أبحـــاث اليرمـــوك

"سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"

المجلد 21، العدد 3 (ب) ، آب 2005

المحتويات

البحوث بالعربية

■ شبهات الخوئي حول حجية القراءات في الأحكام فرمان ابراهيم	677
■ أخطاء عقدية تتعلق بالله عز وجل تتردد على ألسنة الناس في المجتمع الأردني عبدالكريم عبيدات	699
■ عَضل النساء في القرآن الكريم شحادة العَمْري	745
■ المتلازمات الديموغرافية لتفضيل إنجاب الذكور في الأردن منير كرادشة وعيسى مصاروه	775
■ التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة في دولة قطر خالد بن ناصر الخاطر	817
■ الخرق المسبق للعقد في القانون الإنجليزي ومدى إمكانية تطبيقه في التشريع الأردني نسرين محاسنه	843
■ نظريات النمو الحضري دراسة حالة: مدينة اربد – شمال الأردن سليمان ابو خرمة	865

البحوث بالإنجليزية

■ خمسة نقوش نبطية جديدة من شمال شرق الأردن احمد عجلوني و نبيل عطالله	77

شبهات الخوئي حول حجية القراءات في الأحكام *

فرمان ابراهيم، قسم اصول الدين، كلية الشريعة، جامعة تكريت، تكريت، العراق.

ملخص

تحدث هذا البحث عن إنكار السيد أبي القاسم الخوئي لحجية القراءات، وقد ناقش الباحث الشبهة التي استند إليها الخوئي وبين بطلانها، ومن أهم الشبه التي ذكرها هي أنّ القراءات اجتهاد من القراء، وأنّ سبب اختلاف القراءات خلو المصاحف من النقط والشكل، وقد بيّن الباحث إطباق المسلمين على أنّ القراءة سنة مُتّبعة، ولا مجال للاجتهاد فيها، كما أنّ سبب اختلاف القراءات هو رخصة الأحرف السبعة ، الواردة عن النبي ﷺ ، لذلك فإنّ القراءات المتواترة كلها صحيحة لا يجوز ردها ، لأنّ ذلك يؤدي في النهاية إلى الطعن بالقرآن الكريم، وهذا ما لا يرضى به مسلم.

مقدمة

الحمدُ لله وحده ، والصلاة والسلام على خيرته من خلقه، وآله وصحبه. وبعد فإنّ الله تعالى أنزل كتابه العظيم، على رسوله الكريم، وحفظه من التغيير والتبديل، ولم يجعل للمبطلين عليه سبيلا، فتناقلته الأمة جيلاً بعد جيل، بقراءاته المتنوعة، الصحيحة المتواترة، معتقدين بأنّ كل هذه القراءات، منزلة من رب السماوات، وأطبق المسلمون على الاعتقاد بحجِيّتها، والجزم بقدسيتها. غير أني رأيت السيد أبو القاسم الخوئي ينكر حجية القراءات في الأحكام، ويعتقد أن تنوعها من باب المتعارضات، فقمت بعرض شبهاته، وبينت تهافت حجته، وأسميت بحثي (شبهات الخوئي حول حُجِيّة القراءات في الأحكام).

ويقوم منهجي في البحث على عرض شبهاته شبهة شبهة والرد عليها. وقسمته إلى تمهيد، وأربعة مباحث ، وخاتمة:

جعلت التمهيد للتعريف بالخوئي وكتابه:

وكان المبحث الأول: لعرض الشبهة الأولى التي ذهب بها إلى عدم حجيّة القراءات والجواب عنها، وخصصت المبحث الثاني للحديث عن الشبهة الثانية والتي يرى فيها أنّ القراءات لم يتضح كونها رواية فلعلها اجتهادات من القراء ومناقشتها. واستعرضت في المبحث الثالث الشبهة الثالثة والتي ظن فيها أن بعض القراء السبعة ليسوا ثقاة، والجواب

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة اليرموك 2005. ISSN (1023- 0165)

* طبع البحث بدعم من مجلس البحث العلمي – جامعة اليرموك

عنها، وكان المبحث الرابع لبيان الشبهة الرابعة والتي زعم فيها أن بعض القراءات المتواترة لم تصدر عن النبي ﷺ والرد عليها.

سائلاً المولى عزّ وجلّ، أن يرزقني سداد العمل، وان يجنبني الخلل والزلل، إنّه هو السميع العليم، وهو حسبي ونعم الوكيل.

تمهيد في التعريف بالخوئي وتفسيره؛ وبيان موقف الشيعة من الأحرف السبعة

أولاً: التعريف بالخوئي:

اسمه مولده:

هو السيد أبو القاسم آية الله السيد علي أكبر الخوئي بن السيد هاشم بن السيد علي أصغر، ينتهي نسبه إلى الإمام موسى بن جعفر الكاظم.

ولد في ليلة النصف من شهر رجب سنة 1317هـ الموافق 1899/11/19م في مدينة خوي من إقليم أذربيجان، وهاجر مع عائلته إلى النجف عام 1330هـ، الموافق 1912م للالتحاق بوالده الذي هاجر إليها قبل ذلك، وكان شاباً ذكياً، قرأ على كبار شيوخ الشيعة منهم:

1. الشيخ فتح الله شيخ الشريعة.
2. الشيخ مهدي المازندراني.
3. الشيخ ضياء الدين العراقي.
4. الشيخ محمد حسين الفروي.
5. الشيخ محمد حسين النائيني.

وكان النائيني آخر أستاذ لازمه.

وله في الحديث إجازات من مشايخه، للرواية عن طريق أهل البيت رضي الله عنهم، وسرعان ما تحول الطالب المُجدّ إلى أستاذ لمدة تزيد على ستين عاماً، حيث كان يمتاز بمنهج علمي، وأسلوب بيان خاص في البحث والتدريس، يُسَهِّل على الطالب فهم المطالب، ولا تقتصر أبحاثه على الفقه والأصول، بل كان عالماً بالرجال والتفسير.

تخرج على يديه مئات المجتهدين، وقلَّما تجد من علماء الطائفة ومجتهديها، وأساتذة الحوزات العلمية اللامعين في عصرنا الحاضر، إلا وهو تلميذ له أو لأحد تلامذته ، ومنهم:

1. السيد محمد باقر الصدر.
2. السيد عبد الصاحب الحكيم.

3. آية الله السيد علي بهشتي.
4. آية الله السيد علي السيستاني.
5. آية الله محمد تقي الجعفري.

وغيرهم.

ألّف كتبا في العلوم الشرعية، أهمها الفقه والأصول والتفسير وعلم الرجال.

قلّده الشيعة في مختلف أنحاء العالم إبّان تصدّيه للمرجعية بعد وفاة آية الله العظمى السيد حسين البروجردي، حتى قلّده الملايين، وقلّدته الحوزة العلمية زعامتها والمرجعية العليا للطائفة الشيعية في العالم قيادتها، بعد وفاة آية الله العظمى السيد محسن الحكيم عام 1390هـ الموافق 1970م.

وقد كان يهتم بالجوانب الاجتماعية، وأمر بتأسيس مؤسسة خيرية عالمية سميت باسمه، ولها فروع في بلدان عدة من العالم، وقام بمشاريع عدة لدعم طلاب العلم من سكن ومدارس وغيرها.

وقد عاش أواخر حياته في ظروف سياسية صعبة، توفي في 8 صفر 1413هـ الموافق 1992/8/8م، ودفن في مقبرة الأسرة في جامع الخضراء في مدينة النجف في العراق (الشاكري: حسين).

ثانياً: التعريف بكتابه:

هذا الكتاب الذي سمّاه (البيان في تفسير القرآن) تكلم فيه على مسائل عدة، هي فضائل القرآن وإعجازه، وذكر تراجم القراء العشرة ورواتهم، وذهب إلى عدم توثيق بعضهم، وتكلم على قراءاتهم، وبحث حديث الأحرف السبعة، وردّه، وتطرق إلى صيانة القرآن من التحريف، وجَمْع القرآن، وحجيّة ظواهر القرآن، والنسخ والبداء، وأصول التفسير (الخوئي، 1979م: ص39، 85، 109، 133، 161...)، مع تفسيره سورة الفاتحة فقط، وتميز في هذه المباحث كلها بنصرته لآراء الإمامية، وعدم اعترافه بأدلة أهل السنة، فعلى سبيل المثال ردّ حديث الأحرف السبعة مع أنه من المسلّمات، وطعن في القراء والقراءات، وأنكر جمع أبي بكر ﷺ، وكان إذا ذكر الصحابة ﷺ كأبي بكر وعمر وعائشة لا يترضّى عنهم (الخوئي: 222، 223، 236، 237).

وكان منهجه في تفسير سورة الفاتحة أنّه يذكر القراءات إذا وردت، ثم اللغة والإعراب، ويبيِّن معنى الآية ، ويفسر الآية بنظائرها، ويذكر بعض المباحث التي يراها تندرج تحت الآية، فمثلاً يقول (حول آية الحمد) فيذكر معنى العبادة والتألّه ، والعبادة والطاعة، والعبادة والخضوع، والسجود لغير الله (الخوئي: 443، 493)، وغيرها.

وأخيراً فإن المؤلف قد أورد في مجلدّه هذا كثيراً من المغالطات التي تحتاج إلى مناقشة علمية، لإظهار الحق فيها، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

ثالثاً: بيان موقف الشيعة من الأحرف السبعة:

عند اطلاعي على بعض كتب الشيعة وجدت أنّ الروايات الواردة فيها مختلفة بشأن حديث الأحرف السبعة، الذي تنبني عليه قراءات الأئمة المعروفين، فبعض الروايات تنفيه وأخرى تثبته:

فمن الروايات النافية ما ورد عن "الفضل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام – يعني جعفر الصادق – إن الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله، ولكنه نزل على حرف واحد من الواحد " (الكليني، 1401هـ: 630/2).

وعن "زرارة عن أبي جعفر عليه السلام – هو محمد الباقر – إنّ القرآن واحد نزل من الواحد، ولكنّ الاختلاف يجيء من قبل الرواة" (الكليني: 631/2). يقول الطبرسي (1986: 79/1) "فاعلم أن الظاهر من مذهب الإمامية أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما تداوله القراء بينهم في القراءات، إلا أنهم اختاروا القراءة بما جاز بين القراء، وكرهوا تجريد قراءة مفردة، والشائع من أخبارهم أن القرآن نزل بحرف واحد" وكلام الطبرسي فيه نظر إذ كيف يجيزون القراءة بالقراءات المعروفة، ويقولون إنّ القرآن نزل بحرف واحد، فهذا غير ممكن، لأن القراءات المتواترة جزء من رخصة الأحرف السبعة كما سيأتي، ومن الملاحظ أن الخوئي بنى رأيه على الروايات المتقدمة التي تنكر نزول القرآن على سبعة أحرف، كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

وفي مقابل ذلك، فإن "حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله: إنّ الأحاديث تختلف عنكم، فقال: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف" (العياشي:24/1).

"وعن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله ﷺ (أتاني آت من الله، فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت يا رب وسع على أمتي، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن.... على سبعة أحرف" (الحر العاملي، 1983م: 822/4). وهاتان الروايتان تؤكدان مذهب أهل السنة في ثبوت نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف.

وقد أورد الحر العاملي من الإمامية روايات عدة، عن الأئمة تبين صحة قراءات القراء المعروفين وجعلها تحت عنوان (باب وجوب القراءة في الصلاة وغيرها بالقراءات السبعة المتواترة دون الشواذ). (الحر العاملي: 822/4) فكان الأولى بمجتهدي الشيعة أن ينصروا هذا الرأي الذي يؤدي إلى الوحدة والاتفاق، دون الرأي الأول الذي يؤدي إلى الفرقة والاختلاف.

المبحث الأول

الشبهة الأولى ومناقشتها

أ. قال الخوئي: "ذهب جماعة إلى حجية هذه القراءات، فأجازوا أن يُستدل بها على الحكم الشرعي، كما استُدل على حرمة وطء الحائض بعد نقائها من الحيض، وقبل أن تغتسل، بقراءة الكوفيين- غير حفص- بقوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يَطْهُرْنَ﴾ [1] البقرة: 222]. بالتشديد (الخوئي: 180).

أجاب الخوئي بعدها على ذلك بقوله"الجواب: ولكنّ الحق عدم حجية هذه القراءات، فلا يستدل بها على الحكم الشرعي، والدليل على ذلك أنّ كل واحد من هؤلاء القراء يحتمل فيه الغلط والاشتباه، ولم يرد دليل من العقل، ولا من الشرع على وجوب اتباع قارئ منهم بالخصوص، وقد استقل العقل، وحكم الشرع بالمنع عن اتباع غير العلم" (الخوئي: 180).

الجواب عن ذلك

قوله: "إنّ كل واحد من هؤلاء القراء يحتمل فيه الغلط والاشتباه"، فهذا مردود لأنّ القراءة المرويّة عن كل واحد من هؤلاء السبعة، أو العشرة، لا تُمثل قراءة القارئ بمفرده، وإنما هي قراءة مجموعة كبيرة من المسلمين،وفي ذلك يقول الدكتور فضل عباس: وهو يردّ على من ينكر تواتر القراءات السبعة إلى النبي ﷺ (ولا أدري كيف غاب عن هذا القائل رحمه الله أنّ هذا القارئ الذي تلقّى القرآن مشافهة عن الأئمة قبله ما كانت تلك القراءة التي تلقّاها قراءته وحده، بل كانت قراءة جماهير كثيرة من المسلمين، ولا يعقل أن تكون هذه القراءة التي تلقّاها آحاداً، لأنّ معنى ذلك أنه كان يقرأ قراءةً، وكان أهل البلد الذي هو فيه يقرؤون قراءة أخرى، وهذا أمر لا يصح في العقول، لأنه يؤدي إلى نتيجة سلبية، وهو عدم قبول قراءته عند أهل البلد الذي هو فيه (عباس: فضل، 1997م).

وهذا الذي قاله الدكتور فضل حفظه الله حق، لأنّ أبا بكر بن مجاهد (ت324 هـ) لم يختر هذه القراءات عبثاً، وإنما أخذ بنظر الاعتبار صحة القراءة، واشتهارها، وإطباق الناس في كل مصر على القراءة بها، ولذلك قال ابن مجاهد: "فهؤلاء نفر من أهل الحجاز والعراق والشام، خلفوا في القراءة التابعين ، وأجمعت على قراءتهم العوام من أهل كل مصر من هذه الأمصار" (ابن مجاهد: د. ت ص 87).

وعبارة (أجمعت على قراءتهم العوام من كل مصر) تعني أن القراءة متواترة.

وفي ذلك يقول العلامة أبو المعالي محمد بن علي بن سعيد الأنصاري (ت 752هـ) "انحصار الأسانيد في طائفة لا يمنع مجيء القرآن عن غيرهم، فقد كان يتلقاه أهل كل

بلد بقراءة إمامهم، الجمع الغفير عن مثلهم وكذلك دائماً، فالتواتر حاصل بهم، ولكن الأئمة الذين تصدّوا لضبط الحروف، وحفظوا شيوخهم فيها جاء السند من جهتهم، وهذا كالأخبار الواردة في حجة الوداع ونحوها، وهي آحاد ولم تزل حجة الوداع منقولة بمن يحصل بهم التواتر عن مثلهم في كل عصر، فهذه كذلك، وهذا موضع ينبغي التنبيه له، وأن لا يغتر بقول القراء، والله الموفق" (العلائي، 2004م: 421/1).

ويقول ابن الجزري (النشر: 52/1، بازمول: 1996: 331/1) "ونعتقد أن معنى إضافة كل حرف من حروف الاختلاف إلى من أضيف إليه من الصحابة وغيرهم، إنما هو من حيث أنه كان أضبط له، وأكثر قراءة وإقراء به، وملازمة له وميلا إليه، لا غير ذلك. وكذلك إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراء ورواتهم المراد بها أن ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة حسبما قرأ به مأثره على غيره، وداوم عليه ولزمه حتى اشتهر به وعرف به، وقصد فيه وأخذ عنه، فلذلك أضيف إليه دونما غيره من القراء، وهذه الإضافة إضافة اختيار ولزوم، لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد".

ومما تقدم يتضح أنّ السيد الخوئي هو الذي بنى رأيه على اتباع غير العلم، لأنّه توهم أنّ قراءة كل قارئ من هؤلاء القراء تختص به وحده دون غيره، ولم يفطن الى أنّ كل واحدة من هذه القراءات كان يقرأ بهما جمع غفير من المسلمين لا يمكن حصرهم،وهذا هو السر مع – ما تقدم ذكره- في أنّ هذه القراءات قد لقيت القبول من الناس،ولذا فإنّ ورود الخطأ والاشتباه غير وارد في القراءات القرآنية المتواترة، لأنها ليست قراءة آحادية حتى يكون احتمال الخطأ فيها ممكنا، وأنّه لا يعني وجود راويين لكل قارئ، أو اتصال إسناد الراوي إلى النبي ﷺ بطريق واحد، أنّ هذا الطريق هو الوحيد الذي رُويت منه هذه القراءة، لأن "نسبة القراءات السبعة إلى القراء السبعة إنما هي نسبة اختيار وشهرة، لا رأي ولا شهوة، إنما اتباع للنقل والأثر" (بازمول:145/1)، لأنّ قراءة القرآن تمتاز بأنها وظيفة ربانية يحرص كل مسلم عليها، ففي كل عصر من العصور منذ عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا نجد جمعاً كبيراً من علماء الأمة ومعلّميها، يقومون بوظيفة التعليم ،ولم يقلّ هذا العدد في عصر من العصور عن حد التواتر، وهذا الأمر جلي لا يخفى على أحد، وفي ذلك يقول الدكتور نور الدين عتر (1983: 109) "القراءة ثابتة بنقل أهل المنطقة كلهم، لكن بحكم قانون الانتخاب الطبيعي يوجد أفراد يقدمون أهل عصرهم، حتى يكونوا مرجعاً لهم، وكذلك شأن هؤلاء القراء، فإن السند وإن اتصل بخبر صحيح ظاهر، لكنه متواتر في الحقيقة، لذلك قالوا يشترط أن تنال ثقة الأئمة، وتكون مشهورة بينهم".

ب. قوله: "ولم يَرِد دليل من العقل، ولا من الشرع على وجوب اتباع قارئ منهم بالخصوص، وقد استقل العقل، وحكم الشرع بالمنع عن اتباع غير العلم" (الخوئي: 180/1).

وللجواب عن ذلك:

فإننا لا ندّعي أنّ الشارع قد أمر باتباع قارئ من هؤلاء على الخصوص، لكننا نقول : إنّ الأمة قد تلقت هذه القراءات بالقبول، باعتبارها جزءاً من رخصة الأحرف السبعة فهي تطبيق وفرع من نزول القرآن على سبعة أحرف التي ثبتت بقوله ﷺ "إنّ هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف"[2] والمسلمون يقرؤون بهذه القراءات في الصلاة وخارجها، باعتبارها كلها قراءات ثابتة فبأيٍّ واحدة منها قرأ المسلم جاز له ذلك، ولم يقل أحد منهم إنّه يجب على الأمّة أن تتمسك بقراءة قارئ بعينه من هؤلاء القراء السبعة، أو العشرة.

فالقول بعدم صحة هذه القراءات يعني إلغاء حجية القرآن من الناحية العملية وعدم الاعتداد به، لأنّ الأمة أجمعت على أنّ قراءته لا تجوز إلا بهذه القراءات المتواترة، فإلغاء حجيتها يعني عدم الاعتراف بحجية القرآن ضرورة.

ومن الجدير بالذكر أن السيد الخوئي لا يرى نزول القرآن على سبعة أحرف، ويَرُدّ الروايات الواردة في ذلك فقد استعرض الروايات الواردة في ثبوت نزول القرآن على سبعة أحرف وعقب عليها بقوله "وكلها من طرق أهل السنة، وهي مخالفة لصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن القرآن واحد نزل من عند الواحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة" (الخوئي: 193) وقد تقدم ذكر هذه الرواية.

وقوله: "وقد استقل العقل وحكم الشرع بالمنع عن اتباع غير العلم" فنحن مع السيد في قوله هذا، لكننا نخالفه في إدخاله من يتبع القراءات القرآنية المتواترة في صف من يتبع غير العلم، مع أنّ العلم بهذه القراءات هو أشرف أنواع العلوم، لأنّه يقوم على العناية بكتاب الله تعالى، والمحافظة عليه، تعلما وتعليما، كما قال رسول الله ﷺ "خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه"[3] فإذا كان العلم بكيفية قراءة القرآن ليس من العلم، فما العلم إذن؟.

المبحث الثاني

الشبهة الثانية ومناقشتها

وهنا يفترض الخوئي اعتراضا ويرد عليه فيقول: (ولعل أحداً يحاول أن يقول: إنّ القراءات وإن لم تكن متواترة، إلا أنها منقولة عن النبي ﷺ ، فتشملها الأدلة القطعية التي أثبتت حجية خبر الواحد، وإذا شملتها الأدلة القطعية خرج الاستناد إليها عن العمل بالظن بالورود، أو الحكومة أو التخصيص) (الخوئي: 180).

وقبل أن أذكر جواب السيد الخوئي على هذا الاعتراض الذي افترضه، أقول : لا نتفق مع الخوئي في قوله: إنّ القراءات السبعة أخبار آحاد، فقد سبق التنبيه على تواترها، وفي هذا قال الجلال صالح بن عمر بن رسلان الشافعي البُلقيني

(ت 868هـ): "القراءة تنقسم إلى متواتر وآحاد، وشاذ، فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة" (السيوطي؛ 203م: 1/ 351).

ونقل أبو الخير محمد بن محمد ابن الجزري (ت 833 هـ) عن عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت 771هـ) قوله: "القراءات السبع التي اقتصر عليها الشاطبي، والثلاث هي قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف متواترة..." (ابن الجزري، النشر، د. ت 46/1).

إذا عرفنا هذا فإنّ أول الشبه التي ذكرها الخوئي على افتراضه المتقدم هي:

قوله: (إنّ القراءات لم يتضح كونها رواية، لتشملها هذه الأدلة، فلعلّها اجتهادات من القرّاء، ويؤيد هذا الاحتمال ما تقدم من تصريح بعض الأعلام بذلك، بل إذا لاحظنا السبب الذي من أجله اختلف القراء في قراءاتهم- وهو خلو المصاحف المرسلة إلى الجهات من النقط والشكل- يقوى هذا الاحتمال جداً)(الخوئي:180–181).

والجواب عن ذلك فيما يأتي:

أ. فقوله: (إنّ القراءات لم يتضح كونها رواية لتشملها هذه الأدلة، فلعلها اجتهادات من القراء).

وهذا القول لا أدري كيف يصدر عن رجل كالسيد الخوئي ،لأنّ القراءات قد نُقلت عن طريق الرواية والمشافهة، فكل قارئ ينقل عمّن سبقه، ويذكر سنده الذي اعتمد عليه، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يجتهد القراء في إحداث قراءة جديدة لم تؤثر عن النبي ﷺ، لأنّ من يفعل ذلك قائل على الله بغير علم، والذي يتتبع الروايات الواردة في ذلك عن الصحابة والتابعين ، يدرك أنّ الاجتهاد في قراءة القرآن أمر غير مقبول في الوسط الإسلامي، والأدلة على ذلك كثيرة منها :

إنكار عمر على هشام رضي الله عنهما قراءته لأنها تخالف ما سمعه من النبي ﷺ ، فعن عمر ﷺ قال: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة النبي ﷺ ، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبَّرت حتى سلَم فلَببتُه بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت، فإنّ رسول الله ﷺ قد اقرأنيها على غير ما قرأتَ، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تُقرئنيها فقال رسول الله ﷺ (أرْسِلْه) أقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءة التي سمعتُه يقرأ، فقال رسول الله ﷺ (كذلك أُنْزِلتْ) ثم قال (اقرأ يا عمر) فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله ﷺ (كذلك أنزلت) إنّ هذا القرآن أُنْزِل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسَّر منه)[4].

فلو كانت القراءة تجوز بالاجتهاد لما أنكر عمر ﷺ على هشام ﷺ قراءته.

كما أنّ الروايات الواردة عن السلف وعلماء الأمة كلها تَرُدُّ القول بجواز الاجتهاد في القراءات ومنها:

عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: "إنّ رسول الله ﷺ يأمركم أن تقرؤوا كما عُلِّمتُم"(ابن مجاهد: ص: 50) وقال زيد بن ثابت ﷺ : "القراءة سُنَّة" (نفسه: 49-50).

وقال أبو عمرو بن العلاء: لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قد قرئ به، لقرأت: حرف كذا ، كذا، وحرف كذا، كذا) (نفسه: 48).

وعن عامر الشعبي: "القراءة سُنَّة فاقرؤوا كما قرأ أوّلوكُم" (نفسه: 51).

ولست بصدد ذكر جميع الروايات الواردة في هذا المقام، لأنّ هذا الأمر يُعدُّ من المُسَلَّمات، ولذلك قال أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت 403هـ): "وقال قوم من المسلمين :إنّه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف، إذا كانت تلك الأوجه صواباً في العربية، وإن لم يثبت أنّ النبي ﷺ قرأ بها، وأبَى ذلك أهل الحق وأنكروه، وخطّؤوا من قاله به" (السيوطي: 1/ 365- 366).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ) (13/ 99) :"وليس لأحد أن يقرأ قراءة بمجرد رأيه، بل القراءة سُنَّة مُتَّبَعة".

وذكر بدرالدين الزركشي(ت 794هـ)(1319هـ: 322/1): أنّ هناك من يقول إنّ القراءات اختيارية تدور مع اختيار الفصحاء واجتهاد البلغاء" وردّوا بسبب ذلك بعض القراءات المتواترة، فردّ عليهم الزركشي بقوله: "وهو تحامل وقد انعقد الإجماع على صحة قراءة هؤلاء الأئمة وأنها سُنَّة مُتَّبَعة، ولا مجال للاجتهاد فيها".

وقال ابن الجزري "إن الإجماع منعقد على أنّ من زاد حركة أو حرفاً في القرآن، أو نقص من تلقاء نفسه مصراً على ذلك يكفر" (ابن الجزري: منجد، 97، عتر حسن، 1988: 313).

وقال في موضع آخر "ومن ثم امتنعت القراءة بالقياس المطلق، وهو الذي ليس له أصل في القراءة يرجع إليه، ولا ركن وثيق في الأداء يعتمد عليه" (ابن الجزري: النشر، 17/1).

ولهذا فإنّ علماء الأُمّة وأئمتها كانوا متمسكين بالرواية ، حريصين على الوقوف بوجه كل من خالفها كائنا من كان، ومن الأدلة على ذلك موقفهم من ابن مقسم العطار(ت 354 هـ) الذي ادّعى: أنّ القراءة تصحّ بكل ما يجوز في اللغة (دون الاعتصام والتمسك بالأثر المفترض على أهل الإسلام قبوله، وأخذ به كابراً عن كابر، وخالفاً عن سالف)(السخاوي: 1987م: 240/1)، فتصدّى له العلماء واستتابه السلطان، حتى أعلن توبته، وأظهر الإقلاع عن بدعته[5].

وفيما تقدم من الروايات كفاية في الرد على السيد الخوئي في ادعائه جواز الاجتهاد من القراء، والدلالة على أنّ ذلك أمر بعيد الاحتمال، فهو مع مخالفته للعقيدة الثابتة عند المسلمين في أنّ الله تعالى تعهد بحفظ القرآن الكريم ، يوجب سوء الظن بالقراء، ويوجه أصابع الاتهام إلى الأمّة التي أجمعت على الأخذ بقراءاتهم، وتلقّتها بالقبول على مر العصور والأجيال، فكل قراءة لا يصح سندها إلى النبي ﷺ لا تقبل وقد بين مكي بن أبى طالب (ت437 هـ): أنّ المقبول من القراءات ما اجتمع فيه ثلاث خلال:

1. أن ينقل عن الثقات إلى النبي ﷺ .
2. ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن شائعا.
3. ويكون موافقاً لخط المصحف (مكي، 1979م: ص39).

ومعنى قوله أن ينقل عن الثقات أن نسبة القراءة لإمام ليس إلا لأنه عنى بها، وأنهم نصوا على أنه يشترط أن تنال ثقة القراء الأئمة الضابطين لها، وأنه لو انفرد واحد عن أهل بلده بقراءة لم تقبل كما تم إيضاح ذلك في الرد على الشبهة الأولى.

ومن الجدير بالذكر أنّ فضيلة الدكتور فضل عباس، قد بيّن بطلان القول بالاجتهاد في القراءات، في رده على المستشرق جولد تسيهر، وذكر أدلة قوية تدّل على أنّ القول بالاجتهاد في القراءات من نسج خيال المستشرقين(6)، فلا ينبغي لمسلم أن يقتفي أثرهم، ويعتمد مقالتهم، في مسألة القراءة.

ب - يضيف السيد الخوئي: "ويؤيد هذا الاحتمال -أي أنّ القراءات اجتهادات من القراء- ما تقدم من تصريح بعض الأعلام بذلك".

ويعني السيد الخوئي بذلك ما قاله في استدلاله على نفي تواتر القراءات وهو (إنّ في إنكار جملة من الأعلام المحققين دلالة واضحة على عدم تواترها)(الخوئي:66) وقد استشهد الخوئي بتضعيف الطبري لبعض القراءات، ونقد بعضهم قراءة حمزة ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ﴾ [إبراهيم: 22] (ابن مجاهد: 362). بكسر الياء المشدّدة، وغيرها.

ويجاب عن ذلك :

بأنّ مثل هذا لا يصلح دليلاً، لما قدمنا من أنّ القراءة سُنَّة مُتَّبعة، ولذا فإنّ اعتراض بعض النحاة لا يقْوى على الوقوف بوجه الأدلة الثابتة، لأنّ اعتراض النحاة مبني على أساس مخالفتها للقواعد التي وضعوها، ومن المعلوم عند الباحثين أنّ هذه القواعد قد دُوِّنت بعد نزول القرآن بفترة ليست قصيرة، فلا يمكن أن تكون حجة على القراءات المتواترة ، التي نقلها الثقات عن النبي ﷺ، بل القراءات حُجَّة على القواعد النحوية.ويؤيد ذلك قول ابن الجزري، وهو يتكلم على ضوابط القراءة ومنها: موافقة

العربية ولو بوجه،" فقولنا في الضابط (ولو بوجه) نريد به وجها من وجوه النحو، سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله، إذا كانت القراءة مما شاع وذاع، وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم، والركن الأقوم وكم من قراءة أنكرها بعض أهل النحو، أو كثير منهم، ولم يعتبر إنكارهم، كإسكان (بارئكم) [البقرة:31](ابن مجاهد: 155)[7]، و(يأمرْكم) [البقرة: 32](نفسه: 155)[8]، وخفض (والأرحامِ)[النساء: 33](نفسه: 226) [9]، ونصب (ليجزيَ قوماً) [الجاثية:14](نفسه: 594)[10]، والفصل بين المضافين في (قتل أولادَهم شركائِهم) [الأنعام، 137](نفسه: 270)[11].

قال أبو عمرو الداني(ت444 هـ) : وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيَس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل ، وإذا ثبتت الرواية لم يَرُدّها قياس عربية، ولا فشو لغة، لأنّ القراءة سُنّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها (السيوطي: 1/352-353).

وقد ردّ أبو حيان الأندلسي (ت 754 هـ) (1983: 206/1) على من خطّأ أبا عمرو بن العلاء في قراءته التي وردت بإسكان (بارئكم) وبيّن أنّ لها وجها صحيحا في العربية.

وفي هذا وما تقدم قبله دليل على أنّ الاعتراضات التي وُجِّهت إلى القراءات المتواترة لا تستند إلى دليل يمكن التعويل عليه، والله تعالى أعلم.

وقد تولى الدكتور فضل عباس حفظه الله الرد على النحاة، وكتب مبحثا نفيسا بعنوان (القراءات والنحاة) في كتابه إتقان البرهان في علوم القرآن (2/187-196)، فليراجع.

ج. قوله: "بل إذا لاحظنا السبب الذي من أجله اختلف القراء في قراءتهم-وهو خلو المصاحف المرسلة إلى الجهات من النقط والشكل- يقوى هذا الاحتمال جداً".

ويجاب عنه:

بأنّ خلو المصاحف من النقط والشكل ليس هو سبب اختلاف القراءات ، لأنّ تعدد أوجه القراءة يرجع إلى عصر النبي ﷺ، وقد مرّ بنا قصة عمر وهشام رضي الله عنهما، بل إنّ كتابة القرآن في عصر عثمان ﷺ كانت سببا لتضييق أوجه القراءات لأنها منعت كل قراءة خالفت رسم المصحف ، وإن كانت صحيحة السند عن النبي ﷺ لمّا رأوا أنّ المصلحة تقتضي ذلك.

يقول مكي بن أبى طالب (36-37): "فلما كتب عثمان ﷺ المصاحف، ووجّهها إلى الأمصار، وحملهم على ما فيها، وأمرهم بترك ما خالفها، قرأ أهل كل مصر مصحفهم

الذي وُجِّه إليهم على ما كانوا يقرؤون قبل وصول المصحف إليهم، ممّا يوافق خط المصحف الذي وُجِّه إليهم، وتركوا من قراءتهم التي كانوا عليها ممّا يخالف خط المصحف، فاختلفت قراءة أهل الأمصار لذلك بما لا يخالف خط المصحف، وسقط من قراءتهم كلهم ما يخالف خط المصحف).

ويلاحظ أن عثمان ﷺ وثق ما صح، ومنع الاختلاف في قراءة القرآن.

ويقول الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي "واصح ما عليه الخلاف من أهل النظر في معنى ذلك، أن ما نحن عليه في وقتنا هذا من هذه القراءات هو بعض الحروف السبعة التي نزلنا عليها القرآن" (ابن الجزري: منجد، 1350هـ: ص20).

وإنما كان المصحف يحتمل اكثر من قراءة لأنه (كان مجرداً من نقاط الإعجام وحركات الإعراب، مما أدى إلى استمرار القراءات التي لا تختلف بالصورة عن تلك التي أُثبتت بالمصاحف)(مكي: 39)

وبعبارة أكثر وضوحاً "إنّ خلو المصاحف العثمانية المرسلة إلى الأمصار من النقط والشكل والألفات المتوسطة قد جعلها أكثر احتمالاً لتعدد وجوه القراءة فيما لا يخالف خط المصحف، فتلقتها أهل الأمصار، وقرأت كل ناحية هذه المصاحف على ما كانوا تلقوه سماعاً من الصحابة، متقيدين في ذلك بما يوافق خط المصحف، فتركوا ما يخالفه... طاعة للخليفة الثالث ولجمهرة الصحابة رضي الله عنهم، الذين استحسنوا صنيعهم احتياطاً للقرآن العظيم، ومن ثم نشأ الاختلاف في تلاوة المصحف، وتعددت القراءات الثابتة عن رسول الله ﷺ، الموافقة لخط المصحف العثماني، فكانت بلا شك من الأحرف السبعة التي علمها رسول الله ﷺ لأصحابه، فنشروها في الآفاق الإسلامية حيثما رحلوا وأينما حلوّا وارتحلوا، وتناقلها الأئمة عنهم إلى عصرنا هذا، وهذا يثبت بشكل واضح أنه قد نقل إلينا بعض ما في الأحرف السبعة بالقراءات الثانية، الموافقة للخط العثماني" (عتر: حسن، 1988: 356 –357).

وهذا القول من أن ما موجود اليوم هو جزء من رخصة الأحرف السبعة هو الذي اختاره، وإن كان هناك من يقول من العلماء "إن القراءات الثابتة سواء في ذلك العشر وغيرها هي بمجموعها الأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن" (عتر: حسن: 354) ومنهم من يرى "أن القراءات السبع والثلاث المكملة للعشر وقراءة الأعمش وغيرها من القراءات الثابتة كلها ليست إلا حرفاً واحداً من الأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن، وهو الحرف الذي كتب عليه عثمان مصحفه ووزعه على الأقطار الإسلامية" (عتر حسن: 353).

وقبل أن نختم الكلام في هذا المقام نذكر أنّ هذه المقالة التي ذكرها السيد الخوئي سبقه إليها المستشرق جولد تسيهر (1985م: ص8-9) الذي قال (وترجع نشأة قسم

كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربي الذي يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط، بل كذلك في حالة تساوي المقادير الصوتية، يدعو اختلاف الحركات الذي لا يوجد في الكتابة العربية الأصلية ما يحدده، إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة، وبهذا إلى اختلاف دلالتها، وإذن فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط، واختلاف الحركات من المحصول الموحد القالب من الحروف الصامتة، كانا هما السبب الأول في نشأة حركة اختلاف القراءات في نص لم يكن منقوطاً أصلاً، ولم تتحر الدقة في نقطه أو تحريكه).

ومن الواضح أن جولد تسيهر يُصَوِّر أنّ المسلمين كان اعتمادهم على المصاحف وحدها دون اعتبار للرواية، وكأنّ القراءة من المصحف هي مصدرهم الوحيد، ونسي أو تناسى أنهم كانوا لا يقبلون القراءة إذا لم يصح سندها إلى النبي ﷺ كما قدمنا ما يدل على ذلك.

وقد تولى جماعة من الفضلاء الرد على شبهة جولد تسيهر ، أوّلهم مترجم الكتاب الدكتور عبد الحليم النجار(جولد تسيهر: هامش ص 8-9).

وأيضا الدكتور عبده الراجحي (الراجحي: 1969م: 71) إذ قال: (صحيح أيضاً أنّ الخط الذي كُتبت به المصاحف لم يكن منقوطاً ولا مشكولاً، ولكنّ ذلك لم يكن سبباً في وجود القراءات القرآنية على ما ذهب إليه جولد تسيهر، وبعد أن نقل قول جولد تسيهر، عقب عليه بقوله: (نقول إنّ الرسم لم يكن سبباً في اختلاف القراءات، ولكنه كان سبباً في حفظ الاختلاف الموجود أصالة، لأنّ القراءة سنة متبعة، ولأنّ القراء أجمعوا على الأخذ بالأثبت في الأثر والأصح في النقل، وليس الأفشى في اللغة والأقيس في العربية)(المصدر نفسه: 71).

وقال الدكتور عبد الصبور شاهين (1966م: 210) في الموضوع نفسه (فالرسم لا يُنشئ القراءة ولكنه يحكم عليها، وقد حدث هذا على عهد عثمان ﷺ حين كتب المصحف الإمام فأحرق ما عداه من الصحف، وقد كانت تشمل على كثير من الحروف المخالفة لرسمه وبقي منها ما وافق رسمه، مع صحة روايته وسلامة لغته).

وقد ردّ الدكتور فضل عباس على جولد تسيهر ومن تابعه في رأيه هذا، وذكر الأدلة على بطلانه.

وردّ هذا الرأي أيضاً الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي (1983).

وما تقدم من أقوال كاف للتدليل على ضعف هذا الرأي وتهافته، لأنه مبني على أساس غير علمي، وإنما مبني على وهم ناتج من عدم تتبع تاريخ القراءات، أو التعمد في

تجاهل الروايات الواردة في هذا الموضوع، كما يقول تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: 28]،والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث

الشبهة الثالثة ومناقشتها

قوله: (إنّ رواة كل قراءة من هذه القراءات، لم تثبت وثاقتهم أجمع، فلا تشمل أدلة حجية خبر الثقة روايتهم، ويظهر ذلك مما قدّمنا في ترجمة أحوال القراء ورواتهم) (الخوئي: 181).

وهذه النتيجة التي خرج بها السيد الخوئي جاءت بناءً على استعراضه تراجم القراء العشرة ورواتهم، فقد نقل أقوال طائفة من أئمة الجرح والتعديل في الحكم على بعض القراء وتلامذتهم بالضعف في رواية الحديث، مما حمله على جعل القراءات المتواترة دون مرتبة رواية خبر الآحاد الصحيح.

ونحن لا نختلف معه في تضعيف بعض هؤلاء القراء، أو رواتهم من قبل أئمة الجرح والتعديل، لكنّ هذا حاصل في رواية الحديث لا في القراءات، فهؤلاء الأئمة لا مطعن عليهم في عدالتهم وضبطهم في علم القراءات، ولولا ذلك لما أجمع الناس على الأخذ بقراءاتهم، وليس من الإنصاف أن نجعل ضعفهم في الحديث سبباً للحكم على ضعفهم في القراءات، لأنّ المعروف عند أهل العلم أنّ ضعف العالم في جانب من جوانب العلم، لا يعني ضعفه في الجوانب الأخرى، لأنه قد يكون ضعيفاً في علم وماهراً في علم آخر، وللتدليل على بطلان استدلال السيد الخوئي ، ننقل هنا قول الحافظ الذهبي (ت 748هـ) رحمه الله في تعليقه على قول الدارقطني في عاصم بن أبي النجود (في حفظه شيء) فعقب الذهبي على ذلك بقوله: "يعني للحديث لا للحروف، وما زال في كل وقت يكون العالم إماماً في فن مقصراً في فنون" (الذهبي: سير أعلام النبلاء: 260/5).

وقال في موضع آخر وهو يذكر تضعيفهم حفص بن سليمان ، راوي عاصم في الحديث: "قلت أما في القراءة فثقة ثبت ضابط لها، بخلاف حاله في الحديث (الذهبي: معرفة القراء: 1997م: 85).

وبذلك يتضح ردّ هذه الشبهة التي ذكرها الخوئي، للأسباب التي قدّمناها.

ومن المناسب ذكره هنا أنّ السيد الخوئي- مع قوله بعدم حجية القراءات وإنكاره تواترها- يرى أنّ القرآن الكريم متواتر، فهو يفصل بين القرآن والقراءات فيقول: (إن تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات) (الخوئي: 173)، وقد نقل لتأييد كلامه قول بدر الدين الزركشي : (إنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف) (الزركشي: 318/1).

وكلام الزركشي حق في القراءات الشاذة، أما القراءات المتواترة فإن التفرقة بينها وبين القرآن أمر لا يمكن تصوره ، لأننا لو افترضنا جدلاً أنّ القراءات المتواترة ليست قرآناً، فإنّ من حقنا أن نتساءل: أين القرآن الذي أنزله تعالى، وحفظه من التغيير والتبديل؟ هل يمكن أن يكون القرآن هو الحروف المرسومة مجردة عن التلفظ بها، وإذا تلفظنا بها بإحدى القراءات المتواترة أصبحت قراءات، ولم تَعُد قرآنا، هذا ما لا يقبله عاقل، لأنه يؤدي في نهاية المطاف إلى جعل القرآن الكريم مجرد كلمات مسطورة بين اللوحين فإذا ما قرئت هذه الكلمات ذهبت قرآنيتها، لأنها انقلبت إلى قراءات، والقراءات غير القرآن.

وقد يجيبنا المقابل فيقول: إنّ القرآن ما بين اللوحين ، فيجاب عن ذلك : إنّ الله تعالى لم ينزل آياته لتكون قطعا أثرية تعلق على الرفوف ، أو توضع في المتاحف وإنما أنزل كتابه ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وهذا يستلزم قراءته وتدبره والعمل بأحكامه، وهذا لا يمكن إلا بقراءة القرآن بإحدى القراءات المتواترة ، لأنها هي الطريق الوحيد لقراءة القرآن، فإذا قلنا بعدم حجية القراءات قادنا ذلك إلى القول بعدم حجية القرآن، وبذلك يتضح لنا خطورة القول بعدم حجية القراءات.

يقول علم الدين السخاوي (ت 643هـ) (1987م: 1/241-242) "فإن قيل فهل في هذا الشواذ شيء تجوز القراءة به؟ قلنا: لا تجوز القراءة بشيء منها لخروجها عن إجماع المسلمين، وعن الوجه الذي ثبت به القرآن وهو التواتر، وإن كان موافقاً للعربية وخط المصحف، لأنّه جاء من طريق الآحاد، وإن كان نقله ثقات، فتلك الطريق لا يثبت بها القرآن" ويفهم من كلامه أنه يرى أن القراءة المتواترة هي القرآن.

ويقول النووي رحمه الله (3/392-393) "ولا يجوز القراءة في الصلاة ولا غيرها بالقراءة الشاذة، لأنها ليست قرآناً، فإن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وكل واحدة من السبع متواترة، هذا هو الصواب الذي لا يعدل عنه، ومن قال غيره فغالط أو جاهل" وواضح من كلامه أنه يرى أن القراءة المتواترة قرآن، دون الشاذة.

ويقول الدكتور فضل عباس حفظه الله، وهو يَرُدّ على الزركشي في قوله: المتقدم الذي يفرق فيه بين القرآن والقراءات(إنّ القراءات المتواترة هي وحي منزل من عند الله تعالى، كما أنّ القرآن الكريم وحي منزل من عند الله تعالى، فإنّ الوحي نزل بكل وجه من الأوجه المتواترة، التي يقرأ عليها القرآن الكريم)(عباس: فضل: 2/140)، ويضيف الدكتور فضل: (فلا فرق بين القرآن المكتوب والمقروء على أيٍّ قراءة من القراءات المتواترة.... فالقراءات القرآنية المتواترة هي أبعاض القرآن وأجزاؤه، وبعض الشيء وجزؤه لا يقال عنه هو غيره، فالقراءات القرآنية بمجموعها تمثل الوحي المنزل على سيدنا محمد ﷺ للبيان والإعجاز، وكل قراءة متواترة تمثل صورة صادقة وكاملة عن وجه من وجوه أداء هذا القرآن كاملاً، كما أُنزل على سيدنا محمد ﷺ)(المصدر نفسه: 2/141).

وهذه النتيجة ذهب إليها بعض الباحثين المعاصرين فقال: "إن القرآن والقراءات حقيقتان متداخلتان متوافقتان بالنظر إلى القسم الأول من أقسام القراءات وهو قسم المقبول منها، وحقيقتان متغايرتان بالنظر إلى القسم الثاني من أقسام القراءات وهو قسم المردود منها" (بازمول: 173/1).

وفيما تقدم من الكلام يكفي لبيان ضعف هذه الشبهة ومخالفتها للأدلة الثابتة وللعقل.

المبحث الرابع

الشبهة الرابعة ومناقشتها

يقول الخوئي: (إنّا لو سلّمنا أنّ القراءات كلها تستند إلى الرواية، وأنّ جميع رواتها ثقات، إلا أنا نعلم علماً إجمالياً أنّ بعض القراءات لم تصدر عن النبي ﷺ قطعا ومن الواضح أنّ مثل هذا العلم يوجب التعارض بين تلك الروايات، وتكون كل واحدة منها مكذّبة للأخرى، فتسقط جميعها عن الحجية، فإنّ تخصيص بعضها بالاعتبار ترجيح بلا مرجح، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة، وبدونه لا يجوز الاحتجاج على الحكم الشرعي بواحدة من تلك القراءات، وهذه النتيجة حاصلة أيضاً إذا قلنا بتواتر القراءات ، فإنّ تواتر القراءتين المختلفتين عن النبي ﷺ، يورث القطع بأنّ كلاً من القراءتين قرآن منزل من الله، فلا يكون بينهما تعارض بحسب السند، بل يكون التعارض بينهما بحسب الدلالة، فإذا علمنا إجمالاً أنّ أحد الظاهرين غير مراد في الواقع فلا بد من القول بتساقطهما، والرجوع إلى الأصل اللفظي أو العملي، لأنّ أدلة الترجيح أو التخيير تختص بالأدلة التي يكون سندها ظنيا، فلا تعم ما يكون صدوره قطعياً وتفصيل ذلك كله في بحث (التعارض والترجيح)(الخوئي: 181 –182).

والجواب عن ذلك :

يفهم من كلام الخوئي، أنّ الاختلاف بين القراءات يؤدي إلى التعارض بينها وهذا ما لا يقول به أحد من العلماء، لأنّ القراءات القرآنية لا يوجد بينها اختلاف في أمر ونهي، أو حلال وحرام، ومعنى ذلك أنه لا توجد قراءة تُحرِّم شيئاً ، وأخرى تُحلِّه أو قراءة تأمر بشيء، وأخرى تنهى عنه، فمثل هذا غير موجود بحمد الله، لكن القراءتين قد تتحدان في المعنى، وقد تختلفان (وكل واحدة من هذه القراءات ذات معنى فكأنما كل قراءة آية، وإذا نحن تدبرنا الفروق بين هذه القراءات نجد ما يثلج الصدر وتطمئن النفس، ولن نجد تناقضا ولا تضاداً)(عباس فضل: إتقان البرهان: 174/2).

ولذلك فإنّ ابن الجزري رحمه الله قد ناقش هذه المسألة وبيّن الموقف الصحيح منها بقولِه: (وكلّ ما صحّ عن النبي ﷺ من ذلك فقد وجب قبوله، ولم يسع أحداً من الأمّة ردّه، ولزم الإيمان به، وأنّ كله منزل من عند الله، إذ كل قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع

الآية، يجب الإيمان بها كلها، واتباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً، ولا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى ظناً أنّ ذلك تعارض)(ابن الجزري: النشر: 51/1).

ويستدّل ابن الجزري على صحة قوله هذا بما ورد عن النبي ﷺ من اقرائه الصحابة رضي الله عنهم بقراءات مختلفة ، استنادا إلى رخصة الأحرف السبعة الذي تقدم ذكره. فيضيف قائلاً: (وإلى ذلك أشار النبي ﷺ حيث قال لأحد المختلفين- يعني في القراءة- (أحسنت) (الطبري: ط شاكر، 41/1،32) وفي الحديث الآخر (أصبت)(المصدر نفسه:47/1)وفي الآخر (هكذا أُنزلت)[12] فصوّب النبي ﷺ قراءة كل من المختلفين، فقطع بأنها كذلك أُنزلت من عند الله وبذلك افترق اختلاف القراء من اختلاف الفقهاء، لأنّ اختلاف القراء كلٌ حق وصواب نزل من عند الله ، وهو كلامه لا شك فيه، واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادي، والحق في نفس الأمر فيه واحد، فكل واحد بالنسبة إلى الآخر صواب يحتمل الخطأ، وكل قراءة بالنسبة للأخرى حق وصواب في نفس الأمر، نقطع بذلك ونؤمن به)(ابن الجزري: النشر: 51/1-52).

وفيما تقدم من أقوال دليل كاف على أنّ ما ذهب إليه السيد الخوئي أمر غاية في الغرابة، لأنّ الأمة الإسلامية كانت ولا زالت تؤمن بجواز قراءة القرآن الكريم، على أكثر من وجه، ما دامت هذه الوجوه كلها ثابتة عن النبي ﷺ، وتتوفر فيها أركان القراءة الصحيحة، والمتتبع لتاريخ القراءات يجد أنّ العلماء كانوا يدركون أنّ الاختلاف بين القراءات المتواترة هو من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد، لذلك لم يجدوا مشكلة في ذلك الاختلاف، لأنه لا يوجد تعارض بين القراءات أصلاً حتى يصار إلى إسقاطها جميعاً بحجة أنّ إحداها تكذب الأخرى ، كما يقول السيد الخوئي، بل إنّ الاختلاف بين القراءتين في المعنى يعطينا حكماً زائداً لم نكن لنحصل عليه لولا وجود هذا الاختلاف وهذا من الأمور الحسنة التي يستدل بها على إعجاز القرآن الكريم ، لعدم وجودها في غيره.

ويلاحظ أنّ السيد الخوئي بسبب أفكاره هذه انتهى الأمر به إلى الوصول إلى نتائج خطيرة من حيث يدري أو لا يدري. ومثال ذلك أنّه عندما تحدث عن صيانة القرآن عن التحريف ذكر أن التحريف يطلق على معان عدة على سبيل الاشتراك، وبعد أن ذكر المعنى الأول، قال: (الثاني: النقص أو الزيادة في الحروف، أو في الحركات مع حفظ القرآن وعدم ضياعه، وإن لم يكن متميزاً في الخارج عن غيره، والتحريف بهذا المعنى – كما يقول الخوئي – واقع في القرآن قطعاً، فقد أثبتنا لك فيما تقدم عدم تواتر القراءات، ومعنى هذا أنّ القرآن المنزل إنما هو مطابق لإحدى القراءات، وأما غيرها، فهو إما زيادة في القرآن أو نقص منه)(الخوئي: 216).

(الثالث: النقص أو الزيادة بكلمة أو كلمتين، مع التحفظ على نفس القرآن المنزل، والتحريف بهذا المعنى واقع في صدر الإسلام، وفي زمان الصحابة قطعاً ويدلنا على ذلك إجماع المسلمين على أنّ عثمان أحرق جملة من المصاحف، وأمر ولاته بحرق كل مصحف

غير ما جمعه). إلى أن يقول: (وعلى ذلك فالتحريف واقع لا محالة إما من عثمان ، أو من كتاب تلك المصاحف...)(المصدر نفسه: 216).

(الرابع: التحريف بالزيادة والنقيصة في الآية والسورة، مع التحفظ على القرآن المنزل، والتسالم على قراءة النبي ﷺ إياها. والتحريف بهذا المعنى أيضاً واقع في القرآن قطعاً)(المصدر نفسه: 217).

وهذا الكلام الذي صدر عن السيد الخوئي، والذي يريد فيه أن يُثبت صيانة القرآن من التحريف، تراه كما هو واضح انتهى إلى نقيض النتيجة التي وضع العنوان من أجلها، كما يفهم من كلامه، لأنّه يقطع بوقوع الزيادة والنقصان في كلمات القرآن وحروفه، ويريد إثبات صيانته من التحريف، فلا أدري كيف يوفق بين هاتين المسألتين المتناقضتين. ولا أدري أين هذه الصيانة التي يتحدث عنها، وأين الحفظ الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] نسأل الله تعالى العفو والعافية.

الخاتمة

وفيها أسجل أهم النتائج

1. إنّ السيد الخوئي لم يتبع المنهج العلمي المعروف في تقييمه للقراءات، لذا فإنّ النتائج التي خرج بها كانت بعيدة، بل مخالفة تماماً للمعروف الثابت عن علماء المسلمين في هذا المجال.
2. كان من أهم الأسباب التي جعلت السيد الخوئي يُنكر حجية القراءات هو عدم اعترافه بالقراءات أصلاً، فهو لا يؤمن بوجود وجوه متعددة في قراءة القرآن الكريم، لأنه يُنكر حديث الأحرف السبعة، الذي أطبقت الأمة على الأخذ به، والعمل بمضمونه.
3. من الأمور المهمة التي يلمسها الباحث في مناقشات السيد الخوئي التناقض الحاصل في كلامه، فهو من جهة يُصِرّ على عدم الاعتراف بحجية القراءات، ومن جهة أخرى يريد القول بصيانة القرآن من التحريف، وهذا أمر غير ممكن، لأنّ القول بعدم حجية القراءات يقود من يقول به إلى نتيجة غير سليمة، وهي إنكار حجية القرآن، لأنّه من المستحيل عملياً الفصل بين القرآن والقراءات.
4. من خلال تتبع النتائج التي خرج بها الخوئي،يُرى أنه اعتقد عقيدة مسبقة ثم سعى إلى إخضاع الأدلة الواردة في قضية القراءات إلى معتقده ، وكان الأولى به أن يكون باحثاً عن الحق ،ولو خالف مذهبه.
5. يُرى أنّ الشُبه التي ذكرها الخوئي بناها على أساس مبدأ التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، وقاس القراءات على الأحكام الفقهية، مع وجود الفرق الشاسع بينهما.لأنّ كلا القرائتين المتواترتين حق لأنهما وحي أما الأحكام ، فإنّ الحق فيها واحد .

6. يلاحظ أنّ ما ذكره الخوئي من قوله إنّ القراءات قد تكون اجتهاداً من القارئ يعني أنه لم يعترف بكل الروايات الواردة عن طريق أصحاب النبي ﷺ، حتى وإن كانت هذه الروايات في قراءة القرآن. ومن الواضح أنّ من لم يأخذ العلم عن طريق أصحاب النبي ﷺ بنقل الثقات من الرواة، لا بد وأنّ يقع التناقض في كلامه، لأنّه سيلجأ يقينا إلى الروايات المكذوبة التي تهدف إلى تفريق كلمة المسلمين .

Extrapolation of Al- Khui's Suspicions on Recitation Disputability in Judgment

Faraman Ismael Ibrahim, *Dept. of Usul Al-Din, Takrit University, Takrit, Iraq*

Abstract

This study dealt with the rejection of Mr. Abu Qasim Al- Khu'i of the argumentation of recitations. The researcher discussed the suspicions on which Al- Khoei depended and explained their falsity. The most important similarity which he mentioned is that recitations are the efforts of reciters and the reason for recitations: is that the of Holy Koran does not have punctuation and diacretics. He demonstrated that the agreement of Muslims on recitation followed sunna, and didnot require any effort. The reason for the differences in recitation is the permission of seven letters mentioned by the prophet Muhammed God bless him and grant him salvation! So all successive recitations are correct and it is not conceivable to reject them because this leads to, the rejecgtion of finally, we agreed or refused, to the of the Qar'an, which is not approved by Muslims.

استلم البحث في 2004/4/27 وقبل للنشر في 2004/11/10

الهوامش

(1) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبي عامر وحفص عن عاصم(يطْهُرْنَ) بالتخفيف وقرأ عاصم في رواية أبي بكر والمفضل، وحمزة والكسائي(يطَّهَّرْنَ) مشددة، انظر: ابن مجاهد: أبو بكر: كتاب السبعة في القراءات، تحقيق الدكتور شوقي ضيف ط2،دار المعارف د. ت ص: 182.

(2) انظر البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط دار الفكر، 1411هـ -1991م، كتاب فضائل القرآن، باب إنزال القرآن على سبعة أحرف: 122/6ح (4992). ومسلم أبن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكاتب العربي، د ت، كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف: 560/1، ح(818)..

(3) انظر البخاري: صحيح البخاري ، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، 131/6، ح(5027).

(4) ينظر هامش (2).

(5) إبراهيم: عراك إسماعيل: القراءات القرآنية حتى عصر ابن مجاهد عرض وتحليل ، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، 1414هـ ، 1994م، ص. 142.

(6) انظر: عباس : فضل حسن : شبهات حول القراءات القرآنية، بحث منشور في مجلة دراسات، الجامعة الأردنية: م 15/ع3/1988م، ص: 151-152.

(7) وذكر أنّ القراءة مروية عن أبي عمرو بن العلاء .

(8) وهي مروية عن أبي عمرو .

(9) وهي مروية عن حمزة.

(10) ليجزي بالياء قرأ بها ابن كثير ونافع وعاصم وأبو عمرو.

(11) وهي قراءة ابن عامر.

(12) ينظر هامش (2).

المصادر والمراجع

بازمول، محمد بن عمر بن سالم. (1996م) **القراءات وأثرها في تفسير الأحكام**، ط1، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (1991م) **صحيح البخاري**، طبعة دار الفكر.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (د.ت) **كتب ورسائل ابن تيمية في التفسير**، مكتبة ابن تيمية، د. ت.

ابن الجرزي، أبو الخير محمد بن أحمد الدمشقي. (1350هـ) **منجد المقرئين**، مكتبة القدسي القاهرة، 1350هـ.

ابن الجزري، (د.ت) **النشر في القراءات العشر**. أشرف على تصحيحه محمد أحمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

جولد تسهير، **مذاهب التفسير الإسلامي**. (1983م) ترجمة د. عبد الحليم النجار، ط3، دار اقرأ، بيروت – لبنان.

الحر العاملي، محمد بن الحسن، (1983م) **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق الشيخ عبد الرحيم الشيرازي، ط5، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

أبو حيان، محمد بن يوسف الاندلسي. (1983م) **البحر المحيط**، ط 2، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي. (1979م) **البيان في التفسير القرآن**، ط4 منشورات دار التوحيد للنشر والتوزيع.

الذهبي، محمد بن أحمد. (1985م) **سير أعلام النبلاء**، تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة بيروت.

الراجحي، عبده (دكتور). (1969م) **اللهجات العربية في القراءات القرآنية**، دار العارف بمصر.

الزركشي محمد بن بهادر. (1391هـ) **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة – بيروت.

السخاوي، علم الدين علي بن محمد. (1987م) **جمال القراء وكمال الإقراء**، تحقيق: د. علي حسين البواب، ط1، مكتبة التراث، مكة المكرمة.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (2003م) **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق د. محمود أحمد القيسية، محمد أشرف سيد سليمان الأتاسي، ط1، مؤسسة النداء أبو ظبي.

الشاكري، حسين www.alkhoei,net/data/alghari/11/malaf/08.htm

شاهين، عبد الصبور (دكتور). (1966م) **تاريخ القرآن**، دار الكتاب العربي.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. (1986م) **مجمع البيان**، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، والسيد فضل الله اليزدي الطباطبائي، ط1، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

الطبري، محمد بن جرير، (د.ت) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود شاكر، تخريج أحمد شاكر، دار المعارف بمصر.

العلائي، صلاح الدين خليل كيكلدي. (2004م) **المجموع المذهب في قواعد المذهب**، تحقيق د. مجيد علي العبيدي، د. أحمد خضير عباس. دار عمار، المكتبة المكية.

عباس، فضل حسن (دكتور). (1997م) **إتقان البرهان في علوم القرآن** ط1، دار الفرقان عمان – الأردن.

عتر، حسن ضياء الدين. (1988م) **الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها**، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت – لبنان.

عتر، نور الدين. (1403هـ) **محاضرات في علوم القرآن**، مطبعة الإنشاء، دمشق.

العياشي، أبو نصر محمد بن مسعود. (1991م) **تفسير العياشي**، تصحيح وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. (1401هـ) **الأصول من الكافي**، صححه علي أكبر الغفاري، ط4، دار صعب بيروت، دار التعارف في بيروت.

ابن مجاهد، أبو بكر. (د.ت) **السبعة في القراءات**، تحقق الدكتور شوقي ضيف، ط2، المعارف.

مسلم بن الحجاج، (د.ت) **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتاب العربي.

مكي بن أبي طالب. (1979م) **الإبانة عن معاني القراءات**، تحقيق محيي الدين رمضان ط 1 دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. (د.ت) **المجموع (شرح المهذب)** طبعة دار الفكر.

أخطاء عقدية تتعلق بالله عز وجل تتردد على ألسنة الناس في المجتمع الأردني

عبدالكريم عبيدات، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة والقانون، جامعة إربد الأهلية، إربد، الأردن.

ملخص

يتردد على ألسنة كثير من الناس في المجتمع الأردني وغيره من المجتمعات العربية والإسلامية بعض الألفاظ المخالفة للعقيدة الإسلامية، ومن هذه الألفاظ ما يتعلق بالله عزّ وجل.

وقد قامت هذه الدراسة برصد للألفاظ المتعلقة بالله عزّ وجل، التي يتداولها الناس في المجتمع الأردني، وبيان مراد قائلها، ووجه الخطأ فيها، ووضع اللفظ البديل لها، والذي يستقيم مع العقيدة الصحيحة.

وقسّمت هذه الألفاظ إلى مجموعتين :

الأولى: أخطاء، ظاهرها الثناء على الله سبحانه.

الثانية: أخطاء، ظاهرها الطعن بالله عزّ وجل.

وبيّنت الدراسة أن هذه الألفاظ تسرّبت إلى مجتمعاتنا العربية والإسلامية بسبب الجهل بالعقيدة الإسلامية الصحيحة ،وبما يخالفها : قولاً وفعلاً . كما إن الفرق الإسلامية – باتجاهاتها المختلفة – كانت عاملاً مهماً في شيوع مثل هذه الألفاظ بين الناس، كتعبير عن العقائد التي تبنّتها هذه الفرق.

كما بيّنت الدراسة أن الحكم بالكفر على من يتلفظ بهذه الألفاظ يختلف باختلاف اللفظ، ونية القائل، كما يعتبر الجهل بمعاني هذه الألفاظ سبباً مؤثراً في الحكم.

وأوصت الدراسة بتعميم هذه الألفاظ على خطباء الجمعة ووسائل الإعلام المختلفة، لبيان مخالفتها للعقيدة الصحيحة، وبيان الألفاظ البديلة لها، والتي تستقيم مع ما جاء في القرآن والسنة النبوية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين، محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه، الطيبين الطاهرين، وبعد:

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة اليرموك 2005.ISSN (1023- 0165)

فإن من أجلّ نعم الله على العباد نعمة اللسان، وكان من العلامات الأساسية الدالة على دخول الإنسان في الإسلام، أن ينطق هذا اللسان بمفتاح التوحيد: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، هذا اللسان الذي يعبّر عن مكنونات النفس، ويترجم مشاعر الإنسان وأحاسيسه، تجاه القضايا المختلفة.

ولقد كانت قضايا الإيمان أهم شيء في الحياة، لأنها قاعدة الإسلام وركيزته الأساسية، ومن هنا كانت العقيدة الأصل في دعوات الرسل عليهم الصلاة والسلام، فما من رسول إلا وقامت دعوته على الإيمان بوحدانية الله تعالى، ووجوب إفراده بالعبادة دون سواه، قال تعالى: **(ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت)**[1]، وعن ابن عمر ـ رضي الله تعالى عنهما ـ قال، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "أمرت أن أقاتل الناس، حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله"[2].

وحرص الإسلام ان تكون العقيدة صافية نقية من أي لون من ألوان الشرك، لذا فقد طارد الشرك بكافة صوره وأشكاله، سواء كان شركاً قولياً أو عملياً، لتكون العقيدة في النفوس مبرّأة من ظلمة الشرك ودخنه. بل إن الإسلام فرض رقابة شديدة على جوارح الإنسان، من أن تقع في لوثات الشرك، وإن كانت يسيرة. ينبئك عن هذا ما ورد عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من أحاديث كثيرة، ومن ذلك: إنكاره على رجل قال له: ما شاء الله وشئت، فقال له ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "أجعلتني لله عدلاً!، قل: ما شاء الله وحده"[3].

وهذا الحرص من الإسلام على العقيدة ينطلق من أنها أساس كل ما يصدر عن الإنسان، فإذا صحّت العقيدة صحّ ذلك، وإذا فسدت فسد أيضاً.

واللسان نفعه كثير لمن حفظه، واستعمله فيما حث عليه الإسلام من الخير، وفي المقابل فإن فيه شراً كثيراً وضرراً عظيماً لمن أطلق له العنان واستعمله فيما نهى عنه الإسلام. والمتأمل في أحوال الأفراد والجماعات، يدرك أهمية اللسان في التقريب بين المتخاصمين، أو إحداث العداوة بين المتحابين، ورب كلمة يقولها العبد تقوده إلى الجنة، فترفعه في منازلها، ورب كلمة تقوده إلى النار، فتهبط به في مداركها، وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله، لا يلقي لها بالاً، يرفعه الله بها درجات، وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله ، لا يلقي لها بالاً، يهوي بها في جهنم" [4].قال ابن حجر: "وقال القاضي عياض: يحتمل أن تكون تلك الكلمة من الخنى والرفث [5]، وأن تكون في التعريض بمسلم بكبيرة أو مجون [6]، أو استخفاف بحق النبّوة والشريعة، وإن لم يعتقد ذلك". (العسقلاني، السلفية، جـ11 ص311).

وإن الناظر في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ليسمع ألفاظاً تمس عقيدتنا الإسلامية، تتداولها الألسنة، ولا تدرك خطورتها، وربما لا يدري كثير من الناس أنها تودي بهم إلى الكفر، كما أن قسماً من هذه الألفاظ تصدر عن حسن نية، ولكنها لا تستقيم مع العقيدة الإسلامية.

وقد قامت هذه الدراسة برصد لهذه الألفاظ التي يتداولها الناس في المجتمع الأردني، والمتعلقة بالله عز وجل تحديداً، على أمل أن أفراد بحثاً آخر للأخطاء المتداولة على الألسن في الجوانب العقدية الأخرى.

ولا أزعم أنني استوعبت في بحثي كل هذه الألفاظ، وإنما حرصت على أن أجمع أكبر قدر منها، وذلك من خلال ما كنت أسمعه من الناس في مجالسهم، ومخاطبة بعضهم بعضاً في مناحي أنشطتهم المختلفة.

وإنني أشكر كل الإخوة الذين نبهوني إلى بعض هذه الألفاظ المتداولة، وأطلب من أي إنسان عنده شيء منها أن يزودني به، للتنبيه على ما فيه من مخالفة لعقيدتنا الإسلامية، وذلك انطلاقاً من الواجب الشرعي تجاه ديننا الحنيف، سائلاً العلي القدير أن يجزل الثواب للجميع.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن أورد هذه الألفاظ كما تجري على ألسنة الناس، مع العلم أن كثيراً منها مخالف لقواعد اللغة الفصحى، فقمت بإجراء التعديلات على بعض هذه الألفاظ، لتكون متفقة مع قواعد اللغة العربية.

الدراسات السابقة

لا أزعم أنني لم أسبق بالكتابة في هذا الموضوع، فقد نبّه بعض الباحثين على شيء من هذه الألفاظ، ومنهم: الشيخ محمد صالح بن عثيمين، من علماء السعودية، في كتابه (فتاوى في العقيدة)، ومحمد بن جميل زينو، في كتابه (أخطاء شائعة يجب تصحيحها في ضوء الكتاب والسنة) وبعد أن دفعت البحث للطباعة وجدت كتيباً للدكتور بسام العموش، بعنوان: (تحذير المسلمين من ألفاظ الكفر).

وهذه الكتب تناولت جملة من المخالفات العقدية: القولية، والفعلية، إلا الكتيب الأخير، فقد تخصص في المخالفات اللفظية.

ولكن الجديد هنا أن هناك ألفاظاً لم يتعرض لها أحد بالكتابة، كما أن هذا البحث خاص بالألفاظ التي تجري على ألسنة الناس في المجتمع الأردني، إضافة إلى الاختلاف في منهجية البحث.

وكان منهجي: أن أذكر اللفظ المتداول على ألْسنة الناس، ثم أبين مراد قائله، وبيان وجه الخطأ، كما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وأخيراً أضع الألفاظ البديلة لهذا اللفظ، والتي تستقيم مع العقيدة الإسلامية، لتظل عقيدتنا مبرّأة من كل شرك.

وجعلت هذه الدراسة في ثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: أخطاء، ظاهرها الثناء على الله سبحانه.

المبحث الثاني: أخطاء، ظاهرها الطعن بالله تعالى.

المبحث الثالث: أسباب شيوع هذه الألفاظ وحكم التلفظ بها.

الخاتمـة: وفيها النتائج والتوصيات.

سائلاً العلي القدير التوفيق والسداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

المبحث الأول

أخطاء ظاهرها الثناء على الله سبحانه

تتردد على ألْسنة كثير من الناس في مجتمعنا، وفي المجتمعات الأخرى ألفاظ تتعلق بالله عز وجل، لا يلتفت مرددوها إلى أنها لا تستقيم مع العقيدة الإسلامية، ولكننا إذا حاكمنا هذه الألفاظ إلى جوهر عقيدتنا المستمدة من الكتاب والسنة، وجدناها مخالفة لهما، لأن فيها طعناً في ذات الله وصفاته، وإن كان قائلها لا يقصد ذلك غالباً، وإذا قلت له: إن هذه الألفاظ لا تجوز في حق الله عز وجل، قال لك: إنما أنا أثني على الله ولم أقصد الذم والعياذ بالله، فنقول لهؤلاء: إن الثناء على الله إنما يكون بأسمائه وصفاته التي ورد ذكرها في الكتاب والسنة، قال تعالى: **(ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه)**[7].

وفيما يلي عرض لهذه الألفاظ:

المطلب الأول

ألْفاظ تتعلق بتعظيم الله تعالى والثناء عليه

1- وشرف الله، وعِرْض الله:

ويريد القائل من ذلك: الثناء على الله وتعظيمه، بصيغة الحلف به.

ولكن هذا القول خطأ: لأن الثناء على الله وتعظيمه إنما يكون بالحلف بأسمائه سبحانه نحو: والله، والرحمان، والعلّي، ونحو ذلك، قال تعالى: **(ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها)**[8].

والشرف وإن كان يراد به العلو والمكانة، إلا أنه لم يرد النص به، فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى، بل هو من متعلقات الإنسان فقط.

وأما العرض (بكسر العين) فيراد به "جانب الرجل الذي يصونه من نفسه وحسبه أن ينتقص ويثلب[9]، أو سواء كان في نفسه أو سلفه، أو من يلزمه أمره، أو موضع المدح والذم منه، أو ما يفتخر به من حسب وشرف" (الزاوي، 1970، جـ3، ص194).

ويطلق (العرض) أيضاً: "على كل موضع يعرق من الجسد، يقال: فلان طيب العرض: أي طيب الرائحة" (الهروي، 1976، جـ1 ص154).

فإذا أردنا بالعرض المعنى الأول ـ وهو المراد هنا ـ فلا يصح إطلاقه على الله سبحانه، وذلك لعدم ورود النص به. وإن حملناه على المعنى الثاني ـ وهو غير مراد هنا ـ فلا يصح أيضاً، لأن العرق من صفات الأجسام الحية، من إنسان وحيوان، والله منزّه عن الجسمية.

والصواب أن يقال: والله العظيم، والرحمان، وغير ذلك من أسماء الله تعالى.

2- العصمة لله وحده:

وقصد القائل: الثناء على الله تعالى، بتنزيهه عن النقص والخطأ، وأن ما يصدر عنه سبحانه من قول أو فعل كله صواب.

ولكن هذا خطأ: لأن العصمة يراد بها: "حفظ الله لأنبيائه ورسله عن الوقوع في الذنوب والمعاصي، وارتكاب المنكرات والمحرمات.... وهي من صفاتهم التي أكرمهم الله تعالى بها، وميزهم على سائر البشر" (الصابوني، 1980م، ص50).

كما تكون العصمة في حق الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ بمنعهم عن الخطأ في تبليغ الوحي، كما يراد بها حمايتهم من الأذى (انظر: الأصفهاني، 1997، ص377)، قال الله تعالى في حق نبينا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (والله يعصمك من الناس) (10).. وقد ورد تفسير ذلك في حديث أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: "كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يحرس، حتى نزلت: (والله يعصمك من الناس)، فأخرج رأسه من القبّة، فقال: أيها الناس، انصرفوا، فقد عصمني الله" [11].

فإذا أردنا بالعصمة المنع من الوقوع في الخطأ، فالله لا يخطئ، ولا يتصور حصول ذلك منه سبحانه، لأنه الكمال المطلق الذي يتنزه عن كل نقص وعيب، فلا يجوز إطلاق مثل هذه العبارات في حقه سبحانه.

وإن أردنا بالعصمة الحماية من الأذى، فالله ليس بحاجة إلى حماية أحد، لأنه هو سبحانه مانح الحماية والأمن للناس جميعاً.

والصواب أن يقال: تنزّه الله عن النقص والخطأ، أو سبحان الله، لأن (سبحان) تعني: "التنزيه والبراءة من كل نقص" (الشوكاني/ 1964م، جـ3 ص206).

3- الله في قلبي:

ومراد القائل: أنه يحب الله كثيراً، ولا شك أن القلب هو محل الحب.

ولكن هذا القول خطأ: لأنه يوهم أن الله حال في قلب الإنسان، كما هو مذهب الحلولية، الذين زعموا أن الله تعالى حال في الإنسان والشجر والجماد، ونحو ذلك، تعالى الله عما يقولون. وكل ما أوهم معنى باطلاً في حق الله تعالى، فالواجب تنزيهه سبحانه عنه.

والحق أن الله سبحانه عال على خلقه، بائن منهم، مستو على عرشه، استواء يليق بجلاله، وهو معهم بعلمه، لا تخفى عليه منهم خافية، غير حال في شيء من مخلوقاته.

والصواب أن يقال: أحب الله كثيراً، أو محبة الله في قلبي. ونحو ذلك.

4- الله كبير، ربنا كبير، بدون أل التعريف:

ووجه الخطأ: أن لفظ (كبير) لا يدل على الكبر المطلق الذي لا يكون إلا في حق الله تعالى، فإذا قلنا: (الله كبير) دلّ على أن الله سبحانه كبير، وليس الكبير أو الأكبر، فأوهم هذا اللفظ أن يكون هناك في الوجود من هو أكبر من الله عز وجل. ولذلك جاءت أسماء الله تعالى في القرآن معرّفة، كنحو قوله تعالى: **(وأن الله هو العلي الكبير)** [12]، وقوله: **(هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر)**[13].

ومن تأمل في كتاب الله تعالى وجد أن أسماء الله تعالى جاءت غير معرّفة في بعض المواضع، إذ جاءت إخباراً عن صفاته، وليست كأسماء، كنحو قوله تعالى: **(والله على كل شيء قدير)** [14]، وقوله: **(والله غفور رحيم)** [15]، أما اسم الله (الكبير) فلم يرد في القرآن الكريم إخباراً عن صفاته وإنما جاء معرفاً في كل المواضع، مقترناً باسم الله (العلي) في أربعة منها، ومقترناً باسم الله (المتعال) في موضع واحد. (انظر: عبد الباقي، 1982، ص59).

والصواب أن نقول: الله الكبير، أو: الله أكبر، "لأن أكبر موضوع لبلوغ الغاية في العظمة" (زينو، ط3 ص25).

5- سايق عليك الله:

ومراد القائل: أن يحمل من وجّه إليه الكلام على فعل شيء، وتلبية طلبه.

وهو خطأ: لأن السَّوْق يستعمل في الحسيّات، ومنه: سَوْق الإبل: أي جلبها وطردها، ويقال: سقته فانساق، والسِّيقَة: ما يساق من الدواب، وسقت المهر إلى المرأة، وذلك أن مهورهم (أي العرب الأوائل) كانت الإبل، وقوله تعالى: **(وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد)** [16]: أي ملَكَ يسوقه، وآخر يشهد عليه وله" (الأصفهاني، 1997 ص280).

والله هو الذي يسوق السحاب إلى حيث شاء، قال تعالى: **(وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلّت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت)** [17].

وقول القائل: (سايق عليك الله) أوهم أن هذا الإنسان ساق الله تعالى إلى حيث يريد هذا القائل، مع أن هذا المعنى غير مراد منه، ولكن ظاهر اللفظ أوهم هذا المعنى، وفي ذلك محذوران:

الأول: تشبيه الله تعالى بالأجسام، وهذا لا يجوز في حقه سبحانه.

الثاني: أن (سايق) اسم فاعل، فجعل هذا الإنسان من نفسه متصرفاً في مشيئة الله تعالى وإرادته، والله هو المتصرف في مشيئة العباد وإرادتهم. فتبيّن من هذا عدم جواز التلفظ بمثل هذا اللفظ.

والصواب أن يقال: نشدتك الله، أو: سألتك بالله، ونحو ذلك من الألفاظ.

6- لا قدّر الله، و: لا سمح الله:

أراد القائل: التوجه إلى الله عز وجل أن لا يقع هذا الأمر الذي يكرهه، فيكون مراد القائل من عبارته: أسأل الله تعالى أن لا يكون قد قدّر هذا الأمر.

ووجه الاعتراض على الألفاظ السابقة: أن الله قد قدّر كل شيء منذ الازل، وكتب ذلك، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه على الماء" [18] فالمقدّر قد كتب وانتهى أمره، ولكن الإنسان مطالب أن يتوجه إلى الله عز وجل بالدعاء "لأن الله جعل الدعاء والسؤال من الأسباب التي ينال بها مغفرته ورحمته، وهداه ونصره ورزقه، وإذا قدّر للعبد خيراً يناله بالدعاء، لم يحصل بدون الدعاء، وما قدّره الله وعلمه من أحوال العباد وعواقبهم، فإنما قدره الله بأسباب، يسوق المقادير إلى المواقيت، فليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب، والله خالق الأسباب والمسببات" (مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 1995م، جـ 8 ص70).

فالإنسان مطالب ان يدعو الله تعالى أن يلطف به فيما جرى به القدر، إذ الدعاء من الأسباب التي أمر الله عز وجل عباده أن يفعلوها، ليستجيب لهم، والله تعالى علم ـ منذ الأزل- أن فلاناً من الناس سيدعو ربه، فاستجاب الله دعاءه، فكتب ذلك.

وعلى هذا فنحن البشر مأمورون بالدعاء، وليس بالاعتراض على المقدّر أو أن لا يكون الله قد قدّر هذا الأمر، "فما على العبد إلا أن يصبر، ويرضى بما قدر من المصائب، ويستغفر من الذنوب والمصائب، ولا يحتج لها بالقدر، ويشكر ما قدّر الله له من النعم والمواهب، فيجمع بين الشكر والصبر، والاستغفار، والإيمان بالقدر والشرع" (مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 1995، جـ9 ص180).

وأما عبارة: (لا سمح الله) فهي بمعنى الأولى، ولكن لفظ (سمح) لم يرد ذكره في القرآن والسنة بمعنى القدر والتقدير ونحوهما، "ومثل هذه العبارات ربما توهم أن أحداً يجبر الله على شيء، والله عز وجل لا مُكره له" (ابن عثيمين، فتاوى في العقيدة 1993م، ص714). والأصل الوقوف عند النصوص من الكتاب والسنة، وما تدل عليه، وخاصة فيما يتعلق بالله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله سبحانه.

والصواب أن يقال: اللهم الْطف بنا يا رب العالمين، أو: اللهم ادفع عنا البلاء، ونحو ذلك.

7- أهلين بربك:

ويقال ذلك عند الترحيب بصديق عزيز، فيقال: "أهلاً وسهلاً: جئت أهلاً، ونزلت مكاناً سهلاً" (مصطفى إبراهيم وآخرون، 1989م، ص31).

وهذا القول خطأ: لأن ظاهره يوهم أن الله زائر لهذا الإنسان ثم هو يرحب به، ولا يخفى ما في هذا الأمر من المخالفة الواضحة لما جاءت به عقيدتنا الإسلامية، فالله تعالى **(ليس كمثله شيء)** [19]، ولا يجوز بأي حال من الأحوال قياس الخالق على المخلوق.

والصواب أن يقال: أهلاً ومرحباً بك، إذا كان ذلك زيادة على ردّ السلام وهو: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فهذه تحية المؤمنين. وليس لفظ (أهلين بربك) من الألفاظ المشروعة في التحية.

المطلب الثاني

ألفاظ تتعلق بشكر الله على فضله ونعمه

1- يخلف على الله:

أراد القائل: الثناء على الله، الذي وهب ويسّر له ما حصل عليه من نعم، وشكره على ما تفضل به.

ولكن هذا القول خطأ: لأن قوله (يخلف) مأخوذ من: خلف وأخلف، فيقال: "خلف الله عليك خيراً، أو بخير، وأخلف عليك ولك خيراً، ولمن هلك له ما يعتاض منه: أخلف الله لك وعليك" (الفيروز أبادي، ص1044).

وهذا القول يتعارض مع التصور السليم الذي جاءت به عقيدتنا الإسلامية، لأن فيه نسبة النقص إلى الله عز وجل، إذ يشعر ظاهره أن الله محتاج إلى العباد، وأن لهم نوع تفضل عليه سبحانه، وأن رزقه ينقص ويحتاج إلى التعويض، وهذا قصور في الفهم وخلل في التصور.

والحق ان الله تعالى هو الذي يخلف على العباد، وليس لهم أي منّة عليه سبحانه، بل هو المتفضل عليهم، وأن خزائنه ملأى لا تنقص، مهما أنفق منها على عباده، فقد جاء في الحديث فيما يرويه ـ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى ـ: "يا عبادي لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، قاموا في صعيد واحد، فسألني كل واحد مسألته، ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر..." [20]. كما أن الله عز وجل قد وكّل ملكاً يدعو الله أن يخلف على المنفق ماله في سبيل الله تعالى، بأن يعوضه من المال بدل الذي أنفقه، أو الثواب في الآخرة (انظر: العسقلاني، جـ3 ص305).

فقد جاء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قوله صلى الله عليه وسلم "ما من يوم يصبح العباد فيه، إلا ملكان ينزلان، فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقاً خلفاً، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكاً تلفاً" [21].

والصواب أن يقال: الحمد لله على نعمه، أو: الشكر لله، ونحو ذلك من الألفاظ.

2- يسْعد الله:

أراد القائل: الثناء على الله تعالى، لحصول نعمة، أو دفع مضرة كانت ستقع به، أو لشعوره بالسعادة، لسبب من الأسباب.

ولكن هذا القول خطأ: لأن (السعادة): "معاونة من الله للإنسان على نيل الخير، ويضادها: الشقاوة. يقال: سَعِد، وأسعده الله، ورجل سعيد، وقوم سعداء. وأعظم السعادات الجنة، فلذلك قال تعالى: **(وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها)** [22]، وقال: **(فمنهم شقي وسعيد)** [23]، والمساعدة: المعاونة فيما يظن به سعادة" (الأصفهاني، 1997، ص261).

وعلى هذا، فالله مانح السعادة للعباد، فعندما نقول: (يسعد الله)، فإن ذلك يوهم أن هناك جهة ما تمنح الله السعادة، ومن المعلوم أن الله غني عما سواه، لقوله تعالى: **(والله هو الغني الحميد)** [24]، "فهو ـ تعالى ـ الغني الذي له الغنى التام، المطلق من كل الوجوه، لكماله وكمال صفاته التي لا يتطرق إليها نقص بوجه من الوجوه..... والمخلوقات بأسرها لا تستغني عنه في حال من أحوالها، فهي مفتقرة إليه في إيجادها، وفي بقائها، وفي كل ما تحتاجه أو تضطر إليه" (القحطاني، 2003م، ص55).

والصواب أن يقال: الحمد لله، أو: الشكر لله، ونحو ذلك.

3- فلان بحِضْن ربّه:

وقصد القائل: أن إنساناً ما قد نال نعمة كبيرة، كزواجه من امرأة حازت على الصفات: الدينية أو الدنيوية، أو اجتمع فيها كل ذلك، أو زواج امرأة ممن حاز تلك الصفات، أو أن هذا الإنسان يتقلب في النعيم الدنيوي.

ولكن هذا القول خطأ: إذ يراد بـ (الحِضْن: "ما بين الخاصرة والضلوع، وما بين المرفق إلى الكتف" (إبراهيم مصطفى، 1989م، ص 788 و ص606)، ولا شك أن هذا من خصائص المخلوقات، وخاصة الإنسان، والله تعالى منزّه عن الجسمية، ولا يجوز وصفه بصفات البشر، كما أن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية، ولم يرد في نصوص الكتاب والسنة وصف الله تعالى بأن له (حِضْنا)، فلا يجوز على هذا وصفه بذلك.

والصواب أن يقال: فلان أسبغ الله عليه النعم، أو أنه يتقلّب في نعيم خالقه، ونحو ذلك.

4- خلّيه يشم ريحة ربّه، او: أريد أن أشم ريحة ربي:

ويقصد القائل: دع فلاناً يروّح عن نفسه ويستجم، أو: دعني أتنفس، وأشم الهواء المنعش. وقد يكون الحامل له على مثل هذه الألفاظ شعوره بالضيق النفسي، نتيجة التعب والإرهاق الذي يشعر به، أو أنه تعرض لمشكلة من المشاكل.

ولكن هذا القول خطأ: لأنه لم يرد في نصوص الكتاب والسنة مثل هذه الألفاظ، وإنما ورد ذكر (الرُوح) في القرآن، ويراد به جبريل عليه السلام، قال تعالى: **(قل نزّله روح القدس من ربك)** [25].وتطلق الروح أيضاً على روح الإنسان، ومنه قوله تعالى: **(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي)** [26].وورد ذكر (الرَّوْح) في قوله تعالى: **(فروح وريحان)** [27]، ومعناه: التنفس، وقد أراح الإنسان: إذا تنفس (انظر: الاصفهاني، 1997، ص231).

ولعل الذي جوّز لهذا القائل أن يطلق مثل هذه الألفاظ أن الرياح من خلق الله تعالى، وهي نعمة امتنّ بها على عباده، قال تعالى: **(وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته)** [28].

ولكن مثل هذه الألفاظ غير جائزة: لأنها توهم أن لله تعالى رائحة كروائح الأشياء، والله منزّه عن ذلك، لأن الروائح من عوارض الأجسام، والله لا يوصف بالجسمية.

والصواب أن يقال: دعني أتنفس، أو: أتروّح، ونحو ذلك.

5- بدّه يشوف وجه ربّه:

وهي كسابقتها في المعنى عند قائلها، ولكن الفارق: أن لله تعالى وجهاً، كما دلت على ذلك العديد من نصوص الكتاب والسنة، قال تعالى: **(كل شيء هالك إلا وجهه)** [29]، وقوله: **(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)** [30]، ولكن رؤية المؤمنين لوجه ربهم ممتنعة في الدنيا، كما حصل من طلب موسى عليه السلام رؤية ربه: **(قال ربّ أرني أنظر إليك)** فجاء الجواب من الله تعالى: **(قال لن تراني)** (31)، وإنما أثبت الله تعالى رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة قال تعالى: **(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)** (32)، وقوله: **(للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)** (33)، "فـ (الحسنى): الجنة، والزيادّة: هي النظر إلى وجهه الكريم سبحانه كما فسرها الصحابة رضي الله عنهم، منهم: أبو بكر الصديق وحذيفة، وأبو موسى الأشعري، وابن عباس" (ابن أبي العز الحنفي،1391هـ، ص205-206)

والصواب أن يقال: دعني اتنفس، أو أروّح عن نفسي.

المطلب الثالث

ألفاظ تتعلق بالتوكل على الله والاستعانة به والتفويض إليه

1- لولا الله وفلان، أو: ما شاء الله وشئت، أو: من فضل الله وفضلك، ونحو ذلك من الألفاظ:

ووجه الخطأ: أن القائل سوّى بين الله والعباد في الفعل والمشيئة، إذ الواو في هذه العبارات تقتضي الجمع والتشريك في القدرة والمشيئة والإفضال على العباد (انظر: النووي، 1955م، ص318، والجزري 1969، جـ1 ص651)، ولا تفيد الترتيب، وقد ورد النهي عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن مثل هذه الاستعمالات اللفظية في أحاديث عديدة: فقد جاء يهودي إليه فقال: إنكم تندّدون [34] وتشركون، تقولون: ما شاء الله وشئت، وتقولون: والكعبة، فأمرهم النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة، ويقولوا: ما شاء الله ثم شئت" [35].

يقول الشيخ صالح بن عثيمين: "قرن غير الله في الأمور القدرية ـ بما يفيد الاشتراك، وعدم الفرق ـ أمر لا يجوز، ففي المشيئة ـ مثلاً ـ لا يجوز أن نقول: ما شاء الله وشئت، لأن هذا قرن لمشيئة الله بمشيئة المخلوق، بحرف يقتضي التسوية، وهو نوع من الشرك. كذلك ـ أيضاً ـ إضافة الشيء إلى سببه ـ مقروناً بالله بحرف يقتضي التسوية ـ ممنوع، فلا نقول: لولا الله وفلان أنقذني، لغرقت. فهذا حرام، ولا يجوز، لأنك جعلت السبب المخلوق، مساوياً لخالق السبب، وهذا نوع من الشرك" (ابن عثيمين، 1993م، ص701).

والصواب أن يقال: لولا الله ثم فلان، وما شاء الله ثم شئت، من فضل الله ثم من فضلك، ونحو ذلك، إذ لا بد من الفصل بين مشيئة الله ومشيئة العباد بـ (ثم)، "فالعبد وإن كانت له مشيئة، فمشيئته تابعة لمشيئة الله": (محمد بن عبد الوهاب،ص170).

2- أنا متوكل على الله وعليك:

وتقال: عندما يعوّل إنسان على آخر في إجابة مطلوبه وقضاء حاجته.

ولكن هذا لا يصح: وذلك للعلة المتقدمة في العبارة السابقة، فالوكيل: "هو المقيم الكفيل بأرزاق العباد، وحقيقته أنه يستقل بأمر الموكول إليه، وفي التنزيل العزيز **(ألا تتخذوا من دوني وكيلاً)** [36]، وقيل: الوكيل: الحافظ، وقال أبو إسحاق: الوكيل في صفة الله تعالى الذي توكل بالقيام بجميع ما خلق، وقال بعضهم: الوكيل: الكفيل" (ابن منظور، دار صادق، مادة: وكل)

فالله هو الذي يحفظ عباده ويسدّدهم، ويوفقهم لما فيه خيرهم وسعادتهم، وهو سبحانه الذي يقوم على مصالحهم ويعافيهم ويرزقهم، وليس شيء من ذلك يقدر عليه العباد.

والذي يظهر عدم جواز أن نقول: أنا متوكل على الله ثم عليك، وذلك أن التوكل ـ في القرآن الكريم ـ جاء منسوباً إلى الله تعالى، ولم يرد منسوباً إلى غير الله إلا في موضعين:

الأول: قوله تعالى: **(فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين)** [37]، والمعنى هنا: فإن يكفر بالحكم والنبوة والكتاب ـ كفار قريش أو النبوة فقط ـ (فقد وكلنا بها قوماً) هذا جواب شرط: أي ألزمنا بالإيمان بها قوماً (ليسوا بها بكافرين) وهم المهاجرون والأنصار، أو الأنبياء الذين تحدثت عنهم الآيات قبل هذه الآية، وهم نوح عليه السلام، ومن جاء بعده من الرسل كإسحاق ويعقوب، وسليمان وأيوب عليهم السلام... الخ. انظر: الشوكاني، جـ2، ص137).

الثاني: قوله تعالى: **(قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون)**[38].

وواضح من الآية أن قوله تعالى: **(وكل بكم)** يفيد أنه مكلف من ربه بقبض أرواح الناس عند حضور آجالهم. (انظر: الشوكاني جـ4، ص250).

فعلى هذا لم يرد في الآيتين أن لفظ (وكّل) أريد به مما هو من اختصاص الله تعالى الذي سبقت الإشارة إليه، مما يرجح عندي أن قول: توكلت على الله ثم عليك، لم يرد به نص من كتاب أو سنة، بخلاف قولنا: ما شاء الله ثم شئت، الذي تقدم الحديث عنه. ومن ثم فعلى المسلم التوكل على الله وحده دون سواه، قال تعالى: **(وتوكل على الله وكفى بالله وكيلاً)** [39]، وقال: **(وعلى الله فليتوكل المتوكلون)** [40].

والصواب أن يقال: توكلت على الله، أو: حسبي الله ونعم الوكيل، ونحو ذلك.

3- داخل على الله وعليك:

والمعنى: أنني استجرت بالله وبك، أو استعنت بالله وبك. ويلجأ إلى هذا من كان خائفاً ومعرضاً للقتل أو الاعتداء عليه من قبل شخص آخر، فيدخل داره ليحتمي به، ويطلق عليه (الدَّخيل)، كما يلجأ إلى هذا من دخل في قوم وانتسب إليهم وليس منهم. (انظر: إبراهيم مصطفى، 1989م، ص275).

ولكن هذا اللفظ لا يصح: لأنه لم يرد في نصوص الكتاب والسنة، كما أن الدخول بمعنى دخول الدار للاحتماء بصاحبها والاستجارة به من عدو يتهدده، غير جائز في حق الله تعالى، لأنه يقتضي أن يكون الله في مكان، والناس يدخلون عليه، ولا يخفى أن هذا باطل، ولا يستقيم مع العقيدة الإسلامية، فالله مستو على عرشه، استواء يليق بجلاله وكماله، وله العلو المطلق على مخلوقاته.

وإذا كان الله نعم المستجار به ونعم المستعان به، إلا أن التعبير عن ذلك بمثل هذا اللفظ غير جائز في حقه سبحانه.

والصواب أن يقال: استجرت بالله ثم بك، أو: استعنت بالله ثم بك، ونحو ذلك.

4- عملت الذي عليّ، والباقي على الله:

ويقال هذا عندما يريد الإنسان إنجاز عمل ما، فيأخذ بالأسباب التي تؤدي إلى نجاح العمل، ويفوّض الأمر بعد ذلك إلى الله تعالى.

ولكن اللفظ خطأ: إذ صحيح أن الإنسان مطالب بالأخذ بالأسباب، لأن الأخذ بها مطلوب شرعاً، وفاعلها مستحق الإعانة من الله، قال تعالى في أمر الرزق: **(فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه)** [41]، وذلك في لفتة واضحة إلى تعاطي الأسباب. ولكن القائل: (والباقي على الله) أوهم أن القسط الأكبر لنجاح العمل هو من فعل الإنسان، وأن الله تعالى ليس له إلا القسط الأقل، وهذا يتنافى مع العقيدة الإسلامية، ذلك أن الأمور كلها بيد الله عز وجل، قال تعالى: **(ولله غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله)** [42]، وقال: **(بل لله الأمر جميعاً)** [43]، فإذا شاء الله تعالى إنفاذ أمر أنفذه، ولو وقف أهل الأرض جميعاً ضده، وإذا شاء عدم إنفاذ أمر، لم ينفذ، ولو اجتمع أهل الأرض جميعاً لإنفاذه، وبذلوا كل الأسباب لذلك.

والصواب أن يقال: توكلت على الله، أو: استعنت بالله، أو: فوضت أمري إلى الله، ونحو ذلك.

5- لا حول الله يا ربي:

أراد القائل: الحوقلة (لا حول ولا قوة إلا بالله)، وهذا هو المشروع، ولكنه أراد الاختصار، فأدى ذلك إلى الإخلال باللفظ والمعنى، لأن قوله: (لا حول الله) أوهم نفي الحول عن الله تعالى، وهو خطأ من جهة اللغة، فحتى يصح هذا القول في اللغة لا بد أن يأتي بالعبارة بتمامها: (لا حول ولا قوة إلا بالله) وهذا هو الذي يتفق مع العقيدة الإسلامية. وإما أن يقول: (لا حول لله)، وعندئذ يكون القائل قد وقع في مخالفة صريحة لما في نصوص الكتاب والسنة من إثبات الحول لله تعالى، يقول ابن تيمية: "فلفظ (الحول) يتناول كل تحول من حال إلى حال، والقوة هي القدرة على ذلك التحوّل، فدلت هذه الكلمة العظيمة على أنه ليس للعالم: العلوي والسفلي حركة وتحول من حال إلى حال، ولا قدرة على ذلك إلا بالله" (مجموع الفتاوي، 1404هـ، جـ5 ص574).

والصواب أن يقال: لا حول ولا قوة إلا بالله، إذ هذا اللفظ هو الموافق للسنة، لأنه في هذه الحال، نفى أن يكون للإنسان قدرة على التغيير من حال إلى حال، او أن تكون له قوة إلا بالله سبحانه، فهو القادر على كل شيء.

6- يا ستّار، أو: يا ساتر:

ويقال ذلك: عندما يقع خطر، أو يوشك أن يقع، فيتوجه الإنسان إلى الله عز وجل أن يلطف، ويدفع هذا الخطر.

والسِّتْر في اللغة: "تغطية الشيء، والسِّتْر، والسُّتْرَة: ما يستتر به، قال تعالى: (**لم نجعل لهم من دونها ستراً**) [(44)]. والاستتار: الاختفاء "(الأصفهاني، 1997، ص251)، والسِّتِّير: من شأنه حب الستر" (إبراهيم مصطفى، 1989، ص416).

ووجه الخطأ في اللفظين السابقين: يا ستّار، ويا ساتر، أنهما لم يردا في نصوص الكتاب والسنة، والذي ورد في حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ هو: السِّتِّير، وهو قوله: "إن الله عز وجل حليم، حيي ستِّير، يحب الحياء والستر، فإذا اغتسل أحدكم فليستتر" [(45)]. وذكره ابن القيم في بعض أشعاره فقال:

وهو الحيي فليس يفضح عبده عند التجاهر منه بالعصيان
لكنه يلقي عليه ستره فهو السِّتِّير وصاحب الغفران

(أحمد بن ابراهيم، 1986، جـ2، ص227).

ومن المعلوم أن أسماء الله تعالى توقيفية، فلا يجوز الاجتهاد فيها، وإنما تثبت كما وردت في نصوص الكتاب والسنة.

والصواب أن نقول: يا ستِّير (بالتاء المشددة، وبعدها ياء) وليس بالألف كما يفعل الناس.

7- الذي ليس له أب له رب:

ومراد القائل: أن الله عز وجل هو الذي يتولى عباده بالحفظ والرعاية، وأن الإنسان، حتى لو لم يكن له أحد يقوم برعايته، من أب أو أخ أو قريب ونحو ذلك، فالله هو الذي يتولى عباده.

ولكن اللفظ خطأ: لأنه أوهم أن أقارب الإنسان، ممن يقومون بمصالحه ورعايته، قد يستغني بهم الإنسان عن رعاية الله وحفظه. وهذا كفر بالله تعالى، فالإنسان، لو قام أهل الأرض كلهم برعايته وحفظه وتصريف أموره، فإنه لا يستغني عن حفظ الله ورعايته، فالله هو الحافظ لعباده، ولا يستغني أحد عنه سبحانه، قال تعالى: **(له معقِّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله)** [46]، قال ابن كثير في تفسير الآية: "أي للعبد ملائكة يتعاقبون عليه، حرس بالليل، وحرس بالنهار، يحفظونه من الأسواء والحادثات.... وعن ابن عباس: (يحفظونه من أمر الله) قال: ملائكة يحفظونه من بين يديه ومن خلفه، فإذا جاء قدر الله خلّوا عنه" (ابن كثير: التفسير، جـ2 ص503).

والصواب أن يقال: الله يتولى العباد، أو: الله خير حافظاً، الله الكافي، ونحو ذلك.

8- الله ومحمد، و: الله وعلي:

ومراد القائل: الاستعانة بالله تعالى في دفع الضر.

ولكن هذا لا يصح: لأن القائل طلب الاستعانة بالله وبالرسول محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ في العبارة الأولى، وبعلي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ في العبارة الثانية، بحرف يقتضي التسوية بين الخالق والمخلوق، وجعل المخلوق مشاركاً لله تعالى في شيء هو من خصائصه سبحانه، وهذا لا يجوز، كما تقدم. فلا بد من الفصل بين طلب الاستعانة من الله، وطلبها من العبد بحرف (ثم)، الذي يفيد الترتيب والتراخي، فالاستعانة لا تكون إلا بالله أولاً، كما جاء من حديث ابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهما قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ له: "احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله...." [47]، وطلب الاستعانة من العبد إنما تكون نازلة في الرتبة عن طلبها من الله تعالى.

وأما لفظ: الله وعلي، فالظاهر أنه من آثار التشيع، حيث غالى الشيعة في علي ـ رضي الله عنه ـ وأولاده من بعده، وأضفوا عليهم ما هو من خصائص الله تعالى، وجعلوهم مشاركين لله ـ سبحانه ـ في ذلك، وهذا شرك كما لا يخفى.

والصواب أن يقال: استعنت بالله، أو: استعنت بالله ثم بك، أو: توكلت على الله، ونحو ذلك من الألفاظ.

9- الله ورسوله أعلم:

وقصد القائل: تفويض علم أمر مغيّب إلى الله تعالى، وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

وهذا لا يستقيم مع العقيدة السليمة، ذلك أن علم الغيب هو من اختصاص الله وحده، قال تعالى: **(قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيّان يبعثون)** [48]، فقد طوى الله علم الغيب عن الخلق، بمن فيهم الملائكة عليهم السلام، وكذا الرسل عليهم الصلاة والسلام، وقد جاء في ذلك بعض الآيات، ومنها في حق الملائكة عليهم السلام: **(قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك انت علاّم الغيوب)** [49]، وأما في حق الرسل عليهم السلام فقوله تعالى: **(عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً. إلا من ارتضى من رسول)**[50].

وقد جاءت كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدل على أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يعلم من أمر الغيب شيئاً، ومن ذلك قول تعالى: **(قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك إن أتبع إلا ما يوحى إليّ)** [51]، وقوله: **(قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون)** [52].

وأما الأحاديث: فقد جاء كثير منها يدل على ذلك، فقد صحّ عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في جوابه لجبريل عليه السلام لمّا سأله: متى الساعة؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل..." [53]. كذلك ما ورد من أنه لما رمى أهل الإفك عائشة ـ رضي الله عنها ـ بالفاحشة، لم يعلم ببراءتها إلا بنزول الوحي عليه، وغير ذلك كثير.

وقد كان هذا اللفظ (الله ورسوله أعلم) جائزاً أثناء حياة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ باعتبار أن الوحي ينزل عليه، فيطلعه على الغيب الذي شاء الله إطلاعه عليه، فقد جاء في قصة الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك، ما ذكره كعب بن مالك رضي الله عنه، وهو أحد الثلاثة، قال: حتى إذا طال عليّ ذلك من جفوة الناس، مشيت حتى تسوّرت [54] جدار حائط أبي قتادة، وهو ابن عمّي وأحبّ الناس إليّ، فسلّمت عليه، فو الله ما ردّ عليّ السلام، فقلت: يا أبا قتادة، انشدك بالله، هل تعلمني أحب الله ورسوله؟ فسكت، فعدت له فنشدته، فسكت. فعدت له فنشدته فقال: الله ورسوله أعلم..." [55].

فقول كعب بن مالك رضي الله عنه: (الله ورسوله أعلم) باعتبار أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يوحى إليه من الله، وقد كان جائزاً أن يكون الله سبحانه قد أطلع نبيّه عليه الصلاة والسلام بحقيقة ما عليه كعب من حبه لله ورسوله، أو عدم حبه لهما، وليس المراد أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يعلم ذلك من كعب بدون علم إلهي، فهذا ليس لأحد من البشر، بل ولا للملائكة عليهم السلام.

والصواب أن يقال: الله أعلم، بدون إشراك أحد معه سبحانه في علم الغيب.

10- والسماء والطارق، والرب الخالق:

ومراد القائل: أنه فقير الحال ولا يوجد عنده شيء، فعبّر عن ذلك بقوله: (والرب الخالق)، فإذا شاء أن يرزق عباده رزقهم، فهو خالق العباد، وخالق أرزاقهم. فالذي يظهر أن هذا نوع الْتجاء إلى الله أن يرزق هذا القائل، فهو العالم بحاله.

ولكن هذا القول خطأ: لأن قوله **(والسماء والطارق)** هي آية من كتاب الله تعالى، وأما قوله: (والرب الخالق) فليس آية من كتاب الله، ومن ثم فإن ذكر هذا بعد الآية يوهم أنه آية من كتاب الله، وليس الأمر كذلك، وإنما أتبعها بكلام يتناسب مع الآية من حيث الوزن اللغوي.

ثم إن قوله تعالى: **(والسماء والطارق)**[56] لا يدل على مراد القائل، وهو فقر حاله، وإنما معناه: "أن الله يقسم بالسماء، وما حصل فيها من الكواكب النيّرة (والطارق) فسّره بقوله: (النجم الثاقب) [57]، وسمي النجم طارقاً: لأنه يرى بالليل، ويختفي بالنهار" (ابن كثير، جـ4، ص497) فأي وجه للربط بين حال هذا الإنسان الفقير ومعنى الآية؟!.

والصواب: إن أراد القائل التعبير عن فقر الحال، والالتجاء إلى الله عز وجل ليمنّ عليه بالرزق، ويكشف ما به، فعليه أن يحمد الله تعالى على كل أحواله، فلله الحكمة البالغة في توزيع الأرزاق على العباد، وعليه أن يدعو الله أن يرزقه.

وإن أراد القائل الثناء على الله سبحانه بأنه هو الخالق، ـ مع أنه ليس مراد القائل، كما يبدو من حاله ـ فالصواب: أن لا يقرن ذلك بالآية: (والسماء والطارق)، حتى لا يتوهم إنسان أن ذلك آية من كتاب الله، بل يقول: سبحان الخلاّق!

المبحث الثاني

أخطاء ظاهرها الطعن بالله تعالى

وفي مقابل ما تقدم، هناك من الأخطاء الدارجة على ألْسنة الناس، ظاهرها فيه طعن بالله عز وجل، وإن كان قائلها لا يلتفت إلى ذلك، بل وربما لا يقصد ـ في الغالب ـ ذلك، ولكنها مخالفة للعقيدة الإسلامية، وربما أخرجت قائلها من الإسلام كما سيظهر.

وفيما يلي عرض لهذه الألفاظ:

المطلب الأول

ألْفاظ تتضمن الانتقاص من قدرة الله تعالى وعظمته

1- سب الله وسب الدين:

وهذا من أعظم الكفر الذي جرى على ألْسنة كثير من الناس في الوقت الحاضر، والذين لم يتنبهوا إلى خطورة ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى.

والسبّ: "هو الشتم الوجيع، قال تعالى: **(ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدْواً بغير علم)** [58]، وسبّهم الله، ليس على أنهم يسبّونه صريحاً، ولكن يخوضون في ذكره، فيذكرونه بما لا يليق به، ويتمادون في ذلك بالمجادلة، فيزدادون في ذكره، بما تنزّه تعالى عنه" (المفردات، 1997، ص247).

فإذا كان المؤمنون قد نهوا عن سبّ آلهة المشركين، حتى لا يتسببوا في سب الله، فكيف بالذين يسبون الله صريحاً، ويسبون دينه، وهم يزعمون أنهم مسلمون! وقد نقل ابن تيمية "عن إسحاق بن راهوية: إجماع المسلمين، على أن من سب الله أو سب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو دفع شيئاً مما أنزل الله عز وجل، أو قتل نبياً من أنبياء الله، أنه كافر بذلك، وإن كان مقرّاً بكل ما أنزل الله" (ابن تيمية، الصارم المسلول، 1978م، ص4).

والذي يتعيّن على من يسبون الله، أو يسبون الدين، أن يكفّوا عن ذلك، لأنهم بسبّهم يخرجون من الإسلام، والعياذ بالله، وإذا غضب أحدهم فليقل: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وذلك لما ثبت عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فعن سليمان بن صرد قال: كنت جالساً مع النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ورجلان يستبّان، فأحدهما احمرّ وجهه، وانتفخت أوداجه، فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "إني لأعلم كلمة، لو قالها، ذهب عنه ما يجد، لو قال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم..." [59]. وعلى المسلم أن يتوضأ، وإن كان واقفاً أن يجلس، كما هي السنة الواردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس بسبّ الله وسب الدين.

2- يلعن ديخك، أو: يلعن ديكك:

وهو نوع من اللعن، يلجأ إليه بعض الناس في الوقت الحاضر.

ولكن هذا خطأ: لأن قوله: (يلعن ديخك) يظنه السامع أنه سب الدين، وإذا اعترض من يسمع مثل هذا اللفظ على قائله، وقال له: لماذا تسب الدين؟ فإنه يقول لك: أنا لم أتلفظ بذلك، وإنما قلت: (يلعن ديخك)، فيكون القائل قد أوقع الناس فيما يظن أنه سب للدين، ثم إن الناس قد يتجرّأون على سب الدين، وخاصة الصغار، إذا سمعوا مثل هذا اللفظ من الكبار، كما هو مشاهد، فسداً للذريعة، يجب أن يترك مثل هذا اللفظ. ثم إن اللعن ليس من خلق المسلم، فقد قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "ليس المؤمن بالطّعان، ولا اللعّان، ولا الفاحش، ولا البذيء" [60].

وأما لفظ: (يلعن ديكك)، فإن لفظ (الديك) يطلق على ذكر الدجاج، ولعن الديك منهي عنه في الإسلام، فعن زيد بن خالد قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تسبّوا الديك، فإنه يوقظ للصلاة" [61]. كما أن هذه العبارة ـ كسابقتها ـ توهم سب الدين لدى سامعها، فلهذا يجب أن تجتنب مثل هذه الألفاظ، من باب سد الذريعة [62].

والصواب: ترك مثل هذه الألفاظ، واستبدالها بكلام حسن نحو: هداك الله، وفقك الله، أصلحك الله، والاستعاذة بالله تعالى عند حصول دواعي الغضب.

3- لو يحط يده بيد ربنا ما يحصل هذا الأمر. أو: لو الله ينزل من السماء، لا يمكن يحصل هذا:

وقصد القائل من هاتين العبارتين: استحالة الاستجابة لطلب إنسان ما، لسبب من الأسباب.

ولكن هذا خطأ: لأن مثل هذا الكلام فيه انتقاص لله سبحانه، باتهامه بالعجز وعدم القدرة، وهذا كفر والعياذ بالله، فإن الله لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، فهو القادر على كل شيء، قال تعالى: **(وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض إنه كان عليماً قديراً)** [63].

ثم إن ظاهر هذه العبارات فيه تشبيه الله بالبشر، ففي العبارة الأولى، أوهم ظاهر اللفظ أن الله يضع يده بيد عباده، كما يفعل البشر، وهذا لا يجوز في حق الله تعالى. صحيح أننا نثبت لله يداً، كما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، ولكنها ليست كأيدينا.

وفي العبارة الثانية، أوهم ظاهر اللفظ أن الله ينزل من السماء كنزولنا نحن البشر، فقول القائل: (لو الله ينزل من السماء) يتطلب نزولاً مرئياً من قبل البشر، لأن القائل قصد:

أن الله لو نزل ورأيناه ـ وتوسّل للقائل (والعياذ بالله) على أن يفعل هذا الشيء) لا يمكن أن يفعله، وهذا اجتراء على الله تعالى، ما بعده اجتراء. صحيح أن النصوص أثبتت لله تعالى نزولاً من السماء، ولكنه نزول يليق بجلاله، لا يشبه نزول البشر، فقد جاء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "ينزل ربنا تبارك وتعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له" (64).

والصواب ان يقال: من الصعب أن يحدث هذا الأمر: إما لأن صاحبه لم يأخذ بالأسباب، أو أن الاستجابة لطلب هذا الإنسان فيها ظلم لغيره. أو يقول له: هذا مخالف للعدل الذي أمرنا الله به. أو: أسأل الله أن ييسر هذا الأمر، فالأمور بيد الله تعالى، إن شاء أن ييسرها يسرها.

4- فلان الله ما بيقدر عليه:

وقصد القائل: أن هذا الإنسان قوي وذكي، ولا أحد من الناس يغلبه أو يحتال عليه.

ولكن هذا لا يجوز في حق الله تعالى: وذلك للسبب الذي تقدم في المخالفة السابقة، فالله لا يعجزه شيء، فهو القادر والقدير والمقتدر، وكل هذه من أسمائه سبحانه، قال تعالى: **(إن الله هو الرزّاق ذو القوة المتن)** (65)، وقال: **(وكان الله على شيء مقتدراً)** (66)، فلله القوة الكاملة، وكل الكائنات مقهورة له، خاضعة لعظمته، منقادة لإرادته، "ومن نظر في قدرة الخالق والمخلوق، علم أنه لا وجه للمقارنة بينهما، فقدرة الخالق تتصف بالتمام والكمال. وقدرة المخلوق تتّسم بالقصور والضآلة، وهي إلى زوال، حتى الملائكة الكرام ـ أصحاب القوة الهائلة ـ لا تأتي قدرتهم بالنسبة لقدرته سبحانه". (الأشقر، 2004م، ص238).

والصواب أن يقال: فلان قوي، والقوة لله، أو ذكي، أو لا يستطيع أحد أن يحتال عليه، وذلك إذا كان الأمر كذلك.

5- الله ما بيخلّصك مني:

ويقال هذا: عندما يمسك إنسان بآخر ويظفر به بعد تعب، أو أن هذا الإنسان كان يكيد له، فأوقعه الله في يديه، فينتشي بذلك.

وهذا لا يجوز في حق الله تعالى، وذلك لما تقدم في المخالفتين السابقتين، والله يقول: **(إن الله لقوي عزيز)** (67).

ووصف الله بالعجز والتعب هو دأب اليهود، فقد جاء في سفر التكوين (الإصحاح الثاني، 1-3): "فأكملت السماوات والأرض وكل جندها، وفرغ الله في اليوم السابع من عمله

الذي عمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل، وبارك الله اليوم السابع وقدّسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقاً".

وقد ردَّ الله مقالة اليهود بقوله: **(أولم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعْي بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شيء قدير)** [68]، فالله ـ عز وجل ـ لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء.

والصواب أن يقال: لن تفلت مني إلا بإذن الله، أو: أوقعك الله بين يدي، ونحو ذلك.

6- ما صدقت على الله أن يتم هذا الأمر:

وقصد القائل: أنه كان يستبعد حصول ما يتمناه، وكان يظنه مستحيلاً، وأنه لم يحصل عليه إلا بعد معاناة وجهد.

ولكن هذا القول خطأ: لأنه يوهم استبعاد القدرة الإلهية في تحقيق هذا الأمر من جهة، واستبعاد تيسير الله له من جهة أخرى، وكلاهما انتقاص لله تعالى، فالله هو القادر على كل شيء، قال تعالى: **(والله على كل شيء قدير)** [69]، وقال: **(سيجعل الله بعد عسر يسراً)**[70]، **(فإن مع العسر يسراً. إن مع العسر يسراً)** [71].

والصواب أن يقال: الحمد لله الذي يسّر لي هذا الأمر، على صعوبته أو غرابته. الحمد والشكر لله.

7- فلان الله ما بيطيقه:

أراد القائل: أن هذا الإنسان سيء المعشر، أو ثقيل الظل، أو ثقيل الدم، كما يقال.

وهذا القول لا يجوز في حق الله تعالى: وذلك أن فيه انتقاصاً لله عز وجل، باتهامه بالضيق من عباده، والضيق صفة نقص، لا يجوز أن تطلق على الله سبحانه، إذ ان من صفاته: الحلم، والحليم: هو الذي لا يعجل بالعقوبة على من عصاه، بل يغفر ويصفح ويمهل (انظر: البليهي، 1404هـ، 67/2)، قال تعالى: **(واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حليم)** [72]. وقال: **(ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى)** [73].

والصواب أن يقال: فلان سيء المعشر، أو: ثقيل الظل، ونحو ذلك.

8- بعدين بربك:

وهي كلمة تدل الضجر ـ عند قائلها ـ من إنسان ما، وتقال: عندما يضايق إنسان آخر بتصرفاته وألاعيبه واحتياله.

ولكن لا يجوز مثل هذا القول: لأن فيه تسخط من الله من جهة، كما ويوهم أن هذا القائل قادر على إلْحاق الأذى بالله سبحانه من جهة ثانية.

ومن المعلوم أن المسلم مطالب بحب الله تعالى، والتأدب معه في كل الأحوال، وعدم إظهار التسخط، أو ما يدل على التأفف، لأن ذلك ينافي المحبة والطاعة، وهي من لوازم عبادة الله سبحانه، قال تعالى: **(والذين آمنوا أشد حباً لله)** (74).

والصواب: أن يتجمّل المسلم بالصبر في كل الأحوال، وخاصة عندما يضايقه إنسان آخر، أو يبغي عليه الآخرون، وأن يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، أو: حسبنا الله ونعم الوكيل.

9- اللّي ما بيخاف منك ما بيخاف من ربه:

ومراد القائل: أن الإنسان الموجّه إليه الكلام، يخاف الناس منه: إما لسلطانه، وإما لمكره واحتياله، أو لغير ذلك من الأسباب.

ولكن هذا القول خطأ: لأن القائل جعل من الخوف من العباد أشد من الخوف من الله تعالى، ومن المعلوم أن الخوف من الله يجب أن يكون أشد من الخوف من العباد.

والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال وهو الرعب، كاستشعار الخوف من الأسد وغيره، بل إنما يراد به الكف عن المعاصي، والاقبال على الطاعات، ولذلك قيل: "لا يعد خائفاً من لم يكن للذنوب تاركاً. والتخويف من الله تعالى هو الحث على التحرز، وعلى ذلك قوله تعالى: **(ذلك يخوف الله به عباده)**" (75) (الأصفهاني، 1997م، ص180).

والله أمر عباده بالخوف منه فقال: **(إنما ذلكم الشيطان يخوّف أولياءه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين)** (76)، وقال: **(يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون)**(77).

وأما الخوف من الإنسان فهو دون الخوف من الله تعالى بكثير، ولا وجه للمقارنة بينهما، ذلك أن الإنسان مهما بلغ من القوة، فإنه لا يملك من الأمر شيئاً، فالأمور بيد الله تعالى، ففي الحديث: "واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك، إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء، لم يضروك، إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام، وجفّت الصحف" (78).

10- طبّتْ موسى على ربّه:

ومراد القائل: أن إنساناً ما تدخل فيما لا يعنيه.

وأصل هذا القول ـ فيما يبدو ـ أن الله تعالى عندما فرض الصلاة في ليلة معراج نبينا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى السماء السابعة خمسين صلاة أول الأمر، مرّ عليه الصلاة والسلام بموسى عليه السلام، فقال له موسى: "ما فرض الله لك على أمّتك؟ قلت: فرض خمسين صلاة، قال: فارجع إلى ربك، فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعني [79]، فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى، قلت: وضع شطرها، فقال: ارجع ربك، فإن أمتك لا تطيق، فراجعت، فوضع شطرها، فرجعت إليه فقال: ارجع إلى ربك، فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعته فقال: هي خمس، وهي خمسون، لا يبدّل القوي لديّ، فرجعت إلى موسى فقال: راجع ربك، فقلت: استحييت من ربي..." [80].

فقول موسى عليه السلام لمحمد صلى الله عليه وسلم: "فارجع إلى ربك، فإن أمتك لا تطيق ذلك" حملهم على القول بأن موسى عليه السلام تدخّل فيما لا يعنيه، إذ كان الكلام بين الله عز وجل ومحمد صلى الله عليه وسلم.

وقد يكون أصل هذا القول: طلب موسى عليه السلام رؤية الله، وذلك قوله تعالى: **(ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني)** [81].

ولكن هذا القول خطأ: لأنه جرأة على الله تعالى وعلى رسوله موسى عليه السلام، فالرسل يعرفون مقامهم، وما كان لهم أن يسيئوا الأدب مع الله تعالى، وما كان لموسى عليه السلام أن يتدخل فيما لا يعنيه، وإنما قال ذلك رحمة بهذه الأمة، قياساً على بني إسرائيل، فإنهم كلّفوا من قبل، ولم يطيقوا ذلك.

وإن كان المراد طلب موسى عليه السلام رؤية الله عز وجل، فإنما "سأله ذلك اشتياقاً إلى رؤيته، لمّا أسمعه كلامه، وسؤال موسى للرؤية يدل على أنها جائزة عنده في الجملة، ولو كانت مستحيلة عنده لما سألها" (الشوكاني، 1964م، 243/2).

والصواب أن يقال: لا تتدخل فيما لا يعنيك، أو: كفّ يا فلان عن هذا، ونحو ذلك.

11- لك رب ولي رب، لا أفعل هذا:

ومراد القائل: استحالة فعل أمر من الأمور، لسبب من الأسباب:

ولكن هذا القول خطأ: لأن الرب ـ وإن كان يقصد به المربيّ وصاحب الشيء ومالكه (انظر: الفيروزأبادي، 1987م، ص111)، ورب العالمين ـ إلا أن القائل أراد بالرب هنا: رب العالمين في الظاهر، وهذا لا يجوز، لأنه أوهم وجود إلهين للكون، وهذا كفر بالله تعالى، مخرج من الملّة، وإن كان القائل لا يقصد ذلك، لأن قوله: (لك رب)، أوهم أن يكون الموجَه

له الكلام، له إله قادر على كل شيء، وقوله: (ولي رب): أوهم أن يكون للقائل أيضاً إله آخر، يساوي الإله الأول في القوة، وربما يزيد عنه في ذلك.

وقد نفى الله تعالى في كتابه أن يكون في الكون أكثر من إله فقال: **(وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد)** [82]، وبيّن الله تعالى أنه يترتب الفساد على وجود إلهين فقال: **(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون)**[83].

وربما يكون قصد القائل: أن ربنا جميعاً واحد، فلا ينبغي لك أيها الإنسان أن تكرهني على فعل هذا الأمر، فليس لك من مزية تفخر بها عليّ، وإنما تساوينا جميعاً في الخلق.

وإذا كان قصد القائل هذا، فينبغي أن تجتنب مثل هذه الألفاظ، لأنها توهم ـ كما تقدم ـ وجود أكثر من رب للكون، لأن الألفاظ المشتركة توقع في الإشكال، وتؤدي إلى الضلال، وخاصة في مثل هذه المواضع.

والصواب أن يقال: ربي وربك الله، لا أفعل هذا الأمر.

12- يا ابن الله، او: أنت باقي ابن الله:

أراد القائل: أن فلاناً من الناس له حظوة عند أصحاب النفوذ، وأنهم يجيبون له كل ما يطلب، ولو على حساب حقوق الناس.

وأما العبارة الثانية، فقد أراد القائل: التبّرم بهذا الإنسان، وأنه لا ينبغي أن يتميز عن الآخرين في الحقوق والواجبات، فالناس في ميزان الإسلام كلهم سواء.

ولكن هذا لا يصح في ميزان العقيدة: لأن القائل ـ في العبارتين ـ قد نسب الولد لله تعالى، وهذا كفر بالله، لأنه سبحانه منزّه عن الصاحبة والولد فقال: **(قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولو يولد ولم يكن له كفواً أحد)** [84]. وقد ورد في سبب نزولها: أن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: يا محمد انسب لنا ربك، فأنزل الله تعالى: (قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)، والصمد: (الذي لم يلد ولم يولد)، لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت، وليس شيء يموت إلا سيورث، وإن الله لا يموت ولا يورث (ولم يكن له كفواً أحد) قال: لم يكن له شبيه ولا عدل، وليس كمثله شيء"[85].

والذين نسبوا الولد لله تعالى هم اليهود والنصارى، وذلك قول الله عنهم: **(وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله)** [86]. وكذلك مشركو العرب، وقد

قال الله فيهم: **(وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم)** [87]، حيث جعلوا الملائكة بنات الله (انظر: الشوكاني، 1964، 147/2).

وقد ردَّ الله مقالة كل من نسب الولد لله تعالى، وأبطل ذلك في العديد من المواضع في القرآن الكريم ومنها، قوله تعالى:

(بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل خلق عليم) [88]، "فنفى الله التولّد عنهم لامتناع التولد من شيء واحد، وأن التولّد إنما يكون من اثنين، وهو سبحانه لا صاحبة له، وأيضاً فإنه سبحانه خلق كل شيء، وخلقه لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء" (ابن تيمية، الرد على المنطقبين، 1976، ص219).

والصواب: أن تجتنب مثل هذه الألفاظ، لأن قائلها قد أشرك بالله تعالى بنسبة الولد له، والله منزّه عن الصاحبة والولد.

13- الله يوكلك:

ويقال ذلك في حق إنسان لا يشبع فهو ـ مع أكله الكثير ـ ينكر أن يكون قد حصل منه ذلك.

ولكن هذا لا يجوز في حق الله تعالى، لأن الأكل من صفات المخلوقين الناقصين، لأن حياتهم لا تستمر إذا لم يأكلوا، والله منزه عن كل صفة نقص، فمن اعتقد أن الله يأكل أو ينام أو يتعب فقد كفر، فلله المثل الأعلى. فله من كل كمال أكمله سبحانه.

والصواب أن يقال: سمّ الله يا فلان، فقد جاء في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن يأكل في معيّ واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء"، وذكر النووي بعد أن أورد الحديث أن من بين التعليلات في ذلك: "أن المؤمن يسمّي الله تعالى عند طعامه، فلا يشركه فيه الشيطان، والكافر لا يسمّي، فيشاركه الشيطان فيه" (النووي، جـ14، ص24)، فلما كان الأمر كذلك كانت التسمية هي المناسبة في مثل هذه الأحوال.

المطلب الثاني

ألفاظ تتضمن الانتقاص من علم الله تعالى وكلامه

1- الله ما بيسمع من ساكت:

ومراد القائل: الطلب من إنسان ما أن يجهر بطلبه، أو أن يظهر حاجته، لأن الناس لا يعلمون ماذا يريد، كما أن الله لا يستجيب للعبد إذا لم يتوجّه إليه بالدعاء.

ولكن هذا القول خطأ: لأن فيه نسبة الجهل إلى الله سبحانه، ومن المعلوم أن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، قال تعالى: **(يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور)** [89].

والله قد أمر عباده المؤمنين بالدعاء فقال: **(أدعوني أستجب لكم)** [90]، وفي الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، فأكثروا الدعاء" [91]، ولكن لا يجوز مع هذا نسبة هذا الكلام إلى الله عز وجل، وذلك لما تقدم.

والصواب أن يقال: سمّ حاجتك يا فلان، أو: اجهر بطلبك.

2- هو الله داري عنك:

ومراد القائل: أن الناس لا يكترثون بهذا الإنسان الذي وجه إليه الكلام، أو أن هذا الإنسان لم يظهر حاجته، حتى يعلم بها الناس، فيقضونها له.

وهذا القول كفر صريح: لأن فيه وصف الله بالجهل وعدم العلم، فالله لا يخفى عليه شيء، قال تعالى: **(وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء)** [92].

واليهود هم الذين دأبوا في توراتهم على وصف الله تعالى بصفات النقص، ومنها الجهل، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، فقد جاء في سفر التكوين [93]: "وسمعا صوت الرب الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك في الجنة، فخشيت لأني عريان فاختبأت. فقال: من أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها؟....." فهل يليق أن يوصف الله سبحانه بمثل هذه الأوصاف؟! سبحانك اللهم هذا بهتان عظيم.

والصواب أن يقال: وهل يعلم الناس بحالك يا فلان، أو بحاجتك؟. وإن أراد القائل الاستهزاء بإنسان ما، فلا يجوز هذا، وعليه أن يتقي الله تعالى، إذ ليس من صفات المسلم الاستهزاء بالآخرين والانتقاص منهم.

3- فلان ربنا افتكره:

ويقال ذلك عند موت إنسان كبرت سِنُّه، أو مات بعد مرض طويل، أو موت إنسان، كان الناس يتمنون موته منذ فترة من الزمن، وذلك لكثرة شره وأذاه.

ولكن هذا القول كفر: لأن فيه وصف الله بالنسيان، والله منزّه عن ذلك، قال تعالى: **(وما كان ربك نسياً)** [94]، كما أن الآجال مقدّرة من عند الله تعالى لقوله: **(الله يتوفى**

الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) [95]، وما نظنه نحن البشر ـ بعقولنا القاصرة ـ من بقاء بعض الناس أحياء، وإنه لا حكمة من ذلك، فهذا جرأة على الله عز وجل، فلله الحكمة البالغة، وهو أعلم بأحوال خلقه، ولا يفعل شيئاً إلا لحكمة، عَلِمها من علمها، وجهلها من جهلها.

والصواب أن يقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، أو: فلان توفّاه الله، نسأل الله أن يرحمه.

4- الله يسأل عن حالك:

ويقال هذا لإنسان له اعتباره وقيمته بين الناس، ولأهميته فإن الناس يهتمون به.

وهذا خطأ: لأنه تقوّل على الله بغير علم، وهو من خطوات الشيطان، قال تعالى: **(إنما يأمركم بالسوء والفحشاء، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون)** [96].

ثم إن ظاهر اللفظ يوهم أن الله جاهل بأحوال العباد، حتى إنه ليسأل عن أحوالهم، وهذا كفر، لأن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، قال تعالى: **(وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء)** (97)، والمعنى: وما يغيب عن ربك من وزن ذرة ولا أصغر منها ولا أكبر إلا وهو في كتاب مبين (انظر: الشوكاني، 1964، جـ2، ص456).

5- لو حلفت على قلاب مصاحف، ما صدقتك:

والمراد: عدم تصديق الطرف الآخر مطلقاً، حتى لو حلف على عدد من المصاحف، ليقينه أنه كاذب في كلامه أو حلفه.

ولكن هذا القول خطأ من وجهين:

الأول: إن المصحف الواحد والمجموعة من المصاحف هي واحد، إذا تعلّق الأمر بالحلف، لأن المصاحف كلها كلام الله تعالى، وهذا الكلام لا يتعدد بتعدد المصاحف.

الثاني: أن فيه إساءة أدب مع الله عز وجل ومع كلامه، لأن (القلاّب) آلة يستعملها الناس لنقل حاجاتهم، من مستلزمات البناء، من الرمل والحديد والاسمنت وغير ذلك، فلا يليق هذا التعبير في حق الله تعالى.

وينبغي أن يشار هنا إلى أن المسلم إذا حلف على أمر، فالأصل تصديقه، فإن كان كاذباً فعليه وزر يمينه، وأمره إلى الله تعالى.

والصواب أن يقال: لو حلفت بالله صدّقتك، لأن الأصل تصديق المسلم فيما يقول، فإنه لا يكذب بأي حال.

المطلب الثالث

ألفاظ تتضمن الضجر والسخط من قضاء الله تعالى وعدله

1- ما لربك عليَّ:

وقصد القائل: الاعتراض على ما حلّ به من المصائب او المتاعب، وإظهار التبرم والضيق بذلك.

ولكن هذا خطأ: لأن الاعتراض على قدر الله كفر، والواجب على المؤمن الرضى والتسليم بقدر الله، قال تعالى: **(ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير. لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما ءاتكم والله لا يحب كل مختال فخور)** (98)، وقال في وصف عباده المؤمنين: **(الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون)** (99)، فعلى المؤمن الصبر على المصائب التي تحل به، وعدم إظهار التبرم والجزع، فهذا ليس من الإيمان.

والصواب أن يقال: استغفر الله وأتوب إليه، لا حول ولا قوة إلا بالله، الحمد لله على كل حال، اللهم اجعلني من الصابرين، ونحو ذلك.

2- عايف ربي الذي خلقني:

وقصد القائل: أنه متضايق كثيراً، وذلك لسبب من الأسباب.

ولكن هذا القول خطأ: لأن ظاهره يشعر بكره الله وعدم محبته، يقال: "عاف الطعام أو الشراب: إذا كرهه" (الفيروزأبادي، 1987، ص1086). ومن المعلوم أن من لوازم العبادة الصحيحة محبة الله تعالى، لقوله سبحانه: **(والذين ءامنوا أشد حباً لله)** (100)، وحقيقة محبة الله: "أن تحب ما يحبه، وتكره ما يكرهه، ومن صحّت محبته امتنعت مخالفته، لأن المخالفة إنما تقع لنقص المتابعة" (ابن تيمية، 1993، جـ1 ص93).

والصواب: ما تقدم من بدائل لفظية، كما في المخالفة السابقة.

3- حل عن ربي:

وقصد القائل: أنه متضايق جداً، وإظهار الضجر والتبرم بالإنسان الذي يكلّمه وهو على هذا الحال، وذلك بسبب مصيبة أصابته، أو ضر نزل به.

ولكن هذا القول خطأ: لأنه يوهم أن هناك شخصاً يضايق الله تعالى، إذ الضيق وصف يتعلق بالمخلوق ومعناه: التألم أو الضجر من الشيء، أو أن يشق عليه أمر أو يعجز عنه (انظر: إبراهيم مصطفى، 1989 ص548)، قال تعالى: **(ولما جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم**

وضاق بهم ذرعاً) [101]، وقوله: **(ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون)** [102]، ولا شك أن الله تعالى منزه عن مثل هذه الأوصاف، إذ لا يستطيع أحد أن يؤثر على الله عز وجل بأي نوع من أنواع التأثير، بل هو المؤثر في كل الكائنات، وهو المتصرف في الكون كما يشاء سبحانه.

والصواب أن يقال لمن يوجّه إليه الكلام: أرجوك لا تضايقني، دعني وشأني، مع الصبر ولزوم الاستغفار عندما يحل الضيق بالمسلم، والالتجاء إلى الله عز وجل أن يكشف غمّه وكربته.

4- الله يظلمك، أو: الله يظلم الذي ظلمني:

ومراد القائل: أن ينتقم الله له ممن ظلمه.

ولكن هذا القول خطأ: لأن فيه وصف الله بالظلم، وهذا كفر، قال تعالى: **(وما ربك بظلاّم للعبيد)** [103]، وقال: **(وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون)** [104]، والظلم: "وضع الشيء في غير موضعه المختص به، بالزيادة أو النقصان، ويطلق على مجاوزة الحق". (الأصفهاني، 1997، ص353)، والحق سبحانه منزّه عن ذلك.

وقد جاء في الحديث عن أبي ذر رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى أنه قال: "يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرّماً، فلا تظالموا" [105].

والصواب أن يقال: أسأل الله أن يقتص لي ممن ظلمني، أو: اللهم انتصر لي من فلان، ونحو ذلك.

5- الله يخونك:

ومراد القائل: أن إنساناً ما قد خانه، فهو يدعو الله أن يلحق به الأذى بسبب خيانته، وأن يعامله بجنس فعله.

ولكن ذلك لا يصح: لأن الله لا يوصف بالخيانة مطلقاً، ولهذا لم يذكر الله أنه خان من خانوه فقال: **(وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم والله عليم حكيم)** [106]، وذلك أن الخيانة خدعة في مقام الائتمان، وهي صفة ذم مطلقاً، ولذا لم يقل الله في الآية (فخانهم)، وإنما قال: (فأمكن منهم) (انظر: العثيمين، 1996، ص56)، وإنما ورد ذكر صفات: المكر والكيد والخداع، وذلك في مقابلة من يعاملون الله بمثل ذلك، فأعلم الله تعالى أنه سبحانه قادر على مقابلة عدوّه بمثل فعله أو أشد، نحو قوله تعالى: **(ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين)** [107]، وقوله: **(والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من**

حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين) [108]، وقوله: **(إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم)** [109](انظر: العثيمين، 1996، ص56).

والصواب أن يقال: اللهم مكنّي ممن خانني، أو: اللهم انتصف لي ممن خانني، ونحو ذلك.

المبحث الثالث

أسباب شيوع هذه الألفاظ وحكم التلفظ بها

المطلب الأول

أسباب شيوع هذه الألفاظ بين الناس

ليس في مقدور الباحث أن يضع أسباباً مباشرة أدت إلى شيوع الألفاظ التي تحدثنا عنها وغيرها من الألفاظ التي تخالف العقيدة الإسلامية، والسبب في ذلك أن مثل هذه الألفاظ لم تدخل إلى المجتمع الإسلامي دفعة واحدة، من قبل جهة معينة، وإنما تسللت خلسة، من قبل أفراد من المسلمين، وقد يكونوا من غير المسلمين، ولكنهم بالتأكيد لا يمثلون تجمعاً معيناً أو مسمى من المسميات، كما نجد مثل ذلك من مسميات للفرق الإسلامية المختلفة، كالخوارج والمعتزلة والشيعة، وغيرها من الفرق.

إن الجهل بالإسلام من قبل بعض المسلمين يمثل سبباً مهماً من الأسباب التي أدت إلى شيوع مثل هذه الألفاظ وتداولها على ألْسنة الناس، لأن الذين تسري مثل هذه الألفاظ في أوساطهم لا يدركون خطورتها، ولا مقدار مخالفتها للعقيدة الصحيحة، ومن ثم فقد تساهلوا في تداولها، ظناً منهم أنها تستقيم مع العقيدة الإسلامية، وخاصة فيما يتعلق بالأخطاء التي ظاهرها الثناء على الله تعالى، كما تقدم، وليس أدلّ على ذلك من أن القرون الثلاثة المفضلة الأولى، لم تكن مثل هذه الألفاظ تسري في أوساطها، وكان صحة أفهامهم للإسلام وصفاء إيمانهم عاصماً لهم من المساس بالعقيدة على صعيد الأقوال والأفعال، وعندما تظهر مخالفة للعقيدة سرعان ما يتم التنبيه إلى ذلك وتقويمها في ضوء نصوص الكتاب والسنة، كما حصل عندما علم الرسول صلى الله عليه وسلم أن أناساً من المسلمين يشركون بالله تعالى فيقولون: ما شاء الله وشئت (أي الرسول عليه السلام) ويقولون: والكعبة، فأمرهم النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة، ويقولوا: ما شاء الله ثم شئت" [110].

ويمكن القول أن بواكير الاختلالات العقدية في المجتمع الإسلامي بدأت مع أوائل ظهور الفرق الإسلامية، والتي يمثل ظهورها خروجاً عن صراط الله المستقيم الذي أمر باتباعه في قوله: **(وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم**

وصكم به لعلكم تتقون) [111]"، فقد تبنت الفرق الإسلامية المختلفة معتقدات لا تتفق مع العقيدة الصحيحة التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة، وذلك تحت ذرائع مختلفة، تمثل في جانب من جوانبها تنزيه الباري سبحانه عن مشابهة المخلوقات، فلجأت إلى تأويل صفات الله عز وجل، مما أدى إلى صرف أسماء الله تعالى وصفاته عن معناها الحقيقي إلى معاني أخرى باطلة، وهؤلاء يطلق عليهم اسم (المؤّلة).

وفي المقابل نشأ تيار آخر يشبِّه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين، فزعم أن لله وجهاً كوجوهنا، وسمعاً كأسماعنا، ويداً كأيدينا، ونزولاً كنزولنا.... الخ، وهؤلاء يطلق عليهم (المشبِّهة)، وشبهتهم فيما قالوا: أن الله خاطبنا في القرآن بما نفهم ونعقل، ونحن لا نفهم ولا نعقل إلا ما كان مشاهداً، فإذا خاطبنا عن الغائب بشيء، وجب حمله على المعلوم في الشاهد" (ابن عثيمين: تقريب التدمرية، 1412هـ، ص22).

وفي الغالب فإن تيار التشبيه كان له أثر واضح في شيوع بعض الألفاظ السابقة في أوساط المسلمين، إذ تصور هؤلاء أن الله تعالى مثل البشر في صفاته، ومن ثم فقد راحوا يقيسون الخالق بالمخلوق، ويتخيلون له صورة كصورة البشر، وأعضاء كأعضائه، تعالى الله عما يقولون، ومن ثم وجدنا مثل الألفاظ التي تحدثنا عنها شائعة الاستعمال بين المسلمين مثل: وعرض الله، يخلف على الله، العصمة لله وحده، يسعد الله، فلان بحضن ربه، بدّه يشوف وجه ربه، الله يظلمك، الله يخونك، ونحو ذلك من الألفاظ.

كما كان لتيار الغلو في الأشخاص أثر في سريان بعض الألفاظ كتعبير عن غلّوهم، كغلو الشيعة في علي ـ رضي الله عنه، إذ "كان فيهم من يعلن أحقية الإمام علي بالخلافة، ومن بعده آل بيته، وغالى فريق، فسقطوا في الحلول، فكان ظهور الغلاة الأول في أشخاص (بيان بن سمعان، ت 119هـ والمغيرة بن سعيد، ت 119هـ) و (أبي منصور العجلي ت 121هـ)، ومن آرائهم انبثق النظر في التجسيم والتشبيه" (الجبوري، 1989، ص 10-11). ومن ثم كان من اليسير ـ بسبب الغلو في الأشخاص ـ أن تتسلل بعض الألفاظ المخالفة للعقيدة الإسلامية مثل: الله وعلي، ونحو ذلك من الألفاظ التي تجعل للإنسان نوع شركة مع الله تعالى.

وكان لتيار التصوف الذي انتشر في كثير من البلاد الإسلامية أثر أيضاً في شيوع بعض الألفاظ التي تخالف العقيدة الإسلامية، إذ وجد غلاة المتصوفة في (الحلول) مدخلاً لعملهم، فزعموا أن الله حال في الإنسان وفي الشجر والحجر، تعالى الله عما يقولون، ولم يقف غلاة المتصوفة عند الحلول، إنما ذهبوا إلى تشبيه الله على هيئات، يظهر بها ويكشف عن ذاته على أشكال، وأن الباري سبحانه يحل في الأشخاص، وأنه جائز أن يحل في إنسان وسبع، وغير ذلك من الصور (انظر: السامرائي، 1988، ص160-162).

ومن ثم فإنه من اليسير أن نعرف أسباب انتشار بعض تلك الألفاظ التي تقدم الحديث عنها في أوساط المسلمين مثل: الله في قلبي، على باب الله، ونحوها، وذلك كتعبير عن المعتقدات التي آمنت بها هذه الفرق.

ويبدو أن معتقدات اليهود والنصارى لم تكن بمنأى أن تكون عاملاً من العوامل التي أدت إلى تسرب بعض الألفاظ مثل (يا ابن الله)، ذلك أن اليهود والنصارى قالوا بأن لله ابناً، وذلك قوله تعالى عنهم: **(وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله)**[112]. وذكر البيضاوي في تفسيره (جـ1 ص412) أن اليهود إنما قالوا بأن عزيراً ابن الله، لأنه لم يبق فيهم بعد (بختنصر) من يحفظ التوراة، فلما أحيا الله عزيراً بعد مائة عام أملى عليهم التوراة حفظاً، فتعجبوا من ذلك وقالوا: ما هذا إلا لأنه ابن الله". وأما شبهة النصارى في أن المسيح ابن الله فتكمن في "أن الله سبحانه خلقه من غير أب، خلاف ما جرت به السنّة الإلهية في خلق البشر من أب وأم، وقد علم أنه لا يكون ولد من غير أب، فقالوا: هو ابن الله" (عبيدات، 2000م، ص342).

كما كان لتيارات الإلحاد والزندقة [113] ـ التي فشت في العالم الإسلامي ـ تأثير في شيوع بعض الألفاظ، خاصة الألفاظ التي ظاهرها الطعن بالله تعالى، مثل: سب الله وسب الدين، فلان الله ما بيقدر عليه، الله ما بيخلصك مني، بعدين بربك، هو الله داري عنك، ونحو ذلك من الألفاظ، وذلك كتعبير عن كفر قائليها، وجرأة ظاهرة على الله سبحانه، ولقد ابتلي العالم كله، ومنه العالم الإسلامي بتيار الإلحاد، وسمعنا من الملاحدة مثل هذه الألفاظ تتردد على ألسنتهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى.

المطلب الثاني

حكم التلفظ بما تقدم الحديث عنه من الألفاظ

إن الحكم على مثل تلك الألفاظ التي سبق الحديث عنها، يختلف بحسب اللفظ واعتقاد قائله، كذلك يختلف باعتبار العلم والجهل سببين مؤثرين في الحكم، فليس الجاهل كالعالم، كما إن الإكراه يعتبر سبباً من الأسباب المؤثرة في إطلاق الحكم بالكفر أو عدمه وإن كانت حالة الإكراه في مثل هذه الألفاظ غير واردة، ذلك أن من تصدر عنهم هذه الألفاظ إنما يتلفظون بها ـ في الغالب ـ مختارين غير مكرهين.

والتكفير من المسائل التي على المسلم أن يحتاط فيها أشد الاحتياط، ومن ثم فإنه لا يتحقق الحكم بالكفر على إنسان إلا بشرطين:

الأول: أن يقوم الدليل على أن هذا الشيء مما يكفر فاعله كفراً مخرجاً من الملة، وذلك أن لفظ الكفر من الألفاظ المشتركة، التي تصدق في الكفر المخرج من الملة، وتصدق في غير الكفر المخرج من الملة.

فقد ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم عدة أحاديث، أطلق فيها لفظ الكفر على من ارتكب بعض المعاصي من المسلمين، ومن ذلك:

1- قوله صلى الله عليه وسلم: "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر" [114].

2- وقوله: "لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض" [115].

3- وقوله: "ثنتان في الناس، هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت" [116].

ولا شك أننا لا نكفر من قتل مسلماً، إذا كان معتقداً أن قتله حرام، ولكنه كبيرة من الكبائر، كما إننا لا نكفر من طعن في الأنساب، وإن كان ذلك معصية من جملة المعاصي التي يرتكبها كثير من المسلمين. ومن ثم فإن الله عز وجل لم ينف صفة الإيمان عن مرتكب الكبيرة، بل أثبت له صفة الإيمان، قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) [117]. وقوله: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) إلى قوله تعالى: (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) [118].

فلم يخرج الله سبحانه ـ في الآية الأولى القاتل من الذين آمنوا بل جعله أخاً لولي المقتول، والمراد بذلك أخوّة الدين، وفي الآية الثانية أثبت ـ أيضاً ـ الأخوّة للمؤمنين حتى مع اقتتالهم، فدلّ ذلك على أن الكبائر ـ إذا فعلها المسلم ـ لا تخرجه من الإسلام إلى الكفر (انظر: ابن أبي العز الحنفي، 1391هـ، ص360-361).

الثاني: انطباق الحكم على أن من صدر عنه القول أو الفعل المكفّر، إنما صدر عنه ذلك عن قصد، وليس عن جهل أو إكراه، أو تأويل محتمل. إذ لا بد من الحكم على إنسان بالكفر أن ينشرح صدره بالكفر، ويطمئن قلبه إليه، لقوله تعالى: (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) [119]. كما إنه لا اعتبار بما يقع من طوارئ عقائد الشرك، لا سيما مع الجهل. كما لا اعتبار بصدور فعل، إذا لم يرد به فاعله الخروج من الإسلام إلى ملة الكفر. ولا اعتبار ـ أيضاً ـ بلفظ تلفّظ به المسلم، يدل على الكفر، وهو لا يعتقد معناه (انظر: الموسوعة الميسرة، 1418هـ، جـ2، ص1142-1143).

ويمكن القول: إنه لا بد من توفر شروط في تكفير إنسان ما، قال قولاً، أو فعل فعلاً ظاهره الكفر:

1- أن يكون من صدر عنه القول أو الفعل يعلم أن هذا كفر، فلو كان جاهلاً، فلا يكفر إلا بعد علمه بأن ذلك كفر، فإن رجع عن قوله أو فعله واستغفر، وإلا حكمنا عليه بالكفر.

2- أن لا يكون مكرهاً على ما صدر عنه، فإن كان مكرهاً فلا يكفر، بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان، كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى: (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) (120).

3- أن يكون القول أو الفعل كفراً بلا خلاف، فإن كان القول أو الفعل يحتمل الكفر ويحتمل غيره، فلا نعدّ ذلك كفراً، وذلك لعدم قيام الدليل القاطع على أنه كفر.

ومن ثم فقد يكون القول أو الفعل الصادر عن إنسان ما هو كفر، ولكننا لا نكفر صاحبه، وذلك إذا قامت القرائن والأحوال على أنه لم يقصد قول الكفر أو فعل الكفر، وإنما صدر عنه ذلك عن جهل أو إكراه أو تأويل محتمل.

ومن ثم فإننا إذا اختبرنا أحوال الذين يتلفظون بالألفاظ العقدية المخالفة لعقيدة الإسلام، فإننا نجد أكثرهم جاهلين بأن مثل هذه الألفاظ هي كفر، وإذا قلت لهم: لا يجوز ذلك، وأن هذا كفر أنابوا إلى الله واستغفروه. ولذلك فإن كثيراً من الأقوال التي تصدر عن الناس ـ مما سبق الحديث عنه - هي كفر، ولكننا لا نكفّر قائليها، لجهلهم بأن هذه الأقوال هي كفر، ولذلك قال ابن تيمية (مجموع الفتاوى، جـ12، ص466): "وليس لأحد أن يكفّر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط، حتى تقام عليه الحجة، وتبيّن له المحجّة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة".

وعلى هذا فإن أكثر الألفاظ ـ التي تقدم الحديث عنها ـ تصدر عن الناس جهلاً، بل إنها في شقها الأول (أي الأخطاء التي ظاهرها الثناء على الله) تصدر عنهم من قبيل الثناء على الله عز وجل، فهذه الألفاظ لا نكفّر قائلها، لأن نيته لم تتجه إلى الكفر، ولكننا ـ كما قلنا في مقدمة البحث ـ نحاكم اللفظ ولا نحكم على صاحبه، فعدم تكفير القائل، لا يستلزم الحكم على القول بعدم الكفر.

وبناءً على ما تقدم يمكن تقسيم الألفاظ التي كانت محلاً للدراسة في هذا البحث إلى مجموعتين:

الأول: اعتبار هذه الألفاظ كفر، لأن ظاهرها لا يدل على غير الكفر، ولأنها طعن في أسماء الله تعالى وصفاته، وتشمل الألفاظ:

سب الله وسب الدين، لو يحط يده بيد ربنا ما يحصل هذا الأمر، فلان الله ما بيقدر عليه، الله يوكلك، الله ما بيخلصك مني، بعدين بربك، هو الله داري عنك، فلان ربنا افتكره، ما لربك عليّ، عايف ربي الذي خلقني، حل عن ربي، الله يظلمك، الله يخونك، اللي ما بيخاف منك ما بيخاف من ربه، الله ما بيسمع من ساكت.

وإن كانت هذه الألفاظ تختلف في الحكم من لفظ إلى آخر، فسب الله وسب الدين كفر بلا خلاف، ولا ينظر إلى نية القائل، لأن السب مما لا يجهل دلالته أحد من الناس.

ويأتي في المرتبة الثانية من هذه الألفاظ: لو يحط يده بيد ربنا ما يحصل هذا الأمر، فلان الله ما بيقدر عليه، الله ما بيخلصك مني، بعدين بربك، هو الله داري عنك، فلان ربنا افتكره.

وإنما جعلنا هذه الألفاظ في المرتبة الثانية ـ بعد سب الله وسب الدين ـ لأن قائلها لم يعتقد دلالة هذه الألفاظ على ما تدل عليه من المعاني، وإنما أراد المبالغة في الأمر الذي انصرفت نيته إليه.

وأما ألفاظ: يا ابن الله، الله يوكلك، ما لربك عليّ، عايف ربي الذي خلقني، حل عن ربي، الله يظلمك،الله يخونك، اللي ما بيخاف منك ما بيخاف من ربه، الله ما بيسمع من ساكت. فإن هذه الألفاظ أدنى مرتبة في إطلاق الحكم بالكفر على قائلها من المرتبتين السابقتين، لأن ظاهر اللفظ ونية القائل سببان مؤثران في الحكم، بدرجة تجعل الكفر غير مراد من القائل في الغالب.

وفي كل الأحوال (ما عدا سب الله وسب الدين) فإن الحكم على قائل هذه الألفاظ

بالكفر يحتاج إلى نية الإهانة والاستخفاف بالله سبحانه، فإن كانت كذلك كفر قائلها بلا خلاف، وإن لم تنصرف نيته إلى ذلك، لا نحكم بكفره والله أعلم.

الثانية: عدم اعتبار هذه الألفاظ كفر، وتشمل:

وشرف الله ، وعرض الله، العصمة لله وحده، الله في قلبي، الله كبير، سايق عليك الله، لا قدّر الله، ولا سمح الله، أهلين بربك، يخلف على الله، يسعد الله، فلان بحضن ربه، خلّيه يشم ريحة ربه، بدّه يشوف وجه ربه، لولا الله وفلان، وما شاء الله وشئت، أنا متوكل على الله وعليك، داخل على الله وعليك، عملت الذي عليّ والباقي على الله، لا حول الله يا ربي، يا ستّار أو يا ساتر، الذي ليس له أب له رب، الله ومحمد، و: الله وعلي، الله ورسوله أعلم، والسماء والطارق والرب الخالق، ما صدّقت على الله أن يتم هذا الأمر، فلان الله ما بيطيقه، طبّت موسى على ربه، لك رب ولي رب لا أفعل هذا، الله يسأل عن حالك، لو حلفت على قلاب مصاحف ما صدقتك.

وعدم اعتبار هذه الألفاظ كفر يعود إلى أنها لا تدل دلالة قاطعة على الكفر، وإن كانت تخالف العقيدة الإسلامية، ولكن المخالفة لا تصل إلى حد الكفر، وإما إلى أن قائلها لم تتجه نيته إلى الكفر، وخاصة القسم الأول من الألفاظ التي سبق الحديث عنها.

كما إن مجموعة من الألفاظ التي ورد ذكرها في القسم الأول هي من الشرك الأصغر، كما دلت عليه النصوص مثل: لولا الله وفلان، وما شاء الله وشئت، أنا متوكل على الله

وعليك، الله ومحمد، الله وعلي. كما جاء في الحديث الذي وجّه فيه الرسول صلى الله عليه وسلم الصحابة أن يقولوا: ما شاء الله ثم شئت، بدل قولهم: ما شاء الله وشئت. (121).

وهذا التصنيف للألفاظ إنما هو اجتهاد، قد يصيب المرء فيه وقد يخطئ، لأن أكثر هذه الألفاظ لم يرد فيها نص من الكتاب والسنة بالحكم على قائلها بالكفر، وإنما كان الاجتهاد فيها مبنياً على النظر في ظواهر الألفاظ وما تدل عليه من المعاني، إضافة إلى اعتبار نية القائل سبباً مؤثراً في الحكم، والله تعالى أعلم.

والحمد لله رب العالمين

خاتمة البحث

أ- النتائــج:

1- اللسان نفعة عظيم لمن استعمله فيما أحبّه الله عز وجل ودعا إليه، وفي المقابل فإن شره عظيم لمن استعمله فيما كرهه الله ونهى عنه.

2- يتداول الناس في المجتمع الأردني ألفاظاً تتعلق بالله عز وجل، وهذه الألفاظ مخالفة للعقيدة الإسلامية.

3- أكثر الناس الذين تصدر عنهم هذه الألفاظ لا يلتفتون إلى خطورتها، وأن بعضها يودي بهم إلى الكفر، والأمانة الدينية توجب علينا تنبيههم إلى ذلك.

4- لا نحاكم نوايا الناس ومقاصدهم من هذه الألفاظ، إذ لا يعلم ذلك إلا الله سبحانه، ولكننا نحاكم ما يصدر عن الجوارح، واللسان واحد منها، فهذه الألفاظ ـ بحسب ظاهرها ـ مخالفة للعقيدة الإسلامية.

5- يوجد بدائل كثيرة لهذه الألفاظ، وهي في الوقت نفسه موافقة للكتاب والسنة، والواجب أن يبادر الناس إلى إحلال هذه الألفاظ محل الألفاظ المتداولة، والمصادمة لعقيدتنا الإسلامية.

6- لا نعلم ـ تحديداً ـ كيف شاعت هذه الألفاظ في مجتمعنا وفي المجتمع الإسلامي بشكل عام، ولا الأسباب التي أدت إلى ذلك، ولكن الاتجاهات العقدية التي ظهرت على يد الفرق الكلامية، وخاصة تيارات التصوف والتشيع والتشبيه قد أسهمت في شيوع هذه الألفاظ، إضافة إلى تيارات الإلحاد والزندقة، والتأثر بالمعتقدات اليهودية والنصرانية من قبل بعض المسلمين.

7- إن الجهل بالعقيدة الإسلامية، وبما تحمله هذه الألفاظ من دلالات مخالفة للعقيدة، قد مكّن لهذه الألفاظ في مجتمعنا وفي المجتمع الإسلامي بشكل عام، من أن يتداولها الناس في حياتهم اليومية دون الالتفات إلى مصادمتها للعقيدة الصحيحة.

8- إن الحكم بالكفر أو عدمه على من يتلفظ بمثل هذه الألفاظ، يختلف بحسب اللفظ وما يحمله من دلالات عقدية، وعلينا أن نختبر حال الشخص،، فقد لا تتجه نيته إلى الكفر في الغالب، وفي كل الأحوال ـ ما عدا سب الله وسب الدين ـ فإن الحكم على من تلفظ بلفظ يخالف العقيدة الإسلامية بالكفر، يحتاج إلى نية الإهانة والاستخفاف بالله سبحانه، فإن كانت كذلك كفر قائلها بلا خلاف، وإن لم تنصرف نيته إلى ذلك، فإننا لا نحكم بكفره والله تعالى أعلم.

ب-التوصيـات:

تعميم هذه الألفاظ المتداولة على ألْسنة الناس على خطباء الجمعة ومن يقومون بتدريس المواد الشرعية في المدارس والجامعات، وتفعيل وسائل الإعلام المختلفة في هذا الجانب، لتنبيه الناس إلى ما في هذه الألفاظ من المخالفات للعقيدة الإسلامية، وبيان الألفاظ البديلة، ليصار إلى تداولها، وبذلك نكون قد أسهمنا في تصحيح عقيدتنا، وتخليصها من الألفاظ التي شابت صفاءها.

والحمد لله رب العالمين وهو الهادي إلى سواء السبيل.

Dogmatic Errors Related to Allah Frequently Stated by People in the Society of Jordan

Abed El Karim Nofan Obeidat, *Faculty of Shari'a and Low, Irbid National University, Irbid, Jordan*

Abstract

People in Jordan and in other Arabic and Islamic societies as well frequently say some words which oppose the dogma of Islam . Among them the expressions related to his Almighty Allah .

This study sheds light on such words , terms and / or expressions . It concentrates on the intentions of people who often use such words in the Jordanian society pinpointing the improper use of such words or whatever alternative expressions that may be used instead so as to keep the dogmatic concepts of Islam .

These errors are classified into two groups: Firstly , errors which are explicitly used to praise Allah , and, secondly, errors that apparently indicate defamation of Allah .

The study illustrates how such expressions / errors infiltrate our Arabic and Islamic societies because of the ignorance of the real Islamic dogma and what is in contrast with it. The Islamic doctrines and their different directions are considered one more factor of the publicity of such errors as a means of expressing the beliefs adopted by people of the different Islamic doctrines .

The study shows that regarding whoever uses such errors as an atheist / unbeliever differs in accordance with the different articulations and intentions of the user himself / herself . It also shows that ignorance of the real meaning of such judgment is another factor.

The study recommends that such errors be circulated among the different mass media and speakers of Juma' in order to both preach people not to use them because they contradict the real dogma of Islam, and provide them with whatever alternatives that go with the context of the Holy Koran and Sunnah .

استلم البحث في 2004/5/20 وقبل للنشر في 2004/11/10

الهـــوامش

(1) سورة النحل، الآية 36.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: (فإن تابوا وأقاموا الصلاة...). انظر: فتح الباري، 75/1.

(3) أخرجه النسائي عن ابن عباس، وصّححه ، كتاب عمل اليوم والليلة ، باب: النهي أن يقال ما شاء الله وشاء فلان . انظر: سنن النسائي الكبرى 245/6.ط 1 1991 دار الكتب العلمية بيروت.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب: حفظ اللسان، ورقمه 6478.

(5) الخنى: الفحش في الكلام، والرفث: كلمة جامعة لما يريد الرجل من المرأة، على سبيل الاستمتاع بها من غير كتابة. انظر: المعجم الوسيط، ص260، 358.

(6) المجون: قلة الحياء، فهو لا يبالي بالقول أو الفعل. انظر: المعجم الوسيط، ص855، والقاموس المحيط، ص1591.

(7) سورة الأعراف، الآية 180.

(8) سورة الأعراف، الآية 180.

(9) ثلبه: عابه وتنقّصه. انظر: المعجم الوسيط ص98-99.

(10) سورة المائدة، الآية 67.

(11) أخرجه الترمذي في أبواب تفسير القرآن، تفسير سورة المائدة، وقال عنه: حديث غريب. انظر: الجامع الصحيح 317/4.

(12) سورة الحج، الآية 62.

(13) سورة الحشر، الآية 23.

(14) سورة آل عمران، الآية 29.

(15) سورة التوبة، الآية 91.

(16) سورة ق، الآية 21.

(17) سورة الأعراف: الآية 57.

(18) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى صلى الله عليهما وسلم. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 203/16.

(19) سورة الشورى، الآية 11.

(20) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب: تحريم الظلم، انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 131/16 – 133.

(21) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب: قول الله تعالى: (فأما من أعطى واتقى) انظر: فتح الباري، 304/3.

(22) سورة هود، الآية 108.

(23) سورة هود، الآية 105.

(24) سورة فاطر، الآية 15.

(25) سورة النحل، الآية 102.

(26) سورة الإسراء، الآية 85.

(27) سورة الواقعة، الآية 89.

(28) سورة الأعراف، الآية 57.

(29) سورة القصص، الآية 80.

(30) سورة الرحمن، الآية 27.

(31) سورة الأعراف، الآية 143.

(32) سورة القيامة، الآيتان 22، 23.

(33) سورة يونس، الآية 26.

(34) تندّدون: نديد الشيء: مشاركه في جوهره وذلك ضرب من المماثلة، فإن المثل يقال في أي مشاركة كانت، فكل ند مثل، وليس كل مثل نداً. المفردات، للأصفهاني، ص540-541.

(35) أخرجه النسائي في سننه: كتاب الأيمان والنذور، باب: الحلف بالكعبة، وصحّحه. انظر: سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي.

(36) سورة الإسراء، الآية 2.

(37) سورة الأنعام، الآية 89.

(38) سورة السجدة، الآية 11.

(39) سورة الأحزاب، الآية 3.

(40) سورة إبراهيم، الآية 11.

(41) سورة الملك، الآية 15.

(42) سورة هود، الآية 123.

(43) سورة الرعد، الآية 31.

(44) سورة الكهف، الآية 90.

(45) أخرجه ابو داود في سننه، كتاب الحّمام، باب: النهي عن التعرّي، ورقمه 4012. انظر: سنن أبي داود 39/4. والنسائي في السنن 200/1، والبيهقي في السنن الكبرى 198/1، واحمد في المسند 224/4، وهو حديث صحيح. انظر: إرواء الغليل 367/7، وصحيح النسائي 87/1.

(46) سورة الرعد ، الآية 11.

(47) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة، باب: ولكن يا حنظلة ساعة وساعة، ورقمه 2633، وقال عنه: حديث حسن صحيح. انظر: الجامع الصحيح 76/4.

(48) سورة النحل، الآية 65.

(49) سورة البقرة، الآية 32.

(50) سورة الجن، الآية 26.

(51) سورة الأنعام، الآية 50.

(52) سورة الأعراف: الآية 188.

(53) من حديث طويل، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان باب: سؤال جبريل النبي صلى الله وسلم عن الإيمان. انظر: فتح الباري 114/1.

(54) تسوّرت: أي علوت سور الدار. انظر: فتح الباري 120/8.

(55) القصة بتمامها أخرجها البخاري في صحيحه، كتاب المغازي باب: حديث كعب بن مالك، ورقمه 4418. انظر فتح الباري 113/8-116.

(56) سورة الطارق، الآية 1.

(57) سورة الطارق، الآية 3.

(58) سورة الأنعام، الآية 108.

(59) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، ورقمه 3282. انظر: فتح الباري 337/6.

(60) أخرجه الترمذي في كتاب البر، باب: ما جاء في اللعنة، ورقمه 2042، وقال عنه: حديث حسن غريب. انظر: الجامع الصحيح 263/3.

(61) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب: ما جاء في الديك والبهائم ورقمه 5101. انظر: سنن أبي داود 372/4. والنسائي 200/1، والبيهقي 198/1، وأحمد في المسند 224/4، وهو حديث صحيح. انظر: إرواء الغليل 367/7، وصحيح النسائي 87/1.

(62) سد الذرائع: عرّفها ابن العربي بقوله: كل عمل ظاهر الجواز، يتوصل به إلى محظور. وأما القرطبي فقال هي: أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع. أما الشوكاني فعرّفها بقوله: بأنها المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور. انظر: أصول الفقه وابن تيمية، صالح آل منصور 479/2-480.

(63) سورة فاطر، الآية 44.

(64) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب: الدعاء والصلاة من آخر الليل. انظر: فتح الباري 29/3.

(65) سورة الذاريات، الآية 58.

(66) سورة الكهف، الآية 45.

(67) سورة الحج، الآية 40.

(68) سورة الأحقاف، الآية 33.

(69) سورة آل عمران، الآية 189.

(70) سورة الطلاق، الآية 7.

(71) سورة الشرح، الآيتان 5، 6.

(72) سورة البقرة، الآية 235.

(73) سورة النحل، الآية 61.

(74) سورة البقرة، الآية 165.

(75) سورة الزمر، الآية 16.

(76) سورة آل عمران، الآية 175.

(77) سورة النحل، الآية 50.

(78) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة، باب: ولكن يا حنظلة ساعة وساعة، ورقمه 2633 وقال عنه: حديث حسن صحيح. انظر: الجامع الصحيح 76/4.

(79) قال ابن حجر: "قوله (فراجعني)، وللكشميهني: فراجعت، والمعنى واحد" فتح الباري 462/1.

(80) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: كيف فرضت الصلوات في الإسراء، حديث رقم 1. انظر: فتح الباري 458/1-459.

(81) سورة الأعراف، الآية 143.

(82) سورة النحل، الآية 51.

(83) سورة الأنبياء، الآية 22.

(84) سورة الصمد.

(85) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير، تفسير سورة الإخلاص ورقمه 3423. انظر: الجامع الصحيح 121/5، والإمام أحمد بلفظ أخصر من هذا، إلى قوله: ولم يكن له كفواً أحد، انظر: المسند 134/5، ورقمه: 21538.

(86) سورة التوبة، الآية 30.

(87) سورة الأنعام، الآية 100.

(88) سورة الأنعام، الآية 101.

(89) سورة غافر، الآية 19.

(90) سورة غافر، الآية 60.

(91) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 200/4.

(92) سورة إبراهيم، الآية 38.

(93) الإصحاح الثالث، 8-12.

(94) سورة مريم، الآية 64.

(95) سورة الزمر، الآية 42.

(96) سورة البقرة، الآية 169.

(97) سورة يونس، الآية 61.

(98) سورة الحديد، الآيتان 22، 23.

(99) سورة البقرة، الآية 165.

(100) سورة البقرة، الآية 156.

(101) سورة هود، الآية 77.

(102) سورة الحجر، الآية 97.

(103) سورة فصلت، الآية 46.

(104) سورة النحل، الآية 118.

(105) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر، باب: تحريم الظلم. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 131/16-132.

(106) سورة الأنفال، الآية 71.

(107) سورة الأنفال، الآية 30.

(108) سورة الأعراف، الآيتان 182، 183.

(109) سورة النساء، الآية 142.

(110) سبق تخريجه تحت هامش (35)، فليراجع.

(111) سورة الأنعام، الآية 153.

(112) سورة التوبة، الآية 30.

(113) الإلحاد: إنكار وجود الله تعالى، ونسبة الخلق والتأثير في الكون للطبيعة أو الصدفة. وأما الزندقة، فهو لفظ أعجمي معرّب، أخذ من كلام الفرس بعد ظهور الإسلام وعرِّب، وتطلق على كل إنسان يتشكك في الدين، أو يجحد شيئاً مما ورد فيه، أو يتهاون في أداء عباداته، أو يهزأ بها، أو يتجرأ على المعاصي والمنكرات ويعلن بها، أو يقول بمقالة بعض الكفار، ويؤمن ببعض عقائدهم (انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، السعودية، جـ2، ص1075،981).

(114) أخرجه البخاري في صحيحه، انظر: فتح الباري 96/1 ومسلم في صحيحه، انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 54/2.

(115) أخرجه البخاري، انظر: فتح الباري 175/1، ومسلم في صحيحه، انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 55/2.

(116) أخرجه مسلم في صحيحه، انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 57/2.

(117) سورة البقرة، الآية 178.

(118) سورة الحجرات، الآيتان 9، 10.

(119) سورة النحل، الآية 106.

(120) سورة النحل، الآية 106.

(121) سبق تخريج الحديث، راجع هامش (35).

المصادر والمراجع

الأشقر، عمر سليمان، (2004م) **أسماء الله الحسنى**، دار النفائس.

البليهي، صالح بن إبراهيم، (1404هـ) **عقيدة المسلمين والرد على الملحدين والمبتدعين**.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، (د.ت) **السنن الكبرى**، دار الفكر.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، (1980) **الجامع الصحيح**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر.

تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1976م) **الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة**.

تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1978م) **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية.

تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1404هـ) **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: محمد بن قاسم، إدارة المساحة العسكرية.

الجبوري، نظلة، (1989م) **حركة الغلو وأصولها الفارسية**، مكتبة ابن تيمية.

الجزري، محمد بن الأثير، (1969م) **جامع الأصول من أحاديث الرسول**، تحقيق: عبد ا لقادر الأرناؤوط.

حنبل، أحمد بن، (1998م) **المسند**، بيت الأفكار الدولية.

الحنفي، ابن أبي العز، (1391هـ) **شرح العقيدة الطحاوية**، المكتب الإسلامي.

داود، سليمان بن الأشعث، (د.ت) **سنن أبي داود**، مكتبة الرياض الحديثة.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد المفضل، (1997م) **المفردات في غريب القرآن**، دار الكتب العلمية.

الزاوي، الطاهر أحمد، (1970) **ترتيب القاموس المحيط**، عيسى البابي الحلبي.

زينو، محمد بن جميل، (د.ت) أخطاء **شائعة يجب تصحيحها في ضوء الكتاب والسنة**، دار الصميعي للنشر والتوزيع.

السامرائي، عبد الله سلوم، (1988) **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية** دار واسط للنشر.

الشوكاني، محمد بن علي، (1964م) **فتح القدير**، مصطفى البابي الحلبي.

الصابوني، محمد علي، (1980م) **النبوة والأنبياء**.

عبد الباقي، محمد فؤاد، (1982) **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، المكتبة الإسلامية.

عبد الوهاب، محمد بن. (د.ت) **كتاب التوحيد** (ضمن مجموع الجامع الفريد) الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء.

عبيدات، عبد الكريم نوفان، (2000م) **الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية**، دار النفائس.

عثيمين، محمد بن صالح، (1993) **فتاوى العقيدة**، دار الجيل ومكتبة السنة.

عثيمين، محمد بن صالح، (1996م) **القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**، أصداء المجتمع وأضواء السلف.

العسقلاني، احمد بن علي بن حجر.(د.ت) **فتح الباري شرح صحيح الإمام البخاري**، السلفية.

عيسى، أحمد بن إبراهيم، (1986م) **توضيح المقاصد وتصحيح القواعد**، المكتب الإسلامي.

الفيروزأبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، (1987م) **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة.

القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، (2003م) **شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة**، دار ابن حزم.

الكتاب المقدس. (د.ت) دار الكتاب المقدس في العالم العربي.

كثير، أبو الفداء إسماعيل. (د.ت) **تفسير القرآن العظيم**، دار إحياء الكتب العربية.

مصطفى، إبراهيم، (1989) **المعجم الوسيط**،.

منصور، صالح، (1980م) **أصول الفقه وابن تيمية**، دار النصر للطباعة.

منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادق، بيروت.

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (1418هـ) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**.

النسائي، أحمد بن شعيب. (د.ت) **سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي**، المطبعة الأزهرية.

النووي، محي الدين بن شرف، (1955م) **الأذكار من كلام سيد الأبرار**، مصطفى البابي الحلبي.

النووي، محي الدين بن شرف. (د.ت) **صحيح مسلم بشرح النووي**، رئاسة إدارات البحوث العلمية والدعوة والإفتاء.

الهروي، القاسم بن سلام، (1976م) **غريب الحديث**، دار الكتاب العربي.

عَضْل النساء في القرآن الكريم

شحادة العَمْري، قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

ملخص

يتناول هذا البحث عضل النساء في القرآن الكريم سواء أكان هذا العضل صادراً من الولي بمنع وليته من التزوج بالكفء من الرجال ، وهو ما عرضت له الآية (232) من سورة البقرة أم كان العضل واقعاً من الأزواج بالتضييق على زوجاتهم وإيقاع الأذى بهن مهما كان نوعه وهو ما تحدثت عنه الآية [19] من سورة النساء.

وبذلك يكون القرآن الكريم قد حافظ على النساء بالنهي عن عضلهن سواء أكنّ بنات أم أخوات أم زوجات لأن المرأة لا تخلو أن تكون تحت ولاية الأولياء أو مسؤولية الأزواج.

مقدمة

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

فهذا بحث وجيز يعرض لعضل النساء في القرآن الكريم، ويبرز الأحكام الحكيمة، والحِكم الباهرة في مضامين آيتي البقرة والنساء اللتين ورد فيهما لفظ: العضل، قال تعالى في الآية الأولى﴿ **وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُون** ﴾، وفي الآية الثانية ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ .

وجاء اختيار العنوان (عضل النساء) ليشمل عضلين اثنين يقعان: من الأولياء، ومن الأزواج، فجعلته من إضافة المصدر إلى مفعوله، وسأفرد كل آية على حدة في مبحث مستقل، مبيناً صلتها بما قبلها وسبب نزولها وما في مضامينها من أحكام تشريعية عادلة وحكم ربانية باهرة.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة اليرموك 2005.(0165 -1023) ISSN

وجاء البحث في تمهيد ومبحثين وخاتمة.

التمهيد وفيه تعريف العضل.

المبحث الأول: عضل الأولياء في آية البقرة.

المبحث الثاني: عضل الأزواج في آية النساء.

وأما الخاتمة فأعرض فيها لأبرز نتائج البحث.

والله أسأل أن يكون عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التمهيد

تعريف العضل

جاءت مادة (العضل) في القرآن الكريم في موضعين اثنين وبأسلوب النهي:

الموضع الأول في سورة البقرة ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ (1)

الموضع الثاني في سورة النساء ﴿ وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ (2)

وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة وجدنا أن" أصل العضل: المنع والشدة، وأعضله الأمر: غلبه..."(3)

وقد أطنب شيخ المفسرين الإمام الطبري في بيان معنى العضل في اللغة عند تفسيره لآية البقرة، قال رحمه الله تعالى في بيان معنى ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ :"... يقال منه: عضل فلان فلانة عن الأزواج يعضلها عضلاً " ثم قال:" وقد ذكر لنا أن حياً من أحياء العرب من لغتها، عَضِلَ يَعْضَلُ، فمن كان من لغته عضِل فإنه صار إلى يَفْعَل قال يَعْضَلُ بفتح الضاد، والقراءة على ضم الضاد دون كسرها والضم من لغة من قال: عضل، وأصل العضل: الضيق، ومنه قول عمر رحمة الله عليه:" وقد أعضل بي أهل العراق، لا يرضون عن والٍ، ولا يرضى عنهم والٍ " يعني بذلك حملوني على أمر ضيق شديد لا أطيق القيام به، ومنه أيضا الداء العضال، وهو الداء الذي لا يطاق من علاجه لضيقه عن العلاج، وتجاوز حد الأدواء التي يكون لها علاج..." (4)

وقال الإمام الزمخشري في أساس البلاغة في قوله تعالى﴿ وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾: "تقول: ليس من عدل القيَم عَضْلُ الأيِّم "(5)

وقال الفيومي في المصباح المنير:" عضل الرجل حرمته عضلاً من بابي قتل وضرب، منعها من التزويج وقرأ السبعة قوله تعالى ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ بالضم"[6].

قال القاضي ابن العربي:" العضل: يتصرف على وجوه مرجعها إلى المنع، وهو المراد ها هنا..." [7]

المبحث الأول

عضل الأولياء في آية البقرة.

قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة آية 232.[8]

في هذه الآية مطالب شريفة، ومسائل لطيفة، أذكرها تالياً:

المطلب الأول: صلة الآية بما قبلها من الآيات

جاءت آية العضل في سورة البقرة متآخية متعانقة مع سياق أخواتها آيات الطلاق، تبين الأحكام المتعلقة بالمرأة وحقوقها.

والآية التي سبقت هذه الآية هي قوله تعالى﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَو سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُوَاْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[9].

إذا أمعنت النظر في استهلال الآيتين ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ أدركت أنهما متشابهتان لفظاً، مختلفتان معنى في قوله ﴿أَجَلَهُنَّ﴾ والصلة بين الآيتين ظاهرة، فقد بدئت آية العضل بواو النسق عطفاً على أختها آية الإمساك بمعروف لما بين الآيتين من اشتراك وتغاير.

قال الإمام البقاعي:" لما نهى عن الضرار في العصمة وفي أثرها الذي هو العدة أتبعه النهي عما كان منه بعد انقضائها بالعضل من كل من يتصور منه عضل"[10] وقد أوجز العلامة أبو السعود في بيان صلة الآية بما قبلها فقال:" بيان لحكم ما كانوا يفعلونه عند بلوغ الأجل حقيقة بعد بيان حكم ما كانوا يفعلونه عند المشارفة إليه"[11].

وهو ما يعضده ظاهر نظم الآيتين، ويحكم به السياق، وكأن هذه الآية جاءت جوابا عن سؤال يدور في خلد السامع أو القارئ، إذا لم تنتهِ عدة المطلقة وأمسك بها زوجها هذا حكمها، فما الحكم إذا انقضت العدة ولم يمسك بها زوجها؟ جاء النظم الكريم ينهى عن حبس تلك النسوة ومنعهن من الزواج فقال ﴿ **فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ جواباً للشرط في أول الآية ﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ...**﴾ فظهر الاتصال الوثيق والارتباط الوطيد بين الآيتين الكريمتين، ولذلك حمل حرف الواو رسالة الوصل ليكشف عن إعجاز قرآني رائع، وبلاغة قرآنية فذة، ولله الحمد والمنة.

المطلب الثاني: سبب النزول

نزلت هذه الآية في معقل بن يسارﷺ فيما روى البخاري بسنده عن الحسن قال: ﴿**فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ قال:" حدثني معقل بن يسار أنها نزلت فيه، قال: زوجت أختاً لي من رجل فطلقها، حتى إذا انقضت عدتها جاء يخطُبها، فقلت له: زوجتك وأفرشتك وأكرمتك فطلقتها، ثم جئت تخطُبها، لا والله لا تعود إليك أبدا، وكان رجلاً لا بأس به، وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه، فأنزل الله هذه الآية ﴿ **فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ فقلت: الآن أفعل يا رسول الله، قال: فزوجها إياه"[(12)].

قال الحافظ ابن حجر في الفتح:" قوله حدثني معقل بن يسار أنها نزلت فيه هذا صريح في رفع الحديث ووصله،...وقوله: فأنزل الله هذه الآية ﴿ **فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ هذا صريح في نزول هذه الآية في هذه القصة.[(13)] ولا يخفى أن سبب النزول معين على تفسير الآية وبيان ما فيها من أحكام وهو ما سيكون محور الحديث في موضعه إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: المخاطبون في الآية الكريمة

اختلفت انظار المفسرين في تحديد المخاطبين في هذه الآية الكريمة إلى ثلاثة أقوال:

قال الأكثرون: إنه خطاب للأولياء.

وقال بعضهم: إنه خطاب للأزواج.

وقال آخرون: إنه خطاب موجه إلى جميع المسلمين.

وسبب هذا الاختلاف إنما هو لاختلافهم في المخاطبين بقوله تعالى﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ**﴾ هل هم الأزواج أو الأولياء، وبناء عليه اختلفوا أيضا فيمن نهاهم الله عزوجل عن العضل بقوله ﴿**فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ وهو جواب الشرط ﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ...**﴾ هل هم الأزواج أو الأولياء...

وقد ذهب جمهور الفقهاء والمفسرين إلى أن الخطاب موجه إلى الأولياء .

قال الإمام الشافعي في تأصيل هذا المعنى وتقعيده:" حتم لازم لأولياء الأيامى والحرائر البوالغ إذا أردن النكاح ودعوا إلى رَضِيٍّ من الأزواج أن يُزَوجوهن، لقول الله عزوجل﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ...**﴾ [14]

وقد فطن الإمام الشافعي بما أوتي من عارضة قوية وحجة دامغة إلى قول القائل إنما بدئت الآية بالأزواج فما علاقة الأولياء؟ قال رحمه الله تعالى:" فإن شُبِّه على أحد بأن مبتدأ الآية على ذكر الأزواج، ففي الآية دلالة على أنه إنما نهى عن العضل الأولياء، لأن الزوج إذا طلق فبلغت المرأة الأجل فهو أبعد الناس منها، فكيف يعضلها مَنْ لا سبيل، ولا شِرْكَ له في أن يعضلها في بعضها"[15]

وربما يتوهم الناظر في عبارة ﴿**فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ**﴾ في آيتي البقرة: آية الإمساك، وآية العضل، ويظن أنهما سواء لينتصر لمذهب القائلين بأن الخطاب للأزواج من بدء الآية حتى ختامها، ويجيب عن التساؤل، ويزيل هذا الوهم الإمام الشافعي أيضا، يقول رحمه الله تعالى:" فإن قال قائل: قد يحتمل إذا قاربن بلوغ أجلهن لأن الله تعالى يقول للأزواج:﴿ **وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ...**﴾ الآية. يعني إذا قاربن بلوغ أجلهن.

قال الشافعي:" فالآية تدل على أنه لم يُرْد بها هذا المعنى، وأنها تحتمله؛ لأنها إذا قاربت بلوغ أجلها أو بلوغ لم تبلغه، فقد حظر الله عز وجل عليها أن تُنكح لقول الله عز وجل ﴿ **وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ** ﴾ [16]

فلا يأمر بأن لا يمنع من النكاح مَنْ قد منعها منه، إنما يأمر بأن لايمتنع مما أباح لها مَنْ هو بسبب منعها"[17].

هذه الفوائد التي استنبطها الإمام الشافعي من الآية فيها الحجة بأن المخاطبين هم الأولياء، لأن سبب نزول الآية صحيح صريح في عضل معقل بن يسار رضي الله عنه لأخته، والأولياء هم المخاطبون بالنهي ومعقل يدخل فيهم دخولا أولياً، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال الإمام البغوي:" في الآية دليل على أن المرأة لا تلي عقد النكاح، إذ لو كانت تملك ذلك لم يكن هناك عضل، ولا لنهي الولي عن العضل معنى. وقيل: الآية خطاب مع الأزواج لمنعهم من الإضرار لأن ابتداء الآية على حقيقته معهم،والأول أصح" [18]؛ لأن بلوغ الأجل في هذه الآية على حقيقته بإنتهاء العدة، والأزواج انقطعت حبال اتصالهم مع مطلقاتهم وصاروا غرباء فلا يتصور أن يوجه النهي إليهم ﴿ **فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ** ﴾ ، ذلكم لأن " العضل:

يتصرف على وجوه مرجعها إلى المنع، وهو المراد ها هنا فنهي الله تعالى أولياء المرأة من منعها عن نكاح مَنْ ترضاه، وهذا الدليل قاطع على أن المرأة لا حق لها في مباشرة النكاح، وإنما هو حق الولي خلافا لأبي حنيفة، ولولا ذلك لما نهاه الله عن منعها. (وقد صح عن معقل بن يسار رضي الله عنه ...) الحديث، وفي الآية اسئلة كثيرة يقطعها هذا الحديث الصحيح..."[19].

وقد احتكم شيخ المفسرين الإمام الطبري إلى السياق في بيان معنى الآية وما فيها من دلالات، قال رحمه الله تعالى بعد عرض الروايات في الآية:"والصواب من القول في هذه الآية أن يقال: إن الله تعالى ذكره أنزلها دلالة على تحريمه على أولياء النساء مضارة من كانوا له أولياء من النساء بعضلهن عمن أردن نكاحه من أزواج كانوا لهنّ، فبنّ منهم ما تبين به المرأة من زوجها من طلاق أو فسخ نكاح، وقد يجوز أن تكون نزلت في أمر معقل بن يسار وأخته... وأي ذلك كان فالآية دالة على ما ذكرت. ويعني بقوله تعالى **﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾** : لا تضيقوا عليهن بمنعكم إياهن أيها الأولياء من مراجعة أزواجهن بنكاح جديد تبتغون بذلك مضارتهن..."[20].

هذا المعنى الذي ذهب إليه شيخ المفسرين هو الذي جعل الحافظ ابن حجر يقول في الفتح:" اتفق أهل التفسير على أن المخاطب بذلك الأولياء، ذكره ابن جرير وغيره، وروى ابن المنذر من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: هي في الرجل يطلق امرأته فتقضي عدتها، فيبدو له أن يراجعها، وتريد المرأة ذلك فيمنعه وليها..."[21]. وهذا الكلام مستفاد من حديث معقل بن يسار رضي الله عنه." وفي اللآية ما يُقطع به على صحة قول من قال: لا نكاح الا بولي، لإجماع المفسرين أن هذا الخطاب للأولياء، ولو صح نكاح بدون ولي لم يتصور عضل، ولم يكن لنهي الله عن العضل معنى"[22].

وأما القائلون بأن الآية تخاطب الأزواج فاحتجوا بنظم الآية وسياقها بدءاً من قوله تعالى **﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء...﴾** وخلاصة قولهم أن الآية بدئت بمخاطبة الأزواج باسلوب الشرط **﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء...﴾** ولا بد أن يكون جواب الشرط **﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾** خطاباً للأزواج أيضاً، قال الإمام الرازي:"... إنه خطاب للأزواج، وهذا هو المختار الذي يدل عليه قوله تعالى **﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾** جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء".[23]

ثم أطنب الإمام الرازي لإثبات أن الخطاب للأزواج وليس للأولياء، وعدّ القول بأن الخطاب للأولياء مما " يوجب تفكيك نظم الكلام، وتنزيه كلام الله عن مثله واجب..."[24] ثم عرض كلام القائلين أن الخطاب للأولياء وناقش ما ذهبوا إليه بأسلوبه المعروف وهو عرض الحجة وتقريرها ثم الإجابة عن مضمونها.[25]

أما أبو حيان فاستبعد في بحره المحيط أن يكون الخطاب للأولياء، قال رحمه الله تعالى: "ويبعد جداً أن يكون الخطاب في قوله ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء ﴾ للأزواج، وفي ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ للأولياء لتنافي التخاطب، ولتنافر الشرط والجزاء، فالأولى والذي يناسبه سياق الكلام أن الخطاب في الشرط والجزاء للأزواج؛ لأن الخطاب من أول الآيات هو خطاب مع الأزواج، ولم يجر للأولياء ذكر؛ ولأن الآية قبل هذه خطاب مع الأزواج في كيفية معاملة النساء قبل انقضاء العدة. وهذه الآية خطاب لهم في كيفية معاملتهم معهن بعد انقضاء العدة، ويكون الأزواج المطلقون قد انتهوا من العضل إذ كانوا يفعلون ذلك ظلماً وقهراً وحمية الجاهلية لا يتركونهن يتزوجن من شئن من الأزواج".(26)

ومن تأمل كلام الفريقين، وحجج القبيلين وجد أن كلاً منهما يملك ناصية البيان؛ لأنك إذا أمعنت النظر في السياق أدركت أن جواب الشرط لا يصح أن يختلف عن شرطه والخطاب واحد.

وإذا أيقنت أن الأجل في هذه الآية معناه انتهاء العدة، وانقطاع علاقة الأزواج المطلقين بزوجاتهم المطلقات، عندئذ لا يصح أن يكون لأولئك الرجال سلطة على تلك النساء المطلقات فلا يتصور أن يكون النهي موجهاً إلى الأزواج في قوله تعالى ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن﴾ ، فكيف يوجه النهي لمن لا يملك الولاية على المرأة وصار غريباً عنها كغيره من الرجال الأجانب.

وأما علامة البيان الإمام الزمخشري فيرى أن الخطاب عام للمسلمين ولا يحمله على الأزواج أو الأولياء، يقول في الكشاف:"...إما أن يخاطب به الأزواج الذين يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلماً وقسراً، ولحمية الجاهلية لا يتركونهن يتزوجن من شئن من الأزواج، والمعنى: أن ينكحن أزواجهن الذين يرغبون فيهن ويصلحون لهن، وإما أن يخاطب به الأولياء في عضلهن أن يرجعن إلى أزواجهن...". ثم ذكر حديث معقل بن يسار رضي الله عنه وقال بعد ذلك رأيه الصريح:" والوجه أن يكون للناس، أي لا يوجد فيما بينكم عضل، لأنه إذا وجد بينهم وهم راضون كانوا في حكم العاضلين...".(27)

ولعل العلامة ابن عاشور رحمه الله تعالى قد أفاد من الإمام الزمخشري في تقريره للخطاب في الآية الكريمة، قال رحمه الله:" والخطاب الواقع في قوله ﴿طَلَّقْتُمُ﴾ و ﴿تَعْضُلُوهُنَّ﴾ ينبغي أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه، فيكون موجهاً إلى جميع المسلمين، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق، إن كان زوجاً، ويقع منه العضل إن كان ولياً، والقرينة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى في استعمالهم، ولما كان المسند إليه أحد الفعلين، غير المسند إليه الفعل الآخر، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه العضل، ولا العكس، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير...".(28)

وكلام ابن عاشور في الآية يعد من عيون الكلام بما أظهر من البيان القرآني المعجز الكامن في النظم الكريم، وهو ما ألمح إليه الإمام البقاعي في نظم الدرر قال:" وهذه الآية من عجائب أمر الاحتباك ﴿طَلَّقْتُم﴾ يفهم الأزواج من ﴿تَعْضُلُوهُنَّ﴾ و ﴿ تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ يفهم الأولياء من ﴿ طَلَّقْتُمُ ﴾ وقد بينت ذلك في كتابي (الإدراك)".[29]

والذين قالوا إن الخطاب موجه إلى المسلمين صدروا عن فهم دقيق ذلكم لأن "الحكمة في هذا الخطاب العام هنا أن يعلم المسلمون أنه يجب على من علم منهم بوقوع المنكر من أولياء النساء أوغيرهم أن ينهوه عن ذلك حتى يفيء إلى أمر الله تعالى".[30] ليجد الولي أو الزوج إذا وقع في إثم العضل مَنْ يردعه وينهاه عن ظلم المرأة، وبذلك يعم التعاون والتكافل بين الأولياء والأزواج وغيرهم وينتشر العدل وتقوى الأمة على أعداء دينها إذا سلمت من المخالفات الشرعية، وهو ما صرح به المرحوم محمد أبو زهرة، قال:" ونحن نرى أن الخطاب عام لكل المؤمنين ممن يقع في دائرتهم ذلك، فهو يعم المطلقين، ويعم الأولياء، ويعم من يتصلون بهم، ويعم أولياء الأمر الذين بيدهم الهيمنة على الأمور، والتعميم بهذا الشكل يدل على التكافل بين آحاد الأمة ووجوب التعاون بينهم في منع كل ظالم، وخصوصاً ما يقع على الضعفاء...".[31]

وهذا القول لا يخرج عن القول الأول، لأنه يقول بمخاطبة الأولياء في الآية الكريمة، ولا يمنع أيضاً من مخاطبة الأزواج، أما القائلون بأن الخطاب موجه إلى الأزواج فقد أبعدوا النجعة في رأيهم؛ لأنهم اضطروا إلى تأويل ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ عندما جعلوها خطاباً للأزواج ليستقيم ما ذهبوا إليه من الرأي.

والذي تميل إليه النفس أن رأي الإمام الزمخشري ومن وافقه هو الذي ينسجم ونظم الآية الكريمة، وفيه من الحِكم والأحكام ما نحن بحاجة إليه في بناء المجتمع الإسلامي، وعلى الرغم من ذلك رد أبو حيان ما رجحه الزمخشري - كعادته في تعقب صاحب الكشاف- قال في بيان كلام الزمخشري:" وهذا التوجه يؤول إلى أن الخطاب في﴿طَلَّقْتُمْ﴾ للأزواج وفي ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ للأولياء وقد بينا ما فيه من التنافر".[32]

والحق أن القول الثالث فيه من الفوائد والفرائد ما يقتضي ترجيحه، والله الموفق.

المطلب الرابع: العضل حرام بنص القرآن الكريم

قال الله تعالى﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ...**﴾ الآية.

جاءت جملة ﴿**فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ جوابا للشرط ولذلك اقترنت بالفاء، و(لا) ناهية، فدلت الصيغة على أن العضل حرام، لأن الله سبحانه لا ينهى عن شيء الاّ وقد حرمه، ولا يأمر بشيء الا وقد أوجبه، ولا يوجد في السياق قرينة تصرف النهي عن أصله في الدلالة على الحرمة.

فإذا عضل الولي وليته ومنعها من التزويج من الكفء فهو آثم، قال الشافعي في كتابه الأم:" الولي عاصٍ بالعضل لقول الله عزوجل ﴿**فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ وإنما العضل أن تدعو إلى مثلها أو فوقها فيمتنع الولي" [(33)]. ورواية البخاري في الصحيح أن الآية نزلت بعد أن امتنع معقل بن يسار رضي الله عنه من تزويج أخته من زوجها الذي طلقها.

قال الإمام البخاري رحمه الله تعالى في الحديث:" فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرأ عليه، فترك الحمية واستقاد لأمر الله"[(34)].

قال الحافظ في شرح الحديث:" (استقاد لأمر الله) أي أعطى مقادته، والمعنى أطاع وامتثل"[(35)]. وهذا الحديث هو الأصل في تزويج السلطان للمرأة إذا عضلها الولي ولكن بعد امتناع الولي في انفاذ عقد الزواج.

قال الحافظ في الفتح:" وفي حديث معقل أن الولي إذا عضل لا يزوج السلطان الاّ بعد أن يأمر بالرجوع عن العضل فإن أجاب فذاك، وإن أصرّ زوج عليه الحاكم، والله أعلم"[(36)]. ومعنى ذلك أن الولي إن لم يمتثل لأمر السلطان في التزويج فهو آثم لأنه ظالم والظلم حرام بنص القرآن أيضا. فإذا عضل الولي وليته عن التزويج فقد ظلمها؛ لأن الزواج لا بد له من ولي لحديث أبي موسى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لا نكاح الا بوليّ "[(37)] وهي لا يصح لها تزويج نفسها لحديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:" أيُما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن اشتجروا- أي اختصموا- فالسلطان ولي مَنْ لا ولي له"[(38)] فكيف تستقيم الحياة اذن؟

قال الإمام البغوي في شرح السنة:" والعمل على حديث النبي صلى الله عليه وسلم " لا نكاح الا بولي" عند عامة أهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم،

وهو قول عمر وعلي وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وأبي هريرة وعائشة وغيرهم. وبه قال سعيد بن المسيب، والحسن البصري وابراهيم النخعي وقتادة وغيرهم.

وإليه ذهب ابن أبي ليلى، وابن شبرمة وسفيان والأوزاعي والشافعي وأحمد واسحاق..." [39]. وإذا كان الزواج حقاً للمرأة سواء أكانت بكراً أم ثيباً، فلا يجوز للولي أن يسلبها هذا الحق، وقد دلت الآية دلالة قوية صريحة على عدم جواز منع النساء من التزويج لقوله تعالى **﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾** ولذلك جاء تحريم العضل في القرآن صريحا حتى لا يقع اختلاف بين الأولياء، في أصل التحريم فإن الآية قطعية الثبوت قطعية الدلالة، مما يسد الطريق على أهل التعسف في التأويل من الأولياء في عدم تزويج بناتهم أو أخواتهم رغبة بدنيا وحباً بمال، والله المستعان.

المطلب الخامس: المراد بالأزواج في قوله تعالى ﴿أن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن﴾

قال الله تعالى **﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ...﴾**

بعد بيان حكم العضل ينبغي معرفة معنى **﴿أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ...﴾** وهنا ضروب من الاسئلة:

السؤال الأول: ما دلالة صيغة **﴿أَن يَنكِحْنَ﴾** على الفاعلية، وهل تزوج المرأة نفسها؟

السؤال الثاني: مَنْ هم الأزواج في قوله **﴿أَزْوَاجَهن﴾** ؟

السؤال الثالث: ما سر مجيء **﴿إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾** في السياق؟

أما الجواب عن السؤال الأول فإن المتأمل في قوله **﴿أَن يَنكِحْنَ﴾** يدرك أن في هذا التركيب إعجازاً بيانياً تشريعياً رائعاً يأخذ بمجامع القلوب وتلابيب العقول، ذلكم لأن ظاهر التعبير ينبئ بأن المرأة تزوج نفسها لإسناد الفاعلية إليها، والسياق يدل على أن الولي هو الذي يزوجها بدلالة **﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾** وكأن هذا النظم يومئ إلى وجوب رضا المرأة من الكفء فنسب النكاح إليها، ووجوب مباشرة الولي لعقد زواجها وهو ما فهمه شيخ المفسرين الإمام الطبري من نظم الآية الكريمة فقال بوجوب الولي في النكاح، قال رحمه الله تعالى:" وفي هذه الآية الدلالة الواضحة على صحة قول من قال: لا نكاح الاّ بولي من العصبة. وذلك أن الله تعالى ذكره مَنعَ الولي من عضل المرأة إن أرادت النكاح، ونهاه عن ذلك، فلو كان للمرأة إنكاح نفسها بغير وليها إيّاها، أو كان لها تولية من أرادت توليته في إنكاحها لم يكن لنهي وليها عن عضلها معنى مفهوم، إذ كان لا سبيل إلى عضلها، وذلك أنها إن كانت متى

أرادت النكاح جاز لها إنكاح نفسها أو إنكاح من توكله إنكاحها فلا عضل هنالك لها من أحد، فينهى عاضلها عن عضلها". [40]

والقول بأن المرأة لا تزوج نفسها هو ما قال به جمهور أهل العلم، وخالفهم الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله تعالى آخذاً من نظم الآية أيضاً، قال العلامة أبو السعود:"وليس فيه- أي النهي عن العضل- دلالة على أن ليس للمرأة أن تزوج نفسها، والاّ لما احتيج إلى نهي الأولياء عن العضل لكون النهي لدفع الضرر عنهن، فإنهن وإن قدرن على تزويج أنفسهن لكنهن يحترزن عن ذلك مخافة للذم والقطيعة..." [41] هذا ما يقرره أبو السعود في حكم تزويج المرأة لنفسها من الكفء وهو ما ترجح لمذهب الحنفية.

أما شيخ زادة الحنفي فكانت عبارته أوضح من أبي السعود قال رحمه الله تعالى:" وتمسك أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله تعالى ﴿**أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن**﴾ على أن النكاح بغير ولي جائز؛ لأنه تعالى أسند النكاح إليها إسناد الفعل إلى فاعله، ونهي الولي عن العضل لا ينافي استقلالها في أمر النكاح، لأنه يجوز أن يكون النهي للولي عن العضل مبنياً على أن الغالب في الأيامى أن يرجعن إلى رأي الأولياء في باب النكاح، وأن الغالب في الأولياء أن يزوجوهن تارة ويعضلوهن أخرى، ولما كان الغالب أن يكن تحت رأي الأولياء وتدبيرهم كان الأولياء متمكنين من منعهن عن النكاح". [42]

والحق أن الآية قررت حقاً للمرأة من خلال رضاها بالكفء زوجاً فيمن يتراءى لها، لكن الولي هو القادر على معرفة أحوال الرجل الخاطب، فإذا كان طيباً في دينه ومنع وليته من التزويج صار الولي عاضلاً. وأما اذا كان الخاطب ليس بذاك فعندئذ لا يسمى الولي المانع من إنكاح وليته عاضلاً.

أما ما ذهب إليه الحنفية من تأويل لمعنى العضل فلا أراه يستقيم مع صيغة النهي ﴿**فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ ولعل ما سطّره العلامة ابن عاشور في تفسير الآية يكشف النقاب عن دلالة﴿**أن يَنكِحْنَ**﴾ بما أشار إليه من حقين:" حق الولي بالنهي عن العضل، إذ لو لم يكن الأمر بيده لما نهى عن منعه، ولا يقال: نهي عن استعمال ما ليس بحق له؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهي عن البغي والعدوان كافياً، ولجيء بصيغة ما يكون لكم ونحوها.

وحق المرأة في الرضا ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء، ولم يقل أن تُنكحوهن أزواجهن، وهذا مذهب مالك والشافعي، وجمهور فقهاء الإسلام، وشذ أبو حنيفة في المشهور عنه فلم يشترط الولاية في النكاح..." [43]

هذا هو الجواب عن السؤال الأول، والله أعلم .

وأما الجواب عن السؤال الثاني المتعلق بالأزواج في الآية هل هم المطلقون أم مَنْ يُردْن تزوجهم؟

اختلفت أنظار المفسرين في المراد بالأزواج في قوله ﴿أَزْوَاجَهن﴾ قال السمين الحلبي:" قوله﴿أَزْوَاجَهن﴾ : مجاز؛ لإنه إن أريد المطلقون فتسميتهم بذلك اعتبارا بما كانوا عليه. وإن أريد بهم غيرهم ممن يُردْن تزوجهم فباعتبار ما يؤولون إليه"(44)

وقد قرر الإمام أبو حيان المعنى في ضوء الخطاب في الآية الكريمة للأزواج أو الأولياء، قال رحمه الله تعالى:" معنى﴿أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن﴾ أي مَنْ يردن أن يتزوجنه فسموا أزواجاً باعتبار ما يؤولون إليه"(45) هذا إذا كان الخطاب موجهاً للأزواج.

"وعلى القول بأن الخطاب للأولياء يكون أزواجهن هم المطلقين سموا أزواجاً باعتبار ما كانوا عليه، وإن لم يكونوا بعد انقضاء العدة أزواجاً حقيقة " (46)

بعد هذا التوجيه جزم أبو حيان بأن الأزواج في الآية هم مَنْ يردن أن يتزوجنه قال:" وجهات العضل من الزوج متعددة بأن يجحد الطلاق أو يدعي رجعة في العدة أو يتوعد من يتزوجها، أو يسيء القول لينفر الناس عنها، فنهوا عن العضل مطلقاً بأي سبب كان مما ذكرناه ومن غيره" (47)

وخلاصة القول أن أبا حيان رحمه الله تعالى يرى أن الأزواج في الآية هم مَنْ يُردن أن يتزوجنه، وهو مجاز على اعتبار ما سيقع من تزوج النساء بالأكفاء من الرجال، وهو ما ذهب إليه القائلون بأن الخطاب في الآية للأزواج دون الأولياء.

أما القائلون بأن الخطاب في قوله﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ للأولياء فقالوا إن المراد بالأزواج المطلقون باعتبار ما كان، قال الإمام الواحدي في الوسيط :"﴿ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن﴾ : يريد الذين كانوا أزواجاً لهن ﴿إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ يعني بعقد حلال ومهر جائز، ونظم الآية: ﴿ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ...﴾ (48)

ذلكم لأن أصحاب هذا القول قد احتجوا بحديث معقل بن يسار بشان أخته التي طلقها زوجها وبعد انتهاء أجل العدة جاء يخطبها زوجاً فأبى أخوها معقل رضي الله عنه فنزلت الآية.

وأما الإمام البقاعي فيرى حمل الأزواج على المطلقين وغيرهم وكأنه جمع بين القولين السابقين، قال رحمه الله تعالى في تفسير﴿ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن﴾ :" أي الذين طلقوهن وغيرهم، سموا أزواجاً لمآل أمرهم إلى ذلك، كما أن المطلقين سموا أزواجاً بما كان..."(49)

وهو ما تميل إليه النفس؛ لأن غاية ما في الأمر أن لا تمنع النساء من الأزواج سواء كانوا مطلقين أو غيرهم.

وأما الجواب عن السؤال الثالث: ما سر مجيء ﴿إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ في السياق؟

أقول: إن التراضي هو الأساس في الحياة الزوجية ولذلك ناسب مجيء﴿إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ في سياق﴿أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهن﴾ " إذا تراضى الخُطّاب والنساء ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ بما يحسن في الدين والمروءة من الشرائط"[50] وقد دلت (إذا) على تحقق وقوع الرضا بين الطرفين، وأما صيغة التذكير في ﴿تَرَاضَوْاْ﴾ فقد جاءت "باعتبار تغليب الخُطّاب على النساء، والتقييد به لأنه المعتاد لا لتجويز المنع قبل تمام التراضي..." [51]

ولك أن تسأل عن الأسرار البيانية في ﴿بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ أقول إن ﴿بَيْنَهُم﴾ قد جاءت في موضعها اللائق والمناسب ولن تجد حرفاً يسد مسده، ذلكم لأنه يدل على عمق التراضي بين الخُطّاب والنساء، وأنه تراضٍ راسخ ثابت يتلاءم ومكانة عقد الزواج، وأنه ميثاق غليظ لا يجوز التلاعب أو العبث به.

وأما﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ فأفادت الباء الملابسة، وجاء الجار والمجرور " متعلقاً بمحذوف على أنه حال من فاعل ﴿تَرَاضَوْاْ﴾ أي إذا تراضوا ملتبسين بالمعروف من العقد الصحيح والمهر الجائز والتزام حسن المعاشرة وشهود عدول" [52]

تلكم بعض أسرار مجيء﴿إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ في سياق الآية الكريمة، وفيها من اللطائف البلاغية واللمحات البيانية اكثر من ذلك لكن المقام يقوم على الإيجاز ، والله الموفق.

المطلب السادس: الوعظ ودلالته في سياق آية تحريم العضل

بعد أن نهى القرآن الكريم عن عضل النساء ﴿إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ...﴾ جاء اسم الإشارة (ذلك) الدال على البعد ﴿ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ﴾ :" إشارة إلى حكم النهي عن العضل"[53]. واختيرت لفظة ﴿يُوعَظُ﴾ لأن:" الوعظ هو النصح والتذكير بالخير والحق على الوجه الذي يرق له القلب ويبعث على العمل... كأنه يقول: من كان مؤمنا فلا شك أنه يتعظ بهذا، إشارة إلى أن من لم يتعظ ويعمل بها فليس بمؤمن. وتدل على أن أحكام الدين حتى المعاملات منها ينبغي أن تساق إلى الناس مساق الوعظ المحرك للقلوب، لا أن تسرد سردا جافا..."[54].

وإذا تأملت مجيء قوله تعالى ﴿ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ في هذه الآية، وقوله تعالى في الآية التي قبلها ﴿وَلاَ تَتَّخِذُواْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ﴾ أدركت السر الإعجازي في اختيار مثل هذه الألفاظ ﴿يُوعَظُ﴾ ﴿يَعِظُكُم﴾ في سياق الأحكام، وخاصة في سياق آيات الطلاق التي فيها الفراق بين الأزواج، وأن هذه الأحكام الشرعية بحاجة إلى ترقيق القلوب ليكون الإقبال على الانقياد لحكم الله بطواعية، إيماناً بالله سبحانه الذي شرع هذه الأحكام الحكيمة الهادية إلى الخير والفلاح...

وقد أجاد قلم شيخ المفسرين الإمام الطبري في التعبير عن هذا الوعظ في الآية فكتب كلاماً جزلاً قال رحمه الله تعالى:" يعني تعالى ذكره بقوله(ذلك) ما ذكره في هذه الآية: من نهي أولياء المرأة عن عضلها عن النكاح، يقول: فهذا الذي نهيتكم عنه من عضلهن عن النكاح عظة مني من كان منكم أيها الناس يؤمن بالله واليوم الآخر، أي يصدق الله فيوحده، ويقر بربوبيته، ﴿وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ يقول: ومن يؤمن باليوم الآخر فيصدق بالبعث للجزاء والثواب والعقاب ليتقي الله في نفسه، فلا يظلمها بضرار وليته، ومنعها من نكاح من رضيته لنفسها ممن أذنت لها في نكاحه..."[55].

وهذا التعبير القرآني المعجز يبطل دعاوى الطاعنين في الوعظ والذين يقولون إنما يكون الوعظ في المساجد لا في الأحكام الشرعية، يقصدون بذلك أنه لا يحمل في مضامينه العلم، ولا في أعطافه المعرفة، وما ذهبوا إليه من القول باطل، لأن الله سبحانه هو الذي جعل الوعظ في سياق الأحكام القرآنية فإن الله تبارك وتعالى يعلم بعلمه الأزلي أن " أكثر الناس يظن أن الوعظ مغاير للأحكام" [56]. لذلك جاء في النظم الكريم بما لا يقبل التأويل،" وفي تسميته وعظا إفهام بأن من تجاوز حدا في غيره سلط عليه من يتجاوز فيه حدا، قال الحرالي:" لأن من فعل شيئا فعل به نحوه كأنه مَنْ عضل عن زوج عضل ولي آخر عنه حين يكون هو زوجا..." [57].

وأما التذييل في قوله تعالى ﴿وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ فيفيد التقرير والتوكيد لمضمون الآية، وفيه تقوية الحكم لمجيء المسند إليه مرتين في الجملتين الأولى﴿وَاللّهُ يَعْلَمُ﴾ والثانية ﴿وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ ودلت القرينة على الاختصاص فالله وحده هو الذي يعلم السر وأخفى، ويعلم ما يحقق الخير للنساء والرجال على حد سواء لا أنتم أيها الناس.

وللاستاذ محمد رشيد رضا كلام تربوي هادف في تفسير قوله تعالى ﴿وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ قال رحمه الله تعالى :" أي يعلم سبحانه ما لكم في ذلك من الزكاء والطهر وسائر المصالح ودفع المفاسد وأنتم لا تعلمون ذلك كله علماً صحيحاً خالياً من الأهواء

والأوهام، واعتزاز الرجال بقدرتهم على التحكم في النساء، ولذلك ذكركم في أثر النهي عن عضل النساء عن الزواج بهذه الثلاث:

1- إنها موعظة يتعظ بها من يؤمن بالله واليوم الآخر.

2- إنها أزكى لكم وأطهر لأعراضكم.

3- إن الله يعلم كل ذلك...وأنتم لا تعلمون."[58].

وإذا كان ذلك كذلك وجب علينا أن نتدبر نظم القرآن وننهل من معينه الثر الفياض الذي لا ينضب، ونقول في كل أحوالنا ربنا سمعنا وأطعنا، لا أن نقرأ النهي عن العضل ونعضل، ونحن جميعا نعلم بأن الذي نهى عن العضل هو خالق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه.

فحريٌ بكل الأولياء أن يتوبوا إلى الله تعالى من عضلهم النساء، وأن يقبلوا على أوامر الله تعالى بكل طواعية وانقياد لرب الارض والسماء، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الثاني

عضل الأزواج في آية النساء.

قال الله تعالى **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾** سورة النساء،آية 19. [59]

وهذه الآية التي يقوم المبحث لدراسة مضامينها إنما جاءت لإزالة الظلم والعسف الذي يلحق النساء من أولياء أزواجهن إذا مات الأزواج، أو من أزواجهن الأحياء، ولذلك بدئت بنداء **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ﴾** تحفيزاً وترغيباً لهم بتنفيذ أحكام ربهم الذي ناداهم بهذا النداء الأثير الأثيل، ووصفهم بوصف الإيمان الذي يحرك سواكن القلوب.

وفيها مطالب شريفة، ومسائل لطيفة، أذكرها تالياً:

المطلب الأول: صلة الآية بما قبلها من الآيات

جاءت هذه الآية في سياق آيات أحكام النساء، ومن تأمل النظم وجد أن " وجه الاتصال ظاهر وهو أن الكلام من أول السورة في النساء، والبيوت..."[60] من حيث الميراث وجزاء إتيان الفاحشة، ثم التوبة من عمل السوء بجهالة وحرمان من يعمل السيئات عامداً أو كافراً من هذه التوبة، ثم تجيء هذه الآية الكريمة باسلوب النفي لفظاً، والنهي معنى لتعطي

النساء حقوقاً واجبة لهن فقال تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا...**﴾ الآية.

المطلب الثاني: سبب النزول

روى الإمام البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الآية:" قال: كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه أحقّ بامرأته إن شاء بعضهم تزوجها، وإن شاءوا زوجوها، وإن شاءوا لم يزوجوها وهم أحق بها من أهلها، فنزلت هذه الآية" (61)

وروى الإمام الطبري بسنده عن مجاهد قال:" كان إذا توفي الرجل كان ابنه الأكبر هو أحق بامرأته ينكحها إذا شاء إذا لم يكن ابنها، أو ينكحها من شاء أخاه أو ابن أخيه"(62)

وسنفيد من سبب نزول الآية عند تفسيرها إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا ﴾

بدئت الآية الكريمة بنداء الإيمان ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾ " للتنويه بما خوطبوا به. وخوطب الذين آمنوا ليعم الخطاب جميع الأمة، فيأخذ كل منهم بحظه منه، فمريد الاختصاص بامرأة الميت يعلم ما يختص به منه، والولي كذلك، وولاة الأمر كذلك"(63)، وهنا دقيقة بلاغية وهي مجيء النهي عن ميراث النساء كرهاً باسلوب النفي ﴿**لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا** ﴾ كون الجملة الخبرية لفظاً الانشائية معنىً أقوى في الدلالة على التحريم من الجملة الانشائية لفظاً ومعنى ولذلك لم يأت النهي عن الميراث باسلوب لا ترثوا.

وصيغة ﴿**لاَ يَحِلُّ لَكُمْ**﴾ ظاهرة النفي وأنها جملة خبرية، ومن دقق النظر في النظم ادرك أنها صيغة نهي. قال العلامة ابن عاشور:" وصيغة ﴿**لاَ يَحِلُّ لَكُمْ**﴾ صيغة نهي صريح لأن الحل هو الإباحة في لسان العرب ولسان الشريعة، فنفيه يرادف معنى التحريم"(64)

ويظهر لي أن الجملة جاءت باسلوب النفي لفظا، والنهي معنى، ذلكم لأن هذا الخطاب موجه إلى المؤمنين والآية من سورة النساء المدنية، والمعنى أن النفي هنا هو نهي وزيادة، أي كأن المؤمنين قد نهوا عن هذه العادة الجاهلية من جعل النساء ميراثاً كالأموال، واستجابوا لهذا النهي فأخبر الله عزوجل عن الحكم باسلوب النفي الصريح لفظاً، ولذلك جاز عطف جملة ﴿**وَلاَ تَعْضُلُوهُنْ**﴾ وهي جملة انشائية على جملة ﴿**لاَ يَحِلُّ لَكُمْ...**﴾ والله أعلم.

قال الإمام الزمخشري:" كانوا يبلون النساء بضروب من البلايا، ويظلمونهن بأنواع من الظلم، فزجروا عن ذلك... فقيل ﴿ **لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا**﴾ : أي أن تأخذوهن على سبيل الإرث كما تحاز المواريث وهن كارهات لذلك أو مكرهات..."(65)

" وقرئ (كَرْهاً) و(كُرْهاً) بفتح الكاف وضمها، وهما لغتان كالفَقر والفُقر، والضَّعف والضُعف". [66] قال الحافظ في شرح عنوان البخاري (كَرْها وكُرْها) واحد في كتاب الإكراه[67] :" (كَرْها وكُرْها واحد): أي بفتح أوله وبضمه معنى واحد وهذا قول الأكثر، وقيل بالضم: ما أكرهت نفسك عليه، وبالفتح: ما أكرهك عليه غيرك"[68]

وقراءة(كَرْهاً) بفتح الكاف قراءة الجمهور، وقراءة (كُرْهاً) بضم الكاف قرأ بها الأخوان حمزة والكسائي، وهو مصدر في موضع نصب على الحال من النساء أي: أن ترثوهن كارهات أو مكرهات"[69] وهذه من بلاغة القراءات القرآنية التي تحتاج إلى دراسة بيانية هادفة تكشف عن مضامينها في سياق آياتها، ومعنى كارهات يختلف حقيقة عن معنى مكرهات كما هو ظاهر من النظم الكريم.

وقد أوجز الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي القول في معنى هذه الجملة فقال في كتابه التفسير المنير:" الحق الأول: تحريم إرث ذات النساء: ليست المرأة متاعاً يورث، فلا تورث زوجة المتوفى، ولا يحل لكم أيها المؤمنون تقليد أهل الجاهلية، فترثون المرأة كما ترثون الأموال والأمتعة، وتتصرفون فيها كما تشاؤون، وهن كارهات لذلك، فإن شاء أحدكم تزوجها، وإن شاء زوجها غيره، وإن شاء منعها الزواج" [70]

ولعل سائلاً يسأل عن لفظة (كرها) هل هي قيد للتحريم؟

يجيب عن هذا التساؤل صاحب المنار يقول:" ولفظ الكره ليس قيداً للتحريم، وإنما هو بيان للواقع قال الأستاذ الإمام: كانت العرب تحتقر النساء وتعدهن من قبيل المتاع والعروض حتى كان الأقربون يرثون زوجة من يموت منهم كما يرثون ماله فحرم الله هذا العمل من أعمال الجاهلية"[71]

المطلب الرابع: نهي الأزواج عن العضل

افتتحت الآية بنداء الإيمان **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ﴾** للاسترعاء والانتباه لما بعده من أحكام قرآنية، فجاء الحكم الأول **﴿لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا﴾** ، وأما الحكم الثاني فجاء معطوفاً بالواو الدالة على الاشتراك والتغاير **﴿وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾** ، إنه عضل يتفق مع العضل في آية البقرة**﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾** من حيث المادة والصيغة، لكنه يختلف عنه من حيث التركيب والمخاطبون؛ ذلكم لأن العضل في آية البقرة كان جواباً للشرط **﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾** ، والمخاطبون فيها اختلفت أنظار العلماء بشأنهم هل هم الأولياء أو الأزواج أو هو خطاب للمسلمين وهو ما عرض له المبحث الأول تفصيلاً.

أما العضل في هذه الآية فجاء بصيغة النهي عطفاً على الجملة التي قبله في الأصح، والمخاطبون في السياق هم الأزواج لا يختلف فيهم اثنان، قال العلامة ابن عاشور في بيان بلاغة الوصل بين الجملتين﴿لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أن تَرِثُواْ النِّسَاء﴾ ﴿ وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ...﴾ :" عطف النهي عن العضل على النهي عن إرث النساء كرهاً لمناسبة التماثل في الإكراه، وفي أن متعلقه سوء معاملة المرأة، وفي أن العضل لأجل أخذ مال منهن..."(72)

وسر عطف ﴿ وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ على ما قبله كون النفي في قوله ﴿لاَ يَحِلُّ لَكُمْ...﴾ أبلغ من النهي، إذ الجملة خبرية لفظاً إنشائية معنى، وهو ما رجحه السمين في الدر المصون قال رحمه الله تعالى:" قوله ﴿ وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ فيه وجهان: أظهرهما: أنه مجزوم بـ (لا الناهية) عطف جملة نهي على جملة خبرية، فإن لم تشترط المناسبة بين الجمل- كما هو مذهب سيبويه- فواضح، وإن اشترطنا ذلك – كما هو رأي بعضهم- فلأن الجملة قبلها في معنى النهي، إذ التقدير: لا ترثوا النساء كرهاً فإنه غير حلال لكم..." (73)

والعضل المراد في الآية التضييق فيما قاله الإمام الطبري، وأما في آية البقرة فالعضل معناه المنع، إذ يمنع الأولياء النساء من التزوج بالأكفاء، أما في هذا السياق فالنساء زوجات، والأزواج يضيقون عليهن رغبة في الإيذاء أو المال.

ولله در الإمام الطبري فقد أطنب في بيان الآية في جامع البيان، قال رحمه الله تعالى:"... وأولى هذه الأقوال التي ذكرناها بالصحة في تأويل قوله ﴿ وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾ قول من قال: نهى الله جل ثناؤه زوج المراة عن التضييق عليها والإضرار بها، وهو لصحبتها كاره، ولفراقها محب، لتفتدي منه ببعض ما آتاها من الصداق" ثم يبرهن الإمام الطبري على صحة ما ذهب إليه باسلوب بليغ رصين فيقول:" وإنما قلنا ذلك أولى بالصحة؛ لأنه لا سبيل لأحد إلى عضل امرأته إلا لأحد رجلين: إما لزوجها بالتضييق عليها وحبسها على نفسه، وهو لها كاره، مضارة منه لها بذلك، ليأخذ منها ما آتاها بافتدائها منه نفسها بذلك. أو لوليها الذي إليه انكاحها، وإذا كان لا سبيل إلى عضلها لأحد غيرهما، وكان الولي معلوماً أنه ليس ممن آتاها شيئا، فيقال: إن عضلها عن النكاح ليذهب ببعض ما آتاها، كان معلوماً أن الذي عنى الله تبارك وتعالى بنهيه عن عضلها هو زوجها الذي له السبيل إلى عضلها ضراراً لتفتدي منه"(74) بإرجاع المهر إليه، ظلماً للمرأة، وتعسفا في التعامل معها، وما نراه في بعض المجتمعات من تضييق الأزواج على الزوجات للتنازل عن المهر المؤجل، إنما هي صورة من صور العضل في هذا الزمان، فحريٌّ بنا أن نبتعد عن هذا الظلم لما فيه من حيف وجور على المرأة أولاً، ثم على الأسرة والمجتمع ثانيا، **﴿وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾.**

وتعلقت ﴿ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾ بقوله ﴿وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ " أي من الصداق بأن يدفعن إليكم بعضه اضراراً فتأخذوه منهن، وإنما لم يُتعَّرضْ لفعلهن ايذانا بكونه بمنزلة العدم لصدوره عنهن اضطراراً، وإنما عُبّر عن ذلك بالذهاب به لا بالأخذ ولا بالإذهاب للمبالغة في تقبيحه ببيان تضمنه لأمرين كل منهما محظور شنيعُ الأخذِ والإذهاب منهن لأنه عبارة عن الذهاب مستصحباً به".[75] هذا ما دبجه يراع القاضي أبي السعود رحمه الله تعالى في تأويل هذه الجملة القرآنية الفذة التي حملت في مضامينها من الصور البلاغية، واللفتات البيانية ما يأخذ بالألباب.

تأمل – رعاك الله- قوة السبك والربط بين﴿ لِتَذْهَبُواْ﴾ و ﴿وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ ثم أمعن النظر في حرف الجر الباء في ﴿بِبَعْضِ﴾ الدال على " التعدية أو المصاحبة، أي لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن، أو لتذهبوا مصحوبين ببعض"[76]

ولك أن تعجب من سر مجيء (ما) الموصولة الموغلة في الابهام في السياق لأن الزوج قد ينسى تفصيلات ما أعطى زوجته من المهر فجاء التعبير بـ(ما) بهذه الدقة الباهرة، دون (الذي) الذي يفيد أن صلته معروفة ومعلومة. وهو ما رجحه الإمام الشهيد ابن جزي في التسهيل، قال رحمه الله تعالى في تفسير ﴿مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾:" ...قال ابن عباس: هي في الأزواج الذين يمسكون المرأة ويسيئون عشرتها حتى تفتدي بصداقها، وهو ظاهر اللفظ في قوله ﴿مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾، ويقويه قوله﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فإن الأظهر فيه أن يكون في الأزواج..."[77]

ولكن قد يقع الخطل والخلل من الزوجات فهل عندئذ يحرم العضل؟ وهل يصح للزوج أن يطلب الخلع من زوجته؟!

هذه الأسئلة يجيب عنها المطلب الخامس.

المطلب الخامس: جواز عضل النساء في حالة إتيان الفاحشة.

قال تعالى في بيان تحريم العضل﴿وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾. وهنا قد يقع في النفس سؤال وهل العضل حرام في كل الأحوال والأوقات أم هناك استثناء من ذلك؟ تجيب الآية نفسها عن السؤال باسلوب الاستثناء ﴿إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ وهنا مسألتان لطيفتان:

المسألة الأولى: ما نوع الاستثناء في قوله ﴿إِلاَّ أَن يَأْتِينَ﴾ هل هو متصل أم منقطع؟

الجواب: فيه قولان، ذكرهما السمين الحلبي في الدر المصون:" أحدهما: أنه منقطع، فيكون ﴿أَن يَأْتِينَ﴾ في محل نصب.

والثاني: أنه متصل، وفيه حينئذ ثلاثة أوجه: أحدهما: أنه مستثنى من ظرف زمان عام، وتقديره:" لا تعضلوهن في وقت من الأوقات إلا وقت إتيانهن بفاحشة".

الثاني:أنه مستثنى من الأحوال العامة تقديره:" لا تعضلوهن في حال من الأحوال إلا في حال إتيانهن بفاحشة.

الثالث: أنه مستثنى من العلة العامة تقديره:" لا تعضلوهن لعلة من العلل إلا لإتيانهن بفاحشة".(78)

وهذه الأوجه التي ذكرها السمين أفاد منها القاضي أبو السعود فقال: في قوله **﴿إِلاَّ أَن يَأْتِينَ﴾:**"...وهو استثناء من أعم الأحوال أو أعم الأوقات أو أعم العلل، أي ولا يحل لكم عضلهن في حال من الأحوال أو في وقت من الأوقات أو لعلة من العلل إلا في حال إتيانهن بفاحشة أو إلا في وقت إتيانهن أو إلا لإتيانهن بها فإن السبب حينئذ يكون من جهتين وأنتم معذورون في طلب الخلع"(79)

وإذا كان ذلك كذلك فإن النهي عن العضل في**﴿وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾** ليس على الإطلاق، وإنما هناك حالات تستثنى وعندها لا يحرم العضل لأنه من جهة النساء لا من جهة الأزواج.

المسألة الثانية: معنى الفاحشة في قوله **﴿إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾.**

اختلفت انظار المفسرين في معنى الفاحشة، وتعددت أقوالهم، وأظهر هذه الأقوال ما رجحه شيخ المفسرين الإمام الطبري قال رحمه الله تعالى بعد أن سرد أقوال السلف في معنى الفاحشة، قال: " وأولى ما قيل في تأويل قوله **﴿إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾** أنه معنيّ به كل فاحشة من بذاءة اللسان على زوجها، وأذى له زنا بفرجها، وذلك أن الله جل ثناؤه عمم بقوله **﴿إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾** كل فاحشة مبينة ظاهرة، فكل زوج امرأته أتت بفاحشة من الفواحش التي هي زنا أو نشوز، فله عضلها على ما بيّن الله في كتابه، والتضييق عليها حتى تفتدي منه بأي معاني فواحش أتت بعد أن تكون ظاهرة مبينة بظاهر كتاب الله تبارك وتعالى..."(80) ومن تأمل النظم أدرك أن حمل الفاحشة على العموم هو الصواب.

قال الأستاذ محمد عبده:"... والصواب عدم تعيينها وتخصيصها بأحد هذه الأمور- أي الزنا أو النشوز...- بل تبقى على إطلاقها فتصدق بالسرقة أيضا فإنها من الأمور الفاحشة الممقوتة عند الناس، ولكن يعتبر فيها هذا الوصف المنصوص وهو أن تكون مبينة أي ظاهرة فاضحة لصاحبها، وإنما اشترط هذا القيد لئلا يظلم الرجل المرأة بإصابتها الهفوة واللمم، أو بمجرد سوء الظن والتهم، فمن الرجال الغيور السيئ الظن يؤاخذ المرأة بالهفوة فيعدها فاحشة"(81) وفي هذا التعبير القرآني من الدقة ما لا يخفى، فإن لفظة (بفاحشة) بمادتها وصيغتها تدل على السوء، والنفسُ تعاف الفواحش وتمقت من يرتكبها من الرجال

والنساء على حد سواء، ووقوعها من الزوجة أشد وقعاً على نفس زوجها، لذلك جاءت (مبينة) حتى لا يقع حيف وظلم منه في حقها اعتمادا على الظنون والأوهام.

المطلب السادس: العشرة بالمعروف

قال تعالى ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ .

لقد أفادت هذه الجملة القرآنية الفذة أحكاما رائعة حريّ بنا أن نتدبرها ونفيد منها، ولله در القاضي ابن العربي فقد أفاد وأجاد في بيان أسرار هذه الجملة أحسن بيان إذ قال رحمه الله تعالى:" حقيقة(عشر) في العربية الكمال والتمام، ومنه العشيرة، فإنه بذلك كمل أمرهم، وصحّ استبدادهم عن غيرهم.

وعشرة تمام العقد في العدد، ويعشر المال لكماله نصابا. فأمر الله سبحانه الأزواج إذا عقدوا على النساء أن يكون أُدْمَة ما بينهم وصحبتهم على التمام والكمال، فإنه أهدأ للنفس، وأقر للعين، وأهنأ للعيش، وهذا واجب على الزوج، ولا يلزمه ذلك في القضاء إلا أن يجري الناسُ في ذلك على سوء عادتهم فيشترطونه ويربطونه بيمين، ومن سقوط العشرة تنشأ المخالفة وبها يقع الشقاق، فيصير الزوج في شق وهو سبب الخلع..."[82] مما يجعل المرأة تتنازل عن مهرها وترده إلى الزوج لتفسخ العلاقة بينها وبين من أمست الحياة معه جحيما لا يطاق.

ويرى العلامة ابن عاشور أن العِشْرَة مأخوذة من العشيرة، وتعقب مَنْ قال إنها مشتقة من عدد العَشرة، قال:"... وأنا أراها مشتقة من العشيرة أي الأهل، فعاشره جعله من عشيرته، كما يقال:آخاه إذا جعله أخاً، أما العشيرة فلا يعرف أصل اشتقاقها، وقد قيل: إنها من العشرة أي اسم العدد، وفيه نظر"[83]

وأياً ما كان فإن الأمر بقوله ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ﴾ فيه معنى المحبة والوئام، والكمال والتمام، والمخالطة والمصاحبة، وهو ما يفهم من سر التعبير بكلمة(زوج) للرجل والأنثى ما عدا الميراث فيقال:(زوجة) لاختلاف الأنصبة، وتباين المقادير.

" وجعل الأستاذ الإمام المدار في المعروف على ما تعرفه المرأة ولا تستنكره، وما يليق به وبها..."[84] بما يوافق الشرع الحنيف، إذ الحسن والقبح شرعيان، والمعروف والمنكر كذلك، ولا يصح أن نترك للمرأة والرجل تحديد المعروف دون ضوابط شرعية، قال القاضي أبو السعود في تفسير الآية:" ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ : خطاب للذين يسيئون العشرة معهن، والمعروف ما لا ينكره الشرع والمروءة، والمراد هنا النَّصَفَةُ في المبيت والنفقةُ والإجمال في القول ونحو ذلك" [85] لتعيش الأسرة في وئام، وعندها يمكن بناء الأجيال على

معالي الأمور، وإبعادهم عن سفاسفها لتعود الأمة إلى مركزها الريادي والقيادي بين الأمم. والله الموفق.

المطلب السابع: كراهية الرجل زوجته

قال تعالى ﴿**فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ سورة النساء،آية 19.

هذه الجملة القرآنية الرائعة جاءت في ختام آية النساء تحمل في مضامينها روائع البيان، ودقائق الإعجاز.

فقد بدئت بـ(إن) لبيان أن الكراهية ليست هي الأصل الذي تقام عليه العلاقة بين الزوجين، وإنما تقوم الأسرة على المودة والرحمة، وجاءت بأسلوب الشرط واقترن الجواب بالفاء في قوله(فعسى)،" وإنما اقترنت بها (عسى) لكونها جامدة، قال الزمخشري:" فإن قلت: مِنْ أي وجه صح أن يكون (عسى) جزاء للشرط؟ قلت: من حيث إن المعنى: فإن كرهتموهن فاصبروا عليهن مع الكراهة، فلعل لكم فيما تكرهون خيرا كثيرا ليس فيما تحبونه"[(86)]

ومن جزالة النظم مجيء كلمة (شيئاً) لتعم أي شيء يكرهه الزوج، وهو ما صرح به الإمام ابن عطية رحمه الله تعالى، قال:" ومن فصاحة القرآن العموم الذي في لفظة شيء، لأنه يطرد هذا النظر في كل ما يكرهه المرء مما يجمل الصبر عليه، فيحسن الصبر، إذ عاقبته إلى خير، إذا أريد به وجه الله"[(87)] ولك أن تسأل عن إعراب جملة﴿ **فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ**﴾ وما تحمله من أسرار النظم؟

يجيب عن هذا السؤال العلامة ابن عاشور يقول رحمه الله تعالى:" وجملة ﴿**فَعَسَى أَن تَكْرَهُوا**﴾ نائبة مناب جواب الشرط، وهي علة له فعلم الجواب منها وتقديره: فتثبتوا ولا تعجلوا بالطلاق، لأن قوله ﴿**فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ : يفيد امكان أن تكون المرأة المكروهة سبب خيرات فيقتضي أن لا يتعجل في الفراق"[(88)] و هو مما حدا بالقاضي ابن العربي ليفتي بأن الآية تفيد كراهية الطلاق، قال رحمه الله تعالى:" قال علماؤنا في هذا دليل على كراهية الطلاق"[(89)]

وإنك لتجد دقة الإيجاز وروعة الإعجاز في التعبير بقوله﴿**فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا**﴾ ولم يقل تكرهوا النساء، لأنه لا يصح أن يكره المسلم المسلمة لذاتها وإنما يكره ما يصدر عنها من تصرفات ومخالفات، وهي من آثار الجوارح، لذلك قال ﴿**تَكْرَهُواْ شَيْئًا**﴾ لتطمئن نفس المرأة التي لم يرد ذكرها في سياق الكراهة.

وعلى الرغم من ذلك ربما يكون الصبر أحسن من الفراق لما يترتب عليه من خير دنيوي وأخروي، ولذلك أرى حمل الخير في الآية ﴿ **وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ على العموم، أخذاً من ظاهر النظم، فإن القائل هو الله سبحانه الذي أحاط بكل شيء علماً، هذا أولاً.

وأما ثانياً: فإن التنكير في (خيراً) يدل على التعظيم والتكثير، فهو خير عظيم وكثير لا يقدر قدره الا الله عزوجل، فضلاً عن وصفه بـ(كثيراً)، فجاءت الفخامة ذاتية بتنكير الكلمة، وخارجية بوصفها بالوصف الدال على التكثير بمادته وصيغته(كثيراً).

وأختم الكلام في تفسير الآية بكلام رائع كتبه الاستاذ الشيخ محمد رشيد رضا في المنار، قال رحمه الله تعالى:"... والحاصل أن الإسلام يوصي أهله بحسن معاشرة النساء والصبر عليهن إذا كرههن الأزواج رجاء أن يكون فيهن خير، وإنما يبيح مؤاخذتهن بما تقدم من العضل حتى يفتدين بالمال إذا أتين بفاحشة مبينة بحيث يكون إمساكهن سبباً لمهانة الرجل واحتقاره، أو إذا خافا أن لا يقيما حدود الله كما في آية البقرة[90] وإلا وجب على الزوج إذا طلق امرأته أن يعطيها جميع حقوقها وذلك قوله عزوجل﴿ **وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ... فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئًا...**﴾ [91]

بهذه الجملة الرائعة ختم الاستاذ رشيد تفسير آية النساء في العضل، وبأسلوبه الأدبي ربط بين هذه الآية وأختها التي جاءت بعدها وهي جواب السؤال: ما الحكم إذا لم يصبر الزوج وأراد الطلاق، فكان قوله تعالى﴿ **وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ.. فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئًا...** ﴾

ومع هذا بدئت بـ(إن) للدلالة على شك الوقوع، ولم تُصدر الآية بـ(إذا) الدالة على التحقق، والله أعلم.

الخاتمـــة

بعد هذا التطواف في رياض آية تحريم العضل في سورتي البقرة والنساء استخلص النتائج الآتية:

- إن اتباع الشريعة غَنَاء، ومخالفتها شقاء، فقد أعطت كل ذي حق حقه، ومنعت الظالم من ظلمه، فنهت الأولياء والأزواج عن عضل النساء، لأن في عضلهن عُضلةً.
- إن كلمة العضل ثقيلة على اللسان والجَنان، لذلك لم يذكرها القرآن إلا في موضعين اثنين في سياق النهي ﴿**فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ و ﴿ **وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ**﴾ لما في العضل من معضلات على النساء والرجال على حد سواء.
- العضل حرام بنص القرآن، والظلم يزال، لذلك وجب على القاضي أن يأخذ على يد الولي العاضل رحمة بالنساء شقائق الرجال ويأمر الأولياء بتزويج النساء من الأكفاء ،

ولا يصح شرعاً تضييق الأزواج على زوجاتهم، وإيقاع الأذى ليذهبوا ببعض ما قدموا من مهر وغيره.

- إن منهج القرآن الكريم في عرض الأحكام إنما يقوم على الوعظ والتذكير لتأخذ هذه الأحكام بمجامع القلوب، وتلابيب العقول، وعندها يقوم المكلف بدوره، بتنفيذ حكم ربه على نفسه وأهله.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

Preventing The Reunion of Women With Husbands In The Holy Quran

Shehadeh Al-Amri, *Dept. of Usul- Al Din, Yarmouk University, Irbid, Jordan*

Abstract

This research deals with preventing women from reunion with their formal husbands, whether the separation was caused by their guardians, which is the content of verse (232) of AL-Baqarah Surah; or by their husbands, who tyrannize and harm their wives in different ways, which is dictated by verse (19) of Al-Nisa' Surah.

Consequently, the Quran safeguards the woman, whether she is a daughter, sister or wife from the injustice and tyranny of guardians and husbands alike.

استلم البحث في 2004/5/17 **وقبل للنشر في 2004/11/10**

الهوامش

(1) سورة البقرة آية 232.

(2) سورة النساء آية 19.

(3) تاج العروس للزبيدي. مادة عضل، 15/ 4950.

(4) تفسير الطبري 2/ 661.

(5) أساس البلاغة للزمخشري . مادة عضل، 1/ 660.

(6) المصباح المنير للفيومي 2/ 568.

(7) أحكام القرآن، لابن العربي 271/1.

(8) هذه الآية من سورة البقرة، وهي السورة الثانية في الترتيب المصحفي، مدنية النزول، عدد آياتها 286آية وهي أطول السور، فيها أحكام تتعلق بالعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية وغيرها.

(9) سورة البقرة، آية 231.

(10) نظم الدرر للبقاعي 3/ 322.

(11) تفسير أبي السعود 2/ 275.

(12) صحيح البخاري(متن الفتح)- كتاب النكاح- حديث رقم5130 ،9/ 229 ط دار السلام/ الرياض.

(13) انظر: فتح الباري 9/ 230.

(14) سورة البقرة، آية 232.

(15) أحكام القرآن للشافعي172/1.

(16) سورة البقرة آية 235.

(17) أحكام القرآن للشافعي 173/1.

(18) تفسير البغوي 211/1. وانظر شرح السنة للبغوي 45/9.

(19) أحكام القرآن لابن العربي 1/ 271.

(20) تفسير الطبري، 660/2- 661.

(21) فتح الباري 8/ 242.

(22) الوسيط للواحدي 1/ 333.

(23) الرازي، م3ج6 ص96.

(24) الرازي، م3 ج6 ص96.

(25) الرازي، م3 ج6 ص97.

(26) أبو حيان، البحر المحيط 2/ 209-210.

(27) الكشاف للزمخشري، 306/1.

(28) ابن عاشور، 2/ 426.

(29) نظم الدرر للبقاعي، 324/3.والاحتباك هو النوع الثالث من أنواع الايجاز، قال الامام السيوطي في (الاتقان831/2) وهو من ألطف الأنواع وأبدعها، وقل من تنبه له أو

نبه عليه من أهل فن البلاغة، ثم قال:" وأفرده بالتصنيف من أهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي..." ومن أمثلته قوله تعالى(فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة) آل عمران13، أي فئة مؤمنة تقاتل في سبيل الله، وأخرى كافرة تقاتل في سبيل الطاغوت. أهـ.

(30) المنار لرشيد رضا، 326/2.

(31) زهرة التفاسير، 2/ 801.

(32) أبو حيان، 2/ 210.

(33) انظر: الأم للشافعي م3- ج5- ص13.

(34) صحيح البخاري(متن الفتح)- حديث 5331- 9/ 597.

(35) انظر: الفتح 9/ 597.

(36) المصدر السابق 9/ 235.

(37) حديث (لا نكاح الا بولي) أخرجه الترمذي – كتاب النكاح- حديث 1101 وأحمد رقم 19518.

(38) سنن الترمذي- كتاب النكاح- حديث 1102.

(39) شرح السنة للبغوي 9/ 40-41. وانظر سنن الترمذي- (متن عارضة الأحوذي) 11/5.

40) تفسير الطبري، 622/2.

(41) أبو السعود، 275/2.

(42) شيخ زادة، 2/ 561-562.

(43) انظر: ابن عاشور، 2/ 427.

(44) السمين، 564/1.

(45) البحر المحيط، 2/ 210.

(46) البحر المحيط، 210/2.

(47) أبو حيان، 2/ 210.

(48) الواحدي، 1/ 333.

(49) البقاعي، 324/3.

(50) الكشاف، 1/ 306.

(51) أبو السعود، 275/2.

(52) شيخ زادة، 2/ 563.

(53) تفسير ابن عاشور 2/ 428.

(54) انظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا- 326/2.

(55) تفسير الطبري 2/ 663.

(56) انظر: نظم الدرر للبقاعي 325/3.

(57) المصدر السابق 3/ 326.

(58) انظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا- 2/ 327.

(59) هذه الآية من سورة النساء، وهي السورة الرابعة في الترتيب المصحفي، مدنية النزول وعدد آياتها 176آية، وهي أطول سورة بعد البقرة، قال العلامة عبد الوهاب خلاف رحمه الله تعالى:" ومن أنعم النظر في هذه السورة تجلى له أن كثيراً من آياتها قررت حقوق النساء، وقضت على مظالم النساء، ولهذا سميت سورة النساء" (58) وليس لها اسم آخر وهو ما امتازت به هذه السورة الفذة.

(60) تفسير المنار، 4/ 369.

(61) صحيح البخاري، حديث 4579- 309/8.

(62) تفسير الطبري، 3/ 406.

(63) ابن عاشور، 3/ 282.

(64) ابن عاشور، 3/ 282.

(65) الكشاف، 1/ 522.

(66) حجة القراءات، ابن زنجلة.

(67) صحيح البخاري، كتاب الاكراه، باب5، حديث- 6948.

(68) فتح الباري، 12/ 401.

(69) انظر: الدر المصون، 2/ 334.

(70) التفسير المنير، 3/ 301.

(71) تفسير المنار، 4/ 370.

(72) ابن عاشور، 3/ 248.

(73) الدر المصون، 2/ 334.

(74) الطبري،410/3.

(75) أبو السعود، 2/ 114.

(76) انظر: الدر المصون، 2/ 335.

(77) ابن جزي، 1/ 184.

(78) انظر: الدر المصون، 2/ 335.

(79) أبو السعود، 2/ 115.

(80) الطبري، 3/ 412.

(81) المنار، 4/ 272.

(82) أحكام القرآن لابن العربي، 1/ 468.

(83) ابن عاشور، 3/ 286.

(84) المنار، 4/ 373.

(85) أبو السعود، 2/ 114.

(86) انظر: الزمخشري، 1/ 522. والدر المصون، 2/ 336.

(87) ابن عطية، 4/ 63.

(88) ابن عاشور، 3/ 287.

(89) ابن العربي، 1/ 469.

(90) سورة البقرة، آية 229.

(91) المنار، 4/ 374.

المصادر والمراجع

البقاعي، إبراهيم بن عمر. (د.ت) **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (مصورة) عن الطبعة الأولى/ الهند.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. (1992م) **معالم التنزيل**، تحقيق خالد العك، دار المعرفة / بيروت، الطبعة الثالثة.

ـــــــــ، (1983م) **شرح السنة**، تحقيق: زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية.

البيهقي، أحمد بن الحسين. (1980م) **أحكام القرآن للشافعي**، دار الكتب العلمية/ بيروت.

ابن جزي، محمد بن أحمد. (د.ت) **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: الدكتور عبدالله الخالدي. الأرقم / بيروت.

ابن حجر، أحمد بن علي. (2000م) **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار السلام، الرياض. الطبعة الأولى.

أبو حيان، محمد بن يوسف. (1983م) **تفسير البحر المحيط**، ط2. دار الفكر.

خلاف، عبد الوهاب. (د.ت) نور من **القرآن والسنة**، دار الأنصار بالقاهرة.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1990م) **التفسير الكبيرأو مفاتيح الغيب**، ط1، دار الكتب العلمية/ بيروت.

رضا، محمد رشيد. (د.ت) **تفسير القرآن الحكيم**، دار الكتب العلمية، بيروت.

زاده، محمد بن مصلح الدين. (د.ت) **حاشيته على تفسير القاضي البيضاوي**، ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية/ بيروت، لبنان.

الزبيدي، محمد مرتضى. (د.ت) **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي شتيوي، دار الفكر/ بيروت.

الزحيلي، وهبه. (د.ت) **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دار الفكر، بيروت/ لبنان.

الزمخشري، محمود بن عمر. (1998م) **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية/بيروت، الطبعة الأولى.

ـــــــــــــ، (د.ت) **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان.

ابن زنجلة، الإمام الجليل أبي زرعة عبد الرحمن بن محمد. (1979) **حجة القراءات**، تحقيق: سعيد الأفغاني، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة/ بيروت.

أبو زهرة، الإمام الجليل محمد. (د.ت) **زهرة التفاسير**، دار الفكر العربي/ القاهرة.

أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. (د.ت) **إرشاد العقل السليم**، دار الكتب العلمية/ بيروت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (د.ت) **الاتقان في علوم القرآن**، تقديم: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير/ بيروت.

الشافعي، محمد بن ادريس. (د.ت) **الأم**، دار المعرفة، بيروت.

الطبري، محمد بن جرير. (د.ت) **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ضبط صدقي العطار، دار الفكر/ بيروت.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984م) **التحرير والتنوير**، الدار التونسية.

ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله. (1988م) **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (د.ت) **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، د.ت.

الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت) **المصباح المنير**، دار القلم/ بيروت.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. (1995م) **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق محمد حسن أبو العزم، القاهرة.

المتلازمات الديموغرافية لتفضيل إنجاب الذكور في الأردن

منير كرادشة، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

عيسى مصاروه، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، الجامعة الاردنية، عمان، الأردن.

ملخص

هدفت الدراسة بصورة أساسية البحث في المتلازمات الديموغرافية لتفضيل إنجاب الذكور في المجتمع الأردني. وقد استندت الدراسة بشكل أساسي على بيانات مسح السكان والصحة الأسرية في الأردن 2002 الذي اعد من قبل دائرة الإحصاءات العامة، مستخدمة لهذه الغاية عينة عشوائية ممثلة لكافة الأسر على المستوى الوطني. وقد استعانت الدراسة لمعالجة البيانات بعدة نماذج إحصائية تفاوتت بين الوصفية البسيطة والمتقدمة كتحليل الانحدار المتدرج الخطوات لقياس صافي اثر المتغيرات المستقلة على المتغير التابع وللوصول إلى أهداف الدراسة.

وبينت نتائج الدراسة وجود تفضيلات قوية لإنجاب الذكور في الأردن، خاصة لدى الأزواج. كما وأظهرت الدراسة أن هناك مجموعة من المتغيرات مثل (مكان الإقامة، والانتماء الديني، وحدوث وفيات الأطفال في الأسرة، ودرجة القرابة بين الزوجين، والتفاهم بين الزوجين حول حجم الخصوبة المرغوبة) لها تأثيرات إحصائية هامة على ظاهرة تفضيل إنجاب الأطفال الذكور في الأردن.

المقدمة

لقي موضوع "تفضيل إنجاب الأطفال الذكور" اهتماما واضحا خلال العقود الأخيرة في الأدبيات الديموغرافية والاجتماعية خاصة في الدول النامية، التي تتصف مجتمعاتها بتفضيل إنجاب الذكور، فالطفل الذكر هو الوريث المنتظر لثروة الأسرة والحامل لأسم العائلة ومصدر عزوتها، وهو كذلك معين للأب في عمله، ومصدر ضمان للأبوين في حالة عجزهم أو شيخوختهم. فالأطفال الذكور لا يشكلون فقط تأميناً اجتماعياً للمرأة إنما دليلا لإثبات هويتها الأنثوية وإكسابها للاحترام والاعتراف الاجتماعيين داخل الأسرة والجماعة في آن واحد، على العكس من ذلك ينظر لإنجاب الإناث كعبء اقتصادي على الأسرة وكمصدر للقلق النفسي، ولهذا تشعر الأسرة التي لديها عدد كبير من الأطفال الذكور بأنها تحت ضغط أقل بشأن

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة اليرموك 2005.ISSN (1023- 0165)

تحديد عدد أطفالها، مقارنة بالأسر التي لديها أطفال إناث فقط، حيث تعتبر كثير من الأمهات أن وظيفتهن الإنجابية ما لم يلدن ذكراً واحداً على الأقل.

إن استمرارية تجذّر مثل هذه المفاهيم المتحيزة لإنجاب الأطفال الذكور في النسيج القيمي للأسرة (خصوصاً الريفية)، ربما ينجم عنه ربط عفوي ما بين الرغبة الشديدة في إنجاب الأطفال الذكور، والنظر إلى الأنثى باعتبارها فرداً لا يضمن استمرار اسم العائلة والحفاظ على ممتلكاتها، مما يعمق النظرة الملازمة لإنجاب الأطفال الإناث على أنهن استثمار خاسر.

وتبدو الأهمية الكامنة وراء مثل هذه المواقف في طبيعة العلاقات الناشئة بينها وبين المتغيرات ذات الصبغة الاجتماعية-الاقتصادية والثقافية والتي تمتد بآثارها لتطال وضعية المرأة، ومكانتها وأمنها الاجتماعي، خاصة وإن معظم الإناث اليوم قد عاصرن مناخات ثقافية واجتماعية تقوم على استمرارية تكريس المواقف المتحيزة لإنجاب الأطفال ولصالح الذكور، والرفع من شأن الذكر وقيمته في الأسرة مقارنة بالأنثى. فمكانة المرأة واستقرارها ضمن هذه الرؤى قد ترتهن -وفي كثير من الأحيان- بإنجازها الإنجابي، أي إنجاب عدد كاف من الأطفال الذكور، وبخلاف ذلك، فإنها كثيرا ما تتعرض لخطر الطلاق أو لجوء الزوج إلى الزواج بأخرى بهدف تحقيق رغبته أو رغبة أهله في الحصول على طفل ذكر. وعليه فإن التبعية الاجتماعية والاقتصادية للمرأة تجعلها عند التفكير بمخاطر المستقبل أميل إلى تكوين أسر كبيرة الحجم أملا في الحصول على عدد كاف من الأطفال الذكور.

وبذا يمكن النظر لمسألة استمرار شيوع "ظاهرة التحيز لإنجاب الأطفال الذكور" لدى الأسرة الأردنية، كنتاج نسق قيمي معياري يقوم على تكريس مبدأ توزيع الأدوار داخل الأسرة، كذلك على تحديد وضعية المرأة ومكانتها الاجتماعية، بحيث لا يعترف بدور لها يتجاوز دورها كزوجة وربة بيت، وقناة لإنجاب الأطفال خاصة الذكور في المجتمع.

وهذا يضع الدارسين مرة أخرى، أمام حقيقة هامة تتمحور حول أهمية تأثير القيم الاجتماعية والثقافة السائدة، في تشكيل وعي أفراد المجتمع نحو قضايا الإنجاب وسلوكياته، كذلك حول طبيعة العوامل الملازمة لمثل هذه الظواهر، وقدرتها على ممارسة سطوتها على بعض الشرائح الاجتماعية، ودور الأفراد وخلفياتهم الاقتصادية الاجتماعية الثقافية، كذلك حول دور خصائص المحيط والوسط الذي يعيشون في كنفه في التأثير في مثل هذه الظواهر الاجتماعية، الأمر الذي يؤكد أن قضية تفضيل إنجاب الأطفال الذكور ما هي في نهاية المطاف إلا قضية سلوكية تتسم بتبايناتها الشديدة، وتداخل العوامل المؤثرة فيها، وتعدد التفسيرات التي تتناولها. وعليه فإن دراسة وفهم الظروف التي أملت مثل هذه المواقف المتحيزة لإنجاب الأطفال الذكور سيسهم في النهاية في تمكين الدارسين من تفسير هذه الظاهرة وتحديد العوامل المرتبطة بها.

مشكلة الدراسة وأهميتها

تأتي أهمية هذه الدراسة من كونها تبحث وبشيء من التفصيل في بعد اجتماعي- ثقافي هام ومحدد، يتميز بانعكاساته الهامة والحاسمة على السلوك الإنجابي في المجتمع بأكمله، وهو بعد يتعلق بظاهرة تفضيل إنجاب الأطفال حسب الجنس، والممارسات المقترنة بها ومحدداتها وانعكاساتها الديموغرافية. خاصة وإن تفضيل الإنجاب حسب نوعهم الاجتماعي، يعد وبصورة عامة محدداً رئيسيا وفعلياً لحجم الأسرة، ذلك أن أغلب الأزواج سيستمرون في الإنجاب حتى يحصلوا على العدد المرغوب من الأطفال حسب جنسهم[1]. ورغم تأكيد كثير من الدراسات السابقة[2،3] على وضوح مظاهر التمييز لصالح إنجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي، إلا أنها لم تفسر الآلية التي تؤثر من خلالها هذه المواقف على سلوك الخصوبة، إذ ما زالت هذه الآلية محل جدل الباحثين، خاصة وإن العلاقة بين تفضيل إنجاب الأطفال حسب نوعهم الاجتماعي والسلوك الديموغرافي للأزواج بمضامينها المختلفة تعد علاقة معقدة غير واضحة المعالم، وهي إضافة إلى ذلك كله تفتقد إلى الدعم الامبيريقي و"الدراسات المسحية" الكافية والقادرة على تغطية كافة جوانب هذه الظاهرة وانعكاساتها.

وعليه فإن إخضاع ظاهرة "تفضيلات الإنجاب حسب نوعهم الاجتماعي" للبحث والدراسة المعمقة، يمليها بالإضافة إلى الضرورة المنهجية، النقص الحاصل في الدراسات المحلية السابقة، وندرة الدراسات التي تناولت هذه الظاهرة بصورة شمولية، إضافة إلى اعتبار هذه المواقف التفضيلية لإنجاب الأطفال حسب نوعهم الاجتماعي من أهم العوامل المسؤولة عن إبقاء معدلات الخصوبة عند مستويات مرتفعة في الدول النامية وخاصة الأردن، وكذلك بسبب انعكاساته الديموغرافية المختلفة خاصة على (القرارات الإنجابية وتباعد الأحمال وصحة الأمهات والأطفال)[4]. فدراسة مثل هذه الظواهر من جوانبها المختلفة وربطها بانعكاساتها الديموغرافية سيسهم وبصورة فاعلة في زيادة المعرفة حول آلية ومواقف الخصوبة والممارسات المقترنة بها، وأهم العوامل المؤثرة فيها. كذلك فإن دراسة مثل هذه الجوانب ذات العلاقة الواضحة بالسلوك الديموغرافي من شأنها أن تقدم مدخلات هامة للقائمين على رسم السياسات السكانية، تمكنهم من تحديد الطرق والقنوات المناسبة لتحقيق أهدافهم المنشودة فيما يتعلق بمستويات الخصوبة واتجاهاتها، كذلك زيادة المرونة في التعامل مع هذه الأبعاد.

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة وبشكل محدد إلى تحقيق الأهداف التالية:

أولاً: فيما يتعلق بظاهرة تفضيل الأطفال حسب نوعهم الاجتماعي:

1. كشف وتحديد ما إذا كان هناك فعلاً تفضيل لإنجاب الأطفال على أساس النوع الاجتماعي لدى الأسر الأردنية

ثانياً: فيما يتعلق بأثر تفضيل الأطفال حسب النوع الاجتماعي على السلوك الإنجابي وأنماط الزواج:

1. قياس وتحليل علاقة تفضيل النوع الاجتماعي للمولود على السلوك الإنجابي للمرأة (الخصوبة الفعلية، الخصوبة المفضلة، استخدام موانع الحمل، الإجهاض، الإرضاع الطبيعي ...الخ).
2. قياس وتحليل علاقة تفضيل النوع الاجتماعي للمولود على القرارات والمواقف المتعلقة بالسلوك الإنجابي مثل (النقاش والتفاهم بين الزوجين حول حجم الأسرة المرغوبة، واستخدام موانع الحمل ، كذلك موافقة الزوج أو تشجيعه للزوجة بخصوص استخدام إحدى وسائل تنظيم الأسرة).

بصورة أكثر تحديداً تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على التساؤلات التالية:

1. هل هناك تفضيلات واضحة لإنجاب الأطفال الذكور لدى النساء المتزوجات في الأردن.
2. هل هناك علاقة بين تفضيل النوع الاجتماعي للمولود والمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية
3. هل هناك علاقة بين تفضيل النوع الاجتماعي للمولود والمتغيرات الممثلة لسلوك المرأة الإنجابي.
4. هل هناك علاقة بين تفضيل النوع الاجتماعي للمولود والقرارات المتعلقة بالسلوك الإنجابي، خاصة منها قرار استخدام موانع الحمل.
5. ما مدى المساهمة النسبية لكل متغير من متغيرات الدراسة المستقلة في تفسير تباينات تفضيلات انجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي.

الخلفية النظرية

تعتبر ظاهرة تفضيل إنجاب الذكور والتحيز لإنجابهم ظاهرة قديمة قدم الإنسانية، وإن اتخذت صوراً وأشكالاً مختلفة. وتشير الأدبيات الاجتماعية والديموغرافية[5] إلى استمرار شيوع مثل هذه الظاهرة حتى وقتنا الحاضر، خاصة في المجتمعات الشرقية نتيجة محافظة هذه المجتمعات على بناءاتها الثقافية الاجتماعية المتوارثة، التي تمتاز بتجذر مؤسساتها الاجتماعية الداعمة لمؤسسة الزواج، وما ينتج عنه من ذرية ونسل، وتتسم هذه البنى "الثقافية الاجتماعية" بنظرتها المتحيزة لإنجاب الأطفال الذكور[6]. بالمقابل ينظر إلى إنجاب الأطفال الإناث –كما أسلفنا- على أنهن عبءً اجتماعي واقتصادي على الأسرة.

وضمن هذه الاعتبارات، تعد عملية إنجاب الإناث في الأسرة، مصدر للقلق النفسي والأعباء الاقتصادية والاجتماعية المترتبة على تنشئتهن ورعايتهن. ومن هنا يمكن، تفسير حجم الضغوط النفسية التي تتعرض لها الأمهات اللاتي أنجبن إناثاً فقط، وتوقع العلاقة الناشئة بين السلوك الإنجابي للنساء وخطر انحلال اتحاداتهن الزواجية.

ومن المنظور الاجتماعي فإنه كثير ما تقترن "مكانة المرأة الاجتماعية" ووضعيتها في الأسرة، وبشكل صريح بعدد أطفالها الذكور [7]، حيث تقترن مكانة النساء الاجتماعية وقدرتهن على تحقيق ذاتهن أمام مجتمعاتهن وأزواجهن "خاصة بين الزوجات الريفيات وغير المتعلمات" بالإنجاب الوفير والمبكر لضمان الحصول على أكبر عدد من الأطفال الذكور، بهدف تدعيم استقرارهن وربط أزواجهن "حسب التعبير الشائع". وعليه، يمكن فهم طبيعة العلاقة الخاصة بين مكانة المرأة الاجتماعية ووظيفتها الإنجابية في الأسرة، وفهم دوافع حرصها على تحقيق مكانة اجتماعية عالية ضمن نطاق أسرتها، من خلال الاستمرار في الإنجاب وعدم ضبط أو تقييد هذا السلوك، في محاولة لزيادة فرص الحصول على عدد اكبر من الأطفال في الأسرة[8].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المجتمعات الإنسانية تتباين من حيث درجة التفرقة والتمييز بين الجنسين، فمنها ما يبدأ التفرقة بين الجنسين في سن مبكرة، ومنها منّ لا تقيم وزن كبيراً لهذا الأمر. وتعزى هذه التباينات أو الاختلافات لاعتبارات عدة متأصلة في الفروق التي يضعها المجتمع حول إمكانيات وقدرات كلا الجنسين، فتوقعات المجتمع من الذكور تكون غالباً أعلى مقارنة بالتوقعات من الإناث، وسبب هذه الفروق لا يكمن في عوامل بيولوجية المنشأ، فالتحليل الاجتماعي لقيم الذكورة والأنوثة في مجتمعات الدول النامية بصفة خاصة وإن حمل مضامين بيولوجية فإنه في حقيقة الأمر ينطوي على أبعاد وجوانب اقتصادية واجتماعية وثقافية متنوعة يتحدد على أساسها دور كل من الولد أو البنت في الأسرة. إذ تقوم أغلب الأنساق الاجتماعية بتدعيم قيم الذكورة وتعظيمها وإهمال ما عداها من قيم،

بينما ينظر إلى قيم الأنوثة من خلال اتجاه أحادي يتمثل في نظرة الذكر إلى الأنثى، أي أن قيمة المرأة كثيراً ما تحدد من خلال قيم الذكورة. وقد شكل هذا التباين عبر الأزمنة ملامح نظرية تقسيم العمل، التي وضع أسسها أميل دوركايم في مطلع القرن الماضي (والتي تقوم على أساس وجود أعمال خاصة يقوم بها الذكور وأعمال أخرى تختص بالإناث)، وقد أرجع كثير من الانثربولوجين وجود هذه التباينات إلى التطور التاريخي لتقسيم العمل وإلى تطور أنماط من السلوك مرتبطة بها[9].

هذا وتتعدد المداخل النظرية التي تقوم على تفسير أثر "ظاهرة تفضيل جنس المولود" على سلوك الخصوبة البشرية، باعتبار أن الخصوبة رغم كونها قضية فسيولوجية بمجملها، إلا أنها تتحدد بدورها بعوامل أغلبها غير بيولوجي. ولعل أهم المداخل النظرية التي بحثت في مثل هذه الجوانب، نظرية تدفق الثروة[10] التي تنظر الى الرغبة في إنجاب الأطفال، خاصة الذكور منهم والتحيز لهم، كمحرك أساسي لتغير نمط الخصوبة، كون هؤلاء الأبناء سيشكلون فيما بعد منفعةً وعائداً اقتصادياً واجتماعياً للآباء، لما يحققونه من فائدة اقتصادية لأسرهم (كمصدر ضمان وحماية لهم في حالة العجز أو الشيخوخة، والمساعدة في الزراعة ودخول سوق العمل مبكرا)، وفي هذا السياق يكون الطفل الذكر أكثر قدرة على تحقيق مثل هذه العوائد مقارنة بما هو منتظر من الطفل الأنثى.

وتلعب خصائص المحيط ممثلة بانتشار نظام الأسرة الممتدة، وما تتضمنه من سيادة نظام السلطة الأبوية واستمرارية سلطة كبار السن، وسيادة نمط الإنتاج الزراعي والبناءات الاجتماعية المرتبطة بها والمعتمدة على اقتصاد العائلة، دورا هاما وفاعلا في تدعيم مواقف تفضيل إنجاب الأطفال الذكور[11]. وبهذا الخصوص فإنه ينظر لمواقف تفضيل إنجاب الأطفال الذكور، كأداة ثمينة بيد المرأة لإثبات (هويتها الأنثوية وتأكيد إنجازها الإنجابي، وتأكيد مكانتها الاجتماعية). وقد ساعدت هذه العوامل مجتمعة على زيادة ميل الأفراد للاستثمار في إنجاب الأطفال الذكور، وبالتالي رفع دالة الطلب عليهم. وتفترض هذه النظرية أن انخفاض ملامح تفضيل إنجاب الذكور في المجتمع يبرز بالمقام الأول، عندما تتقلص العلاقات القرابية والعائلية، وتنحصر ضمن نطاق الأسرة البيولوجية، وتتراجع سلطة كبار السن فيها. وينتج هذا التحول نتيجة عملية تطور طويلة المدى تصيب المجتمع، تتبدل خلالها بُناه الاجتماعية والاقتصادية بشكل تصاعدي، بحيث تدفع في النهاية نحو تحويل نظم الإنتاج التقليدية التي كانت تسوده والتي كانت تتركز حول العائلة كوحدة إنتاج إلى نظم إنتاج السوق[12].

وقد رافق تفكك بُنى العائلة الممتدة إنخفاض ملموس في مستوى الخصوبة الأسرية، نتيجة للتحول السريع الذي طرأ على المجتمعات الإنسانية وما رافقه من انحسار واضح في النسق القرابي القديم وتحولها إلى وحدات قرابية صغيرة نسبياً، ومستقلة عن الوحدات

القرابية الأصل. وقد دفع ذلك نحو زيادة الانعزالية النسبية لهذه الأسر وزيادة قدرتها على إشباع حاجاتها، دون الاتكاء أو تدخل وحدات النسق القرابي، بحيث زاد بروزها كوحدات اجتماعية متخصصة بنائياً ووظيفياً وتقوم على الإشباع العاطفي وإنجاب الأطفال وتربيتهم[13]. وقد أسهم هذا التغير بصورة واضحة في خفض حجم الطلب على الأطفال من كلا الجنسين، بسبب ارتفاع التكلفة المترتبة على إنجابهم وتنشئتهم، كنتيجة لانتشار التعليم والتحضر، كذلك بسبب زيادة طموح الأفراد وتطلعاتهم الذاتية التي تتعارض مع كثرة إنجاب الأطفال، والتي تنسجم مع زيادة الاهتمام بالجانب النوعي عند إنجاب الأطفال، والميل نحو المساواة في معاملتهم بغض النظر عن نوعهم الاجتماعي[14].

بالمقابل ركزت بعض النظريات على العوامل الملازمة لرغبات الافراد حول حجم الأسرة المفضلة، حيث خلصت إلى أن حجم الخصوبة المرغوبة لا تكون بالضرورة معبرة عن السلوك الإنجابي الفعلي في الدول النامية، ويعود ذلك لمجموعة من الأسباب أهمها تلك المتعلقة ببناء السلطة، واشتراك أشخاص آخرين مثل كبار السن في عملية اتخاذ القرار الإنجابي داخل الأسرة. وتشير هذه الدراسات [15] إلى تأثر الرغبات المعلنة للأفراد بعوامل اجتماعية وثقافية أخرى متعلقة بعملية صنع القرار وإلى كيفية اتخاذ هذا القرار وإلى اشتراك أشخاص آخرين في الأسر في صنع القرار وأسسه، وعلاقته بالتركيبة المفضلة لجنس المواليد داخل الأسرة.

هذا وقد اعترى هذه النظريات ، التي تعرضت لهذا المفهوم كثيراً من أوجه القصور، وذلك لجملة من الأسباب يأتي في مقدمتها: عدم قدرة الأفراد في هذه المجتمعات على تحقيق رغباتهم المعلنة بشأن "عدد الأولاد الذكور المرغوب في إنجابهم في الأسرة"، نتيجة لمواقفهم الدينية والتي تنظر إلى مثل هذا المفهوم كقضية قدرية، ترجع إلى "مشيئة الله وقدره، أو لصعوبة تضمينه قياس التوزيع المفضل للأطفال حسب تركيبهم الجنسي، أو نتيجة عوامل أخرى تتعلق بخلفية الأفراد أنفسهم أو بخصائص المحيط الذي يعيشون بكنفه[16].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تفضيل إنجاب الأطفال الذكور، يأخذ مظاهر سلوكية متنوعة (كتفضيل إنجاب الطفل الأول ذكرا، و إنجاب جميع الأطفال ذكوراً، وإنجاب عدد من الأطفال الذكور أكبر من عدد الإناث، والاستمرار في الإنجاب للحصول على عدد من الذكور لا يقل عن عدد الإناث). كما وتأخذ مظاهر التحيز لإنجاب الأطفال الذكور أشكال عدة في المعاملة ابتداء باستقبال المولود، والتحيز في مستويات التغذية والرضاعة الطبيعية، والتمييز في العناية الصحية، والتمييز في النظرة لمكانة المرأة الاجتماعية تبعاً لجنس المواليد. إذ كثيراً ما يشعر الآباء بقلة السند في حالة عدم إنجاب أطفال ذكوراً، وتمثل استجابات الوالدين عند استقبال الأبناء منذ الميلاد اللبنات الأولى لتنمية الفروق النوعية على أساس الأدوار المميزة

لكل من الذكور والإناث، حيث تحصل الإناث من الوالدين على انتباه أقل واستجابة أقل لحاجاتهن، مقارنة بالذكور[17].

وهذا يبين إجماع اغلب هذه النظريات على أن تفضيل إنجاب الذكور، ليس موقفاً أو اتجاه آنيا يتخذه الأزواج إزاء قضايا الإنجاب فقط، بل ينطوي على انعكاسات حاسمة وعميقة ومستمرة على سلوك الأفراد الإنجابي، خاصة فيما يتعلق بالقرارات ذات الصلة باستخدام موانع الحمل والقرارات ذات العلاقة بحجم الأسرة المرغوب، كذلك حول القرارات المتعلقة في إنجاب المزيد من الأطفال.

الدراسات السابقة

لا شك أن تسارع عملية التنمية بأبعادها المختلفة، قد أسهم بصورة فاعلة في التخفيف من حدة ظاهرة تفضيل إنجاب الأطفال الذكور، كما وأسهمت مظاهر التغير في مستوى تعليم الأفراد وبخاصة المرأة، وزيادة مساهمتها في سوق العمل وارتفاع درجة تحضرها في رفع مكانتها داخل الأسرة والمجتمع، وفي إعطائها مزيداً من الفرص، الأمر الذي أثر في تغيير أولويتها وأذواقها وممارستها لأدوار جديدة تتناقص مع أدوارها التقليدية القديمة التي كانت تقوم على اختزال دورها وحصره في المنزل وإنجاب الأطفال وتربيتهم، بحيث دفعت هذه التغيرات نحو تبني المرأة لمواقف أكثر حداثة، وأكثر تعارضا مع تلك المواقف التقليدية المحبذة لإنجاب اكبر قدر من الأطفال، خاصة الذكور منهم[18]. هذا وقد تعددت الدراسات السابقة التي بحثت في مفهوم تفضيل إنجاب الأطفال الذكور وأسبابه وانعكاساته،لكن دون التركيز عليها من زاوية أثارها الديموغرافية وإنعكاساتها على السلوك الإنجابي. وفيما يلي عرض لأهم نتائج هذه الدراسات.

ففي دراسة رهام و دي فانزو (Rahman, and Da Vanzo, 1993) [19] حول "تفضيل جنس المولود والمباعدة بين المواليد" في عدد من الدول النامية المشاركة في مسوحات الخصوبة والصحة الأسرية العالمية، خلصت إلى أن لمستوى تعليم المرأة وعمرها الحالي وعدد الأطفال الذكور الأحياء المنجبين في الأسرة تأثير واضح على عدد الأطفال المفضلين في الأسرة.

كما وأكدت دراسة بايررجي و لانجستن(Bairagi, R and Langsten, L 1986) [20] بعنوان "تفضيل جنس المولود وأثرها على الخصوبة في ريف بنغلادش" أن النساء اللاتي لديهن نسب عالية من الأطفال الذكور الأحياء أقل ميلاً ورغبة في الحصول على مزيدٍ من الأطفال، وأكثر ميلاً لاستخدام موانع الحمل.

وربطت دراسة ليبنستاين (Leibenstein.H.,1981) [21] بين تفضيل إنجاب الأطفال الذكور وبين قرارات الزوجين بشأن استخدام إحدى موانع الحمل، وبينت الدراسة أن

تفضيلات الإنجاب حسب الجنس تعد من العوامل الهامة والمؤثرة في استخدام موانع الحمل، وكذلك في حجم الخصوبة الفعلية.

هذا ويبدو أن التأثير الأكثر وضوحاً لتفضيل إنجاب الأطفال الذكور على الخصوبة قد تم ملاحظته في الدراسات التي أعدت في كوريا وتايوان،لكومبس وباراك(Coombs [22] Park 1983, 1979,) [23] والتي أبرزت وجود تمييز واضح لدى الأزواج لإنجاب الأطفال الذكور. وفي دراسة أرنولد (Arnold 1991)[24] بعنوان"جنس المولود وآثاره الديموغرافية والصحية" أشار فيها إلى أن هناك تفضيل مسبق لإنجاب الأطفال الذكور المرغوبين في الأسرة في (27) دولة بما فيها الأردن. كما وأظهرت دراسات أخرى، أرنولد (Arnold 1985,ودراسة كومبس وصَن، (Coombs, and Sum 1978) [25،26] إلى أن اتجاه الأزواج نحو استخدام موانع الحمل يتناسب طردياً مع عدد الأطفال الذكور المنجبين في الأسرة. كما وخلصت دراسة أوبمييير و كاردينيس (Obemeyer, and Cardenas 1997) [27] في المغرب وتونس، إلى أن الأزواج يميلون في الغالب للاستمرار في سلوكهم الإنجابي دون القيام بمحاولات جدية لضبطه أو تقييده حتى يحصلون على أطفال ذكور. وأكدت هذه النتائج في دراسة أرنولد و كاو (Arnodel and Kuo 1984) [28] التي أشارت إلى أن لدى الأزواج رغبات أكثر وضوحاً مقارنة برغبات الزوجات بخصوص تفضيل إنجاب الأطفال الذكور.

وفي دراسة ميكلاند(McClelland,1979) [29] حول"محددات تأثير جنس المولود على الخصوبة في مجتمعات الدول النامية" أشار فيها إلى أن ظاهرة تفضيل إنجاب الأطفال الذكور، يمكن أن تؤدي إلى إبراز علاقة طردية بين عدد الأطفال الذكور ومستوى الخصوبة السكانية لأسباب اقتصادية-اجتماعية، حيث ينظر إلى الأبناء الذكور في الأسرة عادة كمصدر ضمان وأمان اقتصادي للعائلة، بينما ينظر إلى الأطفال الإناث كعبء اقتصادي على أسرهن. كما وتشير دراسات اخرى ذات صلة لأرنولد و كومبس وصَن و جادالله و كامبيل ورامان Campbell 1985; Arnold 1985, Combs and Sun 1978; Gadalla, Nocarthy, and Raman et. al, 1992[30،31،32،33] إلى أن النساء المتعلمات واللواتي يسهمن بسوق العمل، ويقطن المناطق الحضرية هن بالعادة أقل تحيزاً لإنجاب الأطفال الذكور، وأكثر ميلا لضبط سلوكهم الأنجابي.

كما وخلصت دراسة وليمسون (Williamson, 1976) [34] حول موضوع "الخصوبة واتجاهاتها" إلى وجود تفضيل قوي لإنجاب الأطفال الذكور في الأردن، شأنها في ذلك شأن العديد من دول العالم الثالث، حيث أظهرت هذه الدراسة إلى أن الغالبية العظمى من الأزواج في الأردن يرغبون أن يكون لديهم طفل ذكر واحد على الأقل، وفي حالة عدم حصولهم على

الطفل الذكر أو العدد المرغوب من الأطفال الذكور، فإنهم سيستمرون في الإنجاب حتى الحصول على ذلك، وإن لم يتحقق لهم ذلك فإن كثيراً من الأزواج سيشعرون بأن إنجازهم الإنجابي لم يتحقق بالوجه الكامل.

وفي دراسة كلايند وأخرون(Cleland et. al, 1983) [35] حول تفضيلات إنجاب الأطفال الذكور في مجموعة من الدول النامية بما فيهم الأردن ، خلص فيها إلى أن معظم الأزواج قد أظهروا رغبات صريحة وواضحة لصالح إنجاب الأطفال الذكور، مقارنة عما هو عليه لدى الزوجات ، كما وأشارت الدراسة إلى أنه غالباً ما تكون هذه التفضيلات –كما هو في حالة الأردن- مغلفة برغبات الأزواج الذكور في الحصول على عدد كبير من الأطفال من نفس جنسهم.

وبهذا الخصوص تؤكد دراسة(النجار، عبد الله 1995)[26] على أن أهم أسباب استمرارية مثل هذه الظاهرة حتى وقتنا الراهن في المجتمع الأردني تعود إلى مجموعة اعتبارات أهمها:ضمان استمرارية الأسرة ، والمحافظة على اسمها وحلول الطفل الذكر مكان الأب في حالة العجز أو الموت ،، ودعم الأسرة اقتصادياً سواء بمساعدة الأب في عمله أو بالمساهمة في دخل الأسرة أو برعاية الأبوين في حالة المرض والشيخوخة.

وفي دراسة امورهور وماير1986 [37] حول "حجم الأسرة المفضل ومنع الحمل في الجمهورية العربية السورية" أشار فيها إلى وجود تفضيل واضح لإنجاب الأطفال الذكور في المجتمع السوري، كذلك إلى وجود رغبة قوية لإنجاب المزيد من الأطفال وإلى إنعكاس هذه الرغبات على القرارات المتعلقة باستخدام إحدى وسائل منع الحمل. كما وخلصت الدراسة إلى أثر هذه المواقف التفضيلية على حجم الأسرة المرغوب، وإلى أن النساء اللاتي لديهن عدد قليل من الأطفال الذكور ينزعن إلى إنجاب اسر كبيرة الحجم.

بنفس السياق تناولت دراسة علوش وآخرون (Allush.K et.,al 1986) [38] حول حجم الخصوبة المفضل في المجتمع السوري، وخلصت إلى وجود تحيز واضح لإنجاب الأطفال الذكور، كما أكدت الدراسة على أهمية تأثير هذه المواقف على القرارات المتعلقة باستخدام موانع الحمل، كذلك إلى أثر هذا على رفع معدلات الخصوبة السكانية. كما وبنيت أن النساء اللاتي لديهن بالفعل عدد من الأطفال بينهم "عدد قليل من الذكور أو ليس بينهم ذكور" يلجأن إلى تعزيز محاولتهن الإنجابية سعيا للحصول على اكبر عدد من الأطفال في الأسرة على أمل أن يكون الأطفال القادمون ذكوراً.

كما وبينت دراسة (جلال الدين 1984)[39] بعنوان "التمييز بين الذكور والإناث وإنعكاساتها على وضع المرأة ودورها في المجتمع في الأردن والسودان" التأثير العميق والحاسم الذي يحدثه تفضيل إنجاب الذكور على السلوك الإنجابي، سواء أكان في الأردن أو

في السودان. إذ أشارت هذه الدراسة إلى أن أغلب النساء المتزوجات في الأردن لا يرغبن في التوقف عن الإنجاب أو ضبط سلوكهن الإنجابي، إلا بعد إنجاب العدد المرغوب فيه من الأطفال الذكور.

أما فيما يتعلق بأثر تفضيلات إنجاب الذكور على مكانة المرأة الاجتماعية، فقد أشارت دراسة لسهاونة وكرادشة 1991[40] بعنوان "اثر مكانة المرأة الاجتماعية على خصوبتها في الأردن" إلى وجود ارتباط واضح وملموس بين حجم الخصوبة الفعلية والمفضلة وعدد الذكور الموجودين في الأسرة، وإلى أن هناك تحيزا ظاهرا لدى الأزواج في الأردن تجاه تفضيل إنجاب الأطفال الذكور، وإن هذا التحيز يلاحظ من خلال رغبة الأزواج الظاهرة في إنجاب المزيد من الأطفال الذكور، ومواقفهم نحو استخدام موانع الحمل. كما وبينت الدراسة ارتباط هذا التحيز بوضعية ومكانة المرأة الاجتماعية، وخلصت إلى تأكيد أهمية المواقف المتحيزة لصالح إنجاب الأطفال الذكور في الأسرة، واعتبارها من أهم عوامل بقاء مستوى الخصوبة الفعلية في الأردن ضمن معدلاتها المرتفعة.

وبنفس السياق خلصت دراسة (المجالي، 1994)[41] بعنوان"أثر تفضيل جنس المواليد وبعض العوامل الأخرى على حجم الأسرة وعملية الاستمرار في الإنجاب:دراسة ميدانية" إلى تأكيد أهمية ظاهرة تفضيل إنجاب الذكور، ورغبة الزوجين أنفسهما في الاستمرار في الإنجاب حتى يحصلان على العدد المرغوب فيه من الأطفال الذكور، وأثر ذلك على رفع مستوى الخصوبة السكانية في المجتمع قيد الدراسة. كما أشارت بعض الدراسات المحلية كدراسة (Zou'bi 1983)[42] التي ركزت على بحث سلوك الخصوبة بصورته التفصيلية (أي بدراسة فترات المباعدة بين المواليد حسب ترتيبهم)، بأن ارتفاع عدد الأطفال الإناث في الأسرة يعمل على تعزيز دوافع تحديد مستوى الخصوبة لدى الأزواج، وعزى ذلك الى تولد شعور قوي لدى هؤلاء الأزواج بأن احتمالية إنجاب طفل أنثى تصبح أكبر من احتمالية إنجاب الطفل الذكر، مما يجعلهم أقل ميلاً للمخاطرة في إنجاب طفل آخر، خوفاً من أن يكون هذا الطفل أنثى، والذي من شأنه أن يزيد وضع الزوجين سوءاً.

وفي دراسة الضامن 1984[43] حول "التباين النوعي في وفيات الرضع والأطفال دون الخامسة في الأردن"، بينت فيها أهمية إنعكاسات التحيز لصالح الأطفال الذكور في المجتمع سواء على نوعية الرعاية الصحية المقدمة للأطفال الذكور أو على اتجاهات الإرضاع ومدته أو على طريقة العناية والتغذية المقدمة في المجتمع الأردني.

غير أن مظاهر التفضيل الواضح لإنجاب الأطفال الذكور لا تصل إلى درجة عدم الرغبة في إنجاب الإناث، فقد أشارت بعض الدراسات السابقة بهذا الخصوص، إلى وجود مظاهر تفضيل لجنس المولود الذي يميل لصالح "الأنثى، فالأزواج خصوصاً الزوجات الإناث لديهن ميول واضحة لتفضيل إنجاب الأطفال من نفس جنسهن، وذلك لمجموعة من الدوافع

الاقتصادية-الاجتماعية (كالمساعدة في أعمال المنزل، والعناية بالأطفال وكبار السن، وغيره من الخدمات المنزلية الأخرى والأعمال الزراعية التي يمكن أن تناط بهن) إضافة لذلك فإن الإناث أكثر ميلاً من الذكور لمنح الأم الدعم النفسي والعاطفي في مراحل حياتها المختلفة(44).

ورغم كافة الدلائل والمؤشرات التي تم سياقها بهدف توضيح الأثر الإيجابي الذي يمكن أن يحدثه تفضيل إنجاب الذكور على سلوك المرأة الإنجابي، إلا أن مثل هذه العلاقة تبقى مثار جدل وتحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة من جوانب متعددة بهدف تحقيق إحاطة أكثر شمولية حول مثل هذه المواقف وإنعكاساتها المختلفة.

متغيرات الدراسة*

أولاً - المتغيرات المستقلة

أ. المتغيرات الاجتماعية-الاقتصادية المتعلقة بخلفية المبحوثين

1. مكان الإقامة في الأصل
2. مستوى تعليم الزوجة
3. مستوى تعليم الزوج
4. الدين
5. حالة عمل الزوجة
6. نمط زواج الأقارب

ب. متغيرات تتعلق بالسلوك الديموغرافي

1) حجم الخصوبة الفعلية في الأسرة
2) عدد الأطفال الذكور الأحياء المنجبين فعلا في الأسرة.
3) عدد الأطفال الإناث الأحياء المنجبين فعلا في الأسرة.
4) الاستخدام الحالي لموانع الحمل
5) حجم الخصوبة المفضلة في الأسرة
6) حدوث وفيات للأطفال في الأسرة

* التصنيف الفئوي للمتغيرات تم اعتماده كما هو موجود في جدول رقم1 و3

7) وفيات الأجنة او الإجهاض او الإسقاط

ج- متغيرات تتعلق بالقرارات والمواقف الإنجابية

1) النقاش بين الزوجين حول استخدام وسائل منع الحمل
2) التفاهم بين الزوجين حول حجم الخصوبة المرغوبة
3) من يتخذ قرار الإنجاب في الأسرة
4) التشجيع من قبل "الأم والحماة" لإنجاب المزيد من الأطفال.
5) موافقة الزوج للزوجة على استخدام إحدى وسائل منع الحمل
6) الرغبة في انجاب المزيد من الأطفال مستقبلا
7) جنس المولود المفضل مستقبلا

ثانياً - المتغيرات التابعة

تفضيل الأطفال حسب الجنس: وهو المتغير محور الدراسة، ويقصد به على وجه الدقة، مدى التباين في تفضيل إنجاب جنس محدد دون غيره (كتفضيل إنجاب الأطفال الذكور أكثر من الإناث باعتباره نمطا شائعا لدى اغلب المجتمعات الشرقية)، ويمكن قياس هذا المفهوم ، من خلال: تفضيل الأطفال حسب الجنس ويرمز له بحرف P =(عدد الأطفال الذكور المرغوبين في الأسرة ويرمز له بحرف M)–(عدد الأطفال الإناث المرغوبين في الأسرة ويرمز له بحرف F).

جدول(1): يبين الصيغة الرياضية لحساب درجة التحيز تجاه إنجاب الأطفال الذكور في الأردن

الصيغة الرياضية	جنس الأطفال المفضلين	P
M-F	هناك تحيز نحوه إنجاب الإناث	-
M-F	لا تحيز لجنس المولود	0
*M-F	هناك تحيز نحو إنجاب الذكور	+

وبذا يمكن التعامل مع المتغير التابع "عدد الأطفال المرغوبين حسب جنسهم" على شكل متغير "رتبي" متصل، وقد تم قياس هذا المتغير وفقاً للصياغة الرياضية أعلاه

بافتراض أن عدد الأطفال الذكور المرغوبين أكثر من عدد الأطفال الإناث المرغوبات في الأسرة، على اعتبار أن هذا هو النمط السائد كما أكدته أغلب الدراسات السابقة (45، 46) .

منهجية الدراسة

اعتمدت الدراسة بشكل أساسي على بيانات مسح السكان والصحة الأسرية لعام 2002 Jordan Population and Family Health Survey (JPFHS) الذي قامت بأجرائه دائرة الإحصاءات العامة، وهو يعد أحدث مسح من عائلة المسوحات الديموغرافية العالمية المعروفة باسم "المسوح الديموغرافية الصحية" Demographic Health Survey (DHS). اعتمد المسح أسلوب المعاينة الطبقية المتعددة المراحل، والتي تضمنت 6515 سيدة متزوجة مؤهلة للمقابلة تراوحت أعمارهن بين 15-49 سنة، تمت مقابلة 6006 منهن بنجاح، أي بنسبة تغطية 98% وهي نسبة جيدة وفق الأسس المنهجية المتعارف عليها. وقد تميزت استمارة المسح بتوفيرها لمعلومات هامة ومتنوعة تتعلق باتجاهات الخصوبة وتفضيلاتها ومستوياتها المختلفة، كذلك وفرت معلومات اجتماعية واقتصادية وديموغرافية متعددة ساعدت على زيادة الاعتماد على بيانات هذا المسح، كما أسهمت في تقديم معرفة اكثر شمولا ووضوحا حول الظاهرة موضوع البحث.

وتقوم هذه الدراسة على استخدام عدة طرق إحصائية لمعالجة بياناتها التي أخذت من مسح السكان والصحة الأسرية في الأردن 2002 [47]. استخدمت الدراسة البرامج الإحصائية للعلوم الاجتماعية المعروفة ب SPSS. وفيما يلي وصفاً لأهم الأساليب الإحصائية التي تم الاستعانة بها، حيث تراوحت هذه الأساليب الإحصائية بين التحليل الوصفي البسيط، والذي يشمل التكرارات والتوزيعات النسبية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، إضافة إلى التحليل الوصفي الثنائي ويتمثل في معاملات بيرسون للارتباط والجداول المتقاطعة والمتوسطات ومقارنتها. كذلك تم استخدام أسلوب التحليل المتقدم، حيث استخدمت عدة طرق إحصائية متقدمة لمعالجة بيانات الدراسة تتفاوت تبعاً لاختلاف المتغيرات المراد دراستها. وقد تم تحديد أغراض استخدام النماذج الإحصائية المتقدمة ممثلة بتحليل الانحدار المتدرج الخطوات Stepwise regression Analysis، وذلك بسبب مزايا هذا النوع من التحليل وقدرته على إدخال عدد كبير من المتغيرات ومن ثم ضبط تأثيرها كمرحلة أولية، كما ويمتاز بقدرته على عزل وإسقاط كافة المتغيرات التي ليس لها أثرا إحصائيا معنويا على المتغير التابع والإبقاء فقط على المتغيرات ذات الأثر الإحصائي [48].

عرض نتائج الدراسة

يعرض هذا الجزء نتائج الدراسة على ثلاث مستويات من التحليل هي أولاً: الإحصاءات الوصفية، ثانياً: نتائج التحليل الثنائي لعلاقة المتغيرات المستقلة مع المتغير التابع، ويتضمن

هـذا تحليـل المتوسـطات المقارنـة والتبـاين، ثالثـاً: نتـائج تحليـل الإنحـدار متعـدد الخطـوات للمتغير التابع مع المتغيرات المستقلة.

النتائج الوصفية البسيطة

يوضح جدول (1) التوزيعات النسبية للمتغيرات ذات العلاقة بالمتغير موضوع الدراسة وعدد الأطفال المرغوب في إنجابهم في الأسرة حسب جنسهم، حيث تبين النتائج أن هناك 72% من السيدات يرغبن في إنجاب طفلين ذكرين على الأقل، بينما أشارت 23% بأنهن يرغبن في الحصول على 3 أو 4 أطفال ذكور. كما بينت النتائج تدني نسب السيدات اللاتي يرغبن في الحصول على عدد كبير من الأطفال الذكور (5 أطفال فأكثر). ويبدو أن تفضيل إنجاب الأطفال حسب تركيبهم الجنسي موقف سائد لدى الأسر الأردنية، خاصة عند النظر إلى التوزيع النسبي لعدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهن، حيث تبين النتائج ارتفاع رغبات السيدات للحصول على (طفلين إناث فأقل)، وبنسبة (84.8%)، بينما لم تتجاوز هذه النسبة (3,4%) للسيدات الراغبات بالحصول على (3 او 4 أطفال إناث).

أما بخصوص التوزيعات النسبية لتباين وجهات نظر السيدات حول الجنس المفضل للأطفال المرغوب في الحصول عليهم مستقبلا، فتؤكد النتائج ارتفاع ميولهن لإنجاب الأطفال الذكور؛ وبنسب تصل إلى (15.5%)، مقارنة مع (10.3%) لدى السيدات اللاتي يفضلن أن يكون طفلهم القادم أنثى. أما فيما يتعلق في أنماط تفضيل الأزواج الذكور لعدد الأطفال المرغوب بإنجابهم حسب نوعهم الاجتماعي، فتظهر النتائج، ارتفاع نسب الأزواج الذين تميزوا بوجود نوع من الاتساق والتفاهم بينهم حول حجم الأسرة المفضلة، وبنسبة بلغت (52.3%). كما وتبين النتائج ارتفاع نسب الأزواج الذين ابدوا رغبات بالحصول على حجم اسر كبيرة مقارنة بالزوجات؛ بغض النظر عن تركيبهم الجنسي، وبنسب بلغت (30.6% و 12.1%)على الترتيب.

أما فيما يتعلق بالتوزيع النسبي لمتغير عدد المواليد المنجبين فعلاً في الأسرة، فيلاحظ تركز حجوم الأسر عند (أقل من طفلين)، وبنسبة بلغت (31.7%)، بينما بلغت هذه النسبة (27.2%) لدى الأسر التي تراوحت حجومها بين (3-4 طفل). بينما تقل هذه النسب بشكل واضح لتصل إلى (20.6%) لدى الأسر التي بلغت أحجامها (7 أطفال فأكثر). ويلاحظ بهذا الخصوص ارتفاع نسبة النساء اللاتي أشرن إلى أنهن تلقين تشجيعاً من قبل "أمهاتهن أو حمواتهن" لإنجاب المزيد من الأطفال، وبنسبة (62.7%). كذلك تبرز نتائج الدراسة وجود ما نسبته (7%) من السيدات الراغبات بآخر حمل، مقابل (3.5%) يرغبن بالانتظار و(2.1%) فقط غير راغبات. وتؤكد هذه النتائج بمجملها وجود أوجه عدة من ملامح التحيز نحو إنجاب الأطفال الذكور في الأردن، وإن شدة مظاهر التحيز هذه تبدو أكثر وضوحاً لدى الأزواج مقارنة عما هو لدى الزوجات، بالرغم من استمرارية تعرضهن لضغوطات متزايدة من قبل أسرهن لإنجاب المزيد من الأطفال.

جدول (1): التوزيع النسبي لمتغيرات الدراسة ذات العلاقة بعدد الأطفال المفضلين في الأسرة

المتغير	العدد	النسب
عدد الأطفال الذكور النموذجي المرغوب في الأسرة		
طفلين فأقل	4262	%72.0
4-3	1373	%23.2
6-5	213	%3.6
7 فما فوق	71	1,2
المجموع	5919	%100
عدد الأطفال الإناث النموذجي المرغوب في الأسرة		
طفلين فأقل	5018	%84.8
4-3	789	%13.4
6-5	104	0.0%1.7
7 فما فوق	0.0	0.0
المجموع	5959	%100
نمط تفضيل الزوج لعدد الأطفال		
نفس العدد المرغوب من قبل الزوجة	2949	%52.3
يرغب بعدد أكبر من الزوجة.	1722	%30.6
يرغب بعدد أقل من الزوجة	682	%12.1
غير ذلك	283	%5
المجموع	5636	%100

تفضل جنس المولود القادم للسيدات الحوامل		
ذكر	977	15.5
أنثى	648	10.3
لا تميز	1408	22.4
لا ينطبق	3261	51.8
المجموع	6294	%100
عدد المواليد المنجبين فعلا في الأسرة		
أقل من طفلين	1946	%31.7
4-3	1701	%27.7
6-5	1219	%19.4
7 فما فوق	1264	%20.6
تشجيع الزوجة من قبل الأم أو الآخرين لإنجاب المزيد من الأطفال		
نعم	3845	62.7
لا	2222	36.2
لا ينطبق	63	1.5
المجموع	6130	100.0
إذا كانت الزوجة راغبة بآخر حمل		
نعم	439	%7.0
يرغب في الانتظار	218	%3.5
غير راغبة	135	%2.1
لا ينطبق	5502	%87.4
المجموع	6294	%100.0
التحيز لإنجاب الأطفال الذكور		
ترغب في إنجاب أطفال إناث أكثر	222	3.8
لا تحيز	4293	72.53
ترغب في إ نجاب أطفال ذكور أكثر	1404	23.72

مقارنة المتوسطات

يوضح جدول رقم (2) علاقة عدد الأطفال الذكور والإناث المنجبين فعلاً في الأسرة مع متوسط عدد الأطفال المرغوب في إنجابهم حسب نوعهم.حيث تبين النتائج ارتفاع الطلب على إنجاب الأطفال الذكور لدى أغلب الأسر مقارنة بحجم الطلب على إنجاب الأطفال الإناث، و

يلاحظ بهذا الصدد الارتفاع في حجم الطلب على الأطفال الذكور تبعاً لارتفاع عدد الأطفال الإناث الأحياء في الأسرة. مما يشير إلى اقتران زيادة عدد الأطفال الإناث المنجبات في الأسرة، بزيادة الطلب على إنجاب الأطفال الذكور.

جدول (2): متوسط عدد الأطفال الذكور والإناث الأحياء في الأسرة مع عدد الأطفال الذكور والإناث المرغوب في إنجابهم

عدد الأطفال الإناث	عدد الأطفال	عدد الأطفال	الفرق
صفر	1.99	1.44	0.55
1	2.01	1.61	0.40
2	2.19	1.86	0.33
3	2.27	1.91	0.36
4	2.40	1.99	0.41
5	2.37	2.06	0.31
6	2.4	1.92	0.42
7 فأكثر	2.6	2.27	0.33
عدد الأطفال الذكور في			
صفر	1.92	1.79	0.13
1	1.96	1.66	0.30
2	2.05	1.73	0.32
3	2.40	1.85	0.55
4	2.45	1.76	0.69
5	2.44	1.77	0.67
6	2.55	1.75	0.80
7 فأكثر	3.26	2.10	1.16
درجة التحيز حسب جنس المولود			
1- لا تحيز	1.74	1.74	0.5
1- ترغب بعدد إناث أكثر	1.51	2.90	1.39
3- ترغب بعدد ذكور أكثر	3.35	1.49	1.84

أما فيما يتعلق بحجم الطلب على الأطفال الذكور والإناث تبعاً لتباين عدد الأطفال الذكور الأحياء المنجبين في الأسرة، فتبين النتائج ارتفاع حجم الطلب وبشكل متصاعد على

إنجاب الأطفال الذكور أيضا، تبعا لارتفاع عدد الأطفال الذكور الأحياء في الأسرة، بينما يلاحظ انخفاض وعدم الأستقرار في دالة الطلب على الأطفال الإناث تبعا لارتفاع عدد الأطفال الذكور المفضلين في الأسرة.

كما وتبين النتائج إنخفاض حجم الطلب على إنجاب الأطفال بشكل عام (سواء الذكور منهم أو الإناث) لدى الأزواج الذين لم يظهروا أي تحيز يذكر لإنجاب الأطفال حسب جنسهم (أنظر الجدول 2)، بينما يرتفع متوسط حجم الطلب بشكل كبير في حالة وجود مواقف متحيزة لإنجاب الأطفال الذكور،حيث بلغ متوسط حجم الطلب على الأطفال الذكور لدى الأزواج الراغبين بإنجاب عدد من الذكور أكثر من الإناث (3.35) طفل ذكر، مقارنة بمتوسط حجم طلب بلغ(1.49) على الأطفال الإناث.

وهذه النتائج تؤكد وجود مظاهر تحيز واضحة لإنجاب الأطفال الذكور لدى أغلب الأزواج في الأردن. وسعياً لإعطاء صورة أكثر عمقاً وتفصيلاً حول مثل هذه الظواهر، كذلك حول خلفيات المبحوثين، فقد تم تخصيص الجزء التالي من الدراسة لبحث أهم الخصائص الاجتماعية-الاقتصادية والديموغرافية للمبحوثين، من زاوية علاقتها مع المواقف المتحيزة لإنجاب الأطفال حسب جنسهم، وفيما يلي عرض لأهم هذه النتائج.

الطلب على الأطفال حسب نوعهم الاجتماعي وحسب خصائص المبحوثين

يبين جدول رقم 3 أثر الخصائص الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية للمبحوثين على متوسط حجم الطلب على الأطفال حسب جنسهم، حيث يظهر وجود ارتفاع ملحوظ في حجم الطلب على إنجاب الأطفال الذكور لدى النساء الأميات (غير المتعلمات) مقارنة بباقي الشرائح التعليمية. ويمكن أن يعزى ذلك إلى أن "التعليم"، يعد متغيراً تربوياً عميق الأثر على سلوك المرأة وتطلعاتها، بحيث يسهم ارتفاع مستوى تعليمها في إكسابها أذواقاً أكثر تطوراً فيما يتعلق بعدد الأطفال الذكور المفضلين في الأسرة، كما يسهم في توسيع اهتمامها على نحو يتعارض مع تبني مواقف متحيزة لإنجاب الأطفال الذكور، بل وإن ارتفاع مستوى تعليم النساء يدفع بصورة فاعلة نحو اتخاذ مواقف أكثر حداثة ومرونة بخصوص حجوم أسرهم، كما ويلعب دورا فاعلا في تغيير أولوياتهن بخصوص تفضيلاتهن الإنجابية[49].

ومن الأهمية بمكان هنا، ملاحظة الاتساق في حجم الطلب على الأطفال الذكور لدى مختلف الشرائح التعليمية للزوجات، باستثناء اللاتي يتمتعن بمستويات تعليمية مرتفعة (الدراسات عليا)، حيث أظهرن ميولا أقل حدة بهذا الخصوص وبمتوسط بلغ (1.74 طفل ذكر). بينما بلغ متوسط حجم طلبهن على الأطفال الإناث (1.41) طفلة، أي بمتوسط تحيز لم يتجاوز (0.33) من الدرجة. وهذا مؤشر على أهمية أثر ارتفاع مستوى تعليم المرأة على خفض مظاهر التحيز لإنجاب الأطفال حسب تركيبهم الجنسي في المجتمع الأردني.

جدول (3): متوسط عدد الأطفال الذكور والإناث المرغوب في إنجابهم في الأسرة حسب خصائص المبحوثات

مستوى تعليم الزوجة	عدد المبحوثات	متوسط عدد الأطفال	متوسط عدد الأطفال الإناث	درجة التحيز
.أمية	633	2,2	1,73	0.47
.ابتدائي	901	2,14	1,72	0.42
.إعدادي قديم	1174	2,07	1,72	0.35
.أساسي جديد	644	2,12	1,75	0.37
ثانوي	684	2,06	1,66	0.40
.دبلوم	936	2.05	1,75	0.30
.جامعة	411	2,15	1,73	0.42
.دراسات عليا	27	1,74	1,41	0.33
المجموع	**5410**	**2,1**	**1,71**	**0.39**
مستوى تعليم الزوج				
1.أمي	750	2,01	1,69	0.32
ابتدائي	1249	2,18	1,77	0.41
إعدادي قديم	1521	2,12	1,73	0.39
.أساسي جديد	280	2,09	1,73	0.36
ثانوي	240	2,14	1,75	0.39
.دبلوم	637	2,14	1,70	0.44
.جامعة	637	2,08	1,67	0.41
.دراسات عليا	154	2,18	1,58	0.6
المجموع	**5468**	**2,12**	**1,72**	**0.32**
مكان الإقامة في الأصل				
عمان	484	2,06	1,74	0.32
مدن أخرى	979	2,11	1,72	0.39
مخيمات	104	2,29	1,94	0.35
قرى	647	2,23	1,76	0.47
خارج الأردن	575	1,94	1,66	0.28
المجموع	**2789**	**2,1**	**1,73**	**0.37**

مستوى تعليم الزوجة	عدد المبحوثات	متوسط عدد الأطفال	متوسط عدد الأطفال الإناث	درجة التحيز
حالة عمل الزوجة				
عملت	415	2,15	1,78	0.37
لم تعمل	5347	2,11	1,72	0.39
المجموع	**5762**	**2,11**	**1,72**	**0.39**
الديانة				
مسلمة	5813	2,12	1,73	0.39
مسيحية	106	1,76	1,42	0.34
المجموع	**5919**	**2,11**	**1,72**	**0.39**
حدوث وفيات الأطفال في الأسرة				
نعم	775	2,39	1,92	0.47
لا	5144	2,07	1,69	0.38
المجموع	**5919**	**2,11**	**1,72**	**0.39**
استخدام موانع الحمل				
نعم	2630	2,18	1,78	0.4
لا	3289	2,06	1,68	0.38
المجموع	**5919**	**2,11**	**1,72**	**0.39**
وجـــود قرابـــة بـــين الزوجين				
يوجد قرابة	**2630**	**2,18**	**1,78**	**,40**
لا يوجد قرابة	**3289**	**2,06**	**1,68**	**,38**
المجموع	**5919**	**2,11**	**1,72**	**,39**
تشجيع الزوجة من قبل الأم أو الآخرين على إنجاب المزيد من الأطفال				
نعم	3716	2,16	1,76	0.4
لا	2145	2,03	1,66	0.37
لا ينطبق	58	1,83	1,69	0.14
المجموع	**5919**	**2,11**	**1,72**	**0.39**
الرغبة في آخر مولود				
نعم	424	2,16	1,73	0.43
ترغب بالانتظار	215	2,01	1,73	0.28
لا	130	2,05	1,68	0.37
المجموع	**769**	**2,1**	**1,72**	**0.38**

مستوى تعليم الزوجة	عدد المبحوثات	متوسط عدد الأطفال	متوسط عدد الأطفال الإناث	درجة التحيز
الرغبة في إنجاب مجموعة المزيد من الأطفال مستقبلاً				
تفضل الإنجاب	956	2,41	1,92	0.49
لا تفضل	640	2,16	1,80	0.36
لا تستطيع الحمل	1356	1,92	1,64	0.28
لم تقرر	2952	2,13	1,77	0.36
تفضيل جنس المولود مستقبلاً للنساء الحوامل				
ذكر	956	2,41	1,92	0.49
انثى	1640	2,16	1,82	0.34
لا تميز	1356	1,92	1,64	0.28
المجموع	**2952**	**2,13**	**1,77**	**0.36**
التفاهم بين الزوجين حول حجم الأسرة المرغوب				
نفس العدد	2903	2,06	1,70	0.36
الزوج يرغب بعدد اكبر	1662	2,13	1,72	0.41
الزوج يرغب بعدد أقل	667	2,27	1,86	0.41
غير ذلك	224	2,04	1,65	0.39
المجموع	**5456**	**2,11**	**1,73**	**0.38**

أما فيما يتعلق بتباين متوسط حجم الطلب على الأطفال حسب جنسهم تبعاً لتباين مستويات تعليم الأزواج فتظهر النتائج ارتفاع حجم الطلب على الأطفال الذكور لدى معظم الأزواج بغض النظر عن مستوياتهم التعليمية (انظر جدول 3)، وترجع الأدبيات الاجتماعية والديموغرافية بروز القيم التفضيلية "لإنجاب الذكور" في المجتمعات الشرقية بما فيها المجتمع الأردني إلى سيادة نظام السلطة الأبوية، كنظام يمثل فيه الأب رأس السلطة وعنه تصدر كافة القرارات، حتى الإنجابية منها، سعياً للحصول على عدد كاف من الأطفال الذكور، لضمان من يحفظ اسمه ويتسلم مسؤولياته في تسيير شؤون العائلة(50).

بالمقابل يظهر متغير "مكانة الإقامة في الأصل" تباين ملحوظ في مواقف تفضيل إنجاب الأطفال حسب جنسهم، حيث يزداد الطلب على الأطفال الذكور لدى سكان المخيمات في الأردن وبمتوسط حجم طلب بلغ (2.29) طفل ذكر، مقابل (1.94) للأطفال الإناث. هذا وينخفض حجم الطلب على الأطفال سواء الذكور او الإناث منهم بشكل واضح لدى (سكان مدينة عمان)، ليصل (2.06) طفل ذكر بالمتوسط، و (1.74) طفلة أنثى. ويبلغ أقل طلب على الأطفال الذكور حسب مكان الإقامة في الأصل لدى السيدات اللاتي صادف مكان سكنهم خارج الأردن، حيث بلغ متوسط حجم الطلب على الأطفال الذكور لديهن (1.94) طفل ذكر،

مقابل 1.66 طفلة أنثى، كما ويظهر سكان المناطق الريفية في الأردن تبايناً واضحاً في حجم الطلب على الأطفال ولصالح الذكور، حيث بلغ متوسط عدد الأطفال الذكور المرغوب فيهم لديهم 2,2 مقابل 1,76 طفلة أنثى. وتفسر المواقف المتحيزة لإنجاب الأطفال الذكور عند السكان الريفيين في الأردن، بطبيعة خصائص الوسط الريفي وعلى اعتبار أن (الأطفال الذكور) أكثر استخداماً في اقتصاديات الأسرة في الريف، حيث يقومون بمساعدة الأب في الحقل، بالاضافة إلى أن إحساس المرأة الريفية العميق بالتبعية الاقتصادية والاجتماعية تجاه الرجل تجعلها عند التفكير في مخاطر المستقبل، وسبل تأمين شيخوختهن أميل لإنجاب الأطفال الذكور[51].

إن القيمة الاقتصادية العالية للذكور في الوسط الريفي، تطغى على ما يتكبده الآباء في تربية الأبناء، حيث يتميز الوسط الريفي بقلة الفرص البديلة المتاحة للنساء، وقلة فرص العمالة المتاحة لهن، كذلك قلة أجورهن، بل والنظر إلى الإناث كعبء اقتصادي، مما يجعلهن تحت ضغوط مستمرة بهدف إنجاب عدد كافٍ من الأطفال الذكور[52]. أما بالنسبة لمتغير (حالة عمل المرأة) وعلاقته بمواقف تفضيل إنجاب الأطفال الذكور، فيلاحظ من خلال النتائج ارتفاع متوسط حجم الطلب على الأطفال سواء الذكور منهم أو الإناث لدى السيدات اللاتي سبق لهن وساهمن بسوق العمل، وتعد هذه النتيجة غير متوقعة نتيجة إقتران إنخفاض مساهمة المرأة بسوق العمل بارتفاع احتمالات توليد طلب عالٍ على الأطفال، إذ أن ارتفاع مساهمة المرأة بسوق العمل يسهم في خلق بدائل وفرص جديدة تتناقض مع رغباتها في إنجاب عدد كبير من الأطفال[53].

كما وتبين النتائج وجود فوراق واضحة في متوسط حجم الطلب على الأطفال حسب تركيبهم الجنسي بين السيدات، حسب "انتماءهن الديني"، حيث تظهر النساء المسيحيات ميولاً أقل حدة بشأن حجم الطلب على الذكور، مقارنة بحجم الطلب الذي أظهرته النساء المسلمات وبمتوسط بلغ (1.76 مقابل 2.12) طفل ذكر على الترتيب. ونفس الكلام ينطبق على حجم الطلب على الأطفال الإناث، ويمكن أن تعزى مثل هذه النتيجة إلى احتمالية أن يكون لدى السيدات المسيحيات أفكار أكثر حداثة ومرونة فيما يتعلق بمتوسط حجم الأسرة المرغوبة، وهذا القول ينسحب على التركيب المفضل لجنس الأطفال المرغوب في إنجابهم.

أما بخصوص أثر متغير "حدوث وفيات الأطفال في الأسرة" على تفضيلات إنجاب الأطفال الذكور. فقد أظهرت النتائج بأن لدى السيدات اللاتي سبق لهن التعرض لمثل هذه الأحداث الديموغرافية، ميول قوية لإنجاب أعداد كبيرة من الأطفال الذكور وبمتوسط بلغ (2.39) طفل ذكر، بينما بلغ حجم طلبهن على الأطفال الإناث (1.92)، مقارنة مع (2.07) طفل ذكر و (1.69) طفلة أنثى لدى السيدات اللاتي لم يتعرضن لمثل هذه الأحداث. وهذه النتيجة تبرز ميل الأزواج الذين سبق لهم وتعرضوا لحدث وفاة لإحدى أطفالهم، للحصول على عدد وافر من الأطفال الذكور، خاصة أن هؤلاء الأطفال الذكور هم الأكثر عرضة للوفاة

قياساً بالأطفال الإناث، كما وقد يفسر هذا السلوك كرد فعل سيكولوجي لمواجهة احتمالات فقدان المزيد من الأطفال خاصة الذكور مستقبلاً[54].

أما بالنسبة لاستخدام موانع الحمل من قبل السيدات وعلاقتها بتفضيلات الإنجاب حسب التركيب الجنسي للأطفال، فتبين النتائج عدم وجود فروقات واضحة في حجم الطلب على الأطفال الذكور تبعاً لتباين استخدام موانع الحمل، حيث بلغ متوسط عدد الأطفال الذكور المرغوبين لدى السيدات اللاتي سبق لهن استخدام موانع الحمل(2,2 طفل ذكر)، بينما بلغ هذا المتوسط (2.1 طفل ذكر) للسيدات اللاتي لم يسبق لهن استخدام إحدى وسائل منع الحمل. وتعد هذه النتيجة غير منسجمة مع توقعات الدراسة أو مع نتائج الدراسات السابقة[55] التي أشارت إلى ارتفاع خصائص مستخدمي موانع الحمل بشكل عام وتأثير ذلك على أذواق الأزواج بخصوص (عدد الأطفال المرغوبين حسب تركيبهم النوعي)، إذ أكدت هذه الدراسات على أن مواقف الأفراد نحو استخدام موانع الحمل يتضمن انعكاسات ديموغرافية مختلفة تؤثر بمجملها على تفضيلات إنجاب الأطفال، حسب تركيبهم الجنسي، وإن لجوء الأزواج لاستخدام الموانع والاستمرار بهذا الاتجاه سيبقى مرهوناً وإلى حد بعيد بالتركيب النوعي المرغوب، وعدد الأطفال المنجبين أحياء في الأسرة.

هذا ويلعب متغير (درجة القرابة بين الزوجين) أثراً واضحاً في ابراز فروقات في حجم الطلب على الأطفال حسب تركيبهم الجنسي، حيث يزداد تفضيل إنجاب الأطفال الذكور لدى الأزواج الذين تميز نمط زواجهم بكونه نمطاً زواجياً داخلياً، ليبلغ (2.18) طفل ذكر، مقارنة (2.06) طفل ذكر للأزواج الذين اتسم نمط زواجهم بكونه نمطاً زواجياً خارجياً (خارج نسق القرابة). حيث يتضمن الزواج من داخل النسق القرابي مجموعة من الممارسات والمواقف الدافعة لاستمرار سلوك المرأة الإنجابي وعدم تقيده. ويمكن فهم أثر نمط زواج الأقارب على عدد الأطفال المرغوب في إنجابهم حسب تركيبهم الجنسي، من خلال ما يتضمنه هذا النمط من الزواج من ممارسات ومواقف (كبقاء تدخل الأقارب في شؤون الأسرة، وقراراتها خاصة الإنجابية منها)، وهي مواقف واتفاقات تميل بمعظمها لتدعيم قيم الذكورة وتعظيمها واهمال ما عداها من قيم [56].

ولعل واحدة من أهم مزايا استبانه بيانات مسح (السكان والصحة والأسرة 2002) تتمثل في إتاحتها لأسئلة ذات أبعاد ثقافية تتعلق بقدرة الزوجة على اتخاذ وصنع قراراتها الإنجابية كقرارات:التوقف عن الإنجاب، وقرار تنظيم سلوكها الإنجابي، أو الاستمرار في إنجاب المزيد من الأطفال، أو مشاركة الآخرين مثل "الأم أو الحماة " في صنع قرارتها الإنجابية. وبهذا الصدد فقد أظهرت النتائج أثر هذه المواقف في رفع مستوى الطلب على إنجاب الأطفال الذكور، مقارنة بالأطفال الإناث. حيث بينت النتائج ارتفاع مستوى الطلب على الأطفال الذكور لدى السيدات اللاتي تلقين تشجيعاً، مقارنة بفئة السيدات اللاتي لم يتلقين أي تشجيع "من قبل الأم أو الحماة" بشأن الاستمرار في إنجاب المزيد من الأطفال. وقد بلغ

متوسط عدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم (2.16) و (2.03) وعلى الترتيب، وهذا يفسر أهمية وجود أشخاص آخرين يشتركون أيضا في عملية اتخاذ القرارات الإنجابية، في التقليل من فرص تمثيل الرغبات التي تعرب عنها الزوجة لسلوكها الإنجابي، وفي التأثير على مواقفهن بشأن عدد الأطفال المرغوبين حسب جنسهم، مما يؤكد أن تفضيلات الإنجاب في مثل هذه الأسر تتحدد على ضوء رغبات أشخاص آخرين في الأسرة مثل (الحماة والأم). وقد يكون أثر هذا المتغير تعبيراً عن أثر ارتفاع درجة القرابة بين الزوجين التي تبقى أهمية دور كبار العمر في صنع كثير من القرارات الإنجابية داخل الأسرة[57]. كما وتبرز نتائج الدارسة أثر متغيرات مثل(الرغبة في آخر مولود، الرغبة في إنجاب المزيد من الأطفال مستقبلا) في إحداث فروق واضحة ولصالح إنجاب الأطفال الذكور (أنظر جدول3).

كذلك يظهر متغير تفضيل جنس المولود القادم للنساء الحوامل، مواقف قوية نحو تفضيل إنجاب الأطفال الذكور (في حالة السيدات اللاتي يرغبن في إنجاب طفل ذكر)، وبمتوسط (2.41 طفل ذكر)، بينما بلغ هذا المتوسط (1.92 طفلة أنثى) في حالة السيدات اللاتي لديهن تفضيلات لإنجاب أطفال ذكور مستقبلاً، مما يدل على أنه وبالرغم من وجود مواقف قوية لتفضيل إنجاب الأطفال الذكور لدى الأزواج في الأردن، إلا أن ذلك لا يصل إلى عدم الرغبة في إنجاب الإناث.

كما ويبين متغير "التفاهم بين الزوجين حول حجم الأسرة المرغوبة" آثارا واضحة أيضاً في إحداث فروقات في التحيز لإنجاب الأطفال حسب جنسهم. ففي حالة اتفاق الزوجين وتفاهمهما حول العدد المرغوب فيه من الأطفال، فإن متوسط حجم الطلب على الأطفال الذكور، يقل بصورة ملحوظة مقارنة بحالة عدم الإتفاق حول مثل هذه القضايا. حيث بلغ هذا متوسط (2.06)، و(2.13 طفل ذكر) في حالة إظهار الزوج رغبة في إنجاب "عدد من الأطفال أكثر مما هو لدى الزوجة". بالمقابل بلغ هذا المتوسط (2.27) طفل ذكر عندما أظهر الزوج رغبة في الحصول على "عدد من الأطفال أقل من الزوجة". وتؤكد مثل هذه النتيجة أن لدى الأزواج الذكور رغبات كامنة وأقوى مما هو لدى الزوجات في الحصول على أسر كبيرة، حيث يظهر هؤلاء الأزواج ميلاً أكثر شدة نحو الحصول على عدد كبير من الأطفال الذكور. كما وتدل هذه النتيجة على أن عدد الأطفال المرغوب في إنجابهم حسب تركيبهم النوعي يتحدد وإلى حد بعيد على ضوء القرارات التي يتم اتخاذها من قبل الزوجين حتى بغياب تقنيات منع الحمل.

نتائج تحليل التباين الأحادي لعدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم

يهدف استخدام هذه الأنواع من النماذج الإحصائية (تحليل التباين الأحادي) إلى قياس تأثير المتغيرات المستقلة، وقياس علاقتها مع المتغير التابع "عدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم في الأسرة". حيث يمتاز هذا النوع من التحليل الإحصائي، بقدرته على تحديد وكشف فيما إذا كان هناك تبايناً أو فروقات ذات دلالة معنوية إحصائياً في المتغير التابع

حسب المتغيرات المستقلة موضوع الاهتمام، عند مستوى معنوية (5% مثلاً)، مع ملاحظة عدم قدرة هذا النوع من التحليل على (ضبط وعزل تأثير المتغيرات المستقلة الأخرى في المتغير التابع). أي أن هذا التحليل يمتاز بقدرته فقط على اختبار معنوية الفروق التي يحدثها المتغير المستقل على المتغير التابع بشكل فردي مع بقاء المجال مفتوحاً لأثر باقي المتغيرات المستقلة الأخرى.

يبين الجدول (4) غياب تأثير كل من مستوى تعليم الزوجة ومستوى تعليم الزوج في حجم الطلب على الأطفال الذكور في الأسرة، وهي نتيجة تتناقض أولاً مع توقعات الدراسة، وثانياً مع نتائج الدراسات السابقة[58] التي أشارت إلى أهمية ووضوح أثر هذين المتغيرين في مواقف تفضيل إنجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي.

كما وبينت نتائج الدراسة عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية لمتغير حالة عمل المرأة مع مواقف تفضيل إنجاب الأطفال الذكور، وهي أيضا نتيجة تتضمن تناقضاً سواء مع توقعات الدراسة، ومع نتائج الدراسات السابقة التي أشارت لأهمية مثل هذا المتغير في إحداث فروقات هامة في المواقف المتحيزة لإنجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي.[59]

بالمقابل أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية واضحة لمتغيرات (مكان إقامة الزوجة في الأصل ومتغير الانتماء الديني) مع المتغير التابع، وهي نتيجة تتفق سواء مع توقعات الدراسة، أو مع نتائج الدراسات السابقة،[60،61] التي أكدت أهمية تأثير هذين المتغيرين في إحداث فروق هامة في مواقف السكان نحو تفضيل إنجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي.

كذلك تظهر النتائج وضوح الفروق التي يحدثها متغير تعرض الأسرة (لحدوث وفاة لإحدى أبنائها)، مع المتغير التابع (عدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم)، وهذه النتيجة تتفق بشكل واضح مع توقعات هذه الدراسة، كذلك مع ما خلصت إليه الدراسات ذات الصلة، وبأنه سبق تعرض الأسرة لحدوث وفيات لاحد أبنائها يعزز رغبات هذه الأسر في الحصول على عدد أكبر من الأطفال، وخاصة الذكور منهم تحسبا لفقدان المزيد منهم، ورغبة في الإبقاء على أكبر قدر منهم على قيد الحياة[62] .

جدول (4): نتائج تحليل التباين الأحادي لعدد الأطفال الذكور المرغوبين في الأسرة حسب المتغيرات المستقلة

اسم المتغير	مجموع المربعات	قيمة F	مستوى
مستوى تعليم الزوجة	16.63	1.20	0.331
مستوى تعليم الزوج	20.60	1.20	،307
مكان الإقامة في السابق	31.04	3.53	0.007
حالة عمل المرأة	0.544	0.253	0.0615
الإنتماء الديني	13.01	6.111	013.
حدوث وفيات للأطفال في الأسرة	70.40	33.21	0.000
استخدام موانع الحمل	99.	،47	0.493
القرابة بين الزوجين	23.2	10.9	0.001
تشجيع الزوجة من قبل الأم أو الآخرين للإنجاب	26.70	6.30	0.002
الرغبة في المزيد من الأطفال مستقبلا	22.2	2.70	0.029
تفضيل جنس المولود في المستقبل	136.98	33.9	0.000
التفاهم بين الزوجين حول حجم الأسرة المرغوب	25.65	6.2	0.006
عدد الأبناء الذكور الأحياء في الأسرة	562.3	16.3	0.000
عدد الأبناء الإناث في الأسرة	162.2	4.67	0.000
مجموع عدد الأبناء في الأسرة	2476.6	20.60	0.000

أما فيما يتعلق بأثر متغيرى القرابة بين الزوجين وتشجيع الزوجة من قبل "الأم أو الحماة" لإنجاب المزيد من الأطفال على تباين مواقف السيدات نحو عدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم، فتوضح النتائج أن لهذين المتغيرين أثر إحصائي هام وواضح في المتغير التابع، وهذه النتيجة تتفق مع توقعات الدراسة.

كما وتجدر الإشارة هنا، إلى أن للمتغيرات الديموغرفية وذات العلاقة بالسلوك الإنجابي ومواقفه كمتغيرات (الرغبة في إنجاب المزيد من الأطفال مستقبلاً، تفضيل جنس المولود في المستقبل، التفاهم بين الزوجين حول حجم الأسرة المرغوبة، عدد الأطفال الذكور والإناث الأحياء في الأسرة، وحجم الخصوبة الفعلية في الأسرة) أثر إحصائي معنوي واضح في تفضيلات إنجاب الأطفال الذكور في الأسرة، وتتفق هذه النتيجة مع توقعات الدراسة ومع نتائج الدراسات السابقة[63].

نتائج تحليل التباين الأحادي لعدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم

يقوم هذا التحليل على إدخال نفس المتغيرات المستقلة السابقة الذكر في جدول (4) بهدف اختبار دلالتها إحصائيا مع المتغير التابع (عدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم في الأسرة). حيث تظهر النتائج أن لمتغيرات مثل: (مستوى تعليم الزوجة، مستوى تعليم الزوج، مكان الإقامة في الأصل، حالة عمل المرأة، استخدام موانع الحمل)، فروقات ذات دلالة إحصائية ضعيفة وغير معنوية إحصائيا مع متغير (عدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم في الأسرة). وبالمقابل تظهر نتائج الدراسة أن لمتغيرات مثل (الانتماء الديني، وحدوث وفيات لأطفال في الأسرة، والقرابة بين الزوجين وتشجيع الزوجة من قبل الأم أو الحماة لإنجاب المزيد من الأطفال، والرغبة في إنجاب أطفال آخرين، وتفضيل جنس المولود القادم، والتفاهم بين الزوجين حول عدد الأطفال المرغوب في إنجابهم، وعدد الأبناء الذكور الأحياء في الأسرة، وعدد الأبناء الإناث الأحياء في الأسرة) فروقات ذات دلالة إحصائية معنوية وواضحة في المتغير التابع (عدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم في الأسرة)، أنظر جدول رقم (5)، وهذه النتائج تتفق بمجملها وبشكل واضح مع توقعات الدراسة.

جدول (5): نتائج تحليل التباين الأحادي لعدد الأطفال الإناث المرغوبين حسب المتغيرات المستقلة

اسم المتغير	مجموع المربعات	قيمة F	مستوى المعنوية
مستوى تعليم الزوجة	5.30	0.640	0.724
مستوى تعليم الزوج	10.03	1.04	,405
مكان الإقامة في الأصل	7.915	1.525	,192
حالة عمل المرأة	1.34	1.12	0.290
الانتماء الديني	9.61	8.03	0.005
حدوث وفاة الأطفال في الأسرة	34.20	28.64	0.000
استخدام موانع الحمل	2.61	2.175	,140
القرابة بين الزوجين	23.2	13.16	0.000
تشجيع الزوجة من قبل الأم أو الآخرين	12.20	5.1	0.006
الرغبة بالمزيد من الأطفال مستقبلا	21.32	4.57	0.001
تفضيل جنس المولد في المستقبل	44.94	19.67	0.000
التفاهم بين الزوجين حول حجم الأسرة	15.30	4.36	0.005
عدد الأبناء الذكور في الأسرة	73.10	2.540	0.002
عدد الأبناء الإناث في الأسرة	689.3	25.90	0.000
مجموع عدد الأبناء في الأسرة	1956.67	20.15	0.000

ب . نتائج التحليل المتعدد المتغيرات

يشتمل هذا الجزء من الدراسة على تحليل ما يلي:

1. أثر المتغيرات المستقلة على متغير عدد الأطفال الذكور المرغوب فيهم في الأسرة.
2. اثر المتغيرات المستقلة على متغير عدد الأطفال الإناث المرغوب فيهم في الأسرة.
3. أثر المتغيرات المستقلة على متغير درجة التحيز نحو إنجاب الأطفال حسب تركيبهم الجنسي.

وسيعمد في هذا السياق إلى إدخال كافة المتغيرات المستقلة في نموذج الإنحدار المتعدد الخطوات الذي يمتاز بقدرته على إدخال اكبر قدر من المتغيرات المستقلة وقياس أثرها على المتغير التابع، بعد أن يتم ضبط أثر باقي المتغيرات المستقلة على المتغير التابع. وقد تم اللجوء إلى استخدام "نموذج تحليل الانحدار المتعدد الخطوات" باعتباره من أكثر النماذج الإحصائية استخداماً خاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما ويتميز هذا النموذج التحليلي بقدرته على إبراز أثر المتغير المستقل الذي يتمتع بأعلى معامل ارتباط جزئي بسيط مع المتغير التابع، بحيث يتعامل مع المتغير الذي يحظى بأعلى معامل ارتباط، كمتغير مهيمن (مفسر لمعظم التباين الظاهر في المتغير التابع). ثم يقوم نموذج التحليل بإظهار المتغير الذي يتمتع بثاني أعلى قدرة تفسيرية للتباين في المتغير التابع، وكخطوة لاحقة يقوم هذا النموذج التحليلي بابراز أثر المتغير المستقل الثالث، الرابع... الخ (وعلى الترتيب) والذي يتمتع بأقوى معامل ارتباط، وهكذا إلى أن يتم حصر كافة المتغيرات المستقلة ذات الأثر الإحصائي عند درجة معنوية (0.5%). كما ويتميز نموذج (تحليل الإنحدار المتدرج الخطوات) بقدرته على اختزال عدد المتغيرات المستقلة المدخلة في معادلة التحليل، وبشكل تدريجي "خطوة خطوة"، حيث يقوم هذا النموذج بحذف المتغيرات التي تتسم بضعف آثارها الإحصائية على المتغير التابع، وإسقاط تأثيرها نهائيا من نتائج التحليل، بحيث يعمد كخطوة أولية الى حذف المتغير المستقل الذي له أقل معامل تأثير، وفي خطوة لاحقة يقوم بحذف وإسقاط المتغير الذي له ثاني أضعف معامل ارتباط، وهكذا إلى أن يصل في نهاية المطاف إلى إسقاط كافة المتغيرات التي ليس لها أي أثر إحصائي يذكر في المتغير التابع، وتبقي في النهاية المتغيرات ذات الأثر الإحصائي الواضح والمعنوي في المتغير التابع. وفي كل خطوة يتم فيها إدخال متغير مستقل للمعادلة تحسب قيمة (F) للمتغير المستقل، وذلك لاختبار معنوياته في تفسير المتغير التابع. وفيما يلي عرض لأهم هذه النتائج.

نتائج تحليل الإنحدار المتعدد المتغيرات لعدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم

تظهر نتائج جدول رقم (6) أثر كافة المتغيرات المستقلة التي بقيت في معادلة التحليل، إذ يتبين من خلال خلاصة نتائج "تحليل الإنحدار المتدرج الخطوات" أن هناك ثلاثة متغيرات فقط من بين كافة المتغيرات المستقلة التي تم إدخالها في معادلة التحليل، لها أثر معنوي إحصائيا في المتغير التابع (عدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم في الأسرة). إذ فسرت كافة المتغيرات المستقلة التي أدخلت لمعادلة الإنحدار مجتمعة (31,6 %) من التباين في عدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم في الأسرة.

جدول (6): نتائج تحليل الإنحدار المتدرج الخطوات لعدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم

اسم المتغير	قيمة الارتباط	قيمة R^2	قيمة R^2 التراكمية	قيمة اختيار F	مستوى المعنوية
عدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم في الأسرة		0.251	0.251	356	0.000
عدد الأطفال الذكور الأحياء في الأسرة		0.057	0.308	236	0.000
جنس المولود المفضل في المستقبل		0.008	0.316	163	0.000

ومن جهة أخرى تبين أن المتغير الأكثر أهمية في تفسير تباين المتغير التابع هو عدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم في الأسرة، حيث فسر هذا المتغير لوحده (25%) من التباين في المتغير التابع. ويدل هذا على أن لهذا المتغير تأثير حاسم وقوي في تباين حجم الطلب على الأطفال الذكور في الأسرة، وهي نتيجة تتفق وإلى حد بعيد مع توقعات هذه الدراسة. واحتل عدد الأبناء الذكور الباقين على قيد الحياة في الأسرة المرتبة الثانية من حيث الأهمية في تفسير المتغير التابع، حيث فسر هذا المتغير ما مقداره (0.57%) من التباين في المتغير التابع، وهذه نتيجة متوقعة ومتسقة مع تساؤلات الدراسة ومع نتائج الدراسات السابقة.(64)

ويأتي متغير تفضيل جنس المولود القادم في المرتبة الثالثة في قدرته التفسيرية للتباين في عدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم في الأسرة، حيث فسر هذا المتغير ما مقداره (0.08 %) من التباين في المتغير التابع. أي أن التباين في تفضيلات جنس المواليد المرغوب في إنجابهم ينطوي على فروقات هامة وواضحة في حجم الطلب المستقبلي والنوعي على الأطفال في الأسرة (مع الأخذ بعين الاعتبار ضبط وتثبيت تأثير باقي المتغيرات المستقلة). وهذه نتيجة أيضاً منسجمة مع توقعات الدراسة ومع نتائج الدراسة السابقة.(65)

أما المتغيرات المستقلة التي تم حذفها وإسقاطها من معادلة التحليل، فهي: مستوى تعليم الزوجين، ومكان الإقامة في الأصل حالة عمل المرأة، والانتماء الديني، والقرابة بين الزوجين، وحدوث وفيات للأطفال في الأسرة، والاتفاق والتفاهم بين الزوجين حول عدد الأطفال المفضلين في إنجابهم، وتركيب جنس المولود المرغوب مستقبلا، واستخدام موانع الحمل، وعدد الأطفال الأحياء في الأسرة، وتشجيع الزوجة من قبل "الحماة أو الأم" لإنجاب المزيد من الأطفال.

نتائج تحليل الانحدار المتدرج الخطوات لعدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم

تم في هذا الجزء إدخال كافة المتغيرات المستقلة قيد الدراسة في معادلة تحليل الإنحدار المتدرج الخطوات، وقياس القدرة النسبية لكل متغير مستقل على حده في تفسير وشرح التباين في المتغير التابع عند ضبط أثر باقي المتغيرات المستقلة. حيث توضح النتائج أن مجموع ما فسرته المتغيرات المستقلة مجتمعة من تباين في المتغير التابع (28,2%). وقد تبين أن متغير "عدد الأطفال الذكور المرغوب في إنجابهم في الأسرة" قد فسر معظم التباين الظاهر على مستوى الطلب على الأطفال الإناث في الأسرة، حيث فسر هذا المتغير لوحده (24,3%) من تباين المتغير التابع. وهذا يؤكد ما خلصت إليه نتائج الدراسات السابقة[66]، التي أشارت إلى أن معظم النساء في الأردن لن يتوقفن عن الإنجاب الا اذا استطعن إنجاب عدد كاف من الأبناء الذكور، واذا كان عددهم غير كاف أو اختلت فيه نسبة الذكور والإناث في الأسرة ولصالح الإناث، فإن الاتجاه الغالب سيكون هو الاستمرار في الإنجاب. ويأتي في المرتبة الثانية من حيث القدرة النسبية على تفسير تباين حجم الطلب على الأطفال الإناث متغير عدد الأطفال الإناث الأحياء الباقين على قيد الحياة في الأسرة، حيث فسر هذا المتغير (.039%) من التباين في المتغير التابع، مما يدلل على اقتران ارتفاع أو إنخفاض عدد الأطفال الإناث الأحياء في الأسرة بتباين حجم الطلب على الأطفال الذكور، وهذه النتيجة يمكن أن تفسر ميول الأزواج للاستمرار في الإنجاب للحصول على العدد المرغوب من الأطفال الذكور، خاصة الزوجات اللاتي يشعرن أن إنجازهن الإنجابي لم يكتمل، إذ لم تلد العدد المرغوب فيه من هؤلاء الأطفال الذكور. كذلك الحال فإن شعور الرجل بالطمأنينة، لا يأتي الا من خلال إنجاب عدد كاف من الأطفال الذكور ليضمن فعلا من يحفظ اسمه ويستلم ملكيته ويتقلد المسئولية في تسيير شؤون العائلة بعده.

جدول (7): نتائج تحليل الإنحدار المتعدد الخطوات لمتغير عدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم

اسم المتغير	قيمة الارتباط المتعدد	قيمة R^2	قيمة R^2 التراكمية	قيمة اختبار F	مستوى المعنوية
عدد الأطفال الذكور في الأسرة	0.493	0.243	0.243	322	0.000
عدد الأطفال الإناث الأحياء في الأسرة	0.531	0.039	0.282	197	0.000

أما بخصوص باقي المتغيرات المستقلة المدخلة في معادلة تحليل الإنحدار المتدرج الخطوات، فقد أظهرت هذه المتغيرات تأثيراً ضعيفاً غير معنوي إحصائياً لتباين المتغير التابع، لذا فقط تم إسقاط هذه المتغيرات من معادلة النموذج التحليلي، وتم الاستبقاء فقط على المتغيرات المذكورة سابقاً، والتي أظهرت أثراً إحصائياً واضحاً ومفسراً لتباين المتغير التابع. أما أهم هذه المتغيرات التي اتسمت بضعف وعدم وضوح تأثيرها الإحصائي على المتغير التابع فهي (مستوى تعليم الزوجين، مكانة الإقامة في الأصل، وحالة عمل المرأة، والتفاهم بين الزوجين حول عدد الأطفال المرغوب في إنجابهم، والانتماء الديني، والقرابة بين الزوجين، حدوث وفيات الأطفال في الأسرة، وتركيب جنس المولود مستقبلا، واستخدام موانع الحمل، وعدد الأطفال الذكور في الأسرة).

نتائج تحليل الإنحدار المتدرج الخطوات لدرجة التحيز نحو إنجاب الأطفال حسب تركيبهم الجنسي

يعرض جدول (8) نتائج تحليل الإنحدار المتدرج الخطوات لتأثير المتغيرات المستقلة (ذات الأثر الإحصائي) في المتغير التابع (مستوى التحيز لإنجاب الأطفال الذكور مقارنة بالأطفال الإناث). وتبين النتائج أن مجموع ما فسرته هذه المتغيرات مجتمعة هو (31%) من التباين في درجة التحيز لإنجاب الأطفال الذكور في الأسرة. كما وتبين النتائج ذاتها الأهمية الواضحة والمهيمنة لمتغير (عدد الأطفال الذكور المرغوب فيهم في الأسرة) في تفسير معظم التباين الحاصل في مستوى التحيز لإنجاب الأطفال حسب نوعهم الاجتماعي، والذي بلغ (18,8%)، مما يؤكد على أن استمرار النظرة المتحيزة لإنجاب الأطفال حسب نوعهم، مرهون بعدد الأطفال الذكور المرغوبين في الأسرة.

جدول (8): نتائج تحليل الإنحدار المتعدد الخطوات لمتغير التحيز نحو إنجاب الأطفال حسب تركيبهم الجنسي

اسم المتغير	قيمة الارتباط المتعدد	قيمة R^2	قيمة R^2 التراكمية	قيمة اختيار F	مستوى المعنوية
عدد الأطفال الذكور النموذجي المرغوب فيهم في الأسرة	0.434	0.188	0.188	233	0.000
عدد الأطفال الإناث النموذجي المرغوب فيهم في الأسرة	0.546	0.118	0.298	213	0.000
عدد الأطفال الإناث الأحياء الموجودات في الأسرة	0.552	0.007	0.304	146	0.000
استخدام موانع الحمل	0.557	0.006	0.310	113	0.000

اما متغير (عدد الأطفال الإناث المرغوبين) فقد فسر (11,8 %) من التباين الظاهر في المتغير التابع، وهذه النتيجة تؤكد أيضاً ارتفاع أهمية الطلب على إنجاب الأطفال الإناث في تقرير مستوى أو درجة التحيز الإنجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي. كما وتبين النتائج أهمية تأثير متغير (عدد الأطفال الإناث الأحياء في الأسرة)، في تحديد مستوى التحيز الحاصل على إنجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي، حيث يأتي هذا المتغير في الدرجة الثالثة من حيث قدرته التفسيرية بين متغيرات الدراسة المستقلة المدخلة في معادلة التحليل، اذ فسر هذا المتغير (07،%) من تباين المتغير التابع. ويمكن فهم مثل هذه النتيجة على ضوء الأهمية الخاصة التي يضعها المجتمع الأردني على إنجاب الأطفال الذكور وارتباط مثل هذه المواقف بمفاهيم عدة تتمثل في القيمة الاقتصادية الاجتماعية العالية للأطفال، الأطفال مصدر للحماية والضمان عند عجز ومرض الوالدين، هيمنة قيم الذكورة، والثقافة التي تمنح الذكور قيما تفضيلية وتدعمها وتهمل ما عداها. ومثل هذه المواقف هي التي تكرس النظرة المتحيزة لإنجاب الأطفال الذكور.

أما متغير استخدام وسائل منع الحمل، فقد فسر (06،%) من التباين في مستوى التحيز لإنجاب الأطفال حسب جنسهم. وبذا فإن التباين في مستوى استخدام موانع الحمل يتضمن مؤشرات هامة حول "درجة التحيز لإنجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي". وتعد هذه النتيجة متوقعة ومنسجمة مع توقعات الدراسة ونتائج الدراسات السابقة[67]، التي أشارت في معظمها إلى أن أذواق وتفضيلات الإنجاب (حسب التركيب الجنسي) يقترن بممارسات استخدام الموانع ويتأثر بها. وإن مثل هذه المواقف تعتبر مؤشراً هاماً للرغبة في تقيد السلوك الإنجابي وضبطه، وبهذا الصدد يمكن أن نعزو فشل وعدم فاعلية مواقف استخدام موانع الحمل في الاردن إلى وجود طلب كامن ومستمر لإنجاب الأطفال الذكور.

وفيما يتعلق بالمتغيرات المستقلة الأخرى المتبقية فقد أظهرت النتائج ضعف قدرتها التفسيرية، ولهذا تم حذفها وإسقاطها من معادلة التحليل، وهذه المتغيرات هي (مستوى تعليم الزوجين، ومكان الإقامة في الأصل، وحالة عمل المرأة، والإنتماء الديني، وعلاقة القرابة مع الزوج، وتشجيع الزوجة من قبل "الأم أو الحماة" الإنجاب المزيد من الأطفال، وحدوث وفيات الأطفال في الأسرة، والتفاهم بين الزوجين حول عدد الأطفال المرغوب في إنجابهم، وتركيب جنس المولود المرغوب به مستقبلاً).

الخلاصة والتوصيات

يتضح من خلال استعراض نتائج الدراسة مجموعة من النتائج الهامة. فعلى صعيد نتائج التحليلات البسيطة والثنائية الوصفية، تبين النتائج وجود تفضيل واضح لدى الأزواج في الأردن للحصول على عدد من الأطفال الذكور أكبر من الأطفال الإناث. كما وأظهرت النتائج وجود تفضيلات قوية لدى "الأزواج الذكور" للحصول على عدد كافٍ من الأطفال الذكور أكثر مما هو لدى الزوجات. وبنفس السياق أشارت النتائج إلى ارتفاع نسب الأزواج الذين

لديهم رغبات متسقة بشأن عدد الأطفال المفضلين حسب تركيبهم الجنسي. كما بينت النتائج وجود أشخاص آخرين في الأسرة يشتركون في صنع القرارات الإنجابية مثل (الحماة والأم) وهذا يقلل من فرص أن تكون الرغبات التي يعرب عنها الزوجان ممثلة لسلوكهم الإنجابي.

أما فيما يتعلق بنتائج التحليلات الثنائية، فقد تبين أن مستوى تعليم الزوجين لم يظهر فروقات واضحة بشأن تباين متوسط عدد الأطفال المرغوب في إنجابهم حسب تركيبهم النوعي، وإن أبدت النساء خاصة اللاتي يتمتعن بمستوى تعليمي مرتفع رغبات بالحصول على أطفال ذكورا وإناثا أقل من مثيلاتهن الأقل تعليماً. كذلك أظهرت النتائج وجود تفضيل لإنجاب الذكور وبشكل واضح لدى سكان الريف والمخيمات مقارنة بسكان الحضر في الأردن، أما متغير "حالة عمل المرأة" فلم يظهر فروقاً واضحة في تباين تفضيلات الإنجاب تبعاً لجنس المولود. بينما أظهر متغير الانتماء الديني وجود فروقات بارزة، حيث تنخفض متوسطات الطلب على الأطفال الذكور لدى الزوجات المسيحيات مقارنة بالمسلمات.

كما وأظهرت المتغيرات ذات الصبغة الديموغرافية مثل (وفيات الأطفال في الأسرة، واستخدام موانع الحمل) تأثيراً متفاوتاً على حجم الطلب على إنجاب الأطفال حسب تركيبهم النوعي. فبينما أظهر متغير حدوث وفيات الأطفال في الأسرة تأثيراً واضحاً على زيادة حجم الطلب على إنجاب الأطفال الذكور في الأسرة، لم يظهر متغير استخدام موانع الحمل فروقات تذكر بهذا الخصوص.

كذلك تبين النتائج وضوح تأثير المتغيرات ذات الصبغة الثقافية مثل (القرابة بين الزوجين، وتشجيع الزوجين من قبل الأم أو الحماة على إنجاب المزيد من الأطفال، تفضيل جنس المولود في المستقبل، والتفاهم بين الزوجين حول حجم الأسرة المرغوب) على تباين متوسط حجم الطلب على الأطفال حسب تركيبهم النوعي، حيث تشير النتائج إلى ارتفاع دالة الطلب على الأطفال الذكور بشكل واضح لدى الأزواج الذين كان نمط زواجهم "زواجا داخليا قرابيا"، كما ويرتفع حجم الطلب على الأطفال الذكور لدى الأسر التي أشارت إلى وجود تدخل من قبل "الحماة أو الأم" لإنجاب المزيد من الأطفال. كما وبينت النتائج ارتفاع عدد الأطفال الذكور المرغوبين لدى الأسر التي أظهرت ميولاً لإنجاب طفل إضافي مستقبلاً، وكذلك في حالة ارتفاع ميل الأزواج لإنجاب أسر أكبر من الزوجات.

اما فيما يتعلق بنتائج التحليل المتقدم، فتظهر النتائج بروز متغيرات مثل:(عدد الأطفال الإناث المرغوب في إنجابهم، وعدد الأطفال الذكور الأحياء في الأسرة، وجنس المولود المفضل في المستقبل) كمتغيرات ذات أثر إحصائي معنوي على تباين حجم الطلب على الأطفال الذكور في الأسرة. بينما برز متغيرا (عدد الأطفال الذكور المرغوب فيهم في الأسرة، وعدد الأطفال الإناث الأحياء في الأسرة) كمتغيرين لهما أهمية إحصائية معنوية خاصة في تفسير تباين رغبات الأزواج حول العدد المفضل من الأطفال الإناث في الأسرة. كما وظهرت متغيرات مثل (عدد الأطفال الذكور والإناث المرغوب في إنجابهم وعدد الأطفال الإناث

الباقين على قيد الحياة في الأسرة، واستخدام موانع الحمل) كمتغيرات هامة وحاسمة التأثير في تباين درجة التحيز نحو إنجاب الأطفال الذكور في الأسرة.

وعموماً فإن نتائج هذه الدراسة تمثل إضافة علمية بسبب ما تقدمه من مدخلات للباحثين ولراسمي السياسات السكانية تسهم في زيادة فهمهم للسلوك الإنجابي. غير أن الصورة تبقى غير مكتملة ما لم تدرس كافة الأبعاد الاجتماعية الثقافية الديموغرافية والاقتصادية وبشكل مركب من زاوية علاقتها بسلوك المرأة الإنجابي. لذلك نوصي بزيادة الاهتمام بمثل هذه الأبعاد المفصلية أملا في اكتمال الصورة، وتحديد تلك المتغيرات التي يمكن أن يكون لها دور حاسم في تقرير مستوى الخصوبة السكانية، وبالتالي الوصول إلى مستويات معرفية دقيقة وعميقة حول مثل هذه المواقف ومحدداتها وعواملها، بحيث تمكنّ في النهاية بالإمساك والتحكم بها وضبطها .

وبالخلاصة تشير أغلب الأدبيات التي تبحث في موضوع الخصوبة وتفضيلاتها، إلى أن مستوى الخصوبة في الأسرة يتحدد على ضوء القرارات التي يتم اتخاذها من قبل الزوجين حول عدد الأطفال المرغوب في إنجابهم حسب تركيبهم النوعي، وذلك على اعتبار أن رغبات الأزواج وتفضيلاتهم وأذواقهم سوف تعمل على تحديد أنماط الخصوبة القائمة في الأسرة. وان حجم الأسرة الكبير في الأردن ما هو في النهاية الا نتيجة مرغوب بها من قبل الأزواج، وليست كما يراها الديموغرافيين، كعجز متكرر في قدرة هؤلاء الأزواج على الضبط والإمساك بزمام سلوكهم الإنجابي، خاصة وإن مظاهر التحيز لصالح الذكور عند الأسر الأردنية متأصلة في الفروق التي يضعها المجتمع بين الذكور والإناث، وأن توقعات المجتمع من الذكور أعلى من الإناث. وعليه فإنه لا سبيل لإحداث تغير على مستويات الخصوبة القائمة في الأردن إلا بإحداث تغيرات موازية على مثل هذه الظواهر السكانية.

The Demographic Correlates of Male Preference in Jordan

Muneer Karadsheh, *Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid, Jordan*

Issa Almasarweh, *Faculty of Arts, Jordan University, Amman, Jordan*

Abstract

This study aims mainly at exploring the current status of male preference in oriental cultures. Utilizing data from the 2002 Jordan Population and Family Health Survey (JPFHS), conducted by Jordan Department of Statistics, the study uses descriptive and multivariate inferential statistical methods to examine the impact of the dependent variables on the independent variable. The influence of related socioeconomic and demographic variables is controlled. The JPFHS utilizes a national random sample representative of Jordanian households.

The findings indicate a strong male preference in Jordan especially among fathers. A number of independent variables under investigation such as place of residence, religion , child mortality, and couples blood relationship and discussion of family planning were found to be the most important factors affecting the desired sex composition of children.

استلم البحث في 2004/5/20 وقبل للنشر في 2004/11/10

المراجع

1. جلال الدين، محمد العوض. (1984) "التمييز بين الذكور والإناث وانعكاساته على وضع المرأة ودورها في المجتمع" مجلة العلوم الاجتماعية،جامعة الكويت ، الكويت – العدد (3) المجلد (12).
2. النجار، عبد الله عبد العزيز. (1995) "الرغبة في انجاب الذكور واثرها على الخصوبة في الأردن " رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا/الجامعة الأردنية، عمان الأردن.
3. جلال الدين، محمد العوض، (1984) مرجع سابق.
4. CLELAAND,J. VERRALL,J and VAESSEN . M (1983) "Preferences for the Sex of Children and Their Influence on Reproductive Behaviour" Compartive Studies , NO(27).

5. كالـدويل، جـون، كالـدويل بـات (1985)"تحـول الخـصوبة الإشـارة إلـى منطقـة اللجنة الاقتصادية لغربي أسيا" السكان و التنمية،اللجنة الاقتصادية لغربي أسيا، عدد (3)عمان، الأردن.

6. بـلان، كمـال (1992) "الكتـاب المرجعـي فـي الثقافـة الـسكانية " دمـشق- وزارة التربية، الجمهورية العربية السورية، الطبعة الأولى.

7. Cain.M (1984) "Women's Status and Fertility Developing Contries: Son Preference and Economic Security" Working Paper, No. 10. New York , Center for Policy Studies.

8. جلال الدين، محمد العوض (1984) مرجع سابق

9- الطراح، علي (2000) "التنشئة الاجتماعية وقيم الذكورة في المجتمع الكويتي" مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الكويت، – العدد(2) مجلد(28).

10. Caldwell.J.(1978) "A Theory of Fertility: From High Plateau to Destabilization" Population and Development Review 4:4.

11. زريـق، هـدى (1987) "**نظـرة حـول تطـور دراسـات الخـصوبة**"، النـشرة السكانية، اللجنة الاجتماعية الاقتصادية لغربي آسيا عدد 31.

12. Caldwell. J. (1978) Op.cit.

13. خيـري.مجـد الـدين (1999) "الأسـرة والأقـارب:دراسـة ميدانيـة مـن الأسـر النـواة في مدينة عمان" الجامعة الأردنية- الطبعة الثانية – عمان، الأردن.

14. Easterlin, R.(1975) "An Econometric Framework For Fertility Analysis". Studies in Family Planning, (New York, Ny), Vol. 6, no 3.

15. Pullum T.W (1980) "Illustrative Analysis, Fertility Preferences in Srilanka". WFS Scientifi Report no. 9.

16. زريق (1987) مرجع سابق.

17- الطراح (2000) مرجع سابق.

18. محمـد عبـد الهـادي سـلام، حليمـة (1992) "تغييـر دور المـرأة ومكانتهـا كأحـد إجـراءات الـسياسة الـسكانية للتـأثير علـى الخـصوبة"، رسـالة ماجـستير، الجامعـة الأردنية – كلية الدراسـات العليـا / قـسم الدراسـات العليا الجامعة الأردنيـة، عمـان- الأردن.

19. Rahman, M, Da Vanzo,J (1993) “Gender Preference and Birth Spacing in Matlab Bangladesh” Demography vol:30 no(3).

20. Bairagi, Radheshyam, Ray L. Langsten (1986) “Sex Preference for Children and its Implication for Fertility in Rural Bangladesh. Studies in Family Planning no(17).

21. Leibenstein, H (1981)"Economic Decision Theory and Human Fertility Behaviour :A Speculative Essay" Population and Development Review vol 7 no 7.

22. Coombs, Lolagene.C (1979). "Underlying Family Preferences and Reproductive Behaviour”, Studies in Family Planning Vol (10) No:(1)

23. Park, Chai Bin (1983), “Preference for Sons, Family size, and sex ratio An empirical study in Korea” Demography vol:20 n3.

24. Arnold. F (1991) “Sex Preference for Children and Its Demographic and Health Implication” In Proceeding of the Demographic and Health Survey, World Conference, Columbia, MR:MR:IMR/Macro International, Inc.

25. Coombs, Lolagene.C. and Te-Hsing Sun,(1978) “Family Composition, Perferences in A Developing Culture: The Case of Twain, 1973”, Population Strudies 32 (1).

26. Arnod ,F (1985) “Measuring the effect of sex preference on fertility: The Case of Korea“ Demography no(22).

27. Obermeyer.C. and R.Cardenas(1997) “Son Preference and Differential Treatment in Morocco and Tunisia“ Studies in Family Planning vol:28, n3.

28. Arnold, F, Kuo,E (1984) “The Value of Daughters and Sons: A Comparative Study of Gender Preference of Parents’ Journal of Comparative Family Studies no(15).

29. McClelland, Gary H., “ Determining the Impact of Sex Preferences on Fertility, A Consideration of Parity progression Ratio (1979), Dominance , and Stopping Rule Measures”, Demography, 16(3).

30. Arnod ,F (1985),Op.cit.

31. Coombs, Lolagene C. and Te-Hsing Sun,1978 Op.cit.

32. Gadalla S, James McCarthy, and Oone Campbell. 1985 “How the Number of Sons Influence Contraceptive Use in Menoufia Governorate ,Egypt“ Studies in Family Planning 16:164.

33. Rahman.M, Da Vanzo,J,(1993) "Gender Preference and Birth Spacing in Matlab Bangladesh" Demography vol30 no(3).

34. Williamson, N.E. (1976) Sons or Daughters:A Cross-Cultural Survey of Parental Preference Beverly Hills, CA : Sage.

35. Cleland,J .Verrall,J and Vaessen . M (1983) "Preferences For the Sex of Children and Their Influence on Reproductive Behaviour" Compartive Studies , N27.

36. النجار، عبد الله عبد العزيز (1995)، مرجع سابق.

37. جورج ، أمرهور ، وأنطوني ماير (1986) "حجم الأسرة المفضلة ومنع الحمل في الجمهورية العربية السورية" النشرة السكانية ، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، عدد 28.

38. Allush .khaled, et.,al (1979) "Fertility Preference and Contraceptive Use in Syria" World Fertility Survey Publication.

39. جلال الدين، محمد العوض (1984)، مرجع سابق.

40. سهاونة، فوزي، ومنير كرادشة (1991) "أثر مكانة المرأة الاجتماعية على خصوبتها في الأردن" مجلة دراسات، الجامعة الأردنية - العدد 4، مجلد 18أ.

41. المجالي، قبلان (1994) "أثر تفضيل جنس المواليد وبعض العوامل الأخرى على حجم الأسرة وعملية الاستمرار في الإنجاب: دراسة ميدانية"مؤتة للبحوث والدراسات العدد(6) المجلد (9) جامعة مؤتة – كلية الاداب .

42. Abdel Alziz (1983) "Study of Birth Intervals in Jordan" World Fertility Survey (46):20.

43- الضامن، سلوى، (1984) "التباين النوعي في وفيات الرضع والأطفال (دون الخامسة) في الأردن"رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن

44. Lindert. p (1980) "Child Costs and Economic Development . " In Population and Economic Change in Developing Countries , Edited by Easterlin, Chicago press .

45. CLELAND,J. VERRALL,J and VAESSEN. M (1983) ,Op.cit.

46. جلال الدين (1984) مرجع سابق.

47. دائرة الإحصاءات العامة (2003)"مسح السكان و الصحة الأسرية في الأردن 2002"، دائرة الإحصاءات العامة، عمان الأردن.

48. حسين، مجيد علي، وسعيد، وعفاف عبد الجبار (1998) "الاقتصاد القياسي:النظرية والتطبيق " الطبعة الأولى، دار وائل للنشر.عمان الأردن.

49. شتوي، موسى، ومنير كرادشة (2001) "العلاقة بين مستويات تعليم الزوجة وسلوكها الأنجابي في الأردن" مجلة دراسات، العلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلد28(ملحق) ، الجامعة الأردنية، عمان الأردن.

50. Pullum T.W (1983) "Correlations of Family Size Desire In Determinants of Fertility in Developing Countries", Edit by Bulato and Lee , Academic press: New York.

51. Caldwell. J (1978).Op.cit.

52. سهاونة، فوزي، ومنير كرادشة (1991) مرجع سابق.

53. Cain. M (1984)"Women's Status and Fertility Developing Countries: son preference and Economic Security Op.cit

54. الضامن، سلوى(1984)، مرجع سابق.

55. سهاونة فوزي، وكرادشة منير (1992) "خصائص مستخدمي موانع الحمل وعلاقتها بحجم الخصوبة الفعلية في الأردن"مجلة دراسات م19أ ع2 الجامعة الأردنية.

56. الطراح (2000)، مرجع سابق.

57. Dyson. and Murph, (1983), "Kinship Structure, Female Autonomy, and Demographic Behaviour In India" Population and Family Planning Studies n(44).

58. Chang , M.C. R , Freedman and T.H. Sun (1981) "Trends in Fertility, Family Size Preferences" Family Planning V12, N(3).

59. المجالي، قبلان (1994)، مرجع سابق.

60. Nagi M (1984) " Trends and Different in Moslem Fertility " Journal of Bioscial Science,. no 16.

61. Warren,Charles el-al .,(1990)"Fertility and Family Planning in Jordan" Results from The 1985 Jordan Husband Fertility Survey " Studies in Family Planning vol 21, No 1 .

62. السعدي، رياض ابراهيم ، والبياتي، صبري مصطفى (1992) "وفيات الأطفال الرضع في الوطن العربي والمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية"جامعة بغداد-العراق، العدد(2)، مجلد 22.

63.Leibenstein, H (1981). Op.cit

64. Arnold, F, Kuo, E (1984) Op.cit.
65. Allush.K et.,al 1979
66. Arnold, F, (1991) Op.cit.
67. ibd.

التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة في دولة قطر

خالد بن ناصر الخاطر، كلية الادارة والاقتصاد، جامعة قطر، الدوحة، قطر.

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل العوامل التي تؤثر على تطوير التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة في دولة قطر، والتعرف على أهم الاستراتيجيات التي من شأنها المساهمة في تطوير المهنة، وتحديد المقررات المحاسبية ذات الأهمية في تحسين التعليم المحاسبي وممارسة المهنة. وقد تم تجميع المعلومات من خلال تصميم استبانه تم توزيعها على أربع فئات من المحاسبين هم المحاسبون العاملون في القطاع الحكومي، المحاسبون العاملون في القطاع الخاص، أساتذة المحاسبة، والمحاسبون القانونيون المرخص لهم بمزاولة المهنة. وقد تم توزيع 155 استبانه وبلغ عدد الاستبانات التي تم تعبئتها 92 استبانه (أي ما نسبته 60 % من الاستبانات الموزعة) . ولتحقيق أهداف الدراسة فقد تم استخدام الأساليب الإحصائية الوصفية وكذلك تم استخدام اختباري كروسكال والس ومان وتني لمعرفة مدى وجود اختلافات بين وجهة نظر المحاسبين.

وقد تبين من خلال الدراسة أن أبرز العوامل التي تحد من تطوير التعليم المحاسبي والممارسة تتمثل في غياب المنظمات المهنية المحاسبية وعدم إدراك أهمية مهنة المحاسبة، وقلة الدعم الحكومي للمهنة. وقد أشارت نتائج الدراسة إلى أن أهم الاستراتيجيات التي تساعد في تطوير المهنة تتمثل في تدريب الطلبة خلال دراستهم و تأسيس جمعيات محاسبية ترعى المهنة، والتعاون بين الجامعات والمنظمات المسؤولة عن المهنة، والتعليم المستمر للمحاسبين بعد التخرج. وظهرت فروق ذات دلالة عند مستوى معنوية 5% بين المحاسبين حسب طبيعة عملهم فيما يتعلق بالعوامل والاستراتيجيات وأهم المقررات.

المقدمة

لقد تقدمت مهنة المحاسبة والمراجعة بالدول المتقدمة بسبب الاهتمام المستمر بتطوير التعليم المحاسبي ومشاركة المنظمات المهنية والجامعات والشركات الكبرى في دعم وتطوير وتمويل التعليم المحاسبي . ومن الملاحظ أن هناك اهتماما واسعا في دول العالم المتقدم لتضييق الفجوة بين مناهج التعليم المحاسبي التي تقدم في الجامعات والمعاهد واحتياجات سوق العمل من محاسبين ومراجعين على مستوى مرتفع من التأهيل والكفاءة (Johnson, 1994, Wijewardena and Cooray, 1995, Chenok, 1995).

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة اليرموك 2005.ISSN (1023- 0165)

وعلى الرغم من التقدم الاقتصادي الواضح الذي تشهده دولة قطر خلال السنوات الأخيرة[1] والذي من مظاهره زيادة عدد وحجم الشركات المساهمة، وفتح سوق الأوراق المالية[2]، والبدء في عمليات الخصخصة والتي شملت الكثير من المؤسسات الحكومية، جهود الحكومة لتنويع مصادر الدخل وعدم التركيز فقط على الموارد الرئيسة مثل البترول والغاز، فإن هذا التطور لم يقابله تطور مماثل فيما يتعلق بمهنة المحاسبة والمراجعة. بمعنى أن هناك فجوة كبيرة بين الطفرة الاقتصادية آلتي حدثت في قطر ووضع مهنة المحاسبة الذي ظل بعيدا كل البعد عن تلبية المتطلبات المتزايدة للنمو الاقتصادي (الخاطر والسامرائي 2004). تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن العديد من الدراسات أوضحت أهمية مهنة المحاسبة والمراجعة في التنمية الاقتصادية في الدول النامية (AAA 1977, Wallace 1990, Needles 1997).

وقد أشارت عدد من الدراسات (الراشد 2001، الحمود 1997، الرحيلي 1997، عبدالله 1982) إلى المشاكل المتعلقة بمهنة المحاسبة في دول مجلس التعاون الخليجي . ودولة قطر تعاني من مشاكل عديدة متعلقة بمهنة المحاسبة وترجع تلك المشاكل إلى الأسباب التالية :

1- عدم وجود قوانين تحدد المبادئ والقواعد المحاسبية التي يجب أن تلتزم بها الشركات مما أدى إلى اختلاف في تطبيق المبادئ المحاسبية المتعارف عليها (الحمود 1997).

2- عدم وجود تشريع واضح ينظم مهنة المحاسبة والمراجعة بحيث يعتبر بمثابة ميثاق يبين قواعد السلوك المهني. و من الملاحظ أنه قبل عام 1970 لم يكن هناك في دولة قطر قوانين تنظم مهنة المحاسبة والمراجعة حيث يعتبر قانون تنظيم مهنة المراجعة لسنة 1974 هو التشريع الأول والأخير الذي أشار مباشرة إلى تنظيم مهنة المراجعة (Al-khater and Naser 2003) .

3- غياب دور الجمعيات و الهيئات المهنية للقيام بعملية إصدار القواعد و المعايير التي تحكم ممارسة المهنة و عقد الندوات و المؤتمرات العلمية وإصدار النشرات والدوريات المتخصصة مما يساهم في تطوير المهنة والتعريف بدورها في التنمية الاقتصادية. ومن هنا لم تجد مهنة المحاسبة والمراجعة في الدولة من يعطيها اهتماماً كافياً وينظم عملها ويرعى مصالح القائمين بها (الحمود 1997).

4- هناك سيطرة شبه كاملة على سوق العمل من قبل مكاتب المحاسبة العالمية (Big Four) حيث تتعامل الشركات المدرجة في سوق الدوحة للأوراق المالية مع تلك المكاتب فقط. وبلغ عدد مكاتب المحاسبة والمراجعة حسب بيانات وزارة التجارة 26

مكتباً ويجب الإشارة هنا إلى أن مساهمة تلك المكاتب في عملية تطوير المهنة محدودة جداً (الخاطر والسامرائي 2004).

5- ضعف الأنظمة المحاسبية المستخدمة في كثير من الشركات وعدم مسايرتها للتطورات السريعة التي طرأت على المهنة (الحمود 1997).

6- غياب الوعي بأهمية ممارسة المهنة ودورها في التنمية الاقتصادية (الخاطر والسامرائي 2004).

7- النقص في عدد المحاسبين والمراجعين القطريين المؤهلين تأهيلاً مهنياً. خاصة في ظل اتجاه معظم الشركات إلى الاستعانة بالمحاسبين والمراجعين الأجانب وعدم الاستعانة بالمواطنين خريجي كلية الإدارة والاقتصاد في هذا المجال والعمل على تدريبهم وتطوير مستواهم (Al-Khater and Naser 2003).

وتعد وزارة التجارة والاقتصاد في قطر هي الجهة الوحيدة التي تشرف على تنظيم مهنة المحاسبة والمراجعة وإصدار تراخيص ممارسة المهنة. وبدأ إشراف الوزارة مع بداية صدور قانون رقم (7) لسنة 1974 الخاص بتنظيم مهنة مراجعة الحسابات. واقتصر هذا القانون على شروط القيد في سجل مراقبي الحسابات وواجبات ومسؤوليات مراقبي الحسابات والعقوبات الواجب تطبيقها في حالة ارتكاب أي مخالفة لهذه القوانين ولم يتطرق هذا القانون إلى مجالات هامة تتعلق بمهنة المحاسبة والتدقيق مثل (1) تأسيس جمعية للمحاسبين والمراجعين القطريين (2) قواعد للسلوك المهني،(3) تحديد معايير للمحاسبة والمراجعة متعارف عليها يجب على الشركات إتباعها (4) وضع برامج لمراقبة الأداء المهني (5) اشتراط اجتياز مهني لضمان التأهيل العلمي من المتقدم للحصول على ترخيص لممارسة المهنة في (6) اشتراط تدريب وتأهيل المدققين بشكل مستمر . ويعد هذا القانون هو التشريع الأول والوحيد الذي أشار مباشرة إلى تنظيم مهنة المحاسبة والمراجعة ولم يطرأ على هذا القانون تغيير أو تعديل جوهري رغم أن الدولة قد شهدت وتشهد حالة من النمو الاقتصادي الكبير كما أشرنا سابقا وصدر أخيراً قانون تنظيم مهنة مراجعة الحسابات الجديد (2004) الذي لم يختلف كثيراً عما سبق فيما يتعلق بمهنة المحاسبة والمراجعة . وقد شهدت المهنة تطوراً نسبياً بصدور قانون الشركات عام 1981، حيث ألزم الشركات المساهمة بإعداد القوائم المالية وتقديمها إلى مراجع خارجي مصرح له حتى يقوم بمراجعتها وإبداء رأيه حول تلك القوائم المالية واشتمل قانون الشركات على القوائم المالية المطلوب إعدادها بصفة دورية من قبل إدارة الشركة، بالإضافة إلى القواعد والإجراءات الواجب إتباعها عند اختيار وتعيين المراجع الخارجي. وأخيراً صدر قانون الشركات الجديد (2001) و الذي لا يختلف كثيرا عما سبقه فيما يتعلق بمهنة المحاسبة والمراجعة.

و يجب الإشارة هنا إلى أن تنظيم المهنة لا يقتصر فقط على مبادئ وإجراءات تنظم علاقة المراجع الخارجي بالشركة التي يقوم بمراجعتها، بل يشمل إصدار المعايير وقواعد

السلوك المهني ووضع برامج لمراقبة جودة الأداء المهني من جهة متخصصة مثل هيئة أو جمعية محاسبية حيث لم يتم تطوير معايير محاسبة أو مراجعة تأخذ بالاعتبار البيئة الاقتصادية والمهنية في دولة قطر، كما لا يوجد هناك أي إلزام للشركات القطرية أو تلك العاملة في الدولة بإتباع أي معايير محددة سواء كانت دولية أو أمريكية . إلا أن العرف السائد بين الشركات والمراجعين هو إتباع معايير المحاسبة والمراجعة الدولية. كما أن لوائح وتعليمات سوق الدوحة للأوراق المالية لم تلزم الشركات المسجلة بها بإتباع معايير معينة دون غيرها (الخاطر والسامرائي 2004).

ومن أهم التطورات التي شهدتها المهنة في دول الخليج العربي هو إنشاء الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين عام 1991 كجهاز مستقل خاص بتنظيم وإدارة وتطوير مهنة المراجعة والمحاسبة في المملكة العربية السعودية. وقد استطاعت الهيئة النهوض بمستوى مهنة المحاسبة والمراجعة في المملكة وذلك من خلال إصدار معايير وقواعد سلوك مهنية وعمل برامج رقابية على الأداء المهني وغيرها. كما تأسست هيئة المحاسبة والمراجعة لدول مجلس التعاون عام 1998 بهدف تطوير وتوحيد أنظمة ومعايير ممارسة مهنة المحاسبة والمراجعة في دول مجلس التعاون .

وتجدر الإشارة إلى أن هناك جهودا تبذل حاليا في دولة قطر لتطوير التعليم المحاسبي ومهنة المحاسبة ولكن مازالت هذه الجهود في بدايتها فعلى سبيل المثال:

- تم وضع خطة دراسية جديدة لقسم المحاسبة بكلية الإدارة والاقتصاد- جامعة قطر تتضمن مقررات جديدة تعكس التطور الذي يشهده علم المحاسبة. وتم أيضا استقطاب أساتذة متميزين من مختلف دول العالم، حيث يتوقع تخريج الدفعة الأولى من طلبة الخطة الجديدة في سنة 2005.
- نظراً لما تشهده قطر من التطورات الاقتصادية العديدة في المجالات الصناعية والتجارية والخدمية ومواكبةً لتلك التطورات المهمة فقد تمت الموافقة من قبل إدارة جامعة قطر على المقترح المقدم من قسم المحاسبة لتكوين جمعية علمية للمحاسبة والمراجعة تعمل تحت مظلة جامعة قطر و تهدف تلك الجمعية إلى تنمية الفكر العلمي في مجال المحاسبة و تحقيق التواصل العلمي لأعضاء الجمعية و تقديم المشورة العلمية في مجال المحاسبة والمراجعة و تطوير الأداء العلمي و المهني لأعضاء الجمعية. و من المتوقع أن يبدأ العمل بتلك الجمعية خلال عام 2004.
- قدمت مجموعة من المهتمين في دولة قطر اقتراحاً لإنشاء جمعية مهنية تتولى تنظيم المهنة والإشراف عليها و الارتفاع بمستواها. ولكن لم تتم الموافقة على إنشاء تلك الجمعية من قبل الجهات الحكومية المعنية حتى الآن.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث بصفة أساسية إلى التعرف على :

1- أهم العوامل التي تؤثر على تطور التعليم المحاسبي وممارسة المهنة في دولة قطر.

2- أهم الإستراتيجيات اللازمة لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة المهنية لمهنة المحاسبة في دولة قطر.

3- تحديد المقررات المحاسبية الأكثر أهمية لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة المهنية لمهنة المحاسبة في دولة قطر.

4- فيما إذا كان هناك اختلافات ذات دلالة إحصائية بين وجهات نظر المحاسبين حول العوامل المؤثرة في تطور التعليم المحاسبي والاستراتيجيات اللازمة لتطوير المهنة وأهمية المقررات المحاسبية تعود إلى طبيعة عملهم (المحاسبون العاملون بالقطاع الحكومي، المحاسبون العاملون بالقطاع الخاص، المحاسبون القانونيون، أساتذة المحاسبة).

أهمية البحث

تنبع أهمية هذا البحث من أهمية المحاسبة ومساهمتها في الاقتصاد الوطني وذلك بالمساعدة على التوزيع الكفء للموارد الاقتصادية عن طريق تزويد متخذي القرارات بالمعلومات اللازمة لاتخاذ قراراتهم . ولاشك أن تطوير التعليم المحاسبي يمثل حجر الأساس في عملية تطوير المهنة لضمان قيامها بدورها على الوجه الأكمل . وبسبب الطفرة الاقتصادية التي شهدتها دولة قطر في السنوات الأخيرة فإن هناك حاجة لمواكبة هذا التطور بتطوير مهنة المحاسبة لكي تقوم بدورها على الوجه الأكمل .

يسعى البحث لتقديم رؤية واضحة تساعد الجهات المنظمة للمهنة وذات العلاقة بها في قطر لتنطلق منه لتطوير المهنة ومواكبتها للتطور الاقتصادي ومن هذه الجهات :

- وزارة التجارة والاقتصاد للقيام بتطوير قانون المهنة ليأخذ بعين الاعتبار القضايا المطروحة في هذا البحث .
- السوق المالي لكي يفرض رقابته على الشركات المدرجة في السوق .
- الأعضاء الممارسون للمهنة في مكاتب التدقيق وتوجيه اهتمامهم إلى القضايا المتعلقة بالمهنة .
- الجامعات حيث من المأمول أن يساعد هذا البحث المسؤولين في الجامعات في مراجعة خطة المحاسبة والتركيز على المقررات التي يعتبرها المستجيبون أكثر أهمية .

يضاف إلى ذلك أن هذه الدراسة وبحسب علم الباحث تعتبر الأولى من نوعها في دولة قطر التي تتطرق إلى التعليم المحاسبي وسبل رفع مستوى المهنة.

خطة البحث

تتضمن خطة البحث بعد المقدمة ما يلي :

أولاً : عرض وتحليل الدراسات السابقة.

ثانيا : فروض البحث

ثالثاً : أسلوب الدراسة.

رابعاً : تحليل نتائج الدراسة الميدانية .

خامسا: النتائج والتوصيات.

أولاً : عرض وتحليل الدراسات السابقة

اشتمل الفكر المحاسبي على عدد من الدراسات التي تناولت التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة،وقد اعتمدت أغلب تلك الدراسات على الاستبانة كطريقة لجمع المعلومات وفيما يلي تحليل مختصر لأهم تلك الدراسات .

استعرضت دراسة Abdeen and Yavas (1985) التعليم المحاسبي في المملكة العربية السعودية وأوجه القصور فيه وقد تم تقديم بعض الاقتراحات التي من شأنها تطور التعليم المحاسبي . وخرجت هذه الدراسة ببعض التوصيات منها تدريس المفاهيم والطرق المحاسبية التي تتناسب مع البيئة السعودية، تشجيع أساتذة المحاسبة في الجامعات السعودية على الإطلاع على كل ما هو جديد في حقل المحاسبة وتشجيعهم على حضور الندوات والمؤتمرات المتعلقة بمهنة المحاسبة، حث الطلبة على مواصلة دراساتهم العليا في المحاسبة حتى يمكن الاستفادة منهم في تدريس مقررات المحاسبة، الاستفادة من بعض العاملين في أقسام المحاسبة في الشركات الصناعية والذين لديهم خبرة للقيام بتدريس بعض مقررات المحاسبة التي تحتاج إلى خبرة عملية.

في دراسة Lyall (1985) استطلع فيها آراء المحاسبين والذين يعملون في قطاع الصناعة ومكاتب المحاسبة والمراجعة في بريطانيا حول المواضيع المحاسبية في مرحلة البكالوريوس وملاءمتها لسوق العمل. وقد كان اهم نتائج هذه الدراسة ان مدققي الحسابات يولون اهتماما أكثر لمقررات المراجعة والضرائب من المحاسبين الذين يعملون بالقطاع الصناعي.

أما دراسة Markell (1985) فقد ركزت على أهمية المهنة في المجال الاقتصادي وكيفية إنشاء وتطبيق النظم المحاسبية. وأشار الباحث الى وجود طريقتين لتطوير مهنة المحاسبة في الدول النامية. الطريقة الأولى تعتمد على تطوير برامج التعليم المحاسبي مما يساعد على اعداد محاسبين متميزين لممارسة مهنة المحاسبة. وهذه الطريقة تحتاج إلى وقت ومجهود كبيرين لإعداد ممارسين أكفاء، أما الطريقة الثانية والأسهل لتطوير المهنة فهي الاعتماد على الخبراء الأجانب.

وفي دراسة ميدانية قام بها رمضان (1992) استطلع فيها آراء مدققي الحسابات في مكاتب التدقيق والمحاسبين الذين يعملون بالشركات الصناعية في الأردن حول محتوى المقررات المحاسبية في مرحلة البكالوريوس. وأشارت نتائج هذه الدراسة إلى أن معظم محتويات المقررات المحاسبية مناسبة لاحتياجات سوق العمل ومع ذلك خلصت هذه الدراسة إلى وجود فجوة بين ما يدرس بأقسام المحاسبة ومتطلبات ممارسة مهنة المحاسبة.

وقد استهدفت دراسة Akathaporn وآخرون (1993) التعرف على المشاكل التي تواجه التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة في تايلاند وكذلك تحديد الاستراتيجيات ذات الفعالية في تحسين التعليم المحاسبي والممارسة في ذلك البلد. وتوصلت هذه الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: أن الدولة تعانى من نقص عدد القائمين بالتدريس في المجال المحاسبي ونقص الكتب وعدم إدراك أهمية مهنة المحاسبة، بالإضافة إلى ذكر أهم الإستراتيجيات الخاصة بضرورة تحسين التعليم المحاسبي وممارسة المهنة مثل تطوير كتب محاسبة باللغة التايلندية و تدريب وتطوير أساتذة المحاسبة في تايلاند.

وتناولت دراسة Meng وآخرون (1994) التعليم المحاسبي وتطور مهنة المحاسبة والمراجعة في سنغافورة واستعرضت هذه الدراسة التطور التاريخي للتعليم المحاسبي وممارسة المهنة. وأشارت الدراسة بان سنغافورة شهدت خلال العقود الثلاثة الماضية تطورا كبيرا في المجال الاقتصادي و أدى هذا التطور إلى التأثير بشكل مباشر على التعليم المحاسبي والدور الذي يجب ان تقوم به المؤسسات التعليمية في تطوير مهنة المحاسبة والمراجعة. كما قامت هذه الدراسة بوصف العلاقة بين التعليم المحاسبي ومزاولة المهنة لإبراز أهمية الدور الذي تقوم به مهنة المحاسبة في المساعدة في التنمية الاقتصادية للدولة. وكذلك أظهرت الدراسة بان هناك اهتمام واضح بالتعليم المحاسبي في سنغافورة ومن مظاهر ذلك الاهتمام الإقبال الكبير على برامج المحاسبة في الجامعات السنغافورية.

أما Cooray and Wijewardena (1995) فقد قاما بدراسة تحليلية عن التعليم المحاسبي في استراليا و اليابان مع التركيز على الاختلافات بين هذين البلدين. وأظهرت هذه الدراسة أن التعليم المحاسبي في استراليا يتم من خلال التركيز على المحاسبة المالية والتقارير المالية الخارجية بينما التركيز في اليابان على المحاسبة الإدارية. وكذلك توصلت هذه الدراسة أن النظام الياباني في وضع أفضل من النظام الاسترالي من ناحية تخريج

محاسبين لديهم القدرة على تطبيق أنظمة محاسبية متطورة تتناسب مع التطورات الاقتصادية والتكنولوجية التي تواجه منظمات الأعمال.

وقد قام الحمود (1997) بدراسة حول المحاسبة في دولة قطر ركز فيها على المشاكل التي يواجهها مدققو الحسابات. وقد أجريت هذه الدراسة عن طريق استبانة وزعت على عينة من مدققي الحسابات. وتوصل الحمود إلى أن أهم المشاكل التي يواجهها مدققو الحسابات تتمثل في عدم اشتراط الخبرة في مجال التدقيق، وعدم وجود معايير محاسبية متعارف عليها وعدم اشتراط القانون تأهيل وتدريب المدققين وقلة كفاءة محاسبي الشركات، والتنافس غير الشريف بين المدققين. وتختلف الدراسة الحالية عن دراسة الحمود في أن نطاقها يمتد إلى التعليم المحاسبي من حيث المعوقات التي يواجهها و الاستراتيجيات التي من شانها تحسين التعليم المحاسبي واهم المقررات المحاسبية. كذلك اقتصرت دراسة الحمود على استطلاع وجهة نظر مدققي الحسابات في الدولة فقط أما الدراسة الحالية فقد تم استطلاع آراء أربع فئات من المحاسبين هم: (a) المحاسبون العاملون في القطاع الحكومي (b) المحاسبون العاملون في القطاع الخاص (c)أساتذة المحاسبة، (d) المحاسبون القانونيون العاملون بمكاتب المحاسبة والمراجعة في دولة قطر.

وقد تناولت دراسة الرحيلى (1997) الوضع الحالي للمحاسبة في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية والجهود القائمة على تطويرها سواء من قبل الدول الأعضاء أو من قبل الأمانة العامة للمجلس وذلك كمحاولة لوضع إطار عام لتطوير المحاسبة في دول المجلس، وتوصلت إلى نتائج أهمها ضرورة التنسيق والتعاون بين الجهات المعنية بتطوير المحاسبة مع ضرورة تبنى مبدأ الشمولية في تطوير الأسس والقواعد المحاسبية التي يجب الالتزام بها من قبل الممارسين لمهنة المحاسبة والمراجعة.

وقام البستكي (1997) بدراسة استهدفت التعرف على آراء المحاسبين في دولة البحرين حول أهم الاستراتيجيات التي من شأنها المساهمة في تطوير مهنة المحاسبة في البحرين. وأوضحت الدراسة أن أهم الاستراتيجيات تتمثل في رفع مستوى التعليم المحاسبي و الاهتمام بالتعليم المستمر للمحاسبين القانونيين و دعم ومساندة جمعية المحاسبين البحرينية.

وفي دراسة لحمو (1999) استهدفت الإجابة على عدة تساؤلات أهمها : ما هو واقع مهنة المحاسبة في الوطن العربي ؟ ماهية دور الاتحاد العام للمحاسبين والمراجعين العرب؟ وأوضحت أن بعض المنظمات العربية ألتزمت بمعايير المحاسبة والمراجعة الدولية وأخذت بها وقررت الأخذ بكافة التغيرات الطارئة عليها دون اعتبار لمدى ملاءمة بعض المعايير لواقعها وتلبية حاجاتها وانسجامه مع مستوى التطور الاقتصادي والمالي لديها، والبعض الآخر من الدول قام بإعداد معايير للمحاسبة والمراجعة خاصة به مسترشداً بالمعايير الدولية، وفى نهاية المقالة تم وضع مجموعة من الاقتراحات ومنها: ضرورة وجود تجمع عربي مهني يعمل

تحت مظلة اتحاد المحاسبين والمراجعين العرب مدعوماً من الجامعة العربية على أن يسعى إلى تحقيق ما يلي: تشكيل لجنة لمعايير المحاسبة والمراجعة ومتابعة تطويرها، افتتاح معهد لإعداد المحاسبين والمراجعين العرب، إعداد برامج للتدريب وإعادة التأهيل، إصدار مجلة مهنية عربية تساهم في نشر الثقافة المهنية، وأخيراً التوصية بتوحيد وتعريب المصطلحات المهنية المستخدمة في الوطن العربي.

وتناولت دراسة الناغى (1999) الجوانب التاريخية لوضع مهنة المحاسبة ومحددات النهوض بمهنة المحاسبة والمراجعة في الوطن العربي لمواجهة التحديات المعاصرة من حيث الواقع والطموح، كما بحثت أهمية متابعة التطورات العالمية التي شهدها الربع قرن الأخير في مجال تحرير وتنشيط التجارة العالمية وظهور الاتحاد الدولي للمحاسبين ليتولى مسؤولية التنسيق والتطوير لمقومات المهنة، وقد أفاد الباحث أن هناك بطء في الاستجابة لهذه التطورات المتلاحقة ومن ثم بان هناك اختلاف في مقومات الممارسة فيما بين الدول العربية. وقد تعرضت المقالة لمجموعة من المحددات من حيث الواقع والطموح والدور المؤسسي الذي يقع عليه عبء التطوير.

كما قام الرحيلى (1999) باستعراض ومناقشة دور المنظمات والهيئات المهنية وغير المهنية العالمية والمحلية في تطوير مهنة المحاسبة في دول الخليج العربية بصفة عامة وفى المملكة العربية السعودية بصفة خاصة. و كشفت الدراسة أن تطوير المهنة في المملكة العربية السعودية تم بناءً على التعاون المستمر بين أعضاء هيئة التدريس بالجامعات السعودية والممارسين للمهنة وان مبادرة تطوير المهنة في السعودية نبعت أساسا من رحاب الجامعة. ويرى الرحيلي ضرورة التنسيق والتعاون بين كافة المنظمات في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية لتطوير برامج التعليم المحاسبي في الجامعات الخليجية لكي تواكب التطورات الاقتصادية وتكنولوجيا المعلومات وخاصة أن الجامعات بصدد إعادة النظر في برامج المحاسبة، واقترح بأن يتم دعوة المسؤولين في شركات قطاع الأعمال للمساهمة في إعداد خطة مناهج التعليم المحاسبي للفترة القادمة حتى تلائم احتياجات سوق العمل من المحاسبين.

وفي دراسة ميدانية قام بها Mahmud and Russel (2003) تناولت المشاكل التي تواجه وتعرقل التعليم المحاسبى وممارسة المهنة في ليبيا ومدى إمكانية الاستفادة من استراتيجيات معينة لتحسين التعليم المحاسبى والممارسة، تم توجيه استبانة لـ 131 من أساتذة المحاسبة في الجامعات الليبية و محاسبين حكوميين و محاسبين في قطاع النفط و محاسبين قانونيين. وتوصلت إلى نتائج تشير إلى أن التعليم المحاسبي والممارسة المهنية في ليبيا تأثرت بسلسلة من العوامل وأن هناك حاجة ماسة في ليبيا إلى إعادة تقييم خططها لتحسين التعليم المحاسبي وممارسة المهنة. وان هناك ضرورة لأن تتبنى ليبيا خطة استراتيجية بدعم مالي مناسب تضمن توفير الكتب المحاسبية الحديثة التي تساعد

الأكاديميين على القيام بمهمة التعليم على أكمل وجه. وقد تماثلت نتائج الدراسة مع تلك الموجودة في الأدب المحاسبي الدولي.

وقد تطرقت دراسة Al-Bastaki and Ramadhan (2003) إلى التعليم المحاسبي في البحرين من خلال التعرف على آراء مدققي الحسابات في مكاتب التدقيق حول الاستراتيجيات التي من شأنها تحسين أوجه التعاون بين قسم المحاسبة في جامعة البحرين ومكاتب التدقيق. و توصلت هذه الدراسة إلى أن مستوى التعاون بين قسم المحاسبة ومكاتب التدقيق فيما يتعلق بإعداد طلبة على مستوى عال من الكفاءة متوسط. ويعد مستوى التعاون قليل فيما يتعلق بتدريب الطلبة و الندوات و الاستشارات و الأبحاث. وأوضحت هذه الدراسة بان أهم الاستراتيجيات التي من شانها تحسين أوجه التعاون بينهما تتمثل في طلب الاستعانة بالخبراء الذين يعملون بتلك المكاتب للقيام بتدريس بعض المقررات وتبادل الزيارات وكذلك أجراء البحوث المشتركة.

وتناولت دراسة Wu and Tong (2004) فحص وتحليل الوضع الحالي و التحديات التي تواجه التعليم المحاسبي في الصين. وتم استخدام أسلوب الاستبانة لمعرفة رأي أساتذة المحاسبة وممارسي المهنة حول هذا الموضوع . وقد أظهرت هذه الدراسة أن هناك تغيرات واضحة يشهدها التعليم المحاسبي في الصين نتيجة لتأثير العولمة والانفتاح الاقتصادي الذي تشهده الصين حيث نشأ عنها مشاكل وتحديات واجهت التعليم المحاسبي. وكشفت هذه الدراسة أن هناك حاجة ملحة للتغيير في برامج المحاسبة التي تقدم في الجامعات وطرق التدريس و نظام الحوافز وربط الجامعات بالمجتمع. وأشار الباحثان بأنه يمكن الاعتماد على هذه الدراسة كأساس لتطوير المهنة والتعليم المحاسبي في الدول النامية.

لقد بينت الدراسات السابقة أهمية التعليم المحاسبي في تطوير مهنة المحاسبة والمراجعة ورفع مستوى الأداء في المهنة. وكما أشرنا سابقاً تعتبر الدراسة الحالية الأولى من نوعها بالنسبة لدولة قطر التي تتناول التعليم المحاسبي والاستراتيجيات التي من شأنها تطوير التعليم المحاسبي وممارسة المهنة للمساهمة في تحقيق المزيد من الازدهار والتقدم الذي تشهده الدولة من الناحية الاقتصادية.

ثانيا: فروض البحث

بناء على الدراسات السابقة والحديث الأولي مع الأكاديميين والممارسين لمهنة المحاسبة في قطر فإنه يمكن صياغة الفرضيات التالية :

1- هناك عوامل تؤثر على تطوير التعليم المحاسبي وممارسة المهنة في دولة قطر .

2- هناك عدد من الاستراتيجيات الواجب إتباعها لتحسين التعليم المحاسبي وممارسة المهنة في دولة قطر .

3- هناك مقررات محاسبية أكثر أهمية ولازمة لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة المهنية في دولة قطر .

4- لا توجد اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين فيما يتعلق بالعوامل المؤثرة في تطوير التعليم المحاسبى وممارسة مهنة المحاسبة في قطر، تعود إلى طبيعة عملهم.

5- لا توجد اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين فيما يتعلق بالاستراتيجيات اللازمة لتحسين التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة في قطر، تعود إلى طبيعة عملهم.

6- لا توجد اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين فيما يتعلق بالمقررات ذات الأهمية في تحسين التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة في قطر، تعود إلى طبيعة عملهم.

ثالثا: أسلوب الدراسة

لتحقيق أهداف الدراسة فقد تم تصميم استبانة تتكون من أربعة أقسام : يتضمن القسم الأول منها معلومات عامة وشخصية عن المستجيبين ويشمل هذا الجزء: الوظيفة الحالية، وعدد سنوات الخبرة في الوظيفة الحالية، آخر المؤهلات العلمية في المحاسبة، ومكان الحصول على المؤهل العلمي، والمؤهلات المهنية، أما القسم الثاني من الاستبانة فيشمل : مجموعة من العوامل التي تعيق تطوير التعليم المحاسبي ومهنة المحاسبة في قطر، ويتعرض القسم الثالث للإستراتيجيات اللازمة لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة في قطر، أما القسم الرابع والأخير فيشمل المقررات ذات الأهمية لتحسين التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة في قطر.

1/3 مجتمع وعينة الدراسة

يتكون مجتمع الدراسة من أربع فئات من المحاسبين في دولة قطر وهم : (1) المحاسبون العاملون في القطاع الحكومي، (2) المحاسبون الذين يعملون في القطاع الخاص، (3) أساتذة المحاسبة، (4) المحاسبون القانونيون المرخص لهم بمزاولة المهنة، وقد تم توزيع 155 استبانة استرجع منها 92 استبانة (حيث بلغت نسبة المستجيبين 59.35% وهى نسبة مقبولة في مثل هذا النوع من البحوث).

يوضح الجدول رقم (1) طريقة توزيع الاستبانة حيث تم توزيع 10 استبانات على أساتذة جامعيين متخصصين في فروع علم المحاسبة وكانت نسبة الاستجابة بواقع 100%، ثم توزيع 80 استبانة على المحاسبين الحكوميين وقد تم الحصول على 47 استبانة بواقع 59%، ثم توزيع 40 استبانة على المحاسبين الذين يعملون في القطاع الخاص وتم الحصول

على 20 استبانه بواقع 50%، ثم توزيع 25 استبانه على عدد من المحاسبين القانونيين، وتم الحصول على 15 استبانة بواقع 60%.

جدول (1): توزيع الاستبانات على المحاسبين حسب وظائفهم

المحاسبون	عدد الاستبانات المرسلة	عدد الاستبانات المحصلة	النسبة
أستاذ محاسبة جامعي	10	10	100
محاسب حكومي	80	47	59
محاسب في قطاع خاص	40	20	50
محاسب قانوني	25	15	60
الإجمالي	155	92	60

2/3 المعلومات العامة عن المستجيبين في هذه الدراسة

يوضح الجدول رقم (2) توزيع عينة الدراسة من حيث عدد سنوات الخبرة لكل مجتمع الدراسة ويتضح أن 43.5% من المستجيبين هم ممن أمضوا أكثر من عشر سنوات من الخبرة في مجال ممارسة مهنة المحاسبة بغض النظر عن القطاع الذي يعملون به .

جدول (2): توزيع المستجيبين حسب عدد سنوات الخبرة

سنوات الخبرة	العدد	النسبة	النسبة المجمعة
أكثر من 10 سنوات	40	43.5	43.5
5 – 10 سنوات	18	19.6	63.1
أقل من 5 سنوات	34	36.9	100
الإجمالـــــي	92	100	

ويوضح جدول رقم (3) توزيع عينة الدراسة من حيث مؤهلاتهم حيث يتبين أن نسبة الحاصلين على درجة البكالوريوس أو أعلى هي 94.6 وهي نسبة كبيرة تعزز نتائج هذه الدراسة .

جدول (3): توزيع المستجيبين حسب آخر المؤهلات التعليمية في المحاسبة

المؤهلات	العدد	النسبة	النسبة المجمعة
بكالوريوس	74	80.4	80.4
ماجستير	4	4.3	14.2
دكتوراه	10	10.9	94.6
أخرى	4	4.3	100
الإجمالـــــي	92	100	

ويوضح جدول رقم (4) توزيع عينة الدراسة من حيث مصدر الدرجة العلمية ويتضح أن 58.7% من المستجيبين هم ممن يحملون درجات علمية من خارج قطر، أما خريجي دولة قطر فيمثلون نسبة 41.1% من المستجيبين .

جدول (4): توزيع المستجيبين حسب مكان الحصول على آخر شهادة في المحاسبة

الـدولة	العدد	النسبة
قطـر	38	41.3
المملكـة المتحدة	5	5.4
الولايات المتحدة	8	8.7
أخرى	41	44.6
الإجمالـــي	92	100

عند سؤال المستجيبين فيما إذا كانوا يحملون مؤهلات مهنية مثل CPA أجاب 19 مستجيب (20.7%) بأنهم يحملون مؤهلات مهنية حيث أن معظمهم يعملون في مكاتب المراجعة والمحاسبة في دولة قطر.

3/3 الأساليب الإحصائية المستخدمة

لفحص فرضيات الدراسة وتحقيق أهدافها فقد تم تحليل المعلومات باستخدام البرنامج الإحصائي للعلوم الاجتماعية SPSS حيث تم استخدام الأساليب الإحصائية التالية :

1- التوزيعات التكرارية والنسب المئوية.

2- المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتحديد درجة أهمية كل متغير من متغيرات الدراسة وكذلك لقياس وبيان مدى تشتت الإجابات حول بنود الاستبانة المختلفة.

3- تحليل التباين باستخدام اختبار كروسكال والس ومان وتني وذلك لمعرفة مدى وجود اختلافات بين وجهة نظر المحاسبين فيما يتعلق بالعوامل المؤثرة في تطوير التعليم المحاسبي والممارسة والإستراتيجيات ذات الأهمية في تحسين التعليم المحاسبي والممارسة وكذلك المقررات المحاسبية، تعود إلى طبيعة عملهم.

رابعاً : تحليل نتائج الدراسة الميدانية

1/4 العوامل التي تحد من تطوير التعليم المحاسبى والممارسة في دولة قطر

- يبين الجدول رقم (6) درجة أهمية العوامل المؤثرة في تطوير التعليم المحاسبي وممارسة المهنة في دولة قطر مرتبة حسب أهميتها طبقا لمتوسطها الحسابي. و يتضح من الجدول أن جميع العوامل المذكورة تعتبر متوسطة الأهمية أو ذات أهمية أكبر من المتوسط، حيث أن المتوسط الحسابي لكل عامل من تلك العوامل بلغ 3 أو اكبر.

وهذا متوقع فالمهنة في دولة قطر تواجه كثيراً من المشاكل والصعوبات أدت إلى عدم تطور المهنة وتأخرها عن باقي دول الخليج. ويتضح من الجدول رقم (6) أن أهم العوامل التي تحد من تطوير مهنة المحاسبة في دولة قطر من وجهة نظر جميع المستجيبين هو عدم وجود التنظيمات المهنية المحاسبية حيث بلغت درجة الأهمية 4.34 من 5 وهذا يعكس أهمية وجود التنظيمات المهنية التي تحرص على رفع مستوى المهنة بالمقارنة مع المهن الأخرى عن طريق الاهتمام بإصدار المعايير اللازمة للمحاسبة والتدقيق والعناية بنشر كل ما هو جديد حول المهنة بالإضافة إلى العناية بما يسمى بالتعليم المستمر لأعضاء المهنة. أما العامل الثاني من حيث الأهمية فقد كان عدم إدراك أهمية مهنة المحاسبة حيث بلغ المتوسط الحسابي 4.04. وقد يرجع ذلك إلى عدم عقد الندوات والمحاضرات التعريفية بالمهنة من قبل المهتمين، وكذلك عدم اهتمام وسائل الإعلام بالمهنة وأخبارها مما يعزز صحة هذا العامل. وكان العامل الثالث من حيث الأهمية وهو قلة الدعم الحكومي لمهنه المحاسبة حيث بلغ متوسط الأهمية 3.92. من الأمثلة على ذلك عدم دعم الحكومة لإنشاء هيئة أو جمعية للمحاسبين في دولة قطر حتى الآن رغم المحاولات الجادة من بعض المهتمين للحصول على ذلك الدعم وكذلك عدم تبنيها التشريعات اللازمة لتقييم المهنة وتحديثها بحيث تساهم بشكل فعال بالتطور الاقتصادي المتسارع للدولة وتواكبه. وقد كان أقل العوامل أهمية هو النقص في كفاءة القائمين بالتدريس بمتوسط حسابي 3.00، ثم يليه نقص الكتب الدراسية باللغة العربية بمتوسط حسابي 3.11. بناءً على ما سبق يتم قبول الفرضية رقم (1) حول أن هناك عوامل تؤثر على تطوير التعليم المحاسبي وممارسة المهنة في دولة قطر.

- عند تطبيق اختبار كروسكال والس لمعرفة ما إذا كانت هناك اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين فيما يتعلق بالعوامل المؤثرة في تطوير التعليم المحاسبي والممارسة تعود إلى طبيعة عملهم، أتضح بأن هناك اختلافات ذات دلالة معنوية 5% تعود إلى طبيعة عملهم فيما يتعلق بالعوامل التالية: نقص مناهج المحاسبة وعدم ملاءمتها وفعاليتها، نقص في كفاءة القائمين بالتدريس، نقص في الكتب الدراسية المطورة، نقص في الكتب الدراسية باللغة العربية، عدم الإلمام بأخلاقيات المهنة، عدم توافر المنشورات المحاسبية الحديثة. وتعنى هذه النتيجة رفض الفرض الرابع من فروض الدراسة والمتعلق بعدم وجود اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين حسب طبيعة عملهم فيما يتعلق بالعوامل المؤثرة في تطوير التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة في قطر.

- وباستخدام اختبار مان- وتني يتضح أن المحاسبين القانونيين يختلفون عن الآخرين في رأيهم في نقص الكفاءات التدريسية. أشار المحاسبون القانونيون إلى أن هذا العامل لا يعد معوقاً لتطوير التعليم المحاسبي في دولة قطر. وأشار أيضا اختبار مان-وتني إلى

أن المحاسبين القانونيين يختلفون في وجهة نظرهم في عامل: " عدم الإلمام بأخلاقيات المهنة" عن الآخرين. وهذا متوقع فالمحاسب القانوني يدرك بشكل كبير أهمية هذا العامل وذلك من خلال العلاقة التي تربطه مع العملاء. ويتفق المحاسبون القانونيون على أهمية هذا العامل كأحد العوامل التي تحد من تطوير التعليم المحاسبي والمهنة. ومن ناحية أخرى اختبار مان-وتني أوضح اختلاف رأي الأساتذة في مدى أهمية المنشورات المحاسبية الحديثة عن المحاسبين القانونيين والمحاسبين العاملين في القطاع الحكومي.

جدول (6): العوامل المؤثرة في تطوير التعليم المحاسبي والممارسة في دولة قطر

العوامل	المتوسط الحسابي لكل فئة				المتوسط الحسابي للجميع	الانحراف المعياري	كروسكال والس	
	1 (3)	2	3	4			القيمة	المعنوية5%
- عدم وجود التجمعات المهنية المحاسبية النشطة	4.60	4.53	4.34	4.05	4.34	1.103	2.460	0.48
- عدم إدراك أهمية مهنة المحاسبة	4.00	4.21	4.12	3.70	4.04	1.053	4.100	0.25
- قلة الدعم الحكومي لمهنة المحاسبة	3.90	4.06	4.02	3.60	3.92	1.046	3.610	0.30
- عدم توافر المنشورات المحاسبية الحديثة	3.40	4.40	4.06	3.35	3.89	1.042	23.030	0.00*
- عدم وجود قواعد محاسبية وتدقيق لممارسة مهنة المحاسبة	4.20	4.13	3.69	3.70	3.82	1.121	6.185	0.10
- النقص في الكتب الدراسية المطورة	3.40	3.40	4.15	3.30	3.76	1.148	19.070	0.00*
- عدم ملاءمة مناهج المحاسبة	3.70	3.06	3.60	3.15	3.43	1.034	11.720	0.008*
- عدم الإلمام بأخلاقيات المهنة	3.10	3.92	3.27	3.20	3.34	1.087	10.580	0.01*
- النقص في الكتب الدراسية باللغة العربية	2.90	3.13	3.42	2.50	3.11	1.258	15.230	0.00*
- النقص في كفاءة القائمين بالتدريس	3.00	2.35	3.02	3.40	3.00	1.180	14.430	0.00*

* هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين المستجيبين تعود إلى طبيعة عملهم .

2/4 الاستراتيجيات التي تعد ذات فعالية لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة في دولة قطر

من الملاحظ على نتائج التحليل الإحصائي في جدول رقم (7) وجود ما يلى :

- يبين الجدول رقم (7) الاستراتيجيات اللازمة لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة في دولة قطر من وجهة نظر المستجيبين مرتبة تنازلياً حسب أهميتها طبقا لمتوسطاتها الحسابية. ويتفق الجميع على أهمية تلك الاستراتيجيات حيث تراوح المتوسط الحسابي لتلك الاستراتيجيات بين 3.25 و 4.55 من 5، ومن الجدول يتضح أن أهم الاستراتيجيات التي تساعد على رفع مستوى التعليم المحاسبي وممارسة المهنة هي تدريب طلاب المحاسبة خلال دراستهم حيث بلغ المتوسط الحسابي لهذه الاستراتيجية 4.55. وتأتي في المرتبة الثانية في الأهمية الاستراتيجية المتعلقة بتأسيس الجمعيات المحاسبية بمتوسط حسابي 4.47. ثم يليه الاستراتيجية المتعلقة بتشجيع التعاون بين الجامعة والمنظمات المهنية المحاسبية بمتوسط حسابي 4.46. ومن ناحية أخرى يتضح أن اقل الاستراتيجيات أهمية كانت رفع شروط القبول في التعليم المحاسبي بمتوسط حسابي 3.25 . وهذا كان متوقعاً حيث أن شروط القبول في قسم المحاسبة بجامعة قطر مرتفعة نسبيا . بناءً على ما سبق يتم قبول الفرضية رقم (2) حول أن هناك عدد من الإستراتيجيات الواجب إتباعها لتحسين التعليم المحاسبي وممارسة المهنة في دولة قطر.

- من وجهة نظر أساتذة المحاسبة فإن تدريب الطلبة خلال الدراسة و تأسيس جمعيات محاسبية هي أهم الاستراتيجيات حيث بلغ المتوسط الحسابي لكل منهما 4.60 و 4.60 على التوالي. وهذا متوقع لأن اغلب الأساتذة المشاركين في هذه الدراسة هم من جامعة قطر حيث لا يتضمن برنامج المحاسبة حتى الآن أي تدريب للطلبة خلال دراستهم . آما بالنسبة للجمعيات المحاسبية فأساتذة المحاسبة أكثر الأشخاص معرفة بأهمية دور الجمعيات في خدمة المهنة. وكما أشرنا سابقا بأن قسم المحاسبة اقترح إنشاء جمعية علمية للمحاسبين تقوم بدور كبير في نشر الوعي المحاسبي من خلال عقد الندوات ونشر الكتب المحاسبية و إصدار مجلة علمية محاسبية. ويرى المحاسبون القانونيون أن التعليم المستمر واستخدام الحاسب الآلي في معالجة البيانات المحاسبية من أهم الاستراتيجيات حيث بلغ المتوسط الحسابي لكل منهما 4.60 . يجب الإشارة هنا إلى أن التعليم المستمر يكتسب أهمية بالغة في كثير من دول العالم في ظل التقدم الهائل في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وكل ذلك يتطلب من المراجع أن يواكب هذه المستجدات و المتغيرات بحيث يكون قادرا على أداء مهامه على الوجه المطلوب. ويلعب التعليم المستمر دورا أساسيا في تطور خبرات وإمكانيات المراجع وتعميقها والمحافظة عليها. و لم يتطرق قانون تنظيم المهنة 1974 إلى

موضوع التعليم المستمر حيث لم يشترط القانون تدريب وتأهيل المراجعين بشكل مستمر حتى يستمروا في حمل رخصة المهنة.

- يوجد ستة عشر استراتيجية تعد ذات فعالية في تحسين التعليم المحاسبي والممارسة لمهنة المحاسبة في قطر و لفحص إمكانية وجود اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين تم تطبيق اختبار كروسكال والس حيث تبين أن هناك اختلافات ذات دلالة معنوية عند مستوى 5% لخمس من هذه الاستراتيجيات : وضع معايير في اختيار أساتذة المحاسبة، توفير كتب المحاسبة باللغة الإنجليزية، فتح المجال لزيادة عدد المحاسبين القانونيين و استخدام الحاسب الآلي في معالجة البيانات المحاسبية وأخيرا تأسيس جمعيات محاسبية. وتعنى هذه النتيجة رفض الفرض الخامس من فروض الدراسة والمتعلق بعدم وجود اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين حسب طبيعة عملهم فيما يتعلق بأهمية تلك الاستراتيجيات.

- تشير نتائج اختبار مان وتني إلى وجود فروق ذات دلالة معنوية بين المحاسبين حيال أهمية الاستراتيجيات التي تساعد على تحسين التعليم المحاسبي والممارسة لمهنة المحاسبة في قطر. حيث بين الاختبار إلى أن المحاسبين القانونيين يختلفون عن الآخرين في رأيهم في الاستراتيجية المتعلقة بوضع معايير في اختيار أساتذة المحاسبة. حيث يرى المحاسبون القانونيون أن هذه الاستراتيجية غير مهمة بشكل كبير وهذا يتفق مع رأيهم في أن نقص كفاءة القائمين على التدريس عامل غير مهم ولا يعوق تطوير التعليم المحاسبي والمهنة كما أشرنا من قبل. وكذلك يختلف رأي المحاسبين القانونيين عن المحاسبين الذين يعملون في القطاع العام والخاص فيما يتعلق بالاستراتيجية" توفير كتب المحاسبة باللغة الإنجليزية". وأيضا أشار الاختبار إلى وجود اختلاف حول تأسيس جمعيات محاسبية كاستراتيجية لتحسين التعليم المحاسبي والمهنة بين المحاسبين القانونيين والمحاسبين الذين يعملون في القطاع العام والخاص. ومن ناحية أخرى أشار اختبار مان- وتني اختلاف رأي الأساتذة عن الآخرين بالاستراتيجية المتعلقة باستخدام الحاسب الآلي في معالجة البيانات المحاسبية.

جدول (7): الإستراتيجيات التي تعد ذات فعالية لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة في دولة قطر

الاستراتيجيات	المتوسط الحسابي لكل فئة				المتوسط الحسابي للجميع	الانحراف المعياري	كروسكال والس	
	1 (4)	2	3	4			القيمة	مستوى المعنوية 5%
- تدريب طلاب المحاسبة خلال دراستهم	4.60	4.46	4.59	4.50	4.55	0.680	0.98	0.80
- تأسيس جمعية محاسبية للمهنة	4.60	4.86	4.34	4.40	4.47	0.831	11.13	0.011*
- تشجيع التعاون بين الجامعة والمنظمات المهنية المحاسبية	4.40	4.40	4.53	4.35	4.46	0.804	2.13	0.544
- التعليم المستمر للمحاسبين بعد التخرج	4.50	4.60	4.32	4.60	4.45	0.764	5.02	0.170
- استخدام الحاسب الآلي في معالجة البيانات المحاسبية	4.00	4.13	4.36	4.60	4.34	0.759	11.54	0.009*
- تعليم وتدريب متخذي القرارات في كيفية استخدام المعلومات المحاسبية	4.10	4.13	4.42	4.05	4.26	0.887	7.15	0.067
- وضع المعايير المحاسبية الملزمة	4.50	4.55	4.08	4.15	4.19	0.976	7.55	0.056
- وضع معايير التدقيق والمراجعة	4.20	4.33	4.19	3.95	4.16	1.102	5.59	0.133
- توعية رجال الأعمال عن دور المحاسبة وفوائدها	4.20	4.20	4.23	3.90	4.15	0.863	4.35	0.226
- وضع معايير ملائمة لاختيار أساتذة المحاسبة	4.40	3.42	4.14	4.45	4.13	1.147	21.49	0.000*
- إخضاع المرشحين لاختبارات للحصول على شهادات مزاولة المهنة في دولة قطر	4.30	4.13	4.00	3.85	4.01	0.983	2.65	0.449
- تحديد احتياجات الدولة من المحاسبين	3.80	3.80	4.04	4.05	3.98	0.977	1.46	0.482
- توفير كتب المحاسبة باللغة الإنجليزية	3.60	3.46	4.06	4.25	3.96	1.057	16.47	0.001*
- تشجيع المحاسبين في المشاركة في أنشطة المجتمع	4.10	3.93	3.91	3.75	3.90	0.903	2.036	0.565
- فتح المجال لزيادة عدد المحاسبين القانونيين	4.20	3.26	4.00	3.70	3.84	1.019	14.442	0.002*
- رفع شروط القبول في التعليم المحاسبي	3.70	3.00	3.25	3.20	3.25	1.216	6.27	0.099

- هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين المستجيبين تعود إلى طبيعة عملهم .

3/4 المقررات ذات الأهمية في تحسين التعليم المحاسبي والممارسة في دولة قطر

يعرض الجدول رقم (8) المقررات ذات الأهمية في تحسين التعليم المحاسبي والممارسة في دولة قطر مرتبة حسب أهميتها طبقاً لمتوسطها الحسابي، كما يعرض الانحراف المعياري لدرجة الأهمية بالإضافة إلى نتائج اختبار كروسكال والس والذي يفحص فيما إذا كان هناك اختلافات بين المستجيبين تعود إلى طبيعة عملهم .

جدول (8): المقررات ذات الأهمية في تحسين التعليم المحاسبي والممارسة في دولة قطر

المقررات	المتوسط الحسابي لكل فئة				المتوسط الحسابي للجميع	الانحراف المعياري	كروسكال والس	
	1 (5)	2	3	4			القيمة	مستوى المعنوية
- المحاسبة الإدارية والتكاليف	5.00	4.80	4.63	4.75	4.72	0.57	8.70	0.033*
- المحاسبة المالية	4.70	4.73	4.57	4.80	4.66	0.61	2.80	0.423
- المراجعة	4.80	4.60	4.42	4.65	4.61	0.59	2.36	0.501
- المحاسبة الدولية	4.20	4.26	4.25	4.15	4.31	0.92	2.91	0.405
- المحاسبة الحكومية	4.30	4.00	4.12	4.30	4.22	0.90	3.97	0.264
- النظم المحاسبية	4.40	4.00	4.19	4.20	4.15	0.79	2.95	0.398
- الضرائب	3.90	4.06	3.90	3.85	4.06	0.88	5.31	0.150
- المحاسبة الاجتماعية والبيئية	3.40	3.20	3.45	2.60	3.22	1.08	16.22	0.001*

* هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين المستجيبين تعود إلى طبيعة عملهم .

- يتضح من الجدول أن أهم المقررات التي يعتقد المشاركون في هذه الدراسة أن لها دور في تطوير التعليم المحاسبي والممارسة هي المحاسبة الإدارية والتكاليف و المحاسبة المالية و المراجعة حيث بلغت المتوسطات الحسابية 4.72 و 4.66 و4.61 على التوالي. ويمكن القول بان هذه النتيجة كانت متوقعة فتلك المقررات هي المقررات الأساسية لعلم المحاسبة، وقد كان أقل المقررات أهمية من وجهة نظر المستجيبين المحاسبة الاجتماعية والبيئية وقد يعود هذا لحداثة هذا الموضوع . بناءً على ما سبق يتم قبول الفرضية رقم (3) حول أن هناك مقررات محاسبية أكثر أهمية ولازمة لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة المهنية في دولة قطر.
- عند استخدام اختبار كروسكال والس اتضح وجود اختلافات ذات دلالة معنوية عند مستوى 5% بين المحاسبين في المقررين التاليين :المحاسبة الاجتماعية والبيئية والمحاسبة الإدارية والتكاليف وهذا يعنى رفض الفرض السادس بأن نتائج التحليل تبرز وجود اختلافات في وجهات نظر عينة الدراسة. بالنسبة للاختلاف حول المحاسبة الاجتماعية والبيئية فهذا أمر متوقع حيث أن هذا المقرر يعد من المقررات الجديدة

نسبيا بالنسبة للجامعات العربية وكثير من المستجيبين لهذه الدراسة لم يدرسوا هذا المقرر من قبل.

خامساً : نتائج البحث والتوصيات

1) نتائج البحث

لقد تم التعرض إلى التعليم المحاسبي ومهنة المحاسبة في دولة قطر للتعرف على أهم العوامل التي تؤثر على تطوير التعليم المحاسبي وممارسة مهنة المحاسبة وكذلك التعرف على أهم الاستراتيجيات التي تعتبر ذات تأثير فعال في تطوير التعليم المحاسبي وممارسة المهنة في دولة قطر وبيان أهم المقررات ذات الأهمية في تحسين التعليم المحاسبي. ويمكن تلخيص أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة فيما يلي:

- أن ابرز العوامل التي تحد من تطوير التعليم المحاسبي والممارسة تتمثل في عدم وجود المنظمات المهنية المحاسبية وعدم إدراك أهمية مهنة المحاسبة وقلة الدعم الحكومي لمهنة المحاسبة. أتضح بأن هناك اختلافات ذات دلالة معنوية 5% تعود إلى طبيعة عمل أفراد العينة فيما يتعلق بالعوامل التالية: نقص مناهج المحاسبة وعدم ملاءمتها وفعاليتها، نقص في كفاءة القائمين بالتدريس، نقص في الكتب الدراسية المطورة، نقص في الكتب الدراسية باللغة العربية، عدم الإلمام بأخلاقيات المهنة، عدم توافر المنشورات المحاسبية الحديثة .

- أن أهم الاستراتيجيات الفعالة لتحسين التعليم المحاسبي والممارسة في دولة قطر هي : تدريب الطلبة خلال دراستهم / تأسيس الجمعيات المحاسبية / التعاون بين الجامعات و المنظمات المسؤولة عن المهنة / التعليم المستمر للمحاسبين بعد التخرج. تبين أن هناك اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين عند مستوى 5% لخمس من هذه الاستراتيجيات: وضع معايير في اختيار أساتذة المحاسبة، توفير كتب المحاسبة باللغة الإنجليزية، فتح المجال لزيادة عدد المحاسبين القانونيين و استخدام الحاسب الآلي في معالجة البيانات المحاسبية وأخيرا تأسيس جمعيات محاسبية.

- أن أهم المقررات ذات أهمية في تحسين التعليم المحاسبي من وجهة نظر المحاسبين تتمثل في المحاسبة المالية / المحاسبة الإدارية / المراجعة. واتضح وجود اختلافات ذات دلالة معنوية بين المحاسبين عند مستوى 5% في المقررين التاليين: المحاسبة الاجتماعية والبيئية والمحاسبة الإدارية والتكاليف.

2) توصيات البحث

بناء على نتائج الدراسة فإن الباحث يوصي بما يلي :

- العمل على تكوين منظمة مهنية (جمعية محاسبية) نشطة حيث لا يوجد في قطر تجمع مهني محاسبي يضم في عضويته كل خريجي كليات التجارة والإدارة والاقتصاد من قسم المحاسبة والممارسين المرخصين للمهنة حيث يتوقع من الجمعية القيام بدور حيوي في عملية وضع وتبني المعايير المحاسبية والتدقيق التي يجب إتباعها وبث الوعي لدى أفراد المهنة والمجتمع عن طريق النشرات والكتب والندوات بالإضافة إلى العناية بالتعليم المستمر لأعضاء المهنة لمواكبة التطور والمواضيع الجديدة فيما يتعلق بالمهنة .

- زيادة دعم الحكومة لمهنة المحاسبة كما هو في دول مجلس التعاون الخليجي الأخرى وكذلك الدول المجاورة لقطر والمشتركة في تنظيمات اقتصادية أو سياسية، وذلك عن طريق تبني تشريعات جديدة تنظم المهنة وتحدد متطلبات الترخيص والممارسة .

- زيادة الاهتمام بمناهج المحاسبة بحيث تصبح مسايرة للتطور في تلك الدول المتقدمة والتي لا تقل عنها قطر في أي من الإمكانات لاسيما في مجال التطبيق واستخدام الحاسب الآلي، ويتم ذلك عن طريق المراجعة المستمرة للخطط ووصف المقررات ومتابعة الخريجين والحصول على التغذية الراجعة منهم، بالإضافة إلى التشاور مع الأكاديميين في الجامعات المختلفة – مع ممارسي المهنة للخروج بمقررات تواكب التطور وتخدم الواقع .

- إعطاء مزيد من الاهتمام لتدريب طلاب أقسام المحاسبة لدى المؤسسات المختلفة لاسيما أن هذه الإستراتيجية من أهم الإستراتيجيات اللازمة لتحسين وتطوير التعليم التطبيقي في مجال المحاسبة من وجهة نظر المستجيبين وقد بدأ العمل بهذا الخصوص حيث وقعت جامعة قطر اتفاقية مع إحدى مكاتب التدقيق ليقوم المكتب بتقديم جائزة نقدية للطالب الأول في قسم المحاسبة بالإضافة إلى تدريب الطلبة خلال الدراسة وبعد الدراسة، والمأمول أن تعمل الجامعة لتشجيع المؤسسات الأخرى من قطر للمساعدة في تدريب طلبة المحاسبة وتأهيلهم، وأيضاً تأسيس جمعية المحاسبة القطرية في أقرب وقت ممكن حيث هناك نماذج لكيفية إنشاء هذه الجمعية باعتبارها من أهم الجمعيات العلمية والعملية لمسايرة التطور في التعليم المحاسبي وأيضاً في مجال المصرح لهم بممارسة مهنة المحاسبة في قطر.

- تشجيع التعاون بين الجامعة والمنظمات المهنية المحاسبية مع ضرورة قيام الجامعات بدور التعليم المستمر للمحاسبين عن طريق وحدات التعليم المستمر فيها .

- بالنسبة للمقررات ذات الأهمية في تحسين التعليم والممارسة المحاسبية فينبغي الاهتمام بالمحاسبة الإدارية والتكاليف والمحاسبة المالية والمراجعة .
- تشجيع قيام جمعية علمية للمحاسبة تحت مظلة جامعة قطر للقيام بدور تشجيع المهنة وتنميتها وتعزيز التعليم المستمر عن طريق إصدار النشرات وتشجيع الأبحاث ونشر الكتب المتعلقة بالمهنة.

Accounting Education and Practice in the State of Qatar

Khaled Bin Naser Alkhater, *Qater University, Qatar*

Abstract

The objective of this paper is to present evidence for the perceptions of accounting academics and professionals in terms:

1- The main factors influencing the development of accounting education and practice in Qatar.

2- The major strategies for the enhancement of accounting education and practice in Qatar.

3- The relevance of different accounting curriculum areas to Qatar.

This study is based on a survey of accounting educators and accountants in public and private sectors and public accountants. Descriptive and inferential statistical techniques were used in analyzing the data. The results indicated that the most important problems obstructing accounting education and practice in Qatar were lack of professional accounting societies, the low image of the accounting profession and the low level of government support. The results also show that the major strategies to enhance accounting education and practice were practical training to accounting students during their college education, encouraging profession – university cooperation, establishing professional accounting organizations and providing continuing education for accountants. The analysis of this study revealed that there were some significant differences in perceptions between the four groups of respondents regarding these issues.

استلم البحث في 2004/4/21 وقبل للنشر في 2004/11/10

الهوامش

(1) وتدل مؤشرات الاقتصاد الكلي على أن أداء الاقتصاد القطري مؤخراً كان لافتاً للنظر. فقد ارتفع الناتج المحلي الإجمالي بالأسعار الجارية إلى مستويات تتراوح بين 62 و 65 مليار ريال خلال سنوات 2000 – 2002 مقارنة بالسنوات الثلاث التي قبلها حيث لم يتخطى الناتج المحلي الإجمالي مستوى 46 مليار ريال.

ونما الاقتصاد القطري خلال عام 2003 بنسبة 8% أي أن الناتج المحلي الإجمالي لسنة 2003 يصل إلى حوالي 70 مليار ريال . وبلغ نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي لسنة 2002 نحو 21500 دولار أمريكي وهو أعلى معدلات دول الخليج العربية . ودلت المؤشرات على أن مستوى التضخم في الأسعار متدنٍ جداً ويتراوح بين 1-2 % (مجلة السوق).

(2) تم أنشاء سوق الدوحة للأوراق المالية بموجب القانون رقم 14 لسنة 1995 وبدأ العمل بالسوق في مايو عام 1997 وكان من أهم أهداف السوق إتاحة الفرصة لاستثمار مدخرات المواطنين ثم الأوراق المالية بما يخدم الاقتصاد الوطني. وقدرت القيمة السوقية لأسهم الشركات المدرجة عند افتتاح السوق بنحو 6 مليارات ريال قطري . وكان عدد الشركات المدرجة عند افتتاح السوق 17 شركة وفي نهاية عام 2003 ارتفع عدد الشركات إلى 28 شركة.

وأخيراً قررت وزارة الاقتصاد والتجارة الموافقة على فتح السوق للمستثمرين غير القطريين حيث تم السماح للمستثمرين غير القطريين بتملك وتداول الأسهم في جميع الشركات المدرجة أسهمها في سوق الدوحة للأوراق المالية بنسبة 25% من رأس مال كل شركة وسوف يساهم مثل هذا القرار في تطوير السوق المالي في قطر على نحو يدعم التطور الاقتصادي الذي تشهده الدولة (منشورات سوق الدوحة للأوراق المالية).

(3) أساتذة المحاسبة (2) المحاسبون العاملون في القطاع الحكومي (3) المحاسبون العاملون في القطاع الخاص (4) المحاسبون القانونيون.

(4) أساتذة المحاسبة (2) المحاسبون العاملون في القطاع الحكومي (3) المحاسبون العاملون في القطاع الخاص (4) المحاسبون القانونيون.

(5) أساتذة المحاسبة (2) المحاسبون العاملون في القطاع الحكومي (3) المحاسبون العاملون في القطاع الخاص (4) المحاسبون القانونيون.

المراجع

المراجع العربية

الحمود، تركي راجي. (1997)، "**مهنة تدقيق الحسابات في دولة قطر دراسة ميدانية**"، المجلة العلمية لكلية الإدارة والاقتصاد، العدد 8، ص ص 81 - 108.

الخاطر، خالد والسامرائي، عدنان. (2004)، "المراجعة التحليلية دراسة ميدانية لممارسات مدققي الحسابات في دولة قطر" – بحث مقبول للنشر – **المجلة العربية للمحاسبة**.

الراشد، وائل إبراهيم. (2001)، "النهوض بمهنة المحاسبة والمراجعة بدولة الكويت"، **المجلة العربية للعلوم الإدارية**، العدد 3، ص ص 371 – 391.

الرحيلى، عوض سلامة. (1997)، "إطار مقترح لتطوير المحاسبة في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية من منظور شامل"، **المجلة العربية للمحاسبة**، المجلد الأول، العدد الأول، ص ص 54 - 71 .

الرحيلى، عوض سلامة. (1999)، " دور الهيئات المهنية وغير المهنية في تطوير المحاسبة مع التركيز على تجربة المملكة "، **المحاسبة**، العدد 21، ص ص 24 – 31.

القانون القطري رقم (30) لسنة 2004 الخاص بتنظيم مهنة مراجعة الحسابات.

القانون القطري رقم (7) لسنة 1974 الخاص بتنظيم مهنة مراجعة الحسابات.

الناغى، السيد محمود. (1999)، "محددات النهوض بمهنة المحاسبة والمراجعة في الوطن العربي لمقابلة التحديث المعاصرة الواقع والطموح"، **المحاسبة** - العدد (81، 82، 83)، ص ص 27 - 29.

حمو، عبد المجيد محمد. (1999)، "الالتفاف حول اتحاد المحاسبين والمراجعين العرب وتطوير المهنة هو السبيل لمواجهة التحديات"، **المحاسبة**، العدد (81، 82، 83)، ص ص 25 – 26.

عبدالله، خالد أمين. (1982) "مهنة تدقيق الحسابات في الأردن والكويت دراسة تحليلية مقارنة"، **دراسات**، مجلد 9، العدد2، ص ص 131 - 149.

مجلة السوق - سوق الدوحة للأوراق المالية، العدد الأول، يناير 2004.

المراجع الاجنبية

Akathaporn, P., Novin, A. M., & Abdolmohammad, M. J. (1993). Accounting Education and Practice in Perceived Problems and activeness of Enhancement Strategies. *The International Journal of Accounting*, 28(3), pp. 259-272.

Abdeen, A. M. & Yavas, U. (1985). Current Status of Accounting Education in Saudi Arabia. *The International Journal of Accounting*, pp. 155-173.

Al-Bastaki, B.H. (1997). Strategies for Enhancing Accounting Profession and Practices in Bahrain: Accounting Experts Perception. *Research in Accounting in Emerging Economies,* 4, pp. 165-189.

Al-Bastaki, H. & Ramadhan, S. (2003). Enhancing Cooperation Between the Department of Accounting at the University of Bahrain and Auditing Firms: Auditors' Perceptions. *Research in Accounting in Emerging Economies*, 5, pp. 71-94.

Al-Khater, K. & Nasser K. (2003). User's Perceptions of Corporate Social Responsibility and accountability: Evidence from an Emerging Economy. *Managerial Auditing Journal*, 18, pp. 538 – 548.

American Accounting Association (1977). Report of the Committee on Accounting in Developing Countries. *The Accounting Review*. 52, pp. 65-132.

Chenok, P. (1995). Fifteen Years of Meeting the Challenges. *Journal of Accountancy*, 179(6), pp. 66-70.

Johnson G. (1994). Raising the Next Generation of Accountant, *National Public Accountant*, 139 (5), pp. 17-20.

Lyall, D. (1985). Content Level in Undergraduate Accounting Courses: Views from Industry and Profession, *The British Accounting Review*, 17, pp. 40-48.

Mahmud M. & Russel A. (2003). An Empirical Investigation of the Development of Accounting Education and Practice in Libya and of Strategies for Enhancing Accounting Education and Accounting Practices in Libya. *Research in Accounting in Emerging Economies*, 5, pp.197-236.

Markell, W. (1985). Development of Accounting Education and the Accounting Profession in Third World Countries : Botswana. *The International Journal of Accounting*, 21(1), pp. 99-105.

Meng, T. T. Hoong, P. Y. & Liang, F. S. (1994). Accounting Education and Practice : The Singapore Experience. *The International Journal of Accounting*, 29, pp. 161-183.

Needles, B. (1997). International Accounting Research: An Analysis of Thirty-Two Years From the International Journal of Accounting. The *International Journal of Accounting*, 32, pp. 203-235.

Perera, M. H. (1989). Accounting in Developing Countries: A Case for Localised Uniformity. *British Accounting Review*, 21(2), pp. 141-158.

Ramadhan, S. (1992). Practitioners Views Concerning the Content Levels of Undergraduate Accounting Courses. *Abhath Al-Yarmouk*, *"Humantics and Social Science Series"* 8(3), pp. 9-25.

Wallace, R. S. (1990). Accounting in Developing Countries: A Review of the Literature. In R. S. Wallace, J. M. Samuels & R. S. Briston (eds.). *Research in Third World Accounting*. 1, pp. 3-54.

Wijewaedena, H & Cooray, S. (1995). Accounting Education in Australia and Japan: A Comparative Examination. *Accounting Education*, 4, pp. 359-377.

Wu, T. & Tong, Y. (2004) Issues and Challenges of Accounting Education in China: Practitioner and Academic Perceptions. *The Journal of American Academy of Business*, Cambridge, March, pp. 208-217.

الخـرق المـسبق للعقـد فـي القـانون الإنجليـزي ومـدى إمكانية تطبيقه في التشريع الأردني

نسرين محاسنه، قسم القانون الخاص، كلية القانون، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

ملخص

يتنـاول هـذا البحـث نظريـة الخـرق المـسبق للعقـد وهـي نظريـة معروفـة فـي القـانون الإنجليزي ومدى إمكانية تطبيق هذه النظرية في ظل أحكام القانون المدني الأردني. وتشكل هـذه النظرية خروجا على القواعد العامة والتي بموجبها لا يجوز مقاضاة المدين عن عدم التنفيذ إلاّ بعد حلول موعد الوفاء وعدم قيامه بالوفاء.

والمقـصود بـالخرق المـسبق للعقـد هـوأن يـصدر عـن المـدين وقبـل موعـد الوفـاء تصريحات أوتصرفات تدل دلالة أكيدة على نيته التنصل من الوفاء في الموعد المتفق عليه، وفـي هـذه الحالـة يكـون للـدائن خيـاران: الأول: اعتبـار العقـد مفـسوخا ومطالبـة المـدين بالتعويض فورا، الثاني: تجاهل ما بدر عن المدين من تصريحات أوأفعال والانتظار لحلول الأجل. ويتناول البحث التعريف بالنظرية وشروطها والآثار المترتبة عليها.

المقدمة

تعد نظرية الخرق المسبق للعقد (Anticipatory Breach) إحدى النظريات التي تنفرد بها الأنظمة الانجلوسكسونية وعلى رأسها القانون الإنجليزي الذي ابتدع هذه النظرية، والتي انتقلت بعد ذلك إلى دول أخرى تتبع ذات النظام القانوني. وتعّد هذه النظرية غنية من حيث الأحكـام القانونيـة والتطبيقـات العمليـة، حيـث صـدر عـن القـضاء الإنجليـزي عـدد كبيـر مـن القـرارات المتعلقـة بهـا، وهـي نظريـة قـضائية المنـشأ ولا تـزال غيـر مقننـه لوقتنـا الحاضـر فـي القانون الإنجليزي،

وإنما تكوّن حولها فقه راسخ ومستقر مستخلص من اتجاهات القضاء وأحكامه.

ونظرا لأهمية النظرية من الناحية العملية فقد تبنتها بعض التشريعات الدولية، ومن ذلك اتفاقية فينا للبيع الدولي 1980، **وبما أن** الدول الأعضاء كانت تنتمي لنظم قانونية متباينة، فقد تم التعديل في بعض الأحكام المتعلقة بالنظرية لتلائم كافة الأعضاء.

وفيما يتعلق بالقانون الأردني فقد استقى معظم أحكامه من الفقه الإسلامي، وكذلك تأثر بالفقـه الغربـي اللاتينـي، وهـذه النظريـة غيـر معروفـة فـي قانوننـا المـدني ولا فـي التطبيقـات القضائية، حيث لا تنفصل الأخيرة عن نصوص القانون وروحه. ونظرا للأهمية العملية للنظرية

يتطرق هذا البحث لمفهوم نظرية الخرق المسبق للعقد وشروطها وأحكامها وفقا لما هو مستقر عليه في القانون الإنجليزي. ومن ثم نحاول أن نبحث عن إمكانية لتطبيق هذه النظرية في ظل قانوننا الأردني ومناقشة فوائد هذا التطبيق ومجاله.

وبعد هذه المقدمة سينقسم البحث إلى ثلاثة مباحث، يعالج المبحث الأول مفهوم الخرق المسبق للعقد، من حيث التعريف به، والأصل التاريخي للنظرية،ثم أهداف النظرية وأهميتها. أما المبحث الثاني فيتناول الأحكام العامة لنظرية الخرق المسبق للعقد من حيث مفهوم الخرق الجوهري للعقد في القانون الإنجليزي، ومفهوم خرق العقد في الفقه الإسلامي والقانون الأردني، ثم بعد ذلك خيارات الدائن في حالة الخرق المسبق للعقد. أما المبحث الثالث فيركز على موقف القانون الأردني من خرق العقد قبل موعد التنفيذ، من حيث مفهوم تنفيذ العقد وكذلك وقت تنفيذ الالتزام.

المبحث الأول: مفهوم الخرق المسبق للعقد .Anticipatory Breach

نتناول في هذا المبحث التمهيدي التعريف بنظرية الخرق المسبق للعقد، ومن ثم التعرض لأصول هذه النظرية في النظام الانجلوسكسوني، وأخيرا بيان أهمية هذه النظرية من الناحية العملية وأهدافها. وعلى ذلك يقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب فرعية.

المطلب الأول: التعريف بالخرق المسبق للعقد.

لقد تعددت التعريفات الفقهية التي تناولت مفهوم الخرق المسبق للعقد، فقد قيل بأن أحد أطراف العقد إذا أعلن عن إرادته قبل موعد الوفاء بأنه لن يقوم بتنفيذ التزامه، اعتبر هذا التصريح من جانبه خرقا للعقد. (James, 1976, p927)

وعرف أيضا تعريفا أشمل هوأن يتنصل أحد أطراف العقد من التزاماته قبل موعد الوفاء من خلال إعطائه لدلالات تفيد أنه لن يفي عند موعد الوفاء، أويعيق هوبخطئه هذا الوفاء من خلال فعل أوامتناع، بحيث يصبح واضحا للطرف الآخر بأن التنفيذ سيكون مستحيلا وقت الوفاء.(Teritel, 1989, p294)

الأصل والقاعدة العامة أن أحد أطراف الالتزام لا يستطيع مقاضاة الطرف الآخر عن إخلاله بالتزامه قبل موعد الوفاء، وهذا هوالمبدأ العام في معظم - إن لم يكن جميع - الأنظمة القانونية بما في ذلك القانون المدني الأردني، حيث يجوز أن يكون موعد الوفاء مؤجلا بالاتفاق أوالعرف،

وهنا لا يثور التزام المدين بالتنفيذ إلا بعد حلول موعد الوفاء. وإذا قام المدين بالوفاء قبل حلول الأجل عن جهل منه أوغلط، جاز له استرداد ما دفعه على أساس دفع غير المستحق. (الناهي، 1985،ص30)، وعلى ذلك لا يمكن الاعتداد بأي قول أوفعل يأتيه المدين قبل حلول الأجل ويدل على عدم نيته في تنفيذ العقد.

وعلى ذلك تعد نظرية الخرق المسبق للعقد في القانون الإنجليزي استثناء معروفا(Scottish Law Commission, 1999, p11). والخرق المسبق للعقد قد يتحقق صراحة أوضمنا، بمعنى أن المدين قد يعلن صراحة عدم نيته الوفاء قبل موعد الوفاء، أومن الممكن أن يأتي عملا من شأنه الدلالة على عدم نيته الوفاء. ومن أبرز الأمثلة على ذلك أن يبيع شخص شيئا إلى آخر ويكون موعد التسليم في المستقبل، إلا أنه وقبل حلول موعد التسليم يقوم ببيع نفس الشيء إلى مشتر آخر. (Jamse, 1976, p932)

ومن القواعد المستقرة في مجال هذه النظرية أن التنصل من الالتزام سواء كان صريحا أوضمنيا يجب أن يكون مؤكدا وواضحا ولا يحتمل الشك، ولا يعني ذلك بالضرورة أن المدين أصبح عاجزا عن الوفاء، وإنما قد يكون هذا المدين رغم قدرته على الوفاء لا ينوي القيام به وقت استحقاقه(Teritel, 1995, p770). وأكثر من ذلك أن إعلان النية الصريح أوالضمني بعدم التنفيذ في المستقبل يجب أن يكون موجها إلى الدائن وليس إلى شخص آخر، بحيث يفهم الدائن من سلوك المدين أوقوله عدم جديته في تنفيذ التزامه (Teritel, 1995, p770). وقد حكمت المحاكم البريطانية بأن الدلالة التي تعطى من المدين إلى شخص ثالث بخصوص عدم تنفيذ العقد في المستقبل لا تصل إلى درجة التنصل من العقد بالنسبة للمدين بمواجهة الدائن[1] .

ويضاف شرط آخر بهذا الخصوص مفاده أنه في حالة إعلان المدين خرقه المستقبل للعقد بالقول، ينبغي إيصال ذلك إلى الدائن، حتى يستطيع الدائن التصرف بناء عليه واعتبار المدين متنصلا من التزامه، بينما لا يلزم هذا التوصيل لإرادة المدين عندما يأتي المدين فعلا من شأنه الدلالة على أنه لن يقوم بالوفاء في المستقبل، حيث أن وصول هذه الإرادة في مثل هذه الحالة مفترض (Kerr, 1975, pp 286-287).

ولا يشترط أن يكون المدين متعمدا التنصل من أداء التزامه، ولكن من المهم أن تكون عدم القدرة على الوفاء راجعة لتصرف معين من المدين أوخطأه. ومن أبرز الأمثلة على ذلك قيام البائع بالتصرف بمحل عقد البيع لشخص آخر غير المشتري الذي اتفق معه على الصفقة (Treitel,1995, 770). ولا يكفي لاعتبار المدين متنصلا من التزامه قبل موعد الاستحقاق أن تتهيأ ظروف معينة لا يد للمدين فيها وتجعل قيام المدين بالوفاء عند موعد الاستحقاق غير ممكن. في مثل هذه الحالة ليس من حق الدائن استنتاج أن مدينه لن يفي في المستقبل، وليس من حقه أيضا أن يعتبره مخلا بالتزامه قبل موعد الاستحقاق. ومن الأمثلة على هذه الظروف: إفلاس المدين، أوصدور قرار إداري يمنع المدين وهوالبائع بتصدير نوع معين من البضائع، رغم التزامه بذلك (Haddad, 1985, p62).

ومن قبيل خطأ المدين إهماله الذي ينتج عنه عدم قدرته على الوفاء في المستقبل، فعلى سبيل المثال، إذا كان محل التزام البائع في عقد البيع هوإنتاج أوصناعة بضاعة معينة، ولم يبذل البائع أي خطوات من أجل إنتاجها، كان ذلك صورة من صور الخطأ الذي يترتب

عليه اعتباره متنصلا من التزامه حتى قبل موعد الوفاء. وكذلك الحال إذا كان التزام المدين هو استيراد بضاعة وتسليمها إلى الدائن، ولم يقم هذا المدين عن إهمال بإجراء أي اتصالات من أجل تأمين البضاعة. أما إذا بدأ المدين بخطوات لتنفيذ التزامه في المثال الثاني، ولكن بدا أنه من الواضح أن الطرف الذي اختار المدين التعاقد معه لن يكون قادرا على تنفيذ التزامه، وبالتالي لن يكون المدين قادرا على الوفاء عند الاستحقاق، ففي هذه الحالة لا يعتبر المدين متنصلا مسبقا من التزامه(Treitel, 1995, 770).

ومن المسائل الشائكة التي تناولها القضاء الإنجليزي، مسألة متى يعزى أمر عدم قدرة المدين على التنفيذ لخطئه، حيث أن الخطأ شرط لإعمال النظرية. والمقصود بالخطأ هنا هوالتقصير والتعمد في عدم الوفاء بالالتزام. ومن استعراض بعض الأحكام القضائية، لا يعتبر مجرد تخوف الدائن من أن يسلمه المدين بضاعة معيبة، لا يعتبر ذلك مبررا لاعتبار المدين متنصلا من التزامه[2]. وكذا الحال إذا ظهرت مشاكل مالية للمدين قبل موعد الوفاء، تتعلق بمعاملاته البنكية، حيث لا يمكن التعويل عليها لاعتبار هذا المدين متنصلا من التزامه[3]. وهنا لا بد من ملاحظة أنه إذا حان موعد الوفاء، ولم يف المدين بسبب هذه الظروف اعتبر مخلا بالتزامه، ولكن هذا الإخلال لا يعتبر خرقا مسبقا للعقد ولا تنطبق عليه الأحكام الخاصة بالخرق المسبق للعقد، حيث ليس شرطا في الإخلال العادي بالالتزام أن يكون بخطأ من المدين، لا بل يكفي الإخلال الفعلي بصرف النظر عن سببه.

المطلب الثاني: الأصل التاريخي لنظرية الخرق المسبق للعقد في النظام الانجلوسكسوني:

لا بد بداية من التذكير بأن هذه النظرية تشكل فارقا كبيرا بين النظام الانجلوسكسوني من جهة والنظام اللاتيني من جهة اخرى، حيث يمكن القول أنها غير معروفة في النظام الأخير، وتقوم هذه النظرية تاريخيا على مبدأين: الأول: عدم حلول موعد الوفاء، أما الثاني فهوأن يصدر عن المدين ما يدل على تنصله من هذا الوفاء عند حلول موعده (Haddad, 1985, p62).

وإذا عدنا لتاريخ القضاء الإنجليزي، نجد أن هذه النظرية قد بدأ تطبيقها في عام 1853، حيث صدر أول قرار قضائي بهذا الخصوص. وعلى ضوء هذا القرار أصبحت المحاكم البريطانية تطبق ذات المبدأ في القضايا المشابهة، ثم انتقل هذا التطبيق إلى الولايات المتحدة الأمريكية(James, 1976, p927).

أما القضية الأولى التي صدر فيها قرار فهي قضية Hochster v. De la Tour, وتفاصيلها أن أحد الأشخاص قد تعاقد مع آخر، وكان موضوع العقد أن يقوم الطرف الأول بتوزيع خدمات تتعلق بشركة الثاني، على أن يبدأ العمل بهذا العقد في الأول من شهر حزيران 1852. وفي الحادي عشر من أيار كتب صاحب العمل رسالة إلى موزع الخدمات

تفيد أنه قد غير رأيه بخصوص العقد، وأنه ليس في حاجة إلى هذه الخدمات. قام موزع الخدمات برفع قضية أمام القضاء مطالبا بالتعويض عن خرق العقد وذلك في الثاني والعشرين من أيار. اعترض المدعى عليه على طلب المدعي على أساس أنه لا يمكن أن يكون هناك خرق للعقد قبل الأول من حزيران. في ضوء هذه الملابسات اتخذ القاضي ما اعتبر في ذلك الوقت قرارا تاريخيا مفاده أن المدعي ليس مضطرا للانتظار حتى الأول من حزيران لإقامة دعوى، لا بل من حقه أن يقاضي صاحب العمل فورا. ومنذ ذلك الوقت تأسست هذه النظرية وأصبح بإمكان الدائن في عقد ملزم للجانبين، أن يقاضي المدين إذا تبين له قبل موعد الوفاء، أن هذا الوفاء لن يحصل أبدا، ويطالبه بالتعويض(Gilbey, 1989, p585).

في ذلك الوقت تم تبرير هذا القرار بأنه لولم يكن بإمكان المدعي مقاضاة المدعى عليه فور إعلانه تنصله من العقد، لكان على المدعي طوال الفترة ما بين إعلان المدعى عليه تنصله من العقد ولغاية الأول من حزيران، لكان عليه التعامل مع العقد وكأنه نافذ، وكان عليه أيضا أن يتصرف بناءً عليه، ولغاية ذلك الوقت لا يمكنه إبرام عقد يعمل بموجبه لدى شخص آخر، مما يضر مصلحة المدعي ضررا جسيما(Treitel, 1995, pp 771-772).

المطلب الثالث: أهداف النظرية وأهميتها.

احتفظت نظرية الخرق المسبق للعقد بأهميتها العملية وحققت من وجهة نظر بعض رجال الفقه أهدافا إيجابية، ومن هذا القبيل قيل بأن من حق الدائن في أي عقد كان وإن كان موعد الوفاء مؤجلا، من حقه خلال الفترة التي ينتظر فيها الوفاء، أن يفترض أن مدينه سوف يقوم بالوفاء وأنه جاهز للتنفيذ وملتزم بالعقد عندما يحل موعد الوفاء، وبالتالي فإن أي تصرف من قبل المدين يمس هذه الفرضية يجب اعتباره خرقا على الأقل للوعد الحاضر الملزم لهذا المدين (Furmston, 1990, p551).

ومن ناحية أخرى بررت أهمية النظرية بالقول، إن المدين عندما يخرق العقد قبل موعد الوفاء، سيكون من الأفضل إتاحة المجال للطرف الآخر باتخاذ موقف فوري، بدلا من الانتظار لغاية حلول موعد الاستحقاق، لأنه من الأفضل تصفية المراكز القانونية والذاكرة لا زالت منتعشة والشهود متواجدون، فالحق في الوفاء المستقبلي له قيمة سوقية حاضرة ترتبط بالوقت الذي صدر فيه ما يفيد عدم نية المدين بالوفاء(James, 1976, p929).

ومن الإيجابيات التي تحققها نظرية الخرق المسبق للعقد أيضا مسألتين على قدر من الأهمية: الأولى: أن إعطاء الدائن الحق في مقاضاة المدين فورا من شأنه تقليل خسارة هذا الدائن، حيث لن يكون ملزما بإكمال التزاماته العقدية (Treitel, 1995, p772). فعلى سبيل المثال إذا كان المدين ملزما بتسليم بضاعة نفيسة، وتحتاج إلى مواد خام عالية السعر وغير متوفرة محليا، وإنتاجها مكلف للغاية، ثم صدر عن الدائن بالتسليم ما يفيد بأنه لن يقوم

باستلامها ولن يدفع ثمنها عند حلول موعد الوفاء، فإن تطبيق هذه النظرية يتيح للبائع إيقاف إنتاج هذه البضاعة وتجنب مزيد من الخسارة.

أما الإيجابية الثانية التي تحققها هذه النظرية فهي حماية مصلحة الدائن، أوالطرف المتضرر في العقد، خاصة في الحالات التي يقوم فيها هذا الطرف بدفع المال مسبقا منتظرا الوفاء المستقبلي، حيث لوألزم بالانتظار لموعد الوفاء لمقاضاة الطرف الآخر واستعادة ما دفعه، لما أمكنه إجراء أي عقد بديل للعقد الذي تنصل منه المدين قبل موعد الوفاء(Treitel, 1995, p772).

وبالرغم من أهمية النظرية والإيجابيات التي تحققها، إلاّ أنها لم تسلم من النقد، وأول ما قيل بهذا الصدد هوأن المحكمة أخطأت عندما سمحت بالجمع بين فسخ العقد والمطالبة بالتعويض قبل حلول موعد الوفاء. وكان عليها إعطاء الخيار للدائن لإنهاء العقد، ولكن لا تعطيه حق التعويض إلا بعد حلول موعد الوفاء. أضف إلى ذلك أن تقدير التعويض لن يكون دقيقا قبل حلول موعد الوفاء، حيث يقدر هذا التعويض على أساس وقت الوفاء، ولن يكون بمقدور المحكمة إلا التنبؤ بهذا التعويض في ذلك الوقت. ويتفرع عن نفس المسألة أن هذه النظرية تسرع التزامات المدين، الذي سيجد نفسه ملزما بدفع تعويض فوري للدائن، مع أنه وبناءً على العقد فان التزامه الأساسي مؤجل للمستقبل، ومسئوليته غير ناضجة بعد(Treitel, 1995,p 772).

المبحث الثاني: الأحكام العامة لنظرية الخرق المسبق للعقد.

وفقا لما هومستقر في القضاء والفقه الانجلوسكسوني، فإن شروطا يجب أن تتوافر لأجل إعمال النظرية، وأهمها أن يكون الخرق المحتمل للعقد يشكل خرقا جوهريا Fundamental Breach، الأمر الذي يحتم علينا مناقشة مفهوم الخرق الجوهري للعقد في القانون الإنجليزي، ومن ثم التعرض لمفهوم خرق العقد في الفقه الاسلامي والقانون المدني الأردني. أضف إلى ذلك الحقوق والخيارات التي تنشأ للدائن إذا ما توافرت شروط تطبيق النظرية. وسيعالج هذا المبحث هذه المسائل تباعا في المطالب التالية.

المطلب الأول: مفهوم الخرق الجوهري للعقد في القانون الإنجليزي. (Fundamental Breach)

يميز القانون الإنجليزي بين الخرق الجوهري للعقد والخرق غير الجوهري له، وبالرغم من مرونة واتساع مفهوم الخرق الجوهري للعقد واعتقاد البعض من أنه لا جدوى من تعريفه، إلاّ أن ذلك لم يمنع من إيراد تعريفات متعددة له، نشير إلى بعضها، حيث قيل بأنه الخرق الخطير والذي يبرر للطرف الآخر معاملة العقد وكأنه قد فسخ(Thomson, 1978, p 137). وكذلك عرّف على أنه الخرق الذي يصل إلى جذور العقد ويبرر اعتبار الطرف الآخر له وكأنه قد فسخ(Haddad, 1985, p24) . ومن الجدير بالذكر أنه يميز في القانون

الإنجليزي يميز بين مفهوم Conditions and Warranties ولعله من الصعب الوصول إلى ترجمة دقيقة للمصطلحين[4]، فكلما تعلق الخرق ب (Condition) فإن ذلك يعتبر خطيرا وهاما وجوهريا ويمكّن الطرف غير المخلّ بالعقد من فسخه. أما عندما يتعلق الخرق ب (Warranty) فإن العلاج لهذا الخرق يكفي أن يكون التعويض ولا مجال للفسخ (Haddad, 1985,p27).

وهنا لا بد من وجود معايير لتحديد ما إذا كان الخرق جوهريا أم لا، والمحكمة المختصة هي التي تحدد ذلك بناء على أحد معيارين: أما المعيار الأول فهوإرادة الأطراف ومدى الأهمية التي عوّل عليها الطرفان بالنسبة لهذا الالتزام الموجود في العقد، وكذلك يتم الوصول لهذه الأهمية من خلال الوقائع المحيطة بالتعاقد. أما المعيار الثاني فهومدى خطورة النتائج والأضرار الناجمة عن الإخلال بالتزام معين (Cheshire, Fifoot and Furmston, 1986, p226). والخرق الجوهري بهذا المفهوم قد يكون صريحا أوضمنيا وفي كلا الحالتين يبرر فسخ العقد ودون حاجة لإثبات سوء نية من جانب الطرف المخل بالتزامه (Christie, 1991, p608).

ومن المهم كذلك الإشارة هنا الى أن الخرق الجوهري قد ينصب على العقد بأكمله كمن لا يسلم البضاعة على الإطلاق تنفيذا لالتزامه في عقد البيع، كما قد ينصب على شرط من شروط العقد، كما لوسلم البضاعة في الزمان والمكان المتفق عليهما في العقد، ولكن كانت البضاعة معيبة بعيوب جوهرية، ففي الحالتين نكون بصدد خرق جوهري للعقد طالما أن الإخلال من شأنه حرمان المتعاقد الآخر من المنفعة التي تعاقد من أجل الحصول عليها، وهذا ما يعرف في القانون الإنجليزي ب (Consideration)(Thomson, 1978, p137) .

المطلب الثاني: مفهوم خرق العقد في الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني.

تأثر المشرع الأردني لدى تناوله لأحكام فسخ العقد نتيجة الإخلال به بالفقه الغربي، من حيث التوسع في إعطاء حق الفسخ. على خلاف الفقه الإسلامي، الذي يقيد حق الفسخ، ويجعل الأولوية لطلب التنفيذ في عقد ملزم للجانبين، وليس للدائن حق الفسخ إلاّ في حالات استثنائية كهلاك المحل أو فوات المنفعة المقصودة من الوفاء أواستحقاق المبيع للغير في عقد البيع(سلطان، 2002، ص 286-287) .

ويعالج الفقه الإسلامي فسخ العقد ضمن نظرية البطلان، حيث أن هذه النظرية في الفقه الإسلامي أوسع نطاقا من نظيرتها في الفقه الغربي، حيث تتضمن نظرية البطلان في الفقه الإسلامي إلغاء العقد وعدم سريانه في حق الغير وفسخه وانفساخه، كما يدخل فيها كل من الشرط الفاسخ والشرط الواقف. فالفسخ ليس نظرية عامة مستقلة، لا بل يندرج ضمن نظرية البطلان (السنهوري،1967، ص 124 و266).

واكثر حالات الفسخ وضوحا في الفقه الإسلامي هي الفسخ بسبب وجود خيار لأحد الأطراف كخيار الشرط والرؤية والعيب والتعيين، وغيرها مثل خيار الوصف، والنقد[5] والغبن مع التغرير.(الزحيلي، 1974،ص259) كما عرف الفقه الإسلامي العقود القابلة للفسخ بطبيعتها بسبب عدم لزومها، كالوكالة

والوديعة، أما فيما يتعلق بموقف الفقه الإسلامي من خرق العقد، فالأصل طلب التنفيذ قسرا بواسطة القضاء، وإذا تعذر التنفيذ لزم التعويض أوالبدل وفقا لقاعدة " إذا بطل الأصل يصار إلى البدل"، وكذلك فإن مبدأ الدفع بعدم التنفيذ المعروف في القوانين الحديثة، له أصول في الفقه الإسلامي، كأحد الخيارات المتاحة للطرف الذي وقع الإخلال بحقه. (محمصاني، 1962،ص ص 487-488).

أما في حالة عدم تنفيذ الالتزام، فإن التساؤل يثور حول مدى إمكانية فسخ العقد في الفقه الإسلامي، وهنا يمكن القول انه بخلاف الحالات التي يوجد فيها خيار للفسخ، لا يحكم بالفسخ إلاّ في الأحوال التالية: أولا، استحالة التنفيذ، كما لوعجز البائع عن تسليم المبيع، وكذلك بيع السلم إذا تعذر تسليم المبيع عند حلول الأجل لعدمه، فيجوز للمشتري عندها فسخ العقد أوإمضاؤه. ثانيا، وجود خيار الوصف، كأن يشترط المشتري وصفا معينا في المبيع ويفوت هذا الوصف، عند التسليم، فيكون للمشتري الفسخ. ثالثا: يجوز الفسخ أحيانا بحال الإفلاس عند جمهور الفقهاء، ولذلك شروط تفصيلية يضيق المقام عن ذكرها. وأخيرا يجوز الفسخ إذا مات المدين مفلسا قبل أداء التزامه، وقال بهذا الرأي الشافعي وخالفه باقي الأئمة. (المحمصاني، 1962،ص ص 494-496).

ويرتبط بالفسخ الانفساخ والتفاسخ، والانفساخ هوانحلال العقد بقوة القانون بسبب قوة قاهرة، ومن الجدير بالذكر أن الشريعة الإسلامية لم تضع نظرية عامة لهذه المسألة، وإنما ناقش فقهاء المسلمين الآفة السماوية وأثرها على العقد في حالات معينة مثل بيع الثمار، والبيع العادي والإجارة. وخلاصة القول انه ووفقا للمذهب الحنفي والشافعي يتوجب الرجوع إلى مسألة القبض لتحديد تبعة الهلاك، فإذا هلك المبيع بيد البائع هلك عليه ولا ضمان عليه، ولا التزام على المشتري بدفع الثمن. أما الهلاك بعد القبض فهوعلى المشتري ولا شيء على البائع، وبهذا أخذ المشرع الأردني.(محمصاني، 1962، ص ص 497- 500)

أما التفاسخ، أوما يعرف بالإقالة، فقد عرفت في الفقه الإسلامي، باعتبار أن الفسخ لا يكون في العقود اللازمة إلاّ بإرادتين، لا بإرادة أحد الأطراف. (التركماني، 1981، ص 256) وقد اقتبس المشرع الأردني أحكام الإقالة كاملة من الفقه الإسلامي وتحديدا المذهب الحنفي.

وباختصار فإن الإقالة تعني إنهاء العقد بإرادة الطرفين، وهي في حق المتعاقدين فسخ وفي حق الغير عقد جديد، ولها شروط وموانع، يضيق المقام عن ذكرها. (حيدر، ص ص 142-147)

ولعل الحديث عن مفهوم خرق العقد في القانون المدني الأردني يستلزم منا الرجوع إلى أحكام المسؤولية العقدية، ومن ناحية أخرى إلى نظرية الفسخ في العقود التبادلية. ونبدأ من المسؤولية العقدية، حيث تقوم هذه المسؤولية على ثلاثة أركان، هي الخطأ والضرر وعلاقة السببية.

ونعني بذلك خرق المدين في العقد لأحد التزاماته مما يسبب ضررا للدائن، بحيث يثبت على وجه التأكيد أن هذا الضرر ما كان ليحدث لولا هذا الإخلال(منصور، 2003،ص 182). وإذا كنا نتحدث عن عقد ملزم للجانبين فإن مجرد عدم تنفيذ الالتزام أوالتنفيذ المعيب يشكل خطأ مفترضا في حق المدين، وعلى سبيل المثال فإنه يكفي المشتري في عقد البيع أن يثبت عدم قيام البائع بتسليم المبيع، أو أنه قد تسلمه معيبا، دون حاجة لاثبات أن ذلك يشكل خطأ، فالخطأ هنا مفترض(سلطان، 2002، ص262). أما الضرر فهوليس مفترضا ولا بد من إثباته، ولا بد من أن يكون الضرر في المسؤولية العقدية ضررا حالا، ومباشرا ومتوقعا(البدوي، 1993، ص 188) و(فرج، 1991، ص309 وما بعدها). والأصل أن علاقة السببية بين الخطأ والضرر مفترضة، ولا يكلف الدائن بإثباتها ولكن يجوز للمدين إثبات نفيها، بمعنى أن عبء الإثبات يقع على المدين ليتخلص من المسؤولية(الفار، 2001، ص 149). أما جزاء المسؤولية العقدية فهوحق الدائن في المطالبة بالتعويض، وذلك بمقدار الضرر الفعلي. على أن الدائن من حقه الإصرار على تنفيذ العقد من خلال طلب التنفيذ العيني، ومن سلطة القاضي إجبار المدين على التنفيذ، إلا أنه وفي بعض الحالات يستحيل هذا التنفيذ فلا يكون أمام الدائن سوى اللجوء إلى التعويض(الجبوري، 2003، ص171 وما بعدها).

أما في نطاق الفسخ فلا بد من الإشارة إلى نص المادة 246/ مدني والتي تقول:

"1- في العقود الملزمة للجانبين إذا لم يوف أحد العاقدين بما وجب عليه بالعقد جاز للعاقد الآخر بعد إعذاره المدين أن يطالب بتنفيذ العقد أوبفسخه. 2- ويجوز للمحكمة أن تلزم المدين بالتنفيذ للحال أوتنظره إلى أجل مسمى ولها أن تقضي بالفسخ وبالتعويض في كل حال إن كان له مقتضى"

ومن الواضح أن المشّرع الأردني لم يميز في إخلال المدين بين إخلال جوهري يبرر فسخ العقد، وإخلال غير جوهري يكفي لعلاجه الحكم بالتعويض، حيث جاء النص مطلقا " بما وجب عليه بالعقد" علما بأن شروط العقد عادة تتفاوت من حيث خطورتها، حيث قد يتسامح الدائن في بعض الإخلالات ولا يتسامح في البعض الآخر. والحقيقة أنه لا يمكن قراءة

نص المادة 246 مدني بمعزل عن المسؤولية العقدية، وفي ذلك يمكن القول أن الدائن الذي تم الإخلال بعقده من قبل المدين، هو بالخيار بين التمسك بالمسؤولية العقدية وقصر طلبه على التعويض، أوالتمسك بنص المادة 246 وطلب الفسخ، وإذا هوتمسك بالتعويض على أساس المسؤولية العقدية فإن هذا يعني بقاء العقد نافذا، أما إذا تمسك الدائن بنص المادة 246 مدني وأراد فسخ العقد فإن التساؤل يثور حول مسألة الجمع بين الفسخ والتعويض والتي تحدثت عنها المادة 246 مدني، حيث يمكن القول أن هذا الجمع وارد وجائز بدلالة النص(السنهوري،1952، ص711).

وبالرجوع إلى الفقرة الثانية من نص المادة 246 مدني نجدها تتحدث عن خيارات للمحكمة في حالة عدم تنفيذ أحد أطراف العقد لالتزاماته، ومن ذلك إلزام المدين بالتنفيذ حالا أوإعطاؤه مهلة، وهذا لا يكون إلاّ في حالة طلب الدائن للتنفيذ العيني، حيث لا تحكم المحكمة بالتنفيذ العيني من تلقاء نفسها، وإنما بناء على طلب الخصم(الزرقاء، 1965، ص ص 152-154). أما الخيار الثاني فهوالفسخ والتعويض، ولم يقل المشرع الفسخ أوالتعويض على سبيل التخيير لا بل على سبيل الجمع، ولكنه جعل ذلك صلاحية تقديرية للمحكمة. وهنا يمكن القول إن للقاضي صلاحية تقدير أسباب الفسخ، ومن ثم الاستجابة لمثل هذا الطلب أو رفضه والاكتفاء بالحكم بالتعويض مع بقاء العقد نافذا. وإذا كان للقاضي هذه الصلاحية فإن المعيار الذي يتخذه للحكم بالفسخ أوالتعويض سيكون خطورة الخرق والنتائج المترتبة عليه، وبهذا يتقاطع القانون الأردني مع الإنجليزي بصورة غير مباشرة من حيث قصر الحكم بفسخ العقد في حالة الخرق الجوهري.

المطلب الثالث: خيارات الدائن في نظرية الخرق المسبق للعقد.

ونقصد بذلك ما يحق للدائن اتخاذه من إجراءات لدى صدور قول أوفعل من المدين، والذي ينبئ بعدم تنفيذه لالتزامه عند موعد الوفاء. وبموجب نظرية الخرق المسبق للعقد فإن الدائن بالخيار بين اعتبار ذلك خرقا لالتزام المدين، أوالانتظار لموعد الوفاء المتفق عليه، وفي الحالة الأولى يعتبر الدائن قد قبل خرق المدين للعقد، أما في الحالة الثانية فيكون قد رفضه. ولتوضيح الخيارين نفرد لكل منهما فرعا مستقلا.

الفرع الأول: قبول الدائن خرق المدين للعقد قبل موعد الوفاء.

ويترتب على هذا القبول اتخاذ الدائن لإجراء فوري مفاده المطالبة بالتعويض وذلك قبل حلول موعد الوفاء المتفق عليه، مع الأخذ بعين الاعتبار التزام الدائن بتخفيف خسائره وفقا لما هومعروف في القانون الإنجليزي (Mitigation).(Whincup, 1996, p729).

وفي هذه الحالة لا يلزم أن يثبت الدائن أنه شخصيا كان على أتم استعداد لتنفيذ التزاماته العقدية لولا إخلال المدين المسبق، إلاّ أن مقدار التعويض الذي يمكن أن يحكم له به قد يزيد أوينقص بناء على قدرته على الوفاء. وبمعنى آخر فإن عدم قدرة الدائن على

الوفاء بحد ذاتها لا تؤثر على حقه في طلب التعويض، وإنما قد تؤثر على مقدار هذا التعويض (Buyer, 1997, p3). أما أساس المطالبة بالتعويض في مثل هذه الحالة، فهي أن المدين بفعله أوبقوله قد قام بفسخ العقد، وهنا اختار الدائن قبول هذا الفسخ المسبق قبل موعد الاستحقاق، ويترتب على ذلك نتيجة مفادها إلقاء عبء الإثبات على الدائن فيما يخص ذلك(Kerr, 1975, p286) .

ومن ناحية اخرى فإن المدين الذي فسخ العقد قبل موعد الوفاء بفعل أوبقول يمكنه كما هومستقر فقها الرجوع عن هذا الخرق، وذلك بشرط أن يتم ذلك قبل أن يتمسك الدائن به ويتخذ بناء عليه اي إجراء، كالمطالبة بالتعويض(James, 1976, p 930). ومن المسائل الأخرى الهامة في هذا الموضوع أنه يترتب على قبول الدائن الخرق الصادر من المدين انقضاء التزامات الدائن، ومثال ذلك في عقد البيع: أن يقوم البائع ببيع البضاعة لشخص آخر قبل موعد الوفاء، فإذا علم المشتري بذلك وقبل هذا الخرق، فهوغير ملزم لا بدفع الثمن ولا باستلام البضاعة في موعد الوفاء(Atiyah, 1995, pp 91-92) .

ومن الأمثلة القضائية الإنجليزية على ذلك قضية *Braithwaite v Foreign Hardwood Co Ltd*[6] حيث كان العقد يقضي بقيام البائع بتسليم البضاعة، وقدرها مائة طن على دفعتين، وشحن البائع 63 طناً منها إلى المشتري، ثم علم المشتري بأن البائع قد شحن 468 طنا من نفس البضاعة إلى مشتر آخر. اعتبر المشتري هذا التصرف خرقا للعقد من قبل البائع، وبناء عليه قام بفسخ العقد. تمسك البائع بأنه لم يرد خرق العقد وأنه لازال قادرا على تنفيذ التزامه وتسليم الدفعة الثانية في الموعد. رفض المشتري استلام الدفعة الثانية مما اضطر البائع إلى بيعها لشخص آخر، بعد ذلك اكتشف المشتري أن البضاعة التي استلمها كدفعة أولى معيبة، ومن ناحية أخرى طالبه البائع بالتعويض على أساس عدم قبول التسليم، وهنا تمسك المشتري بأن البائع لم يكن قادرا على الوفاء بالتزاماته حتى يطالب بالتعويض، ودليل ذلك عدم مطابقة البضائع. في ضوء هذه الوقائع حكم بأن البائع قد قبل فسخ المشتري للعقد، وذلك عندما قام ببيع الدفعة الثانية من البضاعة إلى مشتر آخر. وبهذا القبول ينقضي التزامه بتسليم بضاعة مطابقة للعقد.

ومرة أخرى فإنه لا بد من التركيز على أن الدائن هوالذي سيقرر فيما إذا كان يقبل خرق الطرف الآخر للعقد، أويتجاهله، ويظل يعتبر العقد نافذا حتى موعد الوفاء. وهذا الوضع يثير إشكالية مفادها التساؤل التالي: ما هي الأفعال والكلمات التي ترقى إلى مستوى اعتبارها خرقا للعقد؟ وبمعنى آخر قد يصدر قول أوفعل عن المدين ويعتبره الدائن خرقا للعقد بحسن نية، ويعتقد الدائن أنه قد أعفي من التزاماته تبعا لذلك، ثم يتبين له أنه قد أساء التقدير، وأن ما صدر عن المدين لا يرقى لأن يكون خرقا للعقد، ويجد الدائن نفسه هوشخصيا مقصرا وملزما بالتعويض للطرف الآخر لعدم تنفيذ التزاماته(Whincup, 1996, p674).

ومن التساؤلات الأخرى التي طرحت أيضا، هل يعتبر مجرد عدم مقدرة وجاهزية الدائن على تنفيذ التزامه قبولا منه للخرق المسبق للعقد الصادر عن المدين؟ وقد كان للقضاء الإنجليزي رأي في هذا الموضوع في قضية Vitol S.A Geneva v Norelf Ltd. Bermuda وكان الخلاف يتعلق بعقد بيع بضاعة ابرم في شهر شباط 1991. في الثامن من آذار أرسل المشتري رسالة تلكس للبائع يقول فيها إن من شروط العقد أن التسليم سيتم في حدود السابع من آذار، وأن الوقائع تدل على ان التسليم لن يتم خلال المدة المتفق عليها، وتبعا لذلك فإن المشتري صرح بعدم رغبته قبول الشحنة وأنه يفسخ العقد. ولم يقم المشتري بأي إجراء بعد ذلك، وكذلك البائع الذي لم ينفذ أويؤكد العقد. قام البائع بعد ذلك ببيع البضاعة في الخامس عشر من آذار وطالب المشتري بالتعويض على أساس عدم قبول التسليم. وادعى البائع أنه قد قبل الفسخ الصادر عن المشتري ببيعه البضاعة لمشتر آخر. إلا أن محكمة الاستئناف قد حكمت أن البائع لم يقبل الفسخ عندما قام بإعادة بيع البضاعة إلى مشتر آخر (Galloway,1996, pp 17-(Lawson, 1996, p719) (Hedley, 1996, pp 430-432) .19)

والخلاصة، فإن المتفق عليه هوأنه لا توجد صيغة معينة لقبول الدائن الخرق من المدين، على أن هذا القبول يجب أن يكون واضحا ويصل إلى ذهن من قام بخرق العقد. ويترتب على ذلك أن عدم وفاء الدائن في بعض الحالات يمكن أن يفسر على أنه قبول للخرق، بينما في حالات أخرى لا يعطى هذا الأثر[7].

الفرع الثاني: رفض الدائن لخرق المدين للعقد قبل موعد الوفاء.

والمقصود في هذه الحالة هوأن يتجاهل الدائن الفعل أوالقول الذي صدر من المدين، والذي ينبئ بخرق مستقبلي للعقد، ويتصرف الدائن على أساس أن المدين سينفذ التزامه في موعد الوفاء، ويتحقق هذا التجاهل بمجرد سكوت الدائن وعدم اتخاذه لأي إجراء(Treitel, 1989, p 297) . ويترتب على ذلك بقاء الدائن ملتزما بالتزاماته تجاه الطرف الآخر، حيث أن العقد لازال نافذا بين طرفيه، كما يترتب على ذلك أيضا، إمكانية مطالبة الدائن للمدين بالتنفيذ العيني، إذا حلّ موعد الوفاء ولم يقم المدين بأداء التزامه. إلاّ أن مسألة تخفيف الخسائر المعروفة في القانون الإنجليزي لا تثور في مثل هذه الفرضية(Kerr, 1975, p287)

وعلى سبيل المثال، لوأن شخصا تعاقد مع فنان لرسم لوحة فنية تهم هذا الشخص فقط، ثم أعلن قبل بدء الفنان بالرسم أنه لا يريد استلام اللوحة، ففي مثل هذه الحالة، فإن للفنان تجاهل هذا التصريح والاستمرار في رسمها، وعرضها على المدين لاستلامها، ومطالبته بالثمن المتفق عليه. ومن الملاحظ في هذا المثال أن الفنان سيتكبد خسارة وقته وجهده والمواد التي استعملها في الرسم، وهذه النتيجة لا تتحقق فيما لواختار الفنان قبول هذا التصريح وبادر إلى المطالبة فورا بالتعويض بعد توقفه عن العمل وذلك لتخفيف خسائره .(Collins, 1997, p344)

ومن الآثار الأخرى التي تترتب على رفض الدائن للخرق المستقبلي للعقد أن هذا التجاهل، قد يترتب عليه انقضاء التزام المدين بسبب تحقق أحد أسباب ذلك، ويخسر الدائن حقه في التعويض. ومن أمثلة ذلك تحقق القوة القاهرة بعد تصريح المدين بعدم الوفاء وقبل حلول موعد الوفاء، ومن الأمثلة القضائية على ذلك قضية Avery v Bowdenحيث كان موضوع العقد تزويد المدعى عليه بشحنة بضائع للمدعي في ميناء روسي خلال خمسة وأربعين يوما. وقبل انقضاء هذه المدة صرح المدعى عليه أنه لن يقوم بذلك، وكانت المؤشرات تدل على أنه لن يتمكن من الوفاء بالتزامه. تجاهل المدعي هذه الوقائع وظل ينتظر في الميناء على أمل أن يقوم المدعى عليه بالوفاء. وقبل انتهاء المدة المتفق عليها قامت الحرب بين بريطانيا وروسيا وانقضى التزام المدعى عليه لهذا السبب(Furmston, pp 556-557).

وكما هوواضح من المثال السابق، فإن المدين هوالذي استفاد من رفض الدائن للخرق المسبق للعقد وعدم اختياره التعويض فورا. إلا أن العكس أيضا ممكن، أي استفادة الدائن نفسه وليس المدين، ومثال ذلك عقد بيع بضائع يتم تسليمها في حزيران، ويعلن البائع في آذار أنه لن يسلم البضاعة. لواختار المشتري قبول هذا التصريح لترتب عليه حقه في المطالبة بالتعويض فورا،

وسيتم تقدير هذا التعويض وفقا للقانون الإنجليزي حسب سعر السوق وقت صدور خرق البائع لالتزامه، أما لواختار المشتري تجاهل هذا التصريح والانتظار حتى حزيران، ثم وبعد عدم قيام البائع بالتسليم في موعد الوفاء، طالبه بالتعويض فإن تقدير التعويض سيكون على أساس سعر السوق في موعد الوفاء، وليس موعد الإخلال الصادر من البائع. فإذا كان السعر الأخير أعلى، فهذا يعني أن التعويض الذي سيدفعه البائع سيكون أعلى، وهذا في مصلحة المشتري، بينما تنقلب الصورة فيما لوكان سعر السوق وقت الوفاء أقل مما كان عليه وقت صدور الإخلال، حيث سيدفع الطرف المخل (البائع) تعويضا أقل ولن يكون هذا في مصلحة المشتري(Furmston, p557) .

وأخيرا فإن الدائن إذا اختار تجاهل تصريحات المدين أوأفعاله التي تحمل معنى فسخ العقد، ظل من حق هذا المدين الرجوع عن موقفه والوفاء بالتزاماته عند موعد الاستحقاق، ومن المؤكد أنه ليس بإمكان الدائن المطالبة بأي تعويض إلا بعد حلول موعد الوفاء وعدم قيام المدين به(Treitel, 1995, pp 776-777) .

المبحث الثالث: موقف القانون الأردني من خرق العقد قبل موعد التنفيذ.

لم يتعرض المشرع الأردني لا من قريب ولا من بعيد للحالات التي يصدر فيها فعل أوقول من المدين ويدل هذا الفعل أوالقول دلالة واضحة على تنصل المدين من التزامه قبل موعد الوفاء.

ولعل هذا الموقف المبدئي مفهوم وله مبرراته فالقانون المدني الأردني متأثر بالفقه الإسلامي من ناحية وجزئيا بالاتجاه اللاتيني، الذي لا يعرف هذه النظرية الانجليزية المنشأ، والتي ابتدعها القضاء الإنجليزي كما سبق وأشرنا. ونعالج فيما يلي مفهوم تنفيذ العقد ووقت التنفيذ في القانون المدني الأردني.

المطلب الأول: تنفيذ العقد في القانون المدني الأردني.

ينطلق المشرع الأردني في معالجته لتنفيذ العقد من مبدأ " العقد شريعة المتعاقدين" وكذلك سلطان الإرادة، حيث أن الأصل أن يقوم كل طرف بالوفاء بالتزامه، ولكن قد يتعنت أحد الأطراف ويمتنع عن التنفيذ، ولذلك نجد أن هناك أحكاما تنظم ما يسمى بالوفاء الاختياري، وأخرى تتعلق بالوفاء الجبري. ووفقا لخطة المشرع الأردني فإن تعنت المدين في تنفيذ التزامه يخول الدائن الحق في طلب التنفيذ العيني، وهذه وسيلة تحتم اللجوء إلى القضاء، وهي من صور التنفيذ الجبري[8].

ولا يعنينا في هذا المجال التعرض لأحكام التنفيذ العيني، إلا أنه تلزم الإشارة إلى بعض المسائل العامة، حيث أنه من الشروط الهامة للتنفيذ الجبري الاعذار وكذلك إمكانية التنفيذ، وفي حالة عدم إمكانية التنفيذ تحكم المحكمة بالتعويض، ومن الممكن أن يطالب الدائن ابتداءً بالتعويض دون أن يلجأ للتنفيذ العيني. وسواء طلب الدائن التنفيذ العيني أوالتعويض، وجب عليه التقيد بشرط الاعذار. والاعذار في هذه الحالات هو تنبيه وإنذار نهائي للمدين لينفذ التزامه قبل أن يلجأ الدائن للقضاء[9].

والتساؤل الأول في هذا المجال هووقت توجيه الأعذار، والحقيقة أنه يمكن القول ان الأعذار لا يكون إلا بعد حلول وقت التنفيذ وعدم القيام به، وعلى ذلك إذا تعهد البائع بتسليم البضائع في شهر حزيران، ولكنه قام بتسليمها لمشتر ثان في أيار، لا يسع المشتري الأول إلا أن ينتظر حلول حزيران، من ثم البدء بإجراءات مطالبة المدين بالوفاء بالتزامه، ولا يجوز له اختصارا للوقت توجيه الأعذار قبل موعد التنفيذ، ولا البدء بأي إجراء قضائي، حيث أنه لا يمكن اعتبار المدين مخلا بالتزامه قبل حلول موعد التسليم. أما المسألة الثانية فهي الإشارة إلى نص المادة 362/ مدني أردني والتي تنص:

" لا ضرورة لأعذار المدين في الحالات آلاتية:

1- إذا أصبح تنفيذ الالتزام غير ممكن أوغير مجد بفعل المدين

2- إذا كان محل الالتزام تعويضا ترتب على عمل غير مشروع

3- إذا كان محل الالتزام رد شيء مسروق يعلم المدين أنه مسروق أوشيء تسلمه دون وجه حق وهوعالم بذلك

4- إذا صرح المدين كتابة أنه لا يريد القيام بالتزامه"

ومن الواضح أن جميع هذه الحالات تستلزم دخول وقت التنفيذ. والحقيقة أنه يعنيني التوقف عند الحالة الأخيرة التي أعفى فيها المشرع الدائن من الأعذار، (التصريح الكتابي) فقد يصدر هذا التصريح بعد انعقاد العقد وقبل حلول موعد التنفيذ، فلماذا ينتظر الدائن كل هذا الوقت ليطالب بمقاضاة المدين، فالحكمة والعلة من إعفاء الدائن من توجيه الأعذار للمدين في هذه الحالة، تبرر أيضا إعفاء الدائن من انتظار الأجل، حيث أن نية المدين واضحة في هذا الفرض بما لا يدع مجالا للشك بأنه لن يقوم بالتنفيذ في موعد التنفيذ.

وهنا لا بد من التأكيد أنه لا يمكن وفقا للمبادئ القانونية إعطاء الحق للدائن في طلب التنفيذ العيني قبل موعد الوفاء، حتى في حالة التصريح المسبق بعدم الوفاء، وهذا هو الحكم حتى في القانون الإنجليزي الذي يأخذ بنظرية الخرق المسبق للعقد، إلا أن الأثر الوحيد الذي يترتب على التصريح بعدم الوفاء في ظل نظرية الخرق المسبق للعقد، هونشوء حق للدائن بالمطالبة بالتعويض قبل موعد الاستحقاق واعتبار العقد مفسوخا.

وتأسيس ذلك في القانون الأردني واضح ومفاده أن مسؤولية الطرف المخل لا يمكن أن تثور قبل موعد التنفيذ. أما في القانون الإنجليزي ، فإن النظرية ومنذ ابتداعها تقوم على عدم إعطاء الطرف الذي وقع الإخلال بحقه قبل موعد الوفاء، عدم إعطاؤه حق طلب التنفيذ العيني وهذا يرجع إلى سبب مفاده موقف القانون الإنجليزي من التنفيذ العيني، حيث يتعامل معه كاستثناء وليس كأصل عام. ويقيد القانون الإنجليزي الحالات التي يجوز فيها للدائن طلب التنفيذ العيني، وتكون الأولوية للتعويض، ما دام التعويض كافيا لإصلاح الإخلال، وسبب عدم التوسع في التنفيذ العيني هواعتبار ذلك تدخلا في إرادة المدين وقهرا له، وهذا يتنافى مع المبادئ العامة التي يقوم عليها القانون الإنجليزي. (Burrows, 1987, p294)

أضف إلى ذلك أن مصالح الدائن قد تتضرر من هذا الانتظار، فعلى سبيل المثال لوتعاقد (أ) و(ب) بتاريخ 2004/1/1 وكان موضوع العقد تسليم بضاعة في تاريخ 6/1/ على أن يبدأ المشتري بدفع الثمن على أقساط ابتداء من تاريخ العقد، قام المشتري بتسديد دفعتين، ثم أرسل البائع إلى المشتري رسالة يعلمه فيها أنه لن يقوم بتسليم البضاعة في الموعد ولن يسلمها على الإطلاق، هذا التصريح لا يعني قانونيا أن البائع مخل بالتزامه، لا بل إن المشتري لا يمكنه الامتناع عن تسديد الدفعات، وهوإن فعل ذلك سيعتبر مخلا بالتزامه، وقد يقاضيه البائع،

والأثر الوحيد الذي يرتبه هذا التصريح بعدم الوفاء هوانتظار المشتري لتاريخ 6/1 وعدم توجيه إعذار، وبعد ذلك المطالبة بالتنفيذ العيني أوالتعويض أوالفسخ.

والحقيقة أن هذه الحالة تستوجب التوقف والمراجعة وقد تكون نظرية الخرق المسبق للعقد حلا للعديد من المشكلات المماثلة وتخفيفا للأضرار التي قد تصيب الدائن واختصارا للوقت.

وعليه نرى أنه في الحالة التي يصرح فيها المدين بعدم التنفيذ سواء أكان هذا التصريح كتابة أوقولا، أوحتى من خلال السلوك والأفعال، ويكون هذا التصريح قبل موعد الوفاء، وجب في هذه الحالات إعطاء الدائن الخيار في قبول هذا الخرق واللجوء فورا للتعويض وعدم الانتظار لحين موعد الوفاء، بالمقابل إذا أراد الدائن تجاوز هذا التصريح أوالسلوك والانتظار لموعد الوفاء، جاز له ذلك. وباعتبار أن المشرع الأردني لا يقر من حيث المبدأ هذا الحكم وقد يتنافى مع أحكامه القانونية العامة، لا ضير من اعتبار هكذا حالة استثناءً لا يخل بالقواعد العامة، ووضع الشروط والضوابط اللازمة لإعمال هذا الاستثناء. ولا بد من التذكير مرة أخرى أن قبول الدائن خرق المدين للعقد قبل موعد الاستحقاق لا يعطي الدائن سوى الحق في المطالبة بالتعويض باعتبار العقد قد أصبح مفسوخا، ولا يجوز للدائن الذي يقبل الخرق ويختار مقاضاة المدين قبل حلول موعد الوفاء، لا يحق له المطالبة بالتنفيذ العيني.

المطلب الثاني: وقت تنفيذ الالتزام في القانون الأردني

تعالج المادتين 334 و335 من القانون المدني زمن الوفاء، وتشكل هاتان المادتان القواعد العامة في وقت التنفيذ لكافة الالتزامات والعقود، كما يشكل هذا الوقت الحد الفاصل بين الوفاء بالالتزام والإخلال به. والأصل في الالتزامات أن تكون منجزة ويترتب على ذلك ضرورة الوفاء بمجرد قيام الالتزام، كمن يدخل محلا تجاريا ويتناول منتجا معينا ويدفع ثمنه. على أن هذا لا يمنع من اتفاق الأطراف على تأجيل موعد الوفاء، وهنا يصبح هذا الموعد المتفق عليه هو زمان التنفيذ(سلطان، 1980، ص ص 362-364) . فإذا كان الالتزام منجزا وامتنع المدين عن التنفيذ، أوكان مؤجلا وحل الأجل، ولم يقم المدين بالوفاء، وقع الإخلال، وهنا جاز الحديث عن خرق العقد، أما قبل ذلك فلا يكون للدائن أي حق في التمسك بخرق المدين لالتزاماته، حتى ولوأظهر المدين من الأقوال والأفعال ما يدل على عدم نيته في الوفاء.

أما المسألة الأخرى فهي حق المحكمة إعطاء المدين أجلا للوفاء إذا استدعت حالته ذلك، واستحق المساعدة، وذلك حسب ظروف الحالة، والشرط الأساسي هنا هوعدم تضرر الدائن ضررا جسيما[10] .

والتساؤل في هذه الحالة هو إذا صّرح المدين خلال الأجل القضائي نيته عدم الوفاء عند حلول الأجل، هل يجبر الدائن على الانتظار لحلول الأجل لاعتبار المدين في خرق للعقد؟ إنه وفقا لخطة المشرع الأردني لا بد من ذلك، وليس من حق الدائن اللجوء إلى البدائل القانونية في مقاضاة المدين عن عدم التنفيذ إلاّ بعد انتهاء الأجل القضائي. ويقرب من هذه الحالة أيضا، الحالة التي يعطي فيها الدائن أجلا للمدين (الأجل الاتفاقي)، ويعلن المدين خلال هذا الأجل عدم نيته الوفاء. والحقيقة أنه في هذه الفرضيات تنتفي الحكمة من الانتظار لموعد الوفاء، ففي الفرضية الأولى قدّرت المحكمة ظروف المدين، وأخذت بعين

الاعتبار حسن نواياه ورغبته في الوفاء، وفي الفرضية الثانية قّدر الدائن نفسه هذه الظروف وتنازل عن مصلحة له ليساعد المدين، وفي الفرضيتين لا يقبل إلزام الدائن الانتظار لحلول الأجل القضائي أوالاتفاقي حتى يعتبر المدين مخلا بالعقد، فكأننا هنا نعاقب الدائن على إعطاؤه الأجل للمدين.

وخلاصة القول أنه في هذه الحالات يعطى المدين وقتا استثنائيا للوفاء خارج زمان الوفاء المقرر قانونا أواتفاقا، وهذا يحتم ألاّ يضار الدائن بهذا الاجل، وعليه وجب أن يكون للدائن الحق في التمسك بخرق المدين للعقد إذا صرّح المدين قولا أوفعلا بعدم نيته الوفاء، وذلك قبل انقضاء الأجل الاستثنائي، وعدم الانتظار لحلول هذا الأجل.

أما المسألة الأخيرة فهي الوفاء قبل الموعد المتفق عليه، ويثور بداية التساؤل هل يعتبر مثل هذا الوفاء إخلالا أم لا؟ ولقد تطرق المشرع الأردني لهذه المسألة في المادة 1/335 التي جاء فيها:

"إذا كان الدين مؤجلا فللمدين أن يدفعه قبل حلول الأجل إذا كان الأجل متمخضا لمصلحته ويجبر الدائن على القبول"

حيث ميز بين كون الأجل متمخضا لمصلحة المدين أوالدائن، فإذا كان الأجل لمصلحة المدين اعتبر وفاؤه صحيحا، واجبر الدائن على قبوله، أما إذا كان الأجل مقررا لمصلحة الدائن فمن حقه رفض الوفاء. ولكن إذا اضطر الدائن لقبول الوفاء المبكر، كأن يضع المدين الدائن تحت الأمر الواقع ويبعث له البضاعة قبل الموعد بأسبوع، فيضطر لاستلامها ويستأجر مخازن خصيصا لتخزينها، حيث لم يكن لديه مكان لذلك قبل حلول الأجل، فهل يجوز في هذه الحالة أن يطالب الدائن المدين بالتعويض؟ إذا ما رجعنا لنص المادة 335 نجد أن المشرع إنما يتحدث عن قبول أورفض للوفاء وليس عن اعتبار الوفاء المبكر إخلالا أم لا، حيث أن البحث فيما إذا كان الوفاء المبكر يشكل إخلالا أم لا، يتطلب بالضرورة أن يكون الدائن قد قبله، أما إذا رفضه الدائن ابتداء فلا تثور مسألة كونه إخلالا أم لا. وعليه فلا سند في نص المادة 2/335 للمطالبة بالتعويض.

وفيما يتعلق بالوفاء المبكر في القانون الإنجليزي فلا يوجد نص حول ذلك، ولكن استقر الأمر على أن يترك الخيار للدائن الذي من حقه أن يقبل هذا الوفاء وهنا لا تثور مسؤولية المدين، أوأن يرفض ذلك ويطلب فسخ العقد على اعتبار أن أي إخلال يتعلق بوقت التنفيذ يشكل إخلالا جوهريا بالعقد(Guest and others, 1997, p 393) .

ولعل من محاذير هذا الاتجاه أن يتعمد المدين الوفاء المبكر، وهويعلم تماما أن الدائن غير جاهز لقبوله، وأنه سيضطر لفسخ العقد، عوضا عن قبول الوفاء المبكر، ويقصد المدين من ذلك الوصول بطريقة غير مباشرة لفسخ العقد، كأن يكون قد ظهر له عميل، قبل موعد الوفاء، بسعر أفضل لنفس البضاعة. ونقول هنا أن القضاء لا بد وأن تكون له السلطة

التقديرية في إعطاء الدائن خيارا ثالثا مفاده رفض الوفاء المبكر، وإجبار المدين على الالتزام بموعد الوفاء، مع العلم بأن القانون الإنجليزي عموما يحاول قدر الإمكان الابتعاد عن مسألة الإجبار على تنفيذ الالتزامات، لما في ذلك من تدخل في إرادة المدين، لا تقبله المبادئ التي يقوم عليها القانون والقضاء الإنجليزي.

ومن الجدير بالذكر أنه من المستقر في القانون الإنجليزي، اعتبار وقت تنفيذ العقود خاصة التجارية منها، من المسائل الهامة والتي تعطي أحد الأطراف الحق في فسخ العقد باعتبار التأخر في التنفيذ يعتبر خرقا جوهريا للعقد(Buyer, 1997, p6)، وهوما يعبر عنه (Time is of The Essence). أما في ظل القانون الأردني فانه يمكن القول أن هناك سلطة تقديرية للقاضي في تقدير مدى خطورة التأخر في التنفيذ وإضراره بالدائن، وبعد ذلك الحكم بالفسخ أوالاكتفاء بالتعويض وذلك وفقا للمادة 246/ مدني.

الخاتمة

من خلال المسائل التي تمت معالجتها في هذا البحث نخلص إلى النتائج والتوصيات التالية:

أولا: يأخذ القانون الإنجليزي في مجال فسخ العقود بما يطلق عليه (Fundamental Breach) الخرق الجوهري للعقد، فكلما كان الخرق كذلك جاز فسخ العقد، وفي غير هذه الحالات يتم اللجوء إلى التعويض. أما في القانون المدني الأردني فلا بد من الرجوع لنص المادة 246، ونجد بأن هذه المادة تعطي سلطة تقديرية للقاضي في تقرير الفسخ أوعدم تقريره، والتساؤل هنا كان حول المعيار الذي يتخذه القاضي في تقرير الفسخ من عدمه، حيث تعتبر خطورة الخرق أحد أهم هذه المعايير، وهنا يتفق القانون الأردني مع الإنجليزي بطريقة غير مباشرة.

ثانيا: وفقا لخطة المشرع الأردني يعفى الدائن من الأعذار إذا هوصرح كتابة بعدم نيته الوفاء.

ولدى معالجة هذه المسألة تبين أن المقصود هوالتصريح وقت الوفاء، والتساؤل الذي طرح كان بصدد التصريح الذي يصدر قبل موعد الوفاء في الالتزامات المضافة إلى اجل. وهنا قد يكون تطبيق نظرية الخرق المسبق للعقد مفيدا للدائن ويحمي مصالحه، حيث لا يجبر على انتظار الأجل للمطالبة بالفسخ والتعويض، لا بل يستطيع فور صدور التصريح اعتبار العقد مفسوخا والمطالبة بالتعويض. فالعلة من الإعفاء من الأعذار في هذه الحالة تبرر الإعفاء من انتظار الأجل أيضا. وفي مجال الإعفاء من الأعذار حبذا لوكان النص يعطي هذا الإعفاء حتى لوكان التصريح ليس كتابيا، لا بل قوليا، أوحتى بالفعل، بشرط أن يكون الفعل يدل دلالة واضحة وأكيدة على التنصل من الالتزام.

ثالثا: في حالة منح الدائن للمدين أجلا إضافيا للوفاء (الأجل الاتفاقي) أومنح المحكمة هذا الأجل للمدين (الأجل القضائي)، إذا صدر عن المدين قول أوفعل يؤكد عدم نية المدين الوفاء بانتهاء الأجل، ففي مثل هذا الفرض تقتضي قواعد العدالة والمنطق إعطاء الدائن الحق استعمال حقوقه وعدم انتظار حلول الأجل، ومن ذلك المطالبة بالتعويض فور صدور هذه الأقوال أوالأفعال، وفي ذلك تطبيق لنظرية الخرق المسبق للعقد.

رابعا: عالج البحث مسألة الوفاء المبكر، وهل يعتبر إخلالا بالعقد أم لا ضمن القانون المدني الأردني. وبالرجوع إلى نص المادة 1/335 مدني أردني نجد أن الأثر الوحيد المترتب على الوفاء المبكر، هوإعطاء الدائن الحق في قبول أورفض الوفاء، وأن الدائن إذا قبل الوفاء لا يكون بإمكانه المطالبة بالتعويض على أساس ارتكاب المدين لمخالفة للعقد. أما في القانون الإنجليزي، فيجوز للدائن فسخ العقد باعتبار أن التسليم في الموعد من مسائل العقد الجوهرية.

خامسا: مما لا شك فيه أن نظرية الخرق المسبق للعقد لا تتناسب مع الأحكام الواردة في قانوننا المدني، ولا يمكن بالنتيجة أن نخلص إلى أن للنظرية أي تطبيق في نظامنا القانوني، إلاّ انه يمكن القول أوالاقتراح أن هناك حالات تشكل فيها هذه النظرية مخرجا للدائن وحلا عمليا لبعض القضايا، وعليه يمكن في بعض الحالات التي يجيز فيها القانون للقاضي الاجتهاد ويعطيه سلطة تقديرية، يمكنه تطبيقها كاستثناء على القواعد العامة الواردة في النصوص، ومن ذلك مثلا صدور تصريح المدين الأكيد على عدم التنفيذ قبل انقضاء الأجل الاتفاقي أوالقضائي على ما سبق وبيّنا.

Anticipatory Breach of Contract under English Law, and its Application under the Law of Jordan.

Nisreen Mahasneh, *Private Law Dept., Yarmouk University, Irbid, Jordan*

Abstract

This research examines one of the most important legal doctrines under English law which is the Anticipatory Breach of contract, besides the extent to which such a doctrine find an can apply under the law of Jordan. This doctrine is an exception to the general rule that does not allow the creditor suing the debtor before the time of performance is due.

However, according to this doctrine, if the debtor declared or acted in a way which indicates that he will not perform his obligation at the fixed time in the contract, the creditor has two choices: he can immediately bring an action and claim damages, or he may overlook the debtor's declaration and wait until the time of performance is due.

Therefore, this research deals with the concept of the doctrine, its conditions and legal consequences.

استلم البحث في 2004/4/17 وقبل للنشر في 2004/11/10

الهوامش

1. Laughton and Hawley v. B.A.P. Industrial Supplies (1986) I.C.R. 245
2. TheVeracruz 1 (1992) 1 Loyd's Rep. 356; The P (1992) 1 Loyd's Rep. 470
3. F. C. Shepherd& Co. Ltd V. Jerrom (1987) Q. B. 301, 327-328
4. هذه التفرقة معروفة في قانون بيع البضائع الإنجليزي 1979 بالإضافة إلى كونها من القواعد العامة المستقرة في القانون الإنجليزي.
5. خيار الوصف هوحق المشتري الذي اشترط صفة معينة في المبيع الذي لم يره في مجلس العقد، حقه في فسخ العقد إذا تخلف الوصف عند التسليم. أما خيار النقد فهوأن يكون للبائع في عقد البيع بالنسيئة فسخ العقد إذا لم يدفع المشتري الثمن في الأجل المسمى.
6. (1950) 2 KB 543
7. " Case Comment- Case: Vitol SA V Norelf LTD. (The Santa Clara) 1996 3 W.L. R. 105 (HL)" (1996) 13 Building Law Monthly pp 17-19
8. انظر المادة 355 مدني اردني
9. انظر المادة 1/355 مدني اردني
10. انظر المادة 2/334 مدني اردني

قائمة المراجع

المراجع باللغة العربية

البدوي، محمد علي. (1993) **(النظرية العامة للالتزام) مصادر الالتزام**، طرابلس، الجامعة المفتوحة

التركماني، خالد.(1981) **ضوابط العقد في الفقه الإسلامي**، جدة، دار الشروق

الجبوري، ياسين. (2003) **الوجيز في القانون المدني الأردني، الجزء الثاني، آثار الحقوق الشخصية، أحكام الالتزامات، دراسة موازنة**. عمان، دار الثقافة

حيدر، علي.(2004) **درر الحكام، شرح مجلة الأحكام العدلية**، بيروت، دار الكتب العلمية.

الزحيلي، وهبة.(1974) **الفقه الإسلامي في أسلوبه الجديد**، دار الكتاب.

الزرقاء، مصطفى.(1965) **عقد البيع و المقايضة**، دمشق، مطابع فتى العرب.

سلطان، أنور.(1980) **أحكام الالتزام**، بيروت، دار النهضة العربية.

سلطان، أنور.(2002) **مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني(دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي)** عمان، المكتب القانوني.

السنهوري، عبد الرزاق. (1967) **مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي**.

السنهوري، عبد الرزاق.(1952) **الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام**، القاهرة، دار النشر للجامعات المصرية.

الفار، عبد القادر. (2001) **مصادر الالتزام (مصادر الحق الشخصي في القانون المدني الأردني)**، عمان، دار الثقافة.

فرج،توفيق حسن.(1991) **النظرية العامة للالتزام، مصادر الالتزام**، بيروت، الدار الجامعية.

محمصاني، صبحي. (1962) **النظرية العامة للموجبات و العقود في الشريعة الإسلامية**، بيروت، دار العلم للملايين.

منصور، أمجد. (2003) **النظرية العامة للالتزامات، مصادر الالتزام**، عمان، دار الثقافة.

الناهي،،صلاح الدين.(1985) **أحكام الالتزام**، عمان، مجلة نقابة المحامين.

المراجع باللغة الإنجليزية

" Case Comment- Case: Vitol SA V Norelf LTD. (The Santa Clara) 1996 3 W. L. R. 105 (HL)" *Building Law Monthly*, 13 (9): 7-10

Atiyah, P S.(1995) The *Sale of Goods.* London: Pitman Publishing

Burrows A.S. (1987) *Remedies for tort and Breach of Contract*, London: Butterworths.

Buyer, (1997) "Duty to Take Delivery" *Buyer,* 19 (1):6-7

Cheshire, C. C., Fifoot, C. H. S. Furmston, M. P. (1986) *Cheshire, Fifoot and Furmston's Law of Contract*, London: Butterworth

Christie R. H. (1991) *The Law of Contract in South Africa*. Durban: Butterworth.

Collins Huge (1997) *The Law of Contract*. London: Edinburgh, Dublin: Butterworths.

Furmston M P.(1995) *The Law of Contract*, London: Butterworth

Galloway Diana. (1996) " Repudiation of Comment- Case Vitol SA V Norclf LTD. (The Santa Clara" *World Law Review*. 105 (3) 10 Corporate Brief

Guest A.G. and others (eds.). (1997) *Benjamine's Sale of Goods*. London: Sweet & Maxwell

Gulotta James C. (1976) "Anticipatory Breach: A Comparative Analysis" *Tulane Law Review*, 50: 927-954

Haddad Hamzeh. (1985) *Remedies of the Unpaid Seller in International Sale of Goods under ULIS and UN Convention.* Amman: Law & Arbitration Center.

Hedley Steve. (1996) "Commercial Report". *Cambridge Law Journal*, 55 (3): 430-432

Kerr A. J. (1975) *The Principles of the Law of Contract*. Durban: Butterworth,

Lawson Richard. (1996) "Commercial Report" *Scottish Jurist*, 140 (48): 718-719

Scottish Law Commission. (1999) *Discussion Paper on Remedies of Breach of Contract*. Edinburgh; Scottish Law Commission,

Strub M Gilbey. (1989) " The Codification of the Doctrine of Anticipatory Breach Repudiation in the 1980 Convention on International Sale of Goods" *Droit Et Pratioue Du Commerce International Law*, 15: 581-609

Thomson T. M. (1978) " The Effect of a Repudiation Breach" Modern *Law Review*, 41:137-146

Treitel G. H., (1995*) The Law of Contract*. London: Sweet & Maxwell

Treitel G.H. (1989) *An Outline of the Law of Contract*, London: Butterworth.

Whincup Michael. (1996) " Reacting To Repudiation" New *Law Journal*. 146 (1): 674-675

نظريات النمو الحضري

دراسة حالة: مدينة اربد – شمال الأردن

سليمان ابو خرمة، قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

ملخص

تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة على الأسئلة التالية: هل نمت مدينة إربد تبعا لأي من نظريات النمو الحضري؟ أم أن هناك تداخلا بين هذه النظريات؟ كيف تؤثر العوامل الجغرافية والبشرية على نمو المدينة واتساع مساحتها و ما أثر شبكة الطرق في تحديد اتجاهات النمو في مدينة إربد؟. لمعالجة هذه الأسئلة اعتمد الباحث على المنهج التاريخي لمعرفة التوسعات العمرانية التي طرأت على مدينة إربد منذ عام 1950 وحتى عام 2000، من خلال رصد تلك التوسعات و تمثيلها على خرائط اعتمادا على رخص الأبنية الصادرة عن بلدية إربد لتلك الفترة، ثم اعتمد الباحث المنهج ألوصفي لمقارنة التوسعات العمرانية مع أشكال النمو الحضري ونماذجه. توصلت الدراسة إلى عدة نتائج اشتق الباحث منها عددا من التوصيات تساعد متخذي القرار بكيفية توجيه التوسعات العمرانية المستقبلية. و من أهم هذه التوصيات: التوجه نحو التوسع الرأسي بدلا من التوسع الأفقي في العمران و توجيه العمران نحو الأراضي الأقل خصوبة والتي تقع في الجهات الجنوبية الشرقية من مدينة إربد.

تقديم

أولاً: الإطار النظري

1-1: المقدمة

نتيجة للتطور السريع الذي طرأ على المدن سواء من الناحية العمرانية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فقد زاد الاهتمام بعلم تخطيط المدن الذي يهدف إلى دراسة واقع المدينة وإقليمها، وما يطرأ عليها من تغييرات في الحجم والشكل والوظيفة، كما ويهدف إلى دراسة المشاكل التي تعاني منها المدن و تقديم الحلول المناسبة لها. والمدينة ما هي إلاّ "محلّة عمرانية تتفاوت فيها استخدامات الأرض تفاوتاً كبيرا وملحوظا بين حين وآخر، لهذا يبدو كل جزء وقد تخصص في وظيفة معينة بحيث يتميز عن أجزاء المدينة الأخرى بهذه الوظيفة، ولذا تبدو الرقعة العمرانية في المدينة غير متجانسة على الإطلاق، وإن رحلة واحدة من

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة اليرموك 2005.ISSN (1023- 0165)

شارع في قلب المدينة إلى الضواحي سيكشف عن مجموعة من الاختلافات المتلاحقة"(أبو عيانة، فتحي 1993، ص 306).

وتتفاوت أحياء المدينة في مستواها الاجتماعي، فهناك أحياء راقية تسكنها الطبقة الغنية وتمتاز بالهدوء، وهناك أخرى لسكن العمال والموظفين من ذوي الدخل المحدود، وتمتاز بالضوضاء والحركة والنشاط. و لا شك أن وظيفة المدينة تنعكس على أحيائها، ومن ثم فهي تطبع المدينة بطابع خاص. لذلك فقد أصبح من الأمور الأساسية في دراسة المدن تقسيمها حسب نمط استخدام الأرض فيها، أو كما هو شائع حسب تركيبها الوظيفي Functional Structure. ويرتبط التركيب الوظيفي للمدينة بمراحل نموها و درجة تركيبها الاقتصادي، فكل مرحلة تتميز بوجود وظائف أو اختفاء وظائف سابقة لها. ومن خلال دراسة عملية التحضر ظهرت محاولات لتفسير تركيب المراكز الحضرية وبنيتها. و يبدو أن مورفولوجية المدينة و تركيبها الداخلي غير منفصلين عن تأثير عملية التحضر، فالقادمون إلى المدينة لا بد أن يتمركزوا في مناطق جديدة، وهذا سيؤدي إلى تزايد الضغط على رقعة الأرض الحضرية، ومع تزايد أعداد السكان تتسع الخدمات والنشاطات الاقتصادية، فتنمو المدينة أفقيا ورأسيا استجابة لهذا الضغط الحضري المتزايد (الجنابي، صلاح 1987، ص 97). و لذلك ظهرت نماذج و نظريات تفسر اتجاهات نمو المدينة المختلفة. و تحاول هذه الدراسة مراجعة هذه النماذج و النظريات بهدف التوصل إلى أكثر أشكال النمو الحضري انطباقا على مدينة اربد الواقعة في شمال الأردن.

1-2: مجال الدراسة وأهدافها

تبحث هذه الدراسة في النماذج والنظريات التي درست موضوع النمو الحضري للمدن في فترات زمنية متعاقبة مبينة خصائصها وأشكالها ومميزات بعضها وعيوبها. كما تبحث في أثر الظروف الطبيعية والبشرية، وأثر شبكة الطرق والمواصلات على نمو المدينة وتوسعها من خلال دراسة واقع نمو مدينة إربد التي تقع في شمالي الأردن بغية التوصل إلى أكثر أشكال النمو الحضري انطباقا على المدينة قيد الدراسة من خلال دراسة الأهداف التالية:

1- الكشف عن أنماط و اتجاهات نمو مدينة اربد خلال الفترة 1950-2000.

2- بيان أثر العوامل الجغرافية الطبيعية والبشرية على نمو المدينة وتحديد اتجاهاته.

3- دراسة أثر شبكة الطرق في تحديد اتجاهات النمو في المدينة.

1-3: أهمية الدراسة

تنبع أهمية هذه الدراسة من إمكانية معرفة المساحات المشغولة (المبنية) من المساحة الكلية للمدينة، وكيفية توزيع هذا الإشغال لإظهار التوسعات المميزة للمدينة، حيث من المؤمل أن تساعد هذه الدراسة ومثيلاتها من الدراسات صناع القرارات والسياسات

التخطيطية في وضع الخطط والبرامج والمشاريع المستقبلية والموجهة لخدمة المدينة، وستعمل هذه الدراسة على تغطية جزء من نقص المعلومات الإحصائية والتوسعية في بلدية إربد و ذلك لقلة الدراسات التي بحثت في هذا الموضوع. كما تتمثل أهمية الدراسة في أنها تتناول مدينة اربد الواقعة في محافظة اربد التي تشكل ما نسبته 65.5% و5.6% من مجمل سكان و مساحة إقليم الشمال،(دائرة الإحصاءات العامة، 2002). و تشكل منطقة الدراسة أهمية استراتيجية للأردن من حيث موقعها على حدود العراق (حدود جابر) وكذلك من ربطها مع سوريا وربطها مع السعودية من خلال مركز حدود العمري (سلامة، الانصاري، الناقة 1997).

1-4 : منهجية الدراسة وإجراءاتها

اعتمد الباحث على المنهج التاريخي لمعرفة التوسعات العمرانية والتنظيمية والسكانية التي طرأت على مدينة إربد منذ عام 1950 وحتى عام 2000، من خلال الدراسة الميدانية لرصد تلك التوسعات و تمثيلها على خرائط اعتمادا على رخص الأبنية الصادرة عن بلدية إربد لتلك الفترة و مقارنة تلك الخرائط مع ما توفر من مخططات هيكلية للمدينة للأعوام 1952 و 1960 (*) وبما توفر من خرائط طبوغرافية للأعوام 1982 و 1997 و الاستفادة من الصور الجوية و الخرائط المتوافرة بالإضافة إلى التحقق من تلك التوسعات ميدانيا . ثم اعتمد الباحث المنهج ألوصفي لمقارنة التوسعات العمرانية مع أشكال النمو الحضري ونماذجه.

ثانيا: الدراسات السابقة

من بين الدراسات التي فسرت نمو المدن ما يلي:-

(1) دراسة صادرة عن بلدية إربد 1992 هدفت إلى معرفة التوجه العمراني بشكل عام، ومعرفة حركة البناء و اتجاهه في قطاع الإسكان في الفترة 1985-1990 . وقد استعان فريق الدراسة برخص الأبنية الصادرة عن هذه الفترة، ثم قاموا بتبويبها وجدولة الرخص حسب فئات التنظيم ثم إدخالها إلى الحاسوب لتحليلها (بلدية اربد 1992). وقد توصل فريق الدراسة إلى النتائج التالية :

1- أظهرت الدراسة أن التوجه العام للبناء يزيد في المناطق الشمالية (منطقة البارحة) حيث تتوفر قطع أراض صغيرة في فئات تنظيم (ج).

(*) المخططات الهيكلية لمدينة إربد لعام 1952 و 1960 (غير منشورة).

2- توجه البناء إلى المنطقة الشرقية الجنوبية يليها المنطقة الجنوبية(قرية إربد وأجزاء من قرية زبدة فركوح) لقربها من الجامعة ومدينة الحسن الرياضية والتي تعد مناطق جذب سكاني.

3- نتيجة التوسع الكبير في تنظيم الأراضي السكنية المخصصة لأغراض عمرانية أظهرت الدراسة عدم وجود سياسات عامة لدى المسئولين في توجيه المواطنين إلى البناء داخل حدود البلديات مما أدى إلى كثرة البناء المتناثر.

4- إن نسب البناء في تنظيم (أ) ـ وخاصة في المناطق الشرقية ـ متدنية قياساً إلى مساحة التنظيم، مما أدى إلى تبعثر البناء بشكل ملحوظ والذي بدوره انعكس على واقع الخدمات، حيث أظهرت الدراسة أن هناك توسعاً كبيراً في الخدمات لمناطق ذات كثافة سكانية قليلة، مما أدى إلى الكلفة الزائدة في توفير الخدمات.

5- أظهرت الدراسة أن مساحات البناء في آخر ست سنوات من 1985- 1990 تتركز في:

أ- مناطق تنظيم (ج) حيث بلغ عدد الرخص الممنوحة لهذه الفترة 1821 رخصة بمساحة إجمالية قدرها 319170م2 بمعدل 175م2 للرخصة الواحدة.

ب- مناطق تنظيم (ب) حيث بلغ عدد الرخص الممنوحة للفترة نفسها 1030 رخصة بمساحة إجمالية قدرها 237254م2 بمعدل 240م2 للرخصة الواحدة.

ج- مناطق تنظيم (أ) حيث بلغ عدد الرخص الممنوحة للفترة نفسها 908 رخصة بمساحة إجمالية قدرها 247166م2 بمعدل 272م2 للرخصة الواحدة.

د- مناطق تنظيم (د) حيث بلغ عدد الرخص الممنوحة للفترة نفسها 250 رخصة بمساحة إجمالية قدرها 42688م2 بمعدل 166م2 للرخصة الواحدة.

(2) دراسة (السرياني ، 2002) حول تاريخ النمو العمراني لمدينة اربد و التي بينت مراحل نمو المدينة في الفترة 1975- 2000، و جاءت نتائج هذه الدراسة متوافقة إلى حد كبير مع هذه الدراسة و خاصة فيما يتعلق بمراحل النمو في هذه الفترة، إلا إن هذه الدراسة لم تستند على الدراسات الميدانية و خاصة فيما يتعلق برصد مراحل النمو و اتجاهاته من خلال توثيق العدد الفعلي للرخص الصادرة عن بلدية اربد ، و لم تغطي الفترة الكاملة التي تناولتها هذه الدراسة.

(3) دراسة (أبو عياش ، 1986) التي هدفت إلى دراسة الهجرة الداخلية في الأردن (الهجرة من الأرياف على المدن والهجرة ما بين المدن ذاتها) وخاصة مدينة عمان. وكان المحور الرئيس في دراسته يتعلق بنمو عمان وتوسعها كونها عاصمة البلاد وقطبها الرئيسي. و توصل الباحث إلى عدة نتائج من أبرزها إن نمو عمان السريع جاء استجابة للضغط المتزايد من قبل الآلاف المهاجرة إليها. و لقد كانت هجرات القادمين إلى عمان تتم على شكل دفعات سريعة كانت تأتي نتيجة للنزوح السريع القسري كما حدث في أعقاب عام 1948وعام 1967م. ولقد تزايدت مساحة المدينة باستمرار، ففي عام 1920 لم تكن مساحة المدينة أكثر من بضعة كيلومترات مربعة. واتسعت مساحتها لتصل إلى حوالي 25 كيلومترا مربعا في عام 1950م وتقدر المساحة في الوقت الحالي بأكثر من 70 كيلومترا. كما أخذ النمو العمراني في عمان يمتد في خمسة اتجاهات تمثل محاور طرق النقل الرئيسة المنبعثة من وسط عمان في اتجاه أطرافها.

(4) دراسة (أبو عيانة، 1995) حول العمران الحضري في تونس و التي أوضح فيها أن الموضع الأصلي لمدينة تونس يمتاز بالصعوبة، فهو يتمثل في بعض التلال الممتدة من الشمال إلى الجنوب، فيما بين سبخة السيج في الغرب وبحيرة توني في الشرق. وقد حدد هذا الموضع اتجاه وشكل العمران المبكر والتوسع الحضري المعاصر للمدينة، حيث جاء النمو الحضري في المدينة على هيئة قطاعات طولية تتباين في اتساعها، وتمتد نحو الجنوب والجنوب الشرقي في أحياء (بن عروس، المجرين، الزهراء، وحمام الأنف) أو نحو الشمال الغربي في أحياء (بارد والمنوبة) أو نحو الشمال في أحياء (المنزه واريانه) ونحو الشمال الشرقي في أحياء (ملق الوادي، قرطاج، سيدي بو سعيد والمرسي).

(5) دراسة (مصيلحي، 1995) حول النمو العمراني في القاهرة الكبرى في القرن العشرين، وتوصل إلى أن النمو العمراني للقاهرة قد مر عبر مرحلتين هما مرحلة التحول من التوأمية إلى التلاحم الحضري و مرحلة النمو المحوري لتجاوز البيئة الفيضية إلى البيئة الصحراوية. ووجد أن مراحل النمو اتجهت نحو التخصص الوظيفي، فظهر في المحور الشمالي الجنوبي محور عمراني صناعي وتخزيني، وفي الوسط والقلب سكن التجار وسياحي، وفي الجنوب الغربي، سكني إداري وتجاري في الوسط، وأسوأها كان في الاتجاه الشمالي حيث توجد الصناعة في مهب الريح السائدة.

كما توصل "مصيلحي" إلى أنه يمكن تحديد أكثر من شكل للنمو الحضري الذي شهدته الكتلة الحضرية لمنطقة القاهرة الكبرى. وهذه الأشكال هي: 1- النمو الحلقي، وكان موجودا في مناطق هوامش النويات النامية والخالية من العقبات. 2- النمو الشريطي أو الإشعاعي وارتبط بمسارات الطرق . 3- النمو العقدي حول نويات في

محور شريطي مع السكك الحديدية. 4- التلاحم الحضري مع نويات حضرية أو قروية أو هوامش مناطق النمو الحضري. 5- ابتلاع المدينة لنويات قروية وإغراقها بمد حضري 6- النمو من خلال توابع تبتعد عن المدينة الأم، وترتبط معها بوسائل نقل منتظمة وقليلة التعقيد.

(6) دراسة (نمر ، 1997) حول مدينة مسقط وأفاد بأن مدينة مسقط الكبرى تمتد على أربعة محاور هي المحور الشرقي، و المحور الأوسط، والمحور الجنوبي، والمحور الغربي.

(7) دراسة فارس، 1982) حول مدينة الرياض الذي بين بأن مراحل الامتداد فيها تنقسم إلى ثلاثة أقسام. عالج القسم الأول مرحلة الامتداد في المساحات في بداية القرن العشرين - فترة العشر سنوات الأولى من القرن العشرين، و عالج القسم الثاني تغيرات المدينة القديمة، بينما قسر القسم الثالث شكل (نمو الضاحية) في مدينة الرياض.

و هناك العديد من الدراسات التي درست التطور العمراني و التركيب الحضري لعدد من المدن الأردنية و العربية منها دراسة ابوصبحة، كايد 1988 للبيئة الاجتماعية لبيئة عمان و دراسة فارس 1999بعنوان التركيب الداخلي للمنطقة الشمالية الشرقية لمدينة الزرقاء، و لم يتبين للباحث دراسات غطت النمو الحضري لمدينة اربد على الأقل للفترة الزمنية التي تغطيها هذه الدراسة 1950-2000، حيث ركزت دراسة بلدية اربد 1992 على قطاع الإسكان و للفترة 1985- 1990. لذلك من المتوقع أن تساهم هذه الدراسة في سد هذا النقص من البيانات و المعلومات التي من شأنها مساعدة متخذي القرار توجيه التوسعات العمرانية المستقبلية في مدينة اربد.

ثالثا : منطقة الدراسة

1-3 الموقع الفلكي:

تقع مدينة إربد بين دائرتي عرض 3 ً 32 ْ 32 َ32و 32 ْ 31 َ 39 ًشمالا وبين خطي طول 35 ْ 52 َ 30 ًو 35 ْ 48 َ 24 ًشرقا وهي تقع في المستطيل R36 على شبكة الإحداثيات العالمية UTM ، أما جغرافيا فتقع مدينة إربد شمالي المملكة الأردنية الهاشمية وتتوسط محافظة إربد تقريبا، وتعد مركز المحافظة. يحدها من جميع الجهات عدد من القرى والبلدات ، فمن الشمال تحدها قرى حكما وبيت راس وحور ومن الشرق بشرى وجزء من إيدون ومن الجنوب إيدون و ناطفة ومن الغرب كفريوبا ووادي الغفر (الشكل رقم 1).

شكل (1) الموقع الجغرافي لمدينة اربد

المصدر: بلدية اربد 2003

2-3 الموضع الطبوغرافي:

تتوضع مدينة إربد على سهول حوران التي تمتاز بسهولة أراضيها وخصوبتها. تتميز أراضي إربد بانعدام الكتل الجبلية العالية، فهي أرض سهلية منبسطة فروق ارتفاعاتها قليلة، ويبلغ متوسط ارتفاع المدينة 500-600م فوق سطح البحر. وتعد الوديان والأراضي المنخفضة من أكثر الأشكال الطبوغرافية شيوعا وأهمية خاصة عند دراسة التوسع العمراني للمدن. ويوجد في مدينة إربد عدد من الأودية التي تقع غرب المدينة وتشكل الحدود الطبيعية الفاصلة بينها وبين القرى الواقعة غربها. وهذه الأودية هي:

1- وادي الغفر: وهو أكبر الأودية المحيطة بمدينة إربد، ويبلغ طوله 13كم تقريبا يقع منها 10كم داخل تنظيم المدينة وهو واد عميق يصل متوسط عمقه نحو 70م ، ويمتد من الجنوب إلى الشمال.
2- وادي رجيلة: ويبلغ طوله 1كم تقريبا ويحد المدينة من الجنوب الغربي.
3- وادي زبدة: ويقع كاملا داخل تنظيم المدينة في الجنوب الغربي ويبلغ طوله 2كم تقريبا.
4- وادي سوم: يقطع المدينة في الشمال الغربي في حوضي الطوال وأبان وطوله 1،5كم تقريبا .
5- وادي عراق الحمام: يفصل المدينة عن قرية حور ويبلغ طوله 3كم تقريبا.
6- هناك أودية أخرى أصغر من الأودية السابقة وهي وادي السارح ووادي القبلي.

3-3: أثر الوضع الجغرافي الطبيعي على نمو مدينة إربد:

تتميز أراضي مدينة إربد كما سبقت الإشارة بأنها أراض سهلية منبسطة ولكنها تنحدر غربا بصورة مفاجئة عند وادي الغفر. إن هذه الميزة مكنت المدينة من النمو العمراني في جميع الاتجاهات وبالقدر الذي سمحت به الظروف الطبيعية حتى وصلت مشارف وادي الغفر الذي عمل على وقف الزحف العمراني للمدينة نحو القرى والأرياف الواقعة غربا . كما عمل وادي سوم في الشمال الغربي على شق محور النمو الشمالي الغربي للمدينة إلى محورين الأول: في اتجاه غرب الشمال الغربي متأثرا بشارع فلسطين والشوارع الأخرى المرتبطة به في تلك المنطقة، والمحور الثاني: نحو شمال الشمال الغربي متأثرا بشارع البارحة والشوارع التابعة له.

بينما نمت المدينة في باقي الاتجاهات دون أن يؤثر العامل الجغرافي الطبيعي سلبا على اتجاهات النمو العمراني فيها؛ بل ساعد ذلك العامل على زيادة وتكثيف النمو العمراني حتى ارتبطت المدينة أو تكاد ترتبط بالقرى المحيطة بها من تلك الجهات، فارتبطت المدينة كليا بقرية حنينا الواقعة شمال المدينة وبقرى بشرى وحوارة شرقا فيما تكاد ترتبط المدينة بإيدون جنوبا. كما سهلت هذه الطبيعة المنبسطة لمدينة إربد من عملية شق الطرق الرئيسة والفرعية فتكونت في المدينة شبكة معقدة من الطرق أثرت كثيرا في تحديد اتجاهات النمو العمراني وزيادة كثافته. ومن الجدير بالذكر أن المدينة تجاوزت حاجز وادي زبدة وامتد نموها وراءه.

4-3 : الحدود التنظيمية والإدارية:

بلغ عدد سكان مدينة اربد حوالي 388.655 نسمة عام 2002 وتبلغ مساحتها نحو 35.766 كم2 وتضم سبع مناطق رئيسة كما هو موضح في الشكل 2 كالتالي:

1- منطقة النصر: وتبلغ مساحتها 5.588 كم2 بنسبة، 15.6% من مساحة المدينة وتقع في المنطقة الشمالية الوسطى منها .

2- منطقة الروضة: ومساحتها 6.715 كم2 بنسبة 18.7% من مساحة المدينة، وتحتل الجزء الشرقي منها.

3- منطقة الرابية: ومساحتها 6.447 كم2 بنسبة 18% من مساحة المدينة،وتقع في المنطقة الجنوبية الغربية منها .

4- منطقة النزهة ومساحتها 5.229 كم2 بنسبة 14.6% من مساحة المدينة، وتقع في الجزء الجنوبي الغربي منها.

5- منطقة المنارة : ومساحتها 3.378 كم2 بنسبة 9.4% من مساحة المدينة ، وتقع في المنطقة الغربية الوسطى منها .

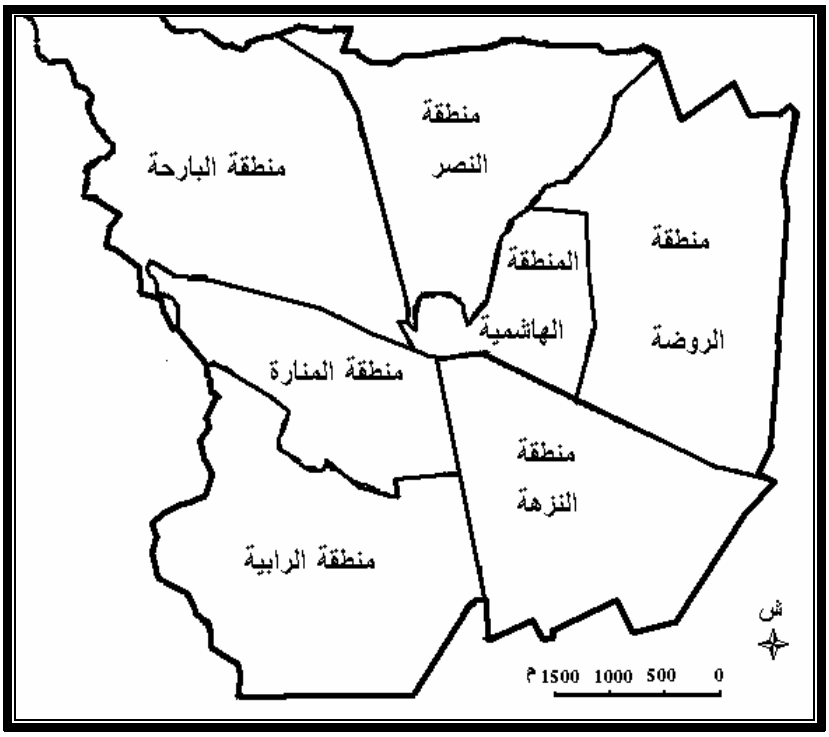
6- منطقة البارحة : ومساحتها 6.517 كم2 بنسبة 18.2% من مساحة المدينة ، وتقع في الجزء الشمالي الغربي منها.

7- منطقة الهاشمية: ومساحتها 1.892 كم2 بنسبة 5.3% من مساحة المدينة، وتحتل وسط المدينة. كما قسمت المدينة إلى 37حيا و 45 حوضا.

5-3 الوضع الديموغرافي :

3-5-1: حجم السكان: بلغ عدد سكان المدينة حسب أقدم إحصائية معتمدة 3500نسمة عام 1922م وقدر عدد السكان عام 1946 بحوالي 7000 نسمة (بطاينة ، فوزي وسالم محافظة 1973، ص41) ، وقد زاد عدد السكان زيادة ملحوظة في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

شكل (2) مناطق مدينة اربد الرئيسة



المصدر: بلدية اربد 2003

حيث زاد السكان من 7000 نسمة عام 1946إلى 23157نسمة عام 1952، وإلى 44685 نسمة عام 1961 ثم إلى 62563 نسمة عام 1967، ويمكن إرجاع أسباب تلك الزيادة إلى عاملين أساسيين هما:

1- عامل الزيادة الطبيعية عن طريق الولادات والوفيات حيث كانت نسبة الولادات مرتفعة ونسبة الوفيات منخفضة.

2- عامل الهجرة : وسيأتي بيانه في البند 3-5-2 من هذا البحث. ويمكن أن نستنتج من هذه الإحصائيات ما يلي :

1- خلال الفترة 1946-1952تضاعف عدد السكان ثلاث مرات بسب الهجرة القسرية للفلسطينيين عام 1948م.

2- يرجع النمو السكاني في الفترة 1952-1961 إلى تزايد هجرة أهل القرى والأرياف المجاورة والمناطق المختلفة إلى المدينة حيث وصل إلى المدينة نحو 15 ألف مهاجر الأمر الذي أدى إلى زيادة نمو سكان المدينة بنحو 60% خلال هذه الفترة (دائرة الإحصاءات العامة 1966 ص 7).

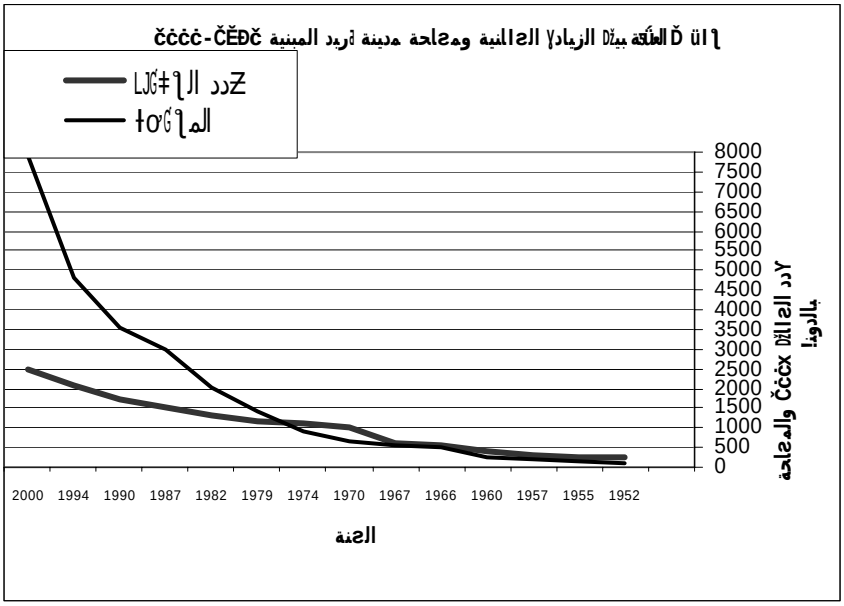
3- أما خلال الفترة 1961-1967 فإنه يمكن القول أنها كانت نتيجة الزيادة الطبيعية.

4- شهدت مدينة اربد نموا متزايدا بعد عام 1967 نتيجة للحرب العربية الإسرائيلية إذ زاد عدد سكان المدينة بنحو 39000 نسمة عام 1970، وكما كان لحرب الخليج عام 1991 أثرا في هجرة الأردنيين من الكويت إلى الأردن و كانت مدينة اربد من المدن التي استقطبت عددا من هؤلاء المهاجرين إذ زاد عدد سكان المدينة بنحو 34000 نسمة بين الأعوام 1990 و 1994، و هذه الزيادات أكثر بكثير من النمو الطبيعي للمدينة التي شهدته خلال الأعوام 1994- 2000. و يوضح الشكل3 نمو السكان في المدينة للأعوام 1952- 2000(دائرة الإحصاءات العامة-النشرات الإحصائية السنوية 1970 -2000).

3 .5 .2 الهجرة:

أولا: الهجرة الداخلية من الأرياف إلى مدينة إربد وأثرها على نمو المدينة:

تعد هجرة الريفيين إلى مدينة إربد أحد أهم العوامل التي شكلت الواقع السكاني في المدينة فمثلا بلغ عدد سكان المدينة في عام 1961 (44685) نسمة في حين بلغ العدد عام 1979(112864) نسمة أي بمعدل نمو قدره 5.2% ، في حين كان معدل النمو الطبيعي خلال هذه الفترة 3.5 %، ويرجع تضاعف عدد السكان في الفترة 1952 – 1961 إلى عامل تزايد هجرة أهالي القرى المجاورة والمناطق الأخرى الذين استقروا في المدينة وامتهن معظمهم التجارة (البطاينة، فوزي و سالم محافظة ، ص 43).



وهذا يعني أن للهجرة من الريف إلى المدينة أثرا واضحا في نموها المتسارع. حيث أصبحت المدينة تضم حوالي 18 % من سكان المحافظة وحوالي 5 % من سكان المملكة في عام 1979(حمودة، أحمد 1992، ص 129).

وفي دراسة أخرى تفيد بتوزيع المهاجرين الريفيين في مدينة إربد على الأحياء المختلفة التي تتألف منها المدينة، وقد حققت بلدية إربد بعض النجاح في التغلب على مشكلات النقل والطرق ونقص المدارس والعيادات الصحية التي نتجت عن تلك الهجرة غير أن هذا النجاح كان على حساب الأراضي الزراعية المحيطة بالمدينة، وتعد المخططات الهيكلية لمدينة إربد مؤشرا كافيا للدلالة على التناقص المتزايد للمساحات الزراعية المحيطة بالمدينة. فقد قفزت النواة الأولى للمدينة في عام 1924 من (231 دونم) إلى (567.500دونم) عام 1936 وفي عام 1972 أصبحت مساحة المخطط الهيكلي للمدينة 24كم 2 (الربابعة، أحمد 1982 ص 115).

وقد توزع المهاجرون الريفيون في أحياء معينة من المدينة وهي: أحياء التركمان و حنينا وشارع فلسطين وشارع إيدون، وكان أعظم تركز لهم في حي التركمان في الطرف الغربي للمدينة ، أما في الطرف الشمالي الشرقي من المدينة حيث تقع منطقة حنينا فإن المهاجرين يشكلون مجموعة سكانية متجانسة ، في حين شكلت نسبة المهاجرين الذين

يقطنون شارع إيدون في الطرف الجنوبي للمدينة نسبة قليلة جدا، ولكن هذه الفئة من المهاجرين تتميز عن غيرها من الفئات المهاجرة بانتظام مساكنها وتوفر الخدمات الاجتماعية والمرافق العامة المختلفة نظرا لأن أفرادها من ذوي الدخول المرتفعة الذين كانوا يملكون إقطاعات وأراض في الأرياف جاءوا من الأغوار الشمالية (المرجع السابق ، ص 19).

ثانيا: الهجرة الخارجية إلى مدينة إربد وأثرها على نمو المدينة:

تركت الهجرة الفلسطينية إلى الأردن عام 1948 أثرا كبيرا في تزايد معدلات النمو السكاني في مدينة إربد فقد تضاعف عدد السكان في المدينة في الفترة الواقعة بين 1946 – 1952 ثلاث مرات في مدة ستة سنوات يضاف إلى ذلك هجرة بعض السوريين إلى المدينة إثر الثورات السورية المتعاقبة والذين انتشروا في أجزاء متفرقة من المدينة وأصبحوا من الملاك (الربابعة، أحمد مرجع سابق، ص 19).

وقد اتجهت أعداد كبيرة من المهاجرين والنازحين الفلسطينيين مباشرة داخل المدينة وهؤلاء لم يدخلوا في تقديرات وكالة الغوث الدولية، فإذا أضفنا إلى ذلك النازحين الذين وفدوا إلى المدينة إثر قرار تقسيم فلسطين في الفترة ما بين 1951 – 1967م عندما كانت الضفة الغربية تتبع سياسيا أراضي الأردن لعرفنا حجم الكتلة الهائلة من السكان التي وفدت إلى المدينة، فيما اتجهت أعداد أخرى نحو مخيم إربد الذي انشيء عام 1948م شمال مدينة إربد وقدر عدد سكانه من قبل وكالة الغوث بحوالي (17768) لاجئ (الطرزي ، عبد الله ، 1979 ص 32). وقد ارتفع عدد السكان في المدينة من (7000) نسمة عام 1946م إلى (23000) نسمة عام 1952م (بطاينة، فوزي وسالم محافظة، مرجع سابق ، ص 43).

رابعا : نظريات النمو الحضري

1-4: تمهيد:

نظرا للمشاكل المعقدة والمتعددة التي تتركها ظاهرة نمو المدن، فقد لفتت انتباه الباحثين من مجالات علمية مختلفة كعلم الاجتماع وعلم التخطيط وعلم الاقتصاد وعلم الجغرافيا وغيرها. وتبلورت حول هذه الظاهرة مجموعة من النظريات والنماذج التي ارتبطت بمجموعات من العوامل الديموغرافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية (أبو عياش ،عبد الإله واسحق القطب80، ص105).

وتعد ظاهرة اتساع المدن أو المراكز الحضرية ظاهرة عالمية، نشأت بتأثير ارتفاع درجة التحضر . وعلى الرغم من كل تلك الدراسات والنماذج الحضرية؛ إلاّ أنها تبقى قاصرة في الوصول على الصيغة المثلى لنمو المدينة بسبب اختلاف مقومات ونشأة وتطور المدن من جهة، وتباين معدلات الزيادة السكانية والوظيفية من جهة أخرى. ولكن، يمكن القول أن المدن جميعها تشترك في صيغة واحدة هي صيغة النمو المساحي على حساب الأراضي

المحيطة بها في محاولة لسد متطلباتها الوظيفية والسكانية (الجنابي، صلاح مرجع سابق ص333).

2-4: أنماط النمو الحضري ونظرياته:

تختلف الدراسات في تحديد أنماط النمو الحضري، فبعضها يميل إلى تحديد نمطين متلازمين يحددان نمو المدن هما:

1- التغير الذي يحدث في توزيع الكثافة الداخلية لأنماط استخدامات الأرض.

2- الزيادة الحاصلة في المساحة عن طريق النمو في أطراف المدن الخارجية.

في حين تميل دراسات أخرى إلى تقسيم أنماط النمو الحضري إلى أربعة أقسام هي:

1- الانتشار الخارجي 2- إعادة توزيع الاستعمالات 3- بناء الأراضي الشاغرة
4- استعمال كثيف للمناطق المبنية (الجنابي ، صلاح مرجع سابق ، ص 342) .

ويمكن تقسيم النظريات والنماذج التي بحثت ظاهرة التوسع المساحي إلى الأقسام الرئيسة التالية :

(أ) مجموعة النظريات والنماذج الديموغرافية :

وتركز هذه النماذج على أثر التزايد السكاني في تركيب السكان والمتغيرات السكانية، خاصة انتقالهم من المناطق الريفية إلى مناطق المدن(الهجرة الداخلية)، يمكن اعتبار نموذج ديفز Davis مثالا على هذا النوع من النماذج ، وتتلخص فكرة هذا النموذج في أن عملية التحضر تتم نتيجة لما يلي :

1- إن التزايد السكاني الطبيعي يؤدي إلى تزايد أحجام المراكز البشرية مما يؤدي إلى تحول بعض المستوطنات من مجرد قرى صغيرة إلى مدن كبيرة.

2- إن التزايد غير الطبيعي تنتج عنه حركة انتقال من مناطق أخرى . و تمثل الهجرة من الأرياف إلى المدن أهم جوانب هذه الحركة.

ويعاب على هذه النماذج إهمالها لجانب قوي ومؤثر من جوانب النمو السكاني وهو عامل الهجرة الخارجية، فمثلا أثرت الهجرة الخارجية تأثيرا كبيرا في النمو السكاني في دولة الكويت، حتى فاق عدد المهاجرين عدد السكان الكويتيين. وهذا يقيناً يعني تطورا عمرانيا هائلا على مدينة الكويت التي تشكل أكثر من 95% من سكان دولة الكويت(الموسوي ،عبد الرسول 1980ص 34و 42).

(ب) نظريات ونماذج اقتصادية:

وتتركز محاور هذه النماذج على اعتبار أن عملية التوسع المساحي الحضري ترتبط بالتحولات الاقتصادية ارتباطاً رئيساً، وأن هذه التحولات أدت إلى حدوث تسارع في عملية النمو الحضري؛ لأنها تجذب معها أعداداً كبيرة من السكان. ومن الجدير بالذكر أن النماذج التي درست هذا النمو المساحي على الأساس الاقتصادي كانت تهتم اهتماماً أساسياً بالموقع وأثره في نشوء نواة استيطانية جديدة تتجمع حولها النشاطات المختلفة، مما ينتج عنه نمو وتوسع مستمر في حجمها، ومن هذه النظريات نظرية توفر الأيدي العاملة (أبو صبحة، كايد 2003 ، ص 222) التي تمثل اتجاها يربط عملية نمو المدن بالتطور الاقتصادي الذي يحدث نتيجة التصنيع في مناطق رئيسة اعتماداً على الأيدي العاملة المتوفرة. وتعتمد هذه النظرية على فرضية أن التشغيل في الصناعة ينمو بسرعة كبيرة في مناطق تتميز بمعدلات أجور منخفضة وبعمل جزء صغير من الأيدي العاملة في الصناعة، فإذا أقيمت صناعة جديدة في هذه المنطقة، فإنها تدفع للعمال أجورا أعلى من الأجور التي كانت تدفع لهم سابقا، مما يؤدي إلى رفع معدل الدخل في هذه المنطقة، مما يشجع على قدوم عمال (وهجرتهم) إلى هذه المنطقة للإفادة من الأجور المرتفعة بسبب الصناعة الجديدة، مما يضيف بعدا جديدا لعملية النمو في هذه المنطقة. كما أن هناك جانبا آخر لهذه النظرية يتعلق بأصحاب المؤسسات والمصانع ورؤوس الأموال الذين يرغبون باستثمار أموالهم في مناطق تتميز بأجور منخفضة بسبب إمكانية حصولهم على أرباح عالية.

ومن الأمثلة على ذلك، تطور الصناعة في ولايات الجنوب من الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عملت هجرة صناعات النسيج من نيوإنجلند إلى الجنوب مستفيدة من الأجور المنخفضة للعمال في تلك المناطق، مما أدى إلى زيادة أعداد السكان فيها ونموها. و قد انتقدت هذه النظرية بأن الصناعات التي تتوجه إلى المناطق الريفية هي الصناعات التي لا تدفع أجورا عالية في العادة، وغالبا ما تكون صغيرة وأرباحها قليلة.

(ج) مجموعة نماذج ونظريات النمو العشوائي:

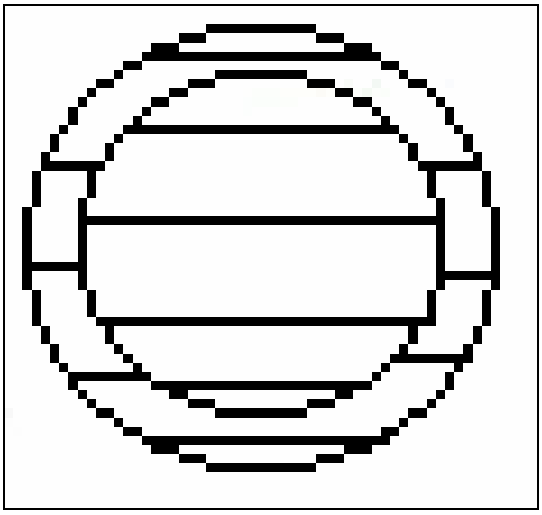
وقد اعتمد في هذه النظريات والنماذج على دراسة نمو المدينة المساحي على أساس الشكل. ويتخذ هذا النمط من النمو ثلاثة أشكال رئيسة هي:

1- نمط النمو العشوائي التراكمي (الدائري): يتم هذا الشكل على مساحات الفضاء داخل المدينة أو بالبناء عند المشارف أحيانا إذا ما كان سعر الأرض مرتفعا في الداخل. ويعد هذا النمط أبسط أنواع النمو، حيث يتم دون خطة موضوعة (وهيبة ، عبد الفتاح، 1975، ص 147) . وقد واكب هذا النمط من النمو المراكز الحضرية القديمة المسورة والتي تمتاز بصغر إطارها الخارجي، ثم ما تلبث هذه الأسوار القديمة أن تهدم وتبنى أسوار جديدة تحيط بمساحة أوسع. وفي نفس الوقت، يحل طريق دائري مكان

السور القديم، وهكذا تنمو أمثال تلك المدن حلقات تلو حلقات، وكانت حركة السكان من مواقع العمل والسكن محدودة، وتتم دون استعمال أي واسطة نقل (أبو عيانة ،فتحي مرجع سابق ص 201).

إن هذا النمط من النمو يشبه ما جاء به كراهام في نمط نمو المدينة عندما أشار إلى أن طبيعة نمو المراكز الحضرية يتم بشكل تدريجي إلى المناطق الخارجية متدفقا من المدينة المركزية نحو الضواحي الداخلية ثم الضواحي الخارجية. إن التوسع العمراني الحضري بهذا النمط يقتضي بقاء مناطق الأطراف على اتصال مباشر مع المدينة المركزية باعتبار أن الوضع المشتت لا يسمح بنقل الخدمات والاستعمالات ذات المنفعة العامة إلى تلك المناطق، على أن أسوأ نتيجة للنمو العشوائي التراكمي هو ظهور ما يعرف بأحياء أو عشش الصفيح (أبو عيانة، فتحي مرجع سابق ص 302). وتعد صيغة النمو التراكمي العشوائي غير مألوفة في المدن الحديثة؛ بل تظهر بوضوح في المدن القديمة، فالامتدادات الحضرية الحديثة اتخذت أشكالا ونماذج مختلفة. انظر الشكل (4).

الشكل(4)نمط النمو التراكمي العشوائي (الدائري)

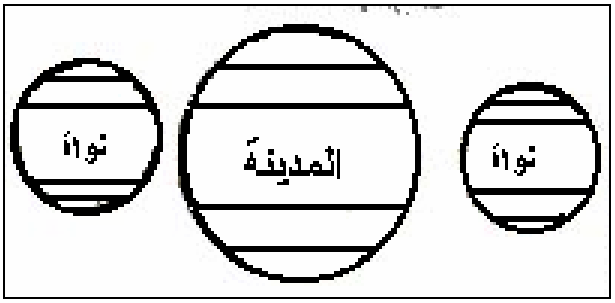


2- النمط متعدد النوى: ويعني هذا النمط ظهور نواة جديدة على مقربة من مدينة أخرى قديمة، ولكنه صورة مركبة عندما تمتد إلى مدينة أو بضعة مراكز حضرية حولها ترتبط معها بعلاقات معينة .

وتقوم مدينة جديدة على مقربة من مدينة أخرى قديمة تلبية لرغبة في الانفصال استجابة لرغبة فئة اجتماعية لدى طبقة معينة من السكان، وغالبا ما تكون الطبقة

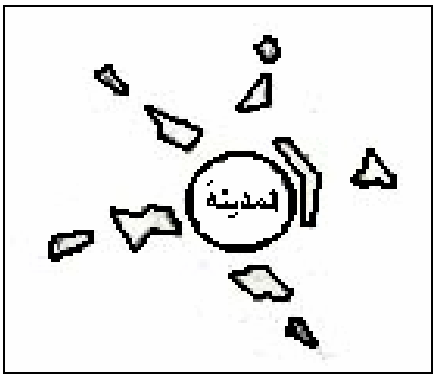
البرجوازية أو نتيجة رغبة حرفية لدى أصحاب بعض الحرف في التركز في حي منفصل، أو الرغبة في الحصول على الأمان كالمدن التي بناها الفرنسيون شمال إفريقيا على مقربة من المدن الوطنية خوفا على أنفسهم من أهل البلاد. و يمكن أن تنشأ مثل هذه المدن حول المصانع أو محطات السكك الحديدية أو الموانئ وغيرها. (ابوصبحة، 2003 ص 238). انظر الشكل (5).

3- النمو الحضري المتدرج: ويقصد به: النمو المتناثر على شكل قفزات لإنشاء مجمعات حضرية غير مرتبطة عمرانياً بالمدينة المركزية؛ بل تفصلها منطقة خالية تماما تتطور مستقبلا.



الشكل(5) نمط النمو متعدد النوى

إن هذا النمط من النمو ملائم لنقل استعمالات الأرض الحضرية كالمؤسسات التجارية والإدارية والخدمات العامة، وتكوّن مجموعة نوى متطورة للمركز الحضري. و يعد هذا النمط ملائما للمدن التي يجري فيها توزيع مساحات سكنية لشرائح اجتماعية معينة عندما تتخطى الاستعمالات القديمة أو الاستعمالات التي تمارس فيها فعالية قادرة على منافسة الاستعمالات الحضرية الغازية. الشكل(6).



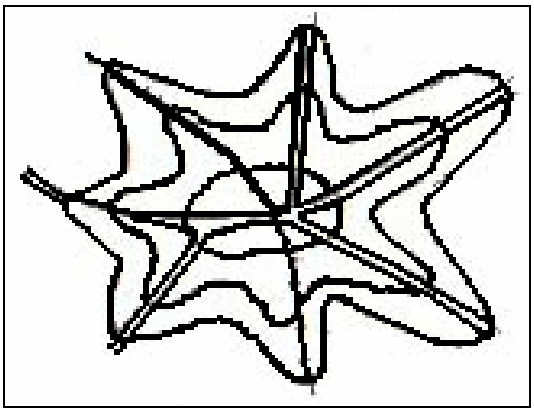
الشكل (6) نمط النمو المتدرج

(د) نمط النمو المخطط:

يأتي هذا النمط المخطط من تدخل الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر في توجيه العمران المدني وتنظيمه وتجهيزه بالمواقف العامة منعا لظهور التجمعات الحضرية العشوائية، ورغبة في توفير السكن المناسب في المكان المناسب، بالإضافة إلى تهيئة الجو الصحيح لسكان المدينة. ويعد هذا النمط مألوفا في المدن العراقية من خلال ملاحظة التصاميم الأساسية للمدن(الجنابي، صلاح مرجع سابق ، ص 347) .

(هـ) نمط النمو المحوري أو ألشعاعي:

يعني هذا النمو التوسع المستمر للمدينة بالقدر الذي تسمح به الظروف الطبيعية، حيث يؤدي الوقت اللازم للوصول إلى المركز الحضري إلى أثرا مهما في امتداد المدينة. ويعد هذا النمط حالة خاصة بالمدينة المركزية (المتحدة المركز) ، وقد انفرد بهذا النموذج أولا بابكوك عام 1932م حيث درس تأثير محاور طرق النقل على الشكل المبسط للمدينة المتحدة المركز. وتعتمد الحركة في مثل هذا النوع على عدد من الطرق الشعاعية الرئيسة. وبناء على ذلك ، فإن المواضع الواقعة على امتداد هذه الطرق الرئيسة تقدم درجة عالية من سهولة الوصول إلى مركز المدينة (كي جي بتن1988 ، ص 60). الشكل (7).



الشكل (7) نمط النمو المحوري

وتتطاول الاستعمالات الحضرية في هذا النمط من النمو مع خطوط النقل الرئيسة مستثمرة الأراضي المحيطة بها للاستفادة من خدماتها في ربط هذه الامتدادات مع مركز المدينة. وبشكل عام تستثمر الأراضي المحيطة بخطوط النقل باستعمالات تجارية ، خاصة عند مناطق التقاطعات أو عند الاستدارات. بينما تستثمر المناطق الأخرى باستعمالات سكنية صناعية. إن هذه العلاقة اللصيقة بين استعمالات الأرض الحضرية وخطوط النقل جعل المدن بأشكال محورية أو متعددة الأذرع يتناسب عددها مع عدد خطوط النقل الخارجة من المدينة. ويكون الاتساع العمراني في هذا الشكل مع خطوط النقل أكثر منه مع المناطق المحصورة بين هذه الخطوط. حيث تتبع مناطق النمو الجديد في امتدادها خطوط النقل الرئيسة تاركة فيما

بينها مناطق قليلة التطور. وقد تميزت المدن من خلال هذا النمط بشكلها ألنجمي ، ويعد هذا النمط من أكثر أنماط النمو الحالية رغبة ووضوحا .

(و) مجموعة خطط نمو المدن :

(1)خطة الزوايا القائمة (رقعة الشطرنج) :

تعد خطة الزوايا القائمة أو خطة رقعة الشطرنج من الخطط الشائعة في العصور القديمة أو في العصر الحديث. و في هذا النظام تقسم المدينة إلى عدة أقسام منتظمة تفصلها شوارع مستقيمة ومتعامدة، لذا فهي تسمى أحيانا بخطة الخطوط المتقاطعة. ويمتاز هذا النظام بالعديد من الخصائص الجيدة مثل (الجنابي، صلاح مرجع سابق، ص 347) .

1- سهولة رسمه وتطبيقه على الورق والأرض.

2 - سهولة توفير التخصصات الحضرية، ضمن بلوكات معينة محاطة بشوارع في كل الاتجاهات.

3- يمكن توسيع خطة المدينة بسهولة.

4- يوفر النظام التناسق والانتظام في استقامة الشوارع وفي واجهات المباني.

5- سهولة ترقيم المباني والتعرف عليها.

وليست هذه الخطة إيجابية في كل نواحيها؛ بل تحتوي على مثالب أهمها: أن الشوارع تتقابل معا بزوايا قائمة. ومن هنا يقل مجال الرؤية خاصة في نمط التقاء الشوارع (جارنييه، جاكلين1993، ص189).

وقد بنيت مدن قديمة وفق هذا النمط منها: مدينة (موهنجو دارو) في بلاد السند، وتل العمارنة في مصر، والإسكندرية القديمة، ومدينة تورين الرومانية. وقد جذبت خطة الزوايا القائمة معظم بناة المدن فيما بعد لبساطتها الهندسية ، وأصبحت تميز كثيرا من المدن الأمريكية، وأهم أمثلتها : شيكاغو وسان فرانسيسكو خلال القرن التاسع عشر(أبو عيانة، فتحي مرجع سابق ، ص 197).

(2) الخطة الإشعاعية ذات الدوائر المركزية:

تقوم هذه الخطة على أساس انتظام المدينة في حلقات حول المركز المتوسط، وتمتاز بأن شوارعها تسير مع أقطار الدائرة، ويكون الوصول إلى مركز المدينة سهلا للغاية. ومن مزايا هذه الخطة أنها تسهل عملية الامتداد المدني وانتشاره نحو الأطراف ، وكذلك فإن عملية الاتزان حول المدينة تكون سهلة في هذا النظام .

إلاّ أن هذه الخطة لا تخلو من العيوب، ولعل أبرزها أن الصلات بين أجزاء الخط الدائري تكون طويلة، كذلك فإن تقاطع الشوارع مرة مع الدائرة ومرة مع الأقطار يؤدي في بعض الأحيان إلى وجود مساحات يصعب الاستفادة منها.

ولذا يحاول المخططون تصحيح هذه العيوب بجعل محيط الدوائر عبارة عن شكل متعدد من الزوايا والأضلاع، أي جعله خطا متكسرا. ومع ذلك ، فإنه لم يخفف من كل الصعوبات، فكل ما فعله هذا التصحيح هو تقصير المساحات بين نقطة وأخرى على محيط الدائرة، كما أصبحت الرؤية سهلة عند التقاء الشوارع .

(3) الخطة الشريطية:

في هذه الخطة يكون نمو العمران متأثرا بمحور طولي أو طريق رئيسي. وتنتشر المنطقة المبنية على جانبيه، ويمكن أن تمتد على شكل نطاقات طولية أو أشرطة، وهذا الذي أعطاها اسم الخطة الشريطية. وتتخذ هذه الخطة شكلا يتفق مع مبدأ (المدينة الشارع) وهو نموذج اتبع في تخطيط المدن الصغرى التي تفرضه المعطيات الطبيعية للموضع(إسماعيل، أحمد1988 ، ص372).

وترتبط الخطة الشريطية باسم (سورياماتا Don. Soria Mata) الذي كان قد نشر فكرته عنها في عام 1882، واقترح لها حجما سكانيا في حدود 000 30 نسمة، ورسم خطتها بحيث تمتد على طول طريق رئيسي لا يتعدى امتداد العمران العرضي حوله نصف كيلومتر. أما طوله فإنه يمتد وفقا لدرجة نمو المدينة ، تقتصر الاستخدامات السكنية على عمق لا يتعدى 200م على كلا جانبي الطريق الرئيسي (إسماعيل، 1988).

أما التطور الهام لفكرة المدينة الشريطية، فقد تم على يد المهندس المعماري السويسري (لوكور بوزيه) حيث صمم مدينة (شانديجاراه) عاصمة البنجاب، ونشر فكرته عن المدينة الوضاءة. وهي تقوم على فكرة التخطيط الشريطي، وللتغلب على التكدس والازدحام نادى بفكرة استخدام ناطحات السحاب العلوية. انظر الشكل (8).

ومن ميزات هذه الخطة:

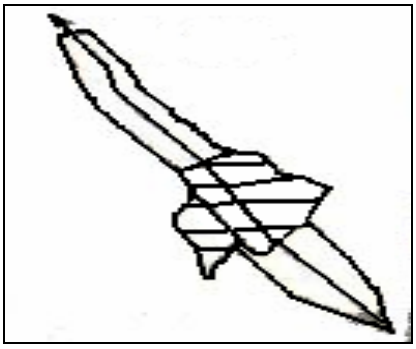
1- الشكل المنبسط الذي لا تنتج عنه مشكلات في الوقت والتكلفة وحركة المرور.

- سهولة فهم الواقع واتجاهاته للمواطن العادي .
- إمكانية النمو العمراني للمركز بما يتفق مع التوسع في المساكن والصناعة .
- إمكانية استيعاب أعداد أكبر وفقا لإمكانية نمو العمران .

وأما عيوب هذه الخطة فهي :

- صعوبة الوصول إلى مركز المدينة من الأجزاء البعيدة الناتجة عن النمو .

الشكل (8) نمط النمو الشريطي



- صعوبة الفصل في بعض الأحيان بين المرور السريع والمرور المحلي.
- وجود الخدمات المركزية على مسافة طويلة مما يعني تكلفة أكبر.

(4) الخطة المرنة:

قام علماء التخطيط الحضري بإبراز خطة مركزية تنمو فيها المدينة وفق نظام بناء يتطور يوما بعد يوم، ومع كل تطور تحدد خطة بناء الأحياء الجديدة. وقد يبدو نمو المدينة بهذه الطريقة للوهلة الأولى أنه نمو عشوائي لا يخضع لخطة معينة. وكان هذا النموذج قد طبق لأول مرة على مدينة نوريس (Norris) وهي مدينة نشأت في وادي تنسي عام 1935م. وترتبط مكونات المدينة بشبكة جيدة من الطرق والشوارع، وقد نمت بعض الأحياء الهامشية في المدن الكبرى وفق هذه الخطة (إسماعيل، 1988).

(5) خطة النمو المتميز:

وهي خطة يتم فيها تطوير الأحياء التي تنمو حول معلم أثري معين وإبراز هذا المعلم بطريقة جيدة تنتظم على أساسها الطرق والشوارع. ومن الأمثلة على هذه المدن مدينة فرساي التي تطورت معالمها حول القصر الذي تتفق عظمته مع عظمة الملكية الفرنسية، حيث تنظم الخطة في شكل خمسة شوارع واسعة تنتهي عند القصر(جارينيه، جاكلين مرجع سابق، ص199).

و هناك نظريات أخرى بحثت مفاهيم تفسر عملية نمو المدن مثل مفهوم الاقتصاد الأساس و غير الأساس The Basic-Non-Basic Economy اللذان يفسران مدى تخصص المدينة في أنشطة ووظائف مختلفة. فالاقتصاد الأساس هو الذي يساهم في تشكيل المدينة و هو المسئول عن نمو المدينة، بينما الاقتصاد غير الأساس يبين الخدمات و السلع التي تسهم في خدمة المدينة و التي تنتج و تستهلك محليا (ابوصبحة، 2003؛ Yeates M. & B. Garner1976). كما أن مفهوم الأثر المضاعف Multiplier Effect يساعد في تفسير

نمو المدن حيث تزيد مستويات التشغيل و الإنفاق عند إقامة الأنشطة الاقتصادية المختلفة في المدينة و بالتالي تنمو المدن كلما ارتفعت قيمة هذا الأثر، أي أن النمو يولد نموا آخر كما وضحها نموذج ألان بريد في تفسير عملية نمو المدن حسب مبدأ النمو التراكمي (Northam R. 1979 ؛Hartshorn T. 1992).

خامسا : التوسع العمراني لمدينة إربد

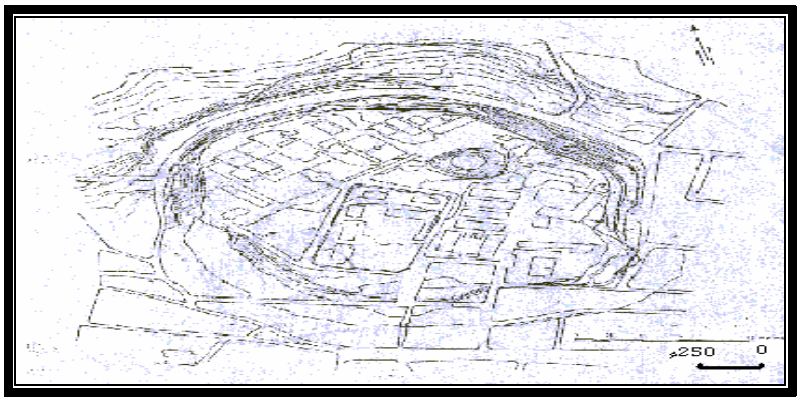
1-5 : المرحلة الأولى : ما قبل عام 1950م :

كانت المدينة القديمة واقعة فوق تل إربد الكبير الحالي والذي تبلغ مساحته 2000 دونم، وكانت مسورة ومبنية من الحجر البازلتي. ويعتقد بأن مدخل المدينة الرئيسي كان من الجهة الجنوبية قرب مبنى البلدية الحالي، كما أنه من الممكن أن مدخلا آخر للمدينة كان موجودا في الجهة الغربية للتل (غوانمة ، يوسف1986 ، ص 28). انظر الشكل (9).

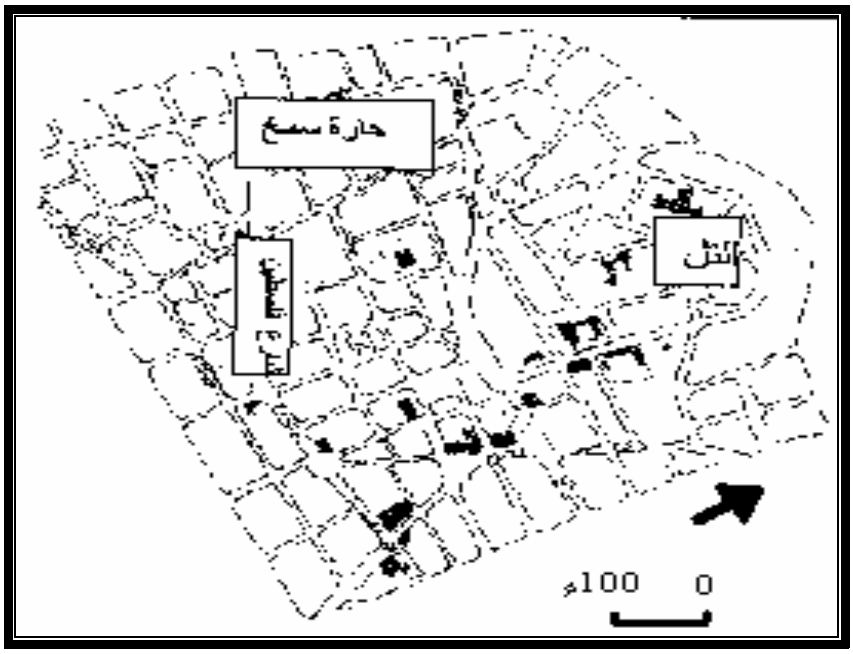
وقد توسعت مدينة إربد في العصر الإسلامي خارج التل من الجهة الغربية والجنوبية بجوار طريق القوافل من دمشق إلى القاهرة وحول مسجد إربد الغربي (القديم)، وكانت حدود مدينة إربد في العصر الإسلامي تمتد من حارة سمخ غربا إلى المسجد الشرقي (مسجد إربد الكبير) شرقا، ومن منطقة التل شمالا حتى شارع فلسطين جنوبا. أما البركة والتي يقوم عليها حاليا مجمع البركة (الأغوار) فهي تقع خارج حدود المدينة في محاذاة طريق القوافل (المرجع السابق ص28). انظر الشكل (10).

وقد بلغت المساحة التنظيمية للمدينة في هذه الفترة 231 دونم. (لم أتمكن من الحصول على المساحة المشغولة (المبنية) بسبب عدم توفر البيانات لما قبل عام 1950م.وقد أنشئ عام 1948م مخيم اللاجئين الفلسطينيين في منطقة دوار التل والمطلع وكان مفصولا عن المدينة.

الشكل (9) منطقة التل



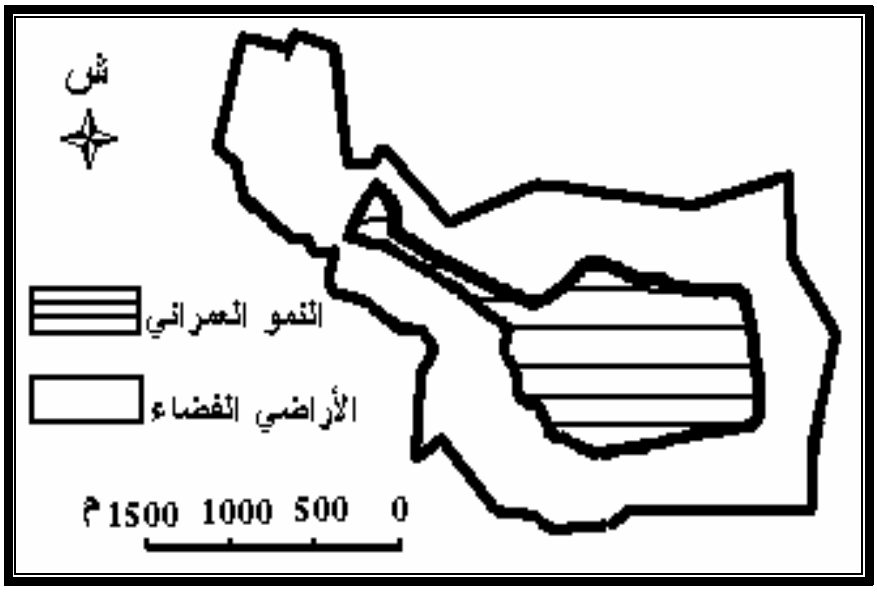
الشكل (10) المدينة القديمة



2-5 : المرحلة الثانية 1950 – 1959:

توسعت مدينة إربد في هذه الفترة في جميع الاتجاهات بشكل منتظم مع امتداد طريق إربد البارحة ليتصل العمران مع بلدة البارحة، حيث زادت رخص الإنشاءات الصادرة عن بلدية إربد والتي بلغ مجموعها 2058 رخصة موزعة على النحو التالي: الحي الشمالي 578 رخصة، الحي الجنوبي 397 رخصة، الحي الغربي 494 رخصة، الحي الشرقي 589 رخصة، ويلاحظ تقارب هذه الأرقام ، مما يجعلها قريبة من الشكل المنتظم. ويوضح الشكل رقم (11) التوسع العمراني للمدينة خلال هذه الفترة. وقد تمثلت استخدامات الأرض خلال هذه الفترة في الاستخدامين السكني والتجاري، ويوضح الشكل رقم (11) توزع استخدامات الأرض خلال هذه الفترة. وقد بلغت المساحة الإجمالية للمدينة خلال هذه الفترة 2780 دونم، في حين بلغت المساحة المشغولة 313.224 دونم، أي بنسبة 11.3 % من المساحة الإجمالية. (بلدية إربد، 1992)

الشكل رقم (11) التوسع العمراني للمرحلة الثانية (1950- 1959)



3-5: المرحلة الثالثة 1960 ـ 1969 :

استمرت المدينة بالنمو في نفس النسق الذي نمت فيه في المرحلة الثانية مع زيادة ملحوظة في الاتجاهين الجنوبي والوسط الغربي، حيث تقع أحواض المواجه وأبو اللجا في الغرب، وهي من فئات التنظيم ذات الدرجة (ج) و (د)، وفي الجنوب أحواض المعترض الغربي والمعترض الشرقي وهي من فئات التنظيم ذات الدرجة (ج) و(ب) .

وقد توزعت رخص البناء الصادرة عن البلدية في هذه الفترة والبالغ عددها 2895رخصة (*) على النحو التالي: الحي الشرقي 463 رخصة، الحي الغربي 670 رخصة، الحي الشمالي 607 رخصة، الحي الجنوبي 739 رخصة، ويوضح الشكل رقم (12) اتجاهات التوسع العمراني للمدينة في هذه الفترة.

فيما تحددت استخدامات الأرض في هذه المرحلة بالاستخدامين السكني والتجاري كما يبين الشكل رقم (13). ويوضح الجدول (1) أعداد الرخص الصادرة عن البلدية حسب

(*) ÖùNjÄ ł Ţ ùÞ Ƨ 928 Ld ه ƨ ł ₫ Gnjl j ه ΘƨƱ ł Ţ Þ Ƨ 3823 ł L o ٬ ƨ ا ه l j R N j Ö 5 f Þ Ƨ l د د Z ٬ ٤ l h (ăƨÞ₫) ₫ l ɔ Þ k ţ Ů l Y Ä L j K o ٬ k ł o ٬ G h j l ś L j Ţ ð Ö k l .

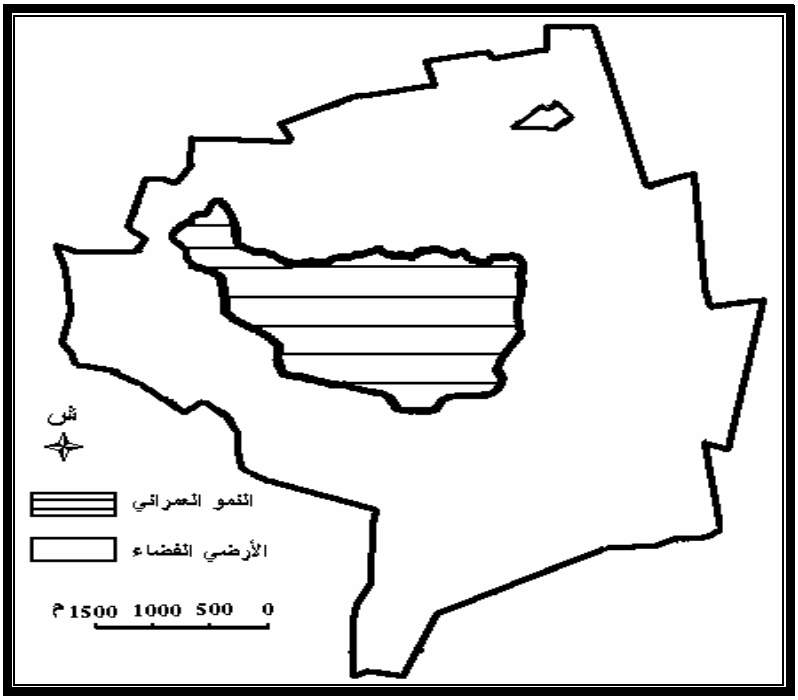
سنة الإصدار ونوع الاستخدام. وقد أضيف لمساحة المدينة خلال هذه الفترة ما مقداره 11679دونم، توزعت على شكل قوسين أحاطا بالمدينة من الشرق إلى الشمال الشرقي إلى الغرب، والثاني من الغرب إلى الجنوب الغربي إلى الجنوب. و ربما يكون السبب في إضافة هذه المساحة التي تعد أكبر مساحة تنظيمية أضيفت للمدينة هو هجرة الفلسطينيين إلى الأردن أعقاب حرب 1967م. ويوضح الشكل (13) هذين القوسين.

جدول (1) الرخص الصادرة عن بلدية اربد خلال المرحلة الثالثة 1960-1969

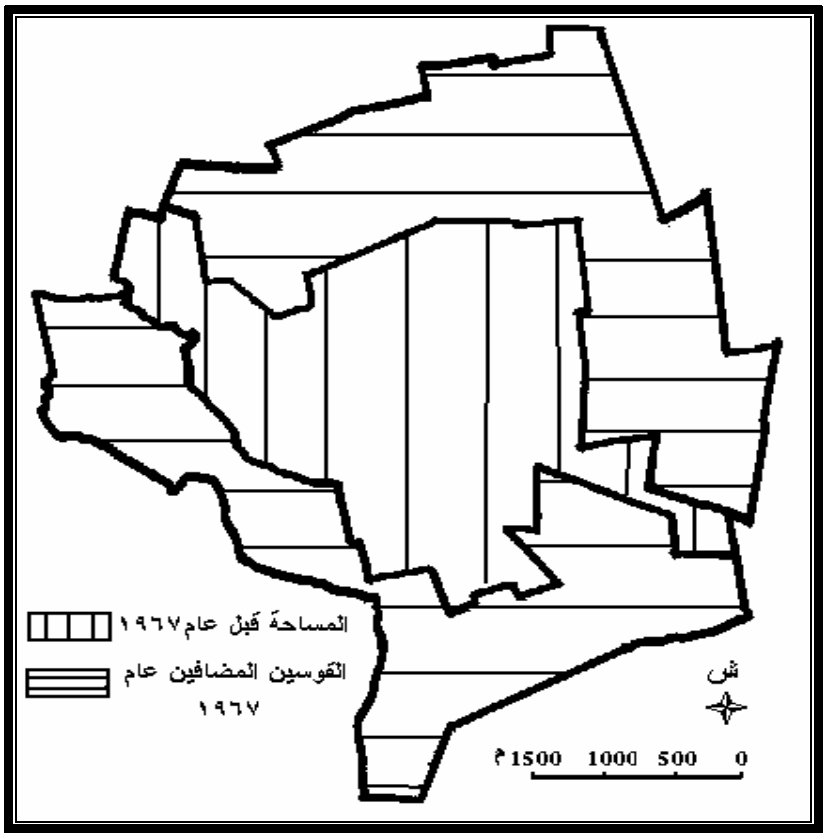
السنة	العدد	نوع الاستخدام			السنة	العدد	نوع الاستخدام		
		سكني	تجاري	أخرى			سكني	تجاري	أخرى
1960	161	125	25	11	1965	428	287	43	98
1961	180	133	32	15	1966	614	419	63	132
1962	219	167	27	25	1967	428	271	31	126
1963	204	130	35	39	1968	612	378	39	195
1964	307	192	32	83	1969	650	403	43	204
المجموع	3803	2505	370	928					

المصدر : بلدية اربد 2003

شكل (12) اتجاهات التوسع العمراني لمدينة اربد في الفترة 1960-1969



شكل (13) القوسين المضافين للمدينة عام 1967م



ونتيجة لهذا التوسع أدخلت منطقة حنينا في تنظيم المدينة، وبلغت مساحة المدينة هذه المرحلة 17072 دونم، في حين بلغت المساحة المبنية 411.345دونم أي بنسبة 2.4% من المساحة الإجمالية للمدينة .

5-4: المرحلة الرابعة 1970. 1979 :

حدث في هذه المرحلة تغير في النسق العام للتوسع العمراني للمدينة، حيث بدأ يظهر النمو المحوري على امتداد مجموعة من الشوارع الرئيسة، كما ظهرت بؤرتان شكلتا حافزا قويا لجذب السكان وهما: جامعة اليرموك في الجنوب، والمدينة الصناعية في الشمال الشرقي من المدينة. أما الشوارع (المحاور) الرئيسة فهي:

1- شارع إربد – حكما: وينطلق هذا الشارع من وسط المدينة باتجاه الشمال الشرقي أي باتجاه المدينة الصناعية ومنطقة حنينا، ويربط المدينة بقرية حكما. ويبلغ طول هذا

الشارع 3.300 كم تقريبا وهو أحد أهم الشوارع الرئيسة المحورية في المدينة. وكان هذا التوسع في المدينة هو الأكبر في هذا الاتجاه .

2- شارع إربد- البارحة: ويربط هذا الشارع مدينة إربد ببلدة البارحة، وينطلق من وسط المدينة (عند مبنى بلدية إربد) باتجاه الشمال الغربي. ويعد النمو العمراني خلال هذه الفترة على هذا الطريق امتدادا للنمو العمراني في الفترتين (1950- 1959 و 1960- 1969)، ويبلغ طول هذا الطريق 1.500 كم تقريبا .

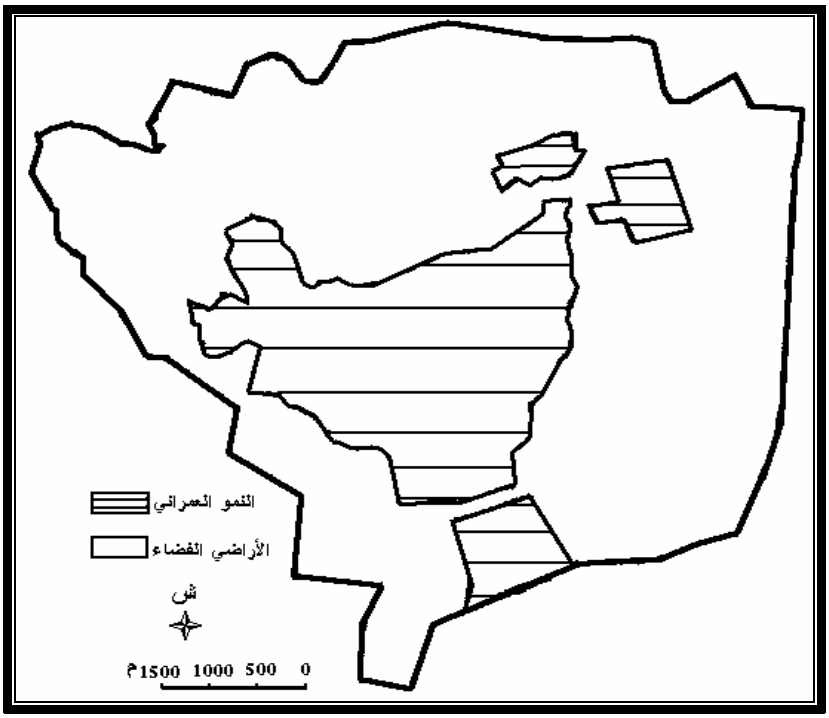
3- شارع فلسطين: وينطلق هذا الشارع من وسط المدينة عند ميدان وصفي التل باتجاه الغرب، وكان يعد أهم الشوارع الرئيسة في المدينة، حيث كان الطريق الرئيسي الوحيد الذي يربط قرى غرب إربد والكورة والأغوار الشمالية بالمدينة، ويلاحظ من خلال رخص الأبنية الصادرة عن بلدية إربد في هذه المرحلة حجم التوسع الذي شهدته المدينة مع امتداد هذا الطريق.

4- شارع الجيش (شارع الحصن) : وينطلق هذا الشارع من وسط المدينة باتجاه الجنوب، وهو يحاذي جامعة اليرموك ومدينة الحسن الرياضية في الجانب الشرقي. ويعد أهم الشوارع في المدينة، فهو شارع رئيسي نافذ يربط مدينة إربد بمدينة عمان، وربما يعود السبب في التوسع العمراني على هذا الشارع إلى إنشاء جامعة اليرموك في عام 1976م، ويبلغ طوله داخل تنظيم المدينة 3.700 كم تقريبا.

5- شارع شفيق ارشيدات (شارع إيدون): وينطلق هذا الشارع من ميدان وصفي التل في وسط المدينة باتجاه الجنوب، ويشكل مع شارع الجيش المحور الثاني للتوسع العمراني في المدينة في اتجاه الجنوب، وهو يحاذي جامعة اليرموك من الجانب الغربي .

وقد نشأت على جانبي هذا الشارع العديد من المحال التجارية التي جذبتها جامعة اليرموك. ويوضح الشكل (14) التوسع العمراني لمدينة إربد خلال هذه المرحلة. كما أنشئت خلال هذه الفترة بؤرة سكنية منفصلة عن المدينة تقع في الجهة الجنوبية الشرقية من مدينة إربد وهي: إسكان الضباط ويربطها بالمدينة طريق رئيسي هو طريق الملك حسين (شارع بغداد) والذي يصل مدينة إربد بمدينة المفرق. هذا بالإضافة إلى استمرار النمو العمراني في منطقة حنينا في الشمال، والنمو المحاذي للمدينة في الاتجاه الشمالي والشرقي. ومن الجدير بالذكر أن المدينة قد ضمت عدداً من المناطق السكنية التي كانت واقعة خارج حدود تنظيمها الإداري، ويلاحظ ذلك من رخص البناء الصادرة عن بلدية إربد في الفترة 1970- 1975م ، حيث صنفت حوالي 1159 رخصة بناء ضمن تصنيف (بناء قائم قديم) من أصل 4898 رخصة صدرت خلال هذه الفترة. ويوضح الجدول رقم (2) أعداد الرخص الصادرة عن البلدية حسب السنوات ونوع الاستخدام. نستنتج من هذا الجدول رقم 2 أن الاستخدام السكني لا زال يشكل الاستخدام السائد في المدينة، فقد بلغت نسبته 65.4 % من مجموع الرخص الصادرة في هذه المرحلة.

شكل (14) التوسعات العمرانية خلال المرحلة الرابعة (1970- 1979)



فيما جاء الاستخدام (بناء قائم) في المرتبة الثانية بالرغم من أنه يصنف ضمن الاستخدام السكني، فقد بلغت نسبته 12.2% ، أما الاستخدام التجاري فجاء تاليا في المرتبة الثالثة بنسبة 5.8%. كما يلاحظ من خلال الجدول 2 الارتفاع المفاجئ في عدد الرخص عام 1971 مقارنة مع عدد الرخص الصادرة عام 1970، حيث زادت الأولى عن الأخيرة بمقدار 558 رخصة، ويعزى ذلك كما ذكرت إلى استحواذ المدينة لعدد من الوحدات السكنية التي كانت واقعة خارج تنظيمها وضمها إليها.

جدول (2) الرخص الصادرة عن بلدية اربد خلال المرحلة الرابعة 1970. 1979

السنة	العدد	نوع الاستخدام				السنة	العدد	نوع الاستخدام			
		سكني	تجاري	أخرى	بناء قائم			سكني	تجاري	أخرى	بناء قائم
1970	442	188	18	74	162	1975	763	531	63	147	22
1971	1000	412	30	113	445	1976	1018	722	53	243	.
1972	1160	688	60	188	224	1977	1120	928	52	140	.
1973	959	488	55	155	261	1978	1294	1005	95	194	.
1974	574	323	42	167	42	1979	1184	930	84	170	.
المجموع	9514	6215	552	1591	1156						

المصدر : بلدية اربد 2003

5-5: المرحلة الخامسة 1980. 1989م :

استمر توسع المدينة العمراني خلال هذه المرحلة على امتداد نفس المحاور الخمسة السابقة التي نمت عليها مدينة إربد في المرحلة الرابعة، ولكن أهم ما يميز هذه المرحلة:

1- اتساع بؤرة المدينة الصناعية حيث أضيف لها حوالي 370 دونم، وهذا يزيد من فرصة جذب السكان إليها وهذا ما حدث فعلا، حيث استمر النمو على امتداد شارع إربد ـ حكما، وهو الشارع المؤدي إليها من وسط المدينة ليلتحم الاستخدام السكني بالاستخدام الصناعي .

2- عمل امتداد المدينة باتجاه الشمال، وعن طريق إربد ـ حكما أيضا على ربط مدينة إربد بمنطقة حنينا ربطا مباشرا، حيث أن الداخل إلى منطقة حنينا من هذا الطريق لا يشعر أنه قد خرج من حدود مدينة إربد.

3- ظهور محور جديد باتجاه الشرق، وهو شارع الهاشمي الذي يصل المدينة بقرية بشرى بطول 5، 2كم، ويعد هذا الطريق أحد الشوارع الرئيسة في المدينة.

4- لوحظ أن النمو العمراني المتجه جنوبا مع امتداد طريق الجيش كان ضعيفا مقارنة مع طريق شفيق ارشيدات والذي شكل مع شارع الجيش محوري النمو العمراني جنوبا في الفترة السابقة، حيث اقتصر النمو العمراني على طريق الجيش بنواة سكنية منفصلة عن المدينة ومجاورة لمدينة الحسن الرياضية وجامعة اليرموك من الشرق وربما يعزى وجودها هنا إلى وجود هاتين المنشأتين الجاذبتين للسكان. بالإضافة إلى اتساع قليل متصل مع المدينة. أما الامتداد العمراني على شارع شفيق ارشيدات فكان كثيفا جدا حيث استمر النمو على طول الطريق حتى نهايته عند الطرف الجنوبي للمدينة.

5- انشاء ضاحية سكنية جديدة تقع في الطرف الجنوبي الغربي للمدينة وهي: ضاحية الحسين، لتشكل هي الأخرى بؤرة نمو عمراني مستقلة جديدة.

6- ظهور محور جديد آخر باتجاه الشمال وهو طريق إربد ـ فوعرا والذي عمل على ربط مدينة إربد بشمال مخيم الفلسطينيين.

7- ظهور بؤرة صناعية جديدة عند نهاية طريق فوعرا مخصصة للحرفيين وقد عمل الطريق إلى تقسيمها إلى نصفين شرقي وغربي .كما أنشئت في هذه الفترة محطة تنقية مياه اربد (محطة فوعرا) في نفس المنطقة على الجانب الغربي للطريق .

8- عملت بؤرة إسكان الضباط الواقعة على طريق الملك حسين على جذب السكان إليها فاتسعت مساحتها بشكل ملحوظ لتصبح حوالي 330دنم أي بزيادة حوالي 216دنم تقريبا عن المرحلة السابقة

9- اتصل التوسع العمراني المتجه غربا على امتداد شارع فلسطين مع وادي الغفر ـ الجزء الشمالي منه ـ والذي عمل كحاجز طبيعي أوقف زحف المدينة العمراني غربا .

10- لوحظ وجود توجه عمراني نحو منطقة البارحة، حيث بلغ عدد الرخص الصادرة عن البلدية في الفترة 1985-1989م حوالي 1821 رخصة من أصل 9453 رخصة صادرة عن البلدية في هذه المرحلة. وربما يعزى ذلك إلى أن هذه المنطقة واقعة ضمن تنظيم الفئة (ج). كما لوحظ وجود امتداد عمراني مواز للجامعة من الغرب باتجاه منطقة زبدة فركوح وهو بالتأكيد ناتج عن تأثير وجود الجامعة في تلك المنطقة . ويوضح الشكل رقم (15) التوسع العمراني للمدينة خلال هذه المرحلة. و يبين الجدول (3) عدد الرخص الصادرة عن البلدية خلال هذه المرحلة موزعة حسب السنوات ونوع الاستخدام و يمكن أن نستنتج من الجدول ما يلي:

جدول (3) الرخص الصادرة عن بلدية اربد خلال المرحلة الخامسة 1980-1989

السنة	العدد	نوع الاستخدام		
		سكني	تجاري	أخرى
1980	1340	1028	107	205
1981	1117	841	97	179
1982	951	700	84	167
1983	995	736	87	172
1984	847	609	76	162
المجموع	9426	6998	778	1647

السنة	العدد	نوع الاستخدام		
		سكني	تجاري	أخرى
1985	829	599	74	153
1986	751	553	49	149
1987	797	589	63	145
1988	922	699	72	151
1989	877	644	69	164

المصدر : بلدية اربد 2003

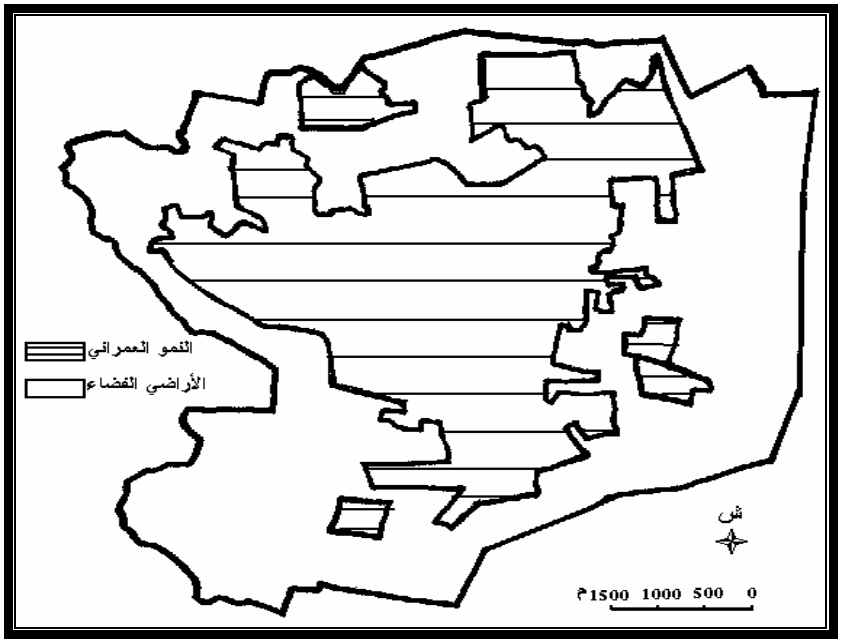
1- الاستخدام السكني هو الاستخدام المسيطر على المدينة واتجاهات النمو فيها، حيث بلغت نسبته في هذه المرحلة 73.9% من مجمل عدد الرخص الصادرة.

2- جاءت الاستخدامات المصنفة ضمن فئة التصنيف (أخرى) في المرتبة الثانية، فبلغت نسبتها 5، 17% من مجمل عدد الرخص.

3- فيما جاء الاستخدام التجاري في المرتبة الثالثة بنسبة 8.5%.

وقد بلغت مساحة المدينة خلال هذه المرحلة 31.745 كم2، في حين كانت المساحة المبنية تساوي 3200 دونم، أي بنسبة 10 % من مجمل مساحة المدينة.

شكل (15) التوسع العمراني لمدينة اربد خلال المرحلة الخامسة 1980. 1989م



المرحلة السادسة 1990. 2000 م

استمرت المدينة بالاتساع في هذه المرحلة بنفس خطى المرحلة السابقة لها، حيث بقيت شبكة الطرق الرئيسة والمناطق الواقعة في جوارها وضمن نطاق خدمتها هي المستحوذة على أعلى عدد من رخص البناء. ومما يلاحظ على هذه المرحلة:

1- اتسعت مدينة إربد شمالا مع امتداد تأثير شارع إربد ـ فوعرا حتى ابتلعت نهائيا مخيم اللاجئين الفلسطينيين والتفت حوله؛ بل واستمر النمو مع امتداد هذا الشارع حتى وصلت المباني السكنية مشارف منطقة الحرفيين الصناعية.

2- تركز النمو العمراني خلال هذه المرحلة في المناطق الجنوبية من المدينة، حيث شكلت ما نسبته 48.7% من مجموع الرخص الصادرة عن البلدية في هذه المرحلة توزعت على النحو التالي :

أ- اتجه النمو العمراني إلى الجنوب الشرقي مع امتداد شارع الملك حسين. فبعدما كانت المناطق المبنية على هذا الشارع مقتصرة على بؤرة سكنية منفصلة عن المدينة في مرحلة الثمانينات أصبحت خلال هذه المرحلة متصلة مع مدينة إربد؛ بل وامتد النمو العمراني إلى ما بعد هذه البؤرة حتى نهاية ذلك الشارع فيما يعرف بحوض قروق الجنوبي. وبلغت عدد الرخص الصادرة في هذا الاتجاه خلال هذه المرحلة 4125 رخصة بناء تقريبا أي بنسبة 21.7% من مجموع الرخص الصادرة.

ب- استمر التوسع الملحوظ مع امتداد شارع شفيق ارشيدات فيما يعرف حاليا بالحي الجنوبي، واستمر هذا الحي بالنمو غربا وفي موازاة الجامعة حتى اعترضه وادي زبدة. ويمتاز هذا الحي بالعمارات السكنية العالية والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى سبعة طوابق، إذ نادرا ما نجد أبنية من طابق واحد. وهذه العمارات مبنية في غالبيتها من الحجر الأبيض وبواجهات هندسية جميلة. وقد بلغ عدد رخص البناء الصادرة في هذا الاتجاه حوالي 5137 رخصة أي بنسبة 27% من مجمل عدد الرخص والبالغة 18956 رخصة بناء.

3- ظهور التجمعات السكانية المنفصلة عن المدينة والمرتبطة معها بشوارع ثانوية مرتبطة مع شوارع رئيسة. ومن أبرز هذه التجمعات تلك الواقعة في المنطقة الشرقية لمدينة إربد وتشمل:

أ- التجمع العمراني في منطقة حوض السياف والتي يربطها مع المدينة شارع الإمام مالك، وتبلغ مساحتها 250 دونم تقريبا .

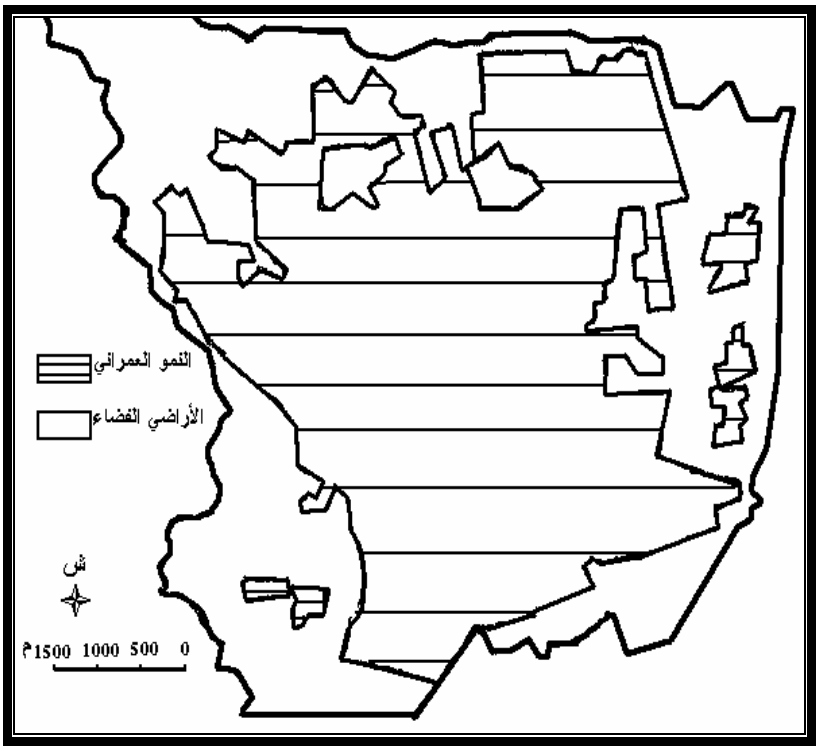
ب- التجمع العمراني في منطقة حوض البقعة، ويربطها مع المدينة شوارع ثانوية متصلة مع شارع الإمام مالك، وهي امتداد للتجمع السابق. وتبلغ مساحتها 260 دونم تقريبا.

ج- مباني متفرقة في حوض الصبيح ، ويربطها مع المدينة شوارع ثانوية متصلة مع شارع الهاشمي وشارع الملكة نور الحسين .

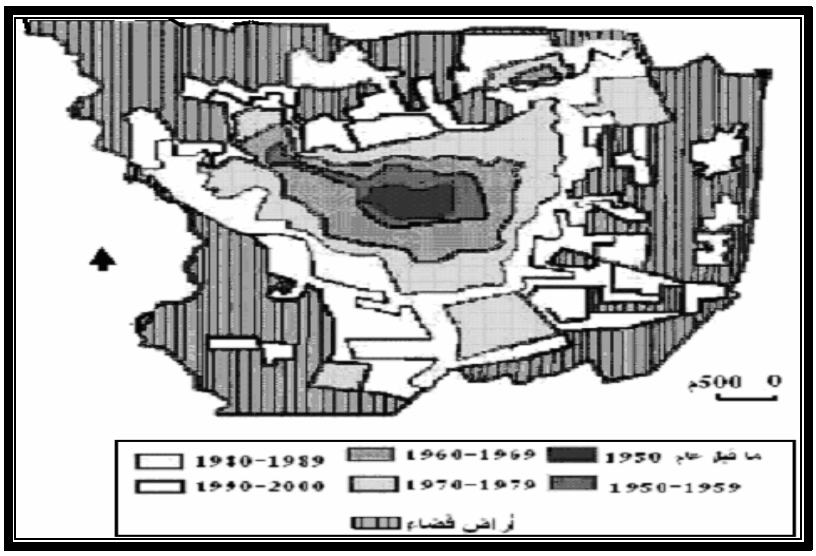
د- التجمع العمراني في منطقة حوض قروق الشرقي، ويربطها مع المدينة شارع السلط التجمعات العمرانية في الجانب الغربي من المدينة وتشمل : أ- التجمع العمراني في منطقة زبدة حوض عبادة، ويربطه مع المدينة شارع زبدة. ب- التجمع العمراني في منطقة حوض الفحص، ويربطه مع المدينة شارع زبدة أيضا، ويوجد في هذا الحوض مستشفيان حكوميان هما: مستشفى الأميرة بديعة والأميرة رحمة.

4- استمرار النمو مع الشوارع الرئيسة الأخرى مثل شارع البارحة وشارع فلسطين، ويلاحظ أن النمو على هذين الشارعين قد انحرف نحو الشمال بسبب تأثير وادي الغفر على شارع فلسطين، فامتد العمران نحو حوض الطوال في أراضي تنظيم البارحة مرتبطا مع شارع فلسطين عن طريق شارع عبدالله بن رواحة وشارع دار السلام، فيما أثر وادي سوم على اتجاه النمو العمراني على شارع البارحة ، فامتد العمران نحو حوض أتساسية مرتبطا مع شارع البارحة عبر شارع السعادة وشارع ابن خلدون. و يبين الشكل 16 امتداد النمو العمراني لمدينة إربد خلال هذه المرحلة (1990-2000). وقد بلغت المساحة الإجمالية للمدينة في هذه المرحلة 35.766 كم2 فيما بلغت المساحة المبنية 6850 دونم أي بنسبة 19.1%. و يبين الشكلين 17 و 18 التوسع العمراني لمدينة اربد خلال الفترة 1950-2000م و محاور نمو مدينة إربد.

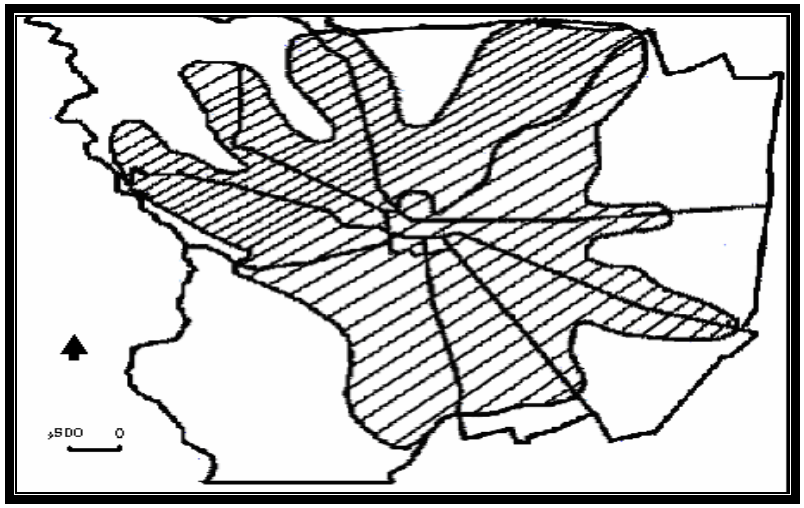
شكل 16 التوسع العمراني للمدينة خلال المرحلة 1990-2000



شكل (17) التوسع العمراني لمدينة اربد خلال الفترة 1950-2000م



شكل (18) محاور نمو مدينة إربد



سادساً : النتائج و التوصيات

أ- النتائج

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

(1) ينطبق النمو الحضري لمدينة إربد خلال مراحل نموها على أكثر من شكل من أشكال النمو الحضري إلاّ أن النمط العام يتطابق مع نمط النمو المحوري المتوافق مع الطرق الرئيسة.

(2) يمكن تطبيق بعض أشكال النمو الحضري الأخرى على نمو مدينة إربد في فترات معينة مثل النظرية الدائرية التي تقوم على أساس هدم الأسوار القديمة ولإحلال شوارع دائرية أو شبه دائرية وهذا ينطبق على فترة ما قبل عام 1950 حسب ما أوضحته المصادر التاريخية.

(3) كانت المدينة في بعض مراحلها تلقي أمامها بنويات عمرانية (سكنية أو صناعية أو تعليمية) منفصلة عن جسم المدينة ومرتبطة معها بطرق رئيسة ثم ما تلبث أن تتوسع المدينة إليها على امتداد تلك الطرق حتى تندمج معها.

(4) نمت مدينة إربد في المرحلة الثانية 1950-1959م بشكل منتظم في الجهات الشمالية والشرقية، فيما نمت في محور واحد في الاتجاه الشمالي الغربي وهو طريق البارحة.

(5) ظهرت في المرحلة الثالثة 1960-1969م بؤرة سكنية في منطقة حنينا، وكانت مرتبطة مع المدينة بواسطة شارع إربد- حكما، بالإضافة إلى استمرار النمو على المحور الشمالي الغربي (طريق البارحة).

(6) ظهر الشكل المحوري جليا في المرحلة الرابعة 1970-1979م ، حيث شكلت شوارع إربد- حكما و إربد- البارحة وشارع فلسطين وشارع شفيق ارشيدات وشارع الجيش المحاور الخمسة التي نمت عليها المدينة في هذه المرحلة. كما عملت بؤرتا جامعة اليرموك ومدينة الحسن الرياضية على جذب السكان في الاتجاه الجنوبي على محوري شارع الجيش وشارع شفيق ارشيدات.

(7) ارتبطت مدينة إربد ببلدة حنينا ارتباطا تماسيا مباشرا في المرحلة الخامسة 1980 - 1989م، كما ظهر محوران جديدان نمت المدينة باتجاههما وهما شارع الهاشمي وشارع إربد- فوعرا.

(8) تركز النمو العمراني في المرحلة السادسة 1990-2000م في الاتجاه الجنوبي على امتداد محوري شارع شفيق أرشيدات وشارع الجيش. كما وجد في هذه المرحلة بعض البؤر السكنية المتفرقة في الأجزاء الشرقية والغربية للمدينة.

(9) تحكم عاملا الهجرة والزيادة الطبيعية في النمو السكاني للمدينة، وهذا بدوره أثر كثيرا في تحديد اتجاهات النمو العمراني في المدينة.

(10) تركز السكان المهاجرون إلى المدينة في الأحياء الشمالية والغربية منها.

(11) ساعدت الظروف الطبيعية السهلية عل توسع المدينة في جميع الاتجاهات .

(12) توقف النمو العمراني المتجه غربا بفعل تأثير وادي الغفر ووادي سوم .

ب- التوصيات :

بناء على النتائج الواردة أعلاه توصي الدراسة ما يلي:

(1) التوجه نحو التوسع الرأسي بدلا من التوسع الأفقي في العمران نظرا لتوضع مدينة إربد على سهول حوران الي تمتاز بخصوبتها وسهولتها والتي يمكن استغلالها في الانتاج الزراعي وبالتالي يمكن الحد من الزحف العمراني على الأراضي الزراعية.

(2) توجيه العمران نحو الأراضي الأقل خصوبة والتي تقع في الجهات الجنوبية الشرقية من مدينة إربد (منطقة زبدة) .

(3) إنشاء وحدات حضرية مخططة في أطراف المدينة للحد من الضغط على الخدمات في المركز الحضري للمدينة.

(4) التخلص من المباني الآيلة للسقوط وصيانة المباني القديمة الموجودة في المدينة لاستغلالها في التوسع الرأسي.

(5) استغلال الأراضي الفضاء الموجودة بين المباني ـ داخل المدينة ـ وعدم تركها دون استغلال خاصة وأن التنافس على استخدامات الأرض فيها مرتفع.

Urban Growth Theories
A Case Study of Irbid in Jordan

Suleiman Salameh Abu-Kharmeh, *Dept. of Geography, Yarmouk University, Irbid, Jordan*

Abstract

The research problem of this study is represented in the following questions: Did Irbid city grow according to a specific urban growth theory? Or is there an interference among these theories? and what is the impact of the road network in identifying the growth directions in Irbid city ? The researcher applied the historical method to identify urban expansions which took place in the period 1950- 2000 through documenting these expansions on the basis of on the housing licenses issued by Irbid Municipality and display on maps. The researcher then used the descriptive approach to compare the actual growth directions with the growth theories and models. Accordingly, few recommendations were drawn to assist the decision-makers on how to direct the future urban expansions in Irbid city. Among these recommendations are vertical urban expansion instead of horizontal expansion and direct urban expansion towards the less fertile lands located in the eastern southern areas of Irbid City.

استلم البحث في 2004/6/30 وقبل للنشر في 2004/11/10

المراجع

أبـو عيـاش، عبـد الإلـه وإسـحق القطـب (1980). **الاتجاهـات المعاصـرة فـي الدراسـات الحضرية**.وكالة المطبوعات . جامعة الكويت.

أبـو عيـاش، عبـد الإلـه. (1986). مدينـة عمـان (دراسـة فـي الهجـرة الداخليـة والتـضخم الحضري)**.**

أبو صبيحة، كايد (2003). **جغرافية المدن**. دار وائل. عمان.

أبـو صـبيحة، كايـد (1988). **البيئـة الاجتماعيـة لمدينـة عمـان**. المجلـة العربيـة للعلـوم الإنسانية. الكويت، المجلد 16، العدد 4.

أبو عيانة، فتحي (1993) . **جغرافيـة العمران ـ دراسـة تحليليـة للقريـة والمدينـة ـ**. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية.

إسماعيل، أحمد (1988). **دراسات في جغرافية المدن**.مكتبة سعيد رأفت.ط2.

الجنابي، صلاح. (1987). **جغرافية الحضر (أسس وتطبيقات)** .جامعة الموصل.الموصل.

الربابعة ،أحمد. (1982). **هجرة الريفيين من الأغوار الشمالية إلى إربد: دوافعها ،مشكلاتها، آثارها على خطط التنمية**.الجامعة الأردنية.

السرياني، محمد. (2002). **تاريخ النمو العمراني لمدينة اربد** (دراسة غير منشورة).

الطرزي ، عبدالله. (1979). **السكان والنشاط الاقتصادي في محافظة إربد**. رسالة دكتوراة غير منشورة.

الموسوي، عبد الرسول. (1981). **التطور العمراني في الكويت**. دار كاظمة. الكويت.

بطاينة ، فوزي وسالم محافظة. (1973). **مدينة إربد. بلدية إربد. قسم الدراسات**.

بلدية إربد- **سجلات رخص البناء الصادرة عن بلدية إربد للأعوام 1950 ـ 2000.**

بلدية إربد. (1992). **مدينة إربد ـ التوسع العمراني (1985-1990) ..** دراسة تنظيمية.

جارنييه، جاكلين. (1993). **دراسات في جغرافية العمران الحضري**. ترجمة محمد الفاضلي. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية.

حمودة، أحمد. (1992). **الهجرة الداخلية والتنمية الريفية**. جامعة الدول العربية. وحدة البحوث والدراسات السكانية. الكويت.

حيدر، فارس. (1999). التركيب الداخلي للمنطقة الشمالية الشرقية لمدينة الزرقاء. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية.

دائرة الاحصاءات العامة. **النشرات الاحصائية 1970-2002م**.

سلامة، الياس، نظير الانصاري، على الناقة. (1997). **الدليل العلمي لمحافظة المفرق**.

غوانمة، يوسف. (1986). **مدينة إربد في العصر الإسلامي**.جامعة اليرموك. إربد.

فارس، أديب. (1982). **الرياض: وثبة إزهار في الصحراء العربية**. معهد باريس للتنظيم المدني. باريس.

كي جي بتن. (1988). **الاقتصاد الحضري (نظرية وسياسة)**. ترجمة عادل محبوب وسهام خروفة. جامعة بغداد.

مصيلحي، فتحي. (1995). **تخطيط المدينة العربية بين الإطار النظري والواقع والمستقبل**، دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية.

نمر،عبد الحميد محمود. (1997). **مسقط عاصمة عمان ـ دراسة في جغرافية الحضر**.مؤسسة العلماء . إربد .

وهيبة، عبد الفتاح. (1975). **جغرافية المدن**. دار المعارف. الإسكندرية.

Department of Statisticts, (1966). *Analysis of Population Report, Amman – Jordan*.

Hartshorn, T. (1992). *Interpreting the City: An Urban Geography*, John Wiley and Sons: New York.

Northam R. (1979). *Urban Geography*. Wiley and Sons: New York.

Yeates M. &. Garner B (1976). *The Northern American City*, Second Edition, Harper and Row, N.Y.

Jaussen, A., Savignac, R., (1909-1914). *Mission Archéologique en Arabie*, Paris: La Société des Fouilles Archéologiques, I. (2 vols.).

Jasrtow, M., (1926). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London: Judiaca Press.

Khairy, N., (2000). New Nabatean Inscriptions from the 1996 Survey in the Umm el-Jimal Area, The Archaeology of Jordan and Beyond, Essays in Honour of James A. Sauer, Winona Lake- Indiana.

Khraysheh, F., (1986). *Die Personennamen in Nabatäischen Inschriften des Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Marburg.

King, G., (1990). *Early North Arabian Thamudic*: A Preliminary description bases on a new corpus of inscriptions from the Hisma desert of southern Jordan and published material, Unpublished Ph.D. thesis, School of Oriental and African Studies.

Lidzbarski, M., (1898). Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, Band I, II 1902 *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Band I, Weimar.

Littmann, E.,(1914). *Nabataean Inscriptions from Southern Hauran*,Leiden: Publications of Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909, 1914.

_____, (1943). *Safaitic Inscriptions*, Leiden: Publication of Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909.

Negev, A., 1971 New Graffiti from Sinai, *Eretz-Israel* 10, pp. 180 – 187 (Hebrew).

RES, (1900-1968). *Repertoire d'Épigraphie Sémitique*

Sartre, M., (1982). *Inscriptions greques et latines de la Syrie* (Bibliothèque archéologique et historique CXIII), Paris.

Savignac, R., Le sanctuaire d'Allat à Iram, *Revue Biblique* 42, pp. 402 – 22.

Le sanctuaire d'Allat à Iram, *Revue Biblique* 43, pp. 572 – 89.

Segal, J., *Arabs at Hatra and the Vicinity: Marginalia on New Aramaic Texts*, Journal of Semitic Studies 31, pp. 57-80.

Stark, J. k., *Personal Names in Palmrene Inscriptions*, Oxford: Clarendon Press.

Tomback, R., (1974). *A Comparative Semitic lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, New York: Scholars Press for the Society of Biblical Literature.

Winnett, F.V., and Harding, G.L., (1978). *Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns*, Toronto: University of Toronto Press.

Wuthnow, H. (1930). *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, Leipzig.

Attalah, N., (2001). The project of Epigraphic survey in East Sab..a area, *News Letter of the Institute of Archaeology and Anthropology, Yarmouk University*, n°23, p. 14-17.

Avigad, N., (1967). Aramaic Inscription of the Tomb of Jason, *Israel Exploration Journal* 17, pp. 101-111.

Beeston, A.F., Ghul, M.A., & Müller, J., (1982). *Sabaic Dictionary*, Louvain-La-Neuve: Publication of the University of San'ā, YAR.

Brown, F, Driver, S. R., & Briggs, C. A. (1906). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Oxford: Clarendon Press.

C *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, parts IV and V. Paris, (1889).

Cantineau, J., (1978). *Le Nabatéen* II, Paris : Librairie Ernest Leroux

Caskel, W, (1966). *Gamharat an-Nasab das genealogische Werk des Hišam ibn Muhammad al- Kalbi*, Leiden, (2 vols.); references are to vol. 2, Register, by page and colmn.

Cook, G., (1903). *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford: Clarendon Press.

Costas, C., (1963). *Dictionnaire Syriaque-Fran*ç*ais*, Bierut : Imprimerie Catholique.

Euting, J., (1885). *Nabatäische Inschriften*, Berlin: Druck und Verlag Von Georg Peimer.

Glueck, N., (1939). *Explorations in Eastern Palestine,* III. Annual of the American Schools of Oriental Research 18-19:140-46.

_____, (1944). Wadi Sirhan in North Arabia. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 96: 7-17.

Eastern Syrian and Southern Hauran. *Explorations in Eastern Palestine,* IV*,* Part 1. Annual of the American Schools of Oriental Research 25-28:

Gordon, C., *Ugaritic Textbook*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 35.

Harding, G., (1971). *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto: University of Toronto Press.

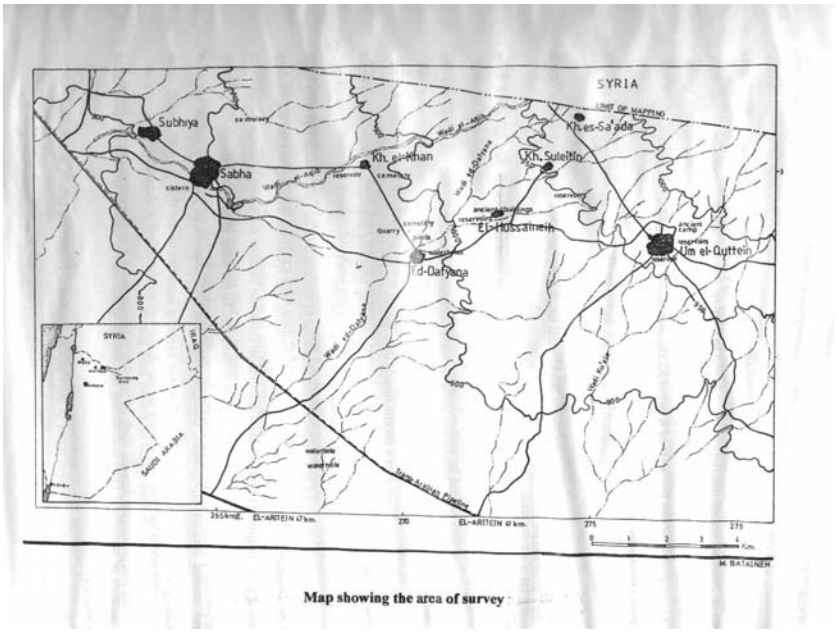
Holladay, w., (1988). *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Based Upon the Lexical Work of Koehler, L., Bagartner, Leiden, E. J. Brill.

Ibn, al-Kalbī, H., (1924). *Kitāb al-Asnām*, Cairo.

Ibn Duraid Al-Azdñ, Abu Bakr Ma..amad Ibn Al-„asan, 1979, *kitæb – al-Ištiqāq*,

Ibn Manzūr, M., (1956). *Lisān al-'Arab*, Beirut: dār Sāder and dār Beirut, (15 vols.)

Jamme, A., (1962). *Sabaean Inscriptions from Mahram Bilqîs*.



The paper was received on March 15, 2004 and accepted for publication on June 16, 2004

Abbreviations and Bibliography

The Holly Qur'ān

A.A.E.S.,

Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899 – 1900, Part III.

Al-Sa'īd, S., (1991). *Nuqūš Safaweih Jadīdah min Šamāl al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Sa'ūdeih*, al-'Osūr, 6, 1, pp. 35 – 41

_____, (1993). *Aramaic and Nabataean Inscriptions from North-West Saudi Arabia*, Riyadh

_____, (1995). Nuqūš 'Arabiyah Junubeih Qadīmah min al-Birak, *al-Dāra* 4, pp. 121 – 161.

Al-Theeb, S., (1998). *Nuqūš al-„eğir al-Nabatiyah*, al-Riyadh

_____, (2000). *The Nabataean Lexicon, Comparative and Analytical Study*, Riyadh

_____, (2002). *Nuqūš Jabal Umm Godhaidh al-Nabatiyah*, al-Riyadh, Maktabat Al-Malik Fahd Al-Waʃaneih

Table. 1 Alphabetic chart of the inscriptions

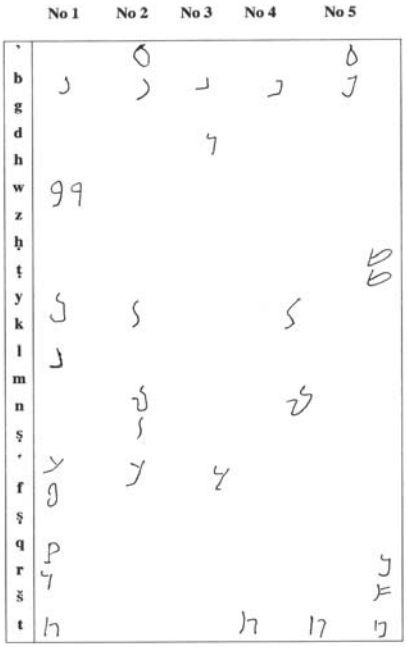


Fig. 5

Plate. 2

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 4

Fig. 3

Fig. 5

Plate 1.

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 4

Fig. 3

Amʃar: A past verb "rained", the simple form is y*mʃr* "it rains", and it could be the plural form of *mʃr* "amʃār". In Old South Arabic the noun, *mʃ r*(𐩣𐩧𐩺) means a rain watered field" (Beeston, 1982)

b šnt: The letter *b* here is a proposition "in, with", common in Semitic. The second word *šnt* is a feminine singular construct noun "year", which appears in other Aramaic inscriptions (Segal, 1986; Avigad, 1967). The name *šnt* followed by is number 14 in Nabataean signs; thus, the sentence is translated as "It rained in year 14…".

Conclusion

These inscriptions, which were thoroughly analyzed, show seven personal names. One of them appears for the first time; it is ʿAlqu. Also a new verb is attested as *Amʃr* (𐢀𐢺𐢡), a past verb of the present form *Ymʃr* (𐢀𐢺𐢣). The execution of these inscriptions characters shows a general lack of inscribers' care. The letters differ in shape, though they are of correct spelling, giving an indication that ordinary citizens incised these inscriptions. Based on the shape of the characters, they are chronologically assigned to various historical periods (see Table. 2). Thus, inscriptions 1 and 2 can be roughly dated to the second half of the second century A.D., while inscriptions 3, 4 and 5 can be dated to the third century A.D.

خمسة نقوش نبطية جديدة من شمال شرق الأردن

احمد عجلوني و نبيل عطالله، قسم النقوش، كلية الآثار والانثروبولوجيا، جامعة اليرموك، إربد، الاردن.

الملخص

من خلال المسح عن النقوش الذي بدأ العمل به في العام 2001 حتى العام 2003 في المنطقة الشمالية الشرقية من الأردن تم العثور على مجموعة من النقوش، معظمها كان نقوشا يونانية وبعضها لاتينية وعدد من النقوش الصفوية، بالإضافة لخمسة نقوش نبطية جديدة والتي ستبحث في هذه الورقة. وجدت هذه النقوش محفورة على الحجارة البازلتية في منطقة جنوب حوران. و تأتي أهمية هذه النقوش من خلال تزويدنا بمعلومات جديدة حول دراسة التاريخ واللغة للقبائل العربية التي سكنت المنطقة الصحراوية من الأردن وسوريا.

the west of umm al Quƒƒein in Northeastern Jordan called Khiāa< Sleitn (ﻙﻠﻪ ﻁﻠﻨ) . The lower part of the stone is missing and a part of the remaining stone which is the lower part is covered with cement.

Dimensions of the visible part: Height 40 cm; Width 54 cm; Thickness 15 cm; Height of letters 2.5 cm.

Transcription	***Translation***
Mġy½ br	Muġy½ son of .....ﺑﻦ ﻗﻴﻢ

Muġy½: Arabic *ġau*½ "help", with a prefix *m* "helper" attested for the first time in Nabataean inscriptions, derived from noun *ġy*½ and *ġw*½, which was found in Nabataean inscriptions and other Semitic inscriptions. In addition, it appeared as a compound noun in Nabataean inscriptions in the form of *ġw*½*'lhy* (Cantineau, 1932) "God help". The simple noun was also found in other Semitic languages: in Old North Arabian inscriptions (Harding, 1971) and in Palmyrene as *ġw*½*n* (Stark, 1971) and *ġw*½ (Cooke, 1903). The name *ġy*½, corresponds to the Arabic personal name ﻏﻴّﺚ (Beeston, 1982) and ﻏﻴﺚ (Ibn Manzūr, 1956), and related to the Arabic verb ﻏﺎﺙ, "call for help, appeal", the name ﻏَﻮْﺙ, "assistance, help (Ibn Manzūr, 1956). The Biblical Hebrew verb עזר "aid" (*BDB*; Jastrow, 1926) is equivalent of the classical Arabic, ﻏَﺎﺙ. Also the name *yġ*½*w* is attested to another Nabataean inscriptions which might be associated with the Old South Arabic deity *yġ*½*w* which was worshipped in Yaman (Ibn Al-Kalbī, 1924) which is also mentioned in the Qur'ān (The Holy Qur'an, 71: 22.) The names Ġau½ and Ġai½ are found in Greek as Αυθειος, Αυτι(ο)ς (Wuthnow, 1930).

Inscription n° 5, Pl. 1, fig: 5

This inscription inscribed at a semi rectangular clime stone was found in the archaeological site of Sab..a village (ﺣﻮﺽ) to the north of the main road towards Dafyāna. The stone was reused in the construction of an arc in a room facing north; it is on the right side of the room. The inscription is of two lines, and seems not complete and converted; the letters are clear.

Dimensions: Height: 30 cm; Width: 50 cm; Thickness 10 cm; Height of letters 5 cm.

Transcription	***Translation***	
'mƒr b	it rained in	ﺭ ﺃﻮﻝ
šnt 14	year 14	14 ﺳﻨﻪ

'Amyrt: This word is a personal name root of *<Omar;* it t is identified with the Arabic name عمر (Ibn Duraid, 1979) (<omairah). The form 'Amyrt with the letter y attested only in Nabataean (Cantineau, 1978; Al-Khraysheh, 1986; Negev, 1991). In Old North Arabic, it is attested as a tribal name عمى (Harding, 1971; Al-Said, 1995). In Greek, the names ^šÝfl ³ð³ (Cantineau, II, 1978) and ^š fl ³ði (Wuthnow, 1930) were attested.

'An'am: A Semitic personal name derived from the root *n'm* which means prosperous (Beeston et al. 1982). This name has already been attested in other Nabataean inscriptions in the region (Negev, 1991). It is also very well attested in the Safaitic inscriptions (Harding, 1971). In Palmyrene *'nm* means "tender" (Stark, 1971). In Greek the forms Αναμος, Ανημος, Ανομος (Wuthnow, 1930) were also attested.

Inscription n°. 3. pl. 1, fig. 3.

This inscription was found lying on the ground in a courtyard of a house in the northern part of the modern village of Sab…a (Hð) in Northeastern Jordan. The inscription was found incised on a basalt stone of which the lower part is broken but the text seems to be complete.

Dimensions: Height 66 cm; Width 43; thickness 17 cm; Height of letters: 5 cm.

Transcription	*Translation*
L (') mt br	For 'Amat son of عمة
[y] dt	['Ay] dat عيد

l'Amat: the letter *l* is a preposition "for", and the name after is a one word noun masculine, yet the feminine ending – t in masculine names is quite frequent in Arabic, and may be compared with the feminine Arabic name عمّى (Ibn Manzūr, 1956). The name is found as *'mmt* in other Nabataean inscriptions (AL-Theeb, 1993). Similar personal names are found in Phoenician as 'm and 'm' (Tomback, 1974), in Palmyrene

as *'mt* (Stark, 1971) and in Old North Arabic inscriptions as *'mt* and *'mmt* (Harding, 1971).

['y]dt: It is a personal name masculine singular construct found in Thamudic (Harding, 1971; Al-Theeb, 2000), Safaitic (Winnett and Harding, 1978), and in Ma'inean inscriptions (Al-Said, 1995). It is also found as a compound noun *'dtlhy* (Al-Theep, 2002).

Inscription n° 4, Pl. 1, fig. 4,

This is found in a pavement of a courtyard in front of a modern house in the northwest part of a small village located at about three and a half km. to

ʼulaif (Harding, 1971; Winnett and Harding, 1978; Al-Theeb, 1991 and 1993), in Thamudic as ʼlf (King, 1990), in Palmyrian ʼlfw, ʼlyf' and ʼlfy, successor. (Stark, 1971). This name also attested as a first element in a Thamudic compound name ʼlflh (Harding, 1971). The Greek rendering Χαλιπος was influenced by Greek names ending in –ιππος (Lidzbarski, 1889-1900). The letter *h* is sometimes rendered by *χ,* and sometimes it is not expressed at all, if it is near a liquid consonant, e.g., Χαλαφανης, Χαλαφάνου, Αλαφαν and Αλαφαιου (Lidzbarski, 1889-1900); for the discussion of the meaning of these names see (E. Littmann, 1914). This name may also be identified with the Greek Ολεφος or Αλφοος (Wuthnow, 1930; Cantineau, 1978).

Br: Although all scholars believe that the word *br* is just an Aramaic well-known noun, it is also common Semitic and an Arabic well- known noun (Beeston et al., 1982) and is a very common Nabataean masculine singular construct noun, "son of"(Cntineau, 1978). In Arabic it is attested as *brw* "child, son, offspring", and the plural is *'brw* (Jamme, 1962; Beeston et al., 1982). This term is also found in old and later Aramaic (Al-Theeb, 1993). It is also found in Phoenician (Tomback, 1974), in both Biblical Hebrew and Biblical Aramaic as בר (Brown, et all., 1906), and in Syriac as □Xא, pl. A[κאX (Costas, 1963).

ʻAlqw: The last line bears a new Nabataean personal name *ʻAlqw***,** Arabic عَلقَ "to hang, be suspended, cleave, adhere"; also عَلَقٌ in Arabic means (د ودة) "leech". It occurs in Safaitic as *ʻlq* (C I S. IV and V; Harding, 1971), and ʻlqt (Caskel, 1966, (ʻalaqa); BDB), and in Syriac found as Aω.Oχσ, and in Targum found as **לעוּאק** which is perhaps an Aramaic loanword.

Inscription n° 2, pl. 1, fig**.** 2**,**

The inscription that was found in the northern side of the archaeological site of Sabha (صبحا) located about eleven km's. to the east of Umm al Jimal. It is inscribed in a basalt stone reused in the eastern side of an outer wall of a room courtyard construction; it was found situated in a widthinal way, so the stone head faced up to the north. The stone is broken from all sides except the lower part, which bears an inscription of three lines. Dimensions: Height 57 cm; Width 34 cm; Thickness 5 - 10cm; Height of letters 7cm.

Transcription	***Translation***
ʻAmrt	ʻAmyrt ǧʞعمر
br ʼN ʻ	Son of ʼAnʻa لفظ أنعم
m	m

different Nabataean villages in the region, in particular at Umm al-Jimāl. In the late 1930s and early 40s Nelson Glueck made several visits to Umm el-Jimal in search of evidence for his thesis that the city was a major link on the Nabataean trade route from southern Jordan to Syria via Wadi Sirhan (Glueck 1939: 140-46; 1942: 3-8; 1944: 7-17; 1951: 1-34). From the absence of Nabataean pottery at Umm el-Jimal and other Syrian sites, he concluded that the Nabataean influence (attested by numerous inscriptions) there was in the form of commercial and strategic interest rather than in the form of dense settlement (Glueck 1951: 13, 17). In addition, Bert de Vries found additional fragmentary Nabataean inscriptions in Umm al-Jimāl region during his excavations over the last two decades; these inscriptions are still waiting to be published. Nabñl Khairy has found a new Nabataean inscription from the 1996 survey in Umm el- Jimal area, published in the Archaeology of Jordan and Beyond, Essays in Honour of James Sauer.

Inscriptions analysis

Inscription n° 1, pl. 1, fig**.** 1.

A basalt triangular stone was found in a house courtyard in the centre of the archaeological site of Umm al-Quƒƒein (أم القطين) which is located about twelve km. to the east of Sab…a in Northeastern Jordan. The top left corner is broken which affected the correct reading of the last letter of the first line. Otherwise, the text is complete and clear. The inscription consists of three lines that cover the stone face. The letters are of a big size and deeply incised.

Dimensions*:* Height 57 cm; Width 33 cm; Thickness 15 cm; Height of letters 16 – 13 cm.

Transcription	**Translation**	
l. 1. …¾l(y)	¾al(ī)	خليف
l. 2. fw br	fu son of	أبن
l .3. ‘lqw	‘Alqu	علقو

¾l(y)fw : The first name is ¾l(y)fw if the reading of the letter "y" is correct. This name attested in the Nabataean inscriptions (Negev, 1971; Savignac, 1933 and 1934), Arabic خَلَفَ "¾alaf". This name is a masculine construct singular, either derived from the name الخَلَفَ means "what comes after", succeed, replace, and also "the pious offspring" or from Arabicحَليف "…alīf" "ally, sworn friend" (Harding, 1971). This name is to be identified with the known Arabic names that currently used فَـيلخ and خُفَـل (Ibn Duraid, 1979); and for the name ¾alīf see (Cantineau, 1978; and for the names ¾alaf, ¾ilāf, and ¾ulaif see Winnett and Harding (1978). This name is also found in other Nabataean inscriptions (Euting, 1885; Jaussen and Savignac, 1909-1914; Littmann, 1914; Al-Theeb, 1998 and 2002), in Safaitic as ¾alaf, ¾ilāf, and

New Five Nabataean Inscriptions from Northeast Jordan

Ahmad Ajlouni & Nabil Atallah *Epigraphy Department, Faculty of Archaeology and Anthropology, Yarmouk University, Irbid, Jordan*

Abstract

During an epigraphical survey which started in 2001 until 2003 in northeastern Jordan, a large number of inscriptions were located, the majority of which were Greek, some were Latin, and a few were safaitic inscriptions. In addition, five new Nabataean inscriptions were located which are discussed in this paper. All these inscriptions were incised on the basalt stone of the southern „aurænn region. Their importance lies in the fact that they provide new information for the study of the history and the language of the Arab tribes that inhabited the territory of the Jordanian and the Syrian deserts during the first century AD.

Introduction

The inscriptions, which are examined below, were found during a survey carried out in northeastern Jordan by the epigraphy department in the Faculty of Archaeology and Anthropology at Yarmouk University, It was conducted in the summer of 2000 and 2001. The region, from which these inscriptions came was the outlying district of the Nabataean kingdom. Nabataean culture and power grouped around three centres, represented by three cities, Bosra in the north, Petra in the middle, and Al-Higr in the south. The most important one of these was no doubt Petra. Bosra itself and the region to the south and to the east were always under the Nabataean kingdom power until the fall of their kingdom in 106 A.D. The basalt desert lies in the northeast of Jordan, stretching from about 20 kilometres east of Mafraq to a few kilometres west of Ruwaishid. The Northeast part of Jordan, or what we used to say the Jordanian part of Hauræn had already provided a group of Nabataean inscriptions. As the result of the survey of Nabataean inscriptions from various sites in the southern Haurān as a part of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904 – 5 and 1909, Littmann published the first comprehensive Nabataean inscriptions collection from Haurān in 1914. This collection comprises 107 inscriptions found in the

© 2005 by Yarmouk University. (0165- 1023) ISSN.

ISSN 1023-0165

Abhath Al-Yarmouk

Volume 21, Number 3(B), August. 2005

Contents

Articles in English

77 ■ New Five Nabataean Inscriptions from Northeast Jordan
Ahmad Ajlouni & Nabil Atallah

Articles in Arabic

677 ■ Extrapolation of Al- Khui's Suspicions on Recitation Disputability in Judgment
Faraman Ismael Ibrahim

699 ■ Dogmatic Errors Related to Allah Frequently Stated by People in the Society of Jordan
Abed El Karim Nofan Obeidat

745 ■ Preventing The Reunion of Women With Husbands In The Holy Quran)
Shehadeh Al-Amri

775 ■ The Demographic Correlates of Male Preference in Jordan
Muneer Karadsheh & Issa Almasarweh

817 ■ Accounting Education and Practice in the State of Qatar
Khaled Bin Naser Alkhater

843 ■ Anticipatory Breach of Contract under English Law, and its Application under the Law of Jordan
Nisreen Mahasneh

865 ■ Urban Growth Theories A Case Study of Irbid in Jordan
Suleiman Salameh Abu-Kharmeh