الحرمات، والمحافظة على الأنفس والأعراض، خوفا من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات، وخوفاً من فوات ما لايستدرك إلا بهذا الأسلوب الذي منه التجسس".[٥٩] وفي هذه الحالات يعمل بالظنون المضبوطة بالضوابط الشرعية، وإن ترك العمل بهذا النوع يؤدي إلى تعطيل مصالح كثيرة غالبة.[٦٠]

ويمكن أن يستدل لذلك أيضاً بحديث حاطب بن أبي بلتعة الذي رواه على بن أبي طالب.. (فقلنا أخرجي الكتاب، فقالت، ما معي من كتاب، فقلنا: لتخرجن الكتاب، أو لتلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها..).[٦١]

يقول البغوي: هذا الحديث يدل على أنه يجوز النظر في كتاب الغير بغير إذنه، وإن كان سراً، إذا كان فيه ريبة وضرر يلحق الغير.[٦٢]

ويقول ابن فرحون: "الطريق الذي استخرج به الكتاب هي من السياسة الشرعية".[٦٣]

ويقول ابن الجوزي فيما ينقله صاحب عمدة القارئ: "وفيه دلالة على أن حكم المتأول في استباحة المحظور خلاف حكم المتعمد لاستحلاله من غير تأويل".[٦٤]

والإمام الجويني كان يرى ملاحقة أهل الريب وتتبعهم وللإمام وضع العيون عليهم، حيث يقول: "إن نبع في الناس داعي الضلالة وغلب الظن أنه لا ينكف عن دعوته وشر غائلته فالوجه: أن يمنعه وينهاه ويتوعده ... ثم يكل به موثوقاً به حيث لا يشعر به ولا يراه، فإن عاد إلى ما عنه نهاه بالغ في تعزيره، وراعى حدّ الشرع وتحراه ثم يثنى عليه الوعيد والتهديد، ويبالغ في مراقبته من حيث لا يشعر ويرشح مجهولين

---

٥٩ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص٢٥٣. أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٤) ص٢٨٠. ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، بهامش **فتح العلي المالك**، ١٨٦/٢.

٦٠ العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م) ٦٢/٢، ابن العربي، **أحكام القرآن**، ١٢/٤، الجصاص، **أحكام القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤) ٢٨٧/٥.

٦١ **صحيح البخاري مع شرح عمدة القارئ** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١) ٢٥٤/١٤، **سنن البيهقي**، ١٤٦/٩.

٦٢ البغوي، **شرح السنة**، ٧٤/١١.

٦٣ ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ١٣٩/٢.

٦٤ **عمدة القارئ**، ٢٥٧/٤. وانظر: الدغمي، **حماية الحياة الخاصة**، ص١٢١.

يجلسون إليه على هيئات متفاوتات ويعتزون إلى مذهبه ويسترشدونه ويتدرجون إلى التعلم والتلقي منه، فإن أبدى شيئا أطلعوا السلطان عليه، فيسارع إلى تأديبه".[٦٥]

لذلك وبناءً على هذا الاستثناء من الأصل المحرم في التجسس الذي ذكره الفقهاء، فإنه يجوز تتبع المشتبه فيه ومراقبته والاطلاع على أسراره في جناية لا يعرف فاعلها أو في جناية متوقعة، ذلك لأجل معرفة الجاني إذا وجدت هناك أمارات قوية تدل على المشتبه فيه.

فالمحقق أو الجهة المعنية بناء على ما ذكرنا لهم السلطة التي تبيح لهم الحد من حرية المشتبه فيه وتقييد بعض حقوقه لأجل الكشف عن الحقيقة. وسلطة القاضي والمحقق في هذا الشأن ليست أصلاً، بل هي استثناء من الأصل، فلا يجوز التوسع فيها، بل يجب الاقتصار على ما تقتضيه الضرورة.

لذلك ينبغي على الدولة تقرير عدد من الضمانات حماية للمتهم من جهة، ورعاية للحق العام من جهة أخرى.[٦٦]

وبناء عليه فإنه ليس في الشريعة ما يمنع على العدالة الاستعانة بثمرات التطور العلمي والاستفادة من قرائن التسجيل الصوتي والتصوير في بيان الحقيقة وتتبع الجناة وإدانتهم، وليس فيه من انتهاك للحقوق والحرمات أكثر مما في القبض والتفتيش.

ولا يعدّ هذا الإجراء والتقييد لحرية المتهم نفيا للبراءة الأصلية، ولكنه إجراء وقتي تمليه الضرورة. لذلك إذا وجد الدليل العلمي القاطع في دلالته، شريطة عدم تعارضه مع نص، أو مبدأ شرعي، أو قاعدة كلية من قواعد الشريعة، فإنه ينبغي للقاضي أن يستنير بذلك، إذ لا يحق له أن يقضي على خلاف الحقيقة.

لذلك مما يسند العدالة، إطلاق نوع من الحرية للقاضي في وزن الأدلة التي تقدم اليه، واتخاذ أي إجراء يراه موصلاً للكشف عن الحقيقة.

الدليل الثاني: احتج المانعون من اعتبار التصوير والتسجيل حجة في الإثبات الجنائي بأنهما تقبلان التزوير والتمويه. لأن آلات التسجيل هذه إذا كانت قادرة على نقل صورة الواقع بدقة متناهية وأمانة عالية، لكن هذا لا يستلزم أمانة القائمين عليها

---

[٦٥] الجويني، **غياث الأمم**، ص١٦٩.

[٦٦] **حقوق المشتبه فيه**، مصدر سابق، ص١٤.

والمستخدمين لها، فقد يستطيع هؤلاء أن يزوروا الحقائق إلى درجة بالغة الخطورة عن طريق تقنيات التطور العلمي.

أما الصوت فإنه قابل للمشابهة والمحاكاة، فإن كثيراً من الناس يجيدون محاكاة الآخرين في أصواتهم وطريقة كلامهم، حتى يمكن أن نجد إنساناً واحداً يقوم بأداء أدوار مختلفة يحاكي فيها بصوته الرجال والنساء والكبار والصغار،بل وحتى الحيوانات، ثم تؤلف هذه الأصوات وتنسق، فإذا هي تمثيلية متكاملة الأدوار مدارها على شخص واحد ليس معه غيره، وقد يمزجون الصوت بالصورة وهو ما يسمى بعملية الدبلجة أو الدوبلاج، إن هذه الأساليب الماكرة قد تستخدم لتشويه صورة بعض الشخصيات الشريفة والمرموقة حتى ينفر عنهم الناس، وقد تستعمل لرفع شأن بعض الوضيعين وتحسين سمعتهم، وكثيراً ما تستعمل مثل هذه الخدع أثناء حملات الدعاية التي تقوم بها الأحزاب والجماعات السياسية المتصارعة بغية الوصول إلى مناصب مرموقة أو الفوز بمراكز حساسة وإقصاء مناوئيهم عنها.[٦٧] فاحتمال تشابه الأصوات وارد، وكذلك تقليد بعضهم أصوات الآخرين، فاحتمال شبهة التزوير فيه، شبهة تمنع من العمل به.

ومن الممكن جواز الإكراه فيه، أو يحتمل أن صاحب الصوت كان يلهو ويلعب وليس جاداً.

لذلك فإن لوجود هذه الاحتمالات والشبهات التي ترد على قرينة الصوت، ومع هذا الضعف الذي ينتابها وهذا الاضطراب الذي يعتريها فإنها لا تصلح أن تكون أدلة إثبات لبناء الحكم عليها وطريقا يحكم على الناس بموجبها.

وأما الصورة: فإنها قابلة للتزوير أيضاً كالصوت وذلك عن طريق ما يسمى بالتركيب، كما أن هناك احتمال تشابه صور الأشخاص. لذلك فلا تصح أن تكون حجة يحكم بموجبها في أموال الناس وأعراضهم وأبدانهم، لأن ما يرد عليها من شبهات تضعفها وتوهيها، ويجعلها غير صالحة لبناء الحكم عليها. لذا لا يمكن الاعتماد على نتائج هذه الوسائل وحدها في الإدانة إذ إن كل هذه الوسائل تشوبها شبهة التلفيق والتزوير والتزييف والتضليل، وكل ما كان كذلك لا يصلح أن يكون دليل إدانة.

---

[٦٧] توفيق رمضان، **التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة**، ص ١٢١.

ولكن هناك من الباحثين من يرى أن هذه الوسائل لا تخرج عن كونها عوامل مرشدة ووسائل كاشفة لما بعدها، بل تكون مثل هذه الأجهزة عاملاً مساعداً ومعاوناً وبداية طريق للإثبات وقرينة يستعان بها في نطاق السير إلى البينة الشرعية التي يُحكم بها، لأن إظهار صوت المتهم أو صورته التي تبين كيفية ارتكابه الجريمة ومواجهته بها من شأنه أن يدفعه إلى الاعتراف بصدق التهمة الموجهة اليه، فيحكم عليه بإقراره. وعليه فلا يكتفى بها وحدها طريقاً للحكم ودليلاً للإثبات بل يجب البحث عن أدلة أخرى تكمل الإدانة من شهادة وإقرار، خاصة إذا كانت تلك العقوبة من العقوبات الحدية، لأن شبهة التلفيق والتزوير قد تعتريها والحدود تسقط بالشبهات.[٦٨]

وقد يستفاد من التسجيل الصوتي والضوئي في تعزيز الشهادة الشفوية، وتقديم تفاصيل أكثر عن الواقعة والتي قد لا تقدمها الشهادة الشفوية بيسر وسهولة. وقد يستفاد منها كذلك في إظهار مسرح الجريمة، والإصابات التي حلت بالمجني عليه، والرصاص التي استعمل في تنفيذ الجريمة، وآثار الأقدام والأحذية على اختلاف أنواعها، وكذلك التعرف على المسروقات وغيرها. هذه بعض الفوائد المستفادة من هذه الأدلة ومع ذلك فلا تصح أن تكون حجة لوحدها مالم تتوفر الأدلة الشرعية الأخرى من إقرار أو شهادة وغيرها من البينات الشرعية المعتبرة، أي تصلح أن تكون تكملة دليل لا أن تكون دليلاً مستقلاً.

ويناقش هذا الاستدلال: بأن قرائن الصوت والصورة لا يؤخذ بها بوصفها دليلا للإثبات الجنائي بإطلاقه دون قيد أو شرط أو ضابط، لأن استخدام مثل هذه الوسائل، والاستعانة بها للإفادة منها في محاربة الجريمة ومنع وقوعها وحماية الآمنين من خطورتها، وتحقيق الأمن للفرد والمجتمع، يلزم منه وضع الضوابط والضمانات الأكيدة التي تحكم هذا الاستعمال، وحالات تلك الاستعانة وحدودها من حيث الزمان والمكان

---

٦٨ حديث "إدرأوا الحدود بالشبهات" رواه الترمذي والحاكم، تحفة الأحوذي من حديث السيدة عائشة، ٥٧٢/٤ . وهذا الحديث وإن لم يكن حديثاً ثابتاً فقد عمل به جمهور الفقهاء، ولم يطرحه إلا الظاهرية، حيث قالوا: إن الحدود لا يحل أن تُدرأ بشبهة، ولا تقام بشبهة، أما حديث "إدرأوا الحدود بالشبهات" فلا نعرفه عن أحد أصلاً، فضلاً عن أنه ليس فيه بيان لهذه الشبهات، مما يؤدي إلى إبطال الحدود كلها. ابن حزم، **المحلى**، ١٥٣/١١، مسألة ٢١٧٩.

والأشخاص، وما إلى ذلك مما يلزم لترشيد استخدام مثل هذه الوسائل والاستفادة منها.

وهناك شروط معتبرة وضوابط صارمة يجب مراعاتها والالتزام بها كي تعتمد في الإثبات ويعتد بها. وسأبين هذه الشروط والضوابط لأجل الالتزام بها في ميدان القضاء، والاعتماد على هذه القرائن المستجدة بوصفها دليلا معتبرا من أدلة الإثبات. وهي كالآتي:

١ ــ قيام صلة بين هذه الصور والقضايا التي تعرض في الدعوى، أي إثبات صلتها بالجريمة المرتكبة وبشخصية مرتكبها.

٢ ــ التحقّق من صحة الصورة في تمثيل حقيقة الوقائع والتعبير عنها تعبيراً صادقاً، وسلامتها من الشكوك والطعون والشبهات التي تثار حولها. وإقامة البينة الفنية على مضمونها من قبل خبير مؤهل ومختص بهذا الشأن، للتأكد من سلامتها من التزوير. لأجل الاعتداد بها في التعرف على الشخصية وقبولها حينئذ دليلا في الإثبات.

٣ ــ تحقّق الدقة والإتقان الفني في تصوير وتسجيل الواقعة المراد إثباتها من صوت أو صورة أو مكالمة هاتفية. وخاصة إذا علمنا تطور أجهزة التصوير والتسجيل تطورا مذهلا من الناحية التكنولوجية في الآونة الأخيرة، وبصورة لم يسبق لها مثيل.

٤ ــ التحقّق التام من غياب أي قصد بهدف التضليل.

٥ ــ عدم جواز الحصول على الصوت والصورة والتنصّت على المكالمات الهاتفية في الحالات الاعتيادية، ودون وجود حاجة لذلك، لأن ذلك يعدّ ثمرة للعدوان على حرمة الحياة الخاصة، بطريقة تخالف القواعد والأحكام التي تحمي خصوصيات الناس وأمنهم وأمانهم وأسرارهم. ولا يُلجأ إلى هذه الإجراءات إلا من باب الضرورات وفي حدود ضيقة وضمن دائرة محصورة وحسبما تقضي به مبادئ السياسة الشرعية لدفع العدوان والمفاسد عن المجتمع، وتغليب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد. وذلك في حالة وجود أمارات قوية ودلائل كافية حول المشتبه فيه تدل على ارتكابه الجريمة، وبإذن السلطات القضائية، وأن يكون هذا الإجراء في مواجهة متهم معين،[٦٩] حينئذ توضع القيود على حريته، حتى لا يفلت المجرم من العقاب. فالأمارات القوية مبررات

---

[٦٩] انظر: أنور دبور، **القرائن ودورها في الفقه الجنائي الإسلامي**، ص ٢١٩ وما بعدها.

لاتخاذ مثل هذا الإجراء، ولا يجوز اتخاذ تلك الإجراءات في المجالس الخاصة في غير حالة الضرورة، ولا يجوز كذلك اللجوء إلى مثل هذه الإجراءات إذا كان بالإمكان الحصول على دليل آخر. ولكن يجوز استخدام هذه الوسائل العلمية في الأماكن العامة كالمحال التجارية والبنوك وغيرها لأجل حمايتها.

٦ ــ الاعتداد بتقدير القاضي لصحة هذه القرائن وقناعته الشخصية بها، لذلك ينبغي على القاضي تقدير قرائن الصوت والصورة، ومعرفة ظروفها وملابساتها ووقائعها، وما يعتريها من شبهات، وما يعرض لها من تلفيق، لكي يصل إلى الحكم بمقصود الشرع في تحقيق العدالة في الخصومات، وحتى لا تكون تكأة تلفق بها التهم لكثير من الأبرياء. فالقرينة القوية في هذه المجالات ينبغي أن يؤخذ بها حتى ترد الظلامات إلى أهلها.

ويمكن تدارك المحاذير التي ترد على قرائن الصوت والصورة بالاستعانة بالخبراء لأن هذه المحاذير مهما بدت منطقية وصحيحة فإن عدم إعطاء أية حجة للدليل المستمد من شريط الكاسيت أو التصوير الضوئي أو الفديو لا ينسجم مع التطور الحديث للوسائل الجديدة التي ظهرت في عالم الإثبات، وإن حرمان الأجهزة القضائية وتوابعها من اللجوء إلى هذه الوسائل العلمية الجديدة في الإثبات على إطلاقه يُعد قصوراً في النظام القضائي لذا يجدر بأهل القانون أن ينظموا أحكامه ويتخذوا موقفاً وسطاً. فلا يجوز الاعتماد عليها إلا ضمن الضوابط التي تؤكد صحة الكلام المسجل والصورة الملتقطة، وسلامة نسبتها إلى صاحبها، حتى نأمن معها عدم التحيّل في تسجيل الصوت والصورة، بالزيادة أو النقصان.

وهنا يعرض لنا تساؤل وهو: ما مدى شرعية الإقرار الذي سُجل خلسة وفي غفلة من المتهم عن طريق جهاز التسجيل أو تسجيله عن طريق التّنصّت على المحادثات الهاتفية، هل يكون هذا الإقرار من قبيل الإقرار الملزم في اثبات جرائم الحدود والقصاص؟ بحيث تترتب عليه آثاره الشرعية؟ علما بأن الإقرار هو سيد الأدلة، والإنسان مؤاخذ بإقراره، فمن أقر بحق عليه أو بجريمة ارتكبها فإنه مؤاخذ بإقراره وتترتب عليه آثاره الشرعية.

ولكن ما الحكم إذا لم يثبت المقر على إقراره بل رجع عنه، فهل له الحق في الرجوع عن هذا الإقرار؟

وللجواب على ذلك نقول: إن المقر به إما أن يكون حقاً لله تعالى أو حقاً للعباد.

فإن كان حقا لله: فقد اتفق الفقهاء على أنه يجوز للمقر الرجوع عن إقراره في حقوق الله تعالى كالردة وشرب الخمر، والزنا، والسرقة من أجل إسقاط الحد، لا إسقاط المال، لأنها تُدرأ بالشبهات، فإن أقام على اعترافه أقيم عليه الحد.[٧٠]

يقول الإمام مالك: "إن الحد الذي هو لله لا يؤخذ إلا بأحد وجهين: إما بينة عادلة تثبت على صاحبها، وإما اعتراف يقيم عليه حتى يقام عليه الحد، فإن أقام على اعترافه أقيم عليه الحد.[٧١]

"لذلك يشترط في الإقرار في الحدود كالزنا، والشرب، والسرقة، والردة، أن يستمر المقر على إقراره إلى أن يقام عليه الحد، فإن رجع عن إقراره، قبل منه الرجوع ولا يقام عليه الحد سواء أبدى عذرا لرجوعه، أو لم يبد أي عذر لتبرير رجوعه.[٧٢] وهذا هو الذي ذهب إليه الشافعي وأبو حنيفة ومالك في أحد قوليه.

ويشهد له ما رواه البخاري،[٧٣] ومسلم،[٧٤] أن النبي عليه الصلاة والسلام رد المقر بالزنا مرارا أربعا، كل مرة يُعرض عنه، ولما شهد على نفسه أربع مرات دعاه النبي عليه الصلاة والسلام وقال: أبك جنون؟ قال:لا. قال: أحصنت؟ قال: نعم.

---

٧٠ ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤) ١٤٠/٣، ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٣٤٩، ابن قدامة، **المغني**، ١٩٧/٨، الكاساني، **بدائع الصنائع** (بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٨٢) ٦١/٧. وعند الظاهرية أن من أقر إقرارا تاما بحق من مال أو دم أو بشرة، وكان عاقلا بالغا غير مكره، ولم يصل إقراره بما يفسده، فقد لزمه إقراره، ولا رجوع له بعد ذلك، فإن رجع لم ينتفع برجوعه، وقد لزمه ما أقر به على نفسه من دم أو حد أو مال. انظر: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ٣٨/٢، أبو زكريا الأنصاري، **أسنى المطالب شرح روضة الطالب** (مصر: المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ) ١٣٢/٤، ابن قدامة، **المغني** (بيروت: دار الكتاب العربي) ١٦٨/١٠، ابن حزم، **المحلى**، ٥٢٠/٨.

٧١ ابن رشد، **بداية المجتهد**، ٢/ ٣٢٩، محمد الحبيب التجكاني، **النظرية العامة للقضاء والإثبات** (بغداد: **دار آفاق عربية**،) ص٢١٧.

٧٢ انظر: الزرقانين **شرح الزرقاني على الموطأ**، ١٤٧/٤.

٧٣**صحيح البخاري**، كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقر: لعلك لمست أو غمزت، ٢٥٠٢/٦، رقم الحديث ٦٤٣٨، وباب سؤال الإمام المقر هل أحصنت؟ رقم الحديث ٦٤٣٩.

٧٤**صحيح مسلم**، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، ١٣١٨/٣ رقم الحديث ١٦٩١.

وفي البخاري: لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت، وأخيرا قال الرجل: أريد أن تطهرني، قال: فأمر به فرجم. قال الترمذي[٧٥] فلما وجد مسّ الحجارة يشتدّ فرّ. حتى مر برجل معه لحي جمل فضربه به، وضربه الناس حتى مات، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه فرّ حين وجد مسّ الحجارة ومسّ الموت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هلاّ تركتموه".

وهذا كله بيان إلى أنه يجوز للمقر بما فيه حد أن يرجع، ورجوعه مقبول. وينبني على هذا أن الراجع في الإقرار لا يقام عليه الحد، إلا أنه يلزمه غرم المال الذي يترتب على ما أقر به من حدود.

فلو أقر شخص بسرقة ثم رجع عن إقراره فإن الحد لا يقام عليه، ولكنه يلزم برد المسروق إلى صاحبه أو غرم ما اعترف به أنه سرقه.[٧٦] لأن قطع اليد في السرقة إنما وجب حقاً لله تعالى فيسقط بالرجوع عن الإقرار به. ويمكن أن يعزّر على أساس إقراره.[٧٧]

أما حقوق الآدميين: فإنها تثبت حتى مع وجود الشبهات كالإقرار بالقتل، أو الجرح، أو قطع طرف، أو إسقاط جنين.

فلا يجوز للمقر الرجوع عن إقراره بها لتعلقها بحقوق الناس الشخصية ولو أن القصاص مما يدرأ بالشبهات. لأن الأصل ألا يجوز إلغاء كلام المكلف بلا مقتضى،[٧٨] ولأن حق العبد بعد ما ثبت بالإقرار لا يحتمل السقوط بالرجوع،[٧٩] ولا يعتبر رجوعه إلغاءً للإقرار.

---

[٧٥] **سنن الترمذي**، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحد عن المعترف إذا رجع، ٣٦/٤، رقم الحديث ١٤٢٨ وقال الترمذي: حديث حسن.

[٧٦] ابن معجوز، **وسائل الإثبات**، ص٢٩. أحمد الحصري، **السياسة الجزائية**، ٥٥٠/٢.

[٧٧] البهوتي، **كشاف القناع** (مصر: مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٩٤٧) ٨٦/٤، ابن حزم، **المحلى**، ٢٥٠/٨، الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (بيروت: دار الفكر) ١٧٥/٤.

[٧٨] انظر: ابن الهمام، **فتح القدير** (بيروت: دار الفكر) ١٢٠/٤. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ٤٣٠/٢. وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ٣٨٧/٦.

[٧٩] الرملي، **نهاية المحتاج**، ٤١٠/٤. قليوبي، **حاشية قليوبي مع شرح المحلي**، ١٨١/٣.

يقول ابن جُزَي: من أقر بحق لمخلوق لم ينفعه الرجوع.[٨٠]

والإقرار خارج القضاء يسمى إقراراً غير قضائي، وللقاضي سلطة مطلقة في تقديره وتقدير الظروف التي صدر فيها وحسب ظروف كل دعوى، فله الأخذ به أو طرحه، وبالجملة فإن قيمة الإقرار غير القضائي تترك لتقدير القاضي.[٨١]

والذي يبدو لي: أنه إذا جاز إثبات الإقرار في حقوق الآدميين بشهادة عدلين أو عدل وامرأتين، أو عدل واحد مع اليمين،[٨٢] أفلا يجوز إثبات الإقرار بالتسجيل الصوتي المنضبط من الناحية العلمية والفنية مع مراعاة جميع شروطه وضوابطه، فيكون هذا الإقرار لازماً له.

ففي جريمة القذف "مثلاً" فإن أبا حنيفة يرى جواز الشهادة على الإقرار إذا حدث في غير مجلس القضاء لأن إنكار الإقرار بالقذف لا قيمة له ولا يعتبر رجوعا عن الإقرار، وكذلك لا يقبل الرجوع عند أحمد.

لذلك فالذي أراه: أن التسجيل الصوتي للإقرار ـــ فيما لا رجوع فيه ـــ إذا أخذ بشروطه وضوابطه المتفق عليها فهو أثبت وأقرب إلى الحقيقة وأعدل من عدل واحد مع يمينه، وخاصة إذا تعددت الجهات التي قامت بالتسجيل وبالأخص إذا كانت هذه التسجيلات وفاءً لحاجة الشرطة في تتبع الجرائم والجنايات.

وكل ذلك يخضع لتقدير القاضي وقناعته الشخصية، واطمئنانه، وخلو القرينة من الشكوك والشبهات.

---

٨٠ ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص٢٠٨. **الموسوعة الفقهية**، ٦١/٦.

٨١ علي رسلان، **نظام إثبات الدعوى وأدلته في الفقه الإسلامي والقانون**، ص١٤٥، عبد الرزاق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني المصري** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٤) ٤٧٦/٢.

٨٢ ابن قدامة، **المغني**، ١٦٤/٥.

ومع ذلك فإن هذا التقدير والقناعة ينبغي أن تقيد بشروط صحة التسبيب والالتزام بالتعليل ـــ لما ذكرنا ـــ لا مطلق القناعة.

الترجيح:

وأخيراً، وبعد هذا العرض لاستدلالات كل من الفريقين: القائلين بحجية الصوت والصورة في الإثبات الجنائي، والمانعين لها، ومناقشة أدلتهم وما ورد عليها من اعتراضات وردود يمكن القول، بجواز الأخذ بحجية قرائن الصوت والصورة في جرائم القصاص والحدود في الإثبات الجنائي، بشرط الأخذ بجميع الشروط والضوابط والقيود المعتبرة التي ذكرناها مع التأكيد على سلامة تلك القرائن من الشكوك والشبهات والطعون المعتبرة، لأن الحدود تدرأ بالشبهات مع الاعتداد بقناعة القاضي وحريته في وزن تلك القرائن، وبيانه لسبب الترجيح.

غير أني أستثني جريمة الزنا من ذلك، لأن الراجح عندي ـــ والله أعلم ـــ أنه لا يجوز إثبات جريمة الزنا ـــ بصورة قاطعة ـــ بالوسائل العلمية السمعية والبصرية المستحدثة. والسبب في ذلك: أن الشارع الحكيم لا يجيز إثبات الزنا أو نسبتها إلى الجاني ـــ في غير حالة الإقرار ـــ إلا بأربعة شهود يشهدون أنهم رأوه كالميل في المكحلة. فإذا لم يتكامل العدد، فلا يجوز تكملة الشهادة من أي دليل آخر، ويحق عقاب الشهود بحد القذف، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما أتهم المغيرة بن الشعبة بالزنا، فجلد الشهود لأنهم لم يبلغوا أربعة، ومن ثم فإنه في مثل هذا لايطبق مبدأ حرية القاضي في الاقتناع، لاسيما وأن الفقه الاسلامي يسمح للزوج –في ذلك الوقت– بأن ينفي الولد بطريق اللعان مع أن الزنا لم يثبت شرعاً.[٨٣]

لذلك فالذي يبدو لي: أن قرائن الصوت والصورة لا يجوز أن يكون لها دور في إثبات جريمة الزنا، لأن لها طبيعة خاصة بين الحدود، إذ يلزم فيها شروط خاصة،

---

٨٣ محمد بدر المنياوي، "بين الشريعة والقانون،" **بحوث مؤتمر الهندسة الوراثية**، ٧٧٨/٢.

لذلك فلا مجال ولا أثر للوسائل السمعية والبصرية المستجدة في إدانة الزاني وإقامة الحد عليه، وذلك لأن الزنا يثبت بالشهادة أو بالاقرار أو بحمل من لا زوج لها ـــ عند فريق معين من الفقهاء ـــ[٨٤] والشريعة الاسلامية كذلك لا ترغّب في كشف ما تم من هذه الجريمة، بل إنه يحرص على ستر الزاني ما أمكن، وحتى في مسألة ظهور الحمل فإن إقامة الحد تكون على المرأة الحامل دون الزاني.

يقول ابن العربي: إنه لم يحد أحد في الإسلام ببينة، ولا يُحد في وطئ أبداً لما أراد الله من الستر على عباده.[٨٥]

وهذا الاتجاه من تغليب الستر على إرادة الحد في جريمة الزنا يؤكده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهزال: لو سترته ـــ يعني ماعزاً ـــ بثوبك.[٨٦] كذلك يقول لماعز لما جاءه مقرّاً: "لعلك قبلت، لعلك لمست..." معرضاً له بالرجوع عن إقراره، والتوبة إلى الله تعإلى، وكذلك صنع مع المرأة الغامدية، حتى قالت له: أتريد أن تردني كما رددت ماعزاً؟

وهذا ما فهمه الصحابة وعملوا به، فقد ثبت عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: بينما أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه بالمسجد إذ أقبل رجل فلاث عليه لوثاً من كلام وهو دهش، فقال لعمر: قم فأنظر في شأنه فإن له شأناً ما، فقام اليه عمر، فقال: إن

---

٨٤ وهو ما ذهب إليه المالكية وروي ذلك عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، أما الجمهور، فلم يوجبوا الحد بمجرد الحمل من غير زنى، باستدخال المني من غير إيلاج ـــ والايلاج هو الركن المادي لجريمة الزنا ـــ، ولذا فإنه يمكن أن تحمل البكر العذراء، وقد وجد ذلك. ومن المحتمل أن هذه المرأة قد أُكرهت أو وُطئت بشبهة أو بخطأ فيجب درء الحد. وقد روي عن الصحابة أيضاً أنهم لم يقيموا الحد على الحامل من غير زوج ومن تلك الروايات، ما روى سعيد حدثنا خلف بن خليفة حدثنا هاشم أن امرأة رفعت إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليس لها زوج وقد حملت، فسألها عمر، فقالت " إني امرأة ثقيلة الرأس، وقد وقع عليّ رجل، وأنا نائمة، فما استيقظت حتى فرغ"، فدرأ عنها الحد. البيهقي، **السنن الكبرى**، ٢٣٦/٨.

٨٥ عقد الجواهر الثمينة، ٤٩٦/٢.

٨٦ **الموطأ مع شرح الزرقاني**، باب ما جاء في الرجم، ١٣٨/٤.

ضيفاً ضافهُ فزنى بابنته، فضرب عمر في صدره، وقال: قبحك الله، ألا سترت على ابنتك! فأمر بهما أبو بكر فضربا الحد.

فعمر رضي الله عنه قد أنكر على الرجل كشف ما وقع إعلانه، وهذا يفهم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ النور: ١٩ فالوعيد للذين يحبون ويعملون على إشاعة الفاحشة، وإشاعتها كما تكون بإظهارها، تكون بنشر الحديث عنها بين الناس.

فتناول المجالس لما يقع من الفواحش هو سبيل لإلف الناس لها وبالتالي ارتخاء مقاومتها.[٨٧]

ومن مظاهر حرص الشارع على عدم انتشار أخبار الفاحشة، اشتراط أربعة شهداء في الزنا دون غيره من الجنايات ولو كانت الجريمة أشد من الزنا نكارة كالقتل، ومعنى ذلك ترجيح الستر على إقامة الحد.

يقول أبو بكر ابن العربي: قال علماؤنا: إن الحكمة الإلهية اقتضت الستر في الزنا فاشترط أربعة من الشهود ليكون أبلغ في الستر، وجعل ثبوت القتل بشاهدين، بل بلوث (العداوة الظاهرة بين القاتل المتهم والمقتول) وقسامة، صيانة للدماء.[٨٨] فالله عز وجل حصر البينة التي يثبت بها الزنا في شهادة أربعة رجال، دون غير ذلك من القرائن والأمارات ـــ مهما كانت دلالتها قوية ـــ فقد نعت عز وجل بالكذب كل من قذف آخر ثم لم يأت بأربعة شهداء يشهدون أنهم رأوا المقذوف يزني، فقال تعالى:﴿ لَوْلاَ جَاؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاء فَأُوْلَئِكَ عِندَ اللّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾

---

٨٧ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ١٨/١٨٥.

٨٨ ابن العربي، **أحكام القرآن**، ١/٣٦٥. انظر: محمد المختار السلامي، "التحليل البيولوجي للجينات البشرية وحجيته في الإثبات"، **مؤتمر الهندسة الوراثية**، ٢/٤٦٠ وما بعدها.

(النور:١٣). والرسول صلى الله عليه وسلم لم يحكم بزنى المرأة التي ظهرت منها الريبة، وتضافرت القرائن التي تشير إلى زناها، لأن القرائن لا تصلح بينة في الزنا أصلاً، والمتفق عليه عند الجمهور أن القاضي حتى لو عاين واقعة الزنا، فليس له أن يقيم على الزانيين حد الزنا.

هذا، وبعد هذا البيان نؤكد أن الشريعة الإسلامية حمت خصوصيات الناس وحرماتهم وأسرارهم الخاصة لتعلقها بالكرامة الانسانية، كل ذلك في الأحوال الاعتيادية فالشريعة قد حمت هذه الخصوصيات وكذلك التشريعات الوضعية وذلك في الأحوال الاعتيادية.

أما إذا وجدت الضرورة أو الحاجة لحماية العدالة، -والضرورة تقدر بقدرها- بأن ظهرت أمارات دالة على ارتكاب جريمة أو توقع ارتكابها وظهرت شبهة قوية حول أشخاص، جاز استثناءً من الأصل المحرم، تقييد حرية المتهمين، والاستفادة من قرائن التسجيل الصوتي والضوئي وأجهزة الفيديو وكذلك التنصت التلفوني في بيان الحقيقة وتتبع الجناة وإدانتهم، مع مراعاة ضوابط وشروط وقيود يجب توفرها في هذه القرائن الجديدة ـــ كما اقترحناها ـــ والاعتداد بها في الإثبات الجنائي، وإعطاء القاضي حرية واسعة لتقدير تلك الأدلة والاقتناع بها، مع تسبيب قبولها أو رفضها.

وأخيراً فإن هذا البحث خطوة، للتجديد في بعض مناحي طرق الإثبات في الفقه الإسلامي في ضوء المستجدات الحديثة وضمن الضوابط والقيود الشرعية ومقاصد الشريعة حتى لا يقف هذا الفقه العظيم جامداً عما يدور حوله في العالم.

أهم التوصيات

١- سن القوانين التي تسهل العمل بالوسائل العلمية السمعية والبصرية في إثبات التهمة الجنائية، وصياغة ضوابط وشروط وقيود للعمل بهذه الوسائل حتى يمكن تجنب الأخطاء المحتملة قدر الإمكان، وتدعيم ايجابياتها في سبيل مكافحة الجرائم وتعقب

مرتكبيها، مثل: جرائم القتل والسرقة والاغتصاب والقذف واللواط وجرائم المخدرات والمسكرات، وجرائم التجسس ضد أمن المجتمع.

٢- مناقشة السبل الكفيلة بالاستفادة من الوسائل السمعية والبصرية بما يتفق مع أحكام الشريعة الاسلامية، ضمن فريق عمل يتضمن فقهاء الشريعة والقانون وأهل الاختصاص في هذه الوسائل من الناحية الفنية، على أن يضعوا نصب أعينهم وجوب درء الحدود بالشبهات وذلك من منظور الشريعة، أو وجوب تفسير الشك لصالح المتهم في القانون الوضعي.

النظرية الحزمية وأثرها في خبر الواحد

سعيد بوهراوة*

مقدمة

تقتضي الدراسة المنصفة موضوعية تتعالى عن الأحكام المسبقة، كما أن الدراسة المنهجية لأي موضوع تقتضي الشمول ومراعاة الملابسات والظروف التي أثير فيها، لأن الحكم التجزيئي، وعدم وضع الموضوع ضمن نسقه المعرفي يوقع الدارس في كثير من الشطط، وفضلا عن ذلك فإن الإنصاف يقتضي عدم التشهير بزلة العالم، وقديما قيل "لكل سيف نبوة، ولكل جواد كبوة، ولكل كريم هفوة". وهذا ما حاولت الالتزام به عند دراسة نظرية ابن حزم حول تثبيت خبر الواحد، وهو الأمر الذي يظهر المذهب الظاهري بصفة نصرة المنقول بالمعقول، وهو خلاف ما قد يتصوره البعض عن المذهب الظاهري. وقد حاولت في بحثي الإحاطة بالموضوع من خلال الإجابة عن

* أستاذ مساعد بكلية القانون بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

الإشكالية المتمثلة في مدى نجاح ابن حزم في تثبيته لخبر الواحد، وكذا المبررات والعوامل الموضوعية التي أوصلته إلى هذه القناعة.

مبررات النظرية الحزمية

من الضروري بمكان قبل الخوض في بيان منهج ابن حزم في تثبيت خبر الواحد أن نتناول الأسباب الموضوعية التي دفعت ابن حزم سلوك هذا المسلك، والمؤثرات التي جعلت ابن حزم العقلاني الذي كانت جل كتبه في علم الجدل والمناظرة سواء مع أهل الكتاب أو مع الفرق الإسلامية ينحو منحى الأخذ بظاهر الكتاب والسنة، على الرغم من أن معاصره ابن حيان وصفه قائلاً: "لم يكن بالسليم من اضطراب رأيه، ومغيب شاهد علمه عنه عند بقائه إلى أن يحرّك بالسؤال فيتفجر منه بحر علم لا تكدره الدلاء، ويقصر عنه الرشاء. له على كل ما ذكرنا دلائل ماثلة وأخبار مأثورة".[١] وجاء في نفح الطيب "قال صاعد في تاريخه: كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار، أخبرني ابنه الفضل أنه اجتمع بخط أبيه من تواليفه نحو أربعمائة مجلد"،[٢] وقال الذهبي: "كان إليه المنتهى في الذكاء والحفظ، وسعة الدائرة في العلوم....كان صاحب فنون فيه دين وورع، وتزهد، وتحر للصدق"،[٣] وقال الغزالي: "وجدت في أسماء الله كتاباً لأبي محمد بن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه".[٤] فبالرغم من عمق تفكيره، وغوصه

---

[١] ياقوت الحموي الرومي، **معجم الأدباء**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م) ج ٤، ص١٦٥٦.

[٢] أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، غ، م) ج٢، ص٢٨٣.

[٣] شمس الدين محمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ** (مصر: دار إحياء التراث العربي، غ، م) ج٣، ص١١٤٦.

[٤] المرجع نفسه، ج٣، ١١٤٧.

في الحقائق، إلا أنه اختار المنحنى الظاهري في التعامل مع النصوص، وهي ظاهرية اعتبرها بعض الباحثين منهجية مؤسسة لا مذهبية متبعة،[٥] وسوف نحاول في العناصر الآتية استكشاف الظروف التي دفعت ابن حزم في هذا الاتجاه.

لقد بدأ الفقه في الأندلس على أسس مدرسة أهل الحديث تبعا لمذهب أحد روادها، حيث يذكر المؤرخون أن مذهب كان أول مذهب فقهي دخل الأندلس؛ نقله إليها صعصعة بن سلام، ثم استقر بعد ذلك مذهب الإمام مالك. ويعد تلميذ الإمام مالك زياد بن عبد الرحمن الملقب بابن شبطون أول من أدخل مذهبه إلى الأندلس في زمن هشام بن عبد الحكم عام ١٧١هـ، ثم أتم يحيى بن يحيى الليثي (وهو أحد تلاميذ الإمام مالك) ما بدأه زياد، واشتهر المذهب به نظرا للحظوة التي نالها عند الحكم بن هشام، أما المذهب الظاهري فالفضل في دخوله الأندلس يرجع إلى بقيّ بن مخلد تلميذ الإمام أحمد بن حنبل، وكان ابن حزم معجبا به، وامتدح تفسيره قائلا: "أقطع أنه لم يؤلف في الإسلام مثل "تفسير" بقيٍّ، ولا "تفسير" محمد بن جرير ولا غيره"،[٦] كما امتدح مسنده في الحديث. وكان لقاسم بن أصبغ الذي جمع مصنفا في الحديث يدا في هذه المدرسة. وقد انضم إلى هذه المدرسة كثيرون كابن الحمام يعيش بن سعيد، وابن المطرف، وابن طفيس، وعبد الله الأزدي المعروف بابن الفرضي شيخ ابن حزم.[٧] كما كان لأبي سليمان داود بن علي بن خلف الأصفهاني وهو أول من

---

[٥] انظر، سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦م) ص ٤٣٧.

[٦] شمس الدين محمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسن الأسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥م) ح١٣، ٢٨٨.

[٧] انظر شمس الدين الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج٣، ص١١٤٦، وعبد الحليم عويس، **ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري** (القاهرة: مكتبة التراث، ط٢، ١٩٧٩م) ص٦٦.

قال بالظاهر،[٨] ولتلميذه عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال تأثيرهما الكبير في نشر هذا المذهب في الأندلس، كما دعمه القاضي منذر بن سعيد البلوطي الذي تولى القضاء في بلاط عبد الرحمن الناصر.[٩] وقد تأثر ابن حزم بفكر هذه المدرسة، وكان نتاج ذلك تبنيه المذهب الظاهري.

وفضلا عن تأثير البيئة العلمية التي نشأ فيها ابن حزم، فإن الطريقة التي تلقى بها العلم أسهمت أيضا في دفعه نحو المذهب الظاهري، حيث أن أول علم تلقاه هو الحديث النبوي، ولهذا استنتج أبو زهرة أن "طلب ابن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفقه"، واستنتج بعدها أنه بسبب هذا "أُشرِبت نفسه حبّ الحديث. فقد كان محدثاً حافظاً قبل أن يكون فقيهاً مفرعاً"،[١٠] ولعل هذا يفسر لنا ما ذكره ياقوت الحموي من أن طلبه للفقه كان في سنّ السادسة والعشرين من عمره.[١١] وهذا لا يعني أنه لم يكن له شيء من الفقه قبل ذلك، وإنما يعني أنه لم يتجه إلى تفريعه ودراسته دراسة تفصيلية إلا في تلك السن.

وقد بدأ ابن حزم حياته مالكيا، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي،[١٢] على اعتبار أن الشافعي كان أول ناصر للسنّة، وأول من قعد لعلم الحديث، ولكنه لاحظ أن الشافعي

---

٨ قال الخطيب البغدادي عن داود الظاهري: "وهو أول من انتحل العمل بالظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولا واضطر إليه فعلا فسماه دليلا"، وذكر ابن النديم في الفهرست أنه: "أول من استعمل القول في الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة، وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس". انظر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ج٨، ص٣٧٤، ومحمد بن إسحاق ابن النديم، **الفهرست** (سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر، ط١٩٩٤م) ص٣٠٣.

٩ عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، ص ٨٦-٨٧.

١٠ محمد أبو زهرة، ابن حزم (القاهرة: دار الفكر العربي، ط١٩٩٧م) ص ٩٠.

١١ ياقوت الحموي الرومي، **معجم الأدباء**، ج٤، ص١٦٥٢.

١٢ انظر أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الحبيب، ج٢، ٢٨٣، والذهبي: تذكرة الحفاظ، ج ٣، ١١٤٦.

يعتمد على القياس في استخراج الأحكام،[١٣] والقياس ـــ في نظره ـــ قائم على الظن والتخمين والاجتهاد مما يعطي السلطة للأشخاص لا للنص؛ إذ أن كل فقيه يمكنه أن يستخرج حكما شرعياً وفق ظنه، ويدعي بناءه على القياس. فأخذ في البحث عن منهج لا يعطي السلطة إلا للنص الشرعي، ووجد ضالته في المذهب الظاهري الذي لا يكتفي بإعطاء سلطة للنص، بل يمنع تأويله، أو حتى تعليله، ويلزم صاحبه الأخذ بظاهره، وعدم مجاوزته.

وقد تلقى ابن حزم المذهب الظاهري عن أستاذه أبي الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت الذي كان ظاهرياً، صاحب اختيار حسن في الفقه، كان تلقى كثيرا من العلم مباشرة من المدونات والمبسوطات.[١٤] ومن هذا يتضح أثر تلك التنشئة في المنهج الفقهي الذي تبناه، وهو قائم على تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد وافق هذه النـــزعة المرحلة التي تعد قمة تطور الحركة الحديثية سواء من حيث عدد التصانيف، أو من حيث الضبط في الأسانيد، الأمر الذي جعل ابن حزم ينظر إلى تلك المصنفات نظرة انبهار وتعظيم وتقديم على كل كتاب، ويظهر ذلك في تعليقه على تفضيل **الموطأ** على غيره من كتب الحديث: "بل أولى الكتب بالتعظيم الصحيحان وصحيح سعيد بن السكن والمنتقى...." ثم عدّد كتبا كثيرة إلى أن وصل إلى موطأ الإمام مالك.[١٥]

كما أنه كان من دوافع نزعته الظاهرية حالة كثير من فقهاء عصره الذين كانوا "أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم، وتزكية تصرفاتهم، وابتزاز أموال

---

[١٣] انظر محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة التراث، ط٢، ١٩٧٩م) ص ٤٧٩، و٥١٦.

[١٤] محمد أبو زهرة، **ابن حزم**، ص ٨٧-٩٣.

[١٥] الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج٣، ص١١٥٣.

الرعية، وقد كانوا يأكلون على كل مائدة، ويتقلبون في خدمات كل قصر"،[١٦] فكانت علاقتهم بالحكام كما قال ابن حيان معاصر ابن حزم: "بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم".[١٧] وقد قال في بعض فقهاء عصره: "...فلا تغالطوا أنفسكم ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون للفقه اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم".[١٨]

وربما رأى ابن حزم مناهج الاستنباط المتمثلة في القياس والاستحسان والاستصلاح قد أساء البعض استغلالها لتبرير وقائع الحياة الفاسدة التي مسخت أصول الدين وآدابه مسخاً، وكان اعتمادهم على تأويل بعض النصوص، واستحسان بعض المداهنات، وقياسات فاسدة مبرراً لظلم الحكام واستبدادهم، وموالاتهم لأعداء الله من يهود ونصارى، فكان له موقف حاد من فقهاء عصره ربما جعله ينقل ذلك الموقف إلى منهجهم في الاستنباط.

وربما يكون ابن حزم قد لاحظ أن سبب التلاعب بالأحكام الشرعية هو بناء معظمها على ظنيات يمكن لكل فقيه أن يحملها المحمل الذي يريده، ويوظفها كيفما شاء. فأراد ابن حزم أن يسد هذه الثغرة بالقول بأن الشرع أوجب علينا العمل بالقطع لا بالظن. وبناء على ذلك حاول ابن حزم أن يبني أصول الفقه على القطعيات لا على الظنيات ليكون منهجا فقهيا متماسك الأجزاء مرتكزاً على القطعيات والبرهان، وهي

١٦عبد الله عنان، **دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٦٠م) ص٤٠٤.

١٧انظر ابن حزم الأندلسي، **الأصول والفروع**، مقدمة الكتاب، تحقيق وتقديم محمد عاطف العراقي، وسهر فضل الله أبو وافية، وإبراهيم إبراهيم هلال (القاهرة: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٧٨م) ص٤٩.

١٨المرجع نفسه، ص١٧٣.

نزعة عقلانية غلبت مؤلفات كثير من أصولي هذه الفترة،[١٩] و"أرادت أن تضفي الطابع القطعي البرهاني على أصول الفقه وغيره من العلوم".[٢٠]

وقد كانت بداية ابن حزم في منهجه استبعاد القياس من مسالك استنباط الأحكام الشرعية، ومن الأدلة الكلية، بحجة أنه قائم على الظن والتخمين، حيث أن المجتهد في البحث عن العلة يعتمد رجحان ظنه، وذلك ما يفسر تفاوت عقول الفقهاء المجتهدين، لأن منهم من يرى المناسب هذا الوصف بينما يراه غيره وصفا آخر. وإذا كان ابن حزم يرفض القياس فمن باب أولى أن يرفض الاستحسان والمصلحة،[٢١] وغيرهما من الأصول المبنية على الظن والتخمين.

فأبقى ابن حزم الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وأضاف أصلاً رابعاً وهو الدليل، وهو عند ابن حزم "غير خارج عن النص والإجماع أصلا، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط"،[٢٢] وبذلك حصر مصادر التشريع في هذه الأربعة. ولسد الطريق أمام كل من يحاول أن يتأول هذا النص، ذهب إلى أن الشريعة غير معللة، فهو يقرر أن

---

[١٩] انظر عناوين هذه المرحلة التي تدل على طغيان المصطلحات الفلسفية في الكتابات الأصولية وغيرها في "**التقريب والإرشاد**" للقاضي أبي بكر الباقلاني (٤٠٤)، و"**تقويم الأدلة**" لأبي زيد الدبوسي (٤٣٠هـ)، و"**البرهان في أصول الفقه**" لأبي المعالي الجويني (٤٧٦هـ)، و"**قواطع الأدلة في الأصول**" لابن السمعاني (٤٧٨ هـ)، وانظر العرض الأصولي البرهاني لموضوعات أصول الفقه في كل من "**العمد**" وشرحه للقاضي عبد الجبار و"**المعتمد**" لتلميذه أبي الحسين البصري، وغيرها.

[٢٠] سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس**، ص ٢٤١.

[٢١] يرى أبو زهرة أن الاستحسان في عصر الشافعي كان يتناول المصلحة المرسلة المتعارف عليها عند الأصوليين كما يتناول الاستحسان الأصولي، ويدلل على هذا باكتفاء ابن حزم بنقد الاستحسان، وعدم ذكر المصلحة في إحكامه. انظر: محمد أبو زهرة، **ابن حزم**، ص٣٦٥.

[٢٢] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٢، ص١٠٠.

النصوص الشرعية غير معقولة المعنى لنا، وبذلك ألغى العلة في النص إلا ما صرح به النص ذاته.[٢٣]

ولكن بقي أمام ابن حزم أمر في غاية الأهمية، وهو خبر الواحد لأن معظم الفقهاء والأصوليين يقولون بظنيته، والظني لا ينتج قطعيا، وهذا يمثل في نظر ابن حزم تمييعاً للشريعة الإسلامية، وتحطيماً لنظريته الأصولية البرهانية التي حاول بناءها، وهو الأمر الذي جعله يتجه إلى دراسة خبر الواحد بشكل مستفيض محاولا إثبات قطعيته. وقد اختلف منهج ابن حزم في تثبيت خبر الواحد عن منهج الشافعي في "**الرسالة**"، من حيث العمق، والدقة، والاحتجاج بالمعقول، وإن اتفقت معها من حيث المحاور، وطريقة المناظرة. فقد تميزت طريقة ابن حزم بالإحكام، ذلك أنه بين أن مرتكزه يقوم على الدليل المعقول الذي تسلم له العقول زيادة على المتفق عليه من الأدلة النقلية تماشيا مع منهجه الظاهري، ومن الممكن أن نلاحظ هذا المنهج في كتابه "**الإحكام**" الذي يعدّ عمدة كتبه، حيث قرر فيه خلاصة آرائه التنظيرية، وبناه على منهج متميز، يجمع فيه إيجابيات الأولين، ويتلافى سلبياتهم، لذا امتازت طريقته في تثبيت خبر الواحد بالزياة على ما كان معهودا في هذا الباب.

مميزات ابن حزم في تثبيت خبر الواحد

الميزة الأولى: استفادته من مواقف غيره ممن تكلم في خبر الواحد سلباً أو إيجاباً ـــ سواء كان هذا قبل الشافعي أو بعده ـــ من معتزلة ورافضة وخوارج وغيرهم، ولهذا تلاحظ أنه استوعب آراءهم في المسألة مع أدلتها، ولكن استفادته من الشافعي كانت أوضح، بل من النقاد من عدّ عمل ابن حزم تكملة لعمل الشافعي، لأن الشافعي أراد أن يعطي السلطة والمرجعية للنص الشرعي، ولكنه ترك ـــ في نظر ابن

---

٢٣ المرجع نفسه، ج١، ص ١٠٩.

حزم ومناصريه ـــ فجوات، منها عدم رفع خبر الواحد إلى مرتبة القطع، مما أعطى السلطة للفقهاء وليس للنص الشرعي، فأراد ابن حزم من عمله هذا أن يعطي السلطة للنص لا غير، ولهذا تفادى كثيرا من العموميات التي وقع فيها الشافعي فيما يخص مسألة العصمة، وهل كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وحي أم لا؟ وحكم منكر خبر الواحد، وغيرها من المسائل التي حواها فصل تثبيت خبر الواحد في كتابه "**الإحكام**".

الميزة الثانية: أن ابن حزم اختار في تثبيت خبر الواحد أسلوب المناظرة والتساؤل التي أضفت حيوية فائقة على بحوثه. فنصوص كتابه كثيراً ما نجد فيها فإن قالوا، قلنا، فإن سأل سائل، فالجواب، وقال بعضهم، ونسألهم حينئذ، ونقول لمن خالفنا ماذا تقولون، وغيرها من صيغ التساؤل والمناظرة، مما يجعل القارئ قلما يشرد ذهنه عن متابعة هذه المحاورات والمناظرات والأسئلة الافتراضية، وفي كل هذا إشعار بأنه أحاط المسألة من كل جوانبها، وأن مناقشاته هذه تنظيرية بحتة يرمي من خلالها إلى نصرة مذهبه. وسبب هذا المنهج ـــ في نظري ـــ يرجع إلى تأثر ابن حزم بالمنهج الفلسفي في مناقشة القضايا العقلية، فهو ـــ كما هو معروف ـــ ممن تأثروا بالفلسفة اليونانية وأثروا فيها، وممن ارتضوا المنطق الأرسطي أداة للبرهنة على صحة القضايا المناقَشَة، وهو ما نبه إليه صراحة في أكثر من كتاب لاسيما كتابه "**التقريب لحد المنطق**".

الميزة الثالثة: اعتماد ابن حزم ـــ وعلى غير عادته ـــ ما يسمى "خط الرجعة" فيما يخص خبر الواحد، وفحواها أن رأيه هذا جاء به ببرهان، ومن أتى بخلافه فلا مناص من الإذعان له والرجوع إليه شريطة أن يكون أقوى حجة وبرهاناً، وفي هذا يقول: "فإن وجدنا نحن برهاناً على أن خبر الواحد المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحكام الشريعة لا يجوز عليه الكذب ولا الوهم فقد صح قولنا وقولهم في أن خبر النبي صلى الله عليه وسلم في الشريعة لا يجوز عليه الكذب والوهم،

وإن لم نجد برهاناً على ذلك فهو قولهم".[٢٤] ويقول في آخر كلامه عن خبر الواحد: "فإن وجد لنا يوماً غير هذا فنحن تائبون إلى الله تعالى منه، وهو وهلة نستغفر الله عز وجل منها".[٢٥] ولكن يبدو أن خط رجعة ابن حزم منهجية اقتضاها منهج الإقناع، وعدم أخذ موقف منه ابتداء لأن تتمة كلام ابن حزم في كلا الموقفين توحي بأنه لم يقتنع برأيه فحسب بل اعتبره أمرا مفصولا فيه. ففي تتمة كلامه الأول: "فهو قولهم وقد صح البرهان بذلك ولله الحمد على ما نذكره إن شاء الله"، وفي الثانية أتم كلامه بقوله "... فإنا لنرجو أن لا يوجد لنا ذلك بمن الله تعالى ولطفه" مما يبين بأن خط رجعة ابن حزم منهجية اقتضاها الموضوع.

الميزة الرابعة: اعتماد ابن حزم على الشمول في منهجه من حيث طبقات المخاطبين، فابن حزم ناقش في هذا الموضوع المنكرين أصلاً لحجية السنة، وناقش المحدثين في موضوع التواتر والآحاد، وناقش الأصوليين في تقديم القياس والاستحسان على خبر الواحد.

خطوات ابن حزم في تثبيت خبر الواحد

سلك ابن حزم في تثبيت خبر الواحد منهجا مغايرا لمنهج الشافعي في تفصيلاته على الرغم من تقاربه معه في الكليات، وتمثلت محاور ذلك المنهج في الخطوات الآتية:

١ــ الفصل في ماهية السنة

اختار ابن حزم أن يبدأ بكبرى القضايا المتعلقة بخبر الواحد ليحصر المسألة، ويحسم كثيرا من الخلاف، واعتمد في ذلك تسلسلاً منطقياً قائلاً: "لما بيّنا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به

---

٢٤ المرجع نفسه، ج١، ص ١١٣.

٢٥ نفس المرجع، ج١، ص ١٢٨.

رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣-٤)، فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله صلى الله عليه وسلم على قسمين: أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن. والثاني وحي مروي منقول، غير مؤلف، ولا معجز النظام، ولا متلو، لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو المبين عن الله مراده منا".[٢٦] ثم بين وجوب طاعة هذا النسق الثاني من الوحي، معتمدا أساسا على قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا﴾ (النساء: ٥٩)، مبينا ذلك بإجماع الأمة على أن المراد بالرسول صلى الله عليه وسلم هنا خبره، وأن هذا الخطاب متوجه إلى الأمة جمعاء إلى يوم القيامة. والملاحظ أن ابن حزم اكتفى في الحديث عن ماهية السنة وحجيتها بنصوص القرآن دون اعتماد على نصوص السنة أو أقوال علماء السلف، حتى أنه لما أورد قول إسحاق بن راهويه بتكفير من رد حديث رسول الله الصحيح بغير تقيّة قال: "ولم نحتج في هذا بإسحاق، وإنما أوردناه لئلا يظن جاهل أننا منفردون بهذا القول".[٢٧] وسبب هذا ـــ في نظري ـــ أن ابن حزم استشعر أن الكلام عن السنة كماهية لن يتحقق بأدلة منها، ولا بقول عالم، بل أبلغ دليل على ذلك هو القرآن والمعقول.

٢ـــ الفصل في علاقة السنة بالقرآن

تحدث ابن حزم باختصار شديد عن أقسام السنة من حيث العلاقة مع القرآن في مبحث "أقسام الأخبار عن الله عز وجل"، وهو عنوان يوحي بأن كلا من السنة والقرآن من حيث الماهية من عند الله. وقد قسم الأخبار من حيث علاقتها بالقرآن إلى

---

٢٦ المرجع نفسه، ج١، ص ٩٣.

٢٧ ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ٩٥.

نوعين لا ثالث لهما: "اعلموا أن كل خبر روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواية صحيحة مسندة فإنه ولا بد زائد حكم على ما في القرآن، أو أتى بما في نص القرآن، لا بد من أحد الوجهين فيه" وذكر كذلك تفصيلا للمسألة في "فصل في قوم لا يتقون الله فيما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم" وهو خارج الفصول المتعلقة بخبر الواحد.

٣ــ ابن حزم وحدّ التواتر

عرف ابن حزم كلامه الحديث المتواتر بما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم، ورفض فكرة تحديد عدد للتواتر ليخلص إلى القول: "فلم يبق إلا قول من قال بالتواتر و لم يحدد عدداً".[٢٨]

وحاول ابن حزم أن يصل إلى قناعته الأصولية بحصر المسألة، والوصول إلى قول فصل في التواتر، لا يجوز الإنقاص منه ولا مجاوزته، وهذا بالردّ على من استدل على العدد من القرآن بأن القرآن ذكر الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة والمائة ألف وغير ذلك، واستدلاله كذلك بأنه ما في العقول فرق بين ما نقله عشرون، وبين ما نقله تسعة عشر، ولا بين ما نقله سبعون، ولا ما نقله تسعة وستون، "فلا بد أن يكون لهذا التواتر الذي يدعونه في ذاته عدد إن نقص منه واحد لم يكن متواتراً، وإلا فقد ادعوا ما لا يعرف أبداً، ولا يعقل"،[٢٩] ثم يلخص رأيه في المسألة، فيقول: "فإن سألنا سائل فقال: ما حد الخبر الذي يوجب الضرورة؟ فالجواب وبالله التوفيق إننا نقول: إن الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين ــ عليهم السلام ــ قد يجوز عليه تعمد الكذب يعلم ذلك بضرورة الحس، وقد يجوز على جماعة كثيرة أن يتواطؤا على كذبة إذا اجتمعوا ورغبوا أو رهبوا، ولكن ذلك لا يخفى من قبلهم. ولكن نقول إذا جاء

---

٢٨ المرجع نفسه، ج١، ص ١٠١.

٢٩ المرجع نفسه، ج١، ص ١٠١.

اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقنا أنهما لم يتلقيا، ولا دسّا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبر به ولا رهبة منه، و لم يعلم أحدهما بالآخر، فحدّث كل واحد منهما متفرقاً عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه على غيبه"، ثم يقول: "وقد يقع في الندرة التي لم نكد نشاهدها اتفاق الخواطر على الكلمات اليسيرة والكلمتين ونحو ذلك".[٣٠] ثم يعلق على ادعاء الموافقة بين الشعراء بأنها "ما هي إلا سراقات وغارات من بعض الشعراء على بعض".[٣١]

والحاصل من كلامه في العدد المشروط في التواتر أنه يراه اثنان فصاعدا، وهو ما يعد تفردا من ابن حزم لأن خلاف العلماء في عدد التواتر في حدود علمي لم يبدأ بالاثنين، فمعظم من حده من المحدثين بعدد بدأه بأربعة فما فوق.[٣٢]

٤ــ ابن حزم وأخبار الآحاد

ابتدأ ابن حزم الكلام عن خبر الواحد معرفا إيه بقوله: "ما نقله الواحد عن الواحد". فحد الآحاد عند ابن حزم هو راويه واحد عدل ضابط عن مثله لا غير. وذكر موقفه صراحة من إفادته للعلم، وهذا على غير عادته لأن الذي دأب عليه ابن حزم في منهجه هو ذكر آراء الخصوم وأدلتهم، ثم مناقشة حججهم، ولكنه هنا يحسم ابتداء المسألة قائلاً: "القسم الثاني من الأخبار ما نقله الواحد عن الواحد، فهذا إذا اتصل برواية العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجب العمل به، ووجب العلم

---

٣٠ المرجع نفسه، ج١، ص ١٠٢-١٠٣.

٣١ المرجع نفسه، ج١، ص ١٠٣.

٣٢ انظر الخلاف في عدد التواتر في: سيف الدين الآمدي، **لإحكام في أصول الأحكام**، ومحمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**.

بصدقه أيضاً، وهو قول الحارث بن أسد المحاسبي والحسين بن علي الكرابيسي، وقد قال به أبو سليمان، وذكره ابن خويز منداد عن مالك بن أنس"،[٣٣] ثم استدل على غير عادته لمنهجه بأدلة كثيرة منها: آية النفير للتفقه، وبعث الرسول صلى الله عليه وسلم الرسول الواحد إلى الملوك، وبعث معاذ إلى اليمن وغيرها من الأدلة، وأردفها طبعاً بمناقشاته العقلية، ثم ناقش حجج الخصوم والمخالفين حجة حجة، ثم ختم كلامه عن حجية خبر الواحد بدليل غير معهود عند الأصوليين ولا المحدثين فقال: "ومن البرهان في قبول خبر الواحد: خبر الله تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال له رجل ﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ (القصص: ٢٠)، فصدقه وخرج فاراً، وتصديقه المرأة في قولها: ﴿إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾ (القصص: ٢٥)، فمضى معها، وصدقها وبالله التوفيق".[٣٤]

فالطريقة التي ابتدأ بها ابن حزم في تثبت خبر الواحد ترجع:

ـــ إما إلى أن ابن حزم استعجل الانتصار لرأيه لفرط حماسته وقوة اقتناعه به.

ـــ وإمـــا أن هذه المسألة في نظر ابن حزم محل قبول، والخلاف فيها شاذ، لاسيما أن الإمام الشافعي عرفه بالتعريف نفسه، فالأفضل أن لا تهول، بل تؤكد ابتداء تماشياً مع تقاليد المؤلفين السابقين فيما الخلاف فيه شاذ.

ـــ وإمـــا إلى أن ابن حزم أراد أن يهيأ القارئ للمسألة التي ستأتي بعدها مباشرة وهي (هل يوجب خبر الواحد العلم مع العمل، أو العمل دون العلم) وهي تهيئة نفسية لقبول رأيه لأن سرده لهذه الأدلة في هذا المبحث يشعر القارئ بقوة حججه، وفي هذا تهيئة لقبول رأيه في المسألة اللاحقة، أو على أقل تقدير عدم التسرع في ردها.

---

٣٣ ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ١٠٣.

٣٤ المرجع نفسه، ج١، ص ١١٢.

قطعية خبر الواحد من المحدثين إلى الأصوليين

أخذ موضوع إفادة خبر الواحد عند ابن حزم حيزاً كبيراً من مباحث الأخبار، خلافاً للشافعي الذي لم يتكلم في مسألة الظنية والقطعية سوى كلاماً يسيراً، خلص من خلاله إلى القول بظنية خبر الواحد، وأنه يحتمل الخطأ والوهم، ولكن يجب العمل به كما يجب العمل بشهادة الشهود، بينما جعل ابن حزم هذا المبحث حجر الزاوية في كلامه عن السنة، وكأنه أراد أن يشعر القارئ أن أهم موضوع يجب إثارته الآن هو إفادة خبر الواحد، ولهذا أعطاه حيزا كبيرا من بحثه حول السنة، وتناوله بطريقة ملفتة للانتباه.

وعلى غير عادته ابتدأ ابن حزم بالرأي الموافق لمذهبه، فنقل قول من قالوا بقطعية خبر الواحد وانتصر له. وكان مما أورده رواية عن الإمام مالك بن أنس يقول فيها بإفادة خبر الواحد العلم، لأن ابن حزم يعلم أن المذهب السائد في الأندلس هو المذهب المالكي، وأن معاناته كانت مع الفقهاء المالكية في عصره، فكأنه أراد أن يقول بأن رأيه ليس بدعاً من القول، بل هو قول إمام دار الهجرة. ثم أورد بعد ذلك رأي الجمهور القائل بإفادة خبر الواحد الظن.[٣٥]

ثم شرع ابن حزم في مناقشة المسألة بطريقة فريدة من نوعها، فهو يحدد أرضية المناقشة ويحصرها بطريقته الخاصة فيقول: "أما من احتج بأن صفة كل خبر واحد هي أنه يجوز عليه الكذب والوهم، فهو كما قالوا، إلا أن يأتي برهان حسي ضروري، أو برهان منقول نقلاً يوجب العلم من نص ضروري على أن الله تعالى قد برّأ بعض الأخبار من ذلك، فيخرج بدليله عن أن يجوز فيه الكذب والوهم، وقد وافقنا المعتزلة وكل من يخالفنا في هذا المكان على أن خبر النبي صلى الله عليه وسلم في الشريعة لا يجوز الكذب فيه ولا

---

[٣٥] المرجع نفسه، ج١، ص ١١٢.

الوهم لقيام الدليل على ذلك".[٣٦] ثم يقول بعدها موجهاً الموضوع توجيها ذكياً: "فإن وجدنا نحن برهاناً على أن خبر الواحد المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحكام الشريعة لا يجوز عليه الكذب ولا الوهم، فقد صح قولنا وقولهم في أن خبر النبي صلى الله عليه وسلم في الشريعة لا يجوز عليه الكذب والوهم، وإن لم نجد برهاناً على ذلك فهو قولهم، وقد صح البرهان على ذلك ولله الحمد ".[٣٧]

ثم شرع ابن حزم بعد حصر المسألة في إيراد البراهين على أن خبر الواحد في الشريعة يفيد العلم، ولا يجوز فيه الكذب والوهم فقال: "وهذا حين نأخذ إن شاء الله تعالى في إيراد البراهين على أن خبر الواحد العدل المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحكام الشريعة يوجب العلم ولا يجوز فيه البتة الكذب ولا الوهم، فنقول وبالله التوفيق: قال تعالى عن نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣، ٤). وقال آمراً نبيه أن يقول:﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الأحقاف: ٩). وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩). ثم أتبع هذا بإجماع أهل اللغة والشريعة على أن "كل وحي نزل من عند الله هو ذكر منـــزّل، فالوحي كله محفوظ بحفظ الله تعالى له بيقين".[٣٨]

ثم واصل في إيراد حجج عقلية منطقية، وبطريقة مركزة، وهي كثيرة جداً يصعب اختصارها، فقد تناول فيها مفهوم الذكر وربط معناه بعصمة السنة من التحريف فقال: "والذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم من قرآن أو من سنة وحي يبين بها القرآن، وأيضاً فإن الله تعالى يقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ

---

[٣٦] المرجع نفسه، ج١، ١١٣.

[٣٧] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٣٨] المرجع نفسه ج١، ص ١١٤.

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، فصح أنه عليه السلام مأمور ببيان القرآن للناس.

وفي القرآن مجمل كثير كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا نعلم ما ألزمنا الله تعالى فيه بلفظه، لكن ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه ... وأيضاً نقول لمن قال: إن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا يوجب العلم، وإنما يجوز فيه الكذب والوهم، وأنه غير مضمون الحفظ: أخبرونا هل يمكن عندكم أن تكون شريعة فرض أو تحريم أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ومات وهي باقية لازمة للمسلمين غير منسوخة، فجهلت حتى لا يعلمها علم يقين أحد من المسلمين في العالم أبداً، وهل يمكن عندكم أن يكون حكم موضوع بالكذب أو بخطأ بالوهم قد جاز ومضى واختلط بأحكام الشريعة اختلاطاً لا يجوز أن يميزه أحد من أهل الإسلام في العالم أبداً، أم لا يمكن عندكم شيء من هذين الوجهين؟"[٣٩] ثم تكلم عن جواز عدم حفظ الله لشريعة نبيه صلى الله عليه وسلم فقال: "فنقول لمن جوز أن يكون ما أمر الله تعالى به نبيه عليه السلام من بيان شريعة الإسلام لنا غير محفوظ، وأنه يجوز فيه التبديل، وأن يختلط بالكذب الموضوع اختلاطاً لا يتميز أبداً.

أخبرونا عن إكمال الله ديناً، ورضاه الإسلام لنا ديناً، ومنعه تعالى من قبول كل دين حاشا الإسلام، أكل ذلك باق علينا ولنا يوم القيامة؟ أم إنما كان ذلك للصحابة رضي الله عنهم فقط؟ أم لا للصحابة ولا لنا؟ ولا بد من أحد هذه الوجوه.

---

[٣٩] المرجع نفسه، ج١، ١١٥.

فإن قالوا: لا للصحابة ولا لنا، كان قائل هذا القول كافراً لتكذيبه الله تعالى جهاراً، وهذا لا يقوله مسلم. وإن قالوا: بل كان كل ذلك باق لنا وعلينا إلى يوم القيامة صاروا إلى قولنا ضرورة".[٤٠]

ثم تناول عصمة النبي المقتضية لعصمة البلاغ المحمدي إلى يوم القيامة، وأوضح علاقتها بعصمة الشريعة من الفساد والبطلان والزوال، المقتضية لعصمة الأخبار ونقلتها في الجملة، فقال: "...فإن قالوا: فإنه يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الأخبار الشرعية التي قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم معصومون في نقلها، وأن كل واحد منهم معصوم في نقله من تعمد الكذب ووقوع الوهم منه. قلنا لهم: نعم. هكذا نقول، وبهذا نقطع ونبت. وكل عدل روى خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين أو فعله عليه السلام، فذلك الراوي معصوم من تعمد الكذب، مقطوع بذلك عند الله تعالى، ومن جواز الوهم فيه عليه إلا ببيان وارد ـــ ولا بد ـــ من الله تعالى ببيان ما وهم فيه، كما فعل تعالى بنبيه عليه السلام. إذ سلم من ركعتين ومن ثلاث واهماً، لقيام البراهين التي قدمنا من حفظ جميع الشريعة، وبيانها مما ليس منها، وقد علمنا ضرورة أن كل من صدق في خبر ما فإنه معصوم في ذلك الخبر من الكذب والوهم بلا شك فأي نكرة في هذا؟".[٤١]

ثم عرج إلى إشكالية العلاقة بين شهادة الشهود وخبر الواحد، مبينا الفرق بينهما فقال:"قلنا لهم وبالله التوفيق: بين الأمرين فروق واضحة كوضوح الشمس.

أحدها: أن الله تعالى قد تكفل بحفظ الدين وإكماله، وتبينه من الغي ومما ليس منه. ولم يتكفل تعالى قط بحفظ دمائنا، ولا بحفظ فروجنا، ولا بحفظ أبشارنا، ولا بحفظ أموالنا في الدنيا، بل قدر تعالى بأن كثيراً من كل ذلك يؤخذ بغير حق في الدنيا.

---

٤٠ المرجع نفسه، ج١، ص١١٥ ـــ١١٩ باختصار.

٤١ المرجع نفسه، ج١، ١٢٢، ١٢٣.

وهذا الحكم الذي قدمنا إنما هو فيما نقله من اتفق على عدالته كالصحابة وثقات التابعين ...وفي كل من ثبتت جرحته كالحسن بن عمارة، فإن تثبت عندنا عدالته قطعنا على صحة خبره، وإن ثبتت عندنا جرحته قطعنا على بطلان خبره، وإن لم يثبت عندنا شيء من ذلك وقفنا في ذلك، وقطعنا ولا بد حتما على أن غيرنا لا بد أن يثبت عنده أحد الأمرين منه، وليس خطؤنا نحن إن أخطأنا، وجهلنا إن جهلنا حجة على وجوب ضياع دين الله تعالى، بل الحق ثابت معروف عند طائفة، وإن جهلته أخرى والباطل كذلك أيضاً".٤٢

هذا ملخص مناقشة ابن حزم في تثبيت إفادة العلم بخبر الواحد وقد تعمدت نقلها بهذا الإسهاب، لأنها والحق يقال تعدّ في نظري قمة في وضوح الإفصاح عن وجهة النظر وحسن الدفاع عنه، مما يجعل المنصف لهذا الرجل ينظر إليه نظرة تقدير واحترام لأنه استطاع أن يستوعب الموضوع من شتى جوانبه، ولا يضيرنا بعدها كونه أصاب في اجتهاده أم أخطأ، لأن المنهجية الاستدلالية في نظري شيء، وصواب وجهة النظر أو خطأها شيء آخر، ومع هذا فقد جعلت المبحث اللاحق دراسة نقدية للنظرية الحزمية.

قراءة نقدية للنظرية الحزمية

بعد استعراضنا لنظرية ابن حزم في تثبيت خبر الواحد التي أوصلته إلى القول بإفادته العلم والعمل معه، والتي اجتهد أن يستوعبها استيعاباً كاملاً، غير أننا نقف على بعض الملاحظات التي نحسب أنها عثرات وتناقضات وقع فيها ابن حزم عند تثبيته لخبر الواحد نناقشه فيها من خلال ما نص عليه صراحة، ثم نعقب هذه الملاحظات ذكر مواطن النجاح في النظرية الحزمية

---

٤٢ المرجع نفسه من ص١٢٣ــ ١٢٨، باختصار.

إخفاقات النظرية الحزمية

تكمن إخفاقات النظرية الحزمية في نظري في الجوانب الآتية:

أولاً: الجانب المنهجي: فيما يخص الجانب المنهجي، يمكن تلخيص ما أحسب أنها إخفاقات بالنسبة للنظرية الحزمية فيما يلي:

أولاً: اضطراب ابن حزم فيما يخص مناقشة المسائل المختلف فيها، فمنهجيته المعتادة تمثلت في ذكر آراء الخصوم وحججهم، ثم مناقشتها ونقدها، وبعدها الإدلاء برأيه في المسألة مع تدعيمه بالأدلة، ولكن ابن حزم عند تناوله لموضوع إفادة خبر الواحد ذكر ابتداءً الرأي الموافق له، ثم ذكر رأي الجمهور، وألحقه بقول الخوارج والمعتزلة الذي يوحي بنوع من التهوين للرأي الثاني، ثم كرر هذا الرأي في فصل: (هل يوجب خبر الواحد العدل العلم مع العمل، أو العمل دون العلم)، فذكره في مبحث أقسام الأخبار، على الرغم من أن الكلام في هذا المبحث يتناول موضوع الحجية لا الإفادة، فهو في هذا خلط بين الكلام عن الحجية الذي هو مرحلة منهجية ضرورية، والكلام عن الإفادة الذي يأتي في مرحلة لاحقة، وسبب هذا في نظري يرجع إما لفرط ثقته بمذهبه، أو لتهيئة القارئ لتفاصيل الرأي الثاني وهو إفادة الخبر.

ثانياً: أنه لم يكن دقيقا دقة الإمام الشافعي في توضيح رأيه من علاقة السنة بالقرآن الكريم، وإنما جملة ما قاله: "جاء النص و لم يختلف فيه مسلمان في أن ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قاله ففرضٌ اتباعه وأنه تفسير لمراد الله تعالى في القرآن وتفسير لجمله"[٤٣] وهذا تحت عنوان ــ أقسام الأخبار عن الله عز وجل ــ، ولكن ابن حزم في موضع آخر وفي قسم خبر الواحد يقول: "ثم نقول اعلموا أن كل خبر روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواية صحيحة مسندة فإنه ولا بد زائد حكم على ما في القرآن، أو أتى بما نص القرآن، لا بد من أحد الوجهين فيه. والزائد

---

٤٣ المرجع نفسه، ج١، ص ٩٩.

حكماً على ما في القرآن ينقسم إلى قسمين" ولكنه عند الشرح يذكر ثلاثة أقسام: "١ ــإما جاء بما لم يذكر في القرآن ... ٢ــ وكتخصيص ظاهر القرآن ــ وهذا أيضاً زائد ــ ٣ــ ومثله ما بين مجمل القرآن ... فهو زائد حكماً على ما في القرآن"،[٤٤] فطريقته هنا تتسم بعدم الوضوح، فهو يبدأ بتقسيم الخبر الزائد على ما في القرآن، أو أتى بما في نص القرآن. والزائد عند ابن حزم على قسمين، ولكنه يذكر ثلاثة أقسام، مما يجعل القارئ لا يفهم بوضوح إطار ابن حزم في تقسيم الأخبار على الرغم من أنه يعلم أن ابن حزم يعتقد أن كلا الأمرين (القرآن والسنة) من الله، والأغرب أن ابن حزم يكرر الكلام عن أقسام الأخبار عن الله في فصل بعيد جداً عن هذا الفصل في فصل "في قوم لا يتقون الله فيما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم"، فقد نقل ابن حزم ــ موافقاً ــ قول محمد بن عبد الله بن مسرة "والحديث ثلاثة أقسام: فحديث موافق لما في القرآن فالأخذ به فرض، وحديث زائد على ما في القرآن، فهو مضاف إلى ما في القرآن، والأخذ به فرض، وحديث مخالف لما في القرآن، فهو مطروح"، ثم يقول: "ولا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلاً"، ثم يقول في آخر هذا الفصل: "فعلى هذا لا سبيل إلى وجود حديث مخالف لما في القرآن أصلاً وكل حديث أتى فهو مضاف إلى ما في القرآن ولا فرق"،[٤٥] مما يجعل نظرية ابن حزم في أقسام الأخبار عن الله غير دقيقة ومخلة بالتسلسل المنهجي، فهو يذكر الأقسام في موضع ويختصرها، ثم يذكرها في موضع آخر غير مناسب لبسط الموضوع فيها، ثم يذكرها بعد فصول عديدة، ويزيد الأمر عموماً حيث ينهي الفصل بأن "كل حديث أتى فهو مضاف إلى ما في القرآن ولا فرق"، وقد جعله هنا قسمة واحدة.

---

٤٤ المرجع نفسه، ج١، ص ١١١.

٤٥ المرجع نفسه، ج٢، ص ٢٠٩.

ثانيا: فحوى الدليل: مما يعد من إخفاقات ابن حزم فيما يخص الدليل أنه أورد أدلة اتسمت بسمتين:

السمة الأولى: الضعف: لقد استدل على حجية خبر الواحد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمَلأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ (القصص: ٢٠)، وكذلك استدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾ (القصص: ٢٥).[٤٦] وهذان دليلان في أمر عادي، وليس في أمر عبادي، وقد فرق ابن حزم بين خبر الشهود، والخبر في الشريعة. فالأول لم يتكفل الله بحفظه، والثاني تكفل الله بحفظه. فتصديق موسى عليه السلام ــ تبعاً لمنهجية ابن حزم ــ لا نقيسه على تصديق الأخبار في الدين، لأن بين الأمرين كما يقول ابن حزم "فروق واضحة كوضوح الشمس"، لأن تصديق موسى أمر تقتضيه العادة والاحتياط، وإلا قلنا إن موسى قبل خبر مجهول الحال وهو مضعف عند المحدثين ــ ما لم يكن صحابيا ــ، فصح تبعاً للآية أن نقبل خبر ما لم تتوفر فيه شروط الرواية. وإنما اقتضت المصلحة والضرورة والاحتياط والمعرفة المسبقة بالوضع أن يقبل النصيحة ويخرج.

كما استدل للسنة النبوية بقوله تعالى: ﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (الأحزاب: ٦٢)، ﴿وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلا﴾ (الأسراء: ٧٧)، فهذه السنة غير السنة التي تكلم عنها ابن حزم، لأن هذه سنة الله في العالمين قبل مجيء محمد صلى الله عليه وسلم، لأن الله تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾ (الأسراء: ٧٧)، فهي سنة جميع المرسلين، وهو كلام عن سنة الله في إهلاك الظالمين ونصره المؤمنين، فلا مجال للاستدلال بها هنا.

كما أنه استدل على عصمة الله تعالى إياه في تبليغ شريعته بقوله: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾

---

[٤٦] المرجع نفسه، ج١، ص ١١٢.

(المـــائدة: ٦٧)، فالعصمة في هذه الآية ـــ في نظري ـــ ليس المقصود منها عصمته من الخطـــأ أو السهو في تبليغ دين الله، بل هي كما يذكر كثير من المفسرين عصمته من إلحاق الضرر به من قتل أو اعتداء. ودليل ذلك الآيات التي تكمل هذا المعنى وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّـــهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلاَّ قَلِيلا﴾ (الإسراء: ٧٦).

ـــ فسر الوحي الوارد في سورة النجم في قوله تعالى: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحـــي يوحـــى"، بالقرآن والسنة، وعدّه التفسير الوحيد للآية، وهو ما لم يرد في تفسير المتقدمين للآية، فلم يستعمل الشافعي في استدلاله على تعريف السنة، ولا على حجيـــتها، آية سورة (النجم: ٣ـــ٤)، بالرغم من أن مضمون كلامه عن ماهية السنة وحجيـــتها لا يختلف كثيرا عما قاله ابن حزم، ولعل السرّ في هذا أن الشافعي رأى أن هـــذه الآيـــة تتكلم عن القرآن الكريم،[٤٧] فالسورة سورة مكية، والكلام كان بصدد محاجّـــة أهل الشرك على تكذيبهم لهذا القرآن، وهو استدلال على أن هذا القرآن من وحـــي الله تعالى إلى محمد، وليس من عنده صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَات قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾(يونس: ١٥)، ومن أبرز ما يشعر أن آية ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ تعـــني نطقـــه بالـ قرآن الكريم، خاتمة هذه السورة التي تقول ﴿أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ. وَتَضْحَكُونَ وَلا تَبْكُونَ. وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ. فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا﴾ (النجم:٥٩ ـــ٦٢)، ولهذا قال ابن عطية في تفسيره **المحرر الوجيز**: "..وقوله إن هو إلا وحي يوحى

---

٤٧ فرّق الشافعي بين الوحي والسنة قائلا: "ففرض الله على الناس اتباع وحيه، وسنن رسوله". انظر الشافعي، **الرسالة**، فقرة رقم ٢٤٤، ص٧٦.

يراد به القرآن بإجماع"، وتفسير الوحي بالقرآن في آية النجم، هو ما ذهب إليه أحمد بن حنبل في رسالة الرد على الزنادقة، والإمام الطبري والزمخشري وغيرهم.[٤٨]

ـــ أنـــه لم يكن دقيقا فيما يخص تعريف الخبر المتواتر، فهو يعرفه بما نقله كافة عن كافة حتى تبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم، وهو خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخـــذ بـــه،[٤٩] ثم يجعل الحد الأدنى للتواتر إثنان فصاعدا، على الرغم من أن القرآن اســـتعمل لفظة الكافة بمعنى الجماعة الكبيرة التي منها الفرقة، ومن الفرقة الطائفة لقوله تعـــالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...﴾ (التوبة: ١٢٢). فعلى فرض أن الطائفة الواحد فما فوق على مذهب ابن حزم، فلا شك أن الفرقة أكثر من الواحد، وعلى فرض أنها اثنان، فإن الكافة أكثر من الاثـــنين فصاعداً فكان أولى لابن حزم إما أن يعدل عن حد المتواتر بأنه ما نقلته كافة عـــن كافة حتى تبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم، إلى حد آخر، أو يعدل عن وضع الحد الأدنى للتواتر بالاثنين.

ـــ أنـــه تناقض فيما يخص حد التواتر، فقد نقل الأقوال التي حدها بعدد من جميع أهـــل المشرق والمغرب... وثلاثمائة وبضعة عشر، إلى اثنين، وقال:" قال علي: وهذه كـــلها أقوال بلا برهان"،[٥٠] إلى أن قال: "فلم يبق إلا قول من قال بالتواتر، و لم يحدّ

---

٤٨ انظر تفسير الطبري، وابن عطية، والزمخشري لآية {وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى} وآية {أفمن هـــذا الحديـــث تعجبون} من سورة النجم. وانظر: كلام أحمد بن حنبل في رسالته "الرد على الزنادقة والجهمية" ضـــمن كتاب سامي النشار، **عقائد السلف الأئمة** (مصر: مكتبة الآثار السلفية، الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٧١)، ص٧٥.

٤٩ ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص ١٠٠.

٥٠ المرجع نفسه، ج١، ١٠٠.

عـــددا"،[٥١] ويفهـــم مـــن كلامه هنا أنه يؤيد قول من لم يحدد عددا للتواتر، غيرأنه يـــتراجع عن الإبقاء على قول من قال بالتواتر، و لم يحدد له عددا، إلى تحديد حد أدنى لعـــدد المـــتواتر فيقول:" قال علي: فإن سألنا سائل فقال: ما حد الخبر الذي يوجب الضـــرورة؟ فـــالجواب وبـــالله تعـــالى التوفيق أننا نقول: إن الواحد من غير الأنبياء المعصـــومين بالبراهين عليهم السلام قد يجوز عليه تعمد الكذب، يُعلم ذلك بضرورة الحـــس، و قد يجوز على جماعة كثيرة أن يتواطئوا على الكذب إذا اجتمعوا ورغبوا ورهبوا، ولكن ذلك لا يخفى من قبلهم، بل يعلم اتفاقهم على ذلك الكذب بخبرهم إذا تفـــرقوا لا بد من ذلك، ولكنا نقول إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقنا أنهما لم يلتقـــيا، ولا دسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به، ولا رهبة منه، و لم يعلم أحدهما بالآخـــر، فحدث كل واحد منهما متفرقا عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله....فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه، ويقطـــع على غيبه، وهذا الذي قلناه يعلمه حسا من تدبره .."،[٥٢] والمقصود من هذا الحد الأدنى المتمثل في اثنين فصاعد حد المتواتر بدليل أنه ذكر بعده قوله: "القسم الثاني من الأخبار ما نقله الواحد عن الواحد".[٥٣]

الســـمة الثانية: الإخلال بالدقة في القضايا الخلافية: أما الإخلال بالدقة في القضايا الخلافية، فقد لاحظتها في انتصاره لرأيه في عدد الطائفة قائلاً: "والطائفة في لغة العرب الـــتي بها خوطبنا يقع على الواحد فصاعداً، وطائفة من الشيء بمعنى بعضه. هذا ما لا خلاف بين أهل اللغة فيه، وإنما حد من حد في قوله تعالى: "وليشهد عذابهما طائفة من المؤمـــنين" إنهـــم أربعة لدليل ادعاه، وكان بذلك ناقضا لمعهود اللغة..أما نحن فاللازم

---

[٥١] المرجع نفسه، ج١، ١٠١.

[٥٢] المرجع نفسه، ج١، ١٠٢، ١٠٣.

[٥٣] المرجع نفسه، ج١، ص١٠٣.

عندنا أن يشهد عذاب الزنا واحد على ما نعرف من معنى الطائفة".[٥٤] وهو كلام فيه نوع تحكم، لأن الخلاف جار من لدن الصحابة في المقصود بالطائفة، وقد فسر ابن عباس الطائفة أنها من أربعة إلى أربعين، وعن الحسن العشرة، وعن قتادة ثلاثة فصاعداً، وعن عكرمة رجلان فصاعداً، وعن مجاهد الواحد فما فوق، وذكر ابن فارس في كتابه **معجم مقاييس اللغة** أنه "لا تكاد العرب تحدها بحد معلوم، فكأنها جماعة تطيف بالواحد أو بالشيء"،[٥٥] وأن الذين قالوا بالثلاثة والأربعة هم المفسرون والفقهاء.[٥٦] فأين عدم اختلاف أهل اللغة في حد الطائفة، علما أن سياق آية الطائفة المتفقهة في الدين توحي بالجمع، لأن الله تعالى قال:" ليتفقهوا في الدين" بالجمع وليس بالإفراد.

ثالثا: البرهنة العقلية: من الملاحظات التي لاحظتها على ابن حزم فيما يخص برهنته العقلية أنه اضطرب في بعضها، وتناقض في بعضها الآخر، وقد أوجزت أهمها فيما يلي:

أولاً: أراد أن يثبت العصمة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأثبت العصمة لمن اتُفِقَ على أنهم غير معصومين وهم الصحابة والتابعون فهو يقول: "وكل عَدْلٍ روى خبراً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الدين أو فعله عليه السلام فذلك الراوي معصوم من تعمد الكذب، مقطوع بذلك عند الله تعالى، ومن جواز الوهم فيه عليه إلا ببيان وارد ــ ولا بد ــ من الله تعالى ببيان ما وهم فيه كما فعل تعالى بنبيه

---

٥٤ المرجع نفسه، ج١، ص ١٠٤.

٥٥ انظر، ابن أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩١م) ج٣، ص٤٣٢، ٤٣٣.

٥٦ انظر المرجع نفسه، وانظر، الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٧م) ج٣، ص٢١٠.

عليه السلام إذ سلم من ركعتين ومن ثلاث واهماً ... وقد علمنا ضرورة أن كل من صدق في خبر ما فإنه معصوم في ذلك الخبر من الكذب والوهم بلا شك فأي نكرة في هذا؟"[٥٧] فهذا شطط من ابن حزم إذ ألزم الله تعالى أن يتعامل مع راوي الحديث كما يتعامل مع رسول الله في تصحيح اجتهاده، وهو بلا شك إثبات لعصمة (حزمية) للرواة. ولكن مع هذا فهو يتفق ابتداءً بأن صفة كل خبر واحد هي أنه يجوز عليه الكذب والوهم.

ثانياً: أنه تناقض في إيراد حجج صحة خبر الواحد وعدم احتمال ورود الخطأ أو الكذب أو الوهم عليه مما ذكرته في موضوع عصمة الرواة، فقال بإفادة خبر الواحد العدل العمل والعلم معا، ولكنه وافق ابتداءً على أن صفة كل خبر يجوز عليه الكذب والوهم، فقال قبل ختام الفصل: "وأما من اختلف فيه فعدله قوم وجرحه آخرون، فإن ثبت عندنا عدالته قطعنا على صحة خبره، وإن ثبت عندنا جرحته قطعنا على بطلان خبره، وإن لم يثبت عندنا شيء من ذلك وقفنا في ذلك، وقطعنا ولا بد حتماً على أن غيرنا لابد أن يثبت عنده أحد الأمرين فيه، وليس خطأنا نحن إن أخطأنا وجهلنا إن جهلنا حجة على وجوب ضياع دين الله تعالى، بل الحق ثابت معروف عند طائفة وإن جهلته طائفة".[٥٨] فهو يقول بالعصمة الأولى ثم ينسفها بقوله: "بل الحق ثابت معروف عند طائفة وإن جهلته طائفة"، ومعنى هذا أن الحق أمر اجتهادي فيما يخص عدالة الراوي، وقد أثبت إمكانية الخطأ في عدالة الراوي وبالتالي عدم القطع بصحة الخبر، وهو بعدها أقر بأن الوحي المعصوم قد يخفى على طائفة بذلتْ مهجتها في الاجتهاد له، ولكنها لم تظفر به، رغم أنه ذكر خلال استدلاله على استحالة خفاء السنن بأنه مستحيل أن تكون حكراً على الصحابة فقط، فكيف إذا تكون هنا حكراً

---

[٥٧] ابن حزم، **الإحكام**، ج، ص ١٢٢-١٢٣.

[٥٨] المرجع نفسه، ج١، ص ١٢٢.

على طائفة دون الأخرى. ومما يزيد الطين بلة أن ابن حزم ختم فصله قائلاً: "فإن وجد لنا يوم غير هذا فنحن تائبون إلى الله تعالى منه، وهي وهلة نستغفر الله عز وجل منها، وإنا لنرجو ألا يوجد لنا ذلك بمنّ الله تعالى ولطفه"،[٥٩] فهو إقرار كذلك بأنه مجرد اجتهاد ظني لا يرقى إلى القطع فيه، وهل يرقى الاجتهاد الظني الذي تُمْكِن فيه الوهلة إلى نتائج قطعية؟ وهل مقتضى الاستدلال البرهاني الذي طالما بشر به ابن حزم يقبل نتائج مقطوعة بمقدمات ظنية؟

مواطن النجاح

لا شك أن ابن حزم نجح في تثبيت خبر الواحد وإعادة الاعتبار له على الرغم من عدم الدقة ومجانبة الصواب ــ في نظري ــ فيما يخص موضوع القطعية، ويمكن تقسيم هذا النجاح إلى شقين: شق داخلي وشق خارجي:

الجانب الداخلي: أعني بالنجاح الداخلي منهجه في تثبيت خبر الواحد، فهو بالرغم من أنه لم يوفق في الحسم في صفة القطع بخبر الواحد لضعف كثير من أدلته، وعدم معقولية بعضها مقارنة بأدلة الجمهور، غير أنه أعطى لهذا الخبر قيمة عملية فاقت القيمة التي أعطاها الشافعي من حيث الاستدلال لهذا الخبر، لأنه أقل ما خلص إليه في نظري أنه جعل هذا الخبر وحيا، هو كالقرآن من عند الله، فعلى هذا يكون التعامل مع السنة كالتعامل مع القرآن من حيث الالتزام، وهذا يعني التقليل من التأويلات المتعلقة بخصوصيات النبي، أو ما يسمى بالسياسة الشرعية، أو عرض السنة على القرآن، أو عرضها على القواعد الكلية ومقاصد الشريعة، وهذا يعني ضرورة التعامل التجزيئي مع الأخبار وإعمال ظاهرها ما أمكن، فاحتمال الخطأ ــ طبقا لرأي ابن حزم ــ لا ينقص

---

[٥٩] المرجع نفسه، ج١، ص١٢٨.

مـــن قداسة خبر الواحد، ووجوب ومعقولية الالتزام به، وعدم الانحراف في تأويله أو رده.

ومن نجاحه الداخلي أنه أحسن توظيف أدلة الإمام الشافعي في تثبيت خبر الواحد، مثل توظـــيف استدلال الشافعي على أن كلمة الحكمة كلما اقترنت بالكتاب في مثل قوله تعـــالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ..﴾ (النساء: ١١٣) كـــان معناها السنة، في قوله: "فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنة رسول الله، وهذا يشبه ما قال ـــ والله أعلم ـــ لأن القرآن ذكر وأُتبِعَتْهُ الحكمة، وذكر الله منّه على خلقه بتعلـــيمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز ـــ والله أعلم ـــ أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رســـول الله"،[٦٠] فمـــا دامت الحكمة المقرونة بالكتاب تعني السنة، وما دامت الآية تكلمـــت عـــن الإنزال ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ..﴾ فهي وحي منـــزّل كتنـــزيل القرآن، ولا فرق إلا في الإعجاز. كذلك وظف استدال الشافعي قبول خبر الواحد بشهادة الشهود مع بيان الشافعي أن الرواة والشهود يتفقون في أمور ويختلفون في أمـــور أخرى، غير أن المفيد عند ابن حزم أن المشهود عليهم لم يضمن لنا تعالى عصـــمة دمائهم وفروجهم، بينما ضمن لنا الله تعالى عصمة الرواة لوحي الله المحفوظ مـــن تعمـــد الكذب، ويشبه هذا ما يذكر عن داود الظاهري لما سئل عن سبب رده للقـــياس أنـــه قـــال بأنه قرأ الأدلة التي أبطل بها الشافعي الإستحسان فوجدها تبطل القـــياس. وكذلك أحسن توظيف فحوى دليل الشافعي الدال على استيعاب نصوص القـــرآن والسنة لجميع النوازل فقد قال الشافعي في الرسالة: "فليست تنـــزل في أحد

---

٦٠ الشافعي، **الرسالة**، ص٧٧، ٧٨.

مـــن أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها قال الله تبارك وتعـــالى: ﴿كِـــتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَـــتَفَكَّرُونَ﴾ وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْـــلِمِينَ﴾. وتفســـيره لقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة) "والسدى الذي لا يؤمر ولا ينهى"[٦١]، فما دامت كل نوازل المسلمين في كتاب الله وسنة رسول الله المبينة لكتاب الله فلا حجة لأحد للمصير إلى غيرهما من الأدلة..

الجانب الخارجي: إن أقل ما يقال في هذا الجانب ما يلي:

ـــ إنـــه اســـتطاع أن ينقل المناظرة العلمية من الكلام عن حجية خبر الواحد إلى الكلام عن قطعية هذا الخبر، وهو قصم لظهر المعتزلة ومن سار على شاكلتهم، وهكذا صار معظم النقاش بعد ابن حزم إلى مستوى مغاير لما كان عليه من قبل، وهو في نظره خطوة تكمل الخطوة الأولى التي بدأها الشافعي.

ـــ إنـــه أعطى دفعاً قويا للحركة الحديثية، لأن الكلام عن قطعية خبر الواحد لم يكـــن معهوداً لدى الأصوليين من لدن الشافعي، حيث كانوا شبه متفقين على ظنيته، وإفادتـــه العمـــل دون العـــلم، وكان كلام المحدثين في هذا الموضوع تدخلا في غير التخصص، لأن الكلام عن الإفادة لا شك كلام أصولي بحتٌ، ولكن بمجيء ابن حزم ـــ الأصولي المحدث ـــ وجد المحدثون الدعم الذي فقدوه، فأضحت مسألة قطعية خبر الواحـــد هـــي الإشكال بعد أن كان الإشكال في حجية هذا الخبر وشروط إعماله،

---

٦١ انظر، محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، ص٢٠، و٢٥.

وصـــار القـــول بإفادة خبر الواحد العلم كلام جمهور المحدثين، وجملة من الأصوليين، وأصبحت الحركة الحديثية يحسب لها الحساب.

ـــ إنـــه أثـــر في جملة من العلماء والأصوليين، فالغزالي الذي جاء بعد ابن حزم، والـــذي قـــرأ كتب ابن حزم على ما استشهدنا به مما ذكره الذهبي، صار إلى اعتماد تقسيم الوحي قسمين فقال: "وقول الرسول صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة عـــلى صدقه، ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه، ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً، وبعضه لا يتلى وهو السنة"،[٦٢] وكذا كلام من جاء بعده من الأصوليين والمفسرين في تفسير آية سورة النجم، مما يدل دلالة واضـــحة على أن ابن حزم وغيره، وإن لم ينجح في تثبيت قطعية خبر الواحد، غير أنه استطاع أن يزيد في تثبيت مرجعية خبر الواحد عند الاحتكام.

خاتمة

بعد استعراضنا للنظرية الحزمية بدءاً بمبرراتها، ومرورا بتفاصيلها، وانتهاء بالقراءة النقدية لها، يمكننا أن نستخلص بكل سهولة أن نظرية هذا العالم المجتهد في تثبيت خبر الواحد انسجمت ونسقه المعرفي الرامي إلى إعطاء السلطة المطلقة للنص بعدما تدرجت في عصره من كونها للحكام، ثم للفقهاء كما انسجمت والنقلة النوعية للفقه والأصول بجعل مرتكزهما الدليل المعقول الذي تسلم له العقول، وكذا البرهنة المنطقية التي يذعن لها كل ذي لب، وقد تمثلت هذه النقلة بمحاصرة الأدلة الشرعية وجعلها مقتصرة على الكتاب والسنة والإجماع والدليل الذي اعتبره ابن حزم غير خارج عن النص والإجماع، وإنما هو مفهوم النص فقط، وزادت محاصرته دقة وحزماً بالقول بقطعية

---

٦٢ أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٩٨٣م) ج١، ص ١٢٩.

خبر الواحد، وأن الأحكام الشرعية غير معللة مما أضفى انسجاماً ونظريته الرامية إلى إقامة علوم الشرع على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين. فابن حزم في نظري انسجم ونظريته المعرفية، ولكنه أخل فيما يخص إعطاء صفة القطع لرواية راو لا يختلف مسلمان حول أنه غير معصوم من الخطأ والوهم والشك، وبحسب ابن حزم أنه اجتهد، والمجتهد معرض للإصابة والخطأ، وهو مأجور في كلا الجانبين، والله لا يضيع أجر من حاول ـــ مؤهلاً ـــ نصرة دينه، بقطع النظر عن نتيجة اجتهاده.

إشكاليّة المصطلح بين النّظريّة والتّطبيق

نور الهدى لوشن*

تتداخل تيارات الدّرس وزوايا الرؤية، وتبرز قضية المصطلح، وإن كان القدماء اصطلحوا على "ألا مشاحة في المصطلح" فإن واقعنا اليوم أفرز مشاحات كثيرة وكبيرة.

إن المصطلح أداة ووسيلة لغوية عامّة تخترق مضامير الحياة بمختلف دروبها، وتكتسب طابع مجالها المحدّد كلما اختصت بحقل من حقول المعرفة، وقد طُوّقت المصطلحات بشرط مهم وضروري يتمثل في تحديد مفهومات المصطلحات قبل الخوض في أي موضوع، وهذا الشرط هو الذي يُكسبها مشروعية البحث العلمي السليم، ويُعدّ شرطاً مسبقاً في البحث والدّرس في حقول المعرفة بشتى ضروبها.

* أستاذة بقسم اللغة العربية، جامعة الشارقة.

فلكي نضمن الوصول إلى نتائج إيجابية علينا تحديد معاني الألفاظ والاصطلاحات؛ لأن هذا التحديد هو المنطلق الأول، والمنهج السليم لتحقيق الأهداف المتوخاة من بحوثنا.

ترى هل حقق الباحثون هذا الشرط في المصطلحات المتداولة؟ على الرغم من المؤتمرات، والندوات، والبحوث، والمقالات والكتب التي تتصدى لهذه الإشكالية؛ بالإضافة إلى جمود المجامع اللغوية ـــ في المشرق والمغرب ـــ التي تبحث وتنقب، وتخطط وترسم للخروج من طوق هذه الإشكالية إلا أنها تظل محفوفة بمخاطر اختلاف وجهات النظر وتباين التخصصات والثقافات وتنوّع الروافد التي ينهل منها كل باحث ودارس. وفي اعتقادي هذه المعطيات جعلت إشكالية المصطلح مشكلة حقيقية، أفرزت أزمة نجم عنها زخم من المصطلحات لا يعرف حدوداً، ولا قيود تثنيه طالما أنه يمتلك حق التحليق في أرجاء هذا الفضاء اللانهائي.

من خلال هذه المقتضيات، وفي ضوء هذا الطرح تبرز الحاجة إلى تناول هذا الموضوع مكتفية باختيار نماذج من النحو واللغة والبلاغة والنقد على سبيل المثال لا الحصر.

كلمة (المصطلح) في اللغة العربية مصدر ميمي للفعل (اصطلح) من المادة (صلح). وقد حدّدت المعجمات[1] العربية دلالة هذه المادة بأنها ضد الفساد.

ودلت النصوص العربية على أن كلمات هذه المادة تعني ـــ أيضاً ـــ الاتفاق، وبين المعنيين تقارب دلالي فاصطلاح الفساد بين القوم لا يتم إلا باتفاقهم .

أما الفعل (اصطلح) فدلالته مرادفة للفعل (اتفق)، وقد ورد ذلك في معجمات شاملة منها: لسان العرب وتاج العروس وغيرها...

يستنتج أن كلمة المصطلح تحمل دلالتين:

---

[1] الجوهري، **صحاح اللغة وتاج العربية** (القاهرة، ١٩٥٦م) مادة صلح، وانظر: محمود فهمي حجازي، **الأسس اللغوية لعلم المصطلح** (د.م: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع) ص٧.

- الدلالة الأولى دلالة لغوية وهي مأخوذة من أصل المادة (صلح)، قال الأزهري: «الصلح: تصالح القوم بينهم، والصلاح نقيض الفساد، والإصلاح نقيض الإفساد، وتصالح القوم بينهم، وتصالح القوم واصالحوا بمعنى واحد».[٢]

- أما الدّلالة الثانية، فهي الدّلالة العلمية (الاصطلاحية) وتعني: اتفاق جماعة على أمر مخصوص.[٣]

وهذا الاتفاق والتواطؤ إن تم بين جماعة المحدثين انبثق عنه مصطلح في الحديث، وإن قام بين جماعة الفقهاء على مسائل في الفقه نتج عنه مصطلح في الفقه، والأمر نفسه إذا اتفقت جماعة من النحويين، وعلى هذا النمط تسير باقي العلوم.

لم يرد مصدرا (اصطلاح) و (مصطلح) في القرآن الكريم أو في الحديث الشريف أو في المعجمات العربية العامّة.

ومع بزوغ فجر الحضارة الإسلامية بشتى علومها مُكّن لدلالة كلمة (اصطلاح) لتدل على الكلمات المتفق على استخدامها بين أصحاب التخصص الواحد للتعبير عن المفاهيم العلمية لذلك التخصص فانتشرت الكلمة بثوب الدّلالة الجديدة المحدّدة، فظهر «مصطلح الحديث» ولاح اصطلاح النحويين واللغويين.

"...وثمة مؤلفون آخرون عبروا عن المصطلحات بلفظ (كلمات) فقد سمّى الرّازي أحمد بن حمدان كتابه (الزينة في الكلمات الإسلامية) وأفاد مؤلفون آخرون في التعبير عن المصطلحات بكلمة (ألفاظ) على نحو ما نجد في عنوان كتاب (المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين) لعلي بن يوسف الآمدي»؛[٤] إلا أن جلّ الباحثين المتأخرين والمحدثين يفضلون كلمتي (اصطلاح) و (مصطلح)، ووظّفت هذه الكلمة

---

[٢] الأزهري، **تهذيب اللغة**، مادة (صلح)، وانظر: ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، د. ت) مادة (صلح).

[٣] **معجم متن اللغة**، ج٣، ص٤٧٨.

[٤] **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، ص٨.

عنواناً لأكبر معجم للمصطلحات في الحضارة الإسلامية، وهو معجم التهانوي الموسوم بـــ (كشاف اصطلاحات الفنون).

أما في اللغات الأوربية فالكلمات تكاد تكون واحدة من حيث النطق والإملاء وتدل على أية كلمة أو تركيب يعبّر عن مفهوم أو عن فكرة.

وترجع الكلمات في دلالتها إلى الأصلين اليوناني واللاتيني «فلهذه الكلمة في اللغات الأوربية اشتقاق مزدوج، فثمة تأصيل يوناني وتأصيل لاتيني، في اللغة اليونانية كلمتان Terma و Termon، دلت الأولى في مجال الألعاب الرياضية على الهدف الذي تعدو إليه الخيل والعلامة التي توضح مدى رمية القرص، وتدل كذلك على أعلى نقطة يصل إليها اللاعب. وهذه الدّلالات تغيرت فأصبحت الكلمة –أيضاً – تدل على النهاية مادية كانت أو معنوية.

وفي اللغة اللاتينية الكلمتان Term و Terminus ثم كلمة Termo الدخيلة من اليونانية. تدل هذه الكلمات اللاتينية على الحجر الذي يميّز حدود منطقة، وتدل – أيضاً– على النهاية أو الطرف البعيد أو الهدف. وقد استخدمت كلمة Terminus على مدى قرون بمعنى حد الحقل، وهو استخدام مادي؛ وبمعنى الحد المنطقي وهو استخدام معنوي. "وهكذا تحوّلت دلالة هذه الكلمات من الدّلالة المادية في اللاتينية إلى الدّلالة المعنوية الاصطلاحية".[٥]

أما اهتمام المعجمات الأوربية بكلمة (Term) فلم تبرز إلاّ مع تجلي علم اللغة التطبيقي وتبوّء علم المصطلح مكانه ضمن فروع هذا العلم.

ففي سنة ١٩٥١م جاء في معجم (ماروز) أن اللفظ يرادف في الاستخدام العام لفظ (Mot) أي كلمة.[٦]

---

[٥] **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، ص١٠.

[6] J. Marouzeau, *lexique de terminologie linguistique*,(paris:1951) p288.

وأقدم تعريف أوربي معتمد لهذه الكلمة هو: «المصطلح كلمة لها في اللغة المتخصصة معنى محدّد وصيغة محدّدة، وعندما يظهر في اللغة العادية يشعر المرء أن هذه الكلمة تنتمي إلى مجال محدّد».[7]

وجاء في معجم ويستر أن المصطلح هو «كلمة من مجموعة كلمات ذات معاني محدّدة ودقيقة، والمصطلح الفنيّ هو كلمة من مجموعة كلمات خاصة بمعان محدّدة خاصة بموضوع محدّد».[8]

ويُجمع المتخصصون في علم المصطلح على أن أفضل تعريف أوربي للمصطلح هو: «الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها أو بالأحرى استخدامها وحدّد بوضوح، هو تعبير خاص ضيق في دلالته المتخصصة، وواضح إلى أقصى درجة ممكنة، وله ما يقابله في اللغات الأخرى، ويرد دائماً في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدّد، فيتحقق بذلك وضوحه الضروري».[9]

ويمكننا أن نخرج من دائرة التعريفات بتعريف: المصطلح «هو مجموعة الكلمات والعبارات الاصطلاحية المتصلة بفرع من فروع المعرفة أو بفن ما».[10]

فكلمة (الاصطلاح) إذن تعني (الاتفاق). وهذا الاتفاق بين العلماء على استعمال ألفاظ فنية معينة في التعبير عن الأفكار والمعاني في مختلف المجالات.

و«الاصطلاح يجعل للألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية، أو الأصلية، فالسيارة في اللغة القافلة، والقوم يسيرون، وهي في اصطلاح الفلكيين: اسم لأحد الكواكب السيارة التي تسير حول الشمس، وفي الاصطلاح الحديث هي: الأتوموبيل.

---

[7] J. Vachek, *dictionnaire linguistique de l'ecole de prague*,(anvers19).

[8] *new webester dictionary of the English language,* Lexicon Publications inc., (Danbury, USA,1972), (term).

[9] Josette Rey, *lexique semiotique*, (Paris,1979). (terme).

[١٠] مجدي وهبة، **معجم مصطلحات الأدب** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٤) Term.

والمصطلحات لا توضح ارتجالاً، ولا بد في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة كبيرة كانت أو صغيرة بين مدلوله اللغوي، ومدلوله الاصطلاحي».[١١]

ويمكننا أن نطرق أبواب بعض العلوم للوقوف على هذه الوظيفة (المصطلح).

علم النحو:

إن معرفة النحو رهينة بمعرفة مصطلحاته، ولو عدنا إلى مفهوم المصطلح النحوي لوجدنا أن كلمة النحو نفسها شهدت هذا الانتقال من المعنى اللغوي إلى المعنى العلمي المجرد، وهي مثل غيرهما من الألفاظ والتعبيرات التي اتخذت مدلولها العلمي بعد أن ظلت طويلاً تُعرف بمعناها اللغوي. (فالإعراب) مثلاً كان يدل على معانٍ كثيرة، وأصبح يعني اختلاف أواخر الكلم، وكذلك (النحو) الذي أصبح بمعنى العلم بأصول يُعرف بها أحوال الكلم إعراباً وبناء...إلخ.[١٢]

والنحو في اللغة يعني القصد والطريق، تقول نحاه ينحوه وانتحاه. قال الأزهري: «قال الليث: النحو القصد نحو الشيء، نحوت نحو فلان إذا قصدت قصده، قال: وبلغنا أن أبا الأسود وضع وجوه العربية وقال للناس: انحوا نحوه فسمي نحوا...»[١٣] هذا في اللغة، أما في الاصطلاح: «إنما هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع، والتحقير، والتكبير، والإضافة، والنسب. وهو في الأصل مصدر شائع أي نحوت نحواً، كقولك: قصدت قصداً، ثم خص به انتحاء هذا القبيل من العلم».[١٤]

---

[١١] الأمير مصطفى الشهابي، **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**، ص٦.

[١٢] عوض حمد القوزي، **المصطلح النحوي: نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٣م) ص٢١.

[١٣] **تهذيب اللغة**، ج٥، ص٢٥٢.

[١٤] ابن منظور، **لسان العرب مادة** (نحا)، وانظر: ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، د.ت) ج١، ص٣٤.

«وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحةً وسقاماً، وكيفية ما يتعلق بالألفاظ من حيث وقوعها فيه».[١٥]

قال ابن السكيت: «نحا نحوه ينحوه إذا قصده، ونحا الشيء ينحاه وينحوه إذا حرفه، ومنه سمي النحوي نحوياً لأنه يحرف الكلام إلى وجوه الإعراب».[١٦]

وقد عبّر العرب عن النحو باصطلاحات هي: العربية، الكلام، اللحن، الإعراب، المجاز...

فالاصطلاح لفظ محدّد يستخدم للدلالة على ظاهرة معينة، وقد تتحدد الاصطلاحات للدّلالة على ظاهرة واحدة، فالحشو، والصلة، والإضافة، والزيادة، كلها اصطلاحات تُطلق على ما عُرف بحروف المعاني.

وبالنظر إلى ما اتفق عليه النحاة فإن الباحث لا يجده عند غيرهم بالمعاني الاصطلاحية نفسها التي يتداولها النحاة بينهم، يقول الأصمعي: «قلت لأعرابي: أتهمز إسرائيل؟ قال: إني إذاً لرجل سوء، قلت أفتجرّ فلسطين؟ قال: إني إذاً لقوي».[١٧] فالأصمعي يسأل عن أشياء اصطلاحية بعيدة جداً عن تفكير الأعرابي الذي لا يعرف للهمز معنى إلا العيب والشتم، ولا يعرف للجرّ معنى إلا السحب، أما ذووا الشأن فهم متفقون على أن الرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية، والجر علم الإضافة، وذلك كله من اصطلاحات النحاة.[١٨]

---

[١٥] التهانوي، محمد علي الفاروقي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة،١٩٦٣م) ج١، ص٣٣.

[١٦] **تهذيب اللغة**، ج٥، ص٢٥٢.

[١٧] ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **عيون الأخبار** (القاهرة: دار الكتب المصرية،ط١، ١٩٢٨م) ج٢، ص ١٥٧، وينظر: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان (بيروت: دار الفكر، ١٩٥٤م) ج٤، ص٥٧.

[١٨] الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك، ص٦٩.

ومن المصطلحات الأخرى (الفقه) نجد الفقه كان بمعنى الفهم، ثم أصبح (الفقه: علم الدين خاصة) و (الطب): هو الحذق، يقال: رجل طب وطبيب إذا كان حاذقاً، ثم لزم الطبيب من عني بعلم الفلاسفة المؤدي إلى حفظ الصحة.

و(الشرف) أصله الارتفاع والنظر إلى الناس والأشياء من فوق أوْ مِنْ أعلى، ثم تجرّد المعنى أكثر فأكثر حتى أصبح الشرف هو مجموع صفات بعضها بالنسب وبعضها بالحسب تجعل الإنسان معنوياً في منزله ارفع من غيره، وقل مثل ذلك في كثير من الألفاظ الدينية كالصلاة وهي الدعاء، والزكاة بمعنى الطهارة، والحج بمعنى القصد، والصوم بمعنى الإمساك، وكلمة (الشرع) أصلها الاتجاه نحو الشرعة ... ومثل هذا من باب التطوّر اللغوي كثير.

وإذا ما وقفنا على عتبة البلاغة، طالعتنا حصيلة التحوّل الدّلالي التي تحتكم إلى صور تتركب فيما بينها على نمط المعادلات.[١٩]

- يتعامل المجاز مع التواتر فينتج النقل.
- ويقترن النقل مع اللفظ الفني فيوضع المصطلح.
- عندئذ يكون المجاز سبيل الرصيد اللغوي العام إلى الرصيد الخاص المعرفي الذي هو رصيد المصطلحات العلمية.
- فجانب النقل يمثل الوجه المكمل لجدلية الدّلالة اللغوية، ولئن عُدّ المجاز اغتصاباً للألفاظ من مضاربها بالاعتماد على القرائن ـــ هي عند البلاغيين القرينة أو العلاقة أو وجه الشبه ـــ فالمجاز يمد أمام ألفاظ اللغة جسوراً وقتية تتحوّل عليها من الوضع الأول إلى دلالة الوضع الطارئ وفي ديمومة هذه الحركة يستقر به اللفظ في الحقل الجديد فيقطع عليه طريق الرجوع، وعلى هذا النمط صيغت مصطلحات كل العلوم العربية

---

[١٩] عبد السلام المسدي، "النواميس اللغوية والظاهرة الاصطلاحية"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، ع:٣٠، صيف ١٩٨٤م، ص٢٣.

والإسلامية، ولو حاولنا العودة ببعض المصطلحات إلى استعمالها الأوّلي لتعذّر ذلك إلا بمجاز جديد.

وللمجاز شأن عظيم في اللغة بكل جوانبها الفنية منها والإبداعية، دون أن ننسى دور العامل النفسي في المجاز ولا عجب أن يصرّح ابن جنى بالحقيقة التقريرية في قوله: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة».[٢٠]

و«للغة مع ظاهرة المجاز شأن طريف ضمن صوغ المصطلحات: تتضافر الوظيفة المرجعية التي هي وظيفة الإبلاغ النفعي والتواصل العادي مع الوظيفة الإنشائية التي تكون في اللغة خادمة مخدومة في نفس الوقت، عندئذ تكتسب اللغة طاقة توليدية تضع بها المصطلح العلمي أو الفني فيكوّن لها ذلك ضرباً من الوظيفة المعرفية».[٢١]

وإذا كان المجاز يأتي على رأس وسائل نمو اللغة العربية وهي: التعريب والنحت والاشتقاق والمجاز. فإن بقية العناصر لا يُغفل دورها في المجال المصطلحي؛ إلا أن المقام لا يتسع لبسط الحديث عنها، فلو قلّبنا صفحة الاشتقاق نجد أنه السمة النوعية في الفصائل السامية ومفهومه يتصل اتصالاً مباشراً بقضية صوغ المصطلحات ونماء رصيد اللغات من الألفاظ إنه — لحق — ظاهرة حتمية الحضور في اللغة العربية؛ إلا أنه يمكننا أن ننتخب مصطلح التعريب لنطرق من خلاله باب النقد العربي المعاصر الذي برزت فيه قضية المصطلح منذ أن بدأ متابعة المناهج الجديدة في النقد الغربي، وبخاصة البنيوية والأسلوبية وما تفرع منها. فبات المصطلح العربي المبتكر نادراً جداً، طالما أن مصادر العرب غريبة المنشأ تستقي ـــ في معظمها ـــ من مصادر أجنبية.

فبازدياد وسائل الاتصال وانتشار معرفة اللغات الأجنبية والشعور بعالمية المعرفة جعل المثقف العربي يقف موقف المتلقي، وبات لزاماً عليه — في خضم هذه التحوّلات

---

[٢٠] ابن جني، **الخصائص**، ج٢، ص٤٤٧.

[٢١] **النواميس اللغوية**، ص٢٥.

الفكرية والعلمية ـــ أن يتابع هذا الكم من المصطلحات بالتعريب والنقل والترجمة، فبدأ القارئ يواجه هذا السيل من المصطلحات التي «يختلف النقاد في ترجمتها أو تعريبها، أو يتفقون على بعضها وإن ظل معناها غير واضح أو محدّد لدى قارئ النص الأدبي الذي يتلمس في النقد عوناً على القراءة الواعية»[٢٢] ... لا أن يدخل فيما يثير الحيرة والتشتت، ويستحيل العمل المنشود – على يد الناقد- إلى ما يشبه الكيان الغيبي المغلق بالطلاسم والأسرار، فيجابه القارئ بمصطلحات مثل: متأمثل، ومؤنسن، ومتمفصل، ومتراح، ومنحرف، ومتناص!؟ لا شك أن الناقد يودّ أن ينقل إلى القارئ نظريته بأجلى ما يمكن من الوضوح، ولا سبيل إلى بلوغ هذه الغاية إلا بوجود قدر مشترك بينه وبين القارئ في ألفاظ اللغة ودلالاتها وأساليبها، لا أن تتحوّل العملية إلى عوالم مغلقة لا يُدْرك فحواها.

ويرجع الغموض وبعض الاختلاف إلى مسوّغ عدم استقرار حال نقدنا العربي الحديث، وفيما يلي أسوق مفهوم (الانزياح) لنتابع معاً كيف تجاذبته طائفة المصطلحات: الانزياح L'ecart لفاليري، التجاوز L'abus لفاليري، الانحراف La diviation لسبيتزر، الاختلال La distorsion لويلك وواين، الإطاحة La Subversion لباتيار، المخالفة L'infraction لتيري، الشناعة Le Scandale لبارت، الانتهاك Le Viol لكوهن، خرق السنن La Violation des normes لتودوروف، اللحن L'incorrection لتودوروف، العصيان La Transgression، التحريف L'alteration لجماعة مو.[٢٣]

---

[٢٢] عبد القادر القط، "قضية المصطلح في مناهج النقد الأدبي الحديث"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ع:٨، صيف١٩٩٤م، ص٩٩.

[٢٣] عبد السلام المسدي، **الأسلوبية والأسلوب**، (القاهرة: دار سعاد الصباح، ط٣، ١٩٩٣م) ص١٠٠-١٠١.

لاشك أن هذه الدوامة تترك الباحث في حيرة من أمره، ومن المؤكد أن هذه المصطلحات ليست في مستوى واحد دلالة على المفهوم.

ووضع اللسانيات (علم اللغة) ليس أحسن شأناً من وضع النقد، إذ حمل على كاهله ضروب التشتت الاصطلاحي بين العرب على اختلاف مشاربهم، فالمصطلح اللساني إلى الاستقصاء والتخالف أقرب منه إلى التسوية والتماثل، «ولعل اللسانيات ـــ في أيامنا ـــ تعيش أكبر مخاض مصطلحي إذ تتأرجح ألفاظها في التصنيف العربي بين منزلة التقبل ومرتبة التفجير ومدارج الصوغ الكلّي بالتجريد والاستفهام، فمن الفونيتيك إلى علم صناعة الأصوات الحديث، إلى الصوتيات، ومن الليكسوغرافيا إلى علم صناعة المعجم إلى العجمية... ومن الستيليستيك إلى علم الأساليب الأدبية إلى الأسلوبية كلها تقتفي ناموس الترقي الاصطلاحي تقبل فتفجير فتجريد، وعلى نمطها نقيس تقبل (السنكرونية) ثم تفجر اللفظ إلى المنهج المتزامن...».[٢٤]

لم تختلف السبل بين الاصطلاحات العربية اختلافاً في هذا العلم، ومما زاد الأمر تفاقماً دوران المعرفة اللغوية بين متصوّرات مستحدثة ومفاهيم متوارثة، ولم ينج مصطلح تسمية العلم نفسه من هذه الاختلافات، لقد تجاذبته مصطلحات عدة:

فقه اللغة، علم اللغة، علم اللغة الحديث، علم اللغة العام، علم اللغة العام الحديث، علم فقه اللغة، علم اللغات، علم اللغات العام، علوم اللغة، علم اللسان، علم اللسان البشري، علم اللسانة، الدراسات اللغوية الحديثة، النظر اللغوي الحديث، علم اللغويات الحديث، الدراسات اللغوية المعاصرة، اللغويات الجديدة، اللغويات، الألسنية، اللانغويستيك، الألسنيات، اللّسْنيات، اللسانيات.

ومن المصطلحات التي أحاطتها هالة الغموض وتباينت فيها الآراء مصطلح (الفونيم)، لقد فُهم على أنه الأصوات المختلفة التي يُعبّر عنها في الكتابة برمز واحد،

---

[٢٤] عبد السلام المسدي، **التفكير اللساني في الحضارة العربية** (الدار العربية للكتاب، ١٩٨٦م) ص٥٣.

ولا تُستخدم في اللغة للتفريق بين المعاني المختلفة يقول هذا الرأي: «.. ما يُطلق عليه الغربيون اسم "فونيم" Phoneme = وحدة صوتية / عائلة صوتية. وفي إمكاننا نحن أن نطلق عليه اسم "حرف" مقصوداً به الرّمز الكتابي، ونعمل بذلك على التفريق بين الاصطلاحين "صوت" و "حرف". فالصوت هو ذلك الذي نسمعه ونحسه، أما الحرف فهو ذلك الرّمز الكتابي الذي يُتخذ وسيلة منظورة للتعبير عن صوت معيّن، أو مجموعة من الأصوات لا يؤدي تبادلها في الكلمة إلى اختلاف المعنى».[٢٥]

يصل هذا الرأي إلى حكم أن الفونيم هو مجموعة الأصوات التي لايؤدي تبادلها في الكلمة إلى اختلاف المعنى. وهو مفهوم مغاير ومخالف لمفهوم الفونيم، قد نجد لهذا التعريف تخريجاً من خلال تقسيم العالم اللغوي "تروبتسكوي"[٢٦] (Trobtskoy) للمبادئ التي يمكن أن يُعتمد عليها في معرفة الفونيم؛ إلا أن جلّ الآراء إن لم أقل كل الآراء تُجمع في تعريفها للفونيم على أنه: أصغر وحدة صوتية يتغيّر بها معنى الكلمة إذا استبدلت بوحدة أخرى، وهو ذو سمات تمييزية.[٢٧]

فالفونيم وحدة صوتية وظيفية، والصوت إذا عوض صوتاً آخر ولم ينشأ عن ذلك تغير في المعنى لا يُسمى الصوت فونيما بل هو بدل منه وعوض عنه، ويسميه علماء الأصوات (ألوفون) (Allophone)، ومعناه صوت آخر؛ إشارة إلى وجود هذا الصوت إلى جانب غيره داخل الفونيم، فهو بديلة نسقية.[٢٨]

---

[٢٥] رمضان عبد التواب، **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٢م) ص٨٣-٨٤.

[26] Troubzkoy, *principes de phonologie*,p37.

وينظر: نورالهدى لوشن، **مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي** (الإسكندرية، ط٢، ٢٠٠٢م) ص١٢٣

وينظر: أحمد حساني، **مباحث في اللسانيات** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٤م) ص٩١.

[27] J. Pytard, *linguistique et enseignement du français* (Paris: Librairie Larousse,1970) pp36-38.

وينظر: نورالهدى لوشن، **مباحث في علم اللغة**، ص١٢٢-١٢٥.

[28] Jean Dubois, *dictionnaire de linguistique*(Paris: Librairie Larousse, 1972), p372; *phonologie et phonétique*, p338.

معنى ذلك أن الفونيم صوت، وليس كل صوت (فونيم)، ... والوظيفة التمييزية التي تؤديها الوحدة الصوتية ليست وظيفة ذاتية تكمن في طبيعة الصوت نفسه، وإنما هي نتيجة لما تصطلح عليه المجموعة اللسانية، فالفونيمات ـــ وهي تفرق بين المعاني ـــ لا تتبع في ذلك رسما من الخواص الدّاخلية للغات، بل عمدتها الاصطلاح ومجرد الاتفاق؛ ولذلك اختلفت الوظائف التي تقوم بها الأصوات من لغة إلى لغة، فالراء والغين في اللغة العربية فونيمان، ولكنهما في اللغة الفرنسية لا يفرقان بين المعاني وإن اختلفت صفاتهما النطقية.

ونعود إلى التأكيد على أن الفونيم هو أصغر وحدة صوتية تتكوّن منها الكلمة، ويُعد العنصر الأساس في النظام التعبيري، والفونيمات ملامح للأصوات وأشكال الكلام، وهي جزء من النظام الخاص باللغة المحدّدة.

والفونيمات التي تخص كل لغة تختلف فيما بينها. والفونيم ليس وقفاً على الحروف (الأصوات) ولكنه يوجد في نهايات الجمل، وذلك كالاستفهام والتعجب مثلاً. وقد يظهر الفونيم في العربية لا على شكل حرف وإنما على شكل حركة، فكلمة عِلْم اسم، وتختلف بدورها عن كلمة عَلَمٌ، وتختلف عن الفعل عَلِمَ – المبني للمعلوم – عن عُلِمَ المبني للمجهول.

فالفتحة "فونيم"، والضمة "فونيم"، والكسرة "فونيم".

أما صالح القرمادي فجاءت ترجمته لمصطلح "الفونيم" بأسلوب مبتكر لم يسبقه إليه غيره، لقد مزج بين الاشتقاق والتعريب والتوليد المعنوي في ترجمته إذ قابل مصطلح "فونيم" بلفظ (صوت) ثم أضاف لفظاً آخر وضعه بين قوسين ووضع أمامه علامة الاستفهام (صوتم؟) وقد اعتمد فيها الاشتقاق؛ لأنها من مادة (صوت) العربية، وتعتمد التوليد المعنوي لأنها تحويل للدلالة الأصلية، وهي صيغة تعتمد الدّخيل المعرب، فيها الميم التي اقتبست من اللفظ الأجنبي، وفيها القالب الصرفي، الذي وُضع وضعاً

موازياً إذ هو على ميزان (فَعْلَمْ) مما لا تعرفه لغة العرب ولكن تستسيغه لتجانسه مع (مَفْعَل).[٢٩]

و لم يسلم مصطلح (الدلالة)[٣٠] من تداخل المفاهيم لدى عدد غير قليل؛ فهذا العلم يعكف على دراسة المعنى، ويُعدّ جمّاع الدّراسات الصوتية والنحوية، والمعجمية، والأسلوبية فوظيفة اللغة الجوهرية تكمن في الإبلاغ والتبليغ، أو قل في التعبير عن المقاصد، فهي وظيفة دلالية أساساً، وإذا كان الجانب الصوتي، أو النحوي، أو المعجمي أو الأسلوبي للغة لا يتناوله بالدراسة غير المختصين فيه، فإن الجانب الدّلالي يهم أصحاب اللغة جميعاً على اختلاف اختصاصاتهم ومستوياتهم، وعلى الرّغم من استقرار هذا العلم (علم الدّلالة) واعتماده فرعاً من أهم فروع علم اللغة؛ إلا أن اللبس لا زال يحوّم في سماء بعض الدّارسين والباحثين إلى أن ألقى ببعضهم في غياهب القول: «بأن علم الدّلالة هو من البلاغة وليس من علم اللغة».

ومن المصطلحات التي لم يشهد مفهومها كبير اختلاف بين العلماء، مصطلح (الحقول الدّلالية)؛ إذ تُجمع جل الآراء على تعريفها بـــ «الحقل الدّلالي أو الحقل المعجمي هو مجموعة من الكلمات التي ترتبط دلالاتها وتوضع تحت لفظ عام يجمعها مثل ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية».[٣١]

فالحقل الدّلالي هو مجموعة من المفاهيم تنبني على علائق لسانية مشتركة، ويمكن أن تكوّن بنية من بنى النظام اللساني، كحقل الألوان، وحقل القرابة العائلية، وحقل مفهوم الزمان، وحقل مفهوم المكان وغيرها.[٣٢]

---

[٢٩] المسدي، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، ص٧٦.

[٣٠] أقصد هنا النظرة التقليدية العقيم.

[٣١] أحمد مختار عمر، **علم الدلالة** (بيروت: عالم الكتب، ط٥، ١٩٩٨م) ص٧٩.

[32] Georges Mounin, *clefs pour la linguistique* (Paris: editions seghers, 1968-1971), p160; Claude Germain, *la semantique fonctionnelle* (Paris:1980) p80.

إن المتأمل في تراث أسلافنا يجد أنهم بدأوا التفكير في هذا النوع من المفاهيم في وقت مبكّر جدّاً، لا يتجاوز القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي).

والشبه واضح بين معاجم الحقول الدّلالية الحديثة ومعاجم الموضوعات القديمة في اللغة العربية، كلاهما يقسم الأشياء إلى موضوعات، وكلاهما يعالج الكلمات تحت كل موضوع، وكلاهما بدأ بالتأليف الجزئي المتمثل في جمع الكلمات الخاصة بموضوع واحد ودراستها تحت عنوان واحد.

لقد ساق لنا اللغويون الأقدمون حقولاً دلالية مستنبطة من البيئة اللغوية على شكل معجمات خاصة تغطي مجالات مختلفة منها:

خلــق الإنسان: النضر بن شميل ٢٠٤هـــ، قطرب ٢٠٦هـــ، أبو عبيدة ٢١٠هـــ، الأصمعي ٢١٧هـــ، أبو حاتم السجستاني ٢٥٥هـــ.

الخيــل: أبو عبيدة الأصمعي.

الحشــرات : أبو عبيدة، كتاب (الحيات والعقارب). الأصمعي، كتاب (النحل والعسل)، أبو حاتم السجستاني (كتاب الحشرات والجراد والنحل والعسل).[٣٣]

ومن الذين أولوا أهمية بالغة لهذا النوع من التصنيف للمداخل المعجمية في الدراسة التراثية الثعالبي (٤٣٠هـــ) في كتاب فقه اللغة، وابن سيده (٤٥٨هـــ) في كتابه المخصص، لقد أفردا قسماً كبيراً من كتابيهما المذكورين لحقول مختلفة.[٣٤]

فالمعاجم الحقلية التي تسمى عند القدماء بمعاجم الموضوعات تزخر برصيد ثري من الحقول الدّلالية التي تتسم بالدّقة المنهجية. وفي ظل توظيف المصطلح الجديد أُدخلت تعديلات تساير العصر وتحتوي ما جدّ في ميدان هذا الحقل المعرفي.

---

[٣٣] ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، حققه وقدم له مصطفى الشويمي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٤٠٦هـــ-١٩٨٥م) ص٥٣.

[٣٤] ينظر: **الفهرست**، ص٧٢؛ **مباحث في اللسانيات**، ص١٦٢.

يبدو أن المسؤولية الكبرى تقع على عاتق عالم اللغة أو عالم اللسان، فهو أحق الناس بإرساء ركائز التنظير في علم المصطلح بشمول، وهو الخبير الذي ينـــزّل الألفاظ منازلها.

«وإذا عالجنا قضية المصطلح من منطلق لساني نقدي رأينا أن كل مجموعة بشرية ترابطت لغوياً فتحولت إلى مجموعة ثقافية حضارية فإنها تواجه على الدّوام مدلولات جديدة عليها إما بحكم استحداث الأشياء أو بحكم اكتشافها... فضلاً عما صنعته المجامع العلمية المتعدّدة في الوطن العربي والتي لم تنشأ في منطلقها إلا لسدّ ذرائع المصطلحات، وقد طفحت هذه الأبحاث جميعها ـــ من لدن الأفراد ـــ ومن لدن المؤسسات.... ».[٣٥]

ومصطلحات العلم ـــ أياً كان ـــ إنما هي نظام من الدّوال مشتق من نظام دوال اللغة التي يتداوله بها أهله، فالثبت المصطلحي هو مجموعة الألفاظ التي حُولت عن دلالتها الأولى لتختص بها دلالات فنية تُدرك بسياقها العلمي، وليس ضروريا أن تنقطع تلك الألفاظ عن معانيها الأولية، بل كثيراً ما تظل دالة في الوقت نفسه على معناها العادي وعلى معناها العلمي بحسب سياقها في الاستعمال.[٣٦]

مما لا شك فيه أن المصطلح يؤدي وظيفة مهمة في مختلف ميادين الحياة، ولاستخدامه – بدقة لما هو موضوع له – دور كبير في تحقيق الوظيفة المنوطة به، وفوق ذلك كله هو تحقيق الدقة في صياغة المصطلح، ويتحقق ذلك باختيار اللفظة المناسبة معجمياً ودلالياً، وأهم شروطها هو الوضوح. إذ ... «تُعدّ الدلالة المحدّدة الواضحة أهم السمات التي تميّز المصطلح عن باقي الكلمات في اللغة العامّة، فالمصطلح لا بدّ أن يكون بدلالة واضحة وواحدة داخل التخصص الواحد، على العكس من

---

[٣٥] المسدي، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، ص٢٥.

[36] Georges Mounin, *dictionnaire de linguistique*, (Paris: p.u.f, 1974) p371.

الكلمات الأخرى التي يتحدّد معناها عن طريق السياق، وتتعدد دلالات كل كلمة منها.

المصطلح محدّد الدّلالة، ويمكن أن يفهم معناه إذا ما ذُكر مفرداً، ولكن تعدد الدّلالة في الكلمات غير الاصطلاحية يجعل فهمها مرتبطاً بالسياق.

أما الكلمات التي لها استخدام في اللغة العامة ولها استخدام اصطلاحي فإنها تُدخل في الاستخدام مجالاً دلالياً جديداً، ويكون معناها ضيقاً وخاصاً فتكتسب في هذا المجال الجديد دلالة اصطلاحية محدّدة ومباشرة».[37]

وكلمات اللغة العادية لا تحمل البعد الذي يقوى المصطلح على حمله؛ إلا أن نمو الفكر وتطوّر المعارف، تولّد مصطلحات جديدة، بمقتضى الحاجة والاستعمال؛ إلا أن مشكلات جمة واجهت المصطلح، يتصدّرها عدم الاتفاق على الترجمة بالإضافة إلى الكم الهائل من المصطلحات، فكانت مصدر اضطراب وتشويش بدل أن تكون مفاتيح عون ووسائل توضيح.

ولعل سبل التمكين للمصطلح تتلخص في شرطين طرحهما أحد الباحثين[38] وهما:

١- تمثيل كل مفهوم أو شيء بمصطلح مستقل.

٢- عدم تمثيل المفهوم أو الشيء الواحد بأكثر من مصطلح واحد.

ولكن هذين الشرطين — ربما — لا يتحققان في كثير من المصطلحات «فثمة مصطلح واحد للدّلالة على أشياء عدة، وثمة أكثر من مصطلح للدّلالة على شيء واحد. ومردّ ذلك ومرجعه إلى تداخل فروع العلم والمعرفة، ثم إلى تعدّد واضعي المصطلح في الوطن العربي، واختلاف ثقافاتهم، ثم انقطاع ما بينهم بحيث لا يمكن أن يفيد السابق منهم اللاحق. ولعلّ شيئاً من إيثار العناد أن يكون من وراء هذا التعدد

---

[37] **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، ص١٢.

[38] ينظر: علي القاسمي، **مقدمة في علم المصطلح** (بغداد: ١٩٨٥م) ص٦٨.

والاختلاف، إذ أن كل فئة ـــ وهذا من دواهي الأمور ـــ تنطوي على شعور أنها أحق بأن تتبع، وأنها من ثمّ لا بدّ أن تبدع لنفسها مصطلحاً خاصاً بها، لا يهمها بعد ذلك أوافق هذا المصطلح الدّقة أم لم يوافق. وواضح أن ليس وراء مثل هذا الاختلاف كبير نفع للعلم، لأنه قد جاوز العلم منطقاً وغاية له».[٣٩]

وقد يتقلص المجهود من الفئة إلى الشخص الواحد فيجتهد الدّارس في إضفاء آرائه الخاصة على المصطلح الواحد ويتحيّز لتسميته ويدعو لها. ولعل في رأي (رولان بارت) الرّد الناجع على مثل هؤلاء، إذ يقول: «وسيكون من الادعاء تماماً، القول بأن الاقتراح أو الاشتغال الفردي في هذا الباب مدرك التوفيق، دون التقاء مع محاولات. وأعمل أخرى».[٤٠] معنى هذا أن الاصطلاح العربي لن يتم إلا بالتوافق العام، وبالمعجم المشترك، وكذا بالفهم العميق لشعب العلوم الإنسانية العديدة.

لو تأملنا المؤلفات التي خصّصت لهذه الإشكالية لأدركنا أن هذا الموضوع لم يُهمل في يوم من الأيام؛ غير أن اختلاط القضية اللغوية بالمعضلة الحضارية مهّد الطريق لقضية المصطلح لتغدو عندنا وعند غيرنا مشكلة من أكبر المشكلات وتفاقمت مع الزمن لتصبح أزمة حقيقية؟ وأزمتنا — نحن العرب — بالذّات تنبع من عقدة الذّات. وقضية المصطلح لا يمكن أن تؤخذ فردية أو حزبية أو قطرية.

لقد حان الأوان أن نبتعد عن الخلاف، والتشكيك، والنظرة الفوقية، وإنفاق الجهد والمال في مشاريع مجهضة لا ولن ترى النور مادامت محفوفة بمخاطر الإغراق في الذّاتية، والقيام على الصراع واستئصال الآخر.

---

[٣٩] أحمد محمد ويس، "الانزياح وتعدد المصطلح"، **عالم الفكر**، مج:٢٥، ع: ٣، يناير/مارس ١٩٩٧م، ص٥٧-٥٨.

[٤٠] قراءة لرولان بارت، مغامرة الدال، تقديم وترجمة أحمد الديني، **الفكر العربي**، ع١٨-١٩، مركز الإنماء العربي، شباط/آذار، ١٩٨٢م، ص٨٣.

فعلى المؤسسات المعنية بالمصطلحات في الدّول العربية أن تخطط لعملها منعاً لتكرار الجهود وحرصاً على تكامل التخصصات واضعين نصب الأعين أن وضوح المصطلح يرتبط – في المقام الأول – بوضوح المفهوم الذي يدل عليه، وأن الكلمات لا تحمل البعد الذي يقوى المصطلح على حمله. وفوق هذا وذاك التخلي عن الصراع واستئصال الآخر.

وأن تسعى الجهات المعنية إلى تكوين هيأة عليا تقوم بالإشراف على المصطلحات الجديدة.

- غربلة المصطلحات؛ لأننا لا نفتقر إلى المصطلحات فنحن نعاني من تخمة مصطلحية ولكننا نحتاج إلى غربلة المصطلحات وتوحيدها.

- عقد ندوات دورية تناقش فيها المصطلحات الجديدة دون تعقيد أو تعصب.

- عقد ندوات ودورات للإشراف على نمط توحيد المصطلحات والبعد عن الطرائق التقليدية التي تتبعها بعض المؤسسات .

- أن نبتعد عن الخوف من المصطلحات الأجنبية.

وأن نسعى بعد ذلك كله إلى التيسير وعدم التشدد؛ لأن التشدد ليس في صالح اللغة.

وطالما سيطرنا على امتلاك ناصية علم المصطلح ـــ في ظل ما أسلفت ذكره ـــ ضمناً تجاوز عقبات الأداء، وإذا وعى الفكر العربي تمام الوعي ما لهذا العلم من أهمية بالغة انصاعت له مقاليد التحكّم ومُكّن له، وفاد منه وأفاد.

ولعلي ـــ في هذا المضمار ـــ بحاجة لأن أسوق استنتاجاً، وهو أن الفكر العربي لّما يتخلص من هيمنة الرؤية التراثية عليه، وهي رؤية ترى أن العلوم عند العرب قد اكتملت، وأن القدماء ما فرطوا فيها من شيء...؛ ولكن هذه الرؤية التراثية لم تمنع من ظهور رؤية جديدة أصيلة، لا ترى حرجاً في أن تعبر المكان لتنقل عن الغرب، أو

أن تعبر الزمان لتنشر عن الأقدمين من العرب ما دامت تقيم علاقة النقل للفكر الغربي الحديث والنشر للفكر العربي القديم على أسس جدلية خصبة، تطعّم القديم بالحديث لتمكّنه من أن يواكب العصر، وأن يُسْهم في بناء الشخصية العربية الحديثة، كما تضفي على الجديد طابع الأصالة وتمكّنه من أن يتضافر مع القديم لوضع فلسفة قوية، معاصرة، متميزة تجسّد الوحدة الجدلية بين العلم الحديث، وبين التراث العربي، وتعيد قراءة التراث لا لتهدمه؛ ولكن لتؤسسه تأسيساً يسمح بإبراز وطرح الجديد عبر إحياء القديم فيه.

وهكـــذا تتولد ديمومة الوجود وفعالية التأثير وإمكانية العطاء، ونسقط من جرّاها راية الأزمة بين النظرية والتطبيق.

عناصر تعليم العربية للناطقين بغيرها

فؤاد محمود روّاش*

مُقدِّمة

قد لا يغيب مفهوم العملية التعليمية عن أذهان القائمين بها من الناحية النظرية، إلا أن مفهومها العملي لا يتحقق بالقدر الكافي لدى بعض القائمين بها، فمفهومها العملي يحتاج إلى استيعاب جيّد للمفهوم النظريّ أولاً، ثم استيعاب آخر للواقع العملي لها وتشابك عناصرها من ناحية أخرى؛ فتنفيذ العملية التعليمية ليس مجرد استظهارٍ للتعريفات التي وضعها التربويون وارتضوها.

ونظراً لخطورة تنفيذ العملية التعليمية فإنّ متابعة ذلك ـــ قبل وأثناء وبعد التنفيذ ـــ أمرٌ يحتاج إلى مزيد من الاهتمام، وذلك بتسليط الضوء على عناصر تنفيذها بحيث تتضح الرؤية، ولايمكن للرؤية أن تتضح إلا إذا اتسمت بالشمول حتى يمكن دعم مواطن القوة، والوقوف على السلبيات والعمل على تفاديها من أجل تحسين العملية التعليمية. يقول د. عرفات عبدالعزيز: "فليست العملية التعليمية مجرد أداء، أو تنفيذ

* أستاذ مساعد بمركز اللغات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

مناهج، أو مُمَارسة أنشطة، أو انتظام تلاميذ في صفوف دراسية، وانتقالهم من مرحلة إلى أخرى، أو إصدار قرارات تعيين ونقل وترقية العاملين في الميدان التعليمي، ولكنها تعني إلى جانب هذا كله الكيفية التي يتم بها إعداد جيل من الناشئين للحياة إعداداً جيدا تُسهم فيه هذه العمليات جميعا".[١]

وقد عُقدت في الآونة الأخيرة ندواتٌ ومؤتمراتٌ عِدة كلٌ منها يحمل معنى "التطوير" على مستوى المناهج، والأهداف، والأداء، وقد انتهى أهل الاختصاص ــ كلٌ حسب تخصصه ــ إلى العديد من التوصيات التي تنظر بعين الاعتبار إلى كون "التعليم للحياة". فهذه ــ على سبيل المثال ــ إحدى المشاركات في ندوة "تطوير الرياضيات: رؤية عالمية" التي عُقِدت في لندن تذكر بعض الرؤى التي انتهت إليها الندوة ومنها:

ــ تعليم الرياضيات له فلسفة مؤداها أن الرياضيات للحياة.

ــ الاهتمام بمحو الأمية الرياضية، باعتبار أن الرياضيات لغة الحياة.[٢]

وقد ورد على لسان وزير التعليم المصري قوله: "إن هناك تعاونا وثيقا بين مصر وكافة دول العالم المتقدمة، والمنظمات، والمؤسسات الدولية لدعم المشروع القومي لتطوير التعليم في مصر".[٣] لقد أصبح مفهوم "التربية للحياة" والدعوة إلى تطوير التعليم من الأمور السائدة، ومن ثم نستطيع أن ندرك خطورة دور التربية، بحيث يمكن القول بأن الفشل في تنفيذ العملية التعليمية هو فشل في إعداد جيل أو أمة، و هذا ليس بالشئ القليل، ولكي نتفادى ذلك الفشل لابدَّ من التغيير، فنحن نعيش في مرحلة جديدة تستوجب التغيير و التطوير، وهي مرحلة قِوامُها التفتح والوعي الفردي، مرحلة يمارس الإنسان الحياة فيها بكل طاقاته الفكرية و الوجدانية ساعيا إلى تحقيق ذاته. و سنحاول الآن الانتقال من الحديث العام إلى تركيز القول في موضوع هذه الورقة، و هو تعليم العربية للناطقين بغيرها ودور عناصر تنفيذ هذه المهمة.

---

[١] عرفات سليمان، **استراتيجية الإدارة في التعليم** (مصر: الأنجلو المصرية، ١٩٨٥) ص ٣٠.

[٢] **جريدة الأخبار**، العدد: ١٣٧١٤.

[٣] وزير التعليم المصري، "تعاون دولي مع مصر لدعم مشروع التعليم"، **جريدة الأخبار**، العدد: ١٣٦٩٥.

إذا كان الاهتمام بتعليم اللغة العربية باعتبارها لغةً أجنبية بطريقة منظمة؛ أي عن طريق المؤسسات التعليمية المختلفة قد بدأ منذ عهد قريب نسبيا إلا أن ذلك لا يمنعنا من الوقوف وقفة نستطلع فيها نتائج التجربة، والحقيقة إن هناك أصواتا انبعثت تعلن بوضوح عن ضعف نتائج تلك التجربة إذا ما قُورِنت بالأهداف التي جُعلت من أجلها، وكاتب هذه السطور لا يختلف كثيرا مع هذه الحقيقة التي يؤيدها الواقع، و يؤكد على أن ضعف المردود يدل على وجود خللٍ ما في التنفيذ الكلي، وهذا الخلل يكمن في عناصر التنفيذ مجتمعةً، أو في بعضها، و من خلال الاطلاع على وقائع العديد من المؤتمرات و الندوات ذات الصلة بهذه القضية لوحظ أن قضية المعلم قد شغلت حيّزا كبيرا، وهي في عمومها تُحمِّل المعلم مسؤولية فشل العملية التعليمية، و لكن الواقع يدفع إلى القول بأنه من الظلم أن نحمل المعلم وحده مسؤولية نجاح أو فشل العملية التعليمية، وقد ورد في ذلك قول د. علي مدكور: "وإحدى المشكلات الحادة التي يواجهها مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها هي عدم توفر المعلمين المختصين المؤهلين، فغالبية المعلمين الذين يقومون بتدريس العربية لغير الناطقين بها في البلاد الأجنبية لم يتوفر لهم إعداد لغوي، أو مهني، أو ثقافي، بقدرٍ كاف".[٤]

والقول الذي نميل إليه في شأن المعلم هو ما قال به د. محمود إسماعيل صيني "إذا كانت العملية التعليمية تشتمل على عناصر ثلاثة؛ الطالب، والمعلم، والمادة، فإن المعلم هو أهم هذه العناصر على الإطلاق، وذلك لأن المعلم بشخصيته، وطريقته يستطيع التأثير على العنصرين الآخرين".[٥]

ومن هذا المنطلق ـــ أهمية دور المعلم ـــ ينبغي علينا دراسة كل ما يتعلق بالمعلم؛ شخصيته، وسلوكه، و تأهيله، وإعداده، وأدائه، ثم تقويمه، كل ذلك لا يمنعنا من أن نقول إنَ نجاح، أوِ فشل تنفيذَ العملية التعليمية لا يقع على عاتق المعلم وحده، بل على عِدة عناصر مجتمعة، كلٍ حسب الدور المنوط به، وإن إخلال أحد العناصر بدوره

---

٤ علي أحمد مدكور، **تقويم برامج إعداد معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها** (الرباط: منشورات الإسيسكو، ١٩٨٥) ص ١٥

٥ محمود إسماعيل صيني، **السجل العلمي للندوة العالمية الأولى لتعليم اللغة العربية** (الرياض: مطبعة جامعة الرياض) ج ٢، ص ٧

نتيجة عدم وضوح الرؤية، أو لأي سبب آخر يؤثر تأثيرا مباشرا على أدوار العناصر الأخرى، وستحاول هذه الدراسة التركيز على عدة عناصر يحسبها كاتب هذه السطور الأكثر اتصالا بالقضية وهي:

معاهد تأهيل المعلمين، وإعداد المواد التعليمية، والمؤسسات التي تشرف على تنفيذ البرامج التعليمية، والمعلم.

أولا: معاهد تأهيل المعلمين

تُعَدُّ معاهد تأهيل المعلمين لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ـــ في رأي كاتب هذه السطور ـــ عنصرا مهما وأساسيا في تنفيذ العملية التعليمية، و ستحاول هذه الورقة التعرض لهذه المعاهد بشيء من الدراسة والتحليل.

منذ أكثر من عشرين عاما أنشئت عدة معاهد ـــ معظمها في البلاد العربية ـــ لتأهيل المعلمين لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وقد حددت تلك المعاهد أهدافها، ووضعت شروطا للقبول بها، كما حددت مدة الدراسة، ومسمى الشهادات التي تمنحها، ومن هذه المعاهد:

ـــ معهد الخرطوم الدولي (أنشيء عام ١٩٧٤م).

ـــ معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود (أنشيء عام ١٩٧٥م).

ـــ معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى (بدأ برنامج إعداد المعلمين عام ١٩٨٢م).

ـــ معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (بدأ برنامجه عام ١٩٨٣م).

ـــ برنامج بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

ـــ برنامج بجامعة مينسوتا بالولايات المتحدة الأمريكية.

وقد عقد الدكتور علي أحمد مدكور[٦] دراسة وافية تناولت تلك المعاهد بالتحليل، وخرج بنتائج يراها كاتب هذه السطور جديرة بالدراسة من أجل الإفادة منها، وسنعرض منها ما يهمنا في مجال هذه الورقة.

تشترك المعاهد السابقة كلها في الهدف العام تقريبا، وهو إعداد معلمين متخصصين في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وهذا الهدف يكاد يكون موضع

---

[٦] انظر: علي أحمد مدكور، **تقويم برامج إعداد معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها**، ص ٥١ وما بعدها.

اتفاق فيما بينها، أما مواضع الاختلاف فهي كثيرة ومتنوعة، و قد شملت الجوانب الآتية:

جنسيات الطلاب: تقصر بعض المعاهد القبول على الطلاب الناطقين باللغة العربية، في حين يسمح بعضها الآخر بقبول هؤلاء جنبا إلى جنب مع الناطقين بغيرها، و هذا يعني تعدد اللغات الأم لدى الدارسين؛ اللغة العربية، ولغات أخرى، ذلك في الوقت الذي يُقَدَّم فيه البرنامج التأهيلي باللغة العربية، وفي كثير من الأحيان لا تتوارى اللهجات العامية عند الأداء الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف مستويات الفهم، أو عدم الفهم في بعض الأحيان.

شروط القبول: تشترط بعض المعاهد الحصول على شهادة الثانوية العامة أو ما يعادلها، و يشترط بعضها الآخر الحصول على الشهادة الجامعية الأولى تخصص لغة عربية، في حين تكتفي بعض المعاهد بأن يكون الدارس حاصلا على شهادة جامعية في أي تخصص ؛ لغة عربية، أو لغة إنجليزية، أو دراسات إسلامية، أو دراسات اجتماعية... إلخ، وهذا الوضع يعكس بوضوح مدى اختلاف مستوى الكفاية اللغوية البَيّن لدى الدارسين.

مدة الدراسة: تستغرق الدراسة في بعض المعاهد عاما دراسيا واحدا ينقسم إلى فصلين، ويتكون الفصل من ستة عشر أسبوعا، ويتلقى الطالب عشرين ساعة كل أسبوع، في حين تستغرق عامين في بعضها الآخر، كل عام يتكون من فصلين، وكل فصل يشتمل على ستة عشر أسبوعا ويتلقى الطلاب خمسا وعشرين ساعة كل أسبوع. وبعملية حسابية بسيطة يتضح الفرق الهائل في اختلاف مدة التأهيل؛ ففترة تأهيل المعلمين في أحد المعاهد تزيد عن ضعف الفترة المخصصة للهدف نفسه في معهد آخر الأمر الذي ينتج عنه اختلاف حتمي فى مستوى الخريجين.

المواد الدراسية: أما عن المواد الدراسية التى يتلقاها الدارسون، فإنها تختلف في كل معهد عن الآخر اختلافا ملحوظا، وليس ذلك فحسب، بل إننا نلاحظ أن هناك عددا من المواد المشركة في كل البرامج، وإذا ما نظرنا إلى المحتوى المقرر من كل مادة في كل معهد سنجده مختلفا عن نظيره، كما أن عدد الساعات المخصصة لكل محتوى في كل برنامج يختلف كذلك، ويلاحظ أن نسبة الاختلاف ليست هينة.

الشهادات الممنوحة: تمنح بعض المعاهد خريجيها الدبلوم العام، ويمنح بعضها الآخر الدبلوم العالي، ويمنح بعضها درجة الماجستير، وحملة كل هذه الشهادات يتخرجون ليعملوا عملا واحدا، ومن السهل أن تجد عددا كبيرا من هؤلاء يعملون في مؤسسة واحدة.

تعقيب: إنّ هذا الاختلاف البين في شروط القبول بهذه المعاهد، وذلك التفاوت الكبير في الفترة الدراسية المحددة للتأهيل، و عدم وجود أهداف واضحة ودقيقة لكل معهد، والتركيز الشديد على بعض الجوانب ــ مثل دراسة التفاصيل اللغوية ــ وإغفال أو على الأقل عدم إعطاء العناية الكافية لبعض الجوانب الأخرى، مثل تخطيط البرامج، وتقويمها، وتطويرها، وإعداد المواد التعليمية، وإغفال العناية بأهمية الجانب الثقافي، كل ذلك من شأنه الزَّجُّ بأمشاجٍ مختلفة من أبناء المهنة الواحدة ليعملوا في ميدان واحد وبينهم تفاوت كبير في القدرة على أداء المهمة المنوطة بهم. وهذا التفاوت يعد من العوامل النفسية التي تؤثر تأثيرا سلبيا على تنفيذ العملية التعليمية. وفي ضوء هذا يمكن القول بأن أي برنامج لإعداد معلم اللغة العربية للناطقين بغيرها لن يُكتب له النجاح ــ وقد يُكتب له الاستمرار ــ ما لم يكن طلابه على مستوى جيد من التمكن من اللغة العربية قبل التحاقهم ببرنامج الإعداد، ويكون دور المعهد بعد ذلك التركيز على التطوير، وتكوين المهارات الفنية،وصقلها، وتنميتها بالقدر الذي يكفل للمعلم أداء دوره بنجاح وتفوق عند تخرجه، كما ينبغي محاولة تقليص كل الاختلافات السابقة بين مؤسسات التأهيل المختلفة، وذلك بالتقريب بينها بقدر الإمكان، و إضافة ما لم يكن متوفرا لها، في ضوء المعايير التي خلُصَ إليها بحث الدكتور على أحمد مدكور،[٧] وهي معايير إعداد معلم اللغة العربية لغير الناطقين بها. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن المستوى المطلوب للخريج ينبغي أن يُحدد سلفا في ضوء الأهداف التي ينبغي لها ــ الأهداف ــ هي الأخرى أن تُصاغ بدقة و تفصيل بحيث تُمَكِّن مُصَممي البرامج من تصميم أفضل البرامج التي تُساعد على بلوغ الهدف.

وهاك مثالا لواقع أحد المعاهد سنقصر القول فيه على حال دفعة واحدة لخريجيه، وذلك من حيث نوعيات الطلاب، و طريقة قبولهم، وكفاياتهم اللغوية، وتلك الدفعة

---

٧ انظر: المرجع نفسه، ص٣٦، ٤٨.

تعد من أفضل الدفعات حظا ـــ في رأي الباحث ـــ لعدة أسباب موضوعية، ليس هنا مجال ذكرها.

كان دارسو دفعة ١٩٨١م بأحد المعاهد المخصصة لتأهيل المعلمين لتدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها ينتمون لجنسيات مختلفة ـــ ولاغبار على ذلك ـــ وكان أكثرهم من الناطقين بالعربية، والحاصلين على مؤهلات جامعية ذات تخصصات مختلفة ليس من بينها اللغة العربية، وقد التحقوا بالمعهد عن طريق الترشيح دون الخضوع لأي نوع من الاختبارات اللغوية، وكان يليهم في العدد دارسون من الناطقين بغير العربية، ومستواهم اللغوي في ضوء المعايير الموضوعة لمعلم اللغة العربية على مستوى مهارات اللغة الأربع تعد متواضعة للغاية؛ أي أنها دون المقبول، وفريق آخر من الناطقين بغير العربية وعددهم ثلاثة كانوا لا يعرفون شيئا من اللغة العربية على الإطلاق اللهم إلا بعض المفردات التي لا تتجاوز المائة مفردة على أحسن الأحوال، ولا يستطيع أحدهم أن يكون جملة سليمة، أو يفهمها عند الاستماع إليها. وقسم آخر من الناطقين بغير العربية ـــ وعددهم اثنان ـــ كان يجيد العربية ويحسن استخدامها، والقسم الأخير من هؤلاء الدارسين كان من الناطقين بالعربية، و تخصصاتهم الأولى اللغة العربية، ولكنهم من بلاد مختلفة، قُبل بعضهم عن طريق الترشيح، و قُبل ثلاثة منهم بعد إجراء مقابلة شخصية أسفرت عن اختيارهم من بين أكثر من مائة وعشرين معلما متسابقا.

كل هذا الخليط المتنافر ـــ من حيث المستوى اللغوي ـــ جلسوا جنبا إلى جنب، وتلقوا معا مادة واحدة في وقت واحد، ومن مصدر واحد ؛ أي خضعوا لبرنامج تأهيلي واحد، وكانت نسبة النجاح عند التخرج ١٠٠%! وذلك باستثناء دارسين قد انسحبا من البرنامج؛ أحدهما عربي، والآخر من الناطقين بغير العربية ولكنه يجيدها حيث أعلن كلٌ منهما عن عزمه على عدم إكمال البرنامج اعتراضا على الوضع.

ومما لاشك فيه ـــ كما صرح بعض الدارسين ـــ إن بعض الدارسين التحقوا بالمعهد لمجرد الحصول على منحة كبيرة من بلده، أورغبة في ترقية، أو علاوة دون اعتبار لنوع العمل الذي ينبغي أن يمارسه بعد التخرج.

توجهات بعض خريجي هذه الدفعة:

ـــ عمل بعض الناطقين منهم بغير العربية في سفارات بلادهم بالبلاد العربية مترجما، أو في الإذاعات الموجهة، في حين حاول بعضهم الحصول على منحة في أي بلد عربي ليتعلم اللغة العربية !!

ـــ عاد بعض الناطقين بالعربية إلى أعمالهم السابقة قبل التحاقهم بالمعهد، وكان بعضهم يعمل عملاً إداريا في جامعة، أو يقوم بالتدريس للعرب، ومجالات أخرى.

ـــ استطاع بعض الخريجين الحصول بجهودهم الشخصية على عمل مناسب في مجال التخصص.

من الواضح أن الأمر تعوزه الجدية والتخطيط، فالهدف مفقود،والوقت مبدد، والأموال مهدرة.

من أقوال بعض الخريجين الذين عملوا في مجال التخصص:

هناك بعض الأقوال التي تعكس اتجاهات بعض الخريجين، أسوق بعضها كي نستأنس بها:[٨]

ـــ لابد أن أجد لنفسي مخرجا من هذا العمل السخيف، فما أسخف أن يظل الإنسان يعلم هذه المواد المُملّة.

ـــ لقد كسبتُ كثيرا من هذا العمل، وإني أنتظر حتى أجد عملا تجاريا آخر.

وأقوال أخرى يضيق المجال عن ذكرها، وكلها يحمل عدم الولاء للمهنة أو حبها، والتساؤل الذي يفرض نفسه هو: هل يمكن والحال هكذا أن نحصل على العدد الكافي من المعلمين الأكفياء للقيام بمهمة تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؟

وليس مهما أن نسأل عن المسؤول، ولكن المهم أن نعرف كيف نصلح هذا الأمر، وكيفية تنفيذ عملية الإصلاح.

ثانيا: إعداد المواد التعليمية

صلة المواد التعليمية بتنفيذ العملية التعليمية من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تفصيل، وقد أولاها المتخصصون عناية فائقة، فلا تعليم بدون مادة تُتَعلم، ولذا اعتبرت

---

٨ الباحث أحد العاملين في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها، وقد سمع هذه الأقوال مباشرة من أصحابها.

المواد التعليمية عنصرا مهما من عناصر تنفيذ العملية التعليمية، ولايمكن أن تتِم في غيابها.

وليس الهدف من تناول هذا العنصر ـــ إعداد المواد التعليمية ـــ التَّعَرُّضَ لتفاصيله الدقيقة، فذلك أمر ـــ على أهميته ـــ لا يدخل تحت نطاق هذه الدراسة، وإنما الهدف هو محاولة الوقوف على واقع العديد من المؤسسات التعلِيمية قبل، وأثناء الشروع في إعداد المواد التعليمية، مع الإشارة لما ينبغي أن يكون لنقف على مدى الالتزام بالمعايير الأساسية التي توصّل إليها الخبراء قي ضوء معطيات الأبحاث والتجارب، وسيتناول الحديث المحاور الآتية: المنهج وتحديد الأهداف، المحتوى، مؤلفو الكتاب، إعداد الكتاب.

المنهج وتحديد الأهداف:

لعل من أفضل ما يحقق النجاح لأي عملٍ بشري هو أن يدرك صاحب العمل غايته من هذا العمل، وما لم يكن المرء على درايةٍ كافية، وواعية لما يريد الوصول إليه فإن عمله سوف يتسم بالتخبط و الفوضوية، ومن ثَمَّ كان لِزاما على من ينشد الجودة والإتقان في عمله أن يقوم أولا بتحديد هدفه أو أهدافه تحديدا دقيقا، وقد قيل: "وضوح الهدف نصف الطريق إلى تحقيقه" وإذا قصرنا القول على تحديد أهداف المواد التعليمية فسنكتفي بالإشارة إلى محورين رئيسين، وهما: المنهج، والمحتوى، أما عن أهداف المنهج ـــ ودون الخوض في تفاصيل ذلك ـــ فإن أهدافه تحددها المؤسسة التعليمية العليا في ضوء السياسات العامة للتربية، و إذا أخذنا في الاعتبار أن التربية أصبحت تعمل على **تعديل السلوك**، وتنشئة الأفراد تنشئة متكاملة تعدهم بها **لأداء أدوارهم في المجتمع** أمكن لنا أن نستوعب ما قيل عن المنهج في السطور الآتية:

"المنهج عنصر أساس من عناصر العملية التعليمية إن لم يكن صلبها، والسبب في ذلك إنه يقدم تصورا شاملا لما ينبغي أن يُقدَّم للطالب من معلومات، وما يجب أن يكتسبه من مهارات، وما يمكن أن ينمي لديه من قيم واتجاهات، كما أن المنهج يترجم بالفعل الأهداف العامة للتربية، ويقترح الخطوات التي تيسر للمجتمع أن يبني أفراده بالطريقة التي يريدها"[٩] فمن يرغب في إعداد مواد تعليمية لأي مادة من المواد

---

[٩] رشدي طعيمة، **تعليم العربية لغير الناطقين بها: مناهج وأساليب** (الرباط: منشورات الإسيسكو، ١٩٨٩) ص ٥٩.

فعليه أن يعود إلى الأهداف العامة للمنهج التي وضعتها الجهات المسؤولة عن التربية، وفي ضوء تلك الأهداف يمكن أن يحدد المحتوى الذي سيشكل المادة.

المحتوى:

الأصلُ أن يتم تحديد المحتوى في ضوء أهداف المنهج، حيث إنه ينبغي أن يشتمل على أهداف تربوية، والمحتوى وثيق الصلة بالمادة التعليمية، أي إنه القدر من المادة أو العلم الخاص الذي سيقدم للطالب في صورة ما ويطلق عليه اسم "المقرر" والذي ينبغي أن يتضمن الخبرات العلمية التي يُراد تزويد الطلاب بها، وباختصار يمكن القول بأن المحتوى عنصر أساس من عناصر المنهج، وهو يشتمل على الخبرات كافة التي تقدمها المؤسسة التعليمية. والتعريف التالي للمنهج يوضح ذلك:

"يقصد بالمحتوى مجموع الخبرات التربوية والحقائق والمعلومات التي يُرجى تزويد الطلاب بها، وكذلك الاتجاهات والقيم التي يُراد تنميتها لديهم، وأخيرا المهارات الحركية التي يراد إكسابهم إياها بهدف تحقيق النمو الشامل المتكامل لهم في ضوء الأهداف المقررة في المنهج".[١٠]

معايير اختيار المحتوى:

للمحتوى الجيد معايير ينبغي مراعاتها عند تصميم المادة التعليمية، منها:[١١]

ـــ **الصدق:** وذلك بأن يكون واقعيا، وصحيحا علميا، و متمشيا مع الأهداف.

ـــ **الأهمية:** وذلك بأن يكون له قيمة ودور في تنمية مهارات الطالب.

ـــ **مراعاة الميول والاتجاهات:** أي ميول واتجاهات الطالب، على ألا يهمل المحتوى تقديم الأشياء المهمة.

ـــ **القابلية للتعليم:** ويقصد بها مراعاة قدرات الطلاب ومستواهم.

ـــ **العالمية:** أن يشتمل على أنماط من التعليم تربط الطالب بما حوله من العالم.

---

[١٠] المرجع السابق، ص ٦٦.

[١١] المرجع السابق ص ٦٦.

طرق اختيار المحتوى:

واضع المنهج الجيد لا يمكن أن يبدأ من فراغ، أو من تصور شخصي فحسب، بل لابد أن يكون له منطلقات ثابتة ينطلق منها، و له بعد ذلك أن يضيف أو يعدّل وفقا لرؤيته الخاصة، ومن هذه المنطلقات:

ـــ الاسترشاد بالمواد التعليمية السابقة، من أجل التطور، والبناء، والنمو.

ـــ استشارة الخبراء المتخصصين من لغويين، وتربويين ونفسيين، كلٍ في مجال تخصصه ويدخل تحت بند استشارة الخبراء، نتائج التجارب والبحوث، وتوصيات المؤتمرات والندوات في هذا الصدد.

ـــ المسح: والمقصود به الدراسات الميدانية التي تهدي المؤلف إلى خصائص الدارسين، وثقافاتهم، وطبيعة لغتهم، ودوافعهم.

ـــ شخصية المؤلف: ويقصد بها رؤية المؤلف الخاصة، وخبراته وتجاربه الذاتية.

تنظيم المحتوى:

"يقصد بتنظيم المحتوى ترتيبه بطريقة توفر أحسن الظروف لتحقيق أكبر قدر من أهداف المنهج".[١٢] وما لم تكن لدى مؤلف المادة التعليمية المعلومات الكافية عن اللغة التي ينشد تعليمها، والتصور المتكامل عن طبيعتها ؛ أصواتا، ومفردا ت، و دلالةً، وتراكيبَ، وثقافة أهلها بصفة عامة، نقول ما لم يكن لدى المؤلف كلٍ ذلك فلن تكون لديه القدرة الفعلية على تنظيم المحتوى تنظيما يجعل منه مادة قابلة للتعليم، وعدم تنظيم المحتوى في ضوء ما سبق يؤدي إلى نتائج تعليمية سلبية من جانب، وتكوين اتجاهات معادية للغة لدى الطلاب من جانب آخر، فتنظيم المحتوى يعتمد على جانبين أحدهما منطقي، ويتم في ضوء طبيعة المادة، والآخر نفسي يراعي قدرات وحاجات الدارسين، كما أن هناك معايير لتنظيم المحتوى يمكن تلخيصها في الاستمرارية،والتتابع، والتكامل.[١٣]

---

١٢ المرجع السابق ص ٦٨.

١٣ انظر المرجع السابق ص ٦٩.

مؤلفو الكتاب:

يرى الخبراء أن يعتمد تأليف الكتاب على منطلقات علمية أصيلة، متوفرة لدى لغويين متخصصين، وتربويين عاملين في المجال، وما ذلك إلا لأن تعليم اللغات لغير الناطقين بها قد أصبح علما له أصوله وقواعده، وأساليبه وطرائقه، وتُعنى به الأمم المختلفة، ويود كاتب هذه السطور أن يضع بعض الصفات والشروط التي يراها مناسبة وضرورية لكل من يعمد إلى تأليف كتاب لتعليم العربية للناطقين بغيرها، وهي على النحو التالي:

ـــ أن يكون دارسا للغة العربية متخصصا فيها، مدركا لطبيعتها الصوتية، و ظواهرها اللغوية بحيث يتسنى له اتباع نظام منطقي عند تنظيم المحتوى، فيسبق المعروفُ المجهولَ، والبسيطُ المعقدَ، والسهلُ الصعبَ، والمحسوسُ المجردَ، والملحوظُ المعقولَ، والكلُ التفاصيلَ.

ـــ أن يكون ذا معرفة بآداب اللغة، مما يوفر له قاعدة أوسع لاختيار وتقديم المادة.

ـــ أن يكون ممن مارسوا تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها فترة لا تقل عن خمس سنوات بحيث يتاح له المرور بالعديد من التجارب والخبرات الكافية التي توفرلديه تصورا واضحا لطبيعة المهنة.

ـــ يحسُن أن يكون قد عايش تجربة تأليفٍ سابقة قام بها فريق آخر من أصحاب الخبرة.

ـــ يُفضل أن تكون له تجارب شخصية سابقة في إعداد بعض المواد التعليمية الصغيرة.

ـــ أن يكون محبا لهذا النوع من العمل، مخلصا في أدائه، حيث إنه يستوجب عِدة أمور مثل: الوقت، و الجهد، والمتابعة، والتعديل بالإضافة أو الحذف، وسعة الصدر.

تكاد تكون تلك الشروط والمواصفات ـــ في رأي الباحث ـــ أهم الشروط التي ينبغي توفرها، هذا في الوقت الذي لا يستطيع الباحث أن يدعي أنها جامعة مانعة، بل يكفي القول بأنها شروط أساسية لإنتاج مادة تعليمية جيدة.

إن نظرة على العديد من المواد التعليمية المتوفرة لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها تجعلنا ندرك وبسهولة أن تلك المواد ليست نتاج خبراء تخصصوا في هذا المجال، وهذا ليس حكما عشوائيا، وإنما هو قائم على عدة دراسات لتحليل محتوى عدد كبير لتلك

الكتب، أما عن إخفاق تلك المواد في تعليم اللغة العربية فهو أمر لا يحتاج إلى جهد كبير لاكتشافه، فهل بعد ذلك يمكننا أن نلقي اللوم على المعلم وحده؟

إعداد الكتاب:

المقصود بالكتاب هنا المادة التعليمية، وسيكتفي الباحث بإيراد بعض الأسئلة التي صاغها بعض الخبراء مضيفا إليها بعض الأسئلة دون التعرض للإجابة عنها، أو تناولها بالتفصيل، حيث إن المجال يضيق عن ذلك من ناحية، واستنادا إلى أن أهل الصنعة يكفيهم مجرد ذكرها للاسترشاد بها من ناحية أخرى، والأسئلة هي:

- ما الأهداف التعليمية التربوية التي يهدف الكتاب إلى تعليمها ؟
- ما الأهداف التعليمية اللغوية التي يهدف الكتاب إلى تعليمها ؟
- ما الفترة الزمنية المقترحة لتنفيذ مادة الكتاب ؟
- لِمن يُؤلَف الكتاب ؟
- ما المستوى الذي يؤلف له الكتاب ؟
- ما مدخل الكتاب ؟
- ما طبيعة المحتوى ؟
- ما الرصيد اللغوي الذي سينطلق منه ؟
- ما المهارات اللغوية التي يهدف إلى تنميتها ؟
- ما الوسائل التعليمية المستخدمة ؟
- ما نوع وطبيعة التدريبات ؟

هذه بعض الأسئلة من يضعها- ممن تتوفر لديه شروط التأليف- نصب عينيه ويحاول الإجابة عنها إجابات دقيقة لا بد أن يخرج بنتيجة أقل ما تُوصف به أنها مُرضية، ومعقولة، وإن رآها غير أهل الاختصاص غير ذلك، وقد حدد بعض الخبراء بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم هدفين رئيسين اُعتُبِرا من الأهداف العامة لأي كتاب أساسي لتعليم اللغة للناطقين بغيرها وهما:

ـــ إكساب الدارس مجموعة من المهارات اللغوية تمكنه من فهم اللغة الفصحى المُتَكَلمة، والتحدث بها وقراءتها بيسر، واستخدامها في الكتابة.

ـــ تزويد الدارس بمعلومات، ومعارف كافية بشكل متدرج.

ويمكن أن نعلق تعليقا يسيرا هنا على أهمية تحديد الأهداف؛ فبقدر وضوح الهدف، وغموضه في ذهن القائم بعمل ما يكون قدر النجاح أو الإخفاق في إنجاز العمل المقصود، وفي المجال التربوي يجب أن نفرق بين نوعين من الأهداف؛ الأهداف العامة وهي التي تعبر عن الفلسفة التربوية العامة، وهي تتميز بالعموم، والأهداف الخاصة وهي التي تصنف غايات المعلم من تقديم خبرة معينة داخل قاعة الدراسة.١٤

المواد التعليمية وعملية التنفيذ:

بعد الاستعراض السابق لا بد لنا من وقفة نتعرف من خلالها على مدى الالتزام بالشروط والمواصفات والخطوات المشار إليها لدى تناول كل عنصر من العناصر السابقة، ومدى تحقق الشروط و المواصفات في المحتوى والمواد التعليمية المتوفرة في المجال، وليس من المقصود هنا أن نتعرض لمادة بعينها، أو لكتاب خاص، وهذا مما يجعل الباحث يبادر فينفي سلفا صفة العموم عن الحقائق التي سيشير إليها، تاركا لكل من يهتم بالعملية التعليمية محاولة التعرف على مدى اتفاقها أو اختلافها مع الواقع في المؤسسة التعليمية التي يعمل بها.

على الرغم من أن محاولات التأليف في مجال تعليم اللغة لعربية للناطقين بغيرها تُعد حديثة إلى حد ما إلا أن ذلك لاينفي عنها صفةَ بُطءِ الحركة والتطور، وعدمَ النضج والنمو، ويمكن تصنيف تلك المحاولات إلى ثلاثة أنواع هي:

أـــ محاولات جادة وجيدة، وهي قليلة جدا.

ب ـــ محاولات جادة، ولكن لم يحالفها التوفيق، لأسباب غير علمية.١٥

ج ـــ محاولات عديدة انتفت عنها صفتا الجدية والجودة معا، وهي أكثر المحاولات، ونعني بصفة "الجدية" صرف كامل الهِمّةِ نحو تحقيق تعليم مثمر. والنوع الأخير هو مجال اهتمامنا.

بدايةً لا يصعُب على أي خبير حاذق أن يدرك أن هذا النوع من المؤلفات لم يلتفت أصحابه إلى الأهداف الواقعية للمنهج أو المحتوىعلى السواء، وإن كانوا قد

---

١٤ انظر : رشدي أحمد طعيمة، **المرجع في تعليم اللغة العربية** (مكة: جامعة أم القرى، ١٩٨٧) ج١، ص ١٧٣ وما بعدها.

١٥ تناول تلك الأسباب يجرنا إلى موضوع آخر، ويكفي أن نشير إلى أنها أسباب شخصية، أو إدارية عقيمة.

ضمَّنوا خُطَطَهم عنوانا يحمل كلمة " الأهداف "، كما أن تلك المؤلفات لم تُتَح لها فرصة الإفادة من مرحلة ما قبل الإعداد، بمعنى أن المؤلفين لسبب أو لآخر لم يعمدوا إلى دراسة المحاولات السابقة، و لم يبذلوا جهدا لتحديد مستوى الدارسين، أو معرفة لغاتهم، ودوافعهم، مع إهمال شبه كامل للأسس النفسية للمنهج، وغاية جهدهم في هذا المجال مجرد الاطلاع على الشكل العام لطبيعة هذه المؤلفات، ومحاولة محاكاتها دون إدراك لعمق المضمون، وانصرف هَمُّ هؤلاء المؤلفين لجمال الإخراج الفني الذي يجذب الأنظار للوهلة الأولى.

والقاسم المشترك بين هذه المؤلفات مقدمات جيدة تُعجب من يطلع عليها، حيث يجد فيها بعض الأهداف والدوافع وطريقة تنظيم المحتوى، و ما إلى ذلك، إلا أن مضمون المحتوى لا يعبر عن شيء مما ورد في المقدمة ؛ فالمفردات لا ضابط لها من حيث النوع، والدلالة، والشيوع، والعدد، والجانب الصوتي يكاد يكون مهملا كل الإهمال، أو معالج بطريقة غير دقيقة، والبنى والظواهر اللغوية تشيع فيها الفوضى والاضطراب، فلا ضابط لها ولا معيار، وكأن المخاطب عربي نشأ في بيئة عربية، وتعلم لغة العرب جيدا من قبل، وهذا لا يتنافي مع كون التراكيب المستخدمة صحيحة لغويا، أما تعليم المهارات اللغوية في تلك الؤلفات فهو لايعتمد على أساس تربوي، ذلك فضلا عن التدريبات اللغوية التي لا يعمل معظمها على تثبيت مهارة معينة أو تعزيز خبرة مكتسبة.

وإذا كان هذا ما يُؤخذ على ما كُتب بلغة صحيحة فما بالك بالمواد التي تشيع فيها الأخطاء اللغوية، والمفاهيم، والمعلومات الخاطئة ؟ ! وذلك النوع من المؤلفات غالبا ما تشيع فيه الرسوم التوضيحية الجميلة، ولكنها غير تعليمية ولذا فهي تؤدي إلى نتائج عكسية، وما ذلك إلا لعدم إدراك أن الرسوم التوضيحية علم له أصوله وقواعده، كما أن الصورة التعليمية لها شروط ومواصفات خاصة لا مجال لتوضيحها الآن.

عايش الباحث ظروفا كثيرة لإعداد مواد تعليمية من النوع السابق، ولولا ضيق المجال لتناول الباحث هنا كيفية إعدادها، ولو تناولها لتعجبتم كما تعجَّب.

وختاما لهذا العنصر يؤكد الباحث أننا لا تنقصنا كتابة أو تسجيل المعايير والأسس التي ينبغي توفرها لإعداد مواد تعليمية جيدة، ولا تنقصنا مواصفات الكتاب الجيد، ولا معرفة الشروط اللازمة لمُعدي المواد، فكل ذلك موجود في الكتب العربية الأصل،

والمترجمة على السواء، إلا أن الذي ينقصنا حقا هو التطبيق الجيد لتلك الأسس والمعايير، وهنا تكمُن مشكلتنا الحقيقية فإذا استطعنا حلها نكون قد وفقنا إلى حدٍ كبير في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

ثالثا: المؤسسات التي تشرف على تنفيذ البرامج التعليمية

من الأمور المستقرة عن الإدارة الصالحة أنها أداةُ محافظة، واستقرار، وهي الترتيبُ والتنظيم الذي يحقق أهدافا معينة، فهي نشاطٌ بشري هادف يهتم بتنظيم شؤون الجماعة، ويعمل على تطوير وتقدم ما تعمله هذه الجماعة تطورا سريعا نحو الازدهار والتقدم، فالإدارة عملية إنسانية اجتماعية تربوية. والحديث عن الإدارة متشعب، وسنكتفي هنا بتناول مدى تأثير الإدارة على تنفيذ العملية التعليمية.١٦

مَنْصبُ الإدارة لا بد أن يُسند إلى من هو أهله، يقول في ذلك زغلول النجار: "من البديهي أن المجتمعات الإنسانية بصفة عامة، والمعاهد التربوية بصفة خاصة لا بد أن تُقاد بالصفوة المتميزة بالحكمة، والعلم، والبصيرة والصلاح، والاستقامة التي يمكن أن تشكل القدوة الحسنة".١٧

وقد عُدَّ من عوامل أزمة التعليم المعاصر تولي أمر التعليم أُناس يفتقدون إلى كثير من الصفات السابقة، يصفهم زغلول النجار بأنهم: "كيانات أنانية، قاسية، لا يهمهم إلا الوصول إلى السلطة، والمحافظة على كرسيها من تحتهم، ثم إن هؤلاء ـــ بحكم مراكزهم ـــ تصير لهم اليد العليا في تحديد وسائل وغايات العملية التعليمية فيضيعونها... ومن ثمَّ يشكلون أحد العوامل الرئيسة للأزمة التي نحن بصددها".١٨

الحديث السابق يشمل الإدارة بصفة عامة، ولكنا نود أن نقصر الحديث على المدير الذي يتعامل مع المعلمين تعاملا مباشرا فيتلقوا منه التعليمات من ناحية، ويقوم هو بمتابعة تنفيذ تلك التعليمات من ناحية أخرى.

---

١٦ انظر عرفات سليمان، **استراتيجية الإدارة في التعليم**، الباب الثاني والباب الرابع.

١٧ زغلول راغب النجار، **أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٠) ص ٥٣.

١٨ المرجع السابق ص ٥٣

بالنظر إلى كثير من المؤسسات التي تعثرت في تنفيذ تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها نجد أن بعض ذلك الفشل يرجع إلى المشرف، أو المدير المسؤول المباشر عن عملية التنفيذ، فنجده ابتداءً قد خلط ــ عمدا أو جهلا ــ بين مفهوم الإدارة والتسلط، فتجاهل أو جهل أن الإدارة محافظة واستقرار، فكانت بسببه مثار فوضى واضطراب بتنقلات لا داعي لها، وتغيير في الشكل لا مغزى له إلا أن تشتمل الصورة على عنصر رئيس، ومن حوله عناصر أخرى لا طعم لها ولا رائحة، وجعل الترتيب والتنظيم شيئين يهدفان إلى إثبات الذات، وربما كان هذا ما عناه زغلول النجار عندما وصف تلك القيادات بأنها "كيانات أنانية".١٩

وينظر أمثال هؤلاء المديرين إلى الإدارة على أنها سلطة، ومكانة فوق مكانة الآخرين، مما يجعلهم يتصرفون بأسلوب لا يصلحون معه أن يكونوا قدوة حسنة، فقد نسوا أنهم إنما وجدوا لتسهيل تنفيذ العملية التعليمية، فزجوا بأنوفهم في صلب المادة التعليمية وهم من غير أهل الاختصاص، فأفسدوا الجيد منها، وأضافوا إلى مواطن الضعف فيها ما جعلها أكثر ضعفا، ورفضوا ــ كِبرا وعِنادا ــ كل رأي أو قول تربوي علمي، لا لشيء إلا لاعتقادهم الفاسد بأن ذلك سيجعل غيرهم سيظهر معهم في الصورة التي أرادوا أن يكونوا عنصرها الأساس والوحيد، وهذا النوع وصفه محمد عبد المنعم مرسي بقوله: "إن بعض المسؤولين يضيقون بالنقاش العلمي الحر، ويتصورون أن الرأي الآخر هو دائما رأي معارض، وبما أنه كذلك فهو خطرٌ، أو على الأقل غير مريح، وبالتالي يحسُن كبته، والوقوف ضده حتى ولو باللجوء إلى شماعة الصالح العام".٢٠

التعزيز من الأمور المستقرة في شتى مناحي الحياة، وهو يؤدي ــ على أقل تقدير إلى استمرار الجدية، وعدم التراخي، وإغفال هذا العنصر يعد من أهم البواعث على التراخي و الإهمال اللذين يؤديان إلى الفشل في كثير من الأحيان، وهاك مثالا من الحقل التعليمى: الطلاب الذين ينتقلون من صف إلى آخر في بعض المواد لمجرد حصولهم على درجة النجاح دون أن يكون لتفاوتهم في الدرجات أية ميزة، نجد

---

١٩ المرجع السابق ص ٥٣

٢٠ محمد مرسي عبد العليم، "ترشيد جهود أعضاء هيئة التدريس في الجامعات الخليجية"، الندوة الفكرية الثانية.

الفائقين منهم لا يحرصون على الاستمرار في التفوق، فهم يرون عدم جدوى التنافس ما دام غيرهم يتساوون معهم في النتيجة على الرغم من أن مستواهم التحصيلي أقل، وذلك الأمر ينطبق تماما على المعلمين، فالمميزون منهم ما لم تُقدر جهودهم بوسيلة أو بأخرى، فسوف نجدهم مثل الطلبة الفائقين في المثال السابق، و يكون الحال أكثر سوءا إذا كان غير المميزين في المؤسسة نفسها يحظون برضى المسؤول لأسباب أقل ما توصف به أنها غير موضوعية، ويبلغ الأمر ذروتَه عندما تُسند إليهم مهام علمية تجعل المميزين يعملون تحت قيادتهم.

وتُعدّ الحوافز والعلاقات الإنسانية من الأمور ذات الصلة بالتعزيز، وتوفر ذلك يؤدي إلى ارتفاع الروح المعنوية التي لا ينكر دورها في سبيل إنجاح تنفيذ العملية التعليمية، ومن العجب أن نرى الحوافز الإيجابية من نصيب فئة اختصها المسؤول لنفسه، والحوافز السلبية تُستخدم لكبت الأصوات والإهانة، وهنا يقول د. عرفات عبد العزيز سليمان: " وتدل الأبحاث العديدة على أن فشل كثير من الإداريين في عملهم، وفي تحقيق أهداف العمل مرجعه نقص في المهارة الإنسانية عندهم، أكثر من أن يكون قصورا في مهارة العمل نفسه"،[٢١] وبعد فهل لقادة تربويين هذا شأنهم أن يسهموا في إنجاح تنفيذ العملية التعليمية ؟ !

وفيما يأتي بعض المهام والصفات لأكثر المديرين فعالية كما أوردها عرفات سليمان، مع إضافات يسيرة من الباحث وهي:[٢٢]

ـــ البحث عن آراء الآخرين، وذلك للاستفادة منها، وليس لسرقتها.

ـــ التعرف على الأخطاء، والعمل على تفادي تكرارها، وليس لمحاولة نسبتها للآخرين مع التهوين من شأنهم.

ـــ احترام المبادئ ووضعها فوق المصالح الشخصية، وليس تطويعها للمصالح الشخصية.

ـــ تجنب المحسوبية أو المجاملة في العمل، والتعرف على إمكانات كل فرد من العاملين، وعدم الانقياد لمبدأ " أي رجل يصلح لأي مكان ".

---

٢١ عرفات سليمان، **استراتيجية الإدارة في التعليم**، ص ٤٧

٢٢ انظر الرجع السابق، ص ٣٦٠ وما بعدها.

ـــ عدم الاغترار بالسلطة، أو إساءة استخدامها، بفرض رأيه في غير تخصصه.

ـــ ألا يأخذ أية انتقادات تتعلق بالعمل على أنها انتقادات شخصية تستوجب الانتقام.

ـــ الإصغاء للآخرين في عناية، وليس الاستئثار بالحديث، والاستطراد فيه بتشعب الموضوعات للمراوغة، وتفويت فرص التعليق.

ـــ عليه أن يدرك بأنه ليس أفضل الموجودين في كل مجال، وذلك باطراح التعالي، وتمجيد الذات.

ـــ يجب أن يكون واقعيا عند تقييم العمل، وخاصة أمام العاملين معه، ويكون ذلك بتجنب الخداع و المغالطة، ونسبة النجاح الباهر لما قام به من أعمال فاشلة.

وبعد استعراض تلك الصفات يمكن أن نتساءل: هل يمكن لمدير لم تتوفر لديه الصفات السابقة أن يُصْلِحَه نُصْحٌ، أو قراءة واطلاع؟

رابعا: المعلم

كان العنصر الأول الذي تناولته هذه الورقة يتعلق بمعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها، والعنصر الذي ستتناوله الآن يتعلق كذلك بالمعلم نفسه، والفارق بين العنصرين أن الأول منهما تناول المعلم في مرحلة الإعداد، أما العنصر الحالي فسيتناول المعلم بعد الإعداد، أي في مرحلة التنفيذ الفعلي للعملية التعليمية.

والمعلم الذي يعنينا أمره هو ذلك المعلم المؤهل تأهيلا جيدا، حيث إنه من ألزم متطلبات العمل لمعلم اللغة الثانية أن يكون على علم بخصائص هذه اللغة، وما يميزها عن غيرها من اللغات،[٢٣] أما غير المؤهل فإن أمره لا يعنينا، فعدم تأهيله يعد مبررا كافيا لعدم مناقشة أمره. يحتاج المعلم المؤهل إلى التحلي بعدة صفات تجعل منه معلما جيدا، من هذه الصفات ما يلي:

الثقة بالنفس: الثقة بالنفس تعني ـــ في رأى الباحث ـــ أن يكون لدى المعلم القدرة على الاستماع إلى آراء الآخرين، ومناقشتها، وقبول ما يجده موافقا لروح العلم، وفي الوقت نفسه أن يكون قادرا على رفض الآراء التي تعتمد أساسا على جهلٍ تستره العبارات الرنانة، والأصوات ذات النبرة العالية، والتي يلجأ أصحابها إلى

---

٢٣ انظر: رشدي طعيمة، **تعليم العربية لغير الناطقين بها**، ص ٣٥.

استخدام تراكيب لغوية تُعجب السامعين، وتخدع البسطاء، ومشكلة تلك العبارات أنها استخدمت في غير محلها، وهنا ينبغي على المعلم الواثق من نفسه إبداء رأيه كاشفا فساد تلك الأقوال، لأن السكوت والتزام الصمت تجاه الأمور التربوية الخاطئة التي تتناولها تلك الأصوات يسفر عن تنفيذ يضر بالتعليم أكثر مما ينفع.

تقدير النفس: إن عدم الاعتداد بالنفس يؤدي إلى النفاق، ولا يخفى على عاقل ضررُهذا الداء وشرُّه المستطير، وخير سلاح لدرء داء النفاق هو الإيمان والاستقامة، وهنا ينبغي أن نشير إلى أن الاعتداد بالنفس لايعني الغرور أو التطاول، أو مخالفة الأعراف والقوانين، فَشَرُّ تلك الأمور لا يقل ضررا عن النفاق عند تنفيذ العملية التعليمية.

سعة الأفـــق: المعلم الذي يقنع ويكتفي بما حصَّلَه من معرفة، أو بما اكتسبه من خبرة خلال سنوات العمل الأولى لايمكن له أن يستمر في النجاح ما لم يكن له دور تثقيفي ذاتي وذلك بالمشاركة في المحاضرات، والندوات ذات الصلة بموضوع عمله، وما لم يُخْضِع نفسه لتدريب مستمر عن طريق القراءة والاطلاع على ما يستحدث من نظريات، أو المشاركة الجادة في الدورات التدريبية التي تتيح فرصا من تبادل الخبرات، ومناقشة الآراء، حتى لايكون المعلم أسير ما تعلمه، فعليه أن يقبل ما يُستَحدث من أمورٍ تختلف عما تعلمه، وأثبتت التجارب جدواه، وعليه أن يتخلى عن الاتجاهات السلبية نحو إبداعات العلم، ومثال ذلك اتجاه بعض المعلمين القدامى نحو استخدام الوسائل التعليمية الحديثة.

حاجات المعلم:

المعلم إنسان له حاجاته الأساسية في مجال عمله، ومن تلك الحاجات، الحاجات النفسية، فهو يحتاج إلى التقدير والاحترام، والإحساس بالذات، ومنها الحاجات المادية كالمرتبات، والحوافز، والعلاوات، والإجازات، والرعاية الصحية والاجتماعية، تلك أمور تحتاج إلى إجرءات يقوم بها فريق من العاملين، فإذا تقاعس العاملون عن القيام بأعمالهم فسوف يؤثر ذلك تأثيرا سلبيا على تنفيذ العملية التعليمية، وأقل ضرر يمكن أن ينتج عن ذلك إضاعة وقت المعلم في ملاحقة الموظفين لإنجاز حاجاته، ومن تلك الحاجات أيضا، الحاجات التربوية، وهي تشمل كل ما يحتاج إليه المعلم من أدوات،

كالكتب والمكتبة وتوصيف المناهج، وتوفير الوسائل المعينة، وسهولة الحصول عليها، وانتظام الجداول الدراسية، ومناسبة عدد الطلاب في الفصل الواحد، وكذلك العبء الدراسي المكلف به المعلم.

وختاما فإن افتقار المعلم إلى الثقة بالنفس والاعتداد بها، وضيق أفق المعلم، وإهمال حاجاته الإنسانية، والمادية، والتربوية كلها عوامل تؤثر تأثيرا سلبيا على تنفيذ العملية التعليمية.

خاتمة

حتى يتسنى لنا تنفيذ العملية التعليمية تنفيذا يحقق الأهداف المرسومة، فإن الباحث يوصي ببعض التوصيات التي يراها ضرورية، ومؤثرة في هذا المجال وهي على النحو الآتي:

ـــ أن يقوم معدو برامج إعداد معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها بإعادة النظر في البرامج الحالية، وذلك في ضوء الدراسة التي قام بها الدكتور علي أحمد مدكور.

ـــ محاولة الاتفاق ـــ قدر الإمكان ـــ بين مؤسسات إعداد المعلمين المختلفة على كم ونوع المواد الدراسية (البرامج) التي يراها الخبراء أساسية، ويتم تطبيقها في معاهد الإعداد المختلفة.

ـــ إعادة النظر في شروط القبول التي يشترطها كل معهد لقبول الدارسين، بحيث تكون شروطا تسمح بتأهيل جيد لمعلم كفيّ.

ـــ تحديد مناهج التعليم بدقة، بحيث تشتمل على برامج لغوية وتربوية ونفسية.

ـــ صوغ المحتوى الدراسي في ضوء الأهداف، مع مراعاة التوازن بين الجوانب اللغوية والمهنية والثقافية، وجعله قابلا للتطور.

ـــ الاتفاق على مسمى واحد للشهادة التي تمنحها المؤسسات التأهيلية المختلفة لخريجيها، على أن تكون مدة الدراسة واحدة في كل المؤسسات.

ـــ دعم وتشجيع مؤلفي المواد التعليمية الذين تنطبق عليهم الشروط الواجب توافرها في معدي المواد التعليمية لإعداد مواد تعليمية، مع توفير المناخ المناسب لتطوير تلك المواد.

ـــ احترام المعلم، وتقدير اعتزازه بنفسه، والعمل على تلبية حاجاته.

وقفة مع حسن حنفي

من القصد إلى الفعل: محاولة لإعادة بناء مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي

محمد بن سمينة*

ألقى الدكتور حسن حنفي ضمن الملتقى الدولي حول فكر مالك بن نبي محاضرة بعنوان: **من القصد إلى الفعل: محاولة لإعادة بناء مشكلات الحضارة عند مالك،** ولعل من أبرز ما تميزت به هذه المحاضرة: منهجية الطرح وعمق التحليل ووفرة الأفكار وحسن الإلقاء المشوب باللهجة الخطابية التي تزوده بشحنة من فاعلية التأثير على نفوس المتلقين وهذه السمة الأخيرة بخاصة يبدو أن إخواننا في أرض (النيل) يتوفرون على قدر منها أكبر مما يتوفر عليه من ذلك غيرهم من أبناء العربية في جميع أقطارهم، ولعل لماء النيل أثرا في ذلك.

* أستاذ بجامعة الجزائر.

وقد تميزت هذه المحاضرة ـــ إلى جانب ذلك ـــ بجملة من الإيماءات، ولربما هي غمزات أكثر منها إيماءات وإثارات، من بينها:

ـــ المطالبة من المخاطبين بالانتقال من المدح إلى الفعل.

ـــ التوجه بالخطاب إلى (أحفاد مالك).

ـــ الزعم بأن معظم أعمال مالك مقالات صحفية.

ـــ القول بطغيان النـــزعة الإنشائية في كتابات مالك.

ـــ الإشارة إلى إهداء مالك كتبه إلى بعض الشخصيات.

ـــ الزعم بأن مالك يعنى بقضايا بلده أكثر من عنايته بقضايا بلاد المسلمين.

ـــ الادعاء بمحاولة الأستاذ مالك التسجيل في شهادة (الدكتوراه) وفشله في ذلك.

ـــ عدم تزويد الحضور بنسخة من هذه المحاضرة.

هذه هي أهم الهمزات أو اللمزات التي تضمنتها محاضرة الأستاذ الدكتور حنفي ويتجلى بعض ذلك بدءا من عنوانها (من القصد إلى الفعل..) وإن المتأمل في العنوان كاملا، قد يستشف بعض ما يومئ إليه ذلك العنوان من معاني، نجتزئ بالإشارة إلى اثنين منها: أما الأولى فلربما يراد منها الإشارة إلى أن بعض الناس يقصدون، يريدون، يتمنون... ولكنهم لا يحركون ساكنا ولا يعملون عملا جادا، مكتفين فحسب بالأماني والتعلات والأحلام.

ولعل من بين من تعنيهم بالخطاب هذه الإشارة هم (الحضور).

أما الثانية فلعل دلالتها تبرز من خلال الجزء الثاني من العنوان وهو (... محاولة لإعادة بناء مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مما قد يراد به من أن تناول مالك لهذه المشكلات كان ناقصا ومن ثم فإن ما أقامه من بناء في هذا الميدان، يحتاج إلى غير قليل من التقويم والتصويب وإعادة البناء !

ونخلص من هذه الوقفة العجلى عند بعض ما يمكن أن يكون قد رمز إليه ما جاء في عنوان المحاضرة من دلالات، إلى ما جاء من ذلك في صلب هذه المحاضرة، فماذا عن ذلك؟ وما الأثر الذي يريد أن يتركه الأستاذ المحاضر في نفوس الحضور؟

يمكن الإجابة عن ذلك من خلال مناقشة تدفعها رغبة ملحة إلى الاقتراب من وجه الحقيقة في هذه الإشكالية خدمة للعلم، ولا تتوخى شيئا آخر غير ذلك:

١ــ لقد استهل الأستاذ محاضرته مطالبا بالانتقال من (المدح إلى الفعل):

وقد ألح حضرته على هذا الطلب بما يوحي أنه يظن أن الجزائريين ــ وهم يحيون هذه الذكرى الثلاثين لأحد رجالاتهم بعد ثلاثين سنة على انتقاله إلى رحمة الله ــ قد ذهبوا في مدحه بعيدا وبالغوا في إطرائه أكثر من اللازم، يقول ذلك بلهجة يمكن أن يستشف منها المتأمل في بنيتها وطريقة أدائها، أن حضرة الأستاذ قد جانبه وجه الصواب في هذه القضية، كما يبرز ذلك من نحو آخر، أنه غير ملم بما فيه الكفاية بما يتصل بالظروف والملابسات التي كانت تكتنف مسيرة الفقيد الذي قضى معظم مراحل حياته في دائرة تكاد تكون مغلقة، تحيط بها أسوار التعتيم من كل الجوانب، وتخيم على ساحتها غيوم النسيان من كل الجهات، لقد عاش مالك ــ رحمه الله ــ حيا وميتا في هذه الأجواء المكفهرة بالغيوم، المدلهمة بالضباب، كما أن أعماله ظلت زمنا طويلا بعيدة عن التداول في الساحة الثقافية في بلاده، قليلة التناول من طرف أبناء شعبه من المتعلمين بله غيرهم، ذلك أن هذه الأعمال لم تعرف طريقها إلى النور بينهم إلا في حدود جد ضيقة، ما كانت تأخذ حقها من الدرس والنشر، لو لم يقيض الله لها من عني بها ممن عرف قيمتها العلمية فأخرجها إلى النور من إخواننا بالمشرق العربي، وبخاصة في مصر وسورية ولبنان، وبعض البلاد الإسلامية، خاصة منها (ماليزيا). لولا هذه العناية الإلهية لظل الكثير من أعمال مالك مجهولا لدى أهله وذويه قبل غيرهم.

وإذن فأين ما نال مالك من ذويه الأقربين من عناية ومدح وإطراء، وقد رأينا أنه عاش على تلك الصورة التي رأينا بين غالبيتهم مجهولا مغمورا، وغير معروف إلا في أوساط ضيقة لدى بعض الخاصة منهم على وجه الخصوص؟

فكيف إذن وهذه هي حال الفقيد مالك، وحال أعماله في بلده وبين عشيرته، ويأتي من يستكثر على مالك أن تحيي بلده ذكرى رحيله بعد مرور ثلاثين عاما على ذلك الرحيل، كما يستكثر هؤلاء المستكثرون أيضا أن يلتقي بعض تلامذته وقرائه ودارسيه من داخل الجزائر ومن خارجها بعد ثلاثين عاما على رحيله ليحيوا ذكراه، وليتبادلوا الرأي حول أفكاره، ويتدارسوا أعماله فيما بينهم، وبين عامة جمهور قرائه، وليتعاونوا على توطيد أسباب الصلة بينه وبينهم كما تكون هذه الصلة عادة ـــ تقديرا ومحبة ووفاء ـــ بين التلامذة وبين أستاذهم ومعلمهم.

ويبلغ الغلو مبلغه بأولئك المستكثرين (ذاك القليل)، مما أبداه إخوان مالك وبنوه وأحفاده نحوه من وفاء وتكريم وثناء! ومهما يكن مما وصلت إليه تلك المعاني من درجة على سلم هذه القيم النبيلة، فإن ذلك سيبقى قليلا في حق ذاك الذي أعطى من عقله وقلبه إلى أمته والإنسانية من قبل ومن بعد (الكثير)، ومع ذلك يأتي من يطلب من الجزائريين أن يقتصدوا في التفضل بذاك (القليل) لمن أعطى (الكثير)، فيطلبون من الجزائريين: القصد في ذلك، القصد، القصد أيها الجزائريون، فقد ذهبتم بحبكم ووفائكم وتكريمكم لأحد أعلامكم (أعلام الأمة) وإحيائكم لذكراه لأول مرة بعد ثلاثين عاما على رحيله، لقد ذهبتم بذلك بعيدا.. بعيدا.. بعيدا..!؟

٢ـــ كان حضرة الأستاذ قد توجه بالخطاب في مداخلته تلك، إلى من أسماهم (أحفاد مالك) وقد كرر هذه العبارة في محاضرته أكثر من مرة، يترجى بها من أولئك (الأحفاد) أن يعملوا شيئا على طريق العلم والفكر، وكأنه يريد أن يومئ بذلك إلى أن من سبق هؤلاء الأحفاد لم يكن لهم في ذلك الميدان ما يذكر فيشكر!

فمن هم هؤلاء (أحفاد مالك؟) وما دلالة هذه العبارة في هذا المقام؟ وما هي الرسالة التي يريد حضرة الأستاذ أن يوصلها من خلال ذلك إلى هؤلاء الأحفاد؟

يظهر أن الأستاذ يقصد بتلك العبارة:(أحفاد مالك) الجيل الثالث من بعد مالك، إذ أن هناك (جيل مالك) و(جيل الأبناء) ثم يأتي من بعد ذلك (جيل الأحفاد)، وكأن الأستاذ يريد بذلك أن يومئ إلى أن المجهود العلمي للجيلين: الأول والثاني، جيل مالك، و(جيل الأبناء) الذين يمثلون (الزمن الحاضر) من الجزائريين، إن جميع أو معظم من يمثل هذين الجيلين، لم يتحقق ـــ من خلال ما يفهم من كلام حضرة الأستاذ ـــ على أيديهم في المجال العلمي والفكري بخاصة، وغير ذلك من المجالات الأخرى ما يمكن أن يسمو إلى الدرجة المطلوبة، وإن كان بالإمكان أن يتحقق شيء من ذلك في يوم من الأيام، فقد يكون ذلك على أيدي أولئك الأحفاد (أحفاد مالك).

ويترتب على هذه التخمينات أن ينتظر الشعب الجزائري حوالي ربع قرن من الزمن حتى يظهر من بين أفراده ـــ أحفاد مالك ـــ هؤلاء الذين لعلهم يستطيعون أن يفعلوا شيئا في ميدان العلم والمعرفة، لعلهم وعساهم!

ومما يمكن أن يستنتج من هذه التأويلات أن نظرة الأستاذ إلى هذه الإشكالية تطغى عليها نزعة تشاؤمية من حاضر الجزائر ومن مستقبلها، وسبحان الله الذي لا يعلم الغيب سواه.

ومهما يكن من ذلك، فإن الجزائريين ـــ على أية حال ـــ لم يزعموا يوما أنهم وصلوا إلى غايتهم على طريق جهادهم في طلب العلم، وهم مؤمنون إيمانا صادقا بقول ربهم، رب العالمين في كتابه العزيز: «وقل رب زدني علما» (طه: ١١٤).

وحسبهم أن نيتهم معقودة على حب الخير وفعله، وأن قلوبهم عامرة بالتفاؤل والأمل وأن طموحهم كبير، وأن ثقتهم أكبر، في عون الله وتوفيقه لهم على السير في هذا

الطريق اعتزازا بماضيهم وسموا بحاضرهم، واستشرافا لما يشرق من بعده ـــ إن شاء الله ـــ من مستقبل عزيز كريم.

٣ـــ يرى حضرة الأستاذ أن أعمال (مالك) لا تزيد عن كونها مجموعة مقالات صحفية! فما ذا يريد حضرته من هذا الحكم؟ وما يمكن أن يستنتج منه؟

يبدو أن المقصود من هذه (الغمزة) أن يشيع صاحبها بين الحضور أن أعمال مالك من قبيل ما يكتب في الصحافة السيارة، وهي من ثم لا ترقى إلى مستوى الأبحاث العلمية الأكاديمية المعمقة، وما ذاك إلا لأنها كتابات صحفية، لا يمكنها أن تتجاوز هذه الحدود وتتطلع إلى مستوى تلك الدراسات العلمية الرفيعة التي يكتبها (بعضهم) في جامعاتنا العربية، تلك الجامعات (الهياكل) المترامية الأطراف هنا وهنالك في أرضنا العربية، ولكنها من حيث النتاج العلمي والنشاط الفكري ليس لها ـــ لأسباب متعددة ـــ ذلك الدور العلمي الذي نهضت وتنهض به كثير من الجامعات في العالم، ذات الفاعلية في حركة الحياة العامة في الأمم المتطورة، بما جعل إسهام معظم جامعاتنا العربية عمليا وعلميا في مسيرة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وحركة التطور العلمي، والتحكم في وسائل التقنية الحديثة محدودا جدا، بالمقارنة مع ما تخرجه للناس دوريا الجامعات الأخرى في العالم من مختلف الابتكارات والمنتجات الحضارية، وقد انعكس ذلك الاعتلال وذلك الهزال اللذين أصابا جامعاتنا على صورتها العلمية في المحافل الأكاديمية العالمية، فبدت باهتة مغيمة، كما انعكس ذلك على صوتها فيما يجري في تلك المحافل من حوارات ومناقشات، فكان خافتا ومبحوحا حتى لا يكاد يبين.

وماذا بعد يضير الأعمال الجادة العميقة كأبحاث الفقيد مالك أن تنشر في بعض الدوريات أو الصحف، والحال أن نشر أعمال أي باحث أو مفكر أو عالم في بعض الصحف لا ينقص في حد ذاته من القيمة العلمية لها، لدى الباحثين المنصفين، إذا كانت هذه الأعمال في جوهرها كذلك بمحتواها وبمنهجها وبطرق المعالجة المطبقة

فيها. وإن الأمثلة على هذه الحقيقة عديدة في سجلات التاريخ وفي جنبات الحاضر وفي أكثر من نموذج. من ذلك أن بعض العلماء المحققين وبعض المفكرين المستنيرين، كانوا قد نشروا بعض أعمالهم بدءا في الصحف، ثم أخذت تلك الأعمال مكانها في بعض المراجع التي تعنى بمعالجة بعض القضايا الفكرية العميقة والنظريات العلمية الطموحة، مما خولها بأن تكون منطلقا للدارسين في أبحاثهم، فوصلوا على نهج فروضها إلى آراء فكرية عميقة وضوابط علمية جادة.

ومن أقرب الأمثلة على ذلك من زماننا، ومن بلاد الغرب، أجل من بلاد الغرب، لأن بعض من يسمون أنفسهم في بلادنا العربية (بالمفكرين المستنيرين) لا ينكسون رؤوسهم منبهرين ومشدوهين إلا أمام كل ما يفد علينا من (الغرب) مادة كان ذلك أو معنى، ولعل من أقرب هذه الأمثلة إلينا، على ذلك، ذاك المقال الذي نشره المفكر الأمريكي (هنتغتون/Huntington) في الصحف بعنوان (صراع الحضارات)، أو المقال الذي نشره المفكر الياباني أصلا الأمريكي موطنا (فرانسيس فوكوياما) حول فكرة (نهاية التاريخ).

وقد ظهرت هاتان الفكرتان أول ما ظهرتا على صفحات الجرائد، ثم انتقلتا منها إلى صفحات الكتب، فصارتا من المرجعيات الفكرية التي انطلق منها الباحثون في دراسة تطورات آفاق مستقبل الحضارة الإنسانية.

ومن الأمثلة على ذلك أيضا، أو ما يقرب من ذلك ـــ ولكن من محيطنا هذه المرة ـــ ما تفتقت عنه قرائح بعض أعلام أمتنا في مطلع هذا العصر، من أبحاث هامة في قضايا الفكر والاجتماع والسياسة والأدب، وكانت تلك الأبحاث قد ظهرت أول ما ظهرت أيضا في بعض صحف تلك الفترة من أهمها: مجلة (العروة الوثقى) التي كان قد أصدرها المصلحان الكبيران: (الأفغاني ومحمد عبده) في بلاد الغرب في (فرنسا) بتاريخ (١٣ مارس ١٨٨٤م) وتوقفت بعد صدور عددها الأخير يوم (١٧ أكتوبر ١٨٨٤) ثم مجلة (المنار) التي أصدرها

المصلح الكبير (محمد رشيد رضا) في مصر بتاريخ (١٥ مارس ١٨٨٦) واستمرت في الصدور إلى وفاته (١٩٣٥) ثم مجلة (الرسالة) التي أصدرها الأديب الكبير (أحمد حسن الزيات) في مصر بتاريخ (١٠ جانفي ١٩٣٢) وصدر العدد الأخير منها في (ديسمبر ١٩٥٢). وغير ذلك من الصحف والمجلات المشرقية.

وكان من أثر ما نشر أولئك الأعلام الرواد وغيرهم في تلك الدوريات من أبحاث قيمة وأفكار صائبة.

وعلى هذا الدرب، وفي أحضان مثل تلك الصحف، تتابعت إنجازات الرعيل الثاني من أعلام النهضة الفكرية والأدبية في المشرق، من أمثال: الرافعي والعقاد والزيات وطه حسين وهيكل والمازني وغيرهم.

ويمكن أن يتجلى هذا المثال عندنا في الجزائر، فيما كان قد نشره أعلام النهضة الوطنية: مصلحين وأدباء وسياسيين، من أعمال في صحف مرحلة النهضة، وبخاصة منها: (المنتقد) التي أصدرها الإمام عبد الحميد بن باديس، رائد النهضة الوطنية، بتاريخ (١٩٢٥/٠٧/٠٢) فكانت الفاتحة الميمونة والانطلاقة الرشيدة على درب النهضة الوطنية العامة، إلا أن المحتلين لم يطمئنوا لظهور (المنتقد)، ولم يرقهم منهجها الوطني الحضاري، ولم يطيقوا صبرا على توجهاتها الوطنية، وما تستهدفه من مرام وأهداف حضارية، فسارعوا إلى وأدها وهي في المهد صبية بنت شهرين وعشرة أيام، فلم تكتحل عيناها بمرأى التضحيات التي أرست الطريق أمامها لترى نور الحياة، ولا اكتحلت عيون الأمة بضيائها لأكثر من ثمانية عشر عددا فكانت هذه الثمانية عشر عددا "في بنيان النهضة ثمانية عشر سندا".[٢]

وإنه لمن المصادفات العجيبة في هذا المضمار أن يكون مصير (المنتقد) كمصير (العروة الوثقى) التي كان الفرنسيون في باريس من قبل، قد ضاقوا بتوجهاتها

---

[٢] ابن باديس: مجلة الشهاب ج١ م٥ (أفريل: نيسان ١٩٣٥)

وبأهدافها ذرعا، فأوقفوها هي الأخرى، ولم يتجاوز عمرها (كالمنتقد) ثمانية عشر عددا.

بيد أن هذه السياسة الجائرة لم تثن عزم ابن باديس على مواصلة جهاده في هذا الميدان، فلم يلبث أن أصدر (الشهاب) في السنة نفسها (١٩٢٥/٠٩/١٢) فأحيا الله بها (المنتقد الشهيدة) وحفظها وأطال في عمرها، فاستمرت في الظهور إلى (أوت ١٩٣٩) كما لم تثن تلك السياسة الجائرة نفسها من قبل، الشيخ محمد رشيد رضا على أن يواصل مسيرة شيخه محمد عبده وأستاذ شيخه السيد جمال الدين الأفغاني فيصدر (المنار) على طريق العروة الوثقى بعد مرور حوالي عامين على توقفها.

كما أصدرت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لأول مرة سنة ١٩٣٣ ثلاث صحف هي (السنة، الشريعة، الصراط) كانت فرنسا (بلد الحرية والحقوق الإنسانية!) قد استقبلت هذه الجرائد الثلاث (بتوقيفها) تباعا الواحدة تلو الأخرى، ولم يمض على ميلاد كل منها أشهر، كما لم تعمر جميعها أكثر من حول واحد. ثم أُعادت الجمعية الكرة من جديد فدخلت الميدان الإعلامي سنة ١٩٣٥ بإصدارها جريدة (البصائر) في (شهر ديسمبر) من هذا العام، بيد أن المحتلين قد أذاقوها كسابقاتها مرارة المصادرة مرتين، إلا أنها استأنفت الصدور من بعد رحيلهم من البلاد، وهاهي تواصل جهادها في الوقت الحاضر، على نهج مؤسسيها الأوائل.

وقد كان إلى جانب المنتقد والشهاب والبصائر مجموعة أخرى من الصحف الوطنية، وقد اضطلعت جميعها برسالة النهضة الحديثة في الجزائر.

وقد كانت الأبحاث القيمة والأفكار الصائبة والتوجيهات السديدة التي كان ينشرها أعلام النهضة الوطنية في الجزائر في تلك الصحف الوطنية قد أوقدت جذوة اليقظة، وأرست أسس النهضة العامة، وأحيت الأمة بعد أن كانت قد أقبرت أو تكاد، وبعثت في روحها شرارة اليقظة بعد أن أوشكت أن تخمد في صدرها جذوة الحياة،

ووضعت يديها على شروط النهضة ورسمت الطريق أمامها نحو الثورة والتحرر. فكانت تلك الأعمال ومثيلاتها هي المهاد إلى ثورة نوفمبر المباركة التي دكت ملاحم أبطالها الميامين حصون الظالمين، وأجلت تضحيات شهدائها الأبرار فلول الغزاة من أرض الوطن صاغرين مدحورين.

ويدلي (شاهد القرن) الأستاذ مالك بن نبي نفسه بشهادته في هذا المضمار فيقول: "لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات (ابن باديس)، فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرك، ويالها من يقظة جميلة مباركة".[٣]

ومما يمكن أن يخلص إليه البحث في هذه الفقرة أن العمل العلمي الجاد والجهد الفكري الأصيل ليس بضارهما وليس بناقص من قيمتهما، أن ينشرا في الصحف الجادة، وكم من بحث كان أجدى وأنجع على حركة النهضة الفكرية الإنسانية وعملية تطورها العام، من مجلدات جمعت بين صفحاتها ركاما من التهويمات والأهواء، وكانت بذلك أداة في نشر الأفكار المثبطة بين أجيال الأمة.

٤ ــ الادعاء بغلبة النزعة الإنشائية على كتابات مالك: يزعم حضرة الأستاذ أن كتابات مالك إنما تغلب عليها النزعة الإنشائية، ويطلق حضرته هذا الحكم (بأسلوب إنشائي) من دون تعليل أو تحديد، أو تمثيل، فهو لم يحدد في أي الجوانب من جوانب كتابات مالك تظهر هذه النزعة الإنشائية؟ كأن يوضح هل هي بادية في مضمون تلك الكتابات، أم في صورتها التعبيرية؟

ويمكنك أيها القارئ الكريم أن تصل إلى وجه الصواب في هذه الإشكالية، من دون أن تذهب إلى أبعد مما تختزنه ذاكرة تلميذ في المرحلة الثانوية من قواعد في (علم المعاني) من (علوم البلاغة)، تمييزا بين سمات الأسلوب الإنشائي (الأدبي)، وبين

---

٣ مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين(دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٩٦٩) ص٣٠.

خصائص الأسلوب العلمي وغيره من خصائص أساليب الكتابة في اللغة العربية من نحو، وبين الموضوعات التي يصلح لها هذا الأسلوب، أو ذاك، والتي يصلح لها سواهما من الأساليب من نحو ثان.

وإن من يستحضر ذلك يدرك أن الأسلوب الإنشائي هو الصورة اللفظية الملائمة للتعبير عن الحالة النفسية المشحونة بالانفعالات والمشاعر الوجدانية والمواقف الخطابية وما إلى ذلك، مما يتوخى من خلاله الكاتب الوصول إلى هدفه في الإثارة والإمتاع.

ويتضح مما تقدم أن هذا الأسلوب بتلك الخصائص المميزة له، إنما هو أبعد ما يكون عن الموضوعات العلمية التي تستدعي ما يتميز به الأسلوب العلمي من سمات، يأتي في مقدمتها: القرب والوضوح والدقة والتركيز وما إلى ذلك، مما يستهدف به التوعية والتوجيه، والإفادة والإقناع، وانطلاقا من هذه الحقيقة يمكن للدارس أن يثير هذا السؤال الآتي: أي من الهدفين السابقين، كان الأستاذ مالك المفكر يتوخى في كتاباته؟ وأي الأسلوبين أكثر ملاءمة لذلك؟

لعل من أبرز ما يميز اهتمامات مالك في كتابات أنه لا ينطلق فيها من حالات شعورية طارئة تغذيها بعض الانفعالات الذاتية والحوافز الشخصية، بهدف التعبير عن بعض الخلجات النفسية وبعض الإثارات الوجدانية، مما يستدعي من وجوه الصياغة ما يوائم ذلك من ألوان الأسلوب الإنشائي الخطابي، وإنما كان أبرز ما تركز عليه كتاباته أنها تعالج قضايا فكرية ومسائل علمية تتسم بطابع فكري واضح، وتقوم على النظر العميق والتحليل الدقيق، وهي بذلك أبعد ما تكون عن الانفعالات والوجدانيات والأدبيات، هذه الألوان النفسية التي تستدعي من أدوات الصياغة الفنية ما يعد من أبرز ما يميز خصائص الأسلوب الأدبي (الإنشائي).

ومن ثم جاءت صورة التعبير في كتابات مالك، وأهم ما يميزها الميل إلى الألفاظ الحقيقية القريبة، والتراكيب الواضحة الدقيقة، والزهد فيما يتصل بمظاهر التأنق

اللفظي، والعزوف عن استخدام الخيال والمحسنات، وغني عن البيان أن هذه الخصائص، إنما هي من بعض ما يميز الأسلوب العلمي من سمات.

وقد يصل بالأستاذ مالك في بعض الأحيان هذا الميل إلى الإكثار من استخدام خصائص هذا الأسلوب العلمي في كتاباته إلى حد بلوغه في ذلك مبلغا يضطره إلى أن يستعير في بعض كتاباته بعض المصطلحات من بعض العلوم الدقيقة (الرياضيات) وغيرها، ليقرر بذلك بعض الحقائق العلمية: النفسية أو الاجتماعية أو غيرها، وقد يجعل ذلك بعض قرائه يلقون شيئا من العسر في فهم بعض أفكاره وتحليلاته من خلال ما يغلب أحيانا على بعض كتاباته من روح علمية ونزعة عقلية وبرودة عاطفية، وغير ذلك مما يميز الطابع العلمي في الكتابة من ميل إلى التروي والأناة والدقة والتركيز.

وهل بقي بعد هذا البيان ما يعطي لآراء من يزعم أن كتابات مالك يطغى عليها الطابع الإنشائي قدرا ـــ ولو ضئيلا ـــ من المصداقية تمكنها من الصمود أمام ما وصل إليه القارئ عن طريق التحليل والتعليل، والحجة والتمثيل، من بيان و برهان في هذه الإشكالية.

٥ـــ أشار حضرة الأستاذ إلى قضية إهداء (مالك) كتبه إلى بعض الشخصيات وكأنه يريد بذلك أن يومئ إلى شيء ما؟

يمكن الوقوف عند هذه الغمزة بدءا بالتذكير بأن مالك لم يقم بإهداء ما أهدى من أعماله لمن أهداها لهم ـــ وقد أغناه المغني عن جميع الفقراء إلى الله ـــ تزلفا وتملقا وطمعا، أي من أجل أن ينال رضى حضرة هذا أو يتملق ـــ حاشاه ـــ جناب ذاك، أو طمعا فيما في أيدي هذا وذاك أو فيما في أيدي من سواهما من الناس، وإنما أهدى ما أهدى لمن أهدى، رغبة منه في تقديم بعض وجوه النصح والإرشاد ـــ قياما منه بواجب أمثاله من العلماء والمفكرين ـــ لمن يستحق ذلك، ممن بأيديهم مقاليد أمور

المسلمين، تقديرا لمواقفهم، وتثمينا لجهودهم في حسن قيادة مسيرة الأمة وخدمة قضاياها، و الغيرة على مصالحها.

وهو لم يفعل ذلك ـــ على أية حال ـــ من نحو آخر، تقربا بأعماله أو بمواقفه من أعداء الأمة القدامى والمعاصرين، بل ظل طوال نضاله يقف من هؤلاء الموقف الذي يشرفه ويشرف أمته توعية لها بمكائدهم، وتحذيرا لها من مكرهم، وتعضيدا لصراعها معهم.

٦ ـــ الزعم بأن مالك يعنى بقضايا بلده أكثر مما يعنى بمشكلات المسلمين: يذهب حضرة الأستاذ إلى أن اهتمامات مالك في أعماله توشك أن تقتصر على حدود بلده الجزائر، ولا تكاد تتجاوز ذلك إلى العناية بشؤون المسلمين بالقدر المطلوب.

ويمكن أن يتركز النقاش حول هذا الحكم في الوجوه التالية:

أ ـــ نبادر بالقول أن من ينعم النظر في هذا الحكم يدرك أنه لا يقوى على الثبات أمام ما قد يدحضه من حقائق التاريخ ومن شواهد الحاضر، ويكفي القارئ في ذلك أن يعود إلى ما سبق أن تبينه من خلال وقوفه في هذا العمل عند إسهامات المشاركين الضيوف في الملتقى، مما يكون قد سمح له بأن يعرف من أن قراء مالك وتلامذته ودارسيه منتشرون، ليس على امتداد العالم العربي الإسلامي فحسب، وإنما هم متواجدون في غيره من بلاد العالم، وأن أفكاره وأعماله استطاعت أن ترحل إلى بعيد، فتصل إلى حيث وصلت كتائب جند الفتح الإسلامي في القرون الأولى للإسلام، من أراضي إفريقيا وآسيا وأوربا وغيرها، حاملة إلى الناس كافة رسالة الإسلام العالمية.

ب ـــ تحسن الإشارة إلى أن مالك ليس هو الوحيد من بين أعلام الإسلام الذين حاولت دوائر الغزو الفكري في هذا العصر ـــ وما تزال ـــ أن تنال من مكانتهم العلمية ومن مواقفهم الجهادية وتعمل على تضييق الخناق في وجه حركة أفكارهم والتقليل من قيمة أعمالهم، وتقوم بتهميشهم والتعتيم عليهم. وممن استهدفته تلك الدوائر من الجزائريين إلى جانب مالك كثيرين، فقد فعلت ذلك مع الأمير عبد القادر

قائد المقاومة الوطنية ضد الغزاة الفرنسيين، و مع قادة الثورات الوطنية المتعاقبة طوال تاريخ الكفاح الوطني من ثورة الأمير، إلى ثورة نوفمبر التحرير، ومع الأمير خالد رائد حركة الجهاد السياسي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، والإمام عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الوطنية الحضارية، وغير هؤلاء من زعماء الحركة الوطنية وقادة ثورة نوفمبر المجيدة.

لقد حاولت تلك الدوائر أن تنال من سمعة هؤلاء في بلادهم وفي غير بلادهم، ولكن جميع تلك المحاولات الماكرة قد باءت بالفشل الذريع.

ج ــ إن حقيقة المشاركة المتواضعة للباحثين المحليين هذا الملتقى، بالموازنة مع فاعلية مشاركة الضيوف فيه، يدل بوضوح على أن الأستاذ مالك بن نبي كان ولا زال معروفا خارج بلاده الجزائر، أكثر مما كان معروفا بداخلها، وليس من المنطقي أن يتأتى له ذلك لو لم يكن كبير العناية بشؤون المسلمين، مهموما بمشكلاتهم واضعا يده على عوامل تخلفهم وشروط نهضتهم، مشخصا العلل ومقترحا سبلا للعلاج، واصفا لذلك ما يلزم من ضرورات الحمية والدواء.

وهل يمكن أن يكون لأفكار مالك ما كان لها من مكانة بين أهالي أكثر من إقليم في بلاد العرب والمسلمين وغيرهم، في إفريقيا وآسيا وأوربا وأمريكا وغيرها ــ كما تصور جزءا من ذلك قائمة المشاركين في هذا الملتقى ــ لو لم تكن اهتماماته قد تجاوزت حدود الدائرة المحلية (وطنه الصغير) إلى (وطنه الكبير) العالم العربي الإسلامي، إلى (وطنه الأكبر) العالم أجمع والإنسانية قاطبة؟

٧ــ يزعم حضرة الأستاذ أن مالك حاول أن يسجل في شهادة الدكتوراه تحت إشراف المستشرق (لوي ماسينيون) صاحب فكرة (فرانس إسلام) ولكنه لم يفلح في ذلك!

فماذا عن هذه (الغمزة؟) وما ذا عما يريد صاحبها أن يتوخى من ورائها؟

يمكن مناقشة ذلك من الوجوه الآتية:

أ ـــ لعل من أول ما يمكن أن يستخلص من هذه الراوية أن (بعضنا) اليوم في عالمنا العربي يعطي لهذه الشهادة (الدكتوراه) مكانة علمية ما بعدها من مكانة من العلو والرفعة، وكأن هؤلاء يرون بذلك أن الدرجة الرفيعة في سلم المعرفة والمكانة المرموقة في فضاء الفكر والعلم لا ينالها وليس جديرا بها، إلا من كان (دكتورا!) أما من لم يكن كذلك، وكان عالما نحريرا، ومفكرا مستنيرا، وباحثا محققا، ودارسا لامعا، فإنه ـــ لا يمكن أن يحسب من بين حضرات (الدكاترة) المحترمين الذين يكونون بتلك الشهادة، قد حازوا العلم من جميع أطرافه وأخذوا بمفاتيح الفكر من كل أبوابه.

وماذا يمكن أن يقال ـــ انطلاقا من هذا القسطاس غير المستقيم ـــ أمام ما يقرره التاريخ ويقره الواقع، من أن معظم علماء الأمة المتقدمين وبعض المعاصرين منهم قد بلغوا شأوا بعيدا على سلم العلم والمعرفة، وما كان من أحد منهم (دكتورا!)

ب ـــ إن الأستاذ قد انفرد بهذه الرواية و لم يقل بها أحد غيره ـــ فيما أعلم ـــ من دارسي مالك ولا تلامذته ولا معارفه من داخل الجزائر أومن خارجها، ومن يكون صاحب هذه الرواية حتى يخصه مالك وحده بها من دون عباد الله؟

ج ـــ يؤكد حضرة الأستاذ أنه سمع هذه الرواية من الفقيد ذاته (في أمريكا)، وليس في بلده الجزائر، أو في غيره من بلاد العرب والمسلمين التي قضى ببعضها ردحا من عمره، وأما زمن هذه الرواية، فكان سنة ١٩٧٢، أي قبل عام واحد من وفاة مالك رحمه الله.

وهل من دلالة لهذه المفارقة بين ذاك المكان القاصي، وهذا الزمان الداني؟

ولعل مما يمكن أن يقرب من وجه الحقيقة في هذه الإشكالية، أن بعض دارسي مالك يؤكدون أن الفقيد حاول أن يسجل في معهد الدراسات الشرقية في باريس، وليس في شهادة (الدكتوراه) كما جاء في تلك الرواية.

د ــ ومما يستحسن ذكره في هذا المضمار، أن ذلك المعهد ليس من اختصاصه الدقيق ــ فيما أعلم ــ التدريس في قسم الدكتوراه، وإنما يقتصر دوره أو يكاد ــ كما هو واضح من اسمه ــ على تدريس اللغات الشرقية، ومن ثم فلا المعهد المذكور يدرس تلك الشهادة، ولا الفقيد كان يهدف لذلك، حتى يستدعي منه ذلك البحث عمن يشرف على بحثه!

وإذن فإن الفقيد لم يكن بحاجة إلى من يشرف عليه، لا (ماسينيون) ولا غيره، وإنما كان (ماسينيون) يشرف يومئذ على إدارة المعهد السابق الذكر التي لم تسمح لمالك بالتسجيل في حدود اختصاصها (قسم الدراسات الشرقية).

بيد أن هذا الرفض شهادة لها قيمتها من هذه الدوائر التي تعرف الأستاذ مالك وأفكاره حق المعرفة، كما تدل هذه الشهادة من نحو آخر، عما يتميز به مالك مما لا يروق لتلك الجهات، من قوة شخصيته، وأصالة ثقافته، وعمق أفكاره وعظيم إخلاصه في خدمة أمته، وصدق وفائه لمسيرتها ماضيا، ولجهادها حاضرا و لتطلعاتها مستقبلا، مما يجعله يستعصي على عمليات التغريب والاستلاب، هذه العمليات التي هي من أبرز ما تسهر تلك الدوائر على إخضاع الطلبة من أبناء المسلمين لتأثيراتها ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، في محاولة منها لسلخهم عن مميزاتهم الثقافية وخصوصياتهم الحضارية، وحملهم على التنكر لهذه ولتلك، ومن ثم كانت تلك الدوائر لا تريد أن تغامر بوجود واحد مثل مالك بين طلاب معهدها، وذلك لجملة من المحاذير لعل من أبرزها هاذين المحذرين اثنين:

١ــ أما الأول فهو إدراك تلك الدوائر أنها لا تستطيع أن تصل من مالك إلى أهدافها، وإذن فلا حاجة لها به.

٢ــ وأما الثاني فإنها تخشى من أفكاره على أهدافها، لما تعرف من قوة فاعليتها.

ويمكن أن يستخلص مما تقدم، أن عدم قبول مالك بهذا المعهد، إنما كان من عناية الله به وتوفيقه له، ولعله لو كان قد التحق بتلك المؤسسة لكان لذلك تأثيراته السلبية عليه، ولكان مالك الطالب بمعهد الدراسات الشرقية بباريس، غير مالك الذي صرفته عناية الله عن الالتحاق بذلك المعهد، وهيئته في الوقت ذاته ليتجه وجهة أخرى أسلم وأقوم، فيكون (شاهد القرن) على حلقات الصراع الذي دار بين أمته، وبين الغزاة المعتدين، دفعا للظلم، وذودا عن الحق وأن يكون من نحو آخر، مؤرخا لما قام به الغرب من حملات القمع والإرهاب، والتفرنج والاستلاب، ضد أمم الشرق في العصر الحديث.

وقد تحدث كثير من الدارسين عن الآثار الخطيرة التي لحقت بكثير من أبناء المسلمين المنتسبين للتعليم الأجنبي، وكان من بين من أشار إلى ذلك من الباحثين الجزائريين الإمام عبد الحميد بن باديس.[٤]

وقد قسم الإمام هؤلاء المتعلمين إلى أقسام ثلاثة، كانت الأمة قد خسرت منهم الثلثين، وسلم من أدواء الاستلاب الثلث الباقي، وكان من بين السالمين من أفراد ذلك الثلث، الأستاذ مالك وأمثاله.

٨ــ عدم توزيع المحاضرة على المشاركين في الملتقى: كانت مداخلة حضرة الأستاذ من بين الأعمال التي لم توزع على الحضور، ومن ثم فقد كان اعتماد الكاتب في تحرير هذه الكلمة حولها على السماع وحده حين إلقائها، ويمكن لذلك أن يكون قد فات الكاتب شيء من المحاضرة.

ونبادر بالقول أن الأستاذ لم يرسل محاضرته إلى الهيئة المنظمة للملتقى قبل مجيئه، كما أنه لم يسلمها إلى المشرفين على الملتقى حين مجيئه، مع أن المحاضرة كانت بين يدي حضرة الأستاذ مكتوبة وهو على المنصة وقد ألقاها قراءة، فما المانع إذن من تسليمها في الحين للمعنيين لتطبع ثم توزع تعميما للفائدة؟

---

٤ ابن باديس: جريدة البصائر ع: ١٠٩ (٢٢ أفريل: نيسان ١٩٣٨).

إن الظاهرة مدعاة للتساؤل، وليس لها من جواب شاف في الوقت الراهن، وإلى أن يحصل شيء من ذلك، يمكن النظر في ذلك من هذه الوجوه:

أ ــ كيف تسمح المكانة العلمية لكبار مثقفينا بأن يسافر أحدهم للمشاركة في ملتقى دولي فيطوي في طريقه إلى ذلك آلاف الأميال، دون أن يكون قد أرسل عمله مسبقا بإحدى وسائل الاتصال الحديثة؟ تلك الوسائل التي هي في حقيقتها ليست من ابتكارنا، وإنما صنعها لنا غيرنا، فأصبحنا نملكها في إطار (ظاهرة التكديس وليس بفعل عملية البناء)، كما فعل اليابانيون وغيرهم، ممن وقفوا من حضارة الغرب موقف (التلميذ) من الأستاذ، وليس كما فعلنا نحن ــ وما نزال ــ بوقوفنا من تلك الحضارة موقف (الزبون) المترف المسرف الجشع الذي لا يتحرك في غالبية أحواله في هذا المضمار إلا ليشبع شهواته ونزواته، أكثر مما يستهدف شيئا آخر.

وكان الأستاذ مالك قد تناول (ظاهرة التكديس) هذه بالدراسة في بعض كتبه،[٥] وعالجها من بين ما عالجه من مشكلات الحضارة التي تتخبط في (معضلاتها) أمتنا ــ وما تزال ــ والتي بلغنا فيها (شأوا بعيدا) وضربنا فيها للناس (المثل).

وقد أمسينا نملك (بفضل) تلك الظاهرة بعض تلك الوسائل الحديثة، ولكن كثيرا منا ــ مع الأسف ــ يزهد في استخدامها، ومن لا يزهد في ذلك لا يحسن استخدامها، وكلا الاحتمالين وارد، كما تصوره الوقائع و السلوكيات اليومية في الميدان.

ب ــ إن من نافلة القول التذكير بأن ما يجري به العمل في مثل هذه الملتقيات العادية منها، بله الدولية، أن يرسل المحاضر عمله مسبقا حتى يطبع ويوزع على الحضور قبل إلقاء المحاضرة أو أثناء ذلك، وإن هذا ما يلتزم به (الآخرون) أولئك الذين غلبونا على أمرنا فأذلونا في عقر دارنا بما تميزوا به في جميع مظاهر حياتهم من استخدامهم للعقل والمنطق في أعمالهم وأبحاثهم وإقبالهم على طلب العلم بمنهجية

---

[٥] مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص٥٧.

وجدية، والتزامهم بالنظام واحترامهم الوقت، وإتقانهم العمل وغير ذلك من مقومات السلوك الحضاري الذي أخذوا به، فأخذ بأيديهم على طريق المدنية الحديثة، ومكنهم من السيطرة على آليات العلم الحديث، وشجعهم تفوقهم المادي هذا على الهيمنة على شعوب البلاد الضعيفة والأمم المستضعفة (كحال أمتنا اليوم). وقد كنا قد سبقنا بالأمس غيرنا إلى ذلك السلوك الحضاري وإلى المدنية والإنسانية، يوم أن كنا نمثل العالم الأول، بما أكمل الله لنا من تعاليم ديننا وأتم علينا من نعمته ورضي لنا الإسلام شرعة ومنهاجا. فأين نحن من ذلك؟ وقد أصبح فينا من يخجل بأن يجهر بالالتزام بما جاء به ديننا الحنيف من تعاليم ومبادئ وفضائل، وأمسى في ذلك من الزاهدين، فكان من نتيجة ذلك أن تراجعنا عن مكانتنا التي كانت لنا في مقدمة الأمم الحية إلى المكانة التي أمسينا جديرين بها، مع المتخلفين القاعدين في مؤخرة الأمم.

ج ــ قد يحدث أن يتعذر على أحد المشاركين في إحدى الملتقيات أن يرسل عمله قبل قدومه إلى الملتقى، فيمكنه في هذه الحال الاستثنائية أن يصحبه معه حين مجيئه فيطبع ويوزع في الوقت المناسب، ولكن الذي كان من حظ هذه المحاضرة، والذي قام به صاحبها، لا هذا ولا ذاك والله المستعان.

د ــ ومما يحسن التذكير به أن هذا السلوك لم ينفرد به الأستاذ القادم من أرض الكنانة وحده وإنما شاركه فيه غيره من بين أهل الدار، مما يمكن أن تقاس المسافة بين إقامتهم، وبين مقر الهيئة المنظمة للملتقى بالأمتار، وليس بآلاف الأميال...!

وإذن فقد تساوى في هذه الظاهرة (مثقفونا) في مغربنا وفي مشرقنا، وقد أمسينا في ذلك سواء، وقد قال من قبل شوقي:

نصحت ونحن مختلفون دارا ولكن كلنا في الهم شرق

ويبدو أن هذه المقولة ما تزال صحيحة فينا، ولعلها أمست أكثر انطباقا على أوضاعنا وقد ازدادت هذه الأوضاع على أرض الواقع سوءا، كما ازدادت أمتنا على الناس هوانا.

وإنه لمن المنطقي أن يترتب على هذه الزيادة في معنى التردي زيادة في مبنى تلك المقولة ولاشك أن شوقي ـــ رحمه الله ـــ لو كان بيننا في هذا الزمان، لفعل ذلك ولأمست تلك المقولة حينئذ ـــ مع الاعتذار للخليل بن أحمد ـــ (ولكن كلنا في الهم شرق وغرب!)

فأين نحن بعد، من المنهجية والروح العلمية والفاعلية والحركية، والالتزام بالنظام وحسن استثمار الوقت والجهد، وغير ذلك من الفضائل السلوكية والقيم الحضارية التي غرسها في قلوبنا و في عقولنا، في أفعالنا، وفي أقوالنا، وفي جميع مظاهر حياتنا منذ فجر الدعوة الإسلامية ديننا الحنيف، وتمثلها أفعالا وأقوالا في الواقع اليومي المعيش أوائلنا الأطهار، وسار من بعدهم على هذا النهج عبر التاريخ الأعلام الثقاة، ومن بينهم الأعلام الرواد في عصرنا الحاضر هؤلاء الذين قضوا أعمارهم ـــ والفقيد مالك واحد منهم ـــ ينادون بالالتزام بتلك السلوكيات الحضارية ويتمثلون هم أنفسهم بها في أفعالهم ميدانيا، ويحرصون على غرس بذورها في ذهنية أبناء الأمة وفي سلوكهم بالقول و بالفعل، بالنصيحة وبالقدوة، بينما اكتفى بعض مثقفينا المعاصرين بالتغني بها وبمطالبة غيرهم (الأحفاد) بالالتزام بها، وهم عن بعضها معرضون، ولعلهم لها ناكرون.

هـ ـــ ويحسن التذكير بعد أن المحاضرة (موضوع النقاش) في هذا الحوار، إنما كان عنوانها: (من القصد إلى الفعل..) فهلا تساءلت أيها القارئ الكريم بعد هذا الذي مر بك من وجوه الحوار: أين نحن من ذلك القصد؟! وأين نحن من ذلك الفعل؟

أم المؤمنين عائشة المرأة النخبوية النموذجية

ليلى رامي*

مقدمة

كانت النخبة حاضرة دائما في المجتمعات القديمة بما فيها العصر الجاهلي قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم غير أن تلك النخب كانت فاسدة موالية للحكام تخدم مصالحها الشخصية ولا تعبأ بما يحل للعامة من قهر وإذلال. ولما جاء النبي محمد صلى الله عليه وسلم أدخل إصلاحات جذرية في النخبة وعلى رأسها الوظيفة التي جعلت لأجلها النخبة في المجتمع، حيث أصبحت مكلفة بخدمة عامة الناس، فتولت مسؤولية التوجيه والتغيير وحل المعضلات التي تواجه المجتمع. وحتى يغرس هذه القيم في نفوس تلك العناصر التي أشرف على تربيتها وإعدادها لتحمل مسؤوليتها بعده. ومن إصلاحاته أيضا أنه أحيا صلى الله عليه وسلم موقع المرأة الفعال في الوسط النخبوي

* طالبة دكتوراه بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

وتولى الإشراف على إعداد مجموعة من العناصر النسائية النخبوية. تجلت ثمار جهده فيهن خاصة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم. وعلى رأس هذه المجموعة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. ولقد أحاطت بعائشة ظروف خاصة قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم هيأتها للدور الذي أدته على أكمل وجه بعد وفاته صلى الله علي وسلم.

تحدثنا عائشة عن نفسها فتقول رضي الله عنها: "لقد أعطيت تسعاً ما أعطيتهن امرأة إلا مريم بنت عمران، لقد نزل جبريل بصورتي في راحته، حتى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتزوجني، ولقد تزوجني بكراً، وما تزوج بكراً غيري، ولقد قبض ورأسه في حجري، وقد قبرته في بيتي، ولقد حفت الملائكة بيتي، وإن كان الوحي ليتزل وهو بأهله فيتفرقون عنه، وإن كان الوحي ليترل عليه وإني معه في لحافه، وإني لأبنة خليفته وصديقه، ولقد نزل عذري من السماء، ولقد خلقت طيبة، وعندي طيب، ولقد وعدت مغفرة ورزقاً كريما".[١]

العوامل التي ساعدت في تكوين شخصية عائشة

أسهمت عوامل عديدة في تكوين شخصية عائشة رضي الله عنها، فهي من قوم بني تيم مضرب المثل في البر بنسائهم، والترفق بهن، وحسن معاملتهن. هذه الميزة لم تحظ بها كل نساء ذلك العصر، فقد كانت المرأة في العصر الجاهلي في وضع مهين في غالب الأحيان، حتى جاء الإسلام فأصلح شأنها، وهو الأمر الذي أسهم لا محالة في تمتع عائشة بمعاملة لم تحظ بها غيرها فإذا كانت عائشة بوصفها من قبيلة تيم من أخيار الناس قبل الإسلام فماذا بعد الإسلام، وأبوها أبو بكر غني عن التعريف.

---

[١] أخرجه شيخ الإسلام أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (٢١٠ - ٣٠٧هـ)، **مسند أبي يعلى الموصلي** تحقيق إرشاد الحق الأثري (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، ط ١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج ٤، حديث ٤٦٠٦، ص ٣٣٦ - ٣٣٧ . وأخرجه نحوه الحاكم في **المستدرك**: ١٠/٤، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي.

إلى جانب العناية الأبوية، حظيت عائشة بالعناية النبوية قبل زواجها منه صلى الله عليه وسلم حسب الرواية التي وصلتنا، فالنبي تزوج عائشة بأمر من الله عز وجل. وباعتبار أن أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم تشريع لنا، إلا ما كان خاصاً به، فزواجه من عائشة بأمر من الله عز وجل ليس أمراً عبثاً، فإن كان زواجه من زينب مثلاً بأمر من الله عز وجل ليبطل الاعتقاد الذي كان سائدا في ذلك الزمان بحرمة الزواج من زوجة المتبنى، فما الحكمة من زواجه بعائشة؟ فأعظم حكمة نراها هي قيام الرسول صلى الله عليه وسلم بتربيتها بنفسه، وخاصة عندما نرى أنه رأى تلك الرؤية قبل أن يخطبها بفترة زمنية، أو قبل أن يبني بها على الأقل، تلك الرؤية التي جعلته يضع عائشة تحت رعايته، ويحفظها من أي سوء قد يؤثر في تربيتها تأثيراً سلبياً. وتربية الرسول صلى الله عليه وسلم لعائشة كانت بمثابة تخريج لنموذج من النساء يُقِرُّ به الشرع، ويحرص على بعثته. ومن خلال هذا النموذج الذي حرص عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، تبين أن النساء أصناف وكل صنف ميسر لما خلق له، فلم تكن كل زوجات النبي صلى الله عليه وسلم من صنف واحد، كل واحدة تميزت بميزات خاصة بها، وعائشة رضي الله عنها تميزت بخصائص ميزتها من غيرها، ولا أتعرض لها على سبيل التفصيل، إنما أعتبرها دليلاً على أن النساء أصناف. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن إيجاد الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك النموذج دليل على ضرورة وجوده في مجتمع النساء لما له من أثر في المجتمع برمته.

حاول بعض المستشرقين استغلال زواج النبي بفتاة في ذلك السن للطعن في شخصيته حسب ما ذكرت الدكتورة عائشة عبد الرحمن.[٢] وردّت على ذلك الافتراء رداً حسناً. وقام بالعمل نفسه أيضاً محمد سعيد مبيض.[٣] وخلاصة ما تعرضا له أن هذا

---

٢ عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، **تراجم سيدات بيت النبوة**، ص ٢٥٦ – ٢٥٨.

٣ محمد سعيد مبيض، **موسوعة حياة الصحابيات**، ص ٥٢٤ – ٥٢٥.

النوع من الزواج لم يكن غريباً في ذلك الوسط الاجتماعي وذلك الزمان، فلم تكن عائشة هي أول صبية تزوجت بكهل. فلقد كانت عادة سائدة عند العرب في شبه الجزيرة العربية لسرعة نمو الفتاة في تلك المنطقة. ولقد أشار د. محمد سعيد مبيض إلى حكمة جليلة، وهي "أنها (عائشة) نشأت في بيت مسلم منذ نعومة أظافرها، ولكي تبقى أطول فترة ممكنة في مدرسة النبوة، فتفقه أحكامها وتعاليمها، لتنقل هذه الأحكام بدورها إلى أخواتها المسلمات".[٤] وفعلاً تجلت هذه الحكمة.. ولم تكن هذه هي الحكمة الوحيدة، فلقد تزوجها النبي في هذا السن حتى نتعلم منه كيف نربي البنت ونحافظ على قدراتها أو مؤهلاتها الفطرية، ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة.

يعتبر موقفه من اللعب والتفرج على الألعاب إقرارا منه بأن اللّعب والتسلية من الأمور الفطرية في الطفل، سواء كانت بنتاً أو ولداً، فكبت هذه الفطرة فيهم قد يؤدي إلى تعطيل قدراتهم العقلية بحكم أن اللعب جزء من عالم الطفل الخاص به في ذلك السن.

وموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم من غضب عائشة، له شأن خاص، ما كان خير خلق الله لينكر على أحب نسائه إليه،[٥] هذه الصفة لو لم تكن طبيعية في الإنسان ذكراً كان أم أنثى. فالغضب أمر طبيعي في الإنسان بشقيه الرجل والمرأة، وللإنسان أن يعبر عنه ولكن بطريق مشروع، خاصة عند النساء اللاتي راعى المصطفى صلى الله عليه وسلم فيهن الرقة، إذ كان أنجشة ذات يوم ينشد ــ وهو حسن الصوت ــ حتى تسير الإبل فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "أرفق يا أنجشة ويحك بالقوارير".[٦]

---

[٤] المرجع السابق، ص ٥٢٤.

[٥] وحول هذه النقطة حديث طويل نجده في كل الكتب التي تناولت سيرتها وتعرضت لحب رسول الله لعائشة رضي الله عنها، مثلا الإمام شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ص ١٤٠، ١٤٢.

[٦] رواه البخاري، كتاب الأدب، باب المعاريض مندوحة عن الكذب، ح ٦٢٠٩، انظر: **فتح الباري**، ج١٠.

أو تضطر المرأة بسبب ذلك الكبت إلى اللجوء إلى استعمال الكذب والنفاق حتى تعيش مع الرجل الذي غالبا ما تعميه الغفلة فينسى طبيعته بأنه آدمي، وكل ابن آدم خطّاء. فردود أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واضحة في أنه كان يتعامل مع امرأة أسهم بشكل كبير في تكوينها وإعدادها، فكان نِعم الأستاذ لها. فكيف يرضى لها معاملة لا تليق بكرامتها كإنسان خالٍ من العقد النفسية. ربّاها على الصدق في القول والعمل، فما كانت لتجرأ معه تلك الجرأة لو لم يعلّمها الصدق مع الله. فحبها للمصطفى صلى الله عليه وسلم لم يكن كحبها لله. فتوحيدها لله كان خالصاً لا تشرك معه أحدا. ربّاها المصطفى على أن تكون عبادتها خالصة لله وحده، وأن تجتهد في كسب رضاه، والفوز بالفردوس الأعلى، علّمها كيف لا تظهر خلاف ما تبطن.

وحفاظاً على تكوينها النفسي والعقلي بحكم أنها أنثى وامرأة تغار على زوجها كما يغار الزوج على زوجته، فلقد رأينا في الروايات التي تحدثت عن غيرتها أن المصطفى عرف كيف يتجاوب معها، ويأخذ بعين الاعتبار طبيعتها الأنثوية، فلا يحمّلها ما لا تطيق. فما حدث بين عائشة وزينب رد فعل طبيعي إنساني أنثوي لم يمنعه الرسول الله صلى الله عليه وسلم. وأما عن رد فعله لأم سلمة، فيشير إلى أن تميّز عائشة بتلك الميزة عن باقي الصحابيات لم يكن عبثاً، وخاصة إذا علمنا أنها كانت فتاة في سن مبكر، إذ أراد المولى عز وجل أن تحظى بتلك العناية من طرف رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يهيئها لما بعد وفاته.

إن قضية الغيرة هي مسألة فطرية في الجنسين سواء المرأة أو الرجل، أودعها الله عز وجل في الإنسان لحكمة يريدها. فلولا الغيرة على دين الله ما كنّا نسمع عن الجهاد وغير ذلك، إذا كان الرجل يغار على زوجاته فكيف بالزوجات على رجل واحد. وبعبارة أخرى: إن غيرة الرجل على زوجته ـــ أو زوجاته ـــ قوية، فهو يقتل إذا تعرض أحد لإحداهن بسوء. فكيف بالمرأة ذات العاطفة الجياشة، والتي إذا أحبت

أخلصت. فلم نُحمّل النساء الصحابيات ما لا تطيقه فطرتهن، إنهن اجتمعن حول رجل واحد هو خير خلق الله، فلو لم تكن هناك غيرة بينهن لكان أمرا منافيا للعادة.

يمكننا أن نستخلص من حادثة الإفك أن المجتمع في كل الأحوال لا يرحم ولا يكف لسانه عن القيل والقال، فمريم عليها السلام، أنكر عليها قومها عندما قدمت بطفل رغم المنزلة التي عرفت بها، وجاء دور عائشة لتكون لنا عبرة أيضاً. والذي يهمنا من هذا كله أن هذه الحادثة ونزول براءتها منها لم تمنع عائشة من أن تتولى منصب الفتوى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويكون لها موقع نخبوي مؤثر.

تناولت بعض الكتب خصائص أو مناقب عائشة بشيء من التفصيل دون أن تبرز الحكمة من ذلك، بل وجدت من يذكر تلك الخصائص على سبيل التفضيل بينها وبين الصحابيات الأخريات، لو درست كل شخصية على حدة لوجدنا كل واحدة تميزت ببعض الخصائص لم توجد في غيرها، وهذا لحكمة أرادها الله عز وجل. فليس من العدل أن يتساوى كل النساء أو كل الرجال في الخصائص نفسها، فكل ميسر لما خلق له. ونرى ذلك حتى في نبي الله نوح عليه السلام كان عبدا شكوراً، وكان أيوب عبداً صبوراً، وكذلك العلماء يتباينون في الخصائص، و﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣). هذا هو مقياس التفضيل عند الله، والتقوى لا يعلم سرها إلا الله تعالى، لذلك لا نعتمد على الخصائص الظاهرة لتفضيل شخص على آخر، والأمر نفسه ينطبق على عائشة رضي الله عنها. والمقارنة فيما بين الصحابيات على سبيل التفضيل قد تقلل من شأن أدوار الأخريات، وما كان الله ليخلق الناس عبثاً، فكل الأدوار تشكل توازناً فيما بين الناس إذا نقص أحدها تسبب في خلل في المجتمع، فالأجدر هو أن نبرز أهمية كل دور، فنحاول من خلال سيرهن أن نستخرج موقع كل واحدة في ذلك المجتمع، فمن خلال سردنا لتلك الخصائص يمكننا أن ندرك أهمية هذا

النموذج من بين النماذج النسائية الأخرى، والتي لا تقل أهمية عنه، فكل نموذج له موقعه الخاص في المجتمع، والذي لا يمكن الاستغناء عنه.

تنمية وتشجيع قدراتها الفطرية

فبفضل المكانة الاجتماعية التي كانت تعيش فيها عائشة رضي الله عنها والعناية الأبوية والنبوية، اكتسبت عائشة شخصية متوازنة سليمة، ذات عقلية متفتحة معتدلة فريدة في عصرها، خاصة في وسط النساء، لا تخشى في جرأتها أو نقاشها أو استفسارها إلا الله، تطورت هذه المكتسبات وهي بين أحضان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانت أقرب الناس إليه فحصلت بذلك على أسباب حسن التلقي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلمه النظري والتطبيقي، تعلمت كيف تستقل برأيها عندما يتعلق الأمر بإرضاء الله عز وجل، فلقد رفضت أن تستشير أبويها عندما عرض عليها الاختيار بين الحياة الدنيا وزينتها وبين الله ورسوله والدار الآخرة، ولم يعترض المصطفى صلى الله عليه وسلم على رد فعلها. فعن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أن عائشة قالت لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير أزواجه بدأ بي فقال إني ذاكر لك أمرا فلا عليك أن لا تعجلي حتى تستأمري أبويك قالت قد علم أن أبوي لم يكونا ليأمراني بفراقه قالت ثم قال إن الله عز وجل قال ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلا. وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٢٨-٢٩)، قالت فقلت في أي هذا أستأمر أبوي فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة قالت ثم فعل أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما فعلت.[٧]

---

[٧] رواه مسلم، كتاب الطلاق، باب بيان أن تخيره امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنية، ج ١٠، ص١٧٨، انظر: **صحيح مسلم بشرح النووي** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٠٤ه / ١٩٨٤).

وتعلمت منه كيف تعبد الله على بصيرة، فلم يمنعها حبها لرسول الله وطاعتها له من الاستفسار والنقاش، فلقد أسهم الرسول صلى الله عليه وسلم بشكل خاص في تنمية قدراتها العقلية، فكانت من بين ثمار ذلك الجهد فيها أنها لا تأخذ من رسول الله ذلك العلم بشكل تقليدي، فساعدها على تمحيص ما تعلمته بالاستفسار والمناقشة مثلما تدل عليه بعض الروايات.

عن عروة بن الزبير عن عائشة، أن أفلح أبا قعيس استأذن عليّ، فأبيت أن آذن له، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: ائذني له. قالت: يا رسول الله إنما أرضعتني المرأة، و لم يرضعني الرجل، قال: ائذني له فإنه عمك تربت يداك.[٨] روي عن عبد الرحمن ابن سعيد بن وهب الهمداني أنه قال: تقول عائشة: سألت رسول الله عن هذه الآية ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ (المؤمنون: ٦٠)، قالت عائشة: أَهُم الذين يشربون الخمر ويسرقون؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يا بنت الصديق، ولكنهم الذين يصومون ويصلون ويتصدقون وهم يخافون أن لا يتقبل منهم أولئك الذين يسارعون في الخيرات،[٩] وتقول: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله عز وجل ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨)، فأين يكون الناس يومئذ يا رسول الله؟ فقال: "على الصراط".[١٠] يبدو من خلال هذه الروايات أن عائشة لم تكن تتلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم دون أن يطمئن قلبها لما تتلقى، فكان طلبها لمرضاة الله دافعها القوي للتعلم.

---

[٨] رواه أحمد، انظر: **الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام** أحمد بن حنبل **وبهامشه كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال** (بيروت :دار الكتب العلمية، د.ت) المجلد ٦ ص ٣٣، حديث ١٠، ويرد أيضاً في ص ٣٧، ٣٨ وإسناده صحيح.

[٩] رواه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، انظر: أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، تحقيق مصطفى محمّد حسين الذهبي. (القاهرة: دار الحديث ط١، ١٤١٩ه، ١٩٩٩م) ج٥، ح ٣١٧٥.

[١٠] رواه مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، ج٤ ، ح ٢٧٩١.

وروي عن أبي سلمة بن عبدالرحمن أنه سأل عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان؟ قالت ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربع ركعات فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثا. فقلت: يا رسول الله تنام قبل أن توتر قال تنام عيني ولا ينام قلبي.[١١]

فهي لاحظت بذكاء الحدود التي يجب التوقف عندها في التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم، والعمل بما سنّه، فميزت بين ما يداوم عليه فيعتبر سنة يستن بها، وما لم يداوم عليه و لم يكن مطلوباً. فقد يرى أحد الصحابة فعلاً من أفعاله مرة واحدة فيتخذه سنة منه، وهي لا تأخذ بها بحكم ملاحظتها له وهو قريب منها وعدم مداومته عليها. بينما ذلك الصحابي فقد تفوته فرصة ملاحظته عن قرب بشكل متواصل.

تخرجت عائشة من مدرسة الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد كانت ذات تربية رفيعة وعقلية فذة أهلتها لتحمل مسؤوليتها في مجتمعها بعد أن توفي عنها النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك في الثامنة عشرة من عمرها. وتجلت بوضوح ثمار جهود المصطفى في تكوينها، وسبب تلك العناية التي حظيت بها.

موقع عائشة النخبوي بعد وفاة النبي

ترك النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وهي على خصائص خلقية رفيعة.[١٢] فلقد عرفت عائشة رضي الله عنها بكرمها وزهدها، فلم تكن تستهلك المال الذي يمنح لها

---

[١١] رواه البخاري، كتاب المناقب، ح ٣٥٦٩، انظر: **فتح الباري**، ج٦.

[١٢] ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، ص ١٤-١٦، وانظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ص ٤٣-٥٠.

لنفسها بقدر ما كانت تسخّره لغيرها، عن عطاء، قال: بعث معاوية إلى عائشة بطوق من ذهب، فيه جوهر قومٍّ مائة ألف، فقسمته بين أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.[١٣]

وعن أم ذرة، وكانت تغشى عائشة قالت: بعث إليها بمال في غرارتين، قالت: أراه ثمانين أو مائة ألف. فدعت بطبق وهي يومئذٍ صائمة، فجلست تقسم بين الناس، قامت وما عندها من ذلك درهم، فأمست وما عندها من ذلك درهم. فلما أمست قالت: يا جارية هلمي فطوري. فجاءتها بخبز وزيت، فقالت لها أم ذرة: أما استطعت مما قسمت اليوم أن تشتري لنا لحما بدرهم لحماً نفطر عليه؟! قالت لها: لا تعنفيني لو كنت ذكرتني لفعلت.[١٤]

كما عرفت عائشة بورعها وخوفها من الله عز وجل. ففي رواية عن عوف بن مالك بن الطفيل هو ابن الحارث وهو ابن أخي عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم لأمها أن عائشة حُدِّثت أن عبد الله بن الزبير قال في بيع أو عطاء أعطته عائشة والله لتنتهين عائشة أو لأحجرن[١٥] عليها، فقالت: أهو قال هذا؟ قالوا: نعم. قالت: هو لله علي نذر أن لا أكلم ابن الزبير أبدا فاستشفع ابن الزبير إليها حين طالت الهجرة فقالت لا والله لا أشفع فيه أبدا ولا أتحنث إلى نذري. فلما طال ذلك على ابن الزبير كلم المسور بن مخرمة وعبدالرحمن بن الأسود بن عبد يغوث وهما من بني زهرة وقال لهما: أنشدكما بالله لما أدخلتماني على عائشة فإنها لا يحل لها أن تنذر قطيعتي. فأقبل به المسور وعبدالرحمن مشتملين بأرديتهما حتى استأذنا على عائشة فقالا: السلام عليك ورحمة الله وبركاته، أندخل قالت عائشة ادخلوا قالوا كلنا قالت نعم ادخلوا كلكم

---

١٣ ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، ص١٤ .

١٤ أخرجه أبو نعيم في **حلية الأولياء**، ٢ / ٤٧، ورجاله ثقات؛ وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٨/ ٦٧ برواية أخرى.

١٥ لأحجرن: الحجر المنع. ابن منظور الإفريقي المصري، **لسان العرب**، ج٤، مادة حجر، ص١٦٧.

ولا تعلم أن معهما ابن الزبير. فلما دخلوا دخل ابن الزبير الحجاب فاعتنق عائشة وطفق يناشدها ويبكي، وطفق المسور وعبدالرحمن يناشدانها إلا ما كلمته وقبلت منه ويقولان إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عما قد علمت من الهجرة فإنه لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال فلما أكثروا على عائشة من التذكرة والتحريج طفقت تذكرهما نذرها وتبكي وتقول، إني نذرت والنذر شديد فلم يزالا بها حتى كلمت ابن الزبير وأعتقت في نذرها ذلك أربعين رقبة وكانت تذكر نذرها بعد ذلك فتبكي حتى تبل دموعها خمارها".١٦

وأما عن تعبدها لله عز وجل، فعن عروة، أن عائشة رضي الله عنها كانت تسرد الصوم. وعن القاسم، أن عائشة كانت تصوم الدهر ولا تفطر إلا يوم أضحى أو يوم فطر.١٧ وعن القاسم قال: كانت أم المؤمنين إذا تعودت خلقاً لم تحب أن تدعه.١٨

مستواها العلمي

كانت عائشة من الصحابيات اللاتي كن يحسن القراءة والكتابة، وكانت تبدأ في مكاتبتها بعد البسملة بقولها: "من المرأة عائشة بنت أبي بكر حبيبة حبيب الله".١٩ وقد أجمع الأئمة المحدثون من المتقدمين والمتأخرين على أن أم المؤمنين عائشة كانت من أكبر فقهاء الصحابة كانوا يرجعون إليها في مسائل كثيرة، فلقد جمعت بين علم الرواية وعلم الدراية.٢٠ عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: ما رأيت أحداً أعلم بسنن

---

١٦ رواه البخاري، كتاب الأدب، ح٦٠٧٥، والمناقب، ح٣٥٠٥ ، انظر: **فتح الباري**، ج١٠، ج٦.

١٧ أخرجه ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٨ / ٦٨، ورجاله ثقات.

١٨ المرجع السابق، ص ٧٣ .

١٩ ليث سعود جاسم، **الرعاية والخدمات الاجتماعية في عصر النبوة ودور المرأة المسلمة فيها** (ماليزيا: دار التجديد، ط١/ ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م) ص ٥٨.

٢٠ سعيد فايز الدخيل، **موسوعة عائشة أم المؤمنين–حياتها وفقهها**، ص ٨٨.

رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أفقه في الرأي إن احتيج إلى رأيه، ولا أعلم بآية فيما نزلت، ولا فريضة، من عائشة.[٢١] وقال مسروق: "لقد رأيت مشيخة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونها عن الفرائض".[٢٢] وقال عنها معاوية: "والله ما سمعت قطّ أبلغ من عائشة إلا رسول الله". وعن أبي موسى قال: "ما أشكل علينا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً".[٢٣] وقال عطاء بن أبي رباح: "كانت عائشة من أفقه الناس، وأحسن الناس رأياً في العامة"، وقال عروة: "ما رأيت أحداً أعلم بفقه، ولا بطب، ولا بشعر، من عائشة، ولو لم يكن لعائشة من الفضائل إلا قصة الإفك لكفى بها فضلاً، فإنها نزل فيها من القرآن ما يتلى إلى يوم القيامة".[٢٤] وهي الوحيدة من بين النساء مقابل اثنين وعشرين صحابيا ممن يرجع إلى اجتهاداتهم في التوثيق والتضعيف والتصحيح والتزييف في الحديث. وهي المرأة الوحيدة في مقابل ثلاثة عشر صحابيا من بين الذين اشتهروا بالفتاوى والأحكام وتكلم في الحلال والحرام. وكونها الوحيدة مقابل العددين المذكورين هذا معقول جدا. ولقد انفردت عائشة ببعض الآراء الفقهية خالفت فيها جمهور الصحابة، ومن أتى بعدهم، ومن ذلك صلاتها بصلاة الإمام من بيتها وهو في المسجد. عن عبد الرزاق عن إبراهيم بن محمد عن عبد الحميد بن سهيل عن القاسم بن محمد عن عائشة أنها كانت تصلي بصلاة الإمام في بيتها وهو في المسجد.[٢٥]

---

٢١ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٣٧٥ .

٢٢ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ص ٣٧٤. و الإمام بدر الدين الزركشي، **الإجابة**، ص ٥٨، وأبو الفلاح، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج١، ص ٦٢-٦٣.

٢٣ أخرجه الترمذي، كتاب المناقب، ح٣٨٨٣، ج٥ و قال: حسن صحيح غريب.

٢٤ محمد سعيد مبيض، **موسوعة حياة الصحابيات**، ص ٥٦٢، ٥٦٤.

٢٥ الحافظ الكبير أبو بكر عبد الرزاق بن همّام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٣ م)، في كتاب الصلاة، باب الرجل يصلي وراء الإمام خارجاً من المسجد، المجلد ٣، حديث ٤٨٨٣، ص ٨٢ .

ولما ذكر ابن حزم أسماء الصحابة الذين رويت عنهم الفتاوى في الأحكام، قدم عائشة على سائر الصحابة. ولقد جمعت عائشة رضي الله عنها بين العلم بالقرآن الكريم والحديث والفقه.

أما عن علمها بالقرآن الكريم، فقالت عائشة: "وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده".[٢٦] وسبق وأن رأينا كيف كانت تستفسر النبي صلى الله عليه وسلم عن تفسير بعض الآيات.

ولقد كان لها منهج خاص في تفسير القرآن الكريم "فقد كانت تحرص أن تظهر اتفاق آيات القرآن فيما بينها، واتساقها وانسجامها، فترد الآيات إلى آيات أخرى، وتفسر القرآن بالقرآن، فقد سألها عروة عن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣). فقالت: "يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله، فيعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنُهُوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا أعلى سنتهن في الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن". قال عروة: قالت عائشة: "ثم إن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية، فأنزل الله ﴿يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللاَّتِي لا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ (النساء: ١٢٧)، "والذي ذكر الله أنه يتلى عليكم في الكتاب الآية الأولى التي قال فيها ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ قالت عائشة: "وقول الله في الآية الأخرى ﴿وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ يعني هي رغبة أحدكم ليتيمته التي تكون في

---

٢٦ سعيد فايز الدخيل، **موسوعة عائشة أم المؤمنين–حياتها وفقهها**، ص ٨٣ .

حجره حين تكون قليلة المال والجمال، فنهوا أن ينكحوا ما رغبوا في مالها من يتامى النساء إلا بالقسط، من أجل رغبتهم عنهن".[٢٧]

أما عن علمها بالحديث، فقد قال الحاكم: روى عنها جمع من الصحابة والتابعين، وبلغ ما روي عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ٢٢١٠ حديثاً، منها ١٧٤ حديثاً متفقاً عليها عند الشيخين، وانفرد البخاري منها بـ ٥٤ حديثاً، ومسلم بـ ٦٩ حديثاً، والباقي في الصحاح والسنن والمعاجم والمسانيد، وعدّها ابن حزم في المرتبة الرابعة من بين الصحابة المكثرين للرواية.[٢٨]

أخذت علمها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة قولاً وعملاً وتقريراً، وعن أبيها أبي بكر، وعن عمر بن الخطاب، وسعد بن أبي وقاص، وحمزة بن عمرو الأسلمي رضي الله عنهم. وقد روت عن النساء أيضاً، فروت عن سيدة النساء فاطمة الزهراء، وعن جذامة بنت وهب رضي الله عنهما.[٢٩] أما من أخذوا عنها رجالاً ونساءً فهم كثيرون.[٣٠] والذين أخذوا عنها وتفقهوا بفقهها: القاسم بن محمد بن أبي بكر ابن أخيها، وعروة بن الزبير ابن أختها أسماء. ومن النساء من روت عنها مثلاً زينب بنت أبي سلمة المخزومية الصحابية المعروفة، وخيرة أم الحسن البصري، وحفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر، وصفية بنت أبي عبيد، وعائشة بنت أبي طلحة التيّمية، وعمرة بنت عبد الرحمن، ومعاذة العدوية، وأم كلثوم بنت أبي بكر -أخت عائشة

---

٢٧ **صحيح البخاري**، كتاب الشركة، باب شركة اليتيم وأهل الميراث، ح ٢٤٩٤ ، انظر: **فتح الباري**، ج٥.

٢٨ **مرويات أم المؤمنين عائشة في التفسير**، ص ٩.و ذكر الزركشي في ترجمتها في **الإجابة** عددأحاديثها ١١١٠ أحاديث، وينظر الإمام شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٢ / ١٣٩.

٢٩ الحافظ أبو الحجّاج يوسف المزّي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، المجلد ٣٥، ص ٢٢٧.

٣٠ **المرجع السابق**، ص ٢٢٨-٢٣٣. وينظر في الإمام شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ، الجزء ٢، ص ١٣٦-١٣٧.

لأبيها- ونهيّة مولاة سيدنا أبي بكر الصديق، وجرة بنت لجاجة، وذفرة بنت غالب، وغيرها كثيرات.[٣١]

ومن الصحابة الذين عرفوا بروايتهم للحديث كانوا يترددون عليها لمراجعة محفوظاتهم، مثل أبي هريرة، إذ كان يقصدها لتصحح له ما أخطأ في حفظه. "فقد كان أبو هريرة يأتي إلى مكان قريب من حجرة عائشة رضي الله عنها فيحدث، فعن هشام عن أبيه قال كان أبو هريرة يحدث ويقول اسمعي يا ربة الحجرة اسمعي يا ربة الحجرة وعائشة تصلي...[٣٢] حتى يطمئن إلى صحة الحديث عندما تقرّ عليه عائشة المحدثة الفقيهة الحافظة.

كانت عائشة من كبار علماء الصحابة المجتهدين. قال ابن قيّم الجوزية في إعلام الموقّعين: والذين حفظت عنهم الفتوى من الصحابة مائة ونيف وثلاثون نفساً، ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر.[٣٣]

وعن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال: كانت عائشة قد اشتغلت بالفتوى في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وهلم جراّ، إلى أن ماتت يرحمها الله.[٣٤] ولقد كانت عائشة تجتهد في المسائل التي لا تجد فيها نصاً صريحاً، حتى قال عنها عبد الرحمن بن أبي

---

٣١ الحافظ أبو الحجّاج يوسف المزّي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٣٥، ص ٢٢٧ - ٢٣٤ .

٣٢ رواه مسلم، في كتاب الزهد والرقائق، ح ٢٤٩٣ .

٣٣ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧م)، ص ١٢ .

٣٤ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٢، ص ٣٧٥.

سلمة: "ما رأيت أحداً أعلم بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أفقه في رأي إن احتيج إلى رأيه، ولا أعلم بآية فيما نزلت، ولا فريضة، من عائشة".[٣٥]

مرويات عائشة

طرقت مرويات عائشة معظم أبواب الأحكام إلا قليلاً منها، وإن غلب على مروياتها طابع الأفعال على الأقوال، ولا سيما ما يتعلق بأعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم البيتية والمعيشية. كما تميزت عائشة في مروياتها بنقل أحكام النساء الخاصة بهن، ولما يضارعها في ذلك أحد.

وإذا فصلنا أكثر قلنا: إن مروياتها تناولت أحاديث تتعلق بأبواب الإيمان والوحي والعلم والقراءة والتفسير، كما احتوت على أحاديث تتعلق بآداب قضاء الحاجة، وبالوضوء والغسل في يوم الجمعة، وفي الجنابة، وهي كثيرة، وبمسائل في الحيض والاستحاضة، وما يتعلق بجواز مباشرة الرجل الحائض، وقد برعت وفاقت غيرها في هذا المجال.

وكذا أحاديث في التيمم، تتعلق بسبب نزول آية التيمم ــ وهي صاحبة القصة ــ وكذا حوت مروياتها روايات كثيرة جداً في أبواب الصلاة تتعلق بالأوقات المنهي عن الصلاة فيها، وبكيفية فرضية الصلوات، وأحاديث في الآذان، وما ورد من الأذكار والأدعية خلالها وفي خواتمها، وبالإمامة وفضل الجماعة، وأحاديث في المساجد وآدابها وفضلها، وحضور النساء للمساجد، وأحاديث بخصوص صلاة العيدين والخوف والكسوف، وما يتعلق بالسنن الراتبة والنوافل وقيام الليل، وصلاة التراويح وما ورد في الوتر، وصلاة الجنازة وما يتعلق بها من ثياب الكفن، وأحاديث في إثبات عذاب القبر والتحذير من اتخاذ القبور مساجد، وغير ذلك مما يتعلق بالقبور وأهلها.

---

[٣٥] المرجع السابق، ص ٣٧٥.

كما تناولت مروياتها أحاديث كثيرة في الصدقة وأجرها، وإنفاق المرأة من مال زوجها بغير إذنه، وكذا اشتملت على أحاديث كثيرة في الصوم تتعلق بمسائل شتى في تحرّي هلال شعبان لمعرفة هلال رمضان وفي السحور، وفي الصائم الذي يصبح وهو جنب، وتقبيل الصائم، وأحاديث في صيام التطوع وأخرى في الاعتكاف، وفي تحرّي ليلة القدر، وفي قضاء الصيام ، وفي النهي عن صوم الوصال، وأيضاً روايات كثيرة جداً في الحج تتعلق بالتلبية وأنواع الحج الثلاثة، واستعمال الطيب قبل الدخول في الإحرام وقبل طواف الإفاضة وبعد التحلل الأصغر، وبفتل القلائد للهدي، وبعدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم، وعمرة عائشة نفسها من التنعيم ونزول المحصب، وما يتعلق ببناء الكعبة وفضلها. وكذا روايات في الأضاحي وفي الذبائح وبعض ما يتعلق بهما نحو العقيقة، كما أن لها مرويات في البيوع وما يتعلق بها، وفي العتق والمكاتبة. وتشتمل على أحاديث في باب اللباس والأطعمة والأشربة، والطب فيما يتعلق بعلاج المريض والدواء وبالرقية والدعاء، وبأحاديث في النذور والشهادات، وأيضاً أحاديث تتعلق بالجهاد والمغازي والإمارة.

كما تتضمن مروياتها مجموعة من الأحاديث تدور حول النكاح وحسن المعاشرة بين الزوجين، والطلاق وما يتعلق به، وعلى روايات في أبواب الحدود، وأبواب المناقب والسير، وعلى جملة كبيرة من الأحاديث في الآداب المعيشية وحسن المعاشرة وفي البر والصلة، ولعل هذا الجانب من الجوانب البارزة في مروياتها، كما روت أحاديث في الزهد والرقاق وأحاديث في الفتن، وأشراط الساعة، والقدر والخلقة، وما يتعلق بالقيامة، وأحاديث في الاستغفار والدعاء والتوبة، وأحاديث في الفرائض.

وقد عمدنا إلى هذا العرض لتتجلى لنا فائدة التنوع الذي اتسمت به مرويات عائشة رضي الله عنها، وخاصة في مجال الأحكام وفائدته في حياة الناس، فهي أساساً مرويات تنقل لنا الفعل لبيان السنة بغير الاقتداء.. وإضافة إلى تميز مروياتها بالعملية،

فهي أيضاً روايات دقيقة تنقل لنا أدق التفاصيل عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله المعيشية والعبادية.

مشاركتها في المجال السياسي

في المرحلتين السياسيتين، عهد الخليفة أبي بكر و عهد عمر بن الخطاب، ساد الاستقرار السياسي، ولم تظهر مشاكل سياسية على مستوى القيادة، وكان لموقع عائشة آنذاك أثر في المجال العلمي الذي سبق وأن أشرنا إليه.

أما في عهد عثمان، فلقد بدأت بعض المشكلات السياسية تظهر في مستوى القيادة، وكان لعائشة رأي فيها، لجأت بعض الأطراف المعارضة إلى عائشة للمطالبة من عثمان العدول عن تصرفاته، فقامت بذلك، لكن يبدو أن هذه المعارضة لم تهدأ. واستغلت ضد عثمان استغلالاً سيئاً، تقول عنها عائشة: "كان الناس يتجنون على عثمان رضي الله عنه، ويزرون على عماله، ويأتوننا في المدينة، فيستشيروننا فيما يخبروننا عنه، ويرون حسناً من كلامنا في صلاح بينهم، فننظر في ذلك، فنجده برياً تقياً وفياً، ونجدهم فجرة كذبة، يحاولون غير ما يظهرون...".[٣٦] إن استشارة عائشة في قضايا حساسة دليل على الموقع المهم الذي كانت تحتله في زمانها، على الرغم من أنها لم تكن زوجة النبي صلى الله عليه و سلم الوحيدة. ومن ذلك حينما جاء وفد مصر يشكون أميرهم عبد الله بن أبي سرح وكان أخا عثمان لأمه ، عند ذلك أرسلت إليه عائشة: قد تقدم إليك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسألوك عزل هذا الرجل، فأبيت أن تعزله، فها قد قتل منهم رجلاً، فأنصفهم من عاملك".[٣٧]

---

٣٦ ابن جرير أبو جعفر محمد الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم (دار المعارف، ط ٤، ١٩٧٧م) ص ٤٦٤.

٣٧ الحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، **تاريخ الخلفاء**، تقديم الأستاذ عبد الله معوذ (حلب: دار القلم العربي، ط ١٤١٣ هـ /١٩٩٣م) ص ١٦٢.

وحينما سئلت عن خروجها في طلب دمه، قالت: "رأي رأيته حين قتل عثمان بن عفان، إنا نقمنا عليه ضربة بالسوط، وموقع المحماة، وإمرة سعيد بن العاص والوليد بن عقبة، فعدوتم عليه فاستحللتم منه الثلاث الحرام: حرمة البلد، وحرمة الخلافة، وحرمة الشهر الحرام". غير أن مخالفتها لبعض مواقفه أو آرائه لم يمنعها من أن تنكر أسلوب التغيير الذي اتبعه الثائرون على عثمان لما كانت ناقمة على قتلته.[٣٨]

ولما قتل عثمان رضي الله عنه نصحت بمبايعة علي. فحسب ما يرويه الأحنف بن قيس "من تأمريني أن أبايع؟ قالت: علياً، قال: تأمريني به، وترضينه لي؟ قالت: نعم، فمررت على علي بالمدينة فبايعته، ثم رجعت إلى أهلي بالبصرة، ولا أرى الأمر إلا قد استقام".[٣٩] وبعد أن تمت البيعة لعلي، طالبت عائشة وجمهرة الصحابة والتابعين علياً بأن يقتص من الثائرين أي قتلة عثمان، "ولقد قامت خطيبة بالناس عند الكعبة المشرفة مطالبة الناس ألا يتهاونوا في ذلك".[٤٠] غير أن علياً كان يرى التريث بدل الإسراع.

خرجت عائشة رضي الله عنها مع طلحة والزبير لمعاقبة قتلة عثمان، وأرادت بذلك الإصلاح، غير أنها كانت مترددة في الخروج، ونصحتها أم سلمة بأن لا تخرج، واستغلّ البعض غضبها ليقحمها بحجة أنها تكون واسطة للإصلاح. وبالبصرة حدث القتال، واستغل الثائرون الموقف ليشعلوا نار الحرب ليحافظوا على أنفسهم تحسباً للنتائج التي قد لا تكون في صالحهم. وتوقفت الحرب بعد أن سقط قتلى كثيرون من كلا الطرفين، وتوقفت بعد أن أمر علي بعقر الجمل. ندمت عائشة على خروجها إلى هذه المأساة ندماً شديداً، فكانت كلما تذكرتها قالت: "والله لوددت أني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة".[٤١]

---

٣٨ ينظر في سعيد فايز الدخيل، **موسوعة عائشة أم المؤمنين–حياتها وفقهها**، ص ٦٣-٦٤.

٣٩ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٤ / ٤٩٧. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ١٣ / ٥٧.

٤٠ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٤ / ٤٤٨. وابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ٣ / ١٠٥.

٤١ ابن جرير أبو جعفر محمد الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٤ / ٥٣٧. وينظر أيضاً أبو الحسن بن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ص ٣٧٩ .

وقد عارضت معاوية في كثير من المسائل بالرغم من إحسانه إليها، ومن ذلك معارضتها لأسلوب العنف والقسوة الذي استخدمه في إبعاد معارضيه كقتله أخيها محمد بن أبي بكر وحجر بن عدي. وحينما زارها معاوية رضي الله عنه لما حج قالت له: آمنت أن أخبئ لك رجلاً يقتلك بأخي محمد؟ قال: ما كنت لتفعلي". وعن حجر: حاولت أن تحول دون قتله، فلم تفلح في ذلك، وحينما زارها عاتبته بقولها: "يا معاوية أين كان حلمك عن حجر، فقال: لم يحضرني رشيد".٤٢ كما أنكرت على معاوية توعده الصحابة والتابعين الذين رفضوا بيعة ابنه يزيد، وحينما زارها قالت له: "بلغني أنك تتهددهم بالقتل، فارفق بهم، فإنهم يصيرون إلى ما تحب إن شاء الله، قال: أفعل".٤٣

ونظراً للمكانة التي تحتلها عائشة فقد أرسل إليها معاوية يستنصحها. أخرج الترمذي "كتب معاوية بن أبي سفيان إلى عائشة رضي الله عنها أن اكتبي إليّ كتاباً توصيني فيه، ولا تكثري عليّ، فكتبت عائشة إلى معاوية: سلام عليك أما بعد، فإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من التمس رضا الله بسخط الناس، كفاه الله مؤنة الناس، ومن التمس رضا الناس بسخط الله، وكّله الله إلى الناس. والسلام عليك".٤٤

---

٤٢ سعيد فايز الدخيل، **موسوعة عائشة أم المؤمنين–حياتها وفقهها**، ص ٧٨.

٤٣ الزركشي، **الإجابة**، ص ١٢٩.

٤٤ **سنن الترمذي**، حديث رقم ٢٥٢٧ في الزهد وفي تعليقه زاد حدثنا محمد بن يحيا حدثنا محمد بن يوسف عن سفيان الثوري عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنها كتبت إلى معاوية فذكر الحديث بمعناه و لم يرفعه.

ما بعد الجهاد

أمريكا والكفاح من أجل ديمقراطية إسلامية *

محمود قلندر **

برز نوح فيلدمان مؤخراً بوصفه أحد مهندسي السياسة الأمريكية الجديدة تجاه العالم الإسلامي، إذ صار مستشاراً سياسياً لسلطة التحالف التي حكمت بغداد بعد غزوها، كما صار ـــ بعد ذلك ـــ مستشاراً للهيئة التي أناطت بها الولايات المتحدة صياغة الدستور العراقي الجديد. والرجل متخصص في الفكر الإسلامي، إذ يحمل درجة الدكتوراه من جامعة كمبردج، وله عدة دراسات عن الإسلام السياسي ويتحدث العربية بطلاقة. وقد صار مؤخراً مرجعاً مهما لا يغيب عن أجهزة الإعلام والندوات الفكرية المتخصصة في الشأن الإسلامي.

---

* Noah Feldman, *After Jihad: America and the struggle for Islamic democracy* (New York: FFSG, 2004)

** أستاذ مساعد بقسم الإعلام، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

صدرت الطبعة الأولى لكتاب فيلدمان ـــ الذي نحن بصدده ـــ العام الماضي والقوات المتحالفة على أبواب بغداد، فجاء استباقاً موقوتاً للأحداث، وفر للكاتب مكانة مهمة في منظومة جماعة المحافظين الجدد التي أسهمت في رسم الخارطة السياسية الجديدة للشرق الأوسط الكبير. ثم جاءت طبعة ٢٠٠٤ الجديدة ـــ والتي نحن بصدد التعليق عليها ـــ وهي تحمل مقدمة مطولة تقول إن أحداث العراق للعام الذي خلا دليل قاطع على أهمية ما جاء في الكتاب، وتبرر في ذات الوقت للمسؤولية الأخلاقية للولايات المتحدة نحو التغيير الديموقراطي في العالم الإسلامي.

يقع كتاب فيلدمان الذي نترجم عنوانه (مابعد الجهاد: أمريكا والنضال من أجل الديموقراطية الإسلامية) في ٢٦٠ صفحة من الحجم الصغير، ويشتمل على ثلاثة أجزاء في كل منها قسم (أو فصل) صغير. القسم الأول يقدم الفكرة ـــ فكرة الديموقراطية الإسلامية ـــ كما يفهما المؤلف. والقسم الثاني يستعرض نماذج الممارسة السياسية في العالم الإسلامي لقياس بعدها أو قربها من المفهوم المثار. أما القسم الثالث فإنه يركز على كيفية تطبيق النموذج المقترح على الواقع في العالم الإسلامي.

والكتاب في مجمله شبيه بنماذج الكتابات التي ظهرت في بداية الستينيات ـــ بعد رحيل الاستعمار من العالم الثالث ـــ والتي حاولت تقديم النظام الاقتصادي الغربي نموذجا جاهزا للإحتذاء والتقليد، ووصفةً للخلاص من التخلف الاقتصادي في العالم الثالث. وهو بذلك انعكاس لعقلية الوصاية التي قدمت أهم مبررات غزو العراق وهو التغيير نحو الديموقراطية في العالم الإسلامي، والذي يمثله مشروع الشرق الأوسط الكبير.

يبدأ فيلدمان كتابه بتعريف الديموقراطية الإسلامية كما يريد لها أن تكون. وأول ما يؤكده في هذا الصدد هو أن الديموقراطية الإسلامية ليست (ديموقراطية الإسلاميين). وفي معرض تفريقه بين المفهومين يوضح المؤلف أن ما ينادي به الإسلاميون اليوم هو سيادة جو من الحرية يتيح لهم العمل السياسي ويساعدهم على التمكن. ولكن متى ما تمكن

هؤلاء الإسلاميون فإنهم سيتنكرون للديموقرطية وسيسعون إلى تشويهها بما يناسب أغراض سيطرتهم وتحكمهم في المجتمع. وهكذا فإن مفهوم الديموقراطية عند الإسلاميين هو مفهوم أحادي الاتجاه يتيح لهم حرية التعبير، ويمكنهم من تقوية أنفسهم وكسب الناس إلى صفوفهم حتى يصبحوا قوة سياسية قادرة على الوصول إلى الحكم بالنظم الديموقراطية، ولكنهم متى ما وصلوا إلى الحكم، انقلبوا على المفهوم الديموقراطي الغربي وأقاموا نظاماً مشوهاً يسمونه ديموقراطية إسلامية.

ويعتقد المؤلف أن الإسلام والديموقراطية (بمفهومها الغربي الشامل) فكرتان قابلتان للتطور والتفاعل مع الزمن، لأن كلتاهما شاملتان ومرنتان وبسيطتان. ومن ثَمّ فإنهما قابلتان للتفاعل وللتلاقح فيما بينهما بما يولد الديموقراطية الإسلامية في شكلها المقترح. ويبدو واضحاً من قراءة الكتاب أن مفهوم الديموقراطية الغربية كامل الوضوح عند المؤلف، بعكس المفهوم الإسلامي الذي يتبناه لتلك الديموقراطية إذ يعجز المؤلف ـــ في تقديرنا ـــ في إجلاء "إسلامية" تلك الديموقراطية.

فالمؤلف يتناول في عدد من الفصول القصيرة في الجزء الأول عدداً من المفاهيم الإسلامية الأساسية التي تشكل نقاط وقوف مهمة لمن يريد تقديم مفهوم الديموقراطية الغربية في قالب إسلامي. ولكنه لا يفي هذه المفاهيم حقها من الشرح والتوضيح–في منظومة الديموقراطية الإسلامية التي يدعو إليها، بل يعمد إلى التعميم وعرض الواقع المعروف عنها سلفاً. من أمثلة هذه القضايا، قضية المعارضة في الإسلام، قضية الحاكمية، قضية الحريات الشخصية وقضية المساواة. يحاول فيلدمان أن يتجاوز هذه القضايا الشائكة في علاقتها بمفهوم الحريات الغربي، بتبسيط الرؤية الإسلامية لها بصورة مخلة ـــ في تقديرنا ـــ تقربها من المفاهيم الغربية الديموقراطية. فهو تارة يتجاوز إشكاليات وتعقيدات المفهوم بسرد الواقع دون إبداء رأي، كما فعل عند نقاشه لموضوع المساواة في الإسلام، حيث أشار إلى واقع الحقوق السياسية والاجتماعية

للمرأة موضحاً بعض إشكالياته المعروفة فحسب. وتارة يعمم القول دون التفصيل، كما فعل في قضايا الحدود، حيث أشار إلى أن عدداً من الدول التي تجعل من الشريعة قانونها الأساس لا تقوم بتنفيذ الحدود، بينما تطبق بعضها الحدود في أضيق نطاق. ثم تجاوز الموضوع برمته إلى نقطة أخرى وكأنه يريد أن يقول أن الديموقراطية الإسلامية التي يقترحها يمكن أن تفعل الشيء نفسه، تشير إلى الحدود في قوانينها إن أرادت، ولكن دون أن تمارسها.

والواقع أن فيلدمان يلجأ لذات التعتيم والتعميم في موقفه من القضية الجوهرية وهي مسألة الدولة الإسلامية الديموقراطية. فعلى مدى عدة صفحات (٥٤-٥٦) يقدم أربعة نماذج -أو سيناريوهات كما يسميها- لشكل الدولة الديموقراطية الإسلامية كما يقترحه. النموذج الأول هو نموذج تسمح فيه الدولة الإسلامية بحرية التدين لجميع مواطنيها، مسلمين وغير مسلمين، وتكون هذه الدولة إسلامية لمجرد إعلانها أنها دولة إسلامية، وربما لتمسكها ببعض المسائل المظهرية، كالعلم، والقسم عند احتلال الوظيفة الرسمية، والدعاء، واهتمام الدولة بالمساجد (ص ٥٤). ويقول فيلدمان إن مثل هذه الدولة لاشك ديموقراطية ووجود دين رسمي محدد لا يؤثر في حقوق المواطنين الآخرين.

والنموذج الثاني للديموقراطية الإسلامية هو نموذج الدولة التي تعلن أن الشريعة مصدر التشريع في دستورها- كما هو الحال في مصر وباكستان- ولكن دون أن يكون هو المصدر الوحيد، وبالتالي يمكن أن تتأكد الدولة من أن الحقوق الأساسية محافظ عليها.

والنموذج الثالث نموذج يتم فيه تبني القوانين الإسلامية بوصفها نظاما قانونيا متكاملا. وفي هذه الحالة يقوم المجلس التشريعي بوضع قوانين مرجعية مفصلة تتوازى مع القوانين الإسلامية، ومن ثم فإن المجلس التشريعي يتبنى صيغاً متلائمة مع المجتمع

وتكون فيها هذه القوانين أقرب إلى الديموقراطية لأنه تم سنها من قبل مؤسسة ديموقراطية منتخبة.

أما في النموذج الرابع فإن الديموقراطية الإسلامية يمكن أن تتبنى الشريعة (والتي يسميها المؤلف القانون الإسلامي الكلاسيكي) في مجملها (across the board) بأن تقول إن الشريعة هي قانون البلاد. ومن ثم يتم التعامل مع الشريعة تعاملاً أشبه بالتعامل مع القانون الإنجليزي العام، لا بوصفها قانونا صادرا عن هيئة تشريعية محددة. ومن ثم فإنه يمكن اعتبار مثل هذا الخيار ديموقراطياً لأنه تم من قبل هيئة تشريعية مختارة.

وهكذا يمكن أن نرى أن فيلدمان يثير أفكاراً معممة حول هذه النظم الديموقراطية الإسلامية ولكنه بقدر الإمكان يتحاشي الخوض في القضايا الشائكة ذات الصلة بالحريات والحقوق والمساواة.

في هذا الجزء أيضاً يقدم المؤلف عرضاً تاريخياً وجيبوليتيكياً ممتازاً لنشوء وتطور حركة الإسلام الإسلام السياسي منذ جمال الدين الأفغاني وصاحبه محمد عبده ورشيد رضا، ثم البنا وقطب، متطرقاً في استعراضه لتطور الفكر السياسي الإيراني خلال عهد السبعينيات ودور المساندة الأمريكية للشاة في دفع الثورة الإيرانية تجاه العداء لأمريكا، ثم عواقب الغزو السوفييتي لأفغانستان وما أفرزته من نمو العقلية الجهادية وسط شباب من المسلمين على امتداد العالم الإسلامي، ودور الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية في دفع حركة (المسلمين الأفغان). ويرى المؤلف دوراً فاعلا للمال السعودي والسلاح الأمريكي والنموذج الإيراني، وتجربة القتال في أفغانستان في دفع الإسلام السياسي إلى موقع الفاعلية التي بدا عليها خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي.

في الجزء الثاني من الكتاب يقدم الكاتب نماذج من تجارب الديموقراطية في العالم الإسلامي، مستعرضاً عدداً كبيرا من الأنظمة السياسية الآحادية، العسكرية منها

والملكية، والتي حاولت أن تستوعب شكلاً من أشكال الديموقراطية بصورة أو أخرى. وقد استعرض فيلدمان في هذا الجزء تجارب مجموعات من الدول بدأها بالتجربة التركية التي اعتبرها (خارجة) لأنها استبعدت العنصر الإسلامي تماماً في ممارستها السياسية تحت شعارات العلمانية التي تفرضها المؤسسة العسكرية التركية. ومروراً بتجارب جنوب شرق آسيا من إندونيسا، وماليزيا، وباكستان، ثم مجموعة الملكيات البترولية: الكويت والسعودية وبعض دول الخليج من مثل البحرين وقطر والأمارات، وهي كلها دول لا تحتاج مواطنيها للمشاركة في تمويل الدولة بدفع ضرائب، ومن ثم فإن علاقة تلك الدول بمواطنيها هي علاقة أبوية ترعى فيها الدولة المواطن وتفيض عليه من ثرواتها، وبذلك فإن مثل هذه الأنظمة لا تتزعج كثيراً من إمكانية حدوث تململ جماهيري (من جراء الضرائب مثلاً). ثم يناقش الكاتب مجموعة الدول البترولية غير الملكية : العراق وليبيا على وجه الخصوص. ثم الملكيات غير البترولية: الأردن، المغرب، ثم يناقش مصر بوصفها حالة خاصة. ويركز الكاتب نقاشه حول هذه الأنظمة في قربها أو بعدها عن النظام الديموقراطي الإسلامي الذي يدعو إليه. كما يتناول بالتحليل الظروف السياسية الداخلية وتأثيرها على نمو أو انحسار حركة الإسلام السياسي في تلك البلدان وفي المنطقة عموماً. خلاصة قول فيلدمان في هذا الجزء هو أن البلدان المذكورة جميعها تحاول أن تتقارب مع الأفكار العصرية بالركون إلى ممارسة ذات بعد ديموقراطي، كالسماح للأحزاب السياسية بخوض الانتخابات تحت واقع سياسي تسيطر عليه الدولة وتوجهه، كما هو الحال في الأردن ومصر. بيد أن واقع الحال هو بعد معظم هذ الأنظمة عن المثال الديموقراطي الذي يتطلع الكاتب لسيادته في العالم الإسلامي.

ما هو إذن هذا النموذج الذي يبشر به الكاتب، وما هي ملامحه الأساسية؟

يقول فيلدمان إن النظام الديموقراطي الإسلامي المطلوب هو نظام تتكامل فيه الحريات، ويتميز بالعدل والمساواة والشفافية، وتسود فيه الإرادة الشعبية في القرار والاختيار (ص ٢٢٩). ولكن الكاتب يضيف "إن إسلامية مثل تلك الديموقراطية ستكون واضحة المعالم في مساجدها، وخطابها الإسلامي، وفي شعاراتها الثقافية الإسلامية. ولكن لاينبغي أن تتلوث الديموقراطية الإسلامية بالممارسات الاجتماعية والسياسية الرجعية السطحية" (ص ٢٢٩). بمعنى آخر تتوقف الإسلامية على المظهر الإسلامي أكثر من توقفها على الجوهر.

يتجه الكاتب بعد ذلك لتوكيد حتمية الدور الأمريكي في الضغط على الدول المسلمة ودفعها إلى تطبيق هذا النموذج. ويرى الكاتب أن هناك أسباباً براجماتية تجعل أمريكا ملزمة بالدفع نحو تطبيق الدول الإسلامية لهذا النموذج. أولها وجود إسرائيل ذات الصلة الوثيقة بأمريكا إلى درجة تطابق المصالح. فسلامة الكيان الإسرائيلي رهن بوجود أنظمة ديموقراطية تتقبل بطبعها الكيان الإسرائيلي من منطلق ديموقراطي، "وذلك لأن الديموقراطيات لا تهاجم بعضها البعض" (ص ١٩٢). كما أن التكهن حول سياسات وأهداف الدولة الديموقراطية أمر أكثر سهولة إذا ما قيس بالدولة الديكتاتورية، ومن ثم يمكن معرفة نوايا الدولة الديموقراطية نحو إسرائيل بيسر وسهولة. ثم يضيف المؤلف أن الجماهير المسلمة تحت النظام الديموقراطي ستفرض على حكوماتها التعايش مع إسرائيل لأن ذلك في مصلحة التقدم الاقتصادي للمنطقة كلها.

السبب الآخر الذي يحتم على أمريكا أن تبادر بفرض الديموقراطية على المسلمين هو ـــ بنص تعبير فيلدمان (ص ١٩٧): "إن المسلمين دون دعم أمريكا ومساعدتها ـــ لن يستطيعوا أبدا أن يعيشوا حياة كريمة تتحقق فيها صبواتهم وأحلامهم"، فهم بذلك سيبقون إلى الأبد تحت سطوة الديكتاتوريات. وهذا ـــ كما يراه فيلدمان ـــ أمر مأساوي ليس أقل مأساوية من معاناة أفارقة ما خلف الصحراء من فقرٍ ومسغبة. من

ثم فإذا كانت حالات المعاناة الإنسانية تستدعي التدخل من قبل القادرين، فإن رزوح شعب من الشعب تحت الديكتاتورية هي حالة أشبه برزوح شعب تحت أثقال الفقر والفاقة.

السبب البراجماتي الثالث لحتمية فرض النظام الديموقراطي الإسلامي الجديد هي المصالح الأمريكية الحيوية في المنطقة، وأهمها تدفق البترول بلا انقطاع وبأسعار معقولة، والتحييد المتوقع لروح العداء لأمريكا السائدة في المنطقة الإسلامية. ولتبرير فكرته هذه يقدم فيلدمان سيناريو لما سيكون عليه الحال لو لم تقم أمريكا بدفع الديموقراطية الغربية في العالم الإسلامي. يقول المؤلف إن المتوقع في حالة تراخي أمريكا عن دفع عجلة الديموقراطية هو أن تؤدي الحالة السياسية في العالم الإسلامي إلى ثورات (إسلامية)في مواقع مثل مصر، والسعودية تقوم فيها حكومات معادية لأمريكا وهو ما سيؤدي إلى الإضرار البليغ بالمصالح الأمريكية في المنطقة.

ويعتقد فيلدمان أن أمريكا ينبغي عليها أن تبعد نفسها عن دعم الحكومات غير الديموقراطية في المنطقة لأن هذا الدعم هو السبب في سيادة روح العداء لأمريكا في المنطقة. ويقول إن عليها أن تساند دعوات الحرية والليبرالية التي تعلو في المنطقة حتى ولو أدى ذلك إلى تمكين الجماعات الإسلامية، فالمؤلف يعتقد أن هذه الجماعات هي الأكثر قدرة وفاعلية اليوم في الساحة السياسية الإسلامية.

ويقول فيلدمان إن على أمريكا أن تفعل ماهو أخلاقي وصحيح، وهو أن تقف مع دعوات الحرية وتساند حركة الإصلاح السياسي المنادية بالتعددية والمسؤولية السياسية والشفافية. ولا ينبغي أن تخشى أمريكا من وصول جماعات إسلامية إلى الحكم عن هذا الطريق لأن النظام الديموقراطي سيدفع هذه الجماعات إلى التخلص من عدائها لأمريكا لأن الجماهير ـــ صاحبة الكلمة النهائية في النظام الديموقراطي ـــ

ستجبرها على التنازل عن تلك الكراهية طالما أن الموقف الأمريكي هو الذي حقق هذه الديموقراطية.

كيف يمكن تطبيق النموذج الديموقراطي الإسلامي المقترح؟

هذا هو محتوى الجزء الثالث والأخير من الكتاب، والذي يقدم فيه فيلدمان سيناريوهات متعددة لكيفية نشر النموذج، تبتدئ بجزرة الدعم الاقتصادي المشروط بتبني الإصلاحات الديموقراطية، مروراً بعصا المنع والتهميش السياسي وانتهاء بفرض التغيير بالقوة الجبرية، على غرار ما جرى في العراق.

ويعتقد فيلدمان أن التحكم في الآخرين من خلال الجزرة الاقتصادية أمر يصلح للدول المسلمة ضعيفة الاقتصاد والتي تعتمد كلياً أو بقدر كبير على الدعم الاقتصادي الأمريكي (مصر- باكستان-الأردن) ، إذ يمكن لأمريكا أن تهدد تلك الأنظمة بحجب العون مالم تستجب لدعوات التحول الديموقراطي المطلوب. أما في حالة الدول المعتمدة على الدعم السياسي الأمريكي أكثر من الاقتصادي، فإن التهميش والصد السياسي والتهديد بدعم القوى المنافسة في المنطقة يمكن أن يكون وسيلة التغيير الأساسي نحو الانفتاح الديموقراطي. ويناقش فيلدمان بتوسع النموذج السعودي في هذا الصدد، إذ يشير إلى أن الدعم الأمريكي للسعودية في معظمه سياسي ، بالتالي يمكن التعامل مع النموذج السعودي بالصد والتغريب، وبالضغط من خلال طرف منافس استراتيجياً في المنطقة، كالطرف الإيراني مثلاً ، وذلك بالاقتراب من الطرف الإيراني على حساب السعودية بحيث تجد السعودية نفسها مجبرة ـــ لكي تنال الرضا ـــ أن تطبق الإصلاحات المطلوبة. وبذلك ـــ يعتقد المؤلف ـــ تضع أمريكا الطرفين الإيراني والسعودي في موضع التنافس والتسابق لنيل الرضى الأمريكي. ومن أساليب الإغواء السياسي المقترحة في هذا الصدد هو أن تقوم أمريكا بإغراء أيٍ من هذه الأطراف بترفيع مستوى علاقته مع أمريكا إلى مستوىً ممتاز ـــ كمستوى العلاقات

مع إسرائيل ـــ متى ما التزم ذلك الطرف بالنموذج الديموقراطي المعروض. ويشير فيلدمان في هذا الصدد إلى الدور الأوروبي الذي فرض على تركيا انتهاج مسلك ديموقراطي أكثر عمقاً من خلال رغبة تركيا العارمة في الانضمام لحلف الناتو. ويقول إن نموذج العلاقة بين تركيا والحلف الأوروبي هو النموذج القابل للتطبيق فيما يتعلق بعلاقات أمريكا بالدول التي لا يمكن الضغط عليها اقتصادياً كالسعودية وإيران.

ثم يبقى الخيار الأخير ـــ خيار التغيير بالقوة ـــ والذي لا يتردد فيلدمان بالتصريح بأنه جائز التطبيق طالما كانت هناك قوى كالعراق وليبيا لا هي بالمستضعفة اقتصادياً حتى تضغط عليها أمريكا بخيار الجزرة، ولا هي ذات اهتمام بأن تدور في الفلك الأمريكي وتنال الرضا والقبول. من بين تلك الدول العراق وليبيا. لهذه الدول يرى فيلدمان أن قوة الدوافع لاستعمال القوة لتغيير النظام في اتجاه الديموقراطية تكمن في ايجاد المبررات العقلانية والاخلاقية المناسبة. ويعتقد أن أكثر هذه المبررات عقلانية هو مبرر رفع القهر عن المواطنين و وإنهاء إذلالهم على يد النظام الديكتاتوري المراد تغييره. فيما يتعلق بالعراق فإن المبرر المذكور كان واحداً من ثلاثة. الاثنان الآخران كانا حيازة أسلحة دمار شامل ودعم الإرهاب الدولي.

ينتهي المؤلف بالقول بأن التدخل الغربي لتعزيز الديموقراطية في العالم الإسلامي (ص ٢٠٦) يحتاج في بداياته إلى وقفة ودعم الجماعات الإسلامية ـــ والتي يبدو المؤلف متشككاً في ديموقراطية سلوكها، وإيمانها بها ـــ لأن هذه الجماعات هي الأكثر تنظيماً وتأثيراً في الشارع الإسلامي. كما أن الجماعات الإسلامية ستكون هي الأحرص على سيادة الديموقراطية لأنها ـــ بحسن تنظيمها وقدرتها ـــ ستكون المستفيد الأكبر من ذلك. ويشير المؤلف إلى أن الفراغ الحادث بغياب منظمات المجتمع المدني في العالم الإسلامي ملأته الجماعات الإسلامية، حيث قامت بتنظيم نفسها في جماعات طوعية وأسهمت في بناء ثقافة الجماعات المدنية كما يفهما الغرب اليوم. من هنا فإن هذه

الجماعات ستكون ذات أهمية قصوى في مساندة النظام الديموقراطي المقترح للعالم الإسلامي، خاصة وأنها قد تبنت نهجاً يبعدها عن العنف ويجعلها قابلة للتأقلم مع المفاهيم الديموقراطية العامة. إن الأمر المهم بالنسبة للمؤلف هو أن الجماعات الإسلامية التي تبنت أسلوب العمل الاجتماعي، والتي تمكنت من الوصول إلى مواقع الفاعلية السياسية بفضل تبنيها للأسلوب الديموقراطي، ستكون هي خير محافظ على الديموقراطية لأنها تستند عليها في شرعيتها.

يقدم فيلدمان نموذجه مستنداً على عدة افتراضات وهمية لا يمكنه التحقق منها. فهو يفترض أن العالم الإسلامي الديموقراطي سيتعايش مع إسرائيل لمجرد أنه ديموقراطي، وليس لأن قضية فلسطين قد تم حلها (يتجاهل الموضوع فلسطين برمته في افتراضاته). وهو يفترض أيضاً أن الجماعات الإسلامية مستعدة للتنازل عن مبادئها المتعلقة بسيادة الدين في الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية بمجرد وصولها للحكم (لأن هذا هو غرضها). وهذا افتراض لا يقوم على دليل أو سند. ثم يفترض فيلدمان أن عداء الجماعات الإسلامية لأمريكا سببه الأساس هو موقف أمريكا المساند للحكام المستبدين غير الديموقراطيين، ولذلك فإن ابتعاد أمريكا عن مثل هذه المساندة، ودعمها لاتجاهات التحرر والليبرالية في العالم الإسلامي سيكون من نابجه زوال هذا العداء وتلك الكراهية لأمريكا. وهذا بالطبع افتراض قاصر يختصر الامر في قضية فرعية، ويستبعد القضية الرئيسة، وهي الموقف الأمريكي من قضية فلسطين وتجاهلها للحقوق الفلسطينية المشروعة.

مشروع فيلدمان للديموقراطية الإسلامية ـــ كما ذكرنا ـــ قريب الشبه من مشروعات التحديث التي سادت في حقبة الستينيات من القرن الماضي مستندة على الأيديولوجية الاستعمارية التي رهنت التحديث والعصرنة بالنموذج الغربي للتنمية الصناعية. والذي يطالع الجزء الاخير من الكتاب لا يمكنه إلا أن يلاحظ ذات العقلية

في نهج الكاتب وعرضه للبدائل المقدمة لفرض الديموقراطية على المسلمين. إذ لا يتوانى الكاتب عن القول بأن أمريكا من حقها أن تفرض ما تريد لأنها القوة، ولأن منطق العولمة يفترض في غير القوي أن يكون تحت رحمة القوي (ص ٢٠٤-٢٠٥).

نختم بأن نعيد التذكير بأن نوح فيلدمان- مؤلف هذا الكتاب- هو أحد مهندسي مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي تسعى الإدارة الأمريكية لفرضه على العالم المسلم ومنطقة الشرق الأوسط.

العقائد النصرانية وعلم التفسير الإسلامي*

نعمان جغيم **

مدخل

يعـــدّ هذا البحث محاولة للتنقيب في كتب التفسير عن الدخيل من الإسرائيليات وثقافات أهل الكتاب. ويتسم أسلوب الباحث بجرأة كبيرة على نقد النصوص، وغيرة واضـــحة على سلامة النص القرآني مما يراه الباحث خطأ في الفهم والتأويل، كما ينم ذلـــك الأســـلوب عن ثقة الباحث الكبيرة فيما تكون لديه من آراء في فهم نصوص القـــرآن الكريم، جعلته يتكلم بمنطق المستوعب لمعاني تلك النصوص الذي تكشّفت له أسرارها وخباياها، وهو الأمر الذي جعل أسلوبه يتّسم بحماسة واضحة في عرض ما تبنّاه من آراء أو توصّل إليه بفهمه وتفنيد كل ما يخالفه.

---

* بوهندي، مصطفى، **العقائد النصرانية وعلم لاالتفسير الإسلامي**، رسالة دكتوراه في العقيدة ومقارنة الأديان من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الحسن الثاني بالمحمدية، المغرب للسنة الدراسية ١٤١٩/١٤٢٠هـ.

** أستاذ مساعد بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

قسّم الباحث رسالته إلى أربعة أبواب: الأول عن مقدمات في أصول التفسير، والثاني عن الألوهية والنبوة، والثالث عن المعاد، والرابع عن القضاء والقدر والحكمة والتعليل.

وقد صاغ الباحث في المقدمة السؤال المحوري لبحثه على النحو الآتي: "إلى أي حد استطاع علم التفسير أن يعين القارئ على التعامل الجيد مع النص القرآني" (ص ١)، حيث يرى "أن ما يوجد في كتب التفسير والتراث من عقائد ومفاهيم وأفكار منحرفة مأخوذة عن الإسرائيليات، لم يكن سببه هو ما راج في المجتمع الإسلامي من هذه العقائد والأفكار والمفاهيم فقط، وإنما يرجع وبشكل أساس إلى العلوم الإسلامية نفسها، وعلى رأسها علم التفسير، حيث ساهمت بقواعدها، وأصولها، ومناهجها، ومصادرها، ورجالاتها في رواية هذه الأخبار والترويج لها وتزكيتها وتقديسها ورفعها إلى درجة النص النازل من السماء، بل إلى درجة تأطير النص القرآني نفسه، فلا يُفهم إلا في ضوئها" (ص١).

الباب الأول: مقدمات في أصول التفسير

استهله الباحث بالحديث عن معنى كلمة "التفسير" في القرآن الكريم وفي اصطلاح المفسرين وبيان الفرق بينهما، ثم تكلم عن الحاجة إلى التفسير، ممهِّدا لذلك بمقدمات توحي الأولى منها بأنه ليس هناك حاجة إلى ما اصطلح عليه بعلم التفسير، ذلك أن القرآن "كتاب مُبيَّن، مُيسَّر للذكر، قادر على البلوغ إلى قلوب الناس وعقولهم وسلوكهم وحياتهم بما لا يستطيعه غيره من كتب البشر، وأن التعامل مع القرآن الكريم هو من باب التدبر، وهو تجربة شخصية، وأن ما سجله المفسرون هو عبارة عن تعليقات وانطباعات يمكن أن تكون قابلة للصواب والخطأ" (ص١٠-١٢). ولكن الباحث يعود في النهاية للاعتراف بأهمية تلك المحاولات التفسيرية لأنها "يمكن الاستفادة منها في تدبُّر أكبرَ للنص" (ص١٢).

ويؤكد الباحث في مواضع كثيرة أن البيان القرآني قائم بنفسه ومكتمل، وأنه لا يحتاج إلى إضافة من أي أحد، وإنما كل ما يفعله الناس هو اكتشاف جواهر وعجائب ذلك البيان. (ص١٢، ١٤) وهي مسألة لم يقل بخلافها المفسرون ولا غيرهم من المسلمين.

وعند الحديث عن حاجة القرآن إلى البيان والتفسير شدّد الباحث النكير على القول الذي يرى أصحابه بأن القرآن الكريم على أربعة أوجه: قسم لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، وقسم لا يُعْلَم إلا بالبيان النبوي، وقسم يعلمه العلماء، وقسم يعلمه عامة الناس ممن يعرفون اللغة العربية. ويرى أن هذا القول الخاطئ يرجع "بالأساس إلى اعتقاد النقص في البيان القرآني" (ص١٥).

ولكن تخطئة الباحث لهذا القول لا يمكن التسليم بها. بل إنه قول من الناحية النظرية لا خطأ فيه ولا خفاء. نعم، قد يقع الخلاف والخطأ في التطبيق حين يريد أحد أن يحدد "ما لا يعلمه إلا الله" أو "ما لا يعلمه سوى أهل العلم"، ولكن لا يمكن لأحد أن ينكر أنّ حقيقة الحروف المقطعة الواردة في مستهل بعض السور لا يعلمها إلا الله، وإن ادعى البعض أنه يعلمها، فإن الآخرين لا يسلّمون له ذلك العلم ويعدّونه مجرد تخمين إن لم يكن وهما، وكذلك حقيقة العرش، فيمكن للناس أن يفسروا معناه اللغوي ويخمنوا معناه بين مؤوِّل ومُثْبِت، ولكن كنهه لا يعلمه إلا الله تعالى. أما ما لا يُعْلَم إلا بالبيان النبوي فمثل كيفية الصلاة والصوم والحج ومقادير الزكاة وغيرها من الأحكام التي وردت مجملة في القرآن الكريم وبيّنها الرسول صلى الله عليه وسلم. وأما ما لا يعمله إلا العلماء فيكفي في إثباته أن القرآن الكريم ذاته قد نص عليه في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣).

أما ما أثاره الباحث من أسئلة مُبالَغ فيها حول المراد بالعالم ومن يمنحه تلك المرتبة (ص١٧)، فإنه أمر غير مهم، فالعالم من حصّل علما يؤهله لفهم وتدبُّر ما ورد في القرآن الكريم، ولا عبرة بعد ذلك بما يقوله الخصوم والأقران عن بعضهم البعض.

وأما ما يراه الباحث من أن القول باختصاص أهل العلم بفهم معاني بعض النصوص القرآنية "يجعل للعلماء المجتهدين حق الوساطة في فهم القرآن بين الله والناس ..." (ص١٧) فهو أمر غير وارد، بل مجرد ادعاء من الكاتب، ولا نعلم أحدا من علماء الإسلام زعم لنفسه الاختصاص بفهم شيء من القرآن، ماعدا ما يدعيه الشيعة لأئمتهم من كونهم ورثوا علما خاصا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكونهم يعلمون الغيب وغير ذلك من الخيالات. أما الحاجة إلى أهل العلم للتوصل إلى فهم الأحكام الشرعية والنصوص التي يجد الإنسان نفسه عاجزا عن فهمها فهي أمر واقعي لا مفر، ولا ينكره إلا مكابر.

كما انتقد الباحث الحجْر الذي يمارسه البعض على التعامل المباشر مع النص القرآني، ووَصْم كلّ من يخالف ما هو مألوف من آراء في كتب التفسير بالابتداع والقول بغير علم ومخالفة ما عليه العلماء وغير ذلك، "وهكذا يصبح العلماء عَلَمًا يحمي الثقافة القائمة من التجاوز، والمناهج القديمة من التجديد ويصادر كل محاولة تخرج عن هذا الإطار" (ص١٧)، كما انتقد الشروط التي وضعها بعض العلماء المتقدمين لمن يعدّ مؤهلا لخوض غمار التفسير. وهذا الأمر الذي ينكره الباحث واقع وهو مُحِقّ في انتقاده، ولكن ينبغي الحذر من أسلوب التعميم والمبالغة.

تفسير القرآن بالقرآن

يرى الباحث أن فكرة تفسير القرآن بالقرآن، مع كونها تحتل المرتبة الأولى على المستوى النظري عند الحديث عن طرق التفسير، لم تلق في الواقع العملي حظها من العناية خاصة في كتب التفسير المتقدمة، بل إنها لم تكن تستعمل إلا "قليلا أو نادرا" (ص١٨).

كما ينتقد الباحث واقع تفسير القرآن بالقرآن، حيث يرى أن "أكثر التفسيرات القرآنية التي يعتقد أنها تفسير للقرآن بالقرآن إما أنها استشهاد لتوجيه لغوي أو توجيه قراءات أو توجيه فقهي، أو استشهاد لأثر أو رأي، فيكون النص القرآني بذلك مجرد أداة ثانوية تُستَعْمَل لتعضيد تفسيرٍ ما قد يكون صحيحا وقد يكون خطأ" (ص١٩).

ويدعو الباحث إلى الاهتمام بتفسير القرآن بالقرآن، إذ أنه مع كونه "عملية اجتهادية قابلة للصواب والخطأ، لكنه يمتاز عن غيره من العمليات التفسيرية بكون مادته ثابتة من حيث ورودها فلا تحتاج إلى بحث في الصحة والضعف..." (ص١٩).

التأويل

تناول الباحث تحت هذا المبحث المقصود من قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكتَابَ منْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكتَاب وَأُخَرُ مُتَشَابهَاتٌ فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبهمْ زَيْغٌ فَيَتَّبعُونَ مَا تَشَابَهَ منْهُ ابْتغَاءَ الْفتْنَة وَابْتغَاءَ تَأْويله وَمَا يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسخُونَ في الْعلْم يَقُولُونَ ءَامَنَّا به كُلٌّ منْ عنْد رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُو الأَلْبَاب﴾ (آل عمران: ٧)، حيث أورد أن رأي عموم المفسرين أن المقصود بالآيات هنا آيات القرآن الكريم بمعنى الفقرات المكونة له، وأن منها ما هو مُحكم، أي واضح، ومنها ما

هـــو متشابه، أي خفيّ المعنى. ويرى الباحث أن الذي دفع أولئك المفسرين إلى هذا المعنى هو انشغالهم بقضية اللفظ والمعنى، وأن هذا الفهم غير صحيح.

ويرجّح أن تقرأ الآية بالصورة الآتية: ﴿هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ. ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ... ﴾ فيكون الوقف على "منه" فيصير الضمير راجعا إلى لفظ الجلالة، أي أن الكتاب منـــزّل من الله سبحانه وتعالى، ثم تبدأ جملة جديدة "آيات محكمات ..." وبذلـــك يستبعد الرأي القائل بأن الضمير في "منه" يرجع إلى الكتاب، أي أن القرآن منه آيات محكمات وأخر متشابهات. ثم يفسر "الآيات" بأنها المظاهر الكونية المختلفة والأحـــداث التاريخـــية المتنوعة والسنن الاجتماعية والنفسية المتعددة، والأخبار الغيبية الكثيرة ..." وأن الآيات هنا بمعنى البراهين والأدلة (ص٢٥).

وأمـــا معـــنى "محكمات" فإنه يرى أن الإحكام بمعنى "البرهنة التي لا تترك مجالا للشك والريبة أو الوساوس الشيطانية أو غير ذلك، والإحكام ليس إحكاما لغويا لفظيا أو دلاليا..." (ص٢٦).

وأمـــا "متشابهات" فالمقصود بها "شبهات اعتقدوا (الكفار) أنها تصلح أن تكون أدلة وآيات ليجادلوا بها الحق" (ص٢٨).

وأما معنى: "وما يعلم تأويله إلا الله"، فهو "لا يعلم وقوعه وعاقبته إلا الله تعالى"، وهو بذلك يخلص إلى تبني القول الذي يرى أصحابه أن القرآن كله محكم بمعنى معلوم المعنى، وأنه لا يوجد فيه عبارات أو ألفاظ لا يعلم معناها إلا الله تعالى، كما أنه ليس هـــناك معاني يختص بها الراسخون في العلم، بل كل ما في القرآن يمكن أن يفهمه كل الناس (ص٣٣-٣٥).

النسخ

تحـــدث الباحث في هذا الفصل عن مفهوم النسخ عند المفسرين والفقهاء، والآراء المختلفة حول وقوعه، ومداه، بين مُنْكِر لوقوعه أصلا، وغال أوصل الآيات المنسوخة إلى المـــئات، ومتوسط، ومدقق جعلها لا تتعدى أصابع اليدين. ثم ناقش أدلة القائلين بالنســـخ وردها أحيانا بحجج قوية ووجيهة، وأحيانا أخرى بتشقيقات لفظية وسلسلة مـــن الأسئلة التي يقصد بها تعويم القضية والتي تكون أحيانا في غير موضعها. ثم رجح رأي القائلين بعدم وقوع النسخ في القرآن الكريم.

والنقاش حول موضوع النسخ قديم، ولكلٍّ أن يختار ما يشاء من الآراء ويدافع عنه. غير أن ما يستحق النقاش هو ما تفرد به الباحث ـــ حسب علمي ـــ من القول بأن قضية النسخ مأخوذة من اليهود والنصارى، وليست أصيلة عند المسلمين، حيث يقول: "ويكفي للاستدلال على تأثير الثقافة الكتابية السابقة على المسلمين في هذا الأمر أن نعلم أن جل الباحثين في الموضوع (النسخ) قد أوردوا خلاف اليهود والنصارى فيه" (ص٤١)، ثم يقول: "ولسائل أن يتساءل: لماذا تذكر آراء اليهود والنصارى في علم من العلوم الإسلامية، والذي هو علم الناسخ والمنسوخ؟ والجواب أن هذه المشكلة أصلها بين اليهود والنصارى وامتدت آثارها إلى العلوم الإسلامية" (٤٢).

والنقطة الثانية هي قوله عند الحديث عن منسوخ الحكم دون التلاوة: "وخطورة هذا الموضوع تكمن في أن الخطأ سلبا أو إيجابا يؤدي إلى تكذيب الله عز وجل أو الافتراء عليه، تكذيبه بإبطال أحكامه التي أوجبها وأمر بها أو نهى عنها، والافتراء عليه بادعاء أحكام لم يوجب منها شيء، ولم يأمر بها أو لم ينه عنها" (ص٦٤) وهذا الأسلوب في النقاش أسلوب خطير هو أسلوب التكفيريين والخوارج الذين يسارعون إلى تضليل كل من يخالفهم في الاجتهاد. فلنفرض أن القائلين بوقوع النسخ في بعض الأحكام مع بقاء النص القرآني متْلُوًّا قد أخطأوا في اجتهادهم، وأنه لا يوجد نسخ أصلا. هل يمكن وصف من حاول التوفيق أو الترجيح بين نصين شرعيين بالقول بأن أحدهما ناسخ للآخر فأخطأ في محاولته بأنه كذّب الله عز وجل وافترى عليه؟ إن الذي يكذب الله عز وجل ويفتري عليه كافر لا محالة. وهذه المقولة التي أطلقها الباحث دون وعي بخطورة نتائجها تعني غلق باب الاجتهاد في فهم نصوص القرآن، حيث يصير كل من أخطأ في فهم القرآن الكريم مكذبا ومفتريا على الله تعالى، ولن يسلم الباحث نفسه من هذا لأنه لا يمكن أن يدعي لنفسه العصمة في فهم جميع نصوص القرآن الكريم، وحتى إن ادعى ذلك لن يسلم له غيره بتلك الدعوى.

التفسير النبوي

تحت هذا العنوان تحدث الباحث عن الفرق بين التفسير النبوي للقرآن والتفسير بالحديث النبوي، حيث بيّن أن التفسير بالحديث النبوي إنما هو فعل الراوي حين يربط بين حديث وآية بينهما تشابه أو تقارب في المعنى، فهذا العمل اجتهاد من

الـــراوي ولا يكـــون معـــناه بالضرورة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قصد بذلك الحديـــث تفسير تلك الآية. وقد أورد أمثلة على ذلك مما ورد في صحيح البخاري في كتاب التفسير، وبيّن أن غالب تلك الروايات من هذا القبيل (ص٨٢-٨٣).

وقـــد لاحظ الباحث أن بعض المفسرين وقعوا في بعض الأخطاء عند ربطهم بين بعـــض الأحاديث وبعض الآيات على اعتبار أن تلك الأحاديث تفسير لتلك الآيات، وهـــو الأمـــر الذي يرى الباحث أنه جعلهم يُخرِجون معاني بعض تلك الآيات عن ســـياقاتها القرآنية، وأورد مثالا على ذلك مسألة المتشابه والمحكم في القرآن،[١] ومس الشيطان،[٢] وقضية الرجم. (ص٨٤-٩٢).

ويـــرى الباحث أن التعامل مع الأحاديث النبوية عند تفسير النص القرآني عملية اجتهادية معقدة، معرضة للخطأ والصواب، تحتاج إلى تحكيم السياق القرآني من جهة، وإدراك المرمى الحديثي من جهة ثانية، كما يرى أن ما صنف في كتب الحديث تحت عـــنوان "كتاب التفسير" هي مجرد نماذج وأمثلة لها علاقة ما بالآيات، بل إنها كثيرا ما تفرض على تلك الآيات معان أخرى لا علاقة للآيات بها، وأن النص القرآني في أصله غني عن بيانها (ص٩٣-٩٤).

هل السنّة النبوية شارحة للقرآن وموضحة له؟

يرفض الباحث فكرة حاجة القرآن إلى أي بيان خارجي، لأن ما يحتاج إلى شرح وتوضيح هو ما فيه نقص في البيان، والقرآن في قمة البيان والوضوح، وبناء على ذلك فهو ليس في حاجة إلى بيان من طرف السنة النبوية أو غيرها (ص٩٥).

وبعد أن ينقل الباحث مقطعا من كلام ابن تيمية في أصول التفسير يجعل فيه السنة المصـــدر الثاني من مصادر التفسير، يرد على ذلك القول، بطريقة تفتقر إلى الأسلوب العـــلمي، حيث يحاول التهرب من مواجهة القضية من خلال سلسلة من التساؤلات: مـــا الســـنّة الشارحة للقرآن: السنة باصطلاح الفقهاء؟ أم الأصوليين؟ أم المحدثين؟ أم اللغويـــين؟ أم غيرهـــم؟ وبعد أن يستبعد جميع هذه الاحتمالات دون مناقشة جادة

---

١ "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ..." (آل عمران: ٧).

٢ "وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" (آل عمران: ٣٦).

للموضوع يخلص إلى القول: "أصبح قولنا: السنة شارحة للقرآن وموضحة له مدخلا خطيرا من مداخل تفسير النص القرآني وفق رؤية المفسر، بحيث تكون له كامل الصلاحية في ربط ما شاء من الأخبار بما شاء من الروايات" (ص٩٥).

كما يستدل على رفض كون السنة مبينة وشارحة للقرآن بوجود كثير من الأحاديث الضعيفة، والمنكرة، والموضوعة، والإسرائيليات، والخرافات، وكأنه يريد أن يقول إنه خوفا من الوقوع في تلك الأحاديث الضعيفة، أو الموضوعات، والإسرائيليات ـــ أو بسبب وقوع بعض المفسرين فيها فعلا ـــ ينبغي استبعاد السنة كلها من الاستعانة بها في بيان بعض ما يحتاج إلى بيان في القرآن الكريم.

هل السنة وحي ثانٍ؟

ينتقد الباحث ما نسبه إلى الشافعي نقلا عن رسالة ابن تيمية في أصول التفسير من وصف السنة بأنها "تنزل بالوحي كما ينزل القرآن لا أنها تتلى كما يتلى"، ويرى أن هذا القول فيه كثير من التجوُّز. ويبدو أن الباحث لم يكلف نفسه عناء الرجوع إلى كتاب الرسالة للشافعي لمعرفة تفصيل موقفه من السنة وعلاقتها بالوحي، بل اكتفى بذلك النقل ليخوض معركة وهمية حول صحة كون السنة وحيا، وستأتي الإشارة إلى هذا في نهاية هذه المراجعة. وعلى كل حال فإننا إذا أخذنا العبارة التي نقلها كما هي فالتعبير حقيقة فيه تجوُّز، والوحي هنا لا يمكن أن يراد به سوى إلهام المعنى للنبي صلى الله عليه وسلم، بل إنه ليس كل ما حكم فيه الرسول صلى الله كان بإلهام من الله تعالى، بل كان له اجتهاد في مواضع وردت بها الأخبار، والموضوع مبحوث في أصول الفقه في باب اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولكن الباحث وقع في تجاوز أكبر من ذلك التجوُّز الذي في تلك العبارة حين يقول عن السنة بإطلاق: "لكنها ليست وحيا، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم البشر قد تدخل فيها وأنزلها في وضع الزمان والمكان والأحوال، فخرجت من نطاق الأمر الإلهي الموحى به إلى الفعل البشري النسبي الخاضع لضرورة الإنزال في الزمان والمكان والأحوال..."، وبعد أن يُشَبِّه تطبيق الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن بتطبيق الصحابة وغيرهم من البشر، يخلص إلى القول: "ولن يقول قائل إن تطبيق الوحي ليس عملية اجتهادية يقوم بها المطبق قابلة للنجاح والفشل بدرجة من الدرجات" (ص٩٨-٩٩).

ولو أن الباحث خصص كلامه ببعض الحالات ــ مثل بعض تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه قاضيا أو حاكما ــ لما كان في الأمر إشكال، فقد ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم اجتهد وأصاب في الغالب وأخطأ في حالات معدودة كما هو الحال في قصة أسرى بدر فنزل القرآن مصححا له، والأمر مُبيَّن في كتب الأصول في باب اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن ما يطبع أسلوب الباحث من ميلٍ إلى التعميم وتسرُّعٍ فيه، جعله يطلق هذا الكلام الذي لا يستطيع إثباته بحال. فهل يستطيع الباحث ــ مثلا ــ أن يقول إن السنة المتعلقة بتفاصيل أحكام العبادات والعقوبات والحلال والحرام مجرد عملية اجتهادية من الرسول صلى الله عليه وسلم في تطبيق الوحي "قابلة للنجاح والفشل بدرجة من الدرجات"؟

إن إطلاق الوصف على السنّة النبوية بالنسبيّة بهذه الصورة يجعلنا نتساءل عن الفرق بين الرسول والبشر الآخرين الذين يتلقون الوحي ويجتهدون في تطبيقه؟ وهو وصف يرقى إلى إلغاء خصوصية الكلام النبوي عن كلام غيره من البشر العاديين. وقد لا يستغرب القارئ هذا الأمر عندما يجد الباحث يصف الرسول صلى الله عليه وسلم بالتأثر بأهل الكتاب وتقليدهم في التوجه إلى بيت المقدس (ص٧٦)، ورجم الزاني المحصن (ص٩١).

ويواصل الباحث مناقشة مسألة كون السنة النبوية وحيا أم ليست كذلك، فيقول: "فإما أن تكون أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته هي فهم خاص له انبثق عن تعامله مع القرآن الكريم، وإما أن تكون وحيا ثابتا لا مجال للاجتهاد فيه والتدبر والفهم؟ وإما أن يكونا معا وفي الوقت نفسه، فهو ما يعجز عقلي القاصر عن إدراكه" (ص٩٩). ولست أدري كيف يعجز العقل عن فهم أن في السنة ما هو إلهام من الله تعالى وتوقيف منه (وهو ما قد يعبَّر عنه بالوحي، لأن الإلهام نوع من الوحي) كما فيها ما هو اجتهاد منه صلى الله عليه وسلم وتطبيق للقرآن؟

ومن الأمور التي كرر الباحث الاستدلال بها على عدم كون السنّة مبيِّنة ومفسِّرة للقرآن كون السُّنن المروية فيها الصحيح، والضعيف، والمنكر، والموضوع، وأن الصحيح من السنن المتعلقة بالتفسير قليل جدا، وبعض ذلك الصحيح ليس له علاقة مباشرة بتفسير القرآن (ص٨٠، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ٩٨). وهنا يقع الباحث في الخلط والتعميم، فبخصوص الأخبار الضعيفة، أو الموضوعة، أو المنكرة لم يقل أحد من أهل التحقيق

باعـــتمادها في بيان القرآن. نعم، لقد وقع فيها بعض المفسرين ـــ بين مُقلٍّ ومكْثر ـــ لأسباب مختلفة، ولكن أهل التحقيق أنكروه ونبّهوا عليه، وهو عمل مازال في حاجة إلى مزيد من الجهود، وإدخال هذا النوع من الأخبار في مناقشة مسألة علاقة القرآن بالسنة هو من باب تعويم المسألة ليس أكثر، وليس هذا العمل من الأسلوب العلمي في شيء.

أمـــا مسألة قلّة السنن التي تفسِّر حقًّا نصوص القرآن فإن ذلك وإن كان واقعا كما بيّـــنه الباحث، إلا أنه لا يمكن أن يكون بحال طعنا في كون السنّة بيانا للقرآن وجعلها المصـــدر الثاني في التفسير، لأنه لم يقل أحد من أهل العلم بأن جميع نصوص القرآن في حاجة إلى بيان، و لم يقل أحد بأن السنّة المبيِّنة للقرآن مستوعبة لنصوصه. ويكفي وجود ســـنّة واحدة مبيِّنة لنص واحد من نصوص القرآن لأن نقول إن السنّة مبيِّنة للقرآن وأنها المصدر الثاني من مصادر التفسير. ولا أعتقد أن الأمر في حاجة إلى خلط وتعميم.

ويـــرى الباحث أن البيان النبوي الوارد ذكره في: النساء: ١٠٥،[٣] النحل: ٤٤،[٤] ٦٤،[٥] لـــيس مقصورا على شرح كلمات أو بيان لغة أو قراءة، وإنما هو أصناف كثيرة تشـــمل كـــل ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في تبليغ الدعوة وتوجيه المؤمنين، ومحاجـــة الكفار والمنافقين وكشف شبهاتهم، وهو يشمل تلاوة القرآن، وعرض الآيات البينات على صدق نبوته، وتنـــزيله الكتاب في واقع الناس، وغيرها (ص١٠٠-١٠١).

ومـــا ذكره الباحث من أنواع البيان يدخل فعلا ضمن البيان المقصود في الآيات، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن إنكار وجود البيان بمعناه الأصولي الذي ذكره الشافعي ورفضه الباحث. ولا أتصور أن الشافعي يحصر عموم معنى البيان الوارد في الآيات في نصـــوص السنة المبينة لمجمل القرآن، ولكنه ذكر هذا في معرض الاستدلال على حجية السنة، ومادامت السنة فيها بيان لبعض نصوص القرآن فهي حجة ينبغي العمل بها.

أما محاولة البعض حصر السنّة المبيّنة للقرآن في السنّة الفعلية دون القولية، وهو ما ألمح إليه الباحث حين يقول عن السنّة التي يمكن الاستعانة بها في التفسير: "...بل هي الطـــريقة المتبعة والمنهج المطرد لدى النبي صلى الله عليه وسلم في أمور الدين والحياة

---

٣ "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا".

٤ "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"

٥ " وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ".

كلها، والذي لا يمكن استخلاصه من خلال رواية واحدة أو روايتين أو ثلاث فقط" (ص١٠١)، فهو كلام ليست له محصلة كبيرة، لأن تقسيم السنة إلى عملية وقولية هو مجـــرد اصطلاح لعلماء الحديث لبيان الطريقة التي صدرت بها السنّة وليس فصلا تاما بين تلك الصور للسنة النبوية، حيث إن بعض ما صدر عنه بالفعل أحيانا أكده بالقول أحـــيانا أخـــرى، وبعـــض ما صدر عنه بالقول أكده بالفعل أحيانا أخرى، وما يراه الباحـــث هو المعنى الحقيقي للبيان النبوي من تبليغ الدعوة، ومحاجة الكفار والمنافقين وكشـــف شبهاتهم، وعرض الآيات البينات، وغيرها إنما كانت تتم في صورة أقوال، فهـــي مـــن السنّة القولية أكثر من كونها من السنة الفعلية، فتكون المحصلة أن ما يراه الباحـــث يمـــثّل حقيقة البيان هو في محصلته سنة قولية. وأما محاولة التفريق بين السنة الفعلية والقولية بكون السنة الفعلية أقوى سندا لأنها يرويها الجمع الغفير بالعمل على خلاف القولية التي قد يرويها الآحاد، فهو إنما ينطبق على من عايش الرسول صلى الله علـــيه وسلم أو عاش في المدينة في القرون الأولى، حيث كان تناقل أهل المدينة لأفعال الرســـول جـــيلا عن جيل، وهو ما كان الإمام مالك يعبر عنه بعمل أهل المدينة أو إجماعهم. ولكنه لا ينطبق على أهل البلدان الأخرى الذين بلغهم الإسلام (بكل ما فيه مـــن سنة قولية وعملية) عن طريق آحاد الصحابة بما في ذلك صيغة الصلاة، والصوم، والحـــج وغيرهـــا من العبادات، وقد وصل الإسلام بما فيه القرآن إلى كثير من البلاد بروايات الآحاد الذين كان يوفدهم الرسول صلى الله عليه وسلم لتبليغ الدين وتعليم الناس، وليس هناك فرق فيما ينقله شخص من مكان إلى مكان آخر بين أن يكون في أصـــله فعـــلا أو قولا، فكلاهما صار على شكل رواية وهما في مرتبة واحدة عند من يتلقاهما.

التفسير بقول الصحابي

ينتقد الباحث جعل أقوال الصحابة في المرتبة الثالثة من مصادر التفسير، محتجًّا بقلّة تلـــك المـــرويات وتطرُّق الوضع إليها، هذا فضلا عن أن الصحابي كغيره من البشر معرَّض للخطأ في فهمه للنصوص القرآنية. كما ينتقد الباحث رأي من يقول بأن قول الصـــحابي فيما لا مجال للاجتهاد فيه يأخذ حكم الحديث المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، حيث يرى أن هذا مدخل خطير دخلت منه العقائد الإسرائيلية والنصرانية

إلى مرويات الصحابة، لأن الصحابة في رأيه "لم يكونوا يروون عن النبي وحده، وإنما كانوا يروون عن بعضهم البعض، بل إن الصحابة المكثرين من الرواية لم يجمعوا مروياتهم إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، كما كانوا يروون عن كبار التابعين، ومُسْلِمَة أهل الكتاب ومن تثقّف بثقافتهم" (ص١١٢).

الباب الثاني: الألوهية والنبوة

وقد قسّمه إلى أربعة فصول: الأول عن الألوهية، والثاني عن ولادة المسيح، والثالث عن النبوة، والرابع عن وفاة المسيح.

تحدث في مستهل هذا الباب عن بعض الروايات التي أوردها الطبري عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران: ٣٩) من أن المقصود بـ" بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ" عيسى عليه السلام، وأن تصديق يحيى كان بسجوده أو تحركه في بطن أمه لما رأت أمُّه مريم حاملا بعيسى. ويرى الباحث أن تفسير "كَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ" بعيسى عليه السلام خطأ، وأن المقصود بالكلمة هنا كلمة القضاء "كن". وبعد مناقشته لتلك الروايات والمقارنة بينها وبين ما في الأناجيل، يخلص إلى أن "القول بأن رواية أخبار أهل الأمم السابقة لا تضر لكونها لا تترتب عليها أحكام عملية" خطأ كبير، وأنه لا بد لقبول أخبار الأمم السابقة من شروط في السند وشروط في المتن، وأهم شروط المتن أن لا يكون مضمون تلك الأخبار معارضا لمضامين النصوص القرآنية. (ص١٢٤-١٣٠).

ثم عقد بعد ذلك مبحثا لبيان المقصود بلفظة "الروح" في القرآن الكريم، مستعرضا أقوال بعض المفسرين في المقصود بالروح في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا﴾ (الإسراء: ٨٥). وقد خلص الباحث إلى أن المراد بالروح في جميع نصوص القرآن هو جبريل عليه السلام، وأن الروح بالمعنى المقابل للجسد التي هي جوهر حياة الإنسان والحيوان لا تدخل أبدا في معنى مصطلح الروح في القرآن الكريم. (ص١٣١-١٤٤).

ولكن الباحث على الرغم من إيراده قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢) ضمن الآيات التي جمعها

لـــيخلص إلى حصر مفهوم الروح في جبريل، لم يبيّن لنا كيف يستقيم هذا الحصر مع هـــذه الآيـــة: هل الله تعالى أوحى إلى رسوله جبريل بمعنى أن جبريل كان جزءا من الوحي، وليس واسطة في الوحي؟

ولست أدري كيف يمكن تفسير الروح بجبريل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿يَابَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ" (يوسف: ٨٧) كيف يكون روح الله هنا هو جبرائيل وما علاقة جبرائيل بمثل هذا الموضوع؟

ولا في قـــوله تعـــالى: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ، فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ﴾ (الواقعة: ٨٨-٨٩)، وهل يُعطى جبريل يوم القيامة مع الريحان وجنّة النعيم للمقربين من المؤمنين؟

ولا في قـــوله تعـــالى عـــن آدم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩) هل أن الله تعالى نفخ في آدم ـــ بعد أن سوّاه طينا ـــ جزءا مـــن جبريل عليه السلام فدبت فيه الحياة بشرا بعد أن كان مجرد هيكل من الطين؟ أم كيف كان نفخ جبريل في آدم؟

وقـــد حـــاول الباحث أن يربط بين القول بأن من معاني "الروح" قوة الحياة التي يبثها الله تعالى في الإنسان والحيوان وبين عقيدة التثليث عند المسيحيين، ولم يذكر أيّ سند لذلك الربط مما ورد في كتب التفسير، بل هو مجرد تخمين منه، وهو ربط واضح التعسّف (ص١٤٥-١٤٦).

وعـــند حديـــثه عن ولادة المسيح عقد مقارنة بين قصة تلك الولادة في الأناجيل وفي القـــرآن الكـــريم، ثم عرض بعض الروايات الإسرائيلية التي أوردها بعض المفسرين وعلى رأسهم الطبري عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (آل عمران: ٣٥) (ص١٦٨-١٨٧).

ثم تحـــدث عن أقوال المفسرين في قوله تعالى: "...وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّـــيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران: ٣٦) وما نقله بعضهم من روايات يرى أنها متأثرة بالإسرائيليات (ص١٧٩-١٨٩).

ثم تحدث عن آراء بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُـــلامٌ وَكَانَـــتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ (مريم: ٨) وأورد ما ذكره

بعضهم من أن الآية التي جعل الله لزكريا بعدم تكليم الناس ثلاثة أيام ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٠) إنما كانت عقوبة له من الله على استغرابه أن يهب له غلاما وهو في تلك الحالة، وقارن بين تلك الروايات وما ورد في الأناجيل ليخلص إلى أن تلك الروايات متأثرة بما هو عند النصارى. (ص١٩٠-١٩٦).

ثم تحدث بعد ذلك عن كفالة زكريا لمريم والروايات التي أوردها الطبري في تلك الكفالة مقارنا إياها بما ورد في الأناجيل مبرزا أوجه التشابه بينهما. وقد لاحظ الباحث أن غالبية المفسرين بعد الطبري أعرضوا عن تلك الروايات و لم يعطوا لها أي اعتبار، ولكنه كان الأولى بهم أن لا يكتفوا بذلك، بل كان عليهم نقدها وبيان بطلانها (ص١٩٧-٢٠٢).

وبعد ذلك أورد بعض الروايات التي نقلها الطبري عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (آل عمران: ٤٣)، ومضمون تلك الروايات أن مريم لما أُمرت بذلك كانت تطيل القيام في الصلاة حتى تورّمت قدماها وسالت قيحا ودما، واعتبر أن هذا القول متأثر بالفكر المسيحي، ولكنه لم يورد أي نص من الأناجيل يمكن ردّ هذه الروايات إليه، بل اكتفى بردّ تلك الروايات بما ورد في القرآن الكريم من رفع الحرج عن الناس (ص٢٠٣-٢٠٥).

وعند الحديث عن أقوال المفسرين في قوله تعالى عن يحيى بن زكريا: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران: ٣٩) أورد تفسير البعض "حصورا" بمعنى "لا يأتي النساء"، مشيرا إلى أن أصحاب هذا التفسير متأثرون بالفكر المسيحي الذي "يعتبر أن الذي لا علاقة له بالنساء هو أفضل الناس وأتقاهم"، ولكنه لم يورد أي نص من الأناجيل يمكن ردّ ذلك الفهم إليه (ص٢٠٦-٢١٢).

ثم انتقل إلى الحديث عن المراحل الأساسية لحياة عيسى عليه السلام من خلال رواية أوردها الطبري في تفسيره تنص على أن مريم فرّت بعيسى إلى مصر خوفا عليه من هيرودس، ثم بعد ذلك انتقلت به إلى الشام، ثم عادت به في النهاية إلى فلسطين ليُبْعث رسولا في الثلاثين من عمره. وقارن هذه الرواية بما في الأناجيل ليخلص إلى أنها مأخوذة منها على الرغم من عدم التطابق الكامل بين الروايتين (ص٢١٣-٢٢١).

وبعد ذلك عقد مبحثا للحديث عن معجزات المسيح عليه السلام وبعض الروايات التي أوردها الطبري في تفسيرها مقارنا تلك الروايات بما في الكتاب المقدس، ذاهبا إلى كونها أثرا من آثار الفكر المسيحي. ثم تحدث عن الأقوال التي أوردها بعض المفسرين في وفاة عيسى عليه السلام عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ (آل عمران: ٥٥)، وبعد نقد تلك الروايات رجح الباحث كون المقصود بالوفاة هنا الوفاة الحقيقية. ثم أتبع ذلك بالحديث عن أقوال المفسرين في نزول عيسى قبل قيام الساعة، حيث يرى أن مسألة عودة المسيح غير صحيحة لأنها لم ترد في القرآن الكريم، ولا يمكن للقرآن الذي تحدّث عن كل مراحل حياة عيسى أن يغفل ذكر رجوعه قبل نهاية الدنيا. ويربط بين فكرة عودة المسيح وفكرة المسيح المنتظر في الديانتين اليهودية والمسيحية، ويخلص إلى أن فكرة عودة المسيح من نتائج التأثر بتلك الفكرة عند أهل الكتاب. (ص٢٤٣-٢٥٨).

الباب الثالث: المعاد

تحدث فيه عن أشراط الساعة، وقد خص بالذكر المسيح المنتظر، والدجال، وطلوع الشمس من المغرب، والدابة، والجساسة، والدخان، ويأجوج ومأجوج. حيث يرى أن الروايات التي رويت في هذه الموضوعات من الإسرائيليات.

الباب الرابع: القضاء والقدر والحكمة والتعليل

تحدث فيه عن آراء المتكلمين في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مرجعا أقوال أصحاب الجبْر إلى التأثر بأفكار أهل الكتاب الذين اختلقوا تلك الأفكار من أجل تبرير أفعالهم السيئة، وهي الفكرة التي بدأها اليهود وختمها المسيحيون في فكرة الفداء والخلاص.

وأخيرا يخلص الباحث إلى القول: "إننا أمام معضلة تدفع بأصول التفسير المعتمد إلى الميزان والتمحيص، من أجل تجنب الخطأ والتحريف في فهم كلام الله وبيان معانيه " (ص٤٠١).

الحاجة إلى التفسير

يلاحظ في كلام الباحث عن أهمية علم التفسير، بل الحاجة إلى وجوده أصلا، اضطراب كبير؛ فتجده في مواضع كثيرة يؤكد أن القرآن الكريم مبيَّن كامل البيان

وأن مـــا أُجمِل في موضع قد بيّنه القرآن في موضع آخر، وكلّ ما يحتاج إليه الأمر هو اكتشاف ذلك البيان (ص١٠، ١٤)، ولكنه في موضع آخر يعترف بأن إدراك معاني القـــرآن يحتاج إلى "جهود في القراءة، والتدبر، والتفكر، وبقدر الجهد المبذول يكون الاكتشـــاف المرتقب" (ص١٤)، وأن كتب المفسرين "يمكن الاستفادة منها في تدبّر أكـــبر للنص" (ص١٢). ويبدو أن الباحث تأخذه مرة النِّقْمة على ما دخل في كتب التفسير من إسرائيليات وآراء كانت محكومة بثقافة المفسر وواقعه، فيذهب إلى القول بعـــدم جدوى كل ما ورد في كتب التفسير، ولكنه يصطدم من جهة أخرى بالواقع حـــين يـــرى أن عامة الناس ـــ بل حتى غير المتخصصين في علوم اللغة والشرع ـــ يصـــعب علـــيهم فهـــم أجزاء كبرى من القرآن الكريم، فيلجمه ذلك الواقع ليعود للاعـــتراف بـــأن فهـــم القـــرآن يحتاج إلى جهد كبير في التدبر ويحتاج إلى تحصيل مستلزمات ذلك وأن ما في كتب التفسير يمكن أن يكون معينا على ذلك.

ودعوى كون القرآن لا يحتاج إلى أي تفسير لا يسندها الواقع، بل يناقضها، فلا شك أن الذين كانوا يأتون لسؤال ابن عباس، وابن مسعود، أو غيرهم من العلماء لم يكونـــوا يدركـــون جميع معاني القرآن الكريم، ولم تكن لهم القدرة على تدبر جميع نصوصـــه، وإلا لماذا كانوا يأتون للسؤال ويجلسون في حِلَق العلم؟ ولماذا ظهرت حلق العـــلم ومجالس التدريس؟ ولماذا ظهر أناس اصطلح على تسميتهم علماء يلجأ الناس إليهم للتعلم والفهم؟ وربما كان الباحث نفسه ممن يجلسون في المساجد أو في قاعات المحاضـــرات للـــتدريس، وربما كان من ذلك دروسٌ في التفسير، فما الداعي إلى تلك الدروس والمحاضرات لو كان بإمكان جميع الناس فهم القرآن وتدبره؟

هاجس الإسرائيليات

لقد وصل هاجس الإسرائيليات بالباحث إلى درجة وصف الرسول صلى الله عليه وســـلم بتقلـــيد أهل الكتاب، حيث نجده يعلق على تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعـــبة بقوله: "غير أنه لم تنـــزل في الموضوع (أي الاتجاه إلى بيت المقدس) نصوص مـــن القـــرآن تأمر بالاتجاه إلى بيت المقدس، وإنما كانوا يتوجهون إليها اقتداء بأهل الكـــتاب، فـــنـــزل القـــرآن لتصحيح هذا الوضع وبيان أن البيت الحرام هو القبلة الحـــق..." (ص٧٥-٧٦). فاتخـــاذ بيت المقدس قِبْلة لم يكن بتوجيه من الله سبحانه

وتعـــالى وإنما كان تقليدا من الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل الكتاب وتأثُّرًا بهم، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخطأ في ذلك التوجه فنـــزل القرآن ليبيِّن " أن البيت الحرام هو القبلة الحق". وهو كلام مناقض تماما للآيات التي تتحدث عن تحويل القـــبلة. ﴿سَـــيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْـــرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" "وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ" "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّـــمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرة: ١٤٢-١٤٤). فقوله تعالى "عن قبلتهم" يدل على أن بيت المقدس كان قبلة المسلمين جميعا ولا يمكن أن ينسب الله تعالى شيئا للمسلمين إلا إذا كان قد ارتضاه لهم، وقوله تعالى "وما جعلنا القبلة التي كنت عليها" صريح في أن اتخاذ بيت المقدس قبلة كان بجعل من الله تعـــالى، فالله تعالى هو الذي جعل بيت المقدس قبلة وليس اقتداء الرسول صلى الله علـــيه وســـلم باليهود. نعم، لا يوجد في القرآن نص نزل بتلك القبلة، لكنها كانت بجعـــلٍ من الله، أي بإلهام وأمر منه وهو الوحي الذي يصف العلماء السنة النبوية به، وقوله تعالى: "قد نرى تقلب وجهك في السماء" يدل على أن الرسول صلى الله عليه وســـلم كـــان يتمنى تحويل القبلة، ولو كان اتخاذ بيت المقدس قبلة باختياره صلى الله علـــيه وسلم واقتداءً بأهل الكتاب لما استمر عليه وهو يتمنى أن يتغير، فلا يمكن لعاقل أن يستمر في فعل شيء يتمنى تغيره إذا كان اتباع ذلك الأمر وتغييره باختياره.

كما كرر الباحث فكرة تأثر الرسول صلى الله عليه وسلم بالتراث اليهودي حين يقول عن قصة رجم ماعز والغامدية وغيرها من روايات الرجم بأنها كانت قبل نزول ســـورة الـــنور وأن تلك العقوبة "مما جاء الإسلام لإصلاحه" لأنها كانت من شرائع الـــيهود الشديدة التي أريد تمريرها إلى المسلمين لتبشيع صورة الشريعة الإسلامية (ص٩١). وترتيب نزول سورة النور بعد حوادث الرجم ـــ طبعا ـــ مجرد تمني من الباحث لم يـــورد أي دلـــيل عـــلى إثباته. والمهم هنا هو قوله عن فعل الرجم "مما جاء الإسلام لإصـــلاحه" ووصـــف فعل الرسول صلى الله عليه وسلم للرجم بأنه من الشرائع التي مرّرها اليهود إلى المسلمين لتشويه صورة دينهم (ص٩١). فهو يرى أن فعل الرجم لم يكـــن من الإسلام وإنما كان من الإسرائيليات التي اقتدى فيها الرسول صلى الله عليه وســـلم بالـــيهود ثم جاء الإسلام (المتمثل في القرآن وحده لأن سنة الرسول في تلك

الأحداث كانت مجرد إسرائيليات) لإصلاح ذلك الخطأ!!

ومـــن آثـــار هاجس التأثر بالإسرائيليات عند الباحث اعتباره القول بالنسخ عند عـــلماء المسلمين مُقتبَسا من التراث اليهودي والمسيحي الذي تأثروا به، حيث يقول: "وخلاصة القول: إن الأدلة السمعية التي أوردها القائلون بالنسخ أدلة متهافتة، متأثرة بخلافات اليهود والنصارى، ويقودها الهاجس الفقهي، وهو ما أدى إلى تحريف معاني أكـــثر هـــذه الأدلة..." (ص٧٧)، ولم يقدم الباحث أي دليل على ادعائه هذا سوى كون بعض الكتب المتأخرة التي ذكرت في معرض التنظير لموضوع النسخ موقف غير المسلمين ـــ ومنهم اليهود والنصارى ـــ من فكرة النسخ.

نعم، لقد كان موضوع النسخ محكوما إلى حد بعيد بالاجتهاد الفقهي ومتأثرا به، لأنهم منذ البداية حصروا النسخ في الأحكام، وربما دفعت الرغبة في الاستدلال لبعض الاجـــتهادات الفقهـــية إلى القول بالنسخ بوصفه طريقا للتوفيق والترجيح، وكثيرا ما تكون دعاوى النسخ تلك غير ثابتة.

أمـــا ربط النسخ بخلافات اليهود والنصارى واتهام المسلمين باقتباسه منهم، بمجرد أن بعضـــهم ذكر في معرض التنظير للنسخ مواقف اليهود والنصارى منه فهو أمر في غاية الغرابة، لأن غالب ما تحدثوا فيه عن النسخ يدور حول أحكام الأسرة وما يلحق بها وأحكام الجهاد والعلاقات مع غير المسلمين، وهي أمور ليست لها علاقة بخلافات اليهود والنصارى وما ورد في كتبهم. علما بأن الكتب التي أوردت تلك الآراء كتب متأخرة كُتبت في مرحلة التوسّع النظري في مباحث العلوم وظهور الدراسات المقارنة في الأديان، في حين أن القول بالنسخ يعود إلى عهد الصحابة والتابعين.

ويبدو أن الباحث يغلب عليه التسرّع في الحكم ـــ بمجرد وجود عناصر مشتركة بـــين مضمون الروايات الإسلامية بما فيها الأحاديث النبوية وبين ما عند أهل الكتاب ـــ عـــلى أن المسلمين اقتبسوا ذلك من أهل الكتاب. وهو منهج يلتقي في جوهره ـــ وإن كان يختلف طبعا في منطلقاته وأدواته ـــ مع أسلوب المستشرقين الذين ادعوا أن جـــزءا كبيرا من الإسلام مقتبس من التراث اليهودي، والنصراني، والوثني بناءً على ما بينهما من نقاط التشابه.

مفهوم كلمة "الآيات"

يـــرى الباحث أن مفهوم "الآية" في اصطلاح القرآن الكريم هو "الدليل والبرهان والحجـــة والأمارة، وغير ذلك مما يُجلّي الحق ويبيّنه، فالشمس والقمر آيتان..." (ص ٤٣)، ويـــنكر كون مفهوم "الآية" في القرآن الكريم يشمل نصوصه، ويرى أن "الآية بـــالمفهوم الاصـــطلاحي من وضع الناس، وليس من وضع الله عز وجل، فالناس قد اصطلحوا على تسمية المقاطع المرقمة من القرآن بالآيات..." (ص٤٣). وقد انتقى من القرآن الكريم النصوص التي ورد فيها مصطلح "الآية" بمعنى الدليل، والبرهان، والحجة لتأييد ما ذهب إليه. ويبدو أن هدفه من إخراج المقاطع القرآنية من مفهوم الآيات هو تأييد الآراء التي تبناها فيما يتعلق بالنسخ والمحكم والمتشابه.

ومـــما لا شـــك فيه أن مصطلح "الآية" قد ورد كثيرا في القرآن الكريم بمعنى الحجة والدليل والبرهان، بل هو الغالب في الاستعمال القرآني، ولكنه أيضا ورد بمعنى النصوص القرآنـــية، ولم يخـــتلق "الـــناس" هذا المصطلح من عندهم كما يزعم الباحث، بل هو اصـــطلاح أخذوه من القرآن ذاته. والواقع أن هناك ترابطا عضويا بين المعنيين إلى درجة الـــتلازم بينهما بحيث يصعب الفصل بينهما، فنصوص القرآن في ذاتها آيات من عند الله تعالى، وهي في الوقت نفسه تتضمن براهين وحجج أوردها الله لعباده ليهتدوا بها، ومن ثم فـــإن مصـــطلح الآيات في القرآن الكريم قد يرد أحيانا بالمعنى الأول وقد يرد أحيانا أخرى بالمعنى الثاني، وكثيرا ما يشير إلى المعنيين معا في النص الواحد نظرا لما بينهما من تـــلازم. والمراجعة لا تتسع لبسط الكلام في هذا الموضوع، ولكن سوف أكتفي بإيراد بعض الأمثلة التي تكشف الأسلوب الانتقائي للباحث والتسرّع والتعميم في الأحكام.

لقد ورد في مواضع متعددة من القرآن الكريم وصف الرسول صلى الله عليه وسلم بـــتلاوة آيـــات القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَتْلُو عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا﴾ (البقرة: ١٥١)، و ﴿يَـــتْلُو عَلَيْكُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾ (الطلاق: ١١) ولا شك أن الرسول صـــلى الله علـــيه وسلم لم يكن يتلو عليهم الشمس، والقمر، والجبال، والكواكب، وغيرهـــا مـــن آيات الله، وإنما كان يتلو نصوص القرآن التي قد تتضمن تلك الأدلة والبراهين والمعجزات الإلهية. وربما قال الباحث إن المقصود بالآيات في هذه النصوص هو الأدلة والبراهين والمعجزات المتضمنة في تلك النصوص، وأن النصوص مجرد ظرف

لتلك المعاني والمقصود هنا هو الحالُّ وليس المحلّ أو الظرف.

وهـذا الفهـم يمكن أن يُقبَل بشرطين: أولها، أن يُثبت لنا الباحث أن مصطلح التلاوة لم يستعمله القرآن الكريم بمعنى القراءة، وهذا غير ممكن فالله تعالى يقول مثلا: ﴿وَمَـا تَكُـونُ فِـي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْءَانٍ﴾ (يونس: ٦١) فالتلاوة هنا بمعنى القراءة، ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الرعد: ٣٠) والوحيُ الذي يُتلى هو نصوص القرآن، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨).

والشـرط الثاني: أن يُثبت لنا كون نصوص القرآن جميعها تتضمن أدلة ومعجزات وبـراهين حـتى يمكـن أن نقول إن نصوص القرآن مجرد ظرف لتلك الأدلة والبراهين والمعجـزات. وهـو أيضا غير ممكن، فقد تضمن القرآن عشرات الآيات التي تُعلِّم الناس العبادات، والأخلاق الحسنة، وتنهاهم عن الفواحش والمنكرات، وتعلمهم أحكام الزواج والطلاق وقسمة الميراث، وليس في كل هذا أي معجزات ولا حجج ولا براهين.

وإذا قصرنا معنى الآيات على آيات الآفاق والأنفس من معجزات، وبراهين، فإن هـذه النصـوص لا يصـح أن نطلق عليها مصطلح الآيات ونخرجها مما كان يتلوه الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولإتمام المناقشة دعنا نحلل مثالا من صميم الموضوع. ذكر الباحث عند تحليل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُـونَ﴾ (النحل: ١٠١) بأن لفظ "آية" هنا بمعنى المعجزة وليس بمعنى النصوص القرآنية. ولكن لفظ "يُنَزِّلُ" لا يؤيده في ذلك لأن معجزات الآفاق والأنفس موجودة في الكـون ولا تحـتاج إلى تنـزيل على الرسل عليهم السلام، ثم إن قراءة الآية في سياقها ـــ وهو الأمر الذي يحرص الباحث على تأكيده ـــ يرجح كون الآية هنا بمعنى الـنص الوارد من الله تعالى، فالآية التالية لها تقول: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِـالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ١٠٢) فالذي نزّله روح القـدس هو نصوص القرآن وليست المعجزات، ووصفه بالهدى والبشارة يؤيد ذلك، حيث إن النصوص التي تتضمن البشارات للمؤمنين ليس فيها معجزات الآفاق والأنفس، وإنما هي مجرد إخبار لهم بما سينالون في المستقبل. والآية التالية أصرح دلالة،

حيث يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣) والحديث هنا عن نصوص القرآن التي نزلت باللغة العربية، أما المعجزات والبراهين فلا لسان لها وهي لا توصف بكونها عربية، أو أعجمية؛ فالآيات من الله، والعرب والعجم كلهم لله، والمعجزات مظاهر كونية وحيوية وحجج منطقية لا تكون بيِّنَة بلسان دون لسان.

أما الموضع الثاني الذي حاول فيه الباحث أن يوظف المفهوم الذي اختاره لمصطلح الآيات فهو مسألة المحكم والمتشابه في القرآن الكريم. فهو يتبنى الرأي الذي يقول إنه لا يوجد متشابه في القرآن الكريم، ويؤكد ذلك بقوله: "إن أدلة الكتاب وبراهينه التي هي معنى الآيات كلها محكمة مبيِّنة للحق بما لا يُبقي مجالا للشك" (ص٨٥). ويفسر قوله تعالى: "وأخر متشابهات" بأنها الشبهات التي يثيرها المشركون، فهي "أوهام أولئك الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله، ويفترون على الله الكذب وهم يعلمون، ويلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، هذه هي الأُخر المتشابهات التي يتبعون من دون ما أنزل الله من محكم الكتاب" (ص٨٥).

ولكن سياق الآيات لا يؤيد الفهم الذي اختاره فالضمير في قوله تعالى: "ما تشابه منه" يعود على الكتاب ولا يمكن حمله على الشبهات التي يلقيها الكفار إلا بتكلف لا تؤيده المقاطع الأخرى من الآيات. وقوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله" يعود على المتشابهات لا على المحكمات لأن المحكمات يعلمها كل أحد. وإذا أخذنا رأي الباحث في كون "متشابهات" تعود على شبهات الكفار فهل يستقيم القول بأن تلك الشبهات لا يعلمها إلا الله؟ كيف وهي مجرد شبهات يعلمها كل عاقل، بل حتى أصحابها يعلمون أنها ليست الحق!! وكلمة "كل" في قوله تعالى: "والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا" تعود على المحكمات والمتشابهات: فهل شبهات الكفار أيضا من عند الله تعالى؟ وهل يؤمن الراسخون في العلم بشبهات الكفار، بل وأكثر من ذلك ينسبونها إلى الله تعالى؟

الاعتداد بالرأي والتعميم

لا شك أن البحث محاولة جريئة لنقد التراث التفسيري، وهي محاولات مطلوبة في

الأصـــل ولا ينـــبغي الحجر عليها، وقد أصاب الباحث في مواضع من نقده للتراث التفســـيري، وأخطـــأ في أخرى. وليست المشكلة في أن يخطئ الإنسان، فكل جهد بشري معرض للصواب والخطأ، ولكن المشكلة في اعتداد الباحث بفهمه ومحاولة قراءة النصوص بما يوافق فهمه ولو أدى ذلك إلى تأويلها، في الوقت الذي نجده يستخف بما كتـــب في علـــوم التفســـير والحديث، بل العلوم الإسلامية كلها، ولا يبخل بتوزيع الاتهامـــات على المفسرين والمحدثين ووصف أعمالهم واجتهاداتهم بالتحريف والادعاء على الله تعالى. مثل قوله في (ص٧٧): "... وهو ما أدى إلى تحريف معاني أكثر هذه الأدلـــة وتحويـــلها عن معناها العام"، وفي (ص٩٤): "فيصبح التفسير حينها نوعا من الـــتحريف للقـــرآن الكـــريم ومحاولة لتمرير الأفكار والمفاهيم والعقائد المختلفة من خلاله". وقوله عن القائلين بالنسخ في القرآن الكريم: "ولو تحققوا لوجدوا أنهم يدعون دعـــوى عظيمة على القرآن الكريم، إذ يفترضون في آياته تعارضا حقيقيا يمكنهم أن يـــزيلوه بدعوى النسخ، وهو منتهى الانحراف والخلط" (ص٣٧-٣٨). وكان الأولى التعبير بالخطأ في الفهم أو سوء الفهم بدلا من "التحريف" و"الادعاء على الله تعالى"، لأن التحريف والادعاء على الله تعالى يوحيان بتعمد الفعل، وهو اتهام لا أظن الباحث يســـتطيع إثباته. ولا يخفى على الباحث أن بعض آرائه التي يظن أنها الحق المبين يراها البعض عينَ الخلط والتحريف والادعاء على القرآن.

وتبلغ قمة الجرأة والاعتداد بالنفس عند الباحث حين يتخذ فهمه لنصوص القرآن الكـــريم المـــيزان الوحـــيد لقبول الأحاديث النبوية ورفضها دون إعارة كبير اهتمام لـــلمعايير الأخـــرى، ومع أن الباحث لم ينصّ على هذا المعيار نظريا، إلا أنه طبّقه في أســـلوبه العمـــلي في التعامل مع نصوص السنّة. ولا أتحدث هنا عن أقوال الصحابة وآثـــارهم وأقوال المفسرين، فهذه اجتهادات بشرية له أن يأخذ بها وله أن يردها إذا خالفـــت اجـــتهاده وهذا أمر مُقرّر في كتب أصول الفقه والحديث. ولكن المشكلة الحقـــيقة حـــين يتخذ شخص ما فهمه للقرآن هو المعيار الوحيد لقبول الأحاديث أو ردها بحجة مخالفتها للقرآن الكريم، إذ أن ذلك سوف يؤدي إلى فوضى في نقد السنة النبوية، حيث إن أفهام الناس كثيرا ما تختلف، بل تتناقض في فهم بعض النصوص القرآنية، وهو الأمر الذي يجعل كل واحد يرفض من السنة ما لا يوافق تأويله لنصوص القرآن، بغض النظر عن مدى قوة ذلك التأويل أو ضعفه، وهو معيار ذاتي لا يمكن ضبطه.

ومما اتصف به أسلوب الباحث التعميم والتهويل واختلاق المعارك الوهمية. ومن ذلك تعميم التشكيك في صحة الأحاديث ومصداقية كتب الحديث، انظر مثلا إلى قوله: "هذه بعض الملاحظات على ما اصطلح عليه بالتفسير النبوي من خلال الجامع الصحيح الذي اشترط صاحبه في مروياته ما اعتبر أقوى الشروط، وهي ملاحظات تدعو إلى ضرورة التثبت وإعادة النظر في مجموعة من "المسلمات العلمية" المتعلقة بالتفسير ..." (ص٩٣).

وانظر قوله: "هذا وإن فكرة الشروط (الشروط الواجب توفرها في المفسر) وتوفرها في العلماء لتضفي عليهم هالة موهومة من القداسة والتبجيل مما يرفعهم عن المحاسبة والنقد والانتقاد، ويجعلهم أئمة لا يسألون عما يفعلون وهم يسألون عما يفعله ويقوله غيرهم، بل ويصل بهم الأمر إلى الكلام باسم رب العالمين..." (ص١٨).

وقوله: "يجدر بنا أن نتخذ من علم الناسخ والمنسوخ نموذجا لإعادة القراءة وإعادة البناء، ومحاولين اكتشاف الأغلاط والمغالطات الواقعة في العملية التأصيلية لهذا العلم، بل ولعلوم القرآن والتفسير عموما، إن لم نقل للعلوم الإسلامية كلها" (ص٣٨-٣٩). يا له من تهويل! فالمفسرون صاروا مثل الكهنة والقساوسة، بل ربما أصبحوا أربابا من دون الله تعالى. والعلوم الإسلامية كلها مملوءة ليس بالأغلاط فقط، بل بالمغالطات والتحريف.

وقد قاده أسلوب التعميم والتهويل إلى خوض معارك وهمية تكونت لديه بسبب سوء الفهم أو عدم دقته، أو نسبة قول واحد أو مجموعة من العلماء إلى جميع العلماء، ثم يبدأ بعد ذلك يخوض في نقاشات كثيرا ما تكون خارج الموضوع. ومن ذلك فهمه أن المقصود بوصف السنة بأنها وحي كونها وحيا مباشرا مثل القرآن ينزل به جبريل على الرسول، ثم أخذ يناقش ويفرّع على هذه المسألة في صفحات عديدة (ص١٠٢-١٠٦). وقد بنى ذلك على كلام نسبه إلى الشافعي نقلا عن رسالة ابن تيمية في أصول التفسير. ولو رجع الباحث إلى كتاب الرسالة للإمام الشافعي عند حديثه عن مفهوم السنة لتبين له الأمر ولما احتاج إلى خوض تلك المعركة الوهمية. وفيما يأتي ننقل مقتطفات من كلام الشافعي في الرسالة ليتضح الأمر أكثر.

يقول الشافعي: "وما سنّ رسول الله فيما ليس لله فيه حكم فبحكم الله سنّه وكذلك أخبرنا الله في قوله وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله... وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما نص كتاب فاتّبعه رسول الله كما أنزل الله،

والآخر جملة بيّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها: عاما أو خاصا، وكيف أراد أن يأتي به العباد. وكلاهما اتبع فيه كتاب الله ..."

"فـــلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين. والوجهان يجتمعان ويتفرعان أحدهما ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبيّن رســـول الله مثل ما نص الكتاب. والآخر مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبيّن عن الله معنى ما أراد. وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما. والوجه الثالث ما سن رسول الله فـــيما ليس فيه نص كتاب: فمنهم من قال جعل الله له ـــ بما افترض من طاعته، وســـبق في علمه من توفيقه لرضاه ـــ أن يسنّ فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قـــال لم يسنّ سنّة قطّ إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنّته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع لأن الله قال: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، وقال" وأحل الله البيع وحرم الربا، فما أحل وحرم، فإنما بيّن فيه عن الله كما بيّن الصلاة. ومنهم من قال بل جاءته به رسالة الله فأثبتت سنّته بفرض الله. ومنهم من قال ألقي في روعه كل ما سنّ، وسنّته الحكمة الذي ألقي في روعه عن الله فكان ما ألقي في روعه سنّته...".[٦]

---

٦ الشافعي، محمد بن أدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩٩هـــ/١٩٧٩) ص٨٨-٩٣.

جنوب السودان

مراحل انهيار الثقة بينه وبين الشمال*

أحمد إبراهيم أبو شوك**

تقديم

إن القراءة التاريخية لأحداث الماضي البشري تحكمها منطلقات شتى، تختلف باختلاف التوجهات الفكرية للباحثين، ودرجة استيعاب القُرَّاء للمادة التاريخية التي يعرضونها، فالإطار الفكري لكل باحث يمثل البِنْية التحتيَّة التي يقوم عليها صرح مفردات الحدث التاريخي المُدوَّن من وجهة نظر ذلك الباحث، الذي يستقي مرجعيته من تراث الماضي وفق حزمة من الأسئلة المتأثرة بإسقاطات الحاضر، والمرتبطة بقضايا الـهُويَّة، والأصالة، وإثبات

* قلندر، محمود، **جنوب السودان: مراحل انهيار الثقة بينه وبين الشمال، ١٩٠٠-١٩٨٣م** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤).

** أستاذ مشارك بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

الوجود البشري الفاعل في تحديد مسارات حياة الناس العامة والخاصة. فإسقاطات الحاضر على الماضي تؤثر سلباً أو إيجاباً في توجيه دفّة الحياة الإنسانية، لأنها تصوغ مرجعية الماضي من منظور انتقائي، قائم على تعتيم الجوانب المظلمة من حركة التاريخ، وتسليط الضوء على الجوانب المشرقة، فهذا الاتجاه من التأليف يصب في وعاء ما يُعرف بالتربية الوطنية، أما الاتجاه القائم على جمع شتات السلبيات دون الإيجابيات فهو اتجاه معاكس يقضي بتفتيت وحدة البناء الوطني، وذلك إذا افترضنا جدلاً أن الدولة القُطرية هي الوعاء الأنسب لمناقشة وقائع التاريخ الحديث. ومن ثم فإن القراءة التاريخية الفاحصة يجب أن تكون قراءة شاملة في إطار ظروف العمران البشري الذي تشكلت فيه أحداث الماضي، ومن خلال فهم ثاقب للمقاصد الكامنة وراء تلك الأحداث، بعيداً عن إسقاطات الحاضر المعشعشة في مخيلة التراث الشعبي. وبهذه الكيفية تستطيع مثل هذه القراءة أن تسهم في تأسيس وعاء معرفي لفهم الجوانب التاريخية التي لديها حضور كثيف في تشكيل مفردات الحدث التاريخي المعاصر.

وتقودنا هذه التوطئة إلى القول بأن قضية الصراع السياسي والحرب الأهلية في جنوب السودان هي من أهم القضايا التي تستند معطياتها الأولية إلى الفعل التاريخي البشري، الذي تتبلور معالمه في مجاهدات إنسان الجنوب المحارب من أجل تراثه المحلي، وفي سيادة المستعمر (التركي، والإنجليزي-المصري) الذي سعى بشتى السبل والوسائل لفرض سلطانه على السودان وتحقيق تطلعاته الاستعمارية، وفي تركة إنسان الشمال الذي ورث سيادة دولة السودان القُطرية المستقلة، إلا أن هذه السيادة قد طعن في شرعيتها شريكه في الجنوب، وبذلك انهارت الثقة بين شقي القُطر الحر المستقل، وتدريجياً تحوَّل هذا الانهيار إلى حالة أزمة، ثم بلغت هذه الأزمة ذروتها في الصراع السياسي المسلح الذي جثم على صدر بلد المليون ميل مربع قرابة نصف قرن من الزمان. وبذلك أضحت مشكلة جنوب السودان تمثل محور اهتمام العاملين في الحقل

السياسي، والباحثين في الشأن السوداني، وترهق مخيلة رجل الشارع العادي الذي أثَّرتْ الحرب الأهلية في لقمة عيشه التي يكتسبها بجهد الأنفس في أرض الوطن المتصدع أو في بلاد المهجر التي شدَّ رحاله إليها بغية العيش الكريم أو الهروب من صلف السياسة في السودان. وعلى هدي هذه الخلفية تنوعت آراء العاملين في الحقل السياسي والباحثين في المؤسسات الأكاديمية وغيرها حول تحديد الأسباب الكامنة وراء مشكلة الجنوب، وكيفية معالجتها من خلال أطروحات تهدف إلى إعادة صياغة مفهوم الـــهُويَّة، وطبيعة المشاركة في السلطة، وكيفية توزيع الثروة، تعللاً بأن حل هذه القضايا المصيرية ومثيلاتها وفق معاهدات يتراضى عليها الخصوم سيسهم في ترميم شبكة الاتصال الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي بين أبناء السودان الواحد، وفي إعادة الثقة المفقود بين الخصوم، ثم الإسهام في دفع عجلة النماء والتطور التي تمثل بُعد اتصال آخر.

فقد وقفنا في هذا الشأن على جملة من الأطروحات التي روج لها ونشرها نفر من أعلام أهل السودان، ونذكر منهم الأستاذ الجامعي محمد عمر بشير، ورجل القضاء والسياسة الأستاذ أبيل ألير، والدبلوماسي-السياسي الدكتور منصور خالد. فلا شك أن هذه الأطروحات تحمل بين ثناياها كثيراً من القواسم المشتركة وخطوط التماس المختلف عليها، لكن هذا الاختلاف لا يؤثر في قيمتها المعرفية، لأنها تقدم المعطيات التي تقوم عليها مادة الحوار الهادف، الذي يسهم في وضع الحلول المناسبة، وتقديم صوت العقل على صوت الرصاص.

ومن تلاميذ المؤسسة العسكرية التي ترعى صوت الرصاص خرج إلينا اللواء المحال على التقاعد الدكتور محمود قلندر بكتابه الموسوم بـــ "**جنوب السودان: مراحل انهيار الثقة بينه وبين الشمال، ١٩٠٠-١٩٨٣م**"، والكتاب في مجمله عبارة عن قراءة تاريخية لحيثيات مشكلة الجنوب من خلال منهجية جديدة تستمد شرعيتها من أدبيات

"علم الاتصال الاجتماعي"، الذي يُدرِّس مادته الدكتور قلندر في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. والكتاب موضوع مُدارستنا صدر عن مطابع دار الفكر الدمشقية، في هذا العام (٢٠٠٤م)، فهو يتكون من ٣٤٢ صفحة من الحجم المتوسط، تتصدرها كلمة أستاذ علم السياسة الدكتور مدثر عبد الرحيم الطيب، الذي ثـــمَّن مادة هذا السفر القيم، ووصفه بأنه "دراسة لا تقوم على التعميم المبتسر الذي درج عليه كثير ممن عرضوا للموضوع، ولا سيما من ذوي النـــزعات الحزبية، والتوجهات الدعائية المعلنة أو الخفية، بل على الاستقاء المتأني لتفاصيل الأحداث والوقائع التاريخية عبر مرحلة محددة بالغة الأهمية، ... تنامت في أثنائها عوامل الفرقة وفقدان الثقة بين طرفي القطر، بصورة تراكمية مأساوية." (ص ١٣) وتلت هذه الكلمة مقدمة الكتاب وفصوله الستة، ثم الخاتمة وثبت المراجع العربية والإنجليزية.

وفي مراجعتنا لهذا الكتاب القيّم في موضوعه سيدار النقاش عبر ثلاثة محاور أساسية، وذلك حسبما جاء عليه الترتيب الموضوعي لمادته التاريخية، ولا شك أن كل محور سيقدم المعطيات الموضوعية التي تقودنا إلى استيعاب نتائج المحور الذي يليه. ويمكننا من خلال هذا العرض أن نري إلي أي مدى استطاع الدكتور قلندر أن يوثق لرصيد مشكلة الجنوب المترابط الحلقات والمتداخل الأدوار من خلال قراءة جديدة تقوم على مفهوم انهيار الاتصال، الذي أطَّر له لويس كوزر (Lewis Coser) في خمسينيات القرن الماضي، بوصفه حالة "اجتماعيةـــ نفسية ناتجة عن وجود واقع اجتماعي وثقافي ونفسي شديد التباين بين الأطراف المشتركة في عملية الاتصال". وتظهر هذه الحالة في شكل نزاع منبثق عن إحساس أحد الأطراف بأن الطرف الآخر يخالفه في المواقف، أو الآراء، أو يزاحمه على موارد الكسب المحدودة، ويَعقُب ذلك غضب عارم، يتراكم في شكل حقد وكراهية تجاه الطرف "الظالم"، ومحصلة ذلك تكون الاقتتال، الذي يفضي إلى انهيار الثقة وردم جسور الاتصال بين الخصوم (ص ١٦-١٧). ومفهوم الاتصال المستخدم في هذه الدارسة هو

مفهوم شامل للواقع الثقافي والاجتماعي الذي يحيط بالأفراد والجماعات، ويشكل قدرة استيعابهم للبيئة التي يعيشون فيها، وطبيعة قنوات الاتصال التي تعارفوا عليها، وفاعلية القوانين التي استنوها لتحكم دقائق بيئاتهم المحلية. هكذا يشكل الدكتور قلندر الهيكل النظري لدراسته، الذي يقوم على فرضية مؤداها أن مشكلة الجنوب في أساسها "صراع اجتماعي وثقافي، قبل أن يكون صراعاً سياسي الأبعاد." (ص ١٨) لذا فإن الحلول السياسية، من وجهة نظره، هي عبارة عن مسكِّنات لوقف نزيف الدم الذي يمثل مراحل الصراع في ابشع صورها، إلا أنها لا تسهم إسهاماً مباشراً في معالجة معطيات الأزمة الاجتماعية والثقافية، القائمة على انعدام الثقة وانهيار قنوات الاتصال. ومن ثم فإن المعالجة المثلى، كما يرى قلندر، تكمن في خلق أرضية اجتماعية وثقافية، تُشق فيها قنوات الاتصال الأفقية بين عامة الناس، والرأسية بين الحاكم والمحكوم، وعلاوة على ذلك يجب أن ترعى هذه القنوات وتصنها مؤسسة سياسية واعية بأبعاد المشكلة الحقيقية.

مشاهد من التاريخ على طريق انهيار الاتصال

يقدم هذا المحور عرضاً تحليلياً للفصل الأول الموسوم بـــ "**مشاهد من التاريخ على طريق انهيار الاتصال**"، وذلك من خلال قراءة تاريخية تسلط الضوء على علاقات الاتصال التي نشأت بين الشمال والجنوب، ودواعي الانهيار التي لازمت مراحل نشأتها وتطورها في الاتجاه المعاكس، وذلك ابتداء بالعهد السناري (١٤٠٥-١٨٢١م)، ومروراً بالعهدين التركي (١٨٢١-١٨٨١م) والمهدوي (١٨٨١-١٨٩٨م)، وانتهاءً بالحكم الإنجليزي-المصري (١٨٩٨-١٩٥٥م) وتداعياته. ويوضح الدكتور قلندر في مدخل حديثه عن هذه القضايا ومثيلاتها، أن واقع الحال في الجنوب كان واقعاً احترابياً آنذاك، قوامه الصراع والاقتتال، الذي فرضته ظروف الحياة القبلية، التي كانت تشكو من عدم وجود أية سلطة مركزية تنظم علاقاتها الاجتماعية، وتشرف على تقسيم موارد الثروة المحدودة بطريقة عادلة تكفل حق الجميع. ويبدو أن هذا الواقع قد دفع

اللواء قلندر إلى القول بأن الصراع بين القبائل في الجنوب كان "متصلاً ومستمراً" إلى حد يرقي إلى درجة "الفوضى" السائدة في أواسط المجتمعات البدائية. ويرجح الرأي بأن مثل هذا التناحر كان سبباً تاريخياً دفع "سلاطين السلطنة الزرقاء إلى الحذر من التعامل السياسي مع الجنوب، باعتبار أن مثل ذلك التعامل يمكن أن يغرق الدولة في مستنقع من الصراعات الجانبية التي تلقي بظلالها على الاستقرار الهش لتلك السلطنة" (ص٣٠). ومن هذه الزاوية ينظر المؤلف إلى مؤسسة الرق في ذلك العهد باعتبارها ظاهرة اجتماعية، أفرزها واقع الحال القائم في الجنوب والشمال على مبدأ الصراع ذي البُعد الاقتصادي، الذي تجسدت حصيلته في جيوش من الأسري تمَّ استرقاقهم، وأصبحوا جزءاً من المغانم القبلية في الجنوب، ومغانم السلطنات الإسلامية في الشمال. إلا أنه يقر بأن مؤسسة الرق لم تكن مؤسسات جامدة في السودان، بدليل أنها قد اكتسبت بُعداً أيديولوجياً وعرقياً مزدوجاً، عندما حُصرت مصادرها في القبائل اللادينية، وارتبط دورها الوظيفي بمؤسسات السلطة والولاية في شمال السودان.

أما العهد التركي فقد كان يمثل مرحلة هيمنة سياسية واقتصادية وثقافية أعمق، تجلت معالمها، حسب رأي المؤلف، في بسط سلطان الحكم التركي السياسي على بعض أجزاء الجنوب بقوة القهر والسلاح، وفي تمكين نفوذه الاقتصادي بتوسيع دائرة التعامل في الرق ونهب خيرات البلاد الأخرى، وفي تنشيط عمل الهيئات التبشرية المسيحية، والسماح لبعض القيادات المسلمة، التي قدمت إلى الجنوب إما في صحبة الحاكم التركي، أو بدافع التجارة في الرقيق وسن الفيل وريش النعام، بممارسة نشاطها الدعوي الإسلامي في أحراش الجنوب. وحصيلة ذلك كله تبلورت في "مرحلة القهر المسيء، حيث استغل الضيف القادم بساطة المضيف، فعاث فساداً في أرضه، وانتهك حرمة المجتمع، وسعى لخلخلة تماسكه الاجتماعي بتجريده من مقوماته الأساسية، وإفراغ النظام الاجتماعي الراسخ لقرون من محتواه بالقتل أو الاسترقاق، أو حتى

التناسل." (ص ٧٥). وبهذه الكيفية ضعفت فرص الاتصال الاجتماعي والثقافي القائم على التراضي بين الطرفين، وبدأت مظاهر النفور والحقد والكراهية تطفو إلى السطح.

وهذا الواقع لم يتغير بمجيء الحكومة المهدية (١٨٨١-١٨٩٨م)، لأن المهدية نفسها لم تنجح في بسط سلطانها على الجنوب، ولم تفلح في إعادة ثقته المفقودة في الشمال، لذا "فإن القبائل الجنوبية عادت إلى سابق حالها من الصراع والاحتراب، إلى أن جاءت الإدارة البريطانية، وأخذت في بسط نفوذها على المنطقة مرة أخرى." (ص ٥٤) بيد أن بسط نفوذ المستعمر البريطاني في جنوب السودان، كما يرى قلندر، لم يتم بين عشية وضحاها، ولم تستقبل القبائل الجنوبية المستعمر الجديد بالبشر والترحاب، بل واجه المستعمر حرباً ضروساً، انطلقت من حرص إنسان الجنوب الفطري على سيادة نظامه التقليدي وسيطرته، ومحاربة أي نظام اجتماعي دخيل يقضي بتقطيع أواصر مؤسساته التقليدية العتيقة. ويعلق قلندر على هذا الواقع الصدامي بقوله: "تحول الإداريون [البريطانيون] إلى حكام متسلطين لايهمهم من أمر الجنوب إلا أن يدين لهم بالقهر. فوجدت قبائل الجنوب نفسها في مواجهة عنف أحمق، تصدت له بما يستحق من ثبات، وأقبلت على ما رأته واجباً في حماية الموروث الاجتماعي، بفدائية تجبر على التقدير والاحترام". (ص ٦٠) وبعد أن دانت القبائل الجنوبية لسلطة القهر والاستبداد حاول المستعمر أن يمزق أوصال الاتصال الثقافي-الاجتماعي بين الشمال والجنوب، حيث حرص على تشجيع التبشير المسيحي، ووضع التعليم المدني تحت إشراف مدراس الإرساليات الكنسية، وجعل الإنجليزية اللغة الرسمية في جنوب، وحارب مظاهر الثقافة العربية الإسلامية، حيث منع رؤساء القبائل من اتخاذ أسماء عربية أو لبس الزي العربي، ثم أبعد التجار الشماليين من الأسواق الجنوبية، والعاملين المسلمين من وظائف الدولة في الجنوب. وبلغت هذه الروح الانفصالية ذروتها بإصدار قانون المناطق المقفولة الذي سعى إلى عزل الجنوب إدارياً، وثقافياً، واجتماعياً من الشمال، وبذلك غُرست بذور الفرقة والشتات بين أبناء الوطن الواحد، وشُيد حاجز

نفسي بين طرفي القطر، يقوم على تراث مؤسسة الرق، واختلاف العرق والدين. وبذلك استطاعت الإدارة البريطانية، كما يرى المؤلف، أن "تـُمدِّن" جنوب السودان في إطار قيمها الغربية وبعض ثوابت تراثه المحلي، ونجحت أيضاً في "اجتثاث كل نبتة اتصال اجتماعي نمت أو تحاول أن تنمو بين الشمال والجنوب." (ص ٧٨).

الشمال والجنوب ومشاهد انهيار الثقة والاتصال

يعطى المحور الثاني قراءة تحليلية للفصل الثاني المعنون بـ "**الشمال والجنوب: مشاهد انهيار الاتصال**"، والفصل الثالث الموسوم بـ "**وقائع الانهيار**"، والفصل الرابع الذي أطلق عليه المؤلف: "**عبود والجنوب: مشاهد تعميق الانهيار**". والمحصلة الوسطى التي تجمع بين هذه الفصول الثلاثة هي عملية انهيار الثقة بين أبناء السودان الحر المستقل، وفشل النُخب السودانية الحاكمة في صيانة جسور الاتصال والتواصل بين الجنوب والشمال. ويمهد الدكتور قلندر لهذا المشهد الحزين بنظرة سريعة إلى نشأة الحركة الوطنية السودانية، التي يصفها بأنها حركة "نخبوية حضرية"، انحصر اهتمامها في قضايا النضال السياسي المرتبطة بدوائر الحكم البريطاني في الخرطوم، وإن اهتمامها بقضية الجنوب لم يأخذ وضعاً محورياً إلا في عقد الأربعينيات، عندما سلم مؤتمر الخريجين العام مذكرته الشهيرة إلى السكرتير الإداري، منتقدا في بعض بنودها سياسة الحكومة الرامية إلى "تغريب الجنوب عن الشمال"، ثم نادى بضرورة إلغاء قانون المناطق المقفولة، ورفع القيود على حرية التجار والتنقل بين الشمال والجنوب، وإلغاء الإعانات الممنوحة للإرساليات، وتوحيد برامج التعليم بين شطري القطر. وأعقب هذا المشهد الإيجابي دعوة الحركة الوطنية إلى إلغاء المجلس الاستشاري لشمال، وإنشاء هيئة تشريعية للشماليين والجنوبيين معاً، ثم المشاركة في مؤتمر جوبا الذي انعقد في مايو ١٩٤٧م، وتمخضت وقائعه في نبذ "فكرة الانفصال" والاعتراف "بضرورة الوحدة بين الشمال والجنوب". وقد حدثت هذه النقلة النوعية في الفكر الجنوبي في جو الوعود التي صاغها محمد صالح الشنقيطي، مدافعاً عن وجاهة وصل الجنوب بالشمال،

ومذكّراً "الجنوبيين بمحاسن الانضمام إلى الشمال"، التي تتمثل في "المساواة في الأجور"، والحصول على "الوظائف الجديدة المتاحة للموظفين والإداريين"، وإنهاء العداء الذي زرعته الإدارة البريطانية بين الشمال والجنوب. (ص ١١٢) فإن هذه الوعود البراقة، كما يرى المؤلف، كانت تمثل جزءاً من برامج الحملات الانتخابية للأحزاب الشمالية عشية الاستقلال، وجزءاً من الآمال المعقودة على أعمال لجنة السودنة، إلا أنها في حقيقتها كانت سراباً بقيعة يحسبه الظمآن ماءً. وقد لخص الدكتور قلندر هذا الواقع المرير في عبارات البروفيسور محمد عمر بشير، الذي أفصح عن ذلك بقوله: وعندما أعلنت لجنة السودنة قرارها في أكتوبر ١٩٥٤م، انقلبت شكوك أبناء الجنوب التي انطوت عليها الجوانح أكثر من خمسين عاماً إلى مشاعر معادية صريحة.(ص ١١٦) وقد عبر الجنوبيون عن فقدان ثقتهم في الشماليين، عندما عرضوا الفيدرالية نموذجا أمثل لحكم الجنوب، متذرعين بأنه سيكون ترياقاً مضاداً لتغول الشماليين في إدارة الجنوب. إلا أن هذا العرض قد رُفض من قبل حكومة الأزهري الأولى، التي كانت تعتبر الفدرالية دعوة مارقة تقود إلى "انشطار الوطن في ليلة ميلاده". ومن ثم فإن هذا الرفض الصريح قاد إلى انهيار آخر في قنوات الاتصال بين الشمال والجنوب، وتجلت معالم ذلك في استقالة الوزرين الجنوبيين الوحيدين في حكومة الأزهري، وفي تحول الجنوبيين الناشطين إلى جماعة ضغط سياسي، أضحت تُعرف فيما بعد بالكتلة الجنوبية، التي كانت تسعى إلى تحقيق مطالب الجنوبيين المتمثلة في رفع أنصبتهم في الوظائف الإدارية، وتقديم الفيدرالية بديلا أمثل لتنظيم علاقتهم السياسية مع الشمال. ونتيجة لرفض هذا المطلب المشروع من قبل الساسة الشماليين "تجسدت رغبة الجنوبيين في الابتعاد نفسياً عن السلطة التي تتآمر على الأهل والولد". (ص ١١٩).

فلا عجب أن هذه القطيعة النفسية قد قللت فرص الاتصال بين شطري القطر، وجعلت الظن السيء والشك المميت في نوايا الشماليين يبثان سمومهما في أوساط الجنوبيين، الذين بدأوا ينظرون إلى رحيل القوات الاستعمارية بأنه يعني "وقوف الأعزل

دون حام ولا نصير"، ويجسد بداية انفراد الشمال بالجنوب. ويصور لنا الدكتور قلندر في عدد من صفحات الفصل الثالث، كيف تحول هذا الشك والكراهية إلى مواجهة رافضة الانصياع لإدارة الحكومة السودانية الانتقالية، ثم كيف تبلور هذا الواقع في سلسلة من المؤامرات السياسية والصدام المسلح عيشة الاستقلال. فتخفيض العمالة في مشروع الزاندي بحجة سوء الأداء وقلة العطاء عارضته الجبهة المعادية للاستعمار في الشمال، تحسباً بأنه سيقلص دائرة نشاطها الماركسي في أوساط العاملين في جنوب السودان، وعارضه أيضاً بعض الساسة الجنوبيين وأهالي الزاندي، تعللاً بأنه سيؤدي إلى تكريس سلطة الشماليين العاملين في المشروع على حساب أهل الأرض في الجنوب. وأخيراً تحولت هذه المعارضة إلى مظاهرات عارمة في أنزارا راح ضحيتها نفر من أهل الجنوب. فلا جدال أن هذا الحادث كان يمثل شرارة الصدام المسلح الأولى، التي أشعل فتيلها الغُل السياسي، والثقة المفقودة بين أبناء السودان، الذين كانت تتوزع مشاعرهم بين الفرح بقدوم الاستقلال، والحزن لما يجري في الجنوب، وبين هذا وذاك نلحظ أن وسائل الاتصال الرسمي والشعبي كانت عاجزة عن توحيد هذه المشاعر المتناقضة.

ومع اقتراب يوم الجلاء (أي جلاء القوات الاستعمارية من السودان)، كما يرى المؤلف، "انطلقت عناصر الكتلة الجنوبية في مختلف مدن وقرى الجنوب تبشر بمبدأ الفدرالية، وتشرح لبسطاء المواطنين معناه، باعتباره السبيل الوحيد لمقاومة سيطرة الشمال المنتظرة بعد الاستقلال. وفي سبيل كسب التأييد للفدرالية، استعملت القوى السياسية الجنوبية كل أساليب الترويج الدعائي، فتمادت في دعايتها إلى حد تصوير الاستقلال وكأنه بداية احتلال جديد للجنوب من قبل الشمال". (ص ١٢٦) ويعضد هذا التوجس وقائع الاجتماع الذي عقده السياسي المرموق بوث ديو في منـــزله بتوريت مع نفر من الساسة والعسكر الجنوبيين، ويلخص الدكتور قلندر توقعات بوث ديو التي نقلها لأحد الضباط الذين حضروا الاجتماع في النقاط التالية:

ـــ "إن السياسيين الشماليين يضمرون للجنوب نوايا سيئة بعد أن يكتمل الاستقلال.

ـــ إن عدداً من الساسة الجنوبيين سيتقدمون بمطالب من أجل الاتحاد الفيدرالي.

ـــ إنه في حالة عدم الاستجابة لمطلب الاتحاد الفدرالي سيسعون إلى الاستقالة من البرلمان ليحدثوا انهياراً يمكن أن يقود إلى عودة القوات البريطانية". (ص ١٣٤-١٣٥)

وفي ظل هذه الظروف المشوبة بالتوجس والحذر رفضت حكومة الخرطوم مشروع الفيدرالية، وواصلت سيرها قُدماً تجاه التحضير ليوم الجلاء واستقلال السودان الموحد، ومن جملة التدابير التي اتخذتها في هذا الشأن: "إخطار سرية توريت الثانية بالانضمام إلى حامية الخرطوم" التي ستكون بمثابة رمز من رموز التوحد الوطني، وترحيل قوة من قوات الهجانة المقيمة الخرطوم إلى مدينة جوبا عاصمة المديرية الاستوائية. فلا غرو أن هذه التدابير قد فُسرت تفسيراً سلبيا من قبل بعض الساسة والعسكر الجنوبيين الذين اعتبروها نقطة انطلاق لتمكين سيطرة الشمال على الجنوب. ويبين الدكتور قلندر كيف احكم هؤلاء الرافضون حلقات التآمر وإعداد المسرح النفسي في الجنوب، عندما وزعوا برقية "مزورة" باسم السيد إسماعيل الأزهري، وكانت هذه البرقية تُقرأ كما يلي: "إلى رجال إدارتي في المديريات الجنوبية الثلاث. لقد وقعت الآن على وثيقة تقرير المصير. لا تستمعوا لشكاوى الجنوبيين الصبيانية. اضطهدوهم وضايقوهم وعاملوهم معاملة سيئة بناء على تعليماتي. وكل إداري يفشل في تنفيذ هذه سيكون عرضة للمحاكمة. وبعد مضي ثلاثة أشهر ستأتون وتجنون ثمار ما قمتم به من أعمال." (ص ١٥٩).

وفي اليوم الموعود لترحيل سرية توريت الثانية إلى الخرطوم (١٩٥٥/٨/١٨م) انفجر بركان الدم في توريت، وقُتل أفراد السرية الثانية قادتهم العسكريين الشماليين، واتسعت تدريجياً دائرة القتل والتنكيل لتشمل معظم المواطنين الشماليين العُزَّل في مدينة توريت، وتكرر هذا المشهد في جوبا، وكبيوتا، وياي، ويامبيو، ومريدي، وبعض المدن الأُخرى بدرجات مختلفة. وحقاً فقد أفلح المؤلف في تصوير هذا المشهد التراجيدي تصويراً دقيقاً من خلال المعلومات التي حصل عليها من التقرير الذي أعدته

لجان التحقيق بشأن وقائع التمرد وتداعياته. ويصف اللواء قلندر في حُرقة هذا الواقع المأساوي بقوله: "وكانت مثل هذه التصرفات الناضحة حقداً وغلاً، هي الدليل الأقوى على أن الذي جرى لم يكن من إفراز الممارسة السياسية الآنية، بل هو ناتج تراكمات تجاوزت بحجمها السنوات، لتضرب بجذورها العميقة في الزمان وتتشكل من وقائع التاريخ الغابر، فتم توارثها لتنبت في وجدان كل جيل، حيث بقيت ساكنة كامنة في الأعماق، تغذيها التصرفات الحمقاء والأقوال". (ص ١٧٥).

وتحت ضغط الرأي العام الشمالي والوسطاء وحكومة الخرطوم استسلم معظم المتمردون، وحوكم نفر منهم محاكمات تراوحت بين الإعدام والسجن، وبانتهاء هذه المحاكمات، حسب رأي قلندر، "أُسدِل ستارٌ ثقيلٌ على الأحداث الماسأوية التي ظللت الوطن، منذ ذلك التاريخ، بظلام كثيف، وكبَّلت قدراته وأقعدته عن بلوغ الغايات والأهداف المرجوة". (ص٢١٥) ومن ثم فقد كانت محاكمات توريت تمثل خطوة تسكينية تجاه إعادة الثقة المحفوفة بالتوجس والكراهية، واستئناف بث شبكة الاتصال الاجتماعي ذات القاعدة الهشة بين أبناء الشمال والجنوب.

أما الفصل الرابع فيتحدث عن واقع الحال العسكري والسياسي بعد أحداث توريت، ويعطى صورة حية لمشاهد تعميق الانهيار وفقدان الثقة بين الشمال والجنوب في عهد حكومة الفريق إبراهيم عبود (١٩٥٨-١٩٦٤م)، التي لجأت للقهر والعنف باعتبارهما أنجع وسيلتين لإعادة هيبة الدولة وفرض السكون والطمأنينة في ربوع الجنوب، المتوجس في كافة تصرفات الشماليين، الصالح منها والطالح. فالحضور العسكري الشمالي الكثيف في الجنوب، كما يرى المؤلف، قد بدل "مشاعر الطمأنينة بالخوف والقلق والتزعزع النفسي"، وتعقدت الأمور عندما قامت حكومة عبود بإلغاء عطلة الأحد، وجعلت الجمعة عطلة رسمية في كل أنحاء الجنوب، وقلصت النشاط التبشيري المسيحي، ووسعت دائرة العمل الإسلامي الدعوي. فالمؤلف مُحقٌ عندما انتقد هذه الإجراءات الإدارية، ووصفها بعدم التوفيق، لأنها أعطت الهيئات التبشرية

المختلفة في الجنوب أسباباً قوية لمواجهة الحكومة ومعارضة إجراءاتها الاحترازية، كما أنها منحت السياسيين الجنوبيين الفرصة المناسبة لدفع حركة المعارضة في اتجاه الدعوة إلى تحقيق استقلال سياسي للجنوب في علاقته مع الشمال. ونتيجة لتعنت حكومة الخرطوم غير المدركة لعواقب مثل هذه الإجراءات، نشطت حركة المعارضة الجنوبية في الداخل والخارج، ووجدت أيضاً تأييداً إقليميا وعالمياً، ثم أخيراً نظمت نفسها في كينونات سياسية مثل "اتحاد السودان المسيحي"، والاتحاد الوطني الإفريقي للمناطق المقفولة"، و"حركة تحرير جنوب السودان"، وكوَّنت لنفسها جناحاً عسكرياً يُعرف بـــ "الأنيانيا". وفي ضوء هذه التطورات الدرامية كثرت أحداث العنف والعنف المضاد في جنوب السودان، وظهر نوع من التململ في الشمال على المستويين الرسمي والشعبي ضد سياسة الحكومة غير الموفقة في الجنوب. ويستشهد الدكتور قلندر في هذا المضمار بالمذكرة التي رفعها وزير الداخلية آنذاك، محمد أحمد عروة، والتي تقرأ بعض فقراتها على النحو الآتي: "إن سيطرة الحكومة على الموقف (في الجنوب) لا يعني إطلاقاً الحل النهائي للمشكلة، إن الحل الصحيح هو إيجاد حل فعلي ودائم للجانب السياسي للمشكلة. ولذا يجب علينا قبل أن نمضي في تحمل أعباء الصرف والتنمية والإدارة في الجنوب، أن نتبين منذ الآن وقبل فوات الأوان مستقبل وحدة البلاد وما الاحتمالات أو الأهداف التي ستصل بنا إليها هذه الأوضاع بعد فترة من الوقت. إننا طبعاً لا نقر الانفصال بأي حال من الأحوال، ولكن فرض الوحدة بالإكراه لن يحل المشكلة، وربما كان من المستطاع أن نصل إلى حل يرضاه ويؤمن به المواطنون في الجنوب والشمال. ومتى وما توصلنا لمثل هذا الحل أمكن لنا أن نعمل جميعاً من أجله." (ص ٢٤٠-٢٤١) فلاشك أننا نتفق مع اللواء قلندر أن مذكرة عروة كانت مذكرة صائبة وذات رؤية مستقبلية فاحصة، لكنها لم تُدرك بمُنْعَرج اللَّوى، بيد أنها كانت واحدة من الأسباب الرئيسة التي أَلَّبت الرأي العام في الشمال ضد حكومة عبود، وقادت إلى ما يُعرف في تاريخ السودان الحديث بـــ"ثورة ٢١ أكتوبر ١٩٦٤م"، التي دقت إسفينا في نعش

النظام العسكري ومهدت الطريق إلى ديمقراطية ثانية (١٩٦٤-١٩٦٩م).

محاولات ترميم جسور الاتصال المنهارة وإعادة الثقة

يستعرض هذا المحور مشاهد الفصل الخامس الخاص بمحاولات حكومات الديمقراطية الثانية (١٩٦٤-١٩٦٩م) في ترميم جسور الاتصال المنهارة بين الشمال والجنوب، ثم يحلل مفردات الفصل السادس التي تتمحور حول اجتهادات حكومة مايو (١٩٦٩-١٩٨٥م) بشأن ترميم جسور الاتصال المتصدعة، ونكوصها عن اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢م التي كانت بمثابة طوق نجاة لعلاقات الشمال والجنوب الغارقة في أوحال الشك والريبة وفقدان الثقة المتبادلة بين شطري القطر الواحد من طرف، وبين الوحدويين والانفصاليين في الجنوب في طرف ثانٍ. وكما يرى الدكتور قلندر فإن حكومة أكتوبر التي ترأسها سر الختم الخليفة قد وضعت "اللبنة الأولى في صرح الثقة الضائعة بين السلطة السياسية في الشمال والجنوبيين،" وذلك بإصدارها بياناً يقضي بالعفو العام "عن جميع الرعايا السودانيين الذي هربوا من أرض الوطن منذ كانون الثاني (يناير) ١٩٥٥، والذين حوكموا غيابياً، والذين ما زالوا مطلوبين للمحاكمة مهما كانت التهم الموجهة إليهم." (ص ٢٧٨) وفي إطار هذا التوجه الإيجابي تم إطلاق سراح السجناء السياسيين، وإصدار أوامر للجيش والشرطة بعدم تعقب الخوارج، والموافقة على (جَنْوَبة) الوظائف الإدارية والضبطية (البوليس والسجون) في جميع مراكز الجنوب. إلا أن حصاد هذه الإجراءات لم يكن بالصورة المرجوة لأن الطرف الجنوبي واصل تشكيكه في نوايا حكومة الخرطوم، واستقل فرصة الهدنة لتمكين نفوذه العسكري والسياسي في جنوب السودان على حساب الأمن والطمأنينة بالنسبة للشماليين العاملين في الإقليم. وظلت حالة فقدان الثقة هذه قائمة إلى أن انعقد مؤتمر المائدة المستديرة في الخرطوم عام ١٩٦٥م تحت رعاية حكومة أكتوبر الانتقالية، وشاركت فيه نخبة من الساسة الشماليين والجنوبيين وبعض الأكاديميين المهتمين بقضية

الجنوب. وانبثقت عن هذا المؤتمر لجنة الاثني عشر التي أعدت تصوراً كاملاً بشأن حل قضية الجنوب، بما في ذلك مشروع الفدرالية أساسا ترتكز عليه عملية التنمية في الجنوب، وتمكين الجنوبيين من حكم إقليمي تحت رعاية الحكومة المركزية. لكن كما يرى قلندر "فإن معظم القرارات المتعلقة بالمائدة المستديرة لم تُحظ بأي نصيب من التنفيذ، لأسباب متعددة أهمها قصر عمر الحكومات المسؤولة عن التنفيذ". (ص ٢٨١) ويضيف إلى ذلك سلسلة حوادث العنف والعنف المضاد في جنوب السودان، التي خلقت جواً غير صحي لمواصلة التفاوض والوصول إلى صيغة مثلى ترضي الخصماء.

ومن ثم ظل الوضع السياسي والعسكري في جنوب السودان في حالة تدهور مستمر، لم يشهد أي انفراج محسوس في عهد الحكومات الديمقراطية المتعاقبة، التي شغلها الصراع السياسي في الخرطوم، وقلل من فاعلية عطائها تجاه مشكلة الجنوب التي ظلت محفوفة بالشك والريبة والكراهية. ومن زاوية أخرى يؤكد الدكتور قلندر أن الحركة السياسية العسكرية الجنوبية قد نجحت في تعبيد جسور الاتصال الإقليمي مع أوغندا، والكنغو، وإسرائيل، فلاشك أن هذه العلاقات كانت بمثابة أوراق (كروت) ضغط على حكومة الخرطوم، التي فشلت نسبياً في تحقيق مثل هذه النجاحات، سواء كان ذلك نابعاً من واقع التزامها بالقضية الفلسطينية أو فتور علاقاتها الدبلوماسية بدول الجوار الإفريقي.

وفي ظل هذا الجو الملبد بالمخاطر سقطت الديمقراطية الثانية، مفسحة المجال لنظام مايو العسكري (١٩٦٩-١٩٧٥م)، الذي أولى اهتماماً خاصاً بقضية الجنوب، وأصدر فور توليه زمام السلطة في الخرطوم بياناً يعترف فيه بالفوارق الثقافية والاقتصادية والدينية والعرقية والاجتماعية بين الشمال والجنوب، ويُحمِّل الحكومات الحزبية المتوالية مسؤولية تردي الأوضاع في الجنوب، ويعد المتمردين بإنشاء نظام حكم إقليمي في الجنوب، وتعيين وزارة مركزية تشرف على شؤون الجنوب التنموية والثقافية والاجتماعية. وبهذا الإعلان، كما يرى المؤلف، فقد فتحت حكومة مايو

الباب للحوار، وعينت وزارة مركزية لشؤون الجنوب برئاسة وزير جنوبي، لتثبت صدق نواياها تجاه القضية التي تمثل محور الصراع بين الشمال والجنوب، بيد أن استجابة القيادة السياسية الجنوبية لهذا النداء التفاوضي كانت استجابة "مبهمة وغير واضحة". ومن ثم فإن العبء وقع على كاهل وزارة الجنوب التي أدت دوراً رائداً في إقناع الساسة الجنوبيين في الداخل والخارج بضرورة التفاوض، وكسب التأييد العالمي الكنسي والسياسي الإقليمي في تفعيل آلية الحوار. وحصيلة ذلك تبلورت في اتفاقية أديس أبابا لعام ١٩٧٢م، التي منحت الجنوب حكماً إقليمياً، وأعادت توطين اللاجئين، واستوعبت المتمردين في القيادة الجنوبية وبعض القيادات العسكرية الأخرى في الشمال، ثم راعت ضرورة تمثيل الجنوبيين في الحكومة المركزية بثقل يتوافق مع حجمهم السياسي ووضعهم الديمغرافي في السودان.

ويصف المؤلف هذه الاتفاقية بأنها "جهاد أصغر"، لأن "الجهاد الأكبر"، من وجهة نظره، يتمثل في "تثبيت أركان السلام، وتركيز أقدامه على أرض الواقع." (ص ٣١٢) فلا شك أنه مُـحقٌ في ذلك، لأن تثبيت أركان الاتفاقية على صعيد الواقع قد واجه انتقادات جمَّة من الذين خرجوا عن الإجماع الجنوبي، وبدأوا ينادون بالانفصال عن الشمال، ويواصلون جهادهم من أجل تحقيق هذا الهدف المنشود تحت مظلة قواتهم العسكرية المعروفة بـ "أنيانيا تو". وأضف إلى ذلك أن عطاء الحكومة الإقليمية كان عطاءً مجزوزاً، لأنه تأثر إلى حد كبير بإفرازات الصراع العرقي–المصلحي بين قيادات الدينكا والأقليات الجنوبية الأخرى، وبالفعل فقد قاد هذا الصراع إلى انشطار الفعاليات الجنوبية الموقعة على اتفاقية أديس إلي مجموعتين متناحرتين. إحداهما مجموعة تقسيم الجنوب إلى ثلاثة أقاليم ويتزعمها جوزيف لاقو، وثانيهما مجموعة وحدة إدارة الجنوب ويتزعمها أبل ألير. فلاشك أن الخصومة المتصاعدة بين المجموعتين قادت إلى تدخل القيادة السياسية العليا في الخرطوم، الشيء الذي أثار غباراً كثيفاً من الشك حول مصداقية اتفاقية أديس أبابا، وبلغ ذلك التدخل غايته عندما أصدر الرئيس

جعفر نميري في يونيو ١٩٨٣م قراراً بتقسيم الجنوب إلى ثلاثة أقاليم. فالشرر المتولد من قرار التقسيم، كما يرى اللواء قلندر، قد صادف "برميل البارود العسكري المسمي بالانصهار [يعني انصهار القوات الجنوبية المحاربة في القوات النظامية المسلحة] فانفجر البارود في وجه الوحدة الوطنية التي بدت يومها وكأنها توشك أن تتناثر أشلاءً". ورفض الانصهار الذي أشار إليه المؤلف قد جسدته الكتيبة ١٠٥ في بور، التي رفضت التحرك إلى شندي مقر القيادة الشمالية، ودخلت الغابة، ثم أعلنت طلاقها البائن من حكومة الخرطوم. وقد كانت هذه الكتيبة تمثل النواة التي قامت عليها "الحركة الشعبية لتحرير السودان" التي يتولى زعامتها حالياً العقيد جون قرنق دي مبيور. وعند هذا المنعطف الخطير في تاريخ مشكلة الجنوب توقف بنا اللواء المحال على التقاعد الدكتور محمود قلندر، متوِّجاً كتابه القيم بخاتمة نعتها بـــ"**الطريق الوعر نحو السلام**"، وأثار بين ثناياها جملة من التساؤلات الحائرة: "فأي مصير ينتظر اتفاقاً تقف على أبوابه أسنة الوعد ورماح الوعيد؟ كيف يكون حال الاتصال والتواصل وللشجرة [يعني شجرة الشك والريبة والتاريخ الحافل بالمرارات] بعض جذور تتشبث بالأرض؟ هل أزلنا من أرض الوطن بقايا الجذور؟ لا بد أن نزيلها. فذلك وحده هو الضمان الوحيد لسلامة السلام." (ص ٣٣٩).

الملاحظات العامة

وبعد هذا العرض التحليلي المفصَّل لكتاب "**جنوب السودان: مراحل انهيار الثقة بينه وبين الشمال، ١٩٠٠-١٩٨٣م**"، تبقي لنا بعض الملحوظات العامة التي يمكن أن نستخلصها من المنهج الذي استخدمه الدكتور قلندر في عرض مفردات مشكلة الجنوب، وذلك في إطار الحقب التاريخية التي تطرق إليها.

أولاً: نتفق مع الأستاذ مدثر عبد الرحيم في أن الدراسة بصورة عامة قد استندت إلى مجموعة معتبرة من الوثائق الرسمية، التي أماطت لثام السرية عن كثير من القضايا المسكوت عنها، وبذلك استطاعت أن تضيف بُعداً معلوماتياً جديداً للقضية موضوع

النقاش. زد على ذلك أن منهج الاتصال الاجتماعي الذي تبناه المؤلف قد أفلح في استيعاب الخلفية التاريخية القائمة التنوع الثقافي والعرقي والديني والسياسي بين الشمال والجنوب، وقد بيَّن أن ضعف شبكة الاتصال الاجتماعي القائمة على الشك والريبة وعقلية المؤمراة كان سبباً رئيساً في تعقيد عملية التعايش بين الطرفين، وجعل الحوار بين الخصوم أشبه بحوار الطرشان.

ثانياً: وفي ضوء الخلفية التاريخية التي استند إليها المُؤلِّف يمكننا القول بأن علاقة الاتصال الاجتماعي ذات الجوانب السالبة بين الشمال والجنوب قد تمت خارج إطار دولة السودان القُطرية المعاصرة، وكان ذلك في جو تسوده روح القبلية القائمة على الصراع والاقتتال؛ وواقع تحكمه تطلعات الحكم التركي الساعي إلى استغلال موارد السودان المادية والبشرية؛ ومستقبل دولة قُطرية وَضعتْ لبناته الإدارة البريطانية، وفق سياسة مجحفة، استطاعت أن توسِّع البون الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي بين الشمال والجنوب. فلا شك أن هذه التركة المثقلة بإرث الماضي وتداعياته السالبة قد ألقت على عاتق السودان الحر المستقل جملة من التحديات الجسام، وعدداً من الألغام المتفجرة في طريق مستقبله المنشود.

ثالثاً: إن حصيلة هذا الواقع المرير قد أسهمت سلباً في صياغة "العقل الاستراتيجي السوداني"، كما يسميه منصور خالد. فالعقل الشمالي يعتبر نفسه صانع الاستقلال الذي شارك فيه إنسان الجنوب مشاركة متواضعة وسلبية في بعض الأحيان، فإن هذا الوضع جعله ينظر للآخر نظرة استعلائية، ترتكز إلى الماضي البغيض والحاضر المعرفي المكتسب. ونسبة لهذه النظرة الاستعلائية فقد رفضت حكومة الأزهري الأولى طلب الشريك الجنوبي الخاص "بالحكم الفدرالي"، متوهمةً بأن الاستجابة لمثل هذا الطلب المشروع ستقود إلى "وأد الاستقلال قبل ميلاده"، وبذلك انهارت أولى قنوات الاتصال بين الشمال والجنوب عشية استقلال السودان. أما العقل الجنوبي الانفصالي فقد

توقفت عقارب ساعته الفكرية عند تجارة الرقيق، والحواجز القيمية التي وضعها الاستعمار البريطاني، وممارسة بعض الساسة الشماليين غير المبررة. وتنعكس بعض جزئيات هذا العقل الانفصالي، مثلاً، في الكلمة التي ألقاها الأب سترنينو لا هوري أمام البرلمان السوداني في يونيو ١٩٥٧م: "إن الجنوب لا ينوي الانفصال عن الشمال كهدف بحد ذاته، بل يريد أن يعيش في ظل وحدة فدرالية بكامل إرادتها، ولكن الجنوب سينفصل عن الشمال حتماً بسبب الأعمال والتصرفات غير المسؤولة التي يقوم بها السياسيون الشماليون."

رابعا: يجب أن لا يقود مفهوم "العقل الاستراتيجي السوداني" القارئ الفطن إلى الاعتقاد بأن الشمال والجنوب هما أوعية صماء في تصورها لقضية الصراع الدائر بين أبناء الشمال والجنوب، وفي استجابتها للحلول المعروضة، أو الاعتقاد بأن القضية مجرد صراع بين الشمال "العربي" المسلم والجنوب "الزنجي" المسيحي. فلا شك أن مثل هذا التعميم يعطى قراءة مغلوطة عن دينامية الواقع المحرك للصراع، وطبيعة الحلول المعروضة بشأنه، وكيفية تحليل تباين مواقف الساعين لحل هذه القضية، كل حسب أجندته المعلنة، سواء كان ذلك في معسكر الشمال أو الجنوب. ومن هذه الزاوية يجب أن نقرَّ أن رأي المواطن السوداني العادي في الشمال والجنوب يكاد أن يكون مهمشاً تهميشاً تاماً عن فهم جذور هذه المشكلة ومُسوغَّاتها، وكيفية تفعيل مشاركته في حلها وتنفيذ ذلك الحل المرجو على صعيد الواقع. إذاً الشمال والجنوب لا يشاركان مشاركة كليةً–جماعيةً في الصراع الدائر، وإن النخبة المسيطرة على مقاليد الأمور هنا وهناك هي التي تسير دفَّة الصراع، وتفرض تمثيلها على طاولة المفاوضات حسب أجندتها الخاصة. وفي كثير من الأحيان نجدها مرهونةً بعقلية الشك والريبة تجاه الطرف الآخر، أو بهاجس نظرية المؤامرة الذي يحاول أن يفسر الفعل ورد الفعل المضاد خارج إطار الواقع الذي تشكل فيه وتخلق. وهنا مربط الفرس، لذا فإن القضية كما يرى

الدكتور محمود قلندر تحتاج إلى اتصال اجتماعي يقوم على محورين: أحدهما أفقي جماهيري يسهم في توعية الرأي العام بخلفية القضية وأبعادها المسكوت عنها، وماهية الحلول المعروضة وكيفية المشاركة في تثبيتها على محيط الواقع؛ والآخر رأسي بين الحاكم والحكوم، تكون غايته المنشودة الإقرار بحرية الإنسان السوداني، والاعتراف بحقه المشروع في اختيار من يمثله في مؤسسات الحكم، ومناقشة القضايا المصيرية التي تهم الشأن العام، وبذلك تكون مسؤولية أي قرار يُتخذ مسؤولية جماعية تضامنية، قائمة على سماع الرأي والرأي الآخر، الذي يتبلور عبر مؤسسات اتصال اجتماعي وسياسي وثقافي مشروعة.

خامساً: التهنئة الصادقة للدكتور قلندر وكتابه القيِّم الذي يُعد إضافة حقيقية لمكتبة الدراسات السودانية. ونأمل أن يعطى الباحث الحصيف في طبعته الثانية نظرة خاصة لطبيعة الأدبيات التي نُشرت بشأن قضية الجنوب، ويصنفها حسب خلفياتها الأيديولوجية، ويعالج تباين الآراء الوارد فيها من خلال منظومة الاتصال الاجتماعي، ويبين كيف يؤثر هذا التباين الفكري في استيعاب قضية الجنوب استيعاباً موضوعياً، وفي وضع الحلول المنطقية التي يمكن أن تُطبق على محيط الواقع، ثم أخيراً يستنتج: هل أن مثل هذا التباين الفكري سيقود إلى سودان موحد تربط أواصره عُرًى فدرالية، وإرثاً تاريخياً، ومصالح مشتركة؟ أم أن حصيلة ذلك ستحوِّل واقع السودان المتصدع إلى أدب تاريخي يَحكي عن قصة دولتين؟

مُلخّصاتُ الرّسائل الجامعيّة

هيئة التحرير

تواصل مجلّة التّجديد نشر ملخصات رسائل الماجستير والدكتوراه التي أجيزت في الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. تعريفاً للقارئ بهذه الأبحاث العلميّة وكشفاً للقضايا والموضوعات التي تعكس اهتمامات طلبة الدراسات العليا.

أولاً: رسائل الدكتوراه

١ــ مفهوم التكامل المعرفي وتطبيقه في مناهج الجامعة: نموذج كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم
كلية التربية، ٢٠٠٤

ملخص البحث

يُعنى هذا البحث بدراسة مفهوم التكامل المعرفي الذي بشرت به أدبيات إسلامية المعرفة وتتبع أثره في فكرة التعليم الجامعي وفلسفته، وبتحديد المبادئ والأسس العامة

لتصميم مناهج جامعية إسلامية، وتحليل الإسهامات الإسلامية المعاصرة في حقل المناهج، ومناقشة الدور الذي لعبته في سبيل صياغة نظريات أو نماذج تربوية إسلامية في التعليم الجامعي.

وقد سعى الباحث للإجابة عن الأسئلة الآتية:

– ما الأبعاد الفكرية التي يعكسها مفهوم التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر؟

– إلى أي مدى تختلف التجربة الإسلامية المعاصرة في التعليم الجامعي في صياغتها لفلسفتها ومفاهيمها النظرية عن تجربة الجامعات الإسلامية التقليدية؟

– ما الأسس النظرية والتطبيقية التي اعتمدتها التجربة الإسلامية المعاصرة في التعليم الجامعي في تصميم وبناء مناهج دراسية جامعية لترجمة مفهوم التكامل المعرفي وتطوير الأفكار المتصلة به؟

وقد استخدم الباحث منهجاً وصفياً، تحليلياً، نقدياً، تقويمياً لدراسة مفهوم التكامل المعرفي أسس له بتحليل تاريخي للأسباب التي وجهت أنظار المسلمين في العقود الماضية إلى ربط الأزمة الحضارية بالقضية المعرفية. واقتصرت الدراسة في شقها التحليلي التقويمي على التجربة الإسلامية المعاصرة في بناء مناهج التعليم الجامعي وتصميمها على وفق مناهج كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج، أهمها: ثراء تجربة التكامل المعرفي بكلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية مقارنة بالتجارب التي تمت في الجامعات الإسلامية الأخرى، وأن هذه التجربة على الرغم من ثرائها واجهت في عقدها الأول بعض الصعوبات، فهناك جوانب لا زالت تحتاج إلى تطوير وتحسين نبهت إليها الدراسة. أوصى الباحث بضرورة إنشاء وحدة للمناهج بمركز البحوث بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا لتشرف على مهمة تأليف الكتاب الجامعي، وإجراء

دراسات للمشكلات اللغوية في كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية وسبل التغلب عليها.

٢ــ جمع التكسير في القرآن الكريم: دراسة صرفية ونحوية ودلالية

صالح محجوب محمد التنغاري

قسم اللغة العربية، ٢٠٠٣

ملخص البحث

حاول الباحث من خلال المنهج الوصفي الاستقرائي، دراسة صيغ جمع التكسير في القرآن الكريم، فتعرّض إلى منهج الصرفيين في دراسة الصيغ العددية، فوضّح أنواع الجموع المختلفة، والفروق التي بينها، والأسباب التي أدّت إلى كَثْرة صيغ الجموع بصفة عامة، وجمع التكسير بصفة خاصة، ودور ظاهرة الاستغناء في الحدّ من تضخم صيغ الجمع. وتَمَّ إحصاء صيغ جمع التكسير في القرآن الكريم، وتصنيفها إلى أربع مجموعات: صيغ كثيرة، ومتوسطة، وقليلة، ونادرة الشيوع. وتبيّن من الإحصاء وجود صيغ قرآنية لم يشر إليها الصرفيون، وأخرى أوردها الصرفيون و لم ترد في القرآن الكريم.

تناول البحث من الجانب النحويّ لصيغ جمع التكسير ظاهرة المطابقة، وأبان من خلالها مسلك صيغ جمع التكسير داخل التركيب، وما ينشأ عن ذلك من علاقات بين العناصر النحوية في واحد أو أكثر من العناصر الآتية: الحالة الإعرابيّة، أو التَّعيين، أو العدد، أو النَّوع، أو الشَّخص. وأوضح البحث أن بعض الظواهر التركيبية صحيحة، وإن قال بعض النحاة بعدم صحتها، كالمجاورة التي أَقرَّها نَفَرٌ من ثقات النحاة والمفسرين. وأوضح البحث عدم صحة دفع (لغة أكلوني البراغيثُ)، لأنَّها مدعومة بنصوص قرآنية ونبوية وشعرية.

انتهى البحث إلى إثبات جريان لغة القرآن الكريم على سنن لغة العرب في الجانب الدلاليّ ، وإلى أنّ ما ورد فيه من وضع المفرد موضع الجمع، أو الجمع موضع المفرد لم يكن غريباً في بابه، إذ شهدت به أشعار العرب وأراجيزها وأقوالها، وأن صيغ جمع القِلَّة توحّد بينها الدلالة على القلّة، ولكن مع ذلك تحتفظ كل صيغة بخصوصية تميزها من غيرها، فصيغة (أَفْعَال) مثلاً دالّة على القِلّة، ولكن دلالتها فيها زيادة نسبية في الكمية على رصيفاتها اكتسبتها من زيادة المبنى، وبصفة خاصة ألف المد. وينطبق القول نفسه على صيغ الكَثْرة، فالدلالة على الكَثْرة توحّد بينها، ثم تستقل كلُّ صيغة بدلالة تتسق ومبناها والسياق الذي ترد فيه، وتَمَّ توضيح كيف تعامل القرآن الكريم مع صيغ جمع التكسير ذات اللفظ المشترك، إذ جعل لكل صيغة مجالاً دلالياً لا تشاركها فيه صيغة أخرى، وهو مسلك لم يكن معروفاً في أشعار العرب. واهتمّ البحث كذلك بدلالة بعض صيغ جمع التكسير في القراءات القرآنية.

٣ــ الاتجاهات الفكرية والدينية في الدراسات القرآنية لدى علماء الألبان في العصر الحديث

حجر الدين هوكسه
قسم الدراسات القرآنية والحديثية، ٢٠٠٣

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة الميدانية إلى كشف أهم الاتجاهات الفكرية والدينية في الدراسات القرآنية، التي ظهرت في كتابات علماء الألبان في العصر الحديث في جزيرة البلقان وتحليلها، بوصفها دراسة حالة. المنهج الذي سلكه الباحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي التاريخي النقدي. وقد خضعت الأراضي الألبانية في منطقة البلقان للحكم العثماني قرابة خمسة قرون. استطاعت هذه الدراسة الميدانية أن تكشف النقاب عن الأوضاع السياسية والدينية والاجتماعية في الأراضي الألبانية قبل الحكم العثماني وأثناءه وبعده. إن اهتمام علماء الألبان

بالقرآن الكريم وجهودهم في هذا المجال كان كبيراً، ولم تمنعهم التحديات السياسية والاقتصادية والدينية التي واجهوها من السير على درب العلم، تعلماً وتعليماً وتصنيفاً. ونتيجة لتعلم الألبان واحتكاكهم بالحضارات والثقافات الأخرى في الشرق الأوسط وغيرها من البلاد، والتلاقح الفكري الديني والثقافي أثناء الحكم العثماني، أدى ذلك إلى اختلاف تكوين وعيهم الفكري والعلمي، فظهر في تفاسيرهم للقرآن الكريم ودراساتهم عنه وتعاملهم معه أربعة اتجاهات وتيارات رئيسة. الاتجاه الديني الفكري الإصلاحي، و الاتجاه العلمي الفلسفي، و الاتجاه العلمي التجريبي والاتجاه الفكري العقدي السني الماتريدي. وخلصت الدراسة إلى نتائج مخالفة لما هو مشاع في مصادر تاريخ الألبان. بناء على تلك النتائج فإنه يجب كتابة التاريخ الألباني وصياغة مناهجه من جديد، للوقوف على حقيقة الأمر، كما أنه ينبغي إبراز الجوانب الإيجابية التي شهدتها الأراضي الألبانية في كافة المجالات بفضل دخولهم في الإسلام وكونهم تحت رعاية الدولة الإسلامية العثمانية.

٤ـــ تعدد الروايات في متن الحديث النبوي: أسبابه وآثاره

سيوطي عبد المناس

قسم الدراسات القرآنية والحديثية، ٢٠٠٤

ملخص البحث

تناولت هذه الدراسة بالبحث موضوع "**تعدد الروايات في متن الحديث النبوي – أسبابه وآثاره**"، متَّبعةً المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي النقدي. إن ظاهرة تعدد الروايات في متن الحديث قد تنبه لها المحدثون وشراح الحديث قديما، ولم يتركوها هملاً، فعبروا عن التعدد بعبارات منها: "وفي رواية"، و"في حديث آخر" و"زاد فيه" وغيرها من الألفاظ التي قد توهم القاري بأن هناك تعارضا بين تلك الروايات، إذا رآها غير المتخصص في الحديث ظن أن هذا الاختلاف والتعدد نتيجة لعدم حفظ

المحدثين رواياتهم، أو عدم اهتمامهم بضبطها كما سمعوا، الأمر الذي يجعله يشك في الأحاديث النبوية، ويصرف الناس عن الالتزام بها، والأمر ليس كذلك، ولهذه الظاهرة أسباب تستحق الدراسة والبحث. حاولت الدراسة رسم تعريفٍ "تعدد الروايات"، وذكرت أساليب التعبير عنه عند المحدثين، وطرق معرفته، واهتمام المحدثين به في مصنفاتهم، والمستشرقين في أبحاثهم، والكشف عن أسباب تعدد الروايات في متن الحديث النبوي، وبيان آثاره في الحديث وعلومه، وفي الفقه وأصوله، مستنبطا من واقع الأحاديث النبوية الكثيرة. يقر الباحث بأن قضية أسباب الاختلاف في ألفاظ الحديث الواحد لا تعزى إلى علم "مختلف الحديث" وحده أو إلى "الرواية بالمعنى" فحسب، بل لها أسباب كثيرة أخرى، تندرج في ثلاث مجموعات رئيسة، وهي: أسباب التعدد الصادر عن رسول الله، وأسباب التعدد الصادر عن الرواة، وأسباب التعدد الصادر عن غير الرسول والرواة. ولها آثار في الحديث وعلومه، وفي الفقه وأصوله، مما أتاح للمحدثين والفقهاء على السواء فهم مراد الحديث، ووضع قواعد وضوابط للتعامل معه.

٥ــ الجويني وآراؤه الكلامية

عرفات مصطفى

قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، ٢٠٠٣

ملخص البحث

تهــدف هــذه الدراســة إلى عرض آراء الجويني الكلامية وتحليليها ونقدها، مع ملاحظة التطور الفكري فيها، ويتجلى هذا التطور الفكري الكلامي في أربع مسائل:

التأويل، حيث خاض الجويني فيه بصورة واسعة، وذلك في بداية حياته الفكرية، ثم استقر في نهاية عمره على تحريم التأويل مطلقا، وخير مثال على ذلك تأويله للصفات الإلهية، بالأخص الخبرية منها، ثم عودته إلى مذهب السلف.

نظرية الكسب، فقد كان الجويني موافقا للأشعري بمعنى الكلمة، لكنه في النهاية رد على شيخه الأشعري بعنف، وأثبت بطلان النظرية وفسادها.

مسألة الاسترسال، ذهب لفيف من القدامى والمعاصرين إلى تورط الجويني فيها، وكلام الجويني يدل على ذلك، إلا أن الجويني في نهاية المطاف أثبت خلاف ذلك، ووافق سائر المذاهب الإسلامية.

وأخيرا شرط القرشية، بدا الجويني في أول الأمر مترددا في مدى صحة ذلك الشرط، إلا أنه في كتاب **الغياثي** الذي وضعه خصيصا في الإمامة، رفض ذلك الشرط، لكون الأحاديث الواردة فيه، لم تخرج من فلْق في النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد تمت هذه الدراسة بالتركيز على مؤلفات الجويني ورسائله التي تنقسم إلى قسمين، قسم ألفه في المرحلة الأولى من حياته الفكرية، **كالشامل** ومختصره **الإرشاد** ورسالته الوجيزة **لمع الأدلة**، والآخر ألفه في آخر حياته ككتاب **النظامية** و**الغياثي** و**البرهان**. وينضاف إلى ذلك بيان موقعه التاريخي في المدرسة الأشعرية، وخاصة بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، وتركز الدراسة في الوقت نفسه على دور الجويني في تطوير المدرسة الأشعرية، وإخراجها من طابعها التقليدي التفويضي إلى الانفتاح على الطابع العقلاني التأويلي، ومن ثم محاولته النهائية لرسم الطريق الصحيح للمدرسة وأشياعها باتباع طريق السلف الصالح، وسلوك سبيل التصوف، وكل ذلك عبر مخاض طويل للبحث عن الحق.

ثانيا: رسائل الماجستير

١ــ شهادة المرأة: دراسة فقهية

فاطمة دلور

قسم الفقه وأصوله، ٢٠٠٣

ملخص البحث

تحاول هذه الدِّراسة تسليط الضوء على شهادة المرأة في الفقه الإسلامي، فبدأت بالحديث عن أهم الدِّراسات التي كُتِبَتْ في الموضوع، وبينتْ الدواعي والأسبابَ التي تقف وراء هذه الدِّراسة، كما ناقشت مفهوم الشّهادة وأهميتَها ومشروعيتَها بصورةٍ عامّةٍ. ثمّ تناولت شهادة المرأة في القضايا المدنيّة، وعرضت الشُّبهاتِ التي تُثار من حين لآخر بهذا الصَّددِ، وقامت بالرّدِ عليها. وبعد ذلك تناولت الدراسة شهادة المرأة في القضايا الأسريّة وما يتعلّقُ بها. وفي الفصل الأخير اهتمت الدراسةُ بشهادة المرأة في القضايا الجنائيّة، مستعرضةً أقوالَ الفقهاءِ القدامى والمعاصرينَ في كلِّ مسألةٍ، مدعومةً بأهمّ أدلتهم مع المناقشةِ المستفيضةِ لها، مؤيدةً ما هو راجحٌ منها حسب قوّةِ الاستدلالِ والواقعِ العمليِّ. وقد اتبعت الدِّراسةُ المنهج الاستقرائيِّ لجمع الموادِّ الفقهيّةِ ذات العلاقةِ بالبحثِ، كما استخدمت المنهجَ التحليليَّ النَّقديَّ، تحليلا لما ورد من آراء، وغربلةٍ لتلك الآراء وتشذيبِها، وتخليصِها من الرَّأي الضَّعيفِ. وقد توصَّلت الدراسةُ إلى عدد من النتائج جَرى استعراضُها في الخاتمة، ومنها أنّ الشّهادة وسيلةٌ من وسائلِ الإثبات في الفقه الإسلامي، وأنّ شهادة المرأة تختلف في بعض المسائل عن شهادة الرّجل. وهذا الاختلاف يفسَّر لصالح المرأة وحمايتِها، وليس من الصَّحيح أبداً أن يُفسَّر بخلاف ذلك كالطَّعنِ في شخصيتِها وأهليتِها وقدراتِها. ومنها أيضاً أنّ

المنطلقاتِ التي انطلق منها بعضُ الدارسين للدفاع عن حقوق المرأة في الإسلام، وذلك بإجازة شهادتها مطلقاً، أمرٌ لا يستقيم، لأنّ شهادتها ليست حقاً قد سُلِبَ منها ظلماً وعدواناً، وإنما هو واجبٌ خفَّف الله تعالى عن المرأة أعباءه، مراعاةً لطبيعتها واستعداداتها، ورحمةً بها من الدُّخول في معارك الجِدالِ والشِّجارِ.

٢ــ التنظيم القضائي لدى الأقليات المسلمة: دراسة تجربة المسلمين في الفلبين (مندناو)

هشام ناندو

قسم الفقه وأصوله، ٢٠٠٣

ملخص البحث

تحاول هذه الدراسة إلقاء الضوء على نظام المحاكم الشرعية الموجودة في جنوب الفليبين، أي نظام المحاكم الشرعية التابعة للحكومة الفليبينية، ونظام المحاكم الشرعية المستقلة عن سلطة الحكومة الفليبينية. وقد عنى الباحث ببيان نظام هذه المحاكم الشرعية في ضوء نظام القضاء في الفقه الإسلامي، كما حاول تقويم هذه المحاكم وتأصيلها إسلامياً.

اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي والتحليلي، حيث قام الباحث بدراسة القوانين والوثائق القضائية لهذه المحاكم، ثم حاول تحليلها وتأصيلها إسلامياً.

وقد أفرزت الدراسة نتائج عديدة من أهمها: إنّ المحاكم الشرعية التي تحت سلطة الحكومة الفليبينية أنشأت لأغراض سياسية ولم تكن من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية بين المسلمين في الفليبين، وإنها جزء لا يتجزأ من النظام القضائي العلماني للفليبين، فهي محاكم محدودة السلطة والاختصاص القضائي، وهي تخضع لمراقبة المحكمة العليا. ثم إنّ وجود المبدأ العلماني في الدستور الفليبيني جرّد هذه المحاكم من إسلاميتها، فوقع في نظام

هذه المحاكم بعض الأمور التي تخالف أحكام الشريعة الإسلامية. إنّ المحاكم الشرعية المستقلة عن سلطة الحكومة الفلبينية محاكم متوارثة، وامتداد للمحاكم الشرعية التي أنشأت في مناطق مورو قبل قدوم الاستعمار الأجنبي. وقد اتخذت هذه المحاكم من التشريع الإسلامي دستوراً لها، ومن أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها أساساً لنظامها. فهي محاكم إسلامية من حيث الأهداف، والأسس، والمبادئ، والتنظيم. وهي محاكم عامة، تشمل جميع الجوانب القضائية من معاملات وجنايات وغيرها.

٣ــ مؤسسة الزكاة في إندونيسيا: مؤسسة كيس الضعفاء

آدم شفاعت

قسم الفقه وأصوله، ٢٠٠٤

ملخص البحث

تناول هذا البحث واحدا من أهم الموضوعات المتعلقة بفريضة الزكاة، إذ إنه يدرس مؤسسة من مؤسسات الزكاة في إندونيسيا، وهي مؤسسة معروفة بـــ (كيس الضعفاء) إذ تعدّ هذه المؤسسة إحدى المؤسسات الزكوية الناجحة التي تستثمر أموال الزكاة، وتتميز برامجها في جباية أموال الزكاة وتوزيعها باستخدام المناهج الاقتصادية والأساليب الاستثمارية المعاصرة. ويهدف هذا البحث إلى دراسة هذه المؤسسة نشأة، وتاريخا، وأداء، وتحليلا لأهم أساليب استثمارها لأموال الزكاة، وتقويم إسهام هذه المؤسسة في تخفيف المعاناة والفقر في إندونيسيا، وبيان المبادئ والأحكام الشرعية التي استندت إليها المؤسسة في استثمار أموال الزكاة. واعتمد الباحث على المنهج التحليلي في دراسة مصادر أموال الزكاة في هذه المؤسسة والوسائل التي تستخدمها المؤسسة في جباية الزكاة وتوزيعها كما يستخدم المنهج التقويمي في دراسة أساليبها في استثمار تلك الأموال. وتوصلت الدراسة إلى أن هذه المؤسسة نجحت في تطوير آلية ناجعة في

استثمار أموال الزكاة إذ تعدّ مثالا يحتذى بها في إندونيسيا. وقد موّلت المؤسسة هؤلاء المستحقين في إدارة مشروعاتهم التجارية والزراعية وغيرها عن طريق المضاربة والقرض الحسن الشرعيين، كما اهتمت المؤسسة باستثمار تلك الأموال في تطوير مجالين مهمين في حياة المستحقين هما: تحسين الحالة الاجتماعية وتطوير كفاءتهم الذاتية.

٤ــ دلالات الفعل المضارع في سورتي يوسف والنحل

لبنى بنت عبد الرحمن

قسم اللغة العربية، ٢٠٠٤

ملخص البحث

يهدف هذا البحث لمعالجة قضية لغوية قرآنية، إذ يتناول أزمنة الأفعال الثلاثة في العربية، وهي: الماضي، والحاضر، والمستقبل بشكل عام، غير أنه يدرس بشكل دقيق استعمال الفعل المضارع للتعبير عن الزمن في السورتين الكريمتين، وهما: يوسف والنحل؛ وذلك لمعرفة ارتباط أبنية الفعل المضارع بأزمنة معينة؛ لينظر مدى التزام المضارع بزمنه الطبيعي المعروف وهو دلالته على الحال، والاستقبال، وإمكان خروجه إلى أزمنة أخرى من الماضي، وغيره. وفي هذا الصدد، يحاول البحث رصد العوامل التي تؤثّر في تغيّر تلك الأزمنة للكشف عن وجوه الاختلاف والاتفاق في طبيعة دلالات المضارع في القرآن الكريم. ولذلك، فقد استفادتْ الباحثة من المنهج الاستقرائي الوصفي في تتبع أزمنة الفعل في اللغة العربية، كما أنها اتّبعت المنهج التحليلي في دراستها لاستعمال المضارع كأداة للتعبير عن الزمن في سورتي يوسف والنحل. وقد توصلت الباحثة إلى نتائج أهمها أن السياق يؤدي دورا مهما في تعيين زمن المضارع، أي أن زمن الفعل يحدده السياق، لا الصيغة، كما وجدتْ أنّ الأدوات أيضا تساعدنا على تفهم الجملة النحوية، خاصة الظاهرة الزمنية للفعل، وهي من الزوائد التي تخلص الحدث إلى زمن ما وترشحه له.

٥ــ مفهوم الوحي وأثره في اليهودية والمسيحية والإسلام: دراسة مقارنة

عبد الرزاق عبد الله حاش
قسم أصول الدين ومقارنة الأديان ، ٢٠٠٣

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة بصورة أساسية إلى إبراز وبيان مفهوم الوحي وأثره في اليهودية والمسيحية والإسلام، وكشف الجوانب المتعلقة به من حيث المصدر والطرق، ومن حيث الموحَى إليه والموحَى به في هذه الديانات. ويتم ذلك من خلال تتبع النصوص الدينية المقدسة المتمثلة في القرآن الكريم والعهدين القديم والجديد، ومن خلال الكتب العقدية لأتباع تلك الديانات، بغية التعرف على نقاط الاتفاق والاختلاف. وانتهجت الدراسة منهجا تحليليا مقارنا، حيث تبدأ بعرض المسائل المتعلقة بالموضوع، إلى الشرح والتوضيح، ثم المقارنة، ثم التحليل ومناقشة الأدلة.

وقد توصل الباحث إلى نتائج يمكن تلخيصها في محورين:

١ــ إن الوحي في الإسلام ليس هو الذي في اليهودية والمسيحية، وذلك أن مفهوم الوحي في اليهودية يتمثل في الوعي القومي أو التراث البشري الإسرائيلي القديم، أما في المسيحية فيتمثل في العناصر الإحساسية والاستنطاقات البشرية المجهولة مصدرا وكيفية ومضمونا، أما في الإسلام فهو ما تم وفق حدود معينة ومعايير محددة، وهي تلك العملية التي تمت بين ذاتين متباينتين: ذات الله تعالى، وذات الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام.

٢ــ إن الوحي في اليهودية والمسيحية ينحصر في مفهومه اللغوي العام في الإلقاء، مما يجعل الوحي فيهما فاقدا لمعانيه الاصطلاحية الشرعية المخصوصة في التكليم الإلهي للأنبياء. أما مفهوم الوحي في الإسلام فقد جمع بين المفهومين اللغوي والاصطلاحي، واستوفى جميع صور التواصل بين السماء والأرض.

مؤتمر عالمي عن الإسلام والمسلمين

في القرن الحادي والعشرين الصورة والواقع

بشير صوالحي*

شهدت ماليزيا انعقاد مؤتمر دولي حول "**الإسلام والمسلمين في القرن الحادي والعشرين: الصورة والواقع**"، وقد عقد المؤتمر في مركز التجارة العالمي بكوالالمبور، ماليزيا، في الفترة: ٤ــ ٩ أغسطس/آب. حيث اجتمع أكثر من ٢٣٠ مشاركا من ٣٩ بلد لتعميق فهمهم وممارستهم لقضايا الإسلامِ والمسلمين في القرن الحادي والعشرين. وقد كان أغلب المشاركين في المؤتمرِ من المسلمين. و لم تتعد نسبة المشاركة من قبل غير المسلمين ٧%، كما أن غلبية الأوراق المقدمة جاءت من خارج البلد.

وقد تولى تنظيم المؤتمر قسم عِلْم النفْس بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بالتعاون مع المعهد العالمي لوحدة المسلمين، وجمعية خريجي الجامعةِ الإسلاميةِ العالمية بماليزيا.

---

* أستاذ مساعد بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.