرآن كله، إذ لا تنقضي عجائبه، وآياته حبلى بالحكم والأحكام لمن أقبل عليها تفهماً وتدبراً واستنباطاً واستدراراً واستثماراً. جاء في (جامع بيان العلم) ما نصه: (وقال عبد الملك بن حبيب، سمعت ابن الماجشون يقول: كانوا يقولون: (لا يكون إماماً في الفقه من لم يكن إماماً في القرآن والآثار، ولا يكون إماماً في الآثار من لم يكن إماماً في الفقه)[37].

وينبغي له كذلك أن يعرف من السنة النبوية أحاديث الأحكام التي تعدّ أصلاً وحجةً في بابها مع فقهها، فكم من آراء غريبة، وأقوال شاذة، نجدها في كتب الفقه، وكم من فتاوى أخطأ أصحابها، والسبب في كل ذلك عدم استهدائها بالسنة والآثار الصحيحة الراجحة. مما يروى عن سفيان الثوري وابن عيينة رحمهما الله قولهما: (لو كان أحدنا قاضياً لضربنا بالجريد فقيهاً لا يتعلم الحديث، ومحدثاً لا يتعلم الفقه)[38]. ويروى عن الإمام أحمد رحمه الله قوله:

دين النبيِّ محمد آثارُ ... نعم المطيّة للفتى الأخبارُ
لا تخدعَنَّ عن الحديث وأهله ... فالرأي ليل والحديث نهارُ
ولربما جهل الفتى طُرق الهدى ... والشمس طالعة لها أنوار[39]

وخير لمن أراد تحصيل ملكة الفقه وأقوم أن يعمد إلى الأدلة التفصيلية الواردة في كل باب من أبواب الفقه، وفي كل مسألة منه على حدة، فيعمل على ضبطها وفهمها، وتصنيفها حسب موضوعها، وتقرير الأحكام والفوائد الفقهية الواردة فيها، ليرجع إليها عند حاجته إلى استثمارها. ولنعقد مثالاً على ذلك: في باب محظورات الإحرام، نبحث عن أهم الأدلة التفصيلية الواردة فيه فنجد ما يلي:

ـ قال الله تعالى ـ: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ**﴾[40]. الآية تقرر أن الصيد ممنوع على المحرم، ومن اصطاد متعمداً فعليه هدي من الإبل أو البقر أو الغنم يحكم به عدلان، وله أن يكفّر بالتصدق على المساكين، أو يكفّر بالصيام، على تفصيل في كل ذلك يرجع فيه إلى كتب الفقه المعتمدة[41].

ـ وقال الله عز وجل:﴿**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا**﴾[42].هذه الآية تخصص عموم الصيد الوارد في الآية المذكورة قبل، فلا يمنع على المحرم إلا ما كان في البر.

ـ وروى البخاري من حديث عبد الله بن أبي قتادة أن بعض الصحابة قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ـ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا أَحْرَمْنَا، وَقَدْ كَانَ أَبُو قَتَادَةَ لَمْ يُحْرِمْ، فَرَأَيْنَا حُمُرَ وَحْشٍ فَحَمَلَ عَلَيْهَا أَبُو قَتَادَةَ فَعَقَرَ مِنْهَا أَتَانًا، فَنَزَلْنَا فَأَكَلْنَا مِنْ لَحْمِهَا ثُمَّ قُلْنَا: أَنَأْكُلُ لَحْمَ صَيْدٍ وَنَحْنُ مُحْرِمُونَ؟ فَحَمَلْنَا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا.قَالَ:(أَمِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَاأَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا؟) قَالُوا: لاَ، قَالَ: (فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا)[43]. يستفاد من فقه الحديث: (جواز أكل المحرم من لحم الصيد الذي اصطاده الحلال إذا لم يدل عليه، ولم يشر إليه، ولم يعن صائده)[44].

ـ وروى مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ: (خَمْسٌ فَوَاسِقُ، يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ: الْعَقْرَبُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْحُدَيَّا، وَالْغُرَابُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ)[45]. يستفاد منه جواز قتل المحرم الحيوانات المؤذية، والفقهاء على أن الخمس المذكورة ليست للحصر، وإنما للتنبيه بها على ما في معناها[46].

ـ وقال الله تعالى ـ:﴿**وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[47]. يستفاد من فقه الآية أن حلق الرأس من محظورات الإحرام، ومن فعل ذلك لعذر فعليه فدية فصلتها السنة، وهي صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، أو يهدي شاة[48].

ـ وروى مسلم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ـ: (أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ)[49]. يستفاد منه جواز الحجامة للمحرم. وبعض الفقهاء قصرها على حال الضرورة[50].

ـ وروى مالك من حديث عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لَا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ، وَلَا يُنْكَحُ، وَلَا يَخْطُبُ) [51]. جمهور الفقهاء على أن المحرم ليس له أن يتزوج أو يخطب، وخالفهم أبو حنيفة فقال بالجواز[52].

ـ وفي لباس المحرم جاء حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ: ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ: (لَا تَلْبَسُوا الْقُمُصَ(جمع قميص)، وَلَا الْعَمَائِمَ، وَلَا السَّرَاوِيلَاتِ، وَلَا الْبَرَانِسَ،

وَلَا الْخِفَافَ، إِلَّا أَحَدٌ لَا يَجِدُ النَّعْلَيْنِ، فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ، وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ، وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَلَا الْوَرْسُ)[53]. يستفاد من الحديث عدم جواز تغطية الرأس للمحرم، وليس له كذلك أن يلبس ثياباً على قدر البدن كالقميص، أو قدر عضو منه كالخف، كما عليه أن يجتنب الطيب[54].

لا جرم أن جمع الأدلة التفصيلية الواردة في الموضوع الواحد على هذا المنوال يمكّن من معرفة الأحكام الفقهية المتعلقة به بمداركها وأصولها الشرعية. والبحث في معاني النصوص والآثار يمكّن بالإضافة إلى فوائده اللغوية من الاطلاع على مذاهب الفقهاء في ذات الموضوع وأقوالهم وحججهم.وفي كل ذلك تنمية للمدارك المعرفية التي تفتل في حبل تحصيل ملكة الفقه والرسوخ في علمه وفهمه. بالإضافة إلى أنها تشكل مادةً علميةً تطبيقيةً للتمرن بمناهج التأصيل والتعليل والتحليل، والتمرس بطرائق الاستدلال، وتمحيص الآراء والمذاهب والأقوال. واكتساب أساليب الحجاج والمناظرة، والتدرب على المحاورة والمحاضرة.

المبحث الثالث: مناهج اكتساب الملكة الفقهية.

تجدر الإشارة قبل التفصيل في عناصر هذا المبحث أن المناهج المتعلقة بالدراسات الشرعية عموماً نشأت وتطورت مع نشأة علومها التي تولدت من رحم الأصلين الشريفين، القرآن والسنة، ومن ثم فهي مناهج تتميز بالاستقلالية والذاتية والأصالة. ومن أراد التوسع في بسط هذه الفكرة المهمة فليرجع إلى الكتاب القيم للدكتور علي سامي النشار الموسوم ب: (مناهج البحث عند مفكري الإسلام).

الفرع الأول: التوثيق

إن التبين والتثبت في نقل الأقوال ورواية الأخبار من أهم السمات التي ينبغي أن تصطبغ بها الشخصية العلمية لطالب العلم والفقه في الدين، وهي صفة محمودة مطلوبة شرعاً في حق كل مكلف، وفي حق أهل العلم والفقه آكد. قال الله تعالى : ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾[55]، وفي قراءة أخرى: ﴿فَتَثَبَّتُوا﴾[56]، وقال سبحانه ـ: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ. إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[57]، وروى مسلم من حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ)[58].

ومن ثم كان لزاماً على طالب الفقه إذا استشهد بالنصوص القرآنية أو الحديثية أن يحرص على سلامة ألفاظها، وصحة عزوها لسورتها بالنسبة للقرآن، أو لمصدرها من كتب السنة بالنسبة للحديث، ويحرص كذلك على أن لا يحملها ما لا تحتمله من المعاني، لأن نصوص الشريعة عربية، ولا سبيل لفهمها إلا وفق ما يقتضيه لسان العرب في معهود خطابها ودلالة ألفاظها.

وبالنسبة للنصوص الحديثية التي تساق للاستدلال على الآراء الفقهية، ينبغي الانتباه إلى درجتها من حيث الصحة أو الضعف، فلا نستشهد إلا بالصحيح منها أو الحسن، وإن الناظر في تراثنا الفقهي المدون يجد عدداً من المواقف والمذاهب المقررة في بعض مسائل الفقه اعتمد أصحابها فيها على الضعيف من الأخبار وما لا يصلح للاحتجاج، وهذه أمثلة على ذلك:

المثال الأول: استدل القاضي عبد الوهاب من فقهاء المالكية على عدم وجوب العقيقة بحديثين. أولهما: مرفوع من طريق فاطمة بنت قيس جاء فيه: (لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ)[59]. والحديث ضعيف عند أهل الصنعة وَلا ينهض للاحتجاج[60]. والثاني رواه مالك عن زيد بن أسلم، عن رجل من بني ضمرة، عن أبيه أنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العقيقة؟ فقال: (لَا أُحِبُّ الْعُقُوقَ)، وَكَأَنَّهُ إِنَّمَا كَرِهَ الاسْمَ، وَقَالَ: (مَنْ وُلِدَ لَهُ وَلَدٌ فَأَحَبَّ أَنْ يَنْسُكَ عَنْ وَلَدِه فَلْيَفْعَلْ)[61]. والحديث رواه أيضا الإمام أحمد بسند حسنه الألباني[62].

المثال الثاني: ذكر السرخسي من فقهاء الحنفية، في سياق حديثه عن شروط من تجب عليه الجمعة، حديثاً مرفوعاً جاء فيه: (مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَعَلَيْهِ الْجُمُعَةُ إِلَّا مُسَافِرٌ وَمَمْلُوكٌ)[63]، وهو حديث سنده ضعيف عند أهل الحديث[64].

المثال الثالث: في سياق تعداده لسنن الوضوء، قال الإمام الغزالي من فقهاء الشافعية: (الثانية التسمية. وهي مستحبة فى ابتداء الوضوء لقوله عليه الصلاة والسلام ـ: (لا وضوءَ لمن لَم يُسمّ الله). ومعناه لا وضوء كاملاً)[65]. والحديث المذكور لا ينهض حجةً عند أهل الحديث[66].

والحرص نفسه في التوثيق والعزو ينسحب على كل مادة علمية يعرضها طالب الفقه، فيتأكد من صحة نسبة الأقوال إلى أصحابها، ويتعامل مع الأخبار والمرويات بعقل ناقد ونظر متيقظ. وهذا يتطلب المعرفة بالمصادر والمراجع المعتمدة في كل علم يُبحث فيه. فلا بد لمريد تحصيل الملكة الفقهية من معرفة الكتب الأمهات في كل مذهب، ويسعى جهده للاطلاع على المؤلفات والفتاوي والأبحاث المستجدة. وفيما يتعلق بالنصوص الحديثية يتحقق منها في المدونات الحديثية، وينظر في درجتها من حيث الصحة أو الضعف من كتب التخريج: (نصب الراية) للزيلعي، والتلخيص الحبير لابن حجر. وفي الجملة يتحقق من كل مسألة أو جزئية علمية من مظانها ومصادرها.

الفرع الثاني: المحاورة.

المحاورة والمذاكرة في العلم من أفيد الطرق الموصلة إلى تحصيله وتحصينه، فكم من فوائد تجتنى من خلالها، وكم من مشكلات تجلّى بسببها، وهي وسيلة لترسيخ المحفوظ من المعلومات واستذكارها، وطريقة لاختبار المدارك وتقويمها. وقد شاع في أندية أهل العلم قولهم: (حفظ سطرين خير من حمل وقرين، ومذاكرة اثنين خير من هذين)[67].

وهي سنة رغب فيها النبي صلى الله عليه وسلم حين حثنا على مدارسة القرآن، وانتهجها الصحابة رضي الله عنهم في التعلم والتفقه. ومن أمثلة ذلك ما رواه الترمذي من طريق سليمان بن يسار، أن أبا هريرة، وابن عباس، وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها، فقال ابن عباس: تعتد آخر الأجلين، وقال أبو سلمة: بل تحل حين تضع، وقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، يعني أبا سلمة، فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: (قَدْ وَضَعَتْ سُبَيْعَةُ الأَسْلَمِيَّةُ بَعْدَ وَفَاةِ زَوْجِهَا بِيَسِير، فَاسْتَفْتَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَتَزَوَّجَ)[68].

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ما رواه الخطيب البغدادي عن أبي بكر بن أبي موسى أن أباه أتى عمر بعد العشاء الآخرة فقال: (ما جاء بك يا أبا موسى الساعة؟ (قال: نتذاكر الفقه، قال: فجلسنا ليلاً طويلاً نتذاكر، قال أبو موسى: الصلاة، فقال عمر: (إنا في صلاة)، قال: فتذاكرا حتى كان قريباً من الفجر[70].

الفرع الثالث: المحاضرة.

المحاضرات وإلقاء الدروس والمشاركة في اللقاءات والندوات العلمية من الآليات والطرق التي لا غنى عنها لطالب فقه الشريعة، إذ تتيح له الإفادة من محصوله المعرفي وتنميته واختباره، ولا خير في علم لا تنتفع به الأمة، ومن الأمثال المتداولة عند العلماء قولهم: (خير العلم ما حوضر به)[71]، وإذا كانت النفقة تنقص المال، فإن العلم يزكو بالإنفاق، وإنما يكون ذلك ببذله وتعميم فوائده ونشره.

وقد ترجم الإمام البخاري لهذا المعنى بقوله: (باب فضل من علم وعلّم) ثم ساق حديثا بسنده إلىأبي موسى، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لاَ تُمْسِكُ مَاءً وَلاَ تُنْبِتُ كَلأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقُهَ فِي دِينِ اللَّهِ، وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ)[71].

كان عقد المجالس واللقاءات العلمية للمحاضرة وإلقاء الدروس، سواء أكانت في المساجد أم في المدارس المنشأة لذلك، من المناهج التربوية الثابتة عند علمائنا وفقهائنا الأقدمين، يلزمون بها أنفسهم وطلابهم. وهذه كتب التراجم والطبقات فيها عشرات الأمثلة على ذلك. قال أبو إسحاق الشيرازي في ترجمته لشيخه أبي الطيب الطبري: (ولازمت مجلسه بضع عشرة سنة، ودرّست أصحابه في مسجده سنين بإذنه، ورتبني في حلقته، وسألني أن أجلس في مسجد للتدريس ففعلت ذلك في سنة ثلاثين وأربعمائة، أحسن الله تعالى عني جزاءه ورضي عنه)[72].

الفرع الرابع: المقارنة

اعتماد منهج المقارنة بين المذاهب المعتبرة في الدراسة الفقهية من أنجع الطرق والمناهج لاكتساب الملكة الفقهية وتنميتها. وفي تعريف هذا المنهج قال الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله ـ: (الدراسات المقارنة هي البحوث التي تسعى إلى إبراز مواطن الوفاق أو الخلاف بين قضيتين أو قضايا في موضوع واحد، مع تفسير ذلك وتعليله)[73]. وقد نشأ هذا المنهج ونما بنشأة المدارس الفقهية وتطورها التي عرفتها الأمة مع الأئمة المجتهدين كمالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وغيرهم رحمهم الله ـ وبنضجه وتطوره وظهور المصنفات فيه اشتهر بعلم الخلاف أو الخلافيات. قال في شأنه ابن خلدون رحمه الله: (وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مأخذ الأئمة وأدلتهم ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه)[74].

فهو إذن مران وتمرس بطرق الاستدلال والتأصيل وإقامة الحجة والبرهان، وفي كل هذا تقوية وترقية للحس الفقهي، وتجويد للفكر، وتعميق للنظر، وتقليب للرأي من أوجه شتى، وهي أمور إن تمرّس بها طالب علم الشريعة أكسبته قوام الاجتهاد،و قرّبته من الصواب، وفتحت له للفهم أبواباً.ولنعقد مثالاً للمنهج المقارن في الدراسة الفقهية.

من المسائل الخلافية التي يعرض لها الفقهاء في باب البيوع مسألة بيع الكلاب. سيجد طالب علم الشريعة أن فيها أقوالاً ثلاثة مشهورة. القول الأول: يجيز بيعها مطلقاً وهو للحنفية. والقول الثاني: يحرّم بيعها وهو للشافعية. والثالث: للمالكية الذين يفرقون بين الكلاب التي أرخص الشرع في اتخاذها، أعني كلاب الصيد والماشية، فهذه يجوز بيعها، والأخرى التي لا يجوز اتخاذها، فلا يجوز بيعها[75].

بعد هذا ينتقل لمعرفة الأصل الذي بنى عليه كل مذهب رأيه فيجد أن عمدة الشافعية في تحريمهم بيع الكلب أمران: أولهما الحديث الذي رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ: (نَهى عَن ثَمَنِ الكلبِ)[76]، ومن المقرر عند جمهور علماء أصول الفقه أن النهي في نصوص الشرع يحمل على التحريم ما لم تكن قرينة صارفة له إلى غيره[77]. وثانيهما أن الكلب عندهم (نجس الذات، نجس السؤر)[78]، ولا يصح بيع الأشياء النجسة.

وعندما ينظر في الأصل الذي بنى عليه الحنفية مذهبهم يجد أن الكلب لمّا جاز الانتفاع به في الصيد مثلاً، جاز بيعه. ثم إنه طاهر العين عندهم، وليس بنجس، ومن ثم يجوز بيعه[79]. وأما عند المالكية فيجد أنه ورد التنصيص على استثناء كلب الصيد، والماشية من عموم النهي، فقد روي في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مَن اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ أَوْ مَاشِيَةٍ، نَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ)[80].

هكذا ينمّي طالب علم الشريعة ملكته متمرساً بالمنهج المقارن في دراسته لمسائل الفقه، فتتسع مداركه، ويتعرف إلى مختلف الأصول المثمرة للفقه، سواء أكان المتفق عليها أم المختلف فيها، ويتدرب على إعمالها فيما يستجد من قضايا. كما يتعرف على أدلة الأحكام المعتمدة في بابها فيستحضرها عند الحاجة إليها.

ومن المصنفات النافعة في الدراسة الفقهية المقارنة: المحلى بالآثار لابن حزم، والتمهيد لابن عبد البر، وبدائع الصنائع للكاساني، والمغني لابن قدامة، وبداية المجتهد لابن رشد، والمجموع لأبي زكريا النووي. جاء في سير أعلام النبلاء للذهبي: (قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام – وكان أحد المجتهدين –:ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى لابن حزم، وكتاب المغني للشيخ موفق الدين. قلت: لقد صدق الشيخ عز الدين. وثالثهما السنن الكبير للبيهقي. ورابعها التمهيد لابن عبد البر. فمن حصل هذه الدواوين، وكان من أذكياء المفتين، وأدمن المطالعة فيها فهو العالم حقاً)[81].

خاتمة البحث:

وهي خلاصات أصوغها على شكل عرائض:

1. الملكة الفقهية هي مجموع من المقومات المعرفية والمنهجية التي على طالب علم الشريعة أن يكتسبها لتحصيل علم الفقه.

2. ملاك الفقه وعموده هو معرفة الأحكام الشرعية التكليفية

والوضعية، وكذا معرفة الأدلة التفصيلية، والإجمالية، وكيفية إعمالها، والاستدلال بها.

3. هنالك فرق بين المعرفة الفقهية والملكة الفقهية، فالأولى يمكن الحصول عليها بالمطالعة، وحضور الدروس والمحاضرات المتعلقة بها، وأما الثانية فلا يمكن إدراكها إلا بالتدرب، والتمرس بمناهج الفقهاء في التأصيل، والتعليل والاستنباط، والتدليل.

4. من الواجب على المعاهد والمؤسسات العلمية المتخصصة في هذا المجال أن لا تقتصر على تدريس الفقه للطلبة والمتعلمين دون التفكير والاهتمام بتحصيل ملكته عندهم، والعمل على تنميتها.

5. من اللازم الجمع والتركيز في مناهج تدريس الفقه بين المحاورة، والمحاضرة، والمناظرة، والمقارنة. ومن ثم يحسن بخصوص مراجع المادة اختيار المقررات، والمصادر الخادمة لذات الغرض.

توصيات البحث:

من أجل مزيد من العناية بهذا الموضوع لأهميته، أرى أنه من المفيد أن تعقد مؤتمرات وندوات لتعميق النظر وتداول الرأي بين أهل هذا الشأن في أنجع السبل، وأجدر المناهج الكفيلة بإكساب طلاب علم الشريعة ملكة الفقه وصنعته.

الهوامش:

1. ينظر: الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية، ط الخامسة 1420هـ، ص 298.
2. المرجع السابق، ص 242.
3. شبير، محمد عثمان، تكوين الملكة الفقهية، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى 1420هـ، ص 58.
4. الإمام البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى 1422 هـ، ج1 ص 25.
5. الترمذي أبو عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، ط2، 1395هـ، ج5، ص 664. وهذا الحديث ذكره الألباني في سلسة الأحاديث الصحيحة ج3 ص223 وصححه.
6. سورة البقرة، الآية 269.
7. سورة الكهف، الآية 65.
8. سورة البقرة، الآية 282.
9. سورة الأنفال، الآية 29.
10. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ، ج5، ص24.
11. الآية 114 من سورة طه.
12. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج3، ص272. وقال محققه: (إسناده صحيح). وكذا صححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ج6 ص173.
13. الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 139.
14. سورة الأنعام، الآية 116.
15. سورة الأنعام، الآية 148.
16. سورة الأنعام، الآية 119.
17. السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ، ج5، ص499. وقال المحقق: (حديث حسن). وكذا حسنه الألباني في مشكاة المصابيح ج1 ص81.
18. البخاري، صحيح البخاري، ج1، ص31.
19. البخاري، صحيح البخاري، ج1، ص39.
20. مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص400.
21. البخاري، صحيح البخاري، ج1، ص46.
22. الشاطبي، الموافقات، ج3، ص75.
23. سورة الإسراء، الآية 36.
24. الشاطبي، الموافقات، ج1، ص519.
25. الحكم التكليفي هو الحكم المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الوجوب، أو الحرمة، أو الندب، أو الكراهة، أو الإباحة. ينظر: الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة، دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ، ج1، ص169.
26. الحكم الوضعي هو الحكم المتعلق بجعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا. ينظر: المرجع السابق، ج1، ص170.
27. السبب هو الوصف الذي يترتب على وجوده الحكم، وعلى عدمه عدم الحكم، كزوال الشمس لوجوب الظهر. والشرط هو الوصف الذي يترتب على عدمه عدم الحكم، ولا يترتب على وجوده وجود الحكم ولا عدمه، كالطهارة للصلاة. وأما المانع فهو الوصف الذي يترتب على وجوده عدم الحكم كالحيض، فإنه يمنع الصلاة. ينظر: المرجع السابق، ج1، ص170.
28. روى مسلم من حديث ابن عباس قال: (جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة، في غير خوف ولا مطر). في حديث وكيع: قال: قلت لابن عباس: لم فعل ذلك؟ قال: (كي لا يحرج أمته). صحيح مسلم 1/490.
29. روى البخاري أن أبا موسى الأشعري سأل معاذ رضي الله عنهما فقال له: فكيف تقرأ أنت يا معاذ؟ قال: أنام أول الليل، فأقوم وقد قضيت جزئي من النوم، فأقرأ ما كتب الله لي، فأحتسب نومتي كما أحتسب قومتي صحيح البخاري 5/161
30. القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، دار الرسالة، الطبعة الأولى، 1430هـ، ج4، ص459. والحديث حسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير 1/609.
31. الشاطبي، الموافقات، ج1، ص259.
32. وهو ما طلب الشرع تركه طلبا غير جازم. ينظر: الغرناطي ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424هـ، ص 169.
33. الآية 32 من سورة الإسراء.
34. المكروه كراهة تحريم هو ما ثبت تحريمه بدليل قطعي، والمكروه كراهة تنزيه هو ما ثبت تحريمه بدليل غير قطعي. ينظر: البركتي محمد، التعريفات الفقهية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424هـ، ص 215.
35. الغرناطي ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 172.

36. قال الغزالي: (لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية). الغزالي أبو حامد، المستصفى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ. ص342.

37. النمري ابن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الرياض، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1414هـ، ج2، ص817.

38. الكتاني محمد بن جعفر، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تحقيق: شرف حجازي، مصر، دار الكتب السلفية، الطبعة الثانية، ص6.

39. الجوزية ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411هـ، ج2، ص149.

40. الآية 95 من سورة المائدة.

41. ينظر الشوكاني محمد، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر، دار الحديث، الطبعة الأولى، 1413هـ، ج5، ص22.

42. الآية 96 من سورة المائدة.

43. البخاري، صحيح البخاري، ج3، ص13.

44. العيني بدر الدين، عمدة القاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج10، ص174.

45. مسلم، صحيح مسلم، ج2، ص857. والعقور بمعنى المفترس الجارح. ينظر مختار الصحاح ص 214.

46. ينظر السبتي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، مصر، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1419، ج4، ص204.

47. الآية 196 من سورة البقرة.

48. ينظر القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، القاهرة، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1384هـ، ج2، ص383.

49. مسلم، صحيح مسلم، ج2، ص862.

50. النيسابوري ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: أحمد الأنصاري، مكة، مكتبة مكة الثقافية، الطبعة الأولى، 1425هـ، ج3، ص257.

51. الأصبحي مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1406هـ، ص 348. والحديث أخرجه مسلم أيضا في صحيحه ج2 ص1030.

52. ينظر النووي أبو زكريا، الإيضاح في مناسك الحج والعمرة، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية، 1414هـ، ج1، ص168.

53. مسلم، صحيح مسلم، ج2، ص834. والبرنس هو كل ثوب رأسه منه. والورس: نبات أصفر طيب يصبغ به. ينظر: شرح الزرقاني على الموطأ ج2، ص340 و ص342.

54. الزرقاني محمد، شرح الزرقاني على الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 1424ه، ج2، ص341.

55. سورة النساء، الآية 94.

56. قرأ بها حمزة والكسائي. ينظر الداني أبو عمرو، التيسير في القراءات السبع، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1404هـ، ص97.

57. سورة النحل، الآية 116.

58. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج1، ص10.

59. القزويني بن ماجه، سنن ابن ماجة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ، ج9، ص3.

60. ينظر العسقلاني بن حجر، التلخيص الحبير، تحقيق: حسن بن عباس، مصر، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج2، ص256.

61. الأصبحي مالك بن أنس، الموطأ، ص500.

62. الألباني ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1415هـ، ج4، ص213.

63. السرخسي محمد، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1414هـ، ج2، ص22.

64. العسقلاني ابن حجر، التلخيص الحبير، تحقيق: حسن بن عباس، مصر، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج2، ص131.

65. الغزالي أبو حامد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 1417هـ، ج1، ص280.

66. العسقلاني ابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: هاشم اليماني، بيروت، دار المعرفة، ج1، ص14.

67. اليوسي الحسن، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، الدار البيضاء، دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1401هـ، ج2، ص205.

68. الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية، 1395هـ، ج3، ص491. والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل 7/192.

69. البغدادي الخطيب، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل الغرازي، السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة، 1421هـ، ج2، ص267.

70. السيوطي جلال الدين، المحاضرات والمحاورات، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1424هـ،ص 51.

71. البخاري، صحيح البخاري، ج1، ص27.

72. الشيرازي أبو إسحاق، طبقات الفقهاء،تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، الطبعة الأولى، 1970م،ص 128.

73. الأنصاري فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة، 1417هـ، ص90.

74. ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله الدرويش، دمشق، دار يعرب، الطبعة الأولى، 1425هـ، ج2، ص203.

75. ينظر:ابن رشد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، 1425هـ، ج3، ص146، و العمراني يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم النوري، جدة، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1421هـ، ج5، ص50، والمبسوط للسرخسي، ج11، ص234.

76. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، 3/1198.

77. ينظر: الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة، دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ، ج3، ص366.

78. البيان في مذهب الإمام الشافعي، ج1، ص425.

79. ينظر الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ، ج5، ص143.

80. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج3، ص1201. والمقصود بالقيراط مقدار من الأجر، ينظر: مختار الصحاح ص 251.

81. الذهبي أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405ه، ج18، ص193.

مصادرالبحث

1. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله الدرويش، دمشق، دار يعرب، الطبعة الأولى، 1425هـ.
2. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، 1425هـ.
3. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية، 1395هـ.
4. الذهبي،أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة3، 1405هـ.
5. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1424هـ.
6. الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة، دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ.
7. السبتي، أبو الفضل عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، مصر، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1419هـ.
8. السجستاني، أبو داود سليمان، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ.
9. السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1414هـ.
10. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، المحاضرات والمحاورات، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1424هـ.
11. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ.
12. شبير محمد عثمان، تكوين الملكة الفقهية، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1420هـ.
13. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر، دار الحديث، الطبعة الأولى، 1413هـ.
14. الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1416هـ.
15. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، الطبعة الأولى، 1970م.
16. الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1406هـ.
17. الألباني،محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1415هـ.
18. الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1417هـ.
19. البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424هـ، ص 215.
20. البغدادي، أبو بكر الخطيب، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل الغرازي، السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، 1421هـ.
21. الجوزية،محمدبن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411ه.
22. العسقلاني، أحمدبن حجر، التلخيص الحبير، تحقيق: حسن بن عباس، مصر، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1416هـ.
23. العسقلاني، أحمد بن حجر،الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: هاشم اليماني، بيروت، دار المعرفة.
24. العمراني، يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم النوري، جدة، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1421هـ.
25. العيني، بدر الدينأبو محمد، عمدة القاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
26. الغرناطي،محمد بن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424هـ.
27. الغزالي، أبو حامد محمد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 1417هـ.
28. القاضي عبد الله بن فهد، الملكة الفقهية حقيقتها وشروط اكتسابها وثمراتها، الرياض، دار العبيكان، الطبعة الأولى، 1437هـ.
29. القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، القاهرة، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1384هـ.
30. القزويني، محمد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، دار الرسالة، الطبعة الأولى، 1430هـ.
31. الكتاني، محمد بن جعفر، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تحقيق: شرف حجازي، مصر، دار الكتب السلفية.
32. النمري،يوسف بن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الرياض، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1414هـ.
33. النووي،أبو زكريا يحيى بن شرف، الإيضاح في مناسك الحج والعمرة، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية، 1414هـ.
34. النيسابوري،محمد بن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: أحمد الأنصاري، مكة، مكتبة مكة الثقافية، الطبعة الأولى، 1425هـ.
35. اليوسي، أبو علي الحسن، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، الدار البيضاء، دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1401هـ.
36. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1404هـ.

التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق: دراسة موضوعيّة*

د. حازم حسني زيود **

*تاريخ الاستلام: 2017/9/17م، تاريخ القبول: 2017/11/1م.
** أستاذ مساعد/ جامعة فلسطين التقنية خضوري/فلسطين.

ملخّص:

تسلّط هذه الدراسة الموسومة بـ (التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق: دراسة موضوعيّة) الضّوء على التّشريعات القرآنيّة الاحترازية للمحافظة على الأسرة من الطّلاق، وانفصال الزوجين عن بعضهما البعض، وتُظهر طريقة القرآن الكريم المتكاملة في وضع حدٍّ للمشكلات الأسريّة من خلال أربعة محاور: المحور الأول: التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق قبل الإقدام على الزّواج، المحور الثاني: التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق بعد الدّخول، وقبل بروز المشكلات، المحور الثالث: التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق بعد بروز المشكلات، المحور الرابع: التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة عند وقوع الطّلاق وقبل بينونته، مستخدمًا في ذلك المنهج العلمي الاستقرائي الاستنباطي ضمن منهج التفسير الموضوعي.

الكلمات المفتاحية: التّشريعات الاحترازيّة، الطّلاق، الأسرة، التّفسير الموضوعي.

«The Qur›anic Precautionary Legislations to Protect the Family from Divorce: A Thematic Study»

Abstract

This study, entitled (The Qur'anic Precautionary Legislation to Protect the Family from Divorce: A Thematic Study), throws light on the precautionary legislation to protect the family from divorce and the separation of parents. It also shows the unique, integral procedure of the Holy Qur'an in limiting family problems before they even take place through fours approaches. The first approach is Qur'anic legislation to protect the family from divorce before marriage. The second is after consummation before the problems arise. The third is after the problems arise, and the fourth is at the time of the divorce when the dissolution of marriage contract happens. The researcher used the scientific method of inductive within the thematic interpretation. It turned out that legislations came organized in the Qur'an according to the chapters and verses of Qur'an.

***Keywords**: The precautionary legislation, the family, divorce, thematic interpretation.*

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله معلم الناس الخير وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد؛

فإنّ القرآن الكريم نزل على قلب النّبي محمّد صلى الله عليه وسلم، وجاء بأحكام تنظم حياة البشر على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، والسياسي، والأخلاقي، والتربوي وغيرها من المستويات، فكان التنظيم لإباحة الزواج وجعله الطّريق المشروع لقضاء الشّهوة، ولتتحصل السّكينة والمودّة والرّحمة والتآلف، ثمّ إعمار الأرض وإيجاد نسل صالح مصلح يسير في الأرض وفق منهج المستخلف جلّ وعلا.

من أجل ذلك كلّه وغيره فقد عدّت الشريعة الغرّاء الزواج عقدًا أبديًا لا انفكاك له إلا في حال تعذر الحياة الزّوجيّة، فشّرعت الطّلاق واضعة له ضوابط وراسمة له خطوات لا بدّ من السّير وفقها قبل أن يصبح باتًا، فجاء هذا البحث الموسوم بـ (التّشريعات القرآنيّة الاحترازية للمحافظة على الأسرة من الطلاق: دراسة موضوعية)، مبينًا تلك الخطوات والضّوابط والتّشريعات، مستخدمًا في ذلك المنهج الاستقرائي التحليلي الاستنباطي ضمن منظومة التفسير الموضعي، وذلك لسهولة الوقوف على دلالات الآيات والمعاني المستفادة منها بما يخدم الموضوع المطروح.

مشكلة البحث:

لعل مشكلة البحث نابعة من استقراء الباحث للمشكلات الأسرية وارتفاع نسبة الطلاق في المجتمع الفلسطيني، فقد أظهرت إحصائية السلطة القضائية/ديوان قاضي القضاة في فلسطين أن نسبة الطلاق في الضفة الغربية وقطاع غزة لعام 2015م بلغت 17.10 %.

أهداف البحث:

يؤمل أن يحقق البحث الأهداف الآتية:

1. بيان التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق قبل الإقدام على الزّواج، وقبل الدخول.
2. بيان التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق بعد الدّخول، وقبل بروز المشكلات.
3. بيان التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق بعد بروز المشكلات.
4. بيان التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة عند وقوع الطّلاق، وقبل بينونته.
5. إبراز عظمة التشريع القرآني ودوره في المحافظة على الأسرة مقارنة بالتشريعات الوضعية.

أهمية البحث:

تجلية خطورة أمر الطّلاق وانفصال الأسرة والحدّ من هذه الظاهرة من خلال التّشريعات الاحترازيّة التي بينها القرآن الكريم.

الدّراسات السابقة:

لقد اطلع الباحث على بعض ما كتب في هذا الموضوع وقد وجد الدراسات الآتية:

1. التدابير الشرعية للحد من وقوع الطلاق في الواقع الأردني – دراسة فقهية مقارنة، فتح الله تفاحة، مجلة جامعة النجاح

للأبحاث (العلوم الإنسانية)، مجلد 24 (5)، 2010.

2. التدابير الشرعية والقضائية للحد من الطلاق وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية في قطاع غزة، سالم عبد الله أبو مخدة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية غزة، 2006م.

3. التدابير الواقية للحد من ظاهرة الطلاق في المملكة العربية السعودية–دراسة فقهية تحليلية، (محمد بن حسين الشوعاني، موقع الألوكة)[1].

ومن خلال النظر في هذه الدراسات وجد الباحث أنّها كلّها تركز على جانب دون آخر، فدراسة تفاحة تركز على الجانب الفقهي دون الحديث عن الأمور الأخرى، كما أنها محصورة لمعالجة المشكلة في المجتمع الأردني فقط، أما دراسة أبو مخدة فإنها تركز على الجانب القضائي ودور المحاكم في معالجة هذه المشكلة حاصرًا الباحث ذلك في قطاع غزة فقط، أما دراسة الشوعاني، فهي تتناول الموضوع من حيث أثر ظاهرة الطّلاق على المرأة والرجل والطّفل والمجتمع حاصرًا الباحث ذلك في المجتمع السعودي فقط، معللًا ذلك بأنّ للأسرة السعودية خصوصيّة ومكانة في نفوس المسلمين في العالم الإسلامي ومن ثمّ تطرق إلى التدابير الواقية بشكل مقتضب مقسمًا ذلك إلى تدابير عامة وتدابير وقائية وتدابير ثقافية.

منهج البحث:

أما هذه الدراسة فقد جاءت لتطرح الموضوع من جانب آخر؛ إذ إنها تبحث في القرآن الكريم من خلال التفسير الموضوعي المستند إلى منهج البحث الاستقرائي التحليلي، فقد تتبع الباحث القضية في ثنايا سور القرآن الكريم وآياته، أضف إلى ذلك أنها لم تخصص مجتمعًا دون آخر إذ إنها جاءت لتعالج المشكلة لدى المجتمعات المسلمة كافّة حتى تنتج أسرة مستقرة تؤدي دورها في الحياة من إعمار الأرض وإصلاحها.

خطّة البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى تمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة على النحو الآتي:

– **التمهيد، ويشتمل:** وقفات مع مفهوم التشريعات الاحترازية من الطلاق في اللغة والاصطلاح، وجاء في أربعة مطالب:

– **المطلب الأول:** مفهوم التشريعات في اللغة والاصطلاح

– **المطلب الثاني:** مفهوم الاحتراز في اللغة والاصطلاح

– **المطلب الثالث:** مفهوم الأسرة في اللغة والاصطلاح

– **المطلب الرابع:** مفهوم الطلاق في اللغة والاصطلاح وأنواعه

– **المبحث الأول:** التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق قبل الإقدام على الزّواج.

– **المبحث الثاني:** التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق بعد الدّخول وقبل بروز المشكلات

– **المبحث الثالث:** التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق بعد بروز المشكلات

– **المبحث الرابع:** التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرّة في مرحلة الطّلاق الرّجعي وقبل بينونته.

– **الخاتمة:** وفيها أبرز النتائج وأهم التوصيات.

التمهيد

وقفات مع مفهوم التشريعات الاحترازية من الطلاق في اللغة والاصطلاح

المطلب الأول: مفهوم التشريعات في اللّغة والاصطلاح

الفرع الأول: مفهوم التشريعات في اللّغة:

شَرَعَ: الشين والراء والعين أصل واحد، ومن معانيها:

1. الشيء يفتح في امتداد يكون فيه [ابن فارس،1399هـ) (ج3/ ص:262)]. [2].

2. السنة والطريقة، والظاهر المستقيم من المذاهب [انظر: الرازي، (1415هـ) (ص:354)// الزبيدي، (د.ت) (ج21/ص: 259)] [3].

3. مورد الشّاربة. [انظر: الزبيدي، (د.ت) (ج21/ص: 259)// الرازي، (1415هـ) (ص: 354)][4].

ثانيًا: مفهوم التشريعات في الاصطلاح:

لبيان المعنى الاصطلاحي لمفهوم التشريعات لا بدّ من الوقوف على مفهوم الشريعة: والتي تعني: (ما شرع الله لعباده من الدّين) [القرطبي، (1423هـ2003–م) (ج6/ص:211)] [5]، وسميت (شريعة تشبيها بشريعة الماء، فكلاهما سبب الحياة، فالشريعة الدينية سبب في حياة الأرواح والقلوب، والماء سبب في حياة الأبدان حياة مادية) [طنطاوي، (1997م) (ج4/ ص:181)] [6].

وبناء على ما سبق يمكن تعريف التّشريعات اصطلاحًا بأنّها: ما سنّه الله تعالى وبيّنه لعباده من الشّرائع المتعلّقة بالمعاش والمعاد، لينالوا السعادة فيهما.

المطلب الثاني: مفهوم الاحترازية في اللّغة والاصطلاح:

أولًا: مفهوم الاحترازية في اللّغة

حَرَزَ: في اللغة: الحفظ والضم، والصون، والتوقي، والإحصان، فالحِرْز: الموقع الحصين المنيع الذي يُلجأ إليه [انظر: ابن منظور،(د.ت) (ج5/ص:333)][7].

ثانيًا: مفهوم الاحترازية في الاصطلاح:

هي الأمور المادية أو المعنوية التي تحفظ الإنسان وتصونه وتحرسه وكأنه في مكان منيع لا يدرك.

المطلب الثالث: مفهوم الأسرة في اللّغة والاصطلاح:

أولًا: مفهوم الأسرة في اللغة:

جمع أسر، وهي تعني الدرع الحصينة، والرهط الأدنين من الرجل وعشيرته وأهل بيته؛ وقيل إنهم: أقارب الرجل من قبَل أبيه.

[انظر: الزَّبيدي، (د.ت) (ج: 10/51)// مصطفى، إبراهيم وآخرون، (د.ت) (ج1/ص: 17)][8]

ثانيًا: مفهوم الأسرة في الاصطلاح:

لم ترد لفظة الأسرة في القرآن الكريم، وإنما ورد لفظ: آل ولفظ أهل في مواقع عدّة في القرآن الكريم منها على سبيل المثال لا الحصر:

لفظة آل: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (البقرة: 49)، وقوله تعالى: ﴿وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ﴾ (البقرة: 248)، وقوله تعالى: ﴿وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ﴾ (يوسف: 6).

لفظة أهل: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران: 121)، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ (هود: 73)، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ (طه: 132)، وقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ (التحريم:6).

وقد ذكر أهل التفسير أنّ لفظة آل وردت في القرآن الكريم على أربعةأوجه منها:

أهل بيت الرجل المتكنفين بنسبه، وذرية الرجل وإن سفل نسبهم منه. [انظر: ابن الجوزي، 1984م، (ص: 122)][9]

أما لفظة أهل فذكروا أنها جاءت على عشرة أوجه منها:

الزوجة، والأولاد، والأمة، والقوم والعشيرة، حسب ما تضاف إليه وتدل عليه، مع أنها في الأصل: تدل على الأقارب من العصبة وذوي الأرحام، لأنه يجمعهم النسب والتناصر. [انظر: ابن الجوزي، 1984م، ص: 164][10]

المطلب الرابع: مفهوم الطلاق في اللّغة والاصطلاح وأنواعه:

أولًا: مفهوم الطلاق في اللغة:

طلق: أصلٌ صحيحٌ مطّرد يدلُّ على التَّخلية من الوثاق والإرسال والترك. [انظر: ابن سيده، (2000م)، (ج6/ص: 280)// الأصفهاني، (2009م) (ص:523)][11].

ثانيًا: مفهوم الطلاق في الاصطلاح:

رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بعبارة تفيد ذلك صراحة أو دلالة. [انظر: ابن نجيم، (د.ت)، (ج3/ص:352)][12].

ثالثًا: أنواع الطلاق:

تختلف أنواع الطلاق بحسب ما ينظر إلى أربعة أنواع هي [انظر: انظر: (ابن قدامة المقدسي، 1405هـ، ج8/ص: 235 236–، 264، 272)// ابن عابدين، 2000م، ج2/ ص:632)// الماوردي، 9999م، ج10/ص:135)// وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، (1404هـ) (ج29/ ص: 26)][13]:

1. من حيث الصيغة المستعملة فيه: صريح وكنائي.
2. من حيث الأثر الناتج عنه: رجعي وبائن.
3. من حيث موافقته لهدي الشريعة: سني وبدعي.
4. من حيث وقت وقوع الأثر الناتج عنه على ثلاثة أنواع: منجز، ومعلق على شرط.

من خلال ما سبق يمكن تعريف التشريعات الاحترازية للمحافظة على الأسرة من الطلاق إجرائيًا بأنها:

ما سنّه الله تعالى، ووضعه وبيّنه لعباده من تشريعات، معنويّة أو ماديّة، لصيانة وحراسة الحياة الأسرية من وقوع الطلاق، سواء أكان في الحال أم المآل، وضمان استمرارها لتحقيق مقاصد تشريع الزواج.

المبحث الأول: التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق قبل الإقدام على الزّواج وقبل الدّخول

أولًا: معرفة الزوجين أنهما من نفس واحدة وأنهما متكاملان

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (النساء:1)، ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف:189)، ويقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: 21)، ويقول: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (الزمر:6)

فهذه الآيات الكريمة توضح أنّ الرّجل والمرأة من أصل واحد متكاملان، فهما (بنو رجل واحد وأم واحدة، وأنّ بعضهم من بعض، وأنّ حقّ بعضهم على بعض واجب وجوب حقّ الأخ على أخيه، لاجتماعهم في النّسب إلى أب واحد وأمّ واحدة، وأنّ الذي يلزمهم من رعاية بعضهم حقّ بعض، وإنّ بعد التلاقي في النسب إلى الأب الجامع بينهم، مثل الذي يلزمهم من ذلك في النسب الأدنى وعاطفًا بذلك بعضهم على بعض، ليتناصفوا ولا يتظالموا، وليبذل القويّ من نفسه للضعيف حقّه بالمعروف على ما ألزمه الله له) [الطبري، (2001م) (ج 6/ ص:339)] [14]، فإذا عرف كل من الزّوجين هذا المعنى واستحضره دائمًا قاده ليكون داعمًا لشقه الآخر في تحقيق المقصود منه، فيعيشان حياة هانئة مستقرة لأنّه لا استغناء لواحد منهما عن الآخر.

ثانيًا: تحريم نكاح من لا تدين بدين سماوي، واختيار المؤمن ذي الصلاح

يقول تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة: 221)، ويقول أيضًا: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: 5)

لقد حرّمت آية سورة البقرة على المسلمين الزواج من

المشركات من عبدة الأوثان أو غير ذلك، **ولكن آية المائدة استثنت نساء أهل الكتاب، وذلك لعدّة أمور منها:**

1. أنّ هناك جامعًا ما بين المسلمين وأهل الكتاب وهو الاعتقاد بوجود **الله** تعالى وانفراده بالخلق.
2. المسلم يؤمن بالأنبياء جميعًا بما فيهم رسل أهل الكتاب.
3. القوامة في الإسلام للرجل وهي في الغالب تجعله صاحب التأثير والكلمة الأولى والأخيرة في البيت.

لكن مما ينبغي التنبيه عليه أنّ معيار الخيرية للمسلمة يبقى قائمًا وهذا ما يستفاد من فعل الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رضي **الله** عنه مع الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان عندما تزوج يهودية فكتب إليه: (أَنْ يُفَارِقَهَا، قَائِلًا: إِنِّي أَخْشَى أَنْ تَدَعُوا الْمُسْلِمَاتِ وَتَنْكِحُوا الْمُومِسَاتِ، وَهَذَا مِنْ عُمَرَ رَضِيَ **اللَّهُ** عَنْهُ عَلَى طَرِيقِ التَّنْزِيهِ وَالْكَرَاهِيَةِ) [البيهقي، (1344 هـ) (ج7/ ص:172)] [15].

ولا يقف الأمر عند عدم اختيار الإنسان الذي لا يدين بدين سماوي، بل حدّد النبي صلى **الله** عليه وسلم أن يكون مؤمنًا من أهل الصلاح، ويؤيد ذلك قول النّبي صلّى **الله** عليه وسلّم: (إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَزَوِّجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ، وَفَسَادٌ عَرِيضٌ) [الترمذي، (د.ت) (ص: 256)][16]. وقول أيضًا: (تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ) [البخاري، 2002م، ص:1298] [17]

فإذا حصل هذا المعيار كان بابًا لاستقرار الأسرة والعيش بأمن واستقرار وطمأنينة.

ثالثًا: وجوب الولي[18]

وهذا واضح من قوله تعالى: ﴿**وَلا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا**﴾ (البقرة: 221)، إذ أسند النكاح إلى الأولياء، فكان الولي هو المتولي للعقد [انظر: الخازن، (1415هـ) (ج1/ص:153)][19]، فهذه (الآية دليل على أن لا نكاح إلا بولي) [القرطبي، 2003م، (ج3/ص:72)][20]، وهذا ما بينه النبي صلى **الله** عليه وسلم بقوله: (أَيُّمَا امْرَأَةٍ لَمْ يُنْكِحْهَا الْوَلِيُّ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ) [ابن ماجة، (د.ت) (ص:327)].[21]

إنّ إيجاب الولي في النكاح يؤدي إلى استقرار أسرة موليته وعيشها في طمأنينة مع زوجها، لأن الولي أعرف بأحوال الناس نتيجة المخالطة والدربة، فإذا أراد الزوج الانتقاص منها عرف أن لها وليًّا يقف معها ويدافع عنها ويحميها فتتنحى حظوظ النفس وتنقشع نزوات الشيطان، إذ إنّ في ذلك حفظ لحق الفتاة، على الجانب المادي والاجتماعي وغيره.

ولكن يشترط بموافقة الولي عدم اجبار موليته على الزواج لقول النبي صلى **الله** عليه وسلم: (لاَ تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلاَ تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ قَالُوا: يَا رَسُولَ **الله** وَكَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ: أَنْ تَسْكُتَ) [البخاري، 2002م، ص:1310][22]

يقول صاحب زاد المعاد: فالبكر البالغُ على النكاح، لا تُزوج إلا برضاها، وهذا قولُ جمهور السلف، ومذهبُ أبى حنيفة وأحمد في إحدى الروايات عنه، وهو القولُ الذي ندين **الله** به، ولا نعتقدُ سواه، وهو الموافقُ لحكم رسول **الله** صَلَّى **اللَّهُ** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأمره ونهيه، وقواعد شريعته، ومصالح أمته، فلا يخفى مصلحة البنت في تزويجها بمن تختاره وترضاه، وحصولُ مقاصد النكاح لها به، وحصولُ ضد ذلك بمن تُبغضُه وتنفرُ عنه. [انظر: ابن القيم، 1994م، (ج5/ ص:98–95)] [23]

رابعًا: بيان أنّ الزواج صلة مودّة ورحمة وتكثير للنوع البشري وعدم الإقبال عليه لمجرّد الإعجاب

يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾ (النساء:1)، ويقول: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ**﴾ (الأعراف: 189)، ويقول: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الروم: 21).

فإشارة الآيات واضحة في أنّ الزوجة هي: (مربية ولده، وأنّ قطعة منه تتصل بها فيختلط وجوده بوجودها، وتخرج من رحمها وديعته، وقد امتزجت فيها عناصرهما وخواصهما وطبائعهما، وصارت صورة في الوجود لأشخاصهما، ومنازعهما، وإذا كانت الخلطة الفطرية قد أوجد **الله** بها ذلك المخلوق الذي يريان فيه أنفسهما موحدة متلاقية، فإن ذلك يتقاضاهما أو يحملهما على تنشئته على صورة لا يصبوان إليه من كمال؛ وإذا تقاصرت نفس أحدهما عن الآخر فقد يكون الاضطراب في تكوينه الخلقي، بل يكون نقص في تكميل نموه الجسمي) [أبو زهرة، (د.ت) (ج2/ص:736)] [24]، إذ إنّ الزواج صلة مودة رابطة يلاحظ عند الإقدام عليه عوامل بقائه لا الدوافع المجردة لإنشائه [انظر: أبو زهرة، د.ت، (ج2/ص:719)][25]، وهذا ما تصرح به الآية الثانية بالتعبير: ﴿**لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا**﴾، والآية الثالثة بالتعبير: ﴿**لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾، فالتعبير بالسكن فيه معنى الميل والألفة والاطمئنان، (لأنّ الجنس إلى الجنس أميل، وبه آنس، وإذا كانت بعضًا منه كان السّكون والمحبّة أبلغ، كما يسكن الإنسان إلى ولده ويحبه محبة نفسه لكونه بضعة منه) [الزمخشري، (1407هـ)، (ج2/ ص:186)][26] كما أنّ في الآية (إيماء إلى أنّ تكثير النّوع علّة المؤانسة كما أنّ الوحدة علّة الوحشة) [الآلوسي، (1415هـ)، (ج5/ ص:129)][27].

فإذا كانت الغاية من الزّواج هي السّكن والأنس وتكثير النّوع البشري من أجل تحقيق مراد **الله** تعالى في إصلاح الأرض وإعمارها واضحًا لدى الزّوجين عمل كل منهما على تحسين علاقته بالآخر، وقدّم له كل ما يملك من أجل تحقيق تلك الغاية وذلك الهدف، فاستقرت الأسرة، وبرز التّعاون بدل التّخاصم، أما إذا كان مجرد الإعجاب هو المتحكم بالاختيار والإقبال فسرعان ما يتهدم بناء الأسرة لأنّ الإعجاب فيه سرور وميل لحسن ظهر للمعجب، والباطن لا يبدو إلا من خلال الخبرة، فالله الخبير بعباده يبيّن لهم في الآية الكريمة أنّ الإيمان أمر مركوز في النفس البشرية لا يبدو للآخرين إلا من خلال الصّلة والارتباط، لذا جاء التعبير بالخيرية للأمة والعبد اللذين لا تميل النفس إليهما ظاهرًا، لكنهما يحققان السكن والمودة، والذي لا يكون إلا بعد الارتباط.

خامسًا: العزم على الزواج لديمومته وبقائه

يقول تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (البقرة: 235)

وهذا واضح من خلال قوله تعالى: (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ)، إذ إنّ (العزم على الفعل يتقدّمه... وحقيقة العزم: القطع) [الزمخشري، (1407هـ)، (ج1/ص:405)][28]، وهو: (عقد القلب على إمضاء الأمر) [الأصفهاني، 1999م، (ص:565)][29]، وهذا يعني أنّ الزواج بحاجة إلى قطع على إمضاء الأمر، كما أنه بحاجة أن يفكر المقدم عليه (بعمق وروية في [نفسه] حتى [يستقر] على رأي أكيد، ثم [له] أن [يُقبل] على الزواج على أنه أمر له ديمومة وبقاء لا مجرد شهوة طارئة ليس لها أرضية من عزيمة النفس عليها) [الشعراوي، (د.ت)، (ج2/ص:1012)][30]، فإذا تحقق هذا العزم فإنه سيأخذ بكل الأسباب ويستخدم كل الوسائل لاستمرار هذا الزواج وديمومته دون أية معيقات، فيتنازل عن بعض الحقوق ويتغاضى عن بعض الزلات من أجل ذلك الهدف فتعيش أسرته في رغد العيش.

سادسًا: تشريع الخِطبة

الخطبة بالكسر: طلب الرجل يد المرأة أو المرأة يد الرجل للزواج، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (البقرة: 235)

إذ إنّ الآية الكريمة تبيح التعريض بالخطبة للمرأة المعتدة دون التصريح بذلك، وهذا يدل على جواز التصريح إذا انتفى داعي التعريض وهي العدة؛ ما يدلّ على مشروعية الخطبة، وهذا التّشريع كفيل بجعل المقدمين على الزواج ينظران إلى بعضهما البعض، ويتمحصا ما تطمح نفس كلّ منهما في صاحبه بما يعود بالنفع على حياتهما المستقبلية، فلا يتفاجآ ببعض الأمور التي لولا الخطبة لما ظهرت.

سابعًا: تشريع الطلاق قبل الدخول

يقول تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: 237)

فالتّعبير القرآنيّ الكريم: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ فيه تشريع للطّلاق قبل الدّخول، إذ لفظة تمسوهن تعني: الدخول، فالآية الكريمة تبيّن (حال المطلقة قبل المسيس وبعد الفرض، والمراد بالمسيس: الجماع) [الأندلسي، 1420هـ، (ج2/ص:534)][31].

وهذا التشريع يحمل في طياته حلًا لمشكلة قبل أن تتفاقم، فإذا تمّ الطّلاق انطلق كلٌ من الزوجين في طريقه يبحث عن شريك حياة يتوافق معه، وهذا من باب ارتكاب أخفّ الضّررين، فالضّرر الأقلّ وهو الانفصال قبل تكوين الأسرة أخفّ من الضّرر الأكبر بعد إنشاء الأسرة وقد يكون هناك الولد.

ثامنًا: وجوب المهر عطية للزوجة كدليل على رغبة الرجل فيها

ونأخذ هذا من قوله تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ (النساء:4)، فالصداق هو المهر، وسمي بذلك لأنّه يصدق رغبة الرجل في إرادته زواج المرأة [انظر: ابن رجب الحنبلي، (1408م) (ص:218)][32]، كما سميّت الزكاة صدقة لأنها تصدّق إيمان صاحبها [انظر: الشربيني، (1997م)، (ج3/ص:291)][33]؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: (الصدقة برهان) [النيسابوري، (2007م)، (ج1/ ص:121)][34]، كما أنّه تكريم لوفادة المرأة عليه، وفيه منع للطلاق لأنه قد يخسره، بالإضافة إلى ما سيدفع من مهر آخر في الزواج الجديد.

أما كلمة (نِحْلَةً) فيدور معناها حول أربعة معانٍ: (أحدها: الفريضة... والثاني: الهبة والعطية... والثالث: العطية بطيب نفس... والرابع: الديانة، فتقديره: وآتوهن صدقاتهن ديانة) [ابن الجوزي، (1422هـ)، (ج1/ص:370)][35]، والخطاب في الآية الكريمة للمؤمنين بوجوب أداء المهور (صادقي النية طيبي النفوس متدينين بهذا العطاء) [أبو زهرة، د.ت، (ج3/ ص:1587)] [36].

إنّ إيتاء المهور للزّوجات يحمل في طيّاته عدّة أمور تديم العشرة واستقرار الأسرة مستقبلًا فهي (آية من آيات المودة، وتوثيق لعرى الصلة بين الزوجين، كي تدوم الألفة وتعظم المحبة، وهو دليل على صدق رغبة الزوج في زوجته) [مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، 1973 – 1993م، (ج2/ص:750)][37]

ومما يساعد في دوام العشرة التيسير في المهور والتقليل منها وذلك لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ مِنْ يُمْنِ الْمَرْأَةِ تَيْسِيرَ خِطْبَتِهَا، وَتَيْسِيرَ صَدَاقِهَا، وَتَيْسِيرَ رَحِمِهَا) [ابن حنبل، 1998م، (ج6/ ص: 77)] [38]

وفي هذا الإرشاد النبوي قطع لدابر العداوة التي قد تنشأ في نفس الزوج الذي تم مغالاة المهر بحقه وفي هذا يقول الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (وإن أحدكم ليغالي بصداق امرأته حتى يبقى لها في نفسه عداوة حتى يقول كلفت إليك علق القربة أو عرق القربة) [النسائي، 1986م، (ج6/ ص:117)] [39] والمعنى: حتى يعاديها في نفسه عند أداء ذلك المهر لثقله عليه.

تاسعًا: وصف الزواج بالميثاق الغليظ

يقول تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء:21)

فالآية الكريمة تصف الزّواج بأنّه ميثاق غليظ، ومراد الآية بالميثاق يدور حول ثلاثة أمور: (أحدها: أنه الذي أخذه الله للنساء على الرجال الإمساك بمعروف، أو التسريح بإحسان، والثاني: أنّه عقد النكاح، والثالث: أنّه أمانة الله) [ابن الجوزي، 1422هـ، (ج1/ ص:387)][40]، أقول: ولا مانع من إرادة الجميع.

كما أنّ تعبير الميثاق يحمل في طياته معنى: العهد، والمتانة، والقوة، والإحكام، والائتمان، وللتأكيد جاء وصفه بالغليظ، الذي فيه معنى: الشدّة، والقوّة، كقوّة ذات اللفظة وشدّتها، فهو عهد متين قوي مشدد؛ تؤتمن فيه الزوجة على نفسها، فتستقر نفسها وتنشأ فيها المحبّة والرّغبة في استمرار حياتها مع من ارتبطت به.

عاشرًا: جعل القوامة للرجل وأمر الزوجة بطاعة زوجها والزوج بمعاشرة زوجته بالمعروف

وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة:228)، وقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ (النساء:34)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم:6).

فالآيات الكريمة تبيّن أنّ الرّجل قيّم على المرأة، أي: (رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت) [ابن كثير، 1999م، (ج2/ص:256)][41]، كما تبيّن أنّ وظيفة المرأة: (القيام بطاعة ربّها وطاعة زوجها فلهذا قال تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ﴾ أي: مطيعات لله تعالى، ﴿حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ﴾ أي: مطيعات لأزواجهن حتى في الغيب تحفظ بعلها بنفسها وماله) [السعدي، (2000م)، (ص:177)][42]، ومن هنا نستطيع فهم حديث النّبي صلى الله عليه وسلم: (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْؤُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ- قَالَ وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ - وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ) [البخاري، 2002م)، (ص:216)].[43]

وهذه القوامة وتلك المسؤولية تحمل بين طياتها أثرين اثنين هما:

♦ **الأول: دنيوي**؛ قائم على رئاسة الرجل لأسرته لما منحه الله من قوّة للبنية وخبرة اكتسبها من معاملاته وتجاربه، وهي أكثر مما عند المرأة عادة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، فضلًا عن تكليفه ببذل المال من مهر ونفقة؛ وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [انظر: ابن العربي، (2003م)، (ج1/ص:530)][44].

♦ **والثاني: أخروي**؛ قائم على تعليمها شعائر الإسلام وأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر، وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾، فوقاية (الأهل [تكون] بتأديبهم وتعليمهم، وإجبارهم على أمر الله، فلا يسلم العبد إلا إذا قام بما أمر الله به في نفسه، وفيما يدخل تحت ولايته من الزوجات والأولاد وغيرهم ممن هم تحت ولايته وتصرفه) [السعدي، 2000م، (ص:874)].[45]

فإذا كان مفهوم القوامة واضحًا لدى الزوجين، حرص الرجل أن يُسيِّر من تحت رعايته دون مشكلات بما يقدمه لهم من حماية، فيدرك من يعولهم مدى حاجتهم إليه، فتستقر الأسرة، ويطمئن أفرادها، بل يكونون حريصين أن تكون علاقتهم معه في أحسن صورة، وتحرص المرأة على طاعة زوجها وأداء واجبها في (تدبير أمر البيت، والأولاد، والخدم، والنّصيحة للزّوج في كل ذلك) [العسقلاني، (1379هـ)، (ج13/ ص:113)][46]، فتستقبل زوجها عند عودته بوجه بشوش فرح مما يؤدي إلى استقرار الحياة الزوجية، وانتشار المودّة والرّحمة في أرجاء البيت، وتنساب الحياة الزوجية في يسرها وسهولتها كانسياب القطرة من في السقاء.

المبحث الثاني: التشريعات القرآنيّة الاحترازية للمحافظة على الأسرة من الطلاق بعد الدخول وقبل بروز المشكلات

أولًا: تحريم الاقتراب من النساء في المحيض

يقول تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: 222).

إنّ التّعبير القرآني يقرّر أنّ المحيض هو (أَذًى) بالتنكير ليشمل كل أنواع الأذى سواء أكان نفسيًا، أم جسديًا، وتبعاته تكون في الدنيا والآخرة، فهو (شيء يُستقذر ويؤذي من يقربه نفرة منه وكراهة له) [الزمخشري، 1407م، (ج1/ ص:265)][47]، فإذا التزم الزوجان بهذا الأمر الرّباني عاد عليهما بالسّكن الرّوحي وراحة البال والشّعور بالخير من قبل شقّه فطابت الحياة الأسريّة دون أيّة معوقات.

ثانيًا: النظر إلى المرأة أنها منبت الولد

ويؤخذ هذا من قول الحق: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (البقرة: 223)، ومعنى الآية: (نساؤكم مزدرع أولادكم، فأتوا مزدرعكم كيف شئتم، وأين شئتم، وإنما عنى بالحرث المزدرع، والحرث هو الزرع، ولكنهن لما كنّ من أسباب الحرث جعلن حرثا) [الطّبري، (2001م)، (ج3/ص:745)][48].

فإن أدرك الزوجان ذلك سارا في حياتهما بخطى ثابتة مصحوبة بدعاء الله أن يرزقهما الولد، فتقوى علاقتهما ويشتد ترابطهما للقيام بتنشئته ليريا فيه نفسيهما.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى اللفظة القرآنية: (حَرْثٌ)، إذ إنّ الحرث فيه معنى بذر الحبّ التي تلقى في الأرض لحصول النبات والزرع، وفيه تنبيه (على أن المطلوب الأصلي في الإتيان هو طلب النّسل لإقضاء الشهوة؛ فلا تأتوهن إلا من المأتي الذي نيط به هذا المطلوب) [النّسفي، (1998م)، (ج1/ص:186)][49] لذا يجب أن يكون الرجل حريصًا عند إتيان زوجته أن تكون نطفته في مكان الإنبات، ويأخذ كافّة الاحتياطات لتتحقق النتيجة باستيلاد الولد، فإذا تحقق ذلك كان بابًا لتحقيق عمارة الأرض وإصلاحها التي لا تتم بدون النّسل البشري، فالإنسان من غايات خلقه عمارة الأرض وإصلاحها وفق منهج الله تعالى؛ إذ يقول تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61)، فإذا أضيف هذا المعنى أيضًا إلى أذهان الزوجين حاولا أن يكونا ساعدي بناء لا معول هدم لهذا الكون المستخلفين فيه.

ثالثًا: المماثلة في الحقوق بين الزوجين ومعرفة كلٌّ منهما لحقوقه وواجباته

ويظهر هذا من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾(البقرة: 228)، فالله سبحانه وتعالى يوضح أنّه يجب

لهنّ من الحق على الرجال مثل الذي يجب لهم عليهنّ (بِالْمَعْرُوفِ) [أي] بالوجه الذي لا ينكر في الشّرع وعادات الناس، فلا يكلّفنهم ما ليس لهنّ، ولا يكلّفونهنّ ما ليس لهم، ولا يعنّف أحد الزوجين صاحبه، والمراد بالمماثلة: أن يقوم الزوج بما يجب عليه وتقوم المرأة بما يجب عليها، وليس المراد أن يفعل كلٌ منهما ما يفعله الآخر. [انظر: الزمخشري، 1407هـ، (ج1/ص:272)] [50]

فإذا كان هذا الأمر سارت الحياة الأسرية باتزان، وتناسق، واستقرار، لأنّ كل واحد منهما عرف ما له وما عليه، فأدّاه على خير ما يكون، فامتنع الشقاق، وزال الخصام.

رابعًا: إحسان العشرة وأخذ الزّوجة بالرّفق واللّين (المعاشرة بالمعروف)

وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾ (البقرة:229)، وقوله:﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء:19)، (وهذا يشمل المعاشرة القوليّة والفعليّة، فعلى الزّوج أن يعاشر زوجته بالمعروف، من الصّحبة الجميلة، وكفّ الأذى وبذل الإحسان، وحسن المعاملة) [السعدي، 2000م، (ص:172)] [51].

والتعبير بالمعاشرة يحمل في طياته (معنى المشاركة والمساواة، أي عاشروهن بالمعروف وليعاشرنكم كذلك... والغرض أن يكون كل منهما مدعاة سرور الآخر، وسبب هنائه في معيشته) [رضا، 1999م، (ج4/ص:374)] [52]، وتشمل العشرة بالمعروف أن تقوم المرأة بشئون البيت والأبناء وإصلاح شأن المنزل، كما يقوم هو بالعمل خارج البيت وتوفير العيش الكريم لزوجته، فإذا تحقق ذلك دامت العشرة، وحسنت المسيرة، واستمرت الأسرة، فالتمس كل واحد للآخر العذر إذا حصلت منه الهفوة والزّلة.

خامسًا: وجوب العدل عند إرادة التّعدد

يقول تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ (النساء:3).

إن الآية الكريمة وهي تشرّع التعدد إلا أنها جعلته مقيّد بشرطين [انظر: قطب، (2003م)، (ج1/ص:579)] [53]:

1. العدل، وهو مستفاد من قوله ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾.
2. القدرة على الإنفاق، وهو مستفاد من قوله: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾.

وليس الأمر متروكًا لهوى الرجل، فإذا حصل ذلك العدل وقام بالإنفاق عليها دون تقصير أو تقتير فالأصل أن تقلّ اعتراضات الزوجة الأولى، وتطمئن نفسها أنّ زوجها لن يتركها ويتفرغ للزوجة الجديدة، بل تحاول الإكثار من تودده لها علّه يزداد اهتمامًا بها.

سادسًا: استحباب الإمساك بالمعروف وان كان خلاف هوى النفس

وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء:19).

فالآية الكريمة تضع قاعدة واضحة في تعامل الرّجل مع زوجته إذا كره منها شيئا، تتلخّص في قوله تعالى: ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾، ففي الآية (استحباب الإمساك بالمعروف، وإن كان على خلاف هوى النفس) [الكياهراسي، (1405هـ)، (ج2/ص:382)] [54]، وفي هذا المعنى جاء حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يَفْرَكْ مؤمنٌ مؤمنة، إنْ كَره منها خُلُقًا، رَضِي منها آخَرَ) [النيسابوري، 2007م، (ج1/ص:673)] [55].

إنّ في هذا الإمساك يتحقق معنيان اثنان:

- **أحدهما:** إنّ الإنسان لا يعلم وُجوهَ الصلاح، فرب مكروهٍ عاد محموداً، ومحمودٍ عاد مذموماً.
- **والثاني:** إن الإنسان لا يكاد يجد محبوباً ليس فيه ما يكره، فليصبر على ما يكره لما يُحِبُ [ابن الجوزي، 1422هـ، (ج1/ص: 386)] [56].

فإذا فعل ذلك الزوج أدرك أمورًا عدّة:

- **أولها:** أن ينظر إلى الحياة الزوجية من جميع نواحيها، لَا من ناحية واحدة منها، وهي البغض والحب، فينظر إلى مصلحة أولاده، وإلى نظام بيته، وإلى محاسنها بدل أن ينظر إلى مساوئها.
- **وثانيها:** أن يفكر فيمن يعقبها: أهي خير منها أو لَا.
- **وثالثها:** أن ينظر في شأن العلاقة بعين العقل والمصلحة المشتركة لا بعين الهوى المسيطر الجامح.
- **ورابعها:** وهو أعظمها أن ينظر إلى المسألة بالقلب الديني، وأن يتذكر في وقت الكراهية العشرة الحلوة السابقة، والخير الكثير يتكشف للرجل في الأمر المكروه بإحدى حالين: إما بالنظر الثاقب الذي يتغلب فيه العقل على الهوى، وإما بعد فوات الوقت، فيعرف الخير الذي فاته بفعله، فلا يمكن التدارك، ويكون الندم المرير، ولات حين مَنْدَمَ [أبو زهرة، د.ت، (ج3/ص:1622)] [57].

فإذا فقه الزّوجان ذلك كانا حريصين ألّا يصلا إلى مرحلة الندم جرّاء هوى النّفس واتباع حظوظها فتستقر الأسرة ويحاول كلّ منهما التماس العذر للآخر.

سابعًا: وجوب حفظ الزوجة لزوجها في غيبته

وهذا واضح جليّ من خلال قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ (النساء:34).

(فالصالحات) أي: (المحسنات العاملات بالخير من النساء... مطيعات لله قائمات بما يجب عليهن من حقوق الله وحقوق أزواجهن حافظات لما يجب حفظه عند غيبة أزواجهن عنهن، من حفظ نفوسهن، وفروجهن، وحفظ أموالهن) [القِنَّوجي، (1992م)، (ج3/ص:106)] [58]، فإذا حصل ذلك فإنّ توفيق الله تعالى يرافقهما في حياتها، فتحصل كفاية الله للأسرة ما أهمّها وأغمّها، فتتنزّل عليها السكينة والطمأنينة، وتستقر أسرتهما، وتسودها المحبة والألفة والاحترام.

ثامنًا: عدم استقصاء[59] كل من الزوجين عن حقه لدوام العشرة.

يقول تعالى: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء:128).

فالآية الكريمة ترغّب بالصّلح وتحثّ عليه فإن (خافت المرأة

نشوز زوجها... فالأحسن في هذه الحالة أن يصلحًا بينهما صلحًا؛ بأن تسمح المرأة عن بعض حقوقها اللازمة لزوجها على وجه تبقى مع زوجها، إما أن ترضى بأقلّ من الواجب لها من: النفقة، أو الكسوة، أو المسكن، أو القسم بأن تسقط حقها منه، أو تهب يومها وليلتها لزوجها أو لضرتها، فإذا اتفقا على هذه الحالة فلا جناح ولا بأس عليهما فيها، لا عليها ولا على الزوج، فيجوز حينئذ لزوجها البقاء معها على هذه الحال، وهي خير من الفرقة... فالصلح بين مَن بينهما حقّ أو منازعة... خير من استقصاء كل منهما على كل حقّه، لما فيها من الإصلاح وبقاء الألفة والاتصاف بصفة السّماح) [السعدي، 2000، (ص:206)][60]، فإذا حصل هذا الأمر كان حلًا وسطًا بين الزّوجين المتخاصمين، ولانت نفس الزوج فانحاز للخير الذي رآه في سلوك زوجته، فاستقرّت الأسرة، وسلمت من الهدم والتفكك.

المبحث الثالث: التشريعات القرآنية الاحترازية للمحافظة على الأسرة من الطلاق بعد بروز المشكلات

أولًا: استثارة الإيمان والتّقوى في النفوس

فجميع أو معظم الآيات التي تتحدث عن الطّلاق تختم أو تذكر التقوى أو الإيمان بالله تعالى في أثنائها كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: 232)، وقوله أيضًا: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: 233)، ويقول: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة: 237)، وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 241).

فالله سبحانه وتعالى يحيل الأزواج في هذه القضية إلى الإيمان به وحده وتقواه، إذ (الإيمان بالله يتفرع عنه الإيمان بأركان الإيمان، والتقوى أثر عنه) [حوّى، (1424هـ)، (ج10/ص:5964)][61]، والتقوى هي (الحصن الذي يحتمي فيه المؤمن من أن يطوف الشيطان به، وكلما كان هذا الحصن متين الأركان، متماسك البنيان كلما ضاقت منافذ الشيطان وسدّت دون كيده الأبواب) [الخطيب، (1970م)، (ج5/ ص:550)][62].

ومن المعلوم أنّ من أهداف الشيطان التي لا يحيد عنها التفريق بين الرّجل أهله، إذ يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ إِبْلِيسَ يَضَعُ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ ثُمَّ يَبْعَثُ سَرَايَاهُ فَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَنْزِلَةً أَعْظَمُهُمْ فِتْنَةً يَجِيءُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ مَا صَنَعْتَ شَيْئًا قَالَ ثُمَّ يَجِيءُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ مَا تَرَكْتُهُ حَتَّى فَرَّقْتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ –قَالَ– فَيُدْنِيهِ مِنْهُ وَيَقُولُ نِعْمَ أَنْتَ) [النيسابوري، 2007م، (ج2/ص:1294)][63]، ولا مجال لصدّ سرايا الشيطان المغيرة على الأسرة إلا بالاعتصام بالله من خلال الإيمان به وحده والالتزام بالتقوى؛ لأنّها: (الحارس القابع في أعماق الضمير... لا يملك القلب فراراً منه لأنه في الأعماق هناك) [قطب، 2003م،(ج1/ص:333)][64]، وهي (الضّمان الأوّل والأخير، والرّقيب اليقظ السّاهر على القلوب) [قطب، 2003م، (ج5/ص:2879)][65]

ثانيًا: حصر النقاش بين الزوجين لمعالجة المشكلات

وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة:232)

فالشارع جلّ وعلا «يريد أن يحصر مناقشة الأسباب في الانفصال أو الاستمرار بين الزوج والزوجة فقط فلا تتعدى إلى غير الزوج والزوجة؛ لأنّ بين الاثنين من الأسباب ما قد تجعل الواحد منهما يُلين جانبه للآخر) [الشعراوي، (د.ت)، (ج2/ص:999)][66] فجاءت الآية الكريمة لتؤكد (رضاء كلّ من الزوجين بالرّجوع إلى الآخر، وتوافقهما على ذلك على ما فيه الخير والمصلحة) [دروزة، 1383هـ، (ج6/ص:431)][67]، وهذا واضح من خلال التعبير القرآني: ﴿إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ﴾.

ولا يتمّ التّوافق والرّضا بين الزّوجين إلا إن تُركا ليتناقشا فيما بينهما فيما عرض لحياتهما الزوجية، فالمشاعر المختزنة بينهما قد تخرج في لحظة من لحظات ذك النقاش فسرعان ما يأويان إلى بعضهما البعض لما يخطر لهما من الودّ والرّحمة الذي عاشاه في الماضي القريب.

ثالثًا: عدم زيادة المدّة في الإيلاء[68] على أربعة أشهر

يقول تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة:226)

إنّ الآية الكريمة جاءت لتقرّ حكم الإيلاء وتؤقته لمدّة لا تزيد عن أربعة أشهر، وهذا (قد يكون علاجاً نافعاً في بعض الحالات للزوجة الناشزة المستكبرة المختالة بفتنتها وقدرتها على إغراء الرجل وإذلاله أو إعناته، كما قد يكون فرصة للتنفيس عن عارض سأم، أو ثورة غضب، تعود بعده الحياة أنشط وأقوى) [قطب، 2003م، (ج1/ص:244)].[69]

ويدخل هذا من باب التشريع القرآني: ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ (البقرة:34) الذي سيأتي الكلام عنه لاحقًا.

رابعًا: الوعظ والهجر والضرب غير المبرح

وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ (النساء:34)، فلقد جعل الله تعالى من مقتضيات القوامة طاعة الزوجة لزوجها، فإن حصل نشوز بعدم الطاعة فقد أرشد الله تعالى الرجل أن يتبع الخطوات الآتية:

1. **الوعظ**: فالآية الكريمة تبدأ بخطوات الحل للنّاشز فتبدأ بالخطوة الأولى بقوله تعالى: ﴿فَعِظُوهُنَّ﴾، أي: (ذكروهن الله، وخوفوهن وعيده في ركوبها ما حرم الله عليها من معصية زوجها فيما أوجب عليها طاعته فيه) [الطبري، 2001م، (ج6/ص:697)][70]، فإن كان قد غاب عن الناشز واجبها تجاه زوجها، وقصّرت فيه، فإن كانت من أهل الخير والصّلاح فإنّها سرعان ما تفيء إلى الحق، وتقوم بما هو منوط بها؛ فتعود الحياة الزوجية تغلفها المودة، والرحمة، والسكينة، وهو أسلوب ناجع مع معظم النساء لرقة طبعهن وسرعة استجابتهن، فإن لم يستحب بعض النساء للأسلوب الأوّل اتبع الرجل الخطوة التالية.

2. **الهجر في المضاجع**، فالآية الكريمة تثني بخطوات الحل للنّاشز بقوله تعالى: ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾، والهجر في المضاجع يحتمل أربعة أمور: (أحدها: ترك الجماع، والثاني: ترك الكلام[71]، والثالث: قول الهُجْرِ[72] من الكلام في المضاجع،

الرابع: هجر فراشها، ومضاجعتها) [ابن الجوزي، 1422هـ، (ج1/ص:402)].[73]

والتعبير القرآني غاية في الدقّة والإعجاز فقوله: ﴿**فِي الْمَضَاجِعِ**﴾ يحمل في طيّاته أنّ هذا الموضع هو (موضع الإغراء والجاذبية، التي تبلغ فيها المرأة الناشز المتعالية قمة سلطانها، فإذا استطاع الرجل أن يقهر دوافعه تجاه هذا الإغراء، فقد أسقط من يد المرأة الناشز أمضى أسلحتها التي تعتز بها، وكانت- في الغالب- أميل إلى التراجع والملاينة، أمام هذا الصمود من رجلها، وأمام بروز خاصية قوة الإرادة والشخصية فيه، في أحرج مواضعها) ولكن لا بدّ من التنبيه إلى أنّ هذا الهجر يجب أن (لا يكون هجراً ظاهراً في غير مكان خلوة الزوجين، لا يكون... أمام الأطفال، يورث نفوسهم شراً وفساداً ولا... أمام الغرباء يذل الزوجة أو يستثير كرامتها، فتزداد نشوزًا. فالمقصود علاج النشوز لا إذلال الزوجة ولا إفساد الأطفال) [قطب، 2003م، (ج2/ص:654)][74]

3. الضرب غير المبرح، فالآية الكريمة تثبت الإجراء الثالث الذي يقوم به الزوج مع زوجه الناشز بقوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبُوهُنَّ**﴾، والضرب في هذه الآية هو ضرب الأدب غير المبرح، كالضرب بالسواك ونحوه أنظر: [الطبري، 2001م، (ج6/ص:711)][75] كعقدة المنديل فهو أقرب إلى حلّ المشكلة منه إلى العقوبة، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى ما بينه النبي صلى الله عليه وسلّم في من يستخدم الضرب مع زوجته بقوله: (لا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللهِ فَجَاءَ عُمَرُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: قَدْ ذَئِرْنَ[76] عَلَى أَزْوَاجِهِنَّ فَرَخَّصَ لهم في ضَرْبِهِنَّ، فَأَطَافَ بِآلِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم نِسَاءٌ كَثِيرٌ يَشْكُونَ أَزْوَاجَهُنَّ فقال: فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم لَقَدْ طَافَ بِآلِ مُحَمَّدٍ نِسَاءٌ كَثِيرٌ يَشْكُونَ أَزْوَاجَهُنَّ لَيْسَ أُولَئِكَ بِخِيَارِكُمْ) [الدارمي، (1407هـ)، (ج2/ص:198)][77].

خامسًا: التحكيم مع توفر النية الحسنة في الإصلاح من الحكمين والتصالح من الزوجين

يقول تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا**﴾ (النساء:35).

فالآية الكريمة فيها دلالة على (جواز التّحكيم، لإصلاح ذات البين أو لتبيين الأمر) [البيضاوي، (د.ت)، (ج2/ص:73)][78]، ومعنى الآية: إن تيقنتم أو ظننتم شقاق بين الزوجين واشتبه حالهما ولم يفعل الزوج الصّلح، أو الصفح، ولم تقم الزوجة بما يجب عليها وخرجا إلى ما لا يحل قولًا وفعلًا [انظر: الخازن، (1415هـ)، (ج1/ص:372)][79]، فالواجب عند ذلك على الأولياء، أو الزوجين [انظر: القرطبي، 2003م، (ج5/ص:175)][80] أن يختاروا حكمين من أهل الزوجين لينظرا أحوالهما.

أما علّة كَوْن الحكمين من أهل الزّوجين (لأنّ الأقارب أعرف ببواطن الأحوال، وأحرص على الصّلاح، ونفوس الزوجين أسكن إليهم، فيبرزان ما في ضمائرهما من الحب، والبغض، وإرادة الصحبة والفرقة) [النّسفي، (1998م)، (ج1/ص: 356)][81].

لكن الآية الكريمة وضعت قيدًا لا انفكاك منه لحصول التآلف والتوافق، وهو النّية الحسنة الخالصة لإرادة الإصلاح من قبل الحكمين، ونيّة التصالح من قبل الزوجين، ولذلك قال تعالى: ﴿**إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا**﴾، إذ لو كانت نية الحكمين خالصة للإصلاح، ولا نية لدى الأزواج لما تحقق الإصلاح، فيجب أن تكون النيات متوافقة على الإصلاح والتّصالح، ويعضد ذلك أنّ التّعبير جاء بصيغة الشرط فإن توفر الشرط حصل المقصود، والأرجح أنّ الضمير في قوله تعالى: ﴿**إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا**﴾ يرجع إلى كلّ من الحكمين والزوجين وإن قيل أنّ المراد أحدهما[82].

المبحث الرابع: التشريعات القرآنية الاحترازية للمحافظة على الأسرة من الطلاق في مرحلة الطلاق الرجعي وقبل بينونته

أولًا: تشريع العدّة وتحديدها بمدّة معينة

يقول تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾ (البقرة:228)، ويقول أيضًا: ﴿**وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ (الطلاق:4)

إنّ الآيات القرآنية السابقة تحدد عدّة المرأة المطلقة، فإن كانت من ذوات الأقراء فعدتها ثلاثة قروء، وإن كانت كبيرة يئست من المحيض أو صغيرة لا تحيض فثلاثة أشهر، أما الحامل فعدتها بوضع حملها، أما عدّة الأمة فقد حددت بقرئين كما ثبت عن الصحابة رضوان الله عليهم، واتفقت على ذلك المذاهب الأربعة. [انظر، ابن كثير، 1999م، (ج1/ص:456)// وانظر أيضًا: (ابن قدامة المقدسي، 1405هـ، (ج9/ص:81، 87، 111)][83].

ومعنى الآية: (يتربّصن بأنفسهنّ) أي: (يحملن أنفسهنّ على الصّبر، والانتظار حتى تنقضي العدّة... ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن شيئًا مما في أرحامهن من حمل، أو حيض، إن كنّ من المؤمنين بالله واليوم الآخر، إيمانًا صادقًا كاملًا) [الحجازي، (1413هـ)، (ج1/ص:143)][84].

والحكمة من العدّة أمور منها:

1. براءة الرحم، وحفظ أنساب الأزواج [انظر: الشّوكاني، (1414هـ)، (ج1/ص:270)// ابن عاشور، (2000م)، (ج21/ص:287)][85].

2. حمل المُطلّق على الندامة وتذكّر حسن المعاشرة، الحاملان له على إمساك زوجه حرصًا على بقاء المودة والرحمة [انظر: ابن عاشور، 2000م، (ج2/ص:404)][86].

3. فسح المجال أمام من يريد الإصلاح من الأهل والعشيرة ومن يهمه أمر الزوجين للتدخل والإصلاح بينهما [انظر: أبو زهرة، د.ت، (ج2/ص:766)][87].

فهذه الحكم وغيرها كفيلة بإعادة سفينة الحياة الزّوجيّة إلى مياه السّكينة، والرّحمة، والمودّة، فتنطلق متجاوزة العقبات التي أثارها الشيطان، وأردفها حظّ النّفس لإيقاع الطلاق.

ثانيًا: تأخير وقوع الطلاق البائن وإعطاء الزوج الفرصة تلو الأخرى في عدم التسرع في إيقاعه

وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ (البقرة: 228)، وقوله تعالى: ﴿**الطَّلَاقُ**

مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۞ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 229 – 230)

فالقرآن الكريم وهو يشرّع الثلاثة قروء سواء أكانت أطهارًا أم حيضات، ويحدّد الطلاق بمرتين، إنّما يعطي الرجل الفرصة بعد الفرصة لإرجاع الزوجة حتى لا يحصل الطّلاق، وفي هذا الأمر مراجعة للنّفس وضبط لها من التمادي في التّعسف في استخدام هذا الحقّ، لأنّه لا مجال للتّراجع إذا صدرت الطّلقة الثّالثة، لأنّها لا تحلّ له إلا بعد أن تنكح زوجًا غيره، ويدخل بها دخولًا حقيقيًا، ويفارقها بطلاق، أو وفاة وتنقضي عدتها، قال تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 230)، وفي هذا الإجراء فوائد منها:

1. دفع للزوج إلى التأنّي في استخدام حقّه في الطلقة الثالثة، (ذلك أنّ الرجل متى علم أنّ المرأة لا تحل له بعد الطلاق ثلاثًا إلا إذا نكحت زوجًا غيره، –ولعله عدوه–، يرتدع ويزدجر، لأنّ هذا مما تنفر منه الطّباع السّليمة ويأباه ذوو الغيرة والمروءة) [المراغي، (د.ت)، (ج2/ص:174 – 175)][88].

2. وضع حدّ لعبث الزوج وتسرعه ورعونته وسفاهته في إيقاع الطلاق [انظر: قطب، 2003م، (ج1/ص:249)][89].

فإذا عرف الزوج ذلك نبت في نفسه احترام هذه العلاقة المباركة، واحترس من الإقدام على ما يمسها بسوء فتنعم الأسرة بالأمن والأمان، والسّكينة والاطمئنان.

ثالثًا: نهي الأولياء عن عضل المطلقات من العودة للاقتران بأزواجهنّ إذا رغبن بذلك بعد انقضاء عدّتهنّ.

يقول تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 232).

فالآية الكريمة تنهى الأولياء عن منع الزوجة من الرجوع للاقتران بزوجها في حال التراضي بينهما، كما تبيّن أنه لا رجوع للزوجة إلى زوجها إلا برضاها، فإنّ عدم تحقق هذا الشرط، هو فتح لأبواب الخصام، والنّزاع التي تنتفي معها المودّة، والرّحمة المقصودة من الزّواج.

رابعًا: فتح المجال لمراجعة الذات من خلال التّشاور في أمر الرضاع

يقول تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة:233)

فقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾، يحمي الأطفال ويصونهم من الضّياع فكان على الزوجين (التّشاور والتّراضي في مسألة تربية الأولاد حتى يشعروا بحنان الأبوين، ويكبر الأولاد دون آلام نفسية، ويفهموا أنّ أمهم تقدّر ظروفهم وكذلك والدهم، وبرغم وجود الشّقاق والخلاف بينهما فقد اتّفقا على مصلحة الأولاد بتراضٍ وتشاور) [الشعراوي، د.ت، (ج2/ص:1007)][90].

إنّ مفهوم الإشارة للآية الكريمة يوحي بأنّ التّشاور الذي يحمل في طياته استخراج الآراء وتقليبها بين الزّوجين، وملاحظة واستشعار كلٍ منهما حرص الآخر على مصلحة الأطفال، ورعايتهم قد يكون بابًا لإذابة جليد الخلاف الذي بينهما فيحل الاتفاق والوفاق، ويطرحون الخلاف جانبًا للمحافظة على ثمرة الزّواج الذي بينهما.

خامسًا: جعل الطّلاق في الطّهر فقط

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ (الطلاق:1)

إنّ الآية الكريمة تحدّد وقت الطّلاق بقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، (أي في وقتها وهو الطّهر، فإن اللام في الأزمان وما يشبهها للتأقيت) [البيضاوي، د.ت، (ج5/ص:220)][91]، والمعنى (أن لا يطلق أحد امرأته إلّا في طهر لم يمسّها فيه) [ابن عطيّة الأندلسي، 1422هـ، (ج5/ص:323)][92]، **والحكمة من تحريم الطّلاق في زمن الحيض كما بيّن بعض أهل العلم أمور عدّة منها:**

1. إنّ الحيض هو زمن النّفرة، فلعلّه يندم في زمان الطّهر عند توقان النّفس إلى الجماع، فلا يملك تفويت ما جعل الشّرع نظرًا له [انظر: الزّيلعي، (1313هـ)، (ج2/ص:190)][93].

2. إنّ الطّلاق في الحيض فيه تطويل للعدّة على المطلّق [انظر: ابن عطيّة الأندلسي، 1422هـ، (ج5/ص:323)][94]، وهذا إيقاع للضرر بها الذي نهى الله تعالى عنه.

3. أنّ منع الطّلاق في الحيض هو تعبديّ [انظر: ابن عطيّة الأندلسي، 1422هـ، (ج5/ص:323)][95].

يتّضح مما سبق أنّ الطّلاق في حال الطّهر الذي لم يمسّها فيه الزّوج يدفعه إلى التّأني وعدم الاستعجال، لأنّ الإسلام بتشريعاته نهاه أن يكون في حال النّفرة بل في حال التّوق والشّوق للجماع، فإن أقدم على الطّلاق في تلك الحالة دلّ على حاجته إلى ذلك، وفي هذا تضييق لباب إيقاع الطلاق، وفسخ العقود، وهدم صرح الأسر.

سادسًا: عدم إخراج المطلقة في الطلقة الأولى والثانية خلال العدة من بيت الزوجية

يقول تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ (الطلاق:1)

فالآية الكريمة تنهى الأزواج عن إخراج المطلّقات من بيت الزّوجية، كما وتأمرهنّ كذلك بعدم الخروج، فمعنى الآية: أنّه (ليس للزّوج أن يخرجها من مسكن النّكاح ما دامت في العدّة، ولا يجوز لها الخروج... إلا لضرورة ظاهرة، فإن خرجت أثمت ولا تنقطع العدّة، والرّجعية والمبتوتة في هذا سواء، وهذا لصيانة ماء الرجل، وهذا معنى إضافة البيوت إليهنّ... فهو إضافة إسكان وليس إضافة

تمليك) [القرطبي، 2003م، (ج18/ص:155)][96].

وقد بيّنت الآية الكريمة الحكمة من عدم إخراج المُعتدة من بيت الزوجيّة بقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾، والمعنى: (أي: إنما أبقينا المطلّقة في منزل الزّوج في مدة العدّة، لعل الزوج يندم على طلاقها ويخلق الله في قلبه رجعتها، فيكون ذلك أيسر وأسهل) [ابن كثير، 1999م، (ج8/ص:167)][97].

كما أنّ في ذلك (استثارة لعواطف المودّة، وذكريات الحياة المشتركة، حيث تكون الزوجة بعيدة بحكم الطلاق قريبة من العين فيفعل هذا في المشاعر فعله بين الاثنين) [قطب، 2003م، (ج6/ص:3599)][98]، فإن حصل ذلك كان أدعى إلى رجوع الزّوجين إلى بعضهما البعض، وإعادة صياغة مفردات حياتهما الزّوجيّة على أساس من المودّة، والألفة، والتّغافر، والتّراحم.

الخاتمة وأبرز النّتائج والتّوصيات

بعد أن منّ الله عليّ بإتمام هذا البحث الموسوم بـ (التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق: دراسة موضوعيّة) **برزت للباحث عدّة نتائج مهمه منها تتلخّص في الآتي:**

1. التّشريعات القرآنيّة الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق هي: ما سنّه الله تعالى، ووضعه وبيّنه لعباده من تشريعات، معنويّة وماديّة، لصون الحياة الأسريّة وحراستها من وقوع الطّلاق، سواء أكان في الحال أم المآل، وضمان استمرارها لتحقيق مقاصد تشريع الزّواج.

2. تقسم التّشريعات القرآنية الاحترازيّة للمحافظة على الأسرة من الطّلاق إلى تشريعات احترازية قبل الإقدام على الزّواج وقبل الدّخول، وتشريعات بعد الدخول وقبل بروز المشكلات، وتشريعات بعد بروز المشكلات، وتشريعات في مرحلة الطلاق الرجعي وقبل بينونته.

3. الرّجل والمرأة من أصل واحد متكاملان، فهما بنو رجل واحد وأم واحدة، وحقّ بعضهم على بعض واجب وجوب حقّ الأخ على أخيه.

4. مع أنّ الشريعة الإسلامية أباحت الزواج من نساء أهل الكتاب إلا أنّ معيار الخيرية للمسلمة يبقى قائمًا.

5. تعبير القرآن الكريم عن الزواج بأنه سكن فيه معنى الميل والألفة والاطمئنان، كما أنّ فيه إيماء إلى أنّ تكثير النّوع علّة المؤانسة كما أنّ الوحدة علّة الوحشة.

6. التعريض بالخطبة للمرأة المعتدة دون التصريح بذلك، فيه دلالة على جواز التصريح إذا انتفى داعي التعريض وهي العدة؛ ما يدلّ على مشروعية الخِطبة.

7. سمي المهر صداقا لأنّه يصدق رغبة الرجل في إرادته زواج المرأة وتكريم لوفادة المرأة عليه.

8. التعبير عن الزواج بالميثاق يحمل في طياته معنى: العهد، والمتانة، والقوة، والإحكام، والائتمان

9. قوامة الرجل تحمل بين طياتها أثرين اثنين: دنيوي؛ قائم على رئاسة الرجل لأسرته لما منحه الله من قوّة للبنية وخبرة اكتسبها من معاملاته وتجاربه، وأخروي؛ قائم على تعليمها شعائر الإسلام وأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر.

10. المراد بالمماثلة في الحقوق بين الزوجين أن يقوم الزوج بما يجب عليه وتقوم المرأة بما يجب عليها، وليس المراد أن يفعل كلٌ منهما ما يفعله الآخر.

11. جميع الآيات التي تتحدث عن الطّلاق تختم بالتقوى أو الإيمان بالله تعالى في أثنائها أو تذكّر بهما.

12. هجر الزوج لزوجته يكون هجراً ظاهراً في مكان خلوة الزوجين، فلا يكون أمام الأطفال فيفسدهم، ولا أمام الغرباء فيفسد الزوجة أو يذلها.

13. تشريع الإسلام لطلاق الرجل زوجته في حال الطّهر الذي لم يمسّها فيه يدفعه إلى التّأني وعدم الاستعجال في استخدام حقه في الطلاق.

التّوصيات:

1. إفراد المواضيع الاجتماعية الخاصة بالأسرة بدراسات قرآنية أصولية لوضع حدّ للمشكلات التي تعاني منها الأسرة المسلمة في ظلّ العولمة.

2. تنفيذ دورات تأهيلية للمقبلين على الزواج يتم فيها التركيز على التشريعات القرآنية للمحافظة على الأسرة لوضع حدّ لارتفاع نسبة الطّلاق في المجتمعات المسلمة.

3. عقد مؤتمرات متخصصة في هذا الموضوع في الجامعات والمراكز العلمية والدعوة إلى الحوار في هذا الموضوع في المجامع الفقهية والمنتديات الثقافية.

الهوامش:

1. تاريخ الإضافة: 26/10/2016 م – 24/1/1438 هـ، http://www.kot-tab.net/books/240376.html
2. انظر: أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق– سوريا، دار الفكر د.ط، (1399هـ – 1979م)، (ج3/ ص:262).
3. انظر: محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (بيروت– لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1995م)، (ص:354) // وانظر: محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، (بيروت– لبنان، دار الهداية د. ط، (د.ت)، (ج21/ص: 259).
4. انظر: محمد بن محمد، تاج العروس، (ج21/ص:259) // الرازي، مختار الصحاح، (ص: 354).
5. محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاري، (الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، د.ط، (2003م)، (ج6/ص:211).
6. محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة– مصر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ط1، 1997م)، (ج4/ ص:181).
7. انظر: محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت– لبنان، دار صادر، ط1، د.ت)، (ج5/ص:333).
8. الزبيدي، محمد بن محمد،، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت–

لبنان، دار الهداية، د.ط، (د. ت)، (ج: 10/51). //مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د.ت، (د.ت)، (ج1/ص: 17)

9. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، ط1، 1984م، ص: 122.

10. ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص: 164.

11. انظر: علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، (ج6/ص: 280) // وانظر أيضًا: الحسين بن محمد، (1430هـ – 2009م)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط4، دمشق– سوريا، دار القلم – الدار الشامية، (ص:523)

12. انظر: إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، (بيروت– لبنان، دار المعرفة، ط2، د.ت)، (ج3/ص:352).

13. انظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، (القاهرة– مصر، مطابع دار الصفوة، ط1، 1404ه)، (ج29/ ص: 26) وانظر أيضًا: (ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، المغني، بيروت–لبنان، دار الفكر، ط1، 1405هـ، ج8/ص: 235 – 236، 264، 272)// ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت– لبنان، دار الفكر، د.ط، 2000م، ج2/ ص:632)// الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج10/ص:135).

14. محمد بن جرير، جامع البيان، (ج 6/ ص:339)

15. أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، (حيدر آباد–الهند، مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1، 1344هـ)، (ج7/ ص:172)

16. محمد بن عيسى، سنن الترمذي، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، (الرياض– المملكة العربية السعودية، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع ط1، د.ت)، (ص:256)، كتاب النكاح، باب: ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، حديث: (1084)، وقد صححه الشيخ الألباني.

17. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، حديث رقم: (5090)، ص:1298.

18. إنّ موافقة الولي شرط لصحة الزواج عند الجمهور غير الحنفية. انظر: الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق– سوريا، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ط2، 1985م)، (ج7/ص:82)، والجميع على أنّ موافقة الولي مستحبة ويندب للفتاة تفويضه عند الحنفية حتى لا تُنسب إلى الوقاحة. ابن نجيم، البحر الرائق، (ج3/ص:117).

19. انظر: علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، تحقيق: تصحيح محمد على شاهين، (بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، د.ط، 1415هـ)، (ج1/ص:153)

20. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (ج3/ص:72)

21. محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، (الرياض– المملكة العربية السعودية، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع، ط1، د.ت)، (ص:327)، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، حديث: (1980+1879)، وقد صححهما الشيخ الألباني. ونحوه في سنن أبي داود.

22. محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، حديث رقم: (5136)، ص:1310.

23. محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، ط27، 1994م، ج5/ ص:95 – 98)

24. محمد أحمد، زهرة التفاسير، (بيروت– لبنان، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، (ج2/ص:736).

25. انظر: محمد أحمد، زهرة التفاسير، (ج2/ص:719)

26. محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ)، (ج2/ ص:186)

27. محمود ابن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: على عبد البارى، (بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، د.ط، 1415هـ)، (ج5/ ص:129).

28. محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، (ج1/ص:405)

29. الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، (ص:565).

30. محمد متولي، تفسير الشّعراوي، (القاهرة– مصر، أخبار اليوم، د.ط، د.ت)، (ج2/ص:1012).

31. محمد بن يوسف،، البحر المحيط، (ج2/ص:534)

32. انظر: عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، (بيروت–لبنان، دار المعرفة، ط1، 1408م)، (ص:218).

33. انظر: محمد بن الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت–لبنان، دار المعرفة، ط1، 1997م)، (ج3/ص:291)

34. مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، (الرياض– المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 2007م)، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، حديث: (223)، (ج1/ ص:121).

35. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ)، (ج1/ص:370)

36. محمد أحمد، زهرة التفاسير، (ج3/ ص:1587)

37. مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (ج2/ص:750)

38. أحمد بن محمد، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري، بيروت– لبنان، عالم الكتب، ط1، 1998، حديث رقم: (24983)، (ج6/ ص: 77)

39. النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، حلب– سوريا، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1986م، (ج6/ ص:117)

40. عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، (ج1/ ص:387)

41. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (ج2/ص:256)

42. عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م)، (ص:177)

43. محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم: (893)، ص:216.

44. انظر: محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، (بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، 2003م)، (ج1/ص:530)

45. عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن، (ص:874).

46. أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت– لبنان، دار المعرفة، د.ط، 1379هـ (ج13/ ص:113)

47. محمود بن عمرو، الكشّاف، (ج1/ ص:265).

48. محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: عبد اللهَ بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، (2001م)، (ج3/ص:745)

49. عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة: محيي الدين ديب مستو، (بيروت– لبنان، دار الكلم الطيب، ط1، 1998م)، (ج1/ص:186).

50. انظر: محمود بن عمرو، الكشّاف، (ج1/ص:272)

51. عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم المنان،(ص:172)

52. محمد رشيد، تفسير المنار، (ج4/ص:374).

53. انظر: سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، (القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط32، 2003م)، (ج1/ص:579).

54. على بن محمد، أحكام القرآن، تحقيق: موسى محمد على، عزت عبده عطية، (بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، د.ط، 1405هـ)، (ج2/ص:382).

55. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب الوصيّة بالنساء، حديث: (1469)، (ج1/ ص:673).

56. عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، (ج1/ص: 386)

57. محمد أحمد، زهرة التفسير، (ج3/ص:1622)

58. محمد صديق خان، فتحُ البيان في مقاصد القرآن، (بيروت– لبنان، المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنَّشْر، د.ط، 1992م)، (ج3/ ص:106).

59. استقصى الأمر أي: بلغ أقصاه في البحث عنه. انظر: إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د.ت، (د.ت)، (ج2/ص: 741)

60. عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن، (ص:206).

61. سعيد، الأساس في التفسير، (القاهرة– مصر، دار السلام، ط6، 1424هـ)، (ج10/ص:5964).

62. عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة– مصر، دار الفكر العربي، ط1، 1970م)، (ج5/ ص:550).

63. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب تحريش الشيطان وبعث سراياه لفتنة الناس وأنّ مع كلّ إنسان قرينًا، حديث رقم: (16 – 2813)، ج2/ص:1294.

64. سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، (ج1/ص:333)

65. سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، (ج5/ص:2879)

66. محمد متولي، تفسير الشّعراوي، (القاهرة– مصر، أخبار اليوم، د.ط، د.ت)، (ج2/ص:999)

67. محمد عزت، التفسير الحديث، (ج6/ص:431).

68. الإيلاء هو: اليمين على ترك وطء المنكوحة مدة، مثل: والله لا أجامعك أربعة أشهر. [انظر: الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت– لبنان، دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ، ص:59.]

69. سيد إبراهيم، في ظلال القران، (ج1/ص:244).

70. محمد بن جرير، جامع البيان، (ج6/ص:697)

71. وهو مستبعد إذ يشترط فيه أن لا يزيد عن ثلاثة أيام، بينما الهجرة في المضاجع حددت مدته أن لا يزيد على أربعة أشهر وهي مدة الإيلاء.

72. الهُجر: القبيح من الكلام، والفحش في المنطق. انظر: (محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، (بيروت– لبنان، دار الهداية د.ط، (د.ت)، (ج14/ص:400).

73. عبد الرحمن بن علي، زاد المسير، (ج1/ص:402).

74. سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، (ج2/ص:654).

75. انظر: محمد بن جرير، جامع البيان، (ج6/ص:711).

76. ذَئِرن: أي نفرن واجترأن. انظر: (الحربي، إبراهيم بن اسحاق، غريب الحديث، تحقيق: سليمان بن محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1، 1985م، ج1/ص:255)

77. عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، (بيروت–لبنان، دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ)، (ج2/ص:198).

78. عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، (بيروت– لبنان، دار الفكر، د.ط، د.ت)، (ج2/ص:73)

79. انظر: علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، تحقيق: تصحيح محمد على شاهين، (بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، د.ط، 1415هـ)، (ج1/ص:372)

80. انظر: محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (ج5/ص:175)

81. عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة: محيي الدين ديب مستو، (بيروت– لبنان، دار الكلم الطيب، ط1، 1998م)، (ج1/ص: 356).

82. ﴿إِن يُرِيدَا إصلاحا﴾ للحكمين وفي ﴿يُوَفِّقِ الله بَيْنَهُمَا﴾ للزوجين أي أن قصدا إصلاح ذات اليمين وكانت نيتهما صحيحة بورك في وساطتهما وأوقع الله بحسن سعيهما بين الزوجين الألفة والوفاق وألقى في نفوسهما المودة والاتفاق، أو الضمير إن للحكمين أي إن قصدا إصلاح ذات البين والنصيحة للزوجين يوفق الله بينهما فيتفقان على الكلمة الواحدة ويتساندان في طلب الوفاق حتى يتم المراد، أو الضمير أن للزوجين أي إن يريدا إصلاح ما بينهما وطلب الخير وأن يزول عنهما الشقاق يلق الله بينهما الألفة وأبدلهما بالشقاق الوفاق وبالبغضاء المودة. [انظر: النسفي، عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، بيروت– لبنان، الناشر: دار الكلم الطيب، ط1، 1998م، (ج1/ ص: 356)]

83. انظر، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، (ج1/ص:456)، وانظر

أيضًا: (ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، المغني، بيروت–لبنان، دار الفكر، ط1، 1405هـ، ج9/ص:81، 87، 111).

84. محمد محمود، التفسير الواضح، (بيروت– لبنان، دار الجيل الجديد، ط10، 1413هـ)، (ج1/ ص:143).

85. انظر: محمد بن علي، فتح القدير، (دمشق، دار ابن كثير، بيروت، دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ)، (ج1/ص:270)// ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (بيروت– لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2000م)، (ج21/ص:287)

86. انظر: محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (ج2/ص:404)

87. انظر: محمد أحمد، زهرة التفاسير، (ج2/ص:766)

88. أحمد مصطفى، تفسير المراغي، (مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، د.ط، د.ت)، (ج2/ص:174 – 175)

89. انظر: سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، (ج1/ص:249)

90. محمد متولي، تفسير الشعراوي، (ج2/ص:1007)

91. عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل، (ج5/ص:220)

92. عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، (ج5/ص:323)

93. انظر: عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (بولاق –القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ)، (ج2/ص:190)

94. انظر: عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز، (ج5/ص:323)

95. انظر: عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز، (ج5/ص:323)

96. محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (ج18/ص:155)

97. أسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، (ج8/ص:167)

98. سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، (ج6/ص:3599)

المراجع:

1. القرآن الكريم

2. الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق– سوريا، دار القلم – الدار الشامية. ط4، (1430هـ– 2009م).

3. الآلوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: على عبد البارى عطية، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، د.ط، (1415هـ)،.

4. الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت– لبنان، دار الفكر، د.ط، (1420هـ)، ج5+2.

5. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه)، دمشق– سوريا، دار بن كثير، ط1، (2002م).

6. البيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، بيروت– لبنان، دار الفكر، د.ط، (د.ت)، ج5+1.

7. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، حيدر آباد–الهند، مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1، (1344هـ)، ج7.

8. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض– المملكة العربية السعودية، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع، ط1، (د.ت)،

9. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، (1422هـ)، ج1.

10. الحجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، بيروت– لبنان، دار الجيل الجديد، ط10، (1413هـ)، ج1.

11. حوّى، سعيد، الأساس في التفسير، القاهرة– مصر، دار السلام، ط6، (1424هـ)، ج10.

12. الحربي، ابراهيم بن اسحاق، غريب الحديث، تحقيق: سليمان بن محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1، 1985م، ج1.

13. ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري، بيروت– لبنان، عالم الكتب، ط1، 1998، ج6.

14. الخازن، علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، تحقيق: تصحيح محمد على شاهين، بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، د.ط، (1415هـ)، ج1.

15. الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، القاهرة– مصر، دار الفكر العربي، ط1، (1390هـ– 1970م)، ج5.

16. الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، بيروت–لبنان، دار الكتاب العربي، ط1، (1407هـ)، ج2.

17. دروزة، محمد عزت، التفسير الحديث، دمشق– سوريا، دار إحياء الكتب العربية القاهرة،دار الغرب الإسلامي، د.ط، (1383هـ)، ج6.

18. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت– لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، (1415هـ– 1995م).

19. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، بيروت–لبنان، دار المعرفة، ط1، (1408م).

20. رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة– مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، (1990م)، ج4.

21. الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت– لبنان، دار الهداية، د.ط، (د. ت)، ج21.

22. الزحيلي، وهبة، الفقه الاسلامي وأدلته، دمشق– سوريا، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ط2، (1985م)، ج7.

23. الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، (1407هـ)، ج2+1.

24. أبو زهرة، محمد أحمد، زهرة التفاسير، بيروت– لبنان، دار الفكر العربي، د.ط، (د.ت)، ج3+2.

25. الزّيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، الحاشية : شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ، بولاق –القاهرة،، المطبعة الكبرى الأميرية،

ط1، (1313هـ)، ج2.

26. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، ط1، (1420هـ– 2000م).

27. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، (2000م)، ج6.

28. الشربيني، محمد بن الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت–لبنان، دار المعرفة، ط1، (1997م)، ج3.

29. الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشّعراوي، القاهرة– مصر، أخبار اليوم، د.ط، (د.ت)، ج2.

30. الشّوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيب، بيروت الطبعة، ط1، (1414هـ)، ج1.

31. الطّبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، (1422هـ– 2001م)، ج6+3.

32. طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، القاهرة– مصر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، (1997م)، ج4.

33. ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت– لبنان، دار الفكر، د.ط، 2000م، ج2.

34. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، بيروت – لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، (2000م)،ج21+2.

35. ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، (2003م)، ج1.

36. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت– لبنان، دار المعرفة، د.ط، (1379هـ)، ج13.

37. ابن عطيّة الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت– لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، (1422هـ)، ج5.

38. ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق– سوريا، دار الفكر، د.ط، (1399هـ– 1979م)، ج3.

39. ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، المغني، بيروت–لبنان، دار الفكر، ط1، 1405هـ، ج:9+8

40. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، د.ط، (1423هـ– 2003م)، ج18+6+5+3.

41. قطب، سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط32، (1423هـ– 2003م)، ج6+5+2+1.

42. القِنَّوجي، محمد صديق خان، فتحُ البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، بيروت– لبنان، المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، د.ط، (1412هـ– 1992م)، ج3.

43. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، ط27، 1994م، ج5.

44. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، (1420ه1999–م)، ج8+2+1.

45. الكيا الهراسى، على بن محمد، أحكام القرآن، تحقيق : موسى محمد على عزت عبده عطية، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، د.ط، (1405هـ)، ج2.

46. ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض– المملكة العربية السعودية، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع، ط1، (د.ت).

47. الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج10.

48. مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، القاهرة– مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط1، (1393هـ/1973م)–(1414هـ/1993م)، ج2.

49. المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، د.ط، (د.ت)، ج2.

50. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت– لبنان، دار صادر، ط1، (د.ت)، ج5.

51. ابن نجيم، إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت– لبنان، دار المعرفة، ط2، (د.ت)، ج3.

52. النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، حلب– سوريا، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1986م، ج6.

53. النسفي، عبد الله بن أحمد، تفسير النّسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة: محيي الدين ديب مستو، بيروت– لبنان، دار الكلم الطيب، ط1، (1419هـ– 1998م)، ج1.

54. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، الرياض– المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، (1427هـ– 2007م)، ج1.

55. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، القاهرة– مصر، مطابع دار الصفوة، ط1، (1404هـ)، ج29.

التطور الدلالي لمعاني السخرية بين القدماء العرب والمحدثين*

د. حسن طاهر أبو الرُّب**

* تاريخ الاستلام: 2017/9/18م، تاريخ القبول: 2017/10/17م.
** أستاذ مساعد/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين.

ملخّص:

يعدّ التطور الدلالي للألفاظ جزءاً مهماً من علم الدلالة، واللسانيات الحديثة، وهو يعكس جانباً مهماً من حياة اللغة، ويدلّ على درجة استعمال بعض الألفاظ كثرة وقّلة، ويصل الماضي بالحاضر. ولا ريب أنّ التطور الذي تشهده حياة الإنسان ينعكس على تطور الألفاظ والدلالات التي يستعملها. ويأتي هذا البحث ليسلط الضوء على واحد من هذه الألفاظ التي أصبحت مصطلحاً استعمله مفسرو القرآن، واللغويون والنقاد، وذهبوا فيه مذاهب شتى، ولم يتفقوا على رؤية واحدة، ألا وهو (السخرية). ويكشف البحث عن نظرة القدماء من لغويين، وبلاغيين ونقاد وأدباء لدلالات السخرية، وما وجه الخُلف بينهم؟ وما وجه التشابه فيما ذهبوا إليه؟ وما سبب هذا الاختلاف؟ وما العوامل التي أثّرت وتؤثر في دلالة هذا المصطلح؟ وهل تغيرت دلالاته لدى المحدثين اليوم؟

الكلمات المفتاحية: التطور الدلالي، السُّخرية.

The Semantic Evolution of Irony Indications among the Ancient Arabs and the Modernists

Abstract

The semantic development of words is an important part of the semantics and modern linguistics. It reflects an important aspect of the life of a language, and indicates the level to which some words are being used frequently or infrequently. It also serves as a link between the past and the present. There is no doubt that the evolution of human life is reflected in the evolution of used words and their connotations. This research sheds light on one of these words, which has become a term used by Holy Qur'an exponents, linguists and critics. They have gone through various doctrines and have not agreed on a single vision. This term is irony. Therefore, this paper reveals the perception of the ancients, the rhetoricians, the critics and the writers towards irony. To that end, the paper has raised three questions: What are the similarities and differences between them? What are the factors that affected the significance of this term? Has its connotation changed among modernists today?

***Keywords**: Semantic development, irony.*

مقدمة:

كلّ شيء في الحياة قابلٌ للتغير، فلا يثبت شيء على حاله، بمضي الأيام وتعاقب السنين، إذ إنّ الحياة في خلقها الأزلي أقيمت على هذا المنهج! والخالق الحكيم هو الذي يضع مقادير الأشياء في زمانها ومكانها وعيشها وموتها. وما تزال اللغة في حياتها ونشاطها وخمودها وفنائها معقودة بحياة الإنسان ارتفاعاً وهبوطاً.

إنّ التطور اللغوي والدلالي في معناه العميق هو شكلٌ من أشكال تطور تلك الحياة، فما يصيب حياة الإنسان ينعكس في لغته، لذا نجد الرحلة اللغوية للإنسان طويلة ومختلفة الأشكال، سواء في الأصوات أو في دلالات المفردات أو في الزيادة التي تكتسبها أو النقصان الذي يطرأ عليها، كلّ ذلك محكومٌ بالعوامل التي تؤثر في حياة الشعوب في مجالاتها كافة[1].

إن الدارس لكتب اللغة والدلالة، يكاد يلمح اتفاقاً لدى العلماء على معنى التطور الدلالي، ويجد أن هذا المعنى لا يخرج عن التغير الذي يصيب المفردات والتراكيب سواء أكان في بنائها أم دلالتها[2]. فاللغة كما قال (إستيفن أولمان): (ليست هامدة أو ساكنة بحال من الأحوال، على الرغم من أن تقدمها يبدو بطيئًا في بعض الأحايين. فالأصوات والتراكيب والعناصر النحوية وصيغ الكلمات ومعانيها معرضة كلها للتغير والتطور لكنّ سرعة الحركة والتغير هي التي تختلف من فترة زمنية إلى أخرى)[3]. ومن الأمثلة على ذلك، التغير الذي اعترى كثيراً من الألفاظ نتيجة مجيء الإسلام؛ فأصبح هناك ما يسمى بالمفهوم الشرعي، وصار لدينا ثلاثة مفاهيم للمفردة، مفهوم لغوي في الأصل والبناء، ومفهوم اصطلاحي اصطلح الناس عليه وتعارفوا وأصبح شائعاً، ومفهوم شرعي أحدثه الإسلام. وقد أتى أحمد بن فارس رحمه الله على ذلك حين قال:(.. فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق...)[4]، ومثل ذلك أيضاً: الصلاة والزكاة والصوم والحج. وذكر أبو هلال العسكري في الأوائل شيئاً من هذا حين قال:(وقد حدثت في الإسلام معانٍ وسُمّيتْ بأسماء كانت في الجاهلية لمعانٍ أُخَر، فأولُ ذلك القرآنُ والسورة والآية والتيمم..)[5]. لذا يأتي هذا البحث، ليتعرض لمصطلح شاع على ألسن الناس؛ العامة والخاصة، المتلقين من جمهور، والمرسِلين من أدباء ونقاد ولغويين، ألا وهو « السُّخرية).

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في تناولها لمصطلح يعدّ من أكثر المصطلحات الأدبية شيوعاً، لارتباطه بدلالات مفردات أخرى كالهجاء والاستهزاء، والتحقير، والتهكم، والتفكه، والتندر. وفي تبيانها العلاقة الدلالية بين هذه المفردات من خلال النظر في المعاجم الأصيلة، والنظر في آراء أهل اللغة، والبلاغة، والأدب، وما حدث لها من تطور اليوم لدى المحدثين.

منهج الدراسة:

يقوم منهج الدراسة على كشف دلالات السخرية في معاجم اللغة، وبيان نقاط الاتصال الدلالي مع المفردات التي استعملها القدماء ردفاً لهذا المصطلح، ظانين أنها تحمل الدلالة نفسها، وتبين الدراسة التطور الدلالي لهذا المصطلح منذ العصر الجاهلي حتى عصرنا الحديث، موضحة ذلك بإيجاز في عرض الشواهد وبيان ما فيه من دلالات. فهي تقوم على المنهج الوصفي، وتستعين بالمنهج التاريخي لتتبع التطور الدلالي للمصطلح.

الدراسات السابقة:

الحقّ، أنّ هناك كثيراً من الدراسات الحديثة التي عالجت السخرية في الأدب العربي، لكنها دراسات كان همّها الأكبر الإيتاء بالشواهد الشعرية التي تتصل بالهجاء وألوانه تحت معنى السخرية؛

لذا فهي عزفت عن بيان العلاقات الدلالية بين المفردات القريبة من السخرية، وتتبع التطور الدلالي لهذا المصطلح، عبر مراحله الزمنية، وهي ترى أنّ هذا المصطلح هو مرادف لبقية المفردات كالاستهزاء والهجاء والتهكم والتفكه وغيره من مفردات قريبة في الدلالة. **ومن أهمّ هذه الدراسات:**

- حفني، عبد الحليم، أسلوب السخرية في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة 1987م)
- الضمور، نزار: السخرية والفكاهة في النثر العباسي، دار حامد (عمّان، 2012م)
- طه، نعمان : السخرية في الأدب العربي حتى القرن الرابع الهجري، القاهرة، (المطبعة التوفيقية، 1978م)
- عبد الحميد، شاكر: الفكاهة والضحك، (الكويت، 2003)
- عزاب، سعيد: السخرية في الشعر المصري في القرن العشرين، دار العلم والإيمان، (القاهرة، 2010م)
- الغزالي، شعيب بن أحمد، أساليب السخرية في البلاغة العربية، جامعة أم القرى، (السعودية، 1414هـ،
- فشلاقي، جمال طالبي، وآخرون: السخرية السياسية في شعر دعبل الخزاعي، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية، العدد 25، 2012م.

مخطط البحث:

تقوم خطة البحث على معالجة ثلاثة محاور أصيلة وخاتمة، أمّا المحاور فهي:

- دلالات السخرية في الأدب والمعاجم
- التطور الدلالي للسخرية عند القدماء
- دلالات السخرية عند المحدثين

أولاً: دلالات السخرية في الأدب والمعاجم:

1. في الأدب:

السُّخرية في الأدب ليست غرضاً من الأغراض الأدبية؛ فهي وسيلة يُعبّرُ بها عن حالة نفسية يمرّ بها الأديب، تعبيراً عما ينتابه من مشاعر وأحاسيس، أمام موقف من المواقف. لذا، يعدّ هذا المصطلح فَضفاضاً في فضائه الدلاليّ، تستكنّ فيه كثيرٌ من المُسميّات الأخرى، كالفكاهة، والاستهزاء، والإضحاك، والتحقير، والإذلال، والاستخفاف، والتهكم، على ما في هذه المُسمّيات من فروق دلالية. بيدَ أنْ الذي يحدد دلالة المقصود في تركيب ما، هو السياق النفسي، بالاستعانة بالألفاظ المستخدمة.

ولعل أكثر غرض أدبي ارتبطت به السخرية ارتباطاً وثيقاً هو فنّ الهجاء، لذا نجدَ أصحاب المختارات حين وضعوا مختاراتهم الشعرية في طبقات، كان الهجاء واحداً منها، ولعل أبا تمام الشاعر أول من وضع للهجاء باباً في حماسته [6] واختار مجموعة من الشعراء عُرفوا بهذا الغرض.

حين يكون غرض نصّ أدبي ما، هو المدح على سبيل المثال، فإنّ الشاعر يستعين بما أوتي من قدرة وعبقرية في رفع الممدوح وإعلاء شأنه، وتجميل صورته والتغني بشمائله، لذا فقد يأتي على صورته الحسيّة، فيزيدها جمالاً وإشراقاً، ويأتي على صورته الداخلية فيصف ذكاءه وقوة بصيرته، وشجاعته وكرمه وحلمه وصبره، ويأتي على حاضره وماضيه، وأثره في مجتمعه، فينتقي أجمل الأفعال، وأحسن الأوصاف، وكلما كان الأديبُ يُصْدِرُ ذلك من قلب صادق ومشاعر متقدة، كانت معانيه أشدّ أثراً في المتلقي، والعكس صحيح.

ومثلُ المدح الهجاء والذم، غير أنّ مشاعر الإعجاب والمحبة هناك، يقابلها هنا مشاعر النقمة والسخط والغضب، فغاية الأديب هنا الحطّ من المهجو، والتقليل من شأنه، لذا لا يترك وسيلةً فيها إيلام للخصم إلاّ استلّها ورمى بها خصمه، وسيلة ملآنة بذاك الغيظ والسخط الذي يثور في نفسه. وكلما كانت درجة السخط والنقمة مرتفعة، كانت الرمية مؤلمة والعكس صحيح. وقد يتكئ الأديب وهو يحمل هذه المشاعر المتأججة على وسائل عدة؛ منها السخرية، فيرسم لوحة مُضْحكةً هازئةً بخصمه، يُنفّسُ بها الضيق الذي يشعرُ به، ويُسددُ ضربةً مؤلمةً لمشاعر خصمه، فيجْعَلُه محَطَّ استخفافٍ وفكاهة للآخرين.

فالساخرُ دائماً يحاولُ الحطَّ من شأن خصمه وتذليله[7]. لكنّ الأرجح أن هذا المصطلح لم ير الشيوع إلاّ في عصر تدوين العلوم والأدب، الشيوع الذي يجعله مستقلاً في دلالته الأدبية عن غرض الهجاء الذي شاع عند العرب منذ الجاهلية. وسيظهر هذا التطور جلياً عند الحديث عن تطور دلالاته عبر العصور.

السُّخرية في المعاجم العربية:

الناظر في المعاجم العربية، لا يجدُ اختلافاً كبيراً في المعاني التي يدلّ عليها لفظ السخرية، فهذا صاحب المقاييس[8] يقول في باب (سَخِرَ) السين× والخاء والراء أصلٌ مطّرد مستقيم يدلُّ على احتقار واستذلال، من ذلك قولنا سَخَّر الله عزَّ وجَلَّ الشيء، وذلك إذا ذَلَّلَه لأمره وإرادته. قال الله جلّ ثناؤه: (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ) ثم يعقب بقوله: ومن الباب: سَخِرت منه، إذا هزئت به [9] ويرى الزمخشري[10] أنّنا نقول: فلانٌ سُخْرَةٌ وسُخَرَةٌ بمعنى يضحكُ منه الناس ويضحك منهم. ويرى ابن منظور [11] أنّ السخرية من قولنا: سَخِرَ منه وسَخِرَ به، كفَرِحَ، سَخْراً وسَخَراً وسُخْرَةً ومَسْخَراً وسُخْراً وسُخُراً: هَزِئَ، والاسْمُ السُّخْرِيَةُ والسُّخْرِيُّ، ويجوز ضمّ السين وكسرها. وأورد ابن منظور رأي الأخفش حين يقول: سَخِرْتُ منه وسَخِرْتُ به، وضَحِكْتُ منه وضحكت به، وهَزِئْتُ منه وهَزِئْتُ به، وحين ننظر في القاموس المحيط[12] لا نجد زيادة عما أورده ابن منظور حين يقول: (سَخِرَ منه و به، كفَرِحَ، سَخْراً وسَخَراً وسُخْرَةً ومَسْخَراً وسُخْراً وسُخُراً: هَزِئَ، كاسْتَسْخَرَ. والاسْمُ السُّخْرِيَةُ والسُّخْرِيُّ، ويكسرُ..) وفي صحاح الجوهري[13] نجد التفسير نفسه: (سَخِرْت منه أَسْخَرُ سَخَراً بالتحريك، ومَسْخَراً وسُخْراً بالضم. والتأنيث للكلمة... والتَسْخيرُ التَذْليلُ.

وتأسيساً على ما تقدّم، نلحظُ أنّ السخرية تتصل بدلالتها في مجموعة من الألفاظ وهي:

[الضَحِكُ، والاستهزاء، والاحتقار، والاستذلال، أو التذليل] كما يرى الجوهري. ولا بدّ من النظر في دلالة هذه الألفاظ لنرى هل تتصل السخرية بها، كما اتصلت هي بالسخرية؟

♦ **الضحك:**

قال صاحب المقاييس[14]: الضاد والحاء والكاف قريبٌ من الباب الذي قبله، وهو دليل الانكشاف والبروز. من ذلك الضَّحك ضَحك الإنسان. ويقال أيضاً الضَّحْك، والأوَّل أفصح. والضَّاحكة: كل سنٍّ تبدو من مُقدَّم الأسنان والأضراس عند الضَّحك. قال ابنُ الأعرابيّ: الضَّاحك من السَّحاب مثلُ العارض، إلاَّ أنَّه إذا بَرَقَ يقال فيه ضَحِك. والضُّحُوك الطَّريق الواضح. ويقال أَضْحَكْتَ حوضَك، إذا ملأتَه حتى يفيض. ويقال في باب الضَّحك: الأُضحوكة ما يُضحَك منه. ورجلٌ ضُحْكة: يُضْحَك منه. وضُحَكَة يكثر الضَّحَك. فأمَّا الضَّحْك فيقال إنَّه العَسل. ومثل هذا حكى الجوهري[15]، وصاحب القاموس المحيط [16]، غير أنّ الأخير أضاف إلى هذه المعاني قوله: (وضُحْكَةٌ، بالضم: يُضْحَكُ منه. والضَّحَّاكُ، كشَدَّاد وهُمَزَة: ذَمٌّ. والضُّحْكَةُ: أَدَمٌ. وأَضْحَكْتُه، وهُمْ يَتضاحَكونَ. وأضاف الزمخشري [17] بعض المعاني المجازية حين قال: (افترّ عن ضاحكته وضواحكه وهي ما تقدّم من أسنانه وبدتْ مباسمُهُ ومضاحكُهُ، وضَحِكَ ضَحِكاً وضَحْكاً واستضحَكَ وتضاحَكَ وتضحَّكَ، ورجلٌ ضحّاكٌ وضحكوكٌ وضُحَكَة وأخوه ضَحْكَة مضحوكٌ منه، ومن المجاز ضحكت الأرض عن النبات وضحكتْ الرياض عن الزهر وضحِكَ العارض، وسحابٌ ضاحك..). ونخلص من كلّ هذا، إلى أنّ هناك فرقاً دلالياً بين السخرية والضحك، فليس كلّ ضحك سخرية، لذا نرى في قول الجوهري الساب(أنّ الضحّاك ذَمٌّ، والضُحْكَةُ أدمّ) وصلاً بين السخرية والضحك، لكنه وصلٌ مقيّد وليس مُطلقاً! فالرجل لا يُسمى ضُحْكَة إلاّ إذا كان فيه مثار سخرية من الآخرين، لذا فالضحك المتصل بالسّخرية هو الضحك المتصلُ بقصد إثارة المخاطب على أمرٍ يخصّ المضحوك منه.

♦ **الاستهزاء:**

وهو من الفعل (هَزَأَ)، قال صاحب المقاييس[18]: الهاء والزاء والهمزة كلمة واحدة. يقال: هَزِئَ واستهزَأَ، إذا سَخِرَ. وعند الجوهري (19) الأمر نفسه حين يقول: الهُزْءُ والهُزُؤُ: السُخْرية. تقول: هَزِئْتُ منه وهَزِئْتُ به، عن الأخفش. واسْتَهْزَأْتُ به، وتَهَزَّأْتُ وهزأت به أيضاً، هُزْءاً ومَهْزَأَةً. وحين نبحث عن معنى الاستهزاء لدى ابن منظور نجده يقول: (هَزَأَ): الهُزْءُ والهُزُؤُ: السُّخْرِيةُ. هُزِئَ به ومنه. وهَزَأَ يَهْزَأُ فيهما هُزْءاً وهُزُؤاً ومَهْزَأَةً، وتَهَزَّأَ واسْتَهْزَأَ بِه: سَخِرَ[20]. وكذا فعلت جلّ المعاجم العربية في تفسيرها لمادة (هَزَأَ)، ما يؤكد هذا الاتصال العميق بين هذه الألفاظ فيما يخص دلالتها. فجميع هؤلاء وغيرهم، يُفسّرون الاستهزاء بالسخرية، ما يدلّ على اتصال وثيق بين اللفظين في الدلالة.

♦ **الإذلال أو التذليل:**

اللفظان من أصل (ذلّ) بتشديد اللام، يقول صاحب المقاييس[21]: الذال واللام في التضعيف والمطابقة أصلٌ واحد يدلُّ على الخُضوع، والاستكانة، واللِّين. فالذُّل: ضدّ العزّ. وهذه مقابلةٌ في التضادِّ صحيحة، تدلُّ على الحكمة التي خُصَّتْ بها العرب دون سائر الأمم؛ لأنّ العزّ من العَزَازِ، وهي الأرض الصُّلْبة الشديدة.

والذِّلُّ خلاف الصُّعوبة. وحُكي عن بعضهم أنَّه قال: (بعضُ الذِّلِّ–بكسر الذال–أبْقَى للأهْلِ والمالِ). يقال من هذا: دابّةٌ ذلولٌ، بيِّن الذُّلِّ. ومن الأوّل: رجلٌ ذليلٌ بَيِّنُ الذُّلِّ، والمَذَلّة، والذِّلّة. ومثل هذا حكى الجوهري والزمخشري وصاحب القاموس المحيط وصاحب اللسان في مادة (ذَلَلَ). ويُفهمُ من هذه الدلالات أنّ دلالة لفظ الإذلال أو التذليل ليست هي نفسها دلالة السّخرية، لكنّ الراجح أنّ الدلالتين تتصلان بخيط خفيّ، فالذليل غالباً ما يُسْخَرُ منه، وعليه فإنّ الّذلة حدثٌ ناتج في بعض الأفعال عن السخرية. إذ من دواعي السخرية أن يكون الشخص ذليلاً يستهان به ولا شأن له. ولعلّ الزمخشري[22] كان الأقرب إلى هذا الربط حين قال في تفسيره لدلالات (ذَلَلَ): هو ذليلٌ بين الذُّلّ والذِّلّة، والمذّلّة، وقد ذلّ له وتذَلّلَ وأَذَلَّه الله وذلَّلَهُ. واستذَلّه العدوُ وهو مُسْتَذَلٌّ بينهم: مُستهانٌ. فقوله (مُستهانٌ) أي هيّن على الناس، يُسْخَرُ منه.

ونلحظُ مما تقدم أنّ لفظ الاستهزاء هو الأقرب في دلالته إلى السخرية، بل يكاد يكون مرادفاً له، بينما الضحك مقيدٌ في بعض حالاته التي قد تكون سخرية، أمّا الإذلال أو التذليل فهو من بواعث السخرية، والسخرية لاحقة به، وليست مرادفة له. وهذا برأيي هو التفسير الأقرب للمنطق في بيان العلاقات الدلالية بين هذه الألفاظ.

ثانياً. التطور الدلالي للسخرية عند القدماء:

1. في الأدب القديم:

الناظر في كتب القدماء من مصنفات شعرية ونثرية ولغوية ونقدية وبلاغية، يجدُ أن مصطلح السُّخرية استُعْمِلَ في لفظه ومعناه؛ استعمالاً لا نستطيع أن نصفه بالشيوع، إذ لو قلنا لم يستعملْ، لفُهِمَ من النفي الإطلاق في الحكم! ولو قلنا استعمل، لفُهِمَ الشيوع، والقول الصحيح أنّه استعمل، لكنْ بقلّة نادرة في لفظه ومعناه، وذلك فيما توصلنا إليه من دراسات، تهيأ لنا الاطلاع عليها.

ومن أجل التحقق من ذلك، لا بدّ من الاطلاع على ما شاع في العصور القديمة من هذا الاستعمال، فإلقاء نظرة متفحصة على تدرج إطلاق المصطلح في كل عصر كافٍ لمعرفة نسبة الشيوع، فذلك وحده الذي يعين الباحث وسائر المهتمين على معرفة الصواب في الحكم.

في العصر الجاهلي، كان الشعر بضاعة العرب، وديوان مآثرهم، وكان الهجاء واحداً من الأغراض الرئيسة التي يذبُّ بها الشاعر عن نفسه وأهله وقبيلته، وقد عاش العرب بعادات وتقاليد وشمائل حَكَمَتْ حياتهم، فخروا بها، ودافعوا عنها، كقوة القبيلة والأنساب والأعراض والحمى، والشجاعة والجاه والنخوة والكرم والحكمة والصدق والوفاء، هذا ما تعارف عليه العرب، ولم يشذّ عنه إلاّ طائفة منهم تمرداً على قبائلهم، وكان أمرهم خروجاً عن مألوف الحياة العربية.

وإذا كان من واجبات الشاعر أن يمدح ويفخر وينشر فضائل نفسه وقومه، كان عليه أن يهجو من يتعرض له ولقبيلته، هجاءً منوطاً بدرجة التعرض، فإن دنى كان عتاباً، وإنْ ارتفع كان هجوماً عليه وعلى قبيلته، وكان على الأغلب يصبّ في صفات المُتعرِض الخَلْقية والخُلُقية.

ولعل أقدم صور الهجاء التي عُرفت في الجاهلية ما عُرِفَ بالمنافرات، أيْ أن يتحاكم الخصمان إلى شيخ مُحكّم أو فريق فيفخر كل منهم بنفسه وقبيلته ويهاجم الآخر، حتى إذا انتهيا من التنافر حكَمَ الشيخ أو الفريق لأحدهما على الآخر. ومن هنا سُمِّيَت منافرة؛ فكأنّ كلّ واحد ينفرُ أي يهبّ للدفاع عن نفسه وقبيلته، وقيل: بل لأنّ

كل واحد كان يقول عند البدء أنا أعزّ نفراً [23]. ومن أشهر الأسواق التي عرفت ذلك، سوق عكاظ؛ وقد روى ابن منظور أن (عكاظ) سُميت بهذا الاسم لأن العرب كان تجتمع فيها للمفاخرة، وهو من عَكَظَ نقول: عَكَظَ دابَّتَه يَعْكِظُها عَكْظاً: حبَسها. وتعَكَّظ القومُ تَعَكُّظاً إذا تَحَبَّسُوا لينظروا في أُمورهم، وعَكَظ خَصْمَه باللَّدَد والحُجَج يَعْكِظه عَكْظاً: عَرَكه وقَهَره. وتَعاكَظَ القومُ: تَعارَكُوا وتَفاخَرُوا.

ويروي ابن منظور عن الليث والأزهري أنها سميت عُكاظاً لأَن العرب كانت تجتمع فيها فيَعْكِظ بعضُهم بعضاً بالمُفاخَرة

وَلي ابْنُ عَمٍّ عَلَى مَا كَانَ مِنْ خُلُـــــــقٍ ... مُخْتَلِفَـــــــانِ فَأَقْلِيه وَيَقْلِيني
إِنِّي لَعَمْرُكَ مَا بَابِي بِذِي غَلَـقٍ ... عَنِ الصَّـدِيقِ وَلا خَيْرِي بِمَمْنُونِ
وَلا لِسَـانِي عَلَى الأَدْنَى بِمُنْطَلِقٍ ... بِالمُنْكَـرَاتِ وَلا فَتْكِي بِمَأْمُـونِ

فهو يفخر بلسانه الذي يستطيع فيه أن يردّ على ابن عمه، رداً قوياً، لكنّ أخلاقه تمنعه من ذلك، وهو ردّ عاقل يخلو من ألوان السخرية المعروفة، ومنه ما يكون شخصياً في ظاهره وعاماً في

لئِـنْ جـدّ أسـبابُ العـداوةِ بيْنـــــنَا ... لَتَرْتَحِلـنّ منـي علـى ظهـرِ شـيْهَمِ
وَتَرْكَـبَ منـي إنْ بلـوتَ نكيثتـي ... علـــــى نَشَـزٍ قد شـابَ ليس بِتَوْءَمِ
فمـا حَسَـبي إنْ قِسْـتَهُ بِمُقَصِّـرٍ ... ولا أنـــــا إنْ جـدّ الهجـاءُ بِمُفْحَـمِ

والأعشى يقرع خصمه بقوة، حين يُعْلِمُهُ أنّ عليه الارتحال على ظهر القنفذ (شيهم) الحيوان المعروف بشوكه الحاد، أو على فرس جموح ليس بتوءم، وهو أشدّ في المراس، وسيجدّ الخصم بعد ذلك استعداد الأعشى للهجوم، لأنه لن يرضى أن يظلّ ساكتاً لا يدافع عن نفسه. والصحيح أنّ في ردّ الأعشى هذا صورة حسيّة مستوحاة من البيئة، لكن فيها ما يشي بالسّخرية، حين نتخيل الخصم يركب قنفذاً، أو فرساً جموحاً لا يستطيع قيادته. ومن الشعراء الذين كان

سُـئلتَ فلـم تبخـلْ ولم تُعـطِ طائلاً ... فَسـيانِ لا ذَمٌّ عليـكَ ولا حمْـــدُ
وأنـتَ امـرؤٌ لا الجـودُ منـك سـجيّةٌ ... فتعطـي وقد يُعدي علـى النائل الوُجدُ

وفي هجائه لقدامة العبسي، صورة تمور بالتهكم، يقول [28] :

قدامـةُ أمسـى يعْـرُكُ الجهـلُ أنفَـهُ ... بجـــــــدّاءبهـــــــاأنفُفاخرِ
فخـرتم، ولم نعلـمْ بحـادثِ مجْدِكـمْ ... فهاتِ هلـمَّ بعـــــــــدها للتنافرِ
وأنتـم أُولى جئتـم مـع البقـلِ والدّبـا ... فطـار وهـذا شخصُـكم غـير طائـرِ

فالحطيئة، يرسم صورة ساخرة لهذا الرجل، الذي يبدو متظاهراً بالأنفة والكبرياء دون مسوغ لذلك؛ فهو جاهل يحكّ أنفه متفاخراً بالجدب والجفاف والفقر الذي أتى منه مع قومه، ولا يعلم الشاعر السبب الذي جعل قدامة يفتخر، فليس له مجدٌ ولا لقومه، وإنْ كان هناك مجدٌ، فهو يدعوه للتنافر أي المفاخرة، علماً أن مجدهم مصطنع زائف، فهم جاؤوا كالبقل الذي ينبت في الربيع، ويندثر في الصيف، أو كالجراد الذي لا يقيم بمكان وهو دائم الترحال حين يطير، لكنّ قدامة وقبيلته أقلُّ من الجراد لأنهم لا يطيرون! والسخرية في الأبيات كامنة في تشبيه الشاعر لهم بالجراد والبقل، وما اتصل في دلالاتها من معاني التحقير والتهوين والاستهزاء.

ونجد بعض صور السخرية كذلك في قول المتلمس حين هجا عمرو بن هند وجعل أسنانه في سوادها وصِغرها كحبّ العدس،

أَي يَدْعَكُ، وهي اسم سُوق من أَسْواق العرب ومَوْسِمٌ من مَواسِم الجاهلية، وكانت قبائل العرب تجتمع فيها كل سنة ويتفاخرون بها ويَحْضُرها الشعراء فيتناشدون ما أَحدثوا من الشعر[24]. وهذا يؤكدُ أن العرب كانت تعدّ الهجاء وسيلة مهمة للتصدي للخصوم، والفخر بالمآثر، وترتاد الأسواق، وينطلق شعراؤها بين مادحين مفتخرين أو هاجين أو مدافعين، وسنجد أنّ هذا الهجاء منه ما يكون شخصياً، كما نجد في ردّ ذي الإصبع العدواني على ابن عمّه الذي تعرض له، من قصيدة طويلة رائعة[25]:

مُخْتَلِفَـــــــانِ فَأَقْلِيه وَيَقْلِيني ... عَنِ الصَّـدِيقِ وَلا خَيْرِي بِمَمْنُونِ
بِالمُنْكَـرَاتِ وَلا فَتْكِي بِمَأْمُـونِ

باطنه، كهجاء الأعشى لعُمَير بن عبد الله بن المنذر حين جمع بينه وبين جَهّنام، وكلاهما من قيس بن ثعلبة البكري، يقول الأعشى[26]:

لَتَرْتَحِلـنّ منـي علـى ظهـرِ شـيْهَمِ ... علـــــى نَشَـزٍ قد شـابَ ليس بِتَوْءَمِ
ولا أنـــــا إنْ جـدّ الهجـاءُ بِمُفْحَـمِ

يُحسبُ حسابهم في الجاهلية أيضاً، الحطيئة، الذي احترف الهجاء واتخذه تجارة ومعاشاً، وكانت القبائل تخشى لسانه، لذا كانت تعطيه ما يريد كي تسلم من لسانه، وقد روي أنه مرّ ذات يوم بقوم عُيينة بن النّهاس العجلي، فلم يعرفوه، وتجاهلوه، حتى إذا سار، عَلِمَ عُيينة هذا أنه الحطيئة، فأسرع إليه وأعطاه شيئاً ليس بالقليل أو الكثير، فقال الحطيئة [27] دون تحفظ:

فَسـيانِ لا ذَمٌّ عليـكَ ولا حمْـــدُ ... فتعطـي وقد يُعدي علـى النائل الوُجدُ

وحين جعله من أخسّ كلاب الصيد، فليس في عنقه قلادة، بل حبلٌ، يقول[29]:

قولــنْ لعمــرو بــن هنــدٍ غــير متّــــئبٍ ... يــا أخنســَ الأنــفِ والأضراســُ كالعدس
لــو كنــتَ كلــبَ قنيصٍ كنــتَ ذا جُــدَدٍ ... تكــــــــــــــــــونُأُرْبَتُهُفيآخرالمَرَس
يعــوي حريصــاً يقــولُ القانصــان لــه: ... قُبِّحْــتَ ذا وجــــــــــهٍ أنفٍ غير مُنْتكس

وحين ننظر للحركة الأدبية في الجاهلية نجدها تابعة لكل ما يجري، فهي تغرف من الحاضر لتصفه وتقدمة في مادة فنية جديدة، لتؤدي غرضاً مؤقتاً ؛ إما لنيل إعجاب ممدوح، أو لإرضاء أذواق الخاصة، أو للردّ على خصوم، وقد كان الهجاء واحداً من تلك الفنون التي يستعملها شاعر القبيلة للرد على خصوم قبيلته، فالهجاء فنٌّ كان يُقْصَدُ قصداً كسائر فنون الشعر الأخرى كالمدح والغزل والرثاء، لذا نجد له مكانة كبيرة في نفوس القبائل، فكانوا يحسبون له ألف حساب، وقد روي أن بني العجلان الذين كانوا يباهون بلقب جدّهم وهو عبد الله بن كعب العجلان، وقد سُمّي بذلك لتعجيله القِرى للأضياف، وبقي هذا اللقب مصدر فخر وعزة وكبرياء حتى هجاهم قيس بن عمرو النجاشي بقوله[30]:

أولئكَ أخــوالُ اللعــينِ وأســرّةُ الهجينِ ... ورهــطُ الواهــنِ المُتّــــــــذلّــلِ
ومــا سُــمّي العجــلانُ إلا لقولهــم ... خــذْ القعــبَ واحلبْ أيّهــا العبــدُ واعْجِلِ

فأصبح هذا اللقبُ مصدر قلق للقبيلة، حتى صار الواحد منهم إذا سُئل ممن الفتى؟ انتسَبَ قائلاً: كعبي ! وليس من بني عجلان.

وهكذا، نجد مما تقدم، أنّ السّخرية في بعض صورها، التصقت بغرض الهجاء في العصر الجاهلي، علماً أنّ هذا الهجاء كان ينصبّ على الصفات الخَلقية والخُلقية، لذا جاءت ملامح السّخرية سطحية بسيطة، غايتها النيل من المهجوّ ببعض صور التهكم والاستهزاء العفوية.

ونلحظ مما تقدم أنّ السخرية في مبناها ودلالاتها التي عرفت بها فيما بعد، كانت باهتة في العصر الجاهلي، لا نعثر فيها على شواهد قوية وشائعة إلا في القليل، كقول عبد يغوث الحارثي في يائيته[31]:

وتضْــحَكُ منــي شــيخة عبْشَــميّةٌ ... كأنْ لم تــرى قبلــي أســيراً يمانيــا

فأنت تستطيع أن تضع في البناء مكان (تضحك) (تسخر) دون تغيير في المعنى، وجاء في تفسير البيت: (وتضحك ساخرة مني امرأة عجوز من بني عبد شمس) والبيت من الشواهد النحوية على جزم الفعل المضارع المعتل الآخر بالسكون وبقاء حرف العلة، وقيل بقيت الألف للضرورة الشعرية[32] ولعل البيت، يعدّ من الأمثلة المتقدمة على استعمال الضحك مكان السخرية. وكذا قول الأعشى[33] (باهلة) :

إني أتتنــي لســانٌ، لا أُســرُّ بهــا ... مــن علــوَ لا كَــذِبٌ فيهــا ولا سَــخَرُ

فقوله : (ولا سَخَرُ) أي لا تهوين أو استهزاء أو ضحك في الأمر؛ لأنه جدّ. فالخبر الذي وصله موت أخيه المُنتشر بن وهب الباهلي، وعبر عن الخبر باللسان، وعن عالية نجد ب (بعلو)، وهو من شواهد ابن منظور في اللسان في مادة (سَخِرَ).

وحين ننتقل إلى العصر الإسلامي، فنجد المصطلح جرى تداوله، وصار شائعاً؛ فقد استخدم القرآن الكريم هذا اللفظ وما يشتقّ منه أكثر من أربعين موضعاً، وردت فيها مادة (سَخِرَ) بمعنى السخرية في ستة عشر موضعاً؛ منها ما جاء على سبيل النهي كقوله تعالى[34]:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْراً مِّنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِّن نِّسَاء عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ﴾ . والنداء موجّهٌ لعامة المؤمنين، بالنهي عن السخرية، والقصد منه قيام علاقة وثيقة بينهم، قائمة على المحبة والتآلف والتراحم، وخالية من بواعث التفرق والكراهية، لذا جاء النهي مباشراً لهم دون غيرهم، وموضحاً للعبرة من ذلك في الآية التي تلتْ هذه الآية. وحيناً على سبيل الوصف للذين سخروا من المُطوّعين في الصدقات، وذلك في قوله[35]: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، ومن وصف الكفار أيضاً، قوله تعالى[36]: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وقوله تعالى[37]: ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾، ووردت هذه الآية في سورة الأنبياء (آية 41) بنصّها مكررة. وقوله تعالى[38]:﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ ۞ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾. وقوله تعالى[39]:﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ۞ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّى۞أَنسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنتُم مِّنْهُمْ تَضْحَكُونَ﴾. ومثل ذلك قوله تعالى[40]:﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لا نَرَى رِجَالا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الأَشْرَارِ ۞ أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الأَبْصَارُ﴾، وقوله تعالى[41]: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾، وقوله تعالى[42]:﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ۞ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ ۞ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ﴾.

والملاحظ في هذه الآيات الكريمة، أنّ السخرية بين المؤمنين غير جائزة أبداً، وذلك لطبيعة علاقة المؤمنين القائمة على المحبة والتآلف والوحدة، بينما يُفهمُ من سياقات بقية الآيات جوازها مع غير المؤمنين، لذا كان ردّ الذين آمنوا بنوح عليه السلام حين سخر منهم بعض رؤوس قومهم وهم يصنعون السفينة مع سيدنا نوح، بأنهم قابلوا السخرية بسخرية. وكذلك ما جاء على لسان الحقّ جلّ وعلا في الرد على جماعة المستهزئين بمن تطوعوا في الصدقات بقوله تعالى (سَخِرَ الله منهم)، وإنْ كانت سخرية الله تختلفُ عن سخرية البشر. والملحوظة الثانية هي أنّ السخرية حين وردتْ اتصلت بسياقها لفظتا الضحك والاستهزاء، كما رأينا في آية سورة الأنعام وسورة المؤمنون، ما يدلّ على اتصال الضحك والاستهزاء دلالياً بالسخرية.

وبالنظر في العلاقات الدلالية بين [السخرية – الضحك – الاستهزاء] نجدُ أنها يمكن أن تقع ضمن دائرة الاشتمال؛ فالسخرية قد تشتمل على ضحك واستهزاء، وقد تكون علاقة جزء من كل، فالضحك الذي يقصد به التنبيه على معايب الآخر جزء من السخرية، وكذا الهزءُ به.

لذا كانت السخرية بما تشتمل عليه من الضحك والاستهزاء جزءاً من فنّ الهجاء الذي يُقصدُ منه مهاجمة الخصم بأفعاله وصفاته وما يَعتدُّ به، والحطّ من شأنه، ونفي المحاسن من شخصيته بكل الوسائل التي منها السُخرية.

وقد جاء خطاب النبي لحسان بن ثابت واضحاً حين هجا الشعراء المشركون المسلمين في المدينة المنورة، وعزّ ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم، لذا دعا شعراء المسلمين للردّ عليهم، وكان مما قاله لحسان: (اهج المشركين فإنه روح القدس معك)[43]. فهي دعوة صريحة للهجاء، والردّ على المشركين الذين تطاولوا على الإسلام والمسلمين وأعراضهم.

ونفيد مما تقدم أمرين؛ الأول أنّ الإسلام لم يُجز سخرية المسلم بالمسلم، أو هجاءه، لكنه أباح الردّ على سخرية غير المسلمين أو هجائهم، والأمر الثاني أنّ الهجاء غرض من أغراض الشعر وغايته تحطيم الخصم، والحطّ من شأنه ومن كلّ ما يفخَرُ به، والسخرية جزء من هذا الغرض، ووسيلة من وسائله، إذ لو كان الهجاء كله سخرية لما كان هناك داعٍ لتسميته هجاءً، وكذا الأمر ينسحب على متعلقات السخرية كالإضحاك والاستهزاء، إذ إنّ مما يدخُلُ في السخرية الإضحاك والاستهزاء، ولو كانت السخرية كلها إضحاكاً أو استهزاءً لما سُميت بهذا الاسم. ونفهم مما تقدم، أنّ السخرية لم توجد بوصفها ظاهرة أدبية عامة ملفتة، بل كان الهجاءُ الجاد الذي تُحرّكُه انفعالات السخط والغضب والثأر هو السبيل للرد على الخصم. فالهجاء كان سلاحاً قوياً لا يقلّ عن سلاح المعركة في الحروب، لذا حين أشرقت أنوار الإسلام مُنِعَ استخدام هذا السلاح مع المسلمين.

وفي العصر الراشدي، لا نجد الأمر يختلف عن عصر النبي عليه السلام، فقد استمرّ الخلفاء الراشدون على هدي النبي صلى الله عليه وسلم في منع التهاجي، كما نجد في تحذير الخليفة عمر بن الخطاب للحطيئة حين قال له: (إياك والهجاء المقذع، قال: وما المُقذع يا أمير المؤمنين؟ قال: أن تقول هؤلاء أفضل من هؤلاء، وتبني شعراً على مدح لقوم، وذم لمن تعاديهم. فقال الحطيئة: أنت والله يا أمير المؤمنين أعلمُ مني بمذاهب الشعر)[44].

وبقي الأمر كذلك حتى العصر الأموي، فتغيرت الأحوال كلها، وطغت السياسة والبحث عن منافع الدنيا على حياة الناس، وسكنت أكثر القبائل الحضر، وعادت العصبيات القبلية، وصار الناس يتسابقون إلى سوقي المِرْبَد والكُناسة في البصرة والكوفة للاستماع لقصائد هجاء جرير والفرزدق، وكأنهم وجدوا فيها لهواً وتسلية كما يرى شوقي ضيف[45]؛ إذ إنّ النقائض لم تكن هجاءً مستمراً ولم يكن يُراد بها الجدّ بل اللهو والإضحاك أيضاً. لذا نجد الشاعر جرير يقول لبنيه: (إذا مدحتم فلا تُطيلوا الممادحة، وإذا هجوتم فخالفوا، وقال أيضاً: إذا هجوت فأضحكْ)[46]. ومن أبرز الشعراء الذين عرفوا بذلك فوق شعراء النقائض، بشار بن برد، الذي عاش شطراً من حياته في العصر الأموي وشطراً آخر في العصر العباسي، وكذا ابن مُفرِّغ يزيد بن ربيعة الحميري، الذي قيل إن عبّاد بن زياد والي سجستان صحبه مرة، وكان عبّاد طويل اللحية، فهبّت ريح فنفشت لحيته، فقال ابن مُفرِّغ[47]:

ألا ليت اللِّحى كانت حشيشاً ... فنعلفَها دوابَ المسلمينا

فعَلِمَ عبّاد بما قاله، فجفاه وتنكّر له، وندم ابن المفرّغ على قوله، غير أن ذاك لم ينفعه. والمتأمل في البيت وسياقه يعلم أن ابن مُفرّغ لم يقصد السخرية من عبّاد هذا، ولو قصد لما ندم، لكنّ ظاهر اللفظ يومئ بشيء من السخرية التي غايتها اللهو والإمتاع.

وفي العصر العباسي نجد تغير مظاهر الحياة عما كانت عليه في العصر الأموي، فتختلط الأجناس، بين العرب وغيرهم من الموالي الوافدين من بلاد فارس وشرق آسيا وشمالها من بلاد الروم، ويتبوؤون مناصب رفيعة في الدولة الإسلامية، ويتحكمون في أمور الدولة مع مضي الزمن. ويظهر منهم الكتّاب والوزراء والقادة ، وينتشر اللهو والغناء والترف في المأكل والمشرب ، وشهدت الدولة

لأبي بكرٍ كلامٌ ... واحدٌ لا يتعدَّى
ضَرَبَ اللّهُ عليْه ... دون لفظِ الخلق حدَّا
ولَه أبياتُ شعرٍ ... أُلِّفَتْ زَوْجاً وفردا
مُقْوياتٌ مُكْفِآتٌ ... صَلحتْ للقرد عِقْدا

– مع ذلك– نهضة علمية في كل المجالات؛ في التأليف اللغوي والأدبي والعلمي والفلسفي، وفي الترجمة، وفي فنّ بناء القصور والمساجد والأسواق والبرك والحدائق ، وتبع ذلك أن تطور فنّ الهجاء تطوراً ملحوظاً، فتغيرت الأساليب، وتبدلت الغايات، وكأن انغماس الناس عامة بحياة الحضارة التي عاشوها في العصر العباسي قد هذّبت من أساليبهم وطرق تفكيرهم وعاداتهم، فلم يعد الهجاء المباشر وسيلة مندوحة لدى سائر الشعراء لتغير الأذواق، بل مال الشعراء والأدباء إلى وصف الحياة، ومظاهرها وصف المُعجَب أو وصف الناقد، بأسلوب فُكاهي يثير الضحك، كما نجد لدى ابن الرومي حين قال في شخص يسمى أبا بكر[48]:

فابن الرومي يضحكُ من أبي بكر، ويريد أن يُضحِكَ الناس من منطقه وشعره، الذي يشيع فيه الإقواء، ولو صلح شعره لشيء لصلح أن يكون عِقداً في أعناق القرود فقط. والمقام لا يشتمل على غضبٍ وسخط وانتقام، حتى نسميه هجاءً، بل الهدف هو الإمتاع، وهو أقرب إلى الفكاهة منه للسخرية، على قربه من الاثنتين.

ويخطّ أبو نواس خطّاً جديداً في نقد العرب، وحياتهم بأسلوب التحقير، والاستعلاء، مفتخراً بفارسيته، يقول[49]:

إذا تميميّ أتاك مُفْتَخِراً ... فقلْ عَدِّ عن ذا، كيف أكْلُكَ للضَبِّ

تُفاخِرُ أبناءَ الملوك سفاهةً ... وبولكَ يجري فوق ساقك والكعبِ

فأبو نواس يُعيّر العرب بأكلهم الضبّ، وعدم تنزههم من البول، ويعجبُ كيف يفاخرون الملوك، وهم أدنى منهم. ولأبي نواس أبيات أخرى يهاجم فيها حياة الأعراب ناقداً لحياتهم، وهازئاً بها، كقوله[50]:

ولا تأخذْ عن الأعرابِ لهواً ... ولا عيْشاً فعيْشُهم جديبُ

ذرِ الألبان يشْربُها أُناسٌ ... رقيقُ العيشِ عندهمُ غريبُ

إذا راب الحليبُ فبلْ عليه ... ولا تُحْرَجْ فما في ذاك حوبُ

فهذا العيشُ لا عيشُ البوادي ... وهذا العيشُ لا اللبن الحليبُ

ولعل الذي يشبه ابن الرومي في روحه الساخرة هذه الشاعر المتنبي، وله أبيات كثيرة تبعث على الضحك الذي يندرج في السخرية، يقول في رجلين قتلا جُرذاً[51]:

لقد أصبح الجُرذُ المُستغيرُ ... أسيرَ المنايا صريعَ العطبْ

رماه الكنانيّ والعامريّ ... وتَلّاهُ للوجه فعل العربْ

كلا الرجلين أتلى قتْله ... فأيّكُما غلَّ حُرّ السّلبْ

فالشاعر يرسم صورة مضحكة ومؤلمة معاً، فأيّ شجاعة لرجلين يتسابقان لقتل جُرذ؟ ويُعجبان بفعلهما؟ وهل يستحقّ الجُرذ (المُستغير: صاحب الغارات) أن تحركه بعد قتله، لتستبين عظمة ما فعلت من قتل؟ وهل حصل القاتل على سلبٍ؟ هذه المفارقة التي يرسمها الشاعر بين رجلين وجُرذ تحمل في مضمونها سخرية وضحكاً من فعلهما.

وحين ننظر في الأدب الأندلسي، نجد الوضع يختلف قليلاً، فقد عاش العرب حياة أخرى هناك، تختلف عن طبيعة المشرق، فلم يشكُ الناس من الفقر والحرمان، لكنهم شكوا من الأوضاع السياسة التي لم تستقر كثيراً، وبخاصة بعد القرن الثالث الهجري، وما تلاه من قرون، إذ عمّت الفتن، وكثر الظلم والاستبداد، ومال الشعراء لانتقاد هذه الأوضاع، وتعرضوا للقضاة والفقهاء ورجال الحكم، ونلمس في جلّ هذه الأشعار عذوبة اللفظ وروعة المعاني، التي تنساب منها روح الدّعابة والظُرف، وكأن الشعر أصبح متنفساً للشعراء مما يشعرون به من تغير الحال، وانقلاب الزمان، يقول لسان الدين بن الخطيب(ت776هـ) معرّضاً بقاضٍ[52]:

بلوْشَة قاضٍ له زوجة ... وأحكامها في الورى ماضية

فيا ليته لم يكن قاضياً ... ويا ليتها كانت القاضية

وقيل إن زوجة القاضي سمعت بالبيتين، فردّت على الشاعر تقول:

هو شيخُ سوءٍ مزدري ... له شيوب عاصية

كلا لئن لم تنته ... لنسفَعَنْ بالناصية

كما كان للحُجّاب نصيب من التهكم والسخرية، يقول ابن عبد ربه(ت328هـ) في أحدهم[53] :

ما بال بابك محروساً بباب ... يحميه من طارق يأتي ومنتاب

لا يحتجب وجهك الممقوت عن أحد ... فالمقت يحجبه من غير حجاب

فاعزل عن الباب من قد ظل يحجبه ... فإن وجهك طلسم على الباب

وتعرض الشعراء كذلك للموضوعات الاجتماعية كالبخل والجبن والجهل، ومنهم من تعرض للعيوب الخلقية، كما فعل يحيى بن الحكم الغزال (ت 250هـ) في وصف امرأة صلعاء، رسم لها صورة مضحكة حين قال[54]:

جَرداءُ صَلعاءُ لَم يُبقِ الزَمانُ لَها ... إِلّا لِساناً مُلَحّاً بِالمَلامات

لَطَمتُها لَطمَةً طارَت عَمامَتُها ... عَن صَلعَةٍ لَيسَ فيها خَمسُ شَعرات

وكان للعبيد والخدم نصيب من السخرية والاستهزاء، كما نلحظ في قول حفصة بنت حمدون[55]:

رب إني مـن عبيـدي علـى جمر الغضـا ما فيهم من نجيبُ
إمّـا جهـول أبلَـهٌ متـعبٌ أو فَطِـنٌ من كـيـده لا يُجـيبُ

وبالنظر في عصر المماليك نجد الأدب يصور ما عاناه الناس عامة من الجوع والحرمان والفقر والتخلف والفساد، فقد انتشرت الرشوة، وتجبّر الحكّام على الناس حتى رأينا كثيرا من الشعراء يجنحون للشكوى من الفساد والفقر وسوء القوانين ويتغنون برغيف الخبز، يقول شهاب الدين الأعرج(ت785هـ)[56]:

وكيف يـرومُ الـرزقَ في مصـر عاقلٌ ومـن دونه الأتـراكُ بالسـيف والترسِ
فللترك والسلطانِ ثلثُ خراجهـا وللقبطِ نصـفٌ والخلائق في السـدس

ويشكو البوصيري(ت694هـ) تسلط الأقباط فيخاطب السلطان قائلاً [57]:

انظـرْ بحقّـك في أمـر الدواويـن فالـكلُّ قـد غـيّروا وضـع القوانـين

وقد دفعت هذه الأوضاع بعض الشعراء إلى الميل إلى الفكاهة والإضحاك وسيلة التعبير عن مشاعر البؤس والحرمان التي عانوها، وهناك عدد من الشعراء عُرفوا بهذا الفنّ، ومنهم يحيى بن عبد العظيم الجزار (ت679هـ) الذي وصفه ابن كثير[58] بأنه كان ماجناً ظريفاً حلو المناظرة، ومنهم شمس الدين ابن دانيال (ت710هـ) الذي وصفه صاحب فوات الوفيات[59] بأنه كان صاحب النظم الحلو والنثر العذب والنكت الغريبة والنوادر العجيبة.

ومن شواهد ذلك، قول يحيى الجزار يصف زواج أبيه، برسم صورة مضحكة لهذه الزوجة، يقول[60] :

تزوَّجَ الشـيخُ أبـي زوجةً ليـس لهـا عقـلٌ ولا ذهنُ
لـو بـرزت صُـورَتها في الدُّجَـى مـا جَسُـرَت تبصُرهـا الجـنُّ
كأنَّهـا في فرشـها رمَّةٌ وشـعرها مـن حَولَهـا قُطـنُ
وقائـلٍ قـال لي مـا سِـنُّها فقلـتُ مـا في فمهـا سِـنُّ

وكذا قول ابن دانيال في وصف فقره وبيته الخَرِب[61]:

أصـبحتُ أفقـرَ مـن يـروحُ ويغتدي مـا في يـدي مـن فاقـة إلاّ يـدي
في منـزلٍ لم يحـوِ غـيري قاعـداً فـإذا رقـدْتُ رقـدتُ غـير مُمـدّدِ
والفـأر يركضُـ كالخيـول تسـابقتْ مـن كلّ جـرداء الأديم وأجـردِ
هذا ولي ثوبٌ تـراه مُرقّعـاً مـن كلّ لـونٍ مثـل ريشِ الهُـدهُدِ

فهو يضجّ بحاله البائسة شاكياً ما آل إليه وضعه من الفقر الشديد، الذي جعله يلبس البالي من الثياب ويسكن بيتاً تركض فيه الفئران، وهي صورة –فيما أعتقد – تبعث على الحزن أكثر مما تبعث على الضحك، وإن كانت تشتمل على طرافة التصوير.

ونجد من الشعراء من ذهب للتعرض في الصفات الخَلْقية، كما فعل البهاء زهير(ت686هـ)، حين شبّه رجلاً أسود ذا لحية بيضاء بعقاب أسود في عنقه بياض، يقول[62]:

وأسـود شـيخ في الثمانـين سِـنُّهُ غـدا وجههُ مـن أبيضِ الشـيبِ بلقعا
لـهُ لحيـةٌ مُبْيَضـةٌ مسـتديرةٌ أشْـبَهَهُ فيها عقـاباً مُطوّقا

وهناك من الشعراء من استعمل التورية، نوعاً من الدعابة اللغوية، كالشيخ زين الدين بن الوردي وقد أضافه بعض الطلبة وصعد به إلى سطح عالٍ ولم يطعمه شيئاً وصار يتعهده بالماء من أول الليل إلى آخره[63] فقال ابن الوردي يهجو بُخْلَه:

أحـلّ الضـيوفَ علـى سـطحه وفرَّجهـم في نجـوم السَّـما
وقطـع بالجـوعِ أمعاءَهـم وإن يسـتغيثوا يُغاثـوا بمـا

فجمال الصورة في البيتين تكمن في صورة الضيوف والجوع يلوي أمعاءهم، بينما المُضيف غير مُبالٍ، بل إن حالهم معه كحال الكفار يوم القيامة ذاك الذي وصفه الله بقوله: ﴿**وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه..**﴾[64]، لذا أتى الشاعر بجزء من الآية، لتكتمل الصورة المُضحكة، بين الحاجة للطعام وهو غير موجود، وماء المُهل الذي يقطّع الأمعاء ويزيد الألم.

وتأسيساً على ما تقدم، يمكن القول إنّ الفنون التي وجدت في العصور القديمة وأريد منهم التعرض للأشخاص والجماعات لم تكن هِجاءَ سخرية محضة، بل تلونت باختلاف المقام والغاية والعصر، ففي العصر الجاهلي طغى الهجاء، وذكرُ العيوب دون أن يكون القصد السخرية إلاّ في شواهد محدودة، وفي العصر الإسلامي بدأ المصطلح بالشيوع، نتيجة لتداوله الديني والنهي عنه، حتى إذا بدأت نقائض جرير والفرزدق والأخطل، ظهر المصطلح بقوّة، رغم أنه اتجه نحو دلالات الفكاهة والإضحاك، بينما في العصور العباسية والأندلسية وما تلاها، نلحظ أنّ المصطلح بدأ يتطور حاملاً سياقاته الأصلية

لــو عاشــ حمــاد لهونــا بــه ... لكنَّــــــــــــــــــهُ صار إلى النارِ

فهو يتمنى لو عاش حماد زمنا آخر، وذلك من أجل قضاء فترة لهو وإمتاع أخرى ، ما يدلّ على أنّ حدّة الخصومة لم تكن حقيقية كما توهم كثير من الدارسين.

2. عند النقاد والبلاغيين القدماء:

ربما يصعب الحكم الدقيق على مضامين بعض النصوص القديمة فيما اشتملت عليه من نوادر وطرائف وأخبار، إنْ كان ذلك يُعدّ سخرية أم فكاهة أم إمتاعاً وتسلية أم هجاءً !؟ ولعلّ السبب في صعوبة الحكم هو عدم وضوح دلالة هذه المفاهيم قديماً، ونحن لا نعجب من ذلك، حين نعلم أنّ البلاغيين الذين وضعوا أصول علم البلاغة قد افترقوا أمام دلالة المصطلحات، ولم يحدوا ما تفيده الأساليب البلاغية في سياقاتها المتعددة بحدّ واحد واضح، وكان الطبيعي أنْ تغيب عن أذهانهم دلالة المفاهيم والأساليب لانهماكهم بالبحث عن الشكل وتأطيره، أكثر من المضمون وتحليله. ومن أمثلة عدم وضوح دلالة المصطلحات والمفاهيم ما نجده في مصطلح الالتفات، إذ نلمس مدى الاضطراب والاختلاف حين نقرأ تلك الآراء، فبعضهم سمّاه الانصراف، وبعضهم سَمّاه العدول، وفريق سمّاه الاستدراك، وفريق سمّاه الاعتراض[66].

ربما كان التفسير المنطقي لهذا الاختلاف أنّ القدماء كان همُّهُم الأكبر التقعيد والتأصيل، لهذه اللغة في ألفاظها وأصواتها وصرفها وقواعدها وبلاغتها، لذا نجد أن المصطلح بدأ يتضح بصورة جلية لدى المتأخرين، الذين أفادوا مما قدّمه أجدادهم.

إنّ الناظر في كتب القدماء ليَجِدُ أنهم أَتَوْا على ما له صلة بالسخرية؛ فقد جمع الجاحظ في كتابيه البيان والتبيين والبخلاء

ومــا أدري وســوف إخــالُ أدري ... أقــومٌ آلُ حصــنٍ أم نســاءُ
فــإنْ تكــن النســاءُ مُخبّئــاتٍ ... فحــقَّ لــكلّ مُحْصَــنَةٍ هِــداءُ

والتشكك بادٍ في استفهام زهير عن آل حصن، إنْ كانوا رجالاً أم نساءً؟ وهو استفهام في مضمونه الهزء والاستخفاف.

وقد تعرض السكاكي لمتعلقات السخرية دون أن يذكر السخرية بالنصّ، وذلك حين أتى على بعض المعاني التي تخرج إليها أسماء الاستفهام نحو [ما – أين – من – متى – أيّان] كالتوبيخ والتقريع والإنكار، ونراه يقول : واعلم أنّ هذه الكلمة كثيراً ما يتولّدُ منها أمثال ما سبق من المعاني بمعرفة قرائن الأحوال، فيقال: ما هذا ؟ لمجرد الاستخفاف والتحقير ..[72].

التي يتداولها المحدثون اليوم، ونعني بذلك وجود مُحفّز ودافع على الاستعمال، كالظلم، والقهر والتعسف، والفقر، وهي محفّزات ظهرت في العصر العباسي والمملوكي والأندلسي.

ومن الأدلة التي توضح أن كثيراً مما قرأنا لم يكن هجاءً أو سخرية أن العداوة بين بشار بن برد وحمّاد عجرد كما وصفها المؤرخون، بلغت حداً كبيراً من البغضاء، وتهاجيا في مقطوعات كثيرة، مبثوثة في كتب الأدب، غير أن بشاراً حين بلغه مرضُ حمّاد ثم نَعْيُه قال[65]:

كثيراً من كلام الحمقى والجفاة والأغبياء والبخلاء، التي نلمس فيها فكاهة وإمتاعاً، على ما عُرف عن الجاحظ من النقد لبعض صور الناس في مجتمعه، غير أننا لا نستطيع أن نصنف أدبه بالأدب الساخر وفق فهمنا للسخرية اليوم، ما دام هو نفسه خصّ أغراض كتابه بقوله:(بيان حجّة طريفة، أو تعرف حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة وأنت في ضحك منه إذا شئت، وفي لهو إذا مللت الجدّ)[67]. وحين ننظر في بديع ابن المعتز نجده يشير إلى السخرية في حديثه عن محاسن الكلام الذي منه الاستطراد، فيرى أن بعض الاستطراد يخرج إلى المدح وبعضه الآخر يخرج إلى الهجاء والسخرية[68]، ونجد ابن قتيبة[69] في كتابه الشعر والشعراء حين يتحدث عن جرير يعدّه أشدّ الشعراء هجاء، ويسمي نقائضه مع الفرزدق هجاء على ما فيها من إضحاك وتسلية. أمّا ابن جعفر[70] فنراه يتحدث عن نعت الهجاء، و يذكر أبياتا للسموأل بن عاديا ولأحمد بن يحيى ، ويرى أن من جودة الهجاء أن يتعمد الشاعر ذكر أضداد الفضائل على الحقيقة فيجعلها فيهم ، لذا نراه يكره الغلو في الهجاء كما يكره الغلو في المدح، أما ابن رشيق القيرواني[71] فيورد رأي صاحب الوساطة بين المتنبي وخصومه في أنّ أبلغ الهجاء ما خرج مخرج التهزل والتهافت وما اعترض بين التصريح والتعريض، وما قربت معانيه وسهل حفظه، وأمّا القذف والإفحاش فسبابٌ محض، ثم يعقّب على قول صاحب الوساطة بقوله: ومما يدلّ على صحة ما قاله صاحب الوساطة وحسن ما ذهب إليه إعجاب الحذّاق من العلماء وفرسان الكلام بقول زهير في تشككه وتهزله وتجاهله:

وهكذا، نلمسُ أن القدماء البلاغيين، لم يستعملوا مصطلح السخرية استعمالاً يدلّ عليها لذاتها في معناها العميق القويّ الذي نعرفه اليوم، بل استعملوا الهجاء مصطلحاً بوصفه عاماً ذائعاً معروفاً لديهم، حتى لو كان فيه فكاهة وإضحاكاً وسخرية!! وقد درجتْ ألفاظ أخرى على ألسنتهم وفي مؤلفاتهم تتصل بدلالة السخرية – وهم يقصدون الهجاء–كالإضحاك والاستخفاف والتحقير والاستهزاء والتهكم والفكاهة، على ما بين هذه الألفاظ من مسافات دلالية واضحة. وبالنظر في دلالة هذه المسمّيات في المعاجم سنجد أنّ الضَحِكَ من: ضَحِكَ يَضْحَك ضَحْكاً وضِحْكاً

وضَحكاً أربع لغات، والضَّحكُ ظهور الثنايا من الفرح. والضَّحْكُ العَجَب والضُّحَكة الرجل الكثير الضَّحك يُعاب عليه. ورجل ضَحَّاك: نعت على فَعَّال. وضَحِكْتُ به ومنه بمعنىً. وتَضاحك الرجل واسْتَضْحَك بمعنى. وهو قريب مما تقدَّم[73].

أمّا الاستخفاف: فهو من خفّ يخفّ خَفّاً وخِفّةً صار خفيفاً فهو خفيف، والخفّ ما خَفّ محملُه، واسْتَخَفَّ فلان بحقي إذا اسْتَهانَ به، واسْتَخَفَّه الفرحُ إذا ارتاح لأمر، واستخفه الجَزَعُ والطَربُ خَفَّ لهما فاسْتَطار ولم يثبُت. اسْتَخَفَّه فلان إذا اسْتَجْهَله فحمله على اتِّباعه في غَيِّه[74].

والتحقير من الحَقْر وهو الذِّلَّة؛ وهو من حَقَرَ يَحْقِرُ حَقْراً، وتَحاقَرَتْ إليه نفسه؛ تَصاغَرَتْ. والتَّحْقيرُ: التصغيرُ والمُحَقَّراتُ الصغائر[75]. والاستهزاء من هَزَأَ، والهُزْءَ والهُزُوُ: السُّخريةُ. هُزِئَ به ومنه. وهَزَأَ يَهْزَأُ فيهما هُزْءاً وهُزُوّاً ومَهْزَأَةً، وتَهَزَّأَ واسْتَهْزَأَ به: سَخِرَ[76]. أمّا التهكم فهو من مادة هَكَمَ، والهَكَمُ: المُتَقحِّم على ما لا يَعنيه الذي يتعرَّض للناس بشرِّه؛ وتهكم بنا: زَرى علينا وعَبثَ بنا. والتهكُّم التكبُّرُ. والمُسْتَهْكِمُ المُتكبِّرُ، والمُتَهَكِّمُ المتكبِّرُ، وهو أيضاً الذي يتهدَّمُ عليك من الغيْظ والحُمْق. وتهكَّم عليه إذا اشتد غضبُه. والتهكُّم التبَخْتُر بطَراً، والتهزّؤ[77]. أمّا الفكاهة فهي من فَكِهَ، نقول رجلٌ فَكِهٌ: يأكل الفاكهةَ، وفاكهٌ: عنده فاكهة، وكلاهُما على النَّسَب. والفاكهُ الذي كَثُرَتْ فَاكهتُه، والفَكِهُ: الذي يَنالُ من أعراض الناس، وإذا كان طَيِّبَ النَّفْس مَزّاحاً، والفاكهُ المزّاحُ. والفُكاهةُ، بالضم: المزاحُ، وقيل: الفاكهُ ذو الفُكاهة، والتَّفاكُهُ: التَّمازُحُ. وفاكَهْتُ القومَ مُفاكَهةً بمُلَح الكلام والمزاح، والمُفاكَهَةُ: المُمازحَةُ[78]. **وهذه الدلالات كلها، تظهر لنا مَجموعاتَ من العلاقات الدلالية، نوضحها على النحو الآتي:**

1. [الضحك – الاستخفاف –التحقير] بينهما علاقة قد تكون سبباً ونتيجة، فالضحك من الشخص وإضحاك الناس منه قد يكون سببه الاستخفاف أو التحقير.

2. [الضحك – الفكاهة] غالباً ما يكون بينهما علاقة تلازم واقتران، فلا فَكاهة دون ضحك، وقد يكون سبب الضحك الفكاهة أيضاً، لكنّ الفكاهة وفق ما ورد في جلّ المعاجم لا تكون ناتجة عن شرّ أو بغض أو تحقير. لوقوعها في اللهو والإمتاع والتسلية.

3. [التهكم – الاستخفاف – التحقير – السخرية] تعدّ هذه الدوالّ أقرب لبعضها دلالياً من أيّ دالّ آخر في قربه من السخرية، فالتهكم ينتج غالباً عن شعور بالتعالي أو الفوقية، وكذا الاستخفاف والتحقير، لذا فالمتهكِمُ والمُستَخِفُ والمستَحْقِرُ غالباً ما يكون ناقماً ساخطاً، وهي رغم التقارب الدلالي بينها غير أنها تحمل شحنات انفعالية متدرجة، تبدأ بالاستخفاف ثم التهكم ثم التحقير، وقد يصحبها إضحاك واستهزاء مقصود فتكون سخرية واضحة. لذا فعلاقة [التهكم – الاستخفاف– التحقير] ب [الإضحاك – الاستهزاء] هي علاقة اشتمال، إذ من الأمور التي يشتمل عليه التهكم والاستخفاف والتحقير الإضحاك والاستهزاء.

وتأسيساً على ما تقدّم، يمكن القول، إنّ السخرية في الأدب لا تقع من نفس راضية هادئة، بل غالباً ما تكون مشحونة بمشاعر السخط والغضب، لذا تبحث عن وسيلة فاعلة ومؤثرة لإيصال صوتها، ولا تكون تلك الوسيلة بالتصريح، لأنّ التصريح يجعلها هجاءً، بل لا بدّ من أن تستعمل الألفاظ استعمالاً جديداً بدلالات عميقة مؤلمة.

ولعلّ أكثر القدماء الذين حاموا حول هذه المعاني ولم يقعوا على مسمّاها ابن رشيق القيرواني، ثم حازم القرطاجني؛ ابنُ رشيق حين عقّب على قول جرير الذي أوصى ابنه بقوله: (إذا هجوْتَ فأضحِك)، فكأن جريراً كان يقصد السخرية، لكنها لم تقع في باله لحظة القول، لذا نجد ابن رشيق يستدرك ما فات جريراً بقوله: (وأنا أرى أنّ التعريض أهجى، من التصريح لاتساع الظنّ في التعريض، وشدّة تعلّق النفس به، والبحث عن معرفته، وطلب حقيقته، فإذا كان الهجاء تصريحاً أحاطت به النفسُ علماً، وقبلتْهُ يقيناً في أول وهلة، فكان كل يوم في نقصان لنسيان أو ملل يَعرض..)[79]. فجريرٌ يربط الهجاء بالضحك، وهو يريد رسم صورة كاريكاتورية للمهجو، وابن رشيق، يبدو غير موافق لإدخال الضحك في الهجاء، وكأنه يبحث عن أسلوب آخر أكثر إيلاما للمهجو، لكنه لا يذكر السخرية بلفظها بل بدلالتها، حين يرى أن التعريض أشدّ إيلاما من التصريح، ويعلل ذلك بأنّ الهجاء الظاهر الصريح لا يعلق بالنفس وهو عُرضةٌ للنسيان والملل. وهو من أقرب الآراء لدى القدماء إلى دلالة السخرية التي يفهمها المحدثون اليوم.

أمّا حازم القرطاجني فتتجلى عبقريته النقدية حين تحدث عن الطرق الشعرية، وقسّمها إلى طريقين: جدّ وهزل، ورأى أن للشعر قسمة أخرى يمكن أن ينقسم إليها وفق المقاصد والأغراض، وهو يرى أن طريق الجدّ مذهب في الكلام تصدر الأقاويلُ فيه عن مروءة وعقل بنزاع الهمّةَ والهوى، أما طريق الهزْل ففيه تصدر الأقاويل عن مجون وسُخف بنزاع الهمّة والهوى، فإن كان الطريق في الشعر الجدَّ فيجب ألاّ ينحرف الكلام نحو الهزل؛ لأنّ الكلام المبني على الجد إنما قُصدَ إلقاؤه بمحلّ القبول من أهل الجدّ، وكثير منهم يكره طرق الهزل، لذا على الشاعر أن يتجنب الساقط من الألفاظ والمولّدَ منها ويقتصر على العربي المحض، والتصريف الصريحة، وأن يحرص على الرصانة والمتانة، كما يُتحرى في طرق الهزْل الحلاوة والرشاقة، وقد تأخذ الطريقة الجدّية بطرف من الرشاقة، لأن أهل طريقة الهزل يشاركون أهل طريقة الجدّ بكثير من المعاني والعبارات، لكن القصد ألا تؤخذ طريقة الجد بطريقة الهزل، وألا تؤخذ طريقة الهزل بطريقة الجدّ، إلاّ بالإشارة التي يقتضي إليها الغرض ولا تجعل واحداً يطغى على الآخر، بما يكون على جهة المزاح أو الدعابة..[80].

ثالثاً- السخرية عند المُحدثين:

حين ننظر في كتب المحدثين ودراساتهم، نجد لدى بعضهم اضطراباً في حديثهم عن السخرية، فهذا شوقي ضيف حين يتحدث عن شعراء العصر العباسي الأول، ويأتي على حمّاد عجرد وبشار بن برد، وما كان بينهما من خلاف دفعهما إلى هجاء بعضهما، يقول: (...فهجاه (بشار) والتحم بينهما الهجاء، وشغف بعض معاصريهما بالتحريش بينهما...وكان بشار مع زندقته يكثر من هجائه بالزندقة؛ إذ كان يهجوه بعماه وقبح خِلْقَته ودَنَسه وقذارَته، مُهوّناً منه أشدّ التهوين، ومستخفاً منه أشدّ الاستخفاف.. ومن المحقق أن حماداً كان يستعلي عليه في تلك المعركة إذ كان يشيع في هجائه له سُخرية مرة[81]. وحين يتحدث عن أبي الشمقمق يصفه بسلاطة اللسان، وميله إلى الألفاظ الشعبية، وذلك لطبيعة حياة البؤس والفقر التي عاشها، ومع ذلك كان أكبر الشعراء كبشار بن برد يحسب له

حساباً ويدفع له المال مقابل ألا يتعرض له بهجاء، وكان لا يتورع أن يصف بؤس حاله، وانتشار البراغيث والجرذان في بيته، وكان في شعره يصور الطبقة العامة الفقيرة في بغداد التي كانت تكدح لتملأ الطبقة الغنية بطونها، وقد لامست أشعاره قلوب الناس أكثر من أشعار غيره، ومع هذا كان يخلط الحديث عن تعاسته وتعاسة غيره بشيء من الفكاهة[82]. وبالنظر إلى حديث شوقي ضيف نجد أنه يستخدم لفظ الهجاء تارة، ولفظ السخرية تارة أخرى، ويستخدم الاستخفاف والفكاهة لوصف أشعار هؤلاء الشعراء في مقام واحد. بينما نجده حين يتحدث عن العقاد، يقترب من دلالة السخرية الحديثة، حين يرى أنّ العقاد يختلف عن عبد الرحمن شكري، في أنه لا يبلغه مبلغه من البؤس والتشاؤم والحزن العميق، بل تتألق أمام عينيه الآمال، فهو حزين لكنه طامح، وهو طموح ينتهي عنده إلى تمرد على الحياة وسخرية مُرّة بها وبالناس)[83] فهو يربط بين الحزن والتمرد والسخرية. أما عبد القادر المازني فيرى أن السخرية مقابلة الواقع بما فيه من نقص بحثاً عن الكمال، وتشتمل على العواطف العنيفة، وتمزج الهزل بالجد، بينما يرى أن الفكاهة هي تحرر من العواطف العنيفة وفيها تأمل واطمئنان ، وفيها يمنح الشاعر الحماقات والسخف ابتسامة رضية وليس عبرة متحدرة[84]. وهناك من الكتّاب المحدثين من جعلوا السخرية ضمن غرض الهجاء كما فعل إيليا حاوي[85]، ومحمد محمد حسين[86]ويرى حامد عبده الهوال أن السخرية (كفكاهة تعدّ أرقى أنواع الفكاهة لأنها تحتاج إلى قدر كبير من الذكاء والخفاء والمكر، ولذلك اتخذ منها الفلاسفة والأدباء أداة يستخدمونها في دقة لبيان رأيهم في الخرافات السائدة أو المذاهب التي يختلفون معها، ويهزؤون بها، كما لجأ إليها رجال السياسة في التندر بخصومهم، وما يمثلون من أفكار أو مبادئ ..)[87]، وممن وقفوا على دلالات السخرية أيضاً: نبيل الراغب[88]، الذي حاول أن يفرق بين الأدب الساخر والسخرية، فيرى أنه إذا أصبحت السخرية هي العنصر الأساس في المضمون للأحداث والمواقف، فإنّ الأدب ينضوي تحت بند الأدب الساخر، وهو يرى فروقاً بين السخرية كعنصر، وبين العناصر الأخرى كالتهكم والفكاهة والنقد والهجاء والتلميح والدعابة، فالسخرية إذا سادت كل عناصر العمل الأدبي، فإنها توظف عناصر التهكم والفكاهة في تعميق توجهاتها الفكرية والاجتماعية والفنية، ويرى أن الأدب الساخر له هدف تصحيحي سواء أكان أخلاقياً أم جمالياً، لذا يختلف عن أساليب التعبير الأخرى.

ويلحظ مما تقدم، أن المحدثين استخدموا مرادفات لمصطلح السخرية، كالإضحاك، والدعابة، والفكاهة، والاستهزاء، والتهكم، والاستخفاف، لكنّ فريقاً منهم تميّز بالبحث العميق محاولاً وضع حدود فاصلة بين هذه الألفاظ، كما نجد في دراسة نبيل الراغب السابقة، وغيره من المحدثين.

إنّ أساس الخُلف في موضوع السخرية تعدد النظرات، وتعدد الزوايا التي ينظر منها كل فريق، وهذا يجعلنا –أمام هذا الخلاف– على ثقة بعدم نضوج تعريف دقيق لمصطلح السخرية، حتى الآن، نتيجة لهذه النظرات المتعددة.

ونتساءل: هل الشاعر حين يريد أن ينظم قصيدة يسخر فيها، يكون في موقف مشابه، وغاية محاكية للشاعر الذي يريد أن يهجو، أو يُضحِك، أو يُمتّعَ، أو يلهو؟ إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهذا يدلّ أنّ جميع الألفاظ المتصلة بالسخرية هي من باب الترادف، وإن كانت بالسلب، فمعنى ذلك أن الذي يستخدمها بدلالة السخرية يستخدمها استخداماً خاطئاً.

وبما أنّ فنّ السخرية أصبح يطلق على لون من ألوان الأدب حديثاً، فلا بد أن يستقلّ مصطلحاً، ولن يستقلّ ما لم يوضع له حدّ مانع جامعٌ، ولن يوضعَ له حدٌّ ما لم يُخَلَّصَ من تداخله مع مصطلحات أخرى قريبة منه، والناظر لحديث القدماء البلاغيين يجدُ أنهم حاموا حول المصطلح، وأشاروا إليه دون أن ينصّوا عليه، على ما في الأدب القديم من شواهد واضحة يمكن أن تُحملَ وتصنف على أنها من الأدب الساخر. أما المحدثون فكانوا أقرب إلى دلالة المصطلح، لاختلاف طبيعة الحياة، وللتطور الذي حدث في الفنون الأدبية، ونتيجة لتعقيدات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، كلّ ذلك أسهم في ميلاد هذا اللون من الأدب الذي نستطيع أن نجده في أشعار شعراء هذا القرن كنزار قباني وأحمد مطر والسياب ومظفر النواب ومحمود درويش وسميح القاسم وأمل دنقل ، وفي روايات كثير من الكتاب وقصصهم كزكريا تامر، وجبرا إبراهيم جبرا وإميل حبيبي وحنا مينه، وعبد الرحمن منيف، ومحمود شقير، ومحمد الماغوط، وغيرهم كثير، ممن يجمعهم الشعور بالألم والمعاناة من الغربة، والكبت السياسي، والانتماء للفقراء والبسطاء والمظلومين. فحين ننظر في شعر أحمد مطر على سبيل المثال سنقرّب الصورة أكثر، ولننظر إليه في إحدى مقطوعاته بعنوان(احتياط) يقول[89]:

فُجِعَتْ بي زوجتي.... حين رأتني باسماً
لَطَمتْ كفاً بكفّ، واستجارت بالسَّما
قلتُ: لا تنزعجي...إني بخير
لم يزلْ دائي معافى، وانكساري سالماً
اطمئني.. كلُّ شيء في ما زال كما
لم أكنْ أقصدُ أن ابتسما
كنتُ أُجري لِفَمي بعض التمارين احتياطاً
ربما أفْرَحُ يوماً
ربَما!!

هذه المقطوعة، حارّة في مضمونها، تكشف درجة التوتر النفسي الذي يعيشه الشاعر، وفرض عليه الخوف والحذر، والترقب من السلطان، وتتجلى السخرية مرّةً مؤلمة، حين جعل الابتسام مثار تعجب الزوجة! تلك التي هالها الأمر كيف يبتسم زوجها؟ وتتتابع خيوط السخرية بردّ الزوج حين أخبرها، إنه ما يزال يحافظ على انكساره، وما قام به هو بعض التمارين لفمه فقط! المقطوعة في ألفاظها أخبرت عن حال الشاعر، لكن بالإيحاء والتعريض، وهي لا تبعث الضحك والإمتاع! لكن تبعث على السخرية المرّة من الحال التي وصل إليها الشاعر من الضيق ودوام المراقبة لوضعه من الوشاة والمفسدين، ما جعلوا حياته جحيماً، يعدّ ابتساماته كي لا تعدّ تمرداً. ويمكن النظر في غيرها من اللافتات، أو في غيره من الشعر الحديث لتبيّن معالم السخرية، وهو موضوع يستحق دراسات متخصصة وبخاصة في الشعر الحديث.

إن مقطوعة أحمد مطر وغيرها تؤكد العلاقة القوية بين السخرية والمشاعر الذاتية؛ لذا ربط كثير من المحدثين الحديث عن السخرية بالحالة النفسية والوضع الاجتماعي، والنقد الذي يهدف إلى إصلاح الواقع، وهذا الربط يجعل الأدب الساخر أدباً جاداً

لا قائماً على الهزل، والفكاهة لأجل الإضحاك والمتعة، بل لأجل التعبير عن الألم، ومرارة المعاناة، وتوعية الجماهير بنقد الواقع أملاً في تصحيحه. لذا نجد المازني يرى أن الهزل الذي تتسم به السخرية في الظاهر إنما يحمل في باطنه الجِدّ، ولا يُقصد الهزل لذاته[90]، ونجد زهير محبوب يعد السخرية نوعاً من التلاعب بالألفاظ والدلالات، ويشترط أن يكون هذا التلاعب ضمن معيارية النقد اللاذع الذي يستعين بالفكاهة والإمتاع[91]، ويلتبس الأمر على نزار الضمور حين يعدّ التهكم سخرية، ويضع ما للسخرية للتهكم، وذلك حين وضح المقصود بالتهكم وقال:» هو السخرية التي تمتلئ بالمرارة والأسى، وتحمل أحياناً ألوان السخرية الفكهة الضاحكة الناقدة التي تهدف للإصلاح، وتتقدم مرات كثيرة نحو استخدام أسلوب التصوير المبالغ فيه (الكاريكاتوري) وهو وضع الشخص في صور مُضحكة كالمبالغة في وصف عضو من أعضائه ومحاولة تشويهه بالتهكم من ضخامة جسمه أو نحافته، وقصر القامة أو طولها وملامح الوجه والأنف..[92]. وممن ربط السخرية بالوضع الاجتماعي، والنفسي للأديب، وبالرغبة في النقد والتغيير وتعرية الفساد والظلم بوسائل الإضحاك، والتهكم والفكاهة عبد الحليم حفني[93]، وسعيد عزاب[94]، ونفين محمد شاكر[95] وحامد الهوال[96]، وجمال قشلاقي[97] وشعيب الغزالي[98]، وغيرهم كثير.

ولعل من أوضح التعريفات وأكثرها دقة للسخرية هي ما ذهب إليه شاكر عبد الحميد[99]حين وصفها بقوله: (وهي نوع من التأليف الأدبي أو الخطاب الثقافي، الذي يقوم على أساس انتقاد الرذائل والحماقات والنقائص الإنسانية، الفردية منها والجمعية، من خلال عملية المراقبة والرصد، واستعمال وسائل التهكم والتقليل من قدرها، أو جعلها مثيرة للضحك، أو محاولة التخلص من بعض الخصائص السلبية. وكذلك تعريف نعمان طه حين قال: إنها النقد الضاحك أو التجريح الهازئ وهي (النقد الضاحك أو التجريح الهازئ، لذا فالغرض هو النقد أوّلا ثمّ الإضحاك ثانياً، وذلك برسم صورة للإنسان مضحكة بواسطة التشويه، ذاك الذي لا يصل إلى حدّ الإيلام، أو تعظيم العيوب الجسمية أو العقلية حتى معاملته مع المجتمع، ويأتي كلّ ذلك بطريقة خاصة مباشرة) [100].

وقد جعل العقاد[101] من أهم عوامل السخرية أسباباً نفسية، كالقلق وعدم الاطمئنان ومعايشة الأديب للتناقضات التي يموج بها المجتمع، ينضاف إليها الذكاء الفطري ودقة الملاحظة.

الخاتمة

وهكذا، يمكن القول، إنّ مصطلح السخرية قد شهد تطوراً دلالياً منذ العصور الأدبية المتقدمة حتى يومنا هذا، فكان في أول أمره يذوب في غرض الهجاء، ويُعَبّرُ عنه به، وكان في الإسلام يدلّ على التعرض للصفات الخَلقية والخُلقية، لذا جرى منعه بين المسلمين، وقد تطور مصطلح السخُّرية عبر العصور، وقد توصل الباحث في خاتمة هذا البحث إلى عدد من الأمور يجملها على النحو الآتي:

♦ هناك فارق بين مصطلح الهجاء ومصطلح السُّخرية؛ فالأول غرضٌ مستقلٌ عرفه الشعراء قديماً وحديثاً، وفيه يهاجم الشاعر خصمه، في كلّ ما يُشعرُ الخصم بالأذى والألم، بينما السخرية هي أحد ألوان الهجاء المرّ، وهي انفعال نفسي ووجداني، ناتج عن شعور بالألم، يجسده الإنسان بعدد من الأنماط، كالنقد والإضحاك، ويرسم فيها الشاعر الساخر المعاني على عكس ما يتوقعه الإنسان المخاطب، في جوّ من التعريض، وهي أشدّ أنواع البلاغة عنفاً وفتكاً وعمادها النقد والإضحاك كما قال نعمان طه[102].

♦ لم تظهر السخرية بدلالتها الحديثة (النقد والإضحاك) في العصر الجاهلي، ولم يشع استعمال المصطلح كثيراً، لأنّ الغلبة في الاستعمال كانت للهجاء، على الرغم من وجود بعض الشواهد التي حملت ملامحها كما رأينا في مطلع الدراسة.

♦ لعل أكثر الألفاظ اتصالا بالسخرية وفق ما ورد في القرآن الكريم هما [الضحك – الاستهزاء]. وفي العصرين الأموي والعباسي والأندلسي والمملوكي، بقي الهجاء هو الغرض المستخدم في الأدب، رغم ما شاع فيه من الفكاهة والإضحاك والاستهزاء والدعابة والاستخفاف والتحقير، وبعض ألوان السخرية المرّة التي نجدها في بعض الشواهد في تلك العصور.

♦ إن الألفاظ [الاستهزاء – والاستخفاف– والتحقير – والتهكّم – والإذلال] – فيما نعتقدُ – هي مقصد من مقاصد السخرية، بينما [الإضحاك] إن لامس السياق النفسي الذي تصدر عنه السخرية، فهو وجه دلالي معادلٌ لها. وهو هنا مقيدٌ بهذا السياق، وغير مطلق في السياقات الأخرى. أما مجيء تلك الألفاظ بمعنى السخرية عند كثير من الناس والدارسين بخاصة، فمردّه العلاقة الدلالية بينها وبين السّخرية، كما أوضحنا في المتن.

♦ إنّ النقاد والبلاغيين الذين أشاروا لمصطلح السخرية في مؤلفاتهم لم يحدّوه بحدٍّ ظاهر واضح؛ بل أشاروا لبعض متعلقاته كما فعل أبو هلال العسكري حين تحدث في كتابه ديوان المعاني عن المبالغة، ووردت بعض العبارات التي تقترب من دلالات السخرية كقوله: (أهجى بيت...وأبلغُ ما قيل في الاحتقار ،...ومن الاستحقار الشديد، ...ومن بليغ ما جاء في الاستصغار ،ويشير إلى دلالتها أيضاً في كتابه (الصناعتين) حين يتحدث عن الاستطراد، والمبالغة، وتجاهل العارف. وكذا الأمر نفسه لدى ابن رشيق القيرواني، والسكاكي من بعده وغيرهم كثير من البلاغيين. أما المحدثون فقد ساعدهم في وضوح دلالة السخرية كثرة النصوص الأدبية الشعرية والنثرية، التي وُضِعتْ في ظروف سياسية واجتماعية معقدة، فلم يجد الشعراء وسائر الكتّاب أمامهم طريقاً للتعبير عن رفضهم للظلم والاستبداد والقهر غير السخرية، أما النقاد المحدثون فبعضهم لم يتخلص من الفهم القديم لهذا المصطلح، واعتباره هجاءً، غير أنّ الكثرة منهم أصبحت على إدراك كامل بالمعاني التي تدلّ عليها السخرية، وبالبواعث التي تقف خلفها، والمواقف التي تولد فيها، والخصائص التي تميزها عن أيّ لون من ألوان فنون الشعر، وذلك بعلاقتها الوطيدة بالحالة النفسية للأديب، ودرجة الانفعال التي تنبعث منه، وخبرته وتجربته في تحويل الموقف الجادّ إلى هزلٍ وفكاهة مُرّة، من خلال النقد الذي يبعث على التأمل والبحث عن خلاص .

♦ إنّ أبرز القدماء الذين اقتربوا من مفهوم دلالة السخرية بحداثتها اليوم، كان الشاعر جرير في قوله السابق الذكر لابنه (إذا هجوتَ فأضحك)، لأنّ الهجاء حين يمتزج بالإضحاك يكون سخرية، وكذا ابن رشيق القيرواني، وحازم القرطاجني، فهؤلاء تحدثوا عن سمات أدب السخرية دون أن يذكروه بالنص...كما

أوضحنا في الدراسة.

♦ ارتبطت الدلالات القريبة من السخرية بالصورة الفنية، ولعبت دوراً كبيراً في رسم جمالية النظم في الأبيات التي تشتمل عليها، وذلك لأنها مؤلفة من علاقات لغوية متشابكة من الألفاظ والتراكيب وسحر البيان.

♦ امتازت الأشعار التي اشتملت على سخرية بالوضوح في الألفاظ والبساطة في التعبير، والاقتباس من آي القرآن الكريم أو الأمثال السائرة.

♦ اتصلت دلالات السخرية بموضوعات كثيرة أبرزها القضايا الاجتماعية والسياسية، وصوّرت موقف الشاعر من هذه القضايا في مواقف متعددة، بقصد الإضحاك أو الاستهزاء أو النقد.

إنّ هذا ليس نهاية الطريق في البحث، والتقميش عن دلالات السخرية، فالطريق ما زال بحاجة لدراسات أخرى لدى أكثر البلاغيين والنقاد قدماء ومحدثين، لكن يأمل الباحث أنّه استطاع بهذه العُجالة أن يقدّم إضاءات لتطور مفهوم السخرية دلالياً بين الماضي والحاضر، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

1. أبو عودة، عودة خليل: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، ص45
2. أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ، ص123، وينظر: وافي، علي عبد الواحد: علم اللغة، ص286، وينظر: حيدر، فريد: علم الدلالة، ص71، وينظر: جبل، عبد الكريم، في علم الدلالة دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات، ص33.
3. أولمان، إستيفن، دور الكلمة في اللغة، ص153
4. ابن فارس، أحمد بن زكريا (ت 395هـ): الصاحبي، ص44
5. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت بعد 395هـ): الأوائل، ص35
6. أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوان الحماسة، ج2، ص138.
7. طه، نعمان محمد، السخرية في الأدب العربي حتى القرن الرابع الهجري، ص14
8. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، المقاييس في اللغة، مادة (سَخِرَ).
9. سورة الجاثية، آية: 13
10. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ)، أساس البلاغة، مادة (سَخِرَ)
11. ابن منظور، محمد بن مكرم، جمال الدين، (ت 711هـ)، لسان العرب، مادة (سَخِرَ)
12. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب(ت 817هـ)، القاموس المحيط، مادة (سَخِرَ)
13. الجوهري، إسماعيل بن حماد: تاج اللغة وصحاح العربية، مادة (سَخِرَ).
14. ابن فارس، معجم المقاييس، مادة (ضَحِكَ)
15. الجوهري، الصحاح، مادة (ضَحِكَ).
16. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (ضَحِكَ).
17. الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (ضَحِكَ).
18. ابن فارس، معجم المقاييس، مادة (هزأ)
19. الجوهري، الصحاح، مادة (هزأ)
20. ينظر: مادة: (هَزَأَ) في لسان العرب، والقاموس المحبط، والمقاييس في اللغة، وغيرها من معاجم.
21. ابن فارس، معجم المقاييس، مادة (ذلل)
22. الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (ذلل)
23. حسين، محمد: الهجاء والهجاؤون في الجاهلية، ص87
24. الن منظور: اللسان، مادة (عَكّظ)
25. الضبي، أبو العباس محمد ابن المفضل، المفضليات، ص150
26. الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، ص125
27. الحطيئة، جرول بن أوس بن مالك (ت 45هـ) : ديوان الحطيئة،،ص79
28. ديوان الحطيئة، ص111
29. القرشي، محمد بن أبي الخطاب أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، في الجاهلية والإسلام، ص217
30. الجبوري، يحيى، الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، ص346
31. البغدادي، عبد القادر عمر، (ت1093هـ) خزانة الأدب، ج2 ص170
32. ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله (ت672هـ)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر، 1985م، ج1 ص85، وينظر: الأشموني، علي بن محمد بن عيسى(ت900هـ): شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج1، ص82 ، وينظر:
33. جمهرة أشعار العرب، ص714
34. الحجرات، آية 11
35. التوبة، آية 79
36. البقرة، آية 212
37. الأنعام، آية 10
38. هود، آية 38
39. المؤمنون، آية 110
40. ص، آية 63
41. الزمر، آية 56
42. الصافات، آية 12 و14
43. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (ت): فتح الباري شرح صحيح البخاري، المسألة:3897
44. ابن رشيق، أبو علي الحسن (ت465هـ) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده 2/226
45. ضيف، شوقي، التطور والتجديد في العصر الأموي، ص242
46. ابن رشيق، العمدة، ج2 ص229،
47. المصدر السابق، ص236، وينظر: ابن مفرّغ، يزيد بن زياد بن ربيعة الحميري (ت 69هـ): الديوان، تحقيق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982م، ص225.

48. ابن الرومي، الديوان، الديوان، ج1، ص 431
49. أبو نواس، أبو علي الحسن بن هانئ (ت199هـ) الديوان، ص159
50. المصدر السابق، ص245
51. المتنبي، الديوان، ص55
52. المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج4 ص294
53. المصدر السابق، ج4 ،ص380 و 381
54. نفسه، ج 1 ،ص443
55. نفسه، ج2، ص350
56. العسقلاني، ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دج2، ص220
57. البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد، الديوان، ص 261–259
58. ابن كثير، إسماعيل بن عمر البداية والنهاية، ج13، ص293
59. الكتبي، فوات الوفيات، ج2، ص330
60. الكتبي، فوات الوفيات، ج4، ص292
61. المصدر السابق، ج4، ص292
62. البهاء زهير، أبو الفضل زهير بن محمد بن علي، الديوان، ص184
63. شمس الدين، محمد بن حسن بن علي (ت859هـ): الشفاء في بديع الاكتفاء، ص71
64. سورة الكهف، آية 29
65. العباسي، بدر الدين بن عبد الرحيم، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ج1، ص182 ، وينظر: الأصفهاني أبو الفرج، الأغاني، دار الفكر، بيروت، ط2، ج14،ص374
66. ينظر ما يأتي: ابن المعتز، عبد الله بن المعتز، البديع، ص58، نشر وتعليق، أغناطيوس كراتشقوفسكي، 1982.
– ابن منقذ، أسامة –البديع في نقد الشعر، ص 287
– الرازي، فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 287
– ابن جعفر، قدامة أبو الفرج، نقد الشعر، ص146
– ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، 2/642
67. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(ت 255هـ) ،ص13
68. ابن المعتز، البديع، ص62
69. ابن قتيبة، أبو عبد الله محمد بن مسلم (ت 276هـ) الشعر والشعراء، ص 458–459.
70. ابن جعفر، نقد الشعر، ص97
71. ابن رشيق، العمدة، ج2، ص227 وينظر: ابن أبي سلمى، زهير: الديوان، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م، ص65.
72. السكاكي، أبو يعقوب يوسف، (ت 626هـ)، مفتاح العلوم، ص314.
73. ينظر: معجم المقاييس في اللغة، والقاموس المحيط، واللسان، مادة (ضَحِكَ) مصادر سابقة.
74. ينظر: المصادر السابقة، مادة» خفّ « .
75. ينظر: الصادر السابقة، مادة (حَقَرَ)
76. ينظر: المصادر السابقة ، مادة هَزَأَ .
77. ينظر: المصادر نفسها، مادة (هَكَمَ).
78. ينظر: المصادر نفسها، مادة (فَكِه)
79. القيرواني، ابن رشيق، العمدة، ج2، ص229 ، مصدر سابق.
80. القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء، ص327 – 331، مصدر سابق.
81. ضيف، شوقي، العصر العباسي الأول، ص388
82. المرجع السابق نفسه، 437 – 440
83. ضيف، شوقي، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص141
84. المازني، عبد القادر، حصاد الهشيم، ص 310 – 313
85. ينظر: حاوي، إيليا، فن الهجاء تطوره عند العرب، دار الثقافة للطباعة والنشر،(لبنان، 1998م).
86. حسين، محمد محمد، الهجاء والهجاؤون في صدر الإسلام، المطبعة النموذجية، (القاهرة، 1938م).
87. الهوال، حامد عبده، السخرية في أدب المازني، ص17
88. الراغب، نبيل، الأدب الساخر، ص9 – 11
89. مطر، أحمد: لافتات 6 ، 133
90. المازني، إبراهيم، حصاد الهشيم، مرجع سابق، ص313
91. زهير، محبوب: السخرية ودلالاتها في المجموعتين القصصيتين: (وفاة الرجل الميت)و (اللعنة عليكم جميعا) للسعيد بوطاجين، ص25
92. الضمور، نزار: السخرية والفكاهة في النثر العباسي، دار حامد (عمّان، 2012م) ص 66 – 68
93. حفني، عبد الحليم، أسلوب السخرية في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة 1987م) ص15
94. عزاب، سعيد، السخرية في الشعر المصري في القرن العشرين، ص60
95. شاكر، نيفين محمد، السخرية في العصر المملوكي الأول، م، ص4
96. الهوال، حامد، السخرية في أدب المازني، مرجع سابق، ص48 – 50
97. قشلاقي، جمال طالبي، وآخرون، السخرية السياسية في شعر دعبل الخزاعي، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية، العدد 25، 2012م،
98. الغزالي، شعيب بن أحمد، أساليب السخرية في البلاغة العربية، المقدمة.
99. عبد الحميد، شاكر، الفكاهة والضحك، ص51
100. طه، نعمان: السخرية في الأدب العربي حتى القرن الرابع الهجري،ص12
101. العقاد، عباس محمود، ابن الرومي، حياته من شعره، القاهرة، ص114
102. طه، نعمان، السخرية في الأدب العربي حتى القرن الرابع الهجري، ص15، 16، مرجع سابق.

مصادر الدراسة ومراجعها

1. القرآن الكريم
2. الأعشى، ميمون بن قيس: ديوان الأعشى الكبير، مكتبة الآداب، المطبعة

النموذجية، (مصر 1950م).

3. أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو الأمريكية، (مصر ط2).

4. أولمان، إستيفن: دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر، مكتبة الشباب (القاهرة (د.ت)) .

5. البغدادي، عبد القادر عمر: (ت1093هـ) خزانة الأدب، المطبعة السلفية ومكتبتها، (القاهرة، 1384هـ)

6. البهاء زهير، أبو الفضل زهير بن محمد بن علي، الديوان، دار المعارف، (مصر، ط2).

7. البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد: الديوان، دار المعرفة، (بيروت، 2007م).

8. أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي (ت231هـ): ديوان الحماسة، مطبعة التوفيق،(مصر، 1322هـ).

9. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(ت 255هـ) ، البخلاء ، دار صعب (بيروت، 1969م)

10. جبل، عبد الكريم، في علم الدلالة دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات، دار المعرفة الجامعية. (الإسكندرية. 1997م).

11. الجبوري، يحيى: الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، مؤسسة الرسالة (بيروت، 1986م)

12. ابن جعفر، قدامة أبو الفرج، نقد الشعر، مكتبة الخانجي، (القاهرة، ط3، (د.ت)).

13. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت 393هـ): تاج اللغة وصحاح العربية، (دار العلم للملايين، ط4، 1990م).

14. حاوي، إيليا : فن الهجاء وتطوره عند العرب، دار الثقافة للطباعة والنشر،(لبنان، 1998م).

15. حسين، محمد محمد: الهجاء والهجاؤون في صدر الإسلام، المطبعة النموذجية، (القاهرة، 1938م).

16. الحطيئة، جرول بن أوس بن مالك (ت 45هـ) : ديوان الحطيئة، شرح ابن السكّيت، دار الكتب العلمية، (بيروت، 1993م)

17. حفني، عبد الحليم: أسلوب السخرية في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة 1987م)

18. حيدر، فريد: علم الدلالة، مكتبة الآداب،(القاهرة، 2005م).

19. الرازي، فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز،-- تحقيق بكري شيخ أمين – (دار العلم للملايين. ط 1 – 1985) .

20. الراغب، نبيل: الأدب الساخر، مهرجان القراءة للجميع مكتبة الأسرة، (القاهرة، 2000م)

21. ابن رشيق، أبو علي الحسن (ت465هـ) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، مكتبة الأسرة الأردنية، وزارة الثقافة، (عمان،2012)

22. ابن الرومي، علي بن العباس بن جريج (ت284هـ): الديوان، دار الكتب العلمية، (بيروت، 2002م).

23. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ)، أساس البلاغة، دار المعرفة ،(بيروت، 1979م).

24. زهير، محبوب: السخرية ودلالاتها في المجموعتين القصصيتين «: وفاة الرجل الميت)و (اللعنة عليكم جميعا) للسعيد بوطاجين، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، (الجزائر، 2013).

25. السكاكي، أبو يعقوب يوسف: (ت 626هـ)، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية (بيروت1987-م).

26. ابن أبي سلمى، زهير: الديوان، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، (بيروت، 1982م).

27. شاكر، نيفين محمد، السخرية في العصر المملوكي الأول، رسالة ماجستير، كلية الآداب، (جامعة الخليل، 2009)م

28. 28شمس الدين، محمد بن حسن بن علي (ت859هـ): الشفاء في بديع الاكتفاء دار مكتبة الحياة، (بيروت، 1403هـ).

29. الأشموني، علي بن محمد بن عيسى(ت900هـ): شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، (بيروت، 1998م).

30. الأغاني، أبو الفرج (ت356هـ)، الأغاني، دار الفكر ، (بيروت، ط2)

31. الضبي، أبو العباس محمد ابن المفضل، المفضليات، دار الأرقم، (بيروت، ط1 ، 1998م).

32. الضمور، نزار: السخرية والفكاهة في النثر العباسي، دار حامد (عمّان، 2012م).

33. ضيف، شوقي: الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، (مصر، 1961م).

34. ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، دار المعارف، (القاهرة (د.ت)).

35. ضيف، شوقي: التطور والتجديد في العصر الأموي، (دار المعارف، 1963م).

36. طه، نعمان : السخرية في الأدب العربي حتى القرن الرابع الهجري، القاهرة، (المطبعة التوفيقية، 1978م).

37. العباسي، بدر الدين بن عبد الرحيم: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، (المطبعة البهية، مصر)(د.ت)

38. عبد الحميد، شاكر: الفكاهة والضحك،(الكويت ، 2003)

39. عزاب، سعيد: السخرية في الشعر المصري في القرن العشرين، دار العلم والإيمان، (القاهرة، 2010م)

40. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله :(ت بعد 395هـ): الأوائل، مطبعة دار أمل، طنجة، (المغرب، 1960م).

41. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: (ت 852هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، (دار الريان للتراث، 1986م).

42. العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (دار الكتب المصرية، (د. ت))

43. العقاد، عباس محمود: ابن الرومي، حياته من شعره، القاهرة، (مؤسسة الهنداوي،2012م).

44. ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله(ت672هـ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، (دار الفكر، 1985م).

45. أبو عودة، عودة خليل: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، (الأردن، 1985م).

46. الغزالي، شعيب بن أحمد، أساليب السخرية في البلاغة العربية، جامعة أم

القرى، (السعودية، 1414هـ،)

47. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، المقاييس في اللغة، دار إحياء التراث العربي، (بيروت 1422هـ).

48. ابن فارس، أحمد بن زكريا (ت 395هـ): الصاحبي، (المكتبة السلفية، 1910م).

49. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب(ت 817هـ): القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، (بيروت – 1426هـ).

50. ابن قتيبة، أبو عبد الله محمد بن مسلم (ت 276هـ) الشعر والشعراء، دار الحديث (القاهرة، 1958م).

51. القرشي، محمد بن أبي الخطاب أبو زيد: جمهرة أشعار العرب، في الجاهلية والإسلام، لجنة البحوث والترجمة والنشر، (السعودية، 1979م).

52. القرطاجني، أو الحسن حازم(ت684هـ)، منهاج البلغاء، دار الكتب الشرقية، (تونس– 1966م).

53. قشلاقي، جمال طالبي، وآخرون: السخرية السياسية في شعر دعبل الخزاعي، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية، (د.م. 2012م)

54. الكتبي، محمد بن شاكر: فوات الوفيات، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1951م).

55. ابن كثير، إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، (بيروت، 1990م).

56. المازني، عبد القادر، حصاد الهشيم، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة،2003).

57. المتنبي، أحمد بن حسين (354هـ)، الديوان ، شرح مصطفى سبيتي ، (دار الكتب العلمية، 1986).

58. مطر، أحمد: لافتات 6 ، (لندن، ط1 ، 1996م).

59. ابن المعتز، عبد الله بن المعتز، البديع، ص58، نشر وتعليق، أغناطيوس كراتشقوفسكي، دار المسيرة،(بيروت، ط 3 ، 1982).

60. المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، (بيروت، 1968م).

61. ابن منظور، محمد بن مكرم، جمال الدين، (ت 711هـ)، لسان العرب، (دار صادر، بيروت، 1968م).

62. ابن منقذ ، أسامة – البديع في نقد الشعر ، دار الكتب العلمية – (بيروت لبنان – ط 1 – 1987) .

63. أبو نواس، أبو علي الحسن بن هانئ (ت199هـ) الديوان ، المطبعة العمومية، (مصر، 1898م).

64. الهوال، حامد عبده: السخرية في أدب المازني، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(القاهرة 1982م).

65. وافي، علي عبد الواحد: علم اللغة، مكتبة نهضة مصر، (القاهرة– ط4،د.ت).

جدليةُ المكان في خطاب سعدي يوسف
قراءةٌ سيميائيةٌ ـ بنيويةٌ في قصيدة
(خُذ وردةَ الثلج خُذ القيروانية)*

د. عزت ملا إبراهيمي**

أ. حسين إلياسي***

*تاريخ الاستلام :2017/9/23م، تارخ القبول :2018/1/13م.

** أستاذ مشارك/ جامعة طهران/ إيران.

***طالب دكتوراه/ جامعة طهران/ إيران.

ملخّص:

قصيدة (خذ وردة الثلج خذ القيروانية» لسعدي يوسف، من النماذج الشعريّة التي تصوّر معاناة الإنسان المعاصر في ظلّ المجتمع المدني وما يفرزه له من النتائج السلبية التي تحول دون تطلعه إلى الغد الناصع. القصيدة خطاب ثقافي إنساني يجسّد رحلته الخيالية من المدينة، إلى مدينته الفاضلة وهي القيروان؛ بسبب تبرُّمه من الواقع المتحضّر الجديد الذي جعله يشعر بالغربة فيه. هذه المقالة دراسة لقصيدته هذه التي تصوّر مفارقة أليمة بين المدينة المتخلّفة والمغتالة لحرية الإنسان، ولسروحها الفكري وبين الريف، التي تدلُّ على الغربة المكانية. تتضمن القصيدة ثورةً على المدينة، ونعياً على جحيم الحياة فيها، حيث لا يستطيع الريفي التعايش معها بسبب ما يرى من التناقضات بين الواقع وطبيعته، مما يجعله يحس بتضايقه ويشعر بالضياع والغربة. هذه القصيدة متكونة من 10 مقاطع سردية ذات بعد درامي والعنوان هو مفتاح النص وهو يجسِّد فاتحة النص، ويشكّل هنا للمتلقي خلفية معرفية يتسلّح بها المتلقي للقبض على دلالات النص. وظّف الشاعر هنا المفردات والتراكيب ذات الشحن الإيحائي الأيدولوجي، كما وظَّف الاستراتيجيات العديدة؛ ليبوح بما يعتمل في صدره من الخوالج والمشاعر، وليعبِّر بها عن معاناته في المدينة المعاصرة. وتتلاءم الموسيقا وتجربته الشعورية ولها دورها في الصياغة التعبيرية، ولها الدور الوظيفي. ومن أهم الاستراتيجيات الموظَّفة فى هذا الخطاب، التناص أو النصوصية، وهو هنا تراص دلالي يخضع النص الشعري ومعناه للمتلقي كما يجعل النص أكثر حيوية وفاعلية ويضفي نوعاً من الموضوعية على النص. وقد اتخذت الدراسة المنهج السيميائي – البنيوي مساراً لها؛ للكشف عن خفايا هذا النص الشعري المترع بالرموز والدلالات بإزالة الحُجُب عن وجوه الانساق اللفظيّة في هذا النص الشعري وبيان ما يشفّ عنها من الدلالات ومن الأهداف المتوخاة من هذه المقاربة النقدية هي أن نقدِّم صورة تتمتع بالشفافية عن موقف سعدي يوسف من المدينة.

الكلمات المفتاحية: سعدي يوسف، قصيدة خذ وردة الثلج خذ القيروانية، سيميائيَّة، بنيويةِ.

The Place Debate in Saadi Yusuf›s Speech (A semi-structural reading in the poem «Take the Snow Rose Take the Kairouania ")

Abstract:

(Take the Snow Rose Take the Kairouania) by Saadi Youssef, a poetic model that depicts the suffering of contemporary man in the context of civil society and the negative results that prevent him from looking forward to the bright future. The poem is a human cultural speech that embodies the poet's fictional journey from the city to his virtuous Medina, the Kairouan, because of the new civilized reality that made him feel alienated. This study examines the case, which portrays a terrible paradox between the backward city and the exodus of human freedom, its intellectual rites, and the countryside, which indicate spatial alienation. This poem consists of 10 narratives with dramatic dimensions and the title contains the semantic meaning and embodies the chapeau of the text. The poet employed here the vocabulary and structure of the epistemological transport and the many strategies to portray his feelings. One of the most important of these strategies is the synonym or textual strategy, which is a symbolic aggregation that is subject to the poetic text and its meaning to the recipient. It also makes the text more vital and effective and adds some objectivity to the text. The study adopted this approach to the curriculum structuralist semiotics to reveal the hidden poetic text, which is full of symbols, indications, and references. One of the objectives of this critical approach is to present a transparent picture of the features of the contemporary place in Saadi Yusuf's speech.

***Keywords**: Saadi Yusuf, (Take the Rose Snow Take Kairouania) poem, semiotic, structural.*

مقدمة:

المتصفح لدواوين الشعر المعاصر يلاحظ أن كثيراً من الشعراء قد واجهوا في قصيدة أو أكثر موضوع المدينة، منذ الديوان الأول (مدينة بلا قلب) لأحمد عبدالمعطي حجازي إلى ديوان «قلبي وغازلة الثوب الأزرق» لمحمد إبراهيم أبوسنة، لقد حظيت المدينة باهتمام كثير لدى شعراء العرب المعاصرين، فيما يختص بمصدر هذا الاهتمام أنه يظن أنَّ الدافع الأول إليه دافع خارجي جاء نتيجة لتأثر الشعراء المعاصرين بنماذج من الشعر الغربي وبقصيدة (الأرض الخراب) لإليوت على وجه الخصوص، بما يشيع فيها من نقمة على وجه الحضارة الحديثة في المدينة وما أحدثته من تمزُّق للنفس الإنسانية، وللعلاقات الإنسانية التي تربط بين الناس (إسماعيل، 1972م، 326). وهذه الحضارة التي تكاد تنهار، كما يرى أرنولد توينبي، أو تسير إلى السقوط كما يرى كولن ونسن (عبدالحليم عباس، 2002م، 267).

هذا ولم تنجح الانتصارات العلمية في القرن العشرين في تحقيق الآمال المعلّقة عليها من خلق عالم أفضل يتكئ على العلوم، وسيطرة الفلسفات المثالية، وعلى العكس من المتوقع صاحبت هذه الانتصارات العلمية صورا مأساوية، من اغتيال لحرية الإنسان، واستغلال لموارد الشعوب المغلوبة، وما تمخضت عنه الانتصارات من حروب دمرت أكثر مما أنجزت، وكان ضحيتها الإنسان هنا وهناك مما جعل شاعر القرن العشرين أن يتخذ موقفاً معادياً من المدينة. شغلت المدينة بكل صورها حيزاً كبيراً من مساحة الشعر العربي المعاصر وبخاصة الشعر العراقي. شعراء القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين في العراق حين يرون جمود المدينة وتخلفها وبعد مسافتها بين واقعها وبين ماضيها يثورون عليها ويتخذون موقفاً رافضاً منها. ديوان (أنشودة المطر) لبدر شاكر السياب، و(أباريق المهشمة) و(عيون الكلاب الميتة) لعبد الوهاب

البياتي، وأخيرا (أندلسيات لجروح العراق) لبشرى البستاني التي أنشدتها احتجاجاً على اغتيال الحرية في بغداد في ظل الاحتلال الأمريكي، ليس إلا ثورة على انعدام كل مظاهر الحياة في المدينة وما يطالعنا هنا (هو أنَّ الشعراء الذين انخرطوا في المدينة لم يفرُّوا منها ولم يدفعهم عدم تقبلهم لوجه الحياة في المدينة إلى التغني بالقرية مثلهم وإنما هم شاءوا أن يعبِّروا عن تجربة الحياة التي هم منخرطون فيها، وهي تجربة الحياة في المدية ذاتها، فلعله من التناقض دن تكون حصيلة الشاعر من التجارب الحية مشتقة من حياة المدينة ثم نجد مع ذلك من يحدثنا عن تجارب خيالية أو تجارب ارتداديّة لواقع قديم في حياته يتصل بحياة القرية) (إسماعيل، 1972م، 328). ومن النماذج الشعريةِ الأولى ما نجدها في قصيدة سعدي يوسف ومن النماذج الشعريةِ التي ترتبط بالتجارب الارتدادية لواقع قديم في الحياة المتصلةِ بالقرية ما نجده عند بدر شاكر السياب. ومن أشهر الشعراء الذين رفضوا جمود الحياة في المدينة هو الشاعر العراقي ذائع الصيت سعدي يوسف، وللمدينة حضور راسخ في شعره وللمكان في شعره أشكال مختلفة شكلت جزءاً أساسياً في إطار التجربة الشعرية عنده. له قصائد كثيرة تجسِّد موقفه تجاه المدينة، ومن أشهر قصائده قصيدة (خذ وردة الثلج) التي صوّر الشاعر فيها في جوّ رومانسي رؤيته الشعرية للمدينة. هذه القصيدة إشارة إلى غربة الشاعر في المكان، ولا نعني بالغربة هنا معناها اللغوي بل معناها الاجتماعي، وهو الانسلاخ عن الواقع الفاسد، والاستياء منه، والعداء والتصدي له. وهذه الغربة غربة إيجابية ولا تؤدي وظيفة سلبية تبعد صاحبها عن المشاركة في تحمل المسؤولية وأعباء الحياة (قميحة، 1981م، 395).

أهمية الموضوع:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل قصيدة سعدي يوسف والوقوف عليها بالدراسة والبحث والنقد لفهم كشوفات النص، ولسبر أغواره وفق المنهج السيميائي والبنيوي في تحليل الخطاب وهدفنا الاستجابة إلى مجموعة من الأسئلة منها:

- ما هو موقف الشاعر من المكان؟
- ما هي أهم الاستراتيجيات التي وظفها لتجسيد مشاعره وخوالجه النفسية؟
- ما هي أهم الأسباب التي جعلت الشاعر يشعر بالغربة في المدينة؟

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج الوصفي ـ التحليلي من خلال انتقاء بعض النماذج الشعرية من مجاميع سعدي يوسف الشعرية ومعالجته نقدياً في ضوء السيميائية التي من مهامها استنطاق دلالات المفردات في النص الشعري، في نحو يتيح فيه للقارئ أن يكتشف من خلال هذا التبصر النقدي الدور الذي يضطلع به الشاعر في البناء الفني الجمالي لشعره وشحنه بالحمولات الدلالية ما يزيد النص عمقاً وثراءً في خطابات أخرى من الشاعر العراقي، وله ولعه الخاص بالتعقيد الشعري وكسر أفق التوقع لدي المتلقي وانجذابه نحو النص الشعري بانتهاك المألوف في البنية النصية.

الدراسات السابقة:

وفيما يتعلق بخلفية البحث لابدّ من الذكر أنه كُتبت المقالات الكثيرة عن سعدي يوسف ونذكر بعضاً منها:

1. (البناء الفني في شعر سعدي يوسف لعبد القادر جبار طه) رسالة الماجستير في كلية الآداب بجامعة بغداد، 2007؛ و
2. (تأثير يانيس ريتسوس في الشعر العربي الحديث: سعدي يوسف نموذجا) لمفلح الحويطات، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الانسانية)، مجلد 25، 2011؛ و
3. (التشكيل الصوري في شعر سعدي يوسف الصورة التشبيهية أنموذجا لسعد علي المرشدي)، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، المجلد الثالث عشر، العدد 3، 2010؛ و
4. (ظاهرة الاغتراب في شعر سعدي يوسف) لريحانة ملازاده، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها، العدد 36، 2015. ولكن أننا لم نعثر على دراسة مستقلة وغير مستقلة لتحليل هذه القصيدة في شعر يوسف سعدي، وفي هذا يكمن سرّ فرادة بحثنا، وإذا كان هذا البحث يكشف عن دوره المهم في تشكيل الصورة والتعبير عن الانفعالات النفسية للشاعر.

الدراسة البنيوية ـ السيميائية

ظهرت الحركة البنائية في روسيا مع بداية الثلاثينيات من القرن الماضي على يد الشكلانيين الروس؛ حيث ركّزوا في دراساتهم للأعمال الأدبية بشكل عام على الجانب الشكلي والتركيب البنائي الداخلي (لحمداني، 1991م، 11). تسعى الدراسة البنيوية إلى دراسة الهيكل البنائي للنص، وتحليل أنساقه التي تكشف عن تنظيمه وفقاً للمستويات الأربعة: الصوتي، والتركيبي، والبلاغي، والموسيقا، إذ إن كل واحد منها لها وحداتها وتعالقاتها الخاصة التي لا يمكنها بمفردها أن تنتج المعنى إلا باندماجها في مستوى أعلى، فالوحدة الصوتية لا تصبح طرفاً إلا عند اندماجها في الكلمة، والكلمة عليها أن تندمج في الجملة وصولاً إلى وحدة النص الكلية بوصفها بؤرة لاستجماع الوحدات الصغرى للنص، وقد ركز المستوى الصوتي على دراسة الأصوات، وتكرارها والتوازيات الصوتية، والجناسات، وفي دراسة المستوى التركيبي فقد أنصب الاهتمام على دراسة الأساليب الإنشائية والخبرية في المستوى البلاغي فقد أولينا الاهتمام بالصورة في النص (اليوزبكي، 2010م، 188).

أما السيمائية فهي عبارة عن لعبة التفكيك والتركيب، وتحديد البنيات العميقة الثاوية وراء البنيات السطحية المتمظهرة فونولوجيا ودلاليا، وهي بأسلوب آخر دراسة شكلانية للمضمون، تمرُّ عبر الشكل لمساءلة الدوال من أجل تحقيق معرفة دقيقة بالمعنى. إن السيمائية دراسة اللفظ للنفاذ إلى المعنى، قال الدكتور موسى ربابعة (إن السيميائية تسعى إلى الإمساك بالمعنى، والوصول إليه عبر مسارات تأويلية متعرجة، والتأويل السيميائي يحاول أن يتجاوز المعنى الأحادي لينفتح على المعنى المتعدد» (المصدر نفسه، 7). وقال الدكتور صابر العبيد (المنهج السيميائي يسهم في إنتاج نظام قرائي يكشف عن دواخل النص بحسب قراءة القارىء الناقد، عبر نوع من الجدل القرائي بين ثقافة الكاتب، وثقافة النص، وثقافة الناقد القارئ، وتنهض الفاعلية القرائية

للقارئ الناقد على متابعة حركة الدوال، وتجلياتها في النص، لاستكناه المدلولات والقضايا والثيمات والوصول إلى قيمة العلامة وفاعليتها وجوهرها في النص والأثر الدلالي الذي تحدث فيه على النحو الذي ينتج نوعاً متفرداً من القراءة يسهم في بعث حياة جديدة للنص) (صابر عبيد، 2010م، 224).

التأويل السيميائي لقصيدة (خذ وردة الثلج خذ القيروانية)

نظرة في العنوان:

سعدي يوسف شاعر عاش في المدينة وهو يعاني من الغربة فيها بكل أشكالها، فقد خذلته المدينة سياسياً، وعاطفياً، واجتماعياً، واقتصادياً، وقتلت ظروفها المتفاقمة في نفسه كل شيء، مما جعلته يشعر بالغربة. إنه غريب يعيش في جو رومانسي؛ الليل، الكآبة، الحزن، ثقل الدموع و... (رؤية الشاعر بالمدينة ليست رؤية مضببة بل رؤية صافية تحكي انحدار عزة الإنسان المعاصر فيها. قصيدة «خذ وردة الثلج) صورة رومانسية من حنين الشاعر إلى القرية، إلى الازدهار، إلى عظمة الماضي ونجد بين النقاد من يعتبرها تُمثل نوعاً من النقمة على الأوضاع السياسية التي كانت قائمة آنذاك في المدينة) (أبو غالي، 1995م، 152). ورفضاً لواقع الشاعر الذي اتّسم بالتأزم والتفجر والتردي في كل المجالات.

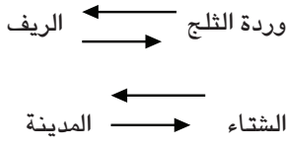
خطاب سعدي يوسف الشعري هنا مرتبط بنوايا مبدعه ويمتلك من الجانب الآخر استقلاليته النسبية، وهو محمل برموز وشفرات كثيرة إلا أن هذه الشفرات ليست مجرد شفرات ألسنية تمتلك مرجعياتها الداخلية المكتفية بل هي شفرات مشدودة إلى سياق لغوي واجتماعي وحضاري وسيكولوجي معين (ثامر، 1992م، 309). وظّف الشاعر في هذا النص الاستراتيجيات العديدة لتجسيد ما يختلج في صدره من الهواجس والقلق والحيرة والتأرجح في صياغة تعبيرية إيحائية تهدف إلى تصوير معاناة الإنسان المعاصر في المدينة المنغلقة والعنوان بوصفه المفتاح السيميوطيقي للنص؛ يضطلع بدور مهم في هذه الصياغة التعبيرية ويكوّن مؤشراً من أهم مؤشرات النص.

لقد حظي العنوان في الدرس السيميائي باهتمام كثير إذ هو النص الرئيس وما المقاطع إلا تفريعات نصية تنبع من العنوان الأم، ففهم العنوان له أهمية كبيرة إذ إنه يعد العتبة الأولى للولوج إلى عالم النص وبسبب الدور المهم الذي يضطلع به العنوان سماه التفكيكي جاك دريدا ثرياء النص، وأخذ عنه محمود عبدالوهاب وقال عنه الدكتور محمد مفتاح: (إن الشعر المعاصر لا يقدم نفسه للمحلل على طبق من ذهب ليبتلعه بكل سهولة، وإنما عليه أن يتسلح بعتاد هجومي ودفاعي للاقتراب من مأدبته، وهذه الرغبة في الاقتراب تجعلنا نسلك استراتيجية مضبوطة وحيلا تكتيكية خاصة، وأول الحيل التكتيكية هي الظفر بالعنوان) (الشيخ فرج، 2013م، 24) وهو الذي يجعل من النص كلاً بنائياً منسجماً.

يشكل العنوان في هذا النص الشعري بنية سيميائية كبيرة تولد من رحم النص، وتكون فاعلة ومؤثرة لا في النص فحسب، ولكن في طرف خارجي هو المتلقي، وذلك بما يؤسس عليه من أفكار، وما يوحيه من دلالات وإشارات، وبما يتمتع به من كثافة لغوية ومعنوية، لا تفصله عن النص فواصل وحدود فهو يقدم لنا معرفة كبرى لضبط انسجام النص، وما أشكل وغمض منه، إذ هو المحور الذي يتوالد ويتنامى ويعيد إنتاج نفسه، وهو الذي يحدد هوية القصيدة (الحمداوي، 1997م، 107). هذا العنوان هنا على قدر كبير من الإيحاء والإشاعة، وهنا ذو بعد تعبيري (Expression) ودال لمدلولات كثيرة تشي في نسيج النص، وتكوّن أرضية ومفتاحاً سيميائياً للدخول إلى عالم النص.

وظيفة العنوان في هذه القصيدة الوظيفة المرجعية، إذ ينقل صورة عن الواقع المعيش المدينة وعن نفسية المبدع نقلاً صحيحاً كما يمكن أن يكون له وظيفة أخرى وهي الوظيفة التحفيزية وهذه الوظيفة متأتية من الأسئلة التي يواجهها المتلقي عند قراءة العنوان، فهذا العنوان التعبيري المفارقي يفتح شهية المتلقي لقراءة النص، والمحاولة لفك شفراته من خلال تراكم الاستفهام في ذهنه الناتج عن مفارقة العنوان التي سببها الأول بالطبع هو العنوان، فيضطر إلى دخول عالم النص بحثاً عن إجابات لتلك الأسئلة بغية إسقاطها على العنوان الشعري.

وللعنوان هذا الوظيفة الدلالية التي تتمثل في أن العنوان يلخص جميع الدلالات السلبية والإيجابية للنص الشعري، الدلالات السلبية التي تتعلق بمكان المحنة والمعاناة والإيجابية التي تتعلق بالمكان المثالي. إن لفظة (وردة الثلج) اقتحمت تركيب العنوان محملة بكل المعاني الإيجابية؛ هذه اللفظة اقتحمت بنية العنوان وهي دال لمدلول آخر قد تتعلق بالإقبال والتفاؤل والتفتح في المرجعية الثقافية عند المتلقي؛ فـ(وردة الثلج) هنا لم تكن مفردة فحسب بل تشكل تصويراً إيحائياً بالغ التأثير في نفسية المتلقي كما تضعنا أمام المشهدين المتضادين مشهد يشير إلى الأمل ومشهد يشير إلى الإحباط:



و(القيروانية) هنا تشي بما تشي به (وردة الثلج) من الايحاءات والدلالات إذ يشير إلى الانفتاح والانعتاق في كل المجالات والعلاقة بين وردة الثلج والقيروانية العلاقة التباينية والتحليل السيميائي يعيدنا إلى تشبّث الشاعر بالمكان، والإلحاح عليه فتكرار فعل الأمر في بنية العنوان، على الحياة والخروج من مكان المحنة والمكابدة وهو المدينة. لقد جاء العنوان «خذ وردة الثلج» وهو عنوان ينسجم بشكل جذري مع مشاهد النص إذ يتأسس هنا على بعدين المكاني المتمثلين في وردة الثلج والقيروان، ويكون الحضور المكاني بمثابة نظام منسق لمكونات النص. واللافت أن العنوان يتضمن اسم علم رمزاً، ويكون بدوره المؤطر الأساسي لباقي الرموز والدلالات، ويكون موطن ارتكاز المقاصد في النص.

ننية العنوان في هذه القصيدة بنية تعارضية (Opposi-tive) تشير إلى التوحد والالتصاق بالمكان، والنفور عن المكان، والتعارضية في هذا العنوان تُكشف عن البعد النوستاليجيا الذي يحمله العنوان الشعري، لأن النوستاليجيا والحنين إلى المكان يكون نتيجة حتمية وطبيعية للنفور من مكان المحنة والمكابدة، وثقل المكان الحاضر بأعبائه على ذات الشاعر، وهذه التعارضية واضحة كل الوضوح في مقاطع القصيدة وأراد الشاعر بعدم التصريح باسم المدينة ولا ملامحها في العنوان، انتماء إلى الغربة حين يرى أن

مدينته ظالمة وتافهة. فالعنوان يضعنا أمام المكانين؛ المكان الظاهر، والمكان الظاهر، ملامحه ويضعنا أمام الدائرتين الإنتماء، والغربة كما نرسم في النهاية بالمربع السيمائي لجريماس.

فالعنوان هنا يوحي بوجود مكانين: مكان مرفوض يؤيد النص أنه عالم مرفوض، وطافح بالضجر والقلق والحيرة و... ومكان مثالي (مكان العنوان) وهو الملاذ والمخلص من براثن المكان الأول، والعنوان هذا يتضمن العلاقة، السبب والنتيجة بين المكانين؛ فالمكان الحاضر بسماته السلبية أدى إلى أن يحنّ الشاعر إلى عالم آخر، ومكان آخر، وأرى أن عدم ذكر المدينة، وعدم الإشارة إليها وإلى ملامحها، وذكر وردة الثلج والقيروانية مستقلاً بمعية تكرار فعل (خُذ) للأمر يعبر عن تشبث الشاعر بالمكان، والإقبال عليه، ورفض السكونية التي اتسمت بها المدينة المعاصرة وعدم الانتماء إلى المكان الأول.

المحور الأول: في هذا المستوى نقوم بمعالجة الصورة البنيوية وما استخدمها الشاعر من استدعاء التراث، ومفارقة الأدوار، والانزياحات.

التحليل السيميائي للنص:

إن من جاء من الريف بسذاجته لايطيق رؤية المدينة المليئة بالمتناقضات والمفارقات، وكأنه ينغمس في الوحل، نظراً لأن تربيتهم الاجتماعية البسيطة، وعاداتهم الريفية التي تمتاز بالصدق والبعد عن كل أساليب الخداع، والزيف، والتعقيدات التي تكثر في المدينة تخلق في أنفسهم نفوراً وتبرماً من هذه الحياة الجديدة، ومن هذه البيئة المستحدثة وتجعلهم في حنين دائم إلى حياة الريف (قميحة، 1981م، 357). قال الشاعر:

ناعساً في قطار العرائس، أخترقُ الغابةَ الذهبيةَ/ كانَ المطر/ ناعساً/ نائماً في بيوت الضواحي/ ونافذتي.../ الخريف؟/ السجائرُ عادت رماداً/ وفي الشاي تنطفئُ الجمرات الأخيرةُ/ لا بأسَ. أهو الخريفُ/ على الطاولة/ ورقٌ للبياضِ ورمانةٌ من سمرقندَ/ خبزٌ/ وقنّينةٌ/ والطاولة/ لا تردّ السلام/ لا تريد الكلام/ إلى أينَ يمضي قطارُ العرائسِ بي؟ (يوسف، 1988م، 2/ 355 – 356).

يقوم سعدي بالمفارقة المكانية بين المدينة والقرية وقد أحسنَ الشاعر حين جعل النقلة بين المكانين عبر القطار، هذا المفرز المدني الذي يختصر الزمان والمكان معاً، والقطار يجعل المفارقة حيةً قائمةً في الأحاسيس يدركها كل من عاش التجربة ومحطة القطار هي آخر ما يعانيه المسافر (أبو غالي، 1995م، 29) واللافت هنا أن انتقاء هذا الملفوظ جملة بدئية لم يأت عبثا بل هو ناتج عن اختبار وملاحظة منهجية وأول مؤشر منهجي جعلها صالحة لذلك هو أنها قدمت حالة الذات ووضعها الفكري والإجتماعي القائم بشكل مختزل بالإضافة إلى تقديم الفضاء المحيط بها جامداً مخيماً عليه السكون والرتابة والجمود.

إنه استعان بمجموعة من الدلالات لتجسيد خوالجه وهواجسه؛ المطر هنا يحمل المعنيين المتناقضين في عالمين متناقضين، الأول هو المعنى العرفي للفظ، أى رمز الخصب والنماء في الحلم والمعنى الآخر هو المعنى السيابي بوصفه رمزاً للحزن. إن اقتران الحزن بالمطر هو ثيمة تداولية عند الشاعر مما يسمح لنا أن نضع في قاموس الشاعر الشعري المطر معنى من معاني الحزن (الخليل، 2011م، 44). نعوس المطر في هذا المقام بالمعنى الأول يعني انتهاء الخصب في المدينة، ونعوس المطر بالمعنى السيابي يعني عدم الحزن على الجمود والركود، وعلى كل المظاهر السلبية التي لفَّت المدينة، وانتفاء الحزن هنا هو انتفاء للقوة المحرِّكة التي تدفع إلى الرفض لسلبيات المكان والدخول في محاولة جادة للقضاء على كل ما يسحق الإنسان المعاصر في المدينة المعاصرة.

قوله (السجائر عادت رماداً والشاي تنطفئ) دال لمدلول آخر، مفردة الشاي التي تبدو بسيطة ومباشرة تتصل بالموروث الشعبي المحلي، وتوظيفها هنا جاء إشارة إلى سكونية المدينة، والبعد والتمزق في العلاقات بين ساكنيها، والشاي يشرب عادة في الجماعة، وانطفاء هذا الشاي في المدينة وهو صورة إيحائية جاءت للإشارة إلى البعد والمسافة التي سادت الناس وعلاقاتهم في المدينة، وهذا البعد والتمزق في العلاقات نتيجة للوجه المادي للمدينة وقوله (لا تردّ السلام؛ لا تريد الكلام) يشير إلى انعدام العطف والحنان والعلاقات الحميمة في المدينة المعاصرة.

ومن المفردات ذات الشحن الدلالي في هذه المقطوعة هي مفردة (الخريف) وهذه المفردة هنا مفتاح دلالي تدلُ في صورتها اللكسيمية على الوقت، وتدل صورتها النواتية على فصل من الفصول وهي هنا تتمفصل إلى مداليل كثيرة ومن أشهرها؛ الذبول، والانطفاء، والانحدار في المدينة المعاصرة.

قال الشاعر: مدنٌ علّمتنا قراءةَ أسمائنا.../ ثم ماذا؟/ نحن لم نَبْنِ حتى حجارةَ طفلٍ/ لنرمي بها في هدوءِ البحيراتِ/ لم نَبْنِ حتى جناحاً لعينيينِ/ لم نتعلمْ كتابةَ أسمائنا في الصفائحِ... /هذي المدنْ/ قد بناها سوانا/ ولأهلِ سوانا تكونْ/ ولنا أن نغنّي لها/ مثلما ينحني الغصنُ/ أو مثلما يذهلُ الراحلونْ (يوسف، 1988م، 2/356).

هنا يعرض الشاعر الخصوصية الأخرى من الخصوصيات السلبية للمدينة، وهي أن الذين يعيشون في المدينة المنحدرة من جميع الجهات يفقدون هويتهم الخاصة وقوله: (مدنٌ علمتنا قراءةَ أسمائنا، ولم نتعلم كتابة أسمائنا في الصفائح) تجسيد للهوية الإنسانية الضائعة في المدينة، ضاع الشاعر في المدينة، وفقد هويته، والنقاط هنا تكون بمثابة تاكيد على هذا الفقدان و(هذه النقاط من أهم تكنيكات الشعر الجديد حيث لجأ إليه الشاعر تعبيراً وتاكيداً على فقدان الهوية في المدينة) (أبو غالي، 1995م، 20). وقوله (لم نبن حتى حجارة طفل) في هذا المقطع يصور العجز الإنساني في المدينة المعاصرة، ويصور المعاناة الفكرية وفي هذه المدينة المنحدرة من جميع الجهات يرى الشاعر نفسه أمام الطريقين: الخضوع والاستسلام أمام المدينة: (لنا أن نُغنّي لها مثلَما يَنحَنِي الغصنُ) أو يتركها فيذهل في الغربة.

وقال في المقطع الثاني: في ضريح أبي زَمْعَةَ البَلَوِيِّ بخورٌ/ وماءٌ من الكوز،/ شمعٌ، وهدهدةٌ قيروانيةٌ. يطلُعُ الصبحُ أخضرَ (يوسف، 1988م، 2/357).

هنا يعرض الشاعر ملامح مدينته الفاضلة القيروان، أنها تعجّ بالحياة، البَخُور عطر فاخر والشمع يرمز إلى الاحتفال بكل ما في مدينة الشاعر الفاضلة ويرمز إلى توفير كل شيء فيها واخضرار الصبح فيها اختراق من المألوف لتقديس مدينته الفاضلة، قال

الدكتور موسى ربابعة (اللون الأخضر يرتبط في وعي المتلقي باحساسات تدل على الخصب والسلام) (ربابعة، 2011م، 118). ووصف الصباح بالأخضر وهو اختراق من المألوف، حيث العلاقة بينهما علاقة اللاانسجام، يغدو تجسيداً حقيقياً لصورة لونية جديدة، فالأخضر علامة لونية لها دلالات معينة في وعي المتلقي ومجيء الأخضر حالاً للصباح جاء تعبيراً عن تعميم الحياة بكل ما في القيروان أى مدينته الفاضلة، وتحيلنا إلى نفي كل السلبيات عنها.

وقال الشاعر عن المدينة المعاصرة: ليتَ النساءَ الحزينات حولَ الضريح يودعنني/ قبل أن أدخلَ السجنَ/ في الليل كانت قبورٌ هلاليةٌ تتمرغُ تحت النجوم/ وأسوارُ بغداد ترفعُ أبراجَها الحجريةَ./ مكتظةٌ بالمذابح أحداقُنا./ الليلُ يكتظّ بالهاربينَ،/ القطاراتُ/ والثُكْنةُ الحجريةُ.../ لا تتركوني وحيدا./ هل سنأى طويلاً عن الأرض؟/ عن كلِ طعمِ الطفولة تحت اللسانِ؟/ وعن قَطراتِ الحليبِ التي أَبرأتْنا بها حُلمةُ الأمِّ منَ رمد؟/ يهبطُ الثلجُ ريشَ وسائدَ،/ يخلعُ غصنٌ بقايا ملابسِه كي تطيرَ مع الريحِ (يوسف، 1988م، 2 /357 – 358).

والضريح هو ضريح أبي زمعة، وهو صحابي جاء إلى شمال إفريقيا، ودفن في القيروان، وكان حلاق الرسول، والضريح هنا إشارة مكانية إلى الحياة، والسجن أراد به المدينة المعاصرة بغداد، وهنا يعرض الشاعر مظهراً آخر من مظاهر معاناة الشاعر في المدينة المعاصرة يتمثل في شعوره بالوحدة فيها (لا تتركوني وحيدا) ويتبع هذا الشعور بالوحدة، ويلازمه الشعور بالضياع، فالإنسان في المدينة وحيد ومضيع، إنه يفقد اسمه وهويته في زحمة الأسماء، ويفقد وجوده في هذا الوجود الضخم. كان الجدار (أسوار بغداد). أبرز ملمح للمدينة يفرض نفسه على عيون القادمين إليها من الريف، الجدار عند سعدي يوسف يشكل رمزاً من رموز المعاناة في المدينة، ومن الواضح أن الشاعر هو الذي أبرز الجدار بالشكل الذي يمثل عائقا جوهريا يصدم العين أينما توجهت في المدينة.

وقال في المقطع الرابع: هل تحبُّ التنزهَ بين المحطات في باطنِ الأرض؟/ كانت تقولُ له: إن مسكو تضيقُ/ يقولُ لها: الأَرضُ واسعةٌ/ انظري في العيونِ الوسيعةِ عبرَ المحطاتِ،/ وانتظري النبعَ./ أيُّ البلادِ العراقُ؟/ وأيُّ المدائنِّ بيروتُ؟/ ثلجٌ خفيفٌ على شَعرِ غوغول (يوسف، 1988م، 2/359).

لقد وظف أسلوب الاستفهام بما يحمله من روح درامية أكثر من مرة مما يدل على التوجس، والانتظار، والحيرة، والخوف، والقلق. ويوحي بمخلفات المدينة المعاصرة المتخلفة (الانحطاط، والموت، والتهشيم و...). مما يجب ذكره في هذا المقام هو التناص القرآني في النص الشعري، وفي قوله (الأرض واسعة) تناص امتصاصي من القرآن الكريم كوَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ [الزمر/ 10]. وهو يسهم في إغناء البنية الفنية للقصيدة وإنه هنا يفسح المجال واسعاً لعرض النص على ثقافة المتلقي، وإنه هنا يمثل رافداً فنياً إذ يفتح أبواباً كثيرة أمام المتلقي، وتخضع النصَ ومعناه له، وهذا النوع من التناص يشكل استراتجية عمدت إلى تفجير الدلالات الموحية في النص، وإضفاء الموضوعية إلى النص.

قالَ الشاعر في المقطع التالي: مشربُ البيرةِ الفاترةْ/ صامتٌ. لا غناءٌ ولا جمرةٌ./ السجائرُ في الجَيْب، والصمتُ في القلب./ تأتي النساءُ اللواتي يفتشنَ عنّا/ اللواتي تناءَينَ عنّا./ وتأتينَ أنتِ البهيمةُ.../ تأتينَ دافئةً، مثلما يدفأ الثلجُ./ ألمحُ من فُرجْة البابِ وجهَكِ،/ مشربُ البيرةِ الفاترةْ/ صامتٌ./ لا غناءٌ ولا جمرةٌ./ أنتِ لم تدخلي/ أنتِ لم تسبلي خصلةَ الشَعر لصقَ جبيني/ الذي يتغضّنُ/ في مشربِ البيرةِ الفاترة (يوسف، 1988م، 2 /360 – 361). (البيرة) مشروب ممزوج بالكحل يشربها القرويون في القرى العراقية إلى جانب السيجار للتهدئة الفكرية وصمت مشرب البيرة وكون السجائر في الجيب في المدينة يشير إلى الملل والضجر والإزعاج الفكري في المدينة. هذه المقطوعة تصوير عن عذابات المدينة الاجتماعية والنفسية؛ في هذه المقطوعة جعل الشاعر المدينة فاجرة وعاهرة، تفتح فخذيها لكل الطارئين؛ وهذا التصوير من المدينة في هذا المقطوعة رفض مطلق للمدينة وقذراتها التي تجعل المدينة ميتةً وتجعل ساكنها شريداً في متاهات الصحراء والضياع وهذا الوجه من المدينة ما جعل الشاعر يحنّ إلى الريف وصفائها ونقائها وخالص حبها:

متعَباً كانَ عُقبةُ،/ متعَبةً كانت الخيلُ./ والسهلُ يمتدُّ أبعدَ مما ترى الخيلُ (يوسف، 1988م، 2/361).

ثم يقول الشاعر: أنا من ساعة البرج/ من ساحة الثلج، أنقلُ خطوي الخفيفَ/ إلى جامع القيروانَ.../ أقولُ لعُقبَةَ:/ عُقبَةُ، أين الخيولُ/ وأين نريدُ الوصولُ (يوسف، 1988م، 362/2).

مفارقة الأدوار

هنا قام الشاعر ببناء المفارقة التصويرية في قصيدته حيث وظف التراث دون أن يصرح بملامحه التراثية وبدلاً من التصريح بهذه الملامح أضفى الشاعر على هذا الطرف التراثي. عقبة بن نافع والخيول باعتبارهما من ملامح المدينة الفاضلة، الملامح الخاصة بالطرف المعاصر وهو المدينة بغداد، والتي تناقض الملامح الحقيقية المضمرة للطرف التراثي، ومن خلال التفاعل العميق بين هذه الملامح الحقيقية المضمرة، والملامح المعاصرة تبدو المفارقة فادحة أليمة (عشري زايد، 2002م، 141). فوجه المفارقة يكمن هنا في استحضار شخصية عقبة بوصفه وعاء حضاريّاً يوظفُه الشاعر لتصوير تشظي الواقع وتمزقه، وذاك من خلال إضفاء بعض الملامح الجديدة عليه لخلق مناخ تعبيري لتعرية الواقع المؤلم والمفارقة جرت هنا لتجسيد إخماد فاعلية المكان المعاصر، فإذا كان المكان العربي ناصعاً، فهو الآن فقد أصابه الوهن، والضعف، ولا يتمتع حيوية وفاعلية، وتسرب الجمود المتمثل في الثلج بين جنبيه. وهذا النوع من المفارقة يسمى (مفارقة الأدوار) والشاعر من خلال هذا النوع من المفارقة التي تسمَّى الانتهاك الدلالي يهدف إلى تعميق مأساة الواقع.

السيميائية

هذا واسمية الجمل التي تحمل دلالات الثبوت، والاستمرار، والوثوقية في هذه المقطوعة تكون مرتكزاً سيميائياً يؤكد الوجه السلبي للمكان المعاصر الذي جعل الشاعر يشعر بالغربة فيه، والذي أطفئت فاعليته والمفارقة التي وظّفها سعدي يوسف لتصوير البعد الإحباطي للمدينة له دور في تكثيف الخطاب الشعري القائم

على التخيُّر اللفظي والإنثيال الجمالي وهي هنا تمكّن المتلقي من استقراء دلالات النص، كما إنها تعمل على تصوير رؤية الشاعر المركبة لواقعه المعيش، وإخراجها من حيز الذات المجرد إلى حيز الحسي الموضوعي، و(تؤدي وظيفة توصيلية جمالية من خلال تأثيرها في المتلقي وجعله أكثر حساسية ووعياً بواقعه المعيش) (عثمان عباس، 2009م، 135) وذاك من خلال إبراز التناقض بين الواقع والمثال.

وفي مقطع رقم 6 يقول الشاعر: ساحةً بالطباشيرِ مرسومةٌ./ والذي كان غيرُ الذي كان./ ثلجٌ من القطنِ مرتسمٌ منذ يومينِ عندَ حدودِ التصوّرِ/ زينةُ عرسٍ على شاحناتِ اللهانة./شرطيٌّ سيرٍ وحيدٌ بكأسٍ زجاجية./ والسماءُ رماديةٌ./ ترسلُ الشمسُ برقيةً: نلتقي بعد شهرين/ تلميذةٌ تتورَّدُ في سرِّ هذا الشتاء،/ وفي الصيف سوفَ ترى الحُبَّ أوّلَ،/ سيارةُ الخبزِ مسرعةٌ (يوسف، 1988م، 2/ 362 – 363).

ثم يقول الشاعر: هل أصلّي، إذن، للتي قاسمتني السريرْ؟/ هل أصلّي. إذن، للتي قاسمتني الضمير؟ (يوسف، 1988م، 2/364).

هناك استطاع الشاعر أن ينجح في رسم جو شعري موح بعالم الغياب، والفقدان في المدينة عن طريق المفردات، والتراكيب التي جاءت متماشيةً، وهدير أعماق الشاعر وخوالجه، وعن طريق الانزياحات الإبداعية في النص من مثل رمادية السماء؛ لأن جمع الضدين أكثر دلالة على المفارقة. فشاحنات اللهانة، إرسال البرقية، والالتقاء بعد الشهرين وسيارة الخبز تجمع عناصر حركية، وبعضاً صوتية توحي بصفات المدينة السلبية، والتشكيل هنا يشير إلى عامل الزمن في المدينة. ومن أبرز ما يميِّز المدينة الإحساس فيها بعامل الزمن وانعكاس هذا العامل على الحياة نفسها وعلى علاقات الإنسان بعضهم ببعض. فالزمن عامل جوهري في حياة أولئك الأناس الذين يعيشون في المدينة بل هو ميزان العلاقات بينهم والزمن هو السيف المسلَّط على رقاب الجميع في المدينة وأهلها دائماً في الحركة، والهروب تعبير عن ذلك الإحساس الإنساني في المدينة. واللون يحكم على هوية كل شيء في المدينة. والشاعر أراد بقوله المكتظ بالهاربين، وسيارة الخبز مسرعة أن يعرض ملمح آخر من ملامح المدينة وهو الوجه المادي للمدينة (هذا الوجه الذي يهمِّش الروحي ويبعد الإنسان عن السمو الروحي ولا يترك مجالاً للتأمل والسروح الفكري ومن أين يأتي السمو الروحي والسروح الفكري في أجواء تعج بالضجيج والصخب والمادية) (قميحة، 1981م، 360). وقول الشاعر (قاسمتنى السرير) دلالة على زيف الحب في المدينة، وزيف الحب رديف لضياع الإنسان وإبعاده عن السعادة.

هذا وضع المدينة المأساوي ولأن الشاعر وعى وعياً عميقاً لما يجري في المدينة يؤكد على ضرورة التضحية في سبيل خلاص المدينة من الاستبداد السياسي والاجتماعي، ويحسب هذه التضحية موتاً تحيا بها جماعة الشاعر في المدينة بل تحيا بها الإنسانية ويقول: في الكنيسة ندخلُ/ هذا العشاءُ الأخيرُ/ وهذا هو الصَّلبُ.../ والبعثُ./ هل مريم المجدليةُ تعرفُ؟/ تعرفنى؟/ وددتُ لو أنكِ ما كنتِ عابثةً بالذي في الهواء المباغت/ لو كنتِ أرهفَ.../ لكننا – ولنصدِّقْ قليلاً حماقاتنا– في العشاءِ الأخيرِ (يوسف، 1988م، 2/363) وعلى جميع الذين يعيشون تحت هذه الظروف المنساة للإنسانية أن يقوموا بدور المسيح؛ فدور المسيح ليلة العشاء الأخير قمة التسامح الإنساني، الذي يمثل جوهر العقيدة المسيحية (هلال، 2010م، 225).

إنه لا يتعلق بالمدينة والقرية ما تزال حية في ضميره وأنها أصالته: يا ولدى... ماذا أقولُ، إذن، للضيوفِ الذين يجيئونَ. /يا ولدي!/ قل لهم: إنني أعرفُ الدربَ./ أخبرهمو بالذي أتذكّرُ.../ بيتي على النهر، لا شكَّ./ بيتٌ به نخلةٌ/ وحديقةُ وردٍ وآسٍ/ ونافورةٌ للحشائشِ،/ ليمونتان، وأرجوحةٌ أنتَ تعرفها جيداً./ والسماءُ هنا غرفتي/ والسحابة فرشي (يوسف، 1988م، 2 /365). وقوله (والسماء هنا غرفتي والسحابة فرشي) يتناص مع قول الشاعر أبي الشمقمق، حيث يقول:

فمنزلي الفضاءُ وسقفُ بَيتي سماءُ الله أو قطعُ السحاب
فأنتَ إذا أردتَ دخلتَ بيتي علىَّ مسلماً من كلِّ بابَ

(أبو الشمقمق /https://ar.wikpedia.orj/wiki)

إن سعدي يوسف حين يرى اضمحلال الإنسانية في المدينة لا يطيق، وينزح من مدينته، ويفرش نفسه في حضن موسكو لعله يخفف قليلاً من آلامه، وموسكو هي نهاية القطار لنقل: لنقُل إن قبلَ الكلام انتهاءَ الكلامْ/ لنقل لعصافيرِ موسكو السلام/ للصبايا بساحاتهاَ/ للنوافذِ في ليلة العيد/ للشقّة الدافئةْ/ للحدائق/ للراقصينْ/ ولأغنيةِ العاشقينْ/ لنقل لسماواتِ موسكو السلامْ (يوسف، 1988م، 2/367).

والوعي السيميائي يحيلنا إلى تجمع خطابي في النص نعني بالتجمع الخطابي هو تمحور المفردات والتراكيب في النص حول محور واحد يمكن تسميته حقلا دلالياً ويعرفه جريماس بأنه مجموعة من الصور المتلاحقة يشد بعضها على البعض ونحن نعبر عن هذه العلاقة بين التراكيب النصي والمفردات المتضامة بالتجمع الخطابي (configuration Discurisive) والتجمع الخطابي في هذا النص الشعري من سعدي يوسف تحقق من خلال اجتماع مجموعة من المفردات والصور الإيحائية التي كلها تصب في مجرى دلالي واحد وهو تصوير البعد الإحباطي للمدينة التي تنسف كيان الشاعر وجعلته يشعر بالغربة جعلته في مفارقة دائمة.

المحور الثاني: في القراءة البنيوية نتطرق إلى دراسة الموسيقا بأنواعها المختلفة، كما في هذا المستوى نقوم بمعالجة الصورة الفنية وما استخدمها الشاعر من الألفاظ ذات الشحن الإيحائي، والبنية التركيبية، والأصوات.

الموسيقا الخارجية:

وهي (عنصر أساس من عناصر الشعر، وأداة من أبرز الأدوات التي يستخدمها الشاعر في بناء قصيدته والموسيقية في الشعر ليست حلية خارجية تضاف إليه، وإنما هي (وسيلة من أقوى وسائل الإيحاء سلطاناً على النفس، وأعمقها تاثيراً فيها، وأقدر وسائل الإيحاء تعبيراً عن كل ما هو خفي وعميق في النفس مما لا يستطيع الكلام أن يعبر عنه) (عشري زايد، 2000م، 154). وظف الشاعر في قصيدته وحدة إيقاع (فاعلن) وهي تشكيلية إيقاعية تمثل نواة بحر المتدارك أو المحدث. هذا البحر في هذه القصيدة إضافة إلى صبغته الجمالية المتأتية من الأنغام الموسيقية التي تطرب الآذان وتُهيِّجُ السامعين، له الشحن الدلالي يخلق هرموناً إيقاعياً للنص الشعري. المتدارك من البحور الشعرية سريعة الإيقاع خاصة حين

تطرأ عليها بعض التغيرات من مثل الخبن (فَعِلن) والقطع (فعْلن) والتذييل (فاعلان) فقد حاول الشاعر هنا ربط الإيقاع بتجربته الشعورية حيث قدم للمتلقي من خلال هذا الإيقاع حالته النفسية التي تشوبها الحيرة والقلق والاضطراب والتوتر النفسي الناتج عن المدينة المعاصرة التي تصدم الإنسان المعاصر وأرى أن هذا الإيقاع بسرعته وحركيته إلى جانب تجسيد الحالة النفسية للشاعر تتلاءم واحتدام حالات الفقدان (ناجي، 2016م، 37). في المدينة المعاصرة خاصة حين يصاب ببعض التغيرات التي تزيده إلى جانب التدوير سرعة وحركية:

السجائرُ عادت رَماداً

فاعلن/فَعِلن/فاعلن/فا

وَفي الشاي تنطفئ الجمراتُ الأخيرةُ

عِلن/فاعلن/فَعلن/فَعِلن/فاعلن/فَعِ

لا بأسَ أهوَ الخريفُ؟

لن/فاعلن/فاعلن/فَ

على الطاولةْ

عِلن/فاعلن

الموسيقية الداخلية:

التكرار: إنه يوفر طاقة مضافة تحدث أثراً جليلاً في المتلقي، وله دور بناء في الإفهام، ويعين المتكلم على ترسيخ الرؤية والفكرة، فالتكرار يؤدي إلى تقوية النبرة العامة للكلمة (مثنى كاظم، 2015م، 153). يقول غريماس: «ثمة ما يبرر للتكرار وجودَه، إنه يسهل استقبال الرسالة، غير أن وظيفة التكرار لا تقف عند هذا الحد ذلك لأنها تخدم النظام الداخلي للنص الذي وتشارك فيه، وهذه قضية مهمة لأن الشاعر يستطيع بتكرار بعض الكلمات أن يعيد صياغة بعض الصور كما يستطيع أن يكثّف الدلالة الإيحائية للنص من جهة أخرى» (عياشي، 2015، 73). فللتكرار صور كثيرة في قصيدة سعدي يوسف، ومنها تكرار الجمل، وتكرار المفردات، وتكرار الأصوات.

من صور التكرار: تكرار ـ(ناعساً) (جملة) وتكرار (السجائر في الجيب) و(الصمت في القلب) و(مشرب البيرة الفاترة) وغيره، الذي يؤكد البعد الإحباطي للمدينة، وتكرار (ناعساً) (مفردة) في المقطع الأول يهدف إلى تجسيد لحظة العجز الإنساني في القصيدة، وأحيانا يجمع الشاعر إلى جانب تكرار الجمل أو المفردات أداة لغوية أخرى تؤازر في تعميق فكرته، كما نلاحظ في المقطع الأول والسادس من القصيدة: إلى أين يمضي قطارُ العرائس بي؟/ أينٍ يمضي بهذا القميصِ الخفيفْ/ أين يمضي بهذا الخريفْ/ هل أصلّي، إذن، للتي قاسمتني السريرْ؟/ هل أصلّي. إذن، للتي قاسمتني الضمير (يوسف، 1988م، 2/364، 365). فنلاحظ هنا مزج الجمل التكرارية بالاستفهام ويشكل الاستفهام ضرباً لافتاً من ضروب التكرار في شعر سعدي يوسف تتبأر دلالته حول تجربة الشاعر الواقعية، وما يحيطها من مفارقات، وتناقضات، وعوامل الحيرة والقلق، فيتخذ الشاعر تكرار السؤال موحياً بأبعاد هذه التجربة (عثمان عباس، 2009م، 108). والتكرار متواشجا مع الاستفهام يسهم في تجسيد تجربة الشاعر إسهاماً.

ومن صور التكرار في القصيدة تكرار حرف أو أكثر كما نلاحظ في تكرار السين والشين في المقطوعة السادسة، وهذا التكرار الصوتي جاء لشدّ الانتباه إلى المعنى، وتقوية جانب المعنى بالتشاكل الصوتي بين المفردات في النص الشعري. ومن صور التكرار في هذه القصيدة التكرار الوزني أي التكرار التوازي من مثل الوصول، الخيول، القلب، الثلج، الجيب، السهل، الخيل، وغيرها... والتكرار التوازي خاصية بنيوية إلى جانب دوره في بناء الانسجام النصي له دور بارز في إثراء النص، وتنمية المعنى بانجذاب المتلقي نحو النص برفع الملل والضجر الناتج من طول النص عنهم.

المستوى الصوتي: تعد هذه القصيدة من أبرز قصائد سعدي يوسف ليس على مستوى المضمون فحسب، بل على مستوى التركيب والتركيب الصوتي بالذات، ولم يصل إلى هذا المستوى إلا بعد رحلات طويلة بين الألفاظ وسحرها الموسيقا وتلاحمها مع المعنى. فقد حشد الشاعر طاقة صوتية كبيرة في قصيدته تواشجت مع المعنى في نسيج رائع إيحائي، ويتجلى البناء الصوتي من خلال إنتقاء الأصوات المهموسة والمجهورة؛ كي تكون منسجمة مع وحدات الجمل. الحروف الحلقية أسهمت هنا في إطالة الصوت، وامتداد النفس، وتلائم نغمة الحزن والوجع؛ مما يعانيه منه الشاعر في المدينة وتوحي بظلال من الحزن في القصيدة، من أول القصيدة ناعساً في قطار العرائس اخترق الغابة الذهبية إلى آخرها، وحروف المدّ في السجائر في الجيب، والسجائر عادت رماداً وغيرها... توحي بسرعة تغير الأحوال في المدينة، ومما يلفت النظر هو استغلال الشاعر لعنصر التكرار الصوتي لإضفاء جوّ موسيقى معين تتفاعل معه وفي إطار بقية وسائل الإيحاء والتعبير الأخرى، قال الشاعر: ساحةٌ بالطباشير مرسومةٌ./ والذي كان غيرُ الذي كان./ ثلجٌ من القطنِ مرتسمٌ منذ يومين عندَ حدود التصوّر/ زينةُ عرس على شاحنات اللهانة./شرطيٌّ سير وحيدٌ بكأس زجاجية./ والسماءُ رماديةٌ./ ترسلُ الشمسُ برقيةً: نلتقي بعد شهرين/ تلميذةٌ تتورَّدُ في سرّ هذا الشتاء،/ وفي الصيف سوف ترى الحُبَّ أوّلَ،/ سيارةُ الخبز مسرعةٌ (يوسف، 1988م، 2 /362 – 363).

فتكرار الوحدة الصوتية المؤلفة من الراء والسين قد أضفى على المقطع جواً إيحائياً غريباً، وأكسب الأصوات قيمة موسيقية خاصة تضافرت مع بقية العناصر الإيحائية الأخرى في تصوير ذلك الجوّ السلبي للمدينة، فتكرار السين (11 مرة) والشين (5 مرات) في المقطع السادس وهما من الأصوات التي تتمتع بصفة التفشي، والشاعر بتوظيف هذين الصوتين يعبر عن انتشار العذاب الإنساني في المدينة كما أن هذين الصوتين الضّيقة مخرجيهما لهما دور مباشر في التعبير عن الشعور بالضيق في المدينة. وروي (اللام) في (عقبةُ أين الخيول) و(أين نريد الوصول)، و(عربات الرحيل)، و(الشتاء الطويل)، و(عربات العويل)، و...، وهو صوت مجهور انحرافي فقد جاء بما فيه من قوة وتردد صوتي، مرتبطاً بحالات الغضب، والثورة، والرفض المطلق لواقع المدينة المميت المضطرب المليء فوضى وهمجية، كما جاء روي (الباء) في القصيدة يوحي بما يوحى به روي (اللام). إلى جانب توظيف (اللام) و(النون) روياً نرى الشاعر يوظّف روي النون تعبيراً عن مشاعره فصوت (النون) يحاكي في حال السكون أي في حالة القافية المقيدة صوت طنين النحلة أو البعوضة هذا الطنين المتواصل دون التوقف يسبب الشعور بالتوتر الشديد لدرجة أن الإنسان قد يفقد أعصابه، ويضطرب إذا

فشل في القضاء على تلك البعوضة المزعجة التي تأبى الرحيل، وهذا ما يوافق حالة الشاعر الذي وضع المدينة المأساوي جعله مضطرباً وقد جاءت أصوات المدّ الألف، والياء، ردفاً لهذا الروي كي تعبر عن الرغبة الشديدة في الخروج من هذا الوضع الأليم (بديدة، 2011م، 56). واللافت للنظر في القصيدة هذه هو اجتماع القافية المقيدة وقافية الألف المشبعة الحزينة و(القافية المقيدة فقد عملت على لجم الانطلاق في قافية الألف المشبعة الحزينة وكأنها ضابط وقف يصل بالحزن إلى إيقاع قراره ساكن، كابحاً جماح الأمنيات، ومرتداً إلى واقع مرٍّ معيش، إنه إيقاع دقيق يتردد بين امتداد أو انطلاق نحو فرح مأمول واصطدام بواقع مرير) (قطوس، 2000م، 75). ويشكل نهايات موسيقية آسرة يضيف حزناً شفيفاً إلى السياق وايضا غلبة المقيد من القوافي على هذا النص الشعري تعبر عن سكونية المدينة المعاصرة والظاهرة الأسلوبية الأثيرة في هذه القصيدة هي التنوع الصوتي في الروي ففي المقطع الأول نرى الروي يتوزع بين مجموعة من الأصوات فالشاعر أسَّس الروي بصوت السين ثم وظف التاء المربوطة ثم الراء ثم الألف وثم الياء وبعده الفاء وثم الألف ثم التاء وبعده الضاد وبعده الدال وثم التاء وبعده الميم وثم الياء وهذا التنوع الصوتي في الروي له الدور الوظيفي إذ يعبر عن توتر الزمان والمكان في المدينة ففي مثل هذا الزمن المتوتر والمكان لا بد من إيقاع متوتر أيضا.

المستوى التركيبي

من أهم محاور الدرس البنيوي هو دراسة التراكيب النصية والأزمنة، وعدد توارد الأفعال في النص، والإنشاء والخبر بوصفها الأنساق العلاماتية التي تُوَظَّف في النص. تنقسم الجملة في الدرس النحوي إلى الفعلية والاسمية، وكل جملة في النص ترتبط بنوايا المبدع ومقاصده. نحن نرى في قصيدة سعدي يوسف تكريساً واضحاً للجملة الاسمية والحضور المكثف للجملة الاسمية يعبر عن استمرارية معاناة الذات الشاعر في المدينة المعاصرة والكآبة والخفاق الذي أحاط بالشاعر فيها كما يؤكد من خلال دلالتها أي الجملة الاسمية على الثبوت والوثوقية، البعد الإحباطي للمدينة المعاصرة. (أما الجملة الفعلية فتفيد التجدد والحدوث والتغيير والتقيد بالزمن، وهذا يعطيها حيوية ونشاطاً لأن الفعل مرتبط بالزمن وتحوّلاته) (الحسيني، 2004م، 247). وتوظيف الجملة الفعلية (40 %) بهذه الدلالات في القصيدة وإن كانت أقل تواتراً بالنسبة للاسمية (60 %)؛ تعبِّر عن تشبُّث الشاعر بالحياة والمحاولة لإعادة الفاعلية إلى المكان المعاصر وظاهر الإحصاء الذي قمنا به في هذه القصيدة في مستوى الأفعال يدل على الحضور الطاغي للأفعال المضارعة في النص.

إن الحضور المكثف للأفعال المضارعة (80 %) بالنسبة إلى الأفعال الماضية (20 %) تمنح النص الحركية وتعمل على تعرية الواقع، من خلال استحضاره للواقع المعيش وتصبح دالة مفتوحة على مآساة المدينة من خلال دورها في إضفاء الموضوعية إلى النص، ودلالتها المباشرة على العالم الخارجي للنص الشعري.

هذا والظاهرة الأسلوبية اللافتة للنظر في هذه القصيدة في المستوى التركيبي هي كثرة الالتفات أي الانتهاك التركيبي بين الجمل والأفعال؛ فنرى مثلا في المقطع السادس من الخطاب الالتفات من الجملة الاسمية (مشرب البيرة فاترة) إلى الفعلية للغائبة، ومنها إلى الفعل المضارع للمتكلم وهو (ألمح)، والالتفات هنا انحراف تركيبي يرفع النص من الصورة العادية إلى شعرية الصورة، والأداء، والتعبير، والتدليل، والإيحاء.

ومن أهم السمات الأسلوبية في هذه القصيدة هو إسقاط أدوات الربط بين الجمل، والانتقال من الخبرية إلى الإنشائية من مثل قوله: وأسوارُ بغداد ترفعُ أبراجَها الحجريةَ./ مكتظةٌ بالمذابحِ أحداقُنا./ الليلُ يكتظّ بالهاربينَ،/ الفطاراتُ/ والثُكْنةُ الحجريةُ... (يوسف، 1988م، 2 /357 – 358)؛ حيث أسقط الشاعر أداة الربط بين الجمل، ومثل قوله في المقطع السادس: ساحةٌ بالطباشيرِ مرسومةٌ./ والذي كان غيرُ الذي كان./ ثلجٌ من القطنِ مرتسمٌ منذ يومينِ عندَ حدودِ التصوّرِ/ زينةُ عرسٍ على شاحناتِ اللهانة./ شرطيٌّ سيرٍ وحيدٌ بكأسٍ زجاجيةٍ./ والسماءُ رماديةٌ./ ترسلُ الشمسُ برقيةً: نلتقي بعد شهرين/ تلميذةٌ تتورَّدُ في سرّ هذا الشتاء،/ وفي الصيف سوف ترى الحُبَّ أوّلَ،/ سيارةُ الخبزِ مسرعةٌ (يوسف، 1988م، 2 /362 – 363). وحين نتأمل في هذه الأسطر الشعرية نجد أن المرسل بهذه الإسقاطات في النص الشعري قد أحدث منبها أسلوبياً له الشحن الدلالي يعبِّر عن توتُّر الواقع وتشظي الزمان والمكان وثقلهما على الذات الشاعر، وهذه الصيغة قد أعطت غرضاً دلالياً للنص الشعري وأكد دلالاته الالتفات من الخبرية إلى الإنشائية.

الصورة الفنية

ممّا تمتاز به قصيدة سعدي يوسف كثرة الصور فيها، الصور الحركية، واللونية والبصرية. (فالصورة الحركية تتمثل في نمط من الصور يجعل الحركة أساساً لتشكيل الصورة، بهدف بثّ الحيوية في النسيج الشعري وعبقرية الشعر تكمن في إبراز الفاعلية، والنشاط الحركي الذي ينساب على سلسلة من لحظات متعاقبة) (خضر، 2004م، 189). ويتجلى ذلك في الصور الحركية، وهي من أنماط الصورة التي وردت بكثرة في قصيدة سعدي يوسف. المقطع الأول. في البدء يضعنا أمام الصورة الحركية التي تضفي إلى النص الحيوية والفاعلية: ناعساً في قطار العرائس، أخترقُ الغابةَ الذهبيةَ، فأخترق فعل مضارع يشي بالحركة، وعملية النقل في أنقل خطوي تشي بالحركة وفعل أمر (خذ) في العنوان نفسه حامل للحركة. هذا وإنه في بعض الأحيان يكون الليل مسرح الحركة في قصيدة سعدي يوسف، والليل يدل على السكون إلا أن الشاعر جعله مفعما بالحركة من مثل قوله: في الليلِ كانت قبورٌ هلاليةٌ تتمرغُ تحت النجوم/ وأسوارُ بغداد ترفعُ أبراجَها الحجريةَ./ مكتظةٌ بالمذابحِ أحداقُنا./ الليلُ يكتظّ بالهاربينَ.

ومن يمعن النظر في قصيدة سعدي يوسف يرى أنه اعتمد إلى جانب الصورة الحركية على الصورة البصرية والصورة البصرية على غاية الأهمية إذ تعتمد على حاسّة البصر للدخول من خلالها إلى شعور المتلقي، وتطلق طاقاتها الإبداعية ليحلق خيال المتلقي فيتصور أنه يبصر تلك الصورة بكل جزئياتها.

هذا فنجده إلى جانب الصور الحركية والبصرية يستخدم الألوان بدلالات عميقة في نصه الشعري، استخدم سعدي يوسف الألوان في بناء صوره وأقام بعضها على علاقة تضاد لوني كقوله: الصبح الأخضر، والسماء رمادية، والأرض الخضراء، وغيرها.

والشاعر اعتمد على هذا البناء المفارقة بين المكانين بالألوان. توظيف اللون الأخضر يدل على النماء والحيوية التي تربو وتزيد، فنجح الشاعر في استخدام هذا اللون «ليدلّ على الحيوية في القرية» (الصمادي، 2001م، 126). وفي السماء رمادية جمع الضدين من الألوان وأراد الشاعر بهذا الصورة اللونية أن تجسد مأساة المدينة، وتزيد من حدة المفارقة بين المكانين لأن جمع الضدين أكثر دلالة على المفارقة لأن الرمادي مزيج من الأبيض والأسود، والمزج بين المتناقضين في المفارقة أكثر فاعلية في تجسيد المفارقة، وهكذا الشاعر بتوظيفه الألوان في خطابه أعطى المعنى أبعاداً إيحائية كثيرة، وهكذا حقق النص الشعري حضوره المميز عند المتلقي لكونه مترعاً بالوعي الشعري، فضلاً عن عمق التجربة الشعرية، إذ يكثف الشاعر الرؤية بالمدينة المعاصرة حتى يجعل النص حافلاً بالإكتناز الفني الذي يجعل المتلقي في عمق التجربة. كما نلاحظ في وصف الشاعر لملامح المدينة السلبية، ويجعله أي النص مرفوداً بالصور الإيحائية التي ترمي إلى تجسيد الهدف المتوخي، وهو تجسيد المفارقة بين المكانين.

الخاتمة:

قصيدة (خذ وردة الثلج) من أهم قصائد سعدي يوسف التي تكشف عن تجربته المترعة بالأسى في المدينة التي تجسد موقفه الرافض من البعد السلبي الإحباطي للمدينة التي جعلت بتحجرها وجمودها وسباتها، الإنسان المعاصر يشعر بالغربة وهو يلفُّه فيها الحزن والأسى وحس الضياع من المدينة التي تسلبه كل تطلع روحي يحملُ إلى قلب الإنسان شعوراً بالأمن والهدوء والسكينة، شعوراً يطلق الفكر ويجعله يسرح في أبعاد الخلق والتأمل. توالدت في هذه القصيدة الصور الرمزية التي تشكل تضاداً حاداً وتناقضاً صارماً بين المدينة والريف وهما يحملان طابعاً حضاريًا للتجربة البشرية على مرّ العصور والدهور. إن المفردات هنا مشحونة بالمواقف والتصورات الأيدولوجية التي تعكس ثقل الزمان والمكان على الشاعر وتشظيهما وسكونيتهما التي تجعل الإنسان يشعر في ظلها بضياع إنسانيته. التناص بوصفه استراتيجية من أهم استراتيجيات هذا النص، أسهم في إغناء البنية الفنية للقصيدة ويفسح المجال واسعاً لعرض النص على ثقافة المتلقي والمفارقة هنا أيضاً من أهم المكونات الأسلوبية الأثيرة التي وُظفت لتعميق مأساة الواقع وإضفاء الموضوعية إلى النص وما يحمله من القناعات والأيدولوجيات. وتضطلع الموسيقا في هذا النص دوراً إيحائياً ويؤدي الإيقاع وظيفة جمالية منظمة ذات رتوبة لدى المتلقي، والمتلقي يجعل دور المتلقي مركزياً في عملية الإيصال، مما يساعد على تحطيم الفواصل بين شعور المتلقي والمرسل، كما أن اعتماد الشاعر على الإيقاع الداخلي أضفى تنميقاً لفظياً وإيقاعاً مناسباً لحالته النفسية في المدينة المعاصرة كما نوَّع في استخدام الروي والقافية مما يلائم التوتر المحيط بالشاعر في المدينة المعاصرة.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. أبو غالي، مختار، (1995م) المدينة في الشعر العربي المعاصر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
3. إسماعيل، عزالدين، (1972م) الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، ط2، بيروت، دار العودة.
4. بديدة، رشيد، (2011م) البنيات الأسلوبية في مرثية بلقيس لنزار القباني، باتنة، جامعة الحاج لخضر.
5. ثامر، فاضل، (1992م) الصوت الآخر؛ الجوهر الحواري للخطاب الأدبى، بغداد، المكتبة الوطنية.
6. الحمداوي، جميل، (1997م) السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، مجلد25، العدد3، الكويت.
7. خضر، فوزى، (2004م) عناصر الابداع الفني في شعر ابن زيدون، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.
8. الخليل، سمير، (2011م) علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي، ط2، دمشق، دار التموز.
9. ربابعة، موسى، (2011م) آليات التاويل السيميائي، الكويت، مكتبة آفاق.
10. السياب، بدر شاكر، (2000م) الأعمال الشعرية الكاملة، ط3، بغداد، دار الحرية.
11. الشيخ فرج، حميد، (2013م) سيمياء العنوان في الشعر العراقي الحديث، بيروت، مكتبة البصائر.
12. الصمادي، امتنان عثمان، (2001م) شعر سعدي يوسف ـ دراسة تحليلية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
13. عبدالحليم عباس، عباس، (2002م) إحسان عباس بين التراث والنقد الأدبي، عمان، وزارة الثقافة.
14. عثمان عباس، شريفة، (2009م) أدوات البناء الفني في شعر أمل دنقل، جامعة خرطوم.
15. عشري زايد، علي، (2002م) عن بناء القصيدة العربية الحديثة، ط4، القاهرة، مكتبة ابن سينا.
16. عياشي، منذر، (2015م) الأسلوبية وتحليل الخطاب، دمشق، دار النينوى.
17. قطوس، بسام، (2000م) مقاربات نصية في الشعر الفلسطيني الحديث، عمان، دار الشروق.
18. قميحة، مفيد محمد، (1981م) الإتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة.
19. لحمداني، حميد، (1991م) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، بيروت، المركز الثقافي العربي.
20. مثنى كاظم، صادق، (2015م) أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي، بيروت، دار الأمان.
21. ناجي، حنين، (2016م) المفارقة وأساليب الشعرية في ديوان رجل من غبار لعاشور فني، الجمهورية الجزائرية، جامعة محمد خيضر، بسكرة.
22. هلال، عبد الناصر، (2010م) الشعر العربي المعاصر: انشطار الذات وفتنة الذاكرة، بيروت، دار العلم والإيمان.
23. اليوزبكي، مؤيد صالح، (2010م) خطبة قس بن ساعدة دراسة بنيوية أسلوبية، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد9، العدد4.
24. يوسف، سعدي، (1988م) الديوان، المجلد2، بيروت، دار العودة.

الأحداث الجانحين والقضاء غير النظامي (محافظة الخليل نموذج)*

د. أحمد البرّاك**

*تاريخ الاستلام: 2017/9/26م، تاريخ القبول: 2017/10/28م.
**أستاذ مساعد/ النائب العام الفلسطيني/ فلسطين.

ملخّص:

تتناول هذه الدراسة وضع الأطفال في نظام القضاء غير النظامي في محافظة الخليل في الضفة الغربية. وهي جزء من سلسلة من الدراسات التي تهدف إلى معالجة الفجوة في المعلومات حول الأطفال في نظام العدالة غير النظامي في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

وتستعرض بشكل موجز القضايا والمناقشات الرئيسة المتعلقة بنظام القضاء غير النظامي بعامة، والأطفال في نظام القضاء غير النظامي على بِخاصة في الخليل. حيث يتم تحليل لنتائج الدراسة في ضوء المعايير الدولية لحقوق الأطفال، تليها توصيات موجهة للجهات ذات العلاقة في نظامي العدالة سواء أكانت قضائية أم غير قضائية .

وقد تعددت الدراسات التي تناولت حول القضاء الرسمي الخاص بالأحداث في فلسطين، إلا أن تلك الدراسات أغفلت وضع قضاء الأحداث ضمن نظام القضاء غير النظامي . الأمر الذي يضيف اهمية خاصة لدراستنا التي هدفت الى دراسة وضع قضاء الأحداث ضمن سياق القضاء غير النظامي في محافظة الخليل كبرى محافظات الضفة الغربية من أجل معرفة إلى أي مدى يراعي هذا النظام المصالح الفضلى للأطفال بعين الاعتبار.

ويشكل نظام قضاء الأحداث الرسمي المعمول به في جميع أنحاء الضفة الغربية خليطا من القوانين تمتد من الحقبة العثمانية والانتداب البريطاني وحتى الحكم الأردني، وانتهاء بالسلطة الوطنية الفلسطينية. وتتمثل الأحكام القانونية الرئيسة لقضاء الأحداث المطبقة في الضفة الغربية بقرار بقانون الأحداث رقم 4 لعام 2016 وقانون الطفل الفلسطيني لعام 2004. في هذا الإطار تقدم هذه الدراسة تحليلا لكل من نقاط الضعف والقوة للقوانين، وطرائق تنفيذها، وتسلط الضوء على نقاط الالتقاء والاختلاف مقارنة مع التوجيهات الدولية ذات الصلة.

يؤدي نظام القضاء غير النظامي دورًا حاسما في حل المنازعات بين الأفراد، والعشائر في محافظة الخليل. وهذا ينطوي بصورة دائمة على الأطفال الذين يجدون أنفسهم وجها لوجه مع نظام القضاء غير النظامي كجناة، أو ضحايا، أو شهود؛ حيث تقدم الدراسة وصفا مفصلا مفعما بالأمثلة لواقع الأطفال في سياق الإجراءات القضائية غير الرسمية، من ثم تسلط الضوء على الاختلافات اعتمادا على فئات العاملين في نظام القضاء غير النظامي. وحيث إن المحافظة على الأمن والسلم الاجتماعي هي الأهداف الرئيسية لنظام القضاء غير النظامي تأتي الهدنة كآلية متكررة لتسهيل المصالحة ومنع الثأر . وبالتالي تتراوح العقوبات التي تفرضها إجراءات القضاء غير النظامي من العقوبات المالية الى الترحيل . ويتم تنفيذ أشكال مختلفة من العقاب الجماعي التي غالباً ما تعرض المصالح الفضلى للطفل للخطر . هذا الى جانب الميل لمعاملة الضحايا كمجرمين والنقص الخطير في الدعم التأهيلي مما يثير قلقا بالغا إزاء الطرق المستخدمة من قبل نظام القضاء غير النظامي التي نادرا ما تراعي حقوق الطفل . في المقابل هناك أيضا دلائل تشير إلى أن الإجراءات التي يطبقها نظام القضاء غير النظامي إنما تقدم بديلا سريعا، ورخيصا لنظام القضاء الرسمي الذي يعج بالمأخذ .

وعليه تقدم هذه الدراسة تحليلا للملامح الرئيسة لنظام القضاء غير النظامي في الخليل من خلال وجهتي نظرحماية الطفل وكيفية تطابق الوضع الراهن لقضاء الأحداث مع المعايير الدولية. إضافة إلى هذا تقارن الدراسة الخصائص الحالية لهذا النظام مع مبدأ سيادة القانون وذلك وفقا للتشريعات الفلسطينية. كما تقدم هذه الدراسة في الخاتمة توصياتها لكل من النظام القضائي غير النظامي والقضاء النظامي إقرارا بضرورة إعطاء مزيد من الاهتمام لكلا النظامين ضمن استراتيجية شاملة لإصلاح قطاع العدالة.

الكلمات المفتاحية: الأحداث الجانحين، القضاء غير النظامي، حقوق الطفل، قضاء الأحداث، عدالة الأحداث، قانون حماية الأحداث، قانون الإجراءات الجزائية، القضاء العشائري.

Delinquent Juveniles and Informal Judiciary (Hebron Governorate as a Model)

Abstract

This study deals with the situation of children in the non- formal justice system in Hebron governorate in the West Bank. It is part of a series of studies aimed at addressing the information gap on children in the informal justice system in the Middle East and North Africa region.

The study briefly reviews the main issues and discussions concerning the informal justice system in general and children in the informal justice system, in particular, in Hebron City. An analysis of the results of the study is presented in light of the international standards of children›s rights, followed by recommendations that address the relevant authorities working in the formal and informal justice systems.

Numerous studies have been conducted regarding the official judiciary for juveniles in Palestine; however, these studies have neglected the status of juvenile justice within the informal justice system. This adds a special importance to our study that aims to examine the situation of the juvenile justice within the context of the informal judiciary in Hebron Governorate, one of the largest cities of the West Bank governorates, and to know to what extent this system takes into account the best interests for children.

The official juvenile justice system throughout the West Bank is in fact a mixture of laws extending from the Ottoman era and the British mandate to the Jordanian law system ending with the Palestinian National Authority. The main legal provisions for juvenile justice in the West Bank are the Juveniles Law No. 4 of 2016 and the Palestinian Children›s Act of 2004. In this context, this study presents an analysis

of the strengths and the weaknesses of the laws and its implementation methods, highlighting the points of convergence and differences in comparison with the relevant international directives.

The informal justice system plays a crucial role in resolving disputes between individuals and clans in the Hebron governorate. This permanently involves children who find themselves face to face with the informal justice system as offenders, victims or witnesses. The study provides a detailed description of the realities of children in the context of informal judicial proceedings and highlights the differences based on the categories of workers in the informal justice system. Since maintaining security, peace and social harmony are the main objectives of the informal justice system, the truce is a recurrent mechanism to facilitate the reconciliation and prevent revenge. The penalties imposed by the informal justice procedures that range from financial sanctions to deportation. Different forms of collective punishment are carried out, which often endanger the best interests of the child. This is in addition to the tendency to treat victims as criminals besides the serious lack of rehabilitation support, which is of great concern to the methods used by the informal justice system, which rarely take into account the rights of the child. On the other hand, there are also other evidences that show the procedures applied by the informal justice system and how they offer a quick and a cheap alternative to the flawed formal justice system.

The study also analyzes the main features of the informal justice system in Hebron through two points of views about child protection and the status of juveniles and the extent to which it meets the international standards. In addition, the study compares the current characteristics of the system with the principle of the rule of law in accordance with the Palestinian legislations. The study concludes with its recommendations for both the informal and formal judicial systems, recognizing the need to give a greater attention to both systems within a comprehensive strategy for reforming the justice sector.

Keywords: *Delinquent Juvenile, informal judiciary, children rights, juvenile Judiciary, juvenile justice, juvenile justice law, criminal procedures law, tribal Judiciary.*

1.1 مقدمة

موضوع الوصول الى القضاء يُعدّ حاليا عنصرا أساسيا لجدول أعمال التنمية الدولية لما بعد عام 2015 (سبولفيدا، 2015).وهذا من شأنه أن يثير مناقشات طويلة حول أنظمة القضاء العرفي غير النظامي ضمن برامج إصلاح قطاع العدالة، وهو ما يثير أيضا تساؤلات في أوساط المؤسسات الدولية بخصوص مواقف تلك المؤسسات إزاء هذه الأنظمة. أما من وجهة نظر مبدأ سيادة القانون فإن أنظمة القضاء غير النظامي بطبيعتها تتعارض مع قيم الأنظمة الديمقراطية الليبرالية وإجراءاتها، وهي أيضالا تتماشى مع الأهداف الواسعة للتنمية (هاربر، 2011).

ومع ذلك فإنه لا ينبغي التغاضي عن المزايا العملية للأنظمة غير الرسمية والتقليدية، مثل إمكانية وصولها لمناطق لا وجود فيها للأنظمة الرسمية، كما أن من الصعب الوصول إليها، أو أن عملية الوصول إليها مكلفة أو بطيئة.

إذن بصرف النظر عن الآراء المتعلقة بأهمية تلك الأنظمة تبقى الحقيقة بأنه يتم حل نسبة كبيرة من المنازعات في جميع أنحاء العالم من خلال آليات غير رسمية، بما في ذلك ما يقارب 70 % من جميع المنازعات في البلدان النامية(دانيدا، 2010). ونتيجة لذلك هناك تأييد متزايد لفكرة أنه يجب أخذ الأنظمة القضائية غير النظامية بعين الاعتبار في الوصول إلى استراتيجيات قضائية في البلدان النامية .

أما فيما يتعلق بعدد من البلدان النامية، فإنّه يمكن افتراض أن نظم العدالة غير النظامية مهمة للغاية في حل قضايا الأطفال في نزاع مع القانون. في الشرق الأوسط، حيث يدعم هذا الافتراض وجود أعداد قليلة جدًا من الأطفال الذين يتعاملون مع الشرطة وإجراءات العدالة الجنائية الرسمية، مقارنة مع الأرقام في البلدان المتقدمة (مكتب الامم المتحدة، 2011).

أكدت الرؤى الناشئة من المبادرات المجتمعية لحماية الطفولة على أهمية العمل ضمن إطار القضاء النظامي وغير النظامي وذلك من أجل التفعيل الشامل لبيئة وقائية حول الأطفال(وسيليز، 2009). ومع ذلك فقد أثيرت مخاوف حول السياقات التي تتعارض فيها ملامح نظام القضاء غير النظامي مع المعايير الدولية لحقوق الطفل(برنامج الأمم المتحدة، 2012).

وبشكل عام، فإن أنصار الطرق المختلفة لنظام العدالة غير النظامي يتفقون حول ضرورة إجراء بحوث إضافية قبل اتخاذ أي قرار بشأن دمج نظام العدالة غير النظامي في برمجة عدالة الأحداث وكيفية القيام بذلك.

وبناء على ذلك هناك زخم عالمي متزايد بالحاجة إلى بناء معرفي وتفاهم لآليات التعامل مع الأطفال الجانحين خارج نطاق الأنظمة القضائية الرسمية وإجراءاتها، وذلك بهدف دمج أنظمة القضاء غير النظامية بوصفها عنصرًا أساسيا من عناصر برامج إصلاح قطاع قضاء الأحداث .

1.2. القضاء غير النظامي: تحديد عام واستعراض للادبيات ذات العلاقة

نظرا لأن شكل نظام القضاء غير النظامي ومضمونه يختلف كثيرا بالاعتماد على ظروف الحالة يوجد هناك تعريفات مختلفة لمفهوم هذا النظام. أصدر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في وقت سابق وثيقة تحدد مفهوم الإجراءات والمؤسسات الرسمية الخاصة بالدولة مثل جهاز الشرطة، والنيابة، والمحاكم، وإجراءات الاعتقال، وأشارت الوثيقة إلى أنّ نظام القضاء غير النظامي يشمل الأمور التي تقع خارج نطاق تلك المؤسسات كافة (وجكوسكا، 2006). إن ما

يميز أنظمة القضاء غير النظامي هو ارتباطها بالعادات والتقاليد، وهي تستند في معظم الأحيان إلى الأعراف والعادات غير المقننة، وعلى آليات فض المنازعات الخاصة بالفئات الاجتماعية؛ حيث تؤكد هذه الآليات على استعادة الأمن للمجتمع .

وبالرغم من ذلك لا يمكن اعتبار القضاء غير النظامي نقيضا للقضاء النظامي أو بديلاً لسيادة الدولة، وبهذا أكدت (وجكوسكا Wojkoska) أنه في عدد من الدول يتم في الحقيقة الاعتراف بالقوانين العرفية؛ حيث يتم تنظيمها من قبل الدولة من خلال القوانين، والأنظمة والتشريعات مما يؤدي الى خلق منطقة ضبابية من الإجراءات (شبه الرسمية) (وجكوسكا، 2006)؛ حيث وصفت (وجكوسكا) ثلاث طرائق لتفسير العلاقة بين النظامين الرسمي وغير الرسمي: الإلغاء، الدمج الكامل، والدمج المحدود (التعايش) (وجكوسكا، 2006) . في الوقت نفسه وصفت وكالة التنمية الدنماركية (دانيدا، Danida) العلاقة بين النظام الرسمي وغير الرسمي وفقا لمعيار متدرج (دانيدا، 2010). فهي تقدم تصنيفات مختلفة لنظام القضاء غير النظامي، وبالتالي لا يعتمد على العلاقة بين الممثلين الرسميين وغير الرسميين، بل على عوامل أخرى مثل الأسس المعرفية المختلفة التي يستند إليها نظام القضاء غير النظامي . وبناء على ذلك ترى (دانيدا) أنه يجب إمعان النظر في الأصناف الثلاثة لنظام القضاء غير النظامي، وهي: النظام التقليدي والديني اولاً، وشبه الرسمية ثانياً، والبديلة مجتمعياً ثالثا (دانيدا، 2010).

في دراسة حديثة لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP وصندوق الأمم المتحدة الدولي لرعاية الطفولة UNICEF، وهيئة لالأمم المتحدة للمساواة بين الجنسين، وتمكين المرأة UNWOM-EN تبنت الدراسة ما وصفته «بتعريف واسع» لنظام القضاء غير النظامي وهو : حل النزعات وتنظيم السلوك عن طريق حكم غير قضائي، أو المساعدة من جهة ثالثة محايدة لا تشكل جزءا من السلطة القضائية المنصوص عليها في القانون أو التي لا يستند أساسها الهيكلي والإجرائي والجوهري بشكل أساس على كل من القانون والتشريع (برنامج الامم المتحدة، 2013).

ومع أن المفاهيم المختلفة التي تمت مناقشتها هنا، تؤكد على الملامح المختلفة لنظام القضاء غير النظامي إلا أنها جميعا تشير إلى أنّه يجب عدم النظر إلى كلٍ من النظام الرسمي وغير الرسمي على أنهما متناقضان، أو يستثني أحدهما الآخر، ولكنهما بالأحرى يكملان بعضهما البعض . وقد تم الاعتراف بنظام القضاء غير النظامي على أنّه يشكل آلية فعالة للوصول إلى العدالة، لا سيما بين الفئات الفقيرة والضعيفة والمهمشة، أو في حالات ما بعد النزاع (هاربر، 20113). في مثل تلك الحالات عندما يتم وضع القانون في أيدي النخبة، وعندما يكون الفساد مصدر قلق كبير، وعندما يتم تجزئة المجتمعات، أو عندما تكون الأنظمة البيروقراطية المتربعة على عرش الدولة بطيئة وغير فعالة فإنّه حينئذ قد يلجأ الأفراد إلى الأنظمة المجتمعية الموثوق بها، والأكثر اطلاعا وسهولة وفعالية، من حيث الوقت والموارد المالية (وجكوسكا، 2006). مع أنّه في بعض الحالات ارتبط نظام القضاء غير النظامي بسوء استخدام السلطة وانعدام المساءلة، وعدم الامتثال للمعايير الدولية لحقوق الإنسان، وهذا ما أدى إلى فرض العقوبات غير الإنسانية والمحاكمات الجائرة والتميز ضد النساء، والأطفال، والأقليات (دانيدا، 2010).

وبناء على ذلك فالتحدي الكبير أمام المنظمات الأهلية إنما هو تطوير استراتيجيات لدمج منافع الأنظمة غير الرسمية، وفي الوقت نفسه تقوم بتشجيع الاصلاحات المناسبة للتخفيف من الممارسات الضارة .لهذا في عام (2000) قام المجلس الاجتماعي والاقتصادي للأمم المتحدة (ECOSOC) باتخاذ قرار لرسم الخطوط العريضة لمجموعة من المبادئ التوجيهية وهي المبادئ الأساسية لاستخدام أنظمة القضاء الإصلاحي في القضايا الجنائية؛ حيث قام المجلس باتخاذ خطوات مبدئية لصياغة منهجية خاصة بنظام القضاء غير النظامي قائمة على الحقوق (موقع نت، 2013). ومن بين الأمور الأخرى التي شملتهما تلك الخطوات هو التأكيد على أن المشاركة في نظام القضاء غير النظامي هي طوعية وينبغي عدم النظر إليها على أنها إجبارية، وكذلك ضمان سهولة وصول الأطراف للاستشارة القانونية وأن الاتفاقيات الختامية تتضمن التزامات معقولة ومتناسبة . وبناءً على هذا، فقد تم التأكيد بصورة كبيرة على الحاجة إلى التزام الإجراءات والقرارات المتخذة من قبل نظام القضاء غير النظامي بمبادئ المساءلة وعدم التمييز والالتزام بالتمكين، والحد من العقوبات القاسية والمهينة.

لهذا قام برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP وصندوق الأمم المتحدة الدولي لرعاية الطفولة UNICEF وهيئة الأمم المتحدة للمساواة بين الجنسين وتمكين المرأة برسم خطوط عريضة للمشاركة في نظام القضاء غير النظامي، وذلك لتوجيه برامج المنظمات الأهلية. وكان من أهم تلك المبادئ: أهمية تطبيق نظام القضاء غير النظامي ضمن النطاق الأوسع للقضاء، وضمن معايير حقوق الإنسان التي هي من أهم الأولويات الحساسة للمجتمعات المحلية، وذلك من أجل تطوير تلك المبادئ وإحيائها (برنامج الامم المتحدة الانمائي، 2012). وبناء على ذلك تؤكد هذه المبادئ على أهمية ربط التدابير الخاصة بنظام القضاء غير النظامي مع نظام القضاء الرسمي، وضمن برامج التنمية التي تتناول الظروف الاقتصادية، والسياسية، والثقافية والاجتماعية الأوسع نطاقا (برنامج الامم المتحدة الانمائي، 2012).

1.3. نظام القضاء غير النظامي وحقوق الأطفال وقضاء الأحداث

إن من أهم الوثائق القانونية الدولية الهامة المتعلقة بقضاء الأحداث هي اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989(UNCRC)؛ لأنه ملزم لتلك الأطراف التي صادقت ووقعت عليه؛ حيث وقعت عليه فلسطين؛ فأصبح حين إذن ملزماً؛ حيث يشمل ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الطفل أنواعًا عدّة من الحقوق، **ويستند إلى أربعة مبادئ يتم الاعتماد عليها في تفسير البنود الأخرى التي يجب أخذها بالاعتبار في جميع القضايا المتعلقة بحقوق الأطفال وهذه المبادئ هي:**

1. أولوية المصالح الفضلى للطفل .
2. حظر التمييز.
3. بقاء الأطفال وتطويرهم.
4. الحق في الإصغاء للأطفال وأخذ وجهات نظرهم بالاعتبار

وبشكل أكثر تحديدا، فالأحكام الرئيسة الخاصة بقضاء

الأحداث منصوص عليها في المادة 37و40 من اتفاقية الأمم المتحدة حول حقوق الطفل UNCRC (ملحق 1)؛ حيث يتم أخذ تلك الأحكام الواردة في تلك المواد بعين الاعتبار في الإجراءات القضائية الرسمية المتعلقة، بالأحداث وذلك لتوفير طرائق بديلة لتحويل الأطفال عن تدابير الاحتجاز الخاصة بالعقوبة وتعزيز الطرائق التي تنطوي على مزيد من الإصلاح وليس العقاب. في الوقت نفسه توضح المذكرة الإرشادية للأمين العام للأمم المتحدة شرعية النظم غير الرسمية، وتقرّ بأن نظام القضاء غير النظامي قد يكون (أقل تهديدا وأقرب إلى تلبية اهتمامات الأطفال وحاجاتهم (منهجية الامم المتحدة، 2008). وبناء على ذلك تشجع الأمم المتحدة الدول في هذه المذكرة التوجيهية على حماية الأطفال من الإجراءات القاسية لنظام القضاء غير النظامي مؤكدة بأنه ينبغي على القائمين على هذا النظام الالتزام بالإجراءات الوقائية لقضاء الأطفال شأنهم في ذلك شأن النظم الرسمية .

بالرغم من هذا الأمر، قليل من الأبحاث المتوفرة تركز على الأطفال في نظام القضاء غير النظامي (برنامج الامم المتحدة الانمائي، 2006). أشار UNDP الى أن من المخاوف الرئيسة هي أن المواقف الراسخة بشأن دور الأطفال يمكن أن تعيق المشاركة في نظام القضاء غير النظامي في بعض المجتمعات؛ حيث يتم النظر إلى الأطفال على أنهم ليس لديهم أي دور في ظل القوانين العرفية (برنامج الامم المتحدة الانمائي، 2006).وبناء على ذلك فبعض القضايا التي تُعدّ جرائم من وجهة نظر الحقوق الدولية قد تكون مقبولة، أو حتى مرغوب فيها اجتماعيا، وزواج الأطفال في ظروف معينة مثال على ذلك. فضلا عن ذلك، فإنّه في كثير من الأحيان يستدعي نظام القضاء غير النظامي أن يقوم أحدُ أفراد العائلة، أو المجتمع بتمثيل الأطفال، الأمر الذي يثير تساؤلات حول حق الطفل في المشاركة، والحق في الإصغاء إليه، زيادة على صعوبة الاستمرار إذا كانت مصالح الجهة الممثلة للطفل تتعارض مع المصالح الفضلى له؛ حيث هناك مصدر آخر يدعو للقلق، وهو احتمال تأثير التمييز سواء أكان تمييزا جنسيا، أم عرقيا، أم قوميا على وصول الأطفال لنظام القضاء غير النظامي وعلى تعامله معهم. وأخيرا، فيما يتعلق بالقضايا الحساسة للغاية مثل الجرائم الأخلاقية والجنسية فقد، يؤدي نظام العدالة غير النظامي إلى إفلات الجاني من العقاب، ومعاقبة الضحية.

لهذا فان نظام العدالة غير النظامي لا يهدف عادة في إجراءاته إلى إعادة التأهيل والإصلاح فيما يتعلق بجنوح الأحداث؛ حيث يتم النظر لهذه المهمة على أنها مهمة عائلة الطفل، أو ولي أمره. ولا تُعدّ إعادة التاهيل والمساعدة، الدعم، التعليم، أو أي تدبير آخر يهدف إلى التأثير على سلوك الطفل المستقبلي بأنّه جزء من نتائج الإجراءات غير الرسمية. في حالات الجرائم التي يرتكبها الأطفال؛ حيث تهدف إجراءات العدالة غير الرسمية بشكل أساسي إلى نزع فتيل التوتر بين الأسر المتضررة، والتعويض عن الخسائر المحتملة، واستعادة الكرامة والسلام. أما فيما يتعلق بأهدافه، يعتبر نظام العدالة غير النظامي أقرب إلى الإجراءات المدنية منه إلى الإجراءات الجنائية في نظام العدالة الرسمي. وبالتالي، نادرا ما يتم تحليل انعكاسات ونتائج إجراءات نظام العدالة غير النظامي وإجراءاته على الأطفال المشتبه بهم والضحايا من منظور عدالة الأحداث.

المبحث الأول: عدالة الأحداث في محافظة الخليل

في إطار تعريف الطفل الذي أورده قانون الطفل الفلسطيني رقم (7) لسنة (2004) الذي نص على أن الطفل (هو كل إنسان لم يتم الثامنة عشر من عمره) وما أقره قانون حماية الأحداث لسنة (2016) في المادة (5) منه بأنه لا يسأل جزائياً من لم يتم الثانية عشرة من عمره وقت ارتكابه فعلاً مجرماً، أو عند وجوده في إحدى حالات التعرض لخطر الانحراف، وهذا يجعل حديثنا شاملا للشريحة الأوسع في المجتمع؛ حيث تشير تقارير جهاز الإحصاء الفلسطيني أن ما نسبته (50 %) من السكان هم تحت سن الثامنة عشر، الأمر الذي يبرز هذه الأهمية من جهة ومن ثم حجم المسؤولية، والإمكانيات المطلوب توفيرها لتحقيق الرعاية المطلوبة لهذه الشريحة. ومع تعدد جوانب الرعاية المطلوبة للطفولة وبدون الانتقاص بأي منها، كان الاهتمام الأبرز بالرعاية المطلوبة في منظومة التعامل مع قضاء الأحداث، وهو ذلك القضاء الذي يختص بمعالجة الأطفال الذين يكونون في صراع وخلاف مع القانون، وذلك معالجة متكاملة منها إعادة التأهيل، والإصلاح، والرعاية، والحماية للجانح، أو الضحية، أو الشاهد؛ وذلك وفق مبدأ محدد و أساس، وهو (تحقيق المصالح الفضلى للطفل)

وتشخيصاً لحالة قضاء الأحداث في فلسطين تظهر الصورة بشكل جلي دوراً محوريا ومهمًا لمنظومة قضائية في نظام غير بعيد عن القضاء النظامي الرسمي، ألا وهو القضاء العشائري غير النظامي، والذي يؤدي دوراً محورياً في حل كثير من النزاعات الفردية، والجماعية في المجتمع الفلسطيني، منها تلك التي تتعلق بالأطفال سواء أكان مرتكباً للسلوك الجانح للقانون أم ضحية لهذا السلوك أم ربما شاهداً عليه .ورغم تعدد الدراسات التي تناولت عدالة الأطفال في إطار منظومة القضاء النظامي الرسمي، إلا أَنّها أهملت بشكل كبير تناول عدالة الأحداث في منظومة القضاء العشائري، ورجال الإصلاح.

أما لما سبق فقد برزت الأهمية الكبيرة لوجود دراسة تناقش واقع معالجة القضاء العشائري للقضايا التي يكون الأطفال فيها طرفاً، في ظل اعتماد القضاء العشائري على منظومة العادات والتقاليد غير المقننة، وتشعب أطره، وعدم وضوح مرجعياته، الأمر الذي يفرض جملة من التساؤلات المنطقية في هذا الإطار، ستتناولها هذه الدراسة في محاولة حقيقية لتشخيص الواقع من جهة، والخروج بتوصيات فاعلة، تؤسس لقواعد أساسية في تعامل القضاء العشائري مع الأطفال تحقيقاً، ورعايةً للمصالح الفضلى لكل طفل.

2.1. الأهداف ونطاق العمل

الهدف الرئيس لهذه الدراسة هو تقصي خريطة النظام القضائي غير النظامي المعمول بها حاليا في محافظة الخليل وتوضيحها ورسمها، وعلاقته مع نظام قضاء الأحداث الرسمي بغية توفير توجيهات ملموسة للعاملين في هذا النظام. والسؤال الرئيس الذي يثور بهذا الصدد هو: الى أي مدى يضمن ويدعم نظام القضاء غير النظامي في الخليل المصالح الفضلى للطفل؟ الإجابة على هذا السؤال انا تتمثل في فحص الوضع القائم، وتحليل كيفية مطابقته مع المبادئ التوجيهية الدولية لقضاء الأطفال ومبادئ

حقوق الطفل المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الطفل، فضلًا عن التصورات حول أفضل الطرق لتعامل نظام القضاء غير النظامي مع الطفل.

لهذا هدفت الدراسة على وجه التحديد الى ما يلي:

1. التعرف إلى الخلفية التاريخية للقضاء غير النظامي في فلسطين عموماً ومحافظة الخليل خصوصاً

2. تشخيص الإجراءات التي يمارسها القضاء غير النظامي في القضايا التي يكون الأطفال طرفاً فيها في محافظة الخليل.

3. إجراء تحليل معمق لواقع آليات عدالة الأحداث في منظومة القضاء العشائري والإصلاح العشائري التعرف إلى الجماعات والأفراد العاملة في هذه المنظومة وخلفياتهم الاجتماعية والسياسية والعلمية وأدوارهم ومسؤولياتهم وشبكاتهم **وما يقومون به في محافظة الخليل**

- توضيح مفهوم عدالة الأحداث في القضاء العشائري والإصلاح العشائري من وجهة نظر الأطراف ذات العلاقة والمؤثرة ومنها (الشباب، الأهل، القادة الدينيون، والسياسيون وأفراد المجتمع المدني والمؤسسات غير الحكومية) .

- إخضاع الإجراءات المتخذة من قبل القضاء العشائري غير النظامي والإصلاح العشائري وقياسها بالمبادئ القانونية المنصوص عليها في قانون الطفل الفلسطيني والتشريعات الدولية ذات العلاقة.

بالرغم من أن التحليل المفصل لواقع نظام قضاء الأحداث في محافظة الخليل يخرج عن نطاق هذا البحث، إلا أنه قد تم رسم الخطوط العريضة لنظام قضاء الأحداث الرسمي لكي يكون بمثابة قاعدة لمقارنته مع النظام غير الرسمي . وبناء على ذلك سوف لن يتم في هذا البحث تناول عدد من القضايا المتعلقة بقضاء الأطفال في فلسطين بما في ذلك الأطفال الفلسطينيون المعتقلون في السجون العسكرية الإسرائيلية.

2.2 تعريف المصطلحات

تعددت المفاهيم والمصطلحات التي تتناول عملية حل النزاعات خارج منظومة القضاء الرسمي ومنها مثلا (القضاء العشائري) (القضاء العرفي)، (الصلح العشائري) (الإصلاح بين الناس)، (حل النزاعات بالطرق البديلة)، (القانون العشائري).ومهما تعددت المصطلحات فإنها تصب في نهايتها إلى وجود منظومة غير نظامية لحل النزاعات وتسويتها بين الأفراد والمجموعات بالاستناد إلى العادات والتقاليد، والأعراف والشرع في بعض الأحيان .كما يعرفه البعض بأنه : مجموعة من العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية المتوارثة، وغير المكتوبة التي تحكم سلوك أفراد المجتمع العشائري التي تحولت إلى قواعد ملزمة ومقترنة بجزاء (العبادي، 2005).

ولأغراض هذا البحث فقد تم اعتماد مصطلح القضاء غير النظامي، اعتقادا من الباحث في أن هذا المصطلح هو الأشمل والأعم لهذه المنظومة، على اختلاف أشكالها ومصادرها.

2.3. منهجية البحث

كان البحث نوعيا بطبيعته فقد جمع ما بين المراجعة المكتبية لبعض المواد المنشورة مع مجموعة من المعلومات الميدانية على شكل مقابلات منظمة، وشبه منظمة. زيادة على مناقشات المجموعة البؤرية؛ حيث تم إجراء عدد من المقابلات المنظمة مع أعضاء الفئة المستهدفة التي شملت 13 ضحية من الأطفال في خلاف مع القانون، حتى يتم التأكيد على تصوراتهم عن نظام القضاء غير النظامي . كما تم إجراء مقابلات مع 13 من الآباء والأمهات وأولياء الأمور المسؤولين عن هؤلاء الأطفال .

فضلًا عن ذلك فقد تم إجراء 24 مقابلة مع الممثلين الرئيسيين لنظام القضاء غير النظامي الذين ينتمون الى أحزاب سياسية مختلفة ؛ حيث قام فريق البحث أيضا بإجراء 12 مقابلة غير مجدولة مع ممثلي القضاء الرسمي، زيادة على 6 مقابلات مع ممثلي المنظمات الأهلية . وأخيرا قام فريق البحث بتسهيل عمل 5 من المجموعات البؤرية في كل من النظام القضائي الرسمي وغير الرسمي. فقد قامت المجموعات البؤرية بتحليل الطرائق التي يتعامل بها نظام القضاء العشائري مع الأطفال مقارنة مع النظام الرسمي. كما قامت المجموعات البؤرية أيضا بتشجيع المشاركين على التفكير بطرق؛ لتطوير نظام القضاء غير النظامي، بغية دعم المصالح الفضلى للطفل، وتعزيز سيادة السلطة الوطنية الفلسطينية ونظام القضاء الرسمي . علاوة على ذلك، فقد تم الاتصال مع أكثر من 40 من قضاة العشائر، والقضاة الرسميين وممثلي النيابة العامة، والمحامين الذين فضلوا عدم ذكر أسمائهم.

كانت المقابلات والمجموعات البؤرية بمثابة أساس لدراسة هذه الحالات من أجل الكشف عن الإجراءات كافة، والخطوات التي قام بها الأطفال وعائلاتهم، ولجان الإصلاح (لجان المصالحة) والقضاة العشائريون والهيئات الرسمية؛ حيث تم إعداد ست حالات دراسية للبحث، منها أربع حالات فردية وحالتان جماعية.

بحيث تشمل الحالات أدوارا مختلفة للطفل (ضحية / مذنب / شاهد..) وقد تم تسجيل ست حالات دراسية فردية وحالتين جماعية، مراعاة التوزيع الجغرافي قدر الإمكان للحالات على مناطق مختلفة من محافظة الخليل (مدينة الخليل، البلدة القديمة، شمال الخليل، غرب الخليل، شرق الخليل، جنوب الخليل).مراعاة النوع الاجتماعي قدر الإمكان حث تم تسجيل حالات دراسية بتوزيع جندري بنسبة 50 % وذلك بعد جهد حقيقي في هذا الجانب

اما من حيث الاعتبارات الأخلاقية فقد سعى المشاركون في البحث الى الحصول على موافقة مسبقة مع إعطاء اهتمام خاص للأطفال والآباء الذين قاموا بتعبئة نماذج الموافقة لضمان ان المعلومات التي تم جمعها سوف يتم استخدامها لأغراض البحث فقط مع غيرها من النماذج التي تنطوي على استفسارات.مراعاة اللغة المستخدمة مع الأطفال وذويهم وباقي الأطراف بحيث تم استخدام لغة ومصطلحات مبسطة ومفهومة للباحث مع محاولة طمأنته في حالات الخوف أو الإرباك.وقد تم أيضا أخذ مبدأ (عدم الإيذاء) بعين الاعتبار لحد بعيد وذلك لضمان أنه لا يتم تعريض الأطفال للخطر من جراء مشاركتهم في البحث. وتم إلغاء مجموعة من الحالات عند شعور الباحث الميداني بوجود خطر على الباحثين،

بالإضافة إلى حالات ألغيت تلافياً لتعريض الباحث الميداني للخطر.

لقد واجه فريق البحث عددا من الصعوبات والمخاطر الناجمة عن حساسية موضوع البحث والاتجاهات المحافظة للفئات المستهدفة. تتمثل في أولا: غياب المراجع والأدبيات ذات العلاقة بموضوع الدراسة. ثانيا: كانت نسبة المشاركين من المؤسسات الرسمية بما في ذلك القضاة والنيابة العامة ووزارة الشؤون الاجتماعية قليلة . من ناحية أخرى كان من الصعب تحديد موعد للمقابلات مع قضاة العشائر ورجال الإصلاح بسبب انشغال هؤلاء القضاة والرجال بشكل متواصل.

مثلما ذكرنا سابقا فإن أكثر الصعوبات التي تمت مواجهتها كانت عند دراسة الحالات. هي خصوصية موضوع الدراسة وتحفظ المجتمع عن الإفصاح بالمعلومات وخصوصا تلك المتعلق بالفتيات والأسرة، وقد طالب بعض الأشخاص الحصول على ضمانات مقابل الإفصاح عن هذه المعلومات . إضافة الى ذلك فقد أثارت مشاركة القضاة العشائريين في البحث الشكوك بين ممثلي نظام القضاء غير النظامي الآخرين. على سبيل المثال؛ حيث تم استدعاء أحد القضاة العشائريين للمثول أمام لجنة تحقيق عشائرية، وتم اتهامه بتسريب معلومات حول الأطراف المتنازعة، أو تشويه صورتها. وبالتالي فرضت عليه اللجنة دفع غرامة مالية.

2.4. بطاقة تعريف بمحافظة الخليل

كانت مساحة محافظة الخليل قبل عام 1948 تبلغ 2076 كم2. بعد قيام إسرائيل عام 1948 على أراضي فلسطين التاريخية تم تقييدها الى1079 كم2، مما أدى إلى ترحيل أصحاب تلك الأراضي عنها، وبالتالي لم تفقد المحافظة أكثر من نصف مساحتها فقط، بل فقدت أيضا أخصب أراضيها التي وقعت جميعها عام 1967 تحت الاحتلال الإسرائيلي. بعد عام 1967 م استولى الاحتلال الإسرائيلي ومستوطنوه على أراضي مواطنين فلسطينيين لغايات الاستيطان. فحسب خبير الخرائط والاستيطان عبد الهادي هنتش، فإن عدد المستوطنات المقامة على أراضي محافظة الخليل يبلغ 27 مستوطنة، يضاف لها 42 بؤرة استيطانية (نواة مستوطنة)، وأن المستوطنات وبؤرها تقوم على 12 ألف دونم (12 كم2) ويسكنها حوالي 17000 مستوطن (سلسلة المدن الفلسطينية ج5 ص 134).

تعدّ محافظة الخليل أكبر محافظات الضفة من حيث عدد السكان؛ حيث تشهد معدلات خصوبة عالية. فعدد سكان محافظة الخليل مع نهاية عام2012 هو (641،170 نسمة) ويتوقع أن يصل عدد سكان المحافظة مع نهاية عام 2016 إلى (729،193 نسمة). بلغ عدد العقود المسجلة في المحاكم الشرعية والكنسية خلال العام 2011 في محافظة الخليل (6،199) عقداً أي ما نسبته (30،74 %) من مجموع عقود الزواج المسجلة في الضفة الغربية والتي بلغت (20،165) عقداً خلال العام ذاته، وهي أعلى نسبة مسجلة في الضفة، وبلغ متوسط العمر عند الزواج الأول للذكور في المحافظة 24.5 سنة، والإناث 19.6 سنة (موقع الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني).

بالرغم من التعداد السكاني الكبير لمحافظة الخليل إلا أن مؤشرات مستوى الجريمة تعدّ متوسطة بالمقارنة مع باقي محافظات الضفة. . في عام 2010 تم تسجيل ما مجموعه 2.154 طفل مخالف للقانون في الضفة الغربية منهم 13 من الإناث فقط ومنهم 167 طفلًا من محافظة الخليل كلهم من الذكور. من حيث العمر كان هناك عشرة أطفال دون سن 12 سنة، و31 طفلًا تراوحت أعمارهم بين 13 و15 سنة، أما بقية الأطفال البالغ عددهم 126 طفلًا فقد تراوحت أعمارهم ما بين 16 و18 سنة (موقع الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني،).

2.5. منظومة عدالة الأحداث في محافظة الخليل

يتكون النظام القانوني في الأراضي الفلسطينية المحتلة من خليط معقد من القوانين التي أدخلت خلال حقب وأنظمة حكم مختلفة، ابتداء من الحكم العثماني مرورا بالانتداب البريطاني، ثم حقبة الإدارة المصرية لقطاع غزة، حتى الحكومة الأردنية في الضفة الغربية (الوضع القانوني في فلسطين،). وبعد إنشائها عام 1994 شرعت السلطة الوطنية الفلسطينية بتوحيد القوانين المعمول بها في الضفة الغربية وقطاع غزة. غير أنغياب المجلس التشريعي والانقسام والفصل بين الضفة الغربية وقطاع غزة، أدى إلى تعقيد الوضع على الأرض وصعوبة سن التشريعات ومناقشتها.

في عام 1995 أعلن رئيس السلطة الفلسطينية الرئيس الراحل ياسر عرفات عن تبني السلطة لاتفاقية حقوق الطفل، وفي عام 2002 أعاد ممثل السلطة الفلسطينية لدى الأمم المتحدة تأكيد التزام الحكومة الفلسطينية بتنفيذ اتفاقية حقوق الطفل وذلك من خلال جلسة استثنائية للأمم المتحدة، غير أن هذه التعهدات لم تترجم على أرض الواقع بالشكل الصحيح والمتكامل، حيث ان هناك جملة من الأسباب والعوامل حالت دون توفير التربة الخصبة والمناسبة لذلك، فما زالت السلطة الفلسطينية محدودة السيطرة من الناحية الأمنية في الضفة حيث تتمتع السلطة بالسيطرة الأمنية والمدنية فقط على مناطق (أ) وهي تمثل ما نسبته 17 % فقط من أراضي الضفة الغربية وتخضع مناطق(ب) إلى السيطرة المدنية فقط، في حين تحتفظ إسرائيل بالسيطرة الأمنية والمدنية على مناطق (ج) والتي تمثل ما يزيد عن 60 % من أراضي الضفة (جامعة بيرزيت، 2009).

ومن الجدير بالذكر أن سن المسؤولية الجزائية للطفل في فلسطين يبلغ 9 سنوات ونرى أن من أهم التشريعات ذات العلاقة بعدالة الأطفال في الضفة الغربية، وفي محافظة الخليل على وجه الخصوص تتمثل فيما يلي:

2.5.1 قانون حماية الأحداث رقم (4) لسنة 2016:

يعد قانون الأحداث رقم (16) لسنة 1954 السند القانوني الأساس لقضاء الأحداث النظامي في الضفة الغربية حتى نفاذ قانون الأحداث الحالي رقم (4) لسنة 2016، وهو قانون أردني لم تحدث عليه أي تعديلات منذ صدوره في عام 1954، وهذا القانون يقوم على أساس التمييز بين الأحداث والكبار أمام القانون؛ بحيث ينص على ضرورة معاملة الأحداث معاملة مختلفة أمام القانون، كما يتضمن إجراءات خاصة لتطبيقها على الأحداث في جميع المراحل منها الاعتقال، والاستجواب، والاحتجاز، والمحاكمة، كما يتضمن إجراءات لتنفيذ الأحكام، مع تأكيده على مراعاة الفصل بين الأطفال الأكبر والأصغر سناً في جميع مراحل العملية القضائية، مع منح السلطة التقديرية للقاضي في فرض الإجراءات الخاصة على

الحدث وبفرض العقوبة ونوعها وأحيانا مقدارها.

إن فلسفة قانون الأحداث قائمة على العقوبة وليس على تدابير الإصلاح والتأهيل. فعلى سبيل المثال استخدام مصطلح الأحداث الجانحين يعكس النظرة إلى الطفل على أنّه مجرم، وليس ضحية.والقانون حدد الحد الأدنى لعقوبة الجرائم الخطيرة وأبقى الحد الأقصى مفتوحاً فقد يكون الحكم أكثر من 15 عامًا على الحدث في جرائم القتل العمد والخيانة. لا ينص القانون على إنشاء محاكم خاصة ولكنه يعدّ أن أية محكمة يمثل أمامها الأحداث هي محكمة خاصة بالأحداث . علاوة على ذلك، لا يتم تطبيق الإجراءات الوقائية المتعلقة بالمحاكمة وشكلها عندما يرتكب الحدث جريمة بمشاركة أحد الكبار. لا ينص القانون أيضا على حضور أحد الوالدين، أو مراقب السلوك خلال عملية الاستجواب. وإذا اعتبر الشاب (متمردا) يتم اعتقاله مع الكبار. وبناء على ذلك فإن هذا القانون لا يرقى إلى المعايير الدولية لقضاء الأحداث من عدة جوانب.

وقد تم إلغاء قانون إصلاح الأحداث الأردني لسنة 1954، وحل محله القرار بقانون رقم (4) لسنة 2016 بشأن حماية الأحداث والذي يعبر عن فلسفة جديدة في حماية الأحداث التي تنسجم مع الاتفاقيات الدولية، **والمعايير الدولية بشأن الأحداث الجانحين والمعرضين للخطر وخطر الانحراف ومن المبادئ التي اعتنقها قانون حماية الأحداث الآتي**:-

- التعامل مع الأحداث الجانحين كضحية وليس جناة.
- إحلال التدابير الإصلاحية والتأهيلية عوضاً عن العقوبات الزجرية.
- إقرار نظام الوساطة الجزائية عوضاً عن إحالة الحدث الجانح على المحاكم في الجنح والمخالفات، وعدم تعريض الحدث للإجراءات القضائية.
- الاستعانة في نظام الوساطة بشرطة الأحداث ومرشدي حماية الطفولة وكذلك الوسطاء، ومن الجائز أن يكون من الوسطاء بالطبع رجال الإصلاح، (وهو مجال البحث)؛ حيث نصت المادة (23/1) من قانون حماية الأحداث على أنه:-

♦ قرار إنشاء شرطة، ونيابة، ومحكمة خاصة ومتخصصة لعدالة الأحداث.

♦ الحدث يتعرض للمسؤولية الناقصة الجزائية بعد بلوغه سن 12 عامًا حتى 18 عامًا وبما يتفق مع السياسة الجزائية المعاصرة لعدالة الأحداث.

2.5.2 قانون الإجراءات الجزائية رقم 3 لسنة 2001

يؤخذ على قانون الإجراءات الجزائية رقم 3 لسنة 2001 أنه لم يتضمن نصا يتناول الأحداث بأي إجراء خاص بهم، سواء أكان في عملية الاعتقال، أم التحقيق أم التوقيف، أم حتى في الإحالة على النيابة العامة والمحكمة، كما لم يحدد أشخاصا معينين للتعامل مع الأحداث الجانحين، كما لم يفرد هذا القانون إجراءات خاصة لعملية التحقيق مع الأحداث وآلية احتجازهم وأماكن هذا الاحتجاز، ويبدو أن المشرع ترك عملية بيان هذه الإجراءات لقانون الأحداث الجديد؛ بحيث يتجنب إلغاء بعض النصوص الخاصة بهذه الإجراءات في قانون الأحداث رقم (4) لسنة 2016 على أساس أن قانون الإجراءات الجزائية هو الشريعة العامة. وبذلك فإن الأصل في الإجراءات هو بقانون الأحداث النافذ، وحين خلو النص يتم الرجوع لقانون الإجراءات الجزائية.

2.5.3 قانون الطفل الفلسطيني

أقر المجلس التشريعي الفلسطيني قانون الطفل الفلسطيني في عام 2004، كخطوة أولى نحو إصلاح المنظومة القانونية الخاصة بالأطفال، ويمثل هذا القانون المبادئ القانونية العامة لكل ما يتعلق بالأطفال .

كما يهدف إلى ضمان عدم تعرض الأطفال للعنف، وللإشراف على رعاية ضحايا العنف من الأطفال، فقد نص قانون الطفل على إنشاء آلية للإبلاغ ؛ بحيث تشكل دائرة حماية الطفولة في وزارة الشؤون الاجتماعية؛ بحيث تأخذ هذه الوحدة على عاتقها حماية كل طفل فلسطيني عن طرق مرشدي حماية الطفولة، بما يتمتع به موظفو هذه الوحدة من صفة الضابطة القضائية، التي تمكنهم من اتخاذ عدد من الإجراءات لضمان حماية الطفل، ومثال ذلك التحقيق في قضايا فيها شبهة تعرض الطفل للعنف الأسري، كما يفرض قانون الطفل على وزارة الشؤون الاجتماعية واجب إنشاء مؤسسات تسمى مراكز الحماية.

ينص قانون الطفل على المساءلة القانونية لمقدمي الرعاية الأساسيين ولكنه لا ينص على واجبات قانونية محددة وملزمة بشكل موسع وموضح على عاتق الجهات الحكومية ذات العلاقة مثل (وزارة الداخلية، وزارة التربية والتعليم، وزارة الصحة)، فهو أشبه بالمبادئ القانونية العامة إذ لم يضع القانون آلية لتنفيذها مما يجعلها حبراً على ورق، وهو ما حدا بوزارة الشؤون الاجتماعية إلى إجراء تعديلات على قانون الطفل لضمان تنفيذه.

2.6 اهم الإجراءات في قانون حماية الأحداث

2.6.1 الوقاية

ليس هناك خطة حكومية ترمي إلى وقاية الأطفال من أن يصبحوا خارجين عن القانون.

حيث تم استحداث دور مرشد حماية الطفولة بموجب المادة 50 من قانون الطفل الفلسطيني لعام 2004.اذ يلعب مرشد حماية الطفولة دور مسؤول الشرطة القانوني ويعهد إليه بالتدخل الوقائي في جميع الحالات الصعبة عندما يكون الوضع الصحي أو البدني أو المعنوي للطفل خطرا. كما تحدد المواد من 58 – 66 نطاق النشاطات الواجب على مرشد حماية الطفولة القيام بها التي تشمل تحديد الأطفال المعرضين للخطر، وتحديد مستوى الخطورة ونوعها، ومن ثم البحث عن علاج للطفل إما عن طريق اقتراح تدابير مناسبة ذات طابع اتفاقي، أو إحالة القضية إلى قاضي مختص؛ حيث يمكن لموظفي الحماية نقل الأطفال في حالة الطوارئ إلى مراكز الحماية بقرار مستعجل من قاضي الأحداث. كما أعطى القانون مرشد حماية الطفولة دوراً إصلاحياً ووقائياً وذلك لرعاية مصلحة الطفل الفضلى وحسناً فعل.

2.6.2 عند وقوع الجريمة

وتأخذ الشرطة أدوارًا مهمة في عملية القبض على الحدث،

ومن ثم إجراء التحقيق الابتدائي معه، ومن ثم التوقيف، أو الإفراج عنه.بالرغم من الوقت المحدود الذي يفترض أن تتعامل، أو تلتقي فيه الشرطة بالأحداث، إلا أن هذا الدور يعد من الأهمية البالغة؛ حيث يعد هذا أول اتصال بين الحدث والمنظومة القضائية الرسمية، كما أن آلية التعامل في هذه المرحلة لها انعكاسات مهمة على الطفل فيما بعد .

في عام 2011 تم تأسيس فرقة من الشرطة الخاصة بالأحداث في أربعة محافظات من محافظات الضفة الغربية بما فيها الخليل كجزء من خطة ريادية لمعالجة بعض أوجه القصور في القوانين المتعلقة بالأحداث؛ حيث تلقى ضباط شرطة الأحداث تدريبا خاصا يتعلق بالأطفال المخالفين للقانون وبآليات التدخل . وحسب ما أفاد مدير شرطة الأحداث في محافظة الخليل فإن شرطة الأحداث في الوقت الحاضر تتعامل مع الأحداث – كما أفادت – بروح القانون مع مراعاة المعايير الدولية قدر الإمكان والمستطاع، كما أن الشرطة تحاول دائما إيجاد الحلول البديلة قبل اللجوء إلى الحجز الذي يتم بعد تقدير الموقف، وتحاول مراعاة خصوصية الأحداث وأعمارهم؛ حيث أصبحت تتم عملية القبض أو استقبال الحالة في مراكز الشرطة وتحول مباشرة إلى قسم شرطة الأحداث، وبالاستناد الى نصوص القانون فإنه لا يتم مساءلة الحدث في قسم الشرطة أو التحقيق معه، ليتم خلال 24 ساعة عرضه مباشرة على النيابة العامة، وبالرغم من محاولة بعض العائلات في كثير من الأحيان التدخل لحل الإشكال، وإبداء المصالحة إلا أن الشرطة أفادت أنها لا تقوم بإيقاف الشكوى، وأنها ملزمة بتحويلها إلى النيابة العامة حيث توجد تعليمات واضحة وملزمة بضرورة تحويل جميع القضايا إلى النيابة، وعدم وجود أي صلاحية لأقسام الشرطة لإغلاق أي قضية حتى في حالة المصالحة.

وبالرغم من أن القانون لا يلزم مرافقة مراقب السلوك ووجوده في أثناء التحقيق في مركز الشرطة إلا أن الشرطة أفادت أنها لا تمانع من الاتصال بالمراقب والسماح له بحضور التحقيق وزيارة الحدث داخل النظارة، وذلك إيمانا بدور مراقب السلوك .

2.6.3 الاعتقال قبل المحاكمة

تفيد بعض الحالات بعدم تحويل الأحداث مباشرة إلى النيابة وتجاوز مدة احتجازهم لأكثر من 24 ساعة. إن عدم الفصل بين الجانحين الأحداث بالنظر إلى طبيعة الجرم المرتكب، إنما ينعكس بشكل مهم على سلوك الجانحين وتبادل الخبرات بينهم والثقافة، بالإضافة إلى الجانحين على خلفية جنسية سواء أكان معتديًا أم معتدى عليه.

من أبرز المخاطر التي سجلت في عملية توقيف الأحداث وهي استمرار توقيف الأحداث إلى حين انتهاء عملية المحاكمة (ما لم يصدر أمر إخلاء سبيل من قبل القاضي) حيث لا يتم نقل الأحداث نهائيا بين جلسات المحاكمة إلى دار الأمل في مدينة رام الله وهي الجهة الرسمية لاحتجاز الأحداث، وذلك بالنظر إلى عدم إمكانية نقل الأحداث بين المحافظات عند كل جلسة، بسبب بعد المسافة والحاجة إلى التنسيق الأمني في كل عملية نقل، بالإضافة إلى عدم تحمل المخاطر التي يمكن أن تحدث خلال عملية التنقل هذه، في هذا الإطار سجلت حالات تم احتجازها في نظارة الأحداث في الخليل لمدة تزيد عن العام والنصف حيث تم نقلها بعد ذلك إلى سجن القلعة؛ حيث بلغ الحدث سن 18 عام، بالإضافة إلى أن جميع الحالات المحولة إلى القضاء تبقى في النظارة إلى حين صدور قرار بالإفراج أو إخلاء السبيل.

في عام 2012، تم تأسيس مركز جديد للأحداث وذلك وفقا لمتطلبات ومعايير مراكز الشرطة في الخليل . وقد تم أيضا تجهيز المركز بالأسرة، والحمامات، والمطابخ، وتزويدها بتهوية كافية. هذا بالإضافة إلى ساحة صغيرة مزودة ببعض المرافق الترفيهية؛ بحيث تتسع لأربعة عشر طفلا في جميع الأوقات.

2.6.4 النيابة

تشكل النيابة العامة الجهة الثانية لاستقبال الحدث بعد أن يتم تحويله من الشرطة، بحيث تجري النيابة عملية التحقيق معه وجمع الأدلة، وعناصر الإثبات، وتحديد التهم الموجهة للحدث، والتقرير في عملية الاستمرار في توقيفه من عدمه، ومن ثم تقديم الحدث للمحاكمة أمام القضاء.

في محافظة الخليل يوجد ثلاث دوائر للنيابة العامة، وهي (دائرة نيابة الخليل، دائرة نيابة حلحول، ودائرة نيابة دورا)، وهنا نشير إلى أن قانون الأحداث لم ينص على إجراءات خاصة في عملية التحقيق مع الحدث بأكثر مما سبق بيانه، الأمر الذي يعني تقييد صلاحيات النيابة في التعامل مع الأحداث؛ حيث يفيد ممثلو النيابة أن صلاحيات النيابة تتقيد بوجود مصالحة بين الأطراف، وبتفاصيل القضية الموجهة ضد الحدث.

فضلا عن ذلك يوجد ثلاث محاكم في محافظة الخليل، وهي (محكمة بداية مدينة الخليل وصلحها، محكمة صلح حلحول، محكمة صلح دورا)، ويعاني جهاز القضاء النظامي بشكل عام من إشكاليات أثقلته بالرغم من المحاولات للنهوض به . والجهود التي بذلت لتطويره، إلا أن نظام القضاء يعاني من بعض أوجه القصور، فعلى سبيل المثال، النقص في عدد القضاة والموارد الأخرى يؤدي إلى إعاقة كبيرة في إجراءات المحاكمة . وبناء على ذلك قد تستغرق بعض الحالات عدة أشهر' أو حتى عدة سنوات. وهذا ما يدعو إلى القلق بوجه خاص، ذلك لأنه مثلما ذكرنا سابقا يتم احتجاز الأطفال في مركز شرطة الأحداث طوال هذا الوقت إلى أن تقوم المحكمة بإصدار قرارها .

2.6.5 إصدار الحكم

يقوم مراقب السلوك في بعض مراحل المحاكمة بتقديم تقرير للمحكمة غير أن هذا ليس ملزما، لأن النظر في هذا التقرير وكيفية معالجته يعود إلى تقدير القاضي (فقهاء، 2010). وبالتالي تتضمن غالبية الأحكام الصادرة على الأطفال الجانحين الحرمان من الحرية في المعتقلات، أو مرافق التـأهيل. تعتمد فترة الاعتقال على نوع الجريمة التي يتم ارتكابها، وعلى الظروف المحيطة بالطفل. وبناء على ذلك فإن تحديد مدة الحكم يعتمد إلى حد كبير على تقدير القاضي . أما من ناحية عملية فإن البديل للاعتقال هو دفع غرامة.

المبحث الثاني: واقع قضاء الأحداث غير النظامي في الخليل

3.1 تاريخ القضاء غير النظامي في الضفة الغربية

تعود العدالة القبلية في فلسطين إلى قرون خلت . ففي ظل الحكم العثماني أدى العرف، والعادات السائدة دورا مهما كمصادر للقضاء العشائري غير النظامي، وخصوصا في المناطق النائية؛ حيث تضعف السلطة التنفيذية للدولة العثمانية وتتكرس اللامركزية، وقد تشكلت خلال هذه الفترة بيوت الملام (أنظر التعريفات) في جنوب فلسطين وفق التقسيمات العشائرية والعائلية لحل النزاعات فيما بينهم. إلا إن ما يهمنا هنا هو أن الدولة العثمانية لم تحاول تنظيم القضاء العشائري بأي نظام، أو تقنين، أو محكمة معينة. ومع نهاية الدولة العثمانية نشط القضاء العشائري أكثر؛ حيث ضعفت أركان الدولة وسلطتها الأمر الذي زاد من قوة القضاء العشائري وسطوته، وذلك لملء الفراغ القضائي الرسمي.

لقد أسهم الانتداب البريطاني في تنظيم القضاء غير النظامي من خلال عدة قوانين : قانون دستور فلسطين لعام 1922 المادة 45 من قانون إجراءات المحاكم العشائرية لعام 1937، وقانون المخالفات المدنية رقم 36 لعام 1944؛ حيث تنص المادة 70 على وجه الخصوص على صلاحيات المحاكم العشائرية في الحكم على الدية مع أن تطبيق هذه المادة اقتصر على منطقة بئر السبع فقط (الوقائع الفلسطينية عدد 1380، 1945). وعموما لم تكن أنظمة الانتداب البريطاني شاملة من حيث تنظيم الإجراءات والعقوبات والمحاكم . تغير الوضع قليلا تحت الحكم الأردني مع أنه كان لدى الأردن نفسها نظام قضائي عشائري قوي. كما أن دور القضاء العشائري في الضفة الغربية كان متقلبا وأقل وضوحا، إلا أن تأثيره كان ملموسا. كما أن نظام القضاء الرسمي كان شائعا في ذلك الوقت؛ حيث كان يتم استدعاء رجال الإصلاح، و القضاء غير النظامي لتقديم المساعدة .

أما الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية قد شكّل نقلة نوعية بدور القضاء العشائري وفعاليته؛ حيث أدى القضاء العشائري الدور الأهم في حفظ النظام، وفض المنازعات في المجتمع الفلسطيني؛ حيث سجل عزوف ملحوظ للمواطنين عن التوجه للقضاء النظامي المنظم من قبل أجهزة الاحتلال، الذي عمد إلى السيطرة والتنظيم الكامل لجهاز القضاء؛ بحيث لم يمنح صلاحيات رسمية للقضاء العشائري، وبهذا فإن الطابع التنافسي كان موجوداً في تلك الفترة بين القضاء العشائري الوطني، والقضاء النظامي المفروض من الاحتلال. إن سلطة الاحتلال كانت تعمد إلى إضعاف القضاء العشائري الذي كان يسهم في الترابط المجتمعي.

ومع دخول الانتفاضة الأولى تصاعد دور القضاء العشائري بشكل كبير، باعتبار هذا القضاء صمام أمان لوحدة المجتمع وحل نزاعاته، في ظل غياب، وفراغ كامل للسلطة التنفيذية على الأرض، كما أسهمت الدعوات التنظيمية لمنظمة التحرير، والتنظيمات النشطة في الميدان في مقاطعة الاحتلال وأجهزته إلى تعزيز دور القضاء العشائري أكثر وأكثر، وعدّه جزءًا من حركة النضال الوطنية ومشروع التحرير، ويسجل هنا مساندة الأذرع الشبابية للتنظيمات في تنفيذ قرارات القضاء العشائري، وردع الخارجين عن ذلك. .ونلخص هذه الحقبة بأنها الحقبة الذهبية للقضاء العشائري وتطوره، وانتشار العاملين فيه، وأخذ شكل تنظيمي وهو لجان الإصلاح، باعتبار هذا العمل جزءًا من العمل النضالي والوطني، الأمر الذي عزز الوجه الإيجابي للقضاء العشائري.

أما السلطة الوطنية الفلسطينية فقد اتخذت نهجا عمليا اتجاه القائمين على القضاء العشائري؛ حيث صادقت على هذا النظام وقامت بتنظيمه، والاعتراف به وذلك في عام 1994؛ حيث صدر المرسوم الرئاسي رقم 161 لعام 1994 لتأسيس دائرة الشؤون العشائرية ولجان المصالحة الوطنية في المحافظات. وقد قام الرئيس ياسر عرفات وقادة الأجهزة التابعة للسلطة الوطنية الفلسطينية بتفويض بعض رجال الإصلاح لمتابعة بعض القضايا والمنازعات. ولا شك أن طبيعة التقسيمات الأمنية التي تم الاتفاق عليها في اتفاقية أوسلو أسهمت في محاولة السلطة عدم إنهاء دور القضاء العشائري؛ حيث أن السلطة لم تكن تستطيع الوصول إلى الكثير من المناطق مثل مناطق (ج) ومناطق القدس . في المناطق التي تحتفظ فيها السلطة الوطنية الفلسطينية بالسيطرة على الأمن مثل منطقة (أ)، تم تعزيز نظام القضاء الرسمي مما أدى الى اضعاف الأنظمة القضائية الأخرى . لهذا أخذ القضاء غير النظامي يؤدي دور التنسيق، والدعم في القضايا الأسرية والمشاجرات أو الحوادث التي يتعذر حلها إلا بتدخل من رجال الإصلاح، أو قادة المجتمع؛ حيث أسهم مكتب الرئاسة في تعزيز هذا الدور من خلال الرعاية لعمل لجان الإصلاح، غير أن هذا التنظيم لم يرق حتى هذه اللحظة إلى وضع أي لوائح، أو أنظمة تنظم عمل القضاء العشائري، كما أن الحكومة العاشرة وضعت هيكلية لعمل القضاء العشائري، ولجان العشائر غير أنها لم تنفذ حتى هذه اللحظة.

كما أن دخول انتفاضة الأقصى الثانية بين عامي 2000 – 2005 قد أضعف، وبشكل ملحوظ، أجهزة السلطة الفلسطينية وجهازها القضائي النظامي؛ بحيث إدى الحصار والحواجز وتدمير مقار السلطة، وإضعاف أجهزتها الإدارية في تراجع قدرة السلطة في السيطرة على الأرض، مما أسهم وبشكل غير مباشر في إعادة تنشيط لجان الإصلاح والقضاء العشائري من جديد، وذلك بشكل متفاوت وغير مستقر، غير انه عاد إلى الساحه مع غياب البديل أمام المجتمع الفلسطيني لحل نزاعاتهم وقضاياهم. إن عودة السلطة بقوتها إلى أرض الواقع بعد انتفاضة الأقصى قد أعاد القضاء العشائري إلى وضعه السابق، بل يسجل هنا إلى أن الانقسام الفلسطيني بين فتح وحماس قد أثر وبشكل كبير في تركيبة لجان الإصلاح والقضاء العشائري؛ حيث قام كل طرف بإعادة بناء هذه اللجان بطرق غير مباشرة بمن يتفقون معهم سياسيا مع إضعاف دور رجال الإصلاح وتغييبهم من اللون السياسي المقابل، وهو ما انعكس بتراجع ثقة الجمهور الفلسطيني بدور لجان الإصلاح، والقضاء العشائري (دراسة القضاء العشائري، 2012).

3.2 مصادر القضاء غير النظامي

لعل من أهم ما يثير الجدل والنقاش حول القضاء غير النظامي هو مصادر هذا النظام ومدى قانونيتها واستقرارها واحترامها لحقوق الإنسان وملاءمتها للتطور الإنساني والاجتماعي، ويمكن إجمال هذه المصادر بما يلي.

♦ العرف والعادات العشائرية: يعد العرف والعادات والتقاليد والمتوارثة من أهم (الزبن، 2005). مصادر القضاء العشائري العرفي، وبالرغم من الاختلاف بين العرف والعادة، إلا أن كليهما يعد مصدرا للقضاء غير النظامي، ويعرف العرف العشائري : بأنه مجموعة القواعد التي يتبعها الناس بالتوارث جيلاً بعد جيل وتحمل معنى الإلزام وضرورة الإذعان لها خوفاً من الجزاء الذي يمكن توقيعه على من يخالفها (الحشاش، 1991). ويشترط بالعرف جملة من الشروط أهمها أن يكون عامًا، وثابتًا، وقديمًا، ومطردًا، وصفة العلانية، وهي التي تشكل الركن المادي في العرف بالإضافة إلى الركن المعنوي المتمثل بشعور الناس بالإلزام، وأن المخالفة توجب العقاب.

♦ السوابق القضائية والأحكام المتوارثة : ويقصد بالسوابق القضائية الموروثة، بالأحكام المستقر عليها لدى القضاء العشائري في بعض المنازعات التي استقر الأخذ بها بين العاملين في هذه المنظومة، ويتكرر الحكم بها، وهي قرارات غير مكتوبة يتوارثها قضاة العشائر بالحفظ والتعلم واحيانا بالأمثال والشعر، ويعتبر البعض أن هذه السوابق لها حجة قانونية قاطعة لا يجوز النقاش فيها، أو مخالفتها، ويوازي هذه السوابق السوابق القضائية في القضاء النظامي الرسمي، وفي نظامنا اللاتيني تعدّ السوابق مصدرًا استئناسياً غير ملزم في حين تعدّ ملزمة في النظام الانجلوسكسوني.

♦ الشريعة الإسلامية : تعد الشريعة الإسلامية (القرآن الكريم والسنة النبوية) مصدرًا من مصادر القضاء غير النظامي بما يستخلص من مبادئ وأحكام ذات علاقة، غير أنه ومن الجدير ذكره هنا أن الشريعة الإسلامية لا تعد مصدرًا أساسيًا ووحيدًا في القضاء العشائري ؛ حيث أغلب الأحكام في هذا القضاء غير مستمدة من الشريعة، بل إن بعض العاملين في هذه المنظومة يميزون بين نوعين من القضاء غير النظامي وهما: قضاء العرف والعادة، وقضاء الشرع ؛ فقضاء العرف والعادة لا يستلزم أحكامًا شرعية بعكس القضاء الشرعي الذي يستند إلى الكتاب والسنة فقط.

♦ اجتهاد القاضي العشائري : قد لا يجد القاضي العشائري ضالته في العرف، أو العادات، أو الشرع فيضطر هنا إلى الاجتهاد، والأصل هنا أن القاضي العشائري صاحب خبرة، وحنكة؛ بحيث يجتهد، ولا يتوانى بعيدا عن الطيش والهوى؛ حيث لا يجوز رد القضية العشائرية حفاظا على مصداقية القضاء العشائري، ولعل في هذا الأمر من الخطورة؛ بحيث قد يمضي القاضي العشائري إلى الهوى والخطأ.

3.3 خصائص القضاء غير النظامي

يتميز القضاء غير النظامي بجملة من الخصائص التي تبرز الاختلاف الجوهري بينه وبين القضاء النظامي الرسمي. ويمكن إجمال أهم هذه الخصائص كما يأتي :

- **من حيث التقنين**

القضاء غير النظامي غير مكتوب ومحدد بشكل أساسي لا من حيث الإجراءات ولا من حيث الأحكام، وإن كانت هناك بعض الأعراف المتوارثة، والمتعارف عليها عشائرياً وذلك بعكس القضاء النظامي الذي يستند إلى النصوص القانونية المكتوبة والمقننة.

- **من حيث المصدر**

يعتمد القضاء غير النظامي على مصادر العرف والعادات، والأعراف المتوارثة بالدرجة الأولى كما يستند في بعض الأحيان إلى الشرع، في حين يعدّ العرف من المصادر الاحتياطية في القضاء النظامي الذي يستند إلى المصدر الرئيس وهو التشريع .

- **من حيث العاملين فيه**

العاملون في القضاء غير النظامي عبارة عن وجهاء عشائر، وفصائل لا يشترط فيهم حمل الشهادة العلمية كما أنهم غير متفرغين. يكتسبون الخبرة من خلال الممارسة والتوارث، في حين يشترط بالقاضي النظامي التخصص والخبرة، وحمل الشهادة العلمية وإجراءات خاصة في التعيين وفقاً لقانون السلطة القضائية.

- **من حيث الأحكام**

غالبية الأحكام التي تصدر عن القضاء غير النظامي هي عقوبات مالية وفي حالة وجود عقوبات مغايرة تقيم بالمقابل المادي، زيادة على بعض الإجراءات الخاصة، ذات الطابع العشائري مثل الترحيل، وهو أمر غير مرغوب فيه، غير أنه لا يملك فرض عقوبات جسدية، أو مقيدة للحرية مثل الحبس، وعقوبات أخرى، في حين يمنح القانون القاضي النظامي سلطة واسعة في فرض العقوبات الجسدية (ومنها: الحبس والاعتقال، والاعدام، والأشغال الشاقة، والأشغال المؤبدة)، أو المالية، أو التدابير الاحترازية، بالإضافة إلى المصادرة، وحجز الأموال ومصادرتها.

- **من حيث نطاق المسؤولية**

المسؤولية في القضاء العشائري غير النظامي لا تقع على الفاعل وحده، بل تمتد إلى خمسته،(حيث يشكل التضامن العائلي ركنًا أساسيًا في منظومة القضاء العشائري العرفي، ومن الصعب التهرب من هذه المسؤولية المشتركة، وهي صفة عامة في القضاء العشائري غير النظامي)؛ بحيث تتضامن العائلة في حمل المسؤولية، وتلقي العقوبة .

- **من حيث التنفيذ**

يعتمد القضاء غير النظامي على الكفيل لضمان تنفيذ أحكامه وتتفاوت قوته بالاستناد إلى قوة الكفيل ومدى احترام الأطراف له، في حين يستند القضاء النظامي لدائرة التنفيذ التي تستعين بالسلطة التنفيذية لإنفاذ الأحكام القضائية

3.4 القضاء العشائري في الخليل

بالمقارنة مع المحافظات الأخرى تمتلك محافظة الخليل أكثر الأنظمة القضائية غير الرسمية نشاطا؛ حيث أفاد رجال الإصلاح وقضاة العشائر الذين تمت مقابلتهم خلال البحث أن الخصوصية الجغرافية والتاريخية لمحافظة الخليل تؤدي دورا مهما في تعزيز القضاء غير النظامي في المحافظة، أولا: بسبب قرب المحافظة من مدينة بئر السبع التي بقيت من ناحية تاريخية موقعا للآليات النشطة للقضاء العشائري .ثانيا: يعزو البعض بقاء القضاء العشائري نشطا في محافظة الخليل بالمقارنة مع تراجعه في باقي المحافظات إلى التركيبة المجتمعية العشائرية في محافظة الخليل، فضلًا عن إرساء العادات والتقاليد وترسيخها في هذه المحافظة التي تكرس دور العشائر، والتمثيل العائلي .ثالثا: الإشكاليات التي يعاني منها جهاز القضاء النظامي ولا سيما طول إجراءات

التقاضي، وتعقيدها، وكلفة التقاضي قد أسهم أيضا في بقاء دور القضاء العشائري نشطاً. أخيرا، فإن التقسيمات الأمنية في محافظة الخليل قد أسهمت وبشكل كبير في الإبقاء على الدور العشائري، والقضاء غير النظامي، فغالبية محافظة الخليل هي مناطق أمنية لا تخضع للسيادة الأمنية للسلطة الفلسطينية، فمثلا تجد مناطق داخل مدينة الخليل (البلدة القديمة مثلاً) ما زالت خاضعة للسيطرة الأمنية للاحتلال الإسرائيلي، وهذا عزز دور القضاء العشائري الذي يستطيع التحرك بسهولة أكبر من السلطة داخل هذه المناطق، بالإضافة إلى سهولة تهرب ذوي الأحكام والمحكومين من القضاء النظامي بالدخول إلى مناطق السيطرة الأمنية للاحتلال.

3.5 الممثلون الرئيسيون لنظام القضاء غير النظامي في الخليل

3.5.1 الممثلون الفرديون

3.5.2 المؤسسات الرسمية لنظام القضاء غير النظامي

جرى تنظيم عدد من رجال الإصلاح دون القضاة ووجهاء العشائر في لجان رسمية مكونة من رجال اصلاح ووجهاء عشائر وشخصيات تنظيمية من قبل وزارة الداخلية في كل بلدة أو منطقة، وعادة ما يمنح هؤلاء الأعضاء بطاقات رسمية من وزارة الداخلية تحمل أسماءهم حيث تتبع هذه اللجان بالعادة إلى المحافظة، إذ التنسيق المباشر والدائم فيما بينهم، ونشير هنا إلى وجود دائرة شؤون العشائر في وزارة الداخلية التي يتفرع عنها لجان في كل محافظة، ومنها اللجان الموجودة في محافظة الخليل، غير أنّه من المهم هنا بيان أن هذه اللجان هي لجان محلية لا تخضع لهيكلية رسمية، وأنظمة خاصة بل هي عبارة عن أجسام تعمل على معالجة الإشكاليات التي تعرض عليها فضلًا عن المساندة التي يمكن أن تقدم لأجهزة السلطة عند الطلب، وبالتنسيق مع مكتب المحافظة؛ حيث يعين مسؤول خاص لمتابعة شؤون العشائر في محافظة الخليل.

3.6 مراحل تدخل نظام القضاء غير النظامي

قبل أن نشير الى الإجراءات التي يتبعها العاملون في القضاء غير النظامي فإنّه من المهم الإشارة إلى أن هذه الإجراءات هي إجراءات عامة بغض النظر عن طبيعة القضاة، بمعنى أن القضاء العشائري لا يخصص إجراءات معينة لقضايا الأحداث مثلاً، أو قضايا المرأة، أو قضايا ذوي الاحتياجات الخاصة، إنّه ينظر إلى القضية على أساس أنها نزاع بين طرفين، بل إنه يكون هادفا في إجراءاته إلى أهداف تتجاوز طبيعة المتخاصمين وصفاتهم، وهو ما سيتم تناوله في أهداف القضاء العشائري، والأسس التي يقوم عليها.

في حال وقوع إحدى الجرائم أو المنازعات فإن مراحل إجراءات القضاء غير النظامي تختلف تبعا للجماعات الرئيسة المشاركة في فض النزاع هل هي من رجال الإصلاح، أم من قضاة العشائر؟ أحد الجوانب العامة لإجراءات القضاء غير النظامي هو تعيين كفيل (الكفلاء) لكل طرف من أطراف النزاع . وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل عملية التحكيم لأن الكفلاء يضمنون التزام الأطراف المتنازعة بالأحكام الصادرة . يقوم كل طرف عادة باختيار كفيل يكون عضوا معروفا من أعضاء المجتمع، ويتم الاختيار عادة من وجهاء المجتمع، حتى يتم التأكيد على أهمية الاتفاق الذي يتم التوصل إليه بين طرفي النزاع. إذا قام أحد الأطراف بالاعتراض على الكفيل، أو بعدم التقيد بالتزاماته فسوف تتأثر سمعته إلى حد كبير.

هناك مبدأ أساس آخر لكلا النظامين الرسمي، وغير الرسمي، وهو المباحثات المتعلقة بفترة الهدنة، التي تسمى «عطوة» . من الناحية الثانية تختلف أنواع الهدنة تبعا لجهات الوساطة. من ناحية أولى يقوم رجال الإصلاح بالبت في القضايا البسيطة. وبالتالي فإن عملية التحقيق لا تكون صارمة ولا تستغرق وقتا طويلا. إذن مدة الهدنة تكون بصورة عامة أقصر. في حين قد يلجأ قضاة العشائر الى إطالة بعض الإجراءات بهدف إطالة فترة الهدنة في القضايا الكبيرة وخصوصا قضايا القتل. وسوف نتناول فيما يلي كل نوع من أنواع الإجراءات التي يتخذها نظام القضاء غير النظامي على حدة.

3.6.1 إجراءات نظام القضاء غير النظامي بمشاركة رجال الإصلاح

بعد أن يتم تعيين الكفلاء يسعى رجال الإصلاح إلى التوصل إلى هدنة لتجنب إراقة المزيد من الدماء، وفي الوقت نفسه يتم بذل جهود للتوصل إلى مصالحة. في الحالات التي تتمخض عن أضرار جسيمة، أو التي يكون لها علاقة بجرائم الشرف؛ حيث يتم الإعلان عن هدنة مبدئية لمدة ثلاثة أيام، وذلك للحيلولة دون قيام عائلة الضحية بالثأر من عائلة المتهم. فقد يتم السعي للتوصل إلى هدنة بمبادرة شخصية من قبل رجال الإصلاح لتجنب إراقة المزيد من الدماء بين الطرفين، وقد يتم التوصل إلى هدنة مدتها أطول تسمى « عطوة الصلح» التي من الممكن أن تستمر شهرا، وذلك يحدث عندما يصل طرفا النزاع إلى طريق مسدود، أو إذا أنكر الجاني التهمة الموجه إليه مما قد يؤدي إلى أن يقوم طرفا النزاع بمهاجمة بعضهما بعضا. لهذا جرت العادة أنه يجب على عائلة المتهم أن تقوم بدفع قدر من المال لكي يتم التوصل إلى عطوة الصلح؛ حيث يقوم رجال الإصلاح خلالها بتكثيف جهودهم لحل النزاع والتوصل إلى تسوية، أو مصالحة نهائية بين الأطراف. يحدث هذا عندما يتم الإصغاء لكلا الطرفين، والاتفاق على الحلول المقترحة؛ حيث تبدأ المرحلة الأخيرة من مراحل المصالحة التي تنتهي عادة قبل نهاية العطوة.

3.6.2 إجراءات النظام القضائي غير النظامي التي تنطوي على مشاركة قضاة العشائر

تتشابه الروايات التي يقدمها قضاة العشائر عن طبيعة عملهم إلى حد كبير، وذلك لأن هذا العمل ينتقل من جيل إلى آخر. هناك عدة أنواع من العطوات في النظام العشائري، وهذا يعتمد على ملابسات العطوة والغرض منها.

تبدأ المرحلة الأولى من تدخل قضاة العشائر (بالعطوة الأمنية) (هدنة أمنية). الهدف من هذه العطوة هو تجنب القيام بأية أعمال انتقامية باسم عائلة الضحية ضد عائلة المتهم . وهي عبارة عن العطوة التي تؤخذ مباشرة بعد وقوع حادث الاعتداء ؛ حيث تعمد الجاهة إلى زيارة أهل المعتدى عليهم بهدف تهدئتهم و التخفيف من فورة الدم، وهي عبارة عن فترة إمهال بحيث تكون مدتها ثلاثة أيام، وقد تمدد لبضعة أيام. وهنا نسجل على أن هذه الأيام غالبا ما يكون لأهل المعتدى عليه فعل ما يريدون من انتهاك

لبيوت أهل المعتدي، وحرق أموالهم والاعتداء عليهم وتهجيرهم في بعض الحالات مع أطفالهم ونسائهم.)، بل إن الخطير هنا هو أن كل ما يقوم به أهل المعتدى عليه وخصوصا في حالة كون الجريمة من الجرائم الكبيرة مثل القتل والعرض، يتم العفو عنه والتغاضي عليه تحت ما يسمى (تحت فراش العطوة).

يتم عادة خلال فترة العطوة الأمنية إجلاء أفراد عائلة الجاني ونقل أموالهم من مكان سكناهم(الكيلاني، 1972).واليوم يتم تدخل السلطة والاستعانة بالقضاء العشائري بهدف توقيع أهل المعتدى عليهم على هذه الهدنة.

والمنطق الذي تقوم عليه هذه الممارسة هو أن العقاب، أو الفعل القصاص يعدّ ضئيلا بالمقارنة مع الضرر الذي ألحقته الجريمة الأولى.

النوع الثاني من العطوات هو (عطوة التفتيش) (هدنة التحقيق) .وهي عبارة عن عطوة معلقة على شرط ثبوت الحق إذا كان المتهم منكراً. وتتفاوت مدتها بين 6-1 أشهر؛ حيث تعطى الفرصة لذوي المجني عليه للبحث، والتدقيق والتأكد من الجاني الذي ارتكب الفعل الجرمي. في حال اعترف المتهم بالتهمة الموجه إليه يتم أخذ نوع ثالث من العطوات يسمى (عطوة اعتراف) (إقرار أو هدنة اعتراف). هذا يعني أنه يتم فرض هدنة حتى يتمكن القضاة من تحديد عقوبة و / أو تسوية. وأخيرا هناك _عطوة الإقبال) (هدنة قبول) وهي آخر عطوة يتم عرضها على الجاني حتى يتم التوصل إلى تسوية، وفي حال عدم قبول الصلح، أو الصلح بشروط تسمى العطوة بالعطوة الناقصة.

بعد أن يتم جمع طرفي النزاع في بيت الملم أو أمام القاضي، وبعد تعيين الكفلاء وسماع الحجج، يصدر القاضي حكمه المبني على الخبرة والمعرفة بالعادات والتقاليد، كما يمكن للقاضي العشائري الاستعانة بأهل الخبرة في بعض الأحيان، مثلا الأطباء. وبعد إصدار الحكم يقال هنا إن القاضي قد شرع الحق، وفي حال عدم تنفيذ الحكم يعود الطرف على الكفيل لتنفيذ الحكم .

يكفل القضاء العشائري استئناف أحكامه لطرفي النزاع؛ بحيث يتم استئناف القرار العشائري إلى قاضي أرفع يسمى (معذوفي) وغالبا ما لا يتم الاستئناف بالأحكام، غير أن حكم قاضي الاستئناف يكون نهائيا. ونسجل هنا أن ثم قضايا تم الاطلاع على الأحكام فيها حيث شملت عدم جواز الطعن بقرار القاضي العشائري فيها أو استئنافه واعتبار القرار نهائيا. في حال لم يتمكن القاضي العشائري من التوصل إلى حل وفقا للتقاليد العشائرية، أو الأحكام الشرعية يلجأ إلى تقديراته الشخصية . الاعتراض على الأحكام العشائرية مرفوض تماما وذلك للحفاظ على مصداقية النظام القضائي العشائري مما يشكل خطورة من حيث أنه من غير المرجح أن يعترف القاضي بوجود أخطاء في عمله.

يلجأ نظام القضاء غير النظامي إلى العرف والشريعة، والأحكام السابقة الصادرة في ظروف مشابهة، من أجل إثبات التبرئة، أو الاتهام. هذه الأحكام لا تكون مكتوبة وهي متوارثة؛ حيث يقوم القضاة العشائريون بدورهم بحفظها عن ظهر قلب، أو يتم حفظها على شكل أشعار، أو أقوال مأثورة . تعدّ هذه الأحكام بمثابة مرجع يلجأ إليه ممثلو القضاء غير النظامي؛ حيث يعتبرها بعض الأشخاص بمثابة براهين قانونية قاطعة غير قابلة للنقاش، ويجب عدم انتهاكها. في معظم الأحيان لا يتم مراعاة وجهات نظر الأطفال ورواياتهم، ويتم التقليل من قيمتها وفقا للتسلل الهرمي للقوة في المجتمع مثل الجنس والعمر.

أفاد بعض القضاة العشائريين بان الطريقة التقليدية المسمى (البشعة) لا تزال تستخدم في بعض المناطق البدوية حتى الآن لإثبات الاتهام، مع أنها طريقة محظورة رسميا. تعني البشعة إقامة الدليل عن طريق تقريب قضيب حديدي من لسان الشخص الذي ينكر التهمة الموجهة إليه، فإذا احترق لسانه فهذا يعني أنه كاذب.

3.7 العقوبات في منظومة القضاء العشائري

يقوم القضاء غير النظامي على فكرة أساسية وهي فكرة تضامن العائلة والحمولة بين أفرادها، وتحملهم مسؤولية كل اعتداء يرتكب من أي فرد فيها، وبالتالي فإنها تكون جزءًا من تحمل العقوبة، بالرغم من أن كثيرًا من أفراد العائلة لا يشاركون في عملية الاعتداء، إلا أنهم يبقون مسؤولين مسؤولية تضامنية عن أي اعتداء، ولعل من أهم مظاهر التضامن التي يحكم بها القضاء غير النظامي هي دفع الدية التي يدفعها أقرباء المعتدي. مما سبق نرى أن القضاء غير النظامي لا يقوم على فكرة شخصية العقوبة، بل يقوم على فكرة التضامن في تلقي العقوبة، زيادة على أن المتضررين غير المباشرين من هذا المبدأ هم كثر، وغالبا ما يكونون من النساء، والأطفال؛ ففي حالات الإجلاء تضطر الأسرة بكاملها للرحيل مع الرجال ومن بينهم الأطفال، كما أن عملية إجبار أبناء العائلة على دفع جزء من الدية قد ينعكس على الوضع الاقتصادي للأسرة وأفرادها .

3.7.1 العقوبات الجسدية

بالإطار العام وبشكل مباشر فإن القضاء غير النظامي لا يتعامل بفرض مثل هذه العقوبات، وهذا ما يقر به العاملون في هذه المنظومة؛ حيث يرون أن سلطة العقاب الجسدي هي من حق النظام القانوني الرسمي (الأجهزة التنفيذية والأمنية التابعة للسلطة).

ومع ذلك، فإن بعض الممارسات تشير إلى أن العقوبات الجسدية لا تزال مقبولة في إطار إجراءات نظام العدالة غير النظامي. فعلى سبيل المثال ما زالت بعض المناطق البدوية تقر بالبشعة، وهي تعد عقوبة جسدية بالرغم من منعها رسميا. فضلًا عن ذلك تخيير أهل المقتول، أو في قضايا الشرف الكبيرة بين الدية، أو المقابل المادي، أو هدر الدم، هو يعني حق أهل المعتدى عليه بقتل المعتدي من دون حق أهله بالمطالبة بالحق العشائري، وهو ما يجري في بعض القضايا؛ حيث يختار أهل المعتدى عليه بحقهم في هدر الدم، وهو ما يثبته قرار الحكم الصادر عن القضاء غير النظامي.

زيادة على ذلك، فإن نظام العدالة غير النظامي يعطي أسرة الضحية الحق في السعي للقصاص ضد عائلة المعتدي خلال ثلاثة الأيام الأولى عقب الجريمة، والمعروفة باسم (المهربات/ المسربات)؛ حيث لا يتم محاسبة أسرة الضحية على اعتداءاتها تحت ذريعة ما يسمى (تحت فراش العطوة).

وعملية (تحت فراش العطوة) موضحة في دراسة الحالة الواردة أدناه.

3.7.2 العقوبات المالية

وهي العقوبات الأكثر شيوعا وهي الغالبة على قرارات القضاء غير النظامي، ويرى العاملون في القضاء النظامي أن كل الحقوق يمكن أن يتم تقديرها بالمال، ومثال ذلك أن المقتول تقدر ديته، وأن هتك العرض والشرف له ديته أيضا، كما أن التعاطي مع إجراءات التقاضي لدى القضاء العشائري تتم غالبيتها بدفع مبالغ مالية أيضا، كما أن القضايا التي يكون الأطفال طرفا فيها تحل أيضا بالتعويض المادي

مع أن هناك فهما عاما يتعلق بحجم الأموال التي يتوجب دفعها مقابل كل عقوبة، إلا أن القاضي يملك صلاحية الاجتهاد في تقدير حجم العقوبة المالية وفقا لطبيعة القضية وملابساتها. ومع ذلك، ففي بعض الحالات النادرة مثل الاعتداء الجنسي على سبيل المثال لا يتردد القاضي في مضاعفة حجم الأموال، وذلك للترويح عن أولياء أمور الضحية. وقد يقرر القاضي خصم نسبة من المبلغ المدفوع إشارة إلى إبداء الاحترام للجاهة والقاضي العشائري نفسه.

كما مذكور سابقا، أحد الجوانب التي يتميز بها نظام القضاء غير النظامي في محافظة الخليل هو أن المسؤولية عن ارتكاب الجريمة في القضاء العشائري لا تقع على مرتكب الجريمة لوحده . في الواقع يتسع نطاق المسؤولية ليشمل خمسة أجيال بدءا من الجد الخامس الكبير لمرتكب الجريمة. فعلى سبيل المثال إذا أقر القضاء غير النظامي بوجوب دفع الدية فيجب على أقارب مرتكب الجريمة الذين يحملون هوية المساهمة ماليا في الدية. هذا يعني أنه يجب على جميع الأحداث الذين تتراوح أعمارهم ما بين 16 إلى 18 سنة المشاركة في تحمل المسؤولية أمام القضاء غير النظامي، وهذا ما يتعارض مع المصلحة الفضلى للطفل.

3.7.3 التدابير الاحترازية

يتخذ القضاء غير النظامي سلسلة من التدابير الاحترازية ومثالها منع أهل المعتدي من السير في بعض المناطق والشوارع داخل البلدة، أو إغلاق بعض المحال التجارية، ومنع الوصول إلى مناطق العمل لذوي الطرف المعتدي، أو عملية إجلاء، أو إبعاد أهل المعتدي، وبالرغم من صدور مرسوم رئاسي بهذا الخصوص، غير أن عمليات الجلاء والترحيل ما زالت قائمة وتم الاستشهاد عليها بحالات عملية.

3.8 الربط بين نظام القضاء غير النظامي والنظام الرسمي

يتضح مما سبق أن الأنظمة الرسمية وغير النظامية تتقاطع في نواحي عدة؛ حيث أعطى المشاركون أمثلة كثيرة على منازعات ومشاجرات وقعت في المحافظة، طلب خلالها المحافظ وقوات الأمن الدعم والمساعدة من رجال الإصلاح والعشائر؛ للتدخل لحل النزعات، وإعادة الهدوء والأمن، وبخاصة في حالات القتل . يؤدي رجال الإصلاح، وقضاة العشائر دورا كبيرا في المصالحة بين الأطراف المتنازعة في وقت قصير جدا. عندما يتم تقديم شكوى إلى النظام الرسمي، غالبا ما يتم تسجيل اتفاق مصالحة في مكتب النيابة قبل إحالة القضية إلى قاضي مختص في تلك المسالة. غير أن الإجراءات العاجلة للمصالحة غالبا ما تأتي على حساب المصلحة الفضلى للطفل.

زيادة على ذلك، مثلما ذكر سابقا، يجيز قانون الاجراءات الجزائية الفلسطيني رقم 3 لعام 2001 لأطراف النزاع التوصل إلى تسوية في حالات المخالفات والجنح التي يعاقب عليها هذا القانون بغرامة؛ حيث تضطر النيابة العامة لقبول تلك التسوية وتسجيلها. في مثل تلك الحالات يعدّ صك المصالحة، وهو عبارة عن وثيقة تسجيل لاتفاق المصالحة وثيقة قانونية ملزمة. يمتلك القاضي صلاحية تقديرية لتخفيف العقوبة استنادا إلى ملابسات الجريمة (قانون العقوبات رقم، 1960) أو الإفراج عن المتهم بكفالة قبل، أو بعد مثوله أمام المحكمة، وحتى بعد أن تتم إدانته (قانون الاجراءات الجزائية، 2001).

لهذا فان وجود صك الصلح يسقط الحق الشخصي في حين لا يسقط الحق العام، الأمر الذي يفرض على المحكمة في الاستمرار في إجراءاتها المتعلقة بالحق العام، و يتم تطبيق هذه الأحكام العامة على كافة أنواع الجنح والجنايات، ومن الناحية الثانية يتم تطبيقها مباشرة على كافة القضايا التي تتعلق بالأحداث، فضلًا عن ذلك، تحرص النيابة العامة دائما على قبول المصالحات واقتراحها لأنها تؤمن بأن المصالحة تحفظ السلم والامن الاهليين .

ونسجل هنا أن القاضي النظامي لا يقوم بمراجعة الإجراءات التي اتخذها القضاء العشائري، والتأكد من قانونيتها، أو مراعاتها للأصول والحقوق . وبالرجوع إلى الحالات الدراسية نلحظ غياب تحقق المصالح الفضلى للطفل في إجراءات القضاء غير النظامي وقراراته، إلا أن القاضي النظامي أخذ بهذا التصالح. وبناء عليه دون القيام بمراجعة الإجراءات، أو الحلول التي تم الاتفاق عليها بين الخصوم، بل إن عملية التصالح التي يقدمها القضاء العشائري قد تعيق صلاحيات القاضي النظامي وتقيده في فرض تدابير وإجراءات احترازية، أو تأهيلية للأحداث.

المبحث الثالث: تحليل النتائج

بعد أن قمنا باستعراض وضع القضاء غير النظامي في محافظة الخليل نستنتج أن محاولات السلطة الوطنية الفلسطينية لتنظيم القضاء غير النظامي كانت أكثر نجاحا مع رجال الإصلاح بالمقارنة مع قضاة العشائر . يتضح لنا من دراسة الحالات السابقة أن حجم وقوة العائلة، أو العشيرة لا يزالان يؤديان دورا مهما في تدخل قضاة العشائر في المنازعات، وقبول الحلول المقترحة. فكلما كان حجم العائلة، أو العشيرة أكبر كان لها قوة، ونفوذ أكبر، و كان التوصل إلى المصالحة أكثر صعوبة وإشكالية. إن مثل هذه العائلات، والعشائر لا تقبل الحلول على حسابها، إلا إذا جاءت تلك الحلول وفقاً لأهوائهم ورغباتهم، و تسلط دراسة الحالات السابقة الضوء بوضوح على الطرق التي لا يكون فيها نظام القضاء غير النظامي محايدا كونه يساند الطرف الأقوى والأكثر مالا ووجاهة.

1.4 نقاط القوة في نظام القضاء غير النظامي

وفقا لإحدى الدراسات الحديثة حول وضع القضاء في فلسطين يفضل 61 % من الأشخاص الذين شملهم الاستطلاع اللجوء إلى القضاء العشائري كون نظام القضاء الرسمي يعاني من مشكلات (المرصد القانوني، 2012). تتمثل : بعدم كفاية التدريب للموظفين والقضاة وعدم توفر إرادة للإصلاح السياسي وعدم توافر عدد كاف من الموظفين والقضاة وتدخل السلطات التنفيذية . هناك انتقاد آخر

للنظام الرسمي وهو ازدواجية الأدوار كما رأينا على سبيل المثال في التداخل بين مسؤوليات مستشار حماية الطفولة ومسؤوليات مراقب السلوك . وبالنتيجة تتحول نقاط الضعف في النظام الرسمي بشكل غير مباشر إلى نقاط قوة في النظام غير الرسمي.

تم تثمين دور نظام القضاء غير النظامي في حفظ السلم الاهلي على نطاق واسع خلال الانتفاضة الأولى والثانية، واتسع هذا الدور، ليشمل مناطق خارج نطاق سيطرة السلطة الوطنية الفلسطينية. من الناحية الثانية قال معظم رجال الإصلاح وممثلو العشائر في محافظة الخليل إن شعبية القضاء العشائري قد انخفضت في السنوات الأخيرة بعد تشكيل السلطة الوطنية الفلسطينية بأجهزتها الأمنية، ونظامها القضائي الفعال. غير أن نظام القضاء الرسمي يعاني من إجراءات قضائية مطولة، ومن التعقيد وارتفاع تكلفة التقاضي ووضع المحامين، وهذا ما ساعد على بقاء نظام القضاء العشائري نشطا. هناك سبب آخر لتفضيل النظام غير النظامي من قبل الأفراد وهو التعهد بالسرية خاصة في القضايا التي تتعلق بجرائم الشرف والاعتداءات الجنسية . أفاد المشاركون في المجموعات البؤرية أن المحافظة على السرية هي طريقة لضمان الحفاظ على الأمن الاجتماعي. غير أن أحد المشاركين أفاد أن بعض العاملين في النظام القضائي غير النظامي قام بنشر إشاعات لتشويه سمعة الأطراف المتنازعة.

شعر الأشخاص الذين تمت مقابلتهم في سياق هذا البحث أن المحافظة على السلم الأهلي والوئام ومنع إراقة المزيد من الدماء هو الهدف الرئيس الذي يحرك القضاء العشائري. يرى العاملون في نظام القضاء غير النظامي أن أدوارهم هي لجلب الراحة والعزاء لأطراف النزاع وذلك للمحافظة على الاستقرار وللحيلولة دون تفاقم المشاكلات والخلافات بين الأطراف المتنازعة. وأضافوا أيضا أن السلم الاهلي أكثر أهمية من حماية الحقوق الشخصية لأي طفل.

4.2 نقاط الضعف في نظام القضاء غير النظامي

تكشف غالبية دراسات الحالات الواردة في هذا البحث أن الأطفال سواء أكانوا ضحايا، أم في نزاع مع القانون، قد عانوا من أضرار بالغة في نظام القضاء غير الرسمي. في الغالب يتم التعامل مع الضحايا كمجرمين معاقبين، ولا يتم تقديم أية مساندة لهم؛ لمساعدتهم على تجاوز المعاناة التي كابدوها . وغالبا ما يشار إلى الجناة من الأطفال باستخدام مسميات تصف الطفل على أنه (جانح) أو (مجرم) أو (معتد) أو (مغتصب) أو (لص).

والأهم من ذلك أنه عندما يعطي نظام القضاء غير النظامي الأولوية للسلم الأهلي فإنه في كثير من الأحيان يحاول الترويج عن عائلة الضحية حتى لو كان ذلك على حساب حقوق الجاني. لا يستند نظام القضاء غير النظامي على مبدأ العقوبة الشخصية، ولكنه يستند إلى التضامن بين أعضاء العائلة مما يدل على فرض العقاب الجماعي؛ حيث كان معظم المتضررين من هذا العقاب بشكل غير مباشر من النساء والأطفال.

فعلى سبيل المثال، في حالات الترحيل يضطر جميع أفراد عائلة الجاني إلى الرحيل. والأكثر من ذلك فإن إجبار أعضاء العائلة على دفع جزء من الدية قد تكون له تداعيات على وضعهم الاقتصادي.

يتضح من دراسة الحالات السابقة أنه من الطبيعي للطرف الأقل قوة في النزاع أن يشعر بأن الإجراءات والقرارات المتخذة غير عادلة، وأنه لم يتم تحقيق العدالة. في كثير من الأحيان تكون الحلول التي يتوصل إليها القضاة العشائريون متحيزة لأحد الأطراف المتنازعة . هناك تساؤلات أيضا إلى أي مدى يمكن أن يستمر الأمن الذي يفرضه هذا النظام كما يتضح في الأعمال الانتقامية التي حدثت بعد مرور أعوام من وقوع الجريمة؟.

4.3 نظام القضاء غير النظامي في الخليل من وجهة نظر حماية الطفولة

لا شك أن القضاء العشائري قد أدى دوراً مهما ومحوريا في أوقات عصيبة مر بها المجتمع الفلسطيني ككل ومحافظة الخليل بالأخص، ولا سيما في أوقات غياب السيطرة الأمنية والإدارية للسلطة الفلسطينية على الأرض، وذلك بالتزامن مع الانتفاضتين الأولى والثانية. ولكن وفقا للمبادئ التوجيهية للأمم المتحدة المتعلقة بالأطفال يجب أن يمتثل أي نظام قضائي خاص بالأحداث للمعايير الدولية لضمان تطبيق مبدأ المصالح الفضلى للطفل . أظهرت نتائج البحث أن الممثلين الرئيسيين لنظام القضاء غير النظامي والقضاء الرسمي في الخليل لا يمتثلون لتلك المعايير .

فيما يلي بعض مجالات الاهتمام الرئيسة:

تعريف الطفل: جميع العاملين في منظومة القضاء غير النظامي، لم يجيبوا بأن تعريف سن الطفل هي 18 ثمانية عشر عامًا، بل غالبيتهم يجيب أن سن المسؤولية هو بلوغ الطفل للحلم وهو ما يعني سن 13 – 15 عامًا، في حين أجاب بعضهم أن سن المسؤولية هو حمل الطفل للهوية وهو ما يعني بلوغ الطفل 16 عام، وبالرغم من أن القضاء العشائري لا يخص الطفل بإجراءات معينة إلا أن اعتبار تعريف سن الطفل كما سبق يعد انتهاكًا لقانون الأحداث الساري المفعول، وقانون الطفل الفلسطيني، بالإضافة إلى انتهاك اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 بالإضافة إلى المعايير الدولية ذات العلاقة.

من حيث الإجراءات : القضاء غير النظامي لا يقر إجراءات خاصة بالأطفال، بل إنه لا يقر بإجراءات لأي فئة بعينها، بل إنه يتبع إجراءات عامة متوارثة، وغالبا ما يسقطها على القضايا باختلاف أنواعها وشخوصها، وعند الحديث عن ضرورة وجود إجراءات خاصة بالأحداث، فإن أية عملية تمس الطفل في عملية التقاضي من قريب أو بعيد هي في حقيقتها إجراء، وبهذا فإن الإجراءات المتخذة في القضاء غير النظامي لا تراعي أي نصوص قانون، أو معايير سواء أكانت محلية أم دولية، وإن وجدت بعض المراعاة هنا، أو هناك؛ فإن ذلك يكون باجتهاد من القاضي العشائري، أو رجل الإصلاح؛ بحيث لا يكون وفق منظومة رسمية، أو رؤية حقيقية لخصوصية الطفل.

من حيث الأحكام والعقوبات : بالرغم من أن غالبية العقوبات التي يصدرها القضاء غير النظامي هي عقوبات مالية يتكفل بها ولي أمر الطفل، إلا أننا وبالرجوع إلى بعض الأحكام فإننا نجدها لا تتفق مع المعايير المحلية والدولية ذات العلاقة، كما لا تتفق مع عملية الإصلاح والتأهيل للحدث الجانح. إن الاستمرار في فرض تلك العقوبات يمكن تفسيره فقط بمنطق نظام القضاء غير النظامي

وعقليته بأكمله، فإن القضاء غير النظامي يهدف بشكل أساس إلى الحفاظ على السلم الأهلي والسرية ؛ حيث لا يكون في منظوره بشكل أساسي، إصلاح الطفل وتأهيله ؛ لذلك نراه لا يبحث في خلفية السلوك الصادر عن الطفل والمخالف للقانون، كما أن جميع أحكامه تتأثر بضرورة إرضاء أهل المعتدى عليه، ولو كان على حساب المعتدي .

كما أن التدابير الاحترازية التي يتخذها القضاء غير النظامي في كثير من الأحيان هي في حقيقتها تعد انتهاكا صارخا لحقوق الطفل الأساسية، ومثال ذلك منع الطفل من سلوك بعض الطرقات، أو الحكم بإبعاد الطفل لمدة معينة، مما يؤثر في تحصيله الدراسي، أو البعد عن أهله وبيئته، وهو ما يسجل على أنه انتهاك صارم لأبسط معايير تحقيق المصالح الفضلى للطفل.

السرية: يسعى العاملون في نظام القضاء غير النظامي جاهدين للمحافظة على سرية المعلومات المتعلقة بالقضايا، والسبب في ذلك هو المحافظة على السلم الاهلي وعلى سمعة الطفل والعائلة . وفي بعض الحالات يتم المحافظة على السرية عن طريق إخفاء، أو إغلاق القضية، مما يدل على عدم تلبية حاجات الطفل الخاصة بالدعم والتأهيل.

الإجراءات المتمحورة حول الطفل: نظرا لأن الإجراءات المستخدمة من قبل نظام القضاء غير النظامي تنتقل من جيل إلى جيل، فإن الغالبية العظمى من العاملين في نظام القضاء غير النظامي تعوزهم المؤهلات الرسمية مثل الدرجات الجامعية، أو أنهم غير متخصصين في قضاء الأطفال، أو الوساطة، أو المباحثات. لم يكن لدى أي من الأشخاص الذين تمت مقابلتهم أي خبرات حقيقية تتعلق بتطوير الأطفال، وهذا ينعكس مباشرة على طبيعة الإجراءات والأحكام المتخذة المتعلقة بالأطفال .

مبدأ المسؤولية الشخصية :نظرا لأن القضاء العشائري يستند على مبدأ التضامن بين أعضاء العائلة فغالبية الاحكام والعقوبات التي يفرضها تكون جماعية وليس فردية، وهذا قد يلحق الضرر بالأطفال بطريقة مباشرة، وغير مباشرة.

4.4 نظام القضاء غير النظامي في الخليل ومبدأ سيادة القانون

تنص المادة 6 من القانون الأساس الفلسطيني على أن (مبدأ سيادة القانون هو أساس الحكم في فلسطين، وتخضع للقانون جميع السلطات والأجهزة والهيئات والمؤسسات والأشخاص). ويعد مبدأ سيادة القانون عصب أي نظام ديمقراطي، يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث؛ بحيث يطبق القانون بشكل كامل بغض النظر عن مضمونه ومحتواه، فالسيادة تعني سيادة نص القانون وتطبيقه بدون أي وجه من أوجه الانتقاص.

وإن كان مبدأ سيادة القانون يقوم على جمله من الأركان والأسس ومنها، النص القانوني الواضح والمعلن، والمساواة بين الأفراد، ووجود أجهزة منتخبة ديموقراطياً، إلا أنّ الركن الأهم لمبدأ سيادة القانون هو: وجود قضاء نظامي فاعل، ومستقل، ونزيه يفصل بين النزاعات ويراقب على جميع أجهزة الدولة الديمقراطية وأركانها، وهذا ما أكده القانون الأساس الفلسطيني في المادة 97 منه والتي تنص على أن (السلطة القضائية مستقلة وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها، ويحدد القانون طرق تشكيلها واختصاصاتها وتصدر أحكامها وفقاً للقانون، وتعلن الاحكام وتنفذ باسم الشعب العربي الفلسطيني) كما نصت المادة 98 منه على (القضاة المستقلون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون، ولا يجوز لأية سلطة التدخل في القضاء أو شؤون العدالة).

ما سبق بيانه يوضح بشكل جلي مفهوم سيادة القانون وأركان هذا المبدأ ومدى شموله، بل وحساسيته، وبإسقاط واقع القضاء غير النظامي بما فيه من عدالة الأحداث، **وآلية معالجة النظام للقضايا العشائرية التي يكون الأطفال جزءًا منها نلحظ بما لا يدع مجالاً للشك مدى تناقض هذه المنظومة القضائية مع مبدأ سيادة القانون وذلك في أوجه متعددة ومنها** :

1. المساس بمبدأ الشرعية الجنائية (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني): فالقضاء غير النظامي يستمد أحكامه من العرف والعادات، وبعض المبادئ الشرعية، وهذا يعد انتهاكا صارخا لمبدأ حق الأفراد بالنص على الأفعال المجرمة والعقوبات عليها، ورأينا كيف يجتهد القاضي العشائري، أو رجل الإصلاح في فرض بعض العقوبات، ومنها المالي على المتخاصمين، ومنهم الأطفال .

2. التعارض مع مبدأ المسؤولية الشخصية والعقوبة الشخصية : فكما سبق بيانه أن القضاء غير النظامي يقوم على فكرة التضامن بين أفراد الحمولة، وتحملهم جزءًا من العقوبة ومثال ذلك في توزيع مسؤولية دفع الدية على أفراد العائلة، أو قرارات الترحيل والإبعاد، وقد سبق وبينا أن فكرة التضامن هذه تطال لفرض عقوبات على الأطفال والأحداث من حملة الهوية في دفع الأحكام المالية، والديات أو الأطفال بشكل عام في عمليات الترحيل.

3. مبدأ المساواة بين المواطنين وعمومية النص وتجرده، فقد رأينا مدى تأثر الحكم العشائري بعوامل كثيرة منها قوة العائلة ووضعها المادي، والانتماء الحزبي، والتنظيمي بالإضافة إلى أنواع أخرى من العوامل التي تؤثر في مضمون الحكم الصادر.

4. مبدأ تحقيق ضمانات المحاكمة العادلة وعلانيتها، وضمان حق المتهم في الدفاع عن نفسه، فإجراءات التقاضي التي تتبع في القضاء غير النظامي تنتهك هذا المبدأ بشكل كبير، ومن أبرز هذه الانتهاكات حرمان الجاني من تقديم الحجة في بعض الأحيان، زيادة على طبيعة وسائل الإثبات التي لا ترتقي إلى التثبت من وجود التهم على الجاني، ومثالها استخدام البشعة، وإن كان من النادر استخدامها في الوقت الحاضر.

5. بالنظر إلى واقع النظام القضائي غير النظامي فإننا نراه أكثر قربا وتأثرا بالسلطة التنفيذية، بالرغم من أنّ ممارساته تصب في عمل مفهوم القضاء النظامي وهو ما يمكن اعتباره مساسا بمبدأ الفصل بين السلطات، والتأثير في السلطة القضائية واستقلالها.

6. مبدأ استقلالية السلطة القضائية وعدم المساس، أو التأثير فيها او الانتقاص من دورها؛ حيث تعد منظومة القضاء غير النظامي بوجودها والأحكام الصادرة عنها مساس حقيقي بهيبة القضاء النظامي والمحاكم القانونية المشكلة بموجب نصوص قانونية رسمية .

7. دور الكفيل في منظومة القضاء غير النظامي يعد مساسا حقيقيا بدور السلطة التنفيذية، وحق الافراد في عدم ممارسة أي طرف ضغط وسلطة عليهم .

التوصيات

مثلما ذكرنا في المقدمة، هناك اعتراف متزايد بأن برامج إصلاح قطاع العدالة ينبغي أن تشمل الجوانب الرسمية وغير الرسمية لنظام القضاء. وبناء على ذلك فإنّ هذا التقرير يقدم مجموعتين من التوصيات: أولا: كيف يمكن تطوير نظام القضاء الرسمي؟ ثانيا : كيف يمكن تطوير نظام القضاء غير النظامي؟. هناك حاجة للإجراءات المتبعة في كلا النظامين من أجل التوصل إلى نظام قانوني يتم فيه احترام كافة الحقوق المتعلقة بالأطفال ودعمها .

5.1 توصيات لنظام القضاء الرسمي

بعد إقرار المشرع الفلسطيني قانون الأحداث الجديد، بما يلبي المعايير الدولية بعدالة الأحداث، ويحقق المصالح الفضلى للأطفال في كامل الإجراءات والأحكام **وبما يستند إلى اعتماد التدابير البديلة المستندة إلى إعادة تأهيل وإصلاح الحدث فإننا نرى ضرورة التالي:-**

1. إنشاء دائرة وحدة شرطة الأحداث في كل قسم للشرطة مستقل عن وحدة حماية الأسرة، مع ضرورة التكامل بينهم، وإخضاع العاملين فيه لتدريبات مكثفة بما يتعلق بالمعايير الدولية في آليات التعامل مع الأحداث، بالإضافة إلى ضرورة تنوع الاختصاصات للعاملين وتوفير عدد كامل من الشرطة النسائية للتعامل مع الفتيات الأحداث.

2. تدريب أعضاء النيابة العامة والقضاة على أفضل أنواع التعامل مع الأحداث، وإعداد دليل إرشادي لتسهيل عملهم في قضايا الأحداث.

3. إنشاء مباني محاكم ونيابات متخصصة بالأحداث وتعيين قضاة، وأعضاء نيابة عامة متخصصين، ومتفرغين، ومؤهلين بشكل كامل للنظر في قضايا الأحداث، والسعي لعقد جلسات المحاكمة خارج قاعات المحكمة، والفصل التام بين الأحداث والبالغين سواء أكان في الحجز أم النقل، أم المحاكمة .

4. تفعيل واحترام دور مراقب السلوك في كافة مراحل العملية القضائية ابتداء من لحظة القبض على الحدث في الشرطة وصولا إلى إجراءات المحاكمة، وأخيراً إلى تنفيذ الحكم القضائي، مع منح مراقب السلوك صلاحيات موسعة وحقيقية وبخاصة في إجراء الوساطة لإنهاء الدعوى بطرق البديلة .

5. تعزيز برامج واستراتيجيات المؤسسات الرسمية المتعلق بالدور الوقائي لتجنيب الأطفال في الدخول في نزاع مع القانون

6. تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني في الخطة الوطنية لعدالة الأحداث

5.2 توصيات لنظام القضاء غير النظامي

1. إصدار تعليمات مباشرة وفورية من الجهات الرسمية لمنع القضاء غير النظامي في النظر في أي نزاع أو قضية يكون الأطفال طرفاً فيها، لما في ذلك من انتهاك لحقوق الأطفال وتغييب لمصالحهم الفضلى، وتعدي على السلطة القضائية .

2. ربط القضاء غير النظامي بالسلطة القضائية، وتنظيم هذا الارتباط بنصوص قانونية واضحة؛ بحيث تحدد المهام والصلاحيات، والقضايا المقبول عرضها على القضاء غير النظامي، وأن يقتصر دوره في تحقيق السلم الأهلي وفي الجانب المادي للجرائم دون الفصل في الجانب الجنائي (الحق العام) وممكن الاستناد إلى نص المادة (23)/1 من قانون حماية الأحداث لسنة 2016 باعتبار رجال الإصلاح من الوسطاء.

3. عقد ورش عمل ولقاءات تجمع القضاة العشائريين، ورجال الإصلاح، وتوضيح المعايير الدولية المتعلقة بعدالة الأحداث، وخطورة تناول مثل هذه القضايا من أي جهة قضائية غير رسمية .

4. ضرورة إجراء مراجعة لجميع الأعراف والعادات المتوارثة والمتبعة في القضاء غير النظامي، وتهذيبها بما يتفق مع القوانين الوطنية، والمعايير الدولية ذات العلاقة بحقوق الإنسان، والأطفال والنساء، وحظر أي ممارسة تتجاوز هذا التهذيب.

وفي إطار الخطوات المرحلية فيمكن العمل على اعداد دليل إرشادي للعاملين في القضاء العشائري بما يراعي المعايير الدولية، والمحلية، المتعلقة بآلية التعامل مع الأطفال في نزاع مع القانون، ويمكن عقد سلسلة دوارات تدريبية بالتنسيق مع وزارة الداخلية، والمحافظ للعاملين في القضاء غير النظامي بهدف التوعية والارشاد بهذه الأدلة.

قائمة المراجع

- **القوانين** :
  - قانون العقوبات رقم (16) لسنة 1961 وتعديلاته
  - قانون حماية الاحداث رقم (4) لسنة 2016
  - قانون الاجراءات الجزائية رقم (3) لسنة 2001وتعديلاتة
  - قانون الطفل الفلسطيني رقم (7) لسنة 2004 وتعديلاته
- **المواد المطبوعة والمنشورة على صفحة الإنترنت**:

1. الكيلاني، ف، القضاء العشائري في العالم العربي (باللغة العربية)، الطبعة الأولى، مطبعة دار العلم للملايين، بيروت، 1972
2. الوقائع الفلسطينية، الانتداب البريطاني (باللغة العربية)، العدد 1380، فلسطين، 1845
3. جامعة بيرزيت، (الوضع القانوني في فلسطين)، الموقع الإلكتروني للمعهد القانوني في جامعة بيرزيت . بدون تاريخ، تاريخ الاستخراج من الموقع 30 – حزيران – 2012http://lawcenter.birzeit.edu/iol/en/in-dex.php?action_id=210
4. جامعة بيرزيت، القضاء غير الرسمي: سيادة القانون وحل المنازعات في فلسطين، المعد القانوني في جامعة بيرزيت، بيرزيت، الضفة الغربية، فلسطين، 2006
5. دانيدا Danida، كيف تلاحظ: الأنظمة القضائية غير الرسمية، 2910.
6. المجلس الاقتصادي والاجتماعي ECOSOC، المبادئ الأساسية لاستخدام برامج القضاء الإصلاحي في القضايا الجنائية، 2006، تاريخ لاالاستخراج من الموقع 30 أيار 2012، http://www.un.org/en/eco-

soc/docs/2002/resolution%202002-12.pdf.

7. فقهاء، ن. س. دراسة حول قضاء الأطفال في المناطق الفلسطينية المحتلة (باللغة العربية)، الضفة الغربية، 2010

8. هاربر، إي. Harper E. القضاء العرفي: من تصميم البرامج إلى تقيم النتائج، 2011، المنظمة الدولية لقانون التنمية، روما

9. المساواة، (التقرير الثاني للمرصد القانوني للوضع القضائي في فلسطين)، المركز الفلسطيني لاستقلالية القضاء والمهن القانونية، 2012.

10. دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية، عشية يوم السكان العالمي 11/7/2010، تاريخ الاستخراج من الموقع 30 حزيران 2013 http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_pcbs/PressRelease/PeopleDay_2010E.pdf.

11. دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية، الكتاب السنوي للإحصاءات لمحافظة الخليل (2) / 2011، السلطة الوطنية الفلسطينية، 2011، صفحة 37

12. دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية، سلسلة الإحصاءات الخاصة بالأطفال رقم 15، 2012، تاريخ الاستخراج من الوقع 30 حزيران 2013، http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_PCBS/Downloads/book1863.pdf

13. دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية ومؤسسة إنقاذ الطفل، السلطة الوطنية الفلسطينية حول تطبيق إتفاقية حقوق الطفل في المناطق الفلسطينية المحتلة، 2010.

14. سلسلة المدن الفلسطينية، قصة مدينة الخليل (باللغة العربية)، بدون تاريخ.

15. مؤسسة إنقاذ الطفل، المملكة المتحدة، الإدارة المحلية للقضاء وتأثيرها على حماية الأطفال: تجربة قبيلة سوبانين وتاجاباوا _باجوبو الفلبينية، 2006.

16. سبولفيدا أم. Sepulveda M. (المساواة والوصول إلى العدالة في مرحلة ما بعد 2015 لجدول أعمال التنمية) مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان، الأمم المتحدة، بدون تاريخ.

17. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP، منظمة الأمم المتحدة للطفولة UNICEF، هيئة الأمم المتحدة للمساواة بين الجنسين وتمكين المرأة UNWOMEN، الأنظمة القضائية غير الرسمية: رسم مسار المشاركة القائمة على حقوق الإنسان، 2012.

18. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP، الوصول إلى القضاء في المناطق الفلسطينية المحتلة: رسم خارطة التصورات والمساهمات للعاملين غير الرسميين، 2009.

19. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP، (التنمية وسيادة القانون): دمج سيادة القانون في مرحلة ما بعد 2015 إطار التمنية (إصدار الحكم الديمقراطي الوجيز، كانون ثاني 2013.

20. الأمم المتحدة، مذكرة توجيه للأمين العام، الأمم المتحدة، منهج الأمم المتحدة لقضاء الأطفال، 2008، تاريخ الاستخراج من الموقع، 30 – أيار – 2013. http://www.unicef.org/protection/RoL_Guidance_Note_UN_Approach_Justice_for_Children_FINAL.pdf.

21. مكتب الأمم المتحدة حول المخدرات والجريمة UNODC، الأطفال في مواجهة الشرطة و / أو الأنظمة القضائية الجنائية، كافة الجرائم)، 2011، تاريخ الاستخراج من الموقع: 30 – أيار – 2013.

http://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/statistics/data.html

22. ويسيلز أم. Wessels M. ماذا نعرف عن حماية الأطفال في المجتمع؟ استعراض مشترك بين الوكالات حول آليات حماية الطفل المجتمعية. الملخص التنفيذي. مؤسسة إنقاذ الطفل في المملكة المتحدة، 2009.

23. وجكوسكا Wojkoska، ممارسة القضاء: كيف يمكن مساهمة النظم غير الرسمية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2006 .

ملحق 1: الوثائق الدولية الرئيسة لقضاء الأحداث

- مبادئ الأمم المتحدة التوجيهية لمنع جنوح الأحداث: (مبادئ الرياض التوجيهية): تم اعتماد هذه التوجيهات في عام 1988. تمثل هذه المبادئ نهجا شاملا وطريقة إستباقية للوقاية وإعادة الدمج الاجتماعي.

- قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لإدارة شؤون قضاء الأحداث (قواعد بكين): وفقا لميثاق الأمم المتحدة لحقوق الطفل، إذا ما قام أحد الأطفال بارتكاب أية جناية فمن حقه الخضوع لنظام متخصص ومستقل لقضاء الأطفال. تم اعتماد قواعد بكين في عام 1985. تقدم هذه القواعد توجيهات للدول بخصوص تطوير نظام القضاء الخاص بالأحداث.

- قواعد الأمم المتحدة بشأن حماية الأحداث المجردين من حريتهم: تم صياغة هذه القواعد في عام 1990 وهي مبنية على قواعد بكين. تهدف هذه القواعد لمواجهة الآثار الضارة الناجمة عن اعتقال الأطفال عن طرق التأكيد بأن الاعتقال يجب أن يكون الملجأ الأخير، وإذا حدث هذا فيجب اتخاذ عدة تدابير لتسهيل إعادة دمج الأطفال عند الإفراج عنهم.

- قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا للتدابير غير الاحتجازية: (قواعد طوكيو): تدعو هذه القواعد إلى المزيد من المشاركة المجتمعية في إدارة القضاء الجنائي وتعزيز الشعور بالمسؤولية إتجاه الجناة في المجتمع. **تهدف هذه القواعد الى ما يلي** :

– تحقيق التوازن بين الحقوق الشخصية للجناة والضحايا، واهتمامات المجتمع بالأمن العام ومنع الجريمة.

– تحويل الأحداث عن الخضوع للإجراءات الرسمية عند الإقرار بالذنب.

– تعزيز ممارسات القضاء الإصلاحي الهادفة الى إصلاح الفرد وإصلاح الأضرار الاجتماعية والعلاقة الناجمة عن ارتكاب الجناية .

- مبادئ توجيهية للعمل المتعلق بالأطفال في نظام العدالة الجنائية : تعرف هذه المبادئ (مبادئ فينا) وهي ترسم الخطوط العريضة لمجموعة شاملة من التدابير الخاصة بإنشاء نظام قضائي فعال للأحداث.

ملحق رقم 2:

الجناة الأحداث المتهمين في الضفة الغربية مصنفين حسب مستوى الجريمة والمحافظة في عام 2010

حسب نوع الفعل الإجرامي

نوع الفعل الإجرامي	الخليل	الضفة الغربية
قتل/ شروع بالقتل	2	29
اعتداد على الغير	7	554
اعتداء على الأموال	33	319
محاولة اغتصاب	0	50
أفعال منافية للحياء	16	209
سرقة وسطو	43	690
حيازة مخدرات	0	28
مخالفات قانونية	18	171
أخرى	0	69
المجموع	119	2119

ملحق رقم 3

الجناة الأحداث المتهمين في الضفة الغربية مصنفين حسب المستوى التعليمي والعملي والمحافظة في عام 2010

حجم الأسرة والحالة الاقتصادية	الخليل	الضفة الغربية
المستوى التعليمي		
أمي	2	34
ابتدائي	34	457
إعدادي	62	846
ثانوي	69	830
الحالة العملية		
بدون عمل	28	351
عمل متقطع	12	198
عمل ثابت	25	342
طلاب مدارس	102	1276
المجموع	167	2167

استدعاء الشخصيات الإسلامية في شعر نزار قباني*

د. رعد رفعه محمد مولود**

*تاريخ الاستلام: 2017/10/3م، تاريخ القبول 2018/10/18م.
** أستاذ مساعد / جامعة صلاح الدين-أربيل/ إقليم كوردستان-العراق.

ملخّص:

إن نزار قباني شاعر عاش في العصر الحديث، وشغل النقاد والناس بشعره الجريء؛ حيث عرف بشعره في الحب والسياسة. وقد استلهم التراث الإنساني واستدعى الشخصيات التراثية المتنوعة، وعلى الأخص فقد وظّف الشخصيات الإسلامية في شعره، ولاسيما السياسي منه.

وقد تتبعت هذه الظاهرة في شعره وأصبح لدي مادة علمية لدراسة هذا التوظيف؛ وهذا ما دفعني لتسمية البحث: «استدعاء الشخصيات الإسلامية في شعر نزار قباني).

وقد اقتضت طبيعة الدراسة تقسيمها إلى توطئة فسبعة مطالب وخاتمة فتوصيات وأخيرا قائمة بالمصادر والمراجع.

وقد كان اعتمادي في دراستي هذه على المنهج الوصفي، فالمنهج الانتقائي للنماذج الشعرية لنزار قباني.

وإن أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث هي: الغرض من توظيف الشخصيات والرموز الإسلامية لنزار هو إيقاظ الحس القومي والوطني وتربيته، ومعظم الشخصيات المستدعاة عند نزار هي: الشخصيات المتمردة، الإيجابية، السلبية، المركبة، وغيرها.

الكلمات المفتاحية: استدعاء، الشخصيات، الإسلامية، استلهام، توظيف، قباني.

Calling the Islamic figures in the Poetry of Nizar Qabbani

Abstract:

Nizar Qabbani is a poet who lived in the modern era, attracted critics and people with his brave poems, as he is famous for his love and politics poetry. He was inspired by the human heritage and summoned various heritage figures; in particular, he employed the Islamic figures in his poetry, especially the political ones.

I have followed this phenomenon in his poetry and extracted a scientific material to study the recruitment through which the researcher called this study: (Calling Islamic Figures in the Poetry of Nizar Qabbani.)

The nature of the study required dividing it into an introduction, a list of seven demands, a conclusion and recommendations, and finally a list of sources and references.

This study adopted both the descriptive then the selective approachs for Nizar Qabbani's poetic models the researcher used.

The most important findings in the research are: The purpose of Nizar's recruitment of the characters and Islamic symbols is to awaken and raise the patriotic and national sense, and most of the characters mentioned in Nizar's used poems are: rebel figures, positive, negative, composite, and others.

***Keywords**: Calling, figures, the Islamic, inspiration, recruitment, Nizar Qabbani.*

المقدّمة:

الحمد لله ربّ العالمين. والصلاة والسلام على خير خلق الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أمّا بعد...

فإنّ استلهام التراث واستدعاء الشخصيات الإسلامية التاريخية، ظاهرة في الشعر العربي الحديث. إذ إن حالة الوعي بالتراث والواقع معاً وبالمقدار نفسه، هي التي تتولد فيها علاقة تبادلية عميقة ومميزة. وإذن؛ فالوعي بالتراث دون الوعي بالدور التأريخي يؤدي بهذا التراث إلى الجمود. حيث تغيب فعاليته لسيرورة حيويته. كما في المقابل، فإن الوعي بالدور التأريخي دون الوعي بالتراث، يؤدي إلى قطيعة معرفية ضد تأريخية الإنسان النفسية.

وإن مسألة استلهام الشخصيات الإسلامية التراثية هي أحدى أكثر الأشكال رقيا من الناحية الفنية في التعامل مع التراث. والشاعر نزار قباني –شأنه شأن الشعراء العرب المعاصرين– قد سعى إلى تضمين شعره تلك الشخصيات؛ لأن استدعاءها ليس مجرد ذكر للشخصية أو الإخبار عنها فحسب؛ بل المعرفة الواعية بملامح تلك الشخصيات وأبعادها الدلالية، ومن ثم المقابلة بين تلك الملامح والقضايا التي يعيشها الشاعر في واقعه، ثم التعبير عن هذا الواقع من خلال الشخصية المستدعاة. من أجل ما ذكر فيما سبق ولأهميته؛ فقد جعلت هذه الدراسة في الشخصيات الإسلامية التي استلهمها نزار قباني وسميتها: «استدعاء الشخصيات الإسلامية في شعر نزار قباني).

وقد كان السبب الكامن وراء اختيار هذا الاسم عنوانا للبحث هو كثرة استدعاء الشخصيات الإسلامية في شعر نزار قباني، وعدم التفات الباحثين لهذه الظاهرة في شعره، والتغاضي عن دراسة انعكاس أثار هذه الظاهرة الفنية والسياسية والاجتماعية في شعر الشاعر.

والباحثون قد درسوا، وشعبوا، وشرّقوا وغرّبوا في شعر ونثر نزار قباني، ولكنهم لم يتطرقوا إلى استدعاء الشخصيات في نتاجه الفني؛ وكان هذا سببا رئيسا لعدم ذكر الدراسات السابقة لموضوع بحثنا.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة تقسيم البحث إلى توطئة فسبعة مطالب وخاتمة فتوصيات وأخيرا قائمة بالمصادر والمراجع.

ففي التوطئة تناولت بعض المصطلحات مثل (الاستدعاء، الشخصية) التي كونت مدخلا للدراسة. وبعد التوطئة يأتي المطلب الأول؛ وقد خصصته لموقف نزار قباني من التراث عموما. والمطلب الثاني تناولت فيه أسباب استدعاء الشخصيات الإسلامية عند نزار. والمطلب الثالث تناولت الشخصيات الإسلامية العامة التي استدعاها الشاعر. والمطلب الرابع ذكرت فيه الشخصيات التي استدعاها الشاعر بأسمائهم. والمطلب الخامس أتيت فيه بالشخصيات الإيجابية والسلبية التي استدعاها الشاعر. والمطلب

السادس تناول الشخصيات المحرفة عند نزار قباني. وأما المطلب السابع والأخير فقد درست فيه الشخصيات المركبة التي استدعاها نزار في شعره. ثم أوردت مجموعة نتائج توصلت إليها من خلال هذه الورقات عسى أن تأتي بجديد. وأخيرا ختمت البحث بتوصيات آمل من الاختصاصيين والجهات المعنية الأخذ بها.

وقد كان اعتمادي في دراستي هذه على المنهج الوصفي، الذي كان قائما على التحليل والاستنتاج عند تناول أنواع الشخصيات الإسلامية المستدعاة في شعر نزار قباني. وقد حرصت على أن تقوم الدراسة على منهج انتقائي للنماذج الشعرية الفنية الجيدة، بعد اطلاعي على الأعمال الكاملة للشاعر؛ شعرا ونثرا. وقدر رمزت في متن الدراسة إلى مظان النص في الأعمال الكاملة لنزار قباني إلى ذكر الجزء ثمّ (/) ثمّ ذكر الصفحة؛ وذلك لأن الدراسة قائمة أساسا على نصوص نزار قباني، وخشية تكديس الإحالات إلى نصوص القباني في الهوامش.

وأخيراً، لا أزعم أنني بلغت في هذه الدراسة حدّ الكمال، ولكنني ما تركت من الجهد شيئا، وآثرت إخراج هذه الورقات على هذه الصورة خير من أن لا تخرج أبدا، والزمن كفيل بتقويم ما بداخلها من وهن، أو شابها من تقصير. والله المستعان.

(0-0-1) استدعاء الشخصيات الإسلامية في شعر نزار قباني

توطئة: تعريف ببعض المصطلحات

أولا: الشخصية:

لغة: اشتقت كلمة الشخصية في اللغة العربية من شخَصَ يشخَصُ (بفتحتين) شخوصاً، أي خرج من موضع إلى غيره، والشخص سواد الإنسان تراه من بعيد[1]، ثم استعمِل في ذاته. والشخص كل جسم له ارتفاع وظهور، وشخص بمعنى ارتفع ، وشخَص الشيء عيّنه وميزه مما سواه، والشخصية صفات تميز الشخص من غيره.[2] ومن هنا يمكن القول: إن أي وصف لشخصية الفرد يجب أن يأخذ بعين الاعتبار (مظهره العام وطبيعة قدراته ودوافعه، وردود أفعاله العاطفية، وكذلك طبيعة الخبرات التي سبق أن مر بها، ومجموعة القيم والاتجاهات التي توجه سلوكه). [3]

اصطلاحا: فالشخصية تعني (أحد الأفراد الخياليين أو الواقعيين الذين تدور حولهم أحداث القصة). [4] فالشخصية الإسلامية، نقصد بها كل فرد أو ذات ذكر في القرآن أو غيره من كتب المسلمين وبرزت له صفة أو أكثر في التاريخ الإسلامي قبل عصرنا الحديث، سواء أكانت سلبا أم إيجابا. ويدخل من ضمنهم الرسل والصحابة والقواد والخلفاء وإبليس وأبو لهب وغيرهم.

ثانيا: الاستدعاء

يقصد بـ(استدعاء الشخصيات) في الخطاب الشعري: (استخدامها تعبيرا لحمل بعد من أبعاد تجربة الشاعر المعاصر. أي تصبح وسيلة تعبير وإيحاء في يد الشاعر، يعبر من خلالها –أو يعبر بها– عن رؤياه المعاصرة)[5]. فالاستدعاء هو استيحاء ما هو مخزون ومختمر في نفس الشاعر ، وذاكرته، من معرفة مكتسبة عن الشيء أو الأمر المستلهم ، عن طريق الإلهام أو الحدس الشعري ، وانبجاس ماتكوّن في الذات الشاعرة من تفاعل بين المخزون المعرفي لدى الشاعر و القضايا الحياتية التي يعيشها في واقعه، على شكل أفكار ورؤى في نتاج أدبي.

إن الشخصية الإسلامية التراثية في النسيج الشعري ليست تاريخا يروى، وليست سيرة يحكيها الشاعر، وإنما استدعاؤها يكون في إطار شعري غير محدد بأسوار التاريخ. وقد يقتصر هذا الاستدعاء على رصد بعد واحد من أبعاد الشخصية، مثل البعد السياسي أو الاجتماعي، وقد يتجاوز هذا البعد إلى الرؤية الشمولية للشخصية كلها.

فاستدعاء الشخصيات هو في الحقيقة محاولة لقراءة واقعنا، لنعرف من خلال هذه المقارنة بين الماضي والحاضر مقدار الخلل الذي أصاب الأمة في حاضرها وما يمكن استلهامه من تجارب الماضي حلولا لمشاكله المشابهة لمشاكل الأجداد.

والأديب المعاصر لا يتعامل مع التاريخ من منطلق كونه حقائق مجردة، أي أنه لا يورد إشارة أو اسما من هذا التاريخ كما يورد المؤرخ، الذي تهمه الحقائق، وإنما (يضفي عليها من ذاته وواقعه، وطبيعة الحالة النفسية التي دفعته إلى الاستعانة بجزء من التاريخ، وهو يتعامل معها وفق قناعته بما تكتنفه هذه المادة التاريخية من قيمة معنوية، ودلالة إيحائية يريد إيصالها إلى ذهن المتلقي وشعوره)[6]. فللرموز التاريخية والدينية أهمية خاصة لما يرتبط بها من أحداث مهمة ومواقف معهودة، بحيث أصبح استداعاؤها أمرا يثري المضمون الشعري، ويكشف كثيرا من المعاني التي يصعب الحديث عنها بطريقة مباشرة.

إن أي عملية استدعاء لا تخرج عن أمرين، إما تعبير بالشخصية، أو تعبير عنها ، وكلما كان التعبير بالشخصية كان ذلك أقدر على التأثير. وأما التعبير عن الشخصية فهو أقرب إلى التأريخ والسرد والأخبار المباشرة.

إن استدعاء الشخصيات الإسلامية أحد أكثر الأشكال رقيا من الناحية الفنية في التعامل مع التراث. والشاعر نزار قباني قد سعى إلى تضمين شعره تلك الشخصيات؛ لأن استدعاء تلك الشخصيات بالنسبة للشاعر ليس مجرد ذكر للشخصية أو الإخبار عنها فحسب، بل هو المعرفة الواعية بملامح تلك الشخصيات وأبعادها الدلالية، ومن ثم المقابلة بين تلك الملامح والقضايا التي يعيشها الشاعر في واقعه، ثم التعبير عن هذا الواقع من خلال الشخصية المستدعاة، بطرائق تعبيرية مختلفة، وبهذا فإن نزارا جعلها خلفية للموقف الشعوري الذي يعبر عنه، حيث اتخذ من صفات الشخصيات والأحداث، وما اشتهرت به من دلالات عبر التاريخ، رموزا مفسرة لموقفه ورأيه في الواقع المعيش.

(0-2-1) المطلب الأول: نزار قباني والتراث

(1-2-1) التراث:

لغةً: من (ورث الشيء يرثُه ورثاً ووراثةً و إراثا)[7] و يكون الشيء الذي لقوم ثم يصير إلى آخرينَ بنسب أو سبب[8] وإذا تصفحنا المعاجم العربية الأخرى نرى أنّ معظم معاني (التراث) تذهب إلى معنى (الإرث) وهو ما يخلفه الميت من مال فيورث عنه حيث جاءت بهذا المعنى في القرآن الكريم: ﴿**وتأكلون التراثَ أكلا لما**﴾[9]. فالتراثُ في الآية الكريمة تعني الميراث لغةً.[10]

واصطلاحاً: (ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات وتجارب وخبرات وفنون وعلوم في شعب من الشعوب، وهو جزء أساس من قوامه الاجتماعي والإنساني والسياسي والتأريخي والخلقي يوثق علائقه بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التراث وإغنائه)[11] وأما التراث الإسلامي فهو يتمثل فيما خلفته لنا الأمة الإسلامية العربية من عطاء المضامين، بإمكاننا أن نستعين به في مواصلة الركب الحضاري. فالتراث ما خلفه لنا السلف من آثار علمية وفنية وأدبية، مما يعد نفيساً بالنسبة إلى تقاليد العصر الحاضر وروحه.

وإن علاقة نزار قباني بالتراث لها أكثر من وجه، فهو تارة رافض له، يقول في ذلك: (حلمت أن أكتب قصيدة لحسابي الخاص، دون أن أسحب أي قرش.. من ميراث العائلة.. وأموالها الطائلة الموجودة في (كتاب الأغاني) و (العقد الفريد).. وبنك (الخليل بن أحمد الفراهيدي) (2/802)

ويبدو أنه لم يستطع تحقيق حلمه؛ لأن (الشاعر في توظيفه للتراث لا يسعى إلى الاستعانة بحقائق التاريخ ومضامينه، بل ويعمد إلى المضامين البارزة فيه، فيمنحها بعدا عاما يجعلها تتجاوز عصرها ويحقق لها قدرة التواصل الحي مع العصر الراهن؛ لتبرز بسماتها المميزة كما كانت في عصرها) [13].

وتارة يرتد نزار إلى التراث فيصبح مع التراث، ومدافعا عنه قائلا: (خطأ كبير أن نتصور أن الحديث لكي يكون حديثاً، لابدّ من ارتكاب جريمة قتل.. ضد السابق له زمنياً) (2/821) ويقول أيضاً: (الخطر الأكبر الذي يحيط بالقصيدة العربية هو أن تقطع جذورها نهائياً مع الأصول الشعرية العربية، وتصبح طفلاً بلا نسب) (2/826)

ويتضح هذا الموقف من التراث أكثر حين ردّ على سؤال وجه إليه وهو: كيف تنظر إلى التراث؟ فأجاب: (التراث هو الرحم الذي تربينا في داخله جميعاً، وتشكلّت فيه ملامحنا الثقافية الأولى.. والذين يقولون: أن لا تراث لهم. كالذين يقولون: أن لا أمّ لهم. التراث هو صديق نأنس إليه. ونرتاح إلى مشورته. وليس رجل بوليس يضع في يدينا (الكلبشة)، ويفرض علينا الإقامة الجبرية. إنني أفهم التراث على أنه نهر عظيم شربنا كلنا من مائه، ولا أفهمه على أنه ضريح من الرخام ندفن فيه طموحنا) (2/841)

والشعر عند نزار قباني صورة عن وجدان الأمة، يبين شخصيتها، ويصور روحها في الماضي والحاضر، وهو (نهر عظيم، يتدفق من الأزل إلى الأبد، ويتصل مصبه بمنبعه.. وليس في العالم نهر له مصب، وليس له منبع) (2/826) وحذر نزار قباني من أن تنقطع القصيدة العربية عن جذورها وأصولها، فإن تجربة الشعر الجديد قد أخلصت لروح التراث، وإن تخلصت بعض الشيء من أشكاله التقليدية، فاستخدمه الشاعر بطريقة أفضل مما هو عليه، وحرك معطياته، حيث استلهم معاني القرآن الكريم والحديث الشريف، وفهم الأسطورة ومراميها، وسخر كل ذلك للوقوف على قضايا الإنسان، ومحاولة معالجتها، ونتيجة ذلك (أصبح الشعر عملية تجميع للمياه الجوفية، كل ما قرأناه وحفظناه وسمعناه)[18]؛ لأن الشاعر المعاصر قد صب معاناته في هذه المعطيات التراثية، فأصبحت بذلك خيوطا أصيلة من نسيج الرؤية الشعرية المعاصرة، وليست شيئا مقحما عليها، أو مفروضا عليها من الخارج، واستوعب نزار قباني كثيرا من معطياته في شعره؛ لتعطي دلالات أعمق وأشمل يريدها الشاعر، فهو يذكر العرب والمسلمين بماضيهم المجيد، وبأيامهم الساطعة، فهم حملوا راية الشرف والعز والكرامة، ولقد ذكرنا القباني بالتاريخ المشرق، ليصور لنا الواقع الحاضر الذي يظهر فيه الإنسان العربي المعاصر خاسرا ذليلا، ووظف القباني شخصيات ومواقف مضيئة في تاريخ الإسلام ليذكرنا بالواقع المأساوي لهذه الأمة في العصر الحديث، مستنهضا الهمم، لنعيش كما عاشوا بشرف وكرامة وعزة. يقول في قصيدة «بانتظار غودو»:

ننتظر القطارْ/ ننتظر المسافر الخفي كالأقدارْ/ يخرج من عباءة السنينْ/ يخرج من بدر/ من اليرموك/ من حطينْ/ يخرج من سيف صلاح الدينْ (1/754)

(1-3-0) المطلب الثاني: عوامل استدعاء الشخصيات الإسلامية عند نزار قباني

يتم توظيف الشخصيات الإسلامية واستدعائها في شعر نزار قباني وغيره لأسباب ودواع عدة ومتنوعة، و(هذه العوامل من التشابك والترابط بحيث يصعب الفصل الحاسم بينها ووضع حدود دقيقة لمنطقة تأثير كل منها، والجزم بالنقطة التي ينتهي عندها تأثير هذا العامل المعين ليبدأ تأثير ذلك الآخر. كما أن هذه العوامل ذاتها تتبادل فيما بينها التأثير والتأثر بحيث قد يقوي عامل معين تأثير عامل آخر أو يضعفه، ومن ثم، فسوف تظل كل محاولة لتصنيف هذه العوامل وتحديدها غير حاسمة وغير نهائية) [20].

(1-3-1) ومن هذه العوامل عند نزار قباني:

الأول: تأثره بـ(ت.س. أليوت) في توظيف الشخصيات التراثية ومحاولة تحقيق (المعادل الموضوعي) والذي (هو مجموعة من الموضوعات، أو موقف، أو سلسلة من الأحداث تشكل وعاء لهذه العاطفة الخاصة، بحيث تنفجر هذه العاطفة في الحال عندما تقدم الأحداث الخارجية موضوعة في تجربة حسية) [21]، وقد تأثّر نزار قباني به، فقال: (ولا يمكننا ونحن نستعرض رياح الفكر العالمي التي هبّت علينا، أن نهمل التجربة الإليوتية، ...الذي ترك على نتاج أكثر شعرائنا المعاصرين...بصمات أصابعه واضحة. فقد نقلوا عنه وعن معلمه أزرا باوند طريقتهما في كتابة الشعر الحر وفي استعمال الأساطير والرموز الدينية والتاريخية) (2/492).

الثاني: العامل الفني والجمالي: يتحول التراث في كثير من الأحيان إلى رموز وعلامات واستعارات فنية وجمالية لتوصيل الرسالة والخطاب إلى المتلقي، ويستعمل أيضا لتفادي التقريرية والتعيين والمباشرة من أجل تحقيق الإيحاء والانزياح والمفارقة والتضمين.

وبهذا فإن الشاعر المعاصر يدوّن المعطيات التراثية والثقافية الملتزمة كشخصيات دينية أو رموز مقدسة و يسجّلها أو يحكيها أو ينظمها، أو باختصار يعبّر عنها. إذ أصبح يرى أنّ دوره هو أن يختار من هذه المعطيات ما يوافق تجربته ويتراسل بحيث يمنح تجربته نوعاً من الأصالة والشمول عن طريق ربطها بالتجربة الإنسانية في معناها الشامل، ومن ناحية أخرى يثري هذه المعطيات بما يضيفه عليها من دلالات جديدة و يكسبها حياة جديدة. [23]

فليس غريباً إذن أن نجد الشاعر العربي المعاصر «يفسح

المجال في قصائده للمعطيات التراثية الدينية التي تتجاوب معه والتي مرّت ذات يوم بنفس التجربة وعانتها كما عاناها الشاعر نفسه)[24]

ولقد كان لدى نزار قباني نظرة فنية جمالية للتراث عموما وللشخصيات التاريخية خصوصا بقوله: (القصيدة ليست مادة منتهية، ليست زمنا ميتا. إنها جسر ممدود على كل الأزمنة) (2/841) وقال أيضا: (التراث هو صديق، نأنس إليه، ونرتاح إلى مشورته، وليس رجل بوليس يضع في أيدينا (الكلبشة)..ويفرض علينا الإقامة الجبرية..إنني أفهم التراث على أنه نهر عظيم شربنا كلنا من مائه، ... التراث، مرحلة أولى، كالطفولة مثلا. لابد من المرور بها للوصول إلى مراحل الشباب والكهولة والشيخوخة) (2/841) فهو يجد ذروة الإبداع الشعري نابعة من التراث أي مرحلة الطفولة.

الثالث: العامل الثقافي: يتمثل في احتكاك الشعراء العرب بالذاكرة الموروثة المحلية والعربية والإسلامية والعالمية عن طريق المثقافة والاقتباس وغيرها. ومن ثم، يمر تعامل الشاعر مع التراث عبر خطوتين: مرحلة التعبير عن الموروث أو مرحلة تسجيل التراث وتدوينه إلى مرحلة التعبير بالتراث، وتوظيفه واستثماره.[27]

ويعني هذا أن التراث يشكل المعرفة الخلفية للشعراء في التعامل مع القضايا الذاتية والموضوعية، فقد أصبح على الشاعر أن يتعامل مع التراث من خلال رؤية جديدة، يحاول من خلالها أن يكشف تلك الروح الشاملة الخالدة الكامنة في هذا التراث، والينابيع الأولى التي تفجر منها، وإن من يتكلم بصوت تلك الينابيع الأصيلة في أعماق شعبه ينقل إلينا ملايين الأصوات، ويرفع مصير كل فرد منا إلى مصير الإنسانية.

وهذا ما دفع القباني إلى القول: إن (التراث هو الرحم الذي تربينا في داخله جميعا، وتشكلت فيه ملامحنا الثقافية الأولى" (2/841). بل إن الشاعر –عند نزار– لا يوظف التراث ثقافة فقط، بل يوظف حتى مفردات ومصطلحات الشخصيات الإسلامية في شعره، وذلك للشبه الكبير بينهما. يقول القباني: (وإذا درسنا بدقة مفردات كبار المتصوفة، كالنفري، وأبي العتاهية، وجلال الدين الرومي، ومحيي الدين بن العربي، ورابعة العدوية، لاحظنا الشبه الكبير بينها وبين مفردات شعراء الغزل) (2/838).

الرابع: العامل السياسي والاجتماعي: لقد (مرّت أقطارٌ من الأمة العربية بظروف من القهر السياسي والاجتماعي، وأدت فيه كل الحريات، وفرض على أصحاب الرأي ستار من الصمت الثقيل الفادح كانت أية محاولة لتجاوزه تكلف صاحبها حياته، أو في أفضل الظروف تكبّده ألواناً من النكال والأذى قد يهون إلى جوار بعضها الموت ذاته) [30]

من أجل هذا، استخدم الشعراء العرب المعاصرون الشخصيات التراثية والدينية في شعرهم ليستطيعوا التستر وراءها من بطش السلطة إلى جانب ما يحققه هذا الاستخدام من غنى فني.

وهكذا استطاع الشاعر عن طريق لجوئه إلى التعبير من خلال هذه الشخصيات التراثية والدينية أن يفضح ويصرّح بما ارتكبته الأنظمة الحاكمة في العالم العربي واستخدامها بذكاء ومهارة في إدانة بعض ما لم يرتضه من جوانب الفساد التي لم يكن في وسعه التصريح بها. [31]

وفي بعض الأحيان لم نجد الشعراء يلتمسون الشخصيات الإسلامية التراثية للتستر هروبا من بطش الأنظمة المستبدة فقط؛ و(إنما لجأوا إليه أحيانا هربا من البطش الأدبي لبعض القوى الاجتماعية التي كانوا يخالفونها، ولكنهم يخشون ما لها من سلطان أدبي، أو لا يؤثرون أن يدخلوا معها في صدام مباشر). [32]

ولقد كان نزار قباني ثائرا على القانون والعادات، والثورة عنده: (إحداث خلخلة وتشقق وكسور في كل الموروثات الثقافية والنفسية والتاريخية التي أخذت شكل العادة أو شكل القانون). (2/580). وعندما نشر عام 1954 قصيدة (خبز، وحشيش، وقمر)، ضربه أهل دمشق بالحجارة، والبندورة، والبيض الفاسد.(2/555).

يقول نجم: (وإن نزارا في تصديه اليائس للقهر ضمن جدران القمع والتخلف، كان لا بد من أن ينكفئ على نفسه، ويدير ظهره للواقع القبيح لائذا بالتاريخ المجيد، يستمد من أبطاله عونا على احتمال الحاضر، فإذا هو يتماهى بالعظماء من أبطال العرب). [35]

ولهذا نجده من أكثر الشعراء المعاصرين استخداما لهذه الرموز والأقنعة في شعره خوفا من بطش الحكام أو لوم القوى المحافظة في المجتمع. فيقول: (السياف مسرور ليس شخصية خيالية ...إنه لايزال حيا يرزق يتمنطق بسيفه، ويراقب كل جريدة، أو مجلة، أو مطبوعة، أو كتاب يصدر عن المطابع العربية. السياف مسرور، ليس شخصا مجهولا، ولكنه يشغل منصب مدير عام في وزارة الإعلام...أو رئيسا لقسم الرقابة...أو وزيرا للثقافة. السياف مسرور يلبس عشرات الأقنعة الثقافية، وكلنا يعرف اللعبة. وتسألني ألا تخاف السياف مسرور؟)(2/985)

الخامس: العامل القومي: يتشبث الشاعر بالشخصيات التراثية؛ لأنها تشكل حماية للأمة العربية والإسلامية من عوامل التغريب والاستلاب. فالتراث حصانة للأمة من عوامل الفرقة والضياع والفناء. ومن ثم، فحين: (تتعرض أمة من الأمم لخطر يهدد كيانها القومي، فإنها لا تلبث أن ترتد تلقائيا بحركة رد الفعل إلى جذورها القومية، تتشبث بها في استماتة لتؤكد كيانها في وجه هذا الخطر الداهم، والتراث واحد من تلك الجذور القومية التي ترتكز عليها كل أمة في مواجهة أية رياح تحاول أن تعصف بوجودها القومي، فتمنحها إحساسا قويا بشخصيتها القومية، ويقينا راسخا بأصالتها وعراقتها.)[37].

فالشاعر في العالم العربي، وفي ظلّ الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة مطالب بدورين: (دورٌ فنيٌ، أن يكون شاعراً، دور وطنيّ، أن يكون موظّفاً لخدمة القضية الوطنية وخدمة التقدم، ليس عن طريق الشعارات السياسية وليس عن طريق الصياح والصراخ، وإنما عن طريق كشف تراث هذه الأمة وايقاظ إحساسها بالانتماء وتعميق أواصر الوحدة بين أقطارها.) [38].

إن نزار قباني كان يهدف من وراء استخدامه للتراث القومي والديني تربية الحس القومي لدى الناس عامة ولدى أفراد يتميزون بجهلهم لتاريخهم وبضعف الشعور القومي عندهم؛ لهذا استدعى في أشعاره حجماً كبيراً من الشخصيات التاريخية والإسلامية التي تجسد بذكرها البطولات والأمجاد والشهامة والتضحية. ومن أجل أن يعطي تلك الشخصيات التاريخية أبعاداً معاصرة تجعلها قادرة على الحياة في الحاضر والماضي معاً؛ لأن شعره من النماذج

التي تتعامل مع التراث في محاولة توظيفه عبر رؤية معاصرة. فالشخصيات التاريخية حادث تاريخي، ولهذا فهي قابلة للموت. أما الشاعر فهو حادث شعري خارج سلطة الموت...وإذا كانت الشخصية التاريخية لا تزال تتنفس في ذاكرتنا حتى اليوم؛ فلأن قصائد الشعراء فيه، هي التي جعلت تنفسه ممكنا.(2/538)

وقد وجدنا نزار قباني يفتخر بتوظيفه التراث لأسباب قومية فقال: (إن النكهة القومية في الأدب والفن شيء جميل،... وليس من باب التبجح والغرور القومي أن أقول إن تجاربي، وأبطالي، وخلفية شعري، كانت عربية مئة بالمئة). (2/654)

السادس: العامل النفسي: إن الإنسان الشرقي، ولاسيما الشاعر، يحس بالنقص والاضطراب النفسي أمام تفوق الغرب، وتقدم الآخر، وازدهاره ثقافيا وفنيا وحضاريا وعلميا وتقنيا في جميع المجالات وميادين الحياة. وأمام هذا الانبهار اللافت للانتباه، وأمام هذا النقص الفظيع المستضمر وجدانيا وذهنيا وحركيا، يلتجئ الشاعر إلى التراث من أجل تحقيق نوع من التوازن النفسي شعوريا ولاشعوريا، فتحمل الشخصيات المستمدة من التراث أبعادا غنية ومرجعيات نفسية، وبهذا فإن الشاعر (يغذي عواطفه وعقله على مآثر الماضي) [41]، فيلجأ إلى عكس إسقاطاته الذاتية والنفسية على تلك الشخصيات.

وعامل نفسي آخر في اتجاه الشعراء العرب المعاصرين إلى استخدام التراث والشخصيات التراثية والدينية، هو أن يتمكّنوا من أن يصوّروا خلجات حاجاتهم النفسية وآلامهم وهمومهم من خلال هذه الشخصيات الدينية. فالشعراء المعاصرون يرجعون إلى الأساطير المقدسة، أو التراث، والدين، ويعاودون الرجوع على أمل أن يستطيعوا بهذه الوسائل أن يعبّروا عن أصدق تمثيل لهمومهم الخاصة، وربّما أكثر تهدئة لها... ولعلّ الشعراء المعاصرين اعتقدوا إذا وضعوا أدبهم أو شعرهم في الأساطير المقدسة أو الثقافة الدينية فإنها ستعبر بهم إلى ما وراء أسئلتهم الذهنية الباردة، والمنطق العقلي الذي يسود حياتهم الداخلية وما عليهم أن يتبعوها في هدوء. [42]

وعامل نفسي أخير، هو حالة الغربة التي يحياها الشاعر العربي المعاصر، لما يسوده عالمنا الحديث من زيف وتقييد، تدفعه إلى الهرب من هذا الواقع، ونشدان عالم آخر أكثر نضارة وبكارة، وهو ينشد هذا العالم من خلال التراث.

وقد علل نزار قباني هذه البواعث النفسية للرجوع إلى التراث وشخصياته بقوله: (يخطئ الشاعر حين يظن أنه يكتب قصيدته وحده. هذا وهم كبير. إنني أشعر أحيانا أن البشرية كلها، والتاريخ بكل امتداده الجاهلي والإسلامي والأموي والعباسي، وكذلك الأحياء والأموات..يشتركون في كتابة قصيدتي. أكيد إنني أحاول أن أنفي ارتباطاتي التاريخية والوراثية والقبلية والثقافية وأدعي الحرية والتفرد. وأكيد أنني أحاول أن أتبرأ من المؤثرات اللاحقة لولادتي، ولكن ماذا أفعل بالمؤثرات النفسية والعضوية السابقة لولادتي، وهي كالوشم العميق لا تمحى ولا تمسح).(2 /647 – 648)

(1-4-0) المطلب الثالث: استدعاء الشخصيات الإسلامية العامة

تشتمل الشخصيات التاريخية العامة على شخصيات عدة أطلق عليها د. علي عشري زايد (الأنموذج التاريخي)، مثل: الخليفة، والملك، والمماليك، والتتار، والسجان، والجلاد، والروم، والفرس، وكسرى، وقيصر...الخ.[44]

لقد وظف نزار عددا من الشخصيات الإسلامية العامة في بنية قصائده، فأضاف بذلك على النص موضوعية أكثر، وإخرجها من دائرة المشاعر والأفكار الذاتية، وإن كانت هذه المشاعر والأفكار تعبر عن الشاعر وآرائه. ومن هذه الشخصيات الإسلامية العامة عند نزار:

(1-4-1) أولا: شخصية ملك المغول:

في قصيدة (حوار مع ملك المغول)، إذ يخاطب نزار ملك المغول قائلا:

يا ملك المغول/ يا أيها الغاضب من صهيلنا.../ يا أيها الخائف من تفتح الحقول/ أريد أن أقول.../ من قبل أن يأتي سيافكم مسرور.../ وقبل أن يأتي شهود الزور.../ أريد أن أقول كلمتين.../ لزوجتي الحامل شهور.../ وأصدقائي كلهم/ وشعبي المقهورْ.../ أريد أن أقول: إني شاعرٌ.../ أحمل في حنجرتي عصفور.../ أرفض أن أبيعهُ/ وأنت من حنجرتي../ تريد أن تصادر العصفورْ...(1/763)

لقد وجد الشاعر أنه غير قادر على التعامل مع الواقع تعاملا مباشرا، بسبب التنافر الحاد بينه وبين الواقع المعيش، فلجأ إلى استحضار شخصية (ملك المغول) في محاولة منه لسحب تلك الشخصية على طواغيت عصره المستبدين، فكشف بذلك زيف الواقع المتردي، من قتل وامتهان وجور لشعبه المقهور. وبذلك أخرج الشاعر (ملك المغول) من دائرة التعميم باعتباره أنموذجاً تاريخياً عاماً، إلى دائرة التخصيص التي تشير إلى (الحاكم المستبد) المعاصر، ومزج بينهما في ضفيرة دلالية واحدة، يستدعيها الفكر بمجرد ذكر كلمة (المغول)، التي ارتبطت في الشعور واللاشعور العربي أو الإسلامي بالهمجية والبدائية على اعتبارهم شعباً بلا حضارة، كما ارتبطت بالطبيعة التدميرية التي لازمتهم، وخاصة التدمير العلمي لمظاهر الثقافة والحضارة الإنسانية، حين أغرقوا مكتبة (بغداد) في نهري دجلة والفرات.

إن محاولة الشاعر إضفاء هذه الصفات على «ملك المغول»، جعله يمحو العلاقة بين الأزمنة والأمكنة في رحلة تجاوزية، توحِّد بين الطرفين رغم بعد الشقة الزمانية والمكانية بينهما، لتستعيد الذاكرة الإنسانية أحداث التاريخ باعتبارها رمزاً تسكن فيه مأساة الإنسان العربي والمسلم على حد سواء.

(1-4-2) ثانيا: شخصية السلطان:

ففي قصيدة لنزار بعنوان (عزف منفرد على الطبلة) (2/270) يتحدث عن الحاكم وحاشيته الطبالين المنافقين الذين يؤيدون السلطان في كل أحكامه وإن كانت خاطئة وظالمة. فيقول:

الحاكم يضرب بالطبلهْ/ وجميع وزارات الإعلام تدق على ذات الطبلهْ/ الطربُ الرسميُّ يعادُ كأغنية الشيطانْ/ وعلينا أنْ نهتزَّ إذا غنى السلطانْ/ ونصيحَ –أمام رجال الشرطة– آهْ../ آه..آهْ../ آه..آهْ../ طربٌ مفروضٌ بالإكراهْ/ فرحٌ مفروضٌ بالإكراهْ/ موتٌ مَفروضٌ بالإكراهْ

فشخصية الحاكم أو (السلطان) من الشخصيات التاريخية الاعتبارية، وهي وجه تراثي لشخصية الحاكم أو رمز السلطة،

ونزار يوظف هذه الشخصية غالبا رمزا للسلطة القاهرة المستبدة المنحرفة التي لا يجد الأمن في ظلالها سوى المنحرفين الانتهازيين والساقطين، أما الشرفاء وأصحاب الرأي فإنه لا ينتظرهم في ظلال هذه السلطة سوى القهر أو الموت.[47]

ويصور نزار في هذه الأبيات العلاقة بين الشاعر والسلطة التي دأبت على مبدأ (الاستغلال والإذلال أو الموت). ويريد الشاعر أن يبين أن بلاط السلطان دائما مكان يتجمع فيه المنافقون والانتهازيون والساقطون، والعازف على قيثارة السلطان لا بد أن يصاب بشلل في القدرة على التفكير في مناقصه، وستر عيوبه عن المتابعة والنقد. وأن الاغتراف من مغانم السلطة لا بد أن يؤدي إلى طرب ففرح فموت معنوي.

وفي تشبيه إعلام السلطان بـ (أغنية الشيطان) لفتة فنية جميلة، فإن الشيطان يغوي عباد الله بوسواسه الذي يوسوس في صدور الناس، وكذلك فإن تكرار شائعات ودعايات السلاطين وإعادتها من خلال وزارة الإعلام تشبه وسوسة الشيطان في قلوب الرعية.

(1-5-0) المطلب الرابع: استدعاء أعيان الشخصيات الإسلامية:

ونقصد به ذكر أسماء الشخصيات الإسلامية في النص الشعري وذلك من خلال تقنيات التشبيه والاستعارة والقناع وغيرها. فنزار قباني يوظف أسماء الأنبياء والقواد والملوك والسلاطين والصحابة والخلفاء إلخ... للتعبير عن خلجات نفسه ونقد الواقع. ومن هذه الشخصيات:

(1-5-1) أولا: يوسف عليه السلام

استدعى نزار قباني شخصية يوسف عليه السلام من خلال رثائه لولده توفيق الذي وافته المنية صغيرا، مشبها به سيدنا يوسف في حسنه وجماله وما وقع له من غدر ومكيدة، قال في قصيدته (إلى الأمير الدمشقي توفيق قباني):

كان كيوسف حسنا ... وكنت أخاف عليه من الذئب/ كنت أخاف على شعره الذهبي الطويلْ/ وأمس أتوا يحملون قميص حبيبي/ وصبغته دماء الأصيلْ/ فما حيلتي يا قصيدة عمري؟/ إذا كنتَ أنتَ جميلاً../ وحظي قليلْ..(1/461)

إن ذكر النبي يوسف في أي نص معناه حضور قصته في ذاكرة المتلقي، وما فيها من وقائع، فالتناص في هذه الحال يفرض على المتلقي أن يستدعي سياقا كاملا في متواليات حديثة، الأمر الذي يؤدي إلى تحقيق أعلى درجة من فاعلية عملية التلقي... ومن ثم فاعلية القصيدة، وعمق تأثيرها.

وترتكز الأبيات في إنتاج دلالاتها إلى المحور الذي يعتمد على إطار زمني، يحضر فيه الفعل (كان)، باعتباره حداً فاصلاً بين هناءة العيش في ظل وجود الابن توفيق من جهة، وموت توفيق وحظه القليل من جهة أخرى. وإن انشطار الزمن إلى قسمين، ينم عن غليان داخلي أسفر عن حضور مأساوي. فالزمان إذن على حد تعبير (ميرهوف) هو (الصورة المميزة لخبرتنا، إنه أعم وأشمل من المسافة (المكان) لعلاقته بالعالم الداخلي للانطباعات والانفعالات والأفكار، التي لا يمكن أن تضفي عليها نظاماً مكانياً)[49].

(1-5-2) ثانيا: صلاح الدين الأيوبي

يشكِّل حضور (صلاح الدين الأيوبي) في شعر نزار قباني دلالات معاصرة تمتص الدلالة التراثية، وتتسم بحركية متجددة وقابلية مرنة للدخول في علاقات جديدة متعددة الأبعاد، ومن ذلك قوله في قصيدة (قرص الأسبرين):

ياوطني:/ يا أيها الضائعُ في الزمانِ، والمكانِ،/ والباحثُ في منازلِ العُرْبانِ../ عنْ سقف، وعن سريرْ/ لقد كبُرنا.. واكتشفنا لعبةَ التزويرْ/ فالوطنُ المنْ أجلِه ماتَ صلاح الدينْ/ يأكله الجائعُ في سهولة/ كعلبة السَردينْ../ والوطنُ المنْ أجله قدْ غنَّت الخيولُ في حطينْ/ يبلعُهُ الإنسانُ في سهولةٍ../ كقُرص أَسْبرينْ!!.. (2/241)

يميل الشاعر إلى فضح الحاضر بإطفاء التوهج التاريخي، ويصنع مفارقة صارخة تسحق المحمولات التاريخية التي استقرت في الوعي واللاوعي العربي الإسلامي، حيث يكشف عن هوية متناقضة تماماً لشخصيتين من شخصيات المجد التاريخي، على أن الشاعر على حد رأي د. إحسان عباس ، لا يدين الماضي، وإنما يدين (تعهر) الماضي بين يدي السادة في الحاضر، ويميل إلى محاكمة الحاضر وفضح أساليبه.[51]

إن (الوطن الضائع) و(لعبة التزوير) اللذين يمثلان الرمز السلبي في القصيدة، يشكلان نسيجاً متوازياً أو متقابلاً لرمزين تاريخيين إيجابيين وهما (صلاح الدين) و(حطين)، فيتداخل الرمزان في ضفيرة واحدة تفرُّ من قبضة الزمان والمكان، وتتجاوزهما باعتبارهما بعدين غير مؤثرين على سلوك الذات الشاعرة وفعلها الإنساني. (لقد كبرنا، اكتشفنا)، وهذا يدل على قدرة الشعر على تحويل الزمن إلى لا زمن، ينفصل فيها الزمن عن الذات، فرغم الطبيعة التدميرية أو الطبيعة الإنسانية لطرفي المعادلة، فإن الذات الشاعرة تعرف طريقها، وتحدد سلوكها، وتخلق رؤيتها التصورية المنفصلة عن الأحداث التاريخية والزمان والمكان، وهي الكبر والكشف، وبهذا يصبح الإنسان خالقاً للتاريخ، أو بتعبير أحد الباحثين يصبح الإنسان فاعلاً تاريخياً ، يصنع التاريخ سواء أكان واعياً بدوره التاريخي أم لا .[52]

ويسهم التأريخ الزماني (استدعاء صلاح الدين)، والمكاني (استدعاء حطين) في انفتاح النص الشعري على آفاق دلالية رحبة، تتعاصر فيها الأزمان والأماكن، لتعيد صورة المجد الغابر في صورة الانتصار الحاضر، ويصوِّر القضايا المصيرية التي يعيشها الإنسان العربي في الوقت الراهن، وهذا يعني أن التاريخ جزء لا يتجزأ من الحاضر؛ فالأحداث التاريخية والشخصيات التاريخية، ليست مجرد تأريخ عابر، تنتهي بانتهاء وجودها الواقعي، فإنها قابلة للتجدد – على امتداد التاريخ – في صيغ وأشكال أخرى، وهذا يعني أن التاريخ مصدر ثرٌّ من مصادر التجربة الشعرية، التي يمكنها أن تعبِّر عن الحادثة التاريخية الواحدة برؤى متعددة، وتعيد تركيب الماضي ووقائع التاريخ بما يتوافق مع الرؤيا الشعرية المعاصرة المنبثقة من الوعي بالتاريخ.

يجسِّد حضور (صلاح الدين)، وحطين (بين الحضور والغياب على المستوى المكاني مأساة الذات الشاعرة، وانكفاء الذات الجماعية وعدم قدرتها القيام بفعل حضاري تحقق من خلاله وجودها الإنساني أو الحضاري، وعجزها عن الدفاع عن مقدساتها

المنسيَّة في الفكر العربي، وينتفي بالضرورة الحس البطولي فيها؛ لذلك فإن الأمة العربية في حاجة ماسة إلى ظهور بطل، يكون إفرازاً طبيعياً للمجتمع، تتطلع إليه الجماعة لتحقيق آمالها كما فعل «صلاح الدين)، فالبطل (يعزز اللُحمة بين الأفراد، إذ هو يغذّي بنسغه الأمة عامة، وبذلك يوحِّدها، ويقيم الانسجام، بل ويؤمِّن انفتاح الوعيات الفردية على هدف مشترك عام)[53] لانتشال الأمة من ضعفها، لأننا (نفتِّش دائماً عن بطل يعوِّض نقصنا، ويحقق أمانينا، ويبلسم الانحرافات والإخفاقات... نتذوَّت فيه فننتعش، وننتقم أو نحارب).[54]

(1-5-3) ثالثا: شخصية الحسين بن علي

قال نزار قباني في قصيدته (السمفونية الجنوبية الخامسة):

سَمَّيتُكَ الجنوب/ يا لابساً عباءةَ الحسين/ وشمسَ كربلاء/ يا شجرَ الورد الذي يحترفُ الفداء/ يا ثورةَ الأرض التقت بثورة السماء/.../ سميّتُك الجنوب/ يا قمر الحُزن الذي يطلعُ ليلاً من عيونِ فاطمة/.../قد دافعت بصدرها/ عن شرف الأرض، وعن كرامة العروبة/ وحولها قبائلٌ جبانةٌ/ وأمةٌ مفككه/ .../لم يبقَ إلا أنت/ تسيرُ فوق الشوك والزجاج/ والإخوة الكرام/ نائمون فوقَ البيضِ كالدجاج/ وفي زمانِ الحربِ، يهربون كالدجاج. [55]

الشاعر في هذه القصيدة يعبر عن روح المقاومة في جنوب لبنان الذي آثر النضال على الخنوع والاستكانة، فيوظف شخصية الحسين النضالية والجهادية. وهنا تتجلى (كربلاء) باعتبارها قرباناً من قرابين الحرية الإنسانية، ويتجلى (الحسين بن علي) باعتباره حاملاً لعبء النضال البشري، حيث يسير نحو جلجلته في رضى وسكون، بعد أن تخلَّى عنه أشياعه وتركوه وحيداً (حاملاً جلال قضيته، ونبالة إصراره على عدم التنازل). [56] وبهذا يصبح (الحسين بن علي) بطلاً تاريخياً، ويصبح موته مثالاً يحتذى به في التضحية والفداء من أجل القضية التي آمن بها.

يبدأ الشاعر قصيدته بـ (يا) النداء، وغير خاف ما تمثله هذه الأداة من جمالية فنية لاستحضار الوقائع التاريخية، والشخصية التاريخية للحسين، ومقتله في كربلاء. وإن هذا الاستدعاء لا لتصور الفاجعة في إطارها التاريخي فحسب، بل توظّف للدلالة على الخيانة والانتهازية، والتخلي عن المبادىء الأخلاقية والقيم النبيلة لبعض الإخوة –يقصد بهم حكام العرب وأمراء البترول الذين باعوا ضمائرهم–، وهذا يؤدي إلى فقدان (الموقف) الإنساني الصادق وضياعه من قضايا العصر . وبهذا تخيم الخيانة بظلالها على الشعر، وتفقد الكلمة أهميتها بوصفها وسيلة من وسائل التغيير نحو الأفضل.

(1-6-0) المطلب الخامس: استدعاء الشخصيات الإيجابية والسلبية الإسلامية:

(1-6-1) أولا: استدعاء الشخصيات الإيجابية: عيسى عليه السلام:

يستدعي نزار قباني شخصية عيسى عليه السلام في قصيدة بعنوان (دعوة اصطياف للخامس من حزيران) التي كتبت في 5 حزيران 1972 بعد مرور خمس سنوات على الهزيمة في حرب العرب مع إسرائيل، قائلا:

سنةٌ خامسةٌ تأتي إلينا/ حاملاً كيسَكَ فوق الظهْرِ.. حافيَ القدمينْ/.../ سوف نُنْسيكَ فلسطينَ/ ونستأصلُ من عينيكَ أشجار الدموعْ/ وسنُلغي سورة (الرحمن)/ و(الفتح)/ ونغتالُ يسوعْ/ وسنُعطيكَ جوازاً عربياً/ شُطِبتْ منه إشاراتُ الرُجوعْ.. [57]

إن هزيمة حزيران وما خلفته من فجيعة ومرارة وخيبة أمل دفعت الشعراء إلى التراث دعماً للثقة بالنفس، وبحثاً عن أشكال جديدة تقلل من النبرة الذاتية في شعرهم، فكان استدعاء الشخصية التراثية وسيلة لتخفيف ذلك بين وسائل عدة. وإنّ نزار قباني واحد من هؤلاء الشعراء الذين التجأوا إلى التراث مؤمنين بدوره في تقوية النفس العربية المهزومة، وفي توجيه الحاضر نحو مستقبل واعد.

إن الشاعر يحسّ بسوء حظّه لأنّه يعيش في زمن الخيانات والظلم واللئام الذين يسفكون دماء الضحايا ودماء الشعب، وهذا ما دفعه إلى لبس قناع شخصية يهوذا، –وفق التراث المسيحي– هو أحد تلامذة المسيح وهو الذي وشى به ودلّ الجنود، خدمة الفريسين الذين كانوا يطلبونه على مكانه، وتوظيفه توظيفاً بارعا –وإن لم يذكر اسمه– في تصوير هذا الجانب من التجربة، إذ جعل من نفسه قاتلا للمسيح من خلال قوله (ونغتال يسوع). ولكنه لم يقتل المسيح من أجل حظ في الدنيا أو مآرب دينية، بل اغتاله لتحقيق عنصر التناقض في القصيدة التي قامت في الأصل على المتناقضات. فقتل المسيح يرمز لمعاناة الألم النفسي ورمز التضحية والفداء. ولا بد من الإشارة إلى أن الإسلام ينفي مسألة قتل المسيح وصلبه، فالقرآن الكريم يصرح: ﴿**وَمَا قَتَلُوهُ وَ مَا صَلَبُوهُ وَ لكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ**﴾ [58]. فالقرآن يصرح بأن المسيح لم يصلب بل رفعه الله إليه.

فالمسيح ضحى بنفسه من أجل خلاص أتباعه وأمته من الخطايا والذنوب ونصرة الحق وهو رمز التضحية من أجل الخلاص من الأعداء، في حين نجد الشاعر يغتال المسيح الذي هو رمز التضحية والمقاومة لأجل إرضاء اليهود والدخول الأبدي لأرض فلسطين دون الخروج منها.

وقد وفّق الشاعر توفيقاً كبيرا في توظيف شخصية المسيح في التعبير عن هذه التجربة الغنية، وأصبحت شخصية المسيح شخصية تراثية معاصرة في ذات الوقت، حيث نجح الشاعر في أن يجعل منها إطاراً لتجربته المعاصرة برمتها، يستوعب كلّ خلجاتها ونبضاتها دون أن نحس بأن الشخصية مقحمة على تجربة الشاعر، أو مفروضة عليها.

(1-6-2) ثانيا: استدعاء الشخصيات السلبية: الحجاج بن يوسف الثقفي:

يستدعي نزار قباني شخصية الحجاج في قصيدة (السيرة الذاتية لسياف عربي):

أيها الناس: / لقد أصبحت سلطانا عليكم/ فاكسروا أصنامكم بعد ضلال ، واعبدونى.../.../ أيها الناس: / أنا الحجاج إن أنزع قناعى تعرفوني/ وأنا جنكيز خان جئتكم../ بحرابي ../ وكلابي.. وسجوني/ لاتضيقوا – أيها الناس – ببطشي/ فأنا أقتل كي لا تقتلوني..../ وأنا أشنق كى لا تشنقوني.. / وأنا أدفنكم فى ذلك القبر الجماعي/ لكيلا تدفوني..[59]

يستحضر الشاعر في قصيدته خطبة الحجاج الشهيرة التي ألقاها في المسجد الأعظم بالكوفة، والتي جاء في مطلعها: (أنا ابن جلا وطلاع الثنايا، متى أضع العمامة تعرفوني . والله يا أهل العراق

إني لأرى رؤوسا قد أينعت وحان قطافها ، وإني لصاحبها ، والله لكأني أنظر إلى الدماء بين العمائم واللحى).[60]

إن مطلع هذه الخطبة قد سبق الحجاج، الشاعر العربي سحيم بن وثيل، وقال قصيدته رداً على شاعرين صغيرين في السن من تميم هما الأبيرد والأخوص وقصيدته جاء في مطلعها.

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا
متى أضع العمامة تعرفونـــي

فالشاعر يستدعي في هذه الأبيات رمزا من رموز الظلم والقهر والتعسف في تاريخنا العربي وهو الحجاج بن يوسف الثقفي الذي كمم الأفواه وقطع الرؤوس، والذي يعد من شخصيات الحكام والأمراء والقواد الذين يمثلون الوجه المظلم لتاريخنا، سواء بسبب استبدادهم وطغيانهم، أم بسبب انحلالهم وفسادهم. وهو الذي أبكى نساء العراق ويتّم أطفاله.

فنزار وظف لفظة (القناع) توظيفا فنيا جميلا، فـ(عمامة) الحجاج كانت ساترا محايدا لا له ولا عليه في رؤية وجه الحجاج الحقيقي، وهو البطش والظلم والقتل، ولكن الشاعر أبدلها بـ(القناع) الساتر للوجه الحقيقي للحكام والسلاطين الظالمين القاتلين لشعوبهم، بيد أن هذا القناع لم يكن محايدا في ستره، وإنما كان مجمّلا لوجه مصاصي الدماء من الحكام، فوظيفة القناع هي تقبيح ماهو حسن وتجميل ماهو قبيح، ولأن الوجه الحقيقي للحكام يتسم بالقبح فلا بد من لبس القناع لتجميل القبيح أمام الأمة والناس أجمعين.

ونزار استدعى جانبا آخر من شخصية الحجاج، وهو الجبن والخوف. فالحجاج وإن كان قائدا للجيوش، ولكنه اشتهر بـ(الجبن) و (الخوف)، وتقول الرويات التاريخية أنه كادت تقتله الفارسة (غزالة) في قصره ، لولا أن قتلها من الخلف أحد جنوده، فلقد هرب الحجاج من أمامها [62] فقوة الحجاج في عسكره وجنوده وقواده وليست في ذاته. وقد وظف نزار هذه الحقيقة توظيفا فنيا غير مباشر من خلال قوله: (لاتضيقوا – أيها الناس – ببطشي/ فأنا أقتل كي لا تقتلوني..../ وأنا أشنق كى لا تشنقوني.. / وأنا أدفنكم فى ذلك القبر الجماعي/ لكيلا تدفوني..) [63]

(1-7-0) المطلب السادس: استدعاء الشخصيات المحرَّفة:

إن الشخصيات المحرفة أو الاستدعاء العكسي، هو: ذلك الاستحياء الذي تمارس فيه الذات الشاعرة على الشخصية التراثية المستدعاة شيئا من التغيير في ملامحها، أو صفاتها، أو صورتها الثابتة من أجل التعبير عن رؤية شعرية للواقع الحياتي المعاصر الذي نعيشه. [64]

ولعل د.علي عشري زايد كان سباقا إلى إيضاح مفهوم التأويل والتحريف في استلهام الشخصية التاريخية حين أطلق على هذا النمط: (التوظيف العكسي)، وقال عنه (يتمثل هذا الأسلوب في توظيف الملامح التراثية للشخصية في التعبير عن معان تناقض المدلول التراثي للشخصية، ويهدف الشاعر من استخدامه هذا الأسلوب –في الغالب– إلى تأكيد نوع من الإحساس العميق بالمفارقة بين المدلول التراثي للشخصية، والبعد المعاصر الذي يوظف الشخصية في التعبير عنه). [65]

وقد تجسد هذا التحوير بشكل أكثر وضوحا عند أصحاب القصيدة الجديدة، وخاصة أصحاب التوجهات القومية والثورية الذين سعوا إلى قلب الرموز الإسلامية، وتحوير دلالاتها التاريخية، انطلاقا من رؤيتهم للتعامل مع التراث بكل معطياته؛ بوصفه «انعكاسا لوعي الشاعر المعاصر، وليس كتلة جامدة ثابتة آتية من الماضي على الشاعر قبولها والانحباس داخلها، وهذه الرؤية المعاصرة القائمة على الهدم، والبناء سعت إلى إقصاء أي نزعة تاريخية ماضية تهدف إلى اجترار وقائع التراث، وأحداثه ورموزه وشخصياته، والسكون في أبعادها ومفرداتها وتفاصيلها). [66]

(1-7-1) شخصية موسى عليه السلام:

ومن هذه الشخصيات المحرفة عند نزار قباني، هي شخصية موسى عليه السلام. يقول نزار في قصيدة (منشورات فدائية على جدران إسرائيل) [67]:

لأنَّ موسى قُطّعتْ يداهْ../ ولم يعُدْ يتقنُ فنَّ السحرْ../ لأنَّ موسى كُسرتْ عصاهْ/ ولم يعُدْ بوسعهِ شقَّ مياهِ البحرْ/ لأنكمْ لستمْ كأمريكا.. ولسنا كالهنودِ الحمرْ/ فسوفَ تهلكونَ عن آخركمْ/ فوقَ صحاري مصرْ...

نجد مفردات هذا النص في قوله تعالى في الآية القرانية الكريمة:﴿**وأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق**﴾. [68]، فنزار قباني يعبر من خلال موسى عليه السلام عن رجل العدوان الإسرائيلي الذي يهدف إلى أن يسلب الشعب الفلسطيني مقدساته، ويتنبأ بالهلاك لرجل العدوان وبالخلود لقوى الحق العربية في كل مظاهر الوجود في فلسطين.

إلا أن الشاعر أضاف تغييرات وإضافات جذرية على المضمون الأصلي لقصة النبي موسى وعصاه السحرية، إذ وظفها توظيفا عكسيا، فجعل منها دلالة رمزية خاصة مغايرة، وبذلك (تتحرر من سمتها المعتادة كالسمة الدينية، لتمتد قيمتها من جوهر العمل الأدبي نفسه). [69]

فأشار الشاعر بلفظة (موسى) في هذا النص إلى بني اسرائيل أو اليهود مثلما أشار بكسر العصا إلى سحقهم ومحاربتهم. مصورا (تقليم الفدائيين العرب لأظفار القوة الصهيونية الغاصبة، وشلهم لكل طاقاتها وقدراتها مستخدما شخصية موسى عليه السلام رمزا لهذه القوى: لأن موسى قطعت يداه). [70]

إن الاحتكام إلى النص بوصفه نقطة أصل بديلة للواقع التاريخي هو (الفيصل الحقيقي في قياس مقدار نجاح توظيف الشخصيات التراثية في القصائد الشعرية، حيث يتوقف هذا النجاح على مدى اندماج التوظيف التراثي في بنية النص، ومدى مساهمته في الإشارة إلى دلالته الكلية، بغض النظر عن اتفاق هذا التوظيف، أو اختلافه مع المرجع التاريخي). [71]

وإن نزارا في هذه القصيدة يوحي بدلالة جديدة من غير أن يُلغي جوهر الحدث وهو امتلاك موسى للسحر، إلاّ أنه أتى عليه بمعنى مجازي على سبيل الكناية عن انتهاء أسطورة بني إسرائيل بعد أن أشرقت الأرض بنور الإسلام، فلم تعد هناك معجزات تنفع ولا سحر يدفع ما قضى الله به أن يقع من إيراث الأرض للمسلمين، وهذا الأمر ينسحب على واقع الصراع بين العرب واليهود لاسترجاع القدس المأسورة، والتشكيل الدلالي الجديد يأتي من خلال وضع الكلمات

في سياق مغاير لسياق النص الأول، تلك الكلمات التي تحمل مشاعر وأحاسيس محددة «بتفاعلها مع غيرها في داخل سياق لغوي قادرة على منح بعضها البعض دلالات وفاعليات خاصة). [72]

(1-8-0) المطلب السابع: استدعاء الشخصيات المركبة:

تعد الشخصية (personality) وسماتها من المحاور المهمة جداً في علم النفس وقد عرفها نبيل صالح سفيان بأنها (نظام شامل، منه الأنظمة الجسمية والعقلية، والاجتماعية التي تتفاعل فيما بينها، وتنعكس على سلوك الفرد وتميزه عن غيره). [73]

وينظر د.عبد الرحمن منيف إلى الشخصية على أنها مزيج مركب، ومعقد من الخير والشر، وأن أحد الجانبين قد يتغلب على الآخر؛ بسبب حركة الحياة وطبيعة التعامل وردود الأفعال.[74]

إذن الشخصيات الإنسانية، هي مجموعة من الصفات الجسدية والنفسية (موروثة و مكتسبة) والعادات والتقاليد والقيم والعواطف، متفاعلة، مركبة، إيجابية وسلبية، كما يراها الآخرون من خلال التعامل في الحياة.

فشخصية الإنسان، مركبة، تتكون من مزيج من: الدوافع، العادات، الميول، العقل، العواطف، الآراء والعقائد والأفكار، الاستعدادات، القدرات، المشاعر والأحاسيس، والسمات المختلطة، كل هذه المكونات أو أغلبها تمتزج لتكوّن شخصية الإنسان الطبيعية.

وقد عمد نزار قباني في شعره لاستدعاء شخصيات إسلامية تاريخية مختلطة ومركبة، أي توظيف جوانب بارزة مختلفة، ويمكن أن تكون متناقضة في الشخصية الواحدة. ومن هذه الشخصيات، شخصية هارون الرشيد الخليفة العباسي.

(1-8-1) أولا: التوظيف السلبي لشخصية هارون الرشيد:

يقول نزار في قصيدة (اليوميات) مصوراً غباء الرجل الشرقي وعصبيته واستبداده المرأة:

أبي صنفٌ من البَشَرِ ../ مزيج من غباء التُرْكِ ../ من عصبيَّة التَتَرِ ../ أبي .. أثرٌ من الآثارِ ../ تابوتٌ من الحجرِ/ تهرَّأ كلُّ ما فيهِ ../ كبابٍ كنيسة نَخِرِ ../ كهارون الرشيد أبي ../ جواريه ، مواليه،/ تمطّيه على تَخْتٍ من الطُرَرِ/ ونحن هنا ../ سباياهُ، ضحاياهُ/ مماسحُ قصرهِ القَذِرِ ..[75]

غالباً ما يتكئ الشاعر نزار قباني على الجوانب السلبية في الرموز التراثية المتصلة بموضوع المرأة، علماً أن هذه الرموز تحمل دلالات متنوعة، بعضها إيجابي، ومع ذلك فهو لا يوظف منها إلا دلالاتها السلبية، كما فعل مع هارون الرشيد.

فنجد نزارا قد استدعى شخصية هارون الرشيد لحبس الأب بناته في البيت، وعندما يلجأ الشاعر إلى استعمال النماذج العليا التاريخية (فإنَّ أقلَّ ما يفعله هو أن يختار الرمز التاريخي المناسب الذي يجد صورة مطابقة له في أذهان الناس، لأن النسج الأسطوري في الأدب يُحتمُ معرفة مسبقة بدلالة الرمز أو الأسطورة أو النموذج الأعلى الذي يختاره الشاعر).[76]

وإن استدعاء شخصية هارون الرشيد –هنا– وتوظيفه توظيفاً فنياً ناجحاً، جعلنا نحس أن معاناة المرأة اليوم هي استمرار لمعاناة نظيرتها في التاريخ، فامتدت التجربة الشعرية المعاصرة على مساحة زمنية واسعة، وعلى شرائح بشرية كبيرة، مما حملها بعداً إنسانياً عميق الغور في الزمان والمكان.

(1-8-2) ثانيا: التوظيف الإيجابي لشخصية هارون الرشيد:

وتعد قصيدة (منشورات فدائية على جدران إسرائيل) أنموذجا ومثالا لهذا الاستدعاء، يقول نزار:

لأَنَّ هارونَ الرَّشيدَ لَم يَعُدْ إنسانْ/ لأَنَّهُ في تَختِه الوَثير../ لا يَعرفُ ما القدسُ..وما بيسانْ/ فَقَد قَطَعْنا رأسَهُ أمس../ وَعَلَّقناهُ في بيسانْ/ لأَنَّ هارونَ الرشيدَ أرنَبٌ جبانْ/ فَقَد جَعَلَنا قَصرَهُ قيادةَ الأَركانْ... [77]

يحاول الشاعر تحليل الوضع السياسي المتدهور بأسلوب التعليل من خلال شخصية هارون الرشيد التي مثلت رمزا من رموز الخليفة والخلافة الشجاعة والحامية لكرامة الإنسان المسلم وروحه، هذا الخليفة المقتول على يد شعبه في زمن التراجع القومي والفكري والثوري.

فنزار استحضر الشخصية إلى زمنه المعاصر، وجعله قناعاً للحاكم العربي النفطي في تبعية الشهوات لقوله في قصيدة الحب والبترول: (القصيدة الأولى يا سيدتي، هي ذروة قصائدي في الدفاع عن المرأة، وهي مكتوبة بلسان امرأة من الطبقة الوسطى، ضد هارون الرشيد النفطي).[78] ولعله جعله قناعاً للحاكم العربي العسكري الذي كان يدعي الانتساب إلى الرشيد في عاصمته وشخصيته، وجعل في المقطع قرينة تدل عليه في تحول الرشيد إلى قناع للحاكم في عاصمة الرشيد، وذلك بقوله (قيادة الأركان) فليس الرشيد هنا الشخصية التاريخية بل هي من تقمص شخصية الرشيد، وادعى لحكمه الرشد، وهو عبد لشهواته محبوس في قصره على سطوته العسكرية في سياسة الرعية، فهو رمز للعسكر الحاكمين الذين لم يرض عنهم نزار قباني، وجعل كلامه عاماً لينفذ من مقص الرقيب.

وكأن أسلوب السخرية لا يقوم على المفارقة الصارخة بين القناع ومن يلبسه من الناس، وإعطاء الحاكم المعاصر الضعيف أمام الأعداء قناع الرشيد الحاكم القوي فإن ذلك ذم للقابع في قيادة الأركان لقول العرب: من وصفك بما ليس فيك فقد ذمَّكَ..

إننا نرى نزار قباني قد استدعى شخصية هارون الرشيد من جوانب مختلفة، بل متناقضة في بعض الأحيان، وهذا ما يدفعنا إلى القول: إنه استدعى شخصية مركبة بصفات سلبية وإيجابية في قصائده. وإن كان هجومه الصاعق على هارون الرشيد في أكثر من قصيدة، لا يجد له مبرراً في الحقيقة التاريخية، فهو يجعل من هارون الرشيد، وهو الخليفة الذي اقترن اسمه بأبهى عصور الخلافة الإسلامية، طاغية وسفاكاً ظلامياً شديد التهافت على النساء.

الخاتمة:

بعد أن أنهيت البحث بعون الله وفضله، توصلت إلى مجموعة من النتائج كانت قد توضحت في أثناء كتابة تفصيلاته، وأهمها:

1. إن علاقة الشاعر بالشخصيات الإسلامية التاريخية كانت علاقة وثيقة، فهو ينظر إلى هذا التراث بصفته مصدر إلهام وإيحاء هام، لا غنى للشاعر عنه، وأن هذه العلاقة لا تقوم على المحاكاة أو إعادة إنتاج التراث كما هو، بل تقوم على التفاعل العميق مع

عناصره ومعطياته، قصد تطويرها للتعبير عن التجربة الشعرية المعاصرة، وإيصال أبعادها النفسية والشعورية إلى المتلقي.

2. مما يلاحظ في هذا المجال كثرة استدعاء الشخصيات التراثية في النص الواحد، مما يشتت الذهن ويضعف كثافة الرمز وتأثيره، ويمكن التمثيل على ذلك بقصيدة (منشورات فدائية على جدران إسرائيل)، التي استحضر فيها تسعة أسماء هي: خالد، وعمرو، وموسى، وعمر، وامرؤ القيس، وأبو تمام، وهارون الرشيد، والحسين، وفاطمة الزهراء. فإذا استطعنا أن نجد سمات مشتركة بين بعض الأسماء، فإنه يستحيل علينا أن نجدها بين جميعها.

3. إن الرمز التراثي دائماً مشعٌ ومفتوح على دلالات متعددة، أما الشخصية التراثية عند نزار قباني، فإنها رمز ذو دلالة محددة جداً في جانب ضيق من جوانبها.

4. لقد عني نزار قباني بالشخصيات التاريخية ووظفها بما يلائم تجربته الشعرية ، فاستقى من التاريخ الشخصيات التي تعد نموذجا للظلم، والشخصيات التي تعد نموذجا للثورة ، ووضع كل شخصية في الإطار الملائم لها حسب موضوع القصيدة .

5. يستخدم نزار تقنية (توظيفَ التآلفِ) و(توظيفِ التَّخالُفِ). ففي توظيفِ التآلفِ يستخدمُ التوظيفَ الفرديَّ للشخصيةِ، بحيثُ تكونُ مُعْطياتُ الشخصيةِ المستدعاةِ في النَّصِ الشعريِّ متوازيةً ومتماثلةً مع معطياتِها في مرجعِها التراثيِّ ، وفي توظيفِ التخالفِ يستخدمُ التقابلَ بينَ وجودِها في المرجعِ التُراثيِّ، رغبةً في خلقِ المفارقةِ لدى المُتلقّي، وتعريةً لانفعالاتِ الشاعرِ وعالمِه ورؤيتِه.

6. إن توظيف الرموز والشخصيات الإسلامية لدى نزار يساعد على تخفيف الغنائية والذاتية في شعره ويبعد القصيدة من البيان الخطابي والتعبير المباشر.

7. يشدد نزار في استخدامه للتراث على توظيف الشخصيات والرموز الإسلامية هادفاً إلى إيقاظ الحس القومي والوطني وتربيته.

8. إن معظم الشخصيات والرموز والوقائع والأحداث المستدعاة في دواوين الشاعر تنتمي إلى شخصيات عدة، منها المتمردة، الإيجابية، السلبية، المركبة، وغيرها.

9. إن المصادر التي استقى منها الشاعر صور شخصياته الإسلامية تمحورت حول مصادر عدة: مصادر دينية محضة تمثلت في القرآن والسنة، ومصادر تاريخية تشمل كتب التاريخ، والسير، والتراجم.

10. ارتباط حضور الشخصيات المستلهمة بالظروف والأحداث التي تعصف بالأمة ، بمعنى أن هناك شخصيات يكثر استلهامها في ظروف معينة.

11. حسن استخدام أو توظيف العناصر الدرامية في شعره، إذ لم يتقصد توظيف الفن الدرامي في شعره وإنما كان توظيفه لها عفو الخاطر.

12. وظف الشاعر نزار قباني عنصر الحدث في بناء قصائده توظيفا فنيا راقيا، إذ تمكن من تقديم نصوص نابضة بالحركة والحيوية فبدت كأنها مشاهد حية آنية.

13. استدعى الشاعر في قصائده –في الغالب– شخصيتين أو أكثر، وتميزت الشخصيات الإسلامية بكثرتها في شعر الشاعر، فيكشف عن رغباته المكبوتة ودوافعه النفسية والعاطفية، وارتباط تلك الدوافع والرغبات بالظواهر السياسية والاجتماعية.

14. تتداخل الرموز التاريخية والدينية عند قباني، إذ لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فكثيرا ما تكون الرموز التاريخية رموزا دينية وكما أن كثيرا من الرموز الدينية هي رموز تاريخية.

15. تقوم الرموز الإسلامية في قصائد نزار باحتواء جزء كبير من التجربة الشعرية والاحتفاظ بها في رحمها، ثم القيام بولادتها من جديد على شكل عمل فني شعري، يحمل ملامح إنسانية عامة، أو ملامح قومية عامة. فمهمة الشخصية الإسلامية –عند نزار– أن يخرج العام من الخاص، والحي من الميت، والوجود من العدم، والحضور من الغياب، والحاضر من الماضي، والمستقبل من الحاضر.

التوصيات:

وقدم الباحث توصيات عدة؛ أهمها:

- **الأولى**: حاجة بعض الشخصيات المستلهمة بدراسات مستقلة عند القباني، كشخصية المسيح، و الحسين بن علي، والحجاج بن يوسف ، وهارون الرشيد.
- **الثانية**: قيام دراسات مستقلة للظواهر الفنية والمضمونية الناتجة عن استدعاء الشخصيات الإسلامية في شعر نزار، بحيث تستقل كل ظاهرة بدراسة تفصيلية .
- **الثالثة**: دراسة مستفيضة حول التقنيات التي استخدمها نزار قباني في استدعائه للشخصيات الإسلامية.

الهوامش

1. جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، (د. ت): 2211.

2. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط4، (2004م): 475.

3. عبدالرحمن عدس وآخرون، مدخل إلى علم النفس، نيويورك، جون وايلي وأولاده، ط2، (1986م): 271.

4. مجدي وهبة وكامل المهندس،معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، ط2، (1984م):208.

5. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. القاهرة، دار الفكر العربي، (1997م): 13.

6. علي الحداد، أثر التراث في الشعر العراقي الحديث، بغداد، دار الشؤون الثقافية آفاق، ط1، (1986م): 80.

7. جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب: 4808.

8. أبوالحسن ابن فارس، معجم مقاييس اللغة. القاهرة، مطبعة عيسي البابي الحلبي، (1366هـ): 105.

9. الفجر:19.

10. أبو محمد عبدالحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،

بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (2001م): 5/ 480.

11. عبد النور جبور، المعجم الأدبي. بيروت، دارالعلم للملايين، (1979م): 63.

12. نزار قباني، الأعمال الكاملة ، بيروت–باريس، منشورات نزار قباني، ط15، (2001م): 2/802.

13. علي الحداد، أثر التراث في الشعر العراقي الحديث: 80.

14. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2/821.

15. م.ن: 2/826.

16. م.ن: 2/841.

17. م.ن: 2/826.

18. محيي الدين صبحي، مطارحات في فن القول. دمشق، منشورات اتحاد كتاب العرب، (1978م): 106.

19. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 1/754.

20. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر:15.

21. ف. أ. ماثين و ت. س أليوت، الشاعر الناقد، صيدا–بيروت، المطبعة العصرية، (1965م): 132 – 133، وينظر: موفق الربيعي، في نقد الشعر، القاهرة، دار المعارف، ط1، (1968م):195.

22. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2/492.

23. ينظر: علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 17.

24. عزالدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، قضاياه و ظواهره الفنيّة والمعنويّة، القاهرة، دار الكتاب العربي، (1967م): 307.

25. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2/841.

26. م.ن: 2/841.

27. ينظر: علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 25 – 26.

28. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2/841.

29. م.ن: 2/838.

30. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. القاهرة: 33.

31. ينظر: م.ن: 38.

32. م.ن: 38.

33. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2/580.

34. ينظر: م.ن: 2/555.

35. خريستو نجم، النرجسية في أدب نزار قباني، بيروت، دار الرائد العربي، ط1، (1983م): 44.

36. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2/985.

37. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 39.

38. جهاد فاضل، قضايا الشعر الحديث، بيروت، دارالشروق، ط1، (1997م): 358.

39. نزار قباني، الأعمال الكاملة: ينظر: 2/538.

40. م.ن 2/654.

41. أرشيبالد مكليس، الشعر والتجربة، بيروت، دار اليقظة العربية، (1963م): 13.

42. ينظر: علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 44.

43. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2 /647 – 648.

44. ينظر: علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 132.

45. نزار قباني، الأعمال الكاملة:1/763.

46. ينظر: م.ن: 2/270.

47. ينظر: علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 136.

48. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 1/461.

49. ينظر: هانز ميرهوف، الزمن في الأدب، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، (1972م): 7.

50. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2/241.

51. ينظر: إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عمان، دار الشروق، ط2، (1992م):114 – 115.

52. ينظر: قاسم عبدة قاسم، الشعر والتاريخ، مجلة الفصول، المجلد3 العدد2، (1983م):235.

53. علي زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، (1982م): 36.

54. م.ن: 35.

55. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2 /242، 248.

56. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 123.

57. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 1/735.

58. النساء: 157.

59. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2 /325، 328.

60. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، دار ومكتبة الهلال، (1423هـ): 2/210.

61. البيت لسحيم بن وثيل وهو أحد فرسان بني تميم وشعرائها المعروفين. وأدرك الإسلام وأسلم ، واشتهر بجماله ، ويقال انه كان لا يدخل مكة المكرمة الا ملثم الوجه، مخافة من فتنة النساء. ينظر: محمد فليح الجبوري، شعر سحيم بن وثيل الرياحي(جمع وتحقيق)، مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، المجلد 11 العدد(1)، (2006م): 199.

62. أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، (1988م): 9/26.

63. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 2/325، 328.

64. ينظر: محمد المنور، استلهام الشخصيات الإسلامية في الشعر العربي الحديث، الرياض، مطبوعات النادي الأدبي، ط1،(2007م): 182 – 183.

65. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 203.

66. حاتم الصكر، مرايا نرسيس؛ الأنماط النوعية والتشكيلات البنائية لقصيدة السرد الحديثة، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط1، (1999م): 218 – 220.

67. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 1/723.

68. الشعراء:63.

69. لطفي عبدالبديع، التركيب اللغوي للأدب، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (1970م): 151.

70. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر: 88.

71. أحمد مجاهد، أشكال التناص الشعري؛ دراسة في توظيف الشخصيات التراثية، القاهرة، الهيأة العامة للكتب، (1998م): 355.

72. محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، بيروت، دار النهضة العربية، (1979م): 541.

73. نبيل صالح سفيان، المختصر في الشخصية والإرشاد النفسي. القاهرة، ايترك للطباعة ووالنشر والتوزيع، (2004م): 19، 21.

74. ينظر: عبدالرحمن منيف، الكاتب والمنفى، بيروت، دار الفكر الجديد، (1992م): 232.

75. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 1/290.

76. سلمى خضراء الجيوسي، في قضايا الشعر العربي المعاصر–دراسات وشهادات، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط1، (1988م): 116.

77. نزار قباني، الأعمال الكاملة: 1/729.

78. م.ن: 2/747.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: الكتب:

1. إسماعيل، عزالدين، الشعر العربي المعاصر، قضاياه و ظواهره الفنيّة والمعنويّة، القاهرة، دار الكتاب العربي، (1967م).

2. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين . بيروت، دار ومكتبة الهلال، (1423هـ).

3. جبور، عبد النور، المعجم الأدبي. بيروت: دارالعلم للملايين، (1979م).

4. الجيوسي، سلمى خضراء، في قضايا الشعر العربي المعاصر–دراسات وشهادات، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط1، (1988م).

5. الحداد، علي، أثر التراث في الشعر العراقي الحديث، بغداد، دار الشؤون الثقافية آفاق، ط1، (1986م).

6. الربيعي، موفق، في نقد الشعر، القاهرة، دار المعارف، ط1، (1968م).

7. زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. القاهرة، دار الفكر العربي، (1997م).

8. زيعور، علي، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، (1982م).

9. سفيان، نبيل صالح، المختصر في الشخصية والإرشاد النفسي. القاهرة، إيترك للطباعة والنشر والتوزيع، (2004م).

10. صبحي، محيي الدين، مطارحات في فن القول. دمشق، منشورات اتحاد كتاب العرب، (1978م).

11. الصكر، حاتم، مرايا نرسيس: الأنماط النوعية والتشكيلات البنائية لقصيدة السرد الحديثة، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط1، (1999م).

12. عباس، إحسان، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عمان: دار الشروق، ط2، (1992م).

13. عبدالبديع، لطفي، التركيب اللغوي للأدب، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (1970م).

14. عدس، عبدالرحمن وآخرون، مدخل إلى علم النفس، نيويورك، جون وايلي وأولاده، ط2، (1986م).

15. العشماوي، محمد زكي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، بيروت، دار النهضة العربية، (1979م).

16. ابن عطية، أبو محمد عبدالحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (2001م).

17. ابن فارس، أبوالحسن، معجم مقاييس اللغة. القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (1366هـ) .

18. فاضل، جهاد، قضايا الشعر الحديث، بيروت، دار الشروق، ط1، (1997م).

19. قباني، نزار، الأعمال الكاملة ، بيروت–باريس، منشورات نزار قباني، ط15، (2001م).

20. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، (1988م).

21. ماثين، ف. أ. وأليوت، ت. س، الشاعر الناقد، صيدا–بيروت، المطبعة العصرية، (1965م).

22. مجاهد، أحمد، أشكال التناص الشعري؛ دراسة في توظيف الشخصيات التراثية، القاهرة، الهيأة العامة للكتب، (1998م).

23. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط4، (2004م).

24. مكليس، أرشيبالد، الشعر والتجربة، بيروت، دار اليقظة العربية، (1963م).

25. ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب. القاهرة: دار المعارف، (د. ت).

26. منور، محمد، استلهام الشخصيات الإسلامية في الشعر العربي الحديث، الرياض، مطبوعات النادي الأدبي، ط1، (2007م).

27. منيف، عبدالرحمن، الكاتب والمنفى، بيروت، دار الفكر الجديد، (1992م).

28. ميرهوف، هانز، الزمن في الأدب، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، (1972م).

29. نجم، خريستو، النرجسية في أدب نزار قباني، بيروت، دار الرائد العربي، ط1، (1983م).

30. وهبه، مجدي، والمهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، ط2، (1984م).

ثانيا: الدوريات:

1. الجبوري، محمد فليح (جمع وتحقيق)، شعر سحيم بن وثيل الرياحي، مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، المجلد 11 العدد(1)، (2006م):199 – 246.

2. قاسم، عبدة قاسم، الشعر والتاريخ، مجلة الفصول، المجلد3 العدد2، (1983م): 235 – 254.

مصطلح الطمع في ضوء آيات القرآن الكريم (دراسة موضوعية)*

د. منذر مازن عودة المسيعدين**

* تاريخ الاستلام: 2017/10/26م، تاريخ القبول: 2018/1/16م.
** أستاذ مساعد/ جامعة الملك فيصل/ المملكة العربية السعودية.

ملخّص:

تتناول هذه الدراسة مصطلح الطمع في ضوء آيات القرآن الكريم (دراسة موضوعية)، حيث تكمن مشكلة هذه الدراسة في الحاجة إلى التعرف على مصطلح الطمع في ضوء آيات القرآن الكريم ومدلولاته، وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة التي تتعلق بتوضيح معنى الطمع، وبيان الألفاظ ذات الصلة به، و الأسباب المؤدية إليه، وتوضيح موقف الشريعة الإسلامية منه، وذكر أنواعه وآثاره وعلاجه.

وقد قامت هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي والتحليلي والاستنباطي، وكان من أبرز نتائجها التعرف على معنى الطمع، وبيان الألفاظ ذات الصلة به، كالطموح، والرجاء، والأمل، والتوقع، والجشع، والحرص، ومعرفة الأسباب التي تؤدي إليه، كالرغبة في إيمان أهل الكتاب والمشركين، ورغبة المؤمنين والكفار في مغفرة الله تعالى لهم، ودخول الجنة في الآخرة.

وبيان أنواع الطمع، وأنه ينقسم إلى قسمين: محمود ومذموم، حيث جاءت الشريعة الإسلامية آمرة به من جانب، وناهية عنه من جانب آخر، مع ذكر الآثار السلبية للطمع، وعلاج الإسلام لها.

كلمات مفتاحية:(الطمع، القرآن، مادحة، ذامة).

Greed in the Holy Quran: Subjective Study

Abstract:

This study deals with the verses that tackle the topic of greed in the Holy Quran. The problem of this study lies in the need to identify the expressions, meaning and reasons of greed in the verses of the Holy Quran. The study seeks to clarify the meaning of greed and its synonyms, and the perspective of the Islamic law towards it, besides highlighting its types, impact and treatment .

This study is based on the inductive, analytical and deductive research approach. The most prominent results of the study are, definition of the concept of greed and its synonyms, such as aspiration and hope; highlighting the reasons that lead to greed, such as the desire of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) and the desire of believers and disbelievers in the forgiveness of Allah, and going to heaven in the afterlife.

There are two types of greed: desired and reprehensible, Islamic law promotes a certain type of greed on one hand and condemns another negative type on the other hand, mentioning the approaches to treat greed among humankind.

***Keywords**:(Greed, Holy Quran, desired, reprehensible).*

المقدمة

الحمد لله العلي العظيم، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبدالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن القرآن الكريم هو كتاب الله–عز وجل– الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيه الهدى والرحمة والموعظة والشفاء لما في الصدور.

وإن أفضل ما يشتغل به العبد هو كتاب الله تعالى قراءة وتدبراً وعملاً؛ لذلك أقدمت على افراد هذا الموضوع– مصطلح الطمع في ضوء آيات القرآن الكريم (دراسة موضوعية) بالدراسة والبحث؛ لأنه يتناول الجوانب الإيمانية، والتعبدية، والأخلاقية، والاجتماعية في حياة المسلم.

أسأل الله تعالى أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه العظيم، وأن يكون نافعاً لي في الدنيا والآخرة.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة هذه الدراسة في الحاجة إلى التعرف على مصطلح الطمع في ضوء آيات القرآن الكريم ومدلولاتها، وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما المقصود بالطمع؟
- ما الألفاظ ذات الصلة بالطمع؟
- ما أسباب الطمع كما بينتها الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة؟
- ما انواع الطمع؟
- هل جاءت الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة آمرة بالطمع، أم ناهية عنه؟
- ما آثار الطمع؟
- ما علاج الطمع؟

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية هذه الدراسة في أنها تقدم للمكتبة الإسلامية إجابة حول معنى الطمع وبيان الألفاظ ذات الصلة به، والأسباب المؤدية إليه، وموقف الشريعة الإسلامية منه، مع بيان أقسامه والآثار المترتبة عليه، وذكر الحلول المناسبة لعلاجه.

أهداف الدراسة:

جاءت هذه الدراسة لتحقيق الأهداف الآتية:

1. بيان معنى الطمع لغة واصطلاحاً.
2. بيان الألفاظ ذات الصلة بمصطلح الطمع.
3. الوقوف على الأسباب التي تؤدي إلى الطمع كما بينتها الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة.
4. بيان موقف الشريعة الإسلامية من الطمع.

5. ذكر أنواع الطمع، وآثاره، والحلول المناسبة لعلاجه.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري والمراجعة لعدد من المكتبات العربية والإسلامية والشبكة العنكبوتية لم أجد– على حد اطلاعي– دراسة مستقلة تتحدث عن هذا الموضوع، باستثناء تفاسير القرآن الكريم التي تتحدث عن تفسير الآيات التي تتعلق بالطمع.

وثمة بعض المواقع على الشبكة العنكبوتية التي قد أشارت إلى بعض المفردات التي تتعلق بموضوع الطمع: كموقع الكلم الطيب، الذي ذكر بعض أقوال العلماء والزهاد في ذم الطمع، وهذا الجانب لم أذكره في دراستي، وموقع موسوعة الأخلاق الإسلامية الذي أشار إلى بعض مفردات الدراسة، كالحديث عن الطمع وأنواعه وأسبابه، وهذا الحيث قد جاء ضمن الحديث عن الأخلاق المذمومة في الإسلام، ولم يتناول الموضوع من جميع جوانبه كما تناولته دراستي؛ لأن دراستي دراسة تفسيرية موضوعية، وبناءً على ما سبق فإن هذا الحديث عن هذا الموضوع (الطمع) لا يلتقي مع دراستي؛ لأنه حديث عن عناوين عامة.

منهجية الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على عدد من المناهج، وهي على النحو الآتي:

1. **المنهج الاستقرائي**: ويقوم على استقراء كتاب الله تعالى لجميع الآيات التي تتعلق بموضوع الدراسة، وترتيبها حسب موضوعاتها.

2. **المنهج التحليلي**: ويقوم على تحليل بعض الآيات الكريمة التي تحتاج إلى بيان، للكشف عن بعض الفوائد التي تتعلق بالموضوع.

3. **المنهج الاستنباطي**: ويقوم على استنباط القضايا المتعلقة بموضوع الدراسة، من خلال ما تم جمعه من الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد، والأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال العلماء، وذلك بعد الاطلاع على تفسيرها من كتب التفسير والحديث، للوصول إلى تشكيل نظرة قرآنية شاملة وهادفة، متعانقة مع ما قبلها وما بعدها.

خطة الدراسة:

لقد تم تقسيم هذا الدراسة إلى مقدمة وأربعة مباحث كما يلي:

– المقدمة وفيها مشكلة الدراسة وأهميتها وأهدافها والدراسات السابقة ومنهجية الدراسة وخطة البحث.

– المبحث الأول: مفهوم الطمع والألفاظ ذات الصلة به، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: مفهوم الطمع لغة واصطلاحا.
- أولاً: مفهوم الطمع لغة.
- ثانيا: مفهوم الطمع اصطلاحا.
- المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالطمع.
- أولاً: الطموح.
- ثانياً: الأمل.
- ثالثاً: الرجاء.
- رابعاً: التوقع.
- خامسا: الجشع.
- سادساً: الحرص.

– المبحث الثاني: أسباب الطمع.

– المبحث الثالث: الطمع بين المدح والذم والأمر والنهي، وفيه مطلبان:

– المطلب الأول: الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة المادحة للطمع والآمرة به.

– المطلب الثاني: الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، الذامة للطمع والناهية عنه.

– المبحث الرابع: أنواع الطمع وآثاره وعلاجه، وفيه ثلاثة مطالب:

– المطلب الأول: أنواع الطمع.

– المطلب الثاني: آثار الطمع.

– المطلب الثالث: علاج الطمع.

– الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الطمع والألفاظ ذات الصلة به، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الطمع لغة واصطلاحا.

أولاً: مفهوم الطمع في اللغة:

قال ابن فارس: (الطاء والميم والعين أصل واحد صحيح يدل على رجاء في القلب قوي للشيء، يقال: طَمِعَ في الشيء طمعاً وطماعة وطماعية، ويقال امرأة مطماعٌ، للتي تُطمِعُ ولا تُمكِن)[1].

والطمعُ: (ضد اليأس، والمَطمَعُ: ما طُمِعَ فيه، والمَطمَعةُ: ما طمع من أجله، وقيل في صفة النساء: ابنةُ عشرٍ مطمعةٌ للناظرين)[2].

ثانيا: مفهوم الطمع اصطلاحا:

يمكن القول بأنه: (نزوع النفس إلى الشيء شهوة له)[3]، وقيل هو: تعلق النفس بالشيء من غير سبب يدعو إليه[4]، أو أنه ذل ناشئ من الحرص والجهل بحكمة الخالق– عز وجل–[5].

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالطمع:

جاءت الفاظ ذات صلة بمصطلح الطمع في الاستعمال العربي، وجاء القرآن الكريم مستعملاً بعضها، ومن ذلك:

أولاً: الطموح:

والطموح لغة: مصدر قولهم طمح يطمح، مأخوذ من (ط م ح) التي تدل على علو في الشيء، يقال: طمح ببصره إلى الشيء: علا، ويقال: طمحت المرأة مثل جمحت، فهي طامح، أي: تطمح إلى الرجال[6].

أما تعريف الطموح في الاصطلاح فلم أجد له في كتب الاصطلاح (التي اطلعت عليها) تعريفا، لكن يمكن أن نستنتج ذلك من تعريف اللغويين، ويكون تعريف الطموح أن يتطلع الإنسان إلى معالي الأمور، ويعمل على تحسين وضعه إلى ما هو أعلى وأنفع، بحيث كلما حصل على مرتبة تطلع إلى ما هو أعلى منها، ويكون ذلك التطلع محموداً إذا جاء موافقاً للشرع الإسلامي.

ثانيا: الأمل:

الأمل: (الرجاء، وجمعه: آمال، يقال: أَمَلَ خيرهُ يأمل بالضم أملاً بفتحتين، وتأملَ الشيء: نظر إليه مستبينا، والتأمل التثبت في النظر)[7].

أما في الاصطلاح فهو: ترقب وقوع الشيء، وأكثر ما يستعمل فيما يستحيل وقوعه، فالأمل يكون في البعيد، والطمع يكون في القريب، فمن عزم على السفر إلى بلد بعيد، يقول: أملت، ولا يقول: طمعت إلا إذا اقترب من البلد، وقيل: أن الرجاء والأمل شيءٌ واحد[8].

وقد استخدم القرآن الكريم هذا اللفظ في سياق حديثه عن الكفار وأخذهم حظوظهم من الدنيا، حيث يشغلهم طول الأمل عن الإيمان والطاعة، كما في قوله تعالى: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [9].

يقول الواحدي عند تفسيره لهذه الآية: (دع الكفار يأخذوا حظوظهم من دنياهم ﴿وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ﴾ يشغلهم عن الأخذ بحظهم من الإيمان والطاعة ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ إذا ورودا القيامة وبان ما صنعوا)[10].

ثالثا: الرجاء:

الرجاء لغة بالمد: نقيض اليأس، والرجاء بالقصر: ناحية كل شيء، والرجو: المبالاة، يقال: ما أرجو، أي: ما أبالي، ومنه قوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [11]، أي: لا تخافون ولا تبالون[12].

أما الرجاء في الاصطلاح فهو: الظن بوقوع الخير الذي يعتري صاحبه الشك فيه، إلا أن ظنه أغلب، وليس هو من قبيل العلم، والشاهد أنه لا يقال: أرجو أن يدخل النبي – صلى الله عليه وسلم– الجنة لكون ذلك متيقنا، ويقال: أرجو أن يدخل فلان الجنة إذا لم يعلم ذلك، ويكون الرجاء في الخير بمعنى: الأمل، وفي الشر بمعنى الخشية والخوف؛ لأنهما يكونان مع الشك في المرجو والمخوف، ولا يكون الرجاء إلا عن سبب يدعو إليه من كرم المرجو، والطمع يكون من غير سبب يدعو إليه، ولذلك ذم الطمع ولم يذم الرجاء[13].

رابعاً: التوقع:

وهو أن ينتظر الإنسان الشيء الذي وقع أو اقترب وقوعه، كما وصف الله–عز وجل– عباده المؤمنين في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[14]، أي: يتوقعون لقاء الله– عز وجل–، أما الطمع: فهو أن يريد الإنسان الشيء بعدما يقع.

خامساً: الجشع:

وفي تعريف الجشع لغة، يقول ابن فارس: (الجيم والشين والعين أصل واحد، وهو الحرص الشديد، يقال: رجل جشع بَين الجشع، وقوم جشعون)[15].

أما تعريف الجشع اصطلاحا فلم أجد له تعريفاً، ويمكن أن نستنبط تعريفه من المعنى اللغوي، وهو أن يكون الإنسان شديد الحرص على الشيء، كالحرص على الأكل وجمع المال وغيره، فيأخذ نصيبه، ويطمع في نصيب غيره، ويرافق الجشع الدناءة.

سادساً: الحرص:

يقول ابن فارس: (الحاء والراء والصاد أصلان: أحدهما الشق، والآخر: الجشع، فالأول الحَرصُ: الشق، يقال: حَرَصَ القصار الثوب إذا شقه، وأما الجشع: الإفراط في الرغبة، فيقال حَرَصَ إذا جشع يحرص حرصا فهو حريص)[16].

أما اصطلاحا فالحرص هو: شدة الإرادة والشره إلى المطلوب، أو هو أن يطلب الإنسان الشيء باجتهاد في إصابته، بحيث يكون الطلب بالنية والجوارح بالعمل[17].

وعليه يكون الخطاب في قوله تعالى:﴿إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾[18]، مقصوراً على النبي– صلى الله عليه وسلم–؛ لأنه– صلى الله عليه وسلم– كان شديد الحرص على إسلام المشركين وهدايتهم، وأكثر رغبة وحرصا من المؤمنين المشمولين في الخطاب.

المبحث الثاني: أسباب الطمع:

لقد تحدث القرآن الكريم في آياته عن أسباب الطمع، وهذه الأسباب هي:

أولاً: الرغبة في إيمان أهل الكتاب والمشركين،

كما في خطاب الله– عز وجل– للرسول– صلى الله عليه وسلم– والمؤمنين: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[19].

فقد كان النبي– صلى الله عليه وسلم– وصحابته– رضوان الله عليهم– حريصين كل الحرص على هداية الناس جميعا ودخولهم في الإسلام، وكان– صلى الله عليه وسلم– يحزن أشد الحزن على عدم ايمان الكفار ودخولهم في الإسلام، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[20].

فقد ذكر الإمام البخاري في صحيحه أن:» أبا طالب لما حضرته الوفاة، دخل عليه النبي– صلى الله عليه وسلم– وعنده أبو جهل، فقال: أي عم، قل لا إله إلا الله، كلمة أحاج لك بها عند الله، فقال أبو جهل وعبدالله بن أبي أمية: يا أبا طالب ترغب عن ملة عبد المطلب، فلم يزالا يُكلمانه حتى قال آخر شيء كلمهم به: على ملة عبد المطلب، فقال النبي– صلى الله عليه وسلم– لأستغفرن لك مالم أنه عنه، فنزل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُولِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [21]، ونزل:﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [22]،[23].

فالنبي– صلى الله عليه وسلم– والمؤمنون مأمورون بدعوة الناس إلى الإيمان وتبليغهم الدعوة، وإعطائهم الحرية الكاملة

في الدخول في الإسلام وعدمه؛ وذلك لإقامة الحجة عليهم، كما قال تعالى:﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ [24]، وقوله تعالى:﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[25]، لكن الطمع في إيمان الكفار الواردة صفتهم في الآية الكريمة منهي عنه، كما قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ من بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[26]، فالاستفهام الوارد في هذه الآية هو للإنكار أو التعجب، فكأنه قيل: (لا تطمعوا أن يؤمنوا لكم، وهذا يقتضي اليأس من إيمانهم بما جاء به النبي– صلى الله عليه وسلم–، أو فاعجبوا من طمعكم)[27].

ففي هذه الآية قطع للآمال والأطماع في إيمان اليهود؛ لأن الأحبار والرؤساء منهم بدلوا وحرفوا كلام الله بحسب أهوائهم، وليس الخلف منهم أحسن حالا من السلف، إذن فكيف يكون الطمع في إيمان من كانت هذه صفاته: من تحريف وتبديل لكلام الله وإنكار لنبوة النبي– صلى الله عليه وسلم– وعداوته....، فهذا النوع من الطمع في إيمان الكافرين ميئوس منه.

ثانياً: مغفرة الذنوب والخطايا في الدنيا والآخرة.

تحدث القرآن الكريم عن الطمع في مغفرة الذنوب والخطايا في آيتين، جاءت الأولى منهما على لسان سحرة فرعون عندما آمنوا بموسى– عليه السلام– وبدعوته، وجاءت الثانية منهما على لسان سيدنا ابراهيم– عليه السلام– بعد محاججته لقومه.

يقول الله تعالى على لسان سحرة فرعون:﴿إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَن كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[28].

فسحرة فرعون آمنوا بسيدنا موسى–عليه السلام– بإرادتهم من دون إكراه، حيث كانوا من السباقين إلى الإيمان فهم لا يبالون بقتل فرعون لهم وصلبه إياهم، لذلك كانوا يأملون أن يغفر الله لهم الذنوب والخطايا التي اقترفوها وخاصة السحر الذي اجبرهم فرعون على ارتكابه[29].

أما الآية الثانية فهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾[30]، فالطمع الوارد فيها: بمعنى اليقين في حقه عليه السلام، وقيل بمعنى الرجاء في حقه عليه السلام وحق المؤمنين، فسيدنا ابراهيم– عليه السلام– يرجو من الله أن يغفر ذنبه يوم القيامة؛ لأنه يعلم أنه لا يغفر الذنوب إلا الله– عزو جل–، كما قال تعالى:﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللّهَ فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَى مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[31]، لذلك جاء التعبير القرآني بـ(أطمع) مع أنه عليه الصلاة والسلام كان جازما بذلك؛ لأنه لا يجب على الله لأحد شيء، فاستحقاق الثواب ورفع العذاب إنما هو فضل من الله وحده– عز وجل–، فقوله تعالى على لسان سيدنا ابراهيم :﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾، إظهار من سيدنا ابراهيم – عليه السلام– للعبودية، ورافق ذلك إسناد الخطيئة لنفسه عليه السلام مع أن الأنبياء منزهون عن الخطايا، مريدا ما صدر عنه عليه الصلاة والسلام من عمل خلاف الأولى خطيئة؛ استعظاما له، مع تعليقه مغفرة الخطيئة بيوم الدين؛ فهي تغفر في الدنيا ويظهر أثرها يوم الدين[32].

ثالثاً: رغبة الكفار في أن يكونوا من أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، أو الرغبة في دخول الجنة في الآخرة.

قال تعالى:﴿وَمَا لَنَا لاَ نُؤْمِنُ بِاللّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾[33]، فهذه الآية جاءت في سياق الحديث عن النصارى وموقفهم من النبي–صلى الله عليه وسلم– ودعوته والقرآن الكريم، لذلك كانوا يطمعون في أن يكونوا من أتباع النبي– صلى الله عليه وسلم–.

فقد كان سبب طمعهم هو القرآن الكريم الذي جاء به النبي– صلى الله عليه وسلم–، وما فيه من توجيهات توصل إلى السعادة، فهم قد استمعوا إلى القرآن وتأثروا به، ولاحظوا صلاح نفوس المؤمنين بالعقيدة السليمة والعبادات الصحيحة والأخلاق الفاضلة، كل ذلك دفعهم إلى الطمع في أن يكونوا معهم.

يقول الزحيلي عند تفسيره لهذه الآية: ﴿وما لنا لا نؤمن .... إنكار واستبعاد، أي ولا مانع يمنعنا من الإيمان بالله، وإتباع الحق الذي جاء به النبي محمد– صلى الله عليه وسلم–، ونطمع أن يدخلنا الجنة بصحبة الصالحين أتباع هذا النبي الكريم الذين ثبت لنا صلاحهم وصحة إيمانهم)[34].

ومثل هذا الطمع قد حصل لدى أصحاب الأعراف في الآخرة، كما ذكر الله–سبحانه وتعالى– ذلك في كتابه العزيز قائلاً: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَن سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾[35].

إن هذه الآية تبين أن أصحاب الأعراف ينادون أهل الجنة مسلمين عليهم وهم على الأعراف، حيث أنهم لم يدخلوا الجنة وهم طامعون في دخولها؛ لما ظهر لهم يسر الحساب ولعلمهم برحمته تعالى وفضله، فهم في خوف ورجاء؛ لأنه لا تطمئن قلوب أهل الجنة حتى يدخلوها.

فقد ورد أن النبي– صلى الله عليه وسلم– سئل عمن استوت حسناته وسيئاته؟ فقال:﴿أُولَئِكَ مِنْ أَصْحَابِ الْأَعْرَافِ، لَمْ يَدْخُلُوهَا، وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾[36]، إذن الطمع الوارد في هذه الآية هو بمعنى: العلم، أي: وهم يعلمون أنهم يدخلوها؛ لأن طمع في اللغة، يكون بمعنى: علم[37]، ويجوز أن يكون قوله تعالى:» وهم يطمعون» بمعنى: يرجون[38].

فمنال العبد هو أن ينال ثواب الله ورحمته –سبحانه وتعالى – في الدنيا والآخرة؛ لذلك أمرنا الله– عز وجل– أن ندعوه على كل حال، كما قال تعالى:﴿وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[39] وقوله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[40]، أي خوفا من عذابه (النار) وطمعا في رحمته سبحانه وتعالى (الجنة).

فمهما عمل العبد من الأعمال الصالحة، فإنه بحاجة إلى رحمة الله تعالى؛ لكي يدخل الجنة، فقد أورد الإمام البخاري أن النبي– صلى الله عليه وسلم– قال: (سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّهُ لا يُدْخِلُ أَحَدًا الجَنَّةَ عَمَلُهُ قَالُوا: وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِمَغْفِرَةٍ وَرَحْمَةٍ)[41]،وكذا الكافر يطمع في دخول الجنة كما ورد في قوله تعالى: ﴿أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ﴾[42].

فهذه الآية جاءت بهذا الاستفهام الإنكاري مع التقريع والتوبيخ والتي بينت لنا من خلاله أنه لا يمكن للكفار أن يدخلوا الجنة؛ لأنهم كذبوا النبي– صلى الله عليه وسلم–، وأنكروا دعوته، ووصفوه بأنه ساحر وكاهن وشاعر، ولذلك قطع القرآن الكريم عليهم هذا الطمع، فهم يطمعون في دخول الجنة، ويقولون: لئن دخل هؤلاء– المؤمنون– الجنة لندخلن قبلهم[43].

رابعاً: الخوف من عذاب الله عز وجل في الدنيا والآخرة والطمع فيما عنده سبحانه وتعالى من الخير والرزق والثواب في الدنيا والآخرة.

إن العبد مطالب بدعاء ربه عز وجل، كما أمرنا سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[44]، وهذا الدعاء يكون مرافقا للعبد في كل أحواله في خوفه وأمنه، كقوله تعالى:﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾،[45] وقوله تعالى:﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[46]، لذلك على العبد أن يسأل الله–عزو جل– أن ييسر له أسباب حصول ما يطمع إليه، وأن يجنبه أسباب حصول ما يخافه، وهذا يقتضي فعله لأوامر الله– عز وجل– واجتنابه لمنهياته سبحانه وتعالى.

وفي ذلك يقول صاحب التحرير والتنوير: (فالخوف من غضبه وعقابه، والطمع في رضاه وثوابه، والدعاء لأجل الخوف نحو الدعاء بالمغفرة، والدعاء لأجل الطمع نحو الدعاء بالتوفيق، وليس المراد أن الدعاء يشتمل على خوف وطمع في ذاته..... وفي الأمر بالدعاء خوفا وطمعا دليل على أن من حظوظ المكلفين في أعمالهم مراعاة جانب الخوف من عقابه والطمع في ثوابه..... وقد شمل الخوف والطمع جميع ما تتعلق به أغراض المسلمين في عاجلهم وآجلهم؛ ليدعوا الله أن ييسر لهم أسباب حصول ما يطمعون، وأن يجنبهم أسباب ما يخافون، وهذا يقتضي توجه هممهم إلى اجتناب المنهيات لأجل خوفهم من العقاب، وإلى امتثال المأمورات لأجل الطمع في الثواب)[47].

فالدعاء في حالة الخوف، والطمع الواردان في قوله تعالى:ً ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[48]، يقتضي الإحسان، بحيث يعبد الإنسان الله– عز وجل– عبادة من هو حاضر بين يديه فيستحي أن يعصيه، لذلك كان تقدير الكلام: وأدعوه خوفا وطمعا وأحسنوا بقرينة تعقيبه بقوله تعالى:﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[49].

أما تفسير الخوف والطمع الواردين في قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾[50]، وقوله تعالى:﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[51]، قيل بأن الخوف يكون للمسافر لما يتأذى به من المطر، والطمع للحاضر؛ لأنه إذا رأى البرق طمع في المطر الذي هو سبب الرزق، وقيل: تخافون البرق وتطمعون في المطر[52].

وهذان– الخوف والطمع– يدفعان العبد إلى الإقبال على الخالق سبحانه وتعالى وطاعته، والطمع في ما عنده من الرزق والخير والأجر في الدنيا والآخرة.

خامساً: طمع المنافقين وأهل الفسق والفجور في المعاصي والزنا.

يقول الله– عز وجل– في سياق مخاطبة نساء النبي– صلى الله عليه وسلم–، وجميع النساء:

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[53]، بأن لا يخضعن بالقول، بمعنى لا يلينن بالكلام؛ فيطمع الذي في قلبه مرض: أي فجور ونفاق، بحيث لا تقول المرأة قولا يُطمع الرجل فيها، لذلك حذر الخالق– عز وجل– المرأة من هيئة الكلام الذي فيه لين ورقة؛ لأن النساء في كلامهن رقة طبيعية، وقد يكون عند بعض النساء لطافة ولين نفس، تصل إلى درجة التودد، فيظن بعض الرجال أنها تتحبب إليه، وهذا بدوره يدفع أنفس بعض الرجال إلى الطمع في مغازلتهن

والطمع فيهن، وربما تظهر منه بادرة تكون منافية لحرمة المرأة[54].

إن هذه الآية (جاءت لترشد النساء إلى مجموعة من الأخلاق قد تقع الغفلة عن مراعاتها؛ لخفاء الشعور بآثارها، ولأنها ذرائع خفية نادرة تفضي إلى ما لا يليق بحرمتهن في نفوس بعض ممن اشتملت عليه الأمة من المنافقين وأهل المعاصي والفجور)[55]، فهذا التصرف المطمع للغير مرفوض في الإسلام.

سادساً: الرغبة في الزيادة من المال والولد ومتاع الدنيا الزائل.

يقول الله سبحانه وتعالى متحدثا عن الوليد بن المغيرة[56]: ﴿ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ﴾[57]، حيث جاءت هذه الآية في سياق تعداد نعم الله– عز وجل– على هذا المعاند الكافر، فبعد أن مَنَ الله– عز وجل– على هذا المعاند بالمال والولد، حيث كان له مال غير منقطع عنه، فقد كان مشهورا بكثرة المال على اختلاف أنواعه، وكان له من الولد أيضا، وبسط الله له في العيش وطول العمر والرياسة في قريش، لكن هذا المعاند كان يطمع بعد هذا كله في الزيادة؛ لكثرة حرصه وشدة طمعه مع كفرانه للنعم وإشراكه بالله، وكان يطمع أن يدخل الجنة أيضا [58]، وكان يقول: (إن كان محمداً صادقا فما خلقت الجنة إلا لي)[59].

فلفظ (ثم) الوارد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ﴾، للإنكار والتعجب، أي: ومع هذا الإنعام والإكرام، فقد كفر وجحد، فبدل أن يشكر الله– عز وجل– على هذا الإنعام قابله بالجحود والكفران، ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿كلا﴾ فهو للردع والزجر، أي: ليرتدع هذا المعاند الكافر عن هذا الطمع الفاسد، ثم علل سبحانه وتعالى ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا﴾[60].[61].

وهذا هو حال الإنسان الكافر المعاند في الدنيا، المنكر ليوم الحساب، الذي عنده طول أمل في الحياة ويحرص على زخرفها ومتاعها الزائل كما وصفه الله تعالى في كتابه العزيز بقوله تعالى:﴿وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾[62].

المبحث الثالث: الطمع بين المدح والذم والأمر والنهي، وفيه مطلبان:

لقد جاءت الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية

الشريفة، مادحة للطمع وآمرة به من جانب، وذامة له وناهية عنه من جانب آخر.

المطلب الأول: الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، المادحة للطمع والآمرة به:

أولاً: الآيات القرآنية الكريمة المادحة للطمع والآمرة به:

إذا كان الطمع بمعنى الرجاء، بحيث يرجو العبد رحمة ربه– سبحانه وتعالى– فهذا أمر محمود، فمن الآيات القرآنية المادحة له والآمرة به، ما يأتي:

1. ما ذكره الله تعالى على لسان سيدنا ابراهيم – عليه السلام–، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾[63].

2. ما وصف الله– عزوجل– به عباده المؤمنين ومدحهم، قائلا: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[64].

3. وما جاء على لسان سحرة فرعون عندما آمنوا، حيث يقول سبحانه وتعالى:﴿إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَن كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[65].

ثانياً: الأحاديث النبوية الشريفة المادحة للطمع والآمرة به:

ثمة مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة التي جاءت مادحة للطمع وآمرة به، ومنها:

1. قول النبي– صلى الله عليه وسلم–: (لَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ مَا عِنْدَ اللهِ مِنَ الْعُقُوبَةِ، مَا طَمِعَ بِجَنَّتِه أَحَدٌ، وَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ مَا عِنْدَ اللهِ مِنَ الرَّحْمَةِ، مَا قَنَطَ مِنْ جَنَّتِه أَحَدٌ)[66].

هذا الحديث يبين أنه يجب على العبد أن يكون حاله بين الخوف والرجاء، لأن الخوف يحمله على العمل وعلى عدم الأمن من العذاب، والرجاء يمنعه من اليأس من رحمة الله تعالى، حيث يكون العبد راجيا رحمة ربه وطامعا في مغفرته سبحانه وتعالى.

2. وعن جابر– رضي الله عنه– قال: قال رسول الله–صلى الله عليه وسلم–(مَنْ خَافَ أَنْ لَا يَقُومَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْيُوتِرْ أَوَّلَهُ، وَمَنْ طَمِعَ أَنْ يَقُومَ آخِرَهُ فَلْيُوتِرْ آخِرَ اللَّيْلِ، فَإِنَّ صَلَاةَ آخِرِ اللَّيْلِ مَشْهُودَةٌ، وَذَلِكَ أَفْضَلُ)[67].

إن هذا الحديث يدل على أن الإيتار في آخر الليل أفضل من أوله؛ لأن ثوابه أفضل وأكمل، ولأنه مشهود من قبل الملائكة، لمن كان طامعاً في الأجر.

المطلب الثاني: الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، الذامة للطمع والناهيةعنه:

أولاً: الآيات القرآنية الكريمة الذامة للطمع والناهية عنه.

1. إذا كان الطمع في حطام الدنيا من مال أو جاه أو منصب، فإن ذلك مذموم ومنهي عنه، فمن الآيات القرآنية الذامة للطمع والناهية عنه: قوله تعالى:﴿وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾[68]، فقد ورد عن السدي أنه قال في تفسيرها: (لا تأخذوا طمعا قليلا وتكتموا اسم الله، فذلك الطمع، وهو: الثمن)[69].

2. قال تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاء لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[70].

يقول صاحب البحر المحيط في تفسيره لهذه الآية:» والظاهر إبقاء لفظ النعجة على حقيقتها من كونها أنثى الضأن، ولا يكنى بها عن المرأة، ولا ضرورة تدعو إلى ذلك؛ لأن ذلك الإخبار صادر من الملائكة على سبيل التصوير للمسألة والفرض لها..... فمثلوا بقصة رجل له نعجة، ولخليطه تسع وتسعون، فأراد صاحبه تتمة المائة، فطمع في نعجة خليطه وانتزاعها منه.....[71].

وقد ورد في تفسير قوله تعالى:﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاء لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[72]. بسائق الطمع والحرص وحب التكاثر بالأموال التي تميل بذويها إلى الباطل إن لم يتولهم الله بلطفه وهم: المتشبهون بقوله تعالى:﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[73]، [74].

3. يقول الله– عز وجل– في وصف المنافقين الذين إذا أعطوا من الصدقات رضوا، وإن لم يعطوا منها يسخطون:﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾[75]، ويدخل ضمن هذا النوع من الطمع المنهي عنه: الطمع الوارد في قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [76].

ثانياً: الأحاديث النبوية الشريفة الذامة للطمع والناهية عنه:

أما الأحاديث الواردة في ذم الطمع والنهي عنه، فهي:

1. قوله صلى الله عليه وسلم–:(يَهْرَمُ ابْنُ آدَمَ وَتَشِبُّ مِنْهُ اثْنَتَانِ: الْحِرْصُ عَلَى الْمَالِ، وَالْحِرْصُ عَلَى الْعُمُرِ)[77].

2. وعن أنس بن مالك– رضي الله عنه– عن النبي– صلى الله عليه وسلم–، أنه قال: (لَوْ أَنَّ لابْنِ آدَمَ وَادِيًا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَادِيَانِ، وَلَنْ يَمْلَأَ فَاهُ إِلاَّ التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ) [78].

3. وعن زيد بن أرقم– رضي الله عنه–، قال: (لا أقول لكم إلا كما كان رسول الله– صلى الله عليه وسلم– يقول: كان يقول: (اللهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ، وَالْكَسَلِ، وَالْجُبْنِ، وَالْبُخْلِ، وَالْهَرَمِ، وَعَذَابِ، الْقَبْرِ اللهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا، وَزَكِّهَا أَنْتَ خَيْرُ مَنْ زَكَّاهَا، أَنْتَ وَلِيُّهَا وَمَوْلَاهَا، اللهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ، وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ، وَمِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ، وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا يُسْتَجَابُ لَهَا) [79].

فقوله–صلى الله عليه وسلم– في هذا الحديث: (وَمن نفس لَا تشبع) هُوَ استعاذة من الْحِرْص والطمع والشره.

4. إن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال ذات يوم في خطبته:(..... وَأَهْلُ الْجَنَّةِ ثَلَاثَةٌ ذُو سُلْطَانٍ مُقْسِطٌ مُتَصَدِّقٌ مُوَفَّقٌ، وَرَجُلٌ رَحِيمٌ رَقِيقُ الْقَلْبِ لِكُلِّ ذِي قُرْبَى وَمُسْلِمٍ، وَعَفِيفٌ مُتَعَفِّفٌ ذُو عِيَالٍ، قَالَ: وَأَهْلُ النَّارِ خَمْسَةٌ: الضَّعِيفُ الَّذِي لَا زَبْرَ لَهُ، الَّذِينَ هُمْ فِيكُمْ تَبَعًا لَا يَبْتَغُونَ أَهْلًا وَلَا مَالًا، وَالْخَائِنُ الَّذِي لَا يَخْفَى لَهُ طَمَعٌ، وَإِنْ دَقَّ إِلاَّ خَانَهُ[80].....)[81].

5. عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، قال: سمعت عمر بن الخطاب– رضي الله عنه– يقول: (يُعْطِينِي الْعَطَاءَ، فَأَقُولُ: أَعْطِه أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي، حَتَّى أَعْطَانِي مَرَّةً مَالًا، فَقُلْتُ: أَعْطِه أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي، فَقَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُذْهُ، وَمَا جَاءَكَ مِنْ هَذَا الْمَالِ وَأَنْتَ غَيْرُ مُشْرِفٍ[82] وَلَا سَائِلٍ فَخُذْهُ، وَمَا لَا، فَلَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ)[83].

6. وعن كعب بن مالك– رضي الله عنه– قال: قال رسول الله– صلى الله عليه وسلم–: (مَا ذِئبانِ جَائعانِ أُرسلا فِي غَنمٍ بأفسدَ لَهَا من حِرصِ المرءِ على المَالِ والشَرَفِ لدينِه[84])[85].

المبحث الرابع: أنواع الطمع وآثاره وعلاجه، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أنواع الطمع:

ينقسم الطمع إلى نوعين اثنين، هما:

1. **الطمع المحمود:** وهو الطمع الذي أقرته الشريعة الإسلامية، ورتبت عليه الثواب، بحيث يحمد صاحبه عليه، كطمع العبد في مغفرة الله تعالى له في الدنيا وفي الآخرة بدخوله جنته سبحانه وتعالى، وهذا النوع يوجب الذل والافتقار لله تعالى.

2. **الطمع المذموم:** وهو الطمع الذي نهت عنه الشريعة الإسلامية، بحيث يذم صاحبه عليه، كالطمع في الدنيا وما فيها من المال أو الجاه وغيره من متاع الدنيا الزائل.

المطلب الثاني: آثار الطمع:

يترتب على الطمع مجموعة من الأمور، وهي:

1. يجعل صاحبه حقيرا في عيون الناس لا قيمة له عندهم، ذليلا أمامهم.

2. يُشعر النفس بالفقر الدائم نتيجة عدم القناعة والزهد.

3. يجعل الإنسان منشغلا بنفسه بحيث يكون في حالة تعب دائم، فنتيجة لذلك ينعدم في المجتمع خلق الإيثار والتضحية.

4. يؤدي إلى انتشار بعض الأخلاق السيئة في المجتمع، كالعداوة، والحقد، والحسد، وعدم الثقة، والغش، والكذب والظلم، والاحتكار.

5. يدفع الإنسان إلى اقتراف الذنوب والمعاصي، حيث يكون العبد غير مستقيم على منهج الله تعالى.

المطلب الثالث: علاج الطمع:

قدم الإسلام علاجا شاملا لكل المشاكلات والأمراض التي تواجه المسلم في حياته، ومن هذه الأمراض: الطمع، **فمن العلاج الذي قدمه الإسلام لمعالجة هذا المرض، ما يأتي:**

1. يجب على المسلم أن يتخلق بالأخلاق الإسلامية الفاضلة، ومن هذه الأخلاق: القناعة والرضا، فهما دليلان على إيمان العبد بما قدر الله له، فالمسلم يعلم أنه لا يكون له إلا ما قدره الله.

2. أن يطلع المسلم على قصص الأنبياء والمرسلين الواردة في القرآن الكريم، ويأخذ منها العظة والعبرة، بحيث يتخذ الأنبياء والمرسلين قدوة له في شأنه كله، وخاصة في الزهد والقناعة والرضا بما قسمه الله تعالى له.

3. أن لا يجعل المسلم حب الدنيا وملذاتها يسيطر على قلبه، بحيث يكون عبدا لها، بل يجب عليه أن يجعل همه في الآخرة، والفوز بنعيم الخالق سبحانه وتعالى.

4. يجب على المسلم أن يعلم أن ما لديه من مال، هو مال الله– عز وجل–، وأنه مستخلف فيه، يؤدي حق الله تعالى فيه: من زكاة أو صدقة أو غير ذلك من وجوه الخير.

5. يجب على المسلم أن يحب الخير لإخوانه المسلمين كما يحبه لنفسه، وهذا بدوره يولد الإيثار والتضحية في نفس المسلم

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج والتوصيات.

أولا: النتائج:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، هذا فقد أكرمني الله– عز وجل– بإتمام هذه الدراسة– مصطلح الطمع في ضوء آيات القرآن الكريم دراسة موضوعية– **والتي خلُصت إلى النتائج الآتية:**

1. الطمع هو تعلق النفس بالشيء شهوة له من غير سبب يدعو إليه، أو قد يكون سببه الحرص والجهل بحكمة الخالق سبحانه وتعالى.

2. تم التعرف على الألفاظ ذات الصلة بالطمع: كالطموح، والأمل، والرجاء، والتوقع، والجشع، والحرص.

3. للطمع جملة من الأسباب، منها: الرغبة في ايمان اهل الكتاب والمشركين، ورغبة المؤمنين والكفار في مغفرة الله تعالى لهم، ودخول الجنة في الآخرة، وغيرها من الأسباب التي تم ذكرها.

4. ينقسم الطمع إلى قسمين: محمود ومذموم، وقد جاءت الشريعة الإسلامية آمرة به من جانب وناهية عنه من جانب آخر.

5. للطمع آثار سلبية على الفرد والمجتمع، وقد قدم الإسلام علاجا لكل هذه الآثار السلبية.

ثانيا: التوصيات:

أُوصي كل مسلم بتقوى الله تعالى، وأن يتحلى بالأخلاق الحسنة ومنها الزهد والقناعة، وأن يرضى

بما قسم الله– عز وجل– له في هذه الحياة الدنيا، وأن يبتعد عن الأخلاق السيئة ومنها الطمع؛ حتى ينال رضى الله تعالى في الدنيا والآخرة.

كما أُوصي الباحثين بضرورة دراسة موضوع الرضا والقناعة وأثره في حياة المسلم دراسة تفسيرية موضوعية؛ لأن هذا الموضوع يتعلق بالجانب العقدي والسلوكي عند المسلم.

الهوامش:

1. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين(ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1979م ج5، ص230.

2. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري

الإفريقي(ت711هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د. ط) 1414هـ، ج8، ص240.

3. الراغب، أبو القاسم، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني(ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداوودي، دمشق، الناشر: دار القلم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص524.

4. ينظر العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن يحيي بن مهران(ت395)، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مصر– القاهرة، الناشر: دار العلم للثقافة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،1985م، ج1، ص245.

5. ينظر: المناوي، زين الدين محمد، المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي(ت1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، القاهرة، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1990م، ج1، ص228.

6. ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج3، ص423. ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص534.

7. الرازي، زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر(ت666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة الرابعة، 1999م، ج1، ص224، بتصرف يسير في النص.

8. ينظر: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي(ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، الناشر: دار الهداية، الطبعة الثانية، 1985م، ج13، ص 27.

9. سورة الحجر، الآية، 3.

10. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري الشافعي(ت468هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، الطبعة الأولى، 1415هـ، ج1، ص588.

11. سورة نوح، الآية، 13.

12. الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري(ت170هـ)، معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي، دمشق، الناشر: دار ومكتبة الهلال، ،الطبعة الثالثة، 1995م،ج6، ص176.

13. ينظر: العسكري، الفروق اللغوية، ج1، ص244.

14. سورة البقرة، الآية، 46.

15. ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص485.

16. المصدر السابق، ج2، ص40.

17. ينظر: الفهري، شهاب الدين أحمد بن يوسف بن علي، أبو جعفر الفهري المقريء اللغوي(ت691هـ)، تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح، تحقيق: عبدالملك بن عيضة الثبيتي، (د. د)، الطبعة الأولى، 1418هـ، ص74.

18. سورة النحل، الآية: 37.

19. سورة البقرة، الآية: 75.

20. سورة فاطر، الآية: 8 .

21. سورة التوبة، الآية: 113.

22. سورة القصص، الآية: 56.

23. البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي(1985م)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، باب قصة أبي طالب، حديث رقم: 3884،ج5، ص52، الناشر: دار طوق النجاة: مصر.

24. سورة المائدة، الآية: 99.

25. سورة البقرة، الآية: 256.

26. سورة البقرة، الآية: 75.

27. ابن عاشور، محمد الطاهر(ت1972م)، التحرير والتنوير، تونس، الناشر: الدار التونسية، الطبعة الأولى، 1984م،ج1، ص 330.

28. سورة الشعراء، الآية: 51.

29. ينظر: الزحيلي، وهبة بن مصطفى(2014م)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، الناشر: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1418هـ، ج19، ص148.

30. سورة الشعراء، الآية: 82.

31. سورة آل عمران، الآية: 135.

32. ينظر: القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن بكر الأنصاري الخزرجي(671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ، تحقيق: أحمد البردوني وآخرون، القاهرة، الناشر: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1964م،ج13، ص135. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي(774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1999م،ج3، ص 240. الزحيلي، التفسير المنير، ج15، ص146.

33. سورة المائدة، الآية: 84.

34. الزحيلي، التفسير المنير، ج7، ص9.

35. سورة الأعراف، الآية: 46.

36. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص414، قال عنه ابن كثير: غريب من هذا الوجه، وأورده محمد بن ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، ينظر: محمد بن ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي الألباني، أبو عبدالرحمن (1985م)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الطبعة الثالثة، حديث رقم:6030، ج13، ص67، دار المعارف: الرياض.

37. ينظر: النحاس، أبو جعفر، أحمد بن محمد(ت338هـ)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، مكة المكرمة، الناشر: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1409هـ، ج2، ص519،.

38. ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص 213.

39. سورة الأعراف، الآية: 56.

40. سورة السجدة، الآية: 16.

41. البخاري، صحيح البخاري، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم: 6467، ج8، ص98.

42. سورة المعارج، الآية: 38.

43. ينظر: مكي بن أبي طالب، أبو محمد القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي(ت 437هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، تحقيق: مجموعة من الأساتذة بإشراف: الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة، الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، الطبعة الأولى، 2001م، ج4، ص530.

44. سورة غافر، الآية: 60.

45. سورة الأعراف، الآية: 56.

46. سورة السجدة، الآية: 16.

47. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج8، ص176.

48. المصدر السابق، ج8، 176.

49. سورة الأعراف، الآية: 56.

50. سورة الرعد، الآية: 12.

51. سورة الروم، الآية: 24.

52. ينظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي(ت450هـ)، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1992م، ج4، ص363. الواحدي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي (ت468هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1994م، ج3، ص 453.

53. سورة الأحزاب، الآية:32.

54. ينظر: شحاتة، محمد صقر، الاختلاط بين الرجال والنساء، الناشر: دار اليسر، الطبعة الأولى، 2011م ،ج1، ص275.

55. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج8، ص33.

56. هذا قول أكثر المفسرين كما ذهب إليه الشوكاني. ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله اليمني (ت1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، بيروت، الناشر: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1414هـ، ج3، ص391.

57. سورة المدثر، الآية: 15.

58. ينظر: البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي(ت510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن(تفسير البغوي)، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1420هـ ، ج5، ص175. الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص391 – 392. أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد (ت1394هـ)، زهرة التفاسير، بيروت، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1999م، ج6، ص314.

59. الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص392.

60. سورة المدثر، الآية: 16.

61. ينظر: الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1987م، ج15، ص 305.

62. سورة البقرة، الآية: 96.

63. سورة الشعراء، الآية:82.

64. سورة السجدة، الآية: 16.

65. سورة الشعراء، الآية: 51.

66. مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري(1374هـ)، صحيح مسلم(المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله– صلى الله عليه وسلم–، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، حديث رقم: 2755، ج4، ص209، الناشر: دار الكتب العربية، دمشق.

67. مسلم، المسند الصحيح المختصر، مصدر سابق، باب من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله، حديث رقم: 755،ج1، ص520.

68. سورة البقرة، الآية: 41.

69. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي(ت327هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، السعودية، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الثالثة، 1419هـ، ج1، ص97.

70. سورة ص، الآية:24.

71. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن أثير الدين(ت745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى1420هـ،ج9، ص149، بتصرف يسير في النص.

72. سورة ص، الآية: 24.

73. سورة ص، الآية: 24.

74. ملأ حويش، عبد القادر(ت1398هـ)، بيان المعاني، بيروت، الناشر: مطبعة الترقي، الطبعة الأولى، 1282هـ، ج1، ص304.

75. سورة التوبة، الآية: 58.

76. سورة البقرة، الآية: 75.

77. مسلم، المسند الصحيح المختصر، مصدر سابق، باب كراهية الحرص على

الدنيا، حديث رقم: 114، ج4–3، ص150.

78. البخاري، الجامع الصحيح المختصر، مصدر سابق، باب ما تبقى من فتنة المال، رقم الحديث: 6436، ج8، ص92.

79. مسلم، الصحيح، مسلم، المسند الصحيح المختصر، مصدر سابق، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر مالم يعمل، حديث رقم: 2722،ج4، ص338.

80. الخائن الذي لا يخفى له طمع، أي: لا يخفى عليه شيء مما يمكن أن يطمع فيه، وإن دق بحيث لا يكاد يدرك إلا خانه، أي: إلا وهو يسعى في التفحص عنه، والتطلع عليه حتى يجده فيخونه، وهذا هو الإغراق في الوصف في الخيانة، وفيه النهي عن الخيانة والطمع فيها، قلت: بل هو إغراق في وصف الطمع، والخيانة تابعة له. ينظر: الهرري، علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا القاري (ت 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى، 2002م، ج7، ص318.

81. مسلم، الصحيح، مسلم، المسند الصحيح المختصر، مصدر سابق، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا، حديث رقم2865، ج4، ص 935.

82. غير مشرف: أي: غير متطلع إليه ولا طامع فيه، فلا تتبعه نفسك، أي: فلا تجعل نفسك تابعة له. ينظر: الهرري، مرقاة المفاتيح، ج8، ص543.

83. مسلم، الصحيح، ، باب إباحة الأخذ لمن أعطى من غير مسألة ولا اشراف، حديث رقم: 2865، ج2، ص723.

84. قال عنه المحقق: إسناده صحيح، ورجاله ثقات، رجال الشيخين، غير علي بن بحر، فقد روى له البخاري تعليقا. ينظر: أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني(ت241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001م، ج12، ص85. قال عنه محمد ناصر الدين الألباني: حديث صحيح، ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، (1408هـ) صحيح سنن الترمذي، مصدر سابق، الطبعة الأولى، تحقيق: زهير الشاويش، حديث رقم 236، ج3، ص216، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، السعودية.

85. معنى الحديث: أي ليس ذئبان جائعان أُرسلا في جماعة من جنس الغنم بأشد إفسادا لتلك الغنم من حرص المرء على المال والجاه، فإن إفسادهما لدين المرء أشد من إفساد الذئبين الجائعين لجماعة من الغنم إذا أُرسلا فيه.

قائمة المصار والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن. (1419هـ). تفسير القرآن العظيم، ط3، تحقيق: أسعد محمد الطيب، السعودية: الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز.
3. ابن عاشور، محمد الطاهر.(1984م). التحرير والتنوير، تونس: الناشر: الدار التونسية.
4. ابن فارس، أحمد بن فارس. (1979م)، معجم مقاييس اللغة، ط1، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: دار الفكر.
5. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر.(1999م). تفسير القرآن العظيم، ط2، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع.
6. ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414هـ)، لسان العرب، بيروت: دار صادر،(د. ط).
7. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف.(1420هـ)، البحر المحيط في التفسير، ط1، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: الناشر: دار الفكر.
8. أبو زهرة، محمد بن أحمد. (1999م)، زهرة التفاسير، ط1، بيروت: الناشر: دار الفكر العربي.
9. أحمد بن حنبل. (2001م). مسند الامام أحمد بن حنبل، ط1، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة.
10. البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل.(1985م) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، ط1، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، مصر: الناشر: دار طوق النجاة.
11. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. (1420هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن(تفسير البغوي)، ط1، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت: الناشر: دار إحياء التراث العربي.
12. الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر.(1987م)، مفاتيح الغيب(التفسير الكبير)، ط3، بيروت: الناشر: دار إحياء التراث العربي.
13. الرازي، محمد بن أبي بكر.(1999م)،مختار الصحاح، ط4، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت: الناشر: المكتبة العصرية.
14. الراغب، الحسين بن محمد.(1412هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط1، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق: الناشر: دار القلم.
15. الزبيدي، محمد بن محمد.(1985م)، تاج العروس من جواهر القاموس، ط2، بيروت: الناشر: دار الهداية.
16. الزحيلي، وهبة بن مصطفى.(1418هـ)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط2، دمشق: الناشر: دار الفكر.
17. شحاتة، محمد صقر.(2011م) الإختلاط بين الرجال والنساء، ط1، الناشر: دار اليسر.
18. الشوكاني، محمد بن علي. (1414هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، الطبعة الأولى، بيروت: الناشر: دار ابن كثير.
19. العسكري، الحسن بن عبدالله بن سهل (1985م)، الفروق اللغوية، ط1، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مصر– القاهرة: الناشر: دار العلم للثقافة والنشر والتوزيع.
20. الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو .(1995م)، معجم العين، ط3، تحقيق: مهدي المخزومي، دمشق: الناشر: دار ومكتبة الهلال.
21. الفهري، شهاب الدين أحمد بن يوسف .(1418هـ)، تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح، ط1، تحقيق: عبدالملك بن عيضة الثبيتي،(د. د).

22. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد .(1964م)، الجامع لأحكام القرآن، ط2، تحقيق: احمد البردوني، القاهرة: الناشر: دار الكتب المصرية.

23. الماوردي، علي بن محمد بن محمد..(1992م)، النكت والعيون، ط1، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: الناشر: دار الكتب العلمية.

24. محمد بن ناصر الدين الألباني. (1985م)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ط3، الرياض: دار المعارف.

25. محمد ناصر الدين الألباني.(1408هـ)، صحيح سنن الترمذي، الطبعة الأولى، تحقيق: زهير الشاويش، السعودية: الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج.

26. مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج. (1374هـ)، صحيح مسلم(المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله– صلى الله عليه وسلم–، ط1 ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دمشق: الناشر: دار الكتب العربية.

27. مكي بن أبي طالب، أبو محمد القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي. (2001م)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، ط1، تحقيق: مجموعة من الأساتذة بإشراف: الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة، الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة.

28. ملأ حويش، عبدالقادر.(1282هـ)، بيان المعاني، ط1، بيروت: الناشر: مطبعة الترقي.

29. المناوي، زين الدين محمد.(1990م)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط1، القاهرة: الناشر: عالم الكتب.

30. النحاس، أبو جعفر، أحمد بن محمد.(1409هـ)، معاني القرآن، ط1، تحقيق: محمد علي الصابوني، مكة المكرمة: الناشر: جامعة أم القرى.

31. الهرري، علي بن محمد.(2002م)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط1، بيروت: دار الفكر.

32. الواحدي علي بن أحمد.(1994م)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ط1، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: الناشر: دار الكتب العلمية.

33. الواحدي، علي بن أحمد.(1416هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط1، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم.

السياسات التعليمية الإسرائيلية وتأثيرها على الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل (التحديات والحلول)*

أ. يحيى حمزة محفوظ كبها**
د. أحمد ضياء الدين حسين***

* تاريخ الاستلام: 2017/10/29، تاريخ القبول :2018/1/31م.
** طالب دكتوراه / جامعة اليرموك/ الأردن.
***أستاذ مشارك/ جامعة اليرموك/ الأردن.

aspirations and fair demands..

***Keywords**: educational policy, 48 Palestinians, 48 Palestine, cultural identity.*

ملخّص:

هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على السياسات التعليمية الاسرائيلية الموجهة لفلسطينيي الداخل وتأثيرها في الهوية الثقافية لديهم، تلك السياسات التي أسهمت في أضعاف المنظومة التعليمية لفلسطينيي الداخل؛ لكونها تحمل أجندات وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية، ولتحقيق أهداف البحث استخدم المنهج الوصفي التحليلي والاستقرائي والاستنباطي، ويقترح أهم الحلول التي يمكن من خلالها التغلب على التحديات التي تواجه الحفاظ على الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني، ومن هذا المنطلق كشفت الدراسة عن التهميش والإقصاء الواضح للعرب في الداخل الفلسطيني، من الإدلاء بدلوهم في عملية رسم السياسة التعليمية وصنعها، مما يؤدي تدريجيا إلى طمس ملامح الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني، وأوصت الدراسة بالعمل على توظيف مؤسسات المجتمع المدني الفاعلة في رسم وصنع السياسة التعليمية، وضرورة إعادة تجديد الخطاب التربوي في الداخل الفلسطيني، بما يعزز الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل في ظل السياسات التعليمية الإسرائيلية، ومن خلال مشاركة العرب في بلورة جهاز التعليم بما يخدم خصوصياتهم، وطموحاتهم، ومطالبهم العادلة.

الكلمات المفتاحية : السياسة التعليمية، فلسطينيو الداخل، الداخل الفلسطيني، الهوية الثقافية.

Israeli Educational Policies and their Impact on the Cultural Identity of the 48 Palestinians: Challenges and Solutions

Abstract:

This study aimed at shedding the light on the Israeli educational policies and their impact on the cultural identity of the 48 Palestinians. These policies have led to the weakening of the educational system of the 48 Palestinians as they embed the agendas of the Israeli Ministry of Education. To achieve the research objectives, inductive, analytical and deductive research approach was used. The research introduces suggestions for overcoming the challenges facing the preservation of the cultural identity of the 48 Palestinians. The study revealed the policies of marginalization and exclusion of Arabs in the 48 occupied territories, through limiting their participation in drafting the educational policies. The study recommended engaging the active civil institutions in the development process of educational policy, and renewing the educational discourse within the 48 Palestine, in order to promote the cultural identity of the Palestinians. Moreover, the study recommended the participation of the Arabs in the development of the educational system to fulfill their

المقدمة

(الإطار النظري والدراسات السابقة)

بعد قيام (دولة إسرائيل) بقرار أممي على أرض فلسطين سنة 1948، سعى قادة هذا الكيان ومفكروه إلى محاربة الأقلية العربية في الداخل المحتل بتشريعات وقوانين، تحقيقاً لأهداف سياسية واجتماعية وتربوية يُسلخ من خلالها الإنسان العربي عن هويته وفكره، وثقافته وتراثه، وتنطلق من نظام يسعى لإفساد المجتمع العربي في الداخل؛ حيث عمل الاحتلال على تهويد مقدساتهم ومصادرتها، وتشريع قوانين عنصرية تعاملت معهم كأنهم أقليات طائفية، وليس أصحاب الأرض الأصليين ومن الجدير بالذكر أنه بلغ عددهم حسب معطيات نشرتها دائرة الإحصاءات المركزية الإسرائيلية نهاية عام 2016 حوالي 1.8مليون نسمة، مشكلين بذلك 20% من مجموع السكان في دولة الاحتلال، ويشكل الفلسطينيون في الداخل اقلية قومية أصلية، بقيت ملتصقة بوطنها، رغم المعاناة الجسيمة التي تمس الأرض والإنسان (ميعاري،2014). والتي تمارس عليهم ؛حيث التضييق المستمر من قبل الاحتلال والسعي الدائم لطمس الهوية الثقافية والتراث والفكر العربيّ (الشيخ خليل، 2014)، وتعاني الأقلية العربية في الداخل المحتلة من سياسات إسرائيلية حملت بين طياتها التهميش والإقصاء؛ حيث تتم ممارسة سياسة الاضطهاد والعنصرية، والتمييز والسيطرة والتحكم في كل المجلات وبخاصة في مجال التعليم؛ حيث تم رسم السياسات التعليمية وصنعها لهم بما ارتآه المحتل مناسبا له ولأهدافه غاضا الطرف عن خصوصياتهم الثقافية؛ حيث ينعكس سلبا على الهوية الثقافية لديهم، ولما كان التعليم ذا أهمية كبيرة في تنشئة الأجيال ورعايتهم، فإنّ المناهج الصحيحة والمناسبة المبنية على أساس صحيح تستطيع تكوين أشخاص صالحين ومسؤولين، كما تستطيع إيجاد المجتمع المتطور الذي يعيش في امان وسلام، وبالتالي فإنّ العملية التّعليميّة الشاملة والمرنة والمبنية على أساس متين، قادرة على منح الطلبة الشخصية المتوازنة في حياتهم، وفي حاجاتهم الذاتية وحاجات مجتمعهم، ومتوازنين في أدائهم لمسؤولياتهم تجاه أنفسهم، وأسرهم، ومجتمعهم، كما تستطيع دفع الطلبة إلى التطور والتجديد في إطار المجتمع وانتمائهم إليه (حاج عثمان،2001). وتعد العملية التعليمية بمفهومها الشامل العامل الرئيس في إيجاد المخرجات التربويّة القادرة على الخروج من الأزمة التي تمر بها الامة العربية، وبناء المشروع الحضاري الذي نريده من خلال إعادة تشكيل العقل العربي القادر على التفاعل مع معطيات العصر (المطالقة،2006)، بالإضافة إلى إيجاد المجتمع الواعي أمام المخاطر المحدقة به، وقادرا على مواجهة التحديات التي تعصف به، وتعدّ التربية والتعليم إحدى ركائز المجتمع الأساسية، في دفع عملية التطور والنمو وركيزة أساسية في صقل الشخصية وتنشئتها لا سيما عصر المعلوماتية، وفي هذا الاطار تعد مقررات جهاز التربية والتعليم في الداخل الفلسطيني من المقررات التي تسير وفق منهجية وفلسفة تنبثق من رؤية وزارة الأديان والتربية والتعليم

الاسرائيلية، ولذا جاءت الدراسة لتسليط الضوء على السياسات التعليمية الإسرائيلية، وتأثيرها في الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل، كاشفة للتحديات ومقترحة للحلول لمواجهة هذه الازمة.

الدراسات السابقة:

وأما فيما يتعلق بالدراسات السابقة فإنه في حدود اطلاع الباحثان من خلال البحث في استقصاء متعلقات الدراسة لم يقفا على دراسة تحمل ذات العنوان والموضوع. **غير أنهما عثرا على دراسات ذات صلة بالموضوع، ومنها:**

دراسة **عوض (2004)**. بعنوان تعليم الأطفال الفلسطينيين في إسرائيل.

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف إلى الوضع الراهن لتعليم أبناء الفلسطينيين في إسرائيل، مع التركيز على توضيح الجوانب الخاصة بإدارة التعليم في القطاع الفلسطيني في إسرائيل ونظامه، والمشكلات التي تعيق تطور التعليم فيه ومقترحات للتغلب عليه .ومن أهم النتائج التي توصل اليها الباحث أن مضامين التعليم في إسرائيل تشتمل على قيم الولاء والإخلاص لدولة إسرائيل، ومن خلال إهمال تدريس الدين الإسلامي، وتشويه ما يدرس منه، وتزييف للتاريخ.

دراسة **أبو سعد (2011)** بعنوان التعليم العربي في إسرائيل وسياسة السيطرة : واقع التعليم في النقب.

هدفت هذه الدراسة الى بيان السياسات التي اتبعتها السلطات الإسرائيلية تجاه العرب الفلسطينيين البدو في النقب، وبيان سياستها في تعيين الكوادر المهنية في المدارس العربية وفقا للتصنيفات الأمنية، ومن أهم النتائج التي توصل اليها الباحث في دراسته أنّ جهاز التعليم العربي غير مستقل بأي شكل من الأشكال؛حيث يتم تعيين الكادر الإداري من المفتشين والمديرين وغيرهم من قبل وزارة التربية والتعليم .

دراسة **الحاج (2006)** بعنوان تعليم الفلسطيني في إسرائيل بين الضبط وثقافة الصمت .

هدفت الدراسة إلى عرض جهاز التعليم لدى الفلسطينيين في اسرائيل وتحليله على مدار ما يزيد عن مئة سنة من الفترة العثمانية مروراً بفترة الانتداب البريطاني، وبدراسة أعمق لوضعية التعليم لدى المجتمع الفلسطيني في الداخل من إقامة ما يسمى دولة اسرائيل، واتبع الباحث في دراسته منهجيات نوعية وكمية، وقام بتحليل الوثائق والمستندات ذات الصلة من أرشيف الدولة، ومن محفوظات المجالس المحلية العربية، وأما كميا فقام الباحث بمسح للمنشآت والظروف المادية في المدارس العربية، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة إلى أن السياسة التي انتهجت في مختلف الحقب التاريخية المذكورة تجاه التعليم الفلسطيني تتسم بالهيمنة الثقافية على السكان الأصليين، وأن هنالك تناقضاً بين تطلعات الفلسطينيين إلى التعليم؛ حيث نظر إليه كمصدر للتنمية الاجتماعية والسياسية .

دراسة **صالح (2015)**. بعنوان سياسات تعزيز خطاب يهودية الدولة في إسرائيل .

هدفت الدراسة إلى التعرف إلى السياسات الإسرائيلية لجعل إسرائيل دولة يهودية من خلال إصدار قوانين تكرس الطابع اليهودي، ومن خلال تهويد الجغرافيا. ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث في دراسته أن إسرائيل تستخدم مصطلح الدولة اليهودية، وهو جوهر السّياسات والأهداف الإسرائيليّة، بغرض التخلص من هاجس الديمغرافيا العربية، وترتكز استراتيجية تهويد (الدولة الإسرائيليّة) على سياسات عدّة ومتزامنة :تبدأ بتهيئة الإطار التشريعيّ لنقل المصطلح من إطاره النظريّ إلى الحيز الوجوديّ، أيّ مؤسسة قوننة (يهودية الدّولة)،من خلال إصدار قوانين تكرّس الطابع اليهوديّ (للدولة)، وتعديل القوانين التي لم تنص صراحةً على الطابع اليهوديّ لما يسمى إسرائيل، تترافق تلك السّياسة التشريعية مع سياسة تنفيذية عبر تهويد الجغرافيا الفلسطينية، وهذه الإجراءات التشريعية والتنفيذية تتزامن مع سياسة إعلامية، ودعائية لتزييف الوقائع، وسياسة تربوية وثقافية تعزز مصطلحات اليهودية، وتعمم ثقافة يهودية الدولة، وعلى الرغم من النجاحات الجزئية في سياسات (تهويد الدولة)، وخصوصاً في المجال التشريعيّ والدعائيّ، إلّا أنّ المشروع ما زال يواجه عقبات تحول دون التّقدم على طريق (التهويد)، أبرزها ثلاثٌ: التهويد الديموغرافيّ للعنصر السكانيّ فيها، و إجراء التهجير الشامل، (المقاومة الشعبية الفلسطينية لعرب 48)، و(الموقف الدوليّ)...

ميعاري، محمود (2014-2015). مناهج التعليم العربي في اسرائيل دراسات نقدية في مناهج تدريس اللغة العبرية والعربية والتاريخ والمدنيات والجغرافيا واللغة الانجليزية وعلم الاجتماع والتربية اللامنهجية وكتبها.

هدفت هذه الدراسة إلى بيان القيم والمضامين التي تقوم عليها مناهج التعليم، ومدى انسجام هذه المناهج مع أهداف التعليم العربي، وبشكل خاص مع الخصوصية القومية والثقافية للطالب العربي الفلسطيني في اسرائيل، وذاكرته التاريخية، ومن أهم النتائج التي توصلت اليها الدراسة أن مناهج التعليم في المدارس العربية غير أصيلة، ولا تنسجم مع خصوصيات المجتمع الفلسطيني في اسرائيل .

أبو عصبة، خالد (2007). جهاز التعليم العربي في اسرائيل: تطوره، وصورة الوضع الراهن .

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على التعليم العربي في إسرائيل وإلى موارد وإنجازات جهاز التربية والتعليم والتعرف إلى البنية الأساسية وساعات التدريس، ومن النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن الفوارق بين جهاز التعليم العربي واليهودي من حيث الميزانيات، ونوعية التدريس كبيرة .

إغبارية، أيمن (2009). سياسات تأهيل المعلمين العرب في اسرائيل واستحقاقات الهوية .

هدفت الدراسة إلى بيان عدد من الخطوات التي يمكن اتخاذها لمواجهة الصعوبات، والتحديات المرتبطة بالحاجة إلى تطوير الخاصية الثقافية في كليات تأهيل المعلمين في التعليم العربي الفلسطيني في إسرائيل. ومن النتائج التي توصلت إليها الدراسة ضرورة تطوير سياسة ملائمة لتأهيل المعلم العربي في أطر التأهيل العبرية عبر الخطوات الآتية: تعميق البحث العلمي، وتحسين الجاهزية للطلاب العرب في كليات تأهيل المعلمين، والحد من ظاهرة

البطالة لدى الخريجين من هذه الكليات، وذلك عبر تقليص ظاهرة القبول الفائض، وتحقيق المساواة بين التعليم العربي، واليهودي.

موقف الدراسة الحالية من الدراسات السابقة

تتفق الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في النقاط الاتية:

- هيمنة السلطة الحاكمة الإسرائيلية على المجتمع الفلسطيني في الداخل من خلال السيطرة على مناهج التعليم .

- القوانين والسياسات التعليمية العنصرية وتأثيرها في بناء المنهاج الدراسي، واختيار المضامين والنصوص بطريقة لا تناسب الهوية الثقافية وشخصية العربي الفلسطيني في الداخل .

- السيطرة الثقافية من قبل السلطة الإسرائيلية على المجتمع الفلسطيني في الداخل من خلال إبراز الثقافة اليهودية في المناهج، وتشويه الحقائق التاريخية .

- التهميش والإقصاء لفلسطينيي الداخل في عدة امور أهمها الميزانيات المخصصة للتعليم العربي، والتهميش لهم من عملية رسم السياسة التعليمية الخاصة بهم وصنعها، التي من شأنها الحفاظ على هويتهم الثقافية.

- إن المناهج التعليمية المقدمة للعرب تحمل بين طياتها عبارات تهدف لصقل هوية ثقافية تتناغم وأهداف وأجندات وزارة التربية والتعليم الاسرائيلية .

وما يميز الدراسة الحالية بأنها أعم، وأشمل؛ حيث تطرقت لموضوع محوري ومركزي، تناولته بعمق، وهو الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل في ظل السياسات التعليمية الإسرائيلية، وعليه قام الباحثان بتناول هذا الموضوع من جوانبه المركزية من حيث تطرق الدراسة الحالية لهيكلية الجهاز التعليمي في الداخل الفلسطيني بشكل عام، ثم بيان هيكلية الجهاز العربي وبنيته، والمراحل الدراسيةفيه، وعدد المدارس العربية والطلبة، والمعلمين، إضافة إلى التطرق إلى موضوع الميزانيات المخصصة له، وموارده المالية مقارنة بالجهاز اليهودي، وما يميز الدراسة الحالية أيضا أنها تناولت التحديات التي تواجه فلسطينيي الداخل، والتي تمثلت بالسياسات التعليمية والقوانين العنصرية الاسرائيلية، أضف إلى ذلك الجهود التي يقوم بها مفكرو قادة الاحتلال وقادتهم؛ من أجل سلخ الفلسطينيين في الداخل عن محيطهم العربي، وجعلهم أناسا تابعين لا هدف لهم عبر تشريع القوانين التعليمية الهادفة إلى زعزعة الانتماء، والولاء للفلسطينيين في الداخل، الأمر الذي تعمقت به الدراسة الحالية بخلاف الدراسات ذات الصلة.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تعد مشكلة الحفاظ على الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني في ظل السياسات التعليمية الإسرائيلية من التحديات الجسيمة التي تواجه فلسطينيي الداخل، وذلك من خلال السيطرة، والتحكم على جهاز التربية والتعليم، وبخاصة عندما يتعلق لأمر بالمناهج والمواد التعليمية المقدمة للطلبة، حيث تتعرض الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني لهجمات شرسة من قبل المؤسسة الإسرائيلية، بهدف سلخها عن محيطها وخصوصيتها من خلال السياسات التعليمية التي تنتهجها الوزارة، وتكمن مشكلة الدراسة في معاناة الواقع التعليمي في الداخل الفلسطيني، من ضعف تراكمي أسهم في تشكيله ضعف الوعي المجتمعي تجاه العملية التعليمية، وأجندات وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية الهادفة إلى تذويب معالم الهوية الثقافية وصهرها في الداخل الفلسطيني، من خلال ظاهرة ازدواجية الولاء والانتماء لدى المعلم والمتعلم، فهما بين الولاء لهويتهم الثقافية وارتباطهم بها تاريخيًا وفكرياً، والولاء لدولة إسرائيل التي ما فتئت تطور آليات تسلخ الإنسان العربي عن وطنه، وهويته، وثقافته عبر إجراءات من بينها: إصدار القوانين والتشريعات التعليمية كقانون التعليم الرسمي الصادر عام 1953م الهادف إلى بناء التعليم الابتدائي في الدولة على قيم الحضارة الإسرائيلية اليهودية، والانجازات العلمية، وعلى محبة الوطن والإخلاص لدولة إسرائيل، لذلك لا بد من طرح أهم التحديات التي تواجه الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني ألا وهي السياسات التعليمية الإسرائيلية، وسبل التغلب عليها ومواجهتها .

◄ **ويمكن صياغة مشكلة البحث في السؤال الرئيس: ما أزمة الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني في ضوء السياسات التعليمية الإسرائيلية ؟**

ويتفرع عنه الأسئلة الاتية :-

◄ ما أبرز المعلومات المعرفة بجهاز التعليم العربي في الداخل الفلسطيني؟

◄ ما مفهوم السياسات التعليميّة؟

◄ ما مفهوم الهوية الثقافية وكيف انعكست السياسات التعليمية عليها في الداخل الفلسطيني؟

◄ ما مظاهر مشكلة الهوية الثقافية لدى فلسطينيي الداخل؟

◄ ما أهمية الحفاظ على الهوية الثقافية لدى فلسطينيي الداخل ؟

◄ ما أهم الحلول المقترحة التي يمكن من خلالها الحفاظ على الهوية الثقافية في ظلال سياسات التعليمية الإسرائيلية؟

أهداف الدراسة:

سعت الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. التعرف إلى جهاز التعليم العربي في الداخل الفلسطيني.
2. بيان مفهوم السياسات التعليميّة .
3. تسليط الضوء على مفهوم الهوية الثقافية، وتوضيح كيف انعكست السياسات التعليمية عليها في الداخل الفلسطيني.
4. التعرف إلى مظاهر مشكلة الهوية الثقافية لدى فلسطينيي الداخل.
5. الكشف عن أهمية الحفاظ على الهوية الثقافية لدى فلسطينيي الداخل.
6. بيان أهم الحلول المقترحة وتوضيحها التي يمكن من خلالها الحفاظ على الهوية الثقافية في ظل السياسات التعليمية الإسرائيلية.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية البحث من طبيعة الموضوع الذي يتناوله، وهو

بيان التحديات التي تعصف بالهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني في ظل السياسات التعليمية، والقوانين الإسرائيلية العنصرية. **وعليه يتوقع للدراسة الحالية أن تفيد الجهات الآتية:**

1. الباحثين في الدراسات التربوية في الداخل الفلسطيني
2. المؤسسات التربوية في الداخل الفلسطيني كالمؤسسات التي تعنى بطلاب الجامعات، والمراكز الثقافية التي تعنى بالتعليم في فلسطين المحتلة عام 48.
3. لجان أولياء أمور الطلاب في المدارس العربية في الداخل الفلسطيني من خلال اطلاعهم على واقع التعليم .
4. لفت نظر المهتمين من أكاديميين وتربويين وسياسيين إلى أهمية الحفاظ على الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني في ظل السياسات التعليمية الإسرائيلية.
5. لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية في إسرائيل؛ حيث ينظر إلى الموضوع بصفته مشكلة كبيرة لا بد من تسليط الضوء عليها.

حدود الدراسة:

اقتصرت هذه الدراسة على تسليط الضوء على المنظومة التعليمية لفلسطينيي الداخل في ظل السياسات التعليمية، والقوانين العنصرية الإسرائيلية الموجهة لفلسطينيي الداخل، وبيان انعكاساتها على الهوية الثقافية لديهم، ومقترحة حلولاً، وسبل علاج لمواجهة السياسات التعليمية الاسرائيلية وللحفاظ على الهوية الثقافية لدى فلسطينيي الداخل. فقط ولم تتعد ذلك.

ـمصطلحات الدراسة والتعريفات الاجرائية:

فلسطينيو الداخل: هم الفلسطينيون الذين يعيشون داخل حدود ما يسمى بإسرائيل بحدود الخط الأخضر، أي خط الهدنة 1948م، وحافظوا على أماكن سكناهم في قراهم وبلداتهم بعد أن سيطرت العصابات الصهيونية على الأقاليم التي يعيشون بها، ويشار إليهم بمصطلحي الوسط العربي، والأقلية العربية، وقد بلغت نسبتهم 20 % من مجمل السكان، بحيث يبلغ تعدادهم 1.5 مليون عربي (أبو سعد، 2011، 35).(مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1983:ص180).

ويعرفهم الباحثان إجرائيا هم الفلسطينيون الذين بقوا في أراضيهم بعد نكبة فلسطين سنة 1948، وهم يعيشون داخل فلسطين التاريخية .

الداخل الفلسطيني: هي منطقة جغرافية سُلخت عن فلسطين التاريخية بعد حرب 1948، التي حملت تداعيات مصطلح النكبة من سيطرت ما يسمى إسرائيل على ما مساحته (20،770 كم^2) أي ما نسبته (77.4 %)من مساحة الأرض الفلسطينية، إلى جانب تشريد (740) ألف فلسطيني خارج أرضهم (مؤسسة الدراسات الفلسطينية،1983).

ويعرف الباحثان الداخل الفلسطيني إجرائيا بأنه مصطلح يشير إلى فلسطين التاريخية التي تقع تحت سيطرة الاحتلال الإسرائيلي والتي تتكون من مناطق الجليل، والنقب، والمثلث.

السياسة التعليمية: هي القوانين، والأنظمة، واللوائح، والتعليمات التي تتضمن مبادئ وأفكار واتجاهات تمثل الإطار العام الذي تضعه الدولة من خلال وزارة التربية والتعليم، التي تستقيها من الخطاب السياسي الصادر عن رأس الحكم في توجهات العامة في هذا الإطار، وذلك من أجل توجيه النظام التربوي والعملية التربوية، وترسيخ قيم العدالة والمشاركة والديمقراطية والمنهج العلمي (عياصرة،2011).

ويعرفها الباحثان إجرائيا بأنها عبارة عن مصطلح يشير إلى التعليمات، والقوانين التي تحتوي على افكار وقيم ومبادئ، تمثل الخطاب العام الذي تتبناه الدولة، وتمرره من خلال مؤسسات التربية والتعليم.

الهوية الثقافية: هي القدر الثابت والجوهري من السمات، والقسمات العامة التي تميز انساناً عن غيره، والتي تجعل للإنسان طابعا يميزه عن غيره من الشخصيات (الشهري،2009).

ويعرفها الباحثان إجرائيا: بأنها الإدراك والوعي بالذات الثقافية، والاجتماعية، وهي عبارة عن خصائص وسمات، تميز شخصاً عن غيره، وهي ثقافة الشخص، وفكره، وتاريخه، ولغته .

منهجية الدراسة:

اعتمد الباحثان في دراستهما على المنهج الاستقرائي في تتبع الآراء في تعريفات الهوية الثقافية، وبيان اهميتها، ومفهوم السياسات التعليمية من مظانها، والوصفي التحليلي لواقع الأقلية العربية التعليمي في الداخل من حيث بيان هيكلية جهاز التربية والتعليم، وبنيته وموارده وميزانياته، وعدد المعلمين، والطلبة، والمدارس العربية، وبيان السياسات التعليمية والقوانين العنصرية الاسرائيلية في الداخل الفلسطيني وتأثيرها في الهوية الثقافية حيث قاما بتسليط الضوء عليها، والمنهج الاستنباطي لأهم مقترحات الحلول، وسبل العلاج.

إجابة السؤال الأول: التعليم العربي في الداخل الفلسطيني (1948 - 2017).

جهاز التعليم العربي في الداخل الفلسطيني

منذ قيام دولة الاحتلال الإسرائيلي عام (1948)، جرت بلورة جهاز التعليم العربي في البلاد، وصياغته للأقلية العربية المتبقية من خلال المعايير السياسية والأمنية، التي فرضها الحكم العسكري المفروض على هذه الأقلية حتى عام (1966)، وعلى الرغم من تبدل البنية الإدارية الرسمية، ظل ارث استخدام التعليم كأداة لتحقيق أهداف سياسية قائمًا، وذلك لتحديد التجربة التعليمية للطلاب من أبناء المواطنين الأصليين من العرب الفلسطينيين في إسرائيل اليوم أثناء سلطة الحكم العسكري وحتى يومنا هذا استخدم النظام التعليمي كأداة لتهميش الفلسطينيين العرب، ومن أجل فرض السيطرة عليهم من النواحي الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، وعلى الرغم من أن جهاز التعليم العربي في إسرائيل منفصل عن جهاز التعليم اليهودي، إلّا أنّ تجنيد القوى العاملة في مجال التعليم، وكذلك تعيين الأشخاص في إشغال المناصب، يتم البت فيها بالدرجة الأولى وفقًا لمعايير واعتبارات سياسية، تظهر هذه السياسة بشكل جلي أنّ جهاز التعليم العربي غير مستقل بأي شكل من الأشكال، يتم تعيين رجال الإدارة من المفتشين والمديرين

وغيرهم من قبل وزارة التربية والتعليم، وفي المناصب الإدارية الرفيعة المستوى ليس هناك حضور إلّا لعدد قليل من العرب فقط (أبو سعد،2011،ص84 – 98)، ويمكن القول إنّ صورة الوضع الراهن لجهاز التعليم العربي في فلسطين المحتلة عام 1948 يعمل في واقع غياب الضغط الجماهيري، وغياب الاهتمام ومشاركة الجماهير، ويفسر هذا الواقع لعدم توفير الفرصة لهم بالمشاركة فعلًا في الأجهزة والحياة العامة، وبالذات في كل ما يتعلق بالجهاز التعليمي.(أبو عصبة، 2007،ص143).

السلم التعليمي المطبق على العرب يتكون من:

1. مرحلة التعليم الإلزامي:

تشمل هذه المرحلة الروضة، والتعليم الابتدائي، والروضة المشمولة خاصة بالأطفال في سن الخامسة، ويكون التعليم في هذه المرحلة إلزاميًا ومجانيًا .

2. مرحلة التعليم الثانوي :

مدة الدراسة في هذه المرحلة أربع سنوات بعد المرحلة الإلزاميّة .

أما فيما يتعلق بالمعلمين فهم ينقسمون إلى قسمين: معلم مؤهل، وهو الذي يحمل شهادة تربوية، وغير المؤهل، وهو الذي لا يحملها، ويعاني المعلم العربي من التضييق، والمراقبة وسياسة التعيين، والترقية والنقل، والعقوبات التي هي بيد المحتل، وأما فيما يتعلق بطرق التدريس المستخدمة وخاصة في المرحلة الابتدائية، فقد تحولت عن التدريس باللغة الفصحى إلى المحكية الدارجة بالإضافة إلى قطع صلة المعلمين بالتطورات التربوية والتجارب، وجوانب التجديد المتنوعة (يوسف،1989، 76 – 85). بالإضافة إلى المعاناة داخل المدارس العربية ومرافقها السيئة، وغير الصالحة للتدريس فيها، والنقص في الغرف والخدمات والتجهيزات اللازمة والمرافق والمختبرات والملاعب، والعجز في الميزانيات المخصصة للتعليم العربي (ميعاري،2014: 28 – 29).

وفيما يتعلق أيضا بالبنية الأساسية البيئية قد أشارت تقارير رسمية كثيره إلى أن المشكلة الرئيسة والمركزية الدائمة لجهاز التعليم العربي تكمن في البنية التحتية السيئة، وفي النقص الذي تعاني منه المؤسسات التعليمية، وبعبارة أخرى تبرز مشكلة الغرف التدريسية غير المطابقة للمواصفات، والنقص في غرف التدريس .(أبو عصبة،2007: 196).

أما فيما يتعلق بالميزانيات المخصصة للتعليم العربي فوفقا للمعطيات الرسمية المنشورة على موقع وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية، يتضح أن الوزارة خصصت في العام 2015 رسميا ما يوازي (24) ألف شيقل سنويا للطالب في المرحلة الثانوية، ولكن هذا الرصيد ليس متساويا، مع الأخذ بالحسبان بتصنيف البلدات وفق معايير اجتماعية اقتصادية، إذ تبين من المعطيات في موقع الوزارة، أن الطالب العربي في المرحلة الثانوية حصل على ميزانية تقل بنحو 36 في المائة عما حصل عليه الطالب اليهودي في جهاز التعليم الديني الرسمي.

وأظهر التقرير أن الدولة استثمرت، بين عامي 2012 – 2015، كميزانيات إضافية، مبلغ (4800) شيقل في الطالب اليهودي الذي يدرس في مدارس التيار الديني الصهيوني، و(3000) شيقل في المدارس الإسرائيلية العامة، مقابل (2000) شيقل فقط في الطالب العربي.

وبالرغم من إعلان وزارة التربية والتعليم عن عزمها انتهاج سياسة تمويل تفاضلية لصالح القرى والبلدات الضعيفة، إلا أنه عند ترجمة ذلك إلى أرقام وميزانيات، اتضح أن الطالب اليهودي، الذي يعاني، بحسب المقاييس الاجتماعية الاقتصادية، من مصاعب اقتصادية، ويصنف بأنه طالب ضعيف (ليس تعليميا) حصل على ميزانية أعلى من تلك التي حصل عليها الطالب العربي من الفئة نفسها بـ22 %، أي (20.2) ألف شيقل للطالب اليهودي، مقابل (16.3) ألف شيقل للطالب عربي من الفئة ذاتها، علما أن الغالبية العظمى من البلدات العربية في الداخل الفلسطيني مصنفة ضمن البلدات الفقيرة أو الضعيفة اقتصاديا واجتماعيا، ومن نتائج هذا التمييز، أن الطالب العربي يحصل مثلا، على ساعات تعليمية أقل من الطالب اليهودي، مما يزيد من حالة عدم المساواة في الفرص بين الطلاب، وفي جودة ومستوى التعليم الذي تتلقاه كل فئة، خاصة في كل ما يتعلق بدورات الإثراء والمواضيع اللامنهجية. (وتد نضال، 2016).

ومن الجدير بالذكر أنه فيما يتعلق بالميزانيات المخصصة للتعليم في إسرائيل هنالك ما يسمى مكانة أولوية في مجال التعليم، أي تقدم حكومة إسرائيل تشكيلة من الإكراميات، والمحفزات للبلدات التي تعرفها الحكومة كبلدات ذات أولوية قومية، وتشمل الاكراميات، والمحفزات مجال التربية والتعليم، الحكومة هي من تقرر مكانة بلدة ما كبلدة ذات أولوية قومية (سفيرسكي وخوري:1998).

ومن المشاكلات والقضايا التي تظهر في جهاز التعليم العربي في الداخل الفلسطيني، مسألة المنهاج وكذلك تعيين الكادر الإداري والتعليمي، فمشكلة المنهاج هي من أكثر المشاكلات خطورة التي يواجهها التعليم العربي، وذلك لأنها تختص بمضمون التربية ومواد التدريس التي من خلالها تصقل شخصية الإنسان العربي وهويته الثقافية؛ حيث إن هذا المنهاج له أثر كبير ومباشر في قدرة الأقلية العربية على التنظيم الجماعي والعمل السياسي، وكذلك اتخاذ المواقف حسب أحداث البلد والمنطقة...الخ، وأما بالنسبة لمسألة التعيين فقد خضعت هذه المسألة منذ قيام دولة إسرائيل لاعتبارات أمنية وسياسية، دون الأخذ بعين الاعتبار الكفاءة والقدرة، وبالتالي فإن هذا الشيء أدى إلى أن معظم الكادر الإداري هم في وظائف ليسوا أهلاً لها، وعلى الرغم من ازدياد عدد الجامعيين في الوقت الحالي، إلا أن هذه المسألة ما زالت تخضع لنفس الاعتبارات، وهذه المرحلة تمس جميع مراحل التعليم بما فيها المرحلة الثانوية الخاضعة للسلطات المحلية وليس لوزارة المعارف، وبالتالي فإن هذا أدى إلى تدني مستوى التدريس، وكذلك إلى تدني قدرة الطالب على اجتياز الامتحانات الحكومية، خاصة في نهاية المرحلة الثانوية، ومشكلة أخرى هي تحكم جهاز التعليم العبري وموظفيه في الجهاز العربي في شتى المجالات كمناهج التعليم، البنية التحتية، مستوى الخدمات وغيرها، وعلى الرغم من هذا التحكم إلا أن سياسة التعيين كانت تخضع للأجهزة الأمنية، وهي بذلك مستمدة من السياسة العامة اتجاه العرب من أجل إبقائهم تابعين وغير قادرين على تنظيم أنفسهم، وبالتالي فأن هذا أدى إلى فقدان العرب إمكانية التحكم في أهداف التعليم، وأنواعه، ومساراته (عودة :2005).

وتكشف تقارير ومعطيات ما يعرف بوزارة التربية والتعليم الإسرائيلية عن صورة قاتمة من حالة عدم المساواة في تمويل جهاز التعليم من المجالس والبلديات، وتصل الفروقات إلى (340 %) بين البلدات، وتحتل البلدات العربية الفلسطينية والبلدات اليهودية، التي غالبيتها من تيار الحريديم (اليهود المتدينين)، أسفل درجات السلم من حيث حصولها على ميزانيات حكومية، علما بأن العرب واليهود الحريديم (اليهود المتدينون) يشكلون نحو نصف جهاز التعليم في إسرائيل، في المقابل بيّنت المعطيات، أن بعض المستوطنات الإسرائيلية والقرى التعاونية، والكيبوتسات تحصل على أعلى نسبة تمويل لمدارسها.

وتنعكس الفوارق الطبقية المتفاقمة في حجم الميزانيات المخصصة للجهاز التعليم في صفوف البلدات المختلفة طبقا لحالتها المادية والاقتصادية، حيث يتضح أن البلدات والمدن الإسرائيلية المصنفة بأنها برجوازية، وحصلت على أكبر حجم من الميزانيات، وتبرز ضمن هذه البلدات مثلا مستوطنات شعريه إفرايم، التي ترصد سنويا لكل طالب فيها مبلغ (31) ألف شيقل، ومستوطنة كريات أربع ألتي تقع شرق مدينة الخليل مبلغ (47 ألف شيقل للطالب سنويا)، وكديوميم وإفراتا (وتد نضال،2016).

وفي هذا الجانب لا بد من التأكيد على حقيقة أن التعليم العربي في إسرائيل ما زال يعمل في ظروف غياب المساواة في المساهمات (الموارد التي تستثمر في جهاز التربية والتعليم) وعليه فهو يعاني فيها من تدن في اختبارات النتيجة وغياب المساواة في التعليم هو حقيقة لا جدال عليها حتى في صفوف المسؤولين عن الجهاز على مستوى واضعي السياسات، وعلى مستوى التنفيذ، وعليه اعترفت دولة إسرائيل بغياب المساواة وبالفجوات في رصد الموارد بين جهازي التعليم، على الرغم من هذا الاعتراف ما زالت سياسات التمييز في رصد الموارد قائمة في المجالين الرسمي والجوهري، ويشكل التحصيل المتدني نسبيا للجمهور العربي إحدى ثمارها (حيدر وآخرون،2010، 49).

وحسب وزارة التربية والتعليم فقد بلغ عدد المعلمين العرب في فلسطين المحتلة عام 1948 (29432) معلمًا ومعلمة بالتقريب، وأمّا عدد المدارس فقد بلغ (893) مدرسة، وبلغ عدد الطلبة العرب (399891) من جيل 6 حتى 18سنة (وزارة التربية والتعليم، 2017).

ومما تقدم يمكن القول إنّ جهاز التعليم العربي في إسرائيل مرتبط بالمؤسسة الإسرائيلية بدرجة كبيرة، وهو غير مستقل، وتتم صياغة أهداف التعليم وبلورتها انطلاقًا من سياسات الحكم العسكري، والتعامل مع الأقلية العربية في البلاد، من منطلق التهميش والإقصاء في اتخاذ القرارات المصيرية لهم، ومنها: التعليم ومناهجه، وتتم التعيينات في الجهاز من خلال اعتبارات ومعايير سياسية وأمنية، ويعاني المعلم العربي من سياسة المراقبة والتفتيش، وتعاني المدارس العربية في البلاد من ترد في البنايات والمرافق والغرف الصفية غير الصالحة للدراسة والنقص في المعلمين المؤهلين والعجز في الميزانيات والموارد المالية المخصصة للتعليم العربي في البلاد.

واما فيما يتعلق بهيكلية بناء جهاز التربية والتعليم في الداخل الفلسطيني فهو كما مبين ادناه

جدول رقم (1)

هيكلية بناء جهاز التربية والتعليم (إدارة وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية)

اسم الوحدة	المدير
وزير التربية والتعليم	نفتالي بنيت
نائب وزير التربية والتعليم	عضو الكنيست، الراب مئير بورش
لمدير العام للوزارة	ميحل كوهن
القائم بأعمال المدير العام للوزارة	جيلانجار
نائبة المدير العام للوزارة ومسؤولة الإدارة التربويّة	اريبل ليفي
نائب المدير العام للوزارة مسؤول الأونيسكو والعلاقات الخارجيّة	لئهروزنبارج
المتحدّثة بلسان الوزارة ومسؤولة عن العلاقات العامة	حاجيت كوهين
محاسبة كبيرة	اريئلاطوكر
المستشارة القضائيّة للوزارة	المحاميّة دوريتموراغ
العالم الرئيسي	بروفيسور زخاريه مدار
رئيس السكرتارية التربويّة	نير ميخائيلي
نائب المدير العام للوزارة مسؤول الاقتصاد والميزانيّات	موشيه ساجيه
نائب المدير العام للوزارة ومسؤول القوى البشريّة	مناحيم كوهين
نائبة المدير العام ومسؤولة الاستكمالات والتأهيل المهني	جيلا نجّار
قسم الشباب والمجتمع	داني روزنر
مدير قسم العلوم والتكنولوجيا	عوفر ريمون
مدير قسم التربية الدينيّة	الراب ابراهام ليفشتص
مديرة إدارة الحوسبة وأنظمة المعلومات والمعينّة لتطبيق قانون الحرية المعرفة	عوفر ريمون
مدير قسم القوى البشريّة في جهاز التدريس	سيون شبات
مدير قسم الأمن، الأمان وحالة الطوارئ	أريه مور
مدير قسم المؤسّسات الدينيّة	عاموس سياده
مدير قسم التنظيم التعلمي	موشيه ديكالو

(المرجع وزارة التربية والتعليم:2017)

يظهر جليا من خلال الجدول أعلاه حجم التهميش، والاقصاء المتعمد تجاه فلسطينيي الداخل، واستبعادهم من أي منصب رفيع في ادارة وزارة التربية والتعليم، الأمر الذي ينعكس سلبا على واقعهم التعليمي؛ حيث لا يمكنهم المشاركة الفاعلة في رسم السياسة التعليمية الخاصة بهم وصنعها التي تحافظ على خصوصياتهم الثقافية، ويظهر ايضاً أن فلسطينيي الداخل غير مستقلين تربوياً؛ حيث إنهم يخضعون لوزارة كلها من اليهود.

جدول رقم (2)

مدراء الألوية في وزارة التربية والتعليم الاسرائيلية

اسم الوحدة	المدير
مدير لواء القدس	مئير شمعوني
مديرة لواء الجنوب	عميره حاييم
مديرة لواء تل أبيب	حايهشيطاي
مديرة لواء المركز	عماليا خايمويتش
مدير لواء حيفا	راحل متوكي
مدير لواء الشمال	د. أورنا سمحون
إدارة التعليم في أورشليم(مانحي)	موشيه (كينلي) طور باز
مدير شعبة التعليم المنهجي غير الرسمي (التعليم الديني–حريدي)	يهودا فينسكي

(المرجع وزارة التربية والتعليم:2017)

من خلال الجدول أعلاه يظهر حجم الإقصاء لفلسطينيي الداخل من أي منصب رفيع بوزارة التربية والتعليم الاسرائيلية، حيث إن مديري الالوية في الوزارة كلهم من اليهود في جميع مناطق الداخل الفلسطيني في الجنوب، والشمال، والمركز، كما يظهر في الجدول اعلاه، الأمر الذي يجعل فلسطينيي الداخل مُهمشين ومُستبعدين من أي دور في صنع السياسة التعليمية الخاصة بهم، وتطبيقها فعلياً.

جدول رقم (3)

مراكز توجهات الجمهور في الألوية

لواء	المدير
الناطقة بلسان الوزارة والمسؤولة عن العلاقات العامّة	حاجيت كوهين
مكتب الناطق – بلسان الوزارة للوسط غير اليهودي	السيد كمال عطية
الشمال	السيد دافيد غورالي
حيفا	كارميلا كنار
المركز	آبي هرئيل
تل أبيب	السيد آبي كاتسوفر
الجنوب	سوزي بن هاروش
التربية الاستيطانيّة	نتنيلا زمير

(المرجع وزارة التربية والتعليم:2017)

من خلال الجداول السابقة يمكن الملاحظة بأنّ جميع الأقسام والدوائر والفروع في وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية تدار من قبل اليهود فقط، وفي هذا إشارة واضحة إلى عملية الإقصاء الممنهج التي تتخذها المؤسسة الإسرائيلية تجاه المواطنين العرب، ويمكن ملاحظة سياسة التمييز العنصري على أساس القومية؛ حيث تم ذكر الناطق بلسان الوزارة للوسط غير اليهودي ولم يقل العربي .

ومما سبق تظهر بوضوح السيطرة الإسرائيلية على الوزارة، وذلك من خلال التعيينات في جهاز الوزارة، ومن خلال تهميش العرب وإبعادهم عن هيكلية الوزارة والجهاز التنظيمي فيها وتعيين اليهود فقط.

إجابة السؤال الثاني: السياسات التعليمية والقوانين العنصرية المتعلقة بالتعليم الموجهة لفلسطينيي الداخل.

مفهوم السياسة التعليمية .

تعرف السياسة التعليمية بأنها: القوانين والأنظمة واللوائح، والتعليمات، التي تتضمن مبادئ وأفكارًا واتجاهات، تمثل الإطار العام الذي تضعه الدولة من خلال وزارة التربية والتعليم، التي تستقيها من الخطاب السياسي الصادر عن رأس الحكم في توجهات العامة في هذا الإطار، وذلك من أجل توجيه النظام التربوي والعملية التربوية، وترسيخ قيم العدالة والمشاركة والديمقراطية والمنهج العلمي (عياصرة، 2011، 41)، وبعبارة أخرى يمكن القول: إنّ السياسة التعليمية هي عبارة عن مجموعة القواعد والمبادئ العامة، التي تضعها الدولة لتنظيم التعليم وتوجيهه فيها، وذلك لخدمة الأهداف العامة والمصلحة الوطنية، وتنبثق السياسة التعليمية في المجتمع عن الفلسفة التعليمية؛ حيث يتم تحديدها انطلاقًا من واقع المجتمع وتطلعاته وظروفه وضمن إمكاناته وحاجاته، وتحدد من خلال التشريعات التي تصدرها والقرارات التي تتخذها، فالسياسات ترتبط بالسلطة؛ حيث تترجم من خلال سن القوانين، وإصدار اللوائح، والأنظمة، والبرامج، والمتطلبات (بني مصطفى، 2007، 250)، ويعرفها الحربي (2007) بأنها: تلك العملية المبنية على رسم الخطوط العامة الأساسية للنظام التعليمي وتحديدها بشكل يحقق الأهداف العامة للتربية، وينبثق من فلسفة المجتمع وتطلعاته وآماله، التي يسعى لتحقيقها، وتكون كذلك أداة لتحقيق التقدم، وتنظيم، وتحديد مسار النظام التعليمي، ويجب أن تصاغ بقرارات وتشريعات مكتوبة بأسلوب علمي يبعدها عن الغموض والضبابية؛ من أجل ضمان وضوحها، ولتكون مرجعية كاملة للاستراتيجيات، والخطط التربوية التنفيذية، وأن تصاغ وفق معايير يمكن من خلالها الحكم عليها بالنجاح والإخفاق، وأما عملية صنع السياسة التعليمية، فهي: عبارة عن عملية تتضمن خطوات كثيرة تبدأ بتحديد المشكلة وتنتهي بوضع التشريعات والقوانين المنظمة للعمل، مرورا بعمليات نقاش وبحث وجمع للمعلومات، وتشارك في صياغتها جهات رسمية، مثل: رئيس الدولة، ومجلس الوزراء، ومجلس الأمة، ووزارة التربية والجامعات...وغير الرسمية، مثل: نقابات المعلمين، وجمعيات النفع العام، وجماعات المصالح، والأحزاب السياسية، والهيئات الاقتصادية (الحربي،2007،ص7 – 19).

ومن هذا المنطلق تستغل مناهج التعليم ومضامينه في كل دولة لغرض صقل الخطاب القومي، وذلك إلى جانب كونه أداة تعليم لتقدم المستوى التعليمي وتطوير الجانب الاجتماعي، والثقافي لدى الطلبة، فمناهج التعليم إذا تعدّ أداة لصقل الأجيال القادمة وتربيتها (أبو عصبة، 2006، 86).

السياسات والقوانين التعليمية الموجهة لفلسطينيي الداخل.

يسود الاعتقاد بأنّ السياسة تجاه التعليم العربي في الداخل الفلسطيني غير موجهة نحو هدف معين، وذهب معظم الباحثين في السياسة الرسمية المتبعة تجاه التعليم العربي إلى أنّ هذه السياسة

هي سياسة غامضة وغير واضحة المعالم، قد تصح الاستنتاجات إذا ما تم تحليل أهداف التعليم المتضمنة في قانون الدولة الخاص بالتعليم لسنة (1953)؛ حيث جاء فيه إن إرساء التعليم الابتدائي في دولة إسرائيل على أسس الثقافة الإسرائيليّة وقيمها، والانجازات العلمية، وعلى حبّ الوطن والولاء للدولة والشعب الإسرائيليّ، ويظهر جليًّا أنّ هذا الهدف المنشود لا يأخذ حاجات التعليم العربي بعين الاعتبار، بل يتجاهل التمييز القومي والثقافي للسكان الاصليين في فلسطين المحتلة عام (1948)، وتنبثق هذه السياسة من التصور القائم بأنّ العرب يشكلون مصدر خطر وسببًا للاضطرابات وزعزعة الاستقرار، ومن هذا المنطلق سعى قادة الاحتلال الإسرائيلي إلى تعليم المواطنين العرب كيفية أن يكونوا فاعلين في المجتمع لمصلحة الدولة ولمصلحتهم الشخصية؛ لكي لا يتحولوا إلى ناشطين احتماليين، وهدفًا لأعداء الدولة، والهدف الآخر لهم هو اقتطاع المضمون القومي من سائر المواد التعليمية، مما دفع صنّاع القرار إلى استبدال المضمون القومي العربي بالمضمون الثقافي الديني، وإلى ترسيخ عامل «المواطنة الإسرائيليّة) (الحاج،2006،ص181 – 183).

زيادة على إعداد جيل يرضى بالوضع القائم، ويكون دوره هامشياً، وهو دور مواطن من الدرجة الثانية، وقطع صلته بالثقافة العربيّة، والانتماء العربي ما أمكن، وصرف المواطنين عن طريق التعليم النظري عن كلّ ما من شأنه أن يربطهم بالأرض، ويحبذ لهم إصلاحها وتطويرها على أسس علمية حديثة، بالإضافة إلى مذهبة الجيل بأفكار التفوق الصهيوني، والتأخر العربي(يوسف، 1989، 75).

ومن خلال مراجعة نص قانون التعليم الإلزامي لسنة (1953)، والذي نص على جملة من الأهداف وهي: (بناء التعليم الابتدائي في دولة إسرائيل على قيم الحضارة الإسرائيلية اليهودية، والانجازات العلمية، وعلى محبة الوطن، والإخلاص للدولة، والشعب الإسرائيلي) (وزارة التربية والتعليم، قانون التعليم الالزامي،1953).

ويظهر حجم الكبت، والتهميش، والتمييز والإضعاف للهوية الفلسطينية العربية لدى فلسطينيي الداخل، والنص القانوني لا يأخذ بالحسبان احتياجات الطالب الأساسية، كما يتجاهل الخصوصية القومية والدينية لأبناء هذا المجتمع (ابو عصبة،2006، 148 – 149). وفي سنة (2000) عدّلت الكنيست أهداف التعليم الرسمي في القانون المتعلق بالتعليم العربيّ، وجاء فيه: (تربية الإنسان على محبة أخيه الإنسان، وأن يحب شعبه ووطنه، وأن يكون مخلصًا لدولة إسرائيل، ويحترم والديه وعائلته ويحترم تراثه وهويته الثقافية ولغته، وأن يكتسب الطالب المبادئ ويتعلمها، والقيم التي وردت في وثيقة الاستقلال كدولة يهودية وديمقراطية، وتعليم تاريخ أرض إسرائيل، وكذلك دولة إسرائيل، وتعليم التوراة، وتاريخ الشعب اليهودي والتراث اليهودي، والتقاليد اليهودية، والتشديد على ذكرى الكارثة والبطولة، وتعليم الطلاب على احترامها، والمساواة بين الطلاب والطالبات، ومعرفة اللغة الثقافية، التاريخ، والتقاليد الخاصة بالمواطنين العرب والمجموعات السكانية الأخرى في دولة إسرائيل والاعتراف بالحقوق المتساوية لكافة مواطني دولة إسرائيل) (وزارة التربية والتعليم، قانون التعليم الالزامي المعدل،2000). يظهر من خلال نص المادة القانونية أنّ: جهاز التعليم العربي ما زال يعمل في إطار مجموعة من المعايير والأطر السياسية، التي لم يكن للعرب الفلسطينيين دور في صياغتها، حيث تم تغييب العرب وتهميشهم من الأهداف العامة ذات التوجهات اليهودية، والتي تمت بلورتها في قانوني التعليم للسنوات (1953م) و(2000م)، بالرغم من أنّ هذا القانون الأخير تضمن الاعتراف بحقوق الإنسان والمساواة في الفرص بين الذكور والإناث، إلّا أنّ الأيدلوجية الرئيسة التي استند إليها القانون القديم، والتي تؤكد قيمة الثقافة اليهودية وحب الوطن والإخلاص والولاء للدولة والشعب اليهودي ظلت من النقاط المركزية فيه، كما كانت سابقًا، بالإضافة إلى أنّه لم تتم صياغة أهداف خاصة بجهاز التعليم العربي الفلسطيني في البلاد(ابو سعد،2011، 105 – 107).

ولاحقا عرفت إسرائيل نفسها بأنها دولة يهودية أو دولة الشعب اليهودي، فالهوية القومية فيها أي أن الهوية الإسرائيلية لا تشمل جميع مواطني الدولة، وإنما تقتصر على افراد جماعة إثنية واحدة، وهي الأكثرية اليهودية، وعليه قامت دولة الاحتلال الإسرائيلي باستبعاد المواطنين العرب من الحياة العامة والحقل العام. (ميعاري،2014، 17).

وفي ضوء ما تقدم يسعى الفكر التربوي الإسرائيلي من خلال المناهج التربوية الإسرائيلية الى تنمية مشاعر الاعتزاز باليهودية كهوية ودين من خلال ما يلي:(صالح.2015.ص72).

- التأكيد على الهوية اليهودية لأي شخص داخل إسرائيل .
- إسرائيل هي الموطن النهائي لأي يهودي خارج ما يسمى إسرائيل .
- التركيز على فكرة الجنسية اليهودية بما يعني اعتبار اليهودية كقومية.

مما سبق تظهر بوضوح الهجمة الشرسة التي تقوم بها المؤسسة الاسرائيلية تجاه فلسطيني الداخل من خلال تشريع قوانين عنصرية تهدف الى سلخ الانسان الفلسطيني في الداخل عن قوميته العربية وهويته الثقافية كقانون التعليم الرسمي الصادر سنة (1953)، والذي يؤكد قيم الثقافة اليهودية وحب الوطن والإخلاص والولاء للدولة، والشعب اليهودي، ومن خلال سياسات تعليمية تنهجها المؤسسة الاسرائيلية من أجل غسل أدمغة طلبة الداخل الفلسطيني تدريجياً، وجعلهم أناسا تابعين يفتقرون لأي من معاني الصمود والتحدي، وإقصائهم عن محيطهم العربي، وتاريخه وثقافته وتقاليده، ويظهر ذلك جليا في القانون المعدل الذي سنته الكنيست سنة (2000) والذي جاء فيه ان يكون الطالب مخلصا لما يسمى دولة اسرائيل ويتعلم تاريخها ويتعلم التوراة وتاريخ الشعب اليهودي والتراث اليهودي والتقاليد اليهودية، والتشديد على ذكرى الكارثة والبطولة.

إجابة السؤال الثالث :مفهوم الهوية الثقافية وكيف انعكست السياسات التعليمية عليها .

تعرف الهوية لغة بأنها الذات (مجمع اللغة العربية، 1980،ص654)، وتعرف الهوية اصطلاحاً بأنها جوهر الشيء وحقيقته، ويشير هذا التعريف الى مفهوم الهوية باعتباره الذات، والذات هي المجتمع، وذات الفرد، وتوحي بأن الهوية هي الذات

بما تحمله من سمات وخصائص تميزها عن غيرها، وهذا المعنى قريب من تعريف الهوية التي تعني جوهر الشيء وحقيقته (عمار،1998،ص3).

وهناك من يرى بأنها إحساس الفرد بنفسه، وفرديته وحفاظه على تكامله، وقيمته، وسلوكياته وأفكاره في مختلف المواقف (ربيع،2010، 269).

ويشتق المعنى اللغوي لمصطلح الهوية من الضمير (هو)، أما مصطلح الهوية المركب من تكرار (هو) فقد تم وضعه كاسم معرف (بال)، ومعناه الاتحاد مع الذات، ويشير مفهوم الهوية إلى ما يكون به الشيء هو نفسه، أي من حيث تشخصه في ذاته وتحققها، وتعبر الهوية عن حقيقة الشيء المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، التي تميزه عن غيره (القلقيلي وأبو غوش 2012، ص9) .

ويعرفها الباحثان اجرائيا بأنها حقيقة الشيء وجوهره وذاته.

وتعرف الهوية الثقافية بأنها جملة المعالم المميزة للشيء التي تجعله هو نفسه؛ بحيث لا تخطئ في تمييزه عن غيره من الأشياء، ولكل منا – كإنسان – شخصيته المميزة له، فله نسقه القيمي، ومعتقداته وعاداته السلوكية و ميوله واتجاهاته وثقافته، وهكذا الشأن بالنسبة للأمم والشعوب (علي.1997،ص95).

وهنالك من عرفها بأنها مجموعة الخاصيات والملامح التي تتكون منها الشخصية المتميزة لمجموعة بشرية معينة، وبعبارة أخرى هي القدر الثابت والجوهري والمشترك من السمات والقسمات العامة التي تميز انساناً، أو مجتمعاً عن غيره والتي تجعل للشخصية طابعا تميزها عن غيرها من الشخصيات (الشهري،2009، 77).

وبعبارة أخرى هي عبارة عن مقدار ما يحققه الفرد من الوعي بالذات، والتفرد والاستقلالية، وأنه ذو كيان متميز عن الآخرين، والإحساس بالتكامل الداخلي، والتماثل والاستمرارية عبر الزمن، والتمسك بالمثاليات، والقيم السائدة في ثقافته (عبد الرحمن 1998،ص400).

وعرفها عيد (2001) بأنها مفهوم اجتماعي نفسي يشير إلي كيفية إدراك شعب ما لذاته، وكيفية تميزه عن الآخرين، وهي تستند إلي مسلمات ثقافية عامة، مرتبطة تاريخيا بقيمة اجتماعية وسياسية واقتصادية للمجتمع (عيد،2001،ص110).

ويمكن القول إن هوية الشيء ثوابته التي لا تتجدد ولا تتغير، وتتجلي وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانتها لنقيضها طالما بقيت الذات علي قيد الحياة، فهي كالبصمة بالنسبة للإنسان يتميز بها عن غيره وتتجدد فاعليتها، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارئ الطمس، إنها البصمة التي يتميز بها الإنسان عن غيره (عمارة،1999،ص6). وتتشكل الهوية الثقافية من العناصر الآتية مجتمعة، كالدين، واللغة، والعرق، والثقافة، والوجدان، والأخلاق، وهي محصلة تفاعل هذه العناصر كلها مع بعضها (العالم،1998،ص376).

ويعرفها الباحثان إجرائيا بأنها الادراك والوعي بالذات الثقافية والاجتماعية، وهي عبارة عن خصائص وسمات تميز الفرد والجماعة عن غيرهما، وهي ثقافة الشخص ولغته وفكره وتاريخه وتراثه.

إجابة السؤال الرابع :مظاهر مشكلة الهوية الثقافية لدى فلسطينيي الداخل.

تعدّ مشكلة الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل من أخطر المشكلات التي يواجهونها وأعظمها، ولعلّ القضية الأكثر خطورة هي قضية التهويد، التي تعمل عليها دولة الاحتلال الإسرائيلي ؛ بهدف طمس معالم الهوية الثقافية للشعب الفلسطيني في الداخل المحتل بواسطة القوانين والسياسات التعليمية العنصرية، التي تنتهجها دولة الاحتلال الإسرائيلي، ويظهر ذلك جليًّا في المناهج الدراسية، والسياسات التعليمية، والقوانين العنصرية، التي تحوي على قيم الولاء والإخلاص لدولة ما يسمى إسرائيل، ومن خلال إهمال تدريس الدين الإسلامي، وتشويه ما يدرس منه، وتزييف للتاريخ (عوض،2004،ص 133 – 134)، ويرى اكاديميون في الداخل الفلسطيني مناهج التعليم، وكتب التدريس في المدارس العربية، وبخاصة في مواضيع التاريخ، واللغة العربية، واللغة العبرية، بأنها تعمل على غرس القيم اليهودية والصهيونية في نفوس الطلبة العرب، وعلى طمس الهوية القومية (العربية الفلسطينية) لديهم، فعلى سبيل المثال في منهاج التاريخ للمدارس الابتدائية والمدارس الثانوية، يدرس الطلاب العرب عن تاريخ اليهود أكثر ما يدرسونه عن تاريخ العرب، كما ينعكس ذلك في عدد الساعات المقررة لكل منهما، بالإضافة إلى أن تاريخ اليهود الذي يدرسه الطلاب العرب ذو طابع قومي وصهيوني، فهو يركز على تاريخ اليهود الحديث، والحركة الصهيونية، والاستيطان اليهودي في فلسطين، فإن تاريخ العرب الذي يدرسونه يكاد لا يتطرق للحركة القومية العربية والحركة الوطنية الفلسطينية، وتنعكس سياسة طمس الهوية القومية لدى الشباب العربي في منهاج اللغة العبرية للمدارس العربية، الذي يذكر ضمن اهدافه (تربية المواطن الاسرائيلي الصالح و(التعرف على ثقافة الشعب اليهودي)، والذي يحتوي على عدة قصائد ومقطوعات أدبية ذات طابع قومي أو صهيوني، فإن منهاج اللغة العربية لا يذكر حتى تعبيري الشعب العربي أو الشعب الفلسطيني، ويفتقر لأية قصيدة شعرية أو مقطوعة أدبية قومية أو وطنية، كما أنه يفتقر لأية قصيدة أو مقطوعة لشاعر أو كاتب فلسطيني (ميعاري.2014،39).

مما تقدم يظهر بوضوح استهداف السكان العرب الفلسطينيين الأصليين في البلاد بموجات من القوانين العنصرية، والسياسات التعليمية، التي تتعامل مع العربي الفلسطيني من منطلق سياسة التهميش، والإقصاء، والتغييب عن المشهد التعليمي، هذه القوانين التي تعلي من قيم الولاء والانتماء للمشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة عام (1948م)، وإلى تراث الشعب الإسرائيليّ وثقافته ولغته، كما حدد في قانون التعليم الرسمي الصادر عام (1952)،وفي هذا الإطار تبرز ظاهرة ازدواجية الولاء والانتماء لدى المعلم والمتعلم، فهما بين الولاء لهويتهم الثقافية، وارتباطهم بها تاريخيًا وثقافيًا، و الولاء لما يسمى دولة إسرائيل التي ما فتئت تطور آليات تسلخ الإنسان العربي عن وطنه، وهويته وثقافته عبر إجراءات من بينها: إصدار القوانين والتشريعات التعليمية كقانون التعليم الرسمي الصادر عام 1953م كما ذكر سابقاً، والهادف إلى بناء التعليم الابتدائي في الدولة على قيم الحضارة الإسرائيلية اليهودية، والانجازات العلمية وعلى محبة الوطن والإخلاص لدولة إسرائيل والشعب الإسرائيلي(وكالة الانباء الفلسطينية وفا

،2016).ومما تقدم أيضًا يتبين حجم التهويد الذي تقوم به دولة الاحتلال الإسرائيلي على مختلف الأصعدة والاتجاهات، وهذا يتطلب جهدًا كبيرًا، والوعي بخطورة ما تقوم به، وضرورة التصدي لهذه القوانين العنصرية التهويدية، التي تستهدف الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل، وتحاول اقتلاعهم وتهجيرهم وتهميشهم؛ ويتبين أيضًا بوضوح مستوى التحديات الكبيرة التي تواجه التعليم العربي، والنقص في الميزانيات المخصصة له، والغرف التعليمية، والبنية التحتية السيئة (ميعاري،2014).

ويتمثل تهويد التعليم أيضا بتطبيق مناهج التعليم الإسرائيلي على الأقلية العربية في الداخل المحتل، من خلال التركيز على المفاهيم التي تعزز عدم المقاومة والتعايش السلمي، والاندماج في الدولة في جميع كتب العلوم الإنسانية، كما أن المنهاج الإسرائيلي المقرر يركز على ذكرى الكارثة والبطولة ويوم الاستقلال وتاريخ إسرائيل والشخصيات اليهودية (زناتي،2010:ص98 – 102).

ومن أهم التحديات التي تواجه الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني تحدي اللغة العربية، ومن هذا المنطلق لابد من بيان مفهوم اللغة وأهميتها تم التعريج على أزمة اللغة العربية في الداخل الفلسطيني، وفي هذا الاطار تعرف اللغة بأنها وسيلة لنقل الأفكار والمعرفة، وأهميتها انها تلعب دورا رئيسيا في نجاح الأفكار والمعارف، أو فشلها (الكيلاني، 2006، 342).

وتكمن أهمية اللغة بأنها تعد إحدى العناصر الأساسية في ثقافة أي مجتمع؛ حيث إنها تعدّ أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس، فاللغة قادرة على إحداث هذه الرابطة؛ حيث إنها واسطة التفاهم بين الأفراد، ثم هي فضلاً عن ذلك، واسطة لنقل الافكار والمكتسبات من الأباء إلى الأبناء، ومن الأجداد إلى الأحفاد، وعلى ذلك فإن وحدة اللغة توجد نوعا من الوحدة الفكرية، والعاطفية لدى أفراد المجتمع، ويصبح التعليم هو اداة المجتمع في بلوغ هذه الوحدة الفكرية(زيادة واخرون، 2006، 26).

وتعمل دولة الاحتلال الإسرائيلي على محاربة اللغة العربية ومحاولة اقصائها وتهميشها من المشهد العام في الداخل الفلسطيني؛ حيث نجح الكنيست الإسرائيلي في تمرير مشروع قانون بالقراءة التمهيدية يقضي بإلغاء المكانة الرسمية للغة العربية كإحدى لغتي الدولة الرسميتين، إلى جانب العبرية، وينصّ مشروع القانون على إبطال تشريع قانون كان قد أقره الانتداب البريطاني في فلسطين في العام (1922)؛ حيث نص على أن اللغات العربية والعبرية والإنجليزية تعد لغات رسمية، وبعد قيام دولة الاحتلال الإسرائيلي تم إلغاء مكانة اللغة الإنجليزية كلغة رسمية، والإبقاء على اللغة العبريةوالعربية .

ويضاف مشروع القانون هذا إلى مبادرات أخرى تهدف لتقويض مكانة اللغة العربية، اللغة الأم لأكثر من مليون وربع مليون مواطن فلسطيني داخل ما يسمى دولة إسرائيل، لا سيما مشاريع الدستور التي تطرحها جهات ومؤسسات إسرائيلية، تُجمع على إلغاء مكانة اللغة العربية، وفي هذا الإطار يعد مشروع القانون هذا مشروعاً قانونياً عنصرياً يندرج ضمن سلسلة من التشريعات العنصرية الاسرائيلية المتطرفة والتي أصبحت هاجساً برلمانياً وحكومياً إسرائيلياً في السنوات الأخيرة، مثل (قانون الولاء) للدولة اليهودية والصهيونية، وقانون منع إحياء ذكرى النكبة الفلسطينية، وغيرها من القوانين الهادفة لضرب مكانة فلسطينيي الداخل المحتل وهويتهم؛ حيث إن مشروع القانون هذا يأتي في سياق ما يحدث في ما يسمى إسرائيل عامة، ففي العامين الأخيرين اقترحت (الكنيست) عددًاد من القوانين التي تعزز الإثنية والصبغة القومية لدولة ما يسمى إسرائيل، واستهداف اللغة العربية يأتي في هذه الخانة، فهي من منظور اليمين في ما يسمى إسرائيل تشكل اليوم تهديداً واضحاً للدولة وجوهرها، وفق ما ترتئيه هذه المجموعة، لذلك تعمل على تضييق الخناق عليها، ومحاولة طمسها من أجل طمس الهوية الثقافية للسكان الاصليين (فلسطينيي الداخل)، والقضية لا تقف عند المستوى القانوني فقط، فهناك عداء مستمر للغة العربية، وكانت عدة اقتراحات لإزالتها حتى عن لافتات الإرشاد في الشوارع، أو أن تبقى على اللافتات لكن باللفظ العبري (أي بأحرف عربية ولكن بمسميات وألفاظ عبرية)، وهناك محاولات لنزع الروح عن اللغة العربية، وفي حالات كثيرة تم منع العمال والموظفين العرب من التحدث بالعربية فيما بينهم في أماكن العمل، وهذا معناه أن اللغة العربية هي لغة عدو في منظورهم، ولا بد من التحدث بالعبرية، ودولة الاحتلال الإسرائيلي وفق عددًا من القراءات تتجه نحو نظام الفصل العنصري (الأبرتهايد)، ولا تخجل من القوانين العنصرية، وتعمل المؤسسة الإسرائيلية أيضًاعلى إخراج اللغة العربية من الحيز العام في داخل الدولة، بمعنى أن لا يكون هناك أي حضور للجمهور العربي على المستوى العام للدولة، وأن تكون الهوية البارزة للدولة هي الهوية اليهودية، ويرى اكاديميون أنه في حال تم تمرير القانون بصيغته الجارفة وإسقاط التعامل باللغة العربية كلياً، فسيكون لهذا الإجراء إسقاطات ليس على موضوع الهوية الثقافية خصوصا لفلسطينيي 48 فحسب، وإنما حتى على مستوى حياتهم واحتياجاتهم اليومية، مما سيكون بمثابة مأساة كبيرة لآلاف الناس الذين لا يجيدون العبرية (زيداني،2011).

ومما تقدم يمكن القول إن هناك استبعاداً كبيرًا للغة العربية من خلال سياسة ممنهجة منذ عقود، عبر تهمشيها وعدم استخدامها في الدوائر الحكومية والقضائية، والاقتصار عليها في كتابة اللافتات، وفي كثير من الأحيان تكتب الكلمات العربية على هذه اللافتات بشكل خاطئ عمدًا، وتستخدم اللغة العربية أيضا في الأماكن العامة وتظهر في صيغة الممنوع، والتحذير، أو التهديد كإشارة على انحطاط هذه اللغة، وهذا دليل آخر على تهميش اللغة ومحاربتها، وعلى سياسة تفضي إلى تحريف المسميات وتشويه التراث، والحضارة العربية والثقافة الفلسطينية في الداخل وخلق مفهوم مشوّه للجيل الشاب، وفي المقابل اجتهدت المؤسسة الإسرائيلية في تعزيز مكانة اللغة العبرية في جميع المؤسسات الحكومية وإبرازها كلغة حضارية، وفي هذا الاطار يبرز تناقض واضح في الادعاء بديمقراطية المؤسسة الإسرائيلية؛ حيث أن هنالك فرقًا شاسعًا بين البعدين النظري والتطبيقي العملي (طه.2011).

ومن جهة أخرى ينقسم الاحتلال الإسرائيلي إلى قسمين: قسم يدعو إلى مسح اللغة العربية كليا وإزالتها، وقسم آخر يدعو إلى أن تكون لغة ثانية في البلاد ويظهر ذلك جليا في مبدأ اعرف عدوك، وتعلم العربية الذي تعمل عليه المؤسسة الاسرائيلية؛ حيث أُدرجت العربية ضمن المنهاج كموضوع غير إلزامي، من باب (اعرف عدوك) مبينا أن الاستجابة لها تتم من باب أمني بحت،

وذلك لأن دولة الاحتلال الاسرائيلي تقع في بيئة ثقافية محاطة باللغة العربية وليس بوسعها العيش بعزلة أي لا لجماليتها، وتراثها اللغوي والثقافي (عواودة.2012).

وفي هذا الإطار لا بد من تسليط الضوء على موضوع العملية التعليمية في الداخل الفلسطيني في ضوء السياسات التعليمية الإسرائيلية، وانعكاساتها على الهوية الثقافية، تلك السياسات التي صيغت بصورة تعمل على إعادة صقل شخصية العربي ضمن أسس التعايش المشترك مع من اغتصب أرضه، ودنس مقدساته، وشوه تاريخه وتراثه، ومما لا شك فيه أن هذا يؤدي إلى سلخ الفلسطيني عن محيطه، وضياع هويته الثقافية وخصوصيته.

إجابة السؤال الخامس :أهمية الحفاظ على الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل .

تكمن أهمية الهوية باعتبارها المحور الذي تتمركز حوله بقية الثوابت، الذي يستقطب حوله أفراد الأمة، ولا تستحق أمة من الأمم وصف الأمة حتى تكون لها هويتها المستقلة والمتميزة عن غيرها من الأمم، وإذن فالأمة بنيان يتجمع فيه الأفراد حول هوية ثابتة، تكون هي الصبغة التي تصبغ الأمة، وتحدد سلوك أفرادها، وتكيف ردود أفعالهم تجاه الأحداث، ولاشك أنه كلما شعر أفراد الأمة بهويتهم، كلما تعمق انتماؤهم إلى أمتهم، وتأكد الولاء بينهم، وتيسر تعاونهم في سبيل حمل رسالة الأمة والدفاع عنها أمام هجمات الأمم الأخرى، كما أنه من البديهي أيضاً، أن الأمة إذا فقدت هويتها فقدت معها استقلالها وتميزها، وفقدت بالتالي كلّ شيء؛ لأنها تصبح بلا محتوى فكري أو رصيد حضاري، فتتفكك أواصر الولاء بين الأفراد، وتنهار شبكة العلاقات الاجتماعية في الأمة، وتموت الأمة، وهذا ما يحدث للأمة في ظل فقدان الهوية؛ حيث السقوط الحضاري، وتداعي الأمم، فإذا أراد أحد إحياء هذه الأمة الميتة، فإنه لا سبيل أمامه إلّا أن يكشف عن هوية هذه الأمة، ويجلي أبعاد خصوصيتها بين الأمم، ليساعد ذلك في الدفع النفسي، والشعوري إلى إحياء مجد الأمة التليد، والمساهمة الفعالة في السبق الحضاري من جديد (بدري،1992،ع54 ص58).

ويمكن القول: إن الثقافة هي الهوية، والهوية هي الوجود الحقيقي للأمم والشعوب بثوابتها الأبدية عبر الحدود (ابن نبي، 2007،ج1ص9).

مما تقدم تأتي أهمية الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل من خلال الأسباب الآتية:-

1. الحفاظ على الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل هو حفاظ على خصوصيتهم الثقافية من الضياع من الذوبان والانصهار.

2. قضية الهوية الثقافية هي قضية مصيرية وجودية ترتبط بالجانب الأسمى في الوجود الإنساني، وهو حقيقته وجوهره وذاته، وما ينطوي على ذلك من الإجابة عن الأسئلة الوجودية التي يطرحها الفرد، أو تطرح عليه، حول كينونته، وماهيته ومصيره، ومعنى الحياة وهدفه، ثم هي في ذات الوقت المحور الرئيس لكثير من الجوانب الأساسية في حياة الفرد والجماعة مثل الفكر، التاريخ، المعتقد، اللغة، الانتماء، الثقافة العادات والتقاليد، التراث.

3. الحقيقة غير القابلة للنقاش أن تمسك فلسطينيي الداخل بهويتهم الثقافية، يجعلهم أكثر قدرة على المقاومة والصمود في مواجهة السياسات التعليمية، والقوانين العنصرية الإسرائيلية .

4. الحفاظ على الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل من التهويد و(الأسرلة)، هو حفاظ على هوية الامة العربية؛ حيث إنهم خط الدفاع الاول، وبقدر ما يتاح للأقلية العربية في الداخل الفلسطيني من قدرة علىٍ رسم السياسة التعليمية الخاصة بهم وصنعها وبمناهجهم، يُمكنُها ذلك من الحفاظ على الهوية الثقافية، والتراث، والفكر العربي، واللغة العربية.

5. المشاركة الإيجابية والفاعلية الحضارية للأمم، والشعوب تستمد من شعور الأفراد بهويتهم،فكلما كان فلسطينيو الداخل متماسكين أمام حملات وموجات السياسات التعليمية، والقوانين الإسرائيلية وهويتهم الثقافية راسخة وثابتة، كان ذلك أقرب إلى التأثير الإيجابي والفعال في المجتمع الذي يعيشون فيه، وعلى النقيض كلما ضعفت هويتهم ترتب على ذلك انسحابهم من ميدان التفاعل الحضاري، وعدم مقدرتهم على التأثير في المجتمعات المحيطة بهم مما يؤدي تدريجيا إلى الضعف، وفقدان الشعور بالذات، والتيه وعدم معرفة هدفهم من الحياة (حسين:2015).

إجابة السؤال السادس :الحلول المقترحة للحفاظ على الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني في ضوء السياسات التعليمية الإسرائيلية .

- **أولاً: تفعيل دور الأسرة في الداخل الفلسطيني.**

عند الحديث عن دور الأسرة لا بد من بيان مفهوم الأسرة؛ حيث تعرف الأسرة بأنها مجموعة الأفراد الذين يجمع بينهم رباط الزوجية، أو النسب، وتهدف إلى تلبية الحاجات الاساسية للزوجين، وإيجاد النسل الصالح وتعمل على تنمية شخصيات أفرادها بشكل متكامل من جميع الجوانب الفكرية، والعقلية، والنفسية، والجسمية (الشريفين،2009، 138).

وتعد الأسرة اللبنة الأولى والنواة الرئيسية في بناء المجتمع، وعليها مسؤولية كبيرة في تربية النشء وتنشئته على قواعد وأطر يرتضيها المجتمع، وعليها حمايته من الخطأ، والوقوع في الانحرافات، فالأسرة تؤدي دورا تربويا كبيرا في تنشئة الفرد تنشئة صحيحة، والحفاظ على هويته الثقافية .

ومن أهم المقترحات التي تحافظ على الهوية الثقافية لدى فلسطينيي الداخل تقنين الزواج وترشيده بين العرب وغيرهم من مواطني الداخل الفلسطيني عن طريق مراكز التوعية، وبيان خطورة ما يترتب على إنجاب أطفال لا يعرفون شيئا عن هويتهم الثقافية.

وأيضا تطوير التعليم اللامنهجي وتفعيله بما فيه استغلال الحيز المتاح لبرامج ومبادرات تعليمية وتربوية للجان أولياء الأمور للطلبة العرب، عن طريق التوعية الجادة لأولياء الأمور عن دورهم الفاعل، والمحوري في عملية تعزيز الهوية الثقافية في ظل الممارسات والسياسات التعليمية الإسرائيلية (المجلس التربوي العربي،2010).

- **ثانياً: تفعيل دور المدرسة في الداخل الفلسطيني:**

تلعب المدرسة دورا حيويا في تحقيق الهوية الثقافية للطلبة عن طريق تدعيم الولاء والانتماء في نفوس الطلاب، كما تسهم

بإيجابية في تشكيل، أو إعادة بناء الشخصية (خضر.2006). وإضافة موضوعات جديدة للمقررات الدراسية في المراحل المختلفة للتعليم؛ بهدف الإسهام في تشكيل الهوية الثقافية في مقررات التاريخ واللغة العربية على سبيل المثال وفروعها المختلفة (مدحت.2001).

وانطلاقا من منطلق خصوصية المجتمع الفلسطيني في الداخل، وتفعيل دور المدرسة من خلال إنشاء المدارس الخاصة، ومن خلالها يمكن نقل المعارف والخبرات والمحتوى المفيد الذي يسهم في تزويد الطلبة بهويتهم الثقافية ويعززها، ومن خلال أن تقوم المدرسة بدورها التثقيفي، والتوعوي لأبناء الأقلية العربية في الداخل الفلسطيني، الاعتزاز بالهوية الثقافية وخصوصيتهم و المشاركة والمطالبة في حقوقهم المشروعة، ومن خلال تأهيل الكوادر المهنية التي ستقوم بمهنة التدريس بحيث تستطيع غرس الانتماء للهوية الثقافية في نفوس الناشئة في مواجهة السياسات التعليمية الإسرائيلية التي تمارس عليهم (عبد الغني:2012). ومن خلال تعزيز مكانة اللغة العربية قراءة، وكتابة وحديثا، على مستوياتها المختلفة من أجل التعبير بها كلغة هوية وانتماء وتواصل، وكوسيلة للإبداع الثقافي، والبحث العلمي وذلك من خلال توفير البيئة اللغوية الغنية والداعمة (المجلس التربوي العربي:2010).

- **ثالثاُ**: السعي لتغيير المبنى التنظيمي القائم لجهاز التربية والتعليم في الوزارة وإقامة مديرية تربوية للتعليم العربي في اطار وزارة التربية والتعليم، والسعي لتطوير قيادة تربوية خارج وزارة التربية والتعليم من المعلمين والأكاديميين الأكفياء لقيادة العملية التربوية، ووضع المناهج والبرامج التعليمية، والمضامين، ومادة التدريس التي تتلاءم وخاصية الطالب العربي من حيث: الثقافة، والهوية، والتاريخ، والقومية (لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية في إسرائيل :2011).

- **رابعا**: من خلال تفعيل الوجود العربي في الداخل المحتل ليكون مؤثرا في القرارات والسياسات التعليمية بما يحقق مصالحه، ويحفظ وجوده ويحمي هويته من خلال الدخول في غمار السياسة، والاجتماع، والاقتصاد على جميع المستويات للمطالبة بحقوقهم في رسم السياسيات التعليمية الخاصة بهم وصنعها، ومن خلال تفعيل دور لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية في الداخل الفلسطيني لتقوم بالدور المنوط بها من المطالبة بالحقوق المشروعة لفلسطينيي الداخل من الإدلاء بدلوهم في رسم السياسة التعليمية الخاصة بهم وصنعها بما يحفظ خصوصيتهم الثقافية وهويتهم، ومن خلال الاهتمام بأشكال التعبير عن الهوية الثقافية من خلال الصحف المحلية، ومواقع الشبكة العنكبوتية ومن خلال المدارس ومراكز الدراسات في الداخل الفلسطيني.

ومن خلال خلق توعية جماهيرية من خلال عقد أيام دراسية، وندوات ومؤتمرات محلية، وعالمية ودولية ومن خلال الإعلام المحلي والعالمي (لجنة متابعة قضايا التعليم العربي، 2011). وذلك من أجل عرض قضية السياسات التعليمية في الداخل الفلسطيني وتأثيرها في الهوية الثقافية .

- **خامسا**: من خلال تفعيل دور الدول العربية تجاه الأقلية العربية في الداخل الفلسطيني من خلال متابعة قضايا الأقلية العربية في الداخل الفلسطيني ونشر قضاياهم وما يتعلق بالسياسات التعليمية المفروضة عليهم في المحافل الدولية، ومن خلال ابتعاث طلبة الداخل الفلسطيني لجامعات عربية للدراسة فيه؛ مما يعزز قيم العروبة، والثقافة، والانتماء الأمر الذي يسهم في تشكيل الوعي السياسي، وقيم الاعتزاز بالهوية الثقافية لطلبة الداخل الفلسطيني.

- **سادسا**: من خلال إقامة جهاز تربية وتعليم عربي– فلسطيني مستقل؛ حيث يشكل العرب في الداخل الفلسطيني أقلية قومية أصلية، واستنادا إلى إعلانات الأمم المتحدة بشأن الأقليات والشعوب الأصلية، التي من أهمها إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 13 ايلول2007، وعليه لا بد من اعتراف الحكومة الإسرائيلية بخصوصية التعليم العربي وإقامة جهاز تربية وتعليم عربي– فلسطيني مستقل تنظيميا، وثقافيا، تدعمه الحكومة الإسرائيلية بموجب إعلان الأمم المتحدة سابق الذكر،وتكفل له الموارد اللازمة لتحقيق أهدافه التربوية، والثقافية والتعليمية، يعنى هذا الجهاز بكل قضايا التعليم العربي، بما في ذلك البنية التحتية، والتعيينات ورسم السياسة التربوية ووضع مناهج تعليمية للمواضيع المختلفة في المدارس العربية (ميعاري.2015. 262).

انطلاقا مما تقدم حتى يتسنى لفلسطينيي الداخل من رسم سياساتهم التعليمية وصنعها التي تعكس هويتهم الثقافية، وخصوصيتهم الوطنية، والقومية والتربوية، وحتى يتمكن المشرفون على هذا الجهاز من توفير مواد تكميلية للطلبة العرب في الداخل الفلسطيني، تنسجم مع أهداف التعليم العربي التي سيتم وضعها وتعمل على ترسيخ الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل، وتعزز الوعي بالقضايا والتحديات السياسية، والتربوية التي تواجه فلسطينيي الداخل.

الاستنتاجات.

1. التهميش والإقصاء واضح تجاه فلسطينيي الداخل من الإدلاء بدلوهم في عملية رسم السياسة التعليمية وصنعها كما ظهر ذلك جليا في بنية جهاز التربية والتعليم وهيكليته .

2. تساهم السياسات التعليمية والقوانين العنصرية الإسرائيلية الصادرة عن وزارة التربية والتعليم تدريجيا في طمس ملامح الهوية الثقافية في شخصية فلسطينيي الداخل، عبر منظومة ازدواجية الولاء والانتماء لدولة الاحتلال الإسرائيلي .

3. تُستخدم السياسات التعليمية ومضامينها في كل دولة لغرض صقل الخطاب القومي، إلى جانب كونها أداة قياس لتقدم المستوى التعليمي، وتطوير الجانب الاجتماعي والثقافي لدى الطلبة، وهذا يتعارض مع ما حملته سياسات التعليم في الداخل الفلسطيني.

4. يعاني قطاع التعليم العربي في الداخل الفلسطيني من المرافق السيئة، غير الصالحة للتدريس فيها والنقص في الغرف، والخدمات، والتجهيزات اللازمة، والعجز في الميزانيات المخصصة للتعليم العربي.

5. تعمل سياسات التعليم في الداخل المحتل على إعادة صقل الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل الذي اغتصبت أرضه، وتمارس عليه شتى أنواع التميز والعنصرية والإقصاء، إلى التعايش مع من يعتدى عليه، ولا يكفى ذلك، بل تعمل تدريجيًا على جعله يخلص للدولة، وينتمي إليها بكلّ ما تحمل الكلمة من معنى، ومما لا شكّ فيه أنّ هذا يؤدي إلى سلخ الهوية الثقافية لفلسطينيي الداخل عن الفكر العربي والتراث واللغة العربية، وتدريجيا يعمل أيضًا على ضياع هويته، ويجعله إنسانًا تائهًا لا هوية له، وصاحب شخصية غير مستقلة.

6. لا بد من تفعيل الوجود الفلسطيني في الداخل ليكون مؤثرا في القرارات والسياسات التعليمية بما يحقق مصالحه، ويحفظ وجوده ويحمي هويته من خلال الدخول في غمار السياسة، والاجتماع والاقتصاد على جميع المستويات للمطالبة بحقوقهم في رسم السياسيات التعليمية الخاصة بهم وصنعها.

التوصيات

وبناء على تلك النتائج أوصى الباحثان بالآتي:

1. ضرورة إعادة النظر في السياسات التعليمية الموجهة لفلسطينيي الداخل؛ لأنها تحمل في طياتها كثيرًا من الاتجاهات السلبية التي من بينها ظاهرة التمييز، والعنصرية .

2. العمل على توظيف مؤسسات المجتمع المدني الفاعلة في رسم السياسة التعليمية وصنعها.

3. ضرورة تجديد الخطاب التربوي في الداخل الفلسطيني، حتى يضمن حق العرب في بلورة جهاز التعليم، بما يخدم طموحاتهم ومطالبهم العادلة.

4. على الدول العربية مد يد العون لفلسطينيي الداخل من خلال ابتعاث الطلبة لجامعاتهم، ومن خلال الدعم المادي للمراكز الثقافية في الداخل لمواجهة السياسات التعليمية، ولتقوم بالتوعية ودورها المطلوب منها، وعلى الدول العربية إبراز السياسات التعليمية، والقوانين العنصرية في الداخل الفلسطيني، عبر المحافل الدولية .

5. على مراكز الدراسات في الداخل الفلسطيني تكثيف جهودها في تسليط الضوء على موضوع الهوية الثقافية في الداخل الفلسطيني في ضوء السياسات التعليمية الإسرائيلية.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن نبي، مالك بن الحاج عمر، مذكرات العفن، تقديم: الدكتور أحمد بن نعمان، تصدير: عبد الرحمن بن عمارة، ترجمة: نور الدين خندودي، دار الأمة، الطبعة: الأولى، (2007).
2. أبو سعد، إسماعيل، التعليم العربي في اسرائيل وسياسة السيطرة :واقع التعليم في النقب، جامعة بن غوريون، النقب، بئر السبع،(د–ط)، (2011).
3. أبو عصبة، خالد، جهاز التعليم العربي في اسرائيل تطوره وصورة الوضع الراهن .كتاب المجتمع العربي في إسرائيل السكان المجتمع الاقتصاد، معهد فانلير .القدس، تحرير عزيز حيدر.(د–ط)، (2007).
4. ابو عصبة، خالد، جهاز التعليم في إسرائيل، رام الله، المركز الفلسطيني للدراسات الاسرائيلية، مؤسسة الأيام. (د–ط)،(2006).
5. إغبارية، أيمن، سياسات تأهيل المعلمين العرب في إسرائيل واستحقاقات الهوية .لجنة متابعة قضايا التعليم العربي في اسرائيل.(د–ط)،(2009).
6. الحاج، ماجد، تعليم الفلسطيني في إسرائيل بين الضبط وثقافة الصمت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ، ط1، (2006)
7. الحربي، سعود، السياسة التعليمية: مفاهيم وخبرات، الرياض: مكتبة العبيكان للنشر والتوزيع ط1،(2007)
8. الشريفين، عماد عبد الله، التنشئة الاسرية واثرها في أمن المجتمع الإسلامي، السعودية، مجلة البحوث الأمنية، مركز البحوث والدراسات بكلية الملك فهد الأمنية، العدد 44،نوفمبر.(2009).
9. الشهري، محمد بن أحمد عبده، مدى اسهام معلم المرحلة الثانوية في مواجهة التحديات الثقافية للعولمة (دراسة ميدانية)،السعودية، جامعة أم القرى، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، رسالة ماجستير،(2009).
10. العالم، محمود أمين، الهوية مفهوم في طور التشكيل، مؤتمر العولمة والهوية الثقافية، في الفترة 12 – 16 /4، سلسلة أبحاث المؤتمرات رقم 7، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية . (1998).
11. القلقيلي عبد الفتاح، وأبو غوش أحمد، الهوية الوطنية الفلسطينية خصوصية التشكل والاطار الناظم، بيت لحم .بديل .المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين، (د–ط)، (2012).
12. الكيلاني، ماجد عرسان، أصول التربية الاسلامية–دراسة مقارنة بين أصول التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، دبي الإمارات العربية المتحدة، دار القلم، ط1. (2006)
13. المجلس التربوي العربي، تلخيص لقاء التخطيط الاستراتيجي والتنظيمي للمجلس التربوي العربي، في5 – 6 /3 /2010.طبريا. (اذار/مارس 2010)
14. بدري، محمد محمد، هوية الأمة الإسلامية مجلة البيان، أغسطس – م،(السنة: 7)العدد 54، تصدر عن المنتدى الإسلامي. (1992).
15. بني مصطفى، هاني محمود، السياسات التربوية والنظام السياسي، دار جرير،عمان،ط1. 1(2007).
16. جبارين، يوسف، كتاب دراسات، المركز العربي للحقوق والسياسات

.الناصرة العدد2. (2009)

17. حاج عثمان، عدنان بن حاج، مناهج التربية الإسلامية في المدارس الثانوية في سلطنة بروناي دار السلام بين الواقع والطموح، أطروحة دكتوراه غير منشورة. جامعة اليرموك، أ ربد، الأردن. 2001.

18. حسين، أحمد ضياء الدين، الهوية الإسلامية للأقليات المسلمة في المجتمعات غير الإسلامية التحديات والحلول، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الاربعون. (2016)

19. حيدر، علي، وحمدان علاء، وعواد ياسر. مؤشر المساواة بين العرب واليهود في إسرائيل. حيفا. الجمعية لدعم المساواة المدنية سيكوي. صندوق كاهنوف.(2010)

20. خضر، محسن، استجابة التربية العربية لتحولات الهوية الثقافية تحت ضغوط العولمة، مصر، جامعة عين شمس، مجلة كلية التربية، ع 30، ج 1، (2006)

21. ربيع، محمد عبد العزيز، الثقافة وأزمة الهوية العربية، منتدى الفكر العربي، عمان. (2010).

22. زناتي .أنور محمود، تهويد القدس محاولات التهويد والتصدي لها من واقع النصوص والوثائق والاحصائيات ط1. مركز دراسات الوحدة العربية . (2010)

23. زيادة، مصطفى والعجمي عبد السلام، العتيبي بدر، والجهني حنان وعطية الطوري، الفكر التربوي مدارسه واتجاهات تطوره، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض،ط3 .(2006).

24. سيرفيسكي شلومو، ويوسف خوري. تخصيص ساعات التنمية من وزارة التربية والتعليم في البلدات العربية وبلدات التطوير : تحليل معطيات وزارة التربية والتعليم لسنة 1997. مركز ادفا ومركز مساواة .تل ابيب. (1998).

25. صالح، سومر، سياسات تعزيز خطاب يهودية الدولة في إسرائيل (2003– 2013).مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات . العدد41. (2015).

26. عبد الرحمن، محمد السيد، مقياس موضوعي لرتب الهوية الايدلوجية والاجتماعية في مرحلتي المراهقة المتأخرة والرشد المبكر .مصر، كلية التربية .جامعة الزقازيق دار قباء للنشر والتوزيع. القاهرة . (1998).

27. عبدالقادر، يوسف .تعليم الفلسطينيين ماضيا وحاضرا ومستقبلا، عمان، دار الجليل. (1989).

28. علي، سعيد إسماعيل، التربية الإسلامية وتحديات القرن الحادي والعشرين، المؤتمر التربوي الأول لكلية التربية والعلوم الإسلامية بجامعة السلطان قابوس بعنوان. اتجاهات التربية وتحديات المستقبل، في الفترة 7 – 10 /12.مسقط –عُمان. (1997) .

29. عمار، محمد، ازمة الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ص3، (1998).

30. عمارة، محمد، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، سلسلة . في التنوير الإسلامي .ع 32، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1. (1999).

31. عوض، عوض توفيق، تعليم الأطفال الفلسطينيين في إسرائيل، مجلة الطفولة والتنمية، تصدر عن المجلس العربي للطفولة والتنمية، القاهرة .العدد 4. (2004)

32. عياصرة، معن، نظم وسياسات التعليم: نماذج (عربية– أجنبية). ط1، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع. (2011).

33. عيد، محمد إبراهيم .الهوية الثقافية العربية في عالم متغير، مجلة الطفولة والتنمية، تصدر عن المجلس العربي للطفولة والتنمية، القاهرة، مجلد 1، ع 3. (2001).

34. مجمع اللغة العربية المعجم الوجيز، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، (د–ط)، (1980).

35. مدحت، محمود، الهوية الثقافية للطفل العربي – رؤية من الواقع المصري، القاهرة، المجلس العربي للطفولة والتنمية، مجلة الطفولة والتنمية، مجلد 1، ع 3، (2001).

36. مطالقة، أحلام محمود، تطوير كتب التربية الإسلامية للمرحلة الاساسية العليا في ضوء مستجدات العصر، اطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، الأردن، 2006.

37. مؤسسة الدراسات الفلسطينية، فلسطين: تاريخها وقضيتها. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. (1983).

38. ميعاري، محمود .مناهج التعليم العربي في إسرائيل–الجزء الثاني .دراسات نقدية في مناهج وكتب تدريس اللغة العبرية والإنجليزية وعلم الاجتماع والتربية اللامنهجية، لجنة متابعة قضايا التعليم العربي، المجلس التربوي العربي، الناصرة، (2015).

39. ميعاري، محمود، مناهج التعليم العربي في إسرائيل–الجزء الأول .دراسات نقدية في مناهج اللغة العربية والمدنيات والجغرافيا والتاريخ، لجنة متابعة قضايا التعليم العربي، المجلس التربوي العربي، الناصرة. (2014).

مواقع الشبكة العنكبوتية :

1. زيداني، نايف،(2011). مساع إسرائيلية لتغييب مكانة اللغة العربية بمحاربتها ونزع شرعيتها عن طريق سن قانون يهدد هوية وثقافة فلسطيني 48، بتصرف، تاريخ رفع المقال على الشبكة العنكبوتية 9مارس 2011.الرابط:http://www.alarabiya.net

2. عبد الغني،أحمد.(2012)، مشكلات الأقليات المسلمة في الغرب، بحث منشور على شبكة الألوكة قسم الدراسات والأبحاث.الرابط: http://www. alukah.net

3. طه، مجدي .(2011)،اللغة العربية في الداخل الفلسطيني صراع الهوية ومخاصر التهويد، تاريخ رفع المقال على الشبكة العنكبوتية –2–10 2011، الرابط https://www.paldf.net

4. عواودة، وديع،(2012) إسرائيل اعرف عدوك وتعلم العربية، تاريخ ففع المقال على الشبكة العنكبوتية 2012-6-11، http://www.al-jazeera.net

5. لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية في إسرائيل،(2011):لجنة متابعة قضايا التعليم العربي الرابط: http://www.almotabaa.com

6. وزارة التربية والتعليم –موقع وزارة التربية والتعليم–المعارف،الرابط:– http://edu.gov.il

7. وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية وفا. الرابط:– .www.wafainfo ps-atmplate.aspx

8. عودة، يوسف.(2005)،تعليم العرب في إسرائيل، تاريخ رفع المقال على الشبكة العنكبوتية 2005-7-25، الرابط: http://www.ahewar.org

9. وتد، نضال، (2016).تمييز إسرائيلي في الميزانيات ضد الطلبة العرب، موقع صحيفة العربي الجديد، تاريخ رفع المقال 1 – 9 – 2016 https://www.alaraby.co.uk.

تجليات أسلوب النداء
في سورة مريم – عليها السلام –*

د. عبد الرحيم حمدان حمدان**

*تاريخ الاستلام: 2017/11/18م، تاريخ القبول: 2018/1/13م.
** أستاذ مساعد/ غير متفرغ - جامعة القدس المفتوحة / فلسطين.

ملخّص:

يستهدف هذا البحث دراسة أسلوب النداء في سورة مريم – عليها السلام– فضلاً عن الكشف عن القيم التعبيرية والتصويرية، ومعرفة توظيف الخطاب القرآني لمثل هذا الأسلوب من الناحية البلاغية والدلالية.

اسْتُخدِمَ في الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ الأمر الذي استوجب أن تتناول الدراسة مدخلاً يُعالج فيه مفهوم أسلوب النداء، ومنزلته، ووظيفته؛ بوصفه أسلوباً في القصص القرآني في هذه السور، **وقد قسمت الدراسة إلى أربعة محاور على النحو الآتي:**

- أولاً : أسلوب النداء في قصة زكريا، وابنه النبي يحيي– عليهما السلام–
- ثانياً : أسلوب النداء في قصة مريم – عليها السلام–
- ثالثاً : أسلوب النداء في قصة إبراهيم – عليه السلام–
- رابعاً : أسلوب النداء في قصة موسى عليه السلام.

وخلصت الدراسة إلى أن أسلوب النداء يعد وسيلة مهمة من وسائل التشكيل الفني في الخطاب القرآني، وأداة من أدوات التخاطب والتفاهم بين البشر، وأنه يكشف عن جماليات الأسلوب القرآني؛ ويعكس إلى حد ما جوانب من إعجازه.

الكلمات المفتاحية: تجليات، أسلوب النداء، سورة مريم.

The Manifestations of the Vocative Style in Surat Maryam (peace be upon her)

Abstract:

This research aims to study the vocative style in Surat Maryam - peace be upon her - as well as to disclose the expressive and graphic values, and to explore the use of such style by Quran from rhetorical and semantic aspects.

The study used a descriptive analytical approach, which required from the study to take an approach that addresses the concept of the vocative style, its position and its function as a method in the Qur›anic narratives. The study was divided into four core areas as follows:

First - the vocative style in the story of Prophet Zakaria, and his son Yahya - peace be upon them ;

II - The vocative style in the story of Maryam - peace be upon him ;

III - The vocative style in the story of Prophet Ibrahim - peace be upon him;

IV - the vocative style in the story of Prophet Moses peace be upon him.

The study concluded that the vocative style is an important mean to achieve an artistic aspect in the Qur›anic discourse, and it is a tool for achieving communication and understanding between individuals, it also reveals the aesthetics of the Qur›anic style. Moreover, the vocative style is considered an aspect of the Quran's miracle.

***Keywords**: Manifestations, the vocative style, Surat Maryam .*

مقدمة:

يُعدّ أسلوب النداء من أبرز أساليب الخطاب القرآني المعجز، فهو سمة بارزة من سمات العربية، وعلامة مهمة من علاماتها، وتكمن أهمية أسلوب النداء في كونه يمثل ظاهرة أسلوبية تشتمل على عدد من القيم التعبيرية والتصويرية التي وظفها النص القرآني في حنايا السورة؛ لذا آثر الباحث أن يكون موضوع بحثه في رحاب القرآن الكريم العطرة، وأن رغبته ما زالت متقدة لدراسة بلاغة القرآن وبيانه الساحر، وأسرار إعجازه، إلى جانب أنه لم يعثر على أية دراسة علمية– على حد علمه– استقصت موضوع النداء في سورة مريم –عليها السلام –، **وإنما وُجِدت دراسات علمية سابقة تناولت سورة مريم– عليها السلام – بالدرس والتحليل يمكن الإفادة منها في الدراسة الحالية منها:**

دراسة بعنوان: (المستوى البلاغي في سورة مريم)، للباحث فيصل حسين غوادره[1].

دراسة بعنوان: (مستويات أسلوبية في سورة مريم)، للباحث فيصل حسين غوادره[2]

دراسة أخرى بعنوان: (الدلالة النفسية في سورة مريم)، للباحث عقيل عكموش[3]

ودراسة أخيرة موسومة بـ (دراسة أسلوبية في سورة مريم)، معين صالح[4].

المتأمل في هذه الدراسات، يجد أنها لم تخصّ أسلوب النداء في السورة بالدرس والتحليل؛ وإنما جاء النداء فيها عرضاً ضمن محاورها واهتماماتها، ولم يكن مقصوداً لذاته، وكل ما جاء عنه لا يعدو كونه شذرات وإشارات سريعة، ولمحات موجزة، غير شاملة؛ لدرجة أن دراسة الباحث معين رفيق صالح التي تتبعت الظواهر الأسلوبية في سورة مريم – عليها السلام –، لم تتطرق بالإشارة إلى أسلوب النداء، ووظائفه البيانية.

تعددت مصادر البحث ومراجعه وتنوعت، إذ اشتملت على المصادر البلاغية، والنقدية، والنحوية، وكتب التفسير، علاوة على تنوعها ما بين مصادر ومراجع قديمة وحديثة.

لقد وقع اختيار الباحث على سورة مريم – عليها السلام –؛ بوصفها أنموذجاً فريداً لتوظيف أسلوب النداء في النص القرآني؛ ولاحتوائها على ألوان متنوعة من هذا الأسلوب، واشتمالها على إشارات دالة على جمالياته في الخطاب القرآني.

اعتمد الباحث في دراسته على المنهج الوصفي التحليلي؛ لكونه أنسب المناهج لدراسة هذه الظاهرة الأسلوبية وتحليلها، وقد

اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على مقدمة، ومدخل تناول التعريف بالسورة ومقاربة أسلوب النداء، وبيان أهميته بينَ سائر الأساليب البلاغية في العربية.

قسمت الدراسة إلى أربعة محاور، تناول كل محور منها أسلوب النداء في قصة من قصص الأنبياء والرسل التي وردت في سورة مريم – عليها السلام – ، أما الخاتمة، فاشتملت على أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج.

أولاً ـ مدخل إلى السورة:

أ ـ أسلوب النداء في القرآن:

يشكل أسلوب النداء ظاهرة أسلوبية لغوية، تتمثل فيها المزيد من المعاني البلاغية واللفتات الجمالية البارزة، ويعد أسلوب النداء من أكثر الأساليب التعبيرية دوراناً على ألسنة الناس، وأقلام الكتاب؛ لما تتمتع به البنية الخطابية من قدرة على التعبير عن مختلف الأغراض، والمشاعر الإنسانية.

والنداء أيضاً من أكثر الأساليب اللغوية تحضيراً للأذهان، وتهيئة للنفوس؛ لكي تقبل على ما يوجه إليها من طلب الإصغاء؛ لكونه أسلوباً من أساليب الكلام العربي، ويؤدي وظيفة جمالية؛ وفقاً لمفهوم البلاغة العربية.

شغل أسلوب النداء حيزاً واسعاً في سورة مريم– عليها السلام–؛ لما له من مكانة رفيعة ومنزلة سامية؛ بوصفه أحد أساليب التعبير التي وظفها النص القرآني في خدمة مقاصده وأهدافه.

وتكمن أهمية النداء؛ بوصفه وسيلة مهمة من وسائل الاتصال والتفاهم بين الناس، ويؤدي وظائف غاية في الأهمية: كالتنبيه، والتوكيد، والإيجاز، والتأثير، وهو ملمح من ملامح الإعجاز البلاغي في النص القرآني، والنداء هو الوسيلة الجوهرية، والطريقة المثلى في التعبير عن الغرض حين تقصر الوسائل الأخرى عن إثارة وإيحاء وحركة، إذ يلجأ إليه المنبِّه، والداعي، والشاكي، والمتضجر، والمتعجب، والمتوعد.

1. حقيقة النداء:

النداء هو طلب إقبال المدعو على الداعي بأحد حروف مخصوصة، ينوب كل حرف منها مناب الفعل أدعو؛ ليصغي المدعو إلى أمر ذي بال[5]. ويرى بعض علماء اللغة أن ثمة تقارباً واضحاً إلى أبعد الحدود بين الدعاء والنداء، وأدخلوا بذلك أسلوب النداء في أسلوب الدعاء»[6]. وقد ورد النداء بمعنى الدعاء في شواهد قرآنية كثيرة، ومن هذه الشواهد ما جاء على لسان زكريا، إذ يقول: ﴿**وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ**﴾ (الأنبياء: 89)، وفي قوله تعالى: ﴿**هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾ (آل عمران: 38)، فالآيتان كلتاهما تحدثتا عن الدعاء تارة بالفعل (نادى)، وتارة أخرى بالفعل (دعا).

2. عناصر أسلوب النداء:

تتشكل الجملة الندائية القرآنية في الغالب الأعم من أربعة عناصر أساسية هي:

– **الأول**: أداة النداء، يُعدُّ حرف النداء (يا) من أكثر حروف النداء استعمالاً، فهو أصل حروف النداء، وله من الخصائص ما ليس لغيره، ولا يُقدّر عند الحذف سواه، ولا ينادى اسم **الله** – عز وجل– إلا به، ولم يستعمل القرآن الكريم من أدوات النداء غيره[7].

– **الثاني**: المنادي (المرسل).

– **الثالث**: المنادى (المرسل إليه).

– **الرابع**: محتوى النداء ومضمونه: وهي الجملة التي تلي النداء، وغالباً ما تكون أمراً أو نهياً أو استفهاماً أو جملة خبرية طلبية، فكل هذه الأمور ذات بال، يتحتم على المخاطب أن ينتبه عليها، ولذا سبقت بالنداء.

ومن الأمثلة القرآنية التي تتبدى فيها عناصر الجمل الندائية القرآنية جلية بيِّنة قولُهُ تعالى: ﴿**وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ**﴾ (هود : 42).

يا: أداة نداء، وقد استعملت وفق دلالتها الأصلية لنداء البعيد؛ (فقد نادى نوح –عليه السلام– ولده الذي كان في معزل عنه مستخدماً أداة النّداء التي للبعيد؛ وفق مقتضى الأصل؛ لأن ابن نوح كان بعيداً بمعزلٍ عن أبيه[8].

المنادِي (المرسل): نبي **الله** نوح – عليه السلام – .

المنادَى (المرسل إليه): وهو أحد أبناء النبي نوح– عليه السلام – ، ويدعى كنعان [9].

مضمون النداء ومحتواه: الأمر بركوب الابن كنعان في السفينة قبل سيرها، وكان في ناحية منها لم يركب مع المؤمنين، والنهي عن أن يهلك ولده نفسه بالغرق، ولا يكون مع الكافرين فيغرق كما يغرقون.

وقد خرج النداء في هذه الجملة الندائية القرآنية عن معناه الأصلي إلى معانٍ بلاغية جديدة تفهم من السياق، وقرائن الأحوال والمقام، وهي الإغراء، ويقصد به: (حث المخاطب على الفعل الطيب، والبعد عن الفعل السيئ)[10].

ويندرج تحت هذا المعنى معانٍ أخرى منها: إبراز مشاعر التودد والشفقة والخوف لدى نوح على مصير ولده، وهذا المقصد الأسلوبي يتسق ومقام الأبوة الصادقة، بما تحمله من دلالة التحنن والتحبب، والرقة، والإشفاق عليه، والحب له، والعناية به، وجاءت صيغة التصغير (بُنَي)؛ لتجسد مشاعر التحنن، والرأفة، والتودد، وتبين صغر سن ابنه.

ب ـ في رحاب السورة:

سورة مريم مكية، آياتها ثمان وتسعون، وهي تُعنى بالمقاصد الأساسية للعقيدة الإسلامية: الوحدانية، والنبوة، والبعث والجزاء، ويدور محورها العام حول التوحيد، والإيمان بوجود **الله** ووحدانيته، وبيان منهج المؤمنين الصالحين، والنعيم الذي يحظون به، والكشف عن منهج الطالحين، والشقاء المقيم الذي ينزل بهم. وصورت السورة أيضا بعض مشاهد يوم القيامة.

أما محورها الخاص، فيدور حول بيان مظاهر رحمة **الله** تعالى بأوليائه: كهبة الولد الصالح ، وتنزيهه – عز وجل – عما لا يليق به؛ رداً على المفترين .

سُمّيت السورة الكريمة بهذا الاسم تخليداً لتلك المرأة التي اصطفاها **الله** وطهّرها على نساء العالمين، يقول المولى – سبحانه

وتعالى- : ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾، (البقرة: 42)، وهي السورة الوحيدة في القرآن الكريم التي سميت باسم أنثى، وهي السيدة الوحيدة التي ذُكرت باسمها صراحة في القرآن، وهي الصديقة الطاهرة أم المسيح- عليهما السلام – وفي كل هذا تكريمٌ وتشريفٌ لها، ورفعٌ من منزلتها، وتعظيم لقدرها في الإسلام.

ورويت هذه التسمية عن النبي – صلى الله عليه وسلم- ، ففي حديث رواه الطبراني وغيره: عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم الغساني عن أبيه عن جده أبي مريم، قال: (أتيت النبي – صلى الله عليه وسلم- فقلت: يا رسول الله، إنه ولدت لي الليلة جارية، قال: والليلة أُنزلت عليَّ سورةُ مريم، فسمها مريم، فكان يكنى أبا مريم)[11].

وقد امتازت سورة مريم باشتمالها على عدد من قصص الأنبياء والرسل، وهي السورة الوحيدة التي ابتدأت بالحديث عن القصة القرآنية مباشرة من غير مقدمات[12].

كان القصص هو مادة السورة الأساسية، إذ تنتمي هذه السورة إلى مجموعة من السور المكية التي يهيمن على بنائها الفني الطابع القصصي، إذ اشتملت السورة الكريمة على قصص بعض الأنبياء والرسل التي تدور حول صلتهم الوثيقة بالله تعالى، من طاعة، وحب، وامتثال، وولاء من ناحية، وحول صلاتهم الأسرية بذويِ الأرحام من حب ، وبر من ناحية أخرى، وهي قصص مترابطة متصل بعضها ببعضٍ، متلاحمة الأجزاء، يضمها إطار واحد من حيث المضمون والأسلوب.

ثانيا ـ محاور الدراسة:

ولكي يكون البحث مفيداً ارتأى الباحث أن يرسم الخطوط العريضة لآلية الدرس، والتحليل لأسلوب النداء في سورة مريم- عليها السلام – ببيان أنسب الطرق لمعالجة هذا الأسلوب، وهو أن يدرس كل قصة على حدة من خلال تواجدها في خطاب القصص القرآني التي ورد فيها، ومن ثم محاولة الربط بينها في إطار الجو العام للسورة الكريمة، مع الحرص على دراسة هذه القصص؛ وفق ترتيب ورودها في السورة الكريمة.

المحور الأول: أسلوب النداء في قصة زكريا وابنه النبي يحيى عليهما السلام.

ورد أسلوب النداء في قصة زكريا – عليه السلام- وقصة ابنه يحيى – عليه السلام- في عدد من آيات سورة مريم ، وهي على الترتيب الآتي: يقول سبحانه وتعالى:

﴿ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ۞ إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ (مريم:2، 3).

﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾(مريم:4).

﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۞ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مريم:5، 6).

﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾(مريم:7).

﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ (مريم:8).

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً، قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ (مريم:10).

﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ، وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (12).

افتتحت سورة مريم المباركة بالحديث عن قصة زكريا – عليه السلام- بمناجاته ربه مبينا ضعفه، ورعاية الله ولطفه عليه، وتعجيل البشرى له، ومواجهة زكريا بالواقع .

فقد بدأت بمشهد الدعاء، دعاء النبي زكريا –عليه السلام- ربه في ضراعة وخفية، يسأله الولد على الشيخوخة والضعف، وعقر امرأته التي لم تنجب منذ أمد، يقول تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۞ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۞ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ، وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۞ يَا زَكَرِيَّا، إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ (مريم:7). (مريم : 4 – 7).

﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ (سورة مريم:2 – 6).

من يتأمل دعاء النبي زكريا –عليه السلام-، يجد أن المخاطب هو الرب في الملأ الأعلى، وحرف النداء (يا) محذوفة؛ لشعور المنادي سيدنا إبراهيم – عليه السلام – بالقرب من المنادى وهو المولى –عز وجل-، تعظيماً له ولقدرته، وأنه غير غافل عنه، وجاء النداء على صورة مناجاة أي: الدعاء بصوت غير مسموع بعيداً عن أسماع الناس، ومضمون النداء ومحتواه، هو الشكوى إلى الله من ضعف الشيخوخة، والوهن، وطلب الولد.

يبدو أن سيدنا زكريا –عليه السلام- لم يجهر بدعائه ربه؛ وإنما بثَّ نجواه وشكواه إلى ربه بصوت خافت في جوف الليل، لا يسمعه أحد، أو أنه كان يجهر بدعائه في خلوته في مكان ليس بمرأى ولا مسمع عن الناس[13] ؛ لأنه راعى سنة الله في إخفاء دعوته؛ لأن الجهر والإخفاء عند الله سيان، فكان الإخفاء أولى؛ لأنه أبعد من الرياء، وأدخل في الإخلاص، وعن الحسن: نداء لا رياء فيه، أو أخفاه لئلا يلام على طلب الولد في إبان الْكِبرة والشيخوخة، أو أسره من مواليه الذين خافهم، أو خفت صوته لضعفه وهرمه[14].

المتأمل في دعاء سيدنا زكريا –عليه السلام- يتبين أنه لم يبدأ سؤاله مولاه- جل وعلا – أن يهبه الولد؛ وإنما دفعه حياؤه، وتأدبه مع الله، وحسن تلطفه في الطلب إلى أن يمهد لطلبه بتمهيدٍ ذكر فيه أسباب سؤاله الولد.

عرضت قصة زكريا وابنه النبي يحيى – عليهما السلام – في مشاهد تصويرية أربعة هي على الوجه الآتي:

المشهد الأول: مشهد دعاء زكريا ـ عليه السلام – ربه.

قدم زكريا – عليه السلام – بين الدعاء ثلاث مقدمات استنزل بها جميعاً الرحمة، واستدر عطف الله – سبحانه وتعالى- وهي:

1. إظهار حالة الضعف والخشوع قبل طلب الحاجة، فذكر أنه تقدمت به السن، وانتشر الشيب في رأسه، وأنه بلغ من الكبر عتيا،

وأن زوجه عاقر، لم تنجب منذ أمد.

2. أن **الله** لم يرد له دعاء من قبل.

3. كون المطلوب بالدعاء(الرزق بالولد) سبباً للمنفعة في الدين، وبذلك يكون قد استوفى الصورة المثلى للدعاء[15]، وبعد تقرير هذه الأمور الثلاثة صرح نبي **الله** زكريا –عليه السلام– بسؤاله **الله**.

إنَّ من أبرز سمات الجملة الندائية القرآنية في دعاء زكريا – عليه السلام– هو توظيفها التركيب اللغوي (رب) بعد حذف أداة النداء «يا»، فالأصل في التركيب هو (يا ربِّي)، ثم حذفت ياء المتكلم، وتمَّ تعويضها بكسرة؛ لتصبح (ربِّ)؛ ليكون أقرب إلى ربه، وأسرع في النداء، وليدل على استعجاله وتلهفه، فهو يناجي ربه ويناديه في قرب واتصال[16].

وصيغت الجملة الندائية في صورة موجزة مكثفة تجسد حالة النبي زكريا –عليه السلام– الجسمانية والنفسية.

وقد شارك التعبير التصويري المتمثل في الاستعارة في قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾، وفي الصورة الكنائية في قوله تعالى: ﴿**رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي**﴾ في تجسيد ملامح شخصية زكريا –عليه السلام– الجسمية وحالته النفسية.

يلمح المتلقي في الآيات السابقة خروج النداء عن دلالته الأصلية، وهي النداء والتنبيه إلى معانٍ بلاغية جديدة تُستشَف من السياق والمقام الذي وردت فيه من: تضرع وخشوع.

ففي قوله تعالى: ﴿**رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي**﴾ تعبير عن حالة الشيخوخة والضعف، وعدم القوة، وهو يشكو إلى ربه، يعرض عليه حاله ورجاءه؛ إظهاراً للوهن والتحسر، فالدعاء ليس غريباً على النداء، إذ إن أدعية الناس غالباً ما تبدأ بالنداء، والدعاء يُصّدر دائماً بالنداء[17].

د ـ مناداة النبي زكريا مولاه ـ جل وعلا ـ بصفة الربوبية:

فـ(الرب) صفة من صفات الخالق، ولا يقال الرب مطلقاً إلا **لله** تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات، وهي تشي بأكثر من معنى، فلفظة (الرب) تتضمن معنى الملك، فالله وحده هو المسيطر على هذا الكون، وهو المالك له في مقابل عبودية الآخرين له، فالرب هو صاحب الربوبية، وذلك للدلالة على قدرته ووحدانيته المتفردة، ودلالة على الإذعان للربوبية، وأكثر ما تتجلى تلك الربوبية عند الدعاء الذي يعدّ من أبرز المواقف التي تظهر فيها عبودية الإنسان وحاجته أمام خالقه؛ ليصلح له أحواله وشأنه.

ه ـ دلالة تكرار اسم الجلالة (ربِّ) :

ومما تجدر الإشارة إليه أنه لا يمكن دراسة دلالة تكرار هذا الاسم الكريم دون غيره من الأسماء الإلهية العليا مثل: **الله**، الرحمن، إلا اذا تم الكشف عن المعاني التي تختبئ خلفه.

فالرب في اللغة: يطلق على المالك، والسيد، والمدبر، والمربي، والقيم، والمنعم، والمصلح، ورب كل شيء مالكه ومستحقه، وقيل: صاحبه. ويقال: ربى الشيء إذا أصلحه، وربى المعروف، والصنيعة، والنعمة، أي نماها وزادها وأتمها وأصلحها، وربيت الأمر أصلحته ومتنته[18].

ولكون (الرب) مظهراً لجملة من أسماء **الله** المقدسة، لم يرد في القرآن دعاء من عباده إلا مبدوءاً باسم الرب، فالرب مظهر الرحمة والخلق والقدرة والتدبير والحكمة، فهو الشامل لما سواه تعالى، ولعل السر في ذلك هو إفادة هذا اللفظ حالة الانقطاع إلى **الله**.

لقد كان لتكرار (ربِّ) علاقة وثيقة بتأكيد بعض العقائد الإسلامية المهمة، ومن هذه العقائد توحيد **الله**، إن مثل هذا التكرار للفظ «رب» على لسان زكريا – عليه السلام – يفيد زيادة في الضراعة للخالق، ويولد إيقاعاً نغمياً، يسهم في تحقيق جماليات التعبير والتصوير، ويمنحه لوناً من التوازن، والتناسق، والترابط في البنية الفنية العامة للسورة الكريمة، ويعمل على تماسكها وتآزرها.

المشهد الثاني: استجابة الرب لدعاء زكريا ـ عليه السلام ـ .

جاء الرد من المولى الخالق المستجار به في صورة استجابة لدعاء زكريا– عليه السلام – بقوله تعالى: ﴿**يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا**﴾ (مريم : 7).

وَرَدَ النداء الرباني في صورة نداء مباشر باسم النبي زكريا – عليه السلام –، وذلك تشريفاً له، وتكريماً لمقامه عند **الله**، وقد جاءت استجابة المولى لنداء زكريا – عليه السلام –، مباشرة وسريعة لم تتأخر، ومنسجمة مع السياق العام للقصة القرآنية، وقد وردت الاستجابة في نص قرآني في سورة آل عمران ، يقول تعالى: ﴿**فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ**﴾ (الأنبياء: 90). **والمتمعن في هذا الرد الإلهي يتبين له ما يأتي**:

أ. اتسم الرد بانتقاء للألفاظ، واختيارها بعناية ودقة متناهية، فلفظه (نبشرك) تُوحي بالبشارة بعد اليأس، والبشارة كذلك تعني الوعد بالعطاء، فضلاً عما تحمله من معاني الفرح والسرور والخير، وهكذا جاءت اللفظة متناسقة تناسقاً رائعاً مع مضمون النداء ومحتواه.

ب. أما لفظ (يحيى) فهو اسم لهذا الغلام الذي سماه المولى– عز وجل – وهو يوحي بالعناية والاهتمام بعبده زكريا، وبالمولود الآتي، إذ لم يُسَمَ أحد قبله بهذا الاسم .

ت. ورد مضمون النداء بصيغة ضمير الجمع للتوكيد (إنا) الذي يُوحي بالمبالغة والتعظيم، وببيان قدرة المولى – عز وجل – وعظمته وعنايته بعباده، وذلك تصديقاً لما جاء في قوله تعالى في موضع من قصة زكريا – عليه السلام: ﴿**فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾(آل عمران: 39).

المشهد الثالث : أثر البشارة في نفس نبي الله زكريا –عليه السلام ـ .

بعد أنْ بُشِّرَ نبي **الله** زكريا –عليه السلام– بالغلام، وتحققت البشارة ، شرع يستعلمُ على وجه التعجب عن وجود الولد. بالتساؤل: ﴿**رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا**﴾،(مريم: 8).

المتأمل في تساؤل زكريا – عليه السلام – يجد أن تساؤله يدل على تعجب ودهشة ممزوجة بالفرح والسرور، والبشر، والانفعال، وهو انفعال طبيعي ينسجم مع الطبيعة البشرية ، ويقال في مواقف مفاجئة، ويكشف عن البعد النفسي لسيدنا زكريا –عليه

السلام –ولا يحمل معنى الإنكار، أو الشك في قدرة الله؛ لأن القول بهذا غير جائز في حق الأنبياء – عليهم السلام – [19].

وقد ورد أسلوب النداء على لسان نبي الله زكريا في موضع آخر، إذ يقول المولى – عز وجل– :﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (آل عمران:41).

لمَّا بَشرَّ المولى – عز وجل – النبي زكريا بيحيى – عليه السلام – نبياً من الصالحين، أخذ زكريا يدعو ربه في تضرع وتذلل أن يجعل له آية أو علامة يطمئن بها على حصول الحمل من امرأته بهذا الولد المبشر به، وهو نداء يوحي بلهفة زكريا – عليه السلام – واستعجاله في تعيين موعد حمل زوجه بالولد، ومما يشي باستعجال زكريا – عليه السلام – حذفه أداة النداء (يا)، وحذفه الياء ضمير المتكلم في كلمة (ربي)، ويتجلى في هذا التعبير أيضاً طريقة النص القرآني في تقديم الموضوع الذي يدور الحديثُ عليه، ويتركز محورُ الاهتمام به على غيره من الموضوعات، فقد (قدم زكريا – عليه السلام – الجار والمجرور(لي) المتضمن للضمير العائد عليه على المفعول به (آية) ؛لأن في تقديمه اعتناء بقصته، وإظهاراً لضعف حاله الذي يشعره بحاجته إلى عون الله سبحانه[20]).

وقد استجاب الله تبارك وتعالى دعاءه، وجعل له علامة على وجود الحمل، يقول المولى – عز وجل –: ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ (مريم:10)، يقول الطبري عن ذلك: (قال زكريّا، يا ربّ إن كان هذا النّداء الّذي ناديته، والصّوت الّذي سمعته صوت ملائكتك، وبشارةً منك لي، فاجعل لي آيةً أي: علامةً أنّ ذلك كذلك؛ ليزول عني ما قد وسوس إليّ الشّيطان، فألقاه في قلبي من أنّ ذلك صوت غير الملائكة، وبشارةٌ من عند غيرك)[21].

ولم يكن موقف نبي الله زَكَرِيّا –عَلَيْهِ السَّلَام – بدعاً بين الرسل والأنبياء، إنّه يريد عَلَامَة وَدَلِيلًا عَلَى وُجُود مَا وَعَدَه مولاه؛ لتَسْتَقرّ نَفْسُهُ وَيَطْمَئِنَّ قَلْبُهُ بِمَا وَعَدَه، كَمَا قَالَ نبي الله إِبْرَاهِيم – عَلَيْهِ السَّلَام– ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾(البقرة:260).

فأعطاه الله آية تناسب الجو النفسي الذي كان فيه الدعاء، وكانت فيه الاستجابة، ويؤدي بها حق الشكر لله الذي وهبه على الكبر غلاماً، وذلك أن ينقطع عن دنيا الناس، ويحيا مع الله ثلاث ليال يلهج لسانه إذا سبح ربه، ويحتبس إذا كلم الناس، وهو سوِيّ معافى في جوارحه، لم يصب لسانه عوج ولا آفة[22].

وقد تكرر هذا الدعاء في سورة آل عمران إذ قال الله تعالى على لسان زكريا–عليه السلام – ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾(آل عمران:41).

لقد كان لتكرار لفظة (ربِّ) أثر في رسم المعالم البارزة للسورة، وتحديد مضامينها، فقد قال سيدنا زكريا – عليه السلام –(رب) في جميع مواضع ندائه ربه، ولم يقل يا (رب)؛ لأنه لم يعد يحتمل التضييع في الكلام، فيأتي بـ (يا)، إنه يريد أن يستعجل في طلبه، فيختصر الكلام ويحذف ما لا حاجة له به؛ ليفرغ إلى مراده.

وقد أشاعت لفظة (ربِّ) المكررة غير مرة أجواء حانية جعلتها تنضح بفيض من أحاسيس الود، والبركة، والفضل من جانب زكريا لربه، وقد خرج النداء في هذا الخطاب القرآني عن دلالته الأصلية التي هي التنبيه والإصغاء إلى معانٍ بلاغية أخرى منها: الدعاء والتذلل والتضرع، والاختصاص، والاسترحام.

ومن جماليات أسلوب النداء في قصة سيدنا زكريا– عليه السلام – التقديمُ المعنوي والجمل الاعتراضية، يقول زكريا – عليه السلام – في دعائه: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (مريم: 4)، وقوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مريم: 6).

فالنداء في قوله: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ – رَبِّ – شَقِيًّا﴾، جاء في صورة جملة اعتراضية بين كان واسمها، وبين خبرها، وقد خرج النداء عن معناه الأصلي التنبيه، إلى معانٍ جديدة هي تأكيد الاسترحام، وتأكيد الدعاء، وطلب الرحمة والاستعطاف، فضلاً عن الاختصاص، فأفاد بذلك الخطاب القرآني تقوية، وتحديداً، وتحسيناً.

والمعنى المراد من هذا النص القرآني في تقديمه واعتراضه هو نفي أن يكون زكريا –عليه السلام – قد شقي يوماً، أو خاب سعيه بدعاء الله فيما مضى، وقد صيغ هذا المعنى في صورة كنائية، فهو تعبير كنائي عن أنه كان دوماً سعيداً بدعاء ربه، إذ أطلق نفي الشقاوة ، وأراد حصول ضدها، وهو السعادة وذلك عن طريق الكناية [23]، ويحمل أسلوب الكناية معنىً آخر يرقد تحت المعنى السابق، وهو أسلوب التعريض، إذا يُعرِّض زكريا – عليه السلام – بعبادة قومه للأصنام والأوثان، بإعلانه هذا الرجاء والتوسل والتضرع بين ظهرانيهم، بمعنى أن ربه الذي يعبده يجعله سعيداً لا خائباً بدعائه، وقول لهم: هل تجلب لكم الأصنامُ السعادةَ، وتدفع عنكم الشقاء ؟!

أما دعاؤه في قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾، فيتجلى فيه الاعتراض إلى جانب التقديم المعنوي، إذ قدم المنادي (رب) على المفعول به الثاني (رضيا)، وهو بذلك يحمل دلالات إيحائية تعبيرية على قرب إحساس زكريا –عليه السلام– من الله، وعلى تلذذه بذكر اسم ربه، ومراعاته للمقام والسياق.

إن اعتراض النداء في الآيتين السابقتين لا يعني زيادته، إنما يؤدي أغراضاً بلاغية دلالية عظيمة يفتقدها السياق القرآني بانعدام وجوده.

أدت النداءات المتكررة (ربِّ) دوراً فاعلاً في الكشف عن أبعاد شخصية النبي زكريا – عليه السلام – وجسّدت ملامحه الجسدية والنفسية، فهو رجل كبير السن، ضعيف العظم والبنية، يسيطر عليه الضعف الجسمي والوهن النفسي، شاب رأسه، لا وارث له، وزوجه عاقر، يخشى الموالي من بعده.

المشهد الرابع: نبوءة يحيى – عليه السلام –

تبدأ قصة النبي يحيى بن زكريا –عليهما السلام– بنداء المولى – عز وجل – للنبي يحيى–عليه السلام– في قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾(مريم:12).

وتجدر الاشارة هنا إلى أن النداء جاء بعد حدوث فجوة في أحداث القصة أي: بين ولادة زكريا ورسالته، فقد حذفت أحداث رئيسة في قصته، وتقديرها: أنه بعد أن كبر يحيى، وترعرع، وبلغ سناً معينة، أي: مرحلة الصبا، وهي مرحلة تطلق على الذكر من الولادة، حتى بلوغ الشباب – ناداه المولى – عز وجل –، وكلّفه

بأعباء النبوة على صغر سنه.

أسهمت الفجوة البلاغية في أحداث قصة يحيى– عليه السلام– في إعطاء قيمة تعبيرية، **وتصويرية للنداء الذي تجلت جمالياته في النواحي الآتية:**

أ. بدأت القصة بنداء النبي يحيى– عليه السلام – مباشرة (يا يحيى) قبل أن يتحدث عنه المولى – عز وجل– بكلمة واحدة، وهذا المشهد يُوحي بمعانٍ عظيمة منها:

ب. إبراز مكانة (يحيى)، ومنزلته عند خالقه ومولاه، واستجابة **الله** لنبيه زكريا – عليه السلام – أن جعل له من ذريته ولياً، يحسن الخلافة بعده في العقيدة.

ت. جاء مضمون النداء ومحتواه في صيغة فعل الأمر (خُذْ) بعد النداء يا يحيي، وهو الأكثر حضوراً في الجمل النائية القرآنية. وقد جاء النداء على هذه الطريقة: ﴿**يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ**﴾(مريم:12) في القرآن الكريم بكثرة؛ (لأن كل ما نادى **الله** به عباده من أوامر ونواه، وعظات وزواجر، ووعد ووعيد، ونحو ذلك مما أنطق به كتابه أمور عظام ومعانٍ ينبغي أن يتيقظوا لها، ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم إليها)[24].

ث. اشتمل مضمون النداء على الأخذ بتعاليم الكتاب (التوراة) بجد واجتهاد، والحث على العلم بالكتاب، والحفظ له، والعمل به، والالتزام بلوازمه.

ج. كشف النداء عن معالم شخصية نبي **الله** يحيى – عليه السلام – كما صَوَّرها النص القرآني، فالنبي يحيى – عليه السلام – تتصف شخصيته بالقوة في الدين، والحكمة، والعلم، والعقل في الصبا، وبالحنان والتقي، فهذه هي المؤهلات التي زوّده **الله** بها، وأعَدّه، وأعانه على احتمال ما كَلَّفهُ **الله** به عندما ناداه[25].

ومما أسهم في إبراز جماليات أسلوب النداء، وقوّى من تأثيره في نفس المتلقي استخدامُ أسلوب الالتفات، وهو ظاهرة أسلوبية شائعة في الخطاب القرآني، وقد توافر في هذه الآية أسلوب الالتفات في الضمائر، إذ انتقل الخطاب من ضمير المخاطب إلى ضمير الغائب، ومن ضمير المتكلم إلى ضمير الغائب، فقد عَدَلَ المولى – عزَّ وجلَّ– عن مخاطبة النبي يحيى– عليه السلام – بقوله:(يا يحيى) إلى الحديث عن ذاته العلية، بأنه هو الذي أعطى (له) أي: ليحيى الحكم صبياً، وقد ورد في كلمة واحدة (آتينا– ه) ضميران مختلفان، الأول للمتكلم، والثاني للغائب وذلك؛ حتى يُظهر للقارئ مفاجأةً في أسلوب الخطاب، وحتى يحدث صدمة للقارئ، أو المتلقي بشكل عام، على أن ما يُكلّف به يحيى– عليه السلام – ليس بالأمر الهين، فهو الحكم والحنان والتقوى، والبر بالوالدين، والبعد عن الظلم والعصيان، كلُّ هذه الأمور تتطلب هزة نفسية وفكرية بحجم تغيير الضمائر في إحداثها[26].

إن تكرار الألف المدية في خواتيم الآيات:(خفيا، شقيا، رضيا، سميا، عتيا، سويا، صبيا)، قد ولّد نغماً موسيقياً يتساوق مع المضمون المقصود، ويتناسب معه. ففي الفواصل / القافية النغمية بيان لمعاني السورة التي تدور حول فضل المولى – عزَّ وجلَّ – على زكريا –عليه السلام–، مع شعوره بالإخلاص والطمأنينة، فضلا عن تناسب الفواصل مع الأسلوب القصصي التي وردت فيها.

وفي المشاهد الأربعة يدرك المتلقي أن الوصف، والحوار، والألفاظ الموحية، والمعاني الدينية، وجرس الكلمات، ونغم العبارات، وموسيقى السياق، قد شاركت جميعها في رسم مشهد النداء بألوانه المتنوعة.

المحور الثاني: أسلوب النداء في قصة مريم ـعليها السلامـ.

ورد النداء في قصة السيدة مريم وولادة ابنها المسيح عليهما السلام في مواضع من سورة مريم على النحو الآتي:

﴿**فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا**﴾ (مريم:23).

﴿**فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا**﴾ (مريم:24).

﴿**فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا**﴾ (مريم: 27).

﴿**يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا**﴾ (مريم: 28).

كانت السيدة مريم –عليها السلام– صدِّيقة من الصالحات العابدات، تقوم بالعبادة ليلها ونهارها، حتى صارت مضرب المثل في العبادة والطاعة في بني إسرائيل.

اشتهرت هذه السيدة الجليلة الطاهرة العفيفة بما ظهر عليها من الأحوال الكريمة والصفات الشريفة. وقد شاءت قدرة **الله** – عزَّ وجلَّ – أن تحمل مريم بلا زوج، وتنجب ابنها المسيح، وهي بكر عفيفة، ومن المواضع التي ورد أسلوب النداء في قصتها– عليها السلام – قوله تعالى: ﴿**فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا**﴾ (مريم:23).

يتضح من النص القرآني السابق أن السيدة مريم بعد أن أدركت أنها ستُبتلى وتمتحن بهذا المولود عيسى – عليه السلام – تمنّت الموت؛ لأنها عرفت أن الناس لن يصدقوها في خبرها، بعد أن كانت عندهم عابدة ناسكة، تصبح عاهرة زانية، ولذلك قالت ما قالت [27].

ويمكن تحليل عناصر الجملة القرآنية على الصورة الاتية:

المنادي: محذوف وتقديره : يا هذه، ليتك متّ قبل هذا، تقصد مريم نفسها، ومثله في القرآن كثير، يقول تعالى على لسان أحد المنافقين على وجه الحسد أو الأسف على فوت الغنيمة مع الشك في الجزاء من **الله**[28]، يقول **الله** تعالى: ﴿**يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا**﴾ (النساء: 73).

المنادَى: هو مريم العذراء الصِّديقة –عليها السلام – تخاطب نفسها.

حرف النداء : (يا) أداة تنبيه للبعيد.

مضمون النداء ومحتواه: تمني السيدة مريم – عليها السلام – الموت، بسبب الحمل، أو وجع الولادة، وتمنيها أيضاً أن تصبح شيئاً تافهاً، لا يُعرف أو يذكر.

لقد ورد أسلوب النداء في هذه الآية الكريمة على صورة حوار ذاتي، حوار النجوى، أي حوار النفس والذات، وهي في تمنيها تشبه قول عمر بن الخطاب – رضي **الله** عنه –: (كل الناس أعلم منك يا عمر)[29].

لقد خرج النداء عن أصله الحقيقي إلى معانٍ جديدة هي: التحسر، والتوجع، والخوف، وفي هذا تعظيم للأمر، وإفراد له من بين أمور كثيرة ، وذلك يستدعي أن ينبه عليه، ويذكر حرف النداء[30].

هذا الخوف والتحسر الذي عليه الخطاب القرآني يشفُّ بصدق عن الواقع النفسي الذي كانت عليه السيدة مريم –عليها السلام –، ويسهم في صنع المشهد الحواري القصصي في السورة، إذ شَارك الإيقاع النغمي في تصوير النداء ومحتواه، وأدت حروف المدّ: (يا، هذا، منسياً) دوراً مهماً في الإيحاء بالحالة النفسية للسيدة مريم – عليها السلام –، إذ مَنحت هذه الأصوات المتكلمة مساحات واسعةً للتنفيس عن أحاسيسها وآلامها الهائلة، وأدت أصوات التاء المضمومة في(متُّ، كنْتُ) أيضاً دورها في تصوير شدة الألم والتوجع والتأوه، بطريق التمني، وإشهار الحسرة والخوف الذي عانته السيدة مريم – عليها السلام – لحظة ولادة ابنها المسيح – عليه السلام –، وقد جاءت القيم الصوتية في النداء منسجمة مع السياق العام للتعبير عن المعاني الدلالية المراد البوح بها.

كشف أسلوب النداء الذي جاء على صورة مناجاة ذاتية بين السيدة مريم البتول – عليها السلام – وذاتها عن أبعاد شخصية مريم – عليها السلام – وملامحها النفسية، من قلق واضطراب، وخوف وتحسر وتأوه، ونَمّت هذه المشاعر على خفر الأنثى العذراء وحيائها؛ الأمر الذي أضفى على جو القصة العام مسحة من الصدق الواقعي والصدق الفني معاً.

ويجد المتلقي أيضاً أن ثمة لوناً من التجانس قد تحقق بين كلمة (نسياً) و(منسياً) على مستوى الآية، الواحدة وجاء الجناس هنا من النوع غير التام، وتدل كلتا الكلمتين على النسيان، ولكن دلالة الثانية على النسيان كانت أعمق وأبعد، وزيادة في التأكيد على حدوث عملية النسيان؛ لدرجة أن الناس قد نَسوْها، وليس تناسوها[31].

ويبرز الأثر الاجتماعي جلياً في الخطاب القرآني في هذه الآية، متمثلاً في الخوف من مواجهة المجتمع الذي لا يبيح السّفاح، والمعايرة بالفاحشة التي يتأفف منها المجتمع.

وفي موضع آخر من قصة مريم يرد أسلوب نداء ثانٍ هو قوله تعالى: ﴿**فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا**﴾ (مريم: 24).

صيغ هذا النداء بطريقة غير مباشرة، وسيتضح ذلك من خلال تحليل هذا الأسلوب.

المنادِي: على اختلاف الأقوال هو الْمَلَك سيدنا جبريل الروح الأمين – عليه السلام – من أسفل النخلة، أو ابنها الوليد السيد المسيح عيسى بن مريم – عليه السلام.[32].

حرف النداء: محذوف، وتقديره (يا).

المنادَى: جاء في صورة ضمير الغائب المتصل (ها) في قوله تعالى: (وناداها) الذي يعود على السيدة مريم – عليها السلام –.

مضمون النداء ومحتواه: مطالبة السيدة مريم – عليها السلام – بعدم إبداء الحزن والأسى لهذا الأمر، وهو إنجاب المولود، وأن تطيب نفساً به ولا تحزن.

ينفتح هذا النداء على دلالات واسعة غنية، ففيه تطمين لنفس مريم – عليها السلام – ، وتسلية لها، بعدما استبد بها الحزن، لمَّا رأت الأمر قد تحقق، وخالطها الخوف من اطلاع قومها على ما حدث.

لقد جاء النداء في حوار محكيٍّ موجز، يجسد ردة فعل فتاة عذراء على نبأ حملها، وصورةً لأثر الصدمة التي حلَّت بها، فتمنت الموت، ودعت ربها أن تكون نسياً منسياً، كأنها تستنزل العقاب على نفسها، على شيء لم تفعله باختيارها، وهو أقسى ما يتمناه المرء على نفسه، ولاسيما الإنسان المؤمن، وفوق ذلك تتمنى النسيان من تاريخ الوجود، تعبيراً عن هول الحال التي صارت إليها، وهذا كافٍ للتعبير عن وطأة المحنة أو الابتلاء[33].

يريد الله – عزَّ وجلَّ – من وراء هذا النداء أن يخفف من ألم مريم – عليها السلام – وخوفها، ويريد أن يُطمْئن قلبها لما تواجه به أهلها، إنها تواجه آلاماً جسدية بجانب الآلام النفسية، فيطلب منها مَنْ ناداها أن تهز جذع النخلة؛ ليساقط عليها رطباً جنياً، وتأكل وتشرب من الماء وتقر عينها[34].

وفي موضع ثالث، يرسم الخطاب القرآني مشهداً من مشاهد قصة مريم – عليها السلام – مع قومها، لا سيما حين عادت الصِّديقّة إلى قومها، وهي تحمل طفلاً وليداً؛ الأمر الذي جعلهم يستنكرون، ويتعجبون، ويتساءلون عما قامت به مريم – عليها السلام – من فعلة عجيبة غريبة، فقالوا منادين: ﴿**يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا**﴾ (مريم: 27).

يحمل النداء الذي جاء على لسان قوم مريم – عليها السلام – دلالات التعجب والاستنكار والسخرية والتهكم لفعل مريم العذراء البتول.

وفي الموضع الرابع والأخير لأسلوب النداء في قصة مريم – عليها السلام – يلتقي القارئ قوله تعالى على لسان قوم مريم – عليها السلام–: ﴿**يَا أُخْتَ هَارُونَ، مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ، وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا**﴾، (مريم: 28).

لقد عَرّضَ الموبخون بمريم حين نادَوْها بقولهم: (يا أخت هارون)، ولم ينادوها (يا ابنة عمران)، والأنثى تُنادى باسم أبيها، إذ عادةً ما تُضاف المرآة إلى مَنْ تستمد سلطتها وقيمتها منه. وهارون هو أحد الصالحين، وقيل هو أحد قرابتها، وليس بهارون أخي موسى – عليهما السلام – [35]، والأخوة هنا ليست بمعنى الرحم المباشرة أو القرابة القريبة .

يصور الخطاب القرآني ردة فعل قوم مريم على إنجابها وليداً بلا زوج لها، وواصلوا توجيه اللوم والتقريع والتأنيب لمريم – عليها السلام – قائلين، يا شبيهة هارون في الصلاح والعبادة، وهو نداء ممزوج بالدهشة والتعجب، والاستغراب، والاستنكار، وفي هذه الجملة الندائية القرآنية لون من ألوان التعبير التصويري، وهو التعريض، فضلاً عن أن قصد قوم مريم من وراء ذكرهم لصلاح أبيها، وأمها لم يكن مدحاً لأسرة مريم الطاهرة المعروفة بالصلاح والتقوى: الأب والأم؛ وإنما جاءت في سياق توجيه أقسى أنواع الذم لمريم– عليها السلام –، والطعن في شرفها وعفتها وطهارتها؛ لبيان أن ما أتت به من عمل منكر عظيم لا يليق بها، ويخالف ما عليه أبوها وأمها؛ فَعَنَوا بهذا الكلام التعريض والتعريض: ضرب من ضروب الكناية، وتقصد به أن يطلق الكلام، ويشار به إلى معنى آخر يفهم من السياق، أي : أنها: أتت بأمرٍ ليس من شأن أهلها، أي:

(أتت بسوء ليس من شأن أبيها، وبغاء ليس من شأن أمها، وهم بذلك أرادوا ذمّهما، فَأَتَوْا بكلام صَريحُهُ ثناءٌ على أبويها)[36].

وفي الآية القرآنية ثمة أسلوب السخرية اللاذعة والتهكم المر من مريم– عليها السلام –، إذ ثمة فرق بين صورة مريم المتهمة بالزنا والبغاء، وهارون الرجل الصالح التقي الذي تولى الهيكل، هو وذريته من بعده والذي تنتسب إليه بعبادتها، وانقطاعها لخدمة الهيكل.

إنَّ في هذا الخطاب القرآني مفارقة بين تلك النسبة التي تنتسب إليها، وذلك الفعل الذي قارفته؛ حتى تأتي بهذه الفعلة التي لا تأتيها إلا بنات أبناء السوء، والأمهات البغايا.

المحور الثالث: أسلوب النداء في قصة إبراهيم – عليه السلام –

ورد النداء في قصة نبي الله إبراهيم – عليه السلام – في الآيات الآتية:

﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ (إبراهيم:41 – 42).

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (إبراهيم:43).

﴿يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾ (إبراهيم:44).

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾(إبراهيم:45).

﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ (إبراهيم:46).

يمثل أسلوب النداء عنصراً أساسياً في بناء قصة إبراهيم – عليه السلام – مع أبيه الكافر الطاغي الجاحد. وفي الإمكان تناول أسلوب النداء بالدرس والتحليل من جوانب عدة من أهمها:

النداء بصيغة (يا أبتِ):

ورد النداء بهذه الصيغة أربع مرات، وبالعودة إلى حقيقة النداء وعناصره، يتسنى للباحث أن يحللها على النحو الآتي:

المنادي : نبي الله إبراهيم – عليه السلام–.

يا: أداة نداء وتنبيه للبعيد، وقد خرجت أداة النداء عن معناها الأصلي إلى معان أخرى، إذ استخدمت لنداء القريب، فإبراهيم – عليه السلام – ينادي أباه وهو قريب بأداة للبعيد (يا)؛ وذلك احتراماً له، وإعلاءً لشأنه في نفسه.

المنادَى: أبتِ: والد سيدنا إبراهيم – عليه السلام – وأصله يا أبي، حذفت ياء المتكلم، وعوضت بتاء التأنيث المبنية على الكسر[37].

مضمون النداء ومحتواه: رغبة إبراهيم في استمالة قلب أبيه إليه، ليصبح مؤمناً، ويترك عبادة الشرك والأوثان، انطلاقاً من صلة القرابة والرحم بينهما.

وقد خرج النداء عن معناه الحقيقي، وهو التنبيه والإصغاء إلى معانٍ جديدة، هي: التحبب، والتحنن والاستعطاف، وتتجلى هذه المعاني في نداء الأنبياء أقوامهم؛ لإظهار مدى حنوهم عليهم، واستمالتهم لهم، وتحببهم فيما يدعون إليه، ونداء إبراهيم لأبيه صورة واضحة في ذلك أتم الوضوح.

ب ـ التدرج في أسلوب النداء :

من يتأمل مضمون النداء ومحتواه، يجد أن سيدنا إبراهيم – عليه السلام – قد سلك طريقاً طريفاً في دعوته لأبيه إلى التوحيد، فهو لم يَدعُ أباه إلى الدخول في الإيمان بالله، ونبذ الشرك دفعة واحدة؛ وإنما تَدرَّجَ معه في هذا الموضوع، واتَّبَعَ أسلوباً قائماً على الحجة القاطعة، والبرهان الساطع المبني على أدب المخاطبة، فهو يبدأ خطابه منادياً أباه بقوله:(يا أبتِ)، فالعبارة تحمل دلالات مُوحية بالحب، والحنان، والعطف، مستثيراً فيه رابطة الأبوّة، ثمَّ تدرّج في إبطال عقيدة الشرك، ثم خاطبه بكل تواضع ورفقٍ.

إن خوف إبراهيم –على أبيه – دَفَعَه إلى جعله يذكُر له سوء العاقبة، والخوف عليه من العذاب، وقد أضفى أسلوب النداء على خطاب إبراهيم – عليه السلام – مسحة صادقة من الحنو، والحب، والعطف.

ولم يقف هذا التدرج عند توظيف العقل والمنطق؛ وإنما استخدم عنصر العاطفة والوجدان، إذ اجتهد إبراهيم – عليه السلام – في استمالة قلب أبيه إليه أولاً، والهيمنة عليه عاطفياً قبل البدء بدعوته إلى طريق الهداية.

ويشير بعض المفسرين إلى أن (آزر) الذي خاطبه إبراهيم – عليه السلام – لم يكن أباه في الواقع[38]. وهنا تبرز الحاجة إلى استمالته عاطفياً، وتذكيره بصلة القرابة والرحم التي بينهما، والتي حاول إبراهيم – عليه السلام – توظيفها، للضغط على أبيه قبل عرض أفكاره عليه[39].

ج ـ التكرار في صيغة أسلوب النداء :

يمثل التكرار سمة أسلوبية عامة في القرآن الكريم، وهو يُعَرَّف بأنه: تكرار كلمة أو لفظ أكثر من مرة في سياق واحد لنكتة ما، وذلك إما للتوكيد ، أو لزيادة التنبيه أو للتهويل ، أو للتعظيم)[40]

يشكل أسلوب التكرار من بين الأساليب البلاغية مكوناً من المكونات المهمة التي وظفها النّص القرآني، وشغل حيزاً كبيراً في قصة إبراهيم – عليه السلام – ؛ بقصد التأثير في النفوس، وإقناع العقول، لأنه قد يتأثر بالتكرار مَن لا يتأثر بالمرة الواحدة [41].

تكرر لفظ يا (أبت) أربع مرات في الآيات السابقة، إذ جاء التكرار في هذه القصة؛ ليرسخ عقيدة التوحيد في عقل أبيه، إذ كان من العجب العاجب عنده أن يقال له إنّ الله واحد.

إن مجئ التكرار في صورة تكرار البدايات أي تكرار (يا أبتِ) أربع مرات في بداية كل آية، قد ولّد إيقاعاً موسيقياً، وغدا عنصراً مهماً من عناصر التشكيل الجمالي والبنائي في الأسلوب القرآني، فالتكرار صنو قوانين الإيقاع في نظام، وتساوٍ، وتوازن، وتلاحم [42].

د ـ الحوار التصويري:

وظف الخطاب القرآني في قصة إبراهيم – عليه السلام – أسلوب الحوار التصويري الذي دار بين إبراهيم وأبيه.

ويعد الحوار الخارجي ملمحاً بارزاً من ملامح الصراع بين الحق والباطل، صراع أهل الإيمان مع أهل الكفر، صراع الابن البارّ المؤمن مع الوالد الضال المشرك.

ومن سمات هذا الحوار أنه جاء في لهجة حانية بارّة أبداها النبي إبراهيم – عليه السلام – لأبيه (آزر) المعاند في غلظة وقوة . وهو حوار مشفوع بالحجج، والأدلة والبراهين من جهة ، وبالترغيب والترهيب، ليحرك وجدان أبيه من جهة ثانية، وبالتحبب من جهة ثالثة، على حين جاء حوار أبيه مع ابنه حواراً يحمل الوعيد، والتهديد، والنبذ الشديدين.

هـ- دور النداء في رسم شخصيات القصة:

نهض النداء في قصة إبراهيم – عليه السلام – بدور فاعل في رسم ملامح شخصية كلٍ من إبراهيم – عليه السلام – وأبيه (آزر).

تجسدت أبعاد صورة إبراهيم – عليه السلام – من خلال الجمل الندائية القرآنية، فبدت واضحة القسمات،محددة المعالم والأبعاد: البعد النفسي، والبعد التربوي، الذي يتمثل فيما أظهره إبراهيم– عليه السلام – تجاه والده من أدب جم، ومعاملة حسنة، فهو يطلب له الرحمة، ويبدي الشعور بالخوف والإشفاق على مصيره، ويبرز التلطف معه، إذ يبدو إبراهيم – عليه السلام – دائماً في جميع مواقفه في آدابه، وحلمه، وسعة صدره يتصف بالحلم والأناة.

أما ملامح شخصية أبيه (آزر)، فإنها تتصف بشخصية واحد من أولئك الغلاظ الجفاة، الذين أضلهم الشرك والكبر. إنه إنسان غليظ، جاف، يستنكر هداية ابنه له، ويغلظ له في القول، يهدده بقوة وعنف، إنه مُصرٌّ على الكفر والعناد، لا يقابل نداء ابنه الرقيق له، ناداه ابنه بأحب الصفات إليه (يا أبتِ)، فلم يناده أبوه: (يا ابني)، وإنما خاطبه باسمه (يا إبراهيم)، إن نداء الأنبياء والرسل من قبل الناس العاديين بأسمائهم يعد من قبيل سوء الأدب، وعدم الاحترام.

ومن سمات شخصية إبراهيم – عليه السلام – الحُلُم، والأدب الجمّ، إنه لم يخرج عن طوره، ولم تفارقه طبيعته الودود، وإنما لزمه أدبه وحلمه، وقابل التهديد برحابة صدر وأناة، وقابل الوعيد بنفس هادئة مطمئنة، وأجاب أباه بما ينمُّ على برّه بوالده، مهما كان منهُ، قال مخاطباً أباه: ﴿**سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا**﴾(مريم: 47).

أدى النداء في هذا الخطاب القرآني دوراً بنائياً، إذ كان المقصد منه التوسل المستعطف، وقد انعكس هذا الاستعطاف والتوسل في عناصر الآية بأسرها: مفردات وتراكيب، ذلك أن السياق يشتمل على كثير من الظواهر والأمارات الدالة على تلطف سيدنا إبراهيم – عليه السلام– وتأدبه مع أبيه، وحرصه البالغ على هدايته.

ومن تلك الظواهر إلى جانب بدء الآية بالنداء عدم تصريح سيدنا إبراهيم – عليه السلام– بلحوق العذاب بأبيه، فلم يقل مثلا : ينزل بك العذاب، ولكنه قال: (إني أخاف)، فضلاً عن حسن انتقاء الألفاظ الموحية، إذ آثر الخطاب القرآني الفعل (يَمَسك) دون (نصيبك)، والمس أقل خطراً من الإصابة، وذكرُ إبراهيم لربه باسم (الرحمن) الذي يشي بصفة الرحمة، وهذا ما عبر عنه استعمال النداء الذي جسد إشفاق سيدنا إبراهيم – عليه السلام– على أبيه، وشدة حرصه على هدايته[43].

المحور الرابع: أسلوب النداء في قصة موسى – عليه السلام –

ورد النداء في قصة موسى – عليه السلام – من خلال قوله تعالى:﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ۞ وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ۞ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا**﴾(مريم: 52 ، 53).

لم يأتِ أسلوب النداء في هذه الآيات في صورة نداء مباشر؛ وإنما جاء في أسلوب غير مباشر، لم يستكمل عناصره الأساسية؛ الأمر الذي جعل فهمه يتأتى من خلال السياق، أو المقام الذي ورد فيه، وهو الجملة الندائية القرآنية (وناديناه)، وفي هذا تشويق وإثارة للمتلقي على تتبع هذا الأسلوب، وتحليل عناصره، ويحقق له التوصل بنفسه إلى عناصر هذا الأسلوب؛ الأمر الذي يحدث الإثارة النفسية، والمتعة الذهنية، وقد صيغ النداء في أسلوب موجز موحٍ مترع بالدلالات الإيحائية المتنوعة.

بيد أنه بالرجوع إلى النصوص القرآنية المتوافرة في السور القرآنية الأخرى المتشابهة، يتبين للمتلقي مضمون النداء ومحتواه، والظروف المحيطة به، قال تعالى:

﴿**فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ۞ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۞ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ۞ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي، وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ۞**﴾(طه:11– 14).

وقوله تعالى: ﴿**لَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۞ يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (النمل : 8 – 9).

يتضح من النصوص القرآنية السابقة بصورة واضحة وجلية ما يأتي:

أ. إن النداء المذكور في سورة مريم – عليها السلام – هو نفسه النداء المذكور في سور القرآن الكريم مثل: سورة طه وسورة النمل؛ الأمر الذي يشي بوحدة البناء المضمون والفني بين القصة الواحدة في القرآن الكريم.

في أول لقاء لموسى – عليه السلام – بالوحي المنطلق من **الله**، في ذلك الجبل الذي كلمه **الله** فيه، في الجانب الأيمن منه، ناداه المولى قائلاً له: يا موسى.

ب. وناديناه، فالنداء: هو الكلام الدال على طلب الإقبال والإصغاء والانتباه، وهذا النداء هو الكلام الموجه إلى موسى– عليه السلام – من جانب **الله** تعالى الذي قربه: ومعنى هذا التقريب: أنه أسمعه كلامه، قال ابن عباس: أُدْني موسى – عليه السلام – من الملكوت، ورُفعت له الحجب، حتى سمع صريف الأقلام التي كتبت بها التوراة.[44].

ت. وقربناه: التقريب المعنوي هو رفع المكانة والمنزلة والقدر، فهو عند **الله** ذو منزلة سامية، ومكانة رفيعة، فهو تقريب كرامة واصطفاء، ويمكن الجمع بين التفسيرين: التفسير المادي، والتفسير المعنوي.

ث. نجيًّا: المناجاة هي: شُبّه الكلام الذي لم يكلم بمثله أحداً، ولا اطلَعَ عليه أحداً، والمناجاة أسلوب من أساليب الإيحاء بالقرب المعنوي من **الله**. فقد بين **الله** تعالى أنه كما ناداه ناجاه أيضاً، فالنداء مخاطبة الأبعد، والمناجاة مخاطبة الأقرب[45].

لقد بدأ لقاء نبي الله موسى – كليم الله – بربه بأن عَرَّفه المولى أولاً بنفسه بكلمة التوحيد، وبحقيقة التوحيد، وذلك في قوله تعالى:﴿يَا مُوسَى، إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (النمل :9).

وفي قوله تعالى:﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي، وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه:14) .

وفي قوله تعالى:﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (القصص: 30).

إن هذه الآيات بأسرها صريحةٌ في أنَّ الله هو المتكلم بذلك، صراحةً لا تحتمل غير ذلك، كما هو معلوم عند مَنْ له أدنى معرفة بدين الإسلام، وفي هذه الآيات السابقة جميعها يبين الله مكانة نبي الله موسى– عليه السلام –، ومنزلته السامية، ومقامه عند مولاه الخالق .

ومن ثمَّ أخبر المولى – عزَّ وجلَّ – نبيَّ الله موسى – عليه السلام – باصطفائه نبياً ورسولاً، قال تعالى:﴿إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي﴾ (الأعراف: 144).

ثم أخبره المولى – عزَّ وجلَّ – وأخاه هارون أنهما مكلفان بالذهاب إلى فرعون وقومه؛ لأنهم خارجون عن سبيل الله؛ ليدعوهم إلى الإيمان بالله، وترك الشرك.

يقول تعالى: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه: 43 ، 44).

أسهمت أصوات الحركات بدور كبير في تجسيد عظمة الخالق، وإظهار قدرته التي لا تحدُّ، كما في قوله تعالى:﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا۞وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾،(مريم: 52، 53)؛ والأمرُ الذي زاد في الآية من درجة التعظيم مجيءُ ضمير الجماعة للمتكلم الذي يعود على الله سبحانه وتعالى؛ حيث يزداد الإحساس بعظمة المتكلم؛ بسبب صوت نون الجماعة المقترنة بصوت الفتحة الطويلة في كلمة (نادينا)، فقد منحته أصوات المد هيبة ووقاراً، وزادته عظمة وجلالاً، بالإضافة إلى التكلم بصيغة الجمع في (قربناه) الدالة علي التعظيم.

منح صوت النون الذي تردد غير مرة في كلمات النداء: (ناديناه، من، جانب، الأيمن، قربناه ، نجيا، وَوَهَبْنَا، مِنْ، رَحْمَتِنَا، هَارُونَ، نَبِيًّا) النصَّ القرآنيَّ سمةَ الوضوح السمعي المميز؛ فزادها وضوحاً ورنيناً، مع تردد موسيقي محبب في هذا الصوت، وقد نشأ عن تردد هذا الصوت نوع من الموسيقى ترتاح إليه الأذن، وتميل إليه، ويلحظ المتلقي أن للآية إيقاعاً حاسماً جلياً يتواءم مع جلاء معناها، ففي إيقاع النون وانسجامها مع سائر الأصوات إيقاع حانٍ يتواءم مع الحنّو الذي أغدقه – عزَّ وجلَّ – على النبي موسى – عليه السلام – الكليم الذي أراد منه مولاه أن يكون مبشراً ونذيراً.

أسهم أسلوب النداء في رسم ملامح شخصية موسى وإبرازها، فهو نبي ورسول أخلص العبادة والطاعة لله – عزَّ وجلَّ –، وكان مخلصاً في أداء أمانة الله تعالى، وكان رسولاً نبياً، رفيع القدر عالي المكانة والمنزلة، أكرمه الله حين (اصطفاه لكلامه مباشرة قبل أن يرسل إليه الملك بالوحي، فكان مخلَصاً بذلك، أي: مُصطفىً؛ لأن ذلك ميزتيه، قال تعالى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (طه :41))[46]، واصْطَنَعْتُكَ: أي: اصطفيتك واجتبيتك رسولاً لنفسي، أي: كما أريد وأشاء.

ثمة جملة من خصائص أسلوب النداء تبدت جلية واضحة في سورة مريم يجدر ذكرها؛ لأنها تضيء جوانب من ملامح هذا الأسلوب في هذه السورة المباركة.

أ. النّداء كغيره من أساليب الإنشاء الأخرى قد يخرج عن معناه الأصلي ألا وهو التنبيه، وطلب الإصغاء إلى معانٍ أخرى تستفاد من سياق الكلام، وقرائن الأحوال: كالإغراء، والتحسر والزجر، وقد يتجاوز هذه المعاني أيضاً إلى معانٍ أخرى: كالاستغاثة، والنّدبة، والاختصاص وغيرها[47].

ب. من يمعن النظر في أسلوب النداء في هذه السورة الكريمة، يدرك أن ثمة سمة أسلوبية بارزة تهيمن على الأسلوب، ألا وهي سمة التنوع، والتغاير، والتلوين، فقد تنوعت أنواعه، وتعددت أغراضه التي ينطوي عليها، فهناك نداء الرب لعبده مثل قوله تعالى: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى﴾(سورة مريم:7)، وقوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾(سورة مريم:12).

وثمة دعاء العبد لخالقه نحو دعاء زكريا –عليه السلام– ربه بقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (سورة مريم: 4).

وهناك نداء العبد لمثله من المخلوقات نحو دعاء إبراهيم لأبيه في قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (سورة مريم:43).

أما مواضع استخدام النداء، فتنوعت في الجملة الندائية القرآنية: في بدايات الآيات، وفي نهاياتها، وفي تضاعيفها أو أوساطها .

فقد يتقدم النداء في بدايات الآيات نحو قوله تعالى: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى﴾،(مريم: 7)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ (مريم: 45).

وهذا التقديم للمنادى يشي باهتمام المخاطب به وعنايته بأنه يُصْغِي إلى ما سيوجه إليه من خطاب، وأنه يعيره سمعه وعنايته.

ففي قوله تعالى:﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ قدَّم الدعاء أملاً في الإجابة، وطمعاً في الرحمة، وتصويراً لأشواق النفس؛ حتى تضع آمالها على باب الكريم المنان.

وقد يتأخر النداء، فيأتي في نهاية الآيات نحو قوله تعالى: ﴿أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ (سورة مريم:46)، وتأخير المنادى في الجملة الندائية السابقة يكشف عن عدم اهتمام والد إبراهيم– عليه السلام– بنصائح ابنه، وأنه لن يصغي إليه، ولن يعير دعوته، اي اهتمام وعناية.

أما ورود النداء في تضاعيف الآيات، أو في أثنائها، فيمكن أن يلتقيه القارئ في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾(سورة مريم:4)، وقوله تعالى:﴿وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾(سورة مريم:6).

وقد جاء النداء في مثل هذا الموضع؛ ليحقق أغراضاً بلاغية مثل: الاختصاص، والحفاظ على الايقاع النغمي في النص القرآني.

إنّ مثل هذا التنوع والتغاير في صورة المخاطَب، وفي موضع النداء من الجملة يزيد النص القرآني الكريم حيويةً وحياةً وتدفقاً، ويؤدي بلا شك دوره في إثراء الدلالة، وتعميق المعنى، ودفع الملل والرتابة عن المتلقين، فتنوع المخاطب، وتنوع موقع الجملة الندائية في السياق يأتي وفقاً لتنوع الموضوع، والجو العام في السورة، ويشي بأبعاد شخصية المنادي وملامحه.

ت. جاء أسلوب النداء متناسقاً مع البناء الفني للسورة من حيث المضامين الفكرية والمشاعر والأحاسيس، إذ يلف السورة وشاح شفيف من مشاعر الرحمة والود والمحبة، فضلاً عن التناسق في طبيعة العلاقة بين المخاطبين من جهة، والتناسق التكاملي في بناء الأساليب التعبيرية الفنية في السورة من جهة أخرى، وثمة تناسق آخر يتمثل في المساحة التي شغلها النداء، فقد شغل النداء حيزاً واسعاً في السورة الكريمة، وذلك يحقق توازناً حقيقياً في البنية الفنية للسورة، وأثراً عميقاً في نفوس المتلقين.

الخاتمة:

وبعد، فإنه يمكن للباحث أن يسجل أهم نتائج الدراسة على الوجه الآتي:

1. تبيّن من الدراسة أن أسلوب النداء يشكل ظاهره أسلوبية لغوية، وهو من أكثر الأساليب تداولاً على الألسنة، ويشكل حيزاً واسعاً في النص القرآني في سورة مريم – عليها السلام–.

2. يغلب على بناء الجملة الندائية إسقاط حرف النداء؛ لشعور المنادِي بقرب المنادَى منه، وتعظيما له.

3. تميزت أساليب النداء وطرقه في القصة القرآنية الواحدة بملامح وسمات تختلف عنها في قصة قرآنية أخرى تبعاً للمضامين التي يحملها النداء، فنداء المولى – عز وجل – عبده زكريا – عليه السلام – الذي يحمل صورة من صور رعاية الله وعطفه على نبي الله زكريا – عليه السلام – ويزخر بمحبته، والسرعة في استجابة دعائه، ويوحي بتعاطف كبير معه، وذلك في قوله تعالى: – ﴿**يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا**﴾، يختلف عن نداء المولى – سبحانه وتعالى – لسيدنا يحيي – عليه السلام – الذي يتصف إلى حد ما بالقوة والحزم، وذلك في قوله تعالى: ﴿**يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ**﴾؛ ذلك أن دين الله لا يحمله إلا ذوو العزم والحزم والقوة، أما النداء في قصة مريم – عليها السلام–، فإنه يتسم بهيمنة نغمة شفيفة من الحزن والأسى والتمني تغلف الخطاب القرآني، وذلك في قوله تعالى: ﴿**يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا**﴾.

4. بيّنت الدراسة الوظيفة الفاعلة لأسلوب النداء في الكشف عن أسرار الخطاب القرآني وإحكام بناء القصص القرآنية، وفي نقل المضامين الفكرية، والتأثيرات الشعورية، والدلالات النفسية الهادفة.

5. يعد التنوع والتغاير سمة واضحة في أسلوب النداء بعامة، وفي موقع الجملة الندائية في السياق العام للسورة، وقد جاء أسلوب النداء متعاوناً ومنسجماً مع سائر وسائل التعبير القرآنية في البناء المعماري الفني للسورة.

6. اتسمت ألفاظ السورة بالدقة في الاختيار، وبسعة الدلالات وتنوعها، وبإثارة الخيال وبقوة التأثير في المتلقين، وأسهم تكرار أسلوب النداء في تأدية المعاني، وإشاعة ظلال الرحمة والعطاء في جو السورة، وتقوية المعنى وتوكيده، وتأكيد بعض العقائد الإسلامية.

الهوامش:

1. المستوى البلاغي في سورة مريم، فيصل حسين غوادره، مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، مجلد(16)، عدد (2) سنة 2008.
2. مستويات أسلوبية في سورة مريم، فيصل حسين غوادره، مجلة جامعة الشارقة للعلوم مجلد(8) عدد (1) سنة 2008.
3. الدلالة النفسية في سورة مريم، عقيل عكموش، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، مجلد 6، العددان(3 – 4)، سنة 2007.
4. سورة مريم دراسة أسلوبية، معين رفيق أحمد صالح، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، رسالة ماجستير (غير منشورة)، 2003 .
5. في البلاغة العربية، علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة، القاهرة، ص 114 ، 115.
6. راجع: من أساليب القرآن، إبراهيم السامرائي ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 ، 1983 ، ص 41.
7. النداء في اللغة والقرآن، أحمد محمد فارس، دار الكتب اللبناني للطباعة والنشر، 1989، ص 10 .
8. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1996، 1 / 244.
9. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني الناشر، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة الطبعة: الأولى،1997، 2/ 15.
10. من بلاغة القرآن، المعاني، البيان، البديع، محمد علوان، ونعمان علوان،2، الدار العربية للنشر والتوزيع(د.ت).ص 70 .
11. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1995، ج 7 : 308 .
12. الدلالة النفسية في سورة مريم ،عقيل عكموش عبد، ص 76 .
13. الميزان في تفسير القران، محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1997 م، ج 7 / 14 .
14. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري جار الله ، دار الكتاب العربي ، بيروت، الطبعة الثالثة ، 1407 هـ، ص 303 .
15. الدلالة النفسية في سورة مريم، عقيل عكموش ص 77 .
16. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط8 ، 1979 م ج 4 / 2304 .
17. تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور ج17 / 55 ، 66 .
18. لسان العربي، ابن منظور ، مادة ربب.
19. الدلالة النفسية في سورة مريم ، عقيل عكموش ص 77 .
20. دراسة أسلوبية في سورة مريم، معين رجب صالح ص156.

21. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000 م. ج 17 / 187.
22. السابق: ج 17 / 186.
23. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور17 : 65
24. الكشاف، الزمخشري، ص 226.
25. في ظلال القران، سيد قطب4 : 2304.
26. انظر: المستوى البلاغي. فيصل غوادره ص 666 .
27. ابن كثير2/ 428 .
28. الجامع في أحكام القرآن، القرطبي: 11 / 73 .
29. السابق: ج 14 / 277 .
30. المستوى البلاغي في سورة مريم، فيصل غوادرة ص 665 .
31. السابق، ص 632 .
32. الجامع في أحكام القرآن، القرطبي: 11 / 73 .
33. انظر: التصوير الفني في القران، سيد قطب ص 160
34. انظر المصدر السابق: ص 161 ، 162.
35. الطبري 16/77 .
36. تفسير التحرير والتنوير 16 / 123.

الجامع في اللغة العربية، علي رضا، دار الفكر اللبنانية، 2 / 134 .

تفسير التحرير والتنوير 16 / 123.

37. الجامع في اللغة العربية، علي رضا، دار الفكر اللبنانية، 2 / 134 .
38. الكشاف ، الزمخشري 3/ 18 ، 19 .
39. الدلالة النفسية في سورة مريم ، عقيل عكموش ص 86
40. أنوار الربيع في أنوار البديع ، ابن معصوم المدني، تحقيق شاكر هادي شكر ي ، النجف الأشرف : مطبعة النعمان1938 ، 5 / 34 – 35 . وانظر: إعادة اللفظ بنفسه، أو العبارة ذاتها في السياق نفسه.
41. السابق: 3 / 18 .
42. للبنية الفنية في سورة (مريم)، محمد الحسناوي. http://www.oda-basham.net
43. علم المعاني في الموروث البلاغي، تأصيل وتقييم، حسن طبل، ط1، المنصورة: مكتبة الإيمان. 1999 ص171، 172.
44. تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي دار إحياء التراث العربي، بيروت . ط 4، 1990،6/199.
45. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق، يوسف مرعشلي وآخرين، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. 2 / 202 .
46. التحرير والتنوير 17 / 74 .
47. انظر: في علم المعاني: عبد العزيز عتيق، ص125.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1. ابن حجر، العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت، دار الكتب العلمية،1995م.
2. أبو حيان، الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ط 4، بيروت : دار إحياء التراث العربي.1990م .
3. رضا، علي، المرجع في اللغة العربية – نحوها وصرفها: الطبعة الاولى، بيروت: دار الفكر، 1996 م.
4. الزركشي، بدر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن، (تحقيق يوسف مرعشلي وآخرين)، بيروت: دار المعرفة.
5. الزمخشري ، جار الله الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 هـ.
6. السامرائي، إبراهيم، من أساليب القرآن، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة،2008 م.
7. الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، طبعة أولى، القاهرة، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع،1997 م.
8. صالح، معين رفيق، دراسة أسلوبية في سورة مريم، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2003م
9. الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، ط أولى، بيروت، مؤسسة الرسالة م 2000 م.
10. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآنان، ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1997 م .
11. طبل، حسن، علم المعاني في الموروث البلاغي، تأصيل وتقييم، ط 1، المنصورة م مكتبة الإيمان م 1999 م.
12. ابن عاشور، الطاهر تفسير التحرير والتنوير، تونس ، الدار التونسية ،1984م .
13. عتيق، عبد العزيز، في البلاغة العربية، علم المعاني، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع. 2009 م .
14. علوان، محمد، وعلوان، نعمان، من بلاغة القرآن معاني – البيان – البديع، الطبعة الثانية، القاهرة، الدار العربية للنشر والتوزيع، (ب. د. ت).
15. عكموش، عقيل، الدلالة النفسية في سورة مريم، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية،م 6 (3 ،4)، 2007 م.
16. غوادره فيصل حسين، المستوى البلاغي في سورة مريم، مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، 16(2) ،2008 م.
17. غوادره، فيصل حسين، مستويات أسلوبية في سورة مريم، مجلة جامعة الشارقة للعلوم، 8 (1) 2008 م.
18. فارس، أحمد محمد، النداء في اللغة والقرآن ،بيروت: دار الكتب اللبناني

للطباعة والنشر، 1989 م.

19. القرطبي، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن، تقديم، خليل محيي الدين الميس، وضبط مراجعه صدقي جميل العطار،

20. وخرج أحاديثه عرفات العشّا، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر،1954 م.

21. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط8 ، بيروت، دار الشروق، 1979 م.

22. قطب، سيد، التصوير الفني في القرآن، ط 9، القاهرة. دار المعارف، 1980م.

23. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق حامد الطاهر، ط 1، القاهرة، دار الفجر للتراث. 2002م .

24. ابن معصوم، المدني، أنوار الربيع في أنوار البديع، (تحقيق شاكر هادي شكري) : النجف الأشرف، مطبعة النعمان،1938 م.

25. ابن منظور، لسان العرب ، الطبعة الثالثة، بيروت، دار صادر ، 1968 م .

26. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دمشق، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.،1996 م.

27. الهاشمي، أحمد السيد، جواهر البلاغة، طبعة12، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، (ب . د. ت).

الزواج في جبل نابلس أوائل العهد العثماني
دراسة تحليلية في سجلات المحكمة الشرعية*

د. عبد الكريم مزعل عبد الرحمن عتيق**

*تاريخ الاستلام: 2017/11/19م، تاريخ القبول: 2018/4/4م.
** أستاذ مساعد/جامعة القدس المفتوحة/فلسطين.

ملخّص:

تناولت الدراسة الزواج في أوائل العهد العثماني في مجتمع جبل نابلس من واقع سجلات المحكمة الشرعية في نابلس، كوثائق مخطوطة، وتطرق البحث إلى نقاش بعض القضايا النظرية، والدراسات السابقة بشكل مختصر، واستخدمت الدراسة منهج تحليل الوثائق على مستويين: المستوى الأول: التحليل الشكلي للحجج والذي تمثل في شكل الحجة من حيث اللغة والصياغة، والألفاظ، والألقاب والمهور والنقود، والوكالات، والشروط الإضافية. والمستوى الثاني والذي عالج الدلالات الاقتصادية، والاجتماعية لمضمون الحجج الشرعية، والذي تمثل في الخصائص العامة للحالات المدروسة والبناء الاجتماعي والطبقي، وعلاقات النوع الاجتماعي، والأوضاع السياسية وقضايا أخرى عكستها الحجج المدروسة.

توصلت الدراسة إلى غياب صيغة موحدة لنصوص الحجج واتسم الزواج بصبغة طبقية ، واتضح وجود نظرة اجتماعية متدنية لمكانة المرأة. وشيوع زواج القاصرات، وحالات من زواج الرقيق ووجود الجواري والخدم في مجتمع جبل نابلس.

كلمات مفتاحيه: الزواج، جبل نابلس، العهد العثماني، سجلات المحكمة الشرعية.

Marriage in Nablus Mountain at the Beginning of the Ottoman Era:

An Analytical Study of the Records of the Legal Court

Abstract:

This study deals with the issue of marriage at the beginning of the Ottoman Era in the community of Nablus Mountain through investigating and examining the records of the legal court which are found as script documents. The present study also discusses some theoretical topics and earlier studies briefly. The method of analyzing the documents was employed at two levels: The first level tackled the formal analysis of pretexts, which addressed the form of the pretext, in terms of phrasing, vocabulary, titles, dowries, money, proxies and additional stipulations. The second level tackled the social and economic implications of the content of the legal pretexts through exploring the general characteristics of the studied cases, the social and class structure, gender, the political situations, and some other issues which were revealed by the examined pretexts.

The study reached the conclusion that there was not a unified form for the texts of the pretexts and that marriage was conducted in terms of social classes.

It was also found that women used to be considered inferior in the community and underage marriage was common among females. In addition, there were cases of slave marriage and the existence of maidservants and servants in the community of Nablus Mountain.

***Key words**: marriage , Nablus Mountain, The Ottoman era , Records of the legal court.*

مقدمة

ما نعرفه عن التاريخ الاجتماعي للمجتمع الفلسطيني في الفترة العثمانية جاء في سياق التاريخ الرسمي للدولة العثمانية، حيث كانت فلسطين جزءاً من منظومتها التي خضعت لسياساتها العامة، وما كتب من تاريخ اجتماعي ارتبط بالسياسات والاجراءات العامة التي اتخذتها الدولة العثمانية تجاه الأقاليم التي وقعت تحت ادارتها وسيطرتها، وارتكز التاريخ على توصيف العلاقات التي ربطت فلسطين بالدولة العثمانية في البعد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

أما التاريخ الاجتماعي الذي يمثل حركة التفاعلات الاجتماعية، وشبكة العلاقات على المستوى اليومي المعيش فقد بقي غامضا، حتى تم فتح المجال امام الباحثين للاطلاع على الوثائق التي بقيت حبيسة الأدراج لفترة طويلة، وقد كشفت الدراسات التي اعتمدت على هذه الوثائق عن قراءات مغايرة ومختلفة احياناً، أو مكملة للتاريخ الرسمي أحيانا أخرى، لما تمثله من بناء معرفي يرتكز على وثائق، وصفت الحياة الاجتماعية اليومية؛ بحيث تبنى المعرفة للتاريخ الاجتماعي من اسفل الى اعلى .

أهمية الدراسة:

تأتي الدراسة في اطار محاولة لقراءة جانب من التاريخ الاجتماعي في فلسطين، وتحليله إبان الفترة العثمانية المبكرة، وتدور حول (الزواج) في مجتمع جبل نابلس. الامر الذي من شأنه ان يقدم مساهمة معرفية حول طبيعة الحياة الإجتماعية ومنظومة التفاعل الاجتماعي ودلالاتها الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. مبنية على سجلات وثقت التفاصيل، والأحداث التي ارتبطت بظاهرة الزواج بالاعتماد على سجلات المحكمة الشرعية العثمانية لمدينة نابلس.

مشكلة الدراسة وأسئلتها وأهدافها :

تتمحور مشكلة الدراسة حول الزواج في جبل نابلس خلال الفترة العثمانية المبكرة، من (1066 – 1067هـ/ 1655 – 1656م) كظاهرة اجتماعية لها ارتباطاتها ودلالاتها الاقتصادية، والاجتماعية، والقانونية، واحيانا السياسية بالاعتماد على ما تم توثيقه من حجج للزواج، وما تعكسه الحجج من مضامين التفاعل الاجتماعي داخل الأسرة وبين الأسرة والأسر الأخرى و الأسرة والمؤسسة القضائية.

ستحاول الدراسة الإجابة عن عدة تساؤلات تتركز حول حجج الزواج والطلاق، والقضايا المرتبطة بها من حيث شكل الحجة وطريقة صياغتها والعناصر المكونة لها على مستوى اللغة والصياغة من جهة، ومن جهة اخرى تحليل محتوى النص ومعانيه

ودلالات ذلك على طبيعة الحياة الاجتماعية، ومنظومة العلاقات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

وتتمحور أسئلة الدراسة التي يمكن استنباط أهداف الدراسة منها حول:

◄ كيف كانت تصاغ حجج الزواج في المحكمة الشرعية لجبل نابلس؟

◄ ماهي مكونات الحجة من حيث الشكل والمضمون؟

◄ ما هي الدلالات التي تعكسها مكونات الحجج عن طبيعة الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مجتمع جبل نابلس؟

منهجية الدراسة وأدواتها:

اعتمدت الدراسة منهج تحليل الوثائق، للحجج الشرعية الذي ركز على بعدين أساسيين:

♦ **التحليل الشكلي للحجة:** وتم ذلك بتحليل الأجزاء الأساسية المكونة للحجة، والعناصر الأخرى التي تكون الشكل البنيوي العام للحجة، كالديباجة، والألفاظ، وطريقة الصياغة المستخدمة وغيرها من العناصر المكونة لها.

♦ **تحليل مضمون النص:** وذلك بتحليل المعاني والدلالات المتضمنة في الحجج، وربط المعاني والدلالات بالأبعاد الإقتصادية والإجتماعية للمرحلة الزمنية التي وجدت بها.

اجراءات الدراسة:

تم الوصول الى جزء من سجلات محكمة نابلس الشرعية وهي (دفاتر) احتوت على مجموعة كبيرة من الحجج المتعلقة بامور الناس في حياتهم اليومية، وتم اختيار دفتر أصلي يحمل الرقم (1) يغطي ما يقارب عاما من القضايا، التي حدثت بين شهر جمادي الأول 1066 وشهر شوال 1067هـ، والذي يوافق العام 1655م. والذي تم تصويره كملف (pdf) وهو أول سجل وثق بداية تسجيل القضايا الشرعية في المحكمة لجبل نابلس، ما قد يكسبه طابعا مميزا، على الرغم من أن بداية التوثيق في محكمة نابلس الشرعية جاءت متاخرة بالنسبة لوجود الحكم العثماني، الذي بدأ في العام 923هـ /1517م أي بعد ما يقارب 143 عاما.

تمثل كل (ورقة) من السجل صورة لصفحتين مفتوحتين متقابلتين من الدفتر الاصلي، وتحتوي كل ورقة على عدد من الحجج المختلفة، التي تضمنت قضايا مختلفة وثقت ما جرى من تعاملات اقتصادية واجتماعية ودينية في المحكمة الشرعية (انظر: مرفق1–1)، مثل حجج الوقف والوقفيات، والوظائف الشرعية، وترميم دور العبادة وصيانتها، واخرى تتعلق بالوظائف الدينية والعلمية والمهنية، والتعيينات الادارية وقضايا التمليك والتوريث والزواج والطلاق والخلع والنفقات، والتعديات والخلافات الشخصية والعائلية، ومعاملات تجارية كعقود البيع والشراء والأراضي وزراعتها والمحاصيل وجباية الضرائب والأسعار والنقود والنزاعات التجارية.

بدأت عملية قراءة السجلات بصعوبة نظرا لرداءة الخطوط وتشابكها، وغرابة بعض التعبيرات اللغوية، والأسماء والمسميات، فقد احتجت الى الرجوع الى قواميس مختصة لمعرفة معانيها، تم حصر الحجج التى تقع في اطار اهتمام دراستي، وهي المتعلقة بعقود الزواج ودعاوى الطلاق، والنفقة والخلع، والخلافات الزوجية، ثُم تَم بتبويبها وتصنيفها حسب موضوعاتها الفرعية .

بلغ العدد الكلي لأوراق السجل 96 ورقة تحتوي كل ورقة على صفحتين من صفحات الدفتر، وبعد الفرز الأولي للحجج تبين أن عدد الأوراق التي احتوت على قضايا تقع في اطار اهتمام الدراسة 69 ورقة، تم ترقيمها من 1 الى 69، بينما 27 ورقة لا تقع في اطار الدراسة. وضمت كل ورقة (حالة) أو أكثر من الحالات التي تقع في اطار موضوع البحث، والتي بلغ عددها 156 حالة، منها 133 حالة حجج زواج والباقي حجج طلاق وخلع ونفقة ودعاوى. تم ترقيم هذه الحالات من 1 إلى 156، وتم العمل على تلخيص مضمونها وتصنيفها الى: حجج الزواج، وحجج الطلاق، والخُلع، والنفقة، و الدعاوى، ثم تم إدخال جانب من بياناتها ومعالجتها احصائيا باستخدام برنامج التحليل الاحصائي(spss) وذلك لفحص بعض العلاقات بين الحالات المدروسة، وحساب بعض المتوسطات، وغيرها كمرحلة أولى من الدراسة، ومن ثم اجراء التحليل لهذه السجلات حسب موضوعاتها وما تعكسه المضامين من إضاءات على الواقع الاجتماعي للزواج والطلاق في تلك الحقبة، والدلالات الاقتصادية، والاجتماعية التي تعبر عنها تلك الحجج في تلك المرحلة، الامر الذي من شأنه أن يعطي الإجابة على اسئلة الدراسة، وقد أشير إلى الورقة بالحرف (و) وإلى الحالة بالحرف (ح)، بالطريقة) و.(رقم الورقة)، ح.(رقم الحالة).

مجتمع الدراسة:

على الرغم من التغيرات في الحيز الجغرافي لجبل نابلس التي حدثت نتاج تغير الصفة الإدارية التي كانت تولى إليه كسنجق، أو ناحية، أو أسماء أخرى، فإن الحديث يدور عن سكان الحيز الجغرافي الذي يمكن توصيفه اليوم على أنه مجموعة المحافظات الشمالية للضفة الغربية، وهي نابلس وطولكرم، وقلقيلية، وسلفيت، وطوباس، وجنين، ومجموعة قرى مرج بن عامر لحدود حيفا، والناصرة وبيسان. (فنابلس كانت جزءا من ولاية دمشق التي قسمت إلى 5 سناجق، أو ألوية هي القدس، غزة، صفد، نابلس، اللجون) (علاونة،2016، 265).

الإطار النظري والدراسات السابقة

يدور الجدل النظري الأساس حول التاريخ الاجتماعي لفلسطين في الفترة العثمانية، وحول مدى فاعلية ما كتب من تاريخ، وطبيعة المصادر والتوجهات التي قادت كتابة هذا التاريخ، إذ يرى بشارة دوماني (أن هناك اتجاهين سادا تلك الدراسات، اعتمد الأول منهما على المخطوطات العثمانية المركزية، واستعمل الدولة منطلقا للتحليل، والثاني ركز اهتمامه على عواصم الولايات كالقاهرة، ودمشق، وعدها نقاط انطلاق لتحليلاته) (دوماني،2011،10).هذان النمطان من التحليل حسب دوماني قادا إلى (فهم التاريخ الاجتماعي من فوق إلى تحت، وأدى ذلك إلى الإهمال العام للعمليات: الاجتماعية، الاقتصادية، والثقافية، والأهم استبعاد الأهالي من الرواية التاريخية)، (المصدر نفسه،11).

وعليه فقد بقي التاريخ الاجتماعي لفلسطين لفترات طويلة، يستند إلى ما تم تدوينه من مخطوطات، وسجلات من قبل مؤسسات

الدولة العثمانية المركزية في العاصمة المركزية، وعواصم الولايات العثمانية الرئيسة، وهذا التاريخ على أهميته في الكشف عن طبيعة العلاقات التي ربطت الدولة العثمانية بالمناطق التي حكمتها، والرعايا الذين عاشوا فيها، من حيث السياسات العامة والقوانين التي رسمت هذه العلاقات، إلا أن جانبا آخر من التاريخ الاجتماعي لفلسطين، بقي غامضا، أو مغيبا عن البحث، والباحثين حتى أواخر القرن الماضي؛ حيث تم الإفراج عن السجلات، والوثائق التي وثقت الحياة الاجتماعية اليومية للسكان ورصدتها من جوانب مختلفة: اقتصادية، واجتماعية، وبخاصة سجلات المحكمة الشرعية، التي وثقت قضايا تتعلق بالأنشطة الاقتصادية والتجارية، وملكية الأراضي، والوقف، والزواج، والطلاق، والنزاعات الاجتماعية وغيرها.

ويتفق الباحث في هذه الدراسة مع العدد المتنامي من الباحثين في الآونة الأخيرة، حول أهمية دراسة التاريخ الاجتماعي على مستوى الفاعلين الأساسيين في المجتمعات، بمعنى دراسة التاريخ الاجتماعي من خلال الرجوع إلى الاشخاص الذين صاغوا التاريخ في تفاعلهم ونشاطهم اليومي، وهو ما وفرته الوثائق التي اتيحت، خيرا للباحثين. الأمر الذي أدى إلى ظهور توجه ثالث لدراسة التاريخ الاجتماعي، ينطلق في تحليلاته من الحياة اليومية للسكان باعتبارهم فاعلين اساسيين في التاريخ الاجتماعي.

ويعتمد هذا النوع من الدراسات بشكل أساس على منهجيات تحليل الوثائق على مختلف أنواعها، التي دونت الأنشطة والأفعال للجوانب المختلفة من حياة الناس، مثل المذكرات، والسير الذاتية، وسجلات المؤسسات، والدوائر ذات الصلة، والارتباط في معالجة قضايا السكان اليومية ومشكلاتهم.

وفي تقييمه للمنهجيات التي استخدمت في دراسة سجلات المحكمة الشرعية في القدس يرى سرور (أنّ هناك ثلاث منهجيات استخدمت في دراسة سجلات المحكمة الشرعية في القدس وهي:

1. طريقة العرض التقريرية وتقوم على الاستشهادات وذكر الأمثلة.
2. الطريقة الاستقرائية الانتقائية وتقوم على اختيار عينات مدروسة، أو عشوائية.
3. والطريقة الإحصائية الشاملة وتقوم على جمع كل الوثائق المتوفرة عن الموضوع وتصنيفها. (سرور وآخرون،2011، 38).

وقد نحت هذه الدراسة إلى اتباع المنهجية الثانية التي اعتمدت على اختيار عينة من السجلات وإجراء التحليل الملائم لها؛ حيث تم اختيار أحد سجلات المحكمة الشرعية لمدينة نابلس .

وفيما يتعلق بالصعوبات التي تواجه الباحث في مجال التعامل مع السجلات يتحدث (سرور) عن مجموعة من الصعاب التي تواجه الباحث منها (غياب الدراسات الأساسية التي تتصف بالعمق والشمولية، وانعدام الفهرسة الاحصائية والمسحية لمضمون وثائق سجلات المحكمة الشرعية، ومشكلة قراءة وثائق السجلات فيما يتعلق بالخط، أو التداخل بين اللغة العربية الفصحى والعامية والعثمانية، وأخيرا مشكلة ضبط المصطلحات المستخدمة في الوثائق والالتباس في دلالاتها أحيانا (المصدر السابق، 36 – 38). وهي تقريبا الصعوبات نفسها التي واجهها الباحث خلال إجراء الدراسة.

تعد مؤسسة الدراسات الفلسطينية رائدة في هذا الاتجاه، وأصدرت المؤسسة عددًا من الدراسات كدراسة دوماني (إعادة اكتشاف فلسطين المذكورة أعلاه)، ودراسة تماري (آخر الاقطاعيين في فلسطين)، 2003. وأفردت المؤسسة مؤتمرا خاصا تناول مجموعة من الأوراق البحثية التي عالجت جوانب مختلفة من التاريخ الاجتماعي، وقد ارتكز هذا الاتجاه في دراساته على المصادر الأولية التي ترصد حركة التفاعلات اليومية للأفراد كالسير الذاتية، والمذكرات، والأوراق العائلية، وسجلات المحاكم الشرعية. (أوراق عائلية،2011).

مثلت سجلات المحاكم الشرعية مصدرا أساسيا لكثير من دراسات هذا الاتجاه، وعلى الأخص سجلات محكمة القدس الشرعية. فيما يبدو أن سجلات محكمة نابلس الشرعية كانت أقل حظا من الدراسات في هذا الاتجاه، وكانت المحكمة الشرعية في الفترة العثمانية الجهة الرئيسة التي من اختصاصها فض المنازعات بين الناس، وتوثيق المعاملات اليومية فيما بينهم، من خلال تسجيل الحقوق، والعقود الاجتماعية، والتجارية، والإرثية في حجج تم صياغتها في دفاتر خاصة، والاحتفاظ بها في أدراج المحاكم الشرعية. وقد أشار الباحث شامخ علاونه بشكل تفصيلي إلى محتويات السجلات، وقام بتصنيفها وإدرجها ضمن موضوعات في كتاب صدر عن جامعة القدس المفتوحة ومجلس البحث العلمي في وزارة التعليم العالي الفلسطينية (علاونه وآخرون، 2014).

هذا التوجه من الدراسات توصل إلى نتائج مهمة بينت تفاصيل عن حياة السكان اليومية، فقد قدم تماري رواية عن حياة الجندية، والتجنيد وأساليبه، ومعاناة المجندين، ومصائرهم وممارسات الجنود العثمانيين تجاه الناس، والاملاك العامة والخاصة، وما حل بالمجتمع المقدسي من انهيار للقيم الاجتماعية نتيجة الفقر والمرض، وبروز مظاهر سلوكية كالتسول والدعارة في المدن والعلاقات العدائية بين الدولة ورعاياها، التي انتهت بانفصال فلسطين عن الشام (تماري، 2008، 6).

بينما رصد صافي نمطا من العلاقة السلبية والعدائية بين الحكام والمحكومين، وممارسات بشعة لتجنيد السكان وتهرب السكان من التجنيد، (فقد كان الجنود المصريون يحاصرون القرى والأحياء، ويفتشون البيوت بيتا بيتا، ويجرون الرجال دون تمييز للأعمار ثم يخضعونهم إلى كشف طبي، وقد أدى هذا إلى هروب كثيرمن السكان إلى الصحاري والجبال، وإقدام كثير منهم على بتر بعض أعضائهم للتهرب من التجنيد، وهرب نحو مائة ألف سوري إلى الأناضول والصحراء) (صافي،2010،122).

فيما أشار (علاونة) إلى أن نمط (الالتزام أدى إلى أفقار الريف الفلسطيني والفلاحين، وهجران قرى بأكملها من جهة وأدى إلى وجود صراع بين العائلات الاقطاعية على مناطق النفوذ والاقطاعيات، وأوجد طبقة اقطاعية غنية وطبقة فلاحين ومزارعين معدمة (علاونة، 2016،265).

الدراسات السابقة:

عالجت دراسة (علاونة) نظام الالتزام، التي اعتمدت على

سجلات المحكمة الشرعية في مدينة نابلس موضوع الاقطاعات كانماط لتوزيع الأرض على عسكريي الدولة العثمانية وموظفيها، في اطار تامين الدولة للموارد المالية من جهة، وتامين الموارد البشرية لحروبها من جهة أخرى؛ حيث توصل الباحث إالى أن هذا النمط من الادارة أدى إلى افقار الريف الفلسطيني والفلاحين. (علاونة، 2016،265).

فيما حاول **دوماني** في دراسته (اعادة اكتشاف فلسطين) رسم النسيج الإقتصادي الاجتماعي من خلال تتبعه لأربع سلع رئيسه هي: النسيج، والقطن، وزيت الزيتون، والصابون.مستخدما منهجية دراسة الحالة لأربع عائلات عملت في هذه السلع، يطلق عليها قصة الحياة الاجتماعية، بالاعتماد على الأوراق العائلية والمذكرات، وسجلات المحكمة الشرعية (دوماني،21،2011).

أما دراسة الباحث **خالد صافي** عن الحكم المصري في فلسطين، فقد بينت الوثائق جملة من السياسات والإجراءات التي اتبعها الحكم المصري في بلاد الشام وتبعاتها المختلفة، مثل سياسة التجنيد الإجباري للسكان التي شكلت نمطا من العلاقة السلبية، والعدائية بين الحكام والمحكومين)(صافي،122،2010).

ومن الدراسات التي اتخذت جانبا آخر من التاريخ الاجتماعي، وهو الجانب المعماري لجبل نابلس بالاعتماد على سجلات المحكمة الشرعية دراسة (بليبله) قراءة معمارية في السجلات العثمانية للمحكمة الشرعية في نابلس 1655 – 1807 لنيل درجة الماجستير من جامعة النجاح الوطنية بنابلس وخلصت الباحثة إلى (بداية تبلور نوع من الفكر المعماري لدى مؤسسة القضاء في تلك الفترة (بليبله،2010، 141 – 143).

فيما كشفت دراسة تماري (المذكرات اليومية لإحسان الترجمان) التي أوردها في كتابه (عام الجراد)، بدقة عن حياة الجندية في الجيش العثماني، وما أحاط بها من ممارسات للدولة العثمانية في مجال التجنيد وأساليبه، ومعاناة المجندين ومصائرهم في هذه الحرب، وممارسات الجنود العثمانيين تجاه الناس والأملاك العامة والخاصة، وما حل بالمجتمع المقدسي من إنهيار للقيم الإجتماعية نتيجة الفقر والمرض، وبروز مظاهر سلوكية كالتسول والدعارة في المدن، والعلاقات العدائية بين الدولة ورعاياها، التي انتهت بانفصال فلسطين عن الشام (تماري، 2008، 6).

حاول (**سعيد في دراسته**) يافا من الغزو النابليوني الى حملة ابراهيم باشا (رصد الجوانب السياسية والاجتماعية لسكان مدينة يافا من العام 1799 – 1831 معتمدا على وثائق وسجلات المحكمة الشرعية لمدينة يافا التي كشفت تفاصيل مهمة عن حياة السكان من ضمنها الزواج .(سعيد،2008، 232 – 233).

في حين تمحورت دراسة (**البخيت**) حول ظاهرة الوقف في المجتمع المقدسي بناء على السجلات الوقفية للقدس، وبينت دراسته مفهوم الوقف وأنواعه المختلفة، الذري والخيري، وشروط الوقف وكيفية إدارة الوقفيات والمستفيدين منه، والعائلات التي قامت بالوقف، والإشراف على الوقف، ووظائف متولي الوقف، والمهام المترتبة عليه، وعلاقة الوقف بالتعليم والفقراء. (البخيت،2006).

حاول الباحث (**نعمة الله**) في رسالته لنيل درجة الماجستير في التاريخ من الجامعة الاسلامية توصيف جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية في مدينة يافا في أواخر العهد العثماني معتمدا في الأساس الأول على سجلات المحكمة الشرعية في المدينة، تناول فيها موضوعات ذات علاقة بالأسرة والزواج والطلاق ومكانة المرأة والعادات الاجتماعية السائدة في موضوع الزواج، واصفا ما يتم فيه ابتداء من الخطبة وحتى الدخلة.(نعمة الله، 2004، 104 – 109).

تعقيب على الدراسات السابقة:

يرى الباحث أن دراسته الحالية تتفق مع الدراسات السابقة المذكورة من حيث التوجه العام لدراسة التاريخ الاجتماعي من منظور الفاعلين فيه، والمنهجيات المستخدمة في هذا النمط من الدراسات. فجميع الدراسات تعالج جوانب من التاريخ الاجتماعي للمجتمع الفلسطيني، استنادا إلى وثائق دونت تفاصيل التفاعلات الاجتماعية كالسجلات، والمذكرات والسير الذاتية، وبمنهجية تحليل الوثائق. لكنها تختلف معها من حيث الفترة الزمنية التي اهتمت الدراسة الحالية في تناولها، وهي فترة مبكرة نسبيا من حياة مجتمع جبل نابلس تحت الحكم العثماني، فيما تناولت الدراسات السابقة فترات متأخرة نسبيا من حياة المجتمع الفلسطيني في ظل الحكم العثماني، كذلك اختلفت الدراسة الحالية في الحيز الجغرافي والمناطقي التي تناولته الدراسات السابقة باستثناء دراسة كل من علاونة ودوماني وبليبلة التي تناولت نفس المجتمع. كذلك تختلف الدراسة الحالية من حيث الموضوع عن الدراسات السابقة وهو موضوع الزواج في جبل نابلس فقد تناولت الدراسات السابقة موضوعات مختلفة، ومتعددة للحياة الاجتماعية تحت الحكم العثماني، باستثناء تقاطعها جزئيا بالموضوع مع دراسة « نعمة الله « التي تناولت الزواج في يافا ضمن دراسة أشمل وفي فترة متأخرة، الأمر الذي أوجد اختلافا في النتائج التي توصلت إليها كل من الدراستين، ففي حين توصلت الدراسة الحالية إلى تدني مستوى المرأة الاجتماعي وهامشية فعلها وحضورها في جبل نابلس توصلت دراسة (نعمة الله) إلى أن المراة اليافاوية احتلت مكانة اجتماعية جيدة، وقد يكون هذا الإختلاف ناتج عن إختلاف الفترة الزمنية من جهة وإختلاف طبيعة المجتمع، حيث أن مجتمع جبل نابلس ذو طبيعة فلاحية بينما يافا كانت ذا طبيعة مدنية. واتفقت نتائج الدراسة مع نتائج دراسة تماري لمذكرات إحسان الترجمان، ودراسة صافي للحكم المصري، في الجزئية السياسية من البحث، فيما يتعلق بالحرب والتجنيد الإجباري ومصير الشباب والرجال، الذين كان يتم تجنيدهم وإرسالهم إلى جبهات القتال، وغالبا لا يعودون ولا يعرف عن مصيرهم شيئا، وهو ما اكدته نتائج الدراسة الحالية من خلال وضع شروط في عقود الزواج تشترط الطلاق إذا غاب زوجها عن البيت لمدة من الزمن، دون نفقة ودون معرفة معلومات عنه، أو طلب الطلاق من الزوج على هذه الخلفية، وهؤلاء الأزواج غالبا ما كانوا يساقون إلى التجنيد، وإرسالهم إلى ساحات القتال دون عودة. واتفقت أيضا مع نتائج دراسة علاونة، نظام الالتزام،في الجانب الطبقي لتركيبة مجتمع نابلس. الذي تكون من طبقتين اساسيتين هما: طبقة العليين والتي تشكلت من عدة فئات اجتماعية تقوم على أسس اقتصادية (التجار)، أو سياسية عسكرية (موظفو الدولة)، أو دينية (القضاة والمشايخ)، أو عائلية

(المكانة في العائلة)، والثانية هي فئات الفلاحين والمعدمين من الفقراء وعامة الناس والجواري والعبيد. وبهذا فإنّ الدراسة الحالية تتميز عن الدراسات السابقة من حيث موضوعها، ومن حيث الحيز الجغرافي، والفترة الزمنية، ومنهجيتها، ونتائجها.

تحليل النتائج

التحليل الشكلي (الحجج):

ويقصد بالتحليل الشكلي للوثائق: تحليل العناصر الداخلة في تكوين الوثائق كالخط والألفاظ والصياغة،وغيرها من العناصر التي تجتمع لتكون الوثيقة .

حالة السجل:

ما تم ملاحظته في هذا الإطار أن أوراق السجل بدت رثة، ومتآكلة، وباهتة الخطوط أحيانا، وفقدت أجزاء من النصوص لتلف أصاب أطراف بعضها (انظر: مرفق 1–1)، وقد يعود حال السجلات إلى الإهمال الذي تعرضت له لفترة طويلة، ولم يتم حفظها، وتخزينها بطرق علمية تضمن سلامتها.

شكل الحجج:

يبدو أن كتابة السجل شارك فيها أكثر من شخص، لذلك نجد تباينا واضحا في نوع الخط وحجمه، ووضوح الخط ودقته، واستخدام مفردات مختلفة عربية فصحى، وأحيانا عامية وأحيانا أخرى تركية، وكذلك استخدام الديباجات والصياغات المختلفة في الحجة نفسها. وفيما يتعلق بالخطوط فهناك اختلاف في أنواع الخطوط ودرجة الترتيب ووضوح الخط او تشابكه بين حجة وأخرى، وهذا ما يعود غالبا إلى اختلاف كتبة الحجج، أو للحالة المزاجية للكاتب نفسه، فأحيانا يكتب بخط واضح وأنيق، وأحيانا بخطوط متشابكة، أو قد يكون لذلك ارتباط بدرجة اهتمام الكاتب بالشخص صاحب العقد، فيحسن في عقود البعض، ويكتبه على عجل في عقود أخرى.ويتفق هذا التحليل مع ما ورد في دراسة علاونة لسجل محكمة القدس الشرعية رقم 173 (علاونة،2017) وقد تبين ذلك من خلال ذكر عبارة كاتب أصله واسم كاتب الحجة على حجتين مختلفتين، وبخطين مختلفين.

فيما يتعلق بحجم الحجة فقد بدت الحجج متفاوتة الحجم للموضوع نفسه، وذلك تبعا للنص المكتوب فيها؛ فهناك ما هو مختصر، ومنها ما أسهب فيه، وقد يعود ذلكإ تغير القاضي، أو كاتب العقود، أو لاحتواء بعض العقود على افتتاحيات وديباجات وألقاب وشروط خاصة بعضها يدخل في النص مباشرة، إذ لم يكن هناك نموذج خاص لكل العقود كما هو الحال اليوم، وإذا ما تم ربط حجم الحجة بالبعد الاقتصادي، والاجتماعي فإن العقود الطويلة بالغالب هي لإصحاب المقامات الاجتماعية نظرا لعبارات التبجيل، والتفخيم وذكر الألقاب الخاصة للأشخاص ذوي الشأن، وفي العقود القصيرة للعامة من الناس والفقراء، وهذا يعكس وضعا طبقيا للمجتمع بين أصحاب الامتيازات وعامة الناس من جهة ويعكس تمييز، ومحاباة القضاة، والكتبة لأصحاب المقامات العليا على عامة الناس حتى على مستوى النص.

فيما يتعلق بصياغة حجة الزواج فإن المكونات الأساسية لصياغة عناصر نص الحجة تكونت من:

1. رجل وإمرأة
2. القبول بين الطرفين
3. المهر المتفق عليه معجله ومؤجله النقدي والعيني
4. شروط خاصة
5. الشهود
6. تاريخ العقد

وبذالك قامت حجة الزواج ونصت في معظم الحالات على النحو التالي: الزوج فلان ابن فلان الزوجة فلانه بنت فلان البكر/القاصر، أو البالغ، أو المبانة، أو الخالية من الموانع الشرعية، أصدقها (قيمة الصداق)، منه (جزء من قيمة الصداق) الحال (مقبوضة) والباقي مؤجل.وأحيانا يحتوي على شرط، مثل (على أن لا يتغيب عنها لمدة سنة) فتم العقد بالقبول ثم يوقع الشهود.ويتم تدوين تاريخ العقد.

ولكن بمراجعة طريقة صياغة الحجج فقد تجسدت اختلافات بين الحجة والأخرى فيما يلي:

الديباجة: ورد في بعض الحجج ديباجة تقديمية، أو توضيحية (و:23، ح: 46) وفي الغالب لم ترد الديباجة في بقية الحجج، وقد تمثلت الديباجة في بعض الأدعية، أو الشكر والثناء على **الله** والرسول، وذكر اسم القاضي غالبا في أعلى الحجة كنوع من المقدمة والتمهيد لكتابة الحجة.

الألقاب: ورد في ما يقارب 7 % من الحجج عددًا من الألقاب (و:28، ح: 61) منها العسكرية مثل: أفندي/ السباهي/ أوزباشي / قزلباشي/ بلوكباشي ومن ألقاب الولاة والمتوليين مثل آغا / بيك والقاب التجار، والأعيان فخر أقرانه/ فخر الأماجد، والأعيان/ فخر الأعيان ومنها الدينية مثل فخر السالكين الدرويش/ الشيخ/ الحاج وألقاب موظفي المحكمة الشرعية مثل قدوة قضاة الإسلام. فيما البقية الغالبة من الحجج خلت من مثل هذه الألقاب(بركات،2000) (انظر: ملحق 2).

المهر والنقود: لقد اشارت الحجج (و:28، ح: 61) الى أن المهر كان يدفع نقدا، أو نقدا وعينا ومنه ما يدفع معجلا ومنه ما كان مؤجلا، واستخدمت عملات متعددة من النقود في تلك الفترة ومنها: قرش،قرش أسدي، قطعة مصرية، قطعة فضية، ذهب سلطاني، وغيرها من النقود التي كانت متداولة تلك الفترة(هنتنس، 1970) (انظر: ملحق 2).

زواج بالوكالة: كثير من الحجج صيغت بالوكالة (و:28، ح: 61) وهي وكالة شخص عن المرأة؛ حيث تبين كثيرا من الحجج أن النساء لم يشهدن لحظة صياغة العقد بأنفسهن، بل كان ينوب عنهن وكيل شرعي.

الالفاظ: لقد تمت الإشارة الى الزوج/الرجل غالبا بإسمه ودون ذكر لوصف حالته، إذا كان أعزبا، أو متزوجا، أو مطلقا، فيما قليلا ما أشير إلى الزوجة /المرأة بإسمها، وغالبا ما أشير إليها باسم والدها (كفلانه بنت فلان، أو بنت فلان مع وصف حالتها عند الزواج، إذا كانت بكرا بالغا، أو قاصرا، أو مطلقة، أو أرملة مع

ذكر عبارة خلوها من الموانع الشرعية بصيغ مختلفة، ومن أمثلة ما ورد في الحجج بهذا الخصوص (بنت فلان مبانة قبل الدخول بها، الزوجة الحرمة الخالية من الموانع الشرعية،الزوجة الحرمة فلانة الخالية من الموانع ومبانة فلان، الزوجة السيدة بنت فلان البكر البالغ، مخطوبته الحرمة فلانة ابنة فلان المتوفي عنها زوجها،الزوجة الحرمة فلانة مطلقة فلان، الزوجة فلانة بنت فلان البكر القاصر،الزوجة فلانة بنت فلان بعد انقضاء عدتها بالتربص الشرعي، مخطوبته الحرمة الست بنت المرحوم فلان). ومن صيغ التعبيير عن الخلو من الموانع ما جاءت على نحو (خالية من الموانع الشرعية، بعد انقضاء عدتها بالتربص الشرعي، بعد انقضاء عدتها مع حلفها اليمين، الخالية من الموانع بعد التربص الشرعي، بعد انقضاء عدتها منه شرعيا).

شروط إضافية في عقد الزواج:

ورد في بعض العقود شروط خاصة (و:8، ح: 12) كاشتراط الزوجة عدم تغيب الزوج عن البيت لأكثر من سنة، أو ترك الزوجة دون إنفاق من قبل الزوج، وفي هذه الحالة تصبح بائنة منه شرعيا، أو اشتراط مكان السكن من قبل أحد الزوجين، أو اشتراط الزوجة لإحضار جارية، أو خادمة سوداء.

الدلالات الاقتصادية والاجتماعية لمضمون الوثائق/ الحجج

1. الخصائص العامة لعينة الدراسة

تم حصر 156 حالة من الحجج ذات العلاقة بموضوع البحث وتم فرزها وتصنيفها تمهيدا لدراستها وتحليلها،وقد توزعت الحجج على النحو التالي:

86 % من الحجج حالات زواج، 1.3 % حالات طلاق، 2.6 % حالات خلع، 4.5 % حالات نفقة، 5.6 % حالات دعاوي خلافية أو حقوقية. أما حجج حالة المرأة قبل الزواج فقد توزعت الى: 20 % بكر قاصر، 41 % بكر بالغ، 9 % مطلقة، 4.5 أرملة، 17 % غير محدد، وحسب المعطيات؛ فإنها أدرجت تحت نص خالية من الموانع الشرعية، وعلى الأرجح أن تكون هذه النسبة من المطلقات والأرامل اللواتي لم يرغبن في الإفصاح عن حالتهن.8.5 % حالات لا ينطبق.

وبالنسبة لقيمة المهر فقد بلغ أقل مهر 8 قروش، وقد وردت في الحجج باسم (غرش) وأعلى مهر 500 قرشا وتوزعت، الحالات على النحو الآتي : 44.2 % من الحالات قيمة المهر لها 50 قرشا فاقل،37.2 % من الحالات قيمة مهرها (51 – 100) قرشا، 0.6 % من الحالات قيمة مهرها (150–101) قرشا، 1.3 % من الحالات قيمة مهرها (200–151) قرشا. 3.8 % من الحالات قيمة مهرها 201 قرشا فاكثر، 0.6 % من الحالات قيمة مهرها ليس نقديا، 12.9 % من الحالات لا ينطبق وهي حالات أخرى.

أما بالنسبة لطريقة دفع المهر فقد دفع 46.2 % من الحالات المهر نقدا، فيما دفع 40.4 % من الحالات المهر نقدا وعينيا، ويشار هنا إلى أن ذلك الجزء من المهر العيني تضمن بعض الأدوات، والأثاث المنزلي، وملابس، كان يجري تسجيلها في الحجة، وغالبا ما كانت تتكون من (أرطال قطن،أرطال صوف، أثواب، أزار، بساط، ودراية)؛ حيث يذكر بالحجة المهر النقدي بالقول (اصدقها 90 قرشا و10 أثواب نابلسي، و10 أرطال قطن، وازار وبساط، ودراية الحال، منها 50 مقبوضة والباقي مؤجل لها) (و:2، ح:5) ودفع 1.3 % من الحالات المهر بطريقة أخرى مثل دفع مهر بالقطع الذهبية، أو الفضية(و:4، ح:7)، و 12.2 % من الحالات لا ينطبق عليها المهر، وهي حالات الطلاق، والنفقة وغيرها.

2. البناء الاجتماعي والطبقي لمجتمع جبل نابلس

يشير تحليل مضمون الحجج إلى وجود نوع من التفاوت، أو التمايز الاجتماعي، ويقصد بالتمايز الاجتماعي وجود فوارق بين الأفراد في المجتمع تبعا للمركز والمكانة التي يحتلها الفرد في المجتمع. ويمكن الاستدلال على الفروق من العديد من المؤشرات التي تعكس مراكز الأفراد ومكانتهم في السلم الاجتماعي من خلال الحجج المدروسة ومنها (الخط وطريقة صياغة الحجة، والألقاب، وقيمة المهر، والشروط الإضافية، وزواج العبيد)، لقد وجد أن هناك فروقا بين غالبية الحجج المدروسة تعود إلى المؤشرات المذكورة .

وقد استنتج من خلال الحجج على مكانة الأشخاص من خلال ربط الألقاب بقيمة المهر المذكور في الحجة وتحليلها؛حيث هذا النوع من الحجج امتاز بوجود مهور عالية مقارنة بالمهور في الحجج التي تخلو من الألقاب، وغالبا ما تتم عقود الزواج في هذه الحجج حسب هذه التمايزات من نفس الفئة، أو الفئات العليا الأخرى كزواج أحد فخر الأقران مع أحد فخر الأماجد ومهر 500 قرشا (و:28، ح: 61)، وقل ما وجدت حجج تشير إلى زواج إحدى شخصيات الألقاب بالفئات الدنيا من المجتمع ما يشير إلى وجود نوع من الزواج الطبقي في جبل نابلس في تلك المرحلة.

وعلى ذلك يمكن القول إن النخبة الاجتماعية العليا تشكلت من موظفي الدولة، والعسكريين، ورجال الدين وكبار التجار، وكبار العائلات، ومثلت حسب واقع العقود 7 % من العينة المدروسة، فيما تكون بقية المجتمع من عامة الناس والفلاحين الذين خلت حججهم من مثل هذه الالقاب، فيما بلغت قيمة المهور المسجلة في 44.2 % من الحالات 50 قرشا فأقل، وفي 37.2 % من الحالات قيمة مهرها (51 – 100) .

وهذا يدلل على أن مجتمع جبل نابلس آنذاك شهد طبقتين إجتماعيتين على غايه من التمايز؛ حيث لوحظ شبه اختفاء للطبقة الوسطى. إضافة إلى ذلك يمكن ملاحظة نوع آخر من التمييز الاجتماعي، وهو وجود فئة العبيد، والجواري والخدم ذوي البشرة السوداء في المجتمع، وهو ما تبين من خلال الشروط التي كانت تضعها بعض الزوجات في عقود الحجج، وهو إشتراط جارية أو خادمة سوداء (و:31، ح: 72) وكذلك وجود حجج زواج للرقيق أنفسهم؛ حيث تبين أن هناك حالتي زواج تمت بين عبيد بواسطة مالكي هؤلاء العبيد(و:18، ح: 30)

3. علاقات النوع الاجتماعي(الرجل والمرأة)

جسدت الحجج المدروسة وجود نوع من التمايز الاجتماعي المبني على النوع (الجنس) ويقصد بالتمايز الجنسي: وجود فروق بالدور، والمركز، والمكانة التي يحتلها كل من الرجل والمرأة في المجتمع. وقد تبين من الحجج وجود علاقة ذات طبيعة تمييزية بين الرجل والمرأة لصالح الرجل من جهة، وبين النساء أنفسهن من جهة أخرى، ونستطيع فهم ذلك من خلال (طريقة صياغة الحجج والألفاظ التي تضمنتها، الوكالة عن المرأة – الزوجة، وكذلك قيمة المهور).

فمن ناحية الصياغة والألفاظ (و:28، ح: 62) فقد ذكر إسم الرجل واقترن أحيانا بلقبه فيما يبدو أن ذكر اسم المرأة مخجل أو غير مرغوب فيه، أو مقرونا بألفاظ تمييزية كالحرمة والمخطوبة، والسيدة متبوعا لإسم رجل (أبيها) وهو مؤشر على الإلغاء والتبعية للمرأة، وأن المرأة مطالبة بالكشف عن وضعيتها، وحالتها الاجتماعية عند الزواج في الحجة، بينما الرجل غير مطالب بذلك، مما يبين أن حالة الرجل عند الزواج غير مهمة ولا تنقص من مكانته، بينما يذكر بالحجة حالة المرأة التي تشير إلى وجود عيوب، أو نواقص لديها بسبب كونها قد تزوجت سابقا، وبهذا نلاحظ النزعة الذكورية الطاغية في صياغة الحجج وألفاظها ما يدلل على الطبيعة الذكورية للمجتمع.

فيما يتعلق بالوكالة وهي بمثابة (تفويض، أو إنابة شخص عن المرأة ليقوم مقامها في مجلس العقد) وغالبا ما يكون هذا الشخص الأب، أو الأخ، أو أحد الأقارب، فقد أشارت غالبية الحجج إلى وجود وكيل عن المرأة في إبرام العقد، ومن النادر حدوث عقود بحضور المرأة التي هي صاحبة الشأن، أو الطرف الآخر في عقد الزواج، إن مسألة الوكالة تشير إلى كثير من الدلائل عن قيمة المرأة، ومكانتها ودورها في تقرير مصيرها بمسألة في غاية من الأهمية في حياتها، وهي الارتباط بالزواج، سيما وأنه لا يوجد في الحجج ما يدلل على صحة التوكيل، أو التثبت من قبل القاضي بموافقة المرأة وقبولها القبول الصريح وأن هذا التوكيل قد تم حسب الأصول من الناحية العملية، والإجرائية، ما يتيح الإدعاء أن كثيرا من العقود قد تكون مفروضة على المرأة .

الشكل الآخر من التمييز تجاه المراة، هو التمييز بين النساء أنفسهن الوارد في حجج الزواج، والذي يتبين من خلال إيراد حالة المرأة عند الزواج وذلك بكونها بكرا أو مطلقة أو مترملة، وهي تعكس نظرة اجتماعية تمييزية بين النساء، وفق حالتهن الاجتماعية عند الزواج، ويتباين كذلك عدد الشهود في عقود المتزوجات البكر بالمقارنة مع المتزوجات من المطلقات، أو المترملات. ويمكن توكيد التمييز من خلال ربط قيمة المهر في الحجج، وبين حالتها الاجتماعية، إذ لوحظ بما لا يدع مجالا للشك بأن قيمة مهر المتزوجة البكر كان بالأغلبية الكبيرة أعلى من قيمة مهر من سبق لها الزواج؛ حيث بلغ متوسط المهر للمطلقة 36 قرشا وللأرمل 26 قرشا مقابل 80 قرشا للزوجة البكر القاصر، و75 قرشا للزوجة البكر البالغ.

جانب آخر من الممارسات المتعلقة بالزواج التي تستحق الوقوف عندها مليا، هو زواج القاصر؛ حيث كشفت الحجج عن وجود 20 % من حالات الزواج لقاصرات، كما في هذه الحالة (الزوج خليل، الزوجة صفية البكر القاصر،أصدقها صداقا قدره 100 قرشا، و10 أرطال قطن، و10 أرطال صوف و10 أثواب نابلسي، وأزار وبساط ودراية، من ذلك 60 قرشا، والأعيان المذكورة مقبوضة بيد والدها بالولاية الشرعية، والباقي مؤجل لها عليه، فقبل الزوج لنفسه عقد النكاح قبولا شرعيا، وتم العقد) ويشار هنا أن ذلك الجزء من المهر العيني تضمن بعض الأدوات والأثاث المنزلي وملابس كان يجري تسجيلها في الحجة(و:10، ح:15).

والقاصر وفق ذاك العرف هي زوجة لم تظهر عليها علامات البلوغ، التي كان يجري قياسها بحدوث الدورة الشهرية بالغالب، وهذا يعني بمصطلحات العصر زواج الأطفال أي أن 20 % من زوجات تلك الفترة كن طفلات، ولا يمتلكن الوعي والحرية على اختيار الشريك، وأنه تم تزويجهن دون إستشارتهن، وهن في عمر لا يسمح لهن باتخاذ قرار من هذا النوع، وهذا يدل على مقدار الظلم والألم الذي تعرضت له كثير من النساء القاصرات جراء الزواج، فقد كشفت إحدى الحجج إلى أن أحد الأزواج، كما جاء في نص الدعوة) دخل على ابنتها المذكورة وأنه أزال بكارتها (وافضاها) بحيث أنه أخلط مجرى بولها وغايطها، وتطالبه بما يترتب عليه شرعا، فكان حكم مولانا الحاكم الشرعي أنه لو (افضاها) لا شيء عليه تعريفا شرعيا) (و:64، ح: 144) ولنا ان نتصور ماذا كان يفعل بمثل هذه القاصرات، وكم الظلم، والألم الذي كن يتعرضن له، والذي يمكن إدراجه في لغة اليوم بالعنف الجنسي.

إن ما يمكن أن نستنتجه مما سبق أن هناك نظرة اجتماعية ثقافية تمييزية لصالح الرجال ذات صلة بتأويلات وتصورات وممارسات دينية عند مجتمع الدراسة، وتقاليد اجتماعية تفصل بين الذكور، والإناث، وتشير إلى هيمنة المجتمع الذكوري على مجتمع النساء وسيطرته عليهن، ولا تحبذ الاختلاط، وتميل إلى عزلها عن الحيز الرسمي، والعام حتى في مجالس انعقاد عقود الزواج، وتدلل أن الرجال نظروا إلى النساء على أنهن تابعات في شؤونهن إلى أولي الأمر من الرجال. وهذا مؤشر على تدني مكانة المرأة الاجتماعية، وانحسار دورها في مجالات الحياة التي لا تختلط فيها بالرجال، وهو البيت والعمل في الحقول. ما يدلل على التقسيم التقليدي للعمل بين الرجال والنساء الذي كان قائما والذي بموجبه يحتل الرجل الأدوار خارج البيت، والحيز العام فيما تحتل المرأة الأدوار المرتبطة بالمنزل، والإهتمام بالأولاد.

ومع ذلك فقد حظيت المرأة بممارسة حقين مهمين فيما يتعلق بعقود حجج الزواج وهما: (حقها في الإشتراط، أي وضع شروط ضمن العقد، وحقها في ممارسه الخلع للزوج دون إبداء الأسباب والمبررات)، ومن الأمثلة على الشروط التي كانت تضعها النساء في حجج الزواج، مكان السكن، وغياب الزوج عن البيت لفترة دون نفقة، وفسخ عصمتها منه في حالات كهذه، وفي بعض الحالات كان هناك إشتراط لجلب خادمة، أو جارية لها، وإن اقتصر شرط الجواري والخدم على بعض النساء من علية القوم.

4. الاوضاع السياسية

تشير بعض حجج الزواج، وبعض حجج الطلاق، والخلع، والنفقة إلى وجود حالة سياسية مضطربة اتسمت بالحروب، وذلك بسبب غياب الرجال عن زوجاتهم لفترات غير معلومة، وعدم الانفاق عليهن، وذلك بسبب سياسة التجنيد الإجباري للرجال، وإرسالهم إلى الحرب، والذين غالبا لم يعودوا منها. وهو ما نلاحظه من خلال اشتراط الزوجة عدم تغيب الزوج لسنة، أو اكثر دون انفاق، وحقهن في هذه الحالة في فسخ عصمته عنهن تلقائيا، وهو ما كانت تستند إليه أغلبية حجج الطلاق، وهو سبب الغياب وسبب الإنفاق، الأمر الذي أكدته دراساتا تماري وصافي سالفتا الذكر.

5. الطلاق والخلع

ويقصد بالطلاق فسخ عقد النكاح بين الزوجين كما ورد من واقع الحجج المدروسة، ويحدث الطلاق بقيام الزوج بتطليق زوجته الطلقات الثلاث وذلك بإعترافه أو بناء على طلب الزوجة، أو بخلع

الزوجة للزوج؛ حيث تطلب الزوجة فسخ عصمة الزوج عنها مقابل تنازلها عن الحقوق الشرعية المترتبة لها عليه من هذا الزواج، كالمؤجل والنفقة وغيرها، وقد وردت 7 حالات في هذا الإطار 3 حالات طلاق، و 4 حالات خلع.

وكما هو ملاحظ فإن مضمون حجة الطلاق ينص على اعتراف الزوج بأنه طلق زوجته الطلقات الثلاث أمام القاضي، أو الشهود، وإقراره بما يترتب عليه من حقوق للزوجة كالمؤجل والنفقة، وسائر حقوقها الشرعية (فبعد أن طلق محي الدين زوجته الحرمة آمنة طلاقا ثلاثا سابقا وألزم بمؤجل صداقها وقدره 40 قرشاً كل قرش أربعون قطعة مصرية)(و:27، ح:59). وفي الحالة الأخرى (أشهد عليه رمضان بن حمزة إشهادا شرعيا طائعا مختارا، أنه طلق زوجته الحرمة فاطمة طلقة واحدة، فالزمه مولانا الحاكم الشرعي بدفع قرشين مؤجل صداقها، وقبضت القرشين، (و:33، ح:76).

فيما يبدو أن الحالة الثالثة مثيرة للجدل؛ حيث (إدعى فخر الأقران بطريقة الوكالة الشرعية من قبل أخته المدعوة عفيفة على زوجها أحمد الحاضر بالمجلس، وقال المدعي أن المذكور في تقرير دعواه عليه،بأن احمد طلق عفيفة الطلاق الثلاث المحرمات ويطالبه بما يترتب عليه بالطريقة الشرعية، فأجاب (احمد) بالإنكار، وأن يثبت ما يدعيه، فغاب وأحضر معه فخر الأقران مصطفى، وحسن بن يوسف، واستشهدا بما يعلمانه، فشهدا بأنه أوقع بحضورهما الطلاق الثلاث المحرمات على زوجته عفيفه، وأن زوجته لما سمعت إيقاع الثلاث طلقات من زوجها أحمد أبرأته من جميع ما تستحقه بذمته من مهر وغيره، فمبوجب ذلك بانت عفيفه من عصمة مطلقها البينونة الكبرى. (و:50، ح:103). فما نلاحظه من النص، أن هناك حيثيات تحتمل التأويل في هذه الحالة، وهو إما أن الزوج أنكر الطلاق ليتخلص من الحقوق المترتبة عليه، أو أنه أجبر على تطليق زوجته، والمرجح أنه أجبر على الطلاق، وذلك بإحضار شهود لا نعلم مدى صحة شهادتهم، والحيثيات التي حصل بها الطلاق أمامهم الإثنين والأمر الثاني، أن الزوجة عبر وكيلها تنازلت عن مستحقاتها من زوجها، وذلك لرغبتها بالخلاص، فهذه الحالة تحمل في طياتها استخداما للقوة والنفوذ في إحداث الطلاق، واحتمالية تدبير شهود بحكم كون وكيل الزوجة حاملا للقب فخر الأقران، وأحد الشهود فخر الأقران، ولم يكن مستبعدا إيجاد الشهود الزور؛ حيث كانت مثل هذه الممارسات قائمة في تلك الأيام لدرجة أنها ذهبت مثلا، كان يقال: (مثل شهود الزور بروح راكب وبرجع ماشي) فالحالة الأخيرة تدلل على أن هناك حالات من الطلاق، كانت تجري بطرق تلتف على الأصول الشرعية المرعية.

والوجه الآخر للطلاق كان يجري بطريق الخلع؛ حيث كان يجري الخلع بناء على طلب الزوجة للطلاق بحضورها الشخصي، أو بالوكالة عنها عند القاضي والشهود، مقابل تنازلها عن سائر حقوقها الشرعية المترتبة على الزوج، فيقرر القاضي بانها أصبحت بائنة من عصمة زوجها البينونة الشرعية، ولا تحل له من بعد ذلك إلا بعقد جديد. والملفت للنظر أنه في حالات الخلع لم يتم الإشارة إلى سبب الخلع في الحجج، إلا في حجة واحدة ذكرتها الزوجة كسبب لطلب الخلع .وكانت تنص حجج الخلع على (سألت الحرمة ليلا (ليلى) من زوجها مصطفى أن يخلعها من عصمته، وعقد نكاحه على مؤخر صداقها، وقدره 5 قروش، ومن ساير الحقوق الشرعية المتعلقة بالزوجية، فأجابها إلى سؤالها، وأشهد عليه طائعا مختارا في صحته وسلامته، وجواز الأمر الشرعي إن طلق زوجته المذكورة الطلاق الثلاث المحرمات على العوض المذكور بعد الدخول بها والإصابة، فمبوجب ذلك بانت ليلا من عصمة مطلقها المذكور، البينونة الكبرى، فلا تحل له بعد ذلك حتى تنكح زوجا غيره. (و:33، ح:74).

والطريف في الأمر أنه وفي نفس الحجة (ادعت أن لها عليه 5 قروش قرض حسن، فأنكر وطلب منها بينة شرعية فذكرت أن لا بينة شرعية لديها والتمست يمينه، فحلف بالله العظيم أنه ما اقترض منها 5 قروش، ولا أقل، ولا أكثر حلفا شرعيا جامع لمعاني الحلف، فموجب ذلك منع مولانا الحاكم الشرعي الزوجة من المعارضة للزوج بسبب 5 قروش). وهنا نلاحظ أنه هناك التفافا على الحقوق الشرعية، قد حدثت من أحد الطرفين، فإما أن الزوجة كذبت بالإدعاء، أو أن الزوج حلف يمينا كاذبا.

والحالة الأخرى التي تستدعي ذكرها هي حالة خلع غيبي لـــ نسب بنت عرموش كونها الحالة التي ذكر بها أيضا سبب الخلع، وهو سبب الغياب والانقطاع لزوجها عنها؛ حيث جاء في نص الحجة (حضرت الحرمة نسب وعرّف بها فخر الأعيان أحمد ويحيى بك، وشكت وتقررت وقررت من كلامها أن زوجها محمد المشهور بالسيمائي أنه غايب عنها غيبة منقطعة مدة أربع سنوات، وأنه غاب عنها معسرا، وتركها بلا نفقة، ولا كسوة، وبدون مسكن شرعي، ولم يترك عندها فضة، ولا ذهبًا ولا شعيرا، ولا ماشية، ولا ما يرهن، أو يباع ولا مأكولا، ولا مشروبا، ولا مشموما، ولا وجدت من تستدين منه، ولا من يتبرع عليها بالإنفاق عنه، وهي غير ناشز، وضاقت من ذلك ذرعا، وهي تطلب فسخ نكاحها من عصمة زوجها المذكور، فطلب مولانا الحاكم الشرعي الشافعي البرهان الشرعي على ذلك، فشهد كل من أحمد ويحيى الاستشهاد الشرعي، وهما عارفان بالزوجين المذكورين، فاذن لها مولانا فقالت، اشهدوا علي أني فسخت عقد نكاحي من عصمة زوجي محمد السيمائي فسخا شرعيا) (و:25، ح:53).

وهذه الحالة أيضا تدلل على الغيابات القسرية التي كانت تحدث للأزواج التي أدت إلى وضع شرط على العديد من الحجج المدروسة من قبل الزوجة، وهو (أن لا يتغيب زوجها عنها لمدة من الزمن دون خبر، أو نفقة، والذي بموجبه تصبح متحررة من عقد النكاح، وبائنة من عصمة زوجها في هذه الحالات، وهذا ما يؤكد ما أشرنا إليه سابقا حول الأوضاع السياسية التي كانت تشهدها البلاد، والمجتمعات التي خضعت للدولة العثمانية بما فيها منطقة جبل نابلس؛ حيث كانت الحروب الدائمة هي إحدى سمات الدولة العثمانية، وكانت تلجأ للتجنيد الإجباري للرجال البالغين، والقادرين وتزجهم في حروبها والذين غالبا لا يعودون إلى ديارهم.

6. الدعاوى والنفقة

أشارت الحجج المدروسة أن غالبية الدعاوى التي تضمنتها الحجج، هي من قبل النساء تجاه الرجال وتركزت أغلبها حول حق النفقة ورعاية الأبناء (و:27، ح:59)؛ حيث كان هناك عدم التزام من قبل الرجل بالإنفاق على المرأة وابنائها، وقد قدرت قيمة النفقة ما بين قطعة إلى قطعتين مصرييتين عن كل يوم، وسجلت بعض دعاوى التحرش والاعتداء الجنسي على بعض النساء؛ حيث ذهبت

إحدى النساء للعمل في أحد البيوت فتحرش بها الرجل وحاول الاعتداء عليها (و:18، ح:31).وحالات إنكار زواج من قبل أحد الرجال؛ حيث أنكر أنه تزوج بتلك المرأة (و:20، ح:35). وحالات إنكار طلاق من قبل أحد الأزواج؛ حيث أنكر الزوج أنه طلقها (و:50، ح:103). ويمكن الإستنتاج من طبيعة الدعاوى وجود هيمنة، وتعد من الرجال على حقوق النساء وحدودهن، وهو ما يؤكد ما أشرنا له سابقا في هيمنة النزعة الذكورية في مجتمع جبل نابلس.وهو يدلل كذلك على أن الغالبية من عقود الزواج والطلاق لم تكن توثق لدى المحكمة الشرعية، وهذا ما يفسر قلة عدد الحجج الموثقة في الموضوعات في مجتمع جبل نابلس التي بلغت 156 حالة على مدار ما يقارب سنة.

نتائج الدراسة

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

إن المحاكم الشرعية لم تكن ثوثق حجج الزواج في جبل نابلس جميعها، وأن نسبة قليلة من المتزوجين وثقوا حجج زواجهم لدى المحكمة، كما يبدو من عدد الحجج الموثقة وعدد السكان، والمساحة التي شملها مجتمع جبل نابلس، ولم يكن هناك صيغة موحدة لنص حجة الزواج من حيث اللغة، والصياغة كما هو موجود في هذه الأيام في عقود الزواج؛ حيث يوجد أنموذج موحد لعقد الزواج، كذلك فيما يتعلق في حجج الطلاق، والخلع.

وتبين أن وجود شروط ضمن حجج الزواج كان مقبولا في مجتمع جبل نابلس، ودارت الشروط حول مكان السكن وغياب الزوج دون نفقة، وإحضار خادمة، أو جارية للزوجة. واتسم الزواج في مجتمع جبل نابلس بصبغة طبقية ظاهرة؛ حيث تزوج أبناء العلية والذوات من نفس طبقتهم (ذوي الألقاب مع ذوي الالقاب) غالبا حسب نصوص الحجج.

وتبين كذلك أن البنية الطبقية لمجتمع جبل نابلس تكونت من طبقتين أساسيتين هما: طبقة العليين والذين تشكلوا من عدة فئات اجتماعية تقوم على أسس اقتصادية (التجار)، أو سياسية عسكرية (موظفو الدولة)، أو دينية (القضاة والمشايخ)، أو عائلية (المكانة في العائلة)، والثانية هي فئات الفلاحين والمعدمين من الفقراء، وعامة الناس والجواري والعبيد.

أوضحت الدراسة أيضا وجود نظرة متدنية وتمييز اجتماعي ذات طابع ذكوري مورس تجاه المرأة في مجتمع جبل نابلس، تمثل في تحييدها وعزلها عن الفضاء العام، وتقييد حرية حركتها ونشاطها، وقدرتها على اتخاذ القرارات الخاصة بحياتها، وتمثيل نفسها في حجج الزواج والطلاق والخلع، من خلال الأولياء والوكلاء، والتشديد على ذكر حالتها عند الزواج إن كانت بكرا، أو مطلقة، أو ارملة.

كما تبين وجود نزعة ذكورية في الهيمنة والابتزاز والتعدي على ما توفر من حقوق للمرأة في حجج الطلاق والنفقة والخلع، وتنصل الرجل من مسؤولياته، والتزاماته تجاه مطلقته، أو تنصل أهله من التزاماتهم تجاه أرملته، وهو ما جعل كثيرا من النساء يتنازلن عن حقوقهن مقابل الخلاص، وهو ما تظهره طبيعة الدعاوى المقامة من النساء وخلو الحجج من أي دعوى أقامها رجل تجاه المرأة. كما واستنتج وجود نوع من الزواج(زواج القاصر)، وبلغة العصر(زواج الأطفال)، كان شائعا ومقبولا في مجتمع جبل نابلس، وهو نمط من الزواج يحمل في طياته القسرية والقهرية والاستغلال والعنف الجنسي؛ حيث لا تملك القاصر التأهيل العقلي، والجسدي، والنفسي، والقرار في هذا الزواج.

وجد أيضا نوع من الطلاق (الخلع) كان شائعا ومقبولا في مجتمع جبل نابلس، وعملت المحاكم الشرعية بموجبه، وهو طلاق تتخلى منه المرأة عن كافة ما يترتب على الزوج من التزامات وحقوق تجاهها. وتبين وجود حالات من الزواج بين العبيد(رقيق) كانت موجودة في مجتمع جبل نابلس، ووردت ضمن حجج الزواج (حالتان) تزوج بموجبها من هم بصفة رقيق (رقيق ورقيقة) تم تزويجهم من قبل من يملكونهم .

وتبين كذلك وجود ظاهرة الجواري والخدم من العبيد (خادمة سوداء) في مجتمع جبل نابلس، وإن اقتصرت على فئة قليلة من النساء المحظيات، والتي برزت من خلال بعض الشروط المدرجة في حجج الزواج باشتراط جلب جارية، أو خادمة سوداء.

التوصيات:

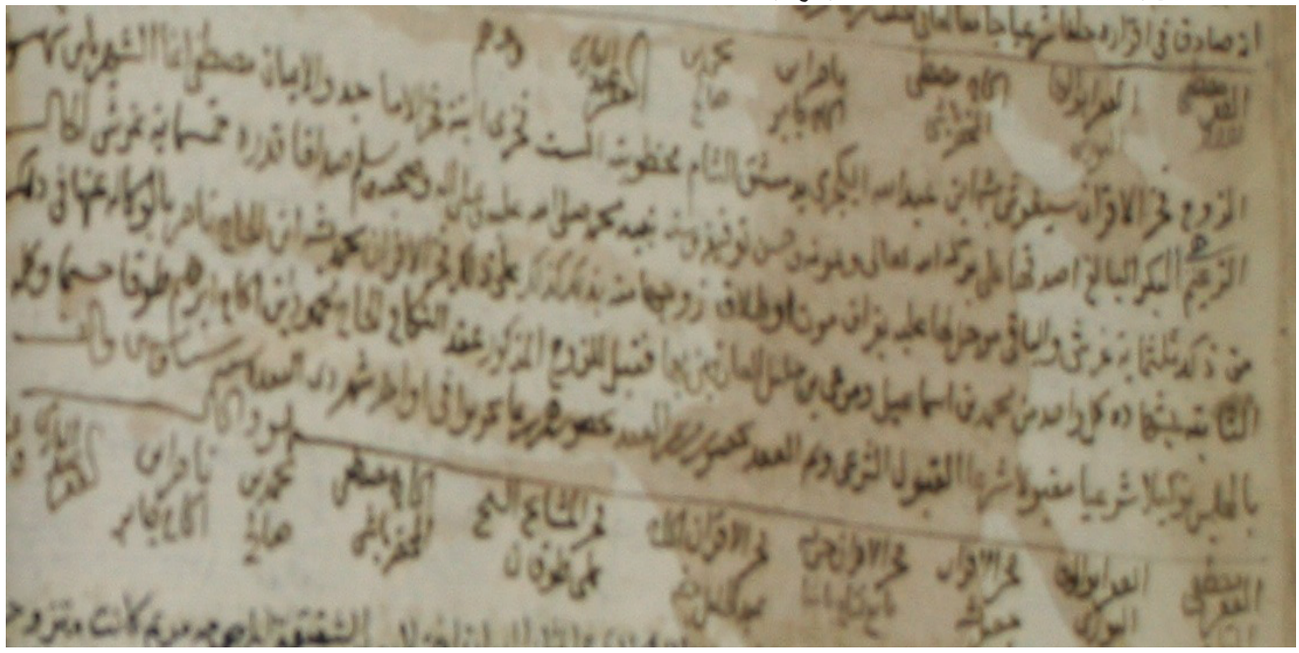
أوصي بإجراء مزيد من الدراسات التفصيلية في التاريخ الاجتماعي المتنوع من خلال السجلات المتوفرة في أرشيف المحاكم الشرعية، وبخاصة سجلات المحكمة الشرعية في نابلس، للكشف عن المزيد من هذا التاريخ، واقترح ان تجرى دراسات تتعلق بوضع المرأة من الميراث، ومكانة المرأة في تلك الفترة، والطلاق وأسبابه والتركيبة العائلية، وصراع العائلات.

الملحقات

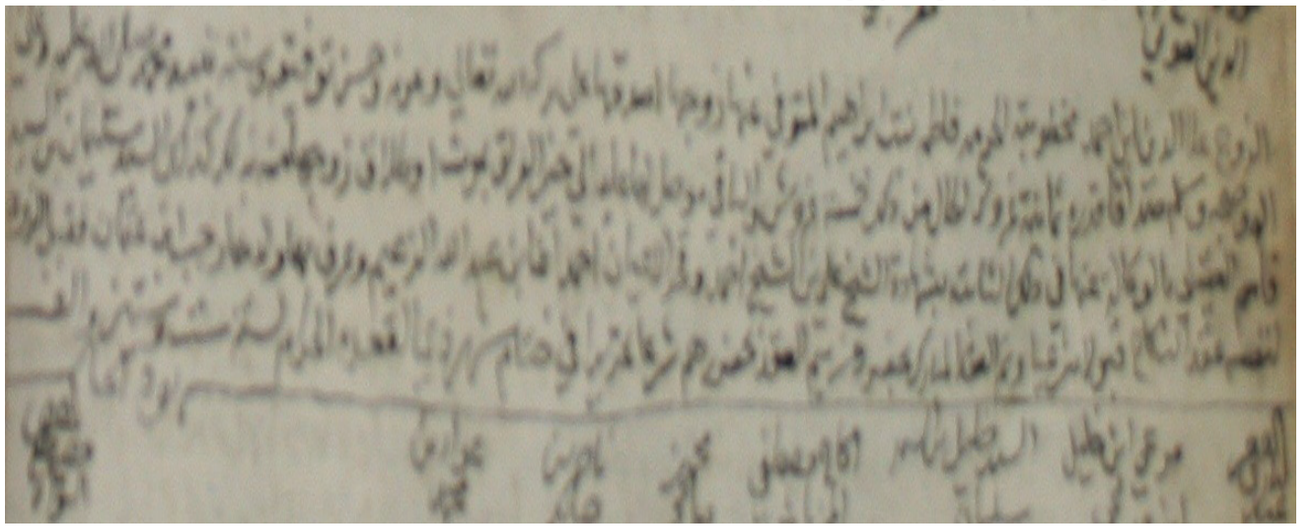
ملحق رقم (1) نماذج من السجل والحالات المدروسة

1-1: صورة لصفحة من صفحات السجل كما تم تصويرها وتحويلها الى ملف PDF وكل ملف يضم العديد القضايا التي كانت توثقها المحكمة الشرعية

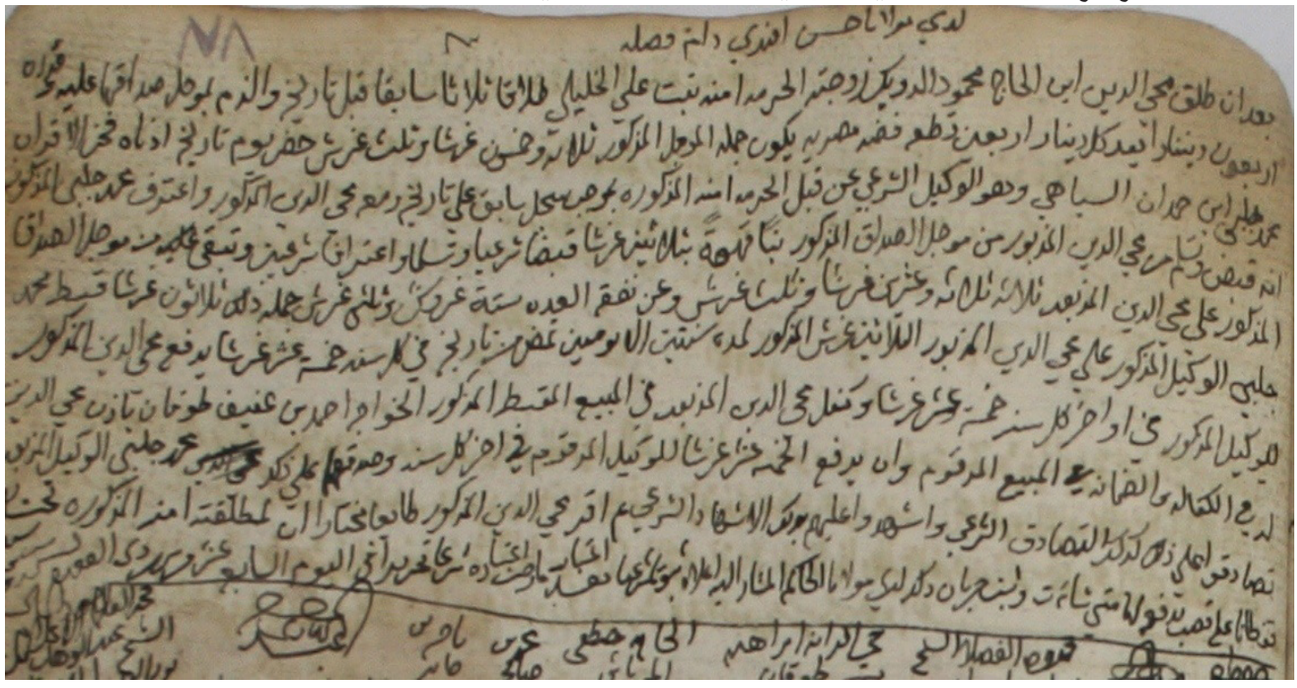
2-1: حجة زواج بالقاب ومهر عال 500 قرش لبكر بالغ وبالوكالة



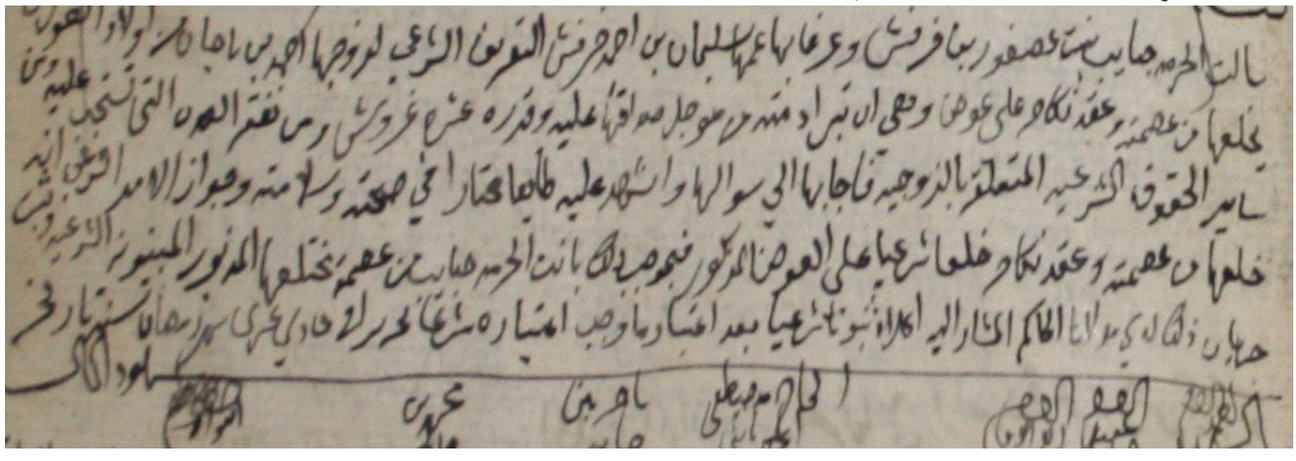
3-1: حجة زواج بدون القاب ومهر متدن 8 قروش لأرملة وبالوكالة



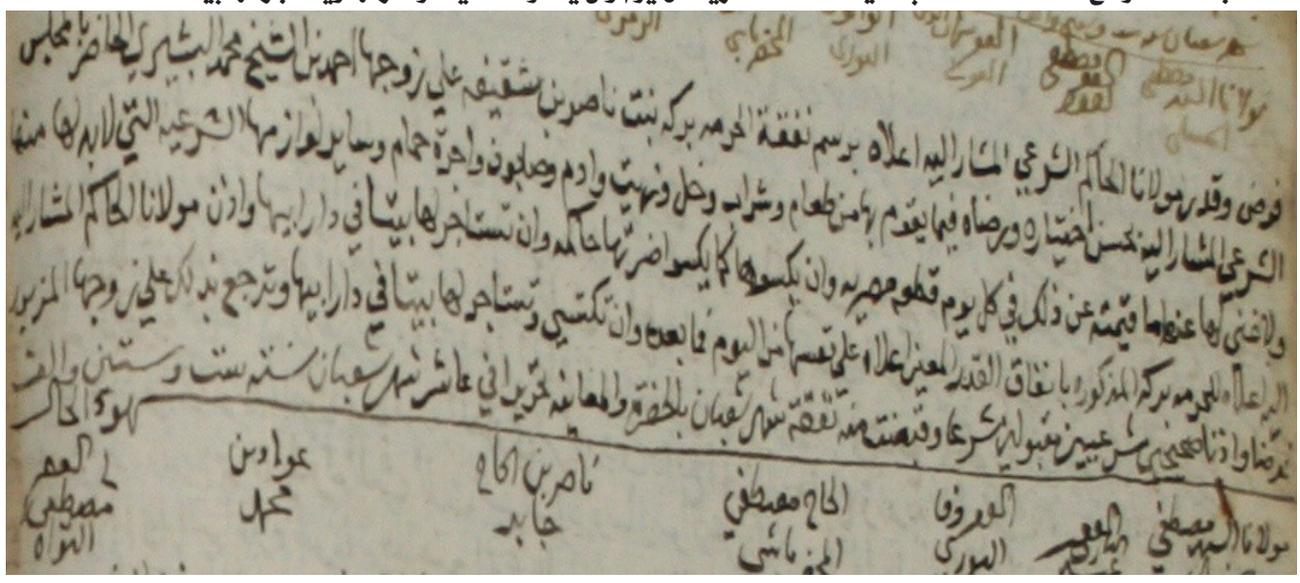
4-1: حجة طلاق مع دفع مؤجل صداقها 04 دينارا كل دينار 04 قطعة فضة مصرية



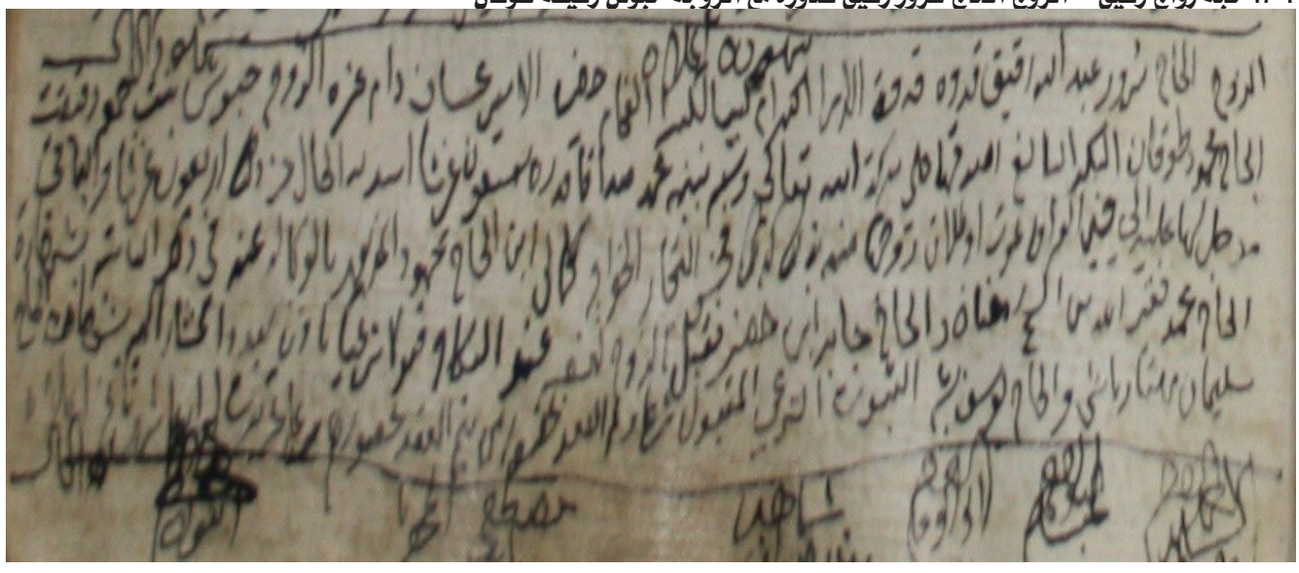
5-1: حجة خلع وإبراء ذمة من الزوجة لزوجها بما يترتب عليه من حقوق



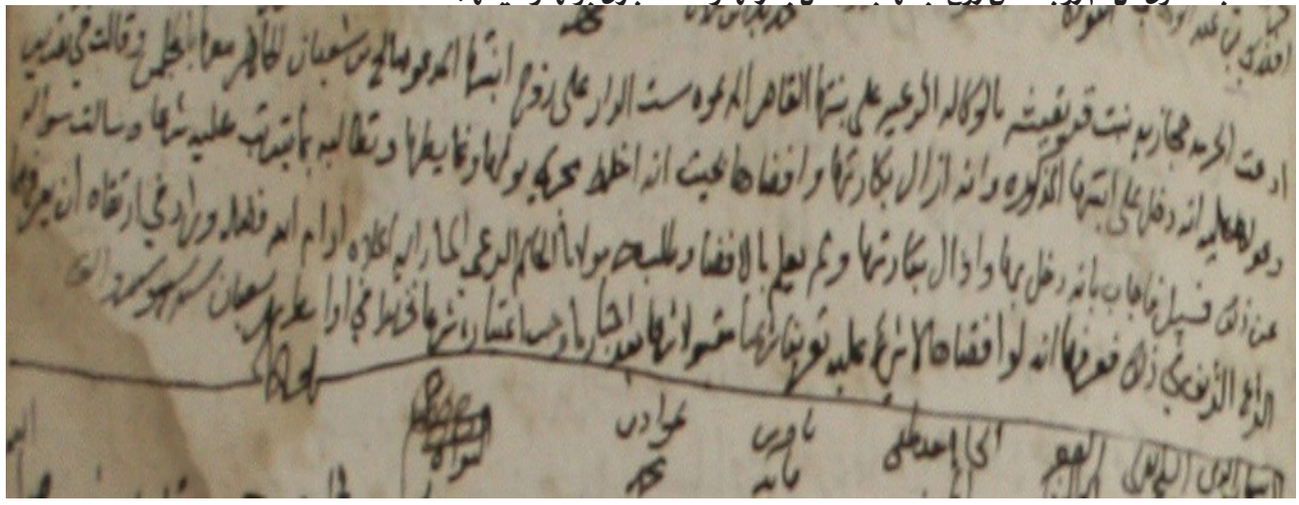
6-1: حجة نفقة توضح ما تشمله النفقة بما قيمته قطعة مصرية كل يوم وأن يكسوها كما يكسو ضرتها ويستأجر لها بيت.



7-1: حجة زواج رقيق – الزوج الحاج شرور رقيق قدورة مع الزوجة حبوش رقيقة طوقان



8-1: حجة دعوى من أم زوجة على زوج ابنتها بأنه فض بكارتها واخلط مجرى بولها وغايطها.



ملحق رقم (2): قائمة مصطلحات الدراسة:

1. الفخر: هو المدح بالخصال ،وقد أدخلت على اللفظة كلمات لتكوين ألقاب مركبة،مثل فخر السلالة الزاهرة، وفخر أقرانه وفخر الأعيان للدلالة على المكانة الرفيعة للشخص.
2. ابن الأماجد: من المجد، وتعني الجود والكرم وهو نيل الشرف والكرامة من الأبآء وكرم الأباء.
3. الأغا: وتطلق بالتركية من المصدر أغمق ومعناه الكبر وتقدم السن على الرئيس، والقائد، وشيخ القبيلة.
4. أفندي: لقب فخري، وتعني الصاحب والمالك والسيد والمولى، واستعملت لقبا لاصحاب الوظائف الدينية والمدنية ورجال الشريعة والعلماء.
5. بيك، بك: وهي تعني بالتركية الكبير ومن معانيها أيضا أمير، حاكم،رئيس، آمر.
6. الحاج: يطلق هذا اللقب عرفا على كل من أدى فريضة الحج،وقد كان هذا اللقب من أشرف الألقاب التي يتحلى بها المسلم نظرا لما يلقاه من متاعب خلال رحلته للحج.
7. الشيخ: في اللغة هو الطاعن في السن، ولقب به أهل العلم والصلاح توقيرا لهم كما يوقر السيخ الكبير. (انظر : بركات،2000).
8. الغرش الأسدي : نوع من أنواع النقود الفضية الهولندية، كانت الأكثر انتشارا بين الغروش الأخرى ، فكان يساوي 40 قطعة مصرية، ومن القطع الشامية 80 قطعة، ومن القطع الذهبية قطعة ونصف، كذلك كان من أنواع الغروش التي كانت معروفة الغروش العددية إذ أن كل غرش ونصف عددي يساوي غرشا أسديا أو 30 قطعة مصرية.
9. القطعة المصرية: هي نوع من النقد ضرب في مصر، وكان معروفا قبل العصر العثماني، وكل قطعة تعادل قطعتين شاميتين، انظر: ربايعة، تاريخ القدس في العصر العثماني، ص401.
10. السباهية: هم العسكر أصحاب الإقطاعات العسكرية المقيمين في الأرياف، منحتهم الدولة هذه الإقطاعات مقابل خدمة عسكرية يقدموها للدولة عندما يستدعي الأمر ذلك، انظر: ربايعة، إبراهيم، العسكر السباهية في ريف لواء القدس، مجلة جامعة النجاح الوطنية، مجلد21، عدد13، 2007، ص838.

المصادر والمراجع

المصادر المخطوطة

1. سجل محكمة نابلس الشرعية العثمانية رقم 1 لسنة 1066هـ/1655م

المراجع:

2. البخيت،محمد عدنان، الأوقاف في بلاد الشام منذ الفتح العربي الاسلامي الى نهايه القرن العشرين ،المؤتمر الدولي السابع لتاريخ بلاد الشام، عمان: الجامعة الاردنية، 2008 .
3. بركات،مصطفى، الألقاب والوظائف العثمانية، القاهرة: دار غريب ،2000.
4. بليبلة،ثائرة، قراءة معمارية في السجلات العثمانية للمحكمة الشرعية في نابلس 1655 – 1807، رسالة ماجستير، نابلس، جامعة النجاح الوطنية،2010 .
5. تماري ، سليم، آخر الاقطاعيين في فلسطين، مجلة الدراسات الفلسطينية، ربيع 2003، العدد 54 .
6. تماري ، سليم، عام الجراد، الحرب العظمى ومحو الماضي العثماني من فلسطين، يوميات جندي مقدسي، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2008.
7. دوماني، بشارة، إعادة اكتشاف فلسطين، أهالي جبل نابلس، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2011، ط3.
8. ربايعة، إبراهيم، العسكر السباهية في ريف لواء القدس، مجلة جامعة النجاح الوطنية، مجلد21، عدد13، 2007، ص838.
9. سرور وآخرون، أوراق عائلية، دراسات في التاريخ الاجتماعي المعاصر لفلسطين، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2011، ط2.
10. سعيد، حسن ابراهيم، يافا من الغزو النابليوني الى حملة ابراهيم باشا، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2008.
11. صافي ، خالد، الحكم المصري في فلسطين بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2010.
12. علاونة، شامخ وآخرون، سجلات محكمة القدس الشرعية العثمانية، رام الله،جامعة القدس المفتوحة،2014.
13. علاونة، شامخ، التيمار والزعامت في لواء نابلس في الفترة العثمانية، رام الله،جامعة القدس المفتوحة ،2016 .
14. مجموعة مؤلفين، أوراق عائلية، دراسات في التاريخ الاجتماعي المعاصر لفلسطين، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2011، ط2.
15. نعمة الله،ابراهيم، الرملة في أواخر العهد العثماني، رسالة ماجستير،غزة، الجامعة الاسلامية ، 2004 .
16. هنتنس،فانت، المكاييل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري، ترجمة جميل كامل العسلي/ ط2، منشورات الجامعة الاردنية ،1970).

الشكلية كقيد يرد على الإرادة عند تكوين العقد وفقاً لأحكام القانون المدنيّ الأردنيّ*

د. مصطفى موسى العجارمة**

* تاريخ الاستلام: 2018/1/13م، تاريخ القبول: 2018/4/7م.
** أستاذ مساعد/ جامعة شقراء/ المملكة العربية السعودية.

ملخّص:

يهدف الباحث إلى بيان مفهوم الشكلية كقيد يرد على إرادة أطراف العقد في مرحلة إنشاء التصرف القانوني؛ حيث يفرض الشكل اتباع أسلوب معين في التعبير عن الإرادة، ويعد هذا الأسلوب قيداً شكلياً يرد على الإرادة، ويحد من قدرتها في التعبير. وتكمن مشكلة البحث في الغموض الذي يشوب مفهوم الشكلية، ومكانتها في النظرية العامة للالتزام، وعدم وضوح الآثار التي تترتب على الإخلال بأحكام الشكلية. وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي المقارن، فتم وصف القواعد القانونية التي تتعلق بالشكلية، وتحليلها في ضوء آراء الفقه، وأحكام القضاء، وإجراء مقارنة بين أحكام القانون المدني الأردني، وبعض القوانين العربية للإفادة من أحكام هذه التشريعات. وتبين من خلال البحث أن الغرض الذي قصده المشرع الأردني من الشكل لم يكن واضحاً في العديد من النصوص، بالإضافة إلى حالات التذبذب التي انتابت المشرع عند تنظيم أحكام الشكلية، وقد تم إيراد عدة توصيات لمعالجة هذا الخلل التشريعي.

الكلمات الدالة: شكلية، قيد، إرادة، بطلان، قانون مدني

The Formality as a Constraint to the Will of Parties in the Contracts in Accordance with the Provisions of the Jordanian Civil Law

Abstract:

The researcher in the study seeks to highlight the concept of formality as a constraint to the will of the parties when establishing a legal contract. Formality imposes a certain style to follow in order to express the will of the parties in contracts. This style is considered a constraint to their will and restricts their ability of expression. The problem of research lies in the ambiguity of the concept of formality and its position in the general theory of the obligation, and the ambigious effects resulting from breaching formality. The researcher followed the comparative analytical descriptive approach, describing the legal rules concerning formality and analyzing them in the light of the views of jurisprudence and judicial rulings, and comapring the provisions of the Jordanian Civil Law with some Arab laws. The research found that the purpose of the from that is set by the Jordanian legislator is not clear in many of the texts of the Civil Law. In addition, there are uncertainties that overtake the legislator when regulating formalities. Several recommendations are introduced to address this legal defect.

***Keywords**: Formalities, Constrain, will, invalidity, civil law*

المقدمة:

تنقسم التصرفات القانونية بالنظر إلى طريقة انعقادها إلى رضائية، وشكلية، وعينية. فالتصرفات الرضائية يكفي لانعقادها توافق الإيجاب والقبول، وارتباطهما دون اشتراط أن يتم التعبير عن الرضا فيها بشكل خاص، على غير ما هو عليه الحال في التصرفات الشكلية التي لابد لإنشائها من أن يتم إفراغها في شكل معين ومحدد بنص القانون. أما التصرفات العينية فهي التي يلزم لانعقادها قبض العين محل التصرف، وتسليمها إلى الطرف الآخر بالإضافة إلى ارتباط الإيجاب بالقبول.

وقد اهتم الفقه القانوني بالشكل اهتماماً بالغاً نظراً للدور الذي يلعبه في المجال التعاقدي، سواء أكان في الشرائع القديمة، أم في القوانين المعاصرة، وقد ارتبط موضوع الشكل بموضوع الإرادة، فكلما اتسع نطاق الشكل، كما كان عليه الحال في القانون الروماني، ضاق نطاق الإرادة، والعكس صحيح. فبعد انحسار الشكلية القديمة ساد مبدأ سلطان الإرادة في التصرفات، الذي يقوم على كفاية الإرادة لانشاء العقود، وترتيب آثارها، دون أن تحد من ذلك قيود شكلية، أو موضوعية إلا بصورة استثنائية محصورة في القيود التي يقررها القانون. ومن هذه القيود قيد الشكلية الذي يُعدّ قيداً شكلياً يرد على إرادة الأطراف المتعاقدة في مرحلة إنشاء العقد.

وتعد الشكلية إحدى الطرق التي يتم التعبير من خلالها عن إرادة الأطراف المتعاقدة، وهي ليست بديلاً عن الإرادة ذاتها، فالإرادة هي التي تنشئ التصرف، ولا بد أن تكون سليمة وخالية من العيوب حتى في حال توفر الشكل المطلوب، فوجود الشكل لا يغني عن وجود الإرادة لانعقاد العقد.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية دراسة موضوع الشكلية كقيد يرد على الإرادة عند تكوين العقد من الأهمية المتزايدة لفكرة الشكلية في التصرفات القانونية، على الرغم من تراجعها في فترات زمنية سابقة، إلا أنها عادت للظهور من جديد نظراً للمزايا العديدة التي تقدمها الشكلية بوصفها وسيلة فنية وقانونية يهدف المشرع من فرضها إلى تحقيق أغراض ومزايا عديدة، وخصوصاً وأن نظرية العقد، بشكل عام، تشهد تزايداً في القيود المفروضة على الإرادة، ولا سيما بعد صدور القوانين التي تنظم التعاقد عبر الوسائل الالكترونية، وقوانين حماية المستهلك، هذا عن أهمية الموضوع من الناحية العلمية (النظرية). أما أهمية الموضوع من الناحية العملية (التطبيقية) فتأتي من الدور الذي تلعبه التصرفات الشكلية في الحياة العملية، من حيث قيمة هذه التصرفات المادية أو المعنوية، وكذلك دورها في استقرار التعاملات في المجتمع.

إشكاليات الموضوع:

تكمن مشكلة البحث في الغموض الذي يشوب مفهوم الشكلية ومكانتها في النظرية العامة للالتزام، والذي يترتب عليه عدم وضوح الآثار التي يرتبها القانون عند الإخلال بأحكام الشكلية، أضف إلى ذلك بيان أهمية الدور الذي تقوم به الإرادة في المجال التعاقدي وعلاقة ذلك بالشكلية القانونية، وإلى أي مدى يمكن أن يُعتد بهذا الدور. كل ذلك في ظل افتقار الموضوع إلى الدراسات

المتخصصة والمتعمقة في أحكامها، فعادة ما تأتي دراسته ضمن تقسيمات العقود، وتحديداً عند التمييز بين العقد الرضائي والعقد الشكلي.

أهداف الموضوع:

يهدف الباحث من دراسة هذا الموضوع إلى تحقيق أهداف عدة أهمها:

- بيان مفهوم الشكلية في التصرفات القانونية كقيد يرد على إرادة أطراف العقد في مرحلة إنشاء التصرف القانوني، وتمييز الشكل عن الأنظمة القانونية الأخرى المشابهة له.

- بيان دور الإرادة والشكل في إنشاء التصرف القانوني والعلاقة بينهما في ضوء القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976م والنصوص القانونية الخاصة التي تتعلق بالمسائل الشكلية.

- تحديد الآثار القانونية التي يمكن أن تترتب على تخلف أحكام الشكلية.

- تقييم موقفي المشرع الأردني والقضاء الأردني من الشكلية ومقارنته بالتشريعات الأخرى.

حدود الموضوع:

ستتم دراسة الموضوع ضمن أحكام القانون المدني الأردني، والتشريعات الأردنية الأخرى المتعلقة به، ومقارنتها ببعض القوانين العربية. مع الأخذ بعين الاعتبار التطبيقات القضائية على الموضوع من خلال متابعة أحكام محكمة التمييز الأردنية، وبعض الأحكام القضائية العربية.

منهجية الدراسة:

سيتم اتباع المنهج الوصفي التحليلي المقارن؛ حيث سيتم وصف القواعد القانونية التي تتعلق بالشكلية القانونية، وتحليلها من كافة الجوانب في ضوء الفقه والقضاء، ومن ثم إجراء مقارنة بين أحكام القانون المدني الأردني وبعض القوانين العربية للاستفادة من أحكام هذه التشريعات. وذلك باعتبار أن هذا المنهج يوضح مدى التوافق بين الأهداف المرجوة والنتائج المترتبة، كما يوضّح هذا المنهج مقدار الاختلاف بين القوانين محل المقارنة، وذلك بعد الاطلاع على الأدبيات المتعلقة بالشكلية القانونية، وجمع المعلومات حول الموضوع، والرجوع إلى الكتب والأبحاث والدراسات المتعلقة به.

أدبيات البحث:

إن المطّلع على الدراسات التي تناولت الشكلية يدرك، بلا شك، قدراً من اللبس والغموض الذي يحيط بمفهوم الشكلية في التشريعات الحديثة، سواء أكان على مستوى النصوص التشريعية، أم الأحكام القضائية، أم على مستوى وجهات النظر الفقهية، حتى أن بعضهم لا يزال ينظر إلى الشكلية بأنها موروث قديم عن القانون الروماني يشكل تقليداً سلبياً غير مرغوب به، ويجب العمل على التخلص منه. وهناك اتجاه فقهي آخر ينظر إلى الشكلية نظرة إيجابية، ويرى أهمية وجود مثل هذه الوسيلة الفنية؛ لإضفاء أهمية على نطاق التصرفات الشكلية. ولعل الاختلافات السابقة في وجهات النظر أثارت جدلاً واسعاً حول مفهوم الشكلية وطبيعتها القانونية ظهرت في وجود اختلافات حتى عند أصحاب الاتجاه الواحد.

خطة البحث:

ستتم دراسة هذا الموضوع في مبحثين متتاليين، الأول: لدراسة ماهية الشكلية، من خلال توضيح مفهوم الشكلية القانونية في المطلب الأول، وبيان علاقة الشكل بالإرادة في المطلب الثاني. أما المبحث الثاني فسيتم تخصيصه لدراسة النظام القانوني للشكل، وذلك من خلال تمييز الشكل عن الأنظمة المشابهه له في المطلب الأول، وبيان جزاء تخلف الشكلية القانونية وآثار ذلك في المطلب الثاني.

المبحث الأول

ماهية الشكلية

لم تكن لإرادة الطرفين أهمية في تكوين التصرفات القانونية في معظم الشرائع القديمة، بحيث لابد من استيفاء شكليات مقررة لقيام التصرف، وقد كانت معظم هذه الشرائع تطبق الشكلية بصورة مطلقة، بحيث تكفي الشكلية وحدها لانعقاد العقد، ومع مرور الزمن بدأ الاهتمام بالشكلية ينحصر، وأصبح للإرادة الدور الأبرز في التعاقد، حيث ساد مبدأ سلطان الإرادة، وانتشر على حساب الشكلية، فلم يعد للشكلية ذلك الدور المطلق، فالشكلية لا تكفي لانعقاد العقد، إنما لا بد من تلاقي الإيجاب والقبول لانعقاده[1].

وقد أسهم تقسيم التصرفات القانونية إلى رضائية وأخرى شكلية إلى عدم وضوح المقصود بالشكلية، لما يؤديه هذا التقسيم من مقارنة بين الرضا والشكل. ولبيان ماهية الشكلية لابد من توضيح مفهومها في المطلب الأول، وبيان العلاقة التي تربط الشكل بالإرادة في المطلب الثاني.

المطلب الأول: مفهوم الشكلية

يتطلب توضيح مفهوم الشكلية تحديد تعريفها في الفرع الأول، وبيان أهم السمات التي يتميز بها الشكل القانوني في الفرع الثاني.

الفرع الأول: تعريف الشكلية

لم يحظ مصطلح (الشكلية) بالاهتمام الكافي لإيجاد تعريف جامع مانع له، وربما يعود ذلك لارتباط مفهوم الشكلية ببعض التصرفات، وقد انصب اهتمام الفقه على تعريف التصرف الشكلي، أو العقد الشكلي أكثر من الاهتمام بوضع تعريف للشكلية ذاتها.

وقد عرّفت الشكلية بأنها (الأسلوب المحدد الذي يتعين أن يكون الرداء الذي تظهر به الإرادة عند التعبير عن نفسها)[2]، ويلاحظ أن هذا التعريف جعل الإرادة هي التي تعبّر عن نفسها، وفي الحقيقة أن صاحب الإرادة هو الذي يقوم بالتعبير عنها بالشكل المفروض.

كما عُرّفت الشكلية بأنها: (الحالة التي يجازى غيابها بانعدام الأثر القانوني للتصرف)[3]، ويتضح من هذا التعريف أنه يركز على الأثر المترتب على تخلف الشكلية في التصرف القانوني دون التركيز على الشكلية ذاتها.

وقد عرّفها بعضهم [4] بأنها (أسلوب محدد للتعبير عن الإرادة يُفرض بصورة إلزامية من قبل المشرع ويكون عنصراً أساسياً في إنشاء العقد)، فمع وجاهة هذا التعريف وتوافقه مع مضمون هذا البحث، إلا أنه قد حصر الشكلية بصوره واحدة، وهي الشكلية القانونية المفروضة من قبل المشرع بصورة إلزامية.

وفي تعريف آخر، هي: (وضع يُوجب القانون اتخاذه، والالتزام به لانعقاد العقد من أجل حماية مصلحة معينة أو خاصة) [5]، يتضح من هذا التعريف أن الشكلية القانونية هي وضع خاص، بمعنى أنها استثناء على الأصل العام في حرية التعاقد، فالأصل في التصرفات الرضائية وليس الشكلية، وأن العقد يتم بمجرد تبادل إرادتين متطابقتين إلا أن الشكلية تأتي خروجاً على هذا الأصل؛ بحيث يجب أن يُصب التصرّف في شكل معين ومحدد مسبقاً. ويترتب على ذلك أن الشكلية لا تكون إلا في الحالات الاستثنائية التي نص عليها القانون، وهذه الحالات لا يقاس عليها ولا يجوز التوسع في تفسيرها[6]. ويتضح من التعريف أيضاً أن هذا الشكل مفروض بموجب أحكام القانون، وهذا ما يسمى بالشكلية القانونية التي يكون مصدرها القانون وليس الاتفاق، إذ بإمكان الأطراف الاتفاق على تحويل عقد رضائي إلى عقد شكلي بموجب اتفاقهم على اشتراط شكل معين لإبرام العقد، وهذا ما يسمى بالشكلية الاتفاقية[7]. ولعل صفة الإلزام أهم ما يميز الشكلية القانونية، فهذه الشكلية مفروضة بموجب أحكام القانون، وهذا ما يجعلها عنصراً جوهرياً في العقد، يترتب على تخلفها بطلان العقد. فالشكلية بهذا المعنى تشكل قيداً يفرضه القانون على الإرادة بوجوب اتباع مسلك معين لا ينعقد التصرف بدونه.

ويميل الباحث إلى الأخذ بالتعريف الأخير لاتساقه مع مضمون البحث، كما أنه يتفق مع موقف المشرع والقضاء الأردنيين من الشكلية القانونية.

وقد يهدف المشرع من اشتراط الشكلية في بعض التصرفات إلى تنبيه أطراف العقد إلى أهمية التصرف الذي يقدمان عليه، أو لتسهيل إثباته، أو لحماية غير المتعامل مع أطراف العقد، أو ربما لتحديد طبيعة العقد وآثاره بدقة، ولا سيما في العقود التي قد يستغرق تنفيذها فترة زمنية طويلة.

الفرع الثاني: أهم سمات الشكل القانوني

يترتب على ما سبق أنه ليس لمجرد وجود الشكل أن يحكم على التصرف بإنه شكلي؛ لأن التصرف قد يتضمن شكلاً معيناً مع ذلك يبقى رضائياً، وعليه يتميز الشكل القانوني عن غيره من المفاهيم بما يأتي:

أولاً: إن الشكل القانوني لا يمكن استبداله بشكل آخر

عندما يفرض القانون شكلاً محدداً لقيام التصرف القانوني، فيجب على الأطراف التقيد به وعدم استبداله بآخر، فهم لا يملكون استبداله، أو تجاوزه، حتى ولو كان الشكل الآخر معادلاً له[8]. وهذا يعني أن قواعد الشكل من القواعد الآمرة المتعلقة بالنظام العام التي لا يجوز مخالفتها، أو الاتفاق على استبعادها.

فإذا تخلف الشكل المفروض، أو تم استبداله بآخر، فيترتب على ذلك بطلان التصرف، كما لا يجوز تصحيح هذا التصرف عن طريق الإيتاء بالشكل المفروض بعد إبرامه؛ لأن هذا التصرف من وجهة نظر القانون لا وجود له، ولا يمكن تصحيح شيء لم يوجد أصلاً[9].

وقد ينص القانون أحياناً على أكثر من شكل لانعقاد التصرف، مانحاً الأطراف حرية الاختيار بين هذه الأشكال، فهنا يعدّ هذا التصرف شكلياً وليس رضائياً؛ لأن الاختيار بين أشكال عدة مفروضة بنص القانون لا يعني أن الأطراف حرة في التعبير عن إرادتها، والقول بغير ذلك يُعني العودة إلى مبدأ الرضائية بطريقة غير مباشرة[10]، ومن الأمثلة على ذلك الوصية في القانون المدني الفرنسي التي يمكن انعقادها بشكل خطي، أو بشكل رسمي[11].

ثانياً: وجود الشكل لا يعني انعدام التعبير عن الإرادة

إذا فرض القانون شكلاً معيناً فإن هذا الشكل لا يعني إلغاء دور الإرادة من العملية التعاقدية، فإلى جانب اتخاذ الشكل المطلوب يجب أن تكون هناك إرادة سليمة وخالية من العيوب. كما إن وجود الشكل لا يعني انعدام حرية التعبير عن الإرادة؛ حيث يستطيع المتعاقد التعبير عن إرادته بأي صورة من الصور الواردة في المادة (93) من القانون المدني الأردني التي تنص على أن: «التعبير عن الإرادة يكون باللفظ وبالكتابة وبالإشارة المعهودة عرفاً ولو من غير الأخرس وبالمبادلة الفعلية الدالة على التراضي، وباتخاذ أي مسلك آخر لا تدع ظروف الحال شكاً في دلالته على التراضي». فالمشرع لم يقيّد المتعاقد في وسيلة التعبير عن رضاه، إنما قيّد شكل انعقاد العقد[12].

المطلب الثاني: العلاقة بين الشكل والإرادة

تبرز أهمية بيان العلاقة بين الشكل والإرادة في العقود الشكلية التي فرض القانون إفراغها في قالب شكلي معين، ومن المعلوم أن الإرادة ظاهرة نفسية داخلية لا يمكن التعرف إليها إلا إذا ظهرت إلى العالم الخارجي بشكل محسوس، فالتعبير عن الإرادة هو بمثابة (الإعلان عن إرادة تتجه إلى إحداث أثر قانوني، سواء أكان إعلاناً عن إيجاب، أم قبولا، أم إرادة منفردة، أم غير ذلك)[13].

والإعلان عن الإرادة قد يتم بعدة وسائل، فللإرادة حرية كبيرة باتخاذ الشكل الذي تظهر فيه إلى العالم الخارجي، فقد تظهر على صورة لفظ، أو كتابة، أو إشارة متداولة عرفاً، أو معطاة، أو اتخاذ موقف معين لا تدع ظروف الحال شكاً في دلالته على حقيقة المقصود.

والشكل الذي تظهر من خلاله الإرادة إلى العالم الخارجي لا يمثل الشكل بالمعنى المقصود في هذا البحث، وأن الشكل المتخذ للتعبير عن الإرادة يبقي التصرف القانوني في نطاق الرضائية ولا يدخله في نطاق الشكلية، أو بمعنى آخر حرية الإرادة في اختيار شكل التعبير عنها هو تجسيد لمبدأ الرضائية ذاته[14]، فالشكل بمعناه الدقيق يمثل قيداً مفروضاً على الإرادة في اختيار وسيلة التعبير، إذ إنه يفرض قالباً معيناً لابد من اتخاذه حتى تترتب آثار التصرف القانوني بشكل يعتد به قانوناً[15].

إن الشكل وفقاً للمفهوم السابق محل خلاف فقهي، ولم يعترف كثير من الفقهاء به، فمنهم من يرى أنه جزء من العقد، وأنه عنصر جوهري فيه، وبعضهم الآخر يرى أن الشكل هو عنصر جوهري في

الإرادة، وهو جزء لا يتجزأ من الإرادة الباطنة تحديداً، فهل الشكل هو جزء من العقد أم جزء من الإرادة؟ للإجابة على هذا التساؤل لابد من توضيح ذلك في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: الشكل عنصر جوهري في العقد

يرى أنصار هذا الاتجاه أن الشكل عنصر جوهري في التصرف، وليس عنصرًا جوهريًا في الإرادة، فالإرادة عندهم هي مصدر التصرفات، ولا علاقة للشكل بها، فالشكل يأتي مرحلة لاحقة على وجود الرضا، فالشكل، لا يُنشئ التصرف، إنما يكشف فقط عن وجوده، لذلك فالتصرف يبقى رضائياً وليس شكلياً.

فالشكل عندهم وُجد أصلاً للإثبات، ولا علاقة له بالإرادة، وأنه وُضعَ لغايات معينة ولا يتقرر إلا في الحدود التي يمكن أن تحقق الأَغراض والغايات التي يهدف إليها المشرع[16]، أما وسائل التعبير عن الإرادة فهي متعددة، ولا تتقيد بالشكل المفروض، ويترتب على ذلك إنه لا يجوز الطعن في الإرادة إذا كانت معيبة بالرغم من اتباع الشكل المنصوص عليه في القانون، وكذلك الحال إذا تخلف أحد أركان التصرف سواء أتم اتباع الشكل المفروض أم لا، ومع أن الشكل يؤدي إلى استقرار التعاملات، ويقلل من حالات النزاع، إلا أنه يمكن الطعن بصحة الإرادة، أو السبب بالرغم من وجود الكتابة[17].

ويترتب على ما سبق أن الإرادة تمثل جوهر التصرف، أما الشكل فيقوم بوظائف أخرى، ويستنتج أنصار هذا الاتجاه أن الشكل ليس عنصراً جوهرياً في التصرف، وبالتالي ليس له دور إنشائي؛ لأن العقد (يمكن أن يرتب آثاراً معينة حتى في غياب الشكل، ولو كان الأخير عنصراً جوهرياً لما كان هنالك من وجود للتصرف ولما ترتب أي أثر)[18].

ويستند بعض أنصار هذا الاتجاه في محاولة نفي جوهرية الشكل، إلى أن الشكل لا يتضمن بذاته جزاءً خاصاً به، إنما يتقرر الجزاء وفقاً للمصالح والغايات التي وجدت القاعدة الرئيسة لحمايتها، وليس هناك أي مصالح خاصة مرتبطة بالشكل، وعليه (فليس صحيحاً أن يقال إن البطلان المطلق هو جزاء تخلف الشكل....، فهناك دائماً خروج على منطق البطلان المطلق)[19]، وإذا كان الجزاء هو البطلان فإنه لا يزيل وجود التصرف إنما يزيل آثاره، وإذا حكم ببطلان العقد يعاد المتعاقدان إلى الحالة التي كانا عليها قبل التعاقد، فإذا استحال ذلك يمكن الحكم بتعويض معادل[20]، ويُستَدل إلى ذلك من المادة (142/1) من القانون المدني المصري[21] التي جاء بها: (في حالتي إبطال العقد وبطلانه يعاد المتعاقدان إلى الحالة التي كانا عليها قبل العقد، فإذا كان هذا مستحيلا جاز الحكم بتعويض معادل).

مما سبق يمكن القول إن هذا الاتجاه انطلق من فكرة التمييز بين الإرادة الظاهرة، والإرادة الباطنة، وينظر أنصاره إلى الإرادة الظاهرة بأنها وسيلة للتعبير عن الإرادة معترف بها قانوناً، وهي أيضاً مصدر التصرف، بالتالي لا يعتبر الشكل عنصراً جوهرياً في التصرف، لأنهم يرون أنه ليس بالضرورة أن يعبر الشكل عن الإرادة الباطنة[22]. إلا أن هذا القول يؤدي إلى عدم استقرار التعاملات، وعدم حماية الغير، فالإرادة الظاهرة هي وسيلة تعبير عن الإرادة الباطنة، وأن الشكل جاء ليجسد مضمون الإرادة الباطنة؛ حيث أن وجود الشكل لا يمنع من الطعن في عيوب التصرف، ولكنه بلا شك يحد من حالات النزاع التي تتعلق بالإرادة، ويؤثر في إثبات الإرادة أمام القضاء.

ومن تطبيقات هذا الاتجاه ما نصت عليه المادة (105/2) من القانون المدني الأردني التي جاء فيها: (وإذا اشترط القانون لتمام العقد استيفاء شكل معين فهذا الشكل تجب مراعاته أيضاً في الاتفاق الذي يتضمن الوعد بابرام هذا العقد). وتقتضي هذه المادة أن المشرع أراد من الشكل تمام العقد، أي أن يصبح باتاً ولا يجوز الرجوع فيه، ولم يتطلب الشكل لانعقاده، بالإضافة إلى ذلك أن النص لم يشر إلى بطلان العقد في حال تخلف الشكل. ويقصد بلزوم العقد هنا عدم إمكانية الرجوع فيه وفسخه بإرادة المتعاقد المنفردة، وإنما لابد من الاتفاق على ذلك، أو اللجوء إلى القضاء[23].

ويتضح هذا الاتجاه أيضاً في المادة (558/1) من القانون المدني الأردني التي تنص على أن: (تنعقد الهبة بالإيجاب، والقبول، وتتم بالقبض).

الفرع الثاني: الشكل عنصر جوهري في الإرادة

الشكل وفقاً لهذا الاتجاه هو استمرار للمفهوم القديم الذي كان سائداً في القانون الروماني، فالشكل هو عنصر جوهري في الإرادة وجزء منها، وتحديداً من الإرادة الباطنة، وقد ذهب أنصار هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك بقولهم إنه لا قيمة للإرادة الباطنة ما لم يُعبّر عنها بوسائل التعبير عن الإرادة المحددة في القانون، وعليه لا بد من احترام المظهر الخارجي الذي حدده القانون للتصرف[24].

كما يؤكد أنصار هذا الاتجاه على أهمية احترام المظهر الخارجي الذي حدده القانون؛ بحيث يتم احترام إرادة المشرع في حال تحديد شكل معين لإتمام التصرف، فهنا يجب على الأطراف الالتزام بالشكل المحدد، ولا يجوز استبداله بشكل آخر[25]، كما أن الإرادة عند أنصار هذا الاتجاه تُحترم لذاتها، أما الشكل فهو الوسيلة الوحيدة التي يحددها المشرع للتعبير عن الإرادة، وإذا وجدت أكثر من وسيلة للتعبير عن الإرادة فلا توجد شكلية[26].

ويرى أنصاره أيضاً أن اتجاههم يجسد مبدأ سلطان الإرادة، فالشكل يؤكد وجود الإرادة ويعزز وجودها المادي، ولا يؤثر سلباً فيها. ويترتب على ذلك أنه إذا انعدم الشكل انعدمت الإرادة، وبالتالي انعدام التصرف القانوني[27]. وعليه فإن تخلف الشكل يؤدي الى انعدام التصرف، ولا يتوقف الأمر على إقرار المشرع حتى يتم البطلان؛ لأن مخالفة الشكل تمثل مخالفة للإرادة، وليست فقط مخالفة للنصوص القانونية لأنه عنصر جوهري في هذه الإرادة[28].

وعند التدقيق في هذا الاتجاه، يمكن القول إن أنصاره يسعون إلى فرض الشكل على اعتبار أنه جزء من الإرادة، فالإرادة عندهم لا تعدّ سليمة، وليس لها أي حماية ما لم تتم وفقاً للشكل المحدد، وهذا القول يخالف الواقع؛ لأن كل وسائل التعبير عن الإرادة تحترم الإرادة، وتضمن من حيث المبدأ تحققها، أما التشدد في الأخذ بنظرية الإرادة الظاهرة وإهمال الإرادة الباطنة لدرجة هدمها فلم يعد يتماشى والنظم القانونية الحديثة، كما يؤدي إلى إهدار الحقوق، على الرغم من أهمية نظرية الإرادة الظاهرة في استقرار التعاملات، لذا فلا بد من الموازنة بين النظريتين بالشكل المتفق عليه لدى عدد من فقهاء القانون المعاصر.

أما القول إن هذا الاتجاه يجسد مبدأ سلطان الإرادة فهو قول مغلوط، فقد استند أنصار هذا الاتجاه إلى مبدأ سلطان الإرادة الذي يركز على الإرادة ودورها الفعال في التصرف القانوني، فالإرادة هي العنصر الجوهري في التصرف، وهذا يناقض ما كان عليه الحال في القانون الروماني، على الرغم من أن الشكل بمعناه الدقيق لا يتعارض مع مبدأ سلطان الإرادة وإن كان يمثل قيداً على مبدأ الرضائية[29].

وأخيراً فإن القول بهذا الاتجاه يترتب عليه نتيجة مهمة، وهي أنه في حالة تخلف الشكل فإن ذلك يؤدي إلى انعدام الإرادة، وبالتالي لا مجال للحديث عن العقد مطلقاً.

المبحث الثاني

النظام القانوني للشكل

تبين من خلال المبحث الأول أن الشكل أسلوب يفرضه القانون يتوجب اتباعه لقيام التصرف الشكلي، وهو يختلف عن عدد من المفاهيم، أو الأنظمة المشابهه له، وستتم دراسة ذلك في المطلب الأول، كما أنه يترتب على عدم اتباع الشكل المطلوب عدة مسائل لا بد من بيانها في المطلب الثاني.

المطلب الأول: التمييز بين الشكل القانوني والأنظمة المشابهة له

إن تحديد الشكل وفقاً لما سبق يقتضي التمييز بينه وبين بعض التصرفات القانونية التي تتشابه معه، وتخرج عن مفهوم الشكل المفروض. وهذا ما سيتم بيانه في الفرعين التاليين.

الفرع الأول: التمييز بين الشكل والإثبات بواسطة الدليل الكتابي

يمكن تعريف الإثبات بأنه: (إقامة الدليل أمام القضاء، بالطرق التي حددها القانون، على وجود واقعة قانونية ترتبت آثارها)[30]. وتعد الكتابة من أهم طرق الإثبات وأقواها، وقد اشترط المشرع ضرورة توافر الكتابة لإثبات الالتزامات التعاقدية إذا زادت قيمة التصرف على مبلغ معين. ولا شك أن الكتابة المطلوبة للإثبات تختلف عن الكتابة المطلوبة كشكل لانعقاد بعض التصرفات، فالشكل يدخل في ماهية العقد، ويعدّ ركناً من أركانه. أما الدليل الكتابي فإنه على العكس يعدّ أمراً خارجاً عن ماهية العقد، ولا يدخل في تكوينه، وبالتالي ليس له أي أثر في صحة العقد، أو قيامه[31].

ويمكن ملاحظة التمييز بين الشكل والكتابة المطلوبة للإثبات من خلال تنظيم المشرّع الأردني لهاتين المسألتين، فقد نظم الشكل تحت عنوان (انعقاد العقد)، وهي تلك القواعد التي تبين العناصر التي يتكون منها العقد، فنصت المادة (90) من القانون المدني الأردني على: (ينعقد العقد بمجرد ارتباط الإيجاب بالقبول مع مراعاة ما يقرره القانون فوق ذلك من أوضاع معينة لانعقاد العقد)، وهذا ما أكدته المادة (168/1) من القانون المدني الأردني التي جاءت تحت عنوان: (ب- العقد الباطل) والتي رتبت البطلان على تخلف الشكل القانوني باعتباره ركناً من أركان العقد، وقد نصت على: (العقد الباطل ما ليس مشروعاً بأصله ووصفه بأن اختل ركنه، أو محله، أو الغرض منه والشكل الذي فرضه القانون لانعقاده....). بينما نظم المشرع الكتابة المطلوبة للإثبات تحت عنوان: (إثبات الحق، 1 – أدلة الإثبات)، وهذه المسائل تتعلق بإثبات الحق الوارد في العقد.

ويختلفان أيضاً في أن الشكل هو أسلوب مفروض بقوة القانون للتعبير عن الإرادة، فإذا تم التعبير بصورة أخرى، فإن التصرف لا ينتج أي أثر، وبالتالي لا يمكن الاتفاق على استبعاد الشكل، أو حتى استبداله بآخر. أما الكتابة المعدة للإثبات حتى وإن فُرضت لإثبات تصرف معين، إلا أنه يجوز الاتفاق على استبعادها، أو استبدالها لإثبات التصرف؛ كون قواعد الإثبات ليست من النظام العام. فإذا كان الشخص يستطيع من حيث المبدأ أن يتنازل عن حقه في التصرف، فإنه يجوز من باب أولى أن يتنازل عن طريقة إثباته[32].

كما أن طبيعة الشكل تختلف عن طبيعة الكتابة المطلوبة للإثبات، فالشكل هو للتعبير عن الإرادة، بينما الكتابة لا تتعدى أن تكون (رداءً أو غلافاً للحق)[33] ولا علاقة لها بوجود الإرادة، أو حتى بطريقة التعبير عنها، وعليه فليس لبطلان الدليل الكتابي من تأثير في صحة العقد، فقد يكون الدليل باطلاً والعقد صحيحاً، كما لا تمنع صحة المحرر من الحكم ببطلان العقد، وذلك بأن يكون العقد باطلاً، والمحرر صحيحاً[34].

ويبرز الاختلاف أيضاً في وظيفة كل منهما، فوظيفة الشكل الأساسية هي حماية الإرادة. أما الكتابة المطلوبة للاثبات فوظيفتها حماية الحقوق الناشئة عن العقد، وهذه الوظيفة لا تظهر إلا بعد انعقاد العقد، وبالتالي فإن إعداد الدليل الكتابي لا يستلزم أن يكون معاصراً لتاريخ إبرام العقد إنما يمكن اتمامه بعد مرحلة الانعقاد[35].

يتبين مما سبق أن الشكل المطلوب للانعقاد يتميز بشكل واضح عن الكتابة المطلوبة للاثبات، وبالرغم من ذلك فقد ذهب بعض الفقهاء إلى القول إن الاختلاف بين النظامين لا يعدو أن يكون نظرياً، وأنه من الناحية العملية لا يوجد اختلاف بينهما، فالنتيجة المترتبة على تخلف الدليل الكتابي تكاد تكون مشابهة، إن لم تكون مطابقة، للنتيجة المترتبة على تخلف الشكل؛ لأن التصرف الذي لا يوجد له دليل كتابي يصبح عملياً هو والعدم سواء عند المنازعة فيه[36]. وذهب البعض إلى أن اشتراط الكتابة للإثبات هو في حقيقته صورة من صور (الشكلية المخففة)، أو (الشكلية غير المباشرة)، أو (الشكلية المهذبة) وذلك انطلاقاً من المفهوم الواسع للشكل[37]. وذهب بعضهم الآخر إلى القول إن وظيفة الشكل في القانون الحديث هي وظيفة إثبات، وبالتالي لا حاجة للتفرقة بين النظامين لقيامهما بنفس الدور[38].

ومن الملاحظ أن الواقع العملي يظهر التقارب في النتيجة بين انعدام الشكل، وانعدام الدليل الكتابي، إلا أنه لا يمكن التسليم بالمساواة المطلقة في ذلك، فتخلف الدليل يؤدي إلى صعوبة إثبات الحق، إلا أنه يبقى غير مستحيل الإثبات، فيمكن للمدعي أن يحتكم إلى ضمير خصمه عن طريق الإقرار، أو تحليفه اليمين الحاسمة، ويمكن أيضاً إثبات التصرف بالبينة والقرائن في حال توافر إحدى الحالات الاستثنائية التي ترد على (قاعدة الإثبات بالكتابة)[39]. كما أنه يمكن للغير، إثبات العقد بكافة طرق الإثبات؛ لأن العقد بالنسبة للغير يعدّ واقعة مادية يجوز إثباتها بكافة الطرق، وهذا ممكن في التصرف الذي يفتقد إلى الدليل الكتابي. أما التصرف الذي تخلف فيه ركن الشكل، فإنه لا يجوز للغير ولا للأطراف إثباته؛ لأنه لم يوجد أصلاً، وليس له أي أثر قانوني[40].

وأخيراً لابد من الإشارة إلى أنه في الأحوال التي يصعب فيها التعرف على وظيفة الشكل أو الدور الذي يؤديه في التصرف، لعدم وضوح قصد المشرع من النص على الكتابة، فهل تكون الكتابة مطلوبة للإثبات أم للانعقاد؟ لم يضع المشرع الأردني[41] ولا القضاء الأردني حلاً لهذه المسألة، ويذهب الفقه[42] غالباً إلى اعتبار الكتابة مطلوبة للإثبات وليس للإنعقاد، وذلك تماشياً مع القاعدة العامة التي تقول إن الأصل في العقود الرضائية، أما الشكلية فهي حالة استثنائية تحتاج إلى النص للأخذ بها.

الفرع الثاني: التمييز بين الشكل وإجراءات الإشهار

يقصد بإجراءات الإشهار، أو الشهر: (إثبات التصرفات القانونية في السجلات الرسمية المعدة لذلك بما يحقق العلانية اللازمة لهذه التصرفات، ويمكّن ذوي الشأن من الاطلاع على هذه التصرفات والتحقق من حصولها، ومعرفة البيانات اللازمة عنها)[43]. ويعدّ نظام الشهر حديث النشأة مقارنة بنظام الشكل؛ حيث إن التصرف القانوني لا تقتصر آثاره على طرفيه فقط، إنما قد تنصرف إلى الغير، لذلك فرض المشرع في بعض التصرفات إجراءات معينة هدفها إعلام الغير بهذه التصرفات[44]، حتى يتمكنوا (من ترتيب مراكزهم القانونية على أساس هذا العلم)[45].

إن التمييز بين نظام الشكل ونظام الشهر يبدو واضحاً من جوانب عدة، فالشكل يتصل بتكوين العقد وقيامه، وبالتالي يجب توافره لحظة تكوين العقد. أما إجراءات الشهر فتقتضي وجود تصرف سابق منتج لإثارة، وبالتالي هي إجراءات لاحقه على تكوين العقد وليست معاصرة لتكوينه[46]، كما أن إجراءات الإشهار لا تتصل بالعقد ذاته، إنما تنصب على سند إثباته، فلا بد من (تحرير سند يثبت وجود العقد، الأمر الذي يجعل إجراءات الإشهار أجنبية على البناء القانوني للعقد)[47]، **وقد نصت المادة (584) من القانون المدني الأردني على أنه:**

1. يجب أن يكون عقد الشركة مكتوباً.
2. وإذا لم يكن العقد مكتوباً فلا يؤثر ذلك في حق الغير، وأما بالنسبة للشركاء أنفسهم فيعدّ العقد صحيحاً إلا إذا طلب أحدهم اعتباره غير صحيح، فيسري هذا على العقد من تاريخ إقامة الدعوى)، فهذا النص يدل على أن غياب إجراءات الإشهار والمتمثلة بالكتابة هنا لا يؤثر في انعقاد العقد، فعقد الشركة غير المكتوب يرتب آثاره في مواجهة الغير، وكذلك في مواجهة الشركاء أنفسهم. وهذا عن طبيعة تكوين كل من النظامين.

ويمكن القول إن هناك اختلافاً بين الأثر المترتب على تخلف كل من النظامين، فإذا أوجب المشرع شكلاً معيناً فيجب اتباعه، ويترتب على عدم اتباعه بطلان التصرف، وبالتالي فإنه لا يرتب أثراً سواء أكان بالنسبة لطرفيه أم بالنسبة للغير، ولا وسيلة لانعقاد هذا التصرف بشكل صحيح من الناحية القانونية إلا بإعادته من جديد مستوفياً الشكل المطلوب. أما فيما يتعلق باشتراط القانون إشهار تصرف معين، فان عدم استيفاء الإجراء المطلوب لا يؤثر في الوجود القانوني للعقد[48]، إنما يعطّل بعض آثاره القانونية، وبالتالي لا يمكن الاحتجاج به في مواجهة الغير، بالإضافة إلى أنه يمكن أن يتم استيفاء إجراءات الشهر المطلوبة في أي وقت لاحق، ودون الحاجة إلى إعادة ذات التصرف من جديد[49].

المطلب الثاني: جزاء تخلف الشكلية وآثاره

ثار خلاف فقهي حول الجزاء القانوني المترتب على تخلف الشكل، فبدون الشكل يفقد التصرف الشكلي أحد العناصر الجوهرية اللازمة لتكوينه (ركن الشكل). لذا فستتم دراسة تحديد الجزاء المترتب على تخلف الشكلية في الفرع الأول، وأثر تقرير بطلان التصرف القانوني الذي تخلف فيه الشكل المفروض في الفرع الثاني.

الفرع الأول: تحديد الجزاء المترتب على تخلف الشكلية

ذهب اتجاه معظم الفقه التقليدي إلى أن جزاء تخلف الشكل هو انعدام التصرف، ولكن اختلفوا في مفهوم هذا الانعدام ودرجاته، فهم يقسمون البطلان من حيث شدته إلى ثلاث درجات: الانعدام، والبطلان المطلق، والبطلان النسبي[50]، إلا أن الفقه الحديث قسّم البطلان إلى درجتين هما: البطلان المطلق، والبطلان النسبي[51].

إلا أنه وبعيداً عن هذا الخلاف الفقهي، فإن المُراجع لنصوص القانون المدني الأردني يجد أن المشرع رتب البطلان كجزاء على تخلف الشكل الذي فرضه القانون لانعقاد التصرف[52]، وأن هذا التصرف لا يرتب أثراً، ولا يمكن إجازته، ويمكن تعريف البطلان بأنه: (الجزاء القانوني على عدم استجماع العقد لأركانه كاملة مستوفية لشروطها)[53].

فالعقد الذي تخلف فيه الشكل يعدّ باطلاً، ولا يرتب أثراً، كما يقتضي إعادة المتعاقدين إلى الحالة التي كانا عليها حين التعاقد[54]، ويعدّ البطلان الجزاء الطبيعي والمنطقي لتخلف الشكل كركن في التصرف القانوني.

ومن المعلوم أن المشرع الأردني لم يأخذ بتقسيم البطلان إلى مطلق ونسبي، كما هو الحال بالنسبة لمعظم التشريعات العربية، بل أخذ بالعقد الباطل والعقد الموقوف، معتمداً في ذلك على قواعد الفقه الإسلامي.

وعند مراجعة أحكام المادة (168) من القانون المدني الأردني فيمكن القول إن البطلان مقرر بموجب أحكام القانون، وبالتالي لا حاجة إلى استصدار حكم قضائي بإبطال التصرف؛ لأن هذا التصرف ليس له وجود قانوني، وبالتالي فمن يتمسك بالبطلان، فإنه يقوم بذلك بواسطة دفع لا بواسطة دعوى، ولكن لا يوجد ما يمنع أن يتم رفع (دعوى البطلان) لتقرير بطلان تصرف نتيجة تخلف الشكلية القانونية[55].

ولكل ذي مصلحة التمسك بالبطلان، فقد نصت المادة (168/2) من القانون المدني الأردني على ما يلي: (ولكل ذي مصلحة أن يتمسك بالبطلان وللمحكمة أن تقضي به من تلقاء نفسها). ويقصد بالمصلحة هنا (كل حق تؤثر فيه صحة التصرف أو بطلانه)[56]. وبالتالي يجوز للمتعاقدين، والخلف العام، والخلف الخاص، والدائنين التمسك بالبطلان، ويجوز أيضاً أن تقضي به المحكمة من تلقاء ذاتها[57].

كما أن التصرف الذي تخلف شكله لا يقبل الإجازة؛ لأنه (معدوم منذ نشأته، والمعدوم لا يصير وجوداً ولو أُجيز)[58]. وقد نصت المادة (168/1) من القانون المدني الأردني على أن: (العقد الباطل ما ليس مشروعاً بأصله ووصفه..... ولا ترد عليه الإجازة). ويقصد بالإجازة في هذا الصدد: (نزول المتعاقد عن حقه في طلب إبطال العقد)[59].

ومن الجدير ذكره أن صياغة بعض نصوص القانون المدني الأردني التي تعالج مسألة تخلف الشكلية القانونية، تثير صعوبة في معرفة قصد المشرع من الشكل الذي فرضه، **فمثلاً المادة (584) من القانون المدني الأردني التي جاءت تحت عنوان (أركان الشركة) تنص:**

1. يجب أن يكون عقد الشركة مكتوباً.

2. وإذا لم يكن العقد مكتوباً فلا يؤثر ذلك في حق الغير، وأما بالنسبة للشركاء أنفسهم فيعدّ العقد صحيحاً إلا إذا طلب أحدهم اعتباره غير صحيح....، فقد فرض المشرع في الفقرة الأولى أن يكون عقد الشركة مكتوباً (يجب)، وبعد ذلك أجاز في الفقرة الثانية اعتبار عقد الشركة غير المكتوب صحيحاً؛ حماية للمتعامل مع الشركة، وصحيحاً كذلك بالنسبة للشركاء مالم يطلب أحدهم إبطال العقد غير المكتوب، بمعنى أن المشرع قد أخذ بقواعد الإبطال، أو البطلان النسبي في هذا النص، وذلك خلافاً للقواعد العامة التي أخذها عن الفقه الإسلامي [60].

كما أن المشرع لم يبين نوع الكتابة المقصودة بالنص (مكتوباً)، هل هي كتابة رسمية، أم عرفية؟ ويا حبذا كتابة عقد الشركة رسمية نظراً لحجيتها وقوتها في الإثبات؛ حيث إنها تعدّ حجة على الكافة، ولا يطعن بها إلا بالتزوير[61].

ويضاف إلى ذلك عدد من حالات التردد التي تنتاب المشرع الأردني في عدد من النصوص التي تدل على جزاء تخلف الشكلية، فبعض النصوص بدأت بعبارات تدل على أن دور الشكل فيها معد للانعقاد، بينما جاءت بجزاءات أخرى مختلفة عن البطلان، كما في المادة (1402) من القانون المدني الأردني التي تنص: (لا يعدّ الرهن العقاري الحيازي نافذاً بالنسبة للغير إلا إذا سجل في دائرة التسجيل....) فهذا النص يخالف ما استقرت عليه أحكام التشريع الأردني[62]، وكذلك أحكام القضاء[63] من وجوب اتباع الشكل في التصرفات العقارية، فهذه التصرفات تعدّ شكلية، وأن أي إجراء يتم خارج دائرة التسجيل باطل، بينما يقرر هذا النص صحة الرهن الحيازي الوارد على عقار بالرغم من عدم تسجيله، وأن التسجيل واجب فقط لنفاذ التصرف بحق الغير.

كما يفرض المشرع اتباع نفس الشكل المفروض لقيام العقد على الوعد بإبرامه، فنصت المادة (105/2) من القانون المدني الأردني على: (وإذا اشترط القانون لتمام العقد استيفاء شكل معين فهذا الشكل تجب مراعاته أيضاً في الاتفاق الذي يتضمن الوعد بابرام هذا العقد)، ويلاحظ أن المشرع لم يكن موفقاً أيضاً في صياغة هذا النص؛ حيث لم يبين جزاء عدم اتباع الشكل المطلوب، وهو البطلان، لذا كان الأحرى أن يبين الجزاء بصورة صريحة، بأن يضيف الى النص أي عبارة تفيد ذلك، مثل: (تحت طائلة البطلان)، أو (وإلا عدّ باطلاً).[64] كما يفهم أيضاً منه أن المشرع اشترط شكلية معينة لتمام العقد، قد تختلف عن شكلية انعقاده، وهذا غير متوافق مع نصوص القانون المدني، التي يجب أن تقرأ معاً كوحدة واحدة، وليس بمعزل عن بعضها البعض[65].

الفرع الثاني: أثر تقرير بطلان التصرف الذي تخلف فيه الشكل المفروض قانوناً

إذا تقرر بطلان تصرف نتيجة تخلف الشكل المفروض، فإن هذا التصرف لا يرتب أي أثر سواء أكان في المستقبل، أم حتى في الماضي، بحيث يعود المتعاقدان إلى الحالة التي كانا عليها قبل التعاقد، أو حتى قبل تنفيذ مضمون العقد الذي تقرر بطلانه، سواء أكان هذا التنفيذ جزئياً أم كلياً من أحد المتعاقدين، أو من كليهما. وبالتالي فيجب إعادة الحال إلى ما كان عليه، ويلزم أيضاً رد كل متعاقد للأداء الذي تلقاه بموجب العقد الذي تقرر بطلانه[66].

فإذا كان العقد الذي تقرر بطلانه لم ينفذ، فلا صعوبة في تطبيق مبدأ إعادة الحال إلى ما كان عليه، إذ إن أي طرف في العقد لم يقدم للآخر شيئاً، كما أنهما غير ملزمين بالتنفيذ[67]. إلا أن الصعوبة تكمن أحياناً عندما يتقرر بطلان عقد تم تنفيذه كلياً، أو جزئياً، ففي عقد البيع مثلا يجب أن يسترد البائع المبيع، ويسترد أيضاً المشتري الثمن[68]. وقد قضت المادة (142/1) من القانون المدني المصري أنه: (في حالتي إبطال العقد وبطلانه يعاد المتعاقدان إلى الحالة التي كانا عليها قبل العقد، فإذا كان هذا مستحيلاً جاز الحكم بتعويض معادل)[69].

أما إذا استحال إعادة المتعاقدين إلى الحالة التي كانا عليها، فيجب الحكم بتعويض يجبر الأضرار التي لحقت بالمضرور. وقد اختلف الفقه حول أساس التعويض، إلا أن الراجح ما ذهب إليه الفقيه السنهوري[70]، رحمه الله، في أن أساس التعويض هو المسؤولية التقصيرية وليست المسؤولية العقدية؛ لأن العقد معدوم في حالة البطلان، بينماالمسؤولية العقدية تستوجب قيام عقد صحيح[71]. كما يمكن القول إنه لا يمكن تقييم المسؤولية على أساس الإثراء بلا سبب، وهذا ما أكدته محكمة التمييز الأردنية[72]

وأخيراً، فإن تقدير الضمان أو التعويض يتم بما يتناسب مع إزالة الضرر، بهدف إعادة المضرور إلى حالة ما قبل وقوع الضرر؛ بحيث يكون التعويض بمقدار الضرر الذي لحق بالمضرور، والخسائر التي فاتته، وذلك انطلاقاً من المادة (266) من القانون المدني الأردنيّ التي تنص: (يقدر الضمان في جميع الأحوال بقدر ما لحق المضرور من ضرر وما فاته من كسب بشرط أن يكون ذلك نتيجة طبيعية للفعل الضار).

الخاتمة:

في الختام، وبعد دراسة موضوع الشكلية كقيد يرد على الإرادة عند تكوين العقد، فقد توصل الباحث إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: النتائج

1. إن الشكل وفقاً للمفهوم الذي تمت دراسته يمثل قيداً شكلياً على حرية الإرادة يفرضه القانون لانعقاد التصرف، وبالتالي يعدّ من القواعد الآمرة المتعلقة بالنظام العام، التي لا يجوز الاتفاق على مخالفتها، وهذا ما يميّز الشكل بصورة واضحة عن الكتابة المطلوبة للاثبات، ويميزه أيضاً عن إجراءات الإشهار.

2. تبنى المشرع الأردني موقفاً مشابهاً لعدد من النصوص القانونية الحديثة التي تنظر إلى الشكلية بأنها استثناء على مبدأ الرضائية، ويجب التقيّد بهذا الاستثناء، وعدم القياس عليه، أو التوسع في تفسيره.

3. تأثر المشرع الأردني في مسألة تنظيم أحكام بطلان العقد بالفقه الإسلامي، وبالتالي فانه لم يعرّف نظرية «الإبطال»

أو (البطلان النسبي)، وذلك خلافاً للعديد من التشريعات العربية الأخرى.

4. سكت المشرع الأردني عن وضع الحل في الحالات التي يصعب فيها التعرف إلى وظيفة الشكل أو دوره؛ لعدم وضوح قصد المشرع من الكتابة.

5. لم ينص المشرع الأردني بشكل واضح وصريح على البطلان كجزاء لتخلف الشكل المفروض بنص القانون، إنما تم استنتاجه من خلال تعريف مصطلح (العقد الباطل) في المادة (168/1) من القانون المدني الأردنيّ.

6. تبين أن الغرض الذي قصده المشرع الأردني من الشكل لم يكن واضحاً في عدد من نصوص القانون المدني؛ حيث إن المشرع يبدأ النص بصيغة توحي بأن التصرّف شكلي، ثم لا ينص على البطلان كجزاء لتخلف الشكل. بالإضافة إلى حالات التذبذب التي انتابت المشرع عند النص على الجزاء المترتب على تخلف الشكلية، وقد تمت الإشارة إلى ذلك من خلال البحث.

ثانياً: التوصيات

بعد عرض النتائج التي خلُص إليها البحث لا بد من إيراد بعض التوصيات التي يأمل الباحث من المشرّع الأردنيّ أخذها باعتبارها:

1. ضرورة إضافة نص جديد إلى القانون المدني الأردني يتنبى صراحة بطلان التصرف كجزاء في حال تخلف الشكل المنصوص عليه قانوناً، وهو جزاء منطقي، ويكون ذلك بإضافة أي عبارة تدل على هذا الجزاء، مثل: (تحت طائلة البطلان)، أو (وإلا اعتبر باطلاً)، أو غير ذلك.

2. إضافة نص جديد إلى القانون المدني الأردني يبين حكم المشرع في مسألة بيان دور الشكل، أو وظيفته في الأحوال التي لا يتضح فيها قصد المشرع من اشتراط الكتابة، ويمكن الاستفادة من نص المادة[67] من القانون المدني الكويتي بهذا الصدد؛ بحيث يمكن أن يكون النص المقترح كالآتي: (إذا استلزم القانون شكلاً معيناً، وثار الشك حول ما إذا كان هذا الشكل متطلباً لقيام العقد، أو لغير ذلك، وجب عدم اعتباره متطلباً لقيام العقد).

3. إعادة صياغة عدد من نصوص القانون المدني الأردني المتعلقة بالشكلية لإزالة الغموض الذي ينتاب موقف المشرع من أحكام الشكلية، للحد من الخلافات الفقهية حول الدور الذي يؤديه الشكل في التصرفات، فإذا كان دور الشكل للانعقاد وجب ترتيب البطلان كجزاء عند تخلف الشكل، أما إذا كان للشكل دور آخر فيجب أن يبين المشرع الجزاء المناسب لذلك. ومن هذه النصوص المواد (105/2، 584، 1402)؛ **بحيث يمكن اقتراح الآتي:**

النص المقترح للمادة (105/2):

(وإذا اشترط القانون لانعقاد العقد استيفاء شكل معين فهذا الشكل تجب مراعاته أيضاً في الاتفاق الذي يتضمن الوعد بابرام هذا العقد تحت طائلة البطلان).

النص المقترح للمادة (1402):

(لا يعدّ الرهن العقاري الحيازي منعقداً إلا إذا سُجل في دائرة التسجيل إلى جانب حيازة الدائن المرتهن).

أما بخصوص المادة (584) من القانون المدني الأردني، ونظرا لوجود ملاحظات عدةعلى صياغتها، فيكتفى بما تم ذكره خلال هذا البحث حتى لا يخرج البحث عن أهدافه المحددة.

المصادر والمراجع

أولا: الكتب

1. بكر، عصمت، نظرية العقد في القوانين المدنية العربية (دراسة مقارنة)، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2015).

2. الجبوري، ياسين، المبسوط في شرح القانون المدني، القسم الأول، انعقاد العقد، (عمّان، دار وائل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2002) الجزء الأول، المجلد الأول.

3. الجبوري، ياسين، الوجيز في شرح القانون المدني الأردني، مصادر الحقوق الشخصية، (عمّان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011) الجزء الأول.

4. الحكيم، عبدالمجيد، والبكري عبدالباقي، والبشير محمد، الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، مصادر الالتزام، (بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، د.ط، 1980)، الجزء الأول.

5. السعدي، محمد، مصادر الالتزام، (الجزائر، دار الهدى، الطبعة الثانية، 2004)، الجزء الأول.

6. أبو السعود، رمضان، أصول الإثبات في المواد المدنية والتجارية، (بيروت، الدار الجامعية، د.ط، 1993).

7. سلطان، أنور، مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني، (عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016).

8. السنهوري، عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، مصادر الالتزام، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت) الجزء الأول.

9. السنهوري، عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، آثار الالتزام، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، الجزء الثاني.

10. الصدة، عبدالمنعم، نظرية العقد في قوانين البلاد العربية، (بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، 1974).

11. أبوعافية، محمود، التصرف القانوني المجرد، (القاهرة، دار النشر للجامعات المصرية، د.ط، 1948).

12. عبدالحافظ، عبدالرشيد، التصرف القانوني الشكلي في الفقه الإسلامي والقانون، (القاهرة، النسر الذهبي للطباعة والنشر، د.ط، 2000).

13. عبدالصمد، حسني، الشكلية في إبرام التصرفات (الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، الطبعة الأولى، 2011).

14. بن عمو، نذير، العقود الخاصة، البيع والمعاوضة، (تونس، مركز النشر الجامعي، د.ط، 2007).

15. فرج، توفيق، مصادر الالتزام، (بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة

الأولى، 2002).

16. قلادة، وليم، التعبير عن الإرادة في القانون المدني المصري، (القاهرة، المطبعة التجارية الحديثة، الطبعة الأولى، 1955).

ثانياً: الأبحاث والرسائل

1. الجبوري، ياسين، وأبو بكر، محمد، التعهد بنقل ملكية عقار في القانون المدني الأردني، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد (44)، ملحق (2)، عمان، 2017.
2. الصيرفي، ياسر، التصرف القانوني الشكلي في القانون المدني المعاصر، (القاهرة، رسالة دكتوراة، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1992).
3. العمران، إسراء، البطلان وأثره على فاعلية العقد في القانون والشريعة، مجلة بيت المشورة، المجلد (1)، العدد (2)، قطر، 2015.
4. غني، وسن، الشكلية الاتفاقية في العقود، مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية والسياسية، كلية القانون، جامعة بابل، المجلد (3)، العدد (1)، 2011.
5. معروف، حسن، فكرة الشكلية وتطبيقاتها في العقود، أطروحة دكتوراه، (بغداد، كلية القانون، جامعة بغداد، 2004).

ثالثاً: التشريعات والمجلات القانونية

1. القانون المدني الأردنيّ رقم1976/43.
2. القانون المدني المصريّ رقم 1948/131.
3. القانون المدني القطري رقم 2004/22.
4. القانون المدني الكويتيّ رقم 1980/67
5. قانون الشركات الأردنيّ رقم 1997/22.
6. قانون تسوية الاراضي والمياه رقم 1952/40.
7. قانون التصرف في الأموال غير المنقولة رقم 1952/49.
8. قانون السير الأردنيّ رقم 2008/49.
9. القانون المدني الفرنسيّ.
10. مجلة نقابة المحامين الأردنيين.
11. مجلة القضاء والقانون.

الهوامش

1. عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مصادر الالتزام، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت) الجزء الأول، ص142.
2. أنظر: حسن معروف، فكرة الشكلية وتطبيقاتها في العقود، أطروحة دكتوراه، (بغداد، كلية القانون، جامعة بغداد، 2004)، ص2.
3. نذير بن عمو، العقود الخاصة، البيع والمعاوضة، (تونس، مركز النشر الجامعي، د.ط، 2007)، ص97.
4. انظر: عبدالرشيد عبدالحافظ، التصرف القانوني الشكلي في الفقه الإسلامي والقانون، (القاهرة، النسر الذهبي للطباعة والنشر، د.ط، 2000)، ص27.
5. ياسين الجبوري، المبسوط في شرح القانون المدني، القسم الأول، انعقاد العقد، (عمّان، دار وائل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2002) الجزء الأول، المجلد الأول، ص128.
6. تمييز حقوق (أردني) رقم (86/560) مجلة نقابة المحامين لسنة 1986، ص1544.
7. انظر: وسن غني، الشكلية الاتفاقية في العقود، مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية والسياسية، كلية القانون، جامعة بابل، المجلد (3)، العدد (1)، 2011، ص9 – 11.
8. ياسر الصيرفي، التصرف القانوني الشكلي في القانون المدني المعاصر، (القاهرة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1992)، ص56.
9. عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص514 – 515.
10. محمد السعدي، مصادر الالتزام، (الجزائر، دار الهدى، الطبعة الثانية، 2004)، الجزء الأول، ص58.
11. انظر: المادتين (970، 972) من القانون المدني الفرنسي. ولم يرد في القانون المدني الأردني ولا في أحكام القضاء الأردني موقفا مشابهاً لذلك.
12. لم يرد في أحكام محكمة التمييز ما يشير الى موقف القضاء الأردني من هذه المسألة.
13. عبدالمنعم الصدة، نظرية العقد في قوانين البلاد العربية، (بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، 1974)، ص93.
14. وليم قلادة، التعبير عن الإرادة في القانون المدني المصري، (القاهرة، المطبعة التجارية الحديثة، الطبعة الأولى، 1955)، ص60 – 61.
15. للمزيد، انظر: حسني عبدالصمد، الشكلية في إبرام التصرفات (الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، الطبعة الأولى، 2011)، ص40 – 41.
16. محمود أبوعافية، التصرف القانوني المجرد، (القاهرة، دار النشر للجامعات المصرية، د.ط، 1948)، ص54 – 55.
17. ياسر الصيرفي، مرجع سابق، ص161.
18. محمود أبوعافية، مرجع سابق، ص64.
19. Vincent DELAPORTE: Recherches sur la forme des actes juridiques en droit international privé, Paris. 1974. No 41, p 85 مشار إليه لدى: ياسر الصيرفي، مرجع سابق، ص148.
20. محمود أبوعافية، مرجع سابق، ص79–77.
21. رقم 131 لسنة 1948.
22. انظر: وليم قلادة، مرجع سابق، ص72 – 73.
23. انظر: ياسين الجبوري، الوجيز في شرح القانون المدني الأردني، مصادر الحقوق الشخصية، (عمّان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011) الجزء الأول، ص318.
24. انظر: وليم قلادة، مرجع سابق، ص69، وأنظر: محمود أبوعافية، مرجع

سابق، ص64.

25. انظر: محمود أبوعافية، مرجع سابق، ص77 – 79.

26. وليم قلادة، مرجع سابق، ص69.

27. انظر: عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص152.

28. محمود أبوعافية، مرجع سابق، ص64.

29. ياسر الصيرفي، مرجع سابق، ص148.

30. عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، آثار الالتزام، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، الجزء الثاني، ص13 – 14.

31. ياسر الصيرفي، مرجع سابق، ص193.

32. رمضان أبو السعود، أصول الإثبات في المواد المدنية والتجارية، (بيروت، الدار الجامعية، د.ط، 1993)، ص46.

33. وليم قلادة، مرجع سابق، ص78.

34. عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج2، مرجع سابق، ص105 – 106.

35. ياسر الصيرفي، مرجع سابق، ص194.

36. انظر: عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج2، مرجع سابق، ص16.

37. انظر: حسني عبدالصمد، مرجع سابق، ص219.

38. انظر: محمود أبوعافية، مرجع سابق، ص77 – 79.

39. انظر: ياسر الصيرفي، مرجع سابق، ص199 – 200، حسن معروف، مرجع سابق، ص84.

40. حسني عبدالصمد، مرجع سابق، ص221.

41. أما المشرع الكويتي فقد اتخذ موقفاً واضحاً في ذلك، فنصت المادة (67) من القانون المدني الكويتي رقم 67 لسنة 1980 على أنه: (إذا استلزم القانون شكلاً معيناً، أو اتفق المتعاقدان على وجوبه، وثار الشك حول ما إذا كان هذا الشكل متطلباً لقيام العقد أو لغير ذلك من أموره، وجب عدم اعتباره متطلباً لقيام العقد). وكذلك المادة (93) من القانون المدني القطري رقم (22/2004).

42. انظر: ياسر الصيرفي، مرجع سابق، ص200.

43. عبدالرشيد عبدالحافظ، مرجع سابق، ص70.

44. حسني عبدالصمد، مرجع سابق، ص227.

45. توفيق فرج، مصادر الالتزام، (بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الأولى، 2002)، ص57.

46. انظر: ياسر الصيرفي، مرجع سابق، ص249 – 250.

47. حسن معروف، مرجع سابق، ص98.

48. تمييز حقوق (أردني) رقم (1217/93) مجلة نقابة المحامين لسنة 1995، ص698.

49. حسني عبدالصمد، مرجع سابق، ص229 – 230.

50. انظر في تقسيمات البطلان ودرجاته: عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص489 – 491.

51. انظر: إسراء العمران، البطلان وأثره على فاعلية العقد في القانون والشريعة، مجلة بيت المشورة، المجلد (1)، العدد (2)، قطر، 2015، ص99 – 102. ومن المعلوم أن معظم التشريعات العربية الحالية أخذت بهذا التقسيم، باستثناء بعض القوانين العربية التي اخذت تقسيمات البطلان عن الفقه الإسلامي ومنها التشريع الأردني، وللمزيد حول موقف التشريعات العربية: انظر: عصمت بكر، نظرية العقد في القوانين المدنية العربية (دراسة مقارنة)، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2015)، ص445–440.

52. انظر: ياسين الجبوري، ومحمد أبو بكر، التعهد بنقل ملكية عقار في القانون المدني الأردني، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد (44)، ملحق (2)، عمان، 2017، ص80.

53. عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص486 – 487.

54. تمييز حقوق (أردني) رقم (625/91) مجلة نقابة المحامين لسنة 1993، ص714.

55. انظر: عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص530.

56. عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص527.

57. انظر: تمييز حقوق (أردني) رقم 613/95 مجلة نقابة المحامين لسنة 1997، ص2409.

58. عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص514.

59. أنور سلطان، مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني، (عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016)، ص164.

60. والمتابع لأحكام محكمة التمييز الأردنية يجد أنها تأخذ أحيأنا بالعقد القابل للأبطال، ففي قرراها رقم3712/2005 قالت:(...وقد اعتبرت المادة الرابعة من القانون معاملات البيع باطلة إذا أجريت خارج دائرة الترخيص، وعليه فان بيع الحفارة بيعاً خارجياً باطل عملا بالمادة (168/1) من القانون المدني لتخلف ركن الشكل الذي فرضه القانون، وأن العقد الباطل لا يترتب عليه أثر ولا ترد عليه الاجازة ولكل ذي مصلحة أن يتمسك ببطلانه، ولذا فإن المصالحة الجارية في دعوى المطالبة بقيمة الحفارة واعتبارها حكما قطعيا في الدعوى لا يغير من ذلك لأن الإجازة ترد على العقد القابل للإبطال ولا ترد على العقد الباطل...).

61. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط، ج2، مرجع سابق، ص147 – 149.

62. انظر: المادة (16) من قانون تسوية الاراضي والمياه رقم 40 لسنة 1952، والمادة (2) قانون التصرف في الأموال غير المنقولة رقم (49) لسنة 1953، والمادة (7/3) من قانون السير الأردني رقم 49 لعام 2008، والمادة (1148) من القانون المدني الأردني.

63. تمييز حقوق (أردني) رقم 66/79 مجلة نقابة المحامين لسنة 1979، العدد 7 – 12، ص1029.

64. كما هو الحال في المادة (65/2) من القانون المدني الكويتي التي جاء بها: (2 – وإذا فرض القانون شكلاً معيناً لانعقاد العقد ولم يراع هذا الشكل في إبرامه، وقع باطلاً).

65. انظر: تمييز حقوق (أردني) رقم 877/2014 مجلة نقابة المحامين لسنة 2014، ص986.

66. انظر: تمييز حقوق (أردني) رقم 1576/2003 مجلة نقابة المحامين لسنة 2007، ص1208.

67. أنور سلطان، مرجع سابق، ص161.

68. تمييز حقوق (أردني) رقم 110/87 مجلة نقابة المحامين لسنة 1990، ص47.

69. 6ولا يوجد في القانون المدني الأردني نص مقابل لهذا النص؛ لأن المشرع لم يأخذ بنظرية إبطال العقد وبطلانه، إلا أنه أورد نصاً مماثلاً يتعلق بحالة انفساخ العقد وفسخه، وهو نص المادة (248) الذي جاء به: «إذا انفسخ العقد أو فسخ أعيد المتعاقدان إلى الحالة التي كانا عليها قبل العقد فإذا استحال ذلك يحكم بالتعويض»، وقد طبقت محكمة التمييز الأردنية هذا النص على حالة بطلان عقد بيع العقار لعدم اتمام الشكلية بتسجيل المبيع لدى دائرة التسجيل، تمييز حقوق رقم (850/1986) مجلة نقابة المحامين لسنة 1987، ص1190.

70. عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، ج1، مرجع سابق، ص534.

71. تمييز حقوق (أردني) رقم 1198/89 مجلة نقابة المحامين لسنة 1990، ص2367.

72. تمييز حقوق (أردني) رقم (950/1995) مجلة نقابة المحامين لسنة 1996، ص1307. وذلك على عكس ما تقول به محكمة التمييز الكويتية من إن بطلان العقد الذي أبرم بين المتعامل والطرف الآخر، والذي بموجبه تم استغلال المعلومات غير المعلنة في التعامل بالأسهم، قد يخول الأخير تأسيس دعواه بناءً على الإثراء بلا سبب....، الطعن رقم (111/87)، مجلة القضاء والقانون، العدد الأول، الكويت، 1995.

أثر ردة أحد الزوجين على عقد النكاح*

د. بسام حسن محمد العف **
أ. يحيى أحمد جمعة الشامي***

*تاريخ الاستلام 2018/1/21م، تاريخ القبول 2018/3/21م.
** أستاذ مساعد/ جامعة الأقصى/ فلسطين
*** باحث مستقل/ فلسطين

ملخص:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله؛ وبعد فهذا البحث بعنوان: (أثر ردَّة أحد الزوجين على عقد الزواج) ويهدف إلى معرفة علاقة الزوج بالزوجة في حال وجد ما يوجب الردة من أحدهما، ومتى يفسخ العقد بينهما؟ هل يفُسخ في الحال أم بعد انقضاء عدَّة الزوجة؟ وأثر التوبة من الردة على العقد، وتوصل الباحثان إلى أن العقد يفسخ بعد انقضاء عدة الزوجة، سواء أكان المرتد الزوج أم الزوجة، وعلى ولي الأمر تحذير المسلمين من الوقوع بالردة من خلال خطباء المساجد، والمحاكم الشرعية.

الكلمات المفتاحية: الردّة، أثر الردّة، التوبة من الردّة.

The effect of Apostasy -Alrida- when one of the spouses refrain from the marriage contract

Abstract

This research is entitled (The effect of Apostasy -Alrida- when one of the spousesrefrain from the marriage contract).

It aims at knowing the relationship between husband and wife in case of finding what causes desertion from one of them, and when this contract is broken, immediately or after the end of the time given (limited) to the wife before separation.

And the effect of the repentance from deserting one's religion on the contract.

The researchers came to the conclusion that the contract is broken after the end of the time given (limited) to the wife whether the apostasy is husband or wife. The guardian (The governor) must warn Muslims from falling into desertion through the orators of mosques and judicial courts.

***Key word**: Apostasy, the impact of Apostasy, repentance from Apostasy*

المقدمة:

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

فمن مقاصد الشريعة الغراء حفظ الدين من جانب الوجود، ويأتي ذلك من خلال الإيمان بالله تعالى، وتعظيمه، والتصديق بما أنزل على رسله، واجتناب ما نهى الله عنه، ومن نهيه عدم العودة إلى الكفر بعد الإسلام، ورتب عليها عذابًا شديدًا فقال تعالى:﴿وَلَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾(سورة إبراهيم: آية 7)، كما رتب على الردة عن الدين أثراً يتعلق في جميع أمور حياة المرتد، ومن ذلك تأثيره على عقد الزواج إن كان محصنًا، ولا فرق بين الذكر والأنثى في ذلك، ويأتي هذا البحث في بيان الأثر المترتب على عقد النكاح في حال ردة أحد الزوجين، وأثره على عقد نكاحهما، وأثر التوبة على عقد النكاح بعد الرجوع عن الردة.

أسباب الاختيار:

إذا صدر من أحد الزوجين ما يوجب الردّة من قول محرم، أو فعل محرم، أو ترك فعل واجب، أو اعتقاد فاسد، فهل يفسخ عقد الزواج في الحال أو بعد انقضاء العدة؟ وفي حال التوبة من الردة هل يحتاج إلى تجديد العقد للعودة إلى نكاحه الأول أو لا يحتاج إلى تجديده إلا بعد انقضاء العدة؟ وفي حال الفسخ هل ينقص من عدد الطلاق؟ للإجابة عن هذه التساؤلات كان سبب اختيار البحث، وتطرقنا إلى ردة الزوجين معًا بنوع من الاختصار؛ وذلك لقلة الأحكام المتعلقة بهما.

أهمية الموضوع:

تأتي أهمية الموضوع من خلال الانفتاح على العالم من خلال الشبكة العنكبوتية، وما تثيره من شبهات باطلة حول الإسلام، وجهل بعض المسلمين بدينهم يجعلهم ينساقون وراء هذه الشبهات؛ فيقعون في الردة باعتقادهم صحتها، فإن حدثت الردة منهم، فما أثر ذلك على عقد النكاح؟ وما أثر التوبة كذلك على هذا العقد؟

أهداف البحث:

1. التعرف إلى معنى الردة وأسبابها.
2. التعرف إلى ما تكون به التوبة من الردة.
3. معرفة أثر ردة أحد الزوجين في عقد الزواج، وأثر التوبة من أحدهما في العقد.

منهج البحث:

سلك الباحثان في دراستهما لكتابة البحث المنهج الوصفي مع الإفادة من المنهجين لكتابة البحث والاستنباطي الاستقرائي؛ وذلك من خلال تتبع المسألة، وعرض المذاهب الفقهية وبيان أدلتها، وفي دراسة تنتمي للفقه المقارن أجرى الباحثان مناقشات فقهية حول المسألة؛ وقد بيَّنا الراجح منها حسب قواعد أهل العلم في ذلك.

الدراسات السابقة:

ذكر المتقدمون أحكام الردّة والمرتدين في كتبهم، إلا أنهم ذكروها في ظل حكم إسلامي يقوم على تطبيق شرع الله سبحانه في المرتد، سواء أكان الآن في عقد الزواج أم غيره، كما تحدث المتأخرون عن الردة وأحكامها من ذلك: د. نعمان عبد الرزاق السامرائي، ذكر في كتابه (أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية)، حالة عقد النكاح في حال ردة أحد الزوجين، نقل خلاله النصوص فقط دون مناقشة لها، وكتب د. عبد العزيز بن مبروك الأحمدي كتاباً بعنوان (اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية)، تعرض لردة أحد الزوجين وأثر اختلاف الدار على عقد النكاح. ولم يتطرق الكاتبان إلى أثر التوبة على عقد النكاح فقهيًّا. وتميز هذا البحث بعرض آراء فقهاء المذاهب الفقهية الأربعة وترجيح ما يوافق وقتنا المعاصر حسب رأي الباحثين، كما تميز بعرض الآراء الفقهية في كيفية التوبة من أنواع الردة وأثر ذلك على عقد الزواج.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

- أما المقدمة: تضمنت أسباب الاختيار، أهمية الموضوع، وأهداف البحث، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

أما المباحث الثلاثة فهي:

- المبحث الأول: حقيقة الردّة وركنها وشروطها وأثرها، ويتكون من ثلاثة مطالب:
  - المطلب الأول: حقيقة الردة وركنها.
  - المطلب الثاني: شروط الردّة.
  - المطلب الثالث: الآثار المترتبة على الردّة .
- المبحث الثاني: ردة أحد الزوجين وأثرها في عقد النكاح، ويتكون من ثلاثة مطالب:
  - المطلب الأول: ردَّة الزوج، وأثرها على عقد النكاح.
  - المطلب الثاني: ردَّة الزوجة، وأثرها في عقد النكاح.
  - المطلب الثالث: فرقة الردة هل هي طلاق أو فسخ؟
- المبحث الثالث: عودة المرتد إلى الدين الإسلامي، وأثر ذلك في عقد الزواج، ويتكون من مطلبين:
  - المطلب الأول: عودة المرتد إلى الدين الإسلامي.
  - المطلب الثاني: أثر التوبة في عقد الزواج.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

حقيقة الردة وركنها وشروطها وأثرها

المطلب الأول: حقيقة الردّة وركنها

أولًا: معنى الردة لغةً واصطلاحًا.

الردة لغةً: الاسم من الارتداد[1].

واستعمل العرب لفظ الردة لمعانٍ عدة منها:

1. امتلاء الضرْع من اللبن قبل النتاج[2].
2. التحول والرجوع، ومنه قولهم: ارتد عنه: تحول، ومنه الردة عن الإسلام أي: الرجوع عنه[3].
3. الامتناع عن أداء الحق، يقال: فلان مرتد أي: ممتنع عن أداء الحق، ومنه إطلاق اسم الردة على مانعي الزكاة في زمن أبي بكر – رضي الله عنه – [4].

الردَّة اصطلاحاً: للفقهاء أصحاب المذاهب وتلامذتهم في الردَّة تعريفات عدة:

فعرفها الحنفية: (الردة عبارة عن الرجوع عن الإيمان، فالرجوع عن الإيمان يسمى ردة في عرف الشرع)[5].

وعرفها المالكية: (قطع الإسلام من مكلف إما باللفظ أو بالفعل)[6].

وعرفها الشافعية: (هي قطع الإسلام بنية، أو قول كفر، أو فعل سواء قاله استهزاءً أم عنادًا أم اعتقادًا)[7].

وعرفها الحنابلة: (الإتيان بما يخرج به عن الإسلام؛ إما نطقًا، أو اعتقادًا، أو شكًا ينقل عن الإسلام)[8].

من خلال التعريفات السابقة للردة لدى فقهاء المذاهب يتبين للباحثين أن التعريفات متقاربة فكل يعرفها بأنها: ما يصدر من مسلم مكلف من قول أو فعل أو اعتقاد يخرجه من الإسلام، فهذا يُحكم بردته.

ثانيًا: ركن الردة.

قال الكاساني: (إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد وجود الإيمان)[9]، ولم يذكر الفعل، أو الاعتقاد من الأركان؛ لأن اللسان هو الذي يظهر النية، ويحاسب على ما يظهره من القول لا على ما يبطنه من نية.

ثالثًا: معنى المرتد وتكييفه الفقهي.

أ. معنى المرتد:

عرفَ فقهاء المذاهب المرتد بناءً على تعريف الردة كما يلي:

1. الحنفية: لم نجد تعريفًا صريحًا للمرتد عند الحنفية –حسب اطلاع الباحثين–؛ لكن من خلال تعريف الكاساني للردة يمكن فهم تعريف المرتد عندهم: المسلم الراجع عن الإيمان[10].
2. المالكية: (المكلف الذي يرجع عن الإسلام طوعًا إما بالتصريح بالكفر، وإما بلفظ يقتضيه، أو بفعل يتضمنه)[11].
3. الشافعي: (من انتقل عن الشرك إلى إيمان ثم انتقل عن الإيمان إلى الشرك من بالغي الرجال والنساء)[12].

وعرفه الإمام المطيعي في تكملة المجموع: (هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر)[13].

4. الحنابلة: (الراجع عن دين الإسلام)[14].

بعد إيراد تعريفات المذاهب للمرتد يمكن القول إن جميع التعريفات تؤدي إلى معنى واحد، وهو (خروج المسلم من الإسلام إلى الكفر بقول أو فعل)، ويشمل القول ما يصرح به من اعتقاد فاسد، أو يتلفظ به من قول يوجب ردته: كسب الله تعالى أو النبي–صلى الله عليه وسلم–، أو فعل يظهر به استهزاءه، أو ترك فعل واجب في الإسلام، وهذه بعض الألفاظ أو الأفعال أو الاعتقاد التي يخرج بها المسلم من دين الإسلام إن لم يكن مكرهًا.

ب. التكييف الفقهي للمرتد.

بعد البحث عن التكييف الفقهي للمرتد في المذاهب الفقهية نجد أن الحنفية من المذاهب الذين ألحقوه بالميت يقول السرخسي: (إن المرتد اللاحق بدار الحرب يجعل كالميت)[15]. ويقول الكاساني: (لأن الردة بمنزلة الموت؛ لأنها سبب مفض إليه)[16].

لكن الجمهور عدا الحنفية يجعلون له أحكاماً خاصة وميزوه عن الكافر الأصلي؛ لأنه خرج من دين الإسلام مختاراً إلى غير دين الإسلام، فهو بذلك يختلف عن الكافر الأصلي فلم يعرفوه إلا بالمرتد، وجعلوا له باباً خاصًا في كتبهم الفقهية سموه (أحكام المرتدين).

رابعًا: الألفاظ والأفعال والاعتقادات التي توجب الردة.

أ. الألفاظ ومنها ما يلي:

1. سبُّ الله تعالى سواءٌ أكان مازحًا أم جادًّا، أم مستهزئًا؛ بدليل قوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ**﴾ (سورة التوبة: 65 – 66) وجه الدلالة من الآيتين: إنه (لا يقبل الهزل في الدين وأحكامه، ويعد الخوض في كتاب **الله** ورسله وصفاته كفرًا)[17]، يقول ابن العربي في أحكام القرآن: (فإن الهزل بالكفر كفر، لا خلاف فيه بين الأمة)[18].

2. سبُّ الملائكة أو سبُّ الرسول محمد –صلى **الله** عليه وسلم–، أو ألحق بالرسول عيبًا أو نقصًا في نفسه أو نسبه أو دينه، أو ازدراه، أو عرّض به، أو لعنه، أو قذفه، أو ادعى نبوةً بعد نبوته، وكذلك من سبَّ نبيًّا ممن اتفق على نبوتهم، فكأنما سبَّ نبينا محمدًا –صلى **الله** عليه وسلم– .

3. قَذفُ أم المؤمنين عائشة – رضي **الله** عنها–؛ لأن براءتها قد نزلت في كتاب **الله** تعالى، فيكون قاذفها مكذبًا لصريح القرآن الذي نزل بحقها في قصة الإفك [19].

ب. الأفعال ومنها:

1. إلقاء المصحف في محل قذر عمدًا؛ لأن فعل ذلك يعد استخفافًا بكلام **الله** تعالى، فهو أمارة عدم التصديق.

2. السجود لصنم أو لشمس أو لقمر أو لشجرٍ أو لحجرٍ أو لقبر.

3. ممارسة سحر الكفر، وكل فعل صريح في الاستهزاء بالإسلام[20].

ت. الاعتقادات:

1. اعتقاد الشريك **لله** تعالى أو نفي صفة ثابتة من صفاته أو إثبات الصاحبة، أو الولد له؛ لقوله تعالى:﴿**مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ**﴾ (سورة المؤمنون:91).

2. اعتقاد قِدَم العالم أو بقائه، أو شك في ذلك؛ لأنه خالف صريح قوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ (سورة القصص:88).

3. جحد القرآن، أو شيء منه، أَوْ جحد آية منه مجمعًا على ثبوتها، أو زاد فيه آية معتقدًا أنها منه، أو كذب نبيًا، أو جحد أحدًا من أنبيائه، أو كتابًا من كتبه، أو فريضة ظاهرة مجمعًا عليها، كالعبادات الخمس، أو استحل مُحرمًا ثابتًا بدليل قطعي قد أجمع عليه: كالخمر، والخنزير، والميتة، والدم، والزنا ونحوه[21].

المطلب الثاني: شروط الردة

أ. العقل، فلا تصح ردة المجنون والصبي الذي لا يعقل؛ لأن العقل من شرائط الأهلية خصوصًا في الاعتقادات[22].

ب. البلوغ، وهو شرط مختلف فيه، قال أبو حنيفة ومحمد – رحمهما **الله** تعالى– والراجح من قولي الحنابلة[23]: ليس بشرط فتصح ردة الصبي العاقل. وقال أبو يوسف – رحمه **الله** – والشافعية[24] والحنابلة في القول الثاني[25]: إن البلوغ شرط، حتى لا تصح ردته، كما لم يفرق العلماء بين الذكورة والأنوثة في الردة [26].

ت. الطوع، فلا تصح ردة المكره على الردة استحسانًا إذا كان قلبه مطمئنًا بالإيمان[27].

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على الردة

إذا ارتد المسلم طوعًا عن الإسلام ولم يتب، يترتب على ردته النتائج الآتية:

1. يُهدر دمه، وذلك لقول النبي –صلى **الله** عليه وسلم– من حديث ابن عباس –رضي **الله** عنهما– : (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)[28].

2. تسقط ولايته، فلا يكون وليًا لأحد من المسلمين؛ فلا يُنكِح ولا يُنكَح[29] .

3. لا تحل ذبيحته.

4. ويفسخ[30] عقد نكاحه.

5. ولا يرث من المسلم.

6. وإذا مات المرتد على الردة، فلا يغسل ولا يكفن ولا يدفن في مقابر المسلمين فيوارى في التراب في أي مكان.

وسنركز في هذا البحث على أثر الردة على عقد النكاح وأثر التوبة عليه.

المبحث الثاني

ردة أحد الزوجين وأثرها على عقد النكاح

قبل الحديث عن ردة أحد الزوجين، سنتحدث باختصار عن ردة الزوجين وتوبتهما معًا.

في حال ارتد الزوجان معًا، أو أسلما معًا فما حال عقد نكاحهما؟

اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

- **المذهب الأول:** إن الزوجين باقيان على نكاحهما قبل الدخول وبعده، ارتدَّ الزوجان معاً أو أسلما معاً، وبه قال الحنفية[31]، واحدى الروايتين عن الحنابلة[32] .

ودليلهما الإجماع، الحادث في عهد أبي بكر– رضي **الله** عنه– ، عندما ارتدت بنو حنيفة بمنعهم الزكاة ، فاستتابهم أبو بكر – رضي **الله** عنه – ولم يأمرهم بتجديد الأنكحة بعد التوبة، وهذا بمحضر من الصحابة[33] .

- **المذهب الثاني:** يفسخ عقد نكاحهما قبل الدخول في الحال، وبه قال: زُفر من الحنفية[34]، والمالكية[35]، والشافعية[36]، والرواية الراجحة عند الحنابلة[37]. أما بعد الدخول، قال المالكية[38]: يفسخ العقد في الحال، أما الشافعية[39] والحنابلة[40] في الرواية الثانية قالوا: الفسخ بعد الدخول متوقف على انقضاء العدة، فإن رجعا وهما في العدة فهما على نكاحهما، وإن انقضت عدة المرأة، بانت منه بالردة، ودليلهم، قياس ارتداد الزوجين معًا على ارتداد أحدهما، حيث ارتداد أحدهما يوجب فسخ العقد.

والحديث عن موضوع ردة أحد الزوجين يتطلب بيان أثر ردة كل من الزوجين، ثم يتبع ذلك بيان مدى اعتبار الفرقة في الردة طلاقًا أو فسخًا، **وذلك في ثلاثة مطالب على النحو الآتي:**

المطلب الأول: ردة الزوج وأثرها على عقد النكاح

للزوج المرتد حالتان: إما أن يكون قد دخل بزوجته، وإما أنه لم يدخل بها، **وكل يترتب عليه آثار مختلفة، وفيما يلي تفصيل تلك الحالتين:**

أولاً: ردة الزوج قبل الدخول:

اتفق الفقهاء[41] على أن المسلم إذا ارتد عن دين الإسلام قبل الدخول بانت منه امرأته، وانفسخ العقد قال السرخسي: (إذا ارتد المسلم بانت منه امرأته مسلمة كانت أو كتابية دخل بها أو لم يدخل بها عندنا)[42].

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: (إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول، وقعت الفرقة في الحال، بلا خلاف)[43].

وقال الإمام الشافعي: (وإذا ارتد الرجل عن الإسلام ... فقد بانت منه)[44] أي زوجته.

وقال ابن قدامة: (إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول، انفسخ النكاح، في قول عامة أهل العلم)[45]. وعلة فسخ النكاح: أن الردة تزيل الإحصان، وأن الردة اختلاف دين تمنع الإصابة، وقياسًا لو أسلمت زوجة تحت كافر[46].

الأثر المترتب على الفسخ قبل الدخول في حال ردة الزوج:

يمكن استنتاج ما يترتب على ردة الزوج من خلال أقوال العلماء كما يلي:

1. يُحل عقد الزواج، فتصبح زوجته كأجنبية عنه.
2. يثبت للزوجة غير المدخول بها نصف المهر المسمى، أو المتعة[47] إن لم يكن لها مهر مسمى؛ لأن الردة جاءت من قِبل الزوج[48].
3. لا عدة (عدة وفاة) على زوجة المرتد إذا قتل بعد ردته[49].
4. لا ميراث بين الزوجين إن مات أحد الزوجين مع ردته في حال حياة الآخر[50].
5. لا يجوز للمرتد أن يتزوج مرتدة، ولا مسلمة، ولا كافرة أصلية؛ لأن النكاح يعتمد الملة، ولا ملة للمرتد[51].

ثانيًا: ردة الزوج بعد الدخول:

للزوجة بعد الدخول حقوق شرعها **الله** تعالى، وقد بينها العلماء من خلال كتاب **الله** تعالى وسنة نبيه –صلى **الله** عليه وسلم– كالنفقة والسكنى، **فإذا حدث وأن ارتد الزوج وبقي على ردته يفسخ العقد ويترتب على فسخه ما يلي:**

1. يحل عقد النكاح، فتصبح الزوجة محرمة عليه، فلا تمكن الزوجة الزوج من نفسها[52].
2. تبين منه زوجته، فلها الزواج من غيره بعد العدة الشرعية[53] – الاستبراء–.
3. اختلف في ميراثه بعد موته[54]على الردة.
4. ثبوت نسب الولد للزوج.
5. ثبوت كامل المهر للزوجة[55]؛ لأن الردة من جهة الزوج.

– وقت بينونة الزوجة حال ردة الزوج

اتفق الفقهاء على أن الفرقة من الردة تكون بينونة[56]، واتفقوا أن الفرقة من الردة قبل الدخول تكون فسخًا في الحال، واختلفوا في وقت البينونة بعد الدخول على مذهبين:

- **المذهب الأول: أن البينونة تحدث في الحال، ويفسخ العقد،** قال به الحنفية[57] والإمام مالك في المدونة والمالكية[58] في القول الراجح، وهو أحد قولي الحنابلة[59].
- **المذهب الثاني: أن البينونة تحدث بعد انقضاء عدة الزوجة،** فإن لم يرجع الزوج إلى الإسلام في العدة تبين منه زوجته، وإذا رجع إلى الإسلام في العدة فالنكاح قائم ولا حاجة لتجديد العقد بينهما، قال به المالكية[60] في القول الآخر، ومذهب الشافعي [61]، والقول الراجح عند الحنابلة[62].

سبب الخلاف:

معارضة عموم الآية التي استدل بها أصحاب المذهب الأول للآثار التي استدل بها المذهب الثاني، فالعموم في قوله تعالى: ﴿**وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ (سورة الممتحنة: 10) يقضي المفارقة على الفور فيكون الفسخ في الحال، والآثار المذكورة ما روي عن أبي سفيان وعكرمة بن أبي جهل وصفوان بن أمية فهذه الآثار تدل على أن عقد النكاح لا يفسخ في الحال [63].

أدلة أصحاب المذاهب الأربعة:

استدل أصحاب المذهب الأول القائلون إن البينونة تحدث في الحال بالقرآن الكريم والقياس والمعقول.

♦ من القرآن قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (سورة المائدة: 5) وفي دلالة الآية قال القدوري: (والنكاح من عمله، فوجب أن يبطل في الحال)[64].

♦ **القياس:**

قياس الردة بعد الدخول على ما قبل الدخول، فكما تبين الزوجة قبل الدخول بالردة، كذلك تبين بعد الدخول[65].

♦ **المعقول:**

1. لأن (الردة تنافي النكاح، واعتراض سبب المنافي للنكاح موجب للفرقة بنفسه كالمحرمية)[66].
2. لأن (الردة بمنزلة الموت؛ فهي سبب مفض إليه، والميت لا يكون محلًا للنكاح؛ ولهذا لم يجز نكاح المرتد لأحد في الابتداء، فكذا في حال البقاء)[67].
3. (ولأنه لا عصمة مع الردة، وملك النكاح لا يبقى مع زوال العصمة)[68].

أدلة أصحاب المذهب الثاني:

استدل أصحاب المذهب الثاني القائلون بفسخ العقد بعد انقضاء العدة بالقرآن الكريم والأثر والقياس:

♦ **القرآن الكريم:**

من قوله تعالى: ﴿**لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ (سورة الممتحنة:10)

وجه الدلالة من الآية الكريمة: إن الكافر إذا أسلم عن زوجة وثنية – مشركة أو كافرة – لا يبقى على نكاحها تمسكًا بعصمتها إلا أن يسلم في عدتها[69]، وثبوت المرتد منهما مدة، فإن ثبت أحدهما على ردته فسخ العقد[70]،– وهذه المدة عدة المرأة – أي لا يفسخ العقد في الحال بل يبقى مدة قبل الفسخ فإن انقضت هذه المدة ولم يرجع عن ردته يفسخ عقده وتبين منه زوجته وتحسب البينونة من الوقت الذي ارتد فيه .

♦ **من الأثر:**

1. (أن أبا سفيان بن حرب أسلم بمر[71]، ورسول **الله** –صلى **الله** عليه وسلم– ظاهر عليها، فكانت بظهوره وإسلام أهلها دار الإسلام، وامرأته هند بنت عتبة كافرة بمكة. ومكة يومئذ دار الحرب. ثم قدم عليها يدعوها إلى الإسلام فأخذت بلحيته وقالت: اقتلوا الشيخ الضال، فأقامت أياماً قبل أن تسلم، ثم أسلمت وبايعت النبي–صلى **الله** عليه وسلم– وثبتا على النكاح)[72]، أي: لم يجدد نكاحهما.

2. أن رسول **الله** –صلى **الله** عليه وسلم– دخل مكة فأسلم أكثر أهلها وصارت دار الإسلام وأسلمت امرأة عكرمة بن أبي جهل وامرأة صفوان بن أمية وهرب زوجاهما ناحية البحر من طريق اليمن كافرين إلى بلد كفر، ثم جاءا فأسلما بعد مدة وشهد صفوان حُنينًا كافراً، فاستقرا على النكاح، وكان ذلك كله ونساؤهم مدخول بهن لم تنقض عددهن [73] [74].

وجه الدلالة: أن النبي–صلى **الله** عليه وسلم– أقرهما على نكاحهما ولم يجدد لهما نكاحهما أي بقاء أحد الزوجين على الكفر لا يوجب الردة في الحال، وقال الشافعي بعد سرد الأثر: (ولم أعلم مخالفًا في أن المتخلف عن الإسلام منهما إذا انقضت عدة المرأة قبل أن يسلم انقطعت العصمة بينهما)[75].

♦ **من القياس:**

1. إن اختلاف الدين بعد الدخول لا يوجب تعجيل الفرقة قياسًا على إسلام أحد الزوجين المشركين [76].

2. إن الردة أيضًا طارئة على العقد فلا توجب البينونة قياسًا على ارتدادهما معًا؛ حيث إن ارتدادهما معًا لا يوجب الفرقة [77].

مناقشة الأدلة:

أ. نوقشت أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بالبينونة في الحال بما يلي:

1. أجابوا على الآية التي احتجوا بها على أن الفسخ يكون في الحال، وأن النكاح من عمله بقول **الله** تعالى: ﴿**وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ**﴾ (سورة البقرة: 217) فالآية تدل على تعلق بطلان العمل عند الردة على الموت، فإن مات المرتد يحبط عمله، والآية التي استدل بها الفريق الأول مطلقة بقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ**﴾ (سورة المائدة: 5) أما هذه الآية فمقيدة بالموت، فيحمل المطلق على المقيد أي أن حبوط العمل يكون بعد الموت وليس في حال[78].

كما يمكن للباحثين الرد أيضاً على استدلالهم: إن حبوط العمل يكون لثواب العمل، حيث العمل تم وترتب عليه آثاره، وهذا لا يتعلق بعقد النكاح؛ حيث عقد النكاح عقد لا يترتب عليه ثواب أو إثم.

2. أما قياسهم فسخ العقد في الحال على غير المدخول بها، فهو قياس مع الفارق؛ حيث إن غير المدخول بها لا عدة عليها لذلك تعجل فراقها، وأما المدخول بها فعليها العدة؛ لذلك لا يكون فراقها إلا بعد انقضاء العدة كالطلاق الرجعي، فيكون الفراق بعد انقضاء العدة وليس في الحال [79].

3. أما قياس الردة بإسلام أحد الزوجين على المحرمية بالرضاع: فهو قياس مع الفارق أيضًا، مع فساد هذا القياس؛ فيرد عليه أن تحريم الرضاع والمصاهرة مؤبد بخلاف التحريم للردة فإنه قد يرتفع فيكون مؤقتًا فافترقا[80].

4. أما اعتبار المرتد كالميت، فيمكن الرد عليه أنه قياس مع الفارق؛ حيث أحكام الميت تختلف عن أحكام المرتد، ومن هذا الاختلاف: أن الميت يُورَث، والمرتد لا يَرث لاختلاف الدين بينه وبين ورثته، كما أن عقوده التي أبرمها لا تلغى كالميت، كما أن عودة المرتد إلى الإسلام يصح كل تصرفه فافترقا.

ب. نوقش القائلون بالبينونة بعد انقضاء العدة:

1. إن استدلالهم بالآية، ﴿**لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ**﴾ (سورة الممتحنة:10) أن الفرقة تحدث باختلاف الدارين أي أن أحد الزوجين في دار الإسلام والآخر في دار الحرب[81]، فإذا هاجر الزوج من دار الحرب إلى دار الإسلام أو العكس وامرأته على غير دينه تحدث الفرقة، هذا مفهوم الآية عند من قال: إن الفرقة تقع في الحال.

2. أما الآية ﴿**وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ (سورة الممتحنة:10)، تدل الآية على عدم منع زواج من ارتد زوجها الذي في دار الحرب، فلو كان شرط انقضاء العدة؛ لبقي عقد النكاح صحيحًا وهن كافرات وهذا لا يجوز [82]، أي أن الفرقة تحدث في الحال ولا يحتاج إلى مدة كي تبين منه.

3. أما الأثران الدالان على بقاء عقد النكاح مدة العدة فالجواب عليهما:

أ. أثر أبي سفيان، فالصحيح أنه لم يحسن إسلامه يومئذ، وإنما أجاره رسول **الله** –صلى **الله** عليه وسلم– بشفاعة عمه العباس– رضي **الله** عنهما –، وعكرمة، وحكيم بن حزام إنما هربا إلى الساحل، وكانت من حدود مكة، فلم يوجد تباين الدارين، وقال الزهري: إن دار الإسلام إنما تميزت من دار الحرب بعد فتح مكة، فلم يوجد تباين الدارين يومئذ فلهذا لم يجدد النكاح بينهما[83].

ب. أما الرد على قياس المذهب الثاني بعدم تعجيل الفرقة لاختلاف الدين:

ردوا على استدلالهم أن اختلاف الدين لا يوجب تعجيل الفرقة:

– أن الطارئ على عقد النكاح الكفر، وهذا له تأثير في إبطال الأنكحة، فإذا لم يصح مع الكفر ابتداء النكاح وقعت الفرقة به[84] .

– إن الردة بمنزلة الموت؛ لأنها سبب مفض إليه، والميت لا يكون محلًا للنكاح، ولأنه لا عصمة مع الردة، وملك النكاح لا يبقى مع زوال العصمة[85]، أما ردتهما معاً وبقاء نكاحهما لاتفاق الصحابة رضي **الله** تعالى عنهم[86].

الترجيح:

بعد عرض أدلة المذهبين في حال المرتد هل يفسخ عقد نكاحه في الحال أو بعد انتهاء عدة الزوجة؟ ومناقشة أدلة كل مذهب، **يمكن لنا في ترجيحنا للحكم أن نقسم الحكم إلى قسمين:**

1. إن الفسخ يكون بعد انقضاء العدة؛ وذلك إذا كان المرتد يجهل الحكم المتعلق بالردة، فهذا لا يحتاج إلى تجديد عقده بل يجب إعلامه بالحكم، وعدم العودة لما اقترفه من ذنب.

2. إن العقد يفسخ في الحال إذا كان يعلم مسبقاً الأثر المترتب على الردة، وأُمر بالاستتابة خلال ثلاثة أيام ولم يتب؛ فهذا يعاقب على ردته بالآثار السابقة المترتبة على الردة، فإن تاب خلال الأيام الثلاثة فله الرجوع إلى زوجته بنفس العقد الأول وحسابه على **الله** تعالى.

أسباب الترجيح:

1. إن الواقع الذي نعيش الآن يختلف عن واقع الفقهاء المتقدمين، حيث كان يسود واقعهم حكم الشريعة الإسلامية الذي يطبقها الحاكم المسلم، فآراء الفقهاء قديماً يعتمد على وجود من يطبق الأحكام الشرعية، أما الآن فقليل من يطبق الشريعة الإسلامية في حاضرنا، كما أن جهل العامة بأحكام الشريعة الإسلامية يعد من أحد الأسباب لعدم فسخ العقد في الحال؛ لحديث عبد **الله** بن عباس – رضي **الله** عنهما – أن النبي –صلى **الله** عليه وسلم– قال: (تَجَاوَزَ **اللهُ** عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ)[87] فبجهله الحكم يعفى، ويكفي بذلك تعليمه وتحذيره، وتعهده بعدم العود لما اقترفه من إثم وحسابه على **الله** تعالى.

2. إن التقدم التكنولوجي وثورة الاتصالات التي جعلت العالم كقرية صغيرة، وبُعد الناس عن دينهم وجهلهم بأحكامه جعل الشبهات كثيرة قد يتأثر بها كثير من الناس، ولا يجدون من يبين لهم خطر هذه الشبهات، فإذا قلنا بفسخ العقد وتحريم الزوجة عليه في الحال، ينافي سماحة الإسلام.

3. إن **الله** عزَّ وجل حكم بأن المؤمن قد يكفر ثمّ يعود للإيمان ذلك من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا**﴾ (سورة النساء: 137) فقد يعود المسلم للإيمان، وهذا بنص القرآن الكريم فلا حاجة لعقد جديد للنكاح، وقد أمر **الله** بالستر، وذلك من قول النبي –صلى **الله** عليه وسلم– من حديث أبي هريرة – رضي **الله** عنه –:(مَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ **اللهُ** فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)[88] فإذا قلنا بفسخ النكاح في الحال ويحتاج إلىَ تجديده يكون فيه من الأذى والتشهير للمسلم، وهذا مناف للستر.

4. أما فسخ العقد في الحال كما يقول الحنفية وغيرهم كما سبق (والذي نصت علية مسودة قانون الأحوال الشخصية في المحاكم الشرعية الفلسطينية مادة 303)[89]، فيكون لمن يعلم أحكام الردة، وقد حُذِّر قبل ذلك من أثر الردة، وعاد فكرر ما يخرجه من الإسلام وأصر عليه؛ فهذا يفسخ عقده لجهره بما يوجب الردة مع علمه بذلك، فهذا ولمن سمعه أن يحذر زوجته وعليها أن تمنعه من نفسها بل وتغادر بيته حتى يعلن توبته ويرجع إلى الإسلام بما يوجب الرجوع.

ثمرة الخلاف في كون الفسخ في الحال أو بعد انقضاء العدة:

يجمل ثمرة الخلاف ابن قدامة ويقول: (فإن وطئها في عدتها، وقلنا: إن الفرقة تعجلت. فلها عليه مهر مثلها لهذا الوطء، مع الذي يثبت عليه بالنكاح؛ لأنه وطئ أجنبية، فيكون عليه مهر مثلها.

وإن قلنا: إن الفرقة موقوفة على انقضاء العدة. فأسلم المرتد منهما، أو أسلما جميعًا في عدتها، وكانت الردة منهما، فلا مهر لها عليه بهذا الوطء؛ لأنا تبينا أن النكاح لم يزل، وأنه وطئها وهي زوجته)[90].

كما أنا لو قلنا بتعجيل الفرقة لا يقع على الزوجة من الزوج طلاق؛ لأنها ليست محلاً له، وإن قلنا يفسخ بعد انقضاء العدة يقع عليها الطلاق؛ لأنها محل له[91].

المطلب الثاني: ردَّة الزوجة وأثرها على عقد النكاح

للزوجة المرتدة أحكام كما للزوج المرتد، وقد ذكرنا سابقًا أنه لا أثر للجنس في الردة فمن أتى بما يوجب الردة من ذكر أو أنثى تعلق به أحكام المرتد، **وللزوجة في حال ردتها قسمان:**

1. حال كونها غير مدخول بها.

2. حال كونها مدخولاً بها.

أولاً: الزوجة غير المدخول بها:

إذا ارتدت الزوجة غير المدخول بها وزوجها مسلم، فهنا يفسخ عقد النكاح ويترتب عليه ما يلي:

1. لا تستحق أي شيء من المهر إن لم تكن قبضته؛ لأن الردة حدثت من قِبلها[92]، وعليها رد الصداق للزوج[93] إن قبضته.

2. لا ترث الزوج إذا ارتدت في عدة زوجها المتوفى؛ لاختلاف الدين[94].

ثانيًا: الزوجة المدخول بها:

إذا ارتدت الزوجة بعد الدخول يترتب على عقد النكاح ما يلي:

1. تسقط نفقتها؛ فلا يلزم الزوج بالإنفاق عليها[95].

2. لا ميراث لها من الزوج إذا توفي وهي على الردة.

3. لها المهر كاملاً[96]، لثبوت المهر بالعقد كما لا يزول ملكها عن مالها؛ لأنها لا تقتل.

4. يحق للزوج أن ينكح أربع نساء غيرها، وتحل أختها للزوج عند الحنفية قبل انقضاء عدتها[97] إذا لحقت بدار الحرب، بناءً على أصلهم بفسخ عقد النكاح في حال الردة بالحال، أما الشافعية فتعتد العدة الشرعية فإذا رجعت قبل انقضاء عدتها فهي في عصمته[98]، وبالتالي لا يحق للزوج أن يتزوج رابعة حتى تنقضي عدة الزوجة المرتدة.

5. يفسخ عقد نكاحها في الحال وتبين من زوجها، عند الحنفية وفي قول عند المالكية وقول عند الحنابلة على ما بينا في ردة الزوج ، وينفسخ العقد عند انقضاء عدتها في القول الآخر للمالكية وعند الشافعية وفي القول الراجح عند الحنابلة، وقد بيناه بالتفصيل عند الكلام عن ردة الزوج[99].

المطلب الثالث: فرقة الردة هل هي طلاق[100] أم فسخ؟

اختلف الفقهاء في الفرقة المترتبة على الردة هل هي طلاق[101] ينقص من عدد الطلاق التي للزوج على زوجته أو هو فسخ فلا يحسب من عدد الطلاق؟ وذلك على مذهبين:

♦ **المذهب الأول: إن فرقة الردة فسخٌ وليست طلاقًا**، وذهب إلى هذا القول أبو حنيفة وأبو يوسف من الحنفية[102] وهو قول للإمام مالك[103]، ومذهب الشافعية[104]، والحنابلة[105].

♦ **المذهب الثاني: إن فرقة الردة طلاق وليس فسخًا**، وذهب إليه محمد بن الحسن من الحنفية[106] والقول الآخر لمالك[107] وهو المشهور في المذهب.

سبب الخلاف:

يرجع سبب الخلاف في المسألة؛ نظرًا لعدم وجود نص صريح يظهر أن الفرقة من الردة فسخ أو طلاق؛ فعلل كل من قال بهذا بعلة حسب ما أداه اجتهاده بما يظهر فيها سبب القول بذلك.

أدلة المذاهب:

المذهب الأول القائل: إن الفرقة من الردة فسخ:

- قال أبو حنيفة: إن الفرقة بسبب الردة تكون فسخًا قياسًا على الموت، وفرقة الموت لا تكون طلاقًا[108].

- قال أبو يوسف: إن الفرقة حصلت بسبب يشترك فيه الزوجان؛ لأن الردة من كل واحد منهما سبب لثبوت الفرقة، والثابت بردتها فرقة، وكذلك بردة الزوج فهي فرقة بغير طلاق[109].

- المالكية[110] الذين قالوا: إن الفرقة فسخ، بقياس المرتد على الكافر الأصلي[111]، حيث لا تكون المسلمة تحت الكافر فيكون بارتداده كافرًا أصلياً فيفسخ العقد.

- **الشافعية والحنابلة قالوا: إن الفرقة تكون فسخاً لما يلي:**

أ. لاختلاف الدين، قياسًا كما لو أسلم الزوج وأبت الزوجة، فيفسخ العقد في الحال.

ب. إن الفرقة عريت عن لفظ الطلاق ونيته؛ فكانت الفرقة فسخاً قياسًا على فرقة الرضاع[112].

أدلة المذهب الثاني القائل: إن فرقة الردة طلاق:

وعلل هذا المذهب الفرقة بالطلاق إذا حصلت الفرقة من قبل الزوج وأمكن أن تجعل طلاقًا جعلت طلاقًا؛ لأن الأصل في الفرقة هو فرقة الطلاق[113].

كما قاس بعض المالكية الرجوع إلى الإسلام كما لم يرتد قط فجعلوا فرقة الردة كالطلاق الرجعي، ولا أثر للردة إذا رجع إلى الإسلام في العدة[114].

الترجيح:

بعد الاطلاع على علل المذهبين على الفرقة من الردة، يرى الباحثان ترجيح المذهب الأول القائل بأن الفرقة من الردة فسخ وليست طلاقًا؛ **وذلك للأسباب الآتية:**

1. من شروط الطلاق وجود نية الطلاق لدى الزوج حتى يقع الطلاق، وهذا ليس حاصلاً في فرقة الردة.

2. يجب أن يكون الطلاق إما لفظًا صريحًا أو كنائيًا بنيته حتى يقع الطلاق، وهذا غير متحقق في فرقة الردة، فالردة ليست لفظًا صريحًا ولا كنائيًا في الطلاق.

3. بالردة يخرج أحد الزوجين من الإسلام فلا يكون أحدهما أهلًا للطلاق سواء أكان الزوج أم الزوجة؛ فتكون فرقتهما فسخًا وليست طلاقًا.

4. من قال: إن الفرقة طلاق؛ فقد شبه المرتد الراجع إلى الإسلام بالمسلم الذي لم يرتد قط، وهذا تشبيه مع الفارق؛ لأن أحكام المرتد تختلف عن أحكام المسلم الذي لم يرتد.

ويمكن الرد على من جعل الفرقة كالطلاق، بأن الردة طارئة على العقد، فتكون الفرقة فسخًا وليست طلاقاً. **والله** تعالى أعلم بالصواب.

ثمرة الخلاف بين أن تقع الفرقة طلاقًا أو فسخًا:

1. إذا كان عقد النكاح فسخًا فلا ينقص من عدد الطلاق؛ فله أن يراجع زوجته إذا تكررت منه الردة أكثر من مرة ثم تاب بعد ذلك، لكن إن قلنا إن الردة طلاق، فليس له أن يراجع زوجته إلا مرتين فقط وفي الثالثة تكون قد بانت منه بينونة كبرى، لا تحل له حتى تنكح زوجًا غيره.

2. كما أننا إن اعتبرنا أن الردة توجب البينونة بعد انقضاء العدة فأي طلاق يقع على الزوجة خلال العدة يحسب؛ لأن الزوجة تكون في عصمته فإذا عاد إلى الإسلام تحسب هذه الطلقات من العدد الّتي له على الزوجة.

المبحث الثالث

عودة المرتد إلى الدين الإسلامي وأثره على عقد الزواج

المطلب الأول: عودة المرتد إلى الدين الإسلامي

لا يخلو الحديث عن عودة المرتد إلى الإسلام عن التوبة المباشرة مما تقتضيه الردة بالشهادتين أو غير المباشرة بالصلاة، **وما أثر ذلك على عقد الزواج، وبيان ذلك على التفصيل الآتي:**

أولًا: توبة المرتد:

من خلال ما يوجب الردة من أقوال، أو أفعال، أو اعتقاد، كما سبق ذكره يمكن تقسيم المرتدين إلى أنواع كما يلي:

1. الذي كان مسلمًا ثمَّ جحد الدين بالكلية، وهذا بالمصطلح الحديث الملحد[115].

2. الذي كان مسلمًا ثم أنكر أمرًا معلومًا من الدين بالضرورة، كإنكار ركن من أركان الإسلام، أو استحل أمرًا محرمًا معلومًا من الدين بالضرورة.

3. الذي كان مسلمًا ثم انتقل إلى ملة أخرى – كالنصرانية أو اليهودية وغيرها–.

4. الذي كان مسلمًا وعرضت عليه شبهة فارتد على إثرها.

5. الذي كان مسلمًا وسبَّ **الله**، أو نبيًا من الأنبياء المجمع على نبوتهم، أو الملائكة.

فكل من صدر منه ما يوجب الردة يندرج تحت قسم من هؤلاء،

وتحصل التوبة بكيفية خاصة لكل قسم، **وهي على التفصيل الآتي**:

فتحصل توبة المرتد المنكر للدين بالنطق بالشهادتين، وذلك من قول النبي –صلى الله عليه وسلم– من حديث ابن عمر– رضي الله عنهما –، إن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، ثُمَّ قَدْ حُرِّمَ عَلَيَّ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ)[116].

يقول الحنفية: (وتوبته أن يأتي بالشهادتين، ويبرأ عن الدين الذي انتقل إليه)[117].

وقال المالكية: (ومن تشهد تم إسلامه إن رضي بالشرائع، وإلا فلا)[118].

وقال الشافعية: (فأما توبة المرتد: فتتضمن ما يصير به الكافر مسلماً؛ لأن الردة قد رفعت عنه حكم الإسلام، فيشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله)[119].

وقال الحنابلة: (وتوبة المرتد، إسلامه وهو: أن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله)[120].

الترجيح:

ويظهر للباحثين في من عرضت عليه شبهة فارتد:

يبين العلماء ما اشتبه عليه، ثم عليه التشهد ونبذ الشبهة والإقرار بما جاء في الإسلام.

ومن أنكر شيئًا معلومًا من الدين بالضرورة؛ فيُبينَّ له وعليه الإيمان به.

ومن ترك شيئًا معلومًا من الدين بالضرورة فعليه الإيمان به وأداؤه كما أمر الله.

ومن سب الله، أو رسله، أو الملائكة، أو الصحابة والعياذ بالله؛ فعليه التشهد والاستغفار وعدم العودة، وأمره إلى الله تعالى والله أعلم.

ثانيًا: صلاة المرتد:

إذا ارتد المسلم عن الإسلام ثم شوهد يصلي هل يحكم برجوعه عن الردة، ويسقط الأثر المترتب عليها؟

للفقهاء في ذلك آراء عدة:

1. قال الحنفية: يحكم بإسلامه إن فعلها المرتد في جماعة[121]. وعللوا ذلك بأن صلاة الجماعة مخصوصة بهذه الأمة، بخلاف من صلاها منفرداً لوجودها في سائر الأمم[122]، ودليلهم قول النبي –صلى الله عليه وسلم– من حديث أنس–رضي الله عنه–: (من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا... فذلك المسلم)[123]. وجه الدلالة من الحديث: (أن المراد بصلاتنا بالجماعة على الهيئة المخصوصة)[124].

2. عند المالكية: الراجح ما نقله الدسوقي في حاشيته: (الإجماع على أن من رأيناه يصلي فإن ذلك دليل على إيمانه ... أي إذا تحقق منه النطق بالشهادتين، وظاهره ولو لم يكرر الصلاة[125].

3. قال الشافعية: لا يعد راجعًا عن الردة إذا صلى بأي حال كان منفردًا أو إمامًا في مسجد أو في غير المسجد في دار الإسلام، وعللوا ذلك بأنه ربما صلى تقيةً لا اعتقاداً، وإن صلى في دار الحرب حكم بإسلامه، يقول الإمام المطيعي: (فإن كان المرتد ... وإن صلى في دار الاسلام لم يحكم بإسلامه؛ لأنه يحتمل أن تكون صلاته في دار الإسلام للتقية، وفى دار الحرب لا يحتمل ذلك، فدل على إسلامه)[126].

4. قال الحنابلة: يحكم بإسلام المرتد إذا صلى بأي حال يقول شمس الدين ابن قدامة: (قال أصحابنا يحكم بإسلامه سواء أكان في دار الحرب أم دار الإسلام وسواء أصلى في جماعة أم منفرداً، فإن رجع عن الإسلام بعد ذلك فهو مرتد، وإن مات قبل ظهور ما ينافي الإسلام فهو مسلم)[127]. واستدلوا بحديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن النبي–صلى الله عليه وسلم– قال: (إني نُهيتُ عن قتل المُصلِّين)[128]. والحديث واضح الدلالة بعدم جواز قتل المصلي، فلو أن المصلي يحكم بردته لقتل وإن صلى، وهذا مخالف للنص النبوي.

وقال –صلى الله عليه وسلم– من حديث جابر بن عبد الله – رضي الله عنه –: (العَهْدُ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ)[129].

قال ابن قدامة في دلالة الحديث: (فجعل الصلاة حداً بين الإسلام والكفر، فمن صلى فقد دخل في حد الإسلام)[130]، أي من صلى ليس بكافر؛ ولذلك لا يجوز قتله، وهذا ينطبق على من ارتد ثم عاد إلى الإسلام، فإن صلى لا يستباح دمه إلا ما يستباح به دم المسلم كقاتل النفس، أو الثيب الزاني، أو المرتد الذي لم يتب.

الترجيح:

يظهر للباحثين، والله أعلم، ترجيح ما ذهب إليه الحنابلة، وخاصة في عصرنا الحاضر وذلك لعدة أسباب:

1. لم يستدل أصحاب المذاهب الأخرى لما ذهبوا إليه من حكم صلاة المرتد بنص صريح أو بعلة واضحة، إلا الشافعية وجعلوا علة عدم رجوعه هي التقية.

2. استدل الحنابلة بأحاديث صحيحة واضحة الدلالة على صحة إسلام من شوهد يصلي، وأمره إلى الله في الباطن.

3. في عصرنا الحاضر حيث لا إقامة لحدود الله تعالى في كثير من الدول الإسلامية، فمن صلى صلاة المسلمين بأي حال يحكم بإسلامه؛ لأنه لو لم يقمها لا يجبره أحد على إقامتها؛ لذلك يحكم بإسلامه ولم تتحقق علة التقية كما علَّه الشافعية، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: أثر التوبة على عقد الزواج

إذا رجع المرتد أو المرتدة إلى الإسلام، فللمذاهب آراء في الأثر المترتب على الرجعة على عقد النكاح سواء أكان قبل الدخول أم بعده، **كل حسب أصله في حكم الردة، وذلك كما يلي**:

أ. رجعة المرتد إلى الإسلام قبل الدخول وأثره على العقد:

إذا رجع المرتد إلى الإسلام قبل الدخول، يكون قد فسخ عقد نكاحه[131]، وترتبت آثار انفساخ العقد في الحال، وعليه تجديده إذا أراد الرجوع إلى زوجته بمهر جديد، ويثبت في ذمته نصف المهر[132] في العقد الأول الذي فسخ عند الردة؛ لأن الردة كانت من قبله.

قال السرخسي: (إذا ارتد المسلم بانت منه امرأته مسلمة كانت

أو كتابية دخل بها أو لم يدخل)[133] والبينونة هنا انتهاء العقد.

يقول ابن عبد البر: (وإذا ارتد أحد الزوجين أو ارتدا معًا بطل نكاحهما قبل الدخول أو بعده)[134]، وللمالكية في فرقة المرتد قولان، تكون الفرقة فسخ، وتكون تطليقة بائنة[135].

ويقول ابن قدامة: (إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول، انفسخ النكاح، في قول عامة أهل العلم ... لأنه اختلاف دين يمنع الإصابة، فأوجب فسخ النكاح)[136].

ب. رجعة المرتد إلى الإسلام بعد الدخول وأثره على العقد:

- قال الحنفية: إن عقد النكاح يفسخ في الحال، ولم يفرق الحنفية بين الفسخ قبل الدخول أو بعده، ويترتب عليه أن من عاد إلى الإسلام بعد الردة فعليه تجديد عقد النكاح سواء أكان في العدة أم بعد انقضائها[137]؛ (لأن فسخ العقد رفعه من الأصل، وجعله كأن لم يكن)[138]، وهذا ما عليه العمل في المحاكم الشرعية في فلسطين حيث جاءت المادة 304 من مسودة مشروع قانون الأحوال الشخصية ما نصه: (فإن جدد المرتد إسلامه جاز له أن يجدد النكاح والمرأة في العدة أو بعدها... وتجديد النكاح بمهر يسير)[139]، ما لم يكن طلقها ثلاثًا وهي في العدة وهو بدار الإسلام فهنا لا رجعة(140) للزوجة إلا بمحلل، وهذا ما أخذ به في مسودة مشروع قانون الأحوال الشخصية في نفس المادة السابقة[141].

- قال الشافعية ومن وافقهم من أصحاب المذاهب ممن يجعل فسخ النكاح بعد انقضاء العدة: إذا رجع المرتد قبل انقضاء العدة له أن يرجع إلى زوجته المدخول بها بعقد نكاح صحيح دون تجديد العقد، بل يبقى على عقد نكاحه الأول؛ ذلك على أصلهم أن عقد النكاح لا يفسخ في الحال بل بعد انقضاء العدة، أما إن انقضت العدة ولم يرجع المرتد إلى الإسلام فهنا تبين زوجته، ولا رجعة لها وإن تاب، إلا بعقد جديد؛ ذلك أن العقد فسخ ويجب تجديده [142].

الترجيح:

ويظهر للباحثين: ترجيح ما ذهب إليه الشافعية ومن وافقهم بجعل الفسخ، وتجديد العقد بعد انقضاء عدة الزوجة وذلك للأسباب الآتية:

1. لرفع الحرج عن المسلم، في إمهاله للعودة إلى الدين الإسلامي دون التشهير به، ففي حال أراد العودة إلى الإسلام بعد الردة وقلنا بفسخ العقد في الحال، يكون فيه حرج لهذا المسلم ونظرة الناس له بما اقترف من ذنب عظيم بهذا الفعل.

2. كما أن تجديد العقد يجب أن يوثق في المحاكم الشرعية، وهي جهة رسمية في الدولة ففي حال علمه بتجديد العقد يتراجع ولا يقدم على تجديد العقد وتبقى علاقته محرمة مع زوجته وهو لا يدري، وهذا يشق على من أراد التوبة من الردة، والله تعالى أعلم.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أولًا: النتائج:

1. تحدث الردة بالقول الخارج عن الإسلام، أو الفعل المنهي عنه المستحل له، أو ترك فعل مأمور به، أو اعتقاد فاسد.

2. تحدث الردة من مسلم بالغ عاقل غير مكره ذكرًا كان أو أنثى.

3. في فسخ العقد وبينونة الزوجة رأيان أحدهما الفسخ في الحال، والآخر الفسخ بعد انقضاء العدة، وقد رجح الباحثان الفسخ بعد انقضاء العدة.

4. الردة تخرج المسلم من الإسلام، والشهادتان تعيدانه إليه، ما لم يكن مرتدًا لإنكار شيء معلوم من الدين بالضرورة فيجب التبرؤ منه حتى تصح رجعته إلى الإسلام، وأي نوع من أنواع الردة تفسخ عقد النكاح.

5. لا حاجة لتجديد عقد نكاح أحد الزوجين إن ارتد ثم تاب وعاد إلى الإسلام قبل انقضاء عدة الزوجة.

6. من شوهد يصلي بعد ردته يحكم بإسلامه، والعقد على ما هو عليه بالتفصيل السابق، ما لم يظهر لفظًا صريحًا يبقيه على ردته، والله أعلم بالباطن.

7. لا ينظر في دعاوى الردة التي تقدم للمحاكم الشرعية في الردة؛ وذلك بسبب سهولة الرجوع إلى الدين الإسلامي بمجرد لفظ الشهادتين.

8. الفرقة من الردة فسخ لعقد النكاح وليست طلاقًا فلا ينقص به عدد الطلقات.

9. أحكام الردة قبل الدخول تختلف عن أحكام الردة بعد الدخول، فقبل الدخول تبين الزوجة في الحال ولا عدة لها ويثبت نصف المهر إذا كانت الردة من الزوج.

10. إن كانت الردة من الزوجة فلا مهر لها قبل الدخول؛ لأنها سبب الفسخ، أما بعد الدخول فيوجد خلاف بين العلماء في أن العقد يفسخ في الحال، أو يفسخ بعد انقضاء العدة، ويثبت لها المهر كاملاً سواء أكانت الردة من الزوج أم الزوجة.

ثانيًا: التوصيات:

1. على القضاة سؤال الزوج عند انعقاد عقد النكاح عن الصلاة.

2. على أئمة المساجد والقنوات الفضائية بيان أحكام الردة لعامة الناس والتحذير مما يُخرج من الملة وعاقبة ذلك.

3. على المسؤولين عن الاتصالات الحديثة والشبكة العنكبوتية – الإنترنت – مراقبة المواقع التي تعمل على تشكيك الناس بدينهم، وعمل قنوات خاصة للرد على أي شبهة قد تعرض للعامة حتى لا يقعوا في اعتقاد فاسد يوجب ردتهم.

4. يقترح الباحثان إعادة النظر في المادة 304 من مسودة مشروع قانون الأحوال الشخصية بجعل فسخ العقد المترتب على الردة وتجديده في المحاكم الشرعية بعد انقضاء العدة وليس في الحال.

الهوامش:

1. الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 2/ 473.
2. المرجع السابق 2/ 473.
3. الزبيدي، تاج العروس 8/ 90.

4. ابن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه 16/ 304.
5. الكاساني، بدائع الصنائع 7/ 134.
6. القرافي، الذخيرة 12/ 13.
7. النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين ص: 293.
8. ابن قدامة، المغني1/ 130.
9. الكاساني، بدائع الصنائع 7/ 134.
10. الكاساني، بدائع الصنائع 7/ 134
11. ابن جزي، القوانين الفقهية ص: 239.
12. الشافعي، الأم 1/ 294.
13. المطيعي، تكملة المجموع 19/ 223.
14. ابن قدامة، الكافي 4/ 59.
15. السرخسي، المبسوط 5/ 51.
16. الكاساني، بدائع الصنائع 2 / 337
17. الزحيلي، التفسير المنير 10/291.
18. ابن العربي، أحكام القرآن 2/ 543.
19. انظر: ابن جزي، القوانين الفقهية (ص: 239)، الشربيني، مغني المحتاج 5/ 431، النووي، روضة الطالبين (10/ 64)، ابن قدامة، الكافي 4/ 60.
20. الحطاب، مواهب الجليل 6/ 279، الهيتمي، تحفة المحتاج 9/ 91
21. بداماد أفندي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 1/ 697، الخرشي، شرح مختصر خليل 8/ 62، الشربيني مغني المحتاج 5/ 427، ابن قدامة، الكافي 4/ 60.
22. الكاساني، بدائع الصنائع 7/ 134.
23. القرافي، الذخيرة 12/15، المرداوي، الإنصاف 10/329.
24. العمراني، البيان 12/39.
25. القرافي، الذخيرة 12/15.
26. انظر: الكاساني، بدائع الصنائع 7/ 134، وانظر، الشافعي، الأم 6/ 177.
27. الكاساني، بدائع الصنائع 7/ 134.
28. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا تعذبوا بعذاب الله، حديث رقم (3017)، (4/61).
29. قال الشافعي: (ولا يكون للمرتد أن يزوج ابنته ولا أمته ولا امرأة هو وليها مسلمة أو مشركة ولا مسلما ولا مشركا وإذا أنكح فانكاحه باطل) الأم 6/177.
30. الْفَسْخ شرعًا: رفع العقد على وصف كَانَ قبله بِلَا زِيَادَة ونقصان.(البركتي، قواعد الفقه) (ص: 412).
31. انظر، الكاساني، بدائع الصنائع 7/136، السرخسي، المبسوط 5/ 49.
32. ابن قدامة، المغني 7/ 174.
33. السرخسي، المبسوط 5/ 49.
34. الكاساني، بدائع الصنائع 7/136
35. ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة 1/ 485.
36. الماوردي، الحاوي الكبير 9/ 296.
37. ابن قدامة، المغني 7/ 174.
38. ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة 1/ 485.
39. الماوردي، الحاوي الكبير 9/ 296، النووي، المجموع شرح المهذب 16/ 316.
40. المغني لابن قدامة 7/ 174.
41. عدا ابن أبي ليلى، جاء في المبسوط للسرخسي: (وابن أبي ليلى – رحمه الله تعالى – يقول: لا تقع الفرقة بردة أحدهما قبل الدخول، ولا بعده حتى يستتاب المرتد فإن تاب فهي امرأته، وإن مات أو قتل ورثته، وجعل هذا قياس إسلام أحد الزوجين). المبسوط 5/ 49، وهو قول لداود الظاهري ذكره ابن قدامة في المغني 7/173.
42. السرخسي، المبسوط 5/49.
43. القاضي عبد الوهاب، عيون المسائل (ص: 318)
44. الشافعي، الأم 7/ 167.
45. المغني، ابن قدامة 7/ 173.
46. الحطاب، مواهب الجليل 3/479 ، المصدر السابق 7/174.
47. المتعة: ما يؤمر الزوج بإعطائه الزوجة لطلاقه إياها. (شرح حدود ابن عرفة للرصاع ص: 183).
48. السرخسي، المبسوط 5/ 50، الماوردي، الحاوي الكبير 9/297، المغني، ابن قدامة7/ 173.
49. الشيباني، السير(ص: 198).
50. الشيباني، السير(ص:198). يوجد خلاف في ميراث الزوجين في حال ردة أحدهما، وهذا الرأي قول للحنفية.
51. السرخسي، المبسوط 5/ 48.
52. المغني، ابن قدامة 7/ 175.
53. يبدأ حساب العدة من وقت ردة الزوج.
54. اختُلف في مال المرتد بعد موته فيمن يرثه، قال الأحناف: ما اكتسبه في حال إسلامه فهو لورثته من المسلمين، لأن الردة في كونها سببا لزوال الملك، كالموت ، وقال أبو حنيفة: ما اكتسبه في الردة فهو فيء للمسلمين. وقال صاحباه: يورث ما اكتسبه في حال ردته ككسب الإسلام، لأن المرتد أهل للملك. (انظر، الكاساني، بدائع الصنائع 7/137). وهو أحد قولي الإمام أحمد (المغني، ابن قدامة 6/372)، وقال الجمهور وصحيح مذهب الحنابلة: يكون مال المرتد بعد موته فيئًا للمسلمين. ودليلهم، قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: من حديث أسامة بن زيد (لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر) رواه البخاري حديث رقم (6764)(انظر، الإمام مالك، المدونه 2/596، الشافعي، الأم 4/88)، ابن قدامة المغني، 6/372).
55. الزيلعي، تبيين الحقائق 2/178.
56. عدا قول لمحمد بن الحسن وقول لمالك انظر: (ص12) من هذا البحث.
57. السرخسي، المبسوط 5/49.
58. الإمام مالك، المدونة 2/226، القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف 2/ 710.
59. ابن قدامة، المغني(7/ 174).

60. القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف 2/ 710.
61. الشافعي، الأم 5/ 48.
62. ابن قدامة، المغني7/ 174، المرداوي، الانصاف 8/213.
63. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 3/ 72.
64. القدوري، التجريد 9/ 4547.
65. الكاساني، بدائع الصنائع 2/ 337.
66. السرخسي، المبسوط 5/ 49، وانظر، القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، 2/ 710.
67. الكاساني، بدائع الصنائع 2/ 337.
68. الكاساني، بدائع الصنائع 2/ 337.
69. الماوردي، الحاوي الكبير 14/358.
70. انظر: الشافعي، الأم 5/ 47.
71. مر الظهران: واد من أودية الحجاز، فيمر شمال مكة على مسافة اثنين وعشرين كيلا، ويصب في البحر جنوب جدّة. وفيه عدد من القرىء منها الجموم وبحرة. (المعالم الأثيرة في السنة والسيرة (ص: 184)).
72. الشافعي، الأم 5/ 47، السنن الكبرى للبيهقي 7/ 301.
73. البيهقي، السنن الكبرى 7/ 301.
74. ذكر ابن الملقن في كتابه البدر المنير: أن هذا الأثر لم يذكر إلا في كتاب الأم للشافعي بغير اسناد، وقال الشافعي: وهو معروف عند أهل العلم بالمغازي. وذكره البيهقي في سننه. ولم يقف الباحثان على تخريج للأثر.
75. الشافعي، الأم 5/ 47.
76. انظر: الماوردي، الحاوي الكبير 9/ 295.
77. الماوردي، الحاوي الكبير 9/ 295.
78. النووي، المجموع 3/5.
79. الماوردي، الحاوي الكبير 9/ 295.
80. الماوردي، الحاوي الكبير 9/ 295.
81. انظر، السرخسي، المبسوط 5/ 48، وانظر، الزيلعي، تبيين الحقائق 2/ 177.
82. انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق 2/ 177.
83. السرخسي، المبسوط 5/ 52.
84. القدوري، التجريد 9/4546.
85. الكاساني، بدائع الصنائع 2/337.
86. السرخسي، المبسوط 5/52.
87. الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الطلاق، حديث (2801) (3/216) صححه ابن حبان، وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وصححه التبريزي في مشكاة المصابيح، حديث رقم (6293) (3/1771).
88. الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث (2699) (4/2074).
89. انظر: مسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني (ص:48).
90. ابن قدامة، المغني 7/175.
91. العمراني، البيان 9/356.
92. انظر: السرخسي، المبسوط 5/ 49، للحطاب، مواهب الجليل 3/480.
93. انظر: الروياني، بحر المذهب 5/ 494.
94. ابن مفلح، الفروع 8/ 59.
95. السرخسي، المبسوط 5/ 49، الشافعي، الأم 6/173 ، ابن قدامة، المغني98/7.
96. الكاساني، بدائع الصنائع 7/137.
97. الشيباني، السير (ص:205).
98. انظر: المطيعي، تكملة المجموع 16/316.
99. انظر: ص:9 من هذا البحث.
100. الطلاق: هو في اللغة إزالة القيد والتخلية، وفي الشرع: إزالة ملك النكاح. الجرجاني، التعريفات (ص: 141).
101. اختلف من قال الفرقة طلاق، هل هو طلاق رجعي أم بائن؟ راجع، الرجراجي، مناهج التحصيل (4/70).
102. الكاساني، بدائع الصنائع 2/337.
103. الرجراجي، مناهج التحصيل 4/70.
104. الشافعي، الأم 5/48.
105. ابن قدامة، المغني 7/152.
106. الكاساني، بدائع الصنائع 2/337.
107. الحطاب مواهب الجليل 3/448.
108. الكاساني، بدائع الصنائع 2/337.
109. الكاساني، بدائع الصنائع 2/337.
110. ذكر الحطاب من المالكية قول ثالث له قال: وأرى أن ارتداده فسخ وارتدادها طلاق؛ لأنه إذا ارتد كان كافراً، والكافر لا طلاق عليه وإذا ارتدت وقع الطلاق؛ لأنه مسلم. الحطاب، مواهب الجليل (3/ 447).
111. الرجراجي، مناهج التحصيل 4/68.
112. المطيعي، تكملة المجموع 16/295، ابن قدامة، المغني 7/152.
113. الكاساني، بدائع الصنائع 2/337.
114. الرجراجي، مناهج التحصيل 4/68.
115. الملحد: المائل عن الدين، وفي اصطلاح الشرع: هو من مال عن الشرع القويم إلى جهة من جهات الكفر. القاموس الفقهي (ص: 329).
116. الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: الحياء من الإيمان، حديث رقم (25) (1/ 14).
117. الكاساني، بدائع الصنائع 7/ 134، الموصلي، الاختيار لتعليل المختار 4/ 146.
118. الدميري، الشامل في فقه الإمام مالك 2/ 917.
119. الماوردي، الحاوي الكبير 13/ 178.

120. ابن قدامة، المقنع في فقه الإمام أحمد (ص: 449).

121. انظر: ملا خسرو درر الحكام شرح غرر الأحكام 1/ 50، ابن عابدين، والدر المختار وحاشية 1/ 353.

122. ابن عابدين، الدر المختار 1/353.

123. الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة، باب استقبال القبلة يستقبل بأطراف رجليه حديث رقم(391) (1/87).

124. ابن عابدين، الدر المختار 1/353.

125. انظر، الدردير، الشرح الكبير للشيخ وحاشية الدسوقي 1/ 326.

126. المطيعي، تكملة المجموع 19/ 231، وانظر، الماوردي، الحاوي الكبير 2/ 333، العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي 12/ 51.

127. ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير على متن المقنع 2/ 35.

128. الحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في الحكم في المخنثين، حديث (4928)، (4/282) صححه الألباني في صحيح الجامع، حديث (2506)(1/491).

129. الحديث أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة، حديث (2621)، (5/13)، قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب.

130. ابن قدامة شمس الدين ، الشرح الكبير على متن المقنع 2/ 35.

131. السرخسي، المبسوط 5/ 50، المغني، ابن قدامة 7/ 173.

132. السرخسي، المبسوط 5/ 49.

133. السرخسي، المبسوط 5/49.

134. ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة 1/485.

135. المصدر السابق 1/485.

136. ابن قدامة، المغني 7/173.

137. السرخسي، المبسوط 5/49.

138. الكاساني، بدائع الصنائع 2/336.

139. مسودة قانون الأحوال الشخصية (ص 48).

140. الرجعة: في الطلاق هي استدامة المِلْك القائم في المدة، وهو ملك النكاح. (التعريفات الفقهية ص: 103).

141. ومن الناحية التطبيقية في المحاكم الشرعية في قطاع غزة، عند سؤالنا حول دعوة الردة حسبةً، لم نجد من يأخذ بهذا الحكم الموجود في مسودة القانون السابق.

142. انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف 2/ 710، الشافعي، الأم 5/ 48، ابن قدامة، المغني 7/ 174، المرداوي الانصاف 8/213.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم.

1. الأصبحي، مالك بن أنس بن مالك بن عامر المدني، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ – 1994م.

2. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = (صحيح البخاري)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

3. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي،

4. قواعد الفقه، كراتشي، الصدف ببلشرز –، ط1، 1407 – 1986.

5. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ – 2003م.

6. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، لبنان، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط3، 1424 هـ – 2003 م

7. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك ، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي –، ط2، 1395 هـ – 1975 م.

8. الثعلبي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، عيُونُ المَسَائِل، تحقيق: علي محمَّد إبراهيم بورويبة، ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ، ط1، 1430 هـ – 2009 م.

9. الثعلبي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، المحقق: الحبيب بن طاهر، لبنان، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ – 1999م.

10. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف ، التعريفات، المحقق: جماعة من العلماء ، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية ، ط1، 1403هـ 1983–م.

11. ابن جزي الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، الغرناطي، القوانين الفقهية، د. ط، د.د.

12. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد المعروف ابن البيع ، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية – ط1، 1411هـ – 1990م.

13. الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ – 1992م.

14. الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي أبو عبد الله، شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر للطباعة، د. ط، بدون تاريخ.

15. داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، د. ط ، بدون تاريخ.

16. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا – بيروت، المكتبة العصرية، د.ط.

17. الدَّمِيرِيّ، بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز أبو البقاء، تاج الدين السلمي الدِّمْيَاطِيّ المالكي، الشامل في فقه الإمام مالك، ضبطه وصححه: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 1429هـ – 2008م.

18. الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد ، مَنَاهِجُ التَّحصيل ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، اعتنى به: أَبو الفضل الدّمِيَاطي – أحمد بن عليّ، بيروت – لبنان، دار ابن حزم، ط1، 1428 هـ – 2007 م.

19. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد

القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، د. ط، 1425هـ – 2004 م.

20. الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري التونسي المالكي، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، (شرح حدود ابن عرفة للرصاع)، بيروت، المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ.

21. ابن الرفعة، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، كفاية النبيه في شرح التنبيه، المحقق: مجدي محمد سرور باسلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.

22. الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، المحقق: طارق فتحي السيد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2009 م.

23. الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، د، ط.

24. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، ط2، 1418 هـ.

25. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، الحاشية: الشِّلْبِيِّ شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق– ط1، 1313 هـ.

26. السرخسي، شمس الأئمة، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، د، ط، 1414هـ – 1993م.

27. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار المعرفة، د. ط، 1410هـ/1990م.

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

29. الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد، السير، المحقق: مجيد خدوري، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1975م.

30. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت – لبنان، : دار الكتب العلمية، ط1، 1424 هـ – 2003 م.

31. ابن عرفة، محمد بن أحمد الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دمشق، دار الفكر، د. ط، بدون تاريخ.

32. العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم اليمني الشافعي، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المحقق: قاسم محمد النوري، جدة، دار المنهاج، ط1، 1421 هـ– 2000م.

33. الفارابي، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ – 1987م.

34. ابن قدامة، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنا، د، ط .

35. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، د. ط ، 1388هـ – 1968م.

36. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المقنع في فقه الإمام أحمد، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ياسين محمود الخطيب، جدة، مكتبة السوادي للتوزيع، ط1، 1421 هـ – 2000 م

37. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1414 هـ – 1994 م.

38. القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين، التجريد للقدوري، المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د محمد أحمد سراج، أ. د علي جمعة محمد، القاهرة ، دار السلام، ط2، 1427 هـ – 2006 م.

39. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.

40. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ – 1986م.

41. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، د. ط.

42. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، المحقق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، د. ط.

43. مجموعة من العلماء، مسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، د. ط، د. ت.

44. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي، الفروع وتصحيح الفروع، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424 هـ – 2003 مـ.

45. ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د.ت.

46. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، المحقق: مصطفى أبو الغيط،– الرياض–السعودية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ– 2004م.

47. البلدحي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي مجد الدين أبو الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، القاهرة، مطبعة الحلبي، د. ط، –1356 هـ – 1937 م.

48. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت– دمشق– عمان، المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ / 1991م.

49. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دمشق، دار الفكر، د. ط.

50. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، المحقق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط1، 1425هـ/2005م.

51. الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة من العلماء، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د. ط، 1357 هـ – 1983م.

بناء الشخصية في القصة القصيرة في الأردن (نماذج مختارة من كتابات الألفية الجديدة)*

د. محمود هلال أبو جاموس**

*تاريخ الاستلام: 2018/1/23م، تاريخ القبول: 2018/3/18م.
** أستاذ مساعد/مدرسة الأرقم الأساسية/ الأردن.

ملخّص:

يعدّ بناء القصة من الأمور الصعبة التي تستلزم جهدًا فنيًا كبيرًا وخبرةً عميقة بأساليب الفن القصصي، وهذا راجع إلى عدة أسباب منها: قصر شكلها ومحدودية زمنها وبيئتها. و(التعرف إلى ملامح الشخصية من خلال القصة القصيرة أصعب من التعرف إلى الشخصية من خلال الرواية؛ لأن الفضاء الروائي يسمح للشخصية بأنْ تكشف عن نفسها بوضوح ويستطيع الراوي أنْ يتابع تطورها ويدخل في أعماقها وخفايا نفسها ويكشف عن مواطن ضعفها وقوتها)[1].

يهدف هذا البحث إلى دراسة بناء الشخصية في القصة القصيرة الأردنية، إذ يحاول أن يقدم قراءة تحليلية لبعض نماذج الشخصيات في كتابات الألفية الجديدة، فالمجموعات المختارة مميزة في لغتها وموضوعاتها ومضامينها، ولذلك لا بدّ من تقصي أنماط بناء الشخصية عند كتّاب القصة القصيرة وطرق بنائها. كون الشخصية من العناصر الفاعلة في القصة.

قام البحث على ثلاثة مباحث، تضمن المبحث الأول تحديد طرق تقديم الشخصية. أما المبحث الثاني فكان لدراسة تصنيف الشخصيات. وخصّ المبحث الثالث الحديث عن بعض نماذج الشخصية في نماذج مختارة من المجموعات القصصية الأردنية من حيث شخصيات إيجابية وسلبية، وكذلك شخصيات مغتربة، وأخرى تراثية .

اعتمد البحث منهج الدراسة التحليلية للمجموعات القصصية، وذلك بتحليل عنصر المكان للكشف عن قيمته الفنية، حيث حوت قصص المجموعات مقاطع وصفية متنوعة أظهرت أنماط الشخصيات، وقد جاء البحث ليدرس الشخصية في نماذج مختارة من القصص من خلال تحليل النصوص وبيان أبعادها الفنية والجمالية والكشف عن طرق بنائها .

كلمات مفتاحية: بناء، القصة القصيرة، الشخصية .

Build a character in the short story in Jordan (Selected examples of the writings of the new millennium)

Abstract:

Build a character in the short story in Jordan (Selected examples of the writings of the new millennium)

The construction of the story is difficult, which requires a great artistic effort and deep experience in the methods of storytelling, and this is due to several reasons, including: short form and limited time and environment. And 'to identify the profile of the personality through the short story is more difficult to identify the character through the novel, because the novel allows the personality to reveal itself clearly and enable the narrator to follow their development and enter the depths and hidden secrets and reveals their weaknesses and strength .

The aim of this research is to study the structure of personality in the Jordanian short story. It attempts to present an analytical reading of some of the characters' models in "the writings of the new millennium". The selected groups are distinctive in their language, subjects and contents. as the character is the active factor in the story.

The research consists of three topics. The first topic was to study the classification of personalities and the second topic discussed some of the personal models in the selected models of Jordanian narrative groups, in terms of positive and negative characters, as well as personalities.

The research was based on an analytical study of storytelling groups, analyzing the element of the place to reveal its artistic value. The group stories covered various descriptive sections that showed patterns of characters. The research was to study the personality in selected models of stories through analyzing the texts and showing their artistic and aesthetic dimensions and revealing ways of constructing them. .

***Keywords**: construction - short story-character.*

تمهيد

تعتبر الشخصية من العناصر المهمة في البناء القصصي، والمكونات الرئيسة في القصة، ولا يمكن فصلها عن أي مكون من مكونات البناء القصصي، فالشخصية تتفاعل مع جميع المكونات الأخرى كالحدث والزمان والمكان، والشخصية هي (كل مشارك في أحداث الحبكة سلبًا وإيجابًا، أما من لا يشارك في الحدث فلا ينتمي إلى الشخصيات، بل يكون جزءا من الوصف، فالشخصية عنصر مصنوع، مخترع، ككل عناصر الحكاية، فهي تتكون من مجموع الكلام الذي يصفها ويصور أفعالها، وينقل أفكارها وأقوالها [2] . وهي (ذلك المجموع المتكامل المترابط للعلاقات الداخلية، الممتزجة بوساطة كل المؤثرات الخارجية) [3]. وهي عند رولان بارت (Roland Barthes 1915-1980) (ناتج تركيبي يمكن أنْ يتكون من مجموعة من السمات التي يمكن أنْ تتكرر فتكون تركيبة قادرة أو تركيبة معقدة عندما تضم علامات متناسقة أو متنافرة، وهذا التعقيد أو التعدد هو ما يحدد شخصية الشخصية)[4].

ويؤكد نجم أهمية الشخصية في العمل القصصي وتأثيرها في القارئ . يقول: (والشخصية في القصة مركز إمتاع وتشويق، لعدة أسباب، فهناك ميلٌ عند كل إنسان إلى التحليل النفسي، وقد تكون قراءة القصة بالنسبة إليه عملية بوح واعتراف، فضلًا عن لذة التعرف إلى شخصيات جديدة لا سيما إنْ كانت من النوع الذي يعكس بعض الصفات، وكثيرًا ما يتشبه القارئ ببعض الشخصيات التي يقابلها في القصة دون أن يشعر)[5].

وأشار بعض النقاد إلى أهمية الشخصية وبخاصة الشخصية الإنسانية، حيث إنّها مستمدة من صميم الواقع، وتصويرها في ذهن القارئ تصويرًا واضحًا لا غموض فيه . يقول محمد يوسف نجم: (تعدّ الشخصيات من أهم عناصر القصة، كما تعدّ القصة التي تكون السيادة فيها للشخصيات الإنسانية أعلى من مستوى غيرها من القصص التي تكون فيها السيادة للحادثة مثلًا). ويؤكد رضوان على ذلك بقوله: (وتشكل الشخصية في القصة بديلًا منبها للشخصية الواقعية تعكسها وتتجاوزها، بل إنّها تعبر عنها ليس كشخصية فقط وإنّما كفئة بل كوظيفة، حيث إنّها تساعدنا على قراءة العام وفهمه من خلال الخاص)[6]. ويرى محمد غنيمي هلال بأنّ أهمية الشخصية ترتكز (من صميم الواقع وملابساته التي يعيشها الكاتب، ولا يمكن أنْ يكون داخليًا ولا خارجيًا، بل يسعى أن يكون حيًا بواقع الملابسات والحدث يُكون الصراع الدرامي[7]. ويؤكد قباني ذلك بقوله: (يجب على القاص ألّا يغفل أهمية الشخصية والكيفية التي يرسم بها تلك الشخصيات، وذلك أن العجز عن رسمها بوضوح في ذهن القارئ يجعلها باهتة وضعيفة، وكأنّه أتى بها من عالم آخر)[8]. ولأنّ الكاتب فنان ومبدع، لا بدّ أن يترك لخياله القيام بدور مهم في رسم الشخصيات، ويعتمد كثيرا على فهمه لشخصيته، وعلى قدرته على تمثيل دور الشخصية التي يريد أنْ يرسمها، وعلى تصوير التصرفات التي قد تصدر عن شخصية من الشخصيات [9].

ويرتبط بناء الشخصية بقدرة الروائي على الخلق والابتكار وفهمه واستيعابه لعالم الشخصية، وكيفية تطورها، والروائي يسيطر على أفعال شخصياته، وأفكارها، وكلامها، وكيفية حضورها، وكل طبائعها الأخرى، إنّه يعلم كل شيء عنها ولكن في طريقة تقديمه لها لا يفترض به أن يبدو عالمًا بكل ذلك، أو متحكما فيه[10].

المبحث الأول: طرق تقديم الشخصية في القصة القصيرة:

وهي الكيفية التي يتم فيها خلق الشخصيات الروائية وبناء وجودها في العمل الروائي[11]. إذ ميّز النقاد بين طريقتين متبعتين في تقديم الشخصية القصصية:

الطريقة الأولى: طريقة الإخبار (الطريقة المباشرة) أو البناء التقليدي:

وهي الطريقة التي يُخبر من خلالها الراوي أو بعض الشخصيات الأخرى مباشرة عن صفات الشخصية وطباعها. حيث يقدم الكاتب الشخصية من خلال صفاتها الجسدية أو النفسية، فيرسمها من الخارج، ثم يلتفت إلى أفعالها وتصرفاتها ويشرحها ويعقب عليها دون أنْ يشعر بالحرج من إبداء رأيه بشكل صريح. وهي طريقة يُعني القاص في رسمها من الخارج، فيذكر تصرفاتها ويشرح عواطفها وأحاسيسها بأسلوب صريح تتكشف فيه شخصيته وتوجيهه لشخصياته وأفكارها.

يقوم الراوي ويعطي الشخصية صفة واحدة محددة (ذكي – كريم – بخيل)، وذلك عن طريق كلمة واحدة أو جملة قصيرة، أو عن طريق تخصيص فقرة تصف الشخصية بشكل مباشر. أو أنّ شخصية أخرى تتحدث وتصف شخصية معينة، أو أنّ الراوي يجعل الشخصية تصف نفسها عن طريق الاعترافات أو الحوار الخارجي نفسه.[12]

ومن الوسائل التي يتبعها القاص في هذه الطريقة:

1. الوصف الجسديّ للشخصية:

تستمد الشخصية حيويتها من العناية بتفاصيل الفعل الصادر عنها، ومن محاولة تقديم هذه التفاصيل بصيغة الحاضر، فهذه طريقة تبعث الحياة في الشخصيات، وتشعر القارئ بأنّه يراها ويعايشها. ففي قصة (ضيوف ثقال الظل)، يحاول الكاتب إشعار المتلقي بحالة التأزم التي يعيشها البطل، فهو يعيش علاقات زائفة مع أصدقائه قائمة على النفاق والكذب: (أغمضت عيني، وألقيت الدفاتر بالنار بلا رأفة، بعد أنْ تماسكتُ جيدا كيلا ترتجف أصابعي الناحلة، فعلت ذلك تماما) [13].

وفي موضع آخر من القصة: (أثناء دفاعي عن الضربات التي كانت تتلاحق، فوق كل شبر من جسدي بينما قهقهات شامتة ومشبوهة بالتدريج، تعلو، وتعلو، وتعلو)[14]. فوصف القاص للشخصية جسديا، يشعرنا بأنّها شخصية نابضة بالحياة مكونة من لحم ودم، وهذا يرجع إلى دقة الوصف وتركيزه على الجزئيات مع اقتران ذلك بالحركة . (فالشخصية في القصة هي محور الفكر الإنساني، ومدار قضايا البشرية ومشكلاتها، فهي تحيا مع هذه القضايا والمشكلات، وتمثل قيم المجتمع ومواصفاته، وتجسد واقعه وتصور بيئته)[15]. ويظهر ذلك الشعور في (قصة الرأس والمرأة)، التي يشير فيها السارد بضمير المتكلم إلى حالة الخداع التي تمارسها رأسه، فهو مغترب نفسيا، وهو ليس إلا مجرد نكرة: (إنها رأسي ؛الوجه الناحل الذي ورثته عن جدي لأبي، العينان المغروزتان في أعماقه، الأنف المضغوط الباسط قاعدته فوق أرجاء الوجنتين الضامرتين، والفم الممتد حتى أطراف الأذنين المنكمشتين بعيدا، بالتأكيد هي رأسي التي أعرفها جيدا)[16].

ويستخدم القاص تقنية تصوير الملامح الخارجية للشخصيات، فيستخدمها القاص بشكل رئيس، وبخاصة حين يكون الخارجي معبرًا عن الداخلي . وقد يلجأ القاص إلى تقديم الملامح الخارجية من خلال الإشارة إلى المأكل والملبس والحركة والصوت .

ويمكن الإشارة إلى شخصية القصاص – في قصة القصاص – الذي سلب كل ما لدى أهل القرية من أغنام عندما ادعى أنّ هناك عصابة من أطراف القرية هي التي سلبت الأغنام . فنلاحظ كيف قدّم السارد القصاص في بداية القصة من خلال الإشارة إلى حركاته: (انبطح على الأرض.. وضع أذنه على التراب وأصغى، فأصغى معه الجم). وضع أذنه مرة ثانية على التراب: أصغى لدبيب الأرض . ثم رفع رأسه وضرب التراب بكفه ثلاث مرات ! تماما كما لو كان حكما لحلبة ملاكمة وراح يعد)[17] .

وفي قصة (صبيحة الأربعين، نلاحظ كيف نجح القاص في تصوير الملامح الداخلية للشخصية الرئيسة في القصة – عوض –). إذ نجح السارد الخارجي في تقديمها بناء على قدرته على معرفة ما يدور في ذهن الشخصية)[18]: (حال عدوك حالي.. وأطلق كحاته عميقة تقطع نياط القلب . صرخ عوض .. وأطلق كحاته المتواصلة العميقة التي تنتهي بشهيق يشبه شهيق المخنوق)[19]. وأيضا: (كان عوض العملاق لا يستند على فراشه .. يسأل أبناءه كلما أطلوا عليه من الشباك: كم بقي على البيدر من المحصول).[20] فهذا الوصف يجعل القارئ وجها لوجه أمام هذه الشخصية. فهو وصف (يشمل

المظهر الخارجي للشخصية، ملامحها وعمرها ووسامتها وذمامة شكلها وقوتها الجسمانية وضعفها)[21].

2. الوصف النفسي للشخصية

في هذه الطريقة يقدم القاص ملامح الشخصية مباشرة من خلال وصفها لغويا بصفات ذات طابع مظهري خارجي، أو بصفات أخرى ذات طابع نفسي (سيكولوجي)، إذ تبدو الصفات الخارجية من خلال الاسم، والمظهر، والملبس، والمأكل، فيما تبدو الصفات الداخلية من خلال صفات نفسية سيكولوجية يطلقها الكاتب على شخصياته . (فإعطاء صفات أو ميزات للشخصية الروائية عن طريق التقديم المباشر قد يؤدي إلى وضع الشخصية ضمن إطار مركزي أو ثابت، أو إنّ الراوي الذي يُكثر من استعمال هذا الأسلوب يقوم بكل المهام في بناء الشخصية بدون إشراك ومساعدة القارئ) [22].

الطريقة الثانية: طريقة الإظهار أو الكشف (الطريقة غير المباشرة)

وفي هذه الطريقة يمنح القاص للشخصية حرية أكثر للتعبير عن نفسها وعن كل ما يختلج بداخلها من أفكار وعواطف، وميول مستخدما ضمير المتكلم، كما أنّ شخصية القاص تتنحى جانبا لتفسح المجال للشخصية الأدبية لتقوم بوظيفتها النفسية بعيدا عن أية تأثيرات[23]. وفي هذه الطريقة لا يذكر القاص تعريفات جاهزة لشخصياته، بل يضع على القارئ عبء استنتاج صفات تلك الشخصيات من خلال أقوال الآخرين أو سلوكها أي أفعالها وردود أفعالها .

وفي هذه الحالة (الكاتب يُنحّي نفسه جانبا ليتيح للشخصية أن تعبر عن نفسها، وتكشف عن جوهرها بأحاديثها وتصرفاتها الخاصة، وقد يعمد إلى توضيح بعض صفاتها عن طريق أحاديث الشخصيات الأخرى عنها، وتعليقها على أعمالها . وهذه الشخصيات تقوم مقام الجوقة في المسرح الإغريقي، فهي تعلق على الحوادث، وتوضح خطوط سيرها، وتبرز نتائجها الخلقية)[24]. وفي الإخبار يقدم القاص وجهة نظره ويفرضها علينا فرضًا ويتدخل في العمل، أما الكشف، يبعد نفسه عن عمله ويترك المجال للشخصية لكي تكشف عن نفسها تدريجيا. ويرى محمد يوسف نجم أنّ النقد الحديث يفضل استخدام طريقة الكشف؛ لأنّها تكشف الشخصية من الداخل إلى الخارج، فهذا أقوى أثرًا وأدق تعبيرًا من وصفها خارجيًا، والكاتب لا يلجأ إلى الطريقة التحليلية إلا حين تعوزه الوسيلة لتهيئة الظروف التي تتيح للشخصيات أن تتكشف بالطريقة الأخرى[25]. والراوي لا يعطينا صفات ومميزات الشخصية بشكل مباشر، وإنّما على القارئ اعتمادا على قدراته التحليلية، ووجهة نظره أنْ يستشف، ويكتشف هذه الصفات عن طريق مؤثرات موزعة داخل النص [26].

ويكون الكشف من خلال الوسائل الآتية:

1. أقوال الشخصيات وحوارها:

يلجأ القاص أحيانا إلى أسلوب الحوار لإخبارنا عن نفسية، أو عقلية أحد الشخوص، ويكون ذلك بأنْ يقدم القاص شخصًا يتكلم عنه، وهكذا تكون الشخصية القصصية بمثابة الناطق باسم المؤلف ... والأسلوب الآخر للإخبار عن الشخصية هو أنْ يتكلم أحد الشخوص عن شخصية أخرى ويقدم حكمًا أخلاقيًا عنها[27].

وقد يقدّم القاص أغلب شخصياته من خلال شخصية واحدة (فتسند للبطل وظائف وأدوار تستند إلى الشخصيات الأخرى، وغالبا ما تكون هذه الأدوار مثمنة (مفصلة) داخل الثقافة والمجتمع)[28]. ففي قصة (صبيحة الأربعين)، ومن خلال السرد بضمير الغائب (الراوي العليم)، ويأتي وصف عوض الشخصية الرئيسة في القصة: (كانت أيام عوض رزنامة القرية ! كم بقي على الأربعين ؟ هل ظهرت تطورات جديدة ؟ ما حصل لأبنائه، وهل يبيت ليلته وحيدا .. حبسوه في غرفة مغلقة)[29]. وكذلك عندما وصف السارد أولاد عوض: (فرّ أولاد عوض هاربين من المشهد: لن نقتل والدنا ولو انطبقت السموات على الأرض .. وتعالى بكاء الجميع وصرخاتهم) [30].

بهذه الأوصاف يتعرف المتلقي جميع الجوانب التي وظّفها القاص سواء أكانت اجتماعية أم أخلاقية وغيرها، ومن خلال القصة يكتشف أيضا حجم الخوف والرعب الذي أصاب أبناء القرية جرّاء ما حصل لعوض الذي عضّه كلب مسعور . وكذلك الحالة النفسية التي صار إليها عوض وأولاده الذين لم يقبلوا أن يقتل والدهم.

وتنكشف الشخصية– الرئيسة – القصاص في قصة (القصاص) من خلال الحوار الذي دار بين رجلين من أهل القرية التي خدعها هذا القصاص وأوهم أهلها بوجود عصابة تسرق أغنامهم: (همس الرجل: أقطع أيدي إذا لم يكن القصاص عارفا من هم اللصوص! ولا استبعد أن يكون شريكا معهم، ويعمل مع الطرفين. فهتف الرجل الآخر: لسانك الحري بالقطع)[31]. (فالكاتب مبدع، ولا بدّ من أن يترك لخياله أنْ يلعب دورًا مهمًا في رسم الشخصيات، فهذا الرسم يعتمد على فهمه لشخصيته، وعلى قدرته على تمثيلها، وعلى التصرفات التي قد تصدر عن شخصية من الشخصيات)[32] .

2. الحوار: وهو على ضربين

أ. أقوال الشخصية (حوارها مع باقي الشخصيات):

وفي هذه الحالة تكشف الشخصية عن نفسها من خلال التخاطب مع الآخرين (وهذا الحوار لا بدّ له من توافر شروط حتى يؤدي وظيفته البنائية، ومنها: أن يكون صادراً عن الشخصية، أي يعبر عن مستواها، وأنْ يكون مناسبا لطبيعة المشهد الذي يؤدى فيه، ولابدّ أنْ يعمل على تنمية الحكاية وتصيد الصراع)[33].

وتظهر شخصية القصاص في قصة (القصاص) واضحة جلية من خلال حواره مع شيخ القبيلة (فيلجا القاص للحوار ليدع الشخصية تتكلم، وتبث عواطفها وأحاسيسها، فيتركها لتعبر عن هذه الآراء والمواقف بحرية وتلقائية، من خلال حوارها مع الشخصيات الأخرى)[34]. يقول السارد: (نقده ستة دنانير، فرمى القصاص بها في وجه الشيخ وهتف: إني أعمل لوجه **الله** تعالى ورسوله. قال الشيخ: هذه ستة دنانير، وستة أخرى ستقبضها بعد عودة الحلال إلى أصحابه... وضع القصاص عصاه الحنفاء على يده اليسرى، وقبض المبلغ ودسه في جيب قمبازه)[35]. فكلامه يدلّ على دهائه ومكره، فعندما نقده الشيخ ستة دنانير، لم يقبل بحجة أنّه يعمل لوجه **الله**، وفي الوقت نفسه لا يقتنع بالمبلغ الذي نقده إياه الشيخ .

ب. الحوار الداخلي:

ويعدّ هذا النوع من الحوار من أكثر الوسائل التي يستخدمها الكاتب للكشف عن الشخصية، فمن المحال أنْ يخفي الإنسان شيئا عن نفسه أو أن يكذبها.

يساعد الحوار الداخلي في قصة (الجولة الأخيرة) على تصوير شخصية أبي عقاب والتعرف إلى مدى العجز الذي وصل إليه أبو عقاب (فالشخصية التي تصطنع اللغة، هي تثبت أو تستقبل الحوار. وهي التي تصطنع المناجاة ... وهي التي تنهض بدور تضريم الصراع أو تنشطه من خلال أهوائها، أو عواطفها . وهي التي تقع عليها المصائب . وهي التي تتكيف مع التعامل مع الزمن في أطرافه الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل)[36]: (كاد أبو عقاب أنْ يبدأ غفوة لذيذة، لولا إشارات رضوان التي استفزته، فحملق فيه متسائلا في دخيلته: يا ترى ما قصد هذا الماكر ؟ هل يعرف ما لا يعرفه غيره ويعمل نفسه غشيما). وأيضا: (الخبيث رضوان، لا يستحي على دمه، ولن يقلع أبدا عن عاداته السيئة، هو هو، بكلماته الملغومة وأسئلته السمجة كوجهه).(37)

3. سلوك الشخصية (أفعالها وردود أفعالها)

أحسن طريقة للكشف عن الشخصية تكون عن طريق الفعل الدرامي الدال . وإذا رأينا حادثة كاشفة فإنّها توضح لنا الشخصية الدرامية توضيحا أكثر ثباتا من قدر من الوصف الجهيد [38].

تتجلى الشخصية الرئيسة – الشاب المجنون – في قصة (المجنون) من خلال سلوكه، فهو شاب جريء أقدم على فعلة مجنونة، وهي خطبة ابنة الوالي: (حين عزم أمره على خطبة ابنة الوالي، نصحوه بان لا يقدم على فعلته المجنونة، كثيرون تقدموا لخطبتها ونالوا حتفهم على يدها)[39]. فينكشف للمتلقي أنّ البطل جريء وقد قابل الوالي وباح بما ينوي على فعله: (إنّه من دواعي شرفي وسروري يا مولاي أن أحظى بموافقتكم على خطبة ابنتكم صاحبة الصون والعفاف)[40].

وتكثر مواضع الحوار عند الشخصية في قصة (العاصمة)، ومنها حوار المثقف مع نفسه حول العاصمة، على الرغم من قصرها إلا أنّ قسما منها قد كشف جوانب متعددة للشخصية: (العاصمة ؟! نعم إنّها العاصمة . العاصمة التي لا أعرف شكلها، ولم أكن قادرا على تصورها تماما.. . كنت أتخيل العاصمة غولة سوداء كبيرة، تفتح شدقيها وتلتهم الرجل لقمة واحدة ... اليوم تطور تصوري للعاصمة . لم أعد أراها غولة سوداء، هي بناية ضخمة ليس لها رئيس).[41]

ومن الأساليب الأخرى، المظهر الخارجي للشخصية فلا شكّ أنّ حجم الشخصية وقوامها وشكلها، وأنواع الملابس، وغيرها يؤثر في انطباعاتنا عن الشخصية، ويمثل في الوقت نفسه مادة للتفسير والتحليل[42]. فهذا الوصف يشمل الملابس والهيكل الخارجي أو البنية الجسمانية التي لربّما تدل على الوضع الاجتماعي أو العمر.

المبحث الثاني: تصنيف الشخصيات

صُنفت الشخصيات وفق عدد من الخصائص التي تحدد وظيفتها داخل النص، ومن هذه الخصائص (الثبات والتغير)، فقسمت على ضوئها إلى شخصيات سكونية، أي تمتاز بالثبات وتأخذ نمطا واحدا . وشخصيات دينامية، تمتاز بفاعليتها الواضحة وتطورها وحركتها وتتخذ أشكالًا مختلة داخل الحيز الحكائي . ومن الخصائص، أو السمات الأخرى، أهمية الدور المسند إليها في السرد شخصية رئيسة تضطلع بمهمة إيراد الأحداث المهمة في الرواية، وغالبا ما تتصف بسمة البطولة، وشخصية ثانوية تكتفي بدور مرحلي ثابت.

تتعدد أصناف الشخصيات في الأعمال الروائية والقصصية، فما من رواية أو قصة، إلا وتحوي عدة أصناف من الشخصيات، ولعلّ هذه التصنيفات والنمذجة لهذه الشخصيات تحدد أدوار هذه الشخصية .ولعلّ تصنيف الأحداث إلى رئيسة وثانية، مرتبط بالحدث الروائي والقصصي، فهذا التنصيف هو الأكثر شهرة وشمولا في مبدأ تصنيف الشخصيات . ومن خلال الاطلاع على نماذج مختلقة من الرواية أو القصة القصيرة، نَجدُ اختلاف النقاد حول التسميات إلى أطلقوها على أنواع الشخصيات من خلال اعتمادهم على تصورهم الذاتي للشخصيات، وابتعدوا عن منطلق الإلغاء لأنواعها، فنجد هناك أنواعا متعددة من الشخصيات، الشخصية المحورية و الرئيسة والثانوية، والثابتة والنامية، وغيرها من الأنواع الأخرى .

أ. الشخصية من حيث الدور والمساحة

1. الشخصية الرئيسة

وهي الشخصية التي تنكشف لنا تدريجيا خلال القصة، وتتطور بتطور حوادثها، ويكون تطورها عادة نتيجة لتفاعلها المستمر مع هذه الحوادث، وقد يكون هذا التفاعل ظاهرًا، أو خفيًا، وقد ينتهي بالغلبة أو الإخفاق. إنّها شخصية فنية يصطنعها القاص لتمثل ما أراد تصويره، أو أراد التعبير عنه، لتمثل ما أراد التعبير عنه من أفكار وأحاسيس، وتتمتع الشخصية الفنية المُحكم بناؤها باستقلالية في الرأي، وحرية في الحركة داخل مجال النص القصصي، وتكون هذه الشخصية ذات فاعلية كلما منحها القاص حرية، وجعلها تتحرك، وتنمو وفق قدراتها وإرادتها، بينما يختفي هو بعيدًا يراقب صراعها وانتصارها، أو إخفاقها وسط المحيط الاجتماعي أو السياسي[43].

وتوصف الشخصيات بأنّها رئيسة عندما تؤدي وظائف مهمة في تطوير الحدث، وبالتالي يطرأ على مزاجيتها يغير وكذلك على شخصيتها، على العكس من الشخصيات الثانوية التي لا يطرأ عليها تغيير، أو تغير في إطار الظروف المحيطة. فالشخصيات الرئيسة هي شخصيات مسيطرة، وتظهر بصورة الأفراد المهيمنين، وأيّا كانت الأحداث والتصرفات الصادرة عنها، فإنّ الباعث يفسر معالم الشخصية . أما الثانوية فهي تابعة تسهم في إضفاء اللون المحلي للقصة [44].

لقد ظهرت الشخصيات الرئيسة لدى كتّاب القصة القصيرة في الأردن، وكان لحضورها طابع منفرد ذو دلالات فنية، نحاول الإشارة إليها من خلال التعرض لبعض النماذج من الأعمال القصصية، مع التركيز على أهميتها:

تُعتبر شخصية – التوآمان – من الشخصيات الرئيسة في قصة (شتات النصف اللامرئي)، وهي المحرك الرئيس للقصة . إذ يلجأ القاص إلى تقديم الشخصية عن طريق صوت المتكلم: (مشيمة واحدة تجمعنا وبالتالي رحم واحد في نفق واحد في مشيمة واحدة ... حسبنا في البداية أننا حين نخرج إليها سنجدها عامرة الأضواء والحياة).[45] فهما توأمان مثقفان غريبان يعرفان جميع الفنون السر»،، وكما أنّهما من خلال رحلتهما في رحم آمن يتبادلان الحديث عن(ألفريد نوبل) ويهاجمانه: (قال صديقي: المسمار الأول في النعش دقّه ألفريد نوبل سواء أكان يقصد ذلك أم لا... أضفت ثم خص

العالم بجوائز لا تهدف إلى تمجيد النبوغ بقدر ما تهدف إلى تجميل نوبل) [46]. وقد عمد السارد إلى تقديم هذه الشخصية عبر أسلوب الحوار الخارجي، والذي دار بين الشقيقين حول عدد من القضايا، وقد كانا يستبشران خيرًا عند ولادتهما: (قال صديقي الذي كان يسعى معي للوصول إلى أكبر قدر من الضوء المسجى أمامنا لا أدري لماذا أشعر إنني خائف ومضطرب . قلت ألا تعتقد أنّ هذا الرحم سيفضي بنا إلى العالم)[47]. ولكن عند ولادتها تفاجآ بعالم المدينة الباعث على القلق والشك، فهو عالم مخيف وقلق ولم يرحب بهم: (أثناء ذلك اكتشف كلّ منّا في وقت واحد إننا إذا اجتزنا رحم النفق فإلى النفق، وإذا اجتزنا النفق فإلى رحم المدينة التي لاحت لنا عندئذ متاهة دون تخوم).[48] ويمكن اعتبار هذه الشخصية (شخصية بؤرية لأنّ بؤرة الإدراك تتجسد فيها، فتنقل المعلومات السردية من خلال وجهة نظرها الخاصة. وهذه المعلومات على ضربين، ضرب يتعلق بالشخصية نفسها بوصفها مبأرًا، وضرب يتعلق بسائر مكونات العالم المصور، التي تقع تحت طائلة إدراكها)[49].

في قصة (طقوس) يدور موضوع القصة حول شخصية الأديب البرجوازي (الشخصية التي تتخذ دور البطولة في القصة، ويسلط الروائيون الأضواء عليها، ويقومون برسمها، وتكون أكثر بروزا وظهورا على مسرح الأحداث)[50]. إذ يجّهز مجموعة من الطقوس من أجل كتابة قصة: (ستكون قصة مدهشة، بطل استثنائي يحسدني القرّاء عليه أو يحسدونه علي)[51]. ويفرض صوت الغائب هيمنته على السرد، حيث تحكي القصة حقيقة للذات الكاتبة، فهو يرى أنّ الإبداع يحتاج إلى طقوس وظروف غير عادية. فعندما تكتمل ظروف الإبداع، يخطر بباله طقسًا جديدًا فيها: (عاد إلى قهوته، وحينئذ قدر جمالية انبعاث الموسيقا في هذا الوقت بالذات، حيث أشعة الشمس البرونزية عند الغروب).(52) وعندما أنهى الطقوس، انثالت الألحان في تفاصيل المكان الذي بدا كما لو أنه جزء من عالم ألف ليلة وليلة . بدأ بكتابة الكلمات الأولى من القصة، فجأة توقف صوت الموسيقا، حينها رمى القلم جانبا وضرب الطاولة بعنف، فانسكبت القهوة ملوثة الورق الذي لدى الكاتب، عندها أحسّ البطل بالانهزام: (وكبطل سينمائي مهزوم، خرج من غرفته إلى الحديقة مؤجلا الكتابة إلى أن تتهيأ له طقوسها بكاملها مرة أخرى)[53].

ومن الملاحظ في القصة أنّ السارد قد نوّع في طرق تقديم الشخصية ورسم ملامحها، فتارة يقدمها عن طريق السرد بضمير المتكلم وبخاصة المونولوج الداخلي الذي يعد (وسيلة فنية لتقديم الشخصيات والأحداث والتعرف بها من داخلها لا من خارجها بلسانها لا بلسان الراوي أو المؤلف، وهو يضفي الحيوية والصدق على النص، وإشاعة الحرارة والدفء فيه، وهو ما تفجره الروح البشرية باعترافها، وقد يستحوذ على أغلب المساحة القصصية نظراً لأهميته وحساسيته وما يفيض به من مشاعر إنسانية)[54] . يقول السارد: (ستكون قصة مدهشة بطل استثنائي يحسدني القراء عليه ... حوار شيق، حبكة محكمة، وأحداث تتشابك وتتصاعد وتيرتها إلى ما بعد الخاتمة)[55].

تتعدد الشخصية الرئيسة في قصة (القبيلة) حيث إنّ (تعدد الشخصيات يؤدي إلى تشتيت ذهن القارئ، ويتنافى مع تحقق وحدة الانطباع الذي يعد شرطا أساسيا من شروط القصة ذلك؛ لأنّ تعدد الشخصيات لا يحقق للقارئ الوحدة الشعورية التي هي الهدف الأول من أحداث القصة)[56]. فتتناوب شخصية الطبيب العائد من أوروبا، ووالده شيخ القبيلة الحضور للعاصمة؛ حيث يدور موضوع القصة حول صراع الإنسان، وخصوصا الطبيب مع القيم والعادات المجتمعية، وذلك عندما قرر الطبيب أنْ يقيم عيادته في قبيلته بدلا من العاصمة: (وكيف لي أنْ أقنع القبيلة بصوب اختياري، وهم الذين ذبح فقراؤهم قبل الأغنياء أبكارهم احتفاء بعودتي من الغربة حاملا شهادة الطب)[57]. وكان هذا القرار بعد أنْ عاين الرعاة، وهم يواجهون العاصفة الثلجية العنيفة ويلوذون بأغنامهم تجاويف الجبال: (وصلنا مرابض الأغنام، لا أثر وكانت خيام الرعاة الرثة قد سويت بالأرض تحت الثلوج)[58]. والمشهد الآخر الذي أجبره على البقاء في القبيلة، مشهد زوجة البدوي عندما كانت تحضر الطعام للضيوف، فاضطرت إلى تقطيع لحاف أولادها لتجعله وقودا للنار: (كانت زوجة المضيف تقطع من لحاف أولادها بمقص الصوف، ثم تغطس القطعة بالسمن العربي وتلقى بها بالنار)[59].

تتباين الشخصية الرئيسة في طبيعة أدوارها، حيث حاول النص أنْ يوضح طبيعة كل شخصية، فشخصية الطبيب تعتبر تطورية سواء أكان التطور في فكرها أم ممارستها، على الرغم من الخوف والحيرة التي لازمته في بداية القصة: (ذئاب البراري تطبق علي تحاصرني من كل الجهات ولست مستعدا لان أتنازل عن إنسانيتي وأتحول إلى ذئب كيلا تأكلني الذئاب)[60]. ويتغلب الطبيب على خوفه ويقرر أنْ يقيم العيادة في القبيلة بدلا من العاصمة.

أما شخصية شيخ القبيلة، فقد أمّن لها السارد حضورا سرديا طويلا في القصة، وكان لها دور بارز في إقناع الطبيب بعدم التخلي عن قبيلته وفتح عيادته فيها: (لم لا ؟ الدنيا تغيرت يا دكتور. ولذا لن أسمح لك بفتح عيادتك في العاصمة . القبيلة أولى بك . قلت لوالدي: إنّ مستقبلي في العاصمة .

فرد بحزم: لا مستقبل لك خارج القبيلة[61].

من خلال ما تقدم، يمكن القول إنّ الشخصية الرئيسة هي محور القصة والدعامة التي يعول عليها النص السردي القصصي، كما أنّها تدفع العمل إلى الأمام لأنّها مدار الأحداث، وقد يكون أكثر من شخصية رئيسة داخل العمل القصصي .

2. الشخصية الثانوية

هي الشخصية التي تؤدي دورًا ثانويًا في العمل الروائي، ويكون حضورها على قدر الدور الذي تؤديه، إنها غالبا ما تختفي في العمل الروائي بمجرد انتهاء دورها، فهي ذات وظيفة مرحلية، لذلك فهي أقل في تفاصيل شؤونها من الشخصية الرئيسة، فلا تهتم بتفصيلات حياتها، ولا يُقدم من أبعادها إلا القدر الذي يخدم الفكرة الجوهرية، أو يساعد في إضاءة شيء من الشخصية . ولكنّ ذلك لا يقلل من أهميتها في العمل الروائي، فالفكرة أو الأفكار الرئيسة في الرواية قد لا تظهر وتتشكل إلا من خلال الروابط والعلاقات بين الشخصيات الرئيسة والشخصيات الثانوية، كما أنها قد تسهم في إبراز المحيط الاجتماعي للرواية، بل إن بعض الشخصيات الثانوية قد تؤثر على الشخصية الرئيسة تأثيرا قويا ومباشرا يجعلها تغير مسار حياتها سلبا وإيجابا [62]. والشخصية الثانوية هي الشخصية المساندة التي تعطي للعمل الروائي حيوية ونكهة وقدرة على إبلاغ رسالته، وإن تحريك الصورة الدرامية داخل العمل الروائي، لا يتم إلا

من خلال تحريك الشخصيات الثانوية التي تعطي للصراع ذروته ومعناه، ومن هنا فالشخصية الثانوية ليست حالة، أو مادة عابرة، أو مفروضة على مسرح الحدث [63].

بيّن بعض النقاد الدور الذي تؤديه هذه الشخصية، فهي (كثيرا ما تحمل آراء المؤلف وتقفز في بعض مواضع القصة إلى المحل الأول)[64]. وهي كذلك (تقود القارئ في مجاهل العمل القصصي، وتوجه الحبكة والأحداث، بحيث تلقي ضوءا كاشفا على الشخصيات الرئيسة). والشخصية الثانوية (تحدد وتؤكد وتعين مواقف الشخصية الرئيسة، لأنّها تعرض صورة مغايرة تماما عنها) [65]. وتبنى في الغالب عبر سجية أو فكرة واحدة فلا تتغير طوال الرواية ولا تؤثر فيها الأحداث ولا البنية ولا غيرها من الشخصيات، وتكون تصرفاتها تبعا لذلك معروفة لدى القارئ، فلا تفاجئه بجديد على نحو مقنع [66].

لقد ظهرت الشخصية الثانوية في النماذج القصصية المختارة من القصة الأردنية بشكل لافت وفاعل في تفعيل الحدث، وتجلية الشخصية الرئيسة وصنع حبكة القصة، حتى في بعض القصص كان لها دور أهم وأكبر من الشخصيات الرئيسة . وسنحاول الإشارة إليها من خلال التعرض لبعض نماذج الشخصية الثانوية في القصة الأردنية .

وتظهر شخصية الحاجب في قصة (المجنون) على سطح النص عبر وصف الراوي لها:

- ماذا تريد من مولانا أيها الشاب
- لقد جئت لخطبة ابنته
- انفجر الحاجب ضاحكا حتى كاد ينقلب على ظهره، طائر الغرابة حلق فوق رؤوس الحراس الذين أخذوا يحملقون في وجوه بعضهم)[67]. فالحاجب استغرب من طلب الشاب الفقير – الشخصية الرئيسة – ألا وهو خطبة ابنة الوالي، و على الرغم من التحذيرات التي يتلقاها بأنْ لا يقْدم على فعلته المجنونة؛ حيث إنّ كثيرا مما تقدموا لخطبتها قد نالوا حتفهم على يد الوالي، وذلك بأنْ قطع رؤوسهم .

ويمكن الإشارة إلى شخصية الطفل الصغير في قصة « الممحاة (كشخصية ثانوية ساعدت على تجلية الشخصية الرئيسة على الرغم من من قلة المساحة التي تتحرك عليها: « أثناء بحثي الذي طال وجدت طفلا صغيرا يبدو في الثانية عشرة من عمره، وقد وضع على رأسه قبعة)[68].

وقد استعان الكاتب بالحوار الذي دار بين البطل والطفل، ليكشف عن غياب الذاكرة التي تعرض لها الإنسان وحالة التشرد والضياع التي عصفت به: (اقتربت من الطفل وسألته: أين وجهتك؟ .. نظر الطفل إلي مستغربًا قال: لا أعرف. قلت: أنت الوحيد الذي يملك رأسا حقيقيا لا ممحاة، قال ما يدريك ؟ ثم رفع قبعته فشاهدت ممحاة صغيرة ما زالت في طور النمو)[69]. فهذا الحوار أضاء جانبا مهما من الشخصية الثانوية، ألا وهي الجانب النفسي، وقامت شخصية الطفل بخلق الصراع وإثارة الحيوية داخل النص السردي: (قررتُ أن أواصل بحثي ... فاجأني بأن نادى علي، ما الجمعية، في أي حي تسكن ؟ ... صعقني السؤال، فلأول مرة اكتشف أنّني لا أعرف الإجابة، وما إن تحسست رأسي حتى وجدت الممحاة)[70]. هذه القصة إدانة للذاكرة الجمعية، فالقاص اكتشف في النهاية أنّه لا يستطيع تذكر شيء، وأن رأسه عبارة عن ممحاة [71].

يتحدث القاص في قصة « الجُمجمة « عن الشخصية الثانوية – المقرئ، الذي بدوره راح يتلو آيات بينات من الذكر الحكيم على الجُمجمة التي تتحرك في المقبرة . فنلاحظ كيف أنّ السارد بضمير الغائب قد تكفل في تقديم هذه الشخصية: (هبط من السيارة الحكومية، وقرأ الفاتحة، ثم جثا على ركبتيه وحلق كفيه حول أذنيه وراح يتلو آيات من الذكر الحكيم) [72]. وفي موضع آخر: (كان صوت المقرئ منغما حزينا وجارحا وهو يتوجه بالآيات الكريمة صوب الجُمجمة التي لم تكن تعرف الاستقرار. ولم تستجب لأي نداء رسمي أو شعبي)[73].

وقد يكون السارد هو مصدر المعلومات في أخباره عن الشخصيات الثانوية، ففي قصة العاصمة نجد هذا التدخل، وذلك عندما وصف السارد والده (الحاج سالم): (وضع والدي لحيته بين كفيه وأطرق برأسه، وتصبب العرق من وجهه. قال والدي بعد أن خرج من غفلته: سأغادر. أجل سأغادر. ولكنّي سأخبر كل أهل القرية إنك اتهمت الشيخ سالم في أمانته ... اقتحم العلية حارسان صارمان انتزعا والدي من إبطيه، ولكن الرئيس خاطبهم بهدوء: فقط اصرفوه من هنا ... لم أرَ ذليلا مثلما رأيته ذلك اليوم. ولم أتوجه إليه بأي سؤال رغم أن الأسئلة قتلتني)[74]. فمن خلال هذه المعلومات نلاحظ تدخل السارد، ومساعدته للمتلقي على معرفة الظروف التي يعيشها وما يدور حولها؛ حيث ساعده على رؤية حالة الإذلال التي تعرض لها الحاج سالم .

ب . الشخصية من حيث البناء الفني:

1. الشخصية النامية (المكورة)

قسّم (فورستر) الشخصيات إلى مغلقة ومسطحة بالنظر إلى موقف الشخصية . أما الشخصية المغلقة فهي الشخصية المركبة التي لا تستقر على حال، ولا يمكن التنبؤ بمصيرها، وتفاجئ القارئ بما لم يتوقعه منها، وتؤثر في غيرها تأثيرا يتضح من خلال سلوك تلك الشخصيات، فهي نامية ومتطورة مع الأحداث . أمّا الشخصية المسطحة فهي شخصية راكدة لا تتغير، ولا تتبدل في سماتها طوال النص وكأنّها شخصية ثابتة لا تتأثر، كما إنّها لا تؤثر في غيرها [75]. نستشف من ذلك أنّ بناء الشخصية يعتمد بالدرجة الأولى على خاصية الثبات والتغير . فهناك شخصيات سكونية لا تتبدل أحوالها إلا بشكل جزئي، مقابل شخصيات محورية دينامية تتغير بشكل مفاجئ من خلال امتزاجها ومعايشتها لبنية السرد .

يتحدث فورستر عن الشخصية المكورة ويميزها بسمتي الإدهاش والإمتاع: (هل هي قادرة على إثارة الدهشة فينا بطريقة مقنعة، فإذا لم تدهشنا تعتبر مسطحة، وإذا لم تقنع كانت شخصية مسطحة تحاول أنْ تبدو مستديرة)[76]. وهي معادل مفهوماتي للشخصية النامية[77].وهي التي تتطور وتنمو قليلا بصراعها مع الأحداث أو المجتمع، فتتكشف للقارئ كلّما تقدمت في القصة، وتفاجئه بما تغني به من جوانبها، وعواطفها الإنسانية المعقدة [78]. ويراها بحراوي بأنها (شخصية مركبة معقدة لا تستقر على حال، ولا يستطيع القارئ أنْ يعرف مسبقا ماذا سيؤول من أمرها لأنها متغيرة الأحوال ومتبدلة الأطوار. وهي شخصية مغامرة

وشجاعة معقدة، تؤثر فيمن سواه وتتأثر بهم. وتمتاز الشخصية النامية – المدورة – بالتحولات المفاجئة التي تطرأ عليها داخل البنية الحكائية الواحدة [79].

في قصة (البشعة) (أخذ الأزرعي عنوان هذه القصة من غالب هلسا في مجموعته القصصية وديع والقديسة) تواجهنا شخصية البشعة (وهي التي تم تكوينها بتمام القصة، فتتطور من موقف إلى موقف، وهي في كل موقف تظهر لنا تصرفاً جديداً يكشف جانبا مهمًا منها، فهي تثير دهشتنا وتحرك انتباهنا)[80]، وهي عبارة عن شخصية واقعية مأزومة، شخصية كانت تحمل كل الصفات السلبية . واقعة بين السلب والإيجاب. وهي الشخصية التي (يسعى القراء إلى البحث عنها، ورصدها، ومراقبة تفاعلها مع مشكلات الحياة وذلك ما يسهم في فهمها وإدراكها)[81] . ففي بداية القصة يصف الكاتب مشهد دخول البشعة إلى حرم المدرسة، وهو يشتم أعراض جميع المعلمين. ومع تتابع السرد سرعان ما يتهيأ البشعة لتحول ما، فقد تحول إلى إنسان آخر عندما وضع أمام امتحان صعب . فبعد الحوار الذي دار بين المدير والبشعة، واقتناعه بأنّ تصويب علامة حفيده لا يجدي نفعًا، عندها تحول البشعة إلى إنسان آخر . (اجتاز البشعة مدخل المدرسة وهو يشتم أعراض جميع المعلمين . ويخص المدير بشتائم منتقاة تتعلق بأمه وزوجته وألقابه المثيرة للضحك).[82]

ثم تبلغ التطورات أوجها، وذلك عندما زجّ السارد بإحداث القصة المضمنة من خلال استرجاع البشعة لقصة تسميته بهذا الاسم، وسردها عن طريق الراوي بصوت المتكلم ليرسم لنا السارد جوانب أخرى من حياة البشعة أبو محمود: (لقد اتهمت بسرقة أغنام إحدى القرى المجاورة . حكم علي القاضي بالبشعة لإثبات براءتي ؟ كان علي أنْ أمد لساني إلى الخارج . وأنْ يضع القاضي جمرة متقدة عليه، فإذا لم يحترق لساني فهذا يعني أنّي بريء ... لم يحترق لساني ! فالبريء يظل لسانه بليلاً باللعاب، ولا يصاب فمه ولسانه بالجفاف ... هكذا أعلن القاضي براءتي . لقد أطفأ لساني الجمرة المتقدة ....)[83].

2. الشخصية المسطحة (الثابتة – السلبية)

الشخصية المسطحة تجسيد للعادة في المقام الأول ... أمّا الشخصية الدرامية فنقيض الشخصية أسيرة العادة، إنّها الاستثناء الدائم، إنّها تحطم العادة أو تتحطم من أجلها العادة، إنّها تحيل طبيعتها الحقيقة إلى دراما بينما لا تفعل الشخصية المسطحة ذلك إلا بطبيعتها المفتعلة، وعلى أحسن وجه بشيء كان حقيقا ثم لم يعد ذلك كذلك، ولهذا فإن كلام الشخصية الدرامية حقيقي فعلا، وكلام الشخصية المسطحة مظهري أو رمزي[84]. إذن فهي شخصية بسيطة لا تكاد تتغير، ولا تتبدل في عواطفها، ومواقفها وأطوار حياتها . وهي التي تبقى على حالها من بداية القصة إلى نهايتها؛ حيث تكون مكتملة على الورق، لا تعبر الأحداث عن طبائعها أو ملامحها، ولا تزيد أو تنقص من مكونات الشخصية. وهي التي تبقى ثابتة الصفات طوال الرواية، لا تنمو، ولا تتطور بتغير العلائق البشرية، أو بنمو الصراع الذي هو أساس الرواية، أو تبقى ثابتة في جوهرها... وتبنى على سجية واحدة، أو فكرة واحدة، أو تصور واحد بشكل كاريكاتوري مضخم[85]. وتمثل صفة أو عاطفة واحدة تظل سائدة بها، فتخلو من عنصر المفاجأة .[86] (وهي شخصية عادية لا تنمو داخل العمل الفني؛ حيث لا تمثل إلا حضورا مساعدا لنمو القصة عندما تأتي قاصرة، حتى عن تمثيل الشخصية المصورة في الواقع. ويكون لها دور ثانوي في العمل القصصي[87]. يعوزها عنصر المفاجأة، من المعرفة نواحيها إزاء الشخصيات والأحداث الأخرى، وهذا النوع من الشخصيات أيسر تصورًا وأضعف، فنًا لأنّ تفاعلها مع الأحداث قائم على أساس بسيط لا تكشف به كثيرا من الأعماق النفسية، والنواحي الاجتماعية[88]. وهي مفيدة للكاتب لأنّه يلتقطها من الحياة، ويرسمها بلمسة واحدة ولا تحتاج منه إلى كبير عناء في ذلك، ويجد القارئ منها فائدة لأنّها تذكره ببعض معارفه[89].

ويرى فورستر أنّ هذه الشخصية تستخدم لإلقاء الضوء على الشخصية الرئيسة (البطل) عن طريق إبراز تطوره، وتفاعله الدينامي مع الحياة، وفي مقابل ثبات الشخصية المسطحة؛ لتساعد البطل على كشف آرائه وآماله للشخص الثانوي [90].

ونستطيع أن نميز في الأدب عمومًا بين نوعين من الشخصيات الفنية، أولهما شخصية عادية والأخرى فاعلة، الشخصية العادية غالبا ما تجيء مسطحة، لا تنمو داخل العمل الفني، ولا تمثل حضورا مساعدا لنمو القصة، بل إنها غالبا ما تجيء قاصرة حتى عن تمثيل حركة الشخصية المصورة في الواقع. وهذا النوع من الشخصيات الأكثر انتشارا في الأعمال الفنية، وهو غالبا لا يعيب العمل الفني إذا استخدمه الفنان بشكل ناجح ... ومن الملاحظ أنّ هذا النوع من الشخصيات يزداد وجودا في إطاره الكمي في العمل الفني، وهذا ما نجده أكثر انتشارا في العمل الروائي منه في القصة القصيرة، على أنّ هذا لا يعني خلو القصة القصيرة من مثل هذا النوع من الشخصيات، على العكس، إننا نكاد لا نجد عملا فنيا إلا فيما ندر يخلو من أمثالها[91]. وميزة هذا النوع من الشخصيات هو سهولة وضعها في العمل . فهي لا تحتاج إلى اهتمام كبير، ويجب أنْ لا تتناقض مع الطرح العام الذي يريده المبدع... كما أنّ الاعتماد عليها فقط يقلل من إمكانية تطور العمل الأدبي، ويبقيه في الغالب في دائرة العكس الفوتوغرافي بعيدًا عن الصياغة الفنية الخلاقة.[92].

وهذه بعض نماذج هذه الشخصية من مجموعة مختارة من أعمال كتاب القصة القصيرة في الأردن.

يقدم السرد في قصة (ساعة جدي) شخصية والد بطل القصة مرة واحدة: (مات جدي وانتقلت الساعة إلى أبي امتلك الزمن، صار يضعها في جيب، ويحرص على أن تتدلى سلسلتها الفضية من الجيب الذي يأتي فوق القلب مباشرة)[93]. فالساعة التي ورثها أبوه عن جده انتقلت إليه، وكلمّا أراد أنْ يهزها بقوة ازدادت سرعة العقارب: (وكنت أشعر أن النابضين يتسارعان، أو يلتقيان، أو يتزاحمان نبض القلب ونبض العقارب خصوصا حين يسأله رفاق عمره بين الفينة، والأخرى كم الساعة).[94] فكأنّ البطل أراد أن يروي حكاية الزمن الذي ينبئ بتقدم والده في العمر وتجاوزه مرحلة الشيخوخة (فقد صارت ساعته تسبق الظل، وكان ذلك أن الأذان صار أبكر والعصافير تزقزق قبل موعدها بكثير) [95].

وتظهر شخصية الأم في قصة (المستهدف) عبر استرجاع سردي قصير يجعلها تدور حول فكره واحدة لا تتغير، وهي استهداف البطل وتعرضه للظلم من قبلها: (امرأتان تتحكمان بي وتسخران مني: أمي وزوجتي. كانت بعض الملابس تنكمش وتقصر. وهنا تبدأ أمي باستهدافي حيث يمتنع إخوتي عن ارتداء تلك الملابس بينما هي تتولى مهمة إطلاق الشتائم والدعوات على الباعة)[96].

فالحياة عند البطل مشروع خاسر، فمع تقدم العمر يكتشف الإنسان بأنّه كائن غير نافع بدليل تعرضه للظلم والاستهداف في الطفولة . (فالحياة مشروع خاسر قوامه الترويض والتكيف، الذي لم أجد له تفسيرا غير التنازل، فهي في مرحلة متقدمة من العمر تحيل الإنسان إلى كائن غير نافع)[97].

يُبرز السرد في قصة (تلك المرأة) شخصية الأشقاء الثلاثة، وأبأ عدنان والأرملة العجو، مجتمعة في الأحداث التي تخصها وتتعلق بها، وهي موقفها من الفتاة (المرأة الثلاثينية) التي أقدمت على فعل شنيع: (حين بدأ أنفها يستنكف رائحة جسدها، مدت أصابع يدها اليمنى نحو وجهها وأخذت تتحسس فكها الأيسر الذي تورم من تناوب تلك الأيدي الذكورية)[98]. فجميع هذه الشخصيات تأخذ شكلا مسطحًا، لأنّها تشكل دورا واحدا، فالأشقاء الثلاثة تناوبوا على لكم أختهم وإجبارها على عقد قرانها من أبي عدنان. وكذلك قولها: العجوز التي حافظ السارد على شكلها المسطح، واقتصار دورها على الدعاء على أبنائها بالشلل، لأنّهم ضربوا أختهم: (بينما بدأت أمها الأرملة العجوز العمياء الجالسة بأبدية موجعة في حوش الدار تحت دالية العنب تصيح وتولول بصوتها المحرج داعية على أبنائها بالشلل والعمى).[99] وأيضا قولها: (لقد خفت عليك أمس من أنْ يتلبسك الجان لشدة ما ضربوك).[100] بعدها اتخذت الفتاة من حكاية تلبسها عن طريق الجن وسيلة لارتكاب المحرمات عوضًا عن الحرمان الذي لاقته في بيتها: (عندما انتصف الليل استردت المرأة الثلاثينية أنوثتها بالكامل وهي تنسل من البيت وتصعد درجا عنيفا يؤدي إلى غرفة الطالب الجامعي)[101].

وتدخل شخصية هايل في قصة (تكنولوجيا الحب والكراهية) المجال السردي بوصفها المخبر الذي يتدخل ويخبر رواد المقهى بحدث طارئ، ألا وهو خبر اعتقال صدام حسين: (استيقظ هاتفا مطلقا موسيقى راقصة أيقظت الجميع باستثناء قيس وهيليدا هايل الذي وجد فرصة لإعادة لملمة شتات الجلسة وليتربع على عرشها هذه المرة أعلن الرسالة التي توقع تطغى على خيانة قيس وهيليدا)[102]. فشخصية هايل لا تملك أي مواصفات قد تضعها تحت توصيف معين . وذات صبغة واحدة لا يغيرها السرد، وهي إخبار رواد المقهى بهذا الخبر– اعتقال صدام حسين– ليكشف من خلالها سلوك شخصيات المقهى التي لم تعط هذا الخبر أيّ أهمية، بل طغت على مشاعرهم حبّ الذات والأنانية: (قيس وهيليدا بقيا سائحين في ملكوت الحب ... رابع يتساءل ألم يكن معتقلا طوال هذه المدة)[103].

المبحث الثالث: بعض نماذج الشخصية في القصة القصيرة الأردنية

تعددت نماذج الشخصيات في المجموعات القصصية المختارة للدراسة. والنموذج الفني لا يعني بالضرورة صورة الشخصية مفردة ... وإنّما عن طريق طرح الحالة الإنسانية بشكلها الأرقى مرتبطة بظرفها وتاريخها... فيستطيع القاص عبر تصويره الفني الخلاق لحياة إحدى القرى أو التجمعات الإنسانية أنْ يصل إلى مرحلة النمذجة والطرح)[104]. والشخصية النموذجية هي الشخصية التي تشكل المطلب الأسمى في الإنجاز الفني، والوصول إليها يتطلب قدرة فنية متطورة، فهي تتجاوز حالة العكس الفوتوغرافي للواقع ... وتبلغ درجة التفرد في حضورها، وهي مستمدة من الواقع لكنّها تختلف عنه وتشكل بديلا للشخصية الواقعية، فتساعدنا على قراءة العام والخاص وفهمهما، وتملكْ قدرة على التعميم وإعطاء صورة موضوعية مطروحة.[105] فما من قصة إلا وتحوي عدة أصناف من الشخصيات، ولعلّ هذا يساعد على الكشف عن نمط الشخصية. ومنها:

1. شخصيات سلبية (غير فاعلة)

وهي الشخصيات التي تطغى على تصرفاتها، وسلوكها عنصر الشرّ والتخاذل والنصب والاحتيال، والأعمال السلبية الضارة بأفراد المجتمع، وحتى التخابر ضد مصلحة الوطن، وغالبا ما يكونون خاضعين لإرادتهم الداخلية المكبوتة. وهم يقفون جامدين ليتلقوا الأحداث كما ترد إليهم، ويستدبرون الحظ آسفين نادمين... ويخضعون لإرادة البيئة وإحساساتهم الداخلية المكبوتة.

يصور القاص في قصة (عورة) هشاشة الإنسان وسُحقه، ففي بداية القصة يظهر البطل عاريًا تماما، لا يدري كيف حدثت له هذه المصيبة: (كنت أسير في الشارع مع صديقي، وفجأة اكتشف أنني عار تماما، صعقني الأمر ورحت بارتباك شديد أحاول إخفاء عورتي)[106]. ويؤكد أنّه قد ارتدى ملابسه قبل الخروج من البيت). ولكن المصيبة الأكبر التي حدثت للبطل أنّ جميع ما في الشارع قد وجدهم عراة تماما أيضا: (لقد كان جميع من وقع بصرهم ومن ضمنهم صديقي نفسه عراة)[107]. وقد يكون مغزى هذا تصوير الانسحاق النفسي والذلّ الذي يتعرض له عامة أفراد الشعب.

تعتبر شخصية (المدير العام) وموظفيه في قصة (ذات السوار الذهبي) من الشخصيات السلبية، فمن خلال مسيرة هذه الشخصية، نجد أنّها شخصية مهزومة عديمة الإرادة، انهزمت عندها قيم الكرامة الإنسانية، فهؤلاء انهمكوا بالتفاصيل الهامشية والصغيرة المتعلقة بالموظفة (آن)، التي تضع في قدمها سوارًا ذهبيًا وأصبحوا منشغلين، وللحظات كاملة بالتحديق بعالم (آن): (– ما الذي يميزها ؟ قال بشيء من البلاهة – لا أعرف، فقط رأيت سوارا بقدمها . – سوار بقدمها يا للغباء ! سوار يجعل المدير العام يترك مكتبه... ويذهب عند آن) [108]. ولكنهم نسوا للأسف عوض الموظف المناضل الذي ظلّ يبحث عن حياة كريمة بعيدًا عن سفاسف الأمور، والذي أصبحت جمجمته منفضة السجائر: (آن تجلس على الكنبة ضامة ركبتيها إلى صدرها ... وقد بانَ سوار الذهب ... ومنفضة أصلها رأس عوض امتلأت بفضلات السجائر على طاولتها)[109]. (فيوجد في القصة القصيرة دائما ذلك الإحساس بالشخصيات الخارجة على القانون التي تهيم على حواف المجتمع)[110].

2. شخصيات إيجابية (فاعلة)

وهي الشخصيات التي طغى على تصرفاتهم الجانب الأخلاقي والقيمي من خلال أفعالهم وقيمهم النبيلة التي تؤكد طيبتهم وصلابتهم، وقد يكونون مرتبطين بالكفاح والنضال [111]. والبطل الإيجابي يتميز بقدرته على صنع الأحداث، والمشاركة في تطورها، واغتنام الفرص لكي يسهم في تشكيل حركة الحياة، والتأثير فيمن حوله من الشخصيات، واتخاذ مواقف إيجابية في انفعالاته ومشاعره ومواقفه من الآخرين)[112].

وقد حظيت كثير من القصص بحضور هذا النمط ؛ حيث نلمح الشخصية تشارك، وتسهم مساهمة فاعلة في صنع الحدث، رغم الصعوبات التي تواجهها .

وتظهر شخصية الراهبة الايطالية ماما دبلانك في قصة (إيسى) من المجموعة نفسها بصورة المرأة التي جاءت لفكّ النحس عن عائلة يموت جميع أطفالها قبل أنْ يصل الواحد منهم ثلاثة أعوام فهي) الشخصية التي تستأثر باهتمام الشخصيات الأخرى وتنال من تعاطفها بفضل ميزة أو صفة تنفرد بها عن عموم الشخصيات ... وقد تكون هذه الميزة مزاجية، أو انطباعية على الشخصية كالوقار، أو تكون سلوكية كشخصية المناضل)[113]. فقد تميزت هذه الشخصية بقدرتها على صنع الأحداث والمشاركة فيها، وذلك عندما أصرت على أن تعطي وعدًا بأن يعيش الطفل إيسى – المولود حديثا – بخير وسلام كأي طفل: (قالت الممرضة الأجنبية: ستسمونه إيسى. فهو اسم مبارك. وسوف يعيش من دون إخوته، ووافقت حليمة لأنها كانت كالغريق الذي يتشبث بالقشة).[114] فسلوك الممرضة دبلانك يؤكد على دورها الإيجابي في سير أحداث القصة، فلم تتخلَ عن إيسى وظل في حضانتها لسنين « اشترطت أنْ يظل عيسى تحت رعايتها لسنين دون أنْ يترتب على الأبوين أيّة التزامات مالية، سيلحق إيسى بإخوته إن لم يظل تحت مراقبتي) [115]. وعلى مرّ السنين يكبر إيسى ويلتحق بمدارس في أرض الشام، ويظلّ في نظر الراهبة إيسى، فمهما طالت السنوات على فراق الطفل يبقى الإحساس بالعاطفة ظاهرًا: (لا استطيع أن أراك غير إيسى . هذه لإيسى الصغير)[116].

3. شخصيات تراثية (تاريخية)

التراث هو كل متوارث سواء أكان مكتوبًا أم شفويًا، تاريخيًا أم دينيًا أو أسطوريًا أم فلكلوريًا.[117] وقد استلهم كتاب القصة الشخصية التراثية، والأديب لا ينقل هذه الشخصية نقلاً فوتوغرافيًا، بل يجعلها شخصية تراثية معاصرة في الوقت نفسه، ويتم ذلك باختيار الأديب من بين ملامح الشخصية التي يتناولها ما يتناسب وتجربته المعاصرة ثم يسقط أبعادا تجريبية على هذه الملامح التي اختارها [118].

ويرى بحراوي أن (فئة هذه الشخصيات المرجعية يدخل ضمنها الشخصيات التاريخية والأسطورية والمجازية كالحب والكراهية، أو الاجتماعية كالمحتال. وعندما توظف هذه الفئة في عمل أدبي فإنّها تهدف إلى تثبيت الإطار المرجعي الثقافي فيها) [119]. وقد يتخذ الكاتب هذه الشخصية وسيلة للتعبير عن موقف معين يريد الكاتب أنْ يعّبر عنها من خلال أحداث القصة . والشخصية التراثية هي إحدى أدوات استجلاء الإبداع، والاستعانة للدخول إلى عوالم إبداعية، والحصول على معان جديدة عن طريق استعادتها، أو تحميلها تجربة معاصرة، تضاف إلى تجربتها التي عرفت بها[120]

وعندما يرسم الروائي شخصيات من هذا النوع، فإنّه يلزم نفسه بدافع الصدق في التعبير أن تكون الشخصية نموذجا للإنسان الشعبي، ومن ثم فهو يجعل هذه الشخصية تنطق بكلّ ما يمثله موروث الإنسان الشعبي من أدب ومعتقدات وممارسات؛ فالكاتب لا يستطيع أن يفصل بين البيئة المحلية و البقايا والترسبات التي ورثها جيلا بعد جيل[121]. وقد وظّف كتاب القصة القصيرة في الأردن الشخصية التراثية في بعض قصصهم، وفيما يأتي بعض النماذج:

يستعين القاص في قصة (رحيل الطيّار)، بشخصية (جعفر الطيّار) . وهي شخصية دينية تحمل فكرًا عقائديا وأخلاقيا، وتأخذ دور المرشد والمنقذ داخل العمل الروائي، ويتحدد ذلك من خلال اللغة التي تتحدث بها والفكر الذي تدعو إليه)[122] ليعبر عن موقفه من فقدان الأمل في تغيير حال المجتمع وإصلاحه، يترك جعفر بن أبي طالب (الطيّار) قبره ويسال (صبرْ) القائم على الضريح مستاء من حاله فيقول: (أتمنى يا صبر أن تجمعني بأهل البلد لأسمع منهم ويسمعون مني فهل من سبيل إليهم)[123]، فعلا يستعد جعفر الطيار لهذا الاجتماع، اغتسل وحسّن من وضع لحيته وأخذ يتجول في البلد، فلم يعجبه وضعه، وخاطب صبر القائم على القبر بأنّ مليون أبي لهب أفضل من حالكم هذا: (أحسّ صبر بالارتباك فحمل صاحبه وفرّ به راجعا إلى الاجتماع. القوم يختبئون وراء كروشهم وفي عباءاتهم)[124]. ثم يسأل (صبر) عن عدد من المسائل(الكذب، النفاق، مجالس السوء) . خلال الاجتماع تختلف الآراء حول وجود جعفر منهم ما بين التكذيب والإنكار والمطالبة بأوراق ثبوتية، والآخر ينكر أنْ تكون يداه المقطوعتان دليلاً على شخصية جعفر . يشعر جعفر بخيبة أمل، يعود إلى قبره حزينًا ، بعد أنْ لاقى رفضًا من قبل الموجودين، ينطلق بجناحيه إلى السماء، ويصرخ أحد الصحفيين بقوله: لقد غادرنا جعفر إلى جهة غير معلومة: (كتب الصحفي الصفيق بلهجة صفيقة: غادرنا جعفر إلى جهة غير معلومة ... الناس في الخارج يضحكون والخادمان، والمؤذن في الساحة الخارجية غارقون في حديث لا ينتهي) [125].

4. شخصيات مغتربة

يرى لوكاش (Georg Lukács 1971 - 1885) أنّ الشخصية تمكن مبدعها من الكشف عن الصلات العديدة بين ملامحها الفردية والمسائل الوجودية العامة، ومن قدرته على جعلها تعيش أشد قضايا العصر تجريدا وكأنّها قضايا فردية مصيرية[126]. أما جان جاك روسو 1788 -1712 (Jean-Jacques) Rousseau فيرى أنّ الإنسان قد يتعرض إلى انفصال عن خصائصه الفطرية الطيبة ليس بسبب الآثار التي ارتكبها، بل نتيجة لوجوده في ظروف غير إنسانية . إذا الخلل موجود في الواقع[127]. والاغتراب عند دوركهايم (David emile Durkheim 1858- 191) فكرة تفكك القيم والمعايير الاجتماعية بحيث لا تتمكن من السيطرة على السلوك وضبطه[128].

ويأتي الاغتراب في الشخصية ليعبر عن حالة العجز التي تعتري الشخصية، فهو ينفصل عن الآخرين، وعن مؤسسات المجتمع، وعن النظام والقيم . ويصبح الفرد يعيش في عالمه الخاص بعيدا عن المجتمع. والاغتراب الذاتي هو اغتراب النفس الذي يتضمن انعدام الصلة بين الفرد وجزء عميق حيوي من نفسه وذاته، فقد يكون اغترابا في قيم المجتمع بسبب انعدام تفاعل الفرد عاطفيًا وفكريًا وتلك القيم، كما يحصل عند اغتراب بعض المثقفين في مجتمعاتهم . أو كما في انعدام التفاعل الفكري والعاطفي بين العامل ومجمل العملية الإنتاجية[129]. ويبدو أنّ شخصية المغترب قد جاءت بارزة في بعض أعمال كتاب القصة في الأردن، اغتراب يتجلى في بعد الشخصية عن ذاتها وعن المجتمع الذي تعيش فيه، ورفض الواقع.

تتميز شخصية البطل – السارد – في قصة (الرأس والمرأة) بالتوتر والانزعاج، حيث يمرّ بظروف قهرية صعبة واغتراب داخلي. في البداية يشعر البطل بحالةِ الخداع التي مارستها رأسه . ويظل البطل يوجه سؤالا لنفسه ينمّ عن شدة اغترابه: هل إنّ رأسه على

جسده أو لا ؟ وما يعزز شكه أنه شاهد رأسه معروضة للبيع في إحدى الحوانيت، تملك نفس مواصفات رأسه: (الفرق أن رأسي فوق عنقي، بينما الرأس الأخرى ترتكز فوق قاعدة مخملية اللون تضفي عليها هالة من القداسة ... أيّ مصيبة تلك التي أنا فيها). بعد ذلك يعود البطل إلى بيته متأثرا بما أصابه، عند المدخل يلقي التحية على أشخاص فيها مثل: (أبو العبد – سعيد) فيردون التحية بأجمل منها: (هرولت إلى بيتي متأرجحا كبندول... عند مدخل الحارة، ألقيت التحية على أبي العبد وسعيد والآخرين ... كلهم عرفوني، إلا أنا، إذ يا للعجب لم أعد أعرفني)[130].

العقيلي يؤسس لهويته، فمنذ الكلمة الأولى يقول إنها رأسي وهي تعادل القول هاكم هويت .... اغتراب العقيلي فكري عقلي، واختلافه عن الآخر ليس اختلافا في مفردات الحياة اليومية من العادات والتقاليد وطرائق العيش ، بل اختلاف في المعتقد ، وهو أشد حالات الاغتراب لوعة وتغريبا، ويفرز لنا نموذجا من اللا منتمي الذي يفصل أفكاره ومعتقداته عن الكيان الاجتماعي . وإنْ كان لا يزال ينتمي إليه بقلبه وعواطفه، مما يجعل لوعة الاغتراب مضاعفة وهذه الحالة من اللاانتماء هي أشد الحالات وطأة على صاحبها.

وأظهرت القصة الإنسان ضائعا في فراغ (تبنى قصة الرأس والمرآة على انشطار الشخصية إلى شطرين ، وكان لعبة القرين التي جسدها روبرت ستيفسون في رواية (دكتور جايكل ومستر هايد) تعود إلى الظهور ، ولعلّ الكاتب يريد أنْ يقول من خلالها إنّ الإنسان لم يعد يرى صورته على حقيقتها ، وفقد معرفته بذاته، وأصبح ضائعا في الفراغ، فإنّ رأسه قد أزيلت من مكانها وإنْ شاهدها الآخرون على جسده[131].

الخاتمة

من خلال الاطلاع على بعض النماذج القصصية في فترة الدراسة، نلاحظ أن الشخصية من أهم العناصر البنائية المكونة للقصة القصيرة حيث جاءت متعددة ومتنوعة من حيث أنماطها وأوصافها والأحداث التي جاءت بها. وقد تعددت أمثلة الشخصية النامية والشخصية الثابتة حيث كان لتفاعل الشخصية النامية دور كبير في سبر الأحداث ويمكن متابعة التطور من خلال التمعن في أحداث القصة .على العكس تماما هذه الشخصية، الشخصية الثابتة – المسطحة التي أظهرت الأحداث عدم نموها وركودها، فهي لا تغير لا تتأثر ولا تؤثر في غيرها .

وقد لجأ كتاب القصة في الأردن إلى نمطين من أنماط تقديم الشخصيات، التقديم المباشر الذي يعرض فيه الكاتب الوصف المادي والنفسي للشخصية، والتقديم غير المباشر؛ حيث يستخدم الكاتب تقنيات جديدة في تقديم الشخصية مثل الحوار والأحلام والمونولوج، فلا معلومات جاهزة تعرف عن الشخصية، بل يشارك المتلقي الكاتب في أخذ صورة عنها

لقد استطاع الكاتب أنْ يصور شخصياته بشكل دقيق من جميع أبعادها، الخارجي والداخلي؛ حيث يقف المتلقي أمام شخصيات وكأنها واقعية . وقد أسهم الحوار بنوعيه الداخلي والخارجي في معرفة نفسيات الشخصيات، وحقائقها.

وقد أنجز الكتاب نماذج مختلفة للشخصيات في أعمالهم وكان لها أثر كبير في مجتمعهم، كالشخصيات السلبية والشخصيات الإيجابية، والشخصيات القلقة والمضطربة، والشخصيات التراثية وغيرها من النماذج التي كان لها دور بارز في صنع الحدث وتطوره.

الهوامش:

1. أبو سعدو، أحمد، فن القصة، بيروت، دار الشرق الجديد، ط1، 1959، ص 86 .
2. زينوني، لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، ص 114–113
3. إبراهيم، نبيلة، فن القصة بين النظرية والتطبيق، القاهرة، دار غريب، ×198، ص 28.
4. ينظر: رولان، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ترجمة منذر عياش، حلب –، مركز الإنّماء الحضاري، 1993، ص 72.
5. ينظر: نجم، محمد يوسف، فن القصة، دار الثقافة، بيروت، ص 51 – 53.
6. رضوان، عبد الله، النموذج وقضايا أخرى (دراسة نقدية للقصة القصيرة في الأردن)، عمان، رابطة الكتاب الأردنيين، 1983، ص 47
7. هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، ص 571.
8. قباني، حسين، فن كتابة القصة، دار الجيل، بيروت، 1979، ص 68
9. نجم، محمد يوسف، فن القصة، ص 1.
10. ينظر: إبراهيم، عبد الله، البناء الفني لرواية الحرب في العراق، ص 85.
11. عبيد، محمد صابر، جماليات التشكيل الروائي، سوريا، دار الحوار للنشر، ط 1، 2008 ص 178.
12. ينظر: عساقلة، هايل، بناء الشخصيات في روايات الخيال العلمي في الأدب العربي، دار أزمنة، عمّان، 2009 ص 108.
13. العقيلي، جعفر، ضيوف ثقال الظل، دار أزمنة، عمان، 2002، ص 26.
14. المصدر نفسه، ص 27
15. عمر، مصطفى علي، القصة القصيرة في الأدب المصري الحديث، الإسكندرية، دار المعارف، ط 3، 1986، ص 125
16. العقيلي، جعفر، ضيوف ثقال الظل، ص 13
17. الأزرعي، سليمان، القبيلة، ص 17.
18. مرشد، أحمد، البنية و الدلالة في روايات إبراهيم نصر الله، بيروت – لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، ص68
19. الأزرعي، سليمان، القبيلة، ص 59
20. المصدر نفسه، ص 59
21. الجبوري، عبد الكريم، الإبداع في الكتابة والرواية، دمشق – سوريا، دار الطليعية الجديدة، ط 1، 2003، ص 68.
22. ينظر: عساقلة، هايل، بناء الشخصيات في روايات الخيال العلمي في الأدب العربي، ص 109.
23. أحمد، شربيط، تطوّر البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة.1947 – 1985، ص29
24. نجم، محمد، فن القصة، ص 81.
25. ينظر: نجم، محمد يوسف، فن القصة، ص 82.
26. ينظر: عساقلة، بناء الشخصيات في روايات الخيال العلمي في الأدب

العربي، ص 109.

27. عبد الله، عدنان، النقد التطبيقي والتحليلي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 1، 1986، ص 70.
28. بوعزة، محمد، تحليل النص السردي: تقنيات ومفاهيم، بيروت، الدار العربية للعلوم والنشر، ص 53.
29. الأزرعي، سليمان، القبيلة، ص 62.
30. المصدر نفسه، ص 63.
31. المصدر نفسه، ص 90.
32. نجم، محمد يوسف، فن القصة، ص 91 – 92.
33. ينظر: عبد الله، محمد حسن، فنون الأدب (أصول نصوص قراءات)، الكويت، دار الكتب الثقافية، ط 2، 1978، ص 141.
34. نجم، محمد يوسف، فن القصة، ص 118.
35. الأزرعي، سليمان، القبيلة، ص 89 .
36. مرتاض عبد الملك، في نظرية الرواية، ص 91.
37. العقيلي، جعفر، ضيوف ثقال الظل، ص 45.
38. كريفش، ستورات، صناعة المسرحية، ترجمة عبد الله معتصم، بغداد، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة والإعلام، 1986، ص 113.
39. الرشيد، حسام، رأس كليب، ص 4.
40. المصدر نفسه، ص 5.
41. الأزرعي، سليمان، القبيلة، ص 54 – 56.
42. ينظر: عساقلة، هايل، بناء الشخصيات في روايات الخيال العلمي في الأدب العربي، ص 185
43. شريبط، أحمد، تطور البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة، ص 33.
44. أندرسون،انريكي، القصة القصيرة (النظرية والتطبيق)، ترجمة إبراهيم الصيرفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص 239 – 240.
45. النعيمي، أحمد، يد في الفراغ، ص 24.
46. المصدر نفسه، ص 26.
47. المصدر نفسه، ص 26.
48. المصدر نفسه، ص 30.
49. القاضي، محمد، معجم السرديات، ص 271.
50. الحديدي، عبد اللطيف، فن القصة في ضوء النقد الحديث، ص 13
51. العقيلي، جعفر، ضيوف ثقال الظل، ص 81 .
52. المصدر نفسه، ص 83 .
53. المصدر نفسه، 84 .
54. قنديل، فؤاد، فن كتابة القصة، ص 207
55. العقيلي، جعفر، ضيوف ثقال الظل، ص 81.
56. الشاروني، يوسف، دراسات في القصة القصيرة، دار طلاس، دمشق، 1989، ص 44
57. الأزرعي، سليمان، القبيلة، ص 19
58. المصدر نفسه، ص 24.
59. المصدر نفسه، ص 27.
60. المصدر نفسه، ص 27.
61. المصدر نفسه، ص 19.
62. ينظر: نجم، فن القصة، ص 101 – 102 / بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 210.
63. عبد الحميد، باسم، مدخل إلى الشخصية الثانوية في الرواية العراقية، مجلة الأقلام، ع64، 1988، ص 42.
64. هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، 569 .
65. عبد الله، عدنان، النقد التطبيقي والتحليلي، بغداد، دار الشؤون العامة، 1986 ص 75.
66. قنديل، فؤاد، فن كتابة القصة، القاهرة، الهيئة العامة للقصور الثقافية، 2011، ص 37
67. الرشيد، حسام، رأس كليب، ص 4.
68. النعيمي، أحمد، يد في الفراغ، ص 49.
69. المصدر نفسه، ص 49.
70. المصدر نفسه، ص 50
71. المومني، علي، الحداثة والتجريب في القصة الأردنية، عمان، دار اليازوري، 2009، ص 16.
72. الأزرعي، سليمان، فالانتاين، ص 11.
73. المصدر نفسه، ص 12.
74. المصدر نفسه، ص 61.
75. ينظر: فورستر، أركان الرواية، ترجمة: موسى عاصي، مراجعة: سمر الفيصل، بيروت، 1994، ص 54.
76. المصدر نفسه، ص 96.
77. مرتاض، عبد الملك، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، ص 100.
78. هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، ص 566.
79. ينظر: بحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي ص 215.
80. عودة، صبيحة، جماليات السرد في الخطاب الروائي، ص 121 .
81. الحديدي، عبد اللطيف، الفن القصصي في ضوء النقد الحديث، ص 58 .
82. الأزرعي، سليمان، فالانتاين، ص 45
83. المصدر نفسه، ص 46.
84. ينظر: موير، أدوين، بناء الرواية، ترجمة: إبراهيم الصيرفي، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة 1965، ص 139
85. ينظر: هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، ص 530.
86. المصدر نفسه، ص 565.
87. ينظر: عبد الله، عدنان، النقد التطبيقي التحليلي، ص 67.
88. نظر: أولتبنيرند، الوجيز في دراسة القصص، ص 24.
89. ينظر: ويليك، رنيه نظرية الأدب، ترجمة: عادل سلامة، الرياض، دار المريخ، 1992، ص 23

90. ينظر: فورستر، أركان الرواية، ص 85.

91. ينظر: رضوان، عبد الله، النموذج: دراسة نقدية للجوانب الفنية للقصة القصيرة الأردنية، مجلة الأقلام ع 3، ت 1981، ص 14.

92. المصدر نفسه، ص 15.

93. ناجي، جمال، المستهدف، ص 37.

94. المصدر نفسه، ص 37

95. المصدر نفسه، ص 39

96. المصدر نفسه، ص 43.

97. المصدر نفسه، ص 44.

98. قنديل، خليل، سيدة الأعشاب، ص 69.

99. المصدر نفسه، ص 72.

100. المصدر نفسه، ص 73 .

101. المصدر نفسه، ص 74.

102. الزعبي، باسم، تقاسيم المدينة المتعبة، ص .34

103. المصدر نفسه، ص34

104. ينظر: رضوان، عبد الله، النموذج: دراسة نقدية للجوانب الفنية للقصة القصيرة الأردنية، مجلة الأقلام ع 3، 1981، ص 17.

105. ينظر: المصدر نفسه، ص 16.

106. قبيلات، سعود، بعد خراب الحافلة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2002، ص 61.

107. قبيلات، سعود، بعد خراب الحافلة، ص 61

108. الزعبي، باسم، تقاسيم المدينة المتعبة، ص 40.

109. المصدر نفسه، ص 42.

110. أوكونور، الصوت المنفرد، ص 14.

111. ينظر: غطاشة، داوود، قضايا في النقد العربي، عمان، مكتبة دار الثقافة، 1991، ص 127.

112. ينظر: عثمان، عبد الفتاح، بناء الرواية، ص 120.

113. بحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي، ص 270.

114. الأزرعي، سليمان، فالانتاين، ص 72.

115. المصدر نفسه، ص 73.

116. المصدر نفسه، ص 77–76.

117. عبد الرحمن، مراد، العناصر التراثية في الرواية العربية في مصر، دراسة نقدية، القاهرة، دار المعارف، 1991 ص 23.

118. ينظر: زايد، علي عشري، استدعاء الشخصية التراثية في الشعر العربي المعاصر، طرابلس– لبنان، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1978، ص 60.

119. ينظر: بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 217.

120. حمادي،عصام، التناص التراثي في الشعر العربي المعاصر، عمان، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2011، ص 251.

121. حمادي، صبري مسلم، أثر التراث الشعبي في الرواية العربية الحديثة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص 25.

122. عبد الخالق، نادر، الشخصية الروائية بين علي أحمد باكثير ونجيب الكيلاني: دراسة موضوعية فنية، القاهرة، دار العلم والإيمان، 2010، ص 50 .

123. النوايسة، نايف، رحيل الطيار، عمان، أمانة عمان الكبرى، 2001، ص 31.

124. المصدر نفسه، ص 32.

125. المصدر نفسه، ص 36.

126. ينظر: لوكاش، دراسات في الواقعية، بيروت – لبنان، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر2006، ص 28.

127. ينظر:سعد، السيد حسن، الاغتراب في الدراما المصرية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 18.

128. ينظر: بركات، حليم، الاغتراب وأزمة المجتمع، مجلة الآداب، بيروت، ع 3، 1994، ص 17.

129. ينظر: النوري، قيس، الاغتراب اصطلاحا ومفهوما ودافعا، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج 10، ع 1، 1979، ص 31

130. العقيلي، جعفر، ضيوف ثقال الظل، ص 18

131. عبيد الله، محمد، جماليات القصة القصيرة، عمان، الأردن، مكتبة المجتمع العربي للنشر، 2005، ص 93.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1. الأزرعي، سليمان، القبيلة، إربد – الأردن، دار الكندي، 2000.

2. الرشيد، حسام، رأس كليب، عمان – الأردن، وزارة الثقافة، 2007.

3. الزعبي، باسم، تقاسيم المدينة المتعبة، عمان – الأردن، وزارة الثقافة، 2007 .

4. العقيلي، جعفر، ضيوف ثقال الظل، عمان – الأردن، دار أزمنة 2002

5. قبيلات، سعود، بعد خراب الحافلة، بيروت – لبنان، المؤسسة العربية للدراسات، 2002 .

6. قنديل، خليل، سيدة الأعشاب، عمان – الأردن، دار فضاءات، 2011 .

7. ناجي،جمال،المستهدف، عمان – الأردن، دار فضاءات، 2011 .

8. النعيمي، أحمد، يد في الفراغ، عمان، دار أزمنة للنشر، 2000.

ثانيا: المراجع العربية

1. إبراهيم، عبد الله، البناء الفني لرواية الحرب في العراق (دراسة لنظم السرد والبناء في الرواية العراقية المعاصرة)، بغداد دار الشؤون الثقافية المعاصرة، 1988.

2. إبراهيم، نبيلة، فن القصة بين النظرية والتطبيق، مكتبة غريب، القاهرة، 1980.

3. أبو سعدو، أحمد، فن القصة، بيروت – لبنان، دار الشرق الجديد، ط 1، 1959 .

4. أحمد، شريبط، البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة، اتحاد الكتاب العرب، الجزائر . 1991 .

5. مرشد، أحمد، البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله، بيروت – لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005 .

6. بحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1990 .

7. بوعزة، محمد، تحليل النص السردي، لبنان بيروت – للدار العربية للعلوم (ناشرون)، 2010 .

8. الجبوري، عبد الكريم، الإبداع في الكتابة والرواية، دمشق – سوريا، دار الطليعية الجديدة، ط 1، 2003 .

9. الحديدي، عبد اللطيف، الفن القصصي في ضوء النقد الحديث (النظرية والتطبيق)، القاهرة، د. ن، 1196 .

10. حمادي، صبري، أثر التراث الشعبي في الرواية العربية الحديثة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

11. خالد، عدنان، النقد التطبيقي والتحليلي، بغداد – العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986

12. زيتوني، لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، بيروت – لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 2002.

13. الشاروني، يوسف، دراسات في الرواية والقصة القصيرة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976 .

14. عبد الخالق، نادر، الشخصية الروائية بين علي أحمد باكثير ونجيب الكيلاني دراسة موضوعية فنية، القاهرة، دار العلم والإيمان، 2010.

15. عبد الله، عدنان، النقد التطبيقي والتحليلي، بغداد – العراق، دار الشؤون العامة، 1986.

16. عبيد، محمد صابر، جماليات التشكيل الروائي، سوريا، دار الحوار للنشر، ط 1، 2008

17. عبيد الله، محمد، جماليات القصة القصيرة في الأردن، عمان – الأردن، مكتبة المجتمع العربي للنشر، 2005.

18. عثمان، عبد الفتاح، بناء الرواية، القاهرة، مكتبة الشباب، 1982 .

19. عشري، علي، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، طرابلس – لبنان، الشركة العامة للنشر والتوزيع، 1978 .

20. صبيحة، عوده، جماليات السرد في الخطاب الروائي، عمان – الأردن، دار مجدلاوي للنشر، 2006.

21. غطاشة، داوود، قضايا في النقد العربي، عمان، مكتبة دار الثقافة، 1991 .

22. القاضي، محمد وآخرون، معجم السرديات، بيروت – لبنان، دار الفارابي للنشر، 2010 .

23. قباني، حسين، فن كتابة القصة، بيروت – لبنان، دار الجيل، ط 3، 1979،

24. قنديل، فؤاد، فن كتابة القصة، القاهرة، الهيئة العامة للقصور الثقافية، 2011.

25. مرشد، احمد، البنية و الدلالة في روايات إبراهيم نصر الله، بيروت – لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005،

26. المومني، علي، الحداثة والتجريب في القصة القصيرة، عمان – الأردن، دار اليازوري العلمية، 2009،

27. نجم، محمد يوسف، فن القصة، دار الثقافة، بيروت، 1979،

28. هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، القاهرة، نهضة مصر للطباعة، 1980 .

29. وغليسي، يوسف، السردية والروايات، قسطنطينية – الجزائر، مجلة الروايات، جامعة منتوري، عدد 2002 .

30. ثالثا: المراجع المترجمة:

31. أندرسون، أنريكي، مناهج النقد الأدبي: القصة القصيرة النظرية والتطبيق والتقنية، ترجمة الطاهر أحمد مكي، القاهرة، دار العالم العربي .

32. أوكونور، الصوت المنفرد (مقالات في القصة القصيرة)، ترجمة محمود الربيعي، القاهرة، مكتبة الشباب العربي، 1983،

33. فورستر، أركان الرواية، ترجمة موسى عاصي، مراجعة سمر الفيصل، بيروت – لبنان، 1994 .

34. كريفش، ستورات، صناعة المسرحية، ترجمة عبد الله معتصم، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد – العراق، 1986 .

35. لوبوك، بيرسي، صنعة الرواية، ترجمة عبد الستار جواد، عمان – الأردن، دار مجدلاوي، 2000.

36. لوتمان، يوري، مشكلة المكان الفني، ترجمة سيزا قاسم، ضمن كتاب جماليات المكان لمجموعة من الكتاب، المغرب، الدار البيضاء، ط 2، 1988 .

37. لوكاش، جورج، دراسات في الواقعية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان 2006.

38. موير، أدوين، بناء الرواية، ترجمة إبراهيم الصيرفي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د .ت .

39. ويليك ، رينيه ، نظرية الأدب ، تحقيق محي الدين صبحي ، بيروت – لبنان ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987

40. رابعا : المجلات والدوريات

41. بركات ، حليم ، الاغتراب وأزمة المجتمع ، مجلة الآداب ، بيروت ، ع 3 ، 1994 .

42. نوري ، قيس ، الاغتراب اصطلاحا ومفهوما ودافعا ، مجلة عالم الفكر ، مج 10 ، ع 1 ، 1979

الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة في أريحا – فلسطين*

د. كمال عبد الحافظ محمود سلامة**

*تاريخ الاستلام: 2018/2/5م، تاريخ القبول :2018/2/27م
**أستاذ مشارك/جامعة القدس المفتوحة/فلسطين.

ملخص:

هدفت الدراسة التعرف إلى الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج في ضوء بعض المتغيرات (الجنس، والسكن، والعمر، والكلية)، واتبع الباحث المنهج الوصفي، وتكونت عينة الدراسة من (186) طالباً وطالبة، اختيروا بطريقة العينة العشوائية، وقد استخدمت في الدراسة أداة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من إعداد الباحث، بأبعادها الخمسة. أظهرت نتائج الدراسة أن الطرق الملائمة في اختيار الشريك جاءت بمستوى مرتفع، حيث بلغ المتوسط الحسابي للدرجة الكلية على الأداة (3.64)، وعلى الأبعاد كافة، باستثناء البعد المادي الذي جاء بمستوى متوسط، بينما جاء البعد الديني كأعلى بعد، كما أظهرت نتائج الدراسة أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية تبعاً لمتغير الجنس، والسكن، والكلية الجامعية في الدرجة الكلية للأداة، وفي أبعادها، وأظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية تبعاً لمتغير الفئة العمرية في الدرجة الكلية لأبعاد الأداة، وأوصت الدراسة تقديم برامج إرشادية في طرق الاختيار الزواجي للمقبلين على الزواج.

كلمات مفتاحية: الطرق الملائمة، اختيار الشريك، جامعة القدس المفتوحة.

The appropriate methods for selecting the partner from the point of view of those who are willing to marry from the students of Al - Quds Open University in Jericho – Palestine

Abstract:

The study aims to know the appropriate methods of partner selection from the point of view of a sample from Al-Quds Open University – Jericho, whom are willing to marry in the light of some variables (sex, place of living, age, and faculty). The researcher used the descriptive method. The study sample consisted of (186) male and female students. The sample were chosen by random selection, the tool of appropriate methods of partner selection was used, which was prepared by the researcher; it contains (5) parts.

The study results showed that the appropriate methods of partner selection came with high level, the mean of total score was (3.64) over all parts, except for the financial part which was medium, and the religious part was the highest one. The study also showed that there is no significant difference between the means of the responses according to the sex, and the place of living. The study results showed that there is significant difference between the means of the sample response according to the age in the total means of the tool.

The study recommends introducing counseling programs related to the methods of marital selection to who are willing to marry.

***Keywords**: appropriate methods, partner selection, Al-Quds Open University*

مقدمة الدراسة وخلفيتها النظرية

أجمعت الحضارات على أن الزواج هو اللبنة الأولى في بناء المجتمعات، وأساس استمرار الجنس البشري؛ وبالرغم أن الزواج في المجتمعات البدائية اتصف بنظام المشاعية الجنسية، إلا أن هذا الوضع لم يمنع من تطور مفهوم الزواج والاختيار الزواجي عبر التاريخ البشري؛ وتحديداً بعد أن استمد الزواج قدسيته من الأديان السماوية؛ ففي الديانة الإسلامية تشجيع واضح على الزواج، واعتباره مطلبًا شرعيًا، حيث أن الزِّواجَ هو (اقترانُ الزوج بالزوجة، أو الذكر بالأنثى؛ وهو مصدر زَوَّجَ) (المعجم الوسيط، 2018)، واختيار شريك الحياة هو سكينة وطمأنينة وتحقيق للمودة والرحمة بين الزوجين، يقول الله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الروم: 21)، ويرى ضيف (2000) أن الزواج جاء من أجل الحصول على الذرية الطيبة؛ وأن الاختيار الزواجي واحد من أهم وأصعب القرارات التي يتخذها الإنسان في حياته، وتختلف ثقافات المجتمعات الإنسانية في عملية الاختيار الزواجي، فقد يكون المحدد للاختيار الزواجي المجتمع، أو قد يكون الاختيار قرارًا فرديًا (شخصيًا)، وقد يكون الاختيار مبنيا على أساس ديني، أو ثقافي، وقد يكون مبنيا على التجانس والتشابه، أو عرقي، أو على أساس تكميلي، أو قائم على القرب المكاني والجغرافي، أو على أساس القيم الشخصية ومنظومة القيم المشتركة، ويرى هروش (2010) أن الاختيار للشريك بعامة يؤكد على أهمية مؤسسة الزواج، وجاء في تعريف الساعاتي (2002) الوارد في ردّاف (2010: 102) أن الاختيار الزواجي (سلوك اجتماعي لا يتحدد فقط برغبات الشخص بل وفق معايير المجتمع)، والزواج يعدّ ركيزة أساسية في حفظ الصحة النفسية؛ أو في اضطرابها، ويعدّ اختيار شريك الحياة حجر الأساس الذي تقوم عليه الحياة الزوجية السليمة الخالية من المشكلات، وهذا يشير إلى أن الاختيار الجيد للشريك أفضل من محاولة تغيير شخصية الشريك بعد الزواج (الداهري، 2008)، والاختيار السليم يحد من نسب الطلاق المرتفعة؛ حيث يعدّ الطلاق ظاهرة اجتماعية موجودة في كل المجتمعات الإنسانية، ولكن بنسب مختلفة، وقد أباحت الأديان والتشريعات السماوية الطلاق لإنهاء الحياة الزوجية غير المستقرة. وفي رأي (الغامدي، 2009)؛ يحدث الطلاق للعديد من الأسباب منها: أسلوب الحياة العصرية، وخروج المرأة للعمل، وتغير الأدوار، وتغير مكانة المرأة نتيجة التنمية الاقتصادية والثقافية، وتدخل أسرة الزوج والزوجة، والافتقار الى الحب والمشاعر، وعدم الإنجاب أو العقم، وغياب الزوج عن البيت لفترات طويلة. وفي دراسة مصرية تبين أن (40 %) من حالات الزواج التي انتهت بالطلاق كان نصفها خلال السنة الأولى من الزواج، وأن معظم الشريحة العمرية لهذه الحالات لم تتجاوز الثلاثين عاماً، وتدعم هذه النتائج؛ نتائج دراسة أخرى أجريت في طهران، حيث بينت أن (15 %) من حالات الطلاق حدثت خلال السنة الأولى من الزواج، في حين (50 %) من حالات الطلاق حدثت خلال الخمس سنوات الأولى من الزواج (الشيراوي، 2013).

في المجتمع الفلسطيني ارتفعت نسبة الطلاق من (16 %) في العام (2012)؛ إلى (20 %) في العام (2017)، وذلك يعود إلى عدة أسباب أهمها التسرع في إجراء عقود الزواج، بالإضافة إلى العوامل الاقتصادية، والاستخدام السلبي لوسائل الاتصال الاجتماعي (صحيفة الحدث، 2018)، وتمر بالحياة الزواجية جملة من التغيرات والاضطرابات التي قد تؤدي إلى وقوع الطلاق وهذه التغيرات هي إفرازات التطور السلبي في المجتمعات الإنسانية، ولأسباب تعود إلى سوء طريقة الاختيار الزواجي، والقدرة على التكيف الزواجي والتوافق الزواجي. وقد أشار الداهري (2008) أن مفهوم التوافق يعني القدرة على التواؤم مع النفس ومع البيئة، والتكيف مجموعة ردود الفعل التي تدل على تعديل الفرد لسلوكه وتصرفاته وبنائه النفسي، ليجيب على شروط أو تغيرات محيطة به. وقد اعتبر العزة (2015) أن التوافق الزواجي يدل على وجود زوجين لديهما الميل لتجنب المشكلات أو المبادرة في حلها من أجل تحقيق التوقعات الزواجية لكل منهما، مما يؤكد أهمية اتباع الطرق الملائمة في الاختيار من أجل تحقيق التوافق الزواجي المنشود.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

جاء الغرض من إجراء الدراسة للتعرف إلى أفضل الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج لدى عينة من طلبة جامعة القدس المفتوحة في أريحا، **وقد تمحورت مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤالين الآتيين:**

◄ **السؤال الأول:** ما الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج لدى عينة من طلبة جامعة القدس المفتوحة في أريحا؟

◄ **السؤال الثاني:** هل تختلف استجابات أفراد عينة الدراسة في درجة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج لدى عينة من طلبة جامعة القدس المفتوحة في أريحا باختلاف متغيرات الدراسة (الجنس، مكان السكن، العمر، الكلية)؟

فرضيات الدراسة:

- **الفرضية الأولى:** لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة لدرجة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج باختلاف متغير الجنس.

- **الفرضية الثانية:** لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة لدرجة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج باختلاف متغير السكن.

- **الفرضية الثالثة:** لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة لدرجة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج باختلاف متغير العمر.

- **الفرضية الرابعة:** لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة لدرجة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج باختلاف متغير الكلية.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة بما يلي:

- مدى حيوية موضوع طرق الاختيار الزواجي المناسبة الذي طرحته، وأهمية الشريحة الإنسانية التي تجري عليها الدراسة.
- تكمن أهمية الدراسة بما قد تضيفه إلى المجتمع التربوي نظرياً وعملياً.
- تساعد نتائج الدراسة القائمين على الإرشاد النفسي والتربوي على إثراء مفاهيم خاصة بالاختيار الزواجي السليم والتوافق الزواجي.
- ارتفاع نسب الطلاق في المجتمع الفلسطيني؛ التي بلغت (20 %) مما يهدد النسق الأسري، والنسيج الاجتماعي الفلسطيني.

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة التعرف الى:

- الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج.
- الفروق في الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج في ضوء متغيرات الدراسة: الجنس، السكن، العمر، الكلية.
- التوصيات الملائمة والتي قد تستفيد منها جهات الاختصاص.
- الأبعاد النفسية، والاجتماعية، والمعرفية، والدينية، والمادية المؤثرة في الاختيار الزواجي.

مفاهيم ومصطلحات الدراسة:

الطرق: في المعجم الوسيط (2018): الطَّرِيقُ والسبيل، والجمع طُرُقٌ، وطَرِيقةُ القوم أماثلهم وخيارهم.

الملاءمة: بمعنى وجَدَ الأَعْمَالَ أَكْثَرَ مُلاَءمَةً لإِمْكَانَاته، أَكْثَرَ مُوَافَقَةً، وهي مصدر لاءمَ، وفي علم النفس تلاؤم بمعنى خلقَ القدرة على التكيف مع البيئة (المعجم الوسيط، 2018).

الاختيار الزواجي: (هي عملية يتم من خلالها اختيار شخص للزواج يتمتع بصفات معينة، وباستخدام الأسلوب المفضل لديه لتحقيق هذا الاختيار ضمن دائرة أو مجال اختياري محدد، وهي أولى الخطوات نحو الزواج وأصعبها) (فرحان، 2013: 114).

ويمكن تعريف الطرق الملائمة في اختيار الشريك اجرائياً بأنها أفضل الطرق الملائمة التي يتبعها الفرد في اختيار شريك الحياة المناسب، على الأداة المستخدمة في الدراسة الحالية.

جامعة القدس المفتوحة: جامعة فلسطينية عامة أقرها المجلس الوطني الفلسطيني عام 1981م؛ وفي العام 1991م باشرت الجامعة خدماتها التعليمية في فلسطين، وأنشأت فروعاً ومراكز دراسية في المدن الفلسطينية الكبرى (www.qou.edu).

حدود الدراسة:

- **الحدود الزمنية:** تحدد زمن الدراسة في الفصل الأول من

العام الدراسي (2017 – 2018).

♦ **الحدود البشرية**: طلبة جامعة القدس المفتوحة/ فرع محافظة أريحا والأغوار.

♦ **الحدود المفاهيمية**: اقتصرت الدراسة على المفاهيم والمصطلحات الواردة فيها.

♦ **الحدود الإجرائية**: تتوقف نتائج الدراسة على مدى صدق الأداة المستخدمة فيها وثباتها.

الادب النظري والدراسات السابقة:

طرق الاختيار الزواجي:

بعد اطلاع الباحث على الادب النظري والدراسات السابقة ذات العلاقة بالبحث، قام الباحث بتقديم الطرق المتبعة في اختيار الشريك من أجل الزواج؛ ويمكن الإشارة إلى بعض الأطر النظرية التي تفسر عملية الاختيار الزواجي؛ **ومن أهمها الآتي**:

♦ **تكامل الحاجات**؛ وهي من النظريات النفسية التي تفسر الاختيار الزواجي، ويشير روبرت ونش (Robert Winch) أن الإنسان يبحث من خلال الزواج عن شريك يكمل النقص الحاصل لديه، ويتم الاختيار وفقاً لهذه النظرية على أساس الاختلاف في السمات، وليس التشابه فيها، وعلى أساس التكامل في الحاجات، وليس التجانس فيها (عمر، 2000).

♦ **الصورة الوالدية**؛ وتصنف في إطار النظريات النفسية التي تفسر طبيعة العلاقة الانفعالية الأولى في الطفولة المبكرة مع الأشخاص المقربين، التي تشكل شخصية الطفل فتتحدد سماته وانفعالاته؛ وعند كبره يميل إلى معايشة تلك العلاقة وإحيائهامن جديد مع شريك يرغب في اختياره (الأرياني، 2013).

♦ **الجاذبية الجسمية**؛ وتعدّ هذه النظرية من طرق الاختيار الفردي، ولها دور كبير في عملية الاختيار الزواجي، خصوصاً لدى الرجال؛ حيث يفضل الرجل المرأة الجميلة مع اختلاف معايير الجمال من شخص إلى آخر (هروش، 2010).

♦ **القرين المثالي**؛ وهي من النظريات النفسية، وتشير إلى تلك الصورة التي يكونها الفرد عن شريك الحياة المرتقب؛ وتتكون هذه الصورة تدريجيا من خلال التعامل مع الأبوين والإخوة في محيط الأسرة، ثم مع الآخرين في المجتمع الكبير، وقد لا يكون للسمات الجسمية تلك الأهمية في هذه النظرية (هروش، 2010).

♦ **الاختيار العاطفي الحر (الاختيار الفردي، أو النفسي)**: ومن العوامل التي أدت إلى انتشار هذا الأسلوب من الزواج؛ عمليات التحديث، والتحضر، والعولمة الثقافية، مما أتاح للجنسين الالتقاء والتعارف والتواصل، وتطوير فرص الاختيار الزواجي (أبو ليلى، وآخرون، 2015: 13 – 14). والزواج الخارجي أحد أشكال الاختيار الفردي، وهو مبني على معايير شخصية مثل الانجذاب العاطفي (Estrada, 2009).

♦ **الاختيار العائلي (الاجتماعي)**: وينتشر في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يكون للأهل رأي مؤثر في الاختيار للزواج، ويعدّ هذا الزواج ارتباطًا بين أسرتين قبل إن يكون ارتباطاً بين شخصين، ويتم التركيز فيه على تحقيق أهداف اجتماعية (أبو ليلى، وآخرون، 2015)، و يعدّ الزواج الداخلي أحد أشكال الزواج الاجتماعي حيث يتوجب على الأفراد الاختيار للزواج من داخل طبقاتهم الاجتماعية، ويرجع الزواج الداخلي إلى قانون التشابه الفسيولوجي القائل بوجوب وجود قدر من التشابه بين المتزوجين حتى تتم عملية التناسل (رداف، 2010).

♦ **التشابه والتجانس**: يقوم الاختيار الزواجي وفقاً لهذه النظرية الاجتماعية على فكرة أن الشبيه يتزوج الشبيهة، وأن التجانس هو الذي يفسر اختيار الناس بعضهم لبعض كشركاء في الزواج؛ لا الاختلاف والتضاد، كالاشتراك في الميول والاتجاهات، والتماثل في النظرة إلى العالم وفلسفة الحياة، وأن الارتباط والانجذاب بين الأفراد يكون أكثر سهولة عندما يشترك هؤلاء الأفراد أو يعتقدون أنهم يشتركون في اتجاهات قيمية واحدة (عمر، 2000).

♦ **التجاور المكاني**: من النظريات الاجتماعية التي ترى أن عملية الاختيار للزواج تتم في نطاق جغرافي محدد يكون بمثابة مجال مكاني يستطيع الفرد أن يختار منه، فالناس يحبون ويختارون فقط ممن تسمح الفرصة بالتواصل معهم والاختلاط بهم، كمن يدرسون معا، أو يعملون في نفس المكان (موسى وآخرون، 2003).

معايير الاختيار الزواجي:

ذكر (الداهري، 2008: 200)، مجموعة من المعايير التي يجب أن تتوافر في أثناء عملية الاختيار الزواجي من أجل تحقيق الاستقرار للحياة الزوجية واستمرارها، **وهي كالآتي**:

♦ وجود درجة من التقارب والتجانس في شخصية الشريكين، وفي المستويات الاجتماعية والاقتصادية، والأخلاقية والمادية والدينية، وهذا لا يعني وجود فوارق بين الزوجين، ولكن المقصود ألا تكون هناك فجوات واسعة بينهما.

♦ الظروف التي سيعيشها الزوجان ومتطلبات مهنتهما ومكان السكن، ونمط الأقارب، وهذه الظروف ترتبط أكثر باختيار الزوجة لزوجها أكثر مما ترتبط باختيار الزوج لزوجته.

♦ التوافق في العمر: وهو الفرق المناسب الذي يحقق التوافق بين الزوجين من الناحية الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية.

♦ التكافؤ في المكانة الاجتماعية: ويعني أن يكون الزوجان متوافقين من حيث الطبقة الاجتماعية، والمستوى الثقافي والتعليمي.

وأشار أبو أسعد (2014)؛ إلى عدد من العوامل التي تؤثر في اختيار الشريك؛ ومنها العوامل المالية، ونزعة الانطواء أو الانبساط لدى الفرد، ومدى تقارب أو تباعد المستوى الاجتماعي أو الثقافي للطرفين، وعامل السن، والظروف الأسرية التي يعيشها الفرد قبل الزواج، ومستوى الذكاء، والتدين، ونضج الشخصية، والقدرة على تحمل المسئولية، والتشابه، وطريقة التفكير.

تعقيب الباحث على الأدب النظري :

رأى الباحث التداخل بين طرق وأساليب اختيار الشريك من جهة؛ وبين معايير الاختيار الزواجي من جهة أخرى، فالاختيار

يتعلق بالعملية والأسلوب المتبع؛ والطريقة المفضلة في اختيار شريك الحياة، بينما معايير اختيار شريك الحياة تتعلق بالموجهات والمنطلقات التي يستند عليها الفرد في تبني طريقة اختياره وأسلوبه، بالإضافة إلى ما سبق يتضح الاختلاف بين النظريات في تحديد طريقة اختيار شريك الحياة، ولكنها اتفقت على أهمية الدوافع في الاختيار، ويفسر الباحث الاختلاف السابق بين النظريات لاختلاف المنظرين من جهة، واختلاف الأشخاص الذين يقومون بالاختيار من جهة أخرى؛ ويعود ذلك إلى مبدأ الفروق الفردية بين البشر، وكل جماعة تختلف عن الأخرى، وكل مجتمع يختلف عن الأخر، ويمكن القول إنه لا توجد نظرية تستطيع أن تقدم تفسيرا متكاملا وشاملا لعملية اختيار الشريك، وفي رأي الباحث أنه يمكن إجراء تصنيف للأطر النظرية السابقة التي تناولت الاختيار الزواجي، ويمكن تصنيفها إلى إتجاه نفسي، واتجاه اجتماعي؛ حيث أن الاختيار عادة يتم في كافة المجتمعات في إطار هذه الاتجاهات، وفي المقابل يمكن الدمج بين هذه الاتجاهات من خلال اتجاه جديد وهو الاختيار المشترك (النفسي والاجتماعي)؛ من منطلق أن الانسان يتصف بالشمولية في مكوناته الشخصية وبيئته الاجتماعية والتفاعل بينهما؛ ولا يمكن فصل تأثير هذه العناصر عن بعضها بعضا وهذا الاتجاه يتفق مع النظريات النفسية والاجتماعية كنظرية النمو النفسي الاجتماعي للعالم إريك اريكسون (Eric Eriksson 1968،) الوارد في أبي عيطة (2012)، والذي أشار إلى مرحلة الإحساس بالألفة مقابل الإحساس بالعزلة (أساس نفسي واجتماعي) في مرحلة الرشد، وهذه مرحلة الإقبال على اختيار شريك الحياة، ومن الممكن لهذا الاتجاه أن يساعد في تطوير طرق الاختيار في المجتمعات الإسلامية والعربية، وتدعيم الطرق الملائمة في الاختيار الذي يسهم في حياة زوجية أسرية مستقرة، ويساعد الفرد على التكيف النفسي والاجتماعي وتحقيق التوافق النفسي.

الدراسات السابقة

في دراسة **مرعب (2016)**؛ التي هدفت إلى معرفة اتجاهات الطلبة الجامعيين نحو معايير الاختيار الزواجي المفضلة لديهم (اجتماعية، ونفسية)، بلغت عينة الدراسة (110) طالب وطالبة من قسمي علم النفس وعلم الاجتماع في جامعة الجزائر، واستخدم الباحث المنهج الوصفي في دراسته، وأظهرت النتائج وجود تجاه إيجابي نحو المعايير النفسية كالعاطفة، والتشابه في المزاج، وحسن المظهر، وأن هناك تجاهًا إيجابيًا نحو المعايير الاجتماعية والأخلاقية، والدين، والصدق، والاحترام، والحسب والنسب، والتقارب في التحصيل الدراسي، والمستوى المادي، وهناك اتجاهًا سلبيا نحو ضرورة التجانس في الشكل والعمر.

بينما هدفت دراسة **السيد (2015)**؛ التعرف إلى معايير اختيار شريك الحياة وأثرها في تحقيق التوافق الزواجي، وتكونت العينة من (1000) زوج وزوجة من أفراد المجتمع السعودي، واستخدم الباحث المنهج المسحي التحليلي، وقد استخدم مقياس التوافق الزواجي، وأظهرت النتائج أن أهم معايير اختيار الشريك جاءت على الترتيب؛ الخلق، والتدين، والجمال، والمكانة الاجتماعية، والوظيفة، والغنى، وأن اكثر طرق اختيار الشريك شيوعا جاءت على الترتيب الآتي؛ الاختيار عن طريق الأهل والأقارب، والمعرفة الشخصية، وزملاء العمل، والانترنت، والخاطبة، ولا توجد فروق في متوسطات التوافق الزواجي تبعاً لمتغير طريقة اختيار شريك الحياة، وتوجد فروق تبعا لمعايير اختيار الشريك لصالح الخلق والتدين.

كما أظهرت دراسة **الشقران وآخرين (2015)**؛ التي هدفت للتعرف إلى معايير اختيار شريك الحياة كما يراها طلبة جامعة اليرموك، على عينة مكونة من (474) طالباً وطالبة، تم اختيارهم بطريقة عشوائية، وقد استخدم الباحثون مقياس معدل لقياس معايير اختيار الشريك، وجاءت أهم النتائج، أن المعيار النفسي جاء في المرتبة الأولى، يليه المعيار الاجتماعي الثقافي، وأخيرا المعيار الاقتصادي، كما أظهرت النتائج وجود اختلاف في ترتيب معايير الاختيار الزواجي تبعا لمتغير الجنس، ولا توجد اختلافات في ترتيب هذه المعايير تبعا لمتغير التخصص الأكاديمي.

وجاء في دراسة **الأرياني (2013)**؛ التي هدفت للتعرف إلى محكات اختيار شريك الحياة لدى طلبة الجامعات اليمنية والكشف عن الفروق بين الجنسين في السمات المرغوبة في شريك الحياة، وبلغت عينة الدراسة (837) طالباً وطالبة، وجاءت نتائج الدراسة في المعايير الاجتماعية حسب الترتيب الآتي؛ الاحترام المتبادل، والالتزام بالحقوق والواجبات، ثم الاخلاق، وفي معايير الاختيار النفسي حسب الترتيب الآتي؛ العاطفة، والانجذاب المتبادل، والحالة المزاجية، ثم النضج العاطفي، وقد أعطى الذكور أولوية في اختيار الشريك: كالالتزام الديني، والشكل الجميل، والعائلة المعروفة، والحالة المادية، والصحة، بينما أكدت الإناث في اختيار الشريك على الالتزام بالحقوق، والواجبات الدينية، الاحترام، والتقدير، وحسن الأخلاق.

بينما في دراسة **العنزي (2011)**؛ كان الهدف التعرف إلى دور أساليب التفكير في تحقيق مستوى التوافق؛ للخروج في تصور حول الاختيار الزواجي السليم، وبلغت عينة الدراسة (372) من المواطنين السعوديين الذكور المتزوجين، وجاء في نتائج الدراسة؛ أن (67.8 %) في مستوى متوسط من التوافق الزواجي، وكانت أساليب الاختيار الزواجي المفضلة بالترتيب؛ الاختيار العائلي، والاختيار عن طريق الخاطبة، والاختيار الشخصي، كما تبين وجود فروق دالة في مستوى التوافق الزواجي لصالح الاختيار الشخصي، وجاءت معايير الاختيار الزواجي الأكثر شيوعا الالتزام الديني، وسمعة العائلة، والجمال، ووجود فروق دالة في متغير العمر لصالح الأزواج الأكبر سنا لغاية عشر سنوات، ولصالح الأزواج الذين يفوقون زوجاتهم في المستوى الاقتصادي.

في دراسة **فريس (Vries, 2011)**؛ قام بمراجعة لعدد من الدراسات العالمية خلال الفترة الزمنية (1968 – 2008) التي تناولت الرضا الزواجي والسعادة الزوجية بين المتزوجين ممن اختاروا أزواجهم بأنفسهم، أو ممن رتب الزواج لهم من قبل أسرهم، وقد وجد أن معظم الدراسات أشارت إلى ان النوع الأول ينتشر في المجتمعات الفردية، في حين النوع الثاني ينتشر في المجتمعات الجماعية، كما وجد أنّ الرضا الزواجي يكون أعلى قليلاً لدى المتزوجين بطريقة الزواج المرتب من قبل الأسرة.

واهتمت دراسة **الشيباني (2010)**؛ ببحث اتجاهات طلاب جامعة الكويت نحو الزواج في مجالات: الزواج المبكر، وزواج الأقارب، وحرية اختيار شريك الحياة قبل الزواج، وكذلك بحثت

الفروق بين الجنسين، وتخصصاتهم، وحالتهم الاجتماعية، والمحافظات، وعلاقة مستوى تعليم الوالدين بالاتجاهات نحو الزواج. وقد أظهرت النتائج وجود فروق بين الجنسين على أبعاد الأداة، كما وجد أن طلاب كلية العلوم الإدارية أعلى في الاتجاه نحو الزواج المبكر وزواج الأقارب وتعدد الزوجات، وطلبة الكليات العملية أعلى في حرية الاختيار والحب قبل الزواج، بينما طلاب الكليات الأدبية أعلى في الزواج المبكر وزواج الأقارب وتعدد الزوجات.

في دراسة راز **(Raz, 2010)**؛ التي هدفت لمعرفة اتجاهات الشباب نحو الزواج من أقارب بالطريقة التقليدية أجريت الدراسة على (26) رجل و(23) سيدة من البدو، وقد أشارت النتائج إلى أن (37 %) من المستجيبين اظهروا اتجاهًا إيجابيًا نحو زواج الأقارب، في حين ذكر (22 %) أن هذا الزواج حتمي بسبب الوالدين ويرون أنه جزء من ثقافتهم، كما وجد أن هناك نظرة سلبية للتدخل الوالدي بلغت نسبته (8 %) بين الرجال، وربط معظم المستجيبين بين زواج الأقارب والأمراض الموروثة حيث بلغت النسبة (65 %)، وبالرغم من ارتفاع هذه النسبة لم تتغير الاتجاهات التقليدية نحو زواج الأقارب.

في دراسة **جين ولي وفلدمان (Jin, Li,& Fldman, 2005)**؛ التي هدفت إلى معرفة شكل وعمر الزواج الأول في ثلاث مقاطعات صينية، على عينة بلغت(1500) زوج؛ حيث ينظر فيها إلى النظام العائلي على أنّه المرجعية في اختيار الشريك، وجاءت النتائج أن المرتبطين بالعائلة ارتباطًا وثيقًا يتأخر بينهم الزواج، وأن العمر في الزواج الأول يختلف من عائلة إلى أخرى لأسباب عائلية، كما أن هناك اختلافًا في طريقة الزواج تبعاً لحجم العائلة والثقافة المجتمعية، والمستوى الاقتصادي.

وقد اتفقت الدراسات السابقة مع الدراسة الحالية في تناولها موضوعة الاختيار الزواجي، كما أنها تناولت المعايير والاتجاهات النفسية والاجتماعية؛ والتي ينطلق منها الفرد في طريقة اختيار شريك الحياة؛ كدراسة مرعب (2016)، ودراسة السيد (2015)، ودراسة الشقران وآخرين (2015)، ودراسة الأرياني (2013)، ودراسة العنزي (2011)، ودراسة الشيباني، (2010)، ودراسة راز (Raz, 2010)، بينما جاءت الدراسة الحالية للبحث في الطرق الملائمة في اختيار الشريك استنادا إلى منطلقات نظرية؛ تتصف بشمولية تناولها الطبيعة الانسانية والتي ارتكزت على الابعاد النفسية، والاجتماعية، والمعرفية، والدينية، والمادية، كما وتناولت بعض الدراسات السابقة الرضى الزواجي والسعادة الزواجية، والتوافق الزواجي، وعلاقته بالاختيار الزواجي النفسي، والاجتماعي بعد الزواج؛ كدراسة السيد (2015)، ودراسة فريس (Vries, 2011)، في حين تناولت الدراسة الحالية كافة الطرق الملائمة لتحقيق هذه المفاهيم مستقبلاً؛ بينما تناولت دراسة راز (Raz, 2010)، ودراسة جين ولي وفلدمان (Jin, Li,& Fldman, 2005)؛ اتجاهات الشباب نحو الزواج من أقارب بالطريقة التقليدية، والفردية، وقد استفادت الدراسة الحالية من الدراسات السابقة من حيث الاطلاع على البيئات المختلفة التي تمت بها كالبيئة الجامعية كدراسة مرعب (2016)، ودراسة السيد (2015)، ودراسة الشقران وآخرين (2015)، ودراسة الأرياني (2013)، ودراسة الشيباني، (2010)، وتناولت الدراسات السابقة البيئة الاسرية؛ كدراسة السيد (2015)، ودراسة العنزي (2011)، ودراسة فريس (Vries, 2011)، ودراسة راز (Raz, 2010)، ودراسة جين ولي وفلدمان (Jin, Li,& Fldman, 2005)، بينما حاول الباحث اختبار فرضياته تبعاً لمتغيرات الجنس، والسكن، والعمر، والكلية؛ في البيئة الجامعية، حيث لاحظ الباحث غياب متغير العمر، والسكن، وغياب البعد المعرفي كاتجاه مؤثر في طرق الاختيار في الدراسات التي اطلع عليها.

منهجية الدراسة واجراءاتها:

لتحقيق الأهداف المرجوة من هذه الدراسة، استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، لملاءمته لأهداف الدراسة، ولمناسبته للواقع الاجتماعي وخصائصه؛ من خلال وصف الظاهرة موضوع الدراسة؛ وتحليلها وتفسيرها؛ وصولاً إلى الإجابة عن أسئلتها وفرضياتها ونتائجها، وتعتمد هذه الدراسة على الاستبانة كأداة رئيسة لجمع البيانات ذات العلاقة بمشكلة الدراسة.

مجتمع الدراسة وعينتها:

تكون مجتمع الدراسة من جميع طلبة جامعة القدس المفتوحة/ محافظة أريحا والبالغ عددهم (890) طالباً وطالبة؛ من طلبة الفصل الأول، والمسجلين في العام الدراسي (2017 – 2018)، وبلغ عدد المجتمع المتاح من غير المتزوجين (645) طالباً وطالبة، اختيرت عينة عشوائية طبقية حسب متغير الجنس بنسبة (28 %) تقريباً من مجتمع الدراسة؛ تكونت من (186) طالب/ة، والجدول التالي يوضح خصائص عينة الدراسة:

جدول (1):

توزيع أفراد عينة البحث حسب المتغيرات الديموغرافية للمبحوثين

	المتغير	التكرار	النسبة المئوية %
الجنس	ذكر	39	21.0
	أنثى	147	79.0
مكان السكن	قرية	68	36.6
	مخيم	40	21.5
	مدينة	78	41.9
الفئة العمرية	أقل من 21 عام	87	46.8
	من 21 – 25 عام	88	47.3
	أكثر من 25 عام	11	5.9
الكلية	العلوم الإدارية والاقتصادية	67	36.0
	التنمية الاجتماعية والأسرية	19	10.2
	العلوم التربوية	55	29.6
	التكنولوجيا والعلوم التطبيقية	19	10.2
	الآداب	26	14.0

أدوات الدراسة:

بعد مراجعة الأدب التربوي والدراسات السابقة، وانسجاما

مع أهداف الدراسة استخدم الباحث أداة لقياس الطرق الملائمة في اختيار الشريك من إعداد الباحث؛ بحيث تتناسب مع البيئة الفلسطينية، وبلغ عدد الفقرات (40) فقرة؛ وهي موزعة على خمسة أبعاد؛ البعد النفسي (9) فقرات، والبعد الاجتماعي (7) فقرات، والبعد المعرفي (12) فقرة، والبعد الديني (5) فقرات، والبعد المادي (7) فقرات، وصممت الاستجابة على الاستبانة بطريقة ليكرت الخماسي وذلك على النحو الآتي: بدرجة كبيرة جدا لها خمس درجات، بدرجة كبيرة لها اربع درجات، بدرجة متوسطة لها ثلاث درجات، بدرجة قليلة لها درجتان، بدرجة قليلة جدا لها درجة واحدة.

الصدق والثبات:

تم التحقق من صدق محتوى أداة القياس من خلال عرضها على خمسة من الأكاديميين، من أجل تحديد صدق محتوى الاستبانة وقياس ما وضعت من أجله، وأخذ بتوصيات وملاحظات المحكمين؛ وذلك باعتماد الفقرات التي أجمع عليها (80 %) فأعلى من المحكمين، وللتحقق من صدق المفردات والصدق البنائي؛ طبّقت الأداة على عينة استطلاعية من خارج عينة البحث بلغ عددهم (20) طالب/ة، وتم فحص صدق المفردات عن طريق حساب معاملات الارتباط بين درجة المفردة ودرجة البعد الذي تنتمي له، ومن أجل التحقق من صدق المقياس ككل أو الصدق البنائي تم حساب قيم معاملات الارتباط (بيرسون) للأبعاد والدرجة الكلية للمقياس؛ وجاءت النتائج كما يوضحها الجدول (2):

جدول (2):

نتائج معامل الارتباط بيرسون (Pearson correlation) لمصفوفة ارتباط كامل الاستبانة وكل محور من محاور الاستبانة على حدة.

	المحاور	قيمة r	الدلالة الإحصائية
1	البعد النفسي	0.915	0.000
2	البعد الاجتماعي	0.888	0.011
3	البعد المعرفي	0.747	0.031
4	البعد الديني	0.904	0.000
5	البعد المادي	0.884	0.012
	الدرجة الكلية	0.874	0.020

يتبين من الجدول (2) أن جميع الدلالات الإحصائية جاءت أقل من (0.05)؛ وبهذه النتيجة وصفت الاستبانة بصدق المحتوى، وصدق المفردات، والصدق البنائي، وتم توزيعها على كامل المبحوثين.

ثبات الأداة:

للتحقق من ثبات الأداة استخرج معامل الثبات باستخدام معادلة كرونباخ ألفا (Cronbach's Alfa)؛ والذي بلغت قيمته (0.838)؛ والتي تعدّ قيمة جيدة جداً لثبات الاستبانة وتشير إلى الصدق التكويني (التجانس الداخلي)، وجاءت قيم معامل كرونباخ ألفا للاتساق الداخلي لأبعاد الاستبانة على التوالي (البعد النفسي، البعد الاجتماعي، البعد المعرفي، البعد الديني، البعد المادي)؛ (0.846)، (0.799)، (0.755)، (0.745)، (0.747).

متغيرات الدراسة:

- **المتغيرات المستقلة**: الجنس، مكان السكن، العمر، الكلية.
- **المتغير التابع**: الطرق الملائمة في اختيار الشريك.

المعالجات الإحصائية:

تمت المعالجات الإحصائية باستخدام البرنامج الإحصائي (SPSS)؛ والمتوسطات الإحصائية، والانحرافات المعيارية، ومعادلة كرونباخ ألفا، ومعامل ارتباط بيرسون، واختباري ت (t-Test)، وتحليل التباين الأحادي (one way ANOVA)، واستخدام اختبار الفروق البعدية شيفيه (Scheffe' Test)، ومقياس ليكرت الخماسي.

عرض النتائج ومناقشتها:

حسب المتوسط المرجح لإجابات أفراد العينة على محاور الدراسة المختلفة باستخدام مقياس ليكرت الخماسي، وذلك من أجل معرفة اتجاه آراء المستجيبين (أفراد عينة البحث) وعمل المقارنات المختلفة، كما في جدول (3):

جدول (3):

المتوسط المرجح لقيم الاستبانة

القيمة	الوزن	المتوسط المرجح	الدرجة
موافق بدرجة قليلة جداً	1	من 1 – 1.79	منخفضة جداً
موافق بدرجة قليلة	2	من 1.80 – 2.59	منخفضة
موافق بدرجة متوسطة	3	من 2.60 – 3.39	متوسطة
موافق بدرجة كبيرة	4	من 3.40 – 4.19	مرتفعة
موافق بدرجة كبيرة جداً	5	من 4.20 – 5	مرتفعة جداً

أسئلة الدراسة ومناقشتها:

◄ **السؤال الأول: ما الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج لدى عينة من طلبة جامعة القدس المفتوحة في أريحا؟**

للإجابة على السؤال الأول، حسبت المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، ودرجة استجابات المبحوثين حول فقرات الاستبانة وأبعادها كما في جدول (4):

البعد الأول: البعد النفسي.

جدول (4):

استجابات أفراد العينة حول المحور الأول المتعلق بالبعد النفسي

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة
1	يقنعني الشريك القادر على التكيف	4.13	0.917	مرتفعة
2	أفضل شريك يعطي مساحة من الخصوصية	3.98	1.050	مرتفعة
3	أفضل شريك يشبع حاجاتي النفسية	3.94	0.939	مرتفعة
4	أفضل الارتباط بمن أحب	3.89	1.010	مرتفعة

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة
5	أؤمن بطريقة الاختيار الفردي لشريك الحياة	3.70	1.174	مرتفعة
6	أميل إلى اختيار شريكي على أساس مفهوم التشابه (التجانس)	3.45	1.101	مرتفعة
7	أميل للارتباط بشخص رومانسي	3.42	0.934	مرتفعة
8	أفضل اختيار شريكي على أساس مفهوم الحاجات التكميلية	3.41	1.021	مرتفعة
9	أفضل الارتباط بشريك قريب من عمري.	3.38	1.260	متوسطة
	المتوسط الكلي	3.70	0.537	مرتفعة

يوضح جدول (4) المتوسطات الحسابية وقيم الانحرافات المعيارية في المتوسط الكلي؛ وجاء بمتوسط عام (3.70)، وعلى الفقرات المذكورة حول البعد النفسي. كانت الفقرة التي تشير إلى «يقنعني الشريك القادر على التكيف؛ (أعلى الفقرات في البعد النفسي في طرق اختيار الشريك بمتوسط حسابي قدره (4.13)، بينما حصلت الفقرة التي تشير إلى «أفضل الارتباط بشريك قريب من عمري) على أقل درجة موافقة في طرق اختيار الشريك بمتوسط حسابي قدره (3.38) وبدرجة (متوسطة)، وتعود هذه النتيجة إلى إدراك هذه الفئة إلى طبيعة المشكلات التي تواجه الأزواج في المستقبل ومقدار الحاجة إلى مهارات التكيف النفسي في مواجهة هذه المشكلات. واتفقت نتائج الدراسة الحالية في البعد النفسي مع دراسة مرعب (2016)، ودراسة الأرياني (2013)؛ والتي أظهرت وجود تجاه إيجابي نحو المعايير النفسية، واتفقت مع دراسة العنزي (2011)؛ في متغير العمر لصالح الأزواج الأكبر سناً.

البعد الثاني: البعد الاجتماعي.

جدول (5):

استجابات أفراد العينة حول المحور الثاني المتعلق بالبعد الاجتماعي

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة
1	أفضل التعرف إلى الشريك قبل الزواج	4.21	0.909	مرتفعة جداً
2	أفضل الزواج خارج إطار العائلة	3.80	1.295	مرتفعة
3	تؤثر العادات والتقاليد على طرق الاختيار الزواجي	3.65	1.164	مرتفعة
4	أؤمن بطريقة الاختيار المشترك للشريك (فردي، عائلي)	3.54	1.163	مرتفعة
5	أهتم بالمكانة الاجتماعية للشريك.	3.50	1.164	مرتفعة
6	أميل إلى الارتباط بشريك من نفس محيطي	3.03	1.234	متوسطة
7	أفضل الزواج التقليدي	2.45	1.199	منخفضة
	المتوسط الكلي	3.45	0.544	مرتفعة

يوضح جدول (5) المتوسطات الحسابية وقيم الانحرافات المعيارية في المتوسط الكلي؛ وجاء بمتوسط عام (3.45)، وعلى فقرات البعد الاجتماعي. جاءت فقرة (أفضل التعرف على الشريك قبل الزواج) أعلى الفقرات الدالة؛ وبمتوسط حسابي قدره (4.21)، بينما حصلت الفقرة التي تشير إلى (أفضل الزواج التقليدي) على أقل درجة في طرق اختيار الشريك، بمتوسط حسابي قدره (2.45) وبدرجة (منخفضة)، وفي رأي الباحث أنّ هناك توجهًا لدى فئة المقبلين على الزواج تجاه الاختيار الفردي؛ كنتيجة إلى الانفتاح الثقافي والاجتماعي والإيمان بحريتهم في اختيار الشريك، واتفقت الدراسة في البعد الاجتماعي مع دراسة السيد (2015)، ودراسة جن ولي وفلدمان (Jin, Li,& Fldman, 2005)؛ حول معايير اختيار الشريك الأكثر شيوعا مثل المكانة الاجتماعية والعائلة، واختلفت معها في الاختيار بطريقة الأهل والأقارب، واختلفت مع دراسة العنزي (2011)؛ التي أظهرت أن اسلوب الاختيار الزواجي المفضل هو الاختيار العائلي. كما أن الدراسة اختلفت مع نتائج دراسة راز (Raz, 2010) التي أشارت إلى اتجاه إيجابي نحو زواج الأقارب.

البعد الثالث: البعد المعرفي.

جدول (6):

توجهات أفراد العينة حول المحور الثالث المتعلق بالبعد المعرفي

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة
1	أفضل الارتباط بشريك يؤمن بالحوار وتقبل الرأي الآخر	4.65	0.714	مرتفعة جداً
2	أميل إلى شريك قادر على اتخاذ القرار	4.60	0.609	مرتفعة جداً
3	أفضل شريك لديه قدرة على حل المشكلات	4.45	0.750	مرتفعة جداً
4	أفضل اختيار شريك يتوافق معي فكرياً	4.34	0.756	مرتفعة جداً
5	ارتفاع نسب الطلاق تعود إلى سوء الاختيار الزواجي	3.95	1.094	مرتفعة
6	أميل إلى الارتباط بشريك بمستواي التعليمي	3.36	1.284	متوسطة
7	أتقن مهارات التكيف الزواجي	3.34	0.975	متوسطة
8	اختيار الشريك بات صعبا	3.31	1.294	متوسطة
9	لدي معرفة في طرق الاختيار الزواجي	3.28	1.104	متوسطة
10	أميل لاختيار شريك تلقى دورات متخصصة في الارشاد الزواجي	3.14	1.191	متوسطة
11	تؤثر ثقافات المجتمعات الأخرى في اختياري للشريك	3.06	1.229	متوسطة
12	تؤثر وسائل الإعلام في قرارات اختيار الشريك	2.96	1.234	متوسطة
	المتوسط الكلي	3.71	0.478	مرتفعة

يوضح الجدول (6) المتوسطات الحسابية وقيم الانحرافات المعيارية في المتوسط الكلي؛ وجاء بمتوسط عام (3.71)، وعلى الفقرات المذكورة حول البعد المعرفي. كانت الفقرة (أفضل الارتباط بشريك يؤمن بالحوار وتقبل الرأي الآخر) أعلى الفقرات في طرق اختيار الشريك بمتوسط حسابي قدره (4.65) وبدرجة (مرتفعة جداً)، بينما حصلت الفقرة (تؤثر وسائل الاعلام في قرارات اختيار الشريك) على أقل درجة موافقة في طرق اختيار الشريك، بمتوسط

حسابي قدره (2.96) وبدرجة (متوسطة). ويمكن تفسير النتيجة بأن الأزواج باتوا يؤمنون بأسلوب الحوار كأحد طرق البعد المعرفي في اختيار الشريك.

البعد الرابع: البعد الديني:

جدول (7):

توجهات أفراد العينة حول المحور الرابع المتعلق بالبعد الديني

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة
1	أؤمن أن الزواج قسمة ونصيب	4.42	0.996	مرتفعة جداً
2	أفضل الارتباط بشريك ملتزم دينياً	4.28	0.735	مرتفعة جداً
3	أتقبل دور الشريك في مؤسسة الزواج	4.04	0.903	مرتفعة
4	يوجد لي اطلاع على الموقف الشرعي بما يخص الاختيار الزواجي	3.99	0.909	مرتفعة
5	يوجد لدي إطلاع على موجبات الطلاق	3.49	1.097	مرتفعة
	المتوسط الكلي	4.04	0.558	مرتفعة

يوضح الجدول (7) المتوسطات الحسابية وقيم الانحرافات المعيارية في المتوسط الكلي؛ وجاء بمتوسط عام (4.04)، وعلى الفقرات المذكورة حول البعد الديني. جاءت الفقرة (أؤمن أن الزواج قسمة ونصيب)، أعلى الفقرات في طرق اختيار الشريك بمتوسط حسابي قدره (4.42) وبدرجة (مرتفعة جداً)، بينما حصلت الفقرة (يوجد لدي اطلاع على موجبات الطلاق) على أقل درجة موافقة في طرق اختيار الشريك، بمتوسط حسابي قدره (3.49)، وفي رأي الباحث أن هذه النتيجة تتفق مع العقيدة الدينية السائدة في المجتمع الفلسطيني، بالرغم من ضعف الاطلاع على فقه الزواج، واتفقت الدراسة الحالية في البعد الديني مع دراسة العنزي (2011)؛ التي أظهرت أن معايير الاختيار الزواجي الأكثر شيوعا هو معيار الالتزام الديني.

البعد الخامس: البعد المادي.

جدول (8) :

توجهات أفراد العينة حول المحور الخامس المتعلق بالبعد المادي

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة
1	أميل إلى اختيار شريك يتمتع ببنية جسدية صحية	4.11	0.930	مرتفعة
2	أفضل الارتباط بشخص يشاركني في نفقات المنزل	4.00	1.105	مرتفعة
3	يجذبني المظهر الخارجي للشريك	3.42	1.175	مرتفعة
4	أهتم بمستوى الشريك الاقتصادي	3.32	0.993	متوسطة
5	يُفَضّل اختيار امرأة تعمل	3.32	1.365	متوسطة
6	أفضل اختيار شريك يعمل في نفس مكان عملي	2.44	1.264	منخفضة
7	أفضل اختيار شريك يعمل في نفس تخصصي	2.33	1.151	منخفضة
	المتوسط الكلي	3.28	0.724	متوسطة

يوضح الجدول (8) المتوسطات الحسابية وقيم الانحرافات المعيارية في المتوسط الكلي، وجاء بمتوسط عام (3.28)، وعلى الفقرات المذكورة حول البعد المادي. كانت الفقرة (أميل إلى اختيار شريك يتمتع ببنية جسدية صحية) أعلى الفقرات في طرق اختيار الشريك بمتوسط حسابي قدره (4.11)، بينما حصلت الفقرة (أفضل اختيار شريك يعمل في نفس تخصصي) على أقل درجة موافقة في طرق اختيار الشريك، بمتوسط حسابي قدره (2.33) وبدرجة (منخفضة)، ويمكن تفسير النتيجة إلى أهمية الصحة الجسدية كعامل من العوامل المؤثرة في اختيار الشريك، وأن الشريك لا يفضل الاختيار بشكل عام من نفس تخصصه، واتفقت الدراسة الحالية مع دراسة العنزي (2011)؛ في أهمية المستوى الاقتصادي للزوج في الاختيار الزواجي.

وجاءت توجهات أبعاد الدراسة حول الطرق الملائمة لاختيار الشريك كما في جدول(9)

جدول (9):

ترتيب توجهات أفراد العينة حول أبعاد الدراسة الخمس

المحور	المتوسط	الانحراف المعياري	الدرجة
البعد الديني	4.04	0.558	مرتفعة
البعد المعرفي	3.71	0.478	مرتفعة
البعد النفسي	3.70	0.537	مرتفعة
البعد الاجتماعي	3.45	0.544	مرتفعة
البعد المادي	3.28	0.724	متوسطة
الكلي	3.64	0.398	مرتفعة

يوضح الجدول (9) وجود درجات مرتفعة من المفحوصين على أبعاد أداة الطرق الملائمة في اختيار الشريك، وتحديداً في البعد الديني؛ ويمكن تفسيره بالنزعة الدينية السائدة في المجتمع الفلسطيني، وفي البعد المعرفي؛ ويمكن تفسيره إلى النسب المرتفعة للمتعلمين في المجتمع الفلسطيني، ومقدار المرونة التي يتصف بها المجتمع الفلسطيني تجاه الثقافات الأخرى، وفي رأي الباحث؛ فإن طرق اختيار الشريك الملائمة يجب أن تراعي الأبعاد المذكورة كافة، وقد اختلفت الدراسة الحالية في نتائجها مع دراسة الشقران، وآخرين (2015) في ترتيب المعايير؛ حيث جاء المعيار النفسي في المرتبة الأولى، يليه المعيار الاجتماعي الثقافي، وأخيرا المعيار الاقتصادي، ولكنها اتفقت معها في أهمية هذه الأبعاد في الاختيار الزواجي، وهذا يتفق أيضاً مع دراسة جن ولي وفلدمان (Jin, Li,& Fldman, 2005)، مع ملاحظة أن الدراسة الحالية تناولت المعايير الدينية والمعرفية، كما اتفقت مع دراسة فريس (Vries, 2011) حول طرق الاختيار الفردي المنتشرة في المجتمعات الفردية، وطرق الاختيار العائلية المنتشرة في المجتمعات العائلية.

نتائج فرضيات الدراسة ومناقشتها:

- **الفرضية الأولى**: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة لمستوى الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج باختلاف متغير الجنس.

ولفحص الفرضية الأولى استخدم اختبار (ت) لعينتين مستقلتين (Independent Samples t-Test)، كما يبين الجدول (10):

جدول (10):

نتائج اختبار الفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول الطرق الملائمة في اختيار الشريك تبعاً لمتغير الجنس

الرقم	الأبعاد	المتوسط الحسابي		الانحراف المعياري		قيمة (ت)	الدلالة
		ذكور	إناث	ذكور	إناث		
1	البعد النفسي	3.78	3.68	0.439	0.559	1.070	0.286
2	البعد الاجتماعي	3.56	3.43	0.497	0.554	1.342	0.181
3	البعد المعرفي	3.71	3.70	0.483	0.478	0.057	0.955
4	البعد الديني	4.02	4.06	0.651	0.532	0.401 -	0.689
5	البعد المادي	3.12	3.32	0.808	0.697	1.516 -	0.131
	البعد الكلي	3.64	3.64	0.379	0.405	0.006	0.995

أظهرت النتائج الواردة في الجدول (10) أنه لا توجد فروق دالة إحصائياً تبعاً لمتغير الجنس على الدرجة الكلية للأداة، وعلى أبعادها كافة، مما يعني أن أفراد العينة لم تختلف إجاباتهم باختلاف جنسهم حول الطرق الملائمة في اختيار الشريك، وفي رأي الباحث أن هذه النتيجة قد تعود إلى أن الطرق المتبعة للاختيار الزواجي في البيئة الفلسطينية متقاربة ومتفق عليها نظريا من كلا الجنسين وفق ثقافة المجتمع الفلسطيني وهذا يتفق مع ما جاءت به الفرضية الأولى مما يدعو إلى عدم رفضها، وقد اختلفت الدراسة الحالية مع نتائج دراسة الشقران وآخرين (2015)، ودراسة الأرياني (2013)، ودراسة الشيباني، (2010)، ؛ التي أظهرت وجود اختلاف في ترتيب أولويات ومعايير الاختيار الزواجي تبعا لمتغير الجنس.

- **الفرضية الثانية**: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة لدرجة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج باختلاف متغير السكن.

ولفحص الفرضية الثانية، استخدم تحليل التباين الأحادي (One Way ANOVA)، كما يبين الجدول (11).

جدول (11):

نتائج تحليل التباين للفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول الطرق الملائمة في اختيار الشريك تبعاً لمتغير مكان السكن

الرقم	الأبعاد	الفئة	مجموع المربعات	درجة الحرية	مربع المتوسطات	قيمة (ف)	مستوى الدلالة
1	البعد النفسي	بين المجموعات	1.924	2	0.962	3.426	* 0.035
		داخل المجموعات	51.388	183	0.281		
2	البعد الاجتماعي	بين المجموعات	0.272	2	0.136	0.457	0.634
		داخل المجموعات	54.391	183	0.297		
3	البعد المعرفي	بين المجموعات	0.507	2	0.253	1.111	0.332
		داخل المجموعات	41.742	183	0.228		
4	البعد الديني	بين المجموعات	3.308	2	1.654	5.577	* 0.004
		داخل المجموعات	54.275	183	0.297		
5	البعد المادي	بين المجموعات	1.585	2	0.793	1.522	0.221
		داخل المجموعات	95.297	183	0.521		
	الكلي	بين المجموعات	0.634	2	0.317	2.020	0.136
	داخل المجموعات		28.735	183	0.157		

* دال إحصائياً عند ($\alpha \leq 0.05$)

أظهرت النتائج الواردة في الجدول (11) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسط إجابات أفراد العينة تبعاً لمتغير مكان السكن في الدرجة الكلية لأبعاد الاستبانة. بينما أظهرت النتائج وجود فروق بين متوسط إجابات أفراد العينة تبعاً لمتغير مكان السكن في البعد النفسي والبعد الديني المؤثرة في اختيار الشريك، ولتحديد مصدر الاختلاف الناتج، استخدم الباحث اختبار الفروق البعدية شيفيه ('Scheffe Test)، كما هو موضح في الجدول (12).

جدول (12):

نتائج اختبار الفروق البعدية شيفيه (Scheffe' Test) تبعاً لمكان السكن

البعد	المجموعة أ	المجموعة ب	الفرق في المتوسطات (أ– ب)	الدلالة
الأبعاد النفسية	قرية	مخيم	- 0.13889	0.423
		مدينة	0.12678	0.356
	مخيم	مدينة	0.26567	* 0.038
الأبعاد الدينية	قرية	مخيم	- 0.14000	0.437
		مدينة	0.19744	0.095
	مخيم	مدينة	0.33744	* 0.007

* دال إحصائياً عند ($\alpha \leq 0.05$)

أظهرت النتائج في الجدول (12) اختلاف إجابات أفراد العينة الذين يسكنون في المخيم عن إجابات المبحوثين الذين يسكنون في المدينة، ولصالح أفراد العينة الذين يسكنون في المخيم في البعدين النفسي والديني، وفي رأي الباحث أن مركبات وظروف البيئة الخاصة وحجم المعاناة في المخيمات وتأثير العوامل الديموغرافية كالكثافة السكانية؛ تسهم بالتوجه نحو النزعة الدينية من جهة، ومن جهة أخرى الاهتمام بالعوامل التي تشبع الحاجات النفسية وتحديداً الشعور بالأمن الذي يبحثون عنه في الزواج وغيره، بينما لم تظهر أي فروق دالة بين متوسط إجابات أفراد العينة تبعاً لمتغير مكان السكن لبقية أبعاد الاستبانة، وعلى البعد الكلي؛ مما يدعونا إلى عدم رفض الفرضية الثانية بسبب عدم وجود اختلاف في الدرجة الكلية لأبعاد الاستبانة تبعاً لمكان السكن.

- **الفرضية الثالثة**: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة لدرجة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج باختلاف متغير العمر.

ولفحص الفرضية الثالثة، استخدم تحليل التباين الأحادي (One Way ANOVA)، كما يبين الجدول (13).

جدول (13):

نتائج تحليل التباين للفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول الطرق الملائمة في اختيار الشريك تبعاً لمتغير الفئة العمرية

الرقم	الأبعاد	الفئة	مجموع المربعات	درجة الحرية	مربع المتوسطات	قيمة (ف)	مستوى الدلالة
1	البعد النفسي	بين المجموعات	1.690	2	0.845	2.996	0.052
		داخل المجموعات	51.623	183	0.282		
2	البعد الاجتماعي	بين المجموعات	0.165	2	0.082	0.277	0.759
		داخل المجموعات	54.498	183	0.298		
3	البعد المعرفي	بين المجموعات	1.287	2	0.644	2.875	0.059
		داخل المجموعات	40.962	183	0.224		
4	البعد الديني	بين المجموعات	1.792	2	0.896	2.939	0.055
		داخل المجموعات	55.792	183	0.305		
5	البعد المادي	بين المجموعات	6.089	2	3.045	6.137	* 0.003
		داخل المجموعات	90.793	183	0.496		
الكلي		بين المجموعات	1.197	2	0.599	3.889	* 0.022
		داخل المجموعات	28.172	183	0.154		

* دال إحصائياً عند ($\alpha \leq 0.05$)

أظهرت النتائج الواردة في الجدول (13) وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط إجابات أفراد العينة تبعاً لمتغير الفئة العمرية في الدرجة الكلية لأبعاد الاستبانة، وفي البعد المادي المؤثر في اختيار الشريك، ولتحديد مصدر الاختلاف الناتج، استخدمت اختبارات المقارنة لاختبار الفروق البعدية شيفيه (Scheffe' Test)، كما هو موضح في الجدول (14).

جدول (14):

نتائج اختبار الفروق البعدية شيفيه (Scheffe' Test) تبعاً للفئة العمرية

البعد	المجموعة أ	المجموعة ب	الفرق في المتوسطات (أ– ب)	الدلالة
الأبعاد المادية	أقل من 21 سنة	من 21 – 25 سنة	- 0.07960	0.757
		أكثر من 25 سنة	0.70936	* 0.008
	من 21 – 25 سنة	أكثر من 25 سنة	0.78896	* 0.003

البعد	المجموعة أ	المجموعة ب	الفرق في المتوسطات (أ– ب)	الدلالة
الدرجة الكلية	أقل من 21 سنة	من 21 – 25 سنة	- 0.09310	0.294
		أكثر من 25 سنة	0.23437	0.178
	من 21 – 25 سنة	أكثر من 25 سنة	0.32747	* 0.035

* دال إحصائياً عند ($\alpha \leq 0.05$)

أظهرت النتائج في الجدول (14) اختلاف إجابات أفراد العينة من الفئة العمرية أكثر من 25 سنة عن إجابات المبحوثين من الفئات العمرية الأخرى؛ ولصالح أفراد العينة من الفئات الأقل عمراً، وفي رأي الباحث أن الظروف المادية لهذه الفئة لم تستقر بعد؛ وهذه الفئة تولي اهتماماً أكبر في البعد المادي؛ مما يؤثر في طرق اختيار الشريك، على عكس الفئة الأكبر سناً والأكثر نضجاً التي تعدّ المتغيرات المادية ليس لها تأثير كبير في اختيار الشريك مقارنة بالأبعاد الأخرى، بينما لم تظهر أية فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط إجابات أفراد العينة تبعاً لمتغير الفئة العمرية لبقية أبعاد الاستبانة، أي أن إجابات أفراد العينة لم تختلف على بقية أبعاد الاستبانة على الرغم من اختلاف فئاتهم العمرية. وتم رفض الفرضية الثالثة بسبب الاختلاف الناتج في الدرجة الكلية لأبعاد الاستبانة تبعاً للفئة العمرية، وفي رأي الباحث أنه يمكن تفسير التباين في الدرجة الكلية تبعاً لاختلاف المراحل النمائية النفسية والاجتماعية والمعرفية لدى الأفراد التي تؤثر في طرق اختيار الشريك.

- **الفرضية الرابعة**: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة لدرجة الطرق الملائمة في اختيار الشريك من وجهة نظر المقبلين على الزواج باختلاف متغير الكلية.

ولفحص الفرضية الرابعة، استخدم تحليل التباين الأحادي (One Way ANOVA)، كما يبين الجدول (15).

جدول (15):

نتائج تحليل التباين للفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول الطرق الملائمة في اختيار الشريك تبعاً لمتغير الكلية الجامعية

الرقم	الأبعاد	الفئة	مجموع المربعات	درجة الحرية	مربع المتوسطات	قيمة (ف)	مستوى الدلالة
1	البعد النفسي	بين المجموعات	2.079	4	0.520	1.837	0.124
		داخل المجموعات	51.233	181	0.283		
2	البعد الاجتماعي	بين المجموعات	0.990	4	0.247	0.834	0.505
		داخل المجموعات	53.673	181	0.297		
3	البعد المعرفي	بين المجموعات	3.432	4	0.858	4.001	* 0.004
		داخل المجموعات	38.817	181	0.214		
4	البعد الديني	بين المجموعات	2.051	4	0.513	1.671	0.159
		داخل المجموعات	55.532	181	0.307		
5	البعد المادي	بين المجموعات	5.106	4	1.276	2.517	* 0.043
		داخل المجموعات	91.776	181	0.507		
	الكلي	بين المجموعات	1.298	4	0.324	2.092	0.084
		داخل المجموعات	28.071	181	0.155		

* دال إحصائياً عند ($\alpha \leq 0.05$)

أظهرت النتائج الواردة في الجدول (15) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط إجابات أفراد العينة تبعاً لمتغير الكلية الجامعية في الدرجة الكلية لأبعاد الاستبانة. بينما أظهرت النتائج وجود فروق بين متوسط إجابات أفراد العينة تبعاً لمتغير الكلية الجامعية في البعد المعرفي والبعد المادي والمؤثرة في اختيار الشريك. ولتحديد مصدر الاختلاف الناتج، استخدم الباحث اختبار الفروق البعدية شيفيه (Scheffe' Test)، كما هو موضح في الجدول (16).

جدول (16):

نتائج اختبار الفروق البعدية شيفيه (Scheffe' Test) تبعاً لمتغير الكلية

البعد	المجموعة أ	المجموعة ب	الفرق في المتوسطات (أ– ب)	الدلالة
البعد المعرفي	العلوم الإدارية والاقتصادية	التنمية الاجتماعية والأسرية	.055180-	0.995
		العلوم التربوية	.227110-	0.128
		التكنولوجيا والعلوم التطبيقية	0.05446	0.995
		الآداب	0.33352-	* 0.049
	التنمية الاجتماعية والأسرية	العلوم التربوية	0.17193-	0.746
		التكنولوجيا والعلوم التطبيقية	0.10965	0.970
		الآداب	0.27834-	0.414
	العلوم التربوية	التكنولوجيا والعلوم التطبيقية	0.28158	0.270
		الآداب	0.10641-	0.920
	التكنولوجيا	الآداب	0.38799-	* 0.018
البعد المادي	العلوم الإدارية والاقتصادية	التنمية الاجتماعية والأسرية	0.05353-	0.990
		العلوم التربوية	0.29618-	0.269
		التكنولوجيا والعلوم التطبيقية	0.48962-	* 0.011
		الآداب	0.10038-	0.985
	التنمية الاجتماعية والأسرية	العلوم التربوية	0.24265-	0.801
		التكنولوجيا والعلوم التطبيقية	0.43609-	* 0.031
		الآداب	0.04685-	0.995
	العلوم التربوية	التكنولوجيا والعلوم التطبيقية	0.13737	0.787
		الآداب	0.13876	0.701
	التكنولوجيا	الآداب	0.00139	0.999

* دال إحصائياً عند ($\alpha \leq 0.05$)

أظهرت النتائج في الجدول (16) اختلاف إجابات أفراد العينة من كلية الآداب عن إجابات المبحوثين من كلية العلوم الإدارية والاقتصادية، والمبحوثين من كلية التكنولوجيا والعلوم التطبيقية، ولصالح أفراد العينة من كلية الآداب، كما أظهرت النتائج أيضاً اختلاف إجابات أفراد العينة من كلية التكنولوجيا والعلوم التطبيقية عن إجابات المبحوثين من كلية العلوم الإدارية والاقتصادية، والمبحوثين من كلية التنمية الاجتماعية والأسرية، ولصالح أفراد العينة من كلية التكنولوجيا والعلوم التطبيقية، وفي رأي الباحث أن طلبة كلية الآداب أكثر ميلاً في البحث عن شريك يعمل على اشباع الحاجات المعرفية والفكرية لديهم عن باقي طلبة الكليات؛ نتيجة تأثرهم بالتخصص من جهة، واتجاهاتهم الأدبية من جهة اخرى، بينما طلبة كلية التكنولوجيا والعلوم التطبيقية؛ أكثر ميلاً في التأثر بالاتجاهات المادية في طرق اختيار الشريك من باقي الكليات؛ وقد يعود ذلك إلى تأثرهم بالتخصص الذي يعتمد على التقنيات والمعلومات الحسية، وفي المقابل لم تظهر أية فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط إجابات أفراد العينة تبعاً لمتغير الكلية الجامعية لبقية أبعاد الاستبانة، أي أن إجابات أفراد العينة لم تختلف على بقية أبعاد الاستبانة على الرغم من اختلاف كلياتهم الجامعية. مما يدعونا إلى عدم رفض الفرضية الرابعة بسبب عدم وجود اختلاف في الدرجة الكلية لأبعاد الاستبانة تبعاً للكلية الجامعية. وقد اتفقت الدراسة الحالية مع نتائج دراسة الشقران، وآخرين (2015)، التي أظهرت بأنه لا توجد اختلافات في ترتيب هذه المعايير تبعا لمتغير التخصص الاكاديمي، واختلفت مع دراسة الشيباني، (2010)؛ التي أظهرت وجود فروق بين طلبة الكليات في طرق الاختيار.

التوصيات:

1. قيام جهات الاختصاص بالاستناد إلى المعايير والضوابط التي تحدد الطرق الملائمة في اختيار الشريك، كالمعايير الدينية، والمعرفية، والنفسية، والاجتماعية، والمادية.
2. أهمية العمر الزمني المناسب للزواج ومن الجنسين؛ الذي

يتصف بالنضج في توظيف المعايير والابعاد الواردة في الدراسة بطرق اختيار الشريك.

3. اعتماد صيغة قانونية وتشريع في المستقبل القريب يشجع فئة الشباب (ذكوراً وإناثاً)؛ المقبلين على الزواج على تلقي برامج متخصصة في الطرق الملائمة للاختيار الزواجي قبل أن تتم إجراءات عقود الزواج.

4. نشر ثقافة الإرشاد الزواجي، وطرائق الاختيار الملائمة، بالتعاون مع الجهات الرسمية وغير الرسمية ذات الاختصاص.

5. تأهيل طواقم تدريبية من المرشدين على برنامج ارشادي متخصص في طرق الاختيار الزواجي التي تعزز مفهوم التوافق الزواجي؛ يستهدف الشباب المقبلين على الزواج.

6. الاهتمام بإجراء مزيدٍ من البحوث ذات العلاقة في مجال البحث الحالي من أجل إثراء هذا النوع من البحوث لمجال الاختصاص.

المصادر والمراجع:

ـ القرآن الكريم.

المراجع العربية:

1. أبو اسعد، احمد عبد اللطيف (2014). الإرشاد الزواجي والأسري. ط(2). فلسطين، رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع .
2. أبو عيطة، سهام، والخزاعلة، زياد(2012). أثر برنامج إرشادي نفسي في تعديل الأفكار السلبية لدى الشباب المتأخرين عن سن الزواج. مجلة الدراسات التربوية والنفسية، سلطنة عمان، 6 (2)، 90 – 107.
3. أبو ليلى، يوسف، وآخرون (2015). علم الاجتماع الأسري. الأردن، عمان: مطبوعات جامعة القدس المفتوحة.
4. جامعة القدس المفتوحة: www.qou.edu، تاريخ الدخول 12 /2 /2018.
5. الارياني، الهام عبد الله (2013). محكات اختيار شريك الحياة لدى طلبة الجامعات اليمنية؛ بحث مقارنة، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، الجزائر، جامعة بسكرة (8)، ديسمبر، 269–225.
6. الداهري، صالح حسن (2008). أساسيات الإرشاد ألزواجي والأسري، الأردن، عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع.
7. رداف، نصيرة (2010). تصورات الشباب الجزائري للاختيار للزواج عن طريق الاعلانات الصحفية. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة منتوري، قسنطينة .
8. السيد، الحسين بن حسن (2015). معاير اختيار شريك الحياة وأثرها في تحقيق التوافق الزواجي. السعودية، مكة المكرمة: منشورات جمعية المودة للتنمية الأسرية.
9. الشقران، حنان إبراهيم، وآخرون (2015). معايير اختيار شريك الحياة كما يراها طلبة جامعة اليرموك، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، فلسطين، (35)، 60 – 73.
10. الشيباني، بدر إبراهيم، ومراد، صلاح أحمد (2010). اتجاهات طلبة جامعة الكويت وطالباتها نحو الزواج وعاداته، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، الكويت 36 (139)، 97 – 145.
11. الشيراوي، أماني (2013). فاعلية برامج الإرشاد الزواجي في الحد من معدلات الطلاق وتحقيق التوافق الزواجي. ورقة مقدمة في الورشة الإقليمية للإرشاد الأسري وأهميته في الوقت الحاضر، من 22– 23 ديسمبر، إعداد المجلس الوطني لشؤون الأسرة، عمان – الأردن.
12. صحيفة الحدث، فلسطين ارتفاع نسبة الطلاق إلى (20 %). https:// www.alhadath.ps/article/26725/result.php، تاريخ الدخول: 21 – 1 – 2018.
13. ضيف، عبد الودود (2000). داء تفشي العنوسة أسبابها وأثارها وطرق علاجها. الكويت: دار الفلاح.
14. العزة، سعيد حسني (2015). الإرشاد الأسري نظرياته أساليبه العلاجية. عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
15. عمر، معن خليل (2000). علم اجتماع الأسرة. الأردن، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
16. العنزي، فرحان بن سالم (2011). دور أساليب التفكير ومعايير اختيار الشريك وبعض المتغيرات الديموغرافية في تحقيق مستوى التوافق الزواجي لدى عينة من المجتمع السعودي، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم علم النفس، كلية التربية، جامعة ام القرى، السعودية.
17. الغامدي، محمد سعيد محمد(2009). التكيف الاجتماعي والاقتصادي والنفسي للمرأة السعودية المطلقة في محافظة جدة، مجلة جامعة ام القرى للعلوم الاجتماعية، 1 (2)، 144 – 188.
18. فرحان، ماهر (2013). تحليل سوسيولوجي لنظام الاختيار الزواجي في المجتمع العربي، الأردن: دار آمنة.
19. المعجم الوسيط، المعاني، https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/: تاريخ الدخول 27 /2 /2018.
20. مرعب، ماهر فرحان (2016). اتجاهات الطلبة الجامعيين نحو معايير الاختيار الزواجي. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قالمة، الجزائر، 13 (1)، 201 – 236.
21. موسى، رشاد، والدسوقي، مديحة، وعبد الرزاق، أميرة (2003). علم نفس المرأة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
22. هروش، رجاء عبد الحميد (2010). اختيار شريك الحياة دراسة ميدانية استطلاعية مقارنة بين جيلين. سورية، دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع.

المراجع الاجنبية :

1. *Estrada, H. (2009). An Examination of Love and Marital Satisfaction in Long-term Marriages. Unpublished Doctor of philosophy, Denver.*
2. *Jin, X, Li, S. and Fldman, M.W. (2005). Marriage from an Age at first marriage: A comparative study in three countries in contemporary rural China" Comparison of Marriage Age, 52(1-2), 18-46*
3. *Raz. A. & M. (2010). Perceptions of Cousin Marriage Among Young Bedouin Adults in Israel, Marriage & Family Review, (37) (3), Pp: 27-46.*
4. *Vries, (2011). The similarities and differences between a marriage fro a collectivistic and individualistic country. Bachelor thesis, Amsterdam University.*

qLSAhWKVSwKHb0jAM4Q6AEIGTAA#v=onepage&q=Victorian%20suspense%20returns%20us%20to%20our%20hunches%20and%20suspicions&f=false

16. Martin, L. D. (1985). Browning's Dramatic Monologues and the Post-Romantic Subject, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 96.

17. Paulson, Ronald. (1989). Breaking and Remaking: Esthetic Practice in England, 1700-1820, New Brunswick, Rutgers University Press, p. 5.

18. Shaw, W. David. (1999). Origins of the Monologue: The Hidden God, Toronto, University of Toronto Press, pp. 16-17.

19. Shelley, Percy Bysshe. (1852). Letters of Percy Bysshe Shelley with an Introductory Essay by Robert Browning, London, Edward Moxon. Available at

https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1852_browning1.html

20. Sussman, Herbert. (1995). Victorian Masculinities: Manhood and Masculine Poetics in Early Victorian Literature and Art, Boston, Northeastern University.

21. Zizek, Slavoj. (2005). "Courtly Love, or Woman as Thing." The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality, London, Verso, pp. 89-112. Available at

https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxhbW9yY29udmVudHVhbHxneDo0NmIxZWZkZTRlNGExZWNm

22. Woolford, John & Daniel Karlin. (1996). Robert Browning, London, Longman, p. 41

https://www.questia.com/read/98229052/robert-browning

deep humanitarian feelings are stronger than the treacherous Duke.

1 Hereafter, I use line numbers in parentheses to refer to quotations from Robert Browning (2004), Robert Browning Poems. Classic Poetry Series, PoemHunter.com, pp. 252-253. Available free online at https://www.poemhunter.com/i/ebooks/pdf/robert_browning_2004_9.pdf

References

1. Baines, Barbara J. (1983). "'My Last Duchess' and The Duchess of Malfi." Studies in Browning and His Circle, 11(2), p. 30.
2. Browning, Robert. (2004). Robert Browning Poems. Classic Poetry Series. PoemHunter.com, pp. 252-253. Available free online at https://www.poemhunter.com/i/ebooks/pdf/robert_browning_2004_9.pdf
3. Efird, Tyler. (2010). "'Anamorphosizing' Male Sexual Fantasy in Browning's Monologue." Mosaic (Winnipeg), University of Manitoba, Mosaic, 43(3), p. 151+. Available at https://www.questia.com/read/1G1-238653790/anamorphosizing-male-sexual-fantasy-in-browning-s
4. Eliot, T.S. (1957). "The Three Voices of Poetry." On Poetry and Poets, New York, Farrar, Straus and Cudahy, p. 104.
5. Everett, Glenn. (2003). "Three Defining Characteristics of Browning's Dramatic Monologues." University of Tennessee at Martin. Available at

   http://www.victorianweb.org/authors/rb/dm4.html
6. Fox, Renee. (2011). "Robert Browning's Necropoetics." Victorian Poetry, West Virginia University Press, 49(4), p. 463+. Available at

   https://www.questia.com/library/journal/1G1-279261938/robert-browning-s-necropoetics
7. Gerson, Michael J. (2013). "Psychoanalytic Theories of Personality." Psychstudies, Institute of Advanced Psychological Studies, p. 16. Available at

   http://docplayer.net/5813060-Psychoanalytic-theories-of-personality.html
8. Greenblatt, Stephen (Ed.). (2012). "Robert Browning." The Norton Anthology of English Literature, 9th, New York, W. W. Norton and Company, pp. 1275-78.
9. Hawlin, Stefan. (2002). The Complete Critical Guide to Robert Browning, London, Routledge, 2002. Available at https://www.questia.com/library/107447091/the-complete-critical-guide-to-robert-browning
10. Hoad, T. F. (ed.). (1996). The Concise Oxford Dictionary of English Etymology, Oxford, Oxford University press, p. 259 .
11. Johnson, W. R. (1990). The Idea of the Lyric: Lyric Modes in Ancient and Modern Poetry, Berkeley University of California Press.
12. Kay, Sarah. (2004). Zizek: A Critical Introduction. Key Contemporary Thinkers, Cambridge, Polity Press.
13. Knoepflmacher, U.C. (1984). "Projection and the Female Other: Romanticism, Browning, and the Victorian Dramatic Monologue." Victorian Poetry, 22(2), pp. 139-59. Available at

    https://www.jstor.org/stable/40002963?seq=1#page_scan_tab_contents
14. Lacan, Jacques. (1998). "The Seminar of Jacques Lacan", Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Ed. Jacques Alain Miller. Trans. Alan Sheridan. New York, Norton.
15. Levine, Caroline. (2003). The Serious Pleasures of Suspense: Victorian Realism and Narrative Doubt. (Victorian Literature and Culture Series). Charlottesville, University of Virginia Press. Available online at

    https://books.google.ps/books?id=6qVvyOVIACUC&pg=PA80&lpg=PA80&dq=Victorian+suspense+returns+us+to+our+hunches+and+suspicions&source=bl&ots=p1kwV9H6xQ&sig=imJxnK603tkRFeBZ2bhQqz_m9Mw&hl=ar&sa=X&ved=0ahUKEwiy8qTi6

Duke's commands when he orders him, "Will't please you rise? (l. 47)" to join others, the club of colonizers, awaiting "below" (l. 48). Through this negotiator, the Duke arranges with other colonizers to bring more countries under his domination. Thus, he tells his listener, "We'll meet / The company below" (ll. 47-48). The Duke expects the other colonizers to cooperate, so in courtly language, he tells the envoy that he anticipates a good dowry from the generous Count:

The Count your master's known munificence

Is ample warrant that no just pretence

Of mine for dowry will be disallowed. (ll. 49-51)

In this context, the daughter whom the Duke woes represents collaboration between two colonial powers. The Duke is more powerful than the Count because he expects to get a reasonable dowry or more benefits (l. 51), although he claims that his main "object" (l. 53) in the negotiations is the daughter herself, not money; that is, he is interested in forming a friendship and mutual collaboration. The Duke seems to understand a gesture from his addressee as attempting to get away from him. Saying, "Nay, we'll go / Together down, sir" (ll. 53-54), the Duke stops the envoy, showing that the deal between the two colonizers is not fair in the envoy's opinion. The Duke exercises his power and insists that they go together to meet the others waiting downstairs.

7. The Last Three Lines

Notice Neptune, though,

Taming a sea-horse, thought a rarity,

Which Claus of Innsbruck cast in bronze for me! (ll. 54-56)

The poem's last three lines are like the ending couplet in a Shakespearian sonnet that recapitulates its theme. These lines conclude the poem and express its main idea: the domination and taming of the colonized. These lines can be interpreted universally to comment on the domination of weak by the powerful and on the colonizers' constant attempts to tame weak countries to make them accept slavery and give up the desire for freedom and respectable, honorable lives.

The Duke expresses this idea by pointing out another of his art objects, a bronze statue of Neptune, the god of the sea, taming a sea-horse. The artist who makes this statue is Claus of Innsbruck, the second artist mentioned in the poem and a representative of the propagandists. The Duke›s orders for the artist to carve a statue of Neptune emphasize the taming of a sea-horse. The poem seems to flow to reach this conclusion, which expresses the Duke›s desire to control others. At the end of the poem, there is, to use Shaw›s words (1999, 16-17), a turn from «conscious» persuasion of the audience to «unconscious» persuasion as the Duke considers his suppression and controlling of others to be taming. Both the Duchess and the sea horse face their fate and their fight for freedom alone. Thus, the Duchess is a symbol of resistance against the Duke›s (Knoepflmacher, 1984, 111) «narcissistic desire» to dominate her and make her recognize herself as inferior to him. Sussman (1995, 79) uses the Lacanian term the «female Other» to describe this desire. Consequently, the Duke never fulfils his desire (Lacan, 1998, 98) «to recreate the image of the lost woman.» These last three lines prophesize the colonizers› failure to turn the colonized into slaves, as the Duke fails to tame the Duchess, who refuses to be his slave, or to eliminate her humanity and freedom, represented in her smiles and spot of joy.

8. Conclusion

Reflecting the age of its composition characterized by the spread of colonialization, the poem anticipates the inevitable conflict between the colonizers and the colonized, on one hand, and the conflict among the colonizers, on the other. Moreover, the poem condemns colonialization through its portrayal of the Duke's repugnant personality. Ironically, he seems to care for art acts contrary to its spirits and uses artists as propagandists to serve his anti-humanitarian aims. Opposing the Duke's desires, the Duchess symbolizes the colonized's resistance to the colonizers' attempts to tame and dominate their countries. Although the Duchess has been murdered, the readers feel that she emerges victorious because her smiles and

the Duke reminds his listener of what he bestows on the Duchess from his presumed superiority to her and others: «My gift of a nine-hundred-years-old name» (l. 33). This sentiment clearly expresses the arrogance of the colonizers whose gift was their rule, which, in fact, brought destruction to the colonized countries. The colonizers considered themselves the saviors of the colonized, who should appreciate them and no one else. In this poem, the Duke thinks the victim, the Duchess, should be grateful to him as her sole benefactor. Nothing could be equal to the «gift» (l. 34) the colonizers bestowed upon the colonized. The Duke associates himself with power and prestige, and likewise, the colonizers perceived themselves as superior to the low-status colonized, like the Duchess.

The Duke asks a rhetorical question, «Who'd stoop to blame / this sort of trifling?» (ll. 34-35), indicating both his arrogance and indignation at the Duchess›s behavior. He asks who among the colonizers would lower themselves to rebuke the Duchess for her indiscriminate behavior. The Duke imagines an answer, which seems to satisfy his arrogance, that is, no one and no body. However, the reality is that the Duchess displays the bright side of the colonized. The Duke cannot understand her behavior, so he refers to her humanistic attitude toward others as «trifling» (l. 35). This outlook is self-destructive because it leads to the incurable disease of personal vanity. Gerson (2013, 16) describes the Duke as a sociopath who "manifests a diffuse lack of impulse control that results in frequent irresponsible and thoughtless» ideas and behaviors.

The Duke proceeds to mention the obstacles related to the Duchess›s behavior that prevent him from talking to her directly (ll. 35-43). Ironically, he claims that he does not have the «skill / in speech» (ll. 35-36) to explain what he wants from her, but readers are aware that the contrary is the truth. This situation alludes to the colonizers› propaganda intended to reverse the truth about the victims, the colonized. The Duke›s arrogance reaches its climax when he considers talking to the Duchess to lower his status, and he determines «Never to stoop» (l. 43) to her level.

Despite the Duke's arrogance, he admits that the Duchess is gentle to him, always greeting him with a smile when he passes: "Oh sir, she smiled, no doubt, / Whene'er I passed her" (ll. 43-44). However, her smiles anger him, and cannot tolerate them because they are not special to him. She smiles to everyone in the same way: "but who passed without / Much the same smile?" (ll. 44-45). The Duke's thinking mirrors the colonizers' selfishness and refusal to allow any other powers to share in their exploitation of the colonized, demonstrating their greed and their view of the colonized as their property. Moreover, the Duke bluntly expresses his arrogance (ll. 42-43), when he says that whether the Duchess agrees or disagrees with his interpretation of her smile, considering her opinion beneath his status. This viewpoint represents the colonizers' outlook toward the colonized, treating them with disdain and seeking to humiliate them.

Given the Duke's arrogance, selfishness, and treatment of the Duchess as an object, his murder of her is not strange: "This grew; I gave commands; / then all smiles stopped together" (ll. 45-46). The Duke, the colonizers' representative, cannot tolerate any type of happiness in the lives of the colonized, here seen in the Duchess's kindness and appreciation of everything and everyone, which, in the Duke's opinion, "grew" (l. 45) to exceed the acceptable limits. Thus, he "gave commands" (l. 45), and "All smiles stopped together" (l. 46); that is, he kills her. This is the colonizer's destruction of a particular colonized country, which becomes his last victim. Very likely, others would face the same fate as the last Duchess as the colonizers attempted to destroy the colonized.

6. The Listener and His Role

The interlocutor is addressed in the fifth line, and the readers understand that there is an addressee. In the fifty-first line, we deduce that the addressee is a silent envoy sent by a father to negotiate the marriage of his daughter to the Duke to succeed the last Duchess. The addressee acts as a mediator between the Duke and the Count, that is, between two colonial powers. The Count whom the envoy represents may collaborate with the Duke in negotiating his new marriage that is, colonizing a new country. The envoy follows the

their position in the same way as that of the Duke, who "gave commands; / Then all smiles stopped together" (ll. 45–46).

The Duke not only suspects the Duchess's smiles and spot of joy but also imagines ways Pandolf might have caused that "spot of joy" on her face (ll. 15-21). The artist might have told the Duchess that her "mantle laps" covered her wrist too much and that "paint / Must never hope to reproduce" (ll. 17-18) the beautiful effect of her skin and coloring. The artist, the propagandist, would like her to look more beautiful; that is, he would like to do something good for the colonized for the sake of his master, but the Duke objects to even this. For the Duke, the artistic portrait (Fox, 2011, 463) "embodies the culmination of his desire for control." However, these imagined words—"Paint / Must never hope to reproduce the faint / Half-flush that dies along her throat" (ll. 17-19)—uttered by the painter praise the Duchess's beauty that cannot be captured by his brush. These words come from the Duke's imagination, not the painter's mouth.

Thus, this spot of joy, its cause, and the Duke's thoughts about it reflect the colonizers' determination to dominate the colonized completely. He considers the spot of joy caused by others or any other thing to interfere in his affairs, so he rejects it and fights against it. He feels that he is the only one entitled to dominate the Duchess and allows no one to interact with her without his permission. Similarly, if the colonized people showed any hint of life, even a smile, they were severely punished.

5. The Colonizers' Arrogance and Selfishness

The Duke describes the Duchess as simple, "too soon made glad" (l. 22), and "too easily impressed" (l. 23). The simplicity of the colonized was a major limitation and prevented them from initially seeing the danger of the colonizers. Before describing the Duchess's heart, the Duke hesitates, asking, "How shall I say?" (l. 22). He forces himself to continue and state his belief that the Duchess's heart is:

too soon made glad.

Too easily impressed: she liked whate'er

She looked on, and her looks went everywhere. (ll. 22-24)

The Duchess, thus, does not believe in discrimination but likes everything she sees. The Duke, in contrast, believes that he is superior to others and cannot comprehend the Duchess's simplicity and equal appreciation for things around her. Unlike the Duke, the Duchess is not corrupted by arrogance and materialism. In addition to her belief in equality, the Duke is puzzled by the natural and simple things that make her happy:

Sir, 'twas all one! My favor at her breast,

The dropping of the daylight in the West,

The bough of cherries some officious fool

Broke in the orchard for her, the white mule

She rode with round the terrace – all and each

Would draw from her alike the approving speech,

Or blush, at least. (ll. 25-31)

The Duke becomes infuriated by the Duchess's happiness in nature, such as "the daylight in the West." She believes in equality and tends to see every pleasant thing as pretty, whether they are from the Duke or others: "'twas all one!" The Duchess does not belong to the Duke's materialistic world but has a spirit of romanticism and humanitarianism within her. If he gives her a "favor at her breast" (l. 25), a piece of jewelry to wear, she is happy for it in the same way that she is for a pretty sunset, a branch of cherries, or riding her white mule around the terrace. The Duke claims that she treats him and others equally and sometimes does not say anything, but only blushes in her way. The Duke›s arrogance prevents him from comprehending the Duchess›s heart. He does not believe that people are equal; therefore, he is disturbed not merely because the Duchess likes such things as a «bough of cherries» but that it is that some «officious fool» (l. 27) who brings them to her.

The pompous colonizers thought that the colonized benefited from their suppressors and should be grateful for their suppressors. Likewise,

none puts by / the curtain I have drawn for you, but I)) (ll. 9–10) in an assertion of his complete dominance over the production of art. This statement also indicates that no one can know anything about the Duchess but through the Duke. This was precisely how the colonizers looked at and treat the colonized: as private property.

At points, the task is beyond Frà Pandolf's capacity, as seen in "the faint/ half-flush that dies along her throat" (ll. 18-19). However, in general throughout the poem, the artist produces propaganda justifying the exploitation of others by the rich, strong colonizers for their own benefit. This intent is clear when the Duke says that he mentions the artist Pandolf "by design" (l. 6), on purpose. This perhaps indicates the colonizers' use of art to persuade the citizens of the colonized countries to submit to their policies. From how the envoy looks at the painting, the Duke understands that he wants to ask how the painter put so much "depth and passion" (l. 8) into the painting. This shows that everything in this poem occurs under the Duke's supervision, and he is in full control. No one even dares ask him about the expression on the Duchess's "countenance" (l. 7). This beautiful expression may represent the beautiful aspects of the cultures and societies of the colonized.

Despite the Duke's attempts, the painting also signals his defeat by the Duchess. He cannot possess all her affections, as he desires, so he seeks to possess her as a painting, that is, (Paulson, 1989, 5) as an "object." This, ironically, is the Duke's "dispossession" of the Duchess for which he tries to compensate through Pandolf's painting. The Duke tries hard to transform the Duchess from an independent entity into an object, no more than (Zizek, 2005, 89) a "Thing," but he fails. In reality, (Martin, 1985, p. 97) he does "not esteem the painting," seeing it as no more than a tool to propagate what he desires and what he thinks about the Duchess. Readers can easily deduce that the Duke holds an attitude toward art contrary to Renaissance and Romantic principles. For him, the function of art and its message is to serve his evil aims, as seen clearly at the end of the poem and the last three lines naming a second artist, Claus of Innsbruck.

4. The Spot of Joy on the Duchess's Cheeks

Sir, 'twas not

Her husband's presence only, called that spot

Of joy into the Duchess' cheek. (ll. 13-15)

This spot of joy on the Duchess's cheeks is pivotal in the poem because it is the direct cause for the Duke to give orders for her murder. Although he uses the word "seemed" (l. 11), suggesting uncertainty about her "glance" (l. 12), he expresses sureness about her treacherous glances and consequently commands her to be murdered. This murdering is a symbol of the colonizers' policy toward the colonized who were punished based on suspicion. Unlike the judicial system in the colonizers' homeland, those they established in their colonies were designed to give legal protection to themselves and their exploitation of the colonized, whom they treated as no more than objects. Although it might appear strange that this spot of joy destabilizes the Duke, it can be understood to represent the colonizers' continuous attempts to kill what was good in the colonized people, which they considered to threaten their security.

The Duke seeks to control his wife completely, the colonized, shown in his angry reaction to any spot of joy on her face except in "her husband's presence" (l. 14). Problematically for the Duke, her spot of joy can emerge in the presence of anyone, not only him. This symbolizes the free will of the colonized and the defiance of the colonizer's dominance. The Duke considers this spot of joy and happiness to be the Duchess's hamartia. The colonizers fought to keep the colonized from seeing any ray of hope that exceeded "the mark" (l. 39) of their tolerance. Ironically, the artist, under the Duke's orders, immortalizes the Duchess's smile and spot of joy, the cause of his command to murder her. The Duke's hateful attitude toward her happiness and spot of joy reflects the colonizers' attitude toward the colonized countries, persecuted, controlled, and murdered as the Duchess. In this context, murder not only killed physical life but also deprived the colonized of living normal lives or benefiting from their own natural resources. The colonizers clearly revealed

aroma) of the poet's (personality,) and the poet (is impelled to embody the thing he perceives) in it. This paper, therefore, shows that the poem embodies relations between powerful colonizers in the Duke and weak, colonized countries in the Duchess. Even the poem title, with its possessive pronoun (My,) indicates the importance of the relations between the possessor and the possessed. The poem demands an intelligent reading, and readers must (Levine, 2003, 80) (come back to it again and again, until it has become intelligible.)

It is important to note that the 19th century was characterized by men's dominance over women, so masculinity was associated with strength, and femininity with weakness. It, therefore, is not logical to associate the colonizers with the Duke and the colonized with the Duchess. Following Efird (2010), the 19th century (was characterized) by the (hegemonic parameters of patriarchy) and the (Sussman, 1995, 78) (normative bourgeois masculinity." The poem describes the relations between the Duke and the Duchess as husband and wife to reveal how the colonizers violated humanitarian values, leading to the catastrophic consequences of colonialism. The colonizers were restless, reflected in the Duke's speech peppered with questions ("Will't please you sit and look at her? 1. 5), 1 hesitations (how shall I say? 1. 22), and interjections ("Oh", 1. 43). The Duke, the representative of the colonizers, reveals his true character in (Martin, 1985, 96) (a sequential and fragmentary) way, so readers must build a picture of him gradually.

2. The Title and the Beginning of the Poem

The possessive pronoun (My) in the poem title suggests a primary characteristic of the colonizers who tried with all their might to possess everything in the colonized countries. The repetition of the personal pronoun "I" in the poem mirrors the colonizers' self-obsession, as expressed by the arrogant, self-centered Duke. These people were willing to commit any evil action to satisfy themselves.

In the first line of the poem, the Duke uses the word (last) to describe his wife: (that's my last Duchess painted on the wall) (l. 1). Hoad (1966, 259) argues that this word is derived from the word latost, which means the (the latest) or (the newest.) The Duchess, or the colonized, is not the final victim of the Duke, or the colonizers. The word last perhaps indicates instead that this last Duchess is not the only one who will be persecuted by the Duke, or the colonizers; other countries may yet fall victims in the future.

However, at the same time, the Duchess looks (as if she were alive) (l. 2), and the Duke considers her to be, to use a Coleridgean term, in a state of death-in-life. The Duchess thus still has deep influence on the Duke, has transcended death, and (Kay, 2004, 167) (appears to have crossed the limit) of the (physical life) to spiritual steadfastness. Accordingly, she represents the essence of the will of the colonized, suppressed but never subjugated because of, let us say, their innate ontological immunity against the tyrannical colonizers. The colonized exhibited such steadfastness despite their complete vulnerability to the colonizers, who used their power to exploit the colonized. The Duke's comment on the painting of the Duchess suggests this quality: (there she stands) (l. 4), indicating that this is a full-length portrait of her entire body.

The Duchess's portrait seems to have an influence on the Duke, and he politely asks his listener to stop and examine it: (will't please you sit and look at her?) (l. 5). This politeness, though, is superficial, mirroring the pretext the colonizers used to camouflage their domination of other countries. Thus, the (depth and passion of) the Duchess's (earnest glance) (l. 8) represent the natural resources that attracted the colonizers to invade other countries and exploit them for their own benefit.

3. Art and the Colonizers

The name of the portrait artist, Frà Pandolf, is introduced in line three and repeated in lines six and sixteen, indicating the important role of art as propaganda for the Duke. Although Pandolf is an imaginary artist, we understand from his name and capacities that he is a great Italian artist who has managed to capture not only the beauty of the Duchess but also the essence of her qualities. The Duke says, (But to myself they turned (since

(دوقتي الأخيرة): قصيدة عن العلاقة ما بين المستعمِرين والمستعمَرين

ملخص

عندما نأخذ بعين الاعتبار التأويلات الكثيرة لقصيدة روبت براونينج (دوقتي الأخيرة)، فإن معظمها يُقدم ويُعطي أفكاراً تتعلقُ بشخصيتَيْ الدوق والدوقة إما من منظور نفسي أو من منظور الدراسات الانثوية. هذه الورقة البحثية هي رؤية جديدة في قراءة هذه القصيدة وفهمها، وهي متعلقة بالعلاقة ما بين المستعمِرين والذين يمثلهم الدوق والمستعمَرين والذين تمثلهم الدوقة، بالاضافة إلى علاقة المستعمِرين بالفن. هذه الأفكار تواردت إلى ذهن الباحث لأن براونينج ألّف هذه القصيدة في القرن التاسع عشر حيث تجذر الاستعمار، وقامت الدول القوية والغنية باستغلال الأمم الضعيفة والفقيرة. هذه الحقائق هي موجودة في أعماق العقل الباطن للشاعر، وتجلّت في القصيدة تحت قِناع، ويستطيع القُرَّاءُ من خلال التدبر في هذه المناجاة الدرامية تلمُّس أن الشاعر يشجب بطريقة لاشعورية أعمال المستعمِرين من خلال قصيدته.

الكلمات الافتتاحية: المستعمِرين، المستعمَرين، المنولوج، الدوق، دوقتي الأخيرة، روبرت براوننج.

Abstract:

When we take into consideration the numerous interpretations of Robert Browning›s «My Last Duchess» poem we notice that most of them present and give ideas about the personalities of the Duke and the Duchess either from a psychological perspective or from a feminist perspective. This paper presents a new way of reading and understanding the poem as concerning the relationship between the colonizers, represented by the Duke, and the colonized, represented by the Duchess, as well as the colonizers' relationship with art. These ideas came into the researcher›s mind because Browning composed the poem in the 19th century, when colonization started, and powerful, rich countries exploited weak, poor nations. These realities were deeply embedded in the poet's subconscious and emerged in the poem in disguise. Readers can speculate that through composing this dramatic monologue, the poet unconsciously denounced the acts of the colonizers.

Keywords: colonizers, colonized, dramatic monologue, Duke, My Last Duchess, Robert Browning.

1. Introduction

(My Last Duchess,) published in 1842, still ranks among the best known and most widely anthologized of Robert Browning's works due to its great profundity and subtle, mental complexity. The Duke, the single speaker in this dramatic monologue, is aware of the presence of another person and distorts facts to try to conceal what he thinks and feels. The Duke uses his dramatic monologue (Eliot, 1953, 104) as (a mask) for his true beliefs, and the sake of expressing his wish to dominate others. He presents (Everett, 2003) (a second self) and shows us how his mind works. The poem reveals the Duke's real character and (Johnson, 1990, 3) (the essence) of his relationship with the addressee and the Duchess. The aim of this paper, therefore, is to understand what is within the speaker and what he represents, which are (Woolford, 1996, 41) (inferred from what the speaker says, although they are not stated directly.) Browning exhibits his skill as in this dramatic monologue (Greenblatt, 2012, 1275) as he (separates the speaker from the poet in such a way that the reader must work through the words of the speaker to discover the meanings of the poet.)

Most critics use one of two major approaches to interpret the poem: first, a psychological approach due to the nature of the dramatic monologue as an argument within the self, and second, a feminist approach due to the discrepancy between the Duchess's innocence and the Duke's malice. Readers can find in Stefan Hawlin's book The Complete Critical Guide to Robert Browning a useful survey of the major critical debates surrounding Browning and his works.

However, unlike previous studies, this interpretation presumes that the poem has a hidden topic: colonialization. Browning was a child of his age and acknowledged (Shelley, 1852, 138) that the dramatic monologue is the (radiance and

(My Last Duchess): A Poem about Relationships between the Colonizers and the Colonized*

Dr. Mutasem Tawfiq Qasem Al-Khader**

*Received: 14/11/2017, Accepted: 6/2/2018.

**Associate Professor/ Al-Quds Open University/ Palestine.

Journal of Al-Quds Open University

for Humanities & Social Studies
No. 45

Contents

(My Last Duchess): A Poem about Relations between the Colonizers and the Colonized
Dr. Mutasem Tawfiq Qasem Al-Khader 9

2. Acknowledge the efforts of all those who participated in conducting the research such as colleagues and students and list their names in the list of authors, as well as acknowledging the financial and morale support utilized in conducting the research.
3. Commit to state references soundly, to avoid plagiarism in the research.
4. Commit to avoid conducting research papers that harm humans or environment. The researcher must obtain in advance an approval from the University or the institutions he/she works at, or from a committee for scientific research ethics if there is any, when conducting any experiments on humans or the environment.
5. Obtain a written acknowledgement from the individual/individuals who are referred to in the research, and clarify to them the consequences of listing them in the research. The researcher has also to maintain confidentiality and commit to state the results of his/her research in the form of statistical data analysis to ensure the confidentiality of the participating individuals.

Seven- Intellectual Property Rights:

1. The editorial board confirms its commitment to the intellectual property rights
2. Researchers also have to commit to the intellectual property rights.
3. The research copyrights and publication are owned by the Journal once the researcher is notified about the approval of the paper. The scientific materials published or approved for publishing in the Journal should not be republished unless a written acknowledgment is obtained by the Deanship of Scientific Research.
4. Research papers should not be published or republished unless a written acknowledgement is obtained from the Deanship of Scientific Research.
5. The researcher has the right to accredit the research to himself, and to place his name on all the copies, editions and volumes published.
6. The author has the right to request the accreditation of the published papers to himself.

Note: for more information about using APA style for documenting please check the following link:

http://journals.qou.edu/recources/pdf/apa.pdf

Five- Peer Review & Publication Process:

All research papers are forwarded to a group of experts in the field to review and assess the submitted papers according to the known scientific standards. The paper is accepted after the researcher carries out the modifications requested. Opinions expressed in the research paper solely belong to their authors not the journal. The submitted papers are subject to initial assessment by the editorial board to decide about the eligibility of the research and whether it meets the publication guidelines. The editorial board has the right to decide if the paper is ineligible without providing the researcher with any justification.

The peer review process is implemented as follows:

1. The editorial board reviews the eligibility of the submitted research papers and their compliance with the publication guidelines to decide their eligibility to the peer review process.
2. The eligible research papers are forwarded to two specialized Referees of a similar rank or higher than the researcher. Those Referees are chosen by the editorial board in a confidential approach, they are specialized instructors who work at universities and research centers in Palestine and abroad.
3. Each referee must submit a report indicating the eligibility of the research for publication.
4. In case the results of the two referees were different, the research is forwarded to a third referee to settle the result and consequently his decision is considered definite.
5. The researcher is notified by the result of the editorial board within a period ranging from three to six months starting from the date of submission. Prior to that, the researcher has to carry out the modifications in case there are any.
6. The researcher will receive a copy of the journal in which his/her paper was published, as for researchers from abroad, a copy of the Journal volume will be sent to the liaison university office in Jordan and the researcher in this case will pay the shipping cost from Jordan to his/her place of residency.

Six- Scientific Research Ethics:

The researcher must:

1. Commit to high professional and academic standards during the whole process of conducting research papers, from submitting the research proposal, conducting the research, collecting data, analyzing and discussing the results, and to eventually publishing the paper. All must be conducted with integrity, neutralism and without distortion.

9. The research must include two research abstracts, one in Arabic and another in English of (150-200) words. The abstract must underline the objectives of the paper, statement of the problem, methodology, and the main conclusions. The researcher is also to provide no more than six keywords at the end of the abstract which enable an easy access in the database.
10. The researcher has to indicate if his research is part of a master thesis or a doctoral dissertation as he/she should clarify this in the cover page, possibly inserted in the footnote.
11. The research papers submitted to the Deanship of Scientific Research will not be returned to the researchers whether accepted or declined.
12. In case the research does not comply with the publication guidelines, the deanship will send a declining letter to the researcher.
13. Researchers must commit to pay the expenses of the arbitration process, in case of withdrawal during the final evaluation process and publication procedures.
14. The researchers will be notified of the results and final decision of the editorial board within a period ranging from three to six months starting from the date of submitting the research.

Four- Documentation:

1. Footnotes should be written at the end of the paper as follows; if the reference is a book, it is cited in the following order, name of the author, title of the book or paper, name of the translator if any or reviser, place of publication, publisher, edition, year of publishing, volume, and page number. If the reference is a journal, it should be cited as follows, author, paper title, journal title, journal volume, date of publication and page number.
2. References and resources should be arranged at the end of the paper in accordance to the alphabetical order starting with the surname of author, followed by the name of the author, title of the book or paper, place of publishing, edition, year of publication, and volume. The list should not include any reference which is not mentioned in the body of the paper.

   - In case the resource is with no specified edition, the researcher writes (N.A)
   - In case the publishing company is in not available, the researcher writes (N.P)
   - In case there is no author, the researcher writes (N.A)
   - In case the publishing date is missing , the researcher writes (N.D)

3. In case the researcher decides use APA style for documenting resources in the text, references must be placed immediately after the quote in the following order, surname of the author, year of publication, page number.
4. Opaque terms or expressions are to be explained in endnotes. List of endnotes should be placed before the list of references and resources.

Third- Publication Guidelines:

The editorial board of the journal stresses the importance of the full compliance with the publication guidelines, taking into note that research papers that do not meet the guidelines will not be considered, and they will be returned to the researchers for modification to comply with the publication guidelines.

1. Papers are accepted in Arabic and English only, and the language used should be well constructed and sound.
2. The researcher must submit his/her research via email (hss@qou.edu) in Microsoft Word format, taking into consideration the following:

   - For papers written in Arabic: Font type should be Simplified Arabic, and the researcher should use bold font size 16 for head titles, bold font size 14 for subtitles, font size 12 for the rest of the text, and font size 11 for tables and diagrams.
   - For papers written in English: Font type should be Times New Roman, and the researcher should use bold font size 14 for head titles, bold font size 13 for subtitles, font size 12 for the rest of the text, and font size 11 for tables and diagrams.
   - the text should be single-spaced
   - Margins:

   For papers written in Arabic and English margins should be set to: 2cm top, 2.5cm bottom, 1.5cm left and right.
3. The paper should not exceed 25 (A4) pages or (7000) words including figures and graphics, tables, endnotes, and references, while annexes are inserted after the list of references, though annexes are not published but rather inserted only for the purpose of arbitration.
4. The research has to be characterized by originality, neutrality, and scientific value.
5. The research should not be published or submitted to be published in other journals, and the researcher has to submit a written acknowledgment that the research has never been published or sent for publication in other journals during the completion of the arbitration process. In addition, the main researcher must acknowledge that he/she had read the publication guidelines and he/she is fully abided by them.
6. The research should not be a chapter or part of an already published book.
7. Neither the research nor part of it should be published elsewhere, unless the researcher obtains a written acknowledgement from the Deanship of Scientific Research.
8. The Journal preserves the right to request the researcher to omit, delete, or rephrase any part of his/her paper to suit the publication policy. The Journal has also the right to make any changes on the form/ design of the research.

Journal of Al-Quds Open University

for Humanities & Social Studies

Publication & Documentation Guidelines

First- Requirements of preparing the research:

The research must include the following:

1. A cover page which should include the title of the research stated in English and Arabic, including the name of researcher/researchers, his/her title, and email.
2. Two abstracts (English and Arabic) around (150-200 word). The abstract should include no more than 6 key words.
3. Graphs and diagrams should be placed within the text, serially numbered, and their titles, comments or remarks should be placed underneath.
4. Tables should be placed within the text, serially numbered and titles should be written above the tables, whereas comments or any remarks should be written underneath the tables.

Second- Submission Guidelines:

1. The Researcher should submit a letter addressing the Head of Editorial Board in which he/she requests his paper to be published in the Journal, specifying the specialization of his/her paper.
2. The researcher should submit his research via email to the Deanship of Scientific research (hss@qou.edu) in Microsoft Word Format, taking into Consideration that the page layout should be two columns.

   (Check the attached digital form on the website of The)
3. The researcher should submit a written pledge that the paper has not been published nor submitted for publishing in any other periodical, and that it is not a chapter or a part of a published book.
4. The researcher should submit a short Curriculum Vitae (CV) in which she/he includes full name, workplace, academic rank, specific specialization and contact information (phone and mobile number, and e-mail address).
5. Complete copy of the data collection tools (questionnaire or other) if not included in the paper itself or the Annexes.
6. No indication shall be given regarding the name or the identity of the researcher in the research paper, in order to ensure the confidentiality of the arbitration process.

Journal of Al-Quds Open University

for Humanities & Social Studies

Vision

Leadership, excellence and creativity in the field of open learning, community service, and scientific research, besides imbedding its leading role in establishing the Palestinian society based on knowledge and science.

Mission

Preparing qualified graduates to meet the needs of the community, who have the capabilities to compete in both local and regional labor markets, and to contribute efficiently and distinctly in scientific research and capacity-building of technical and human aspects. This will be achieved through providing educational and training programs in accordance with the best practices of open and blended learning; as well as, strengthening and enhancing the scientific research environment, within a framework of community interaction and co-operation and exchange of expertise with the stakeholders, based on the latest standards of quality and excellence.

Core Values

- Leadership and excellence.
- Patriotism and nationalism.
- Democracy in Education and equal opportunities.
- Academic and intellectual freedom.
- Commitment to regulations and bylaws.
- Partnership with the community
- Participative management.
- Enforcing the pioneer role of women.
- Integrity and Transparency.
- Competitiveness.

The Journal

Journal of Al-Quds Open University for Research & Studies is a scientific refereed Journal, issued every three months by the Deanship of Scientific Research. The first issue of the Journal was published in October 2002. The journal publishes original research papers and studies conducted by researchers and faculty staff at QOU and by their counterparts at local and overseas universities, in accordance with their academic specializations. The Journal also publishes reviews, scientific reports and translated research papers, provided that these papers weren't previously published in any conference book or in any other journal. The Journal managed to obtain the Arab Impact Factor and the International Standard Serial Number ISSN (print ISSN: 2616-9835) (electronic ISSN: 2616-9843).

Journal of Al-Quds Open University

for Humanities & Social Studies

GENERAL SUPERVISOR

Prof. Dr. Younis Murshid Amro

President of the University

EDITOR - IN - CHIEF

Prof. Dr. Samir Dawood Al-Nejdi

SUPERVISING - EDITOR

Prof. Dr. Husni Mohammad Awad

Dean of Scientific Research

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdul Nasser Qasim Al- Farra
Prof. Dr. Mohamed Mohamed Al-Shalash
Prof. Dr. Hani Hussein Abu AL-Rob
Prof. Dr. Imad Saleh Abdel Haq
Dr. Rushdi Yousef Al-Qawasmah
Dr. Atef Husni AL-Asuli
Prof. Dr. Faisal Husain Gawadrah
Prof. Dr. Jamal Mohammad Ibrahim
Prof. Dr. Sami Awad Abu Izhak
Dr. Mutasem Tawfiq Al-Khader
Dr. Ghassan Ismail Fatafta
Dr. Musa Ali Talib