

دورية إلكترونية، أكاديمية محكمة، نصف سنوية، تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية

شارك في هذا العدد

ذ. علي عرابي

ذة. مديحة سابق

ذة. رجاء الرحيوي

ذ. لحسن ملواني

ذ. يحيى أقييب

د. مكي سعد الله

ذ. محسن الدكني

ذ. عز الدين حدو

د. ربيع الحمدوي

د. نهلة عبد الكريم الحرتاني

ذ. عادل المعاشي

ذ. عبد الصمد أمزيان

ذ. مراد بوكريعة

د. محمد الأنصاري

د. يوسف القسطاسي

د. محمد العواد

ذة. بشرى صابنة

ذة. يسرى الحسن بوزيد

ذ. محمد أيت حمو

د. عبد الصمد المساتي

جميع الحقوق محفوظة للناسر ©



مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات - مفاد -
mafadcenter@gmail.com

العنوان البريدي (باسم مدير المجلة):
ص ب 6256، الأدراسة (30040)، فاس، المغرب

البريد الإلكتروني:

dakhaeir@gmail.com

تتوفر أعداد المجلة على:

www.dakhaer.islamanar.com

www.nashiri.net

التدقيق والإخراج الفني: islamanar.com

ISSN: 2458_7168



للعوم الإنسانية، تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية، محكمة،

تصدر مرتين في السنة. تهتم بقضايا العلوم الإنسانية
والاجتماعية.

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

مدير المجلة:

عبد الباسط المستعين

هيئة التحرير:

رجاء الرحيوي / رشيد عموري

صوفية علوي مدغري / مولاي المصطفى صوصي.

المراجعة اللغوية:

زكرياء السرتي. هشام الدحماني. هشام ياسين



الهيئة العلمية

عبد الرزاق قاسم الشجادة - جامعة الزيتونة الأردنية
(الأردن)

عبد العظيم صغييري - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
(قطر)

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

فليح مضحي أحمد السامرائي - جامعة المدينة العالمية
(ماليزيا)

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

محمد رفيع - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

محمد الفاضل بن علي اللافي - مركز البحوث والدراسات
في حوار الحضارات والأديان المقارنة - سوسة (تونس)

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

محمد إبراهيم الشربيني أحمد صقر - الكلية الجامعية
الإسلامية - بهانج السلطان أحمد شاه - ماليزيا

المهدي بن محمد السعيد - جامعة ابن زهر - أكادير
(المغرب)

مهدي محمد القصاص - جامعة المنصورة
(مصر)

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

أحمد محمد خاطر - جامعة المالديف الإسلامية -
(جزر المالديف)

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

أمين عويسي - جامعة فرحات عباس - سطيف 1 (الجزائر)
بن عمر حمداو - جامعة وهران 1 - أحمد بن بلة -
(الجزائر)

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

حسيب إلياس حديد - جامعة الموصل (العراق)

حسين أسود - جامعة بينغول (تركيا)

حميد عرايشي - جامعة محمد الأول - وجدة (المغرب)

حيدر عيود الشمري - جامعة القادسية (العراق)

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

خولة خليل حسين شخاترة - جامعة جدارا (الأردن)
السرعلي سعد محمد - الكلية الاماراتية الكندية الجامعية
- أم القيوين (الإمارات العربية المتحدة)

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

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

قواعد النشر

- يشترط في البحوث المقدمة للنشر في المجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق نشرها، وألا تكون مستلة من عمل أكاديمي (أطروحة أو رسالة)، وألا تكون موضوع مساهمة في نشاط علمي سابق.
- تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها.
- يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين مائة وثلاثمائة كلمة، وبكلمات مفاتيح بالعربية والإنجليزية لا تقل عن ثلاث ولا تتجاوز خمسة، وبالسيرة الذاتية للباحث.
- ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة.
- لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة.
- ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عناونها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.
- تقتيد البحوث على مستوى الحواشي بترقيم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.
- تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة،



وتاريخها، ثم رقم الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، ورقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.

- تختتم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً حسب أسماء الشهرة، أو ألقاب المؤلفين.
- تختص هيئة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم.
- تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيئة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة؛ بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي.
- تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض.
- تعبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات.
- تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، والعنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 14 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أو الإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14 في المتن، و12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

المحتويات

افتتاحية:.....	9
دراسات	11
في انبناء الظاهرة الإيقاعية - ذ. علي عرايبي.....	12
العجائبي في روايات «عز الدين جلاوي» - ذة. مديحة سابق.....	35
«الإعلام والتواصل» في العصر النبوي: من تلقائية الفعل إلى الاستثمار الدعوي وتحفيز آليات الإبداع - ذة. رجاء الرحيوي.....	62
الإعلام في الوطن العربي: الراهن والمأمول - ذ. لحسن ملواني.....	79
نحو مقارنة فيزيائية للفعل الحضاري - ذ. يحيى أقيب.....	97
مصطلح الشرق، بين جدلية المنهج وايدستيمولوجيا الدلالة المعرفية - د. مكي سعد الله.....	115
مسألة التصنيع وسؤال سعادة الإنسان - ذ. محسن الدكني.....	131
الإسلام وسؤال الهوية والثقافة: (الأمازيغية أنموذجا) - ذ. عز الدين حدو.....	151
المحددات المنهجية القرآنية وأثرها في المعرفة الأصولية مقارنة نقدية - د. ربيع الحمداوي.....	168
التأمين الرباني في القرآن الكريم: دلالاته العقائدية وأثره - دة. نهلة عبد الكريم الحرتاني.....	205
التفسير المقاصدي: الأسس المنهجية للفهم السليم والتقصيد الحكيم - ذ. عادل المعاشي.....	230
ابن البقال ومنهجه في أجوبته على نوازل ابن العشاب التفسيرية - ذ. عبد الصمد أمزيان.....	267



- تأثر الإمام ابن شاس في جواهره بالإمام الغزالي: أسبابه وموقف النقاد منه - ذ. مراد بوكريعة..... 287
- علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة: من المواجهة إلى الاستيعاب - د. محمد الأنصاري..... 315
- الحاجة إلى التجديد في علم الكلام - د. يوسف القسطاسي..... 338
- سفير عثماني في فرنسا مطلع القرن التاسع عشر عبد الرحيم محب أفندي - د. محمد العواد..... 369
- أطروحات ورسائل..... 391**
- تقرير حول أطروحة بعنوان: «مقاربة النوع الاجتماعي والتنمية ببلدان المغرب العربي: المغرب وتونس نموذجا» - ذة. بشرى صابنة..... 392
- تقارير حول أنشطة علمية..... 401**
- تقرير حول ندوة علمية وطنية في موضوع: «مشكلات البيئة ورهانات التنمية المستدامة» - ذة. يسرى الحسن بوزيد..... 402
- قراءات في كتب..... 407**
- تقديم لكتاب: «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية» للدكتور علي صديقي - ذ. محمد أيت حمو..... 408
- التحقيق المقاصدي لعبادة الصلاة من خلال كتاب: «أقم الصلاة لذكرك» للدكتور عبد الصمد الرضى - د. عبد الصمد المساتي..... 413

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية:

يصدر العدد السابع من مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية والعالم كله يئن تحت وطأة وباء كوفيد 19 المستجد الذي أرخت تأثيراته بظلالها على كل الشرائح الاجتماعية، وطالت شرارته مختلف القطاعات والميادين، اقتصادية منها واجتماعية، وثقافية وعلمية، وغيرها ...

أمام هذا الوضع، ودون سابق إنذار، اضطرت الكثير من الفعاليات إلى إلغاء أو تأجيل تظاهراتها العلمية من مؤتمرات وملتقيات؛ فيما وجدت المنشورات الورقية والمكتبات نفسها بدون «جمهور» في ظل إجراءات الحجر الصحي التي اكتسحت أرجاء المعمور بنسب ومستويات مختلفة؛ مما اضطرها للبحث عن أساليب بديلة لمعانقة الباحثين والقراء.

كما سارعت المؤسسات العلمية والجامعية ومراكز الأبحاث إلى التكيف مع التدابير المقيدة للحركة والتجمع، واحتمت بالعالم الافتراضي والرقمي والتواصل العلمي الإلكتروني الذي صار عنوان المرحلة.

والواقع أن الأجيال الراهنة جد محظوظة بوفرة الوسائط الحديثة الكفيلة باستدراك قسط كبير مما فوتته ظروف الحجر والطوارئ الصحية. وعلى عكس الكثير من القطاعات الحيوية التي أصيبت بنكسة عامة أو كادت؛ فإن عجلة مجال البحث العلمي لم تتوقف عن الدوران؛ حيث انبرى الباحثون من مختلف التخصصات، في تحدٍ لكوابح الظروف السابقة، إلى القيام بما تمليه عليهم واجباتهم البحثية. وقد سرى الأمر على العلوم الكونية تماما كما انطبق على العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وفي ظل هذه الظروف الاستثنائية للجائحة والأزمة غير المسبوقة، لقي استكتاب العدد السابع إقبالا كبيرا، وتوصلت المجلة بكم وافر من الأعمال المرشحة للنشر. ورغم حاجز التحكيم الذي استبعد عددا منها؛ فإن التي تخطت هذه العتبة تفوق بكثير الحجم الاعتيادي للمجلة، مما دفع

هيئة التحرير إلى الرفع من الحجم الإجمالي للعدد الحالي إلى ما يقارب الضعف، ومع ذلك لم تستطع استيعاب كل الأعمال المقبولة، وهو ما أجبرنا على تأخير نشر بعضها إلى العدد الثامن. وإذ نحيط القراء والباحثين بهذا الإكراه؛ فإننا نتوقع منهم حسن التفهم، وتغليب روح التضامن. ولله الحمد من قبل ومن بعد، وإياه نسأل سمو العزيمة وسبيل الرشـد.

فاس في: 07 ذو القعدة 1441 هـ / 29 يونيو 2020م

مدير مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية:

الدكتور عبد الباسط المستعين

دراسات

في انبناء الظاهرة الإيقاعية

In the construction of the rhythmic phenomenon

ذ. علي عرايبي

باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس - تونس



ملخص:

لقد حرصنا في هذه الدراسة على تسليط الضوء على واحدة من أعقد من المسائل النقدية والأكثر تشعباً وانزياحاً ومغالبةً لكلّ تحديد أو ضبط، فكان الإيقاع مُنطلقنا وغايتنا من خلال استهلاّات تحليلية ودلالية في الإيقاع ومضاربه وأغياره وتَشَقُّقاته.

لم يكن هدفنا من طرق مبحث الإيقاع تأريخي وتجميعي لمختلف الآراء والتصورات والاتجاهات الفكرية والأدبية والعلمية التي درست الإيقاع وحلّلت مضاربه، بل كان دافعنا محاولة الخروج عن السديم الاصطلاحي والدلالي الذي طبع الدراسات الإيقاعية، فاهتمنا بالإيقاع بوصفه مُنتجاً للمعنى ودافعاً للحدث ومؤسساً للفعل من خلال ما يُنتجه من تصاوير وألوان وإحياءات وعوالم سمعية وبصرية وذهنية وجمالية وسيميولوجية.

وعليه حاولنا تقسيم هذه الدراسة إلى لوحات عدّة. خصصناها لتتبع مفهوم الإيقاع وضبط تمثّلاته وأبعاده البنائية والنفسية والسميائية، فانطلقنا ممّا هو حسيّ وانطباعيّ وأسلوبيّ لنصل إلى ربط الإيقاع بالمعرفي والثقافي والانطولوجي والزمني وغيره.

الكلمات المفتاحية: الإيقاع. الوزن. النغم. الظاهرة الإيقاعية. الهوية الإيقاعية.

Abstract:

In this study, we have been keen to shed light on the most complex and most shifting critical issues that overcomes every determination of control,

so the rhythm was our starting point and our goal through analytical and indicative introductions of the rhythm, its speculations, and its rupture. Our objective from dealing with rhythm research methods was not historical and collective of different opinions, perceptions, intellectual, literary, and scientific trends that studied the rhythm and analyzed its paths. Rather, our motive was to try to break out with the terminological and semantic nebula that printed rhythmic studies. So, we occupied ourselves of the rhythm as a meaning constructor, event incentive and action developer through colors, animations, and audiovisual worlds such as mental, aesthetic and semi – physiological aspects. Accordingly, we tried to divide this study into several parts. We devoted it to tracing the concept of rhythm and controlling its representations and its structural, psychological, and semiotic dimensions.

Keywords: rhythm, weight, melody, rhythmic phenomenon, rhythmic identity, semiotics, semantics.

مقدمة:

ارتبط الإيقاع بأصل العناصر وحقائق الأشياء، فهو الجوهر المتحرك والحقيقة الثابتة التي لا تنقل. اقترن بلحظة الوعي والإدراك والدهشة، فهو الصورة المرئية للعوالم. وهو التجسيد الحركي للمشاهد، وهو المدى السمعي للظواهر والتراكم المعنوي والدلالي للون وللضوء وللظلّال.

يُعدّ الإيقاع الضامن السياقي والأنطولوجي لمبدأ انتظام الموجودات والرؤى نظراً إلى استناده إلى شبكة من العلاقات الذهنية والنفسية والفزيائية والدلالية التي تتسم ببنية مضبوطة تتعاود وتكرّر في صورة تماثلة ومتقاربة.

يُعتبرُ الإيقاع من أكثر المباحث تعقيداً وشساعة وارتباداً لمختلف المجالات الإنسانية. ويتداخل مع جملة من الظواهر الفزيائية والأفضية العلمية والحقول الإبداعية وغيرها. وهو ما فسّره انهمام

الباحثين شرقًا وغربًا وقديمًا وحديثًا بقضايا الإيقاع وتمفصّلاتها البنائية وامتداداتها التاريخية والإجرائية والتخييلية.

مثّلت الظاهرة الإيقاعية إحدى المبادئ الأساسية التي تأسست عليها الشعريّة العربية، فتجنّدت لذلك كوكبة من الدّارسين الذين اختزلوا الإيقاع في جملة من التّشكيلات الوزنية والعروضية. وحاولوا إجراء هذه التّشكيلات على العملية الإبداعية الشعريّة، فصار لزامًا على كلّ ذي حساسيّة شعريّة أن يلتزم بهذه النّواميس والقواعد الإيقاعية لضمان شرعية الوجود جماليًا وشعريًا وتاريخيًا.

عرفت الشعريّة العربية تحولات عميقة شملت البنى والتّصورات والرّؤى والدّلالات. انسحبت هذه التّغيّرات على تمثّل الدّارسين للممارسة الإيقاعية فنّيًا وإبداعيًا، فأعادوا البحث في مُشكِكة الإيقاع وفي طبيعة علاقته بالشّعريّة الحديثة وبأنماط الكتابة المُستحدثة، فتعلّلت الأصوات المنادية بضرورة الثّورة على مُحصّلات الذّاكرة الإبداعية والاستعاضة عن هذا الإرث بتصورات مغايرة تواكب تطلّعات الدّوات وتُساير مختلف التّحوّلات الجماليّة والدّلاليّة والابستمية والاجتماعيّة والسّياسيّة وغيرها..

ولمّا كان الإيقاع مؤسّسًا لكيّونة الموجودات وناحيتًا لمعالم الدّوات، ولّينّا وجهنا شطرّ أبعاد الإيقاع الثّقافيّة منها والمعرفيّة والأنطولوجيّة، فحاولنا الوقوف عند هذه الظّواهر المرصّودة بالاحتكام إلى مجموعة من المعايير الوظيفية والنّصّانيّة والسّمائيّة والتّأويليّة. سعينا إلى استجلاء هذه المعالم جميعها في هذه الدّراسة التي آثرنا تبويبها إلى مقدّمة تلاها متنّ فرعناه إلى مجموعة من الوحدات. أوّلاها اهتّمت بتقصّي مفهوم الإيقاع وحدوده. في حين عُنيت ثاني الوحدات بالتّفكير في انبثاء الإيقاع بوصفه بناءً كرونولوجيا وأعقبناها بما وسمناه بالإيقاع بناءً معرفيًا. ثمّ أردفنا بالإيقاع بناءً أنطولوجيا. وتخلّصنا إلى الإيقاع بناءً ثقافيًا. واختتمنا بما عنوانه بالإيقاع بناءً عروضيًا.

1- مفهوم الإيقاع:

يُعَدُّ الإيقاع مُعطًى مركزيًا في الكون، فهو سابق للوجود وللتكوّن والنّشأة. وهو حركة عابرة للزّمان وللتّاريخ وللتّحولات. وهو نشاط طبيعيّ حينًا وفزيائيّ حينًا آخر وذهنّي أحيانًا. وعليه فالإيقاع إيقاعات حسّيّة ونفسيّة وعقليّة وبصريّة، تتغلغل في كُنْهِ العناصر فتُكسِبُها معناها ومداهَا وحيويّتها كيّونتها.

يُعتبرُ الإيقاع عماد الوجود وأساسه، فهو يقترنُ بالإنسان وبالمصير وبالأرض وبالسَّماء وبالنَّار والهواء والماء والذَّات والسَّؤال، فهو «قوَّة يخضعُ لناموسها الكون بأسره ولولاه لاختلَّت حركته ولتبعثرت الكواكب والكائنات والأفلاك (..) وهو المبدأ الأزلي الذي أقرَّته الإلهية»¹. ويعبّرُ الإيقاع عن كُنْهِ العناصر وعن نشاطاتها وتفاعلها مع بعضها بعضاً، «ما دام الإيقاع تنظيماً لكلٍّ من المعنى والذَّات عبر حركتهما في الخطاب»².

ارتبط الإيقاع بالممارسة الشعريّة قديمها وحديثها، فهو رديفُ جملة من التّصوّرات المعرفيّة والمُسلّمات الجماليّة التي سلّمت بانبناء الظّاهرة الإبداعيّة على معايير إيقاعيّة مضبوطة تُحدّدُ بموجبها مقبولة الخطاب الشعريّ من عدمه. وهو ما نجد صداه في كتابات القُدّامى تنظيراً وتَقعيداً وتقويماً. يبدو «أنّ الوعي الشعريّ منذ القديم هو وعي إيقاعيّ بامتياز. إذ انحصر مفهوم الشعريّة في مقولتين رئيسيتين: هما التّخييل والإيقاع. وإذا كانت المقولة الأولى ممكنة الحضور والغياب في النّصّ الشعريّ، فإنّ حضور المقولة الثّانية ضروريّ ليستقيم أمر رسم الخطاب بالشعر. وعلى هذا فيمكن أن نجد خطاباً، الطّاقة التّخيلية فيه كبيرة، لكنّه غير موقع فلا يُعتبرُ شعراً، بينما النّقيض صحيح. فقد نعثّر على خطاب، الطّاقة التّخيلية فيه ضامرة إلّا أنّه موقعٌ نحوّاً من التّوقيع فيعتبرُ شعراً»³.

هكذا يتحوّل الإيقاع إلى ما نصطلح عليه بالهوية الإيقاعيّة، فهو المُحدّد لطبيعة الخطاب الشعريّ قديماً. وهو ما يُكسبه سمته ووجوده وخاصياته الجماليّة والتّخيلية والتّأثيريّة، فالإيقاع هو المسافة الفاصلة بين الحقيقة والعدم، وبين التّصوّر والممارسة، وبين الدّال والمدلول. و«لربّما كان الإيقاع هو الدّال الأكبر»⁴. تسعى الذّات من خلال ممارستها الإيقاعيّة إلى خلق عالمها وتأسيس كنهها من خلال المواءمة بين الإنشاء والإنشاد، وبين المعنى واللّامعنى، فهو محاولة التّفاد إلى الإدراك والوعي واللّامعقول، وهو «محاولة الذّات خلق «محميّات دلالية» تُريحها من عبء المُتسبّب واللّامحدود واللّاقار من خلال الرّسوّ على موقف دلاليّ بعينه»⁵.

ننتهي ممّا تقدّم إلى صعوبة وضع تعريف جامعٍ ومانعٍ للإيقاع، فنحن إزاء مفهوم زئبقيّ متحوّل

1- العياشي، محمد، نظرية إيقاع الشعر العربي، المطبعة العصرية، دط، تونس، 1976، ص 96.

2- بنيس، محمد، الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاته، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001، ج3، ص 106.

3- الورتاني، خميس، الإيقاع في الشعر العربي الحديث، خليل حاوي نموذجاً، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذقية، ط2005، ج1، ص9.

4- Meschonnic, Henri, Pour la poétique II, Le chemin, N. R. F Gallimard, Paris, 1973, p17.

5- بنكراد، سعيد، السميّات: مفاهيمها وتطبيقاتها، المغرب، الرباط، سلسلة شرفات، منشورات الزمن، 2003، ص، 71.

ومتمرّد، يَأْبَى التّقنين، ويرفض التّقييد. ويمكن أن نُرجىّ هذه الصّعوبات إلى أمرين اثنين أولهما شموليّة المفهوم وثانيهما تعدّد دلالاته وتنوّعها.

يعدّ مفهوم الإيقاع من أكثر المفاهيم تمَنّعاً وصعوبة في التّحديد والضبط نظراً إلى تشعبه وتسريبه إلى أكثر من مجال علمي وجماليّ ونفسيّ، فالإيقاع في الشّعْر ليس هُوَ هُوَ في الرّواية أو في السّرد. والإيقاع الذي ينبعث من الآلات الموسيقيّة ليس هو ذاته في العلوم الطّبيّة أو الفزيائيّة. والإيقاع في المسرح ليس هو عينه في السّينما. وإيقاع الألوان والخطوط في اللّوحات التّشكيليّة مختلف عن نظيره في النّحت...

وهكذا فدلالة الإيقاع تتغيّر بحسب مجال اشتغاله. تتقاطع الظّواهر الإيقاعيّة مع عناصر الكون وتتداخل مع مكوّنات العالم الثّابتة والمتحرّكة، فليخِرُ المياه ولحفيف الأوراق ولشدو البلابل إيقاعات مختلفة. وكذلك لدويّ الرّعد ولحركة الأجرام السّماوية ولتعاقب الأمواج في البحار والمحيطات ألوان إيقاعيّة مُتباينة، فقد اسْتُفِدَ معنى الإيقاع « من الحركات المنتظمة للأمواج (...) وقد ولّدت حركة الأمواج في ذهنه فكرة الإيقاع، وهذا الاكتشاف مثبت في المصطلح ذاته»¹. بل إنّ «لتتالي الفصول وتناوب اللّيل والنّهار بل ولفعل الجنس إيقاعات، بل يبدو أنّه ضرورة إنسانيّة لها تعلقٌ بعميق علل الحركة في الإنسان، لا سبيل إلى تجاوزها»².

وأمام هذا التعدّد والتّباين تنوّعت مفاهيم الإيقاع واختلفت بحسب اختلاف الدّارسين ومجالات اشتغالهم الفكريّة والعلميّة والجماليّة. وفي مجال الدّراسات الأدبيّة اختلف النّقاد في توصيفهم للتّصوّر الإيقاعيّ تعريفاً واستعمالاً، فبعض الباحثين «وهو السّواد الأعظم، يُماهون بين الإيقاع والعروض. والبعض الثّاني يرى الإيقاع حدثاً مُبهجاً يطراً على العروض. والبعض الرّابع يرى الإيقاع قادراً على تجاوز المسموع من النّصوص ليلحق به مجال البصر والبعض الخامس يرى للمفهوم قدرة على الاتّساع ليشمل إضافة إلى المسموع والمرئيّ، مجال التّخيل فيتحدّث عن إيقاع المعاني»³.

أعادت هذه الإشكاليات جميعها الإيقاع إلى واجهة الدّرس النّقديّ والجدل الفكريّ. وهو ما برّز القول بأنّه من « أكثر المفاهيم غموضاً قديماً وحديثاً إلى حدّ أنّنا لا نجد تعريفاً واضحاً له»⁴.

1- Ben Veniste, Emille, Problemes de Linguistique générale, TI, COL, TEL, Gallimard, 1986, p 327.

2- الإيقاع في الشعر العربي الحديث، م س، ج 1، ص 24.

3- نفسه، ص 30.

4- الزبيدي، توفيق، مفهوم الأدبية في التراث النقدي، سراس للنشر، تونس، د ط، 1988، ص 137.

تقودنا هذه الضبابية المفهومية إلى البحث في أصل التسمية في المعاجم العربية التي حاولت ضبط مفهوم الإيقاع وأبعاده الإستيتقيّة والاجرائيّة. ومن ذلك قول ابن منظور في تحديده للإيقاع بأنّه: «من إيقاع اللّحن والغناء، وهو أن يُوقَّع الألحان ويُنمّا، وسَمَّى الخليل رحمه الله كتاباً من كتبه في ذلك المعنى كتاب الإيقاع»¹. ولا يكاد يختلف تصوّر الفيروز أبادي عمّا ذهب إليه ابن منظور، إذ عرّف الإيقاع بأنّه: «من إيقاع ألحان الغناء، وهو أن يوقَّع الألحان ويبنمّا»².

حرصت المعاجم والقواميس الحديثة على ضبط مفهوم الإيقاع وتحديد خصائصه وسماته وألوانه. ومن ذلك قاموس موريه Morier الذي عرّف الإيقاع بوصفه «تردد مؤشّر ثابت عبر مجالات حسية متساوية». ويمكن لهذا المؤشّر الذي اجترحه موريه «أن يكون ذا طبيعة فيزيائية (حركة الماشي أو الراقص أو المجدف) أو سمعية (قافية، ضرب ناقوس) أو مرئية (إضاءة متناوبة لمناة) .. إلخ. وهناك إيقاعات طبيعية (..) وإيقاعات فيزيولوجية (..) وإيقاعات اصطناعية (الموسيقى، الشعر) ويبدو أنّ الإيقاعات الشعريّة مثلاً لها علاقة وثيقة بالإيقاعات الفيزيولوجية، فقد لوحظ بالنسبة للأطفال أنّ دقات قلوبهم أسرع من الكبار عندما ينشدون الشعر»³.

وإلى جانب معجم «موريه» سعت بعض المعاجم اللسانية والفلسفية إلى الخوض في مُشكّليّة الإيقاع، فتعاطت مع الإيقاع بوصفه «الرجوع المنتظم في السلسلة الكلامية للإحساسات السمعية المتشابهة التي تولّدها العناصر النغمية المتنوعة»⁴.

نلخص من هذه التعريفات إلى الرّبط بين الإيقاع والغناء واللّحن، فالإيقاع هو ما يُكسب الألحان جوهرها وكيانها ووجودها النغميّ والسّميّ بوصفه توقيعاً لها. وتقترن مقولة الإيقاع في الشعريّة القديمة بمقولات الزّمن باعتبار الإيقاع مجموعة من التّغيمات والمقاطع التي زمانياً في انتظام وتواتر.

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دط، دت، المجلد 8، مادة «وقع» ص 408.

2- الفيروز أبادي، معي الدين، القاموس المحيط، شركة فن الطباعة، مصر، ط 5، دت، ج 3، مادة «وقع» المجلد 4، ص 10.

3- الكعي، ربعة، العروض والإيقاع في النظريات الحديثة للشعر العربي، مركز النشر الجامعي، ط 1، 2006، ص ص 335-336.

4- Dubois, Jean, Dictionnaire de linguistique, Paris, 1984, p 424.

2 - الإيقاع بناءً كرونولوجيا

يستدعي البحث في الظاهرة الإيقاعية مقولات متعددة ومجالات متحوّلة، مثل مقولة الزّمان التي تعبّر الإيقاع وتلتحم بالكائن الذي يُصارع الزّمان في حلّه وترحاله. إذ يسعى هذا الكائن إلى التّرتّم والغناء مُوظّفًا نماذج إيقاعية مختلفة في حالات الفرح والأسى والحرب والسّلم وغيره. «وتترتّب على ذلك مستتبعات أنطولوجية عظيمة (..) أي إنّ الكائن خرج عن وجوده الأصلي ليعيش تجربة عامّة، بل لعلّنا نكون بذلك قد خرجنا من مجرّد التلذّذ الجماليّ إلى حالة إدراكية أو معرفيّة عامّة»¹.

إنّ الإنسان مولّع منذ نشأته بفكرة الخلود، عبر مغالبة الموت ومقارعة الزّمان وما الإبداع بشيّ ألوانه إلّا إثبات لهذه الفكرة، لذلك سعى الفرد إلى إحكام قبضته على الفضاء بالتنقّل فيه وتشديد العمران، إلى جانب حرصه على بسط نفوذه على الزّمان وتطويعه لخدمته، ذلك أنّنا «نُسيطر على الزّمن بتوقيّعنا حياتنا بكلّ أنواع الوسائل التي أغلّحها غير واع»².

وليس أدلّ على العلاقة الحميمة بين الإيقاع والزّمن من أنّ جلّ التعريفات قد حاولت إبراز الصّلات العميقة بينهما، ومن بين هذه المحاولات ما جاء به «الفارابي» في معرض تعريفه للشّعر حيث يقول: «الجمهور وكثير من الشّعراء إنّما يرون أنّ القول شعراً متى كان موزوناً مقسوماً بأجزاء ينطق بها في أزمنة متساوية وليس يبالون كانت مؤلّفة ممّا يحاكي الشّيء أو لا...»³.

وأجمل ابن سينا هذه التعريفات بقوله: «الشّعر كلام مخيّل مؤلّف من أقوال ذوات إيقاعات متّفقة متساوية متكرّرة على وزنها متشابهة بحروف الخواتيم، فالكلام جنس أوّل للشّعر (..) وقولنا من أقوال مخيّلة يصل بينه وبين الأقاويل العرفانية التّصديقية والتّصويريّة، وقولنا ذوات إيقاعات متّفقة ليكون فرقاً بينه وبين النثر وقولنا متكرّرة ليكون فرقاً بين المصراع والبيت، وقولنا متساوية ليكون فرقاً بين الشّعر وبين نظم يؤخذ جزأه من جزأين مختلفين، وقولنا متشابهة الخواتيم ليكون فرقاً بين المقفّى وغير المقفّى، فلا يكاد يُسمّى عندنا بالشّعر ما ليس مقفّى»⁴.

1- بن عياد، محمد، مسالك التأويل السيميائي، التفسير الفني، صفاقس، تونس، ط1، 2009، ص 51.

2- Pineau, Joseph, Le mouvement rythmique en Français: Principes et méthode d'analyse, Klincksieck, Paris, 1979, p 11.

3- الفارابي، جوامع الشّعر، تحقيق، محمد سالم، ضمن تلخيص أرسطو طاليس في الشّعر لابن رشد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1971، ص 172.

4- ابن سينا، جوامع علم الموسيقى، تحقيق، زكريا يوسف، نشر وزارة التربية، القاهرة، دط، 1956، ص ص 122-123.

يتحوّل الزّمان بفضل التّوقيّع المتعاقب إلى صيرورة، إنّه «الصّيرورة المحدوسة». وذلك يعني «المرور الذي لا يُفكّر فيه بل يعرض نفسه على وتيرة واحدة في سلسلة الآتات. وإذ قد تعيّنت ماهية الزّمان بوصفها «صيرورة محدوسة» فإنّه ينكشف بذلك أنّ الزّمان قد فهمَ بدءًا انطلاقًا من الآن وذلك على نحو ما يمكن العثور عليه بالحدس المحض»¹.

هكذا يتأسّس لنا من جملة هذه الإشارات فهم العلاقة المتينة بين الإيقاع والزّمن، ولئن مثّلت هذه العلاقة نوعًا من الوحدة العضوية، والتّلاحم الرّمزيّ فإنّها تمثّل كذلك علاقة الانفلات والانعتاق من التّصوّرات النّظرية والممارسات الإجرائية، حيث تتضاءل الصّلة بين الإيقاع والزّمن في الشّعور الحرّ وقصيدة النّثر، ولأنّها كذلك فهي «تأسّيس للزّمن الفردي، وتأسّيس يُلغي فاعلية الزّمن في العالم ليبيّن مكانها فاعلية الإنسان في العالم، من هنا يصبح النصّ خارجًا على الرّموز الأساسيّة لتعرض الإنسان للزّمنية»².

صفوة القول ممّا تقدّم إنّ الإيقاع إيقاعات بعضها حسيّ كالإيقاعات السّمعية والبصريّة، وبعضها ذهنيّ تتطلّب تدبّرًا وتبصّرًا، كإيقاعات المعاني والأفكار، الأمر الذي جعل من الإنسان كائنًا إيقاعيًّا يحاصره الإيقاع من كلّ جهة، ويعيش فيه دائمًا وأبدًا.

3 - الإيقاع بناءً مَعْرِفيًّا

إنّ الإيقاع حُكْمٌ وموقفٌ وصورة مرئيّة، فهو تعبيرٌ عن صرخة الوجود البكر حين انتفضت العناصر معلنةً عن وجودها المحض. وهو الإشارة الحيّة بالصّوت والحركة والسّكون. فالإيقاع لغةٌ بل هو سابق على اللّغة المصطلح على تسميتها كذلك، إنّه ما قبل الاصطلاحات، كان الإنسان القديم يُحدث أصواتًا متسارعة متصاعدة تُعبّر عن اقتراب الخطر، لغة معبّرة والإيقاع لا يقتصر على الصّوت، إنّه النّظام الذي يتوالى أو يتناوب بموجبه مؤثّر ما (صوتي أو شكلي) أو جوّ ما (حسيّ، فكريّ، سحريّ، روحيّ) وهو كذلك صيغة العلاقات (التّناغم، التّعارض، التّوازي، التّداخلي) فهو إذن نظام أمواج صوتيّة ومعنويّة وشكليّة»³.

1- هيدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق، فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، سبتمبر، 2012، ص ص 730-731.

2- أبو ديب، كمال، الرّؤى المقتنعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، مطابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1986، ص 581.

3- سعيد، خالدة، حركية الإبداع، دار العودة، بيروت، ط2، 1982، ص 111.

يتحوّل الإيقاع إلى ميثاقٍ تعبدي بين الكائن والوجود، تنصهر فيه الذّوات وتلتحمُ فيه الأنوات بالعناصر المحيطة بها، فهو التعبير عن القلق الدّؤوب والتّسأل الدّائم. وهو صوت المّشاهد الخرساء، والصّرخة المدوّية في أفضية الرّوح، حيث «توجد الرّوح باعتبارها إيقاعاً، ووجهة نحو هدف يمتدُّ إلى ما لا نهاية، وهذا الهدف هو الإنسان ذاته»¹.

هكذا يتولّد الإيقاع من الرّغبة الحارقة في تحقيق التّطابق بين الذّات والعالم تحقيقاً نهائياً، تحكمه السّمات الحسيّة والعلامات الرّمزيّة حتّى غدت هذه الرّغبة نظرية للمعرفة، فكلّ العلاقات الإنسانية تحكمها حركات وضوابط وكلّ «الأقوال الإنسانية تُحدّدها أنظمة وعلامات يشترك فيها كلّ من ينتج الأقوال الإنسانية ويفهمها»².

يُمثّل الإيقاع لحظة القول واستنباط الأدلّة والوقوف عند عتبات العلامات والذاكرة، من أجل خلق «محميّات معرفية» تُحصّن الذّات وتبني الكينونة عبر هذه الاختلاجات الّتي يمنحها الكيان للعالم، ومن خلال تبني «جدلية الأنا وما ليس أنا-le non moi وهي من جدلية مشهورة في المثالية المطلقة لفيخته Fichte تحدّد علاقة الأنا بالعالم الخارجي باعتباره مجرّد طريقة تتعرّف بها الذّات على ذاتها وقد انعكس هذا التّفكير الكوني cosmique في حديثه عن الشّاعر وإدراكه العالم»³.

يرتكز مفهوم الإيقاع إلى مبدأين أساسيين هما النّفّي والتّأسيس: نفّي الواقع المحسوس وعناصره الماديّة وتأسيس «محميّات رمزيّة» تنفّر إليها الذّات لتتخلّص من أدران التّعيين، ومن أعباء الماديّ. وليس النّفّي هنا بمعنى الإلغاء أو الهدم وإنّما بمعنى التّجاوز: تجاوز الوجود البيولوجي للعالم، وخلخلة الأبعاد الإنسانية للإيقاع من أجل إدراك النّظام الخالد للوجود. عند هذا الحدّ يتسوّى للذّات إدراك التّسع الصّافي للأشياء والكشف عن السرّ الخالص للجزئيات الإيقاعيّة، الّتي تمثّل المتعة الميتافيزيقية والمثالية الّتي تتغلغل في الرّوح الإنسانية لتكشف عن الصّور الخالدة في الطبيعة والذهن والذاكرة. «هكذا يبدو العالم المحسوس متلاشياً فلا يحتفظ خيالنا من الأشياء إلّا بأبعادها غير المتعيّنة»⁴.

1- Mockel, Albert, Esthétique du symbolisme, Palais des académies, Bruxelles, 1962, p7.

2- شولز، روبرت، السّمياء والتأويل، تر، سعيد الغانمي، لبنان، بيروت/ الأردن، عمان، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، 1994، ص ص، 14-15.

3- الجوة، أحمد، من مسارات الشعر العربي المعاصر، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، تونس، ط2005، ص40.

4- Juszezak, Joseph, Les sources du symbolisme, Sedes, Paris, 1985, p 54.

تتحول اللحظة الإيقاعية إلى طقس تعبدي ومرتكب ثقافي، يضطلع بدور التطهير: تطهير الأرواح والعالم. وتتحول لحظة الانتشاء الإيقاعي إلى عملية تمثل رمزي للعناصر وإدراك صوفي للعلاقات والصفات. وهو ما يجعل من الإنسان المشتغل بالإيقاع إنساناً رائياً، هذا «الإنسان الذي اختار أن يحيا متوحدًا بالله بعيداً عن الشكوك والآلام، فالأمر لا يتعلق فقط بالعرشة المتعالية للروح التي سريعاً ما تتيه وسط الكون الشفاف للأفكار الخالصة»¹.

تقوم الجمالية الإيقاعية على جملة من الأسس النظرية، « وثمة فكرة أساسية لهذه الجمالية مؤداها أن التوق والنشدان (L'aspiration) وهما نتيجة الرغبات العنيفة والإشباعات المباشرة موجود لدى الإنسان الجاف، وهذا التوق يكون مطمحه الحب والفرحة والتناغم والحقيقة. يعتبر التوق الشكل الأرق لهذا الإيقاع الحيوي وهو قاعدة الأنا ويختلف عن الرغبة وهي شكل أدنى لهذا الإيقاع نفسه ويكون الهدف الأقصى لهذا هو المثال (L'Idéal)»².

4 - الإيقاعُ بناءً أنطولوجيًا

إن الإيقاع تكريسٌ حقيقي لانتماء الإنسان إلى العالم، وإلى اللغة والتاريخ والزمان، ففي «جوهره مبدأً أزليّ إلهي يضمن استمرار حركة الظواهر المادية بما يوقر لها من التوازن والتناسب والنظام»³. هكذا يتحول الإيقاع إلى وجهة وجودية، ووحدة أنطولوجية تقرر الإنسان بالعالم وتربط الإيقاع بالذات، الأمر الذي يجعل من الفرد كائنًا إيقاعيًا لا يفهم العالم ولا ينخرط فيه إلا بواسطة العبقرية الإيقاعية والمدى النغمي الذي يدركه ويحدثه من حوله.

ارتبط الإيقاع بالحيّز الزماني والمكاني في علاقة بلحظة الوجود ولحظة الوعي بهذا الوجود، فوجود الإيقاع سابق للحظة الوعي به. وفي مستوى الكتابة الشعرية جرى الإيقاع ووُجد استعمالاً وإجراءً قبل أن يتشكل بعد ذلك الوعي هذه الإيقاعات وتبلور في بُحور شعرية. وعليه يتحول الإيقاع إلى مقولة زمانية في علاقة بمجالين أحدهما قبليّ يقابله زمن الحضور الحسيّ وثانيهما بعديّ ويُقابله زمن الإدراك. وفي هذا الصدد يمكن العودة إلى تمييز هوسرل Edmund Husserl بين نوعين من

1- Ibid, p105.

2- من مسارات الشعر العربي، م س، ص 41.

3- نظرية إيقاع الشعر العربي، م س، ص 42.

الزّمن: «أحدهما موضوعي وثانيهما مثالي أو مُحايث. وَلَقَهْمَها نَعُود إلى المِثال الآتي: فعندما نتحدّث عن مكعّب مثلاً، نقول إنّ الزّمان يقترن بوجود المكعّب مثلاً يقترن بإدراك المكعّب»¹.

هكذا يغدو الزّمان مُنشئاً للوعي الإيقاعي، فنحن إزاء زمن قَصْدِي يحملُ بين طيّاتها أدواراً اتّصاليّة ومعرفيّة. إنّ الوعي بالإيقاع هو وعي بالزّمان. لذلك يقول برغسون Henri Bergson: «إنّ الزّمان هو بمنزلة وعي مباشر»². يُكرّسُ الإيقاع أصالة العلاقة بين الذات والوجود والزّمان، فيفرضُ علاقات داخلية بين الكائن ومُحيطه وعناصر هذا المُحيط، لذلك يتسوّى علينا إدراك طبيعة هذه العلاقات والوعي بها. «نحن مدعوون إلى إدراك الزمان والذات معاً لأنّ بينهما اتّصالاً داخلية»³.

تنفي مقولة الإيقاع مبدأ الإنسان المتعالّي أو «الذات المتعالية» حسب التّصوّر الهوسرلي، هذه الذات التي تُضَيّ بالتّاريخ الإنساني لتؤسّس منطلقات معرفيّة صلبة، تُفسّر الظّواهر وتتعامل مع العناصر عبر الحدس التّجريبيّ والوعي الخبريّ. وهو ما يتحقّق من خلال المشاهد الحسيّة والرّمزيّة والذهنيّة للإيقاع في أشكال وألوان نغمية مختلفة سواء كانت طبيعيّة المنشأ أو عقلية. وهو ما يضمن وجود الإنسان داخل العالم عبر الوعي بالظّاهرة الإيقاعيّة وإدراكها، عندها فقط تُحقّق الكينونة كينونتها، فوحده «الإنسان يوجد»، أي إنّ «الإنسان هو هذا الكائن الذي كينونته معلنة في الكينونة، انطلاقاً من الكينونة وذلك من خلال الوقفة التي تلحّ على أن تظلّ مفتوحة أمام انكشاف الكينونة»⁴.

عند هذا الحدّ يعلن الإيقاع عن ميلاد الإنسان داخل الوجود، وتُعلن الكينونة عن تحقّقها، عبر الصّرخة المدويّة التي يطلقها الكيان في وجه العالم قائلاً: «ها أنا ذا» être le-là بالتّعبير الهيدغري، إنّها لحظة الوجود ولحظة الإدراك ولحظة المعرفة، إنّها الفجوة التي تخلقها الذات داخل العناصر لترفع الحجاب عن الوجود. «وبعبارة واحدة هو «الدازين» Dasein، هو نمط وجود و«نمط كينونة»

1- Husserl, Edmund, Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie, Traduit par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer, Paris, Vrin, 1953, p36.

2- Bergson, Henri, Essai sur les données immédiates de la conscience, 9^{ème} édition, quadrige, grandes textes (Paris, Presses universitaires de France, 2007), p 36.

3- Merleau-Ponty, Maurice, La phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, p469.

4- Heidegger, Martin, Qu'est ce que la métaphysique? in Questions I et II, Paris, Gallimard, 1968, p35.

والدازين يختصّ بكونه الكائن الذي يفهم كينونته «الخاصّة». ولذلك فالدازين يوجد دائماً في ضمير المتكلّم «أنا» الأنا الذي يخصّه بما هو كائن»¹.

يُعبرُ الإيقاع عن أصالة العلاقة بين الكائن الإنسانيّ والعالم. حيث لا يمكن لهذا الكائن أن يفهم ذاته ولا أن يلج فيها إلّا عبر الظواهر الإيقاعيّة، وبواسطة العلاقات التي يعقدها مع سائر العناصر. ومن أجل ذلك يحرص الإنسان على تحصيل الحقائق والعبور إلى الذات في أوج انخراطها في الإيقاع واستقلالها منه، و«وهذا الاستقلال الظاهر ليس استقلال «الوعي الاستطقي» المتجرّد والمنعزل، بل هو اتحاد المعرفة بالوسيط الحسيّ اتحاداً تاماً، هو توسّط المعرفة بالمعنى الأعمق للكلمة»².

ينخرط الإنسان في الوجود ويتعامل معه بواسطة التمثلات الصوّتيّة والظواهر البصريّة والحركيّة. وليس الإيقاع هنا موضوع معرفة بل موضوع معرفة، كما أنّه سابق على أيّ معرفة وعلى أيّ موضوع للمعرفة. وعليه فالعالم «ليس موضوع معرفة بل مقام، ولذلك فإنّ الكينونة - في - العالم هي ظاهرة أصلية سابقة على أيّ معرفة وعلى أيّ موضوع معرفة»³.

هكذا فإنّ الذات الإيقاعية ذات مسكونة بالتاريخ واللغة والتوهج، ذات تتحد بالموضوع فتتّصف بصفاته ويتلوّن بسماها. فالإيقاع يتراوح بين أن يكون «الذات»⁴، وبين أن يكون «معنى الذات»⁵.

عند هذا الحدّ تسقط: كلّ الفواصل بين الذات وبين الإيقاع بوصفه خلخلة للفراغ وهدم لأسطورة العدم عبر الإطالة على مدارات الخلود والبقاء، فالإيقاع مؤسّس للديمومة والبقاء وللوجود. وهو «مبدأً أقرته العبقريّة الفنيّة والخيال الخلاق لنظم الحركة الفنيّة طبقاً مثال من الحركة ونموذج من الحسن يلبسها حسناً وجمالاً ويكسبها روعةً وجلالاً»⁶.

يُعبرُ الإيقاع عن العلاقة الرّمزية بين الذات والعالم، فهو الشاهد والدليل على الارتداد العميق إلى أبنية الوعي المتجسّدة في المكان والزمان والذاكرة. وهو العلامة الضامنة لمبدأ الصيرورة التأويليّة

1- الكينونة والزمان، م س، ص 803.

2- مصطفى، عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، منشورات رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، دت، ص 287.

3- الكينونة والزمان، م س، ص 784.

4- Meschonnic, Henri, Critique du rythme, éd, Verdier, 1982, p 93.

5- Ibid, p 90.

6- نظرية إيقاع الشعر العربي، م س، ص 42.

في إطار سلسلة من المظاهر الواعية، وتعتبر هذه الصيرورة «الضمانة الوحيدة لتأسيس نسق سمبولوجي يوضح نفسه بنفسه من خلال إمكاناته الذاتية ومن خلال أنساق قلب متتالية يشرح بعضها بعضاً»¹.

يُعتبر الإيقاع لحظة تأسيسية ولحظة الخروج عن «مدارات التيه»، والولوج في مسارات الوعي، عبر استعارة الكوجيتو الديكارتية حتى غدا الإيقاع بهذا الشكل منطلقاً من منطلقات الوعي والدليل على الانعتاق من العدم، وقد لخص «ماوس» هذا البعد الأنطولوجي بقوله: «أنا أوقع إذن أنا موجود»².

5 - الإيقاع بناءً ثقافياً

يُعد الإيقاع بناءً ثقافياً متميزاً بوصفه خطاباً ودلالة، فهو انشغال دؤوب بالكلمات والأسلوب، وتجربة متفردة في اكتشاف المعنى. ويقوم على رصد الحركات الداخلية للتراكيب المجراة داخل النسيج الذهني والحسي للعناصر، «إنه الفاعلية التي تنقل إلى المتلقي ذي الحساسية الموهبة الشعور بوجود حركة داخلية، ذات حيوية متنامية، تمنح التتابع الحركي وحدة نغمية عميقة عن طريق إضفاء خصائص معينة على عناصر الكتلة الحركية»³.

يُحقق الإيقاع للخطاب تفاعلات صوتية وبصرية عبر التصورات الإبستمية والرؤى الجمالية التي ينحتمل من الرصيد الفكري الإنساني ومن العبقرية الفنية الذاتية. وقد برزت هذه الخصيصة في جملة من المحاولات النقدية قام بها كوكبة من الدارسين لإظهار التعلق بين الإيقاع باعتباره معطى قبلياً، وبين الخطاب بوصفه مكتسباً ثقافياً. ونذكر في هذا الإطار محاولة «كمال أبو ديب» الذي اتخذ من «النبر» محملاً معرفياً لدراسة الإيقاع وتحديد خصائصه داخل النص الشعري باعتباره حاوياً لجملة من التشكيلات الصوتية والتوترات الداخلية.

ويعد النبر خاصية جمالية وسمة نفسية بارزة، فله «جانبه الحيوي الذي ينبع من التجربة الشعرية على مستوى الحركة الداخلية للتركيب الشعري، ويُقصد بالحركة الداخلية هذا التفاعل

1- Eco, Umberto, La structure absente, introduction à la recherche sémiotique, Paris, éd, Mercure de France, 1972, p 66.

2- Critique du rythme, Ibid, p 689.

3- أبو ديب، كمال، في البنية الإيقاعية للشعر العربي، نحو بديل جذري لعروض الخليل ومقدمة في علم الإيقاع المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1974، ص ص 230-231.

الخلّاق بين عناصر العمل الفنيّ التي تنسج بنية القصيدة. والبنية كما تفهم هنا هي ما يسميه عبد القاهر الجرجاني «صورة المعنى»¹.

أقام أبو ديب نظريته الإيقاعيّة على فاعلية النّبر باعتباره مفهومًا مركزيًا اصطفاها ليكون بديلاً من عروض الخليل ومحدّدًا أساسيًا للملامح الشعريّة العربية. ويقوم النّبر على إظهار بعض العناصر الصّوتية داخل التراكيب أو الأسطر الشعريّة عبر ممارسة الضّغط الفزيولوجي على تلك العناصر.

ويتحوّل الإيقاع إلى بناء ثقافيّ باعتباره نسيجاً له ديناميته المتميّزة وتاريخيته الخاصّة، فهو جدلية المكتوب والمقروء، حيث ينضوي تحت منظومة من الديناميات المختلفة التي تصير بفعل التّواتر قوّة إنتاج استيطيقيّة. و«تُعَدُّ قوّة الإنتاج الاستيطيقيّة قوّة العمل النّافع ولها الغائيّة نفسها، وما يجوز لنا أن نُسمّيه علاقة الإنتاج الاستيطيقيّة كلّ ما تتركّز فيه قوّة الإنتاج وتعمل عليه. إنّما هي ترسّبات أو بصمات لعلاقات الإنتاج الاجتماعيّة، إنّ الطّابع المزدوج للفنّ بوصفه قائماً بذاته وواقعة اجتماعيّة، ينبسط بلا انقطاع، على كامل منطقة قِيُومِيّته الذاتيّة»².

هكذا يصير الإيقاع قوّة إنتاج اجتماعيّ وثقافيّ واستيطيقيّ عبر انخراطه في جملة من العلاقات التّفاعلية بين عناصر العمل الفنيّ، هناك حيث يلتحم الإيقاع بمختلف التّشكيلات اللّسانية والمستويات الدّلالية والتّشقيقات اللّغوية، حتّى غدا الخطاب بهذا المنحى «الرّحم الإيقاعي»³ الذي تجتمع فيه الأجزاء الإيقاعيّة.

إنّ الإيقاع خطابٌ لكنّه خطابٌ مميّزٌ، فهو بمثابة نظام جامع يتراوح بين الخفاء والتجليّ، ويقوم على مجموعة من التّأليفات المخصوصة التي تفيضُ عن اللّغة والأشكال، فنظريّة الإيقاع تساوي «نظريّة الخطاب، ونظريّة الخطاب هي ذاتها نظرية الإيقاع»⁴.

ينفي هنري ميشونيك (Henri Meschonnic) أن يكون الإيقاع مجرد مكوّن من مكوّنات الخطاب، بل إنّ نظرية الخطاب ونظرية الإيقاع صنوان، لذلك أكّد مكانته في اللّغة قائلاً: «أعرّف الإيقاع في

1- م ن، ص 353.

2- أدورنو، تيودور ف.، نظرية استيطيقيّة، ترجمة وتقديم وتعليق، ناجي العونلي، منشورات دار الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2017، ص ص 29-30.

3- Messadi, Mahmoud, Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe, éd, Abdelkrim Ben Abdallah, Tunis, 1981, p142.

4- Meschonnic, Henri, Les états de la poétique, P.U.F, 1985, p 87.

اللغة باعتباره تنظيم العلامات التي بواسطتها تنتج الدّوال اللّسانية (في وضع التواصل الشّفويّ) معنوية مخصوصة متميّزة عن المعنى المعجميّ، والتي أسمّيها التّدلال أي القيم الخاصة بخطاب وخطاب واحد، ويمكن لهذه الوحدات أن تنوجد في كلّ المستويات اللّغة: النّبريّ والنغميّ والمعجميّ والتركيبيّ. إنّها تكون معًا تبادلية وتراكنية تُحيّد بالضبط مفهوم المستوى¹.

يُسهم الإيقاع في خلق جملة من الأنساق التّواصلية التي تقوده إلى ربط موثيق اتّصالية بينه وبين ذاته، وبينه وبين الآخر، فالإيقاع مُنشئٌ للغة وخزانٌ للدّلالات، فهو خطابٌ إبداعيّ « منقلٌ بالرموز التي تتيح للدّوال أن تتخلّص من دلالتها المعجميّة، والامتلاء بدلالات تناسب التجربة الإبداعية وما تتميز به من عمقٍ وثراء²».

هكذا يتأسّس الخطاب على ترابط المعنى والإيقاع. وهو ما يجعل منه (الخطاب) «محمية دلالية» وإيقاعية.

6 - الإيقاعُ بناءً عروضياً

من الأخطاء التي وقع فيها بعض الدّارسين: استعمال لفظي الإيقاع والعروض الاستعمال نفسه منطلقين في ذلك من إبستمية عربية تقرن الإيقاع بالممارسة العروضية. وهو ما جعل هذه المقاربة تُلقي بظلالها على جوهر الإيقاع تعييناً وتحديداً، فلم تكد تخلو محاولات تعريف الشّعر من التّنصيب على مكانة الخصائص العروضية باعتبارها علامة أساسية على الشّعريّة. وما عزّز هذه النظرة أنّ التّراث النّقديّ لم يفهم الشّعر إلّا ضمن علاقته بعموده (عمود الشّعر) الذي عُهد إليه تعريف الشّعر وضبط خصائصه وتحديد مكوناته، ومن ذلك التّعريف الأصولي للشّعر بأنّه « كلامٌ موزونٌ مُقفى ذو معنى».

تعجزُ المقاربة العروضيّة عن تفسير الظّواهر الإيقاعية قاطبة، وذلك في إطار علاقة الدّات بالدلالة والخطاب، «فمن الزّاوية النّظرية يرجع أوّل المطاعن في علاقة العروض بالدّات المبدعة ومعنى الخطاب. إذ لمّا كان العروض قياساً للأزمان التي لا تنتهي إلى أيّ شخص، فإنّ الدّراسة العروضية لا تفضي إلى الحديث لا عن أزمان الدّوات ولا عن أزمان المعنى، لذا لم يكن للعروض في

1- Critique du rythme, Ibid, p 216.

2- عبد المطلب، محمد، قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، القاهرة، دط، 1995، ص14.

النظرية التقليدية للإيقاع معنى، وهو لا يقول شيئاً ولا يفضي إليه، لأنّ لا معنى للبحر وهو مستقلّ عنه جوهرياً¹.

تتمّ الدّراسة العروضية عبر رصد جملة من الظواهر الصوتيّة منطلقاً في ذلك من نسيج اجتماعيّ وسياق حضاريّ يحتفي بالمشافهة. وهو ما أكسب الشّعريّة في بداياتها بعداً شفوياً لا كتابياً وطابعاً جماعياً لا فردياً. في حين يُعنى الإيقاع بتتبّع «كلّ الظواهر الصوتيّة والتركيبية والعروضيّة التي تتعاود في انتظام تامّ حيناً وفي غير انتظام وتقاس أحياناً»².

ليس الإيقاع عروضاً فحسب، وليس العروض إلا جزءاً من منظومة أشمل هي الإيقاع. ويتجلّى هذا التّباين في المستويين اللّغويّ والدّلاليّ، « فلفظ عروض وردت اسماً لمكانٍ في مكّة، بل لأماكن عدّة في الجزيرة العربيّة، ف قيل إنّ الخليل لما كان بعروض مكّة اكتشف علمه فسماه به تيمناً³. وقد قيل عن «العروض التّفعليلة الأخيرة من الشّطر الأوّل من البيت الشّعري»⁴. وأمّا علم العروض ف«هي التّسمية التّقنيّة التي تُحدّد صناعة النّظم في الشّعر الكلاسيكيّ، وفي المعنى الأوسع للمفردة، يُغطّي «علم العروض» كلّاً من علم الوزن الشعريّ و«علم القوافي»⁵.

ساد الإيمان بالعروض -لقرون عدّة- باعتباره قوّة معرفيّة يُميّزُ به القارئ جيّد الشّعر من رديئه. وهو ما يقودنا إلى الإقرار بأنّ الدّراسة العروضية دراسة تقنية وغائيّة في آن، إذ تُعنى بمعاينة جملة من التّقنيات التي يستند إليه النّصّ الشّعريّ، فتكسبه شرعيّة الوجود وشعريّة التّصوّر والفهم. ويُعتمدُ علم العروض للاهتمام إلى ما أحسن سبكه من الشّعر ممّا هو دون ذلك. في حين أنّ الإيقاع قوّة من الطّاقات الحيويّة المختلفة، يعبرُ جسد الخطاب دون أن يذوب فيه ودون أن ينسلخ عنه، فهو « أوسع من العروض ومشتلّ عليه، وبذلك يكون الإيقاع نسقاً للخطاب وبنية لدلالته»⁶.

يكتسي الإيقاع من خلال ذلك قيمة شموليّة جامعةً تتجاوز العروض وتحتويه. وفي إطار ذلك

1- الإيقاع في الشعر العربي الحديث، م س، ج 1، ص 169.

2- الجوّ، أحمد، المطوّلة في الشعر العربي الحديث، مطبعة التّفسير الفّيّ، صفاقس، ط 1، 2011، ص 236.

3- العروض والإيقاع، م س، ص 41.

4- يعقوب، إميل، قاموس المصطلحات اللّغويّة والأدبيّة، عربيّ، إنجليزيّ، فرنسيّ، دار العلم للملايين، ط 1، بيروت، شباط، 1987، ص 270.

5- خير بك، كمال، حركية الحدائث في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، ص 208.

6- الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاته، م س، ج 3، ص 107.

تسعى الذات إلى الإعلاء من منزلته بإحكام بناء العلاقات السّياقيّة بين العناصر جميعها إلا أنّها مغامرة غير مضمونة النتائج نظرا إلى تشعّب الإيقاع واتّساع مجالاته، حيث يبقى مجالا «مجهولا من قبل الذات الكاتبة، وهذه ليست هي المتحكّمة فيه ولهذا يتجاوز الإيقاع البحر الشعري»¹.

إنّ الإيقاع أوسع من العروض وأشمل منه، فهو «أعمُّ من الوزن، والأحرى أن نقول إنّ الوزن هو أحد عناصر الإيقاع، أو إنّ الأوزان هي قوالب عروضية يستعان بها في تنظيم الإيقاع وتوجيهه، إيقاع الشعر هو علاقات خاصّة بين مستويات كثيرة، المستوى النّحوي والمستوى البلاغي والمستوى العروضي...»².

إنّ الإيقاع طاقات متفجّرة، مسكونة بالتوهّج والزّمان وبتلوينات العروض وطبائعه، «فعندما ينقسم الإيقاع إلى أقسام متساوية يعطينا الوزن الذي يخضع لتتابع وتكرار بشكل منظّم وثابت، أمّا إذا اختلف الكمّ والكيف فيتشكّل الإيقاع. أمّا الفرق الجوهرى فيظهر في أنّ العروض يركّز على البيت الشعريّ في منظومة احتفت بوحدة البيت، أمّا الإيقاع فهو النّسق لكلّية النّصّ الشعريّ في منظومة تحتفي بوحدة القصيدة، ولا يمكن معها النّظر إلى البيت خارج بناء النّصّ الشعريّ ككل»³.

يعدّ البيت ركيزة أساسية من ركائز الشعريّة القديمة، باعتباره الحاوي لكلّ إمكانات الظّاهرة الإيقاعيّة، واللّبنة الّتي تنبني عليها كامل القصيدة، والنّواة المشكّلة للعمليّة الشعريّة برمّتها. وقد تمّت دراسة كلّ بيت بمعزل عن غيره من الأبيات، وعليه فقد جُرّد النّصّ من وحدته العضويّة نتيجة الاهتمام بالجزء (البيت) بدل الكلّ (القصيدة)، وهو ما أوقع جلّ الدّراسات في شرك التّفكّك والتّشظّي.

قامت التّنظيرات الشعريّة الحديثة على إعادة العلاقات بين أجزاء النّصّ وتغيير فهم الكلّ والجزء، فتحولّ القصيد إلى وحدة عضويّة «لأنّ البيت في الوعي الشعريّ المعاصر لا يوجد خارج الصّلة بباقي الأبيات»⁴.

1- Crutique du rythme, Ibid, p 225.

2- فخر الدين، جودت، الإيقاع والزّمان، كتابات في نقد الشعر، دار الحرف العربي ودار المناهل، بيروت، ط1، 1995، ص 29.

3- يحيوي، راوية، شعر أدونيس من القصيدة إلى الكتابة، الكتاب I-II-III نماذج، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولدي معمري - تيزي وزو، الجزائر، دت، ص 182.

4- Lotman, Iouri, La structure de texte Artistique, Op.Cit. p 273.

عُدَّ هذا التحوّل قلباً جوهرياً في المدوّنة الحديثة، فوقع إعادة ربط الصّلات بين أركان القصيدة: «ذلك أنّ الإيقاع في النّصّ يقوم على الكثرة والتّنوع بينما لا يعترف العروضيّ إلاّ بالواحد المتناهي، والدّليل على رؤيته الأحاديّة التّفقيريّة أنّه متى وجد اختلافاً أرجعه عبر مقولة العُدُول عن النّمط إلى الواحد. وفي مقابل ذلك فإنّه يمكّننا أن نعبر عن ذات البنية الزّمنية موزّعة بذات الكيفيّة في عدد من الأبيات، لكن معنى كلّ بيت مختلف عن الآخر لأنّ شكل التّنظيم الإيقاعي ومواقع الوقوف والعلامات بين الوحدات الجزئيّة المكوّنة للبيت مختلفة من بيت إلى آخر، إلّا أنّ العروض عاجزة عن النّفاد إلى تلك الاختلافات وتحديد ماهيتها، فالوظيفة أو الوظائف التي نهضت بأدائها»¹.

قامت الدّراسات الشعريّة المعاصرة على أساس المناداة بالنّظريّة الإيقاعيّة المفتوحة، وإطلاق العنان للذّات وللنّصّ في شكل شحنات إيقاعيّة حيوية قطعت مع المنظومة النّقديّة القديمة التي تُفسّرُ الشّعْرَ بالعروض، فخلقت مُمكنات موسيقيّة جديدة تنمّاهي مع الرّؤى الفرديّة والمغامرات الرّوحيّة، الأمر الذي فتح القصيدة الحديثة على مدارات تجريبيّة كانت غائبة قديماً. أعاد هذا التّصوّر رسم معالم الخارطة الابستمية الجديدة على اعتبار الوزن جزءاً من الإيقاع أكبر، وأنّ «البحور أجزاءً من الإيقاعات»².

قامت الشعريّة الحديثة على إعادة بناء العروض بوصفه مُعطىً قبلياً حتّى يستجيب لتقلّبات التّصوّرات الجديدة، لذلك عُدَّ عنصراً «من عناصر الإيقاع وهذا معناه أنّ العروض دال يتفاعل مع دوال أخرى لبناء الإيقاع في نسق ينتج دلاليّة الخطاب، ولكن العروض يعود للمقيس ولما يقبل العدّ، وهو كمعطى قبلي يمثّل وضعيّة النّحو بالنّسبة للغة (..) ولكنّ حداثة الشّعْر المعاصر أصبحت ترمي لإعادة بناء هذا المعطى القبلي فيما هي تتوجّه نحو إعادة بناء الإيقاع برمّته في الخطاب وبالخطاب بالخروج على العروض أيضاً»³.

الخاتمة:

ننتهي من كلّ ما تقدّم إلى الاعتبار الإيقاع أحد المبادئ الخالدة التي تأسّس عليها الوجود بدءاً بكلّ ما هو حسّيّ وسماعيّ وصوتيّ كالأصوات التي تُصدّر عن مختلف العناصر ولها مقاييس تُقاس بها

1- الإيقاع في الشعر العربي الحديث، م س، ج 1، ص 172.

2- Critique du rythme, Ibid, p184.

3- الشعر العربي الحديث بنياته وأبداً، م س، ج 3، ص 109.

ولها امتداد كميّ وفيزيائيّ، ومرورا بكلّ ما هو متحرّك في حيزٍ معلوم أو غير معلوم كحركة الكواكب والأمواج والزّمن، ووصولاً إلى إيقاعات الألوان والظلال والخطوط والرّسوم.

إنّ الإيقاع مُنتجٌ للمعنى وحاضنٌ للدّلالة. وهو رديفٌ للجوهر والمُحدّد لِكُنْهِ الأشياء والمُحدّد لكيونتها وحضورها تاريخياً ومعرفياً وجمالياً وأنطولوجياً.

إن مسألة الإيقاع من أكثر المسائل حُطوةً في مستوى الاهتمام والدّراسة قديماً وحديثاً شَرْقاً وغرباً. ومَرَدُّ ذلك تداخل مبحث الإيقاع مع عديد المجالات والعلوم كالعروض والموسيقى والطّبيعة والطّب والحركة واللّغة وغيرها... وهو ما يُفسّر صعوبة وضع مفهومًا نهائيًا للإيقاع، فهو من أكثر المفاهيم تمرّدًا عن كلّ تعريف وضبط ووحديّ. ورغم ذلك سعت جملة من المعاجم العربية والغربية إلى الوصول من تعيين مفهوم للإيقاع. وانتهت إلى مجموعة من المُحصّلات من قبيل التّعالق والتّواشج بين الإيقاع واللّحن والغناء. مثّلت هذه المُحصّلات منطلقات بنائيّة للبحث في مُتصوّرات الإيقاع وانزياحاته وراهنيتها في التّشكيل الجماليّ والنّفسيّ والدّهنيّ.

يتقاطع مبحث الإيقاع مع كل ما هو كرونولوجي ومعرفي وثقافي وأنطولوجي وشعريّ باعتباره أسّاً من الأساسات القَبليّة والسّياقيّة الّتي انبثتّ عليها هذه المحامل. وفي ذلك إثبات لتعالق الإيقاع بمسألة الزّمن بوصفه مجموعة من الحركات أو الأصوات أو المقاطع الّتي تتعاود بانتظام وتواتر داخل بنية مُعيّنة مثال الإيقاع داخل البيت الشّعري. ويعتبر الإيقاع مُؤسّساً لما هو معرفي ثقافي نظراً إلى انتسابه إلى الخطاب. لكنّه في المقابل خطاب من نوع خاص له سماته المُتفرّدة ومعالمه المميّزة الّتي تُبوّنه منزلةً عليّةً

يُعدّ الإيقاع جوهر العناصر والعلامة على وجودها، فهو والحقيقة صنوان. وهو إعلانٌ حسيّ ورمزيّ عن انتماء الكائنات والموجودات إلى عالمها وكيانها وذاتها.

اكتسبت الممارسة الشّعريّة الجديدة مرونةً وحركيّة في علاقتها بالقضايا الإيقاعية الّتي أثارها الدّراسات الحديثة، فتوصّلت إلى شموليّة مفهوم الإيقاع، واستيعابه لمختلف البدائل الإيقاعية والوزنية والعروضية الّتي استندت إليها الشّعريّة الجديدة. وهو ما ساهم في ميلاد عديد النّماذج التّعبيّريّة الّتي تتخذ من الانزياحات والمجازفة والمغامرة ضرورةً للتّعبير عن مكامن الرّوح وتطلّعات الدّات وغربة الدّكرة وحيرة السّؤال.

قائمة المراجع:

مراجع عربية:

ابن سينا، جوامع علم الموسيقى، تحقيق زكريا يوسف، نشر وزارة التربية، القاهرة، دط، 1956.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دط، دت، المجلد 8.

أبو ديب (كمال):

- الرؤى المقتّعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، مطابع، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1986.

- في البنية الإيقاعية للشعر العربي، نحو بديل جذري لعروض الخليل ومقدمة في علم

الإيقاع المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1974.

بن عياد (محمد)، مسالك التأويل السيميائي، التفسير الفني، صفاقس، تونس، ط1، 2009.

بنكراد (سعيد)، السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها، المغرب، الرباط، سلسلة شرفات، منشورات

الزمن، 2003.

بنيس (محمد)، الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاته، دار توبقال، الدار البيضاء،

المغرب، ط2، 2001.

الجوة (أحمد):

- من مسارات الشعر العربي المعاصر، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، تونس، ط1، 2005.

- المطوّلة في الشعر العربي الحديث، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، ط1، 2011.

خير بك (كمال)، حركية الحداثة في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2.

الزبيدي (توفيق)، مفهوم الأدبية في التراث النقدي، سراس للنشر، تونس، دط، 1988.

سعيد (خالدة)، حركية الإبداع، دار العودة، بيروت، ط2، 1982.

عبد المطلب (محمد)، قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،

القاهرة، دط، 1995.

- العباشي (محمد)، نظرية إيقاع الشعر العربي، المطبعة العصرية، دط، تونس، 1976.
- الفارابي، جوامع الشعر، تحقيق، محمد سالم، ضمن تلخيص أرسطو طاليس في الشعر لابن رشد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1971.
- فخر الدين (جودت)، الإيقاع والزمان، كتابات في نقد الشعر، دار الحرف العربي ودار المناهل، بيروت، ط1، 1995.
- الفيروز أبادي (محي الدين)، القاموس المحيط، شركة فن الطباعة، مصر، ط5، دت، ج3، المجلد 4.
- الكعي (ربيعة)، العروض والإيقاع في النظريات الحديثة للشعر العربي، مركز النشر الجامعي، ط1، 2006.
- مصطفى (عادل)، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، منشورات رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، دت.
- الورتاني (خميس)، الشعر العربي الحديث، خليل حاوي نموذجًا، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذقية، ط1، 2005.
- يعقوب (إميل)، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، عربي، إنجليزي، فرنسي، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، شباط، 1987.
- رسائل جامعية:**
- يحيوي (راوية)، شعر أدونيس من القصيدة إلى الكتابة، الكتاب ا- II - III نماذج، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولدي معمري - تيزي وزو، الجزائر، دت.
- مراجع معربة:**
- أدورنو (تيودور)، نظرية استيطيقية، ترجمة وتقديم وتعليق، ناجي العونلي، منشورات دار الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2017.
- شولز (روبرت)، السمياء والتأويل، تر، سعيد الغانمي، لبنان، بيروت/ الأردن، عمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1994.
- هيدغر (مارتن)، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق، فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، سبتمبر، 2012.

مراجع الأجنبية:

Ben Veniste (Emille), Problèmes de Linguistique générale, TI, COL, TEL, Gallimard, 1986.

Bergson (Henri), Essai sur les données immédiates de la conscience, 9ème édition, quadrige, grandes textes (Paris: Presses universitaires de France, 2007).

Dubois (Jean), Dictionnaire de linguistique, Paris, 1984.

Heidegger (Martin), Qu'est-ce que la métaphysique? in Questions I et II, Paris, Gallimard, 1968.

Husserl (Edmund), Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie, Traduit par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer, Paris, Vrin, 1953.

Juszezak (Joseph), Les sources du symbolisme, Sedes, Paris, 1985.

Merlau- Ponty (Maurice), La phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

Meschonnic (Henri):

- Critique du rythme, éd, Verdier, 1982.
- Les états de la poétique. P.U.F. 1985.
- Pour la poétique II, Le chemin, N, R, F Gallimard, Paris, 1973.

Mockel (Albert), Esthétique du symbolisme, Palais des académies, Bruxelles, 1962.

Lotman (Iouri), La structure de texte Artistique.

Pineau (Joseph), Le mouvement rythmique en Français: Principes et méthode d'analyse, Klincksieck, Paris, 1979.

Umberto Eco, La structure absente, introduction à la recherche sémiotique, Paris, éd, Mercure de France, 1972.

العجائبي في روايات «عز الدين جلاوجي»

The wonders in Ezzedine Djellouji's Novels

ذة. مديحة سابق

باحثة في الأدب العربي – خنشلة - الجزائر



ملخص:

عرف السرد الجزائري عند الروائي «عز الدين جلاوجي» تجاوزا للأشكال القديمة والمضامين المستهلكة في تجربة فريدة في الكتابة تحمل خصوصية وتميزا في اللغة والمضمون وكذا الأسلوب معلنة خضوعها للتجريب من خلال الدخول في لعبة جدل بين السارد والمسرد، والبحث عن علاقات فنية جديدة ترسم على مشهدية الخطاب، وذلك أن أسلوب الكتابة ذات البعد الدلالي الواحد لم يعد قادرا على مواجهة زخم النظريات النقدية التي تبحث دوما عن ما هو انحرافي، وبذلك يحمل دلالاته التي لا تحتاج إلى قراءة مغايرة أخرى أي أنها تتضح دلالة ذات بعد رمزي واحد قريب يمكن اكتشافه بسهولة، فعمد إلى تحويل أشكال قديمة إلى أخرى جديدة وفق نسق جديد تمليه الاعتبارات الأيديولوجية والسياسية، فكانت الرواية بيانا جماليا، ووسيطا ثقافيا، ومعبرا تواصليا في تاريخ السرد العام.

الكلمات المفتاحية: الرواية الجزائرية، التجريب، عز الدين جلاوجي، العجائبي، السارد والمسرد.

Abstract:

The Algerian narration was known to the novelist "Ezzedine Djellouji" as a transcendence of the old forms and the consumed content in a unique experience in writing that carries privacy and distinction in language, content, and style. What is more, the Algerian narration is subjected to experimentation by getting into a controversial role between the narrator and the

narrative. It looks for new artistic relationships that draw on the scenery of the speech. That is, writing style with one semantic dimension is no longer able to face the momentum of critical theories that are always looking for what is deviant. Thus, it carries its significance that does not require a different interpretation. So, it becomes clear that the indication of one symbolic dimension can be easily discovered. Ezzedine Djellouji, then, resorted to conversing old forms to new ones according to a recent classification dictated by the ideological and political considerations. The novel was an aesthetically statement, and a culturally mediator, and a communication bridge in the history of the general narration.

Keywords: Algerian novel, experimentation, Ezzedine Djellouji, wonders, narrator, narrative.

مقدمة:

كشفت نصوص السرد الحديثة على مستويات عديدة من البنى داخل رحم النص الواحد، بعض الممارسات التجريبية في الرواية الجزائرية على يد ثلة أبرزهم: عبد الحميد بن هدوقة، الطاهر وطار، واسيني الأعرج وكذا عز الدين جلاوي وهو ما سيكون على مدار القول، وهذا ما يطرح علاقات جديدة على مستويات التشكيل السردى وأطروحات النقد الجديد، لأن النصوص «لم تعد صالحة لاستيعاب جميع العلاقات الجديدة التي تنشأ عن الوضع الجديد قينتج عن ذلك قلق دائم، ويتعذر علينا أن ننظم في ضميرنا جمع المعلومات التي تهاجمه لأن الأدوات الكاملة تنقصنا»¹.

فالتجريب الروائي يعكس حالة إبداعية جديدة وهذا ما يمكن الكاتب من إحداث التغيير وخرق البنية التقليدية للخطاب الروائي، ذلك أن الرواية لم تعد خاضعة لقوانين وقواعد ثابتة وأصبحت دائمة الانفتاح على افاق جديدة في الكتابة.

وهو» ما يحفز الكاتب الروائي إلى تجاوز الأشكال المستهلكة والعقيمة، وإلى تجريب أدوات جديدة

1- قسومة، الصادق، الرواية مقوماتها ونشأتها في الأدب العربي الحديث، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000، ص59.

وخلق أشكال حية»¹. وهذا ما عمد الروائي «عز الدين جلاوي» إلى تشكله بمنظوره الخاص ورؤيته التي يراها بالدرجة الأولى على الكيان الجزائري بكل ما يحمله من هموم ووقائع أثقلت كاهله.

هذه التجربة الروائية المبنية على كسر النمطي والعادي، القائمة على تعددية لغوية صوتية، تمارس الفعل الحكائي بشكل متحرك يشمل الحياة بنبضاتها ومرجعيتها، ولغتها اليومية والمحكية والمروية، وكلما تضاعفت رعشة الحياة وارتفعت نبرة الحوار تحولت الرواية إلى تعبير حياتي متجدد ومتطور.

المبحث الأول: مفهوم العجائبي fantastique

تنوعت وتعددت مفاهيم مصطلح العجائبي بين الغريب والعجيب باعتبارها ظاهرة سردية حديثة ومبحث من المباحث الجديدة في الدرس العربي.

أ-العجائبي لغة:

ظهرت مادة (ع ج ب) في القرآن الكريم بصيغ عديدة فقد وردت بلفظة عجب وعجاب، في قوله تعالى: «وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب (4) أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب» [سورة ص، الآية: 4-5].

لفظة (عجبوا) تدل على حدث خارق للعادة، أما (عجاب) فتدل على بلوغ الغاية في العجب. وفي موضع آخر قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَا أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [سورة هود، الآية 71]، حيث وصفت الآية وضع سارة العجوز بما حدث لها من حيرة ومظهر متجاوز للطبيعي.

وقال علا شأنه: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [سورة

ق، الآية: 02]

1- بوشوشة، بن جمعة، سردية التجريب وحداثة السردية في الرواية العربية الجزائرية، المغاربة والإشهار، تونس، ط1، 2005، ص19.

أي: تعجبوا من إرسال رسول إلههم من البشر، ليس هذا عجيب فإن الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس¹.

فحملت لفظة «عجيب» في ثنايا معاني الآية دلالة الغرابة، لما قال كفار مكة هذا الشيء في منتهى الغرابة والعجب، وغيرها من الآيات التي تؤدي معنى الحيرة والدهشة لغير الواقع بواقع مغاير عنه. ذكر «ابن منظور» أن العجب النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد، أي: عظم ذلك عنده وكبر لديه وليس بعجب في الحقيقة، والتعجب مما خفي سببه، ولم يعلم².

أما بالرجوع إلى المعاجم اللغوية الفرنسية ترد كلمة العجائبية fantastique، وهي الدلالات المتعلقة بالخيال الوهمي، كما يطلق على الشكل الفني والأدبي الذي يستدعي فوق طبعي وإقحام اللاعقلاني في الحقيقة اليومية.

ب- العجائبي اصطلاحاً:

امتازت النصوص العربية بالثراء والانفتاح ما دعا إلى الاستلهاً من دلالاتها التي تحمل فعلاً تأويلياً يتشكل من تضافر عجيب بين المرسل والمرسل إليه، تتعدد مغامراتها القصصية وتنوع وحداتها السردية بشكل دائري ولا نهائي، فيها من قصص الجن والعفاريت، الخيال والعجائبي قدر ما فيها من الواقعي والحقيقي المعاش وفيها من قصص الحب والقيم والعواطف السامية وغيرها.

فقد أقر «محمد القاضي وآخرون» في «معجم السرديات» في إطار الحديث عن العجيب، بأن المصطلح استعمل من طرف «تودوروف»: «في إطار حديثه عن الفانتاستيكي ليوضح به حسن المروي له، أن الشخصية تردده إزاء الظاهرة الخارقة أي نسبها إلى الواقع أم برفض نسبها إليه، وعندما يثبت للقارئ أن بإمكان وجود قوانين طبيعية تقبل الظاهرة الخارقة تكون إخلاص من التردد الذي يعيشه القارئ أو الشخصية»³.

فالعجائبي عند «محمد القاضي» لحظة زمنية زمانها آني، تتبدى من خلال زوال لحظة التردد الذي لا يدوم إلا لحظات يعيشها القارئ أو الشخصية إزاء الظاهرة الخارقة «هذه الغرائبية جزء

1- ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج 4، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1402 هـ - 1982 م، ص 222.

2- ابن منظور، لسان العرب، مج 10، دار صادر، بيروت، ط 2، 1992، ص 38.

3- القاضي، محمد، وآخرون، معجم السرديات، دار محمد علي للنشر، تونس، 2010، ص 286.

أساس من دلالات الواقعية السحرية كما شاعت في الأدب خاصة القصة بشكلها الرئيسيين الرواية والقصة القصيرة¹. والرواية لا يمكن أن تخرج عن هذه الحساسية الجديدة التي أشاعها خطاب الحداثة.

أما العجائبي عند «سعيد يقطين» تمكن في «الحيرة أو التردد المشترك بين الفاعل (الشخصية) والقارئ حيال ما يتلقيناه، إذ عليهما أن يقررا ما إذا كان يتصل بالواقع أم لا كما هو في الوعي المشترك². أي: أن العجائبي ينقل الأحداث والشخصيات والزمن والمكان من المعقول إلى اللامعقول وفق واقع يختاره الروائي ليؤدي مهمة معينة.

أما «تودوروف» الذي أفرد كتابا يتعلق بالعجائبي يقول: «إن العجائبي يحتل الوقت الذي يستغرقه عدم اليقين هذا، فإذا اخترنا هذه الإجابة أو تلك، فإننا نخرج من العجائبي لندخل في نوع قريب منه، أي «الغرائبي» (L'étrange) أو «السحري» (Le Merveilleux)³. لينتج العجائبي عن «التردد الذي يقع فيه الإنسان الذي لا يعرف إلا القوانين الطبيعية أمام حادثة تتخذ مظهرها يتجاوز الطبيعي⁴. بمعنى أن التساؤل والحيرة يفسرهما كل ما هو غامض وغير عادي.

المبحث الثاني: عجائبية العتبات في روايات «عزالدين جلاوجي»:

اهتمت الدراسات السيميائية بعلم العنونة وأعطته عناية فائقة باعتباره أول عتبة نصية وجب الوقوف عليها، وإبراز أهميتها بقصد الاطلاع على مستواها ودورها وقيمتها داخل العمل الإبداعي، فيمثل العنوان وسيطا بين المؤلف والقارئ والمثير بالنسبة للقارئ؛ بما يمارسه عليه من إغراء وغواية تفتح من خلاله مضامين النص وتفكك شفراته وتقف على محمولاته الدلالية ف «العنوان مفتاح أساسي يتسلح به المحلل للولوج إلى أغوار النص العميقة قصد استنطاقها وتأويلها⁵، حتى أن الكثير من القراء يقتنون الكتب وفق جاذبية العنوان، وتلاؤمه مع ميولاتهم دون تصفحه، فهو الواجهة الأولى التي تقابل القارئ بمجرد اتصاله بالنص حيث يمثل فضاء اتصاليا، وعلاماتيا يقيم علاقة بين

1- الرويلي، ميجان، والباذغي، سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000، ص 232.

2- يقطين، سعيد، السرد العربي (مفاهيم وتجليات)، رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص 267.

3- تزيطان، تودوروف، تعريف الأدب العجائبي، تر: أحمد منور، المسألة، اتحاد الكتاب الجزائريين، مجلة فصلية، عدد 4 و5، ربيع- صيف، 1993، ص 98.

4- م ن، ص 89.

5- مفتاح، محمد، دينامية النص المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990، ص72.

الدال والمدلول، فللعنوان مكان استراتيجي يطل على النص ويختزله ككل، لذلك لم يعد مجرد عابر هامشي لا في عملية التأليف ولا في عملية التلقي.

ومن هنا يتضح أن العنوان ليس عنصرا خارجا عن النص أو زخرفا لفظيا معلقا على هيكل النص، ولكنه «يشكل علاقة سيميائية تعلق النص وتمنحه النور اللازم»¹، ولأن الفضاء الذي يحتله من الصفحة هو العلو والصدارة «فهو على ضالة حجمه وصغره يحتل الصفحة الأولى بصفحة العنوان دليل على مكانته التي يتبوؤها في العمل برمته»².

ولأنه كذلك صعب عزله من النص أو فهمه بعيدا عنه، ولا يمكن للقارئ أن يمر إلى النص دون التوقف عنده، فهو بابه الأول الذي يسمح للقارئ بالولوج إلى عالم النص ودهاليزه المظلمة والمضيئة، له دلالاته الخاصة والتي لا تتعارض مع كونه علامة مستقلة أو مؤشرا دلاليا.

وهكذا « يظل العنوان مفتاحا تأويليا يرتبط بالمضمون، ولكنه يبتعد عنه في كثير من الأحيان فيبدو العنوان شكليا لا علاقة له مباشرة بالمضمون، وأي علاقة يمكن أن يقدمها هي علاقة من صنع القارئ المثقف ذي الخلفية الفكرية والذهنية المفتوحة»³.

فأي قراءة تأويلية له تطلعننا على سياقاته التاريخية والسياسية والاجتماعية، وتعكس بالضرورة وعيا بالواقع المعيش أو أنها تحيل إلى واقع معين من صنع خيال الكاتب أو كما يتمناه. وكما يقول (رولان بارت): «...إذا ما قرأت تحت العنوان ستدرك السبب، وكلها قراءات على قدر كبير من الأهمية في حياتنا، إنها تتضمن قيما مجتمعية أخلاقية وأيديولوجية كثيرة لا بد بالإحاطة بها من تفكير منظم، هذا التكبير هو ما ندعوه هنا على الأقل سيميولوجيا»⁴.

وتؤكد جل الدراسات التي اهتمت بالعنونة أن «أجمل العناوين وأكثرها ثراء وأدبية، هي تلك التي ينظم علاقاتها بالمعنى منطق الخفاء والتجلي، أي تلك العناوين التي تكشف وتخفي في آن واحد، وتمارس نوعا من التقاطع بالنسبة لمجموع العمل الأدبي كله»⁵. إلا أن هذه القراءة تحتاج إلى آليات

1- قطوس، بسام موسى، سيمياء العنوان، مطبوعات المكتبة الوطنية، عمان، ط1، 2001، ص6.

2- لغيرير، محمد، الخطاب المقدماتي في تجربة محمد الكفاط الإبداعية w.w.w. kaghat.imarok.com

3- سيمياء العنوان، م س، ص3.

4- دفة، بلقاسم، علم السيمياء، العنوان والنص الأدبي، محاضرات الملتقى الأول - السيمياء والنص الأدبي، جامعة بسكرة، 2000، ص39.

5- رواونية، الطاهر، مجلة اللغة والأدب، ملتقى علم النص ع12، دار الحكمة، الجزائر، ديسمبر، 1997، ص148.

وأدوات ناجعة، وجراًة في خوض مغامرة التأويل التي تنتهجها الإجابة عن مجموع الأسئلة التي تترك القارئ في بحثه عن معنى العنوان وتركيبته اللغوية ودلالاته، علاقته بالنص، فلا يخلو العنوان من تفسيرات ودلالات تربطه بالنص من حيث هو نص صغير، وبهذا يشارك العنوان في لعبة الخطاب والتأويل ويصبح رسالة تحتاج قراءة وفهما.

فكثيرا ما تمارس العناوين تضليلا وتشويشا على القارئ، إضافة إلى إثارة فضوله وهذا ما يحتاج إلى قراءة متمحصنة لم يفكر فيها المبدع، وهذا بالذات ما قصده (أمبرطو إيكو) إذ قال على الكاتب «أن يكون مستعدا لمواجهة كل التأويلات الممكنة لهذا العنوان لأترك للقارئ كامل الحرية»¹. وارتكازا على هذه الحرية التي أعطاها (أمبرطو إيكو) للقارئ والعناوين المميزة للمبدع التي تترك الكثير من التساؤلات بناء على سمة الاستفزاز التي يثيرها في نفسيته وتدعوه بشغف لاكتناه كنهها وسبر أغوارها، ليدخل في صدام معها لما تحويه من شحنات رامزة، ولغة مكثفة تقوم بوظائف عدة تؤثر أسهمها اتجاه النص الرئيس حاملة لرسالة المبدع، وعليه قد حظي العنوان بأهمية كبيرة في المقاربات السيميائية، باعتباره أحد المفاتيح الأولية.

ومن هنا يعد من المفاتيح المهمة في اقتحام أغوار النص، وفتح واستكناه أعماقه.

أ- عجائبية العنوان خارج المتن:

لا يخلو العنوان الذي اختاره «عز الدين جلاوي» لروايته «سرادق الحلم والفجعية» محل الدراسة من الغرابة والاستفهام الذي يصل حد الحيرة، فهو عنوان مركب من دوال ثلاثة «سرادق/ الحلم/ الفجعية»، هذا العنوان بوصفه عنصرا بنيويا سمائيا، يقوم بوظيفة الإشارة إلى واقع معين غني بالتزامن والقهر وتحديد وظائفه وصفاته بصورة مكثفة، مختزلة، موحية بدلالات مقتضبة ومشوشة لا تتضح معالمها الكلية إلا بتتبع آثارها، ما يجعلها نصوصا متجددة، فهو يتخذ من الأسلوب التعجيبى وسيلة مركزية في الكتابة الروائية، وهذه الوسيلة الفنية تمكن من خلخلة العلائق المنطقية عموما من الثابتة التي تحكم أشياء العالم من حوله، وفضح تناقضاتها الداخلية وإجلاء السكون المخادع الذي يحيط بها فأصبحت العناوين بهذا المستوى مراوغة ولها القدرة في جعل القارئ في حالة اندهاش لما تركه فيه من انطباعات تقوم على عنصر المفارقة والتعجيب، حيث تجعل من

1- إيكو، أمبرطو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر وتقديم: سعيد بن كراد، المركز الثقافي الغربي، بيروت، ط2000، ص148.

هذه المكونات خصائص لتداخل الواقع باللاواقع والمعقول باللامعقول، هذا هو حال رواية «سرادق الحلم والفجيرة» التي تعمل على خلخلة البديهيات والثوابت لإنشاء البعد العجائبي وإفراغ الغرابة من خلال المنصات «العنوان الرئيس، العناوين الداخلية، لوحة الغلاف والألوان»، فيصبح العنوان نصا متجددا يحيى من جديد في كل نهاية قراءة ليحيل إلى المجهول ويدخل القارئ في غياهب السؤال، ذلك أن نصوص جلاوجي الروائية تفاجئ المتلقي وتدخله في عوالم أخرى تحلق في أفق الخيال الذي تتعالق فيه الأسطورة، والتجارب العرفانية الصوفية، والتفكير الوجودي الفلسفي، مع اليومي المعيش في قالب عجائبي.

فعلى المستوى النحوي يعد العنوان (سرادق الحلم والفجيرة) جملة إسمية مبتدؤها محذوف تقديره كائن أو موجود ممثل في اسم الإشارة «هذه» وخبرها «سرادق» أما «الحلم» فوردت مضافة و«الواو» حرف عطف يتبعها المعطوف عليه وهو «الفجيرة».

فهذا العنوان مغري باعتباره يفصح عن بعض الصفات، ويكشف في ذات الوقت ترميزا عن فاعليهما في مدينة استعار لها استعارة كبرى «المدينة المومس»، وهو يدل على اهتمام القدماء بكل ما يجذب القارئ ويوجه قراءته لما تتضمنه من سياقات جمالية، وتراكيب لغوية، ودلالات تكشف عن عمق التجربة والثراء الثقافي، تستقطب فضول المتلقي، تحفز القارئ بمالها من فعاليات «الجدب والاستقطاب» التي تمارسها على المتلقي موجهة وعيه وإداركه وذوقه.

فالقارئ يدهشه العنوان فيذهب للبحث عن أسباب تواجده في مكان ما بالنص، ينتقيه المبدع ليعبر من خلاله عن أفكاره/مواقفه/رؤاه/أو ليدهش القارئ ويوجه تفكيره إلى عوالم النص الخفية. ودهاليزه المعتمدة، طلبا للفهم وتقربا من النص..

بهذا نستطيع القول أن العنوان يطرح أمام المتلقي جملة من التساؤلات المركبة التي لا نستطيع الإجابة عنها إلا من خلال العودة إلى عالم النص الذي يوضح ويفسر غموض العنوان ويقدمه في صورة معلنة لكل عن عالم العاهرات وهذا لما يمارس فيها من تجاوزات.

يتشكل هذا العنوان من ثلاث دوال محورية هي:

العنوان

سرادق الحلم والفجيرة

إن هذه الدوال تعتمد على الغياب الصيغي، فثمة محذوف قدر في بدايتها مما يجعلها مكثفة تركيبياً، مشحونة دلالياً، فالمحتمل أن تكون الجملة (هذه سرادق الحلم والفجيرة) فحذف «المسند إليه» حتى يضع العقل أمام تشويش يغيره إلى أن يفضح سر هذا العنوان ويكشف كنهه.

أما معجمياً فوردت كلمة «سرادقها» في القرآن الكريم في الآية «29 من سورة الكهف»، «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا...» «وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفعها» وتعني: سرادقها: حائط من نار؛ إذ يقول تعالى لرسوله الكريم: «وقل يا محمد للناس هذا الذي جئكم به من ربكم هو الحق الذي لا مرية فيه ولا شك»، «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، هذا من باب الوعيد والتهديد الشديد، ولهذا قال: (إننا اعتدنا) أي: أرصدنا للظالمين وهم الكافرون بالله ورسوله وكتابه العذاب الشديد، أما (نارا أحاط بهم سرادقها) أي: سورها.

أما «الحلم» ج أحلام وهي الرؤيا وردت كذلك في القرآن الكريم، في سورة يوسف الآية 44 «قَالُوا أَضُغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ». وتعني: ما كان منها ملتبساً مضطرباً يصعب تأويله.

والحلم أو الرؤيا سلسلة من التخيلات التي تحدث أثناء النوم وتختلف الأحلام في مدى تماسكها ومنطقيتها، وتوجد كثير من النظريات التي تفسر حدوث الأحلام فيقول «سيفموند فرويد» أن الأحلام هي وسيلة تلجأ إليها النفس لإشباع رغباتها ودوافعها المكتوبة خاصة التي يكون إشباعها صعباً في الواقع.

و: حرف عطف تصل بين طرفين يكون بينهما علاقة تعالق واشتراك في حكم ما.

الفجيرة: م ج فجج وفواجع وهي المصائب المؤلمة.

وكذلك: هي الحزن والأسى المصحوبين بالبكاء.

من خلال ما ورد في المعنى القرآني والمعجمي لم يظهر الفرق بينهما إلا من الناحية الزمنية، فالفعل يغيب ضمن الدوال السابقة، أي: أن هذا الفعل الشنيع متجه صوب الاستمرارية من الأمد وإلى الأزل، ويفضح كل المدن وفي جميع الأزمنة دون أن يستثني منهما كما أنه يفصح بكل مدلولات الكلمة عن عدم رضاه عن هؤلاء الذين وصفهم «بالفئران والثعالب والنسور...» وغيرها من الحشرات

والطيور المقززة التي تشمئز لها النفس بمجرد سماع أسمائها، فالمعنى اصطلاحيا غير تام الدلالة، وهذا يدل على السخط على الواقع الذي لا زلنا نعيشه دون تغيير فيه.

ورغم أننا قدرنا المحذوف إلا أن ذلك زاده ارتباكاً وتحدياً، فهو يدل على الظرفية المكانية إلا أنها غير محددة بعينها، أما المعطوف عليه فأعلن عن حجم المصيبة وأثر وقعها على النفوس ليكون بذلك السرداق هو الدخان والغبار الذي غطى سماء المدينة في زمن من الأزمنة، أما الفجيجة مرتبطة بالوضع المأساوي الذي آلت إليه (الزمن المتعفن وأبطالها الغراب والفئران والثعالب والنسور، ونعل الأخدان...).

والملاحظ أن الكاتب استعار بها أسماء مقززة ومنفرة، بالإضافة إلى استدعاء صفاتها وقبحها، والذي يتمثل في الصفات الآتية: السواد، الخبث، الخيانة، التخريب، الفساد... أما (الحلم) فهو يحيل على ما هو مفتقد (البحث عن الزمن المفقود) من حب ونقاء، وصفاء ونظام، ليتشاكل الحلم بالفجيجة، وتثبت أحزان النفس وتؤكد سوداوية الأحلام في مدينة الخراب وينطلق الشاهد البطل للبحث عن الحقيقة محاولاً فهم اللعنة التي حلت بالمكان والعباد في رحلة دائرية داخلية انطلاقاً من العفن الذي أصاب المدينة¹.

ولا ريب في أن العنوان يتصف بالقصدية حين يجيء معبراً عن المتن دلالياً أو متضمناً فيه، فالعنوان الخارجي هو من النوع المعبر رمزا ودلالة عن نسق مهيم على المحتوى أو قصيدة النص ملخصة فيه².

فالعنوان يسعى إلى فتح الباب أمام سؤال تتقاطع في رفده عدة حقول معرفية أتجاه العنوان الذي يشكل تساؤلاً ويخلق انتظارا من نوع خاص تتلبسه الحيرة والتردد والمفارقة العجيبة التي ينتجها سؤال المتلقي في تأسيس لغة ينساق معها القارئ، فهو أيضاً المرأة التي تكون في بداية الأمر مكسورة تعطي انطباعاتاً مشتتة ومن زوايا وأحجام متعددة.

1- ينظر، مقال الساوري، شعيب، رواية «سرداق الحلم والفجيجة» لعزالدين جلاوي والتخيل الأسطوري الراهن ضمن «سلطان النص: دراسات في أعمال عز الدين جلاوي»، دار المعرفة، الجزائر، 2008، ص 459.

2- ينظر، سيزا، قاسم، وأبو زيد، نصر حامد، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة، مصر، 1986، ص 73.

ب- عجائبية العنوان داخل المتن:

إن العنوان بوصفه سليلاً شرعياً لآلية «العنونة» أو نتاجاً لممارستها، سرعان ما يبدأ بالتفريغ والتنازل من خلال عناوين داخلية «intertitres» تتعدد حسب البناء المعماري للنص إذ هي: «عناوين مرافقة أو مصاحبة للنص وبوجه التحديد داخل النص كعناوين للفصول والمباحث والأقسام والأجزاء»¹.

ونقصد من خلال حديثنا عن العنوان الداخلي والخارجي أن الخارجي جاء تعبيراً عن رؤية الخارج إلى الداخل وله مكانة واضحة تشير إلى الخارج، أما الداخلية فهي ما ورد داخل النص ونقله إلى الخارج، وهي مصاحبة له تتعدد بمدى إطلاع القارئ فعلاً على النص، وحضورها ليس ضرورياً مثل العنوان الرئيسي وكثيراً ما يلجأ إليها الكاتب بدواعي فنية جمالية.

وإذا كانت هذه العناوين الداخلية محتملة وليست إلزامية، فإن وظيفتها تختلف من رواية إلى أخرى ولكنها كلها تستهدف القارئ، وكل فصل يحمل عنواناً داخلياً تتكفل الرواية بالتلميح إلى مغزاه وربطه بأحداث النص ككل، فتأخذ الفصول في انفصالها واتصالها العضويين بشكل حكايات في الحكاية الرئيسية وتجعل من ثنائية التضاد مقوماً أساسياً في مستوى البناء².

في رواية «سرادق الحلم والفجعية» غموض رافق العنوان، والذي يقوم إلى الإيهام الوظيفي المقصود من الروائي، جعل القارئ متردداً في تفسيراته وتأويلاته، وجعله يشعر بالحيرة في ماهية العنوان حتى قبل أن يقرأ فصول الرواية، وقد تواصل فعل الغموض والإيهام في العناوين الفرعية لفصول الرواية.

إن تقنية الكتابة العجائبية الحديثة هي «ذلك النوع الذي يستكشف ويوظف حالات الشك والفقْدان للأمن والحيرة والالتباس والخوف التي على تلك الحدود القائمة بين الداخل والخارج، الواقعي وغير الواقعي، وأنا وما ليس بـ «أنا» والغريب أو غير العادي والعادي»³. لعل القراءة تكون في

1- بلعابد، عبد الحق، عتبات «جيرار جينيت من النص إلى المناص»، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط، 2008، ص 125-124.

2- أشباهون، عبد المالك، العنوان في الرواية العربية، ص 164.

3- شاكور، عبد الحميد، الغرابة المفهوم وتجلياته في الأدب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012، ص 65.

الكشف عن المعنى الذي يكمن في الغموض وفي التباس الدلالة؛ لتأتي المعاني مطلقة، وغير محددة قابلة للتجدد. عندما تتوالد المعاني في العنوان الذي تتفرع منه عناوين فرعية أخرى كلها تمر على فضاء هذا الجسد، سنحاول التدليل على العنوان الفرعي (حببتي نون) من خلال ما ورد فيها من مقاطع في رواية (سرادق الحلم والفجيرة).

حببتي نون:

لم يتوان الروائي الخضوع والخنوع بل استمر في ممارسة التجريب الذي يحاول من خلاله خلخلة المفاهيم السائدة لخلق سرد متفرد يساير معطيات الحاضر، ويفكك التجربة الإنسانية بعمق ليمارس العنوان المختار تمردا صريحا عن عوالم الكتابة بغية اقتناص الحقيقة الكبرى بالانفلات من أسر الواقع والنفاد نحو المطلق من أجل تعويض أصالته وخصوصيته الحضارية والثقافية، لذلك يحاول القبض عليها من جديد¹.

من خلال سرد مغاير يحاول أن يقدم رؤية روائية تلامس القضايا الحقيقية، وهذا ما جسده المقطع رقم 05:

« أه مدينتي... »

عفوا أقصد أه حببتي... لماذا تهرب منا اللحظات الرائعة الجميلة؟

لماذا ينفطر عقد الأحلام بيننا دائما؟

ما الذي صبرك كالهواء أعدو خلفه... أضمه إلى صدري بحرقه ثم أفطن على الفجيرة.

أو لم تكوني يوما ابتسامة بريئة أرصع بها قلبي المتوهجي؟؟

أو لم تكوني يوما نورا يملأ الأكام الضاحكة؟

أو لم تكوني يوما... موجا... شوقا يدغدغ أعماقي بأوتاره الرنانة

وهل تذكريني يا حببتي البيضاء ثلجا... العذبة فراتانيا... الملساء حجازا... الشامخة سندريانا؟؟

هل تذكرين حين كنا نسير أنا وأنت صامتتين أمسك يسراك بحرارة الأوردة وأضغط أصابعك التي

تشبه أشعة الشمس...

1- حليفي، شعيب، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 08.

ولا شيء غير زخات من مطر تتناثر فوق جسدنا كالفرح...¹.

عبر هذا المقطع الوصفي يصور لنا الكاتب صراعا بين المقطع الأول «أنا والمدينة» التي جسدها في «المرأة العاهرة» التي يأبى الخضوع لها، وبين هذا المقطع الذي يرسم فيه لوحة فسيفسائية لمرأة طاهرة شريفة لا تعرض مفاتها ترفض المسخ والإغواء، يحبها حبا يفوق درجة الهيام، يود الإمساك بها ليعيش ذلك الزمن الجميل الذي ظل يراوده في الحلم، فأصبح مكانا حاملا لهوية أصيلة «واستثنائية في آن واحد... إنها النبع الذي يمتد في أعماقه ويمنحه باستمرار مادة الكتابة والذكرى»²، ولكن يظل شكلا أدبيا يتجاوز إرادة الإنسان الواعية، لذلك يتم اللجوء إلى الحلم لما تنغلق الأبواب في وجه المبدع في إيجاد البدائل التي تعوضهم الأماكن والذكريات الضائعة التي شكلت حميمية العلاقة مع هذه الأمكنة، فهو «يسترجع زمنها في ذكرياته ليعرف القارئ أنه كان في المدينة زمن جميل ذات يوم، أما الزمن الثاني فهو من الحاضر الزمن الواقع الذي تعيشه المدينة»³.

وفي ظل الصراع القائم بين الواقع (المدينة المومس) والزمن الجميل (الحلم) تولد مأساة المبدع الذي يعيش حالة اغتراب نفسي في هذا الزمكان الفجائي المفقود الهوية؛ ليشكل الحلم تعويضا عن فقدانه الواقع واستحالة استعادت كينونته في ظل سيطرة الغراب «وبهذا يقدم صورة جديدة لهذه المدينة كما كانت قبل أن يمتص حيويتها الغراب فيحولها إلى تلك الصورة القبيحة التي رسمها منذ بدء الرواية»⁴.

لتبقى هذه المدينة مجهولة، فقد منحها رمزا حرفيا «ن» دون أن يحدد عواملها لعدم اكتمال تحقيقها «ولعل سقوط اسم المدينة، واكتفاء الكاتب بالحرف «ن» يدل على عدم اكتمال هذا الحلم وتحقيق وجود هذه المدينة على أرض الواقع»⁵ فهي «لا تملك الثبات والديمومة، إنها حلم، إنها محرومة من الانبناء أنيا، معوزة لقوة الصمود أمام الفجيعة»⁶.

1- جلاوي، عز الدين، الأعمال غير الكاملة، دار الأمير خالد للنشر، الجزائر، ط1، 2009، ص 448-449.

2- منيف، عبد الرحمان، الكاتب والمنفى، دار الفكر الجديد، بيروت، دط، 1992، ص 95.

3- طعام، حفيظة، المثقف والسلطة في روايات عز الدين جلاوي، ضمن «سلطان النص»، م س، ص 276.

4- هيمة، عبد الحميد، دلالة المكان في رواية سراق الحلم والفجيعة، ضمن «سلطان النص»، م س، ص 426.

5- م ن، ص 427.

6- برجوج، ثريا، سراق الحلم والفجيعة ورأس المحنة لجلاوي، مقاربة العنوان والدلالة، مجلة علوم اللغة العربية وأدائها، جامعة الوادي، الجزائر، ع 03-مارس، 2010، ص 94.

لتتواصل رحلة البحث عن المفقود «الحبيبة»: «قالت بعض النجوم: إنها قد رأتها بين جبال شاهقات في وديان ساحقات تهاوى عليها الصخور من كل فج عميق، وهي تستغيث فلا تغاث إلا بالإهمال واللامبالاة، وتستنجد فلا ينجدها إلا الصمت الرهيب المتوحش...

لكن النجوم أفلت دون أن تحدد لي المكان»¹.

لتستمر الذاكرة في البحث عن الزمن المفقود لكن مدينة الغراب التهمت كل جميل ليضعنا الروائي أمام مفارقة الضياع والفساد الذي التهم كل شيء حتى الحلم لم يترك له سبيل فأصبح مشروع اغتراب نفسي واجتماعي زاد من عبء كل مبدع ومثقف قرر تحقيق الأفضل وهذا أمر طبيعي حيث نجده عند الكتاب خصوصاً حيث يتوقون «إلى ذلك المكان يصورونه فيما يكتبون، ويتلدزون بذكره، وذكر ما يتصف به من صفات تشير إلى ما يؤمنون به ويفضلونه على غيره، وعلى سائر الأماكن والأشياء»². وذلك العشق اتجاه الحبيبة التي ترمز للمدينة والوطن ككل يحاول استرجاع مجد العشق الضائع في أحضان الحاضر المدنس، من خلال استثمار منظومة للحكي لخلق بلاغة جديدة تكسر نمطية السرد التقليدي.

فقد جسد عنوان الرواية (سرادق الحلم والفجعية) مدخلا نظريا الى العالم عن طريق العناوين المضمنة داخل الرواية والتي تلخص وتكثف أهم ما جرى فيها من أحداث ووقائع، سجلت صورتها المدينة الحلم أو الحبيبة عبر فضاء الرواية من عتبة العنوان إلى الإهداء إلى الفاتحة النصية ثم المتن إلى غاية الخاتمة، وفي كل ذلك ننطلق من العنوان إلى النص ومن النص إلى العنوان عبر مراعاة السياقين الداخلي والخارجي الموضح في هذا الوصف «تمنيت لو لم أدخل أصلا إلى هذا المكان القدر غير أنني لم أتحرك والمدينة المومس تتهادى أمامي في ثوبها الشفاف يتصافح...ثديها. ...وطبتها...وتتعالى ضحكها الهستيرية.

غنطستهم جميعا... عجلوا إليها سراعا... التصقوا بكل تضاريسها حلزونات مختلفة الأشكال والأنواع.

1- الأعمال غير الكاملة، م س، ص 485.

2- خليل، إبراهيم، بنية النص الروائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص141.

لم أعبأ بهم... اقتربت مني مدت أصابعها شبقية مرتجفة... كأصابع العاهرة العاشقة... اقشعر بدني قمت من مكاني انزويت إلى طاولة... أكتب رسالة لحبيبتي نون...¹.

فالعلاقة بين العنوانين الرئيس والداخلي تفاعلية جدلية مبنية على مبدأ التأويل المحلي ومقاصد النص ونوايا المبدع؛ لتصنع فرادة هذا الفن في تصوير علاقة الكاتب بالمدينة، التي يطمح يوماً ما بمعانقتها، فلم يجد غير الفن الذي يعيد تشكيل تلك المدينة الحلم في لغة رمزية تمنح القارئ متعة قرائية تسمح له بمواصلة مغامرة القراءة.

فكانت العنوانين الفرعية مرتبطة بالعنوان الرئيس تشترك في بؤرة النص وتيمته الكبرى التي يتمحور حولها وما هي إلا تكملة للعنوان وتمطيط له عبر التوسع فيه وتقليبه في صيغ مختلفة.

وقد نوع الكاتب من أدواته التعبيرية لصنع متخيل يجسد حالة العشق بين الكاتب والمدينة فيمنحها مقام الحبيبة المثالية، التي لا تملك وجوداً واقعياً، ولا يصنعها غير المتخيل عن طريق الحلم «أن الفضاء المنشود يقترحه الحلم والمتخيل»² فتارة يشير إليها في المتن بلغة سردية مباشرة، وتارة أخرى يستثمر لغة الشعر، وقد امتد إلى الإهداء المميز إلى القراء لقوله: «إليها...

أحلم أن نلتقي

على خمر معتق

وزهر مفتق

في سدره المنتهى

وبدرة مشتهى

وسر منمق»³.

وبما أن الإهداء من العتبات النصية فيشكل ملتقى القارئ والنص، وقد شكله الكاتب بلغة راقية تمتزج فيها بلاغة القرآن الكريم وشاعرية اللغة وجمالية المعجم الصوفي لتشكّل لوحة فنية عبقرية بكل صور العشق والهيّام لتكسر قداسة المألوف والتوق إلى معانقة الحداثة.

1- جلاوي، عز الدين، سرادق الحلم والفجعية، ص 12.

2- نجعي، حسن، شعريّة الفضاء - المتخيل والهوية في الرواية العربية، ص 199-200.

3- جلاوي، عز الدين، العشق المدنس، دار الروائع للنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص 05.

وهذا تكون العتبات في مجموعها أدوات فنية جمالية تملك قدرة التأثير والجاذبية استطاع المبدع أن يجعل منها وسيلة من وسائل فنية كثيرة، تنتج الدلالات، وتعمق المعنى، وتأخذ القارئ في عملية حلمية جميلة يعانق خلالها النص، باحثاً في مغامراته العجيبة عن معانيه ودلالاته، وكل ما يفتح أمامه أبواب القراءة والتأويل.

المبحث الثالث: صور العجائبي Fantastique في روايات «عزالدين جلاوجي»:

أعتبر الأدب العجائبي وسط بين جنسين أدبيين هما: الغريب والعجيب الذي يتميز بالانزياح والخروج عن الألف، والذي يتجاوز الواقع إلى المتخيل، ليكتب نصاً متمرداً بين عوالم الحقيقة والمجاز، أي: أنه قائم أساساً على الوصف بواسطة اللغة لإحداث خلخلة في التوقع المؤلف، وهو مقارب لمفهوم «كسر الألفة» ostranenie وتغيير طريقة التلقي، أي: تقديم صيغ عسيرة التلقي صيغ غير معتادة وغير واضحة¹.

وإدراجها داخل العمل الأدبي لتخرجه عن الأمور المتوقعة من قبل متلقي الأعمال الإبداعية من خلال «زحزحة ظواهر الحياة، التي هي موضوع الفن، من سياقها الآلي، ويجب تحويلها باستخدام التقنيات الفنية (...) تقنيات لغوية بالأساس»².

لأن تقنيات خرق المؤلف في النصوص السردية تستمدّها من عالمها الداخلي في حين تستمد النصوص الشرعية تقنياتها اللغوية التي تتكسر بما ألفتها مع اللغة من «طبقات الصوت ففي التلفظات العلمية، ينبني الصوت وكأنه مجرد خادم للمعنى ينبني بطريقة مصقولة لا نتوء فيها»³.

ويعد الروائي «عزالدين جلاوجي» واحد من أهم الروائيين الجزائريين الذين استحضروا الجانب العجائبي في رواياته رغبة منه في التجريب والتنوع، كخطاب فني لرؤية العالم والجمع بين الواقعي والعجيب لجعل المتلقي في حيرة من أمره وفي تردد دائم.

ومن بين مظاهر التجديد في الرواية العربية توظيف الخطاب العجائبي القائم على الغرابة والتردد في الواقع والخيال، والهدف منه تجريب التقنيات الغربية الحديثة واستعارة القوالب التراثية

1- ستاينر، بيتر، المدرسة الشكلانية الروسية ضمن موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، تر: خيري دومة، ص 33.

2- م ن، ص 43.

3- م ن، ص 43-44.

في السرد والحكي من قصص ألف ليلة وليلة، كليلة ودمنة، السير الشعبية كسيرة «سيف بن ذي يزن والسيارة الهلالية...»

ومع ذلك يعتبر مصطلح الفانتاستيك بالنسبة للأدب والنقد العربيين رائجا خلال القرنين الأخيرين كما يشكل محورا بارزا في استراتيجية الكتابة القصصية والروائية لما يحويه من طرائق رمزية وتمير انتقادات اجتماعية وسياسية ودينية تطمح لأن تكون مرآة عاكسة لتبدلات الواقع المختلفة، فتتهك حجب الزمني والآني المألوف المباشر وتستشرق آفاق المطلق والمحتمل الغريب.

وما يوضح ذلك هذا المقطع من رواية «العشق المدنس»: «..عزم الرجال على توسعة تهرت القديمة بادئ الأمر، وكانوا ينشطون نهرا في إقامة البيوت، فإذا جاؤوها من الغد وجدوها جذاذا، تأكدنا أن الجن سكنها، وأنهم كانوا يرفضون أن نجاورهم فيها، فقرر الإمام إقامة تهرت الجديدة وسط الغابات العملاقة التي تكتظ بالوحوش والسباع والحيات، فلما حشي الناس أذيتهم، اعتلى الإمام صخرة عملاقة، وصاح في كل الوحوش يدعوها باسم الله أن تغادر المكان، وفي لحظات رأينا بأم أعيننا المئات منها تخرج في قوافل باتجاه الغابات، وتلك إحدى كرامات الإمام.

ولم يمكسك الدليل عن الكلام، وسرد الأخبار العجيبة، والكرامات الغريبة، حتى دخل الإمام علينا، وعلى ملامحه ترحيب وابتسام، فأمر لنا بطعام للإفطار، وأوصى الدليل بنا خيرا، وعاد ليخرج كما دخل مجللا بالواقع.

كانت الشمس قد بسطت أشعتها الدفئة على كل شيء، متسللة إلينا عبر النافذة والباب، وكان تغريد العصافير يقيم في حديقة مقر الإمامة حفلا بهيجا، ذكرني بالطائر العجيب، هل يمكن أن نكون في الطريق الصحيح للعثور عليه؟¹

اشتمل هذا الملفوظ على انزياحات أسلوبية نحت منحى عبثيا تخيليا يأخذ من الواقع بقدر ما يخلق في سماء الخيال والمجاز متجاوزا المؤلف من الألفاظ.

وهذا ما دفع بالقارئ أو الناقد إلى التخلص من جمود العادة إلى حركية الخيال والأسطورة، والروائي هنا، يبني حكايته على مظهر الاختفاء المفاجئ الذي يدهش القارئ ويجذبه في آن، وهو أول مظهر من مظاهر العجائبي، يدهش القارئ ويضعه بين نقطتي استفهام، الأولى أن الجن قد هدم

1- العشق المدنس، م س، ص 17-18.

كل البناء وفي ذلك إشارة إلى أنها مكان له ولا يجوز لبني البشر السكن فيها، والثانية أن إمام تهرت يتحدث إلى الحيوانات المتوحشة وتقدم بطلبه الذي قوبل بالموافقة.

وهنا يقف القارئ مترددا بين فعل خارق قام به الإمام في مظهر حلبي، لكن صاحب النص لا يسعى إلى الإعجاب والإدهاش بقدر ما يحمل نصه من المعاني والدلالات، ذلك أن «القصص العجائبي... يقدم لنا بشرا مثلنا، فيما يقطنون العالم الذي نوجد فيه، إذ بهم فجأة يوضعون في حضرة المستغلق عن التفسير»¹.

فتنكشف سمة الرمزية من جلال البعد اللغوي للتراكيب والمتمثل في عوالم غريبة لا تنتهي إلى عالم الإنسان، بل هي مزيج من خصوصيات عالمين، تداخل مقصود بين العالمين (الإنس والجن) استثمر أسلوب الحكيم الشعبي «لتأخذ الرواية صورة الأسطورة، ويصبح التمييز بين ما هو أسطوري أو قصصي أمرا صعبا»². أما العالم الثاني (الحيوان والإنسان) الذي استطاع الروائي بعجائبيته تمثيل صورة طوعية بينهما يتحمل القارئ السليبي جزء من بقائه في ضبابيته.

أما رواية «الرماد الذي غسل بالماء» فنالت حظا وافرا من الوسم العجائبي كباقي الروايات الأخرى وربما يفسر هذا الإقبال على الأدب العجائبي، واستعارت أدواته الفنية من قبل الروائيين، رغبة «في تكسير قوالب الواقعية الضيقة، والبحث عن طرائق للترميز، وتمير الانتقادات الاجتماعية والسياسية والدينية»³، وهو بذلك يعكس السعي نحو إيجاد فضاءات أوسع من الحرية «حرية في الكتابة، وأخرى في القراءة»⁴.

وإذا كان الخطاب العجائبي يتبنى مجموعة من المكونات، فإن المكان يعد أحد تلك المكونات التي تجلت في رواية (الرماد). إذ يرى الباحث أن هذا المكون قد اتسم بسمات عجائبية تعمل على خلق «التردد» وهو شرط من شروط تحقق العجائبي لدى «تودوروف». ويتمثل الاقتباس الآتي نموذجا عن هذا المكان العجائبي: «عندما تخرج من مدينة عين الرماد جنوبا، تنهض غاية الصنوبر، في وجهك

1- تزفيطان، تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، تق: محمد برادة، دار الكلام، ط1، الرباط، 1993، ص 49.

2- التلي، بن الشيخ، منطلقات الفكر في الأدب الشعبي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 12.

3- مدخل إلى الأدب العجائبي، م س، ص 05.

4- طلبة، محمد سالم محمد الأمين، مستويات اللغة في السرد العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2008، ص 248.

تدثر ضفتي الجبلين الصغيرين (...) شجرة هنا، وأخرى هناك، وربوة صغيرة عليها شجرة يتيمة لا يدري أحد من أي نوع هي، ولا في أي زمن غرست، وتحتها تنبع عين ماء شحيحة قيل إنها مريض أحد الصالحين، منها يروي وبقيء الشجر يستظل، ومن ثمارها المختلفة الألوان، والأشكال يأكل... ثم تكاثر الناس حوله، ودب الفساد بينهم، فاخطف الشيخ الصالح، قيل إنهم رأوه يعرج إلى السماء، وقيل إنه غار في عين الماء، ومنذ ذلك جفت المياه المتدفقة، وحال لون الشجرة العجيبة، وفقدت ثمارها إلى الأبد... وقيل إن العين رمتهم بحمم من الرماد أياما، وليالي حتى انفضوا من حولها، وأقاموا مدينتهم بعيدا عن العين التي استمرت تدمع تحت الشجرة الحزينة، واستمر الناس يزورونها متبركين مقدمين القرابين، ومنذ ذلك سميت مدينتهم «عين الرماد»¹.

إن المكان هنا يبدو عاديا، يحمل مؤشرات تحيل على مرجعيته وواقعيته التي سرعان ما تتبدد ملامحها، لتظهر ملامح أخرى عجائبية تغلق المكان، وتمسخ صفاته الواقعية، إذ «ينقلب الفضاء (المكان) عن الأبعاد الإقليدية إلى أبعاد متعددة (...) تحقق الاختلاف عن الفضاء المؤلف»².

فقد تبلور هذا الاختلاف في طبيعة هذا المكان الذي يحوي عينا تطفح رمادا، ثم في طبيعة تلك الشجرة العجيبة، شجرة تهب أشكالا عديدة من الثمار بألوان مختلفة، ويبدو كذلك الاختلاف في قدرة هذه العين (عين الرماد) في احتواء الأشخاص، وإعادة بعثهم.

إن هذا «التردد» العجائبي سرعان ما يجده القارئ في موضع آخر من الرواية، فقد «قيل إن الولي الصالح قد بعث إلى الحياة، وإن منبع العين تدفق رمادا أسود حار الأيام والليالي حتى رمدها، وقتل كل من فيها، ولم ينج منها إلا من نجاه الله».

كما عمد علماء الآثار إلى البحث عن مدينة عين الرماد فلم يجدوا لها أثرا فأجزموا أنها لا تعدو أن تكون قصة نسجت خيوطها مخيلة أحد الأدباء ثم نشرها إلى الناس لتكون عبرة لهم ولأبنائهم من بعدهم»³.

رصد الروائي من خلال المقطع السابق واقعا جزائريا بحثا عشناه زمن العشرية السوداء وقَّعه بتفاصيل واقعية لكن ترنو إلى عالم الخيال الذي ألقى بظلاله على الزمكان، وهنا تمكن القوة المنشئة

1- جلاوي، عز الدين، الرماد الذي غسل الماء، دار المتون، الجزائر، ط1، 2005، ص 53.

2- شعرية الرواية الفانتاستيكية، م س، ص 166.

3- الرماد الذي غسل الماء، م س، ص 250.

للخطاب، والتي تمثلت في الراوي الذي عمد إلى تشخيص العجيب الذي لا يفارق الواقع لكنه يشد عنه، وقد ورد بأشكال متعددة في الرواية تتجسد انطلاقاً من العلاقات المضطربة بين الشخصيات، ثم خروج الولي الصالح بعدها تحول منبع تدفق الماء إلى رماد ليصل في الأخير إلى أن مدينة عين الرماد غير موجودة أصلاً في قول الكاتب: «سيدي... هاذي عين الرماد... وهي ليست شبرا من الجغرافيا، ولا حفنة من دواب البشر كما تتوهم، بل هي امتداد من الأرض رهيب، وهدير من الغناء تجمد على سطح الأرض...»¹.

هكذا تمسك الروائي بمبدأ السخرية والهزل في التعبير عن الأزمة في رفضه للواقع بسلبياته وتجاوزاته، مصرحاً في نهاية الرواية بأن مدينة (عين الرماد) ما هي إلى عبث، لكن ذاكرة القارئ تنحو منحنى آخر غير النهاية المفتوحة وهي أن هذه المدينة موجودة في مدينة من مدن الجزائر بل وحتى الوطن العربي، إذ ما يعانيه مواطن هذه المدينة من تخلف وفساد يعانيه أي مواطن في مكان آخر من مدن العالم العربي الكبير.

وهذا ما يوحي به المقطع التالي من رواية (الفراشات والغيلان): «... الآن يجب أن أستفسر عن الأمر... يجب أن أجلو الحقيقة الغامضة... سألت بصوت خافت:

أمي... ردت بصوت خافت أيضاً: أسكت إنها الغيلان... الغيلان ستلتهمنا جميعاً... فقط يجب أن تسكت لكي لا تتفطن إلينا.

لزمت أنا الصمت أيضاً نزولاً عن رغبة أمي خوفاً من هاته الغيلان...

هل هذه هي التي كانت نخوفنا بها جدتي ليلاً كلما أمعنا في إثارة غضبها؟ لقد صدقت أمي... لقد رأيتم... إنهم مزيج من بشر وكلاب وخنازير... طوال عراض يحملون قطعاً حديدية تلمع... يلبسون أحذية ثقيلة... مغالب أياديهم طويلة حادة... مناخيرهم مدببة... آذانهم ممتدة إلى الأعلى أصواتهم نباح وتكشير.

التهمت الغيلان بمخالبها الباب، وبدأت الزمجرات تصل آذاننا بوضوح»².

1- م ن، ص 251.

2- جلاوي، عز الدين، الفراشات والغيلان، دار هومة، ط2، 2006، ص 10.

العجيب في هذا المقطع أن الروائي «عز الدين جلاوي» يصور مأساة قرية برمتها على لسان طفل صغير لا يزال في مرحلة التعليم الابتدائي. هذا ما يحيرني ووضعي أما جملة من الاستفسارات.

هل يمكن لطفل صغير أن يصوّر مأساة قرية بأكملها؟ هل ما سرده حقيقة أم خيال؟ هل يمكن لطفل صغير أن يخوض في أمور الكبار؟ هل يمكن له أن يؤاسي صديقه؟ هل يمكن لهذا الطفل محور الرواية أن يقف موقف الإيجابي من الحرب التي عاشها ولا يزال يعيشها؟ هل نستطيع القول أن هذا الطفل معجزة بما حققه وسيحققه.

هكذا يظهر الوجه الآخر للرواية التي تقوم نفسها في البدء بوابة للمتعة والسفر الجميل، لكنها سرعان ما تدفعه إلى الحرية مع الريبة والشك حيثما حل وانتقل، ليختبر قدرات العقل، فإن لم يجد هذا الأخير حل يحقق التوازن، فإنه يغيب ليفسح المجال أمام الخيال والقلب والحلم في اليقظة لتحقيق ما عجز عنه العقل ليحقق دوره في هذا الخيال، بفعل هذه الآلية العجيبة (آلية التخيل) استطاع هذا الطفل بكل مقاييس الرجال من خلال قدرته على التفكير وتحليل الأمور إلى المشاركة كعنصر فاعل إيجابي في هذه المغامرة التي انتهت بدورها إيجابيا بقدوم الأميرة العربية وهذا ما حقق «إثارة التعجب التي تكون أيضا نتيجة وجود الشيء في غير مكانه وإيجاد شيء لم يوجد ولم يعرف أصله في ذاته وصفاته»¹، هكذا راحت الرواية العربية تتخذ لنفسها شكلا فنيا يقوم على معمارية خاصة.

وفي مقطع آخر يقول: «تقهقه المدينة في سمعي... تهادى أمام بصري في ثوبها الشفاف... يتصافح ثدياها... شكوتها... تضرب على الأرض... تدندن أغنيتهما المفضلة»².

صور لنا هذا المقطع شكلا مميزا من أشكال التجريب يتمثل في صورة المومس التي شخصها في المدينة التي تمارس الفاحشة نهارا ودون حشمة من خلال أسطورة المكان وتغريبه فيجعل منه كائنا حيا يتجاوز جغرافيته المعهودة ليستمد كثافته من خلال أسلوب التغريب والطابع الأسطوري، للذات منحها هذا المكان قوة فاعلة في تحريك الأحداث ودينامية السرد، يريد من خلاله الكاتب إبراز

1- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص 99، نقلا عن الخامسة علاوي، العجائبية في أدب الرحلات، ص 34.

2- الأعمال غير الكاملة، م س، ص 439.

الواقع المأساوي الذي تعيشه الجزائر «بتخييل استثمار تجارب شخصية عاشها الكاتب وعاشها ليثأر منها ويتخلص من آثارها»¹.

ويتم هذا الانفتاح عبر مزجه بين الواقعي والأسطوري لينتج نصا بمقاييس عجائبية، تدخل القارئ بوابة التأويل ما يفرض عليه التمكن من الأدوات المنهجية للقراءة والتأويل.

ولأن المكان في نظر الكاتب لا يمثل هندسة جغرافية فقط بل رؤية أيديولوجية وفكرية تخضع لمبدأ تركيبى عام تتوالد عنه الدلالات ويتمثل هذا المبدأ في التقابل بين الأنماط المكانية.

يقول السارد في رواية «حوبة ورحلة البحث عن المهدي المنتظر»: «فتحت سطيف عينها باكرا على حركة نشيطة لم تألفها، وعلى مظاهر لم تشاهدها، خرج حسان بلخيرد من مكتبته، تجول سريعا في كل الشوارع المحيطة مقتربا أكثر من الفرنسيين، قريبا من الكنيسة الكاثوليكية عند بوابتها لمح العربي الموستاش وأمقران يقفان لا يكادان يتحركان وكأنهما تمثالان (...) المدينة كلها ترتدي ألوان العلم الوطني»².

عمل المتخييل الفني ضمن المقطع السابق على رصد تحولات التاريخ بكاميرا دقيقة التفاصيل من خلال إعادة كتابته مع التماهي بالسرد الروائي دون الانفصال عن المكان المرجعي الواقعي الذي استمد منه مادته في الوصف والتأطير مع التوثيق؛ ما يمكننا القول أن قوة اللغو الإبداعية التي كانت تخرج من أعمال الوقائع التاريخية ورائب السرد التاريخي هي وقائع ماضوية موثقة، ما جعلها تتشظى وتتجزأ في لعبة اللغة السردية.

ومن تجليات العجائبي في رواية «سرادق الحلم والفجيعة»: «حمل الغراب الصرة الكبيرة لكن نفسه الأمارة بالسوء حدثته شرا فأخذ تلك الصرة إلى مدن أخرى مجاورة وجاء منها بصرة كبيرة مملوءة قملا وفئرا وحين حلق فوق المدينة صب كل ما حمل من قذارة على رؤوس الجميع، ثم إنه فقد توازنه بفعل اللعنة التي لحقت به فسقط على ما رمى وتداعى عليه الشياطين الذين سكنوا المدينة فحولوه خلقا آخر»³.

1- حليفي، شعيب، الرواية والتخييل الاجتماعي ضمن كتاب الهوية والذاكرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، ط1، 2013، ص386.

2-1- جلاوي، عزالدين، حوبة ورحلة البحث عن المهدي المنتظر، دار الروائع للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص38.

3- سرادق الحلم والفجيعة، م س، ص99.

هذه السمات العجائبية المبنية على الأسطوري والنابعة من الواقع المهترئ بالخوارق والغرائب، الذي لا يسعى من خلاله الروائي إلى الإعجاب والإدهاش بقدر ما يحمل نصه من المعاني والدلالات التي تحيل على التصدع والانهيال في المجتمع، وعليه فالتحول يكون بمثابة رد فعل وعقاب عن فعل سيء، كما هو الحال مع الغراب الذي كان سبب تحوله تعمق خلط الصرتين، وما بين العمد والخطأ تستقر الذات التأويلية كل حسب قراءتها، فتتعدد القراءات بتعدد المؤشرات النسقية التي يضمها النص الأصلي.

تأسيساً على ما تم، نقول أن روايات «عز الدين جلاوي» اتخذت أشكالاً عجائبية مختلفة زادها تمرداً وانفلاتاً، بفعل تحولاتها المستمرة والمتسارعة، ومن ثم يكفي أن يحضر العجائبي في عتبة عمل إبداعي ما ليحيل على الشوق والاشتياق لموضوع طريف وجذاب، فالمرء بطبعه يميل إلى كل ما هو غريب وعجيب ونادر.

لتبقى الروايات في مجملها مفتوحة على مسارات تناسية تخفي دلالات عميقة عمق الذات وتشظيها في التعبير عن الواقع، ولقدرة الكاتب اللغوية التي زادها الاقتباس القرآني جمالاً وتفرداً في اختراق الواقع نحو الخيال وصولاً إلى الشعرية.

خاتمة:

عبر «عز الدين جلاوي» عن العجائبي في رواياته بالمفارقة والمعارضة والمحاكاة الساخرة والتشخيص والتصوير والمبالغة... كلها وساطة جمالية تؤسس لخطاب عجائبي ساخر، وبالتالي: فني أيديولوجي، وهذا التداخل بين الغرابة والسخرية لإنتاج الفانتاستيك إنتاجاً يخدم مضمون النص الفكري ولإضفاء صفة الواقعية عليه من خلال اللغة العامية التي تراعي مستويات القراءة وطبقاتهم لنقد الواقع وتأسيس عالم فني مواز تسهم في بنائه عناصر متنوعة سرد وحكي وشخصيات وحدث وضمائر وفضاء زمني ومكاني، لكنها لا تخلو في كثير من الحالات من عنصر ذاتي يعكس ذات الفرد المبدع، وبناء على ما تم نقول أن روايات الكاتب اتسمت بالوسم العجائبي الذي يسعى إلى إخراج القارئ من الثبات إلى الحركة ومن السكون إلى التغيير، من السالب إلى الموجب بكل معايير ومقاييسه الفنية.

النتائج:

- نجد أن الروائي «عزالدين جلّاجي» حاول وصف الواقع واسترجاع زمن مضى عاشته الجزائر، ولا زالت تعيش جزءا منه، فسرد ووصف وفق علاقة جمالية بين الواقع كمرجعية، والفن باعتباره بنية تخيلية تعيد إنتاج هذا الواقع.

- تمرد الكاتب على القوانين المعروفة للكتابة واتجاهه منحى غرائبيا عكس الواقع بلغة شعرية مميزة دلّاليا وأسلوبيا.

- عالّج الروائي «عزالدين جلّاجي» في رواياته هموم الشعب الجزائري وأحزانه العميقة في محاولة أنسنة الفضاء وتأنيثه ليكون أكثر دلالة ورمزا تنفذ إلى وعي للمتلقى فتفتح عوالمه على تأويلات جديدة.

- اعتبر الكاتب المدينة موطن الدنس ورمز المسخ والفساد لأنها تستقبل كل من هب ودب فتبيع نفسها للغرباء والدخلاء.

- استطاعت الرواية الجزائرية بلوغ مصاف العالمية لاهتمامها بالواقع فكانت ترجمانا صادقا لهوية الكاتب وانتمائه.

التوصيات:

في ضوء هذه الرؤية الجديدة التي تمتعت بها روايات «عزالدين جلّاجي» دون نظيراتها من الأجناس الأدبية الأخرى، يتضح بأن هذا الجنس الأدبي قد استوعب الموروث بلغته وأدواته وأنواعه بطريقة خاصة يحدث على مستواها التواشج والتجاوز معا لتصبح الرواية بعدها - كتابة على كتابة - تحمل تنوعات نقدية تتماشى ومستجدات الإبداع الروائي الجديد.

ولهذا اعتبرت الرواية العربية عموما والجزائرية خصوصا وعاءا للموروث بأشكاله المتعددة أبدت قدراتها على احتواء مختلف النصوص وتحويلها إلى عالم جديد حتى تتناسب ومستجداته؛ فالتفاعل مع التراث لا يمكن أن يكون إلا منتجا إلا إذا كان يتفاعل تفاعلا إيجابيا مع واقعه أي الواقع الذاتي الذي لا يزال يتفاعل مع التراث باعتباره امتدادا ثقافيا وروحيا، ومع الواقع العام أي العصر الذي تنتج فيه تفاعلات نصية جديدة ومستمرة.

هذا التماهي بين الحاضر والماضي يخلق سردا متزاخا عن المعايير التقليدية بالمزاوجة بين السرد والمسرح والشعر والتي تضافرت مشكلة خطاب تخيلي بالدرجة الأولى.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج 4، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1982.
- ابن منظور، لسان العرب، مج 10، دار صادر، بيروت، ط 2، 1992.
- إيكو، أمبرطو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر وتقديم، سعيد بن كراد، المركز الثقافي الغربي، بيروت، ط 1، 2000.
- برجوح، ثريا، سرادق الحلم والفجيرة ورأس المحنة لجلاوي، مقاربة العنوان والدلالة، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة الوادي، الجزائر، ع 2 03-مارس، 2010.
- بلعابد، عبد الحق، عتبات «جيرار جينيت من النص إلى المناص»، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط، 2008.
- بوشوشة، بن جمعة، سردية التجريب وحداثة السردية في الرواية العربية الجزائرية، المغاربية والإشهار، تونس، ط 1، 2005.
- تزييفطان، تودوروف، تعريف الأدب العجائبي، تر: أحمد منور، المسألة اتحاد الكتاب الجزائريين، مجلة فصلية عدد 4 و 5، 1993.
- تزييفطان، تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، تق، محمد برادة، دار الكلام، الرباط، ط 1، 1993.
- التلي، بن الشيخ، منطلقات الفكر في الأدب الشعبي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ت: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، 1991.
- جلاوي، عز الدين، الفراشات والغيلان، دار هومة للطباعة والنشر، ط 1، 2000.
- جلاوي، عز الدين، الرماد الذي غسل الماء، دار المتون، الجزائر، ط 1، 2014.
- جلاوي، عز الدين، العشق المدنس، دار الروائع للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2014.
- جلاوي، عز الدين، الأعمال غير الكاملة، دار الأمير خالد للنشر، الجزائر، ط 1، 2009.

جلاوي، عز الدين، حوبة ورحلة البحث عن المهدي المنتظر، دار الروائع للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.

حليفي، شعيب، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، ط1، 2009.

حليفي، شعيب، الرواية والتخييل الاجتماعي ضمن كتاب الهوية والذاكرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، ط1، 2013.

خليل، إبراهيم، بنية النص الروائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

دفة، بلقاسم، علم السيمياء، العنوان والنص الأدبي، محاضرات الملتقى الأول - السيمياء والنص الأدبي، جامعة بسكرة، 2000.

رواوية، الطاهر، مجلة اللغة والأدب، ملتقى علم النص ع12، دار الحكمة، الجزائر، ديسمبر، 1997.

الرويلي، ميجان، والبازغي، سعد، دليل النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000.

الساوري، شعيب، رواية «سرادق الحلم والفجيعة» لعزالدين جلاوي والتخييل الأسطوري الراهن، ضمن «سلطان النص دراسات في أعمال عز الدين جلاوي»، دار المعرفة، الجزائر، 2008.

ستابنر، بيتر، المدرسة الشكلانية الروسية ضمن موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، تر، خيرى دومة.

سيزا، قاسم، وأبو زيد، نصر حامد، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة، مصر، 1986.

شاكر، عبد الحميد، الغرابة المفهوم وتجلياته في الأدب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012.

طعام، حفيظة، المثقف والسلطة في روايات عزالدين جلاوي، ضمن «سلطان النص دراسات في أعمال عز الدين جلاوي»، دار المعرفة، الجزائر، 2008.

طلبة، محمد سالم محمد الأمين، مستويات اللغة في السرد العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

- القاضي، محمد، وآخرون، معجم السرديات، دار محمد علي للنشر، تونس، 2010.
- قسومة، الصادق، الرواية مقوماتها ونشأتها في الأدب العربي الحديث، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000.
- قطوس، بسام موسى، سيمياء العنوان، مطبوعات المكتبة الوطنية، عمان، ط1، 2001.
- مفتاح، محمد، دينامية النص المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990.
- منيف، عبد الرحمان، الكاتب والمنفى، دار الفكر الجديد، بيروت، دط، 1992.
- هيمّة، عبد الحميد، دلالة المكان في رواية سراق الحلم والفجيعة، ضمن «سلطان النص دراسات في أعمال عز الدين جلاوي»، دار المعرفة، الجزائر، 2008.
- يقطين، سعيد، السرد العربي (مفاهيم وتجليات)، رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

«الإعلام والتواصل» في العصر النبوي:

من تلقائية الفعل إلى الاستثمار الدعوي وتحفيز آليات الإبداع

Media and communication in the prophet's era:

From self-action to investment advocacy and stimulating innovation mechanisms

ذة. رجاء الرحيوي

باحثة بمركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات -

فاس - المغرب



ملخص:

إن حاجة الإنسان إلى التواصل مع الآخر ومع محيطه، دفعته للابتكار وسائل متعددة ومتنوعة لبلوغ هذا القصد، ففطرته البشرية الرامية إلى التعايش مع مكونات اجتماعية مختلفة، فرضت عليه التعاطي مع رسائل كل هذه المكونات والتي قد لا يستوعبها كل فرد إذا لم يمتلك المقومات والأسس والركائز المساعدة على الفعل التواصلية وتحريك آلياته، غير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان - نموذجاً - تحققت فيه هذه الملكة التواصلية التي حولها إلى فعل إعلامي يتجاوز صداد حدود المكان والزمان وبآليات إبداعية جعلت الرسالة ذات معالم واضحة عند كل متلق تستوعب الاختلاف الفكري والعقدي، ولا تستنسخ الخطاب التواصلية فيمله الناس ويحجموا عنه، وهذا التنوع الإبداعي هو ما أعطى الإشعاع الإعلامي عبر مراحل تبليغ الرسالة النبوية، إذ أن هذا البحث يدقق النظر في أشكال التواصل التي برزت من خلال شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وكيف طورها بحكمة نبوية لتتطور إلى ما نصطلح عليه اليوم بالإعلام، وبالرجوع إلى تلك الحقبة ومقارنتها بواقع الحال، فإن المرحلة النبوية عرفت تقدماً مهماً في هذا الجانب الذي كان مسدداً بالهدي الإلهي.

الكلمات المفتاح: الإعلام، التواصل، الإبداع، الاستثمار الدعوي، رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم.

Abstract:

The need for human communication with each other and with its surroundings has led them to innovate in a variety of ways to achieve this purpose. It is the human instinct that aims at coexisting with different social components imposed on them to deal with the messages of all these components, which may not be absorbed by everyone if he does not possess the ingredients, bases and pillars that help in the communication act and shaking its mechanisms. Yet, the Prophet (may the peace and blessings of Allah be upon him) was a model who possessed this communication endowment. He turned it into a media act that transcends the limits of space, time and creative mechanisms. It also made the message, which can understand intellectual and complex differences, clear in every recipient. What is more, it does not reproduce the communication speech that people may get bored of or refrain from it. This creative diversity is what gave the media radiation through the stages of communicating the prophetic message. On this basis, this research examines the forms of communication that have emerged through the personality of the Prophet (may the peace and blessings of Allah be upon him) and how he has developed them wisely to become what we call today the “media”, by referring to that era and comparing it with the real situation. The prophetic stage knew an important progress in this aspect, which was achieved by divine guidance.

Keywords: media, communication, innovation, investment claim, Prophet Muhammad (may the peace and blessings of Allah be upon him), Islam.

مقدمة:

إن حاجة الإنسانية إلى التواصل فيما بينها منذ الأزل، خلق أشكالاً إبداعية متواترة طورت معالم التفاعل بين البشر ومن يحيطون بهم، ربما ليس الإنسان وحده من استأثر بهذه الخاصية ذلك أن الحيوان كان له الأثر البالغ في الفعل التواصلية بأشكال متعددة، أغلبه يمكننا تأطيره في جانبه الفطري الذي يتناسب مع كل مجموعة أو فئة لها خصائصها وأصواتها وحركاتها المميزة لها، دافعهم في هذا التواصل الذي قد ينتقل إلى فعل إعلامي، إما الحاجة الغذائية أو البيولوجية أو الدفاعية.

إلا أن الإنسان تجاوزت حاجاته إلى التواصل والإعلام حدود دوافع باقي الكائنات، ذلك أن الفعل التواصلية والإعلامية عنده لا يقتصر على ما هو فطري، بل يتجاوزه إلى ما هو مكتسب، وتنامي مكتسبات الإنسان رهين بتزايد حاجاته وتعددتها. مما يجعل قدراته تتطور مع مرور الزمن، وما كان بالأمس كماليا يعد من ترف الحياة يصبح اليوم مع تسارع الوقت أمراً ضرورياً لا غنى عنه، ويتم ترويجه إعلامياً ليزداد عليه الإقبال ويصبح جزءاً لا يتجزأ من المشهد الذي يؤثر حياة الإنسان.

من هنا ساقف على حقبة زمنية معينة تختلف حدودها المكانية، وتشترك في تنامي أشكال التواصل والإعلام، بل وتبدع في تطوير آلياتهما، ولم يكن القصد والغاية تنحصر في هذه الآلية في حد ذاتها بل تمتد لغيرها، إذ أن الغاية هي تبليغ دعوة الله تعالى ورسالة التوحيد بأشكال مختلفة، فكان حرص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن يبدع ويحفظ ويحفز الغير كذلك على أشكال وأساليب متنوعة لما يعرف في زماننا بالإعلام والتواصل.

المبحث الأول: الفعل الإعلامي والتواصلية أملتة حاجة الدعوة في العصر النبوي

لقد كانت حاجات الإنسان العربي البدوي لا تعدو أن تكون مطالب مادية، يروج من أجلها كل الخرافات والأساطير الوثنية ويتواصل مع الحلفاء حفاظاً على أمنه وبقائه ضد الأعداء، ويستجمع قواه وهيبته من خلال أشكال تواصلية تعبر عن قوته وغلبته. وتشير للآخر بعدم التفكير في أخذ مكانه، وقد نجد تشابهاً بينه وبين الفعل الحيواني داخل الغاية حينما يستفرد الأسد دون غيره بأسباب القوة والهيمنة، ويعطي إشارات دائمة بعدم الاقتراب من دائرته.

كل هذه الإشارات التواصلية الغير مباشرة، هي عبارة عن حركات لكن لها دلالات عميقة تصبح واضحة في كل مجتمع يألفها بل ويقبل مضمونها ومحتواها.

إن تغيير منظومة المجتمع التوافقية ضمنا وإن كانت منظومة يسودها الظلم، قد تصعب في أحيان كثيرة، إلا أن الحقبة النبوية كان لها أثرها في التغيير على جميع المستويات والأصعدة، ففي ظل أشكال تواصلية تغلب عليها إشارات الاستقواء سيد المنطق المتداول ولا مكان للضعفاء، ستبرز لغة جديدة تفرض أشكالاً تواصلية مختلفة وإعلامية مثيرة للجدل.

1- الأمر بتبليغ الدعوة:

في زمن الرتبة الوثنية والاذعان للغة القهر واستبداد العقل، يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمر رباني سماوي ليتواصل مع قومه برسالة جديدة، لم يألفها هؤلاء القوم ولم يسمعوها قط، فكان التحدي في الإخبار والتواصل والإعلام بما هو غير مألوف من عند من اعتادوا صدقه وفصاحته وأمانته في القول والفعل. فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لما نزلت ﴿وأنذر عشيرتَكِ الْأَقْرَبِينَ﴾ صعد صلى الله عليه وسلم الصفا فجعل ينادي: «يا بني فهد، يا بني عدي» لبطون قريش حتى اجتمعوا فقال: «أرايتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟» قالوا نعم ما جربنا عليك إلا صدقا قال: «فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد».

قال أبو لهب: تبأ لك يا محمد ألهذا جمعتنا؟» أخرجه البخاري ومسلم والترمذي.⁽¹⁾

لقد حاول الرسول صلى الله عليه وسلم التواصل مع قومه بما ألفوا منه من صدق لكن حينما جاء الخطاب على غير معهودهم لم يقبلوه.

أما الجانب الإعلامي فيبدو أنه كان مألوفاً، فبمجرد نداء الرسول صلى الله عليه وسلم اجتمع القوم على وجه السرعة وهذا دليل على أن لهم عهداً بالأمر وفي ذلك إشارة إلى أنه قد تستعمل وسيلة إعلامية إلا أن محتواها إذا لم يعهد عند المتلقي فقد يرفضه، وهذا ما يستوجب استعمال أساليب مختلفة للتأثير في المتلقي.

والسؤال هنا هل رفض محتوى الرسالة كان سببه عدم فهمها، لعائق تواصلية قد يحول بين المرسل والمرسل إليه؟

لكن يتبين من خلال صاحب الرحيق أن الأمر خلاف ذلك حيث يخبر عن إصرار الرسول صلى

1- الخطيب، محمد خليل (جمع وشرح)، خطب الرسول صلى الله عليه وسلم 574 خطبة من كنوز الدرر وجوامع الكلم، دار الفضيلة، القاهرة، 1983، ص 7-8.

الله عليه وسلم في تبليغ رسالته السماوية بأمر رباني «ولم يزل هذا الصوت يرتج دويه في أرجاء مكة حتى نزل قوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين﴾ الحجر 94. فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يعكر على خرافات الشرك وترهاته، ويذكر حقائق الأصنام، ويضرب بعجزها الأمثال ويبين بالبينات أن من عبدها وجعلها وسيلة بينه وبين الله فهو في ضلال مبين»⁽¹⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الرسالة التواصلية كانت واضحة وضوح الشمس، وأن الجانب الإعلامي روح لها، مما جعل أصحاب النفوذ الذين جاءت على غير هواهم ومخالفة لما يعتقدون من مصالح اعترضوا عليها قصد إيقاف مدها الإعلامي وحصر محتواها. الذي انتشر بسرعة البرق في سائر مكة وشعابها حيث «انفجرت مكة بمشاعر الغضب، وماجت بالغرابة والاستنكار حيث سمعت صوتا يجهر بتضليل المشركين وعبادة الأصنام»⁽²⁾.

انتشار هذه الرسالة الغير مرضية لأهل مكة، بنمط إعلامي متعارف عليه، يجعل فئة تستمع بشكل مباشر لمضمون الرسالة وتنقله إلى البقية بأساليب متعددة، معظمها سيثير الغضب والشحناء ضد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلماذا لم يتم إقبار الرسالة بقتل صاحبها؟ المحاولات في ذلك كانت كثيرة، بل والهجوم الإعلامي المضاد كان أكبر، لكن قبل هذا وذاك كان هناك تأييد إلهي يحيي الرسالة وصاحبها من كل سوء. «فأعلم الله رسوله منة عليه بما سبق في علمه. من عصمته إياه من خلقه فقال: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين﴾ على المائدة 67 (...) فأبان الله أن قد فرض على نبيه اتباع أمره، وشهد له بالبلاغ عنه»⁽³⁾.

قوة الرسالة وصدقها كان يوازيه قوة وصدق في التبليغ، ما جعلها تبلغ الآفاق فيما بعد، في حين لو قارنا ما يحدث في محاولة نشر الإشاعة لوجدناها تنتشر في حينها ثم تخبو سريعا، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن صدق الخبر يكون له الأثر البالغ بين الناس والاستمرارية في تداوله والاعتماد عليه كمرجع.

1- المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار الفكر، طبعة 2002، ص 104.

2- م ن، ص 104.

3- الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار العقيدة، الطبعة الأولى، 2009، ص 130-131.

2- التريث والبيان في الإبلاغ

لابد لصاحب الرسالة أن يكون له صبر جميل ونفس طويل مع الفئة التي سيتواصل معها، على اختلاف مشاربهم الفكرية والعقدية والسلوكية وأنماط العيش. وهذا ما تميزت به شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، فرسالته العالمية تقتضي التواصل مع أصناف مختلفة من الناس، وأجناس وأعراق لها خلفياتها وحمولتها التي في غالب الأحيان لا تقبل التنازل عنها بسهولة، لأنها تربية أجيال تأخذ من القداسة في نفوس أصحابها ما يمنع الآخر كيفما كان الولوج إلى دائرة الأعراف والتقاليد وموروث الأجداد.

إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له الحكمة البالغة في تفكيك بنية عقل المجتمع الراكن نحو الجمود، إلى عقلية قابلة للتفاعل والتواصل والانسجام، هذا الأمر لم يكن سهلاً مطلقاً، لأن ثقل الرسالة وجدتها جعله عليه الصلاة والسلام يتلقف الخطاب القرآني بعجلة خشية التفلت، وهذا الأمر قد يستعصي معه البيان أثناء التبليغ، فأنزل الله ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرآنه﴾ قال: يقول إن علينا أن نجمعه في صدرك، ثم نقرأه: (إذا قرأناه) يقول: إذا أنزلناه عليك: (فاتبع قرآنه) فاستمع له وأنصت (ثم علينا بيبانه) أن نبينه بلسانك⁽¹⁾.

فإذا كان لابد من التريث في تلقي القرآن الكريم محور الدعوة وكلام الله تعالى حفظاً وفهماً، لأن الغاية التبليغية المتضمنة للرسالة التواصلية الإعلامية تقتضي البيان، والبيان يتنافى مع العجلة، ذلك أن أفهام الناس تتفاوت في قدر الاستيعاب، والرسالة لا تستثني أحداً من العالمين فكان البيان من ضرورات التواصل الذي يعمل على إنجاح هذه الرسالة بما لا يترك مجالاً للغموض أو سوء الفهم. وهذا ما استثمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن استثمار، فلو «رجعنا إلى العصر النبوي لرأينا رسول الله في البيت والمسجد والسوق وساحة المعركة، وفي الحضر والسفر معلماً للرعيل الأول من الصحابة الكرام، يرشدهم بأقواله وأفعاله إلى فهم القرآن في كل نازلة تقع لهم، ولرأينا من عناية أولئك الصحابة بسنته عليه السلام ما لا تدرك العبارة وصفه، حتى كان بعضهم يتناوبون مجلسه يوماً بعد يوم، ينزل هذا يوماً وينزل ذاك يوماً آخر، ثم يخبر كل منهما صاحبه بما سمع من أقوال رسول الله وتوجيهاته، مخافة أن يفوت أحدهم منها شيء، بعد أن شوقهم عليه

1- القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، دار النشر مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة عشر، 2004، ص 114.

السلام إلى العلم وأروى ظمأهم إليه بمثل قوله: «رحم الله امرئ سمع مقالتي فآداها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع»⁽¹⁾.

إذاً لم تكن الغاية في البيان التعليم والتلقين فحسب، بل كانت الغاية أبعد من ذلك في جعل المتلقي بعد فهم الرسالة الفهم الصحيح يعمل على تبليغها بدوره، وينقلها جيلاً بعد جيل، بالتواتر الذي لا يترك مجالاً للعبث بمحتواها ومضمونها وأهدافها وغاياتها.

ولذلك كانت بداية البيان والإبلاغ من المقربين لأنهم الأقدر على فهم الرسالة التي نزلت بلغتهم، وبما يفقهون من القول والبلاغة و«لأنهم أعرف به صلى الله عليه وسلم قبل النبوة وأنهم كانوا يلقبونه بالصادق الأمين، فإذا قامت الحجة عليهم تعدت إلى غيرهم(...) وهذه النذارة الخاصة بالعشيرة الأقربين لا تنافي النذارة للعموم على حد قوله تعالى: ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾ الشورى / 7»⁽²⁾.

وحرص رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرعيّل الأول من الصحابة رضوان الله عليهم في التعليم والتربية والاعتناء والتتبع والاحتضان والبيان في كل ذلك بحكمة تقتضي التريث والصبر على اختلاف الطبائع والعادات، من بين مقاصده تشجيع آليات التواصل التي يمتلكها كل واحد من الصحابة الكرام، وقدرته على التفاعل مع جميع مكونات المجتمع القبلي، بل والمجتمعات التي تصطف في مصاف الإمبراطوريات المتقدمة كالفرس والروم، والتي كان من الضروري التواصل معها لأنها جزء من هذا العالم المقصود برسالة التوحيد التي لا تستثني أحداً.

فكان لابد من تطوير آليات التواصل والإعلام حتى يبلغ المدى المطلوب، ويحرص على الدقة والوضوح في محتوى الرسالة بكل مقاصدها، وهذا يحتاج إلى نفس قوي يستطيع المعلم من خلاله اقتناص قدرات المتعلم، وتشجيعها على التطور والإبداع، ولنا نماذج كثيرة تحكمها السيرة في توجيه الرسول صلى الله عليه وسلم للصحابة الكرام دون تقيد لقدراتهم كما فعل مع معاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن، وكما استفاد الصحابة رضوان الله عليهم حينما ألزمهم اضطهاد قومهم بالابتعاد عن مكة إلى الحبشة.

فلم يكتفي كفار قريش بذلك، بل طاردوهم ولحقوا بهم ليألبوا عليهم ملك الحبشة المعروف

1- صبيحي، الصالح، علم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 2009، ص 304.

2- شبيبة الحمد، عبد القادر، القصص الحق في سيرة سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم، مكتبة فهد الوطنية، الطبعة الرابعة، 2013، ص 59.

بحكمته وعدله، فبرز هنا تعليم رسول الله صلى الله عليه وسلم لصحابته الكرام من خلال حسن خطابهم وأجوبتهم على أسئلة الملك الذي قال: «ما هذا الدين الذي فارقتم به قومكم، ولم تدخلوا في ديني ولا في دين أحد من هذه الملل؟ (فأجابه جعفر بن أبي طالب) فقال أيها الملك: كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته، وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم... (..) فعدد عليه أمور الإسلام فصدقناه وآمنا به...»⁽¹⁾.

يبرز هذا النص درجة البيان والوضوح في تبليغ الرسالة من قبل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسلسلة المنطق البعيد عن التكلف والتشدد، ما يجعل حجبتهم أمام الملك أقوى وأفصح، بل هو ما جعل الملك يتأثر بهذه الرسالة الواضحة والتي تختزن معاني الصدق إلى جانب بيانها، فكانت أبلغ وأسرع إلى الفهم.

المبحث الثاني: الاستثمار الدعوي للفعل الإعلامي والتواصلي وآليات الإبداع

ذكرنا فيما سبق أن الجانب التواصلي والإعلامي كان ضرورة دعوية بالدرجة الأولى، وهذه الضرورة باتت تؤتي أكلها ونتائجها المرجوة منها، فكان لابد من استثمارها بآليات جديدة تمعن في الإبداع وتنتج الطاقات الخلاقة، القدرة على الاستمرارية في وجود رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد غيابه أي بعد وفاته وانتقاله إلى جوار ربه. ومن الآليات المستثمرة نذكر ما يلي:

1- فن التواصل وأسرار النجاح الإعلامي هبة ربانية وتوجيه إلهي

لقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم النموذج الأمثل في تعليم فن التواصل والإعلام من خلال سلوكه وأخلاقه، لقوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾⁽²⁾. فكانت الرحمة ولين القول والاستشارة من أهم أسباب نجاح التواصل.

كما أن الأمر والتوجيه الإلهي ساعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على نشر الرسالة في أوسع

1- القصص الحق في سيرة سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم، م س، ص 84-83.

2- آل عمران: الآية 159.

نطاق بما يتفق مع الجانب الإعلامي في ذلك الزمان، حيث كانت الحكمة والموعظة الحسنة من الآليات النموذجية لهذا البلاغ، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾⁽¹⁾.

ولأن المتلقي ينتظر الجديد في الخبر الإعلامي، خاصة وإن كان هذا الخبر يتفق مع مصير الإنسان وما ينتظره من جزاء جراء عمله في الحياة الدنيا، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم تعامل مع ميزان البشارة والندارة، بما يحفز على الاعتبار وحمل الخبر محمل الجد، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا. وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾⁽²⁾.

وبذلك نخلص إلى أن الرحمة واللين والاستشارة والحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن والتبشير والإنذار، من أسباب ومن أسرار النجاح الذي حققه الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته وخلق بينه وبين من بعث إليهم درجات من التواصل تتجاوز حدود الاختلافات التي عهدها الإنسان. بل واتساع رقعة الجانب الإعلامي لهذه الدعوة نتيجة الفكر التجديدي الذي جاءت به، وكان مخالفا لما عهده الناس. ذلك أنه نداء ويتجاوب مع حاجاتهم الفطرية. ونعتبر أن ما ذكرناه من أسرار لهذا النجاح قد لخصته الآليات بشكل واضح وبين، لكننا مع زيادة التمحيص نكتشف أسراراً أخرى كصفه العفو في قوله تعالى ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ﴾. وهو دليل أن الفعل التواصل يحتاج إلى صفاء سريرة، وصفة أخرى هي اقتحام العقبة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ فالفعل الإعلامي والتواصل خصوصاً حينما يأتي ويتبنى الجديد لا بد له من اقتحام عقبات متعددة، سواء على مستوى الذهنيات التي سيتعامل معها صاحب الفكر الجديد. ومدى قبوله أو رفضه. ومن ثمة فالأمر قد يستعصي على ذوي الإرادات الضعيفة، لكن صاحب الفكرة القوية الصادقة يتحدى كل العقبات لإيصال فكره واجتهاده للآخرين، وهو على قناعة تامة أن ما جاء به من تغير فيه صلاح للأمة ولا بد أن يكون له موطن قدم بين الناس، بل لا بد أن يحتضنه كل المجتمع حين تظهر قيمته الفعلية بينهم.

2- الإبداع النبوي في استثمار آليات التواصل والإعلام عبارة وإشارة

لقد أبدع رسول الله صلى الله عليه وسلم في أشكال التواصل والإعلام، قصد الإفهام والتبليغ،

1- النحل: الآية 125.

2- الأحزاب: الآية 46.

فاستعمل آليات متعددة في هذا الفن لبلوغ المراد، فكان يزاوج بين الكلمات والعبارات بنبرات تتوافق مع مقام كل موقف. وأحيانا أخرى يستعمل الإشارة والإيماء إذا كان الموقف يتطلب ذلك. فعن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم قعد على بغيره، وأمسك إنسان بخطامه أو بزمامه قال: «أي يوم هذا؟ فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه، قال: «أليس يوم النحر؟»! قلنا: بلى قال: «فأي شهر هذا؟ فسكتنا حتى ظننا أنه سيُسَمِّيه بغير اسمه، فقال: «أليس بذي الحجة؟!» قلنا بلى. قال «فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم بينكم حرام»، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ليبلغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه»⁽¹⁾.

رسالة عظيمة يحملها هذا الحديث الشريف، وقانون إلهي يحفظ على الناس أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، بعبارات التدرج وتصوير مشهد الرهبة لما سيتضمنه الخطاب التواصلي، وتمهيد فيه أخذ ورد، وانتظار لجواب غير متوقع، لأسئلة ظاهرها الوضوح وباطنها بعدما تشكل بما ينبئ عن ثقل الرسالة يكتنفه الغموض.

لقد أبدع رسول الله صلى الله عليه وسلم من خلال أسئلته للصحابة رضوان الله عليهم، في لفت انتباههم وخلق جسر تواصلية تبحث عن أجوبة غير متوقعة، والهدف رسالة إعلامية خالدة، كان لابد أن تصل بقوة لتبلغ للآخر الممتد عبر الزمن بقوة، ويأتي الأمر الواضح بالتبليغ بعدما تم سرد محتوى الرسالة في قوله: «ليبلغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه».

انتقاء العبارات المناسبة ودقة إخراج هذه العبارات مع مشاهد تحولت من رتبة الخطاب، إلى دبدبات رفعت وثيرة الانتباه عند المتلقي والحرص على التبليغ.

ولم يقف الإبداع النبوي عند هذا الحد، فقد كان للإشارة دورها الهام في التواصل وإبلاغ المقصود، فعن ابن عباس أني النبي صلى الله عليه وسلم سُئل في حجته فقال: دَبَحْتُ قبل أن أرمي؟ فأومأ بيده قال «ولا حرج» وقال حلقت قبل أن أذبح؟ فأومأ بيده: «ولا حرج»⁽²⁾.

إن الإشارة هنا والإيماء شكل من أشكال التواصل له دلالات متعددة، إما من باب التيسير على

1- البخاري، الإمام أبي عبد الله بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار صادر، الطبعة الأولى، 2004، ج 1، كتاب: العلم، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم «رب مبلغ أوعى من سامع».

2- صحيح البخاري، م س، كتاب: العلم، باب: من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، ج 1.

المتلقي ورفع الحرج عنه، فيشعر أن الأمر هين ولا يحتاج إلى مشقة، أو قد يحمل الإمام والإشارة رسالة أخرى مناقضة تماما للأولى: فعن سالم قال: سمعت أبا هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يقبض العلم، ويظهر الجهل، والفتن، ويكثر الهرج» قيل: يا رسول الله وما الهرج؟ فقال هكذا بيده فحرفها، كأنه يُريد القتل⁽¹⁾ والإشارة هنا تجاوزت العبارة لخطورة الموقف، والإيماء أبلغ في فهمها من الكلام.

فإذا الإشارة قد تأتي وتحمل معها رسائل متعددة يفهمها المتلقي جيدا، وقد تكون أبلغ من العبارة في مواقف كثيرة، ولا تحمل إشارات الرسول صلى الله عليه وسلم معاني الإساءة أو التكبر كما هو شائع عند بعض الناس في إشارات الاستخفاف أو الاستهزاء أو التعالي على الغير، فإشاراته عليه الصلاة والسلام إما تعليم أو بشارة أو إنذار، وهو ما جعل للإشارة وقع خاص عند متلقيها.

3- إبداعه صلى الله عليه وسلم في اختصار الخطبة وبلوغها

إن الخطبة آلية تواصلية مهمة في جميع المجتمعات، خاصة تلك التي هي في طور البناء، وتحتاج إلى قائد يوجهها ويوجه سلوكياتها ويكشف قدراتها، وهكذا كان النبي المبعوث من رب العالمين عليه الصلاة والسلام، حيث جعل من فن الخطبة شكلا آخر للإبداع يستجيب له الصحابة رضي الله عنهم في تواصلهم القريب معه صلى الله عليه وسلم، وشكلا من أشكال الإعلام يبلغ مداه إلى من هو أبعد.

فكان من مميزات هذا الإبداع الاختصار في القول، والبلاغة في البيان فقد «خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشر كلمات: حمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس، إن لكم معالم فأنتموها إلى معالمكم، وإن لكم نهاية فأنتموها إلى نهايتكم، إن المؤمن بين مخافتين: بين عاجل قد مضى لا يدري ما الله صانع به، وبين أجل قد بقي لا يدري ما الله قاض فيه. فليأخذ العبد من نفسه لنفسه، ومن دنياه لآخرته، ومن الشبيبة قبل الكبرة، وما الحياة قبل الموت، فو الذي نفس محمد بيده، ما بعد الموت من مستعتب ولا بعد الدنيا من دار إلا الجنة أو النار.

1- م ن، كتاب: العلم، باب: من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، ج 1.

أبو الحسن المدائني قال: تكلم عمار بن ياسر يوماً فأوجز، فقليل له: لو زدتنا، فقال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بإطالة الصلاة وقصر الخطب»⁽¹⁾.

هذا الأمر جاء من خبير بأحوال الناس، فعامتهم لا يطيقون طول الخطب، فيملون ومنهم من يتئأب ويصيبه الضجر فينقطع حبل التواصل بينه وبين الخطيب، فلا تعدو الخطبة بعد الحشو والاطناب، إلا ثقلاً على أذن السامع.

هذا ما جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يحسن اختصارها دون الإخلال بالمعنى، بل ويجيد في البيان والبلاغة أثناء خطبته فتقع موقعها في نفس المتلقي، ويستجيب لها إقبالا وفهما ويسهل على هذا المتلقي تبليغها لمن لم يسمعها، مؤدياً بذلك دوراً إعلامياً مهماً، بل ويحفظ بذلك جانب التواتر التواصل من بداية إلقاء الخطبة، إلى من سمعها، فوعاها فبلغها، فحملها جيلاً عن جيل.

4- التواصل الخطي واستثمار الرسائل نحو إعلام عالمي:

اعتبر ابن خلدون أن وظيفة الكتابة «غير ضرورية في الملك لاستغناء كثير من الدول عنها رأساً كما في الدول العريقة في البداوة، التي لم يأخذها تهذيب الحضارة ولا استحكام الصنائع، وإنما أكد الحاجة إليهما في الدولة الإسلامية شأن اللسان العربي والبلاغة في العبارة في المقاصد فصار الكتاب يؤدي كنه الحاجة بأبلغ من العبارة اللسانية في الأكثر»⁽²⁾ ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن تقوم الدولة على مؤسسات يشع صداها نحو العالم خدمة للدعوة الإسلامية، وخدمة للحضارة الإنسانية، فقد اعتبر أن الكتابة ومالها من أثر تواصل وإشعاع إعلامي ضرورة لقيام دولة بركائز متينة، تدون تاريخها وتترك أثرها، في إطار علاقاتها المتعددة مع القبائل المجاورة والدول البعيدة، حيث أن «المسلمين ما كادوا يستقرون في المدينة حتى بدلت الحال غير الحال، فكثرت فيهم الكاتبتون منذ أنشأ الرسول صلى الله عليه وسلم في مسجده صفة كان الكاتب المحسن عبد الله بن سعيد بن العاص يعلم فيها الراغبين الكتابة والخط»⁽³⁾. فور الاستقرار النسبي بدأ تعليم الكتابة للراغبين في

1- الجاحظ، أبو عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق موقف شهاب الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 2009، ج 1، ص 206-205.

2- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الرحمن عادل بن سعد، الدار الذهبية للطباعة والنشر، القاهرة، 2006، ص 270.

3- علوم الحديث ومصطلحه، م س، ص 17.

ذلك، قصد الإعداد العلمي والمعرفي لدولة قوية توقن أن بناء الحضارة لا يتأسس إلا بهذا الجانب، فبعد مرحلة الرواية والسماع⁽¹⁾ ساهم أبناء الصحابة بجانب تعلم الكتابة، بل الصحابة أنفسهم بادروا إلى هذه المهمة، فكانت منهم «فئة مشهورة كثرت الكتابة عنها وتواثرت كعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت وأبي بن كعب، ومعاوية بن أبي سفيان رضوان الله عليهم أجمعين»⁽²⁾.

وهذا الإعداد في جانبه الخطي سيستفيد منه الصحابة بقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم في توسيع دائرة التواصل، واعتماد المكتوب كوثيقة حضارية لها أثرها، مثال ذلك وثيقة صلح الحديبية مع كفار قريش.

بل وأصبحت الكتابة على العهد النبوي تخاطب الملوك في قصورهم بلغة الندية التي تدعو إلى توحيد الله تعالى وتحقيق العدالة الاجتماعية، وهي صورة إعلامية تنبئ عن بعض المعالم الحضارية للدولة الإسلامية التي تمارس ما يعرف في زماننا «بالدبلوماسية» في أرقى مستوياتها، «فعن أنس بن مالك: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب قبل موته إلى كسرى وقيصر وإلى النجاشي، وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله تعالى (...) ثم بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم شجاع بن وهب أخا بني أسد بن خزيمه إلى المنذر بن الحارث ابن أبي شمر الغساني صاحب دمشق»⁽³⁾.

وقد قام صلى الله عليه وسلم ذات يوم على المنبر خطيباً «فحمد الله وأثنى عليه وتشهد ثم قال: «أما بعد فإني أريد أن أبعث بعضكم إلى ملوك الأعاجم فلا تختلفوا علي كما اختلف بنو إسرائيل على عيسى بن مريم»⁽⁴⁾.

لقد استطاعت هذه الرسائل المكتوبة أن تحقق أدواراً تواصلية مهمة فضلاً عن دورها الإعلامي، فبغض النظر عن مستوى قبولها أو رفضها، فإنها جعلت هذه الإمبراطوريات التي كانت تنظر إلى العرب على أنهم مجرد رعاة غنم أصبحت لهم كلمة مدوية في الآفاق بكل ما تعنيه الحضارة من معنى، حضارة تحمل معها جملة من القيم يتعطش إليها العالم الإنساني ويفتقدها في زمن الاستقواء والاستكبار، واليوم هي دعوة جماعية لإنقاذ العالم وإعطائه الحق والحرية في معرفة خالقه والامتثال

1- انظر: مرماس، عبد الرزاق، مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين، الطبعة الأولى، 2008.

2- الصبيحي، محمد بن عبد الله عيان، مرويّات الوثائق المكتوبة من النبي صلى الله عليه وسلم وإليه جمعا ودراية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الأولى، 2009، الجزء الأول، ص 79.

3- ابن كثير، الحافظ إسماعيل أبو الفداء، البداية والنهاية، تخرّيج وتحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006، المجلد الثاني، ص 276-266.

4- م ن، المجلد الثاني، ص 272.

إليه، هو استثمار حقيقي لآلية الكتابة لتجعل من العالم حقاً قرية صغيرة، تتجاوز بذلك القلاع والنفوذ وترسم خطأ ينقذ الإنسان من الدواوية العمياء إلى الإنسانية المتطلعة لكل خير.

5- الامتداد الشعري في العصر النبوي وقوة الإبداع والإقناع

لقد كانت قوة القبيلة في الجاهلية بما تمتلك من شعراء يزودون عنها عند الحاجة، ويرفعون من شأنها وإن قلت، ويحفظون عليها هيبتها إن كان الشاعر من الفحول في الإبداع وحسن الإقناع، فهو الناطق الرسمي ينوب عن قبيلته في الرد، خاصة إن كان لها أعداء يحط من قدرهم ويقذف في أنسابهم، وهي بمثابة حرب إعلامية تلعب دورها النفسي قبل أن تقول السيوف كلمتها. فاستمر هذا الامتداد الشعري إلى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم لتقوية الجانب الإعلامي الدعوي، مع بعض التشذيب المرتبط بأخلاقيات الشاعر والشعر، فالإعلام الإسلامي يحترم القيم ولا يتجاوزها، بل هي أس هذا الإعلام التواصل. ولأن الإسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق؛ فقد حاول أن ينقل عدداً من الشعراء الذين دخلوا الإسلام في دائرة هذه القيم مع الحفاظ على مواهبهم، خاصة وأنهم كانوا «في الجاهلية من أكرم الناس على قومهم، لأن موقف الشاعر في قبيلته كان التغني بمناقبها، وثناء موتائها، وهجاء أعدائها، قل أن تجد في أول أمرهم من كان صعلوكاً يتخذ الشعر حرفة كما فعل الخطيئة بعد»⁽¹⁾.

وقد احتضن الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الطاقة الإبداعية باحتضان أصحابها، وجعلهم صوتاً إعلامياً يدافع عن الدعوة الإسلامية وما جاءت به من الحق المبين. فقد روي عن عائشة رضي الله عنها «أن النبي صلى الله عليه وسلم بنى لحسان بن ثابت في المسجد منبراً ينشد عليه الشعر»⁽²⁾.

وكان يقول صلى الله عليه وسلم لحسان: «اهجهم - يعني قريشا - فوالله لهجاؤك عليهم أشد من وقع السهام في غلس الظلام، أهجهم ومعك جبريل، روح القدس»⁽³⁾.

بل إن هذا الشاعر المحنك بدأ يأخذ زمام المبادرة للدفاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم فعن الشعبي، فقال: «أتي حسان بن ثابت إلى النبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله إن أبا سفيان بن

1- أمين، أحمد، فجر الإسلام، المكتبة العصرية، طبعة 2010، ص 61.

2- ابن رشيقي، أبو علي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، منشورات علي بيضون، 2001، ج 1، ص 27.

3- م ن، ج 1، ص 33.

الحارث هجأك، وأسعده على ذلك نوفل بن الحارث وكفار قريش، أفتأذن لي أن أهجوكم يا رسول الله؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم فكيف تصنع بي؟ فقال: أسلك منهم كما تسلك الشعرة من العجين، قال له: أهجمهم وروح القدس معك، واستعن بأبي بكر، فإنه علامة قريش بأنساب العرب»⁽¹⁾.

هكذا تستثمر المواهب ويُفَعَّلُ الإبداع في كل ما هو إيجابي، فقد استطاع رسول الله صلى الله عليه وسلم بحكمته وحنكته الأخذ بيد كل مبدع وتطوير إبداعه في خدمة الصالح العام، وجعل الشعر لما له من مكانة بين العرب وسيلة تواصلية وإعلامية، تنتشر انتشار النار في الهشيم فيبلغ صيته الآفاق، وتصل رسالته إلى القاصي والداني.

خاتمة:

نخلص من خلال كل ما سبق أن الرسالة الإعلامية والتواصلية في العهد النبوي، كان لها دور مهم في توسيع دائرة الدعوة والبلاغ الرباني، ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له الملكات والقدرات التواصلية والإعلامية القادرة على جلب انتباه مختلف فئات الناس، واستيعاب حاجاتهم، مما جعلهم يلتفون حوله ويستجيبون لدعوته ولو بعد حين. وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكتفي بقدراته البشرية أو النبوية، بل كان يسعى لتعليمها لصحابته الكرام، مع احترام اختلافاتهم في صور الإبداع، وإخراج هذه الطاقات المتعددة إلى الوجود، كان ضابطها شرع الله تعالى بما يتضمنه من قيم وأخلاق لا تتجاوز أدبيات التواصل مع الآخر ولا يخدش إعلامها مسامع الناس، ذلك أن المجتمع النبوي كان راقيا وبرقيه ترقب كل المؤسسات البانية والعاكسة لصورة الدولة المتحضرة الصانعة لأجيال المستقبل.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الرحمن عادل بن سعد، الدار الذهبية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

- ابن رشيق، أبو علي الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.

1- القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب، جمهرة أشعار العرب، تحقيق خليل شرف الدين، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثانية، 1991، مج 1، ص 52.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تخرّيج وتحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 2010.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
- الجاحظ، أبو عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق موقف شهاب الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2009.
- الخطيب، محمد خليل (جمع وشرح)، خطب الرسول صلى الله عليه وسلم: 574 خطبة من كنوز الدرر وجوامع الكلم، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، الطبعة الأولى، 1983.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار العقيدة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009.
- شعبة الحمد، عبد القادر، القصص الحق في سيرة سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم، مكتبة فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الرابعة، 2013.
- صبحي، الصالح، علم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 2009.
- الصبحي، محمد بن عبد الله عبان، مرويات الوثائق المكتوبة من النبي صلى الله عليه وسلم وإليه جمعا ودراية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الأولى، 2009.
- القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب، جمهرة أشعار العرب، تحقيق خليل شرف الدين، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثانية، 1991.
- القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، دار النشر مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة عشر، 2004.
- المباركفوري، صفى الرحمن، الرحيق المختوم، دار الفكر، بيروت، 2002.
- مرماس، عبد الرزاق، مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين، بحث مقدم لنيل جائزة

نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة والدراسات الإسلامية المعاصرة لعام 1428 هـ / 2007 م،
الطبعة الأولى، 2007.

الإعلام في الوطن العربي: الراهن والمأمول

Media in the Arab world: the present and expected situation

ذ. لحسن ملواني

أديب – قلعة مكنة - المغرب



ملخص:

الحديث عن الإعلام في الوطن العربي يكتسي أهمية كبيرة باعتبار ريادته في التغيير والتوجيه وباعتباره الشريان الواصل بين القادة والجمهور بين الموجهين والموجهين بين المبدع وجمهوره ... وليس غريبا أن يحتل رتبة السلطة الرابعة لمكانته في بناء وتحقيق فحوى استراتيجيات البلدان في جميع مجالات الحياة، والحديث عن هذا الإعلام في الوطن العربي حديث تمليه خطورة إهمال مقوماته وآلياته ووثوقية محتوياته . فنحن في عصر التكنولوجيا المتطورة بكل أنواعها مما جعل الإعلام يمد بأصابعه ليؤثر في كل شيء، ولذا ينبغي التفكير العميق في جعل هذا الإعلام في مستوى التحديات والمستجدات المتلاحقة. وقد عالج هذا البحث العناصر الآتية : الإعلام وسلطته عبر العصور، ثم الإعلام في الوطن العربي :العراقيل والتحديات، وأخيرا، من أجل إعلام في المستوى المطلوب.

كلمات مفتاحية: الإعلام، الجمهور، التوجيه، السلطة، الوطن العربي.

Abstract:

Talking about media in the Arab world is very important considering its leadership in change and direction and as the link between leaders and audiences, between mentors and mentees, between the creators and their audiences It is not strange that it ranks the fourth authority for its position in building and achieving the content of countries' strategies in all areas of life, and talking about this media in the Arab world is dictated by

the danger of neglecting its components, mechanisms, and reliability of its contents.

We are in the era of advanced technology of all kinds, which made the media broaden its effects to influence everything. Therefore, deep thought should be given to making it at the level of challenges and successive developments. We have made our article organized according to the following elements: (1) A brief introduction, (2) media and its authority through the ages, and (3) Media in the Arab World: Obstacles and Challenges, and finally, (4) for media at the requisite level.

Keywords: media, authority, influence, Arab world, change, audience, direction.

مقدمة:

موضوع الإعلام في العالم يكتسي أهمية كبيرة باعتبار سلطويته وباعتباره الشريان الواصل بين القادة والجمهور بين الموجهين والموجهين بين المبدع وجمهوره... وليس غريبا أن يحتل رتبة السلطة الرابعة لمكانته في بناء وتحقيق فحوى استراتيجيات البلدان في جميع مجالات الحياة، والحديث عن الإعلام في الوطن العربي حديث تمليه خطورة إهمال مقوماته وآلياته ووثوقية محتوياته.

إننا في عصر الإعلام كسلطة سائدة مهيمنة بناء على التقدم الذي حصل في مجال الوسائط ف « ما يميز عالمنا عن تلك العوالم التي سبقته هو تلك «الثورة» التي حدثت في مجال الاتصالات والمعلومات والوسائط، حتى أصبح الكثيرون، وهم محقون في ذلك، يخلطون كل التقدم الذي انجزه العالم المعاصر في النقلة في تكنولوجيا الاتصالات والوسائط¹، والتطور الهائل الحاصل على هذه الوسائط حول الإعلام فجعله بمثابة الهواء الذي يدخل كل مكان بيسر وبسرعة. وانطلاقا من ذلك

1- بيبورك، آسا بريغز، التاريخ الاجتماعي للوسائط من غتنبرغ الى الانترنت، ترجمة مصطفى محمد قاسم، عالم المعرفة، ع 315، مايو 2005، ص 7.

صار مناط التوجيه الاجتماعي والتربوي وغيرهما، وقوته تحيل على قوة الممسك بزمامه بحيث يكون له السبق والزعامة في بث ما في صالحه وما يخدم أهدافه.

المبحث الأول: الإعلام وسلطته على مر العصور

للإعلام بوسائله المتعددة تأثير بالغ الأهمية على الناس وما يحملونه من أفكار وتوجهات، ويكفيه أهمية كونه المحرك والمنخرط الأساسي في القضايا الاجتماعية والسياسية وغيرها مما له علاقة بالفرد والمجتمع من مشاكل وقضايا وحلول ومحاذير، وكل هذا يجعله وسيلة ينبغي أن تكون في قلب أعمال وسياسات الدول باعتباره المؤثر القوي دعائياً وتوجيهياً للعقول والأفكار، والذي ينبغي أن يعتمد عاملاً أساسياً للنهوض بعقلية المجتمع لتمدينها على ضوء الإسلام والهوية والقيم النبيلة الخالدة مما يحقق آمال الشعوب ويلبي حاجاتها الثقافية والفكرية والتربوية. وكل كل السياسات والدعوات الدينية وغيرها كان الإعلام جسرها وقناتها الرئيسة في النشر والإقناع والاستقطاب، لذا اهتمت به الدول والمؤسسات اهتماماً بالغاً يفضي إلى تحقيق المرامي بتأثيره الفعال على النفوس والقلوب.

وقد استخدم الرسول صلى الله عليه وسلم ما استطاع من وسائل الإعلام والاتصال لنشر دعوته، فاستخدم الوفود واستخدم الرسائل، وكان اختياره في ذلك دقيقاً توخيا منه صلى الله عليه وسلم إيصال ما يريده إلى مقاصده. فكان يختار الشجاع الفصيح الذي يجعله المتحدث باسم الإسلام والمسلمين على قلتهم آنذاك. «لقد أصبحت وسائل الإعلام تتمتع بمجال واسع للسلطة. ولا يمكن إلا أن نشير هنا إلى المونوبول الممارس على الوسائل السمعية والبصرية كالتلفزيون والإذاعة. محمد شقرون، الآلات الحديثة للسلطة وإعادة هيكلة الدولة في المجتمعات العربية المعاصرة، الوحدة¹.

لذا فالإعلام له وزن معتبر في التغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي والتربوي في كل البلدان. والإشكال القائم أن نفس الإعلام الذي يمكن أن يفيد ويطور، ويدفع نحو الإيجابي والجميل، يمكن أن يكون حجرة عثرة أمام إنجازات بإمكانها تحقيق آمال الجماهير وتلبي الكثير من حاجاتهم. و«شكل التعلق بين ثورة الاتصال وثروته (المال) مبعث قلق دائم بالنسبة للحكومات، كما هو مبعث قلق بالنسبة إلى الحاملين بالثروات، وهو قلق امتد ليشمل فئة المتفائلين بزمان العولمة. ولنا في الحرب

1- شقرون، محمد، مجلة الوحدة، إصدار عن المجلس القومي للثقافة العربية، السنة السادسة، العدد 70. 71. يوليو، أغسطس 1990. ذو الحجة. محرم 1411م، ص 206.

الشركة بين شركة «ميكروسوفت» وباقي الشركات المعلوماتية الأخرى خير الأدلة على موجة التهم المسيطر داخل الإمبراطوريات المعلوماتية المعروفة. إن ما يصح لنا الاحتفاظ به هو أن موجة الاكتشافات والاختراعات المرتبطة بالفضاء وتطور صناعة الألياف البصرية، وتوجيه الليزر، والربط بين الصوت والصورة، انتهاء بالإبداع المؤثر للإنترنت، كلها قفزات مكنت من تأثير في حياة إنسان نهاية القرن العشرين عبر مستويات ثلاثة:

1- نقل الأخبار وسرعة نشرها ارتباطا بممارسة الديمقراطية.

2- نقل إيديولوجيات متعددة عبر تعدد وسائل: جريدة، تلفزة، سينما...

3- نقل الزمن الفارغ خارج أوقات العمل إلى زمن منظم يركب بين الترفيه والتثقيف من خلال تنظيم «الوقت الحر»¹. والإعلام اعتمادا على وسائل الاتصال الحديثة ملفوف، شكلا ومضمونا، بإيديولوجيا «تواصلية» لا تتوقف عند حضور التواصل أو غيابه بين أطراف العملية الاتصالية، إلا أن له مزايا أساسية تعبر عن روح العصر وأهم هذه المزايا:

- سرعة الإنجاز التقني للفعل الاتصالي.
- سرعة تتابع مراحل الاتصال.
- إدماج عناصر الترفيه والفجوة والتشويق.
- التركيز على الصورة في المجال الاتصالي.
- اختزال الاتصال عن بعد [المكان] في الاتصال الوجيز [الزمن]².

هذه المزايا المرتبطة بتطور وسائل الإعلام والاتصال تجعله يتبوأ مكانة مرموقة في علاقته بالتوجيه والتطوير وبناء المخططات والاستراتيجيات من أجل التقدم والازدهار والوقاية من المخاطر والاضطرابات التي قد تنشأ بتراكب أسبابها وعواملها، ومن هنا يفرض الإعلام نفسه بحدّة في كل مجالات الحياة: الاقتصاد، التربية، السياسة... كل هذا يستوجب إيلاء الإعلام أهمية قصوى من حيث دراسات تأثيراته، وقضاياها ومقتضياتها، وأبعاده في الحياة الاجتماعية والإنسانية بكل جوانبها مع استبعاد نمط ثقافة «التبعية التي تركز التقليد للثقافة الغربية بشقيها الفرونكفوني

1- الجندي، أنور، الصحافة والأقلام المسمومة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1985، ص 215.

2- راشدي، عبد المقصود، الطفل والإعلام، إعداد عبد الواحد أولاد الفقيهي، منشورات الشعلة، الطبعة الأولى 2001 ص 77.

والانجلوأمريكي. ويشيع هذا النمط ويتكرس من خلال وسائل الإعلام العربية والأجنبية حيث يسود بين النخب السياسية والثقافية في العالم العربي¹.

المبحث الثاني: الإعلام في الوطن العربي: العراقيل والتحديات

في كل البلدان العربية على غرار غيرها، تطور الإعلام بكل وسائله موازاة مع التطورات السوسيو ثقافية وغيرها، وأعتقد أن المٌطور الأساسي للإعلام هو حسن الإصغاء للنقد الموجه إليه، اعتباراً من كون هذا النقد بكل حيثياته هو الكفيل برسم الطريق الصحيح لخطى نجاحه وبلوغه المرامي المتوخاة منه. ونعتبر انتشار الحراك النقدي المؤسَّس على حُسن النوايا والموضوعية وبعد النظر، ظاهرة صحية بإمكانها الدفع بالعمل الإعلامي نحو المتانة والقوة والجودة المأمولة. وقد انخرط الإعلام انخراطاً بارزاً في جبهة الصراع بين مؤيد ومعارض لنيران الربيع العربي خوفاً من التأثير السلبي على وحدة الشعوب مع الحفاظ على تلاحمها بعيداً عن العنف الذي لن يفضي إلا إلى مزيد من الانحطاط والتخريب، وقد حدث ذلك فعلاً في بعض الدول مما جعل هذا الربيع اسماً على غير مسمى، فما تزال الشعوب تتأذى بنتائجه التي لم تحقق سوى التفتيت واستمرار الصراعات الجانبية التي لا يؤيدها المنطق ارتباطاً بالوطنية واحترام الحقوق. لقد تناسلت القنوات تناسلاً يتجدد بين الشهر والشهر وكل قناة تتغنى بليالها، وكل قناة تحاول السطو على العقول مما خلق بينها صراعات كثيرة تجعل المتلقي حائراً بين حقائق تثبت قناتها وتنتقدها قناة أخرى، فصار الإعلام مشتتاً ومشتتاً لأذهان وثقة الجمهور في الوقت الذي كان من المنتظر أن يوحد الخطاب من أجل مصلحة الشعوب بعيداً عن الأنانيات والمصالح الفتوية الضيقة والمؤقتة.

ولعل وسائل الإعلام بتطورها وأنية التوصيل للخطابات عبرها صيرت الشعوب قطعاناً مبلبلية التفكير والاختيار بين إعلام غير متجانس تتوزعه خطابات مختلفة متناقضة تحتاج إلى أدنى مستوى تواؤمي يعيد بعض الثقة إلى النفوس.

وإذا كان من المنطقي والمعقول أن يكون العصر الحالي خيراً من العصور السابقة على جميع الأصعدة فإنه للأسف نجد الإعلام العربي الذي كان وحدوا يتحدث باسم كل الشعوب في الوطن العربي الكبير فقد صار اليوم بوقاً ينفخ في نار الفرقة والطعون بين المواطنين في البلد الواحد وبين

1- عبد الرحمان، عواطف، مجلة العربي الكويتية العدد 591 المحرم صفره 1429، فبراير (شباط) 2008م، ص 21.

مواطني بلدان وأخرى من الدول العربية وذلك تبعاً لما تبثه الأنانيات التي تفكر في المصالح الشخصية فحسب بعيداً عن عوامل التوافق والانسجام الذي تفرضه عوامل الوحدة الثقافية واللغوية والدينية...

بهذه الصفة صار الإعلام حرباً بدل أن يعمل على السلام، ودافعاً إلى الصراع بدل الأخوة، وعاملاً في تبادل الاتهامات بدل النقد البناء المفضي إلى الصواب الذي سيفيد الكل.

والمعضلة الكبرى أن الإعلام اليوم لم يعد إعلام النخبة من حيث الإرسال بل يشارك صار إعلاماً يشارك في بثه فيه الكل، هذا الكل الذي يمكن اعتباره امتداداً للإعلام السابق بكل معطياته ونشير إلى أن «هناك من يعتمد الفوضى بجمع كل هذا الكم الهائل من المعلومات المتاحة، الأصلية منها والهامشية، المفيدة وغير المفيدة، العامة والخاصة (...) وكلما زادت الإثارة زاد معها التشجيع والتصفيق، وكلما انتشر الخبر الكاذب أكثر وأكثر، بات أقرب إلى التصديق»¹.

إن هذا التدني الذي قد يلاحظ أحياناً على المستوى الإعلامي العربي مرده عدم التكوين المتين الذي يمكن الإعلاميين من القدرة على مواجهة التحديات المتوالية والمتجددة بتجدد الأيام وتحديات مرتبطة بالمستجدات التي فرضها التطور وفرضتها العولمة في علاقتها بالإعلام بالدرجة الأولى، فلا بد من الوعي العميق بحاجيات الشعوب في جميع المجالات، فمع ازدياد الفضائيات يظل المتلقي مشدوداً إلى الفضائيات ذات الجودة الإخراجية والجمالية والحرفية إلقاء وتقديمها بغض الطرف عن جدوى وخطورة فحوى الخطابات التي تستهدف ترويحها..

وفي الوقت الذي ينتظر فيه المتلقي ما يغني تفكيره ويطور قدراته من أجل تجاوز العقبات التي تقف في الجهد والخرافة نجد الكثير من القنوات تعمل بكل جهودها من أجل ترسيخ ملا لا ينبغي أن يرسخ وتلقين ما يجب استبعاده ونبذ في المجتمع، الإعلام الموضوعي ينبغي أن يكون ناطقاً بما يفيد الجميع لكون المصلحة ينبغي أن تكون جماعية في مجتمع ديمقراطي يسعى لتحقيق التمتع بالحقوق مع أداء الواجبات.

ولا بد من تحري الموضوعية في الإشارة إلى إعلاميين لهم من القدرات والمهارات والمؤهلات الشيء الكثير ولكن الظروف السياسية وغيرها تحد من الاستفادة الإعلامية من كفاءاتهم ليصير تأثيرهم على المجتمعات ضئيلاً، وبذلك يروح الإعلام في بؤرة ضيقة بلا مفعول ملموس. ويبدو الإعلام المرئي

1- العبد الجادر، عادل سالم، العربي (الكويتية) العدد 714 شعبان. رمضان 1439هـ مايو 2018 م ص 8.

ذا منصب الزعامة مقارنة بالإذاعة والصحف والمجلات... على أن الكثير مما يث عبر الفضائيات المتعددة قد لا يرقى إلى المأمول رغم أنه حقق طفرة لا بأس بها من خلال التفاعل المباشر مع الجمهور عبر الفضاءات العمومية كخطة للجذب والاستمالة إلى استهلاك الفقرات والبرامج الإعلامية بشكل مكثف.

الإعلام الموضوعي ينبغي أن يتجاوز الحديث باسم المذاهب والطوائف والأحلاف في عصر تتكتل فيه الدول الغربية ضمن اتحادات اقتصادية وعلمية بغية تحقيق قوة قادرة على مواجهة الكثير من التحديات... صارت قنوات إعلامية منابر لإذكاء النعرات والمصالح الضيقة مما يزيد في تفاقم المعضلات والعراقيل التي تقف دون التقدم بالمجتمع نحو المرجو والمبتغى.

الإعلام العربي اليوم عليه تحديد ذاته المتجانسة من حيث توحيد النظرة الموضوعية نحو الشؤون الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتربوية من أجل ضخ دماء الوحدة والتقدم بين المواطنين والمواطنات بشكل وحدوي مبني على التضامن والتآزر والتسامح. وفي هذا الإطار لابد من لفت الأنظار والاهتمام إلى اللغة العربية الفصحى التي صارت تتضايق من قبل اللهجات التي صارت تكتسح الإذاعات والفضائيات بشكل ملفت ومؤسف، وعلى المثقفين العرب اليوم، وكل الغيورين على بقاء اللغة العربية صفية متجددة مواكبة لمستجدات العصر بكل حيثياتها مسؤولية الإرشاد والتوجيه والتحذير من كل ما من شأنه أن يعمق الهوة بين العربية ومتكلميها باعتبارها لغة تراث ودين وثقافة وعلوم و« إن النمو الكاسح لوسائل الإعلام، وخاصة التلفزيون، ولوسائل الاتصال وخاصة الهاتف، بأشكاله الجديدة، والانترنت هو نمو ليس بإمكانه أن يُبقي المثقف في موقع اللامبالاة وعدم الاهتمام، لأنه نمو يرقى في تسميته وواقعه إلى مستوى الثورة التي تنعت اليوم بـ « ثورة الإعلام والاتصال » أو « ثورة المعلومات »¹.

في الوطن العربي شهد الإعلام معاناة تتقاطع مع عدة مشاكل ورهانات تسعى لتحقيقها ضمانا لحرية الرأي والصفاء الإعلامي الذي لا يمكن للنهوض بالأمة بعيدا عنه، فالمضايقات المتقطعة والمتواصلة أحيانا على الأقاليم الصحفية بذريعة أو بأخرى أمر يستدعي معالجته معالجة نهائية وفق قوانين مضبوطة تنظم الحقل الصحفي تنظيما يخرج من الملابس والملاحقات المثيرة

1- سلام، محمد شكري، ثورة الاتصال والإعلام: من الإيديولوجية إلى الميديولوجيا، عالم الفكر، المجلد 132 يوليو. سبتمبر، 2003 ص 82.

للجدل في الداخل والخارج. والحال أن الإعلام المغربي والعربي بصفة عامة قد يكون مرتبطا بخطط واستراتيجيات ورؤى سياسية تتماشى وأهداف فئوية قد تكون ضيقة في أغلب الأحيان، والإعلام كجسر تمر من خلاله الأفكار والنوايا والمرامي...يحاول الماسكون بزمامه من أفراد ومؤسسات وأحزاب...أن يقدموه وسيلة يجعل ما يُبَثُّ من خلاله يكتسب شرعيته ومصداقيته، وإذا كان الإعلام ضمن نسج وبناء استراتيجيات الدولة فعلها أن توليه العناية الفائقة التي تجعله يستجيب لطموحات وأمانى المواطنين.

إن الإعلام باعتباره الجهاز الفاضح لكل ما يعتمل في المجتمع، سيواجه حتما من هذا الطرف أو ذاك، فالحفاظ على المصالح يقتضي الدفاع عنها بكل الوسائل، لذا فإن النزاهة والعدل هما المحكَّان الفاعلان في إرساء القوانين ورسم القنوات «الشرعية» للعمل الإعلامي بالصيغة التي تسمح للناس والعاملين في المجال الإعلامي بدون تخويفات غير مضبوطة...فكل الانتقادات محبذة باعتبارها الخطوة الأولى نحو الإصلاحات، ولكنها في ذات الوقت ينبغي أن تستند إلى آليات مضبوطة محددة مقننة ضمن قانون الصحافة. وبذلك نمكن العاملين بالصحافة والإعلام بشكل عام من التمتع بحق الفضح وحق تسهيل الوصول إلى المعلومة ومصدر ما يبث إلى الناس من أخبار وتحقيقات وما إلى ذلك... ولا يمكن الرفع من قيمة الإعلام والصحافة في المغرب وفي جميع البلدان سوى بالتعاون والتآزر بين فعاليات المشتغلين بالإطار الإعلامي من أجل خلق آليات تحمي إطارهم العملي محققين بذلك ضمانات تحمي الجسم الصحفي والإعلامي من الطعنات والتهويلات التي من شأنها أن تفقده مصداقيته فتُخذ من نجاعة رسالته في المجتمع بشكل يحقق ديناميته ويدفع به نحو تجاوز تحديات العصر. فالإعلام العربي يعاني من جوانب كثيرة يمكن إيجازها في الحرفية والمصداقية والتخصص وعلاقة والإمام الجمهور هذا الأخير الذي ينبغي إتاحة إشراكه في الإدلاء بمواقفه وأخذها بعين الاعتبار في اتخاذ القرارات الخاصة بكثير من الجوانب الإعلامية.

المبحث الثالث: من أجل إعلام في مستوى التطلعات

يجب توظيف الإعلام بشقيه الرسمي والمستقل من أجل التنمية ضمن مخططات محكمة تجعله قاطرة نحو التطوير الإنتاجي بكل أبعاده لمواجهة كل التحديات المعرقلة للتقدم والازدهار، بحيث يسير وفق استراتيجية محكمة عامة يعتمد عليها القطاع الإعلامي الرسمي والمستقل، وذلك من أجل خدمة الوطن والمواطن، هذا الأخير الذي يجب فتح شعاب التواصل معه حتى يشارك في بناء رأي

عام يفيد الإعلام في تبني كثير من البرامج التوعوية والاجتماعية الخاصة بالتنمية في علاقتها بما هو محلي وما هو دولي. وفي هذا المجال ينبغي الأخذ بعين الاعتبار كل التجارب الإعلامية في الدول العربية والغربية للاقتداء بها بغية رسم الأسس وبلورة ما هو كائن من أجل إعلام فعال يقود نحو كل ما هو في صالح الفرد والمجتمع في كل المجالات.

وفي هذا الإطار ينبغي على الإعلامي ألا يكتفي بعكس ما هو كائن، بل ينبغي أن يساهم بفعالية نحو نقد الأوضاع التي في حاجة إلى نقد والثناء على كل ما هو إيجابي تشجيعا على المزي والإعلام بهاته الصورة المأمولة سينخرط بامتياز في الحراك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتربوي بحيث يصير الوعاء الذي يسع الكثير من التفاعلات الساعية نحو البدائل الممكنة في عدة مجالات.

إن استحضار الضمير وجسامة المسؤولية الإعلامية من أجل بناء ورفي الإنسان باعتباره أساس بناء المجتمعات والحضارات أمر ضروري لكل إعلام يحترم نفسه. فالمسألة الخلقية والأمانة المشروطة عنصران لازمان لكل إعلام يروم بناء أواصر تبادل الثقة بينه وبين أفراد الشعب، فقد صار الإعلام أحيانا وبشكل من الأشكال عاملا مخيفا وعاملا لاصطياد الغير وتوجيههم وجهة يستحلها البعض على حساب البعض. وعلى كل إعلامي يريد أن ينجح في مشواره أن يميز بين وظائف الإعلام محليا ودوليا وإقليميا فكل توجه في هذا الإطار له ما يميزه عن غيره، علاوة على التعمق في فهم نفسيات الجماهير وهنا ينبغي الاطلاع الدائب على الدراسات النفسية بما في ذلك البحوث الميدانية المتجدد، وكل ذلك من شأنه أن يجعل المادة والبت الإعلامي ساري المفعول بين الجماهير الموجه إليهم، ولابد من التفكير في التبادل التجارب بين الإعلاميين قصد الوقوف على أهم الثغرات التي ينبغي استبعادها وأهم الإيجابيات التي ينبغي استحضارها والعمل على إحلالها من أجل مادة إعلامية في المستوى المطلوب. ولا بد من الإشارة إلى عمل الكثيرين على الاشتغال المستمر من أجل الرفع من قيمة الإعلام العربي ضمن التكامل وتبادل الخبرات والتجارب الناجحة في المجال مع طرح مختلف المعوقات الإعلامية بشفافية تقود إلى الوقوف عناصر الإيجاب والسلب، وهي خطوات ينبغي تجميعها ضمن استراتيجية إعلامية مثمرة تعيد الألق لإعلام يشيع القيم الأخلاقية والوطنية التي ينبغي اتخاذها من أجل التعايش والوحدة. ولا بد من الإشارة إلى عامل إعلامي يخدم هذا الأمر خدمة جلية إنه اللغة العربية الفصحى، اللغة التي تتجاوز اللهجات فتجعل كل الدول العربية باختلاف لهجات شعوبها يتواصلون بيسر بلغة تجمعهم ومها يؤدون الكثير من شعائهم الدينية التي توحدهم. وما لم يأخذ الإعلام العربي قضية النهوض بالعربية والمحافظة عليها فإن مشروعه الوحدوي المتين لن يتحقق

بالصورة المثلى، يقول الدكتور سليمان إبراهيم العسكري «حتى الآن لا نستطيع - كعرب- أن نزعّم أننا منتجون في مجتمع المشاهدة، فنحن بكل ما يتدفق علينا من وسائط متعددة عبر منافذ الإنترنت والفصائيات، بما فيها الفصائيات العربية، لسنا إلا مستهلكين، ومن ثم فنحن معرضون للاستلاب، ومن بين الأشياء المرشحة بادئ ذي بدء لأن تستلب منا ثقافتنا الممثلة في الشفهي والمكتوب، خاصة أننا أمة تشكل لغتها محور هويتها، وتشمل اللغة وعاء المكتوب والشفهي بين أهلها، وما نحن نرى الأداء اللغوي المتسبب على شاشاتنا العربية، بل الإزاحة المتعمدة للصيغة الجامعة لنا لغويا، صيغة العربية الفصحى...»¹.

إن العربية نكاية من بعض حُقّادها عاجزة عن مسايرة العصر ومستحدثاته. ولا ندري ما الغاية من تقديم وسائل الإعلام لبرامج تستعمل فيها العامية بديلا للفصحى، بل إن الخطابات الرسمية صارت تتبنى بقصد أو غير قصد استعمال العامية، ونشر إلى أن وسائل الإعلام والصحافة ميدانان أساسيان في التكوين الثقافي والفكري لكل الأمم. وكل تراجع في الثقافة اللغوية يشكل خطرا وانتكاسة للمردودات الفكرية والثقافية لأن ذلك النقص مرتبط بالنقص في القراءة والمطالعة، فنحن نعيش جيل الصورة وتصفح الفرجة السريع، ومن لا يقرأ لن ننتظر منه العطاء الكافي للمساهمة في نهضة الأمة، كما أن صعوبة البرامج الدراسية المثقلة بقواعد اللغة والنحو والصرف التي لا تخدم اللغة في أحداثها وديناميتها بشكل يضفي عليها المرونة المطلوبة فساهم ذلك في ضعف التحصيل والاستعمال اللغوي الفصيح للتعبير عن الحاجات والمشاعر والأفكار والثقافة بشكل عام..

ولا يخفى علينا تأثير الإعلام المسموع في اللغة إلى جانب المدرسة وامتداداتها، ولذا ينبغي التفكير والتخطيط في كيفية استثمارها لصالح الفصحى لجعلها مطوعة تساعد على انتشار ألفاظ الحضارة الحديثة والمصطلحات العلمية والتقنية، وبصدد وسائل الإعلام فإن الحكومات لم تستغل هاته الوسائل مع المناهج والبرامج الدراسية استغلالاً عقلانياً كفيلا بالمساهمة الناجعة لصالح النهوض باللغة العربية الفصحى.

ومع سعة انتشار وسائل الاتصال البصرية وامتلاكها لجاذبية الإغراء والإثارة، ازداد تخوف الخبراء واللغويين من تحول هذه الوسائل بسلطتها إلى جلب الجماهير إلى معاول هدم للغة العربية الفصحى، إذ من شأنها المساهمة في الحط بقيمة الذوق اللغوي مما سينعكس سلبا على اللغة العربية، وإذا

1- العسكري، سليمان إبراهيم، العربي، العدد 587، رمضان 1428هـ. أكتوبر 2007م، ص 11، 12.

سلمنا بكون الإعلام المؤثر والمشكل الأقوى لتوجهات الناس، والمؤثر في سلوكياتهم وتصرفاتهم، فقد برع الغرب في صناعة الإعلام واتخاذها وسيلة للهيمنة والاكتساح للمجتمعات بلغته وثقافته باسم العولمة وغيرها من المبررات، وتأثير الإعلام على الإنسان العربي يظهر من خلال الانسلاخ عن هويته شيئاً فشيئاً، صار يفتخر بلباس ولغات الآخرين مهملات تراث أجداده، الذي يشكل التمسك المرنبه أساس البناء والتقدم.

إننا في عصر التكتلات وربط الصلات من أجل فرض الوجود والحفاظ على الذات والهوية، الأمر يستدعي لغة عربية فصحي سليمة تناسب العصر لتخرط في النظام الإعلامي العربي وتجعله فاعلا يجسد التقارب والتواصل الفعال في عصر وحش العولمة، لذا يجب اتخاذ اللغة العربية الفصحى لغة قومية ميسرة لمخاطبة كل العرب وكل المسلمين في كل أقطار العالم، الأمر الذي تعجز عنه العاميات التي صارت كالتصحّر بزحفها على اللغة العربية الفصحى الواسعة والجميلة والباعثة على الاعتزاز بالوحدة وتوحيد الرؤى والحلول إزاء كل القضايا المتجددة وكل المشاكل المحدقة بالأمة¹.

والعولمة تفرض على الإعلام المغربي والعربي بصفة عامة كثيراً من الإعدادات والاستراتيجيات من أجل الحفاظ قدر الإمكان على الحد الأدنى من الهوية والثقافة الوطنية. يجب التفكير في وضع الطفل وفي حاجاته الضرورية لشخصيته التي ينبغي أن تنشأ على تميز وقيم تجعلها قوية وصامدة أما العولمة بما تحمله من سلبيات لا حدود لها. والحال أن الإعلام صار مفتوحاً على الكثير من المظاهر السلبية والتي تمس بالمقومات الثقافية والهوياتية وبذلك ينبغي الاحتراز من السقوط فيما أشار إليه أنور الجندي منذ سنوات حين رأى أن «أخطر ما تدعو إليه الصحافة وتلح عليه وتعمل له هو تثبيت الواقع الخاطي الذي شكلته عادات وتقاليد ومفاهيم دخيلة ووافدة استمرت فترة طويلة حتى أصبحت من المسلمات مع الإيحاء باستحالة تغير هذا الواقع أو الكشف عن زيفه في ضوء الإسلام (...)²، كما ينبغي أن يصير الإعلام من أكبر العوامل في بناء مقومات الأسرة بناء يفيد المجتمع ويساهم في تحقيق مزيد من الأمن والازدهار فنستفيد ونفيد متفاعلين مع غيرنا عبر الأخذ والعطاء. وإذا كانت وسائل الإعلام مؤسسة تربوية جديدة بدأت تنافس بقوة المؤسسات التقليدية (الأسرة، المدرسة) في تحقيق التنشئة الاجتماعية للأطفال، وهذا من خلال نماذج القيم والأفكار والتصورات التي تعبر

1- ملواني، لحسن، اللغة العربية جمال وإهمال، جامعة المبدعين المغاربة، الطبعة الأولى 2018م، ص 55-56.

2- الصحافة والأقلام المسمومة، م س، ص 215.

عنها وتقوم بإبلاغها إلى المتلقي»¹. فلا ينبغي الاستهانة وغض البصر عن خطر وإيجابيات الإعلام على الأطفال باعتبارهم أساس التقدم والبناء وتحقيق ما نتمنى أن يحقق. «و» كاد أغلب الأعمال التي أنجزت في المغرب في العقود الأخيرة، وكذا بعض المقالات الدراسية المنشورة على صفحات متخصصة، على اعتبار نموذج التنشئة الاجتماعية السائدة في المغرب هو النموذج التقليدي. لكن رغم هذا فلا بد من التأكيد على التحولات الأخيرة التي عرفها المجتمع المغربي، وبالأخص منذ الثمانينات، والتي عملت على تغيير الكثير من ملامح هذا النموذج «الطفل والإعلام»². على أن التغيير للتقليدي ينبغي أن يكون وفق مخططات إعلامية وتربوية حذرة حتى لا ينتهي بها المطاف في إسقاط التنشئة التربوية في النماذج الغربية القحة علما أن التشبث بالأصول والهوية مع التطور والتكيف مع المستجدات هو الوسيلة الأولى للثقة بالنفس وللتقدم في كل المجالات. وينبغي الأخذ بعن الاعتبار تكون الطفل الوجداني، فكل ما يراه ويسمع ينطبع في نفسيته فيصير جزءا من بناء وتشكيل شخصيته ممانعكس على سلوكياتهم وتصرفاتهم، وبذلك يصير بالدرجة الأولى الإعلام إضافة إلى المدرسة والأسرة مرتبط ومقود لتوجيه السلوكي والأخلاقي للطفل. وما أحوج الطفل في عصرنا الحالي إلى التوجيه نحو الأفضل في الوقت الذي صار الإعلام قناة عالمية مفتوحة تحمل الصالح والطالح الجيد والرديء.

ولا زال الإعلام المغربي قاصرا من حيث تعاطيه مع الفعل الثقافي الذي هو رمز أصالتنا وهويتنا وتميزنا، وأقصده بالفعل الثقافي كل ما يتعلق بالإنتاج الفني (موسيقى، تشكيل، أدب،...)، فلا زال التعاطي الإعلامي لهذا الجانب تعاطيا محتشما، وخير دليل على ذلك ندرة الملاحق الثقافية في شتى الجرائد الوطنية، هذه الملاحق التي ننتظر أن يحمل مقالات مرتكزة على جوانب ثقافة وفكرية وتربوية متعددة، تفتح في وجه كل المهتمين بالشأن الثقافي من المغاربة.

يجب على القائمين على الإعلام حسن الإصغاء لآراء ذا وذاك، مع التقصي والبحث وذلك بغية تجميع أنواع العضلات والعثرات التي تحد من نجاعة الرسالة الإعلامية، ومن شأن هذا الفعل رسم الخطة التي من خلالها يمكن للإعلام أن يتقدم ويلبي حاجات الجماهير الذين ينبغي جعلهم دوما المحك الذي يبرز أهمية أو سوءات الإعلام، ولا يمكن تحقيق كل ذلك إلا إذا كانت المؤسسة الإعلامية مستقلة في رسالتها الإعلامية مع الحرص على عدم المساس بالتوجهات الحاملة للمصالح العليا للدولة.

1- راشدي، عبد المقصود، الطفل والإعلام، منشورات الشعلة، الطبعة الأولى 2001م ص 77.

2- م ن، ص 83.

لا أحد يكره خروج إعلام دولته من الرداءة نحو الجودة والتميز الإيجابي المبني على أسس تربوية وسياسية رشيدة مؤسسة على حسن النوايا مراعاة لحقوق المستهلكين، هؤلاء الذين من حقهم التمتع بإعلام به من الموضوعة ما ينال رضاهم ويستجيب لأمالهم.

كان الإعلام وما يزال محور الوقوف على الحقائق بحياد تام، لكنه في ذات الوقت يصير محور اللعبة السياسية بين الأطراف المتناحرة المتصارعة حول دواليب السلطة وزمامها. لذا فهو الوجه الذي يتفرع أوجها تختلف وفق الاستعمالات المسندة إليه، فأحيانا يداهن، وأحيانا يُجمل القبيح في الواقع بمسحة الخيالات المفترضة والزائفة، وكأنه أحيانا يقرر ما ينبغي أن يكون على أنه الكائن، وبذلك يضفي غطاء سميكاً على الواقع الاجتماعي المرير في خضم الهيجان السياسي المدمر للتحقيقات التي تروم الإصلاح والانعتاق... وما خفي على أصحاب الضمائر المريضة كون الإعلام إن لم يبن يهدم، وقد يصل بهدمه إلى هدم مصالح الخادعين والمخدوعين على السواء... فالصحافيون الحقيقيون دأبهم وحلمهم تحقيق الجسارة الرؤية التي تضفي المصداقية على الواقعة والخبر بالشكل الممكن من تجاوز الكائن إلى الأحسن الذي ينبغي أن يكون، وواجب الضمير الإنساني الحي تحري الصدق وتجاوز الأنانيات المريضة التي - في الأخير - لن تنفع صاحبها حتى... وبما أن الإعلام سيظل المؤثر الأول في مواقف الجماهير والسياسات المعتمدة أو المنتظر الاعتماد عليها، فإن الكل مسئولين وشعوباً يحاولون أن يكون الأخذ بزمam الإعلام من أولى الأولويات، مما ينشئ الصراع بين القنوات الإعلامية، وكل هذا من شأنه أن يربك صناعة القرارات الصائبة في حالة غياب الموضوعية والحياد الإعلامي.. فالإعلام بعيداً عن الحرية ليس سوى الإضلال والخداع... الإعلام بعيداً عن التشاركية في صنع القرارات والرأي المبتوث من خلاله انتهازية وسطوة جائرة... الإعلام بعيداً عن الشمولية إخفاء للحقائق ومكبر للأوهام... الإعلام بعيداً عن الاستقلالية استبداد بالرأي والإفصاح عن القرارات الصائبة... الإعلام بعيداً عن كرامة مهنييه ضعف وإضعاف للتواصل الفعال الذي لن تقوم للمجتمع قوْمَةٌ من دونه... الإعلام بعيداً عن الصدق لعب ومضيعة للوقت والجهد ونصرة للخادعين المعتدين على الحقائق بصورتها الأصلية والواقعية... الإعلام لن يحق الحق ولن يزق الباطل بالتطويل والتزوير لجهة على حساب أخرى بعيداً عن العدل ووزن الأمور... الإعلام حين يبتعد عن وضع اليد على الحقائق ينغمس في دوامة من الأكاذيب والتلفيق والتخوين والقدح المجحف في حق كل من يرد أن يدافع عن حقه في الحياة والكرامة... والفضيع جداً أن يحاول الإعلام استناداً إلى القائمين عليه المتحكمين في دواليبه إخفاء وجود النقائص والشكاوى وغياب الحاجات الأساسية للشرائح من المجتمع. وبالقدر الذي

يثير السخرية، يسبب المآسي حين تؤمن به الدبابة والمدفع فتسحق كل من يقول لا للجور والظلم والظلمات... إن الإعلام يصير هو القتل بنفسه حين يصير بيد المثيرين والمهيجين للطائفية والتعصب الأعمى وعُبيّة الجاهلية التي لن ينجو أحد من سعيها طال الزمان أو قصر... وباختصار، شيطنة الإعلام يفضي إلى شيطنة الأوطان كبيرة كانت أو صغيرة.

ونشير في نهاية مقالنا إلى أنه رغم كل الانتقادات الموجهة للإعلام في المغرب بالخصوص، فإنه يجدر بنا أن نسجل الكثير من التقدم والانفراجات في هوامش الحريات، والتعاطي للخبر من جهات ومصادر متعددة مما ينحو به إلى الموضوعية عبر النقاش والإحاطة والتحقق. والحراك النقدي الدائر حول الإعلام المغربي في منابر إعلامية وثقافية كثيرة ظاهرة إيجابية من شأنها توصيل إعلامنا إلى المبتغى والمأمول، والله ولي التوفيق.

يشير الباحثون إلى أن الإعلام إما أن يكون أداة تؤسس لحاضر ومستقبل أفضل وإما أن تصير وسيلة لتدمير السليم وتشويه القويم حين تؤثر سلبا على توجهاتنا واعتقاداتنا حين ترسخ ما يجب أن يستبعد وتبعد ما يجب أن يؤصل ويزرع كي يساعد على إغناء ظروفنا والرفع من معنويات التطوير وبلورة القيم الاجتماعية والاقتصادية والجمالية نحو المبتغى، وبناء على ذلك ينبغي مراعاة الجانب التربوي في الإعلام. وبناء الحضارة قائم على أسس عظيمة، يأتي في طليعتها الالتزام بمبدأ الاستمسك بالحق ومحبه والعمل على نشره، والتبرؤ من الباطل وكراهيته، ذلك أن الدول لا تسود ولا تعلو بالحديد والنار ولا بالمال، ولأنها تسود وتعلو بالخلق المتماسك، وأعلى مصادر الخلق المتماسك وأعمقها جذورا وأدومها أثرا هو الدين الحق، فهو الذي يجمع على التواد والتراحم، ويقي مما طبعت عليه النفس البشرية من الشح، ونحن إن احتجنا إلى الاستفادة من خبرة الغرب وتفوقه في الصناعات التي كانت سببا في مجده وسيادته، فمن المؤكد أننا في غير حاجة إلى استيراد قواعد السلوك والتربية والأخلاق.. إننا نحتاج إلى مواد بناء، إن العودة إلى المجد العظيم لن تتأتى إلا بالالتزام بأسس حضارتنا واتخاذ وسائلها (...) والاطلاع على ما لدى الآخرين من علم من علم وإبداع وكل مفيد، وينبغي ألا نرفض حكمة جاءت من عدو، ولا نزهد في حصاد الذكاء البشري مهما كان موطنه، بل لنستقبل الجديد من عوامل الإبداع، شرط ألا ينسينا أصولنا وثوابتنا. « كل هذه المعطيات ينبغي أن تدخل بالدرجة الأولى في مسؤولية الإعلام باعتباره القناة المفتوحة ليل نهار ليعبرها إلينا الصالح

والطالح من القيم والأفكار والمظاهر¹. فالثورة الإعلامية من هذا المنطلق ينبغي أن تسعى إلى تقويم أداثنا اجتماعيا ودينيا وثقافيا. واليوم نجد العولمة تؤثر بشتى الوسائل وعلى رأسها الإعلام على أفكار وتقاليد الشعوب وهي الدعامة الأساسية التي توحيدها وتوحد منظورها إزاء شؤون الحياة مما يدفع بها إلى الاتحاد من أجل مواجهة المصائر المشتركة. وعليه ينبغي السعي بخطى حثيثة من أجل تسخير الاعلام لصالح التنمية البشرية كعامل نهضوي ملح في هذا العصر و«إن نجاح التنمية البشرية والاقتصادية المستدامة على المستوى العربي العام رهْن بتوحيد الجهود العربية المشتركة، واعتماد ركائز التنمية المستدامة التي تتناسب مع طبيعة عصر العولمة والتبدلات الإقليمية والدولية المتسارعة(...) وقدرة العرب على النهوض مجددا ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية رهن بحماية الحقوق الأساسية للمواطنين العرب، وضمان استقرار الجماعات في العالم العربي، كما أن ممارسة الحريات الأساسية بصورة طبيعية، ونشر العلوم العصرية، والاستفادة من التكنولوجيا المتطورة، تشكل المدخل السليم للتحرر من كل أشكال التبعية والمواقفات الاجتماعية التي تطول كرامة الإنسان كالجوع والمرض والجهل والفقر والخوف والبطالة» آفاق التنمية العربية المستدامة في المرحلة الراهنة².

وهنا يكتسي الإعلام الأهمية القصوى في هذا المجال، والحال أن إعلامنا حتى الآن ليس في مستوى التحديات التي تمس التنمية المستدامة كمستجد ضروري في عصر الانفجار الديمغرافي الهائل التواق إلى الحرية والتمتع بالحقوق، فكل المجتمعات في عصرنا حيث التفتح الإعلامي مما جعل البعض يرى أن «الحكم الذي يمكن أن تصدره حول هذه المجتمعات لا يمكن ان يقوم الا على نظام قيمي وخاصة على أساس الأهمية التي تعطى في هذه المجتمعات لحرية الأفراد والجماعات»³.

ولقد آن الأوان أن يستغل الإعلام العربي استغلالا تام في تحقيق جملة من الأهداف التي تصب في صالح حماية المجتمع من أخطار جمة منها التصدعات الداخلية والنزاعات الدينية واحتقار الذات مع الاستلاب الأمر الذي نلاحظ بعض مظاهره في جل المجتمعات العربية، والإعلام انطلاقا من هذه

1- العلي، فيصل يوسف، من يصنع الحضارة؟، مجلة الوعي الإسلامي (الكويتية) العدد 572 ربيع الآخر 1434 هـ. يناير. فبراير 2013 م، ص 2.

2- ضاهر، مسعود، مجلة العربي (الكويتية) العدد 716، شوال. ذو القعدة 1439 هـ. يوليو 2018 م، ص 27.

3- شقرون، محمد، مجلة الوحدة السنة السادسة. العدد 70، 71. يوليو. أغسطس 1990. ذو الحجة. محرم 1411 م، ص 207.

المخاطر عليه «الذود والدفاع عن الاتهامات، وتوجيه الرد السليم المفحم لها، المدعم بالبراهين والأدلة الدامغة. ولبت الحماسة في نفوس المسلمين، وللدرد على هجمات الخصوم الكلامية، وفي القضاء على الإشاعات والفتن»¹.

ولا بد من تنقية إعلامنا تنقية المستهدف لتكوين مجتمع منفتح وفي ذات الوقت محتفظ بمقوماته الذاتية وهويته الخاصة مع تجنبه السقوط في الجانب العبيث والترفيهي «الثورة التكنولوجية هي مجرد جانب فقط من جوانب ثورة المعلومات ومجتمع المعلومات، هنا لابد من التركيز على الروابط المتداخلة بين التكنولوجيا الجديدة والمجتمع العولمي المتصل بعضه ببعض بشبكات الاتصالات ومعلومات عالمية وكذلك ذات الامتداد الخاصة لثقافة العرض والاستعراض في المجتمع الناهض الجديد المسمى مجتمع الترفيه المعلوماتي الذي يخترق مجالات العمل والتعليم والتربية واللعب والسياسة والتفاعل الاجتماعي لعل هذا يكون أكثر فائدة من مجرد الاهتمام المبالغ فيه فقط بالأشكال التكنولوجية الجديدة أو العولمة من دون أن ننظر إلى التشكيل الكلي لهذه الظواهر معا.

لقد أدمج كثير من أشكال الثقافة السابقة وامتصاصها بسرعة داخل الانترنت وأصبح الكمبيوتر أداة ومصدرا مهما للترفيه والمعلومات واللعب والاتصال مع العالم الخارجي².

خاتمة:

لقد صار إعلامنا العربي في جل جوانبه منصرفا إلى هذا الجانب الترفيهي الذي ليس سلبيا كله ولكن طغيانه يجعله سلبيا حين يصرفنا عن هموم بناء المستقبل والسعي الجاد من أجل التقدم بغية مواجهة التحديات المتعددة المنبثقة من التطورات المستجدة بسرعة فائقة.

لقد بات جليا للعيان أن المتلقي العربي صار محاطا بكم هائل من القنوات الإعلامية فضائيات وإذاعات فصار بإمكانه البحث والانتقاء لما يشبع ميولاته. ومن هنا على المؤسسات الإعلامية أن تحاول جذب المشاهد العربي بحرفية إعلامية جيدة مستفيدة من كل المستجدات التقنية والبرمجية.

فالإعلام صار في تنافس دائم من أجل أخذ المبادرة في التأثير وفي استقطاب المشاهدين وهنا تطرح أمامنا مشكلات كثيرة منها صعوبة الحديث عن الإعلام الوطني الفعال في عالم منفتح على

1- شلي، كرم، الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، دار الشروق. جدة 1984، ص51.

2- شاكر، عبد الحميد، عصر الصورة الإيجابيات والسلبيات، عالم المعرفة (الكويتية)، ع 311، يناير 2005، ص 400.

قنوات إعلامية متعددة ومتجددة باستمرار، لكن الارتباط بالهوية والهموم المشتركة مع الانطلاق من حاجات المشاهد الأساسية قد يكون لها الأثر في الاستمالة والجذب لتحقيق التأثير الإيجابي المفروض تحقيقه إعلامياً.

قائمة المراجع:

- بيتربورك، آسا بريغز، التاريخ الاجتماعي للوسائط من غتنبرغ إلى الأنترنت، ترجمة مصطفى محمد قاسم، عالم المعرفة، العدد 315، مايو 2005.
- الجندي، أنور، الصحافة والأقلام المسمومة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1985.
- راشدي، عبد المقصود، الطفل والإعلام، منشورات الشعلة، الطبعة الأولى، 2001م.
- سلام، محمد شكري، ثورة الاتصال والإعلام: من الإيديولوجية إلى الميديولوجيا، عالم الفكر، المجلد 132، يوليو. سبتمبر.
- شاكِر، عبد الحميد، عصر الصورة الايجابية والسلبيات، عالم المعرفة (الكويتية)، ع 311، يناير 2005م.
- شقرون، محمد، مجلة الوحدة، إصدارات المجلس القومي للثقافة العربية، السنة السادسة، العدد 70-71، / ذو الحجة. محرم 1411هـ / يوليو، أغسطس 1990 م.
- شلبي، كرم، الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، دار الشروق، جدة، 1984.
- ضاهر، مسعود، مجلة العربي (الكويتية) العدد 716، شوال. ذو القعدة 1439هـ / يوليو 2018م.
- العبد الجادر، عادل سالم، مجلة العربي (الكويتية)، العدد 714، شعبان. رمضان 1439هـ / مايو 2018م.
- عبد الرحمان، عواطف، مجلة العربي (الكويتية)، العدد 591، المحرم صفر 1429هـ / فبراير (شباط) 2008م.
- العسكري، سليمان إبراهيم، العربي، العدد 587، رمضان 1428هـ / أكتوبر 2007م.

- العلي، فيصل يوسف، من يصنع الحضارة؟، مجلة الوعي الإسلامي (الكويتية)، العدد 572، ربيع الآخر 1434 هـ / يناير. فبراير 2013م.

- ملواني، لحسن، اللغة العربية جمال وإهمال، جامعة المبدعين المغاربة، الطبعة الأولى، 2018م.

نحو مقارنة فيزيائية للفعل الحضاري

Towards a Physical Approach to Civilized Action

ذ. يحيى أقبيب

باحث بجامعة عبد المالك السعدي - تطوان - المغرب



ملخص:

إن الحضارة الإنسانية في تحيزات الزمكانية ليست إلا كيانا مماثلاً للإنسانية في الجوهر، يشغل نفس الأبعاد الزمكانية التي يشغلها الوجود الإنساني؛ أي أن الحديث عن الحضارة ما هو إلا حديث عن جسم معنوي له دورة حياتية مستمرة في الزمان والمكان، وبالتالي له آثار مادية ناتجة عن أفعال حركية يمكن دراستها فيزيائياً، دراسة تمكننا من تحديد خواص الحضارة الحركية باعتبارها جسماً معنوياً، وكذا تحديد أبعادها الزمكانية باعتبارها جسيماً افتراضياً، بهدف الوصول إلى بيانات جديدة عن الماهية الحضارية، تنقل الإنسانية من فيزياء الحضارة إلى حضارة الفيزياء، تلك الحضارة الذكية التي ستجعل الإنسانية قادرة على اكتشاف عوالم جديدة لم يتحصل عليها الإدراك البشري قط.

من هنا كانت أهمية المقاربة الفيزيائية للفعل الحضاري، عبر استحضار العلاقات الرياضياتية للفيزياء النيوتونية لحساب قيم الفعل الحضاري باعتباره صادراً عن جسم معنوي، وكذا بالمزج بين نظريات فيزياء الكم والفيزياء النسبية لدراسة الأبعاد الزمكانية للحضارة باعتبارها جسيماً افتراضياً، حتى يتحصل لدينا تصور عام لفلسفة الحضارة الفيزيائية وأبرز تمثلاتها النظرية.

الكلمات المفتاح: فيزياء، حضارة، زمكان، رياضيات، نظرية.

Abstract:

Human civilization with its spacetime biases is merely an entity similar to humanity in essence, it occupies the same dimensions of spacetime as that of human existence. Thus, talking about civilization means talking

about a moral body that has a continuous life cycle in time and space. Consequently, it has physical effects resulting from kinetic actions that can be studied physically enabling us to define the properties of kinetic civilization as a moral body in addition to delineating its spacetime dimensions as a hypothetical particle to get new data on civilization essence, that can transfer humanity from the physics of civilization to the civilization of physics. This smart civilization will enable humanity to discover new worlds that human perception has never acquired.

The importance of the physical approach to civilized action lies in invoking the mathematical relationships of Newtonian physics to calculate the values of a civilized action as it emanates from a moral body besides to blending theories of quantum physics and relative physics to study the spacetime dimensions of civilization as a hypothetical particle, until we get a general perception of the philosophy of physical civilization and its most prominent theoretical representations.

Keywords: physics, civilization, Spacetime, Mathematics, theory.

مقدمة:

يرى «أونوريه جابرييل ريكويتي» (Honoré Gabriel Riqueti) في كتابه «مقال في الحضارة» أن لفظ الحضارة يحيل على رقة طباع شعب ما وعمرائه وتهذيبه ومعارفه المنتشرة، حيث يراعي الفائدة العلمية العامة؛ أي أن الحضارة الإنسانية ما هي إلا دورة سلوكية مستمرة لتحصيل الصفات الإيجابية، سواء أكانت علمية أو خلقية أو دينية، وسواء أكانت ذاتية أو اجتماعية، وهذا يجعل من الفعل الحضاري صفة لازمة للإنسان مميزة له عن غيره من الكائنات، فلا نجد في الكون المعلوم جنسا آخر يضاهي الجنس البشري في هذه العملية الإنتاجية المستمرة.

إن الحضارة بهذا المفهوم تنزع نحو الكونية باعتبارها حضارة الإنسان الواحد ككائن متفلسف متعلم ومتدين، يندمج إنتاجه الحضاري في أبعاد الزمان والمكان، فلا مجال للحديث عن حضارة

إنسانية كونية بمعزل عن أبعاد الزمكان (Spacetime Dimensions)؛ لأن التأويل الفلسفي للحضارة ما هو إلا تحليل فلسفي لمراحل تطور الإنسان العقلية والروحية، الإنسان كفرد ومجتمع، بما يتيح لنا تفسير مختلف الظواهر الحضارية التي عرفتها البشرية منذ نشأتها، ومدى مركزية التواصل الحضاري في الدورة الحياتية للإنسان؛ لذا نجد أن كل الحضارات الإنسانية عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة سعت إلى التواصل مع الأجيال التي تليها إما مكتوبة أو مشافهة، وما ذاك إلا لاعترافها بالوجود الإنساني في صيغته الحضارية المستقبلية، أي أن الإنسانية سعت إلى التواصل الحضاري وفق المشترك والمختلف الزمكاني، بحثاً عن الأبدية الحضارية من جهة، ووعياً منها بالحتمية الزمكانية في البناء الحضاري الإنساني من جهة أخرى.

من هذا المنطلق ارتأيت تقديم مقارنة فيزيائية لمفهوم الحضارة الإنسانية، لما يشغله المتغير الزمكاني من مركزية في عملية الإنتاج الحضاري، وما يسبقها من تطور وما يلحقها من إبداع، باعتبار أن الحضارة الإنسانية في حقيقتها ما هي إلا كائن معنوي يتفاعل مع تغيرات المسافة الزمكانية تأثراً وتأثيراً، كما هو الشأن مع الإنسان المتحضر بصفته منتجاً للحضارة، والذي بدوره يتفاعل مع المتغير الزمكاني تأثيراً وتأثراً ولكن ككائن مادي. بالإضافة إلى الحتمية الزمكانية في الفعل الحضاري فإن نظام المكان والزمان مؤسس محوري في بناء الفيزياء الحديثة؛ بحيث تنبني معادلات الهندسة الفيزيائية على قيم المتغير الزمكاني، ليكون الزمان والمكان المشترك المعرفي بين علمي الفيزياء والحضارة، يمكننا من إيجاد منطق فيزيائي للفعل الحضاري، باعتباره جوهرًا متحيزاً في الزمان والمكان تسري عليه أعراضهما.

ولبيان مقاربتنا الفيزيائية للفعل الحضاري قسّمت ورقتي البحثية إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة، عرضت في المقدمة إشكالية الموضوع، وبينت في المبحث الأول فيزياء الفعل الحضاري من خلال مطلبين: خصصت المطلب الأول لصياغة المعادلة الفيزيائية للفعل الحضاري، والمطلب الثاني لتعليل الفعل الحضاري فيزيائياً. أما المبحث الثاني فجعلته للحديث عن عملية الانتقال النظري من فيزياء الحضارة إلى الحضارة الفيزيائية، عبر مطلبين: عنوانت الأول بمركزية الزمكان الفيزيائي في الإنتاج الحضاري، والثاني بالحضارة الفيزيائية بين النسبية والكم. ثم ختمت بخاتمة ضمنيتها أهم النتائج المتوصل إليها.

المبحث الأول: فيزياء الفعل الحضاري

إن الحديث عن فيزياء الفعل الحضاري هو حديث عن الحضارة الإنسانية ككيان معنوي، يمكن دراسة خواصه وفق قوانين الفيزياء، كسائر الأجسام المادية المتحركة زمانياً ومكانياً؛ أي أن الحضارة الإنسانية حسب الفيزياء النيوتونية البسيطة (Newtonian Physics) هي عبارة عن جسم معنوي يمكن حساب قيمته الحركية رياضياتياً، لأنه يخضع كسائر الأجسام المادية في هذا الكون لقوى الزمان والمكان.

وحيث أن الفيزياء الكلاسيكية (Classical Physics) تسمح بتحديد الأبعاد الزمانية والمكانية للأجسام المادية، فإنه يصبح بإمكاننا حساب سرعة الفعل الحضاري لصدوره عن جسم معنوي، باستخدام علاقات ميكانيكا نيوتن (Newtonian Mechanics)، وبالتالي التعرف على كمية الإنتاج الحضاري الإنساني بالنسبة لحقبة زمنية معينة ومسافة مكانية محددة؛ ولتحقيق هذا الغرض سأعمل في هذا المبحث على بيان المعادلة الفيزيائية النيوتونية (Newtonian Physical Equation) القادرة على حساب سرعة الفعل الحضاري، مع تحليلها فيزيائياً، بهدف إثبات جسم معنوي للحضارة خاضع لفيزياء نيوتن، قبل الانتقال إلى الحديث عن الجسيم الحضاري وأبعاده الزمكانية في المبحث الثاني.

المطلب الأول: المعادلة الفيزيائية للفعل الحضاري

إن التجربة الحضارية الإنسانية محكومة بقوتين عظيمتين لا يمكن الفكك من سطوتهما هما: قوة الزمان وقوة المكان؛ والسبب أن عملية الإدراك الحسي للإنسان تتأثر بتغيرات البيئة الزمانية والمكانية من حولها، لأن التركيب العضوي للجنس البشري مبرمج جينياً ليستجيب للمؤثرات الزمكانية ويتفاعل معها تبعاً لاحتياجاته الحسية والمعنوية، بحيث يكتسب الإنسان حدساً زمكانياً بمجرد اندماجه بالمجال الزمكاني للفعل الحضاري المراد إنجازه، ليصبح الفعل الحضاري جسماً معنوياً موازياً للإنسان المتحضر كجسم مادي يمكن تحديد قيمته رياضياتياً وفق العلاقة الفيزيائية التالية:

بحيث v هي سرعة جسم ما، والتي تساوي المسافة s التي يقطعها هذا الجسم خلال وحدة الزمن

t، وهي نسبة التغير في المسافة والزمن اللذين يقطعهما الجسم x، فإذا حددنا قيمة المتغير x بالفعل الحضاري للإنسان (Human Civilized Action) تصبح العلاقة كالتالي:

فتصبح الصيغة الرمزية للعلاقة:

يمكن لهذه العلاقة الفيزيائية أن تحسب لنا بدقة سرعة الفعل الحضاري للإنسان حسب الفيزياء النيوتونية (Newtonian Physics)، وهي سرعة فيزيائية يمكن التعرف من خلالها على كمية الإنتاج الحضاري الإنساني بالنسبة لحقبة زمنية معينة ومسافة مكانية محددة، وكما أن حساب سرعة جسم مادي يكون بوحدتي m/s (المتر/الثانية) فكذلك سرعة الفعل الحضاري الإنساني كجسم معنوي تقاس ب (المتر/الثانية)؛ لأننا نحسب سرعة الفعل الحضاري بالنسبة لمسافة مكانية وفترة زمنية محددين، بحيث يصبح هذا الفعل الحضاري مادة معنوية لها حيز في الزمان والمكان تتأثر به كغيرها من الأجسام المادية في هذا الكون (Cosmos)؛ إذ كما يمكن تحديد إحداثيات البناء الحضاري في معلم ديكارتي كذلك يمكن حساب سرعة بنائه، فنكون بصدد الحديث عن النسق الفيزيائي الكلاسيكي للحضارة الإنسانية، وبالتالي الكشف عن معايير جديدة في تقييم هذه الحضارة.

إن تحديد الإنسان للمسافات هو الذي مكنه من إنشاء تصور حسي للنظام الكوني، كما أن معاييرته للأزمنة هو الذي مكنه من فهم عقلائي لتغيرات المادة في هذا النظام الكوني، ووبربطه لهاذين العاملين -المكاني والزمني- تمكن من تحليل علمي للأوضاع الحركية للمحسوسات، وقبل هذا كله كان التأمل الفلسفي للكون كمرحلة أولية سبقت الكشف الإمبريقي للقوانين الفيزيائية التي تضبط حركة هذا الكون، وبالتالي استنتاج العلاقات الفيزيائية التي تمكنا من تفسير ما ينتج عن حركة مادة الكون؛ لذا كان هرقليطس (Hράκλειτος ó Εφέσιος) يقول: «لا شيء في العالم يستطيع أن يتجاوز مقاييسه، وهذه المقاييس هي الحدود الإتساعية والزمنية»¹، إشارة منه إلى مركزية عاملي الزمان والمكان في فهم حركة الأجسام المادية في الكون.

الأمر نفسه حصل مع حركة التأمل الفلسفي لمفهوم الحضارة الإنسانية بدءاً من القرن الثامن عشر الميلادي مع السياسي «أونوريه جابريل ريكويتي» (Honoré Gabriel Riqueti) في كتابه «مقال في الحضارة»، ومروراً بالقرن التاسع عشر مع الفيلسوف الألماني «أوسفالد أرنولد غوتفريد

1- كاسيرر. إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة: إحسان عباس، مراجعة: محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت/لبنان، دط، 1961م، 93.

شينغلر» (Oswald Arnold Ottfried Spengler) في كتابه «تدهور الحضارة الغربية»، ووصولاً إلى القرن العشرين مع المؤرخ البريطاني «أرنولد جوزف توينبي» (Arnold Joseph Toynbee) في موسوعته «دراسة التاريخ»، حيث اقتصر هؤلاء المفكرون وغيرهم على تحليل الحضارة الإنسانية تعليلاً فلسفياً غلبت عليه النظرة التاريخية للحضارة الإنسانية، دون محاولة للانتقال بمفهوم الحضارة ومتعلقاته إلى الشق الإمبريقي التجريبي، الذي يمكننا من قياس كل إنتاج حضاري إنساني على حدة، تبعاً للمتغيرات الزمانية والمكانية المرتبطة به، فننتقل من التنظير الفلسفي المجرد إلى لغة أعداد تتخذ من علاقات المسافة الزمكانية أساساً لها، ما يجعلنا قادرين على القراءة الهندسية الدقيقة لبيانات الإنتاج الحضاري الإنساني.

ويتضح الأمر أكثر مع تأملنا في مراحل تطور الفكر الديكارتي، حيث نلاحظ «أنه لم يبدأ بمقولته المشهورة: «أنا أفكر إذن فأنا موجود» (Cogito Ergo Sum)، وإنما ابتداءً بفكرته ومثاله: «الرياضيات الكلية العامة» (Mathesis Universalis)، وكان مثاله مؤسساً على كشف رياضياتي عظيم هو الهندسة التحليلية، وبهذا خطأ الفكر الرمزي خطوة أخرى إلى الأمام كان لها أهم النتائج النظامية، وأصبح من الواضح أن كل معرفتنا بالمسافات والعلاقات المسافاتية يمكن أن تترجم إلى لغة جديدة هي لغة الأعداد التي تمكنا من تصور منطقي صحيح للفكر الهندسي»¹.

وما قيل عن المسافة المكانية يقال عن المسافة الزمانية باعتبارها مماثلة للمكانية في الجوهر؛ لأن مسائل الرياضيات كلغة معبرة عن العلاقات الفيزيائية تندرج ضمن القضايا اليقينية، «فحسب إيمانويل كانط» (Immanuel Kant) تقوم المسائل الرياضية على أصل بديهي، ويتسع نطاقها بواسطة القياسات الضرورية، فتصبح علماً يقينياً خالصاً²، فنكون بصدد نتيجة رياضية محققة ومؤكدة ستنصرف بموجها الدراسات النظرية للحضارة الإنسانية إلى حيز البيانات (DATA)، بما سنتحصل عليه من كشف رقمي لأطوار الإنتاج الحضاري الإنساني في أحقابها المختلفة، وهذا بالضبط ما تروم المقاربة الفيزيائية-النيوتونية البسيطة-تحقيقه من وراء دراستها للفعل الحضاري الإنساني.

1- م.س، 104.

2- دجكام. علي، نقد كانط عند الشيخ مرتضى مطهري، دراسات نقدية في أعلام الغرب، إيمانويل كانط، إعداد: عباس صالح، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، قم/إيران، ط1، 2019م، 1/287.

المطلب الثاني: التعليل الفيزيائي للفعل الحضاري

تمكننا الفيزياء من التنبؤ الدقيق بالفعل الحضاري الإنساني فقط من خلال إدراكنا المقومات الفيزيائية لبُعدي الزمان والمكان، فستنتج أن الإنتاج الحضاري لا يعتمد على الأهواء الاعتبارية للإنسان لكنه محكوم بالقوانين الفيزيائية، وهذا يكسبنا قدرة كبيرة على التنبؤ بحركة الحضارات الغابرة أو القائمة أو المستقبلية، انطلاقاً من فرضيات فيزيائية يمكن التحقق من قيمتها رياضياتياً، تبعاً للمتغير الزمكاني.

ويرجع الفضل في هذا إلى التفكير اللاكنطي في الإشكالات التي تطرحها البنية الزمانية والمكانية في الطبيعة، والذي قاد الرياضياتيين إلى بحث النظريات الهندسية إمبيريقياً، ليس كما اعتقد كانط أن حدسنا منزّه عن الأخطاء الهندسية، أي أن الإدراك الداخلي للإنسان مطابق للإدراك الخارجي، ولكن عبر التحقق الرياضياتي للقوانين المحددة لأبعاد الزمان والمكان.

ويمكن القول إن المساهم الرئيس في هذه الطفرة هو نقل الهندسة اللائقليدية من مجال الرياضيات إلى مجال الفيزياء بواسطة «ألبرت أينشتاين» (Albert Einstein) الذي أقحمها في نظريته النسبية، لتنتقل من مجال النظر الرياضياتي إلى مجال الواقع الفيزيائي الذي يدرس العالم المحسوس، وقد سبق «جورج فريدريك برنارد ريمان» (Bernhard Riemann) «أينشتاين» في التنظير الفلسفي لهذه النقلة، «حيث كان أول من أثار هذا السؤال الثوري: ماذا نحن واجدون إذا أجرينا بحثاً إمبيريقياً في البنية الهندسية للمكان؟ ولم يكن أحد قد فكر أبداً في إجراء مثل هذا البحث لأن الاعتقاد السائد وقتها أنه مناف للطبيعة»¹، فكان حصر إشكاليات البعد الزمكاني في الهندسة الإقليدية (Euclidean Geometry) هو ما أحرّك الدراسة الفيزيائية المعمقة لحركية الأجسام المادية في الكون، فكيف بالأجسام المعنوية؟.

«وحتى مجيء الفيزياء الحديثة، كان يعتقد بشكل عام أن هناك إمكانية للحصول على كافة أنواع المعارف عن العالم من خلال الملاحظة المباشرة. فالأشياء هي ما تبدو عليه كما نستشعر ذلك بإحساسنا. لكن هذا النجاح المذهل للفيزياء الحديثة، المبني على مفاهيم كمفاهيم «ريتشارد فاينمان» (Richard Phillips Feynman) التي تصطدم بتجاربنا اليومية، قد أوضح أن هذا ليس هو

1- كارناب. رودلف، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة: السيد نفاذ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة/مصر، 2003م، 163.

الحل. وهكذا فإن الرؤية الساذجة للواقع لا تتوافق مع الفيزياء الحديثة¹؛ وهذا ما جعل العلاقات الفيزيائية حسب الفيزياء النيوتونية (Newtonian Physics) حكرًا على الأجسام المادية دون المعنوية، في حين أن فيزياء الكم (Quantum Physics) والفيزياء النسبية (Relativistic Physics) تخالف هذا المنحى كما سنرى.

إن اكتشاف العلاقة الرقمية بين قيمتي المسافتين المكانية والزمانية والفعل الحضاري من الناحية الفيزيائية يشبه إلى حد بعيد اكتشاف «العلاقة الرقمية بين طول الأوتار المستخدمة في الآلات الموسيقية والخليط الهارموني للأصوات الناتجة عنها. وبلغت اليوم يمكننا وصف تلك العلاقة بالقول: إن تردد الوتر -أي عدد الإهتزازات في الثانية الواحدة- الذي يهتز بقوة شدّة ثابتة يتناسب عكسياً مع طوله. ومن وجهة النظر العملية، فإن هذا يفسر لماذا ينبغي أن يكون للجيتار الجهير أوتار أطول من الجيتار العادي»².

فكما أن عدم اكتشاف «فيثاغورس» (Πυθαγόρας ὁ Σάμιος) للعلاقة التناسبية بين طول الوتر والنغمة الصادر عنه لم يلغى نظريته في الهندسة الإقليدية بين أضلاع المثلث القائم $a^2+b^2=c^2$ ، وأنها قادرة على قياس شدّة النغمة وبالتالي كمية الإنتاج للفعل الصوتي، الأمر نفسه بالنسبة لحساب كمية الفعل الحضاري انطلاقاً من معادلة حساب السرعة $v=s/t$ ؛ فعدم اكتشاف «غاليليو غاليلي» (Galileo Galilei) للعلاقة التناسبية بين سرعة الفعل الحضاري ومعدل تغير المسافة بالنسبة للزمن لا يعني أن هذه العلاقة غير قادرة على حساب سرعة الفعل الحضاري للإنسان كجسم معنوي في النظام الفيزيائي النيوتوني (Newtonian Physical System).

إن الحضارة الإنسانية ككائن معنوي له كتلة متحيزة في الزمان والمكان يجب أن تخضع لقوانين الطبيعة التي تحدد كيفية تطور النظام الحضاري بمرور الوقت، فكما أنه لا يشترط العقل في الأجسام المتحركة حتى تخضع للقوانين الكونية كما عند «رينيه ديكارت» (René Descartes)، فإنه من باب أولى ألا يشترط في الأجسام المتحركة أن تكون مادية صرفة بالمعنى المحسوس كما هو الحال بالنسبة للنظام الحضاري كجسم معنوي نرى آثاره المادية، إذ توجد في الكون كثير من الكائنات المعنوية لها آثار مادية رغم عدم مادية أجسامها، ولولا المعادلات الفيزيائية النظرية ما حددنا وجودها

1- هوكينغ، ستيفن، مولدينوو، ليونارد، التصميم العظيم إجابات جديدة عن أسئلة الكون الكبرى، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير، بيروت/لبنان، ط1، 2013م، 15-16.

2- م.ن، 28.

ولا صفتها بله علاقتها تأثيراً وتأثراً بغيرها من الموجودات، ومن ذلك المادة المظلمة (Dark Matter) التي تشكل 95.1٪ من المحتوى الكلي للكون رغم أنها مادة افتراضية افترضها علماء فيزياء الفلك لتفسير الجزء الأكبر من مجموع كتلة الكون.

وبالنظر إلى عملية صياغة قوانين الطبيعة في العلم الحديث نجد أنه «تتم صياغتها رياضياتياً وهي تكون إما مضبوطة أو تقريبية، لكن يجب ملاحظة أنها متماسكة بلا استثناء، إن لم يكن كلياً أو على الأقل في ظل مجموعة شروط منصوص عليها. فعلى سبيل المثال: نحن نعرف الآن أن قوانين «إسحاق نيوتن» (Isaac Newton) يجب تعديلها في حالة تحرك الأجسام بسرعات تقترب من سرعة الضوء، إلا أننا ما زلنا نعتبر أن قوانين «نيوتن»، قوانين؛ لأنها لا تزال سائدة، على الأقل بتقريب جيد، في شروط الحياة اليومية، حيث تقل جداً السرعات التي نقابلها عن سرعة الضوء»¹، نفس الأمر بالنسبة للقوانين المحددة لسرعة جسم معنوي بالنسبة للفيزياء النيوتونية تظل على حالها لكن بتقريب الشروط الزمكانية للفعل الحركي.

فالهدف الأسمى لعلم الفيزياء هو تفسير الظواهر الطبيعية عبر صياغة القوانين الكونية المتكاملة فيها صياغة رياضياتية، حتى يكون لهذه الظواهر معنى منطقي ولا ننجر وراء التفسير الأسطوري اللاعلمي، وهذا المنحى هو الذي نحاه العقل المحض في دراسة الظواهر الكونية مع «أرسطو» و«ديكارت» و«أينشتاين»، مما يجعلنا نقف عند القوانين النوعية التي حددها العقل المحض دونما تفكير في البحث في ماهية تلك القوانين الرئيسة؛ أي نقتصر على فيزياء الأجسام المادية دون المعنوية في حين أن الكون في معظمه يتكون من أجسام معنوية لها آثار مادية.

هذا الحاجز كسره «ستيفن ويليام هوكينج» (Stephen William Hawking) من خلال مفهوم الحتمية الكونية (The Concept Of Cosmic Determinism)؛ أي أنه انطلق من الملاحظة الفعلية لتطبيقات القوانين الكونية لا من تأويلات العقل المحض لما يجب أن يترتب عن هذه القوانين، بل من ماهية القوانين الكونية نفسها. من خلال هذا المنهج الفيزيائي المعاصر في التعامل مع الأجسام المادية وعلاقتها ببعدي الزمان والمكان، يمكننا استخدام العلاقات الفيزيائية بحرية أكبر، تتيح لنا الكشف عن ماهية الفعل الحضاري كجسم معنوي بما هو عليه لا بما ينبغي أن يكون عليه تبعاً لتأويلات

العقل المحض، وسيوضح هذا الأمر أكثر عند الانتقال من الجسم الحضاري المعنوي إلى الجُسيم الحضاري الافتراضي كما سنرى مع نظريتي الكم والنسبية.

فعملية الانتقال من المادي إلى المعنوي ليست إلا عملية ذهنية؛ لأننا «نقوم بعمل نماذج في العلم، لكننا نقوم بعملها في الحياة اليومية أيضا. فالواقعية المعتمدة على النموذج لا تنطبق فقط على النماذج العلمية، لكن أيضا على النماذج الذهنية الواعية وغير الواعية، التي نقوم بخلقها جميعا لفهم عالم الحياة اليومية وتفسيره. ولا توجد طريقة لإزالة الملاحظ -الذي هو نحن- من عملية إدراكنا للعالم الذي يتم خلقه من خلال معالجتنا الحسية ومن الطريقة التي نفكر ونعمل بها. إن إدراكنا -ومن ثم ملاحظتنا التي تقوم عليها نظريتنا- ليس مباشرا، لكنه يتشكل بالأحرى بنوع العدسة، بالبنية التفسيرية لأدمغتنا البشرية»¹.

هذا يعني أنه لا انتقال الذهن الواعي من واقعية الأجسام المادية إلى واقعية الأجسام المعنوية يكفي تغيير النماذج الذهنية البشرية من الحضارة الإنسانية غير المجسمة إلى الحضارة الإنسانية المجسمة معنويا، أي تغيير عدسة الرؤية، آنذاك سيتغير إدراكنا للحركة الحضارية بكل أفعالها الحسية، ومن ثم ستتغير ملاحظتنا التي تقوم عليها نظريتنا الحضارية، فنكون بصدد فرديات تفسيرية جديدة لأدمغتنا البشرية يمكنها ربط نشاط الكيان الحضاري بالقوانين الفيزيائية، حينها فقط سنكون قادرين على دراسة الحضارة الإنسانية كأى جسم مادي في هذا الكون متحيزا زمكانيا، وبالتالي التوصل إلى نتائج رياضية جديدة تتعلق بميلاده ونشأته وتطوره وتدهوره ثم انقراضه، وفق لغة رقمية دقيقة تحيل تنبؤات الإنسان الحضارية إلى حقائق محسوسة يمكن التأكد من صحة بياناتها تجريبيًا وبالتالي التحكم بمسار الحضارة.

المبحث الثاني: من فيزياء الحضارة إلى حضارة الفيزياء

اتضح لنا في المبحث السابق أن للحضارة الإنسانية كيان خاص متحيز في الزمان والمكان، وأنه حسب فيزياء نيوتن يمكن تجسيمه معنويا بالتوازي مع الأجسام المادية الأخرى المنتشرة في هذا الكون، ما يمكننا من حساب حركته وفق ميكانيكا نيوتن أو الفيزياء الكلاسيكية، ولكن وفق الحركة الخطية للأجسام ضمن بعدي الزمان والمكان المنفصلين. أما الانتقال إلى دراسة الحضارة كجسيم

افتراضي وفق أبعاد الزمكان فيحتاج إلى نظريات فيزيائية حديثة ومعقدة؛ لذا كان إثبات الوجود الفيزيائي النيوتوني للجسم المعنوي للحضارة ليس إلا خطوة أولية للانتقال من فيزياء الحضارة إلى حضارة الفيزياء، أي الانتقال من الجسم المعنوي إلى الجسم الافتراضي عبر الانتقال من بعدي الزمان والمكان المنفصلين إلى الأبعاد الزمكانية المتصلة.

وهذا يقتضي أولاً الحديث عن مركزية الزمكان الفيزيائي في الإنتاج الحضاري من خلال الكشف عن علاقة الروابط الذرية المنطقية للموجودات بالمتغير الزمكاني، وأن أبعاده المتعددة مُعتبرة في التحديد الرياضي للأجسام المادية والمعنوية وما يتعلق بها من طاقة حركية، وفق وحدات بلانك (Planck Units) لتحديد تكوين أي جسم مادي أو معنوي يقع ضمن النظام الكوني المعلوم (The Known Cosmic System). كخطوة لدراسة الجسم الحضاري الافتراضي في أبعاده الزمكانية الجديدة – أبعاد الزمكان الحضاري (Dimensions Of Civilization Spacetime) - من خلال الاستعانة بنظريات ميكانيكا الكم (Quantum Mechanics) والميكانيكا النسبية (Relativistic Mechanics)، هذه الدراسة الفيزيائية الجديدة للجسيم الحضاري ستمكننا من إنشاء حضارة فيزيائية جديدة ذاتية الذكاء قادرة على اكتشاف عوالم جديدة أو لنقل حضارات ذكية في أبعاد زمكانية جديدة على الإدراك الإنساني.

المطلب الأول: مركزية الزمكان الفيزيائي في الإنتاج الحضاري

إن ما بذله «برتراند أرثر ويليام راسل» (Bertrand Russell) وتلميذه «لودفيج فيتجنشتاين» (Ludwig Wittgenstein) من جهود في تطوير المنطق الرياضي (Mathematical Logic) هو ما أعطى للفلسفة الذرية المنطقية (Logical Atomism) قوتها في إثبات تعددية الكون، لا واحدته الميتافيزيقية كما هو الشأن مع المنطق الأرسطي الحملي أو الفلسفة المثالية «لفرانسيس هيربرت برادلي» (Fran-cis Herbert Bradley)؛ «إذ أثبتت الذرية المنطقية علمياً الطبيعة الذرية للموجودات على اختلاف أجناسها»¹.

وهذا يعني أن انتماء الوقائع (Facts) إلى هذا الكون هو انتماء تعددي، ينتظم في علاقات منطقية مخصصة، تنزاح عبر آتات الزمان، وتموضعات المكان؛ أي أننا ننتقل من وقائع تمثلها روابط ذرية،

1- Russell. Bertrand, Logic and Knowledge, Edited by Robert Charles Marsh, Routledge, New York, 1988, 323.

إلى حقيقة هذه الروابط أو بالأحرى حقيقة العلائق الوقائية (Factual Relationships)، لنحصل على كيانات معقدة تحكمها آتات الزمان عبر تموضعات المكان -على اعتبار التحيز الزمكاني للكيان-، هذه الكيانات الإنية تسمح لنا بمعاينة العالمين المحسوس والمعنوي، وبالتالي دراسة الموجودات زمكانيا، بدءا من الأشياء البسيطة في الحياة اليومية وانتهاء بالأشياء المعنوية في الحياة الافتراضية.

يتبين لنا مما سبق أن الروابط المنطقية الذرية للموجودات الكونية لا تفسر الوقائع المادية أو المعنوية إلا وفق عامل محكم متغير هو الزمكان (Spacetime)؛ وهو محكم لأنه لا يمكن حساب الكميات المادية أو المعنوية من دونة، وهو متغير لأنه لا يثبت على قيمة معينة بل يتغير باستمرار؛ وبالتالي فصياغة أية علاقة رياضية لحساب حركة الجسم المادي أو المعنوي وما يتعلق بهما من طاقة حركية لا تصح إلا باعتبار المتغير الزمكاني، وهذا يحيلنا على الزمكان الفيزيائي للجسيم الافتراضي؛ فإذا علمنا أن أصغر طول مكاني في البعد x هو طول بلانك (Planck Length):

وأن الفوتون (Photon) أكبر من طول بلانك بـ 10^4 مرة، فإن أي جسيم مادي بأبعاد الفوتون، أو افتراضي بآثار مادية فوتونية، سيخضع بالضرورة للعامل الزمكاني الفيزيائي ضمن المعلم $x y z t$ على الأقل. وإذا علمنا أن أصغر طول زماني في البعد x هو زمن بلانك (Planck Time):

وأن زمن بلانك هي المدة الزمنية اللازمة لانتقال الفوتون أو جسيم افتراضي بآثار مادية فوتونية بسرعة الضوء مسافة بلانك، بحيث c هي سرعة الضوء في الفراغ، و G هي ثابتة الجاذبية، و h هي ثابتة بلانك بحيث:

فإن ثابتة بلانك h وسرعة الضوء c وثابت الجاذبية G هي الثوابت الطبيعية الرئيسة لتحديد تكوين أي جسيم مادي أو افتراضي يقع ضمن النظام الكوني المعروف (The Known Cosmic System) بدءا من مكونات الذرة وانتهاء بمكونات المجرة وما يتعلق بهما من قوى أساسية؛ أي أننا لقياس أي نشاط حركي وآثاره الطاقية سواء أكان ناتجا عن كيان مادي أو معنوي لابد من اعتبار هذه الثوابت الفيزيائية، وفق الأبعاد الزمكانية وما يتعلق بها من ميكانيكا الكم (Quantum Mechanics)، لنخلص إلى مركزية الزمكان في الإنتاج الكوني سواء في المجال المادي أو الافتراضي، ومنه بالتبع في الإنتاج الحضاري.

«إن الزمان والمكان هما القالب الذي صُبَّ فيه هذا الوجود جملة وتفصيلا، وانتظم بفضلهما على هيئة كون منتظم (Cosmos). والكون الذي تتعامل معه الفيزياء الحديثة هو المادة تتحرك عبر

المكان خلال الزمان. والنظرية الفيزيائية العامة هي التي تحدد قوانين هذه الحركة؛ أي: حسابات الانتقال من نقطة إلى أخرى في المكان بسرعة معينة؛ أي: خلال مدة من لحظة إلى أخرى في المكان بسرعة معينة، أي: خلال مدة من لحظة إلى أخرى في الزمان. ونظرا لعمومية الفيزياء وشموليتها وتربعها على قمة نسق العلوم الإخبارية، فإن سائر أفرع العلم الأخرى -سواء الطبيعية أو الحيوية أو الإنسانية- تسلم بمسلمات الفيزياء؛ فعواملها مجرد زوايا أكثر خصوصية في عالم الفيزياء، الذي هو مادة متحركة في الزمان والمكان. ومن ثم، فإن الزمان والمكان صلب عالم العلم، أو الوجود الذي تعامل معه العلم¹.

يتخذ الإنتاج الحضاري للإنسانية في علاقته بالزمان والمكان الفيزيائي صورتين في التعبير عن نفسه ككائن معنوي له آثار مادية، الصورة الأولى نظرية والثانية تقنية؛ أما الأولى فتتعلق بالجانب المعرفي أو الإبستمولوجيا (Epistemology)، حيث تُقَيِّمُ التراكمات المعرفية الحضارية وفق النظريات الفيزيائية التي تخول لنا إمكانية فهم التطور المعرفي الحضاري عبر الزمان والمكان وبالتالي تقييم الجهد المعنوي للحضارة الإنسانية. وأما الثانية فتتعلق بالجانب الوجودي أو الأنطولوجيا (An-thology)، حيث تُحسب الأفعال الحضارية وفق العلاقات الفيزيائية التي تزودنا بالبيانات الرقمية للوجود الحضاري عبر الزمان والمكان وبالتالي تقييم الجهد المادي للحضارة الإنسانية. هذان التصوران الزمكانيان للجانبان الأبستمولوجي والأنطولوجي للإنتاج الحضاري يسهمان في تأسيس توجه فلسفي خاص بفيزياء الحضارة له القدرة على القراءة الدقيقة للإنتاج الحضاري الإنساني وفق شروط الزمكان، كما أنه يمهّد للانتقال إلى الأبعاد الزمكانية للحضارة الفيزيائية.

المطلب الثاني: الحضارة الفيزيائية بين النسبية والكم

بينت في المطالب السابقة المضامين الفيزيائية للحضارة الإنسانية بهدف إظهار مركزية الدرس الفيزيائي في النسق الحضاري، بحيث لا يمكن عزل ماهية الحضارة عن العلاقات الفيزيائية الضابطة لها كجزء من هذا الكون، في كل مرحلة من مراحل العملية الحضارية، بدءا من الفعل الحضاري وانتهاء بالإنتاج الحضاري، إذ اتضح استحالة عزل الكيان الحضاري بكل مقوماته النظرية والتطبيقية عن الفيزياء الحديثة، خاصة وأن الإنسانية اليوم تعتمد بشكل رئيس على الأجهزة المتطورة في الكشف التجريبي لطبيعة الكون، وبالتالي الصياغة الرياضية للقوانين الكونية

1- طريف الخلوي. معنى، الزمان في الفلسفة والعلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة/مصر، د.ط، 2012م، 13.

المفسرة للروابط المنطقية الذرية بين الأشياء، سواء الأجسام ذات الأصول والتأثير الماديين، أو ذات الأصل المعنوي والتأثير المادي، وبالتالي الأجسام الافتراضية، بغية تجميع بيانات رقمية دقيقة يمكن الاستفادة منها في تطوير الحضارة الإنسانية المستقبلية من جهة، وكشف غموض الحضارات الغابرة من جهة أخرى.

هذا النظر الفيزيائي الجديد للحضارة سينقلنا من فيزياء الحضارة إلى حضارة الفيزياء؛ أي الانتقال من التأويلات المادية البسيطة للفيزياء القديمة (Classical Physics) عبر الميكانيكا البسيطة (Classical Mechanics)، إلى تأويلات ما بعد المادة الدقيقة للفيزياء الحديثة (Modern Physics) عبر ميكانيكا الكم (Quantum mechanics) والميكانيكا النسبية (Relativistic mechanics)، وبالتالي سنتجاوز المفاهيم القديمة في تفسير الظواهر الفيزيائية، التي تقتصر في عمومها على دراسة كل من حركية الأجسام المادية والقوى المسببة لحركيتها، والتي تعتمد بالأساس على النظريات الفيزيائية للفيزيائيين المؤسسين ك: «إسحاق نيوتن» (Isaac Newton) و«غاليليو غاليلي» (Galileo Galilei) وحتى «جيمس كلارك ماكسويل» (James Clerk Maxwell).

أي أننا سنكون قادرين على التحديد الرقمي للزمان الحضاري (Civilized spacetime) كجسيم مادي وإن كانت ماهيته افتراضية، وذلك من خلال الاستفادة من شرح النظرية النسبية الخاصة للتمدد الزمني، وشرح نظرية النسبية العامة للانحناء الزمكاني، ووصف ميكانيكا الكم لطبيعة الجسيمات دون الذرية. فهذا المنهج الفيزيائي في دراسة الجسيمات الافتراضية للحضارة وإن كان جديداً في تصوراتها إلا أنه يشبه منهج الفيزياء الحديثة في دراسة القوى غير المجسمة، كالجسيم الافتراضي (Graviton) الذي اقترحه الفيزيائيون لدراسة الجاذبية (Gravity) خارج النموذج القياسي (Standard Model)، وهذا دفعهم إلى إضافة أبعاد جديدة زائدة على الأبعاد الأربعة المتعارف عليها في الفيزياء القديمة -الطول والعرض والارتفاع والزمن-، مما جعل نظرية الكم للمجالات (Quantum Field Theory) قادرة على دراسة جسيمات افتراضية أخرى لم تكن الفيزياء النيوتونية القديمة لتحل إشكالاتها، كجسيم الفوتون (Photon Particle) التابع للقوة الكهرومغناطيسية (Electromagnetic Force)، وجسيم الغلوون (Gluon) التابع للقوة النووية الشديدة (Strong Nuclear Force)، وجسيم البوزون (Boson Particle) التابع للقوة النووية الضعيفة (Weak Nuclear Force).

هذه النظريات الفيزيائية الجديدة للجسيمات الافتراضية المؤثرة في الكون سمحت بتطور الفيزياء

نفسها إلى كيان حضاري قائم بذاته، مغاير لكل المسلمات التي انتهجتها الفيزياء القديمة في تفسير الكون، والتي تعتمد بالأساس على الملاحظة والحسابات الأولية البسيطة مقارنة بنظريات الكم والنسبية، وهذا ما مكننا من دراسة حتى أبعاد الفعل الحركي للجسيم على دقته، وتأسيس نظريات مفسرة له وكأن الجسيمات التي عرضت أعلاه ليست افتراضية بل حقيقية، وأشير هنا إلى البعد الزمكاني الذي أعيدت صياغة مفاهيمه عبر نظريات النسبية والكم، بما يسمح لنا بدراسة جسيمات افتراضية تعذر على العلم قديما دراستها ومنها الجسيم الحضاري.

«أدى هذا إلى الانتقال من الزمان والمكان ككيانان منفصلان حسب الميكانيكا النيوتونية، إلى الزمكان ككيان واحد متصل حسب الميكانيكا النسبية الخاصة، مما أدى إلى تغير فهمنا للعملية التي تقع بها الأحداث في الماضي والحاضر والمستقبل، عبر مبدأ المحلية (Principle Of Locality) والتركيب السببي (Causal Structure)؛ أي أنه لكل الأحداث المنتمية لنقطة زمكانية في الكون مجال محلي خاص بها يضم كل الأحداث الكونية الماضية المسببة لها، وهذا المجال المحلي الحاضر يرتبط بدوره بمجال محلي آخر يضم الأحداث الكونية المستقبلية الناتجة عنه، فنكون بصدد التجانس الزمكاني حسب النسبية الخاصة لا تجانس الزمان والمكان حسب ميكانيكا نيوتن التي تجعل الزمان مستقلا عن أحداث المكان»¹.

هذه النظرة الفيزيائية الجديدة في التعامل مع الفعل الزمكاني أثمرت نظرية جديدة تعرف ب: نظرية الكم النسبية للمجالات (Relativistic Quantum Field Theory)؛ والتي تسمح لنا بفحص نظري لخواص الجسيمات الافتراضية، ودراسة حركتها وفق علاقات حسابية دقيقة، يمكن استثمارها في بناء منظومة جديدة من البيانات تعرفنا بالكون والحضارة ضمنا كما لم نعرفهما من قبل، الأمر الذي سيغير من نظرتنا الحالية حتى للحياة اليومية، خاصة للأشياء المعنوية التي كنا نصنفها ضمن حيز العدم في حين أنها تؤثر على حياتنا إما بالأصل أو بالتبع، وإما بالجزء أو بالكل، ومن ثمّ سنتعامل مع الحضارة الإنسانية وفق تصورها الذاتي ككيان مستقل ضمن الأبعاد الزمكانية للكون، لا وفق تصوراتنا الانطباعية عنها.

إن البعد الزمكاني وفق الحضارة الفيزيائية قاد إلى نظرية الأبعاد الزمانية المتعددة (Multiple

1- Whittaker. Edmund Taylor, A History of the Theories of Aether and Electricity, Volume 2, the Modern Theories, LSC Communications, united states, 2017, 27.

(Time Dimensions)؛ أي أن الكون خاضع لعدة أبعاد وليس كما اعتقدنا أنه رباعي الأبعاد -طول وعرض وارتفاع وزمن-، بل إن «إدوارد ويتن» (Edward Witten) اقترح النظرية-إم (M-Theory) كحل لنظرية كل شيء (Theory Of Everything) التي تقدم وصفا شاملا للمادة، مفسرة جميع الظواهر الفيزيائية الخاضعة للقوى الأربعة المعروفة: قوة الجاذبية (Gravitational Force)، والقوة الكهرومغناطيسية (Electromagnetic Force)، والقوة النووية الشديدة (Strong Nuclear Force)، والقوة النووية الضعيفة (Weak Nuclear Force).

وتقضي النظرية-إم بدمج أنواع نظرية الأوتار الفائقة¹ (Superstring Theory)؛ أي تفسير الأبعاد العشرة التي تحيل عليها نظرية الأوتار، وهي أبعاد مضغوطة حسب ظاهرة الأغشية (Branes Phenomenon)، هذه الأبعاد يمكن فك ضغطها والتعامل معها حسب النظرية النسبية العامة «لألبرت أينشتاين» (Albert Einstein) عبر محرك الانحناء الزمكاني (Wrap Drive)، وبالتالي يمكن للحضارة الإنسانية السفر عبر المجرات حسب «إريك ديفيس» (Eric Davis) بسرعة الانحناء (Warp Speed) وهي سرعة تفوق سرعة الضوء؛ أي أن الفيزياء النظرية (Theoretical Physics) لن تكون قادرة على التعامل مع الحضارة الإنسانية كجسيم افتراضي له حركة فيزيائية يمكن دراستها فحسب، بل يمكنها السفر بهذه الحضارة إلى أبعاد زمكانية جديدة تختلف تماما عن الأبعاد الزمكانية التي وجدت بها وتطورت، وهنا تكمن قوة الجمع بين ميكانيكا الكم (Quantum Mechanics) والميكانيكا النسبية (Relativistic Mechanics) في صياغة الحضارة الفيزيائية.

إن عملية الانتقال من فيزياء الحضارة إلى الحضارة الفيزيائية ما هي إلا خطوة فلسفية جريئة، للدفع بالفيزياء النظرية الحديثة في صورتها النسبية والكمية إلى الامتزاج في كيان فيزيائي وحيد، يمكن أن نطلق عليه الحضارة الفيزيائية (Physical Civilization)، هذا الكيان الذي سيمنحنا قدرات لا محدودة في تطوير الحضارة الإنسانية إلى مستويات تنتقل فيها الحضارة من كيان افتراضي

1- تتكون الذرة (atom) من بروتونات (Protons) ونيوترونات (Neutrons) وإلكترونات (Electrons)، والتي تتكون بدورها من الكواركات (Quarks)، هذه الكواركات ليست إلا أوتارا من الطاقة متناهية في الصغر، تتغير خصائص الجسيمات تبعا لنوعية اهتزازاتها، فنحصل على جزيئات الذرات (Molecules of atoms) أو جزيئات الطاقة (Energy molecules) أو جزيئات الجاذبية (Gravitational molecules) أو غيرها من الجزيئات، وبالتالي فإن طبيعة الأوتار وخصائصها تلغي الفروق بين ميكانيكا الكم والنظرية النسبية كما أنها تضيف إلى الأبعاد الثلاثية للفضاء والبعد الزمني ستة أبعاد أخرى.

إلى كيان محسوس يطور نفسه عبر ما يمكن تسميته بالذكاء الحضاري الذاتي (Self-civilized intel- ligence) يمكنه تصحيح الإنحرافات اللاحضارية للبشرية.

خاتمة:

إن هذه الورقة البحثية بمثابة محاولة لتوسيع نطاق الفيزياء بضم مباحث جديدة لهذا العلم كان يُعتقد أنها حكرٌ على العلوم الإنسانية، في حين ثبت من خلال هذه الورقة البحثية إمكانية إلحاقها بالعلوم التجريبية وإخضاعها للدراسة الإمبريقية، انطلاقاً من موضوع الفعل الحضاري الإنساني كنموذج لمباحث العلوم الإنسانية. وهي أيضاً محاولة لتحفيز الإدراك الإنساني على نقل مواضيع فلسفية (كفلسفة الحضارة) غير مبحوثة رقمياً من حيز اللادراك إلى حيز الإدراك، ثم من حيز الشك إلى حيز اليقين.

إن المناقشة الفيزيائية للفعل الحضاري الإنساني ككائن معنوي راجعة إلى انتماؤه لهذا الكون (وإن كان بالتبع؛ لأنه ناتج عن حركة الإنسان المتحضر)، هذا الإنتماء يفرض على الفعل الحضاري قوانين الفيزياء التي تنظم حركة الكائنات المادية المنتجة وغير المنتجة المنتمية لنفس المجال الكوني، فتصبح القوانين الكونية مشتركة فيزيائياً بين الجسم المادي والجسم المعنوي، تسمح بانتقال العلاقات الرياضية للمتغير الزمكاني من الحركة المادية للإنسان المتحضر إلى الحركة المعنوية للفعل الحضاري، ما يمكننا من إجراء عمليات رياضية قادرة على حساب سرعة هذا الفعل الحضاري بدقة متناهية، والأمر نفسه ينسحب على متعلقات الفعل الحضاري من إنتاج وغيره.

إن النسق العام لفيزياء الحضارة ينقد التصور المادي الذي عرفه الدرس الفيزيائي منذ بداياته الأولى مع «طاليس» (Θαλής) و«أناكسيماندر» (Αναξίμανδρος) و«إنكسمانس» (Αναξίμενης) وإلى حدود القرن التاسع عشر، حيث كرست الفيزياء الكلاسيكية القراءة الفلسفية المادية لظواهر الكون، وبالتالي اقتصرها على دراسة الأجسام المادية دون المعنوية وفق قوانين ثابتة في المكان والزمان، حيث يتم الفصل بين بعدي الزمان والمكان، في حين أن القوانين الكونية خاضعة لأبعاد مكانية متعددة ومتصلة، مما يتيح إمكانية الانتقال من دراسة الجسم الحضاري المعنوي إلى دراسة الجسيم الحضاري الافتراضي عبر الاستعانة بنظرية الكم النسبية للمجالات (Relativistic Quantum Field Theory)، التي تجمع بين ميكانيكا الكم والنظرية النسبية العامة والخاصة، هذا المنحى يسمح لنا بالانتقال من دراسة فيزياء الحضارة إلى دراسة حضارة

الفيزياء، مما سيفتح أمام الإنسانية آفاقاً شاسعة لاكتشاف عوالم حضارية جديدة لم تألفها من قبل.

إن الهدف الرئيس من المقاربة الفيزيائية للفعل الحضاري هو تقديم قراءة أعمق للحضارة الإنسانية بمختلف مراحل تطورها، وبالتالي تكوين صورة أدق عن الوجود الإنساني وعلاقته بالكون والخالق سبحانه، الأمر الذي سيساعد الإنسانية على تطوير حضارتها وفق تناغم تام مع الله سبحانه والكون والإنسان نفسه، فالعبور من التأمل الفلسفي للحضارة الإنسانية إلى الدراسة العلمية الدقيقة لا فائدة منه إن لم تُفعل نتائجه واستنتاجاته في واقع الناس المعاش، فكما أن الإنسان بحاجة إلى التحضر كذلك الحضارة بحاجة إلى التعقل فلا خير في حضارة تشقى بها الإنسانية.

المصادر والمراجع:

دجاكام. علي، نقد كانط عند الشيخ مرتضى مطهري، دراسات نقدية في أعلام الغرب إيمانويل كانط، إعداد: عباس صالح، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، قم/إيران، ط1، 2019م.

طريف الخلوي. يمني، الزمان في الفلسفة والعلم، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة/مصر، د.ط، 2012م.

كارناب. رودلف، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة: السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة/مصر، د.ط، 2003م.

كاسيرر. إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة: إحسان عباس، مراجعة: محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت/لبنان، د.ط، 1961م.

هوكينغ. ستيفن، مولدينوو. ليونارد، التصميم العظيم إجابات جديدة عن أسئلة الكون الكبرى، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير، بيروت/لبنان، ط1، 2013م.

Russell. Bertrand, Logic and Knowledge, Edited by Robert Charles Marsh, Routledge, New York, 1988.

Whittaker. Edmund Taylor, A History of the Theories of Aether and Electricity, Volume 2, the Modern Theories, LSC Communications, united states, 2017.

مصطلح الشرق،

بين جدلية المنهج واپيستيمولوجيا الدلالة المعرفية

The Concept “East”

across Dialectical Method and Epistemology of Cognitive Significance

د. مكي سعد الله

جامعة العربي التبسي – تبسة - الجزائر



ملخص:

تروم هذه الورقة البحثية إلى تفكيك إشكالية مصطلح «الشرق» في المنظومة الفكرية الغربية ومركزيتها المعرفية، التي استندت في تشكيل صورة «الشرق» وفق رؤى متحيّزة ومشوّشة، نتيجة الانتماءات الأيديولوجية المتطرفة، أو اعتمادًا على مصادر ضعيفة وغير موثوقة.

فقد أنتجت المرويات الكبرى ومصنفات الفكر الاستشراقي وأدبياته وأطروحات الرحالة الغربيين نحو «الشرق» صورًا نمطية مُتخيّلة، لا ترتبط بالحقيقة والواقع والبحث العلمي الموضوعي، وإنما تستجيب لصورولوجيا وهمية وعاطفية تكشف عن نوازع وجدانية موجهة.

كما يكشف البحث عن مفهوم المنهج الجدلي في مقارنة الظاهرة الفكرية والمعرفية ودوره في تأويل الآثار المفتوحة والقضايا المركزية المشكلة لعلاقة الأنا بالآخر، وبصناعة الثقافة الندية، وبناء الرؤية الموضوعية لثقافة الاختلاف والغيرية.

الكلمات المفتاحية: الشرق، الغرب، الجدلية، الأنا والآخر، الاستشراق.

Abstract:

This piece of research aims to dismantle the problematic related issues to the concept “east” in the western intellectual system besides to its

epistemological centrality. The western intellectual system has shaped an image of «east» regarding biased and distorted visions owing to extremist ideological affiliations and weak and unreliable sources.

Several resources such as narratives, works of orientalist thought, the ideas of western travellers towards the «east» produced imaginative stereotypes that are not related to truth, reality, and objective scientific research. Rather they respond to imaginary and emotional imagology that reveals directed sentimental impulses.

This paper also reveals the concept of the dialectical method in the approach of the intellectual and epistemological phenomena. Besides, it tackles its role in the interpretation of open effects and central issues that shape the relationship of the ego to the other. It also drives at making peer acculturation as well as building an objective view of difference's and altruism's culture.

Keywords: east, west, controversy, ego, other, orientalism, stereotypes.

مدخل:

من السمات الثقافية المميزة للفكر الأوروبي عامة والمركزية الغربية خاصة ازدواجية الرؤية وثنائية التصور لجدلية مفهومي الشرق والغرب، فبين أوهام النخبة وتشظي الانتلجنسيا وتطرف رجال الكهنوت تأسست فلسفة الصراع والصدام بين القطبين، وكانت ساحة البحوث الأكاديمية عامة والدراسات الاستشراقية خاصة أول ميادين النزال والمقارعة.

لقد تأسس مفهوم الغرب للشرق مقترناً بالمصطلح في حاضنة أيديولوجية مركزية، منفتحة على أوعية أنثربولوجية، اختزلت المعادلة التواصلية والتفاعلية في صراع القطبين التصنيفيين، المركز والهامش، فارتبط الأول بالعقلانية والإنسانية، وأثّمهم الثاني بالدونية مجسدين في صفتين متلازمتين هما: الوحشية والبربرية، بحيث يتحوّل التطرف التصنيفي إلى استغلال العلوم والبيولوجيا لتحقيق

تراتبية إنثربولوجية بين الشعوب والأعراق وتحديد القوميات المتحضرة ونصف المتحضرة والمقصية من الحضارة وبقائها ضمن البربرية والوحشية، فإذا كان العرق الأبيض نوعاً بشرياً لا يثير جدلاً وإشكالية حول قيادته للحضارة بحكم لونه، الذي يمنحه القوة والقدرة والكفاءة فإن «وعلى جانب هذه الحقيقة (تفوق الرجل الأبيض) توجد حقيقة العرق الأصفر، المهاجم والمُنتصر القابع وسط الأمم البيضاء... وهذا ما جعله في وسط التاريخ فهو في نصف متحضر وله القابلية للتحضر، على عكس النوع الزنجي الذي فضل الانعزال عن الأسرة المتحضرة فبقي غارقاً في عتالة عميقة»⁽¹⁾

كانت فلسفة التنميط وبلاغة الصورة الذهنية المُتخيَّلة السند المركزي والجوهري للتقعيد لنظريات التفوق العرقي والإثني والثقافي والحضاري التي كرسّت بفضل المرويات الكبرى وحركات الرحلة نحو الشرق ثقافة التفوق المعرفي والعرقي للرجل الأبيض ومحدودية «الآخر/المختلف» في تلقّي الحضارة والمدنيّة وعدم قابليته واستعداداته للتعايش والمثاقفة.

إن اختراع شرق ثقافي وديني وأيديولوجي مُوازٍ يُعتبر معادلاً موضوعياً للفلسفة الغربية والوجود الأوروبي، ويُعد أولوية وضرورة حيوية لكيثونة «الأنا» الغربية، فالتواجد يتبلور ضمن وجود عدوّ حقيقي أو وهمي مُتخيّل.

وتلعب أسطورة العدو الافتراضي، الذي يمتدّد الوجود ويتوّد «الأنا» بالنهاية، ويتخذ أشكالاً متعددة يتمظهر فيها ويتجسد من خلالها، ويرسم استراتيجياته للممانعة والتصدي والمنافسة مُتجاهلاً النتائج السلبية المترتبة على عمليات العداء والإقصاء والتهميش. وتُجزم البحوث والدراسات المُنجزة في حقل الاستشراق وصورة «الشرق» على أن المِخيال كان المعيار الوحيد لصناعة التمثّلات وبناءها، فالخطاب المفاهيمي للشرق «لا يُمثّل الشرق، ولن يُمثّل مطلقاً بالنسبة للغرب غيرة حقيقية، إنه مجرد إسقاط ميتافيزيقي لغربة الغرب نفسه»⁽²⁾.

لقد مثّل الشرق بالنسبة للسردية الغربية كتابة الرغبة (l'écriture du désir) التي تحقق لذة معرفية وروحية، تجعل من الشرق وعاءً لاحتواء الرغبات الغربية عامة والأوروبية خاصة، المادية

1-M.A. De Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, V1, Librairie FIRMIN DIDOT frères, Paris, 1853, p 523.

2- Julielle Vion-Dury, Jean-Marie, Grassin, Bertrand Westphal, littérature et Espaces, actes du XXXe congres de la société Française de littérature Générale et comparée S.F.L.G.C, limoges, Presses Universitaires de LIMOGES, 2002, p307.

منها والروحية، وتجلّت المنفعة والبراغماتية المادية في الفكر الكولونيالي المدعّم بالقوة العسكرية، بينما انعكست المطامع المادية في حركات التبشير والحملات الصليبية والإسقاطات النفسية في تقييم الآخر/ المختلف وتنميته ضمن صور البربرية والوحشية والدونية وعدم القابلية للتحضّر والتمدّن» الشرق المتخيل هو طرف آخر، غير شرق ألف ليلة وليلة، إنه الشرق الذي أتى من الغرب وليس العكس⁽¹⁾. فكتابة الرغبة تشكيل لـ «لآخر» وفق مرجعيات ذاتية مُوجّهة ومُتحيّزة وقد تكون مُنحرفة ومُتجاوزة لحدود وقواعد المنطق وضوابط العلم، بتوظيفها واستخدامها لآليات البحث العلمي ونتائج العلوم وتطويعها لخدمة المركزية وتكريس مظهرات وتشكّلات نمطية تثبت تراتبية حضارية بين «الأنا» و«الآخر» مانحة للرؤية المتعالية تسويق استباحة هوية وثقافة «الآخر» تحت ألقنة نشر الحضارة والقيم الإنسانية السامية « ما هي الصورة؟ أي صورة غربية نريد أن نعرفها عن الشرق؟ هل هي رؤية شرقية؟ لا إنه شرق مِخيالنا الكبير، هذا الفضاء الذي تلتقي وتفرق فيه تصوراتنا الخاصة⁽²⁾.

يسعى المتخيل الكولونيالي والمركزي والاستشراقي إلى صناعة «آخر» يتطابق مع الايدولوجيا الدافعة إلى التحيز والإقصاء، فيكون المختلف معادلاً موضوعياً لتصورات وهمية متخيلة من خلال الترويج لصور ومفاهيم وتصورات ومعتقدات ترتقي بحكم التداول والانتشار إلى مستويات الأحكام النهائية التي ترسخ في الوعي الجماعي فتصبح بديهية لا تقبل التعديل والتحوير، وتصبح مرجعاً أكاديمياً معتمد من الدوائر العلمية والبحثية.

لقد تمّ توصيف العربي/ البدوي مثلاً بأنه من مظاهر الخوف في القرن الثامن عشر « شعوب بدائية لا تعرف الزراعة ولا الصناعة، ولم يعرفوا أي تطور إنساني⁽³⁾» فهم وفق النظرة الاستعمارية رمز للحوانية والوحشية وهم بذلك يُشكّلون مصدراً للخوف الدائم لكل إنسان متحضّر.

إن الصور المُعبّر عنها في تشكيل هوية العربي/ البدوي تستقي بُنياتها ومصادرها الدلالية بكل مصداقية وموثوقية من المصنّفات التأسيسية للفكر الغربي القديم الذي وضع المبادئ الجوهرية

1-Colette Juilliard, Imaginaire et Orient; L'écriture du Désir, L'Harmattan, Paris, 1996, p18.

2-Nassib Samir El-Husseini, L'Occident Imaginaire, La vision de l'autre dans la conscience politique arabe, Presses Universitaire du Québec, 1998, p3.

3-Jacques Berchtold, Michel Porret, La peur au XVIIIe siècle: discours, représentations, pratiques Librairie DROZ, S.A, GENEVE, 1994, p 200.

لصورة «الآخر/ المختلف، فقد وصف الكونت بوفون (الكونت دي بوفون)(Comte De Buffon) (1707-1788) البدو/ العرب سنة 1749، في كتابه الموسوم (التاريخ الطبيعي للإنسان)(Histoire Naturelle de l'homme) في باب (أنواع الجنس الإنساني) (Variétés dans l'espèce humaine) إن البدو يشبهون قبائل الترتار المتوحشة، فهم «رجالٌ عنفٍ وقساوةٍ»⁽¹⁾، أما صفاتهم وأخلاقهم فهي أقرب إلى الوحشية أكثر منها إلى الإنسانية، إنهم يتصفون بـ « السرقة والاختطاف واغتصاب الممتلكات، وهي ممارسات يُزكّيها أشرافهم، ويفتخرون بالرديلة وليس لهم احترام للفضيلة، ولا للمواثيق، إنهم لا يؤمنون إلا بالعصبية والخرافة»⁽²⁾.

وترافق المظاهر السلبية صورة البدوي، فيتحول إلى رمز للعدوانية والجهل والقساوة والعصبية والنهب وما إليها من الصفات الدنيئة والمبتذلة، وتلعب إستراتيجية التحيز والإقصاء والاختزال في الترويج لهذه الصور النمطية ونشرها ضمن نسق معرفي في معرفة «الآخر» وثقافة الاختلاف. وتتصدى في المقابل إلى تجاهل المقاربات المعاكسة، إما بالتشكيك في مصداقيتها أو بجعلها جزءا من ثقافة الهامش التي لا ترتقي إلى الأنساق الفكرية المركزية، ومن ذلك شهادة جون باتيست لابات المعروف بالأب لابات (1663-1738) (Jean-Baptiste Labat appelé Père Labat) حين كتب في مذكراته (Mémoires du chevalier d'Arvieux) وفي باب (أخلاق العرب) « نُخطئ خطأً جسيماً حين نعتقد أن العرب، أشخاص غير مؤدبين، عنيفين، وخشيين، خائنين، ودون مشاعر»⁽³⁾.

لا يستند التصنيف بين الشرق والغرب إلى المعايير العلمية والمنطقية بقدر ما يستند إلى التوجهات البراغماتية للمؤرخين والسياسيين ومرجعياتهم العقائدية والأيديولوجية، إن صدمة المواجهة المُتخيَّلة قد سبقت في التأسيس والبناء المواجهة العسكرية الحقيقية، بتزكية وتوجيه كنسي حيناً وبدافع اقتصادي وتوسع سياسي في أحيان كثيرة، وقد وظّفت المركزية الغربية مختلف الأجهزة لصناعة خطاب يبلور رؤيتها وأيديولوجيتها « أنتج هذا التصور الغربي للشرق في كثير من جوانبه مجموعة من البنى المفهومية والنظرات والتصورات (التنميطية) ما زالت قائمة إلى يومنا هذا

1-Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon, Histoire naturelle de l'homme, Oeuvres complètes, Imprimerie Royale, Paris, (1774-1778), tome, V (1774), p.30.

2- Ibid, pp 78-79.

3- R. P. Jean-Baptiste Labat (mis en ordre par le), Mémoires du chevalier d'Arvieux, Delespine, , Paris 1735, tome. III, p188 (chap. XI).

كمطلق أساس في النظر إلى الآخر...لقد أنتج الوعي الغربي صورة نمطية سرمدية للشرق وللشرفي كونه متخلفًا ولا عقلانيًا وشهوانيًا تدفعه غرائزه للبحث عن النساء بدافع جنسي أينما حلَّ، فهو كائن ليس له مؤهلات نفسية وفكرية وثقافية»⁽¹⁾.

1- الجدلية: المفهوم والمنهج

اقترنَ مفهومُ «الجدَل» في المعاجم العربيَّة بالمنظرة والمُخاصمة ومُقابلة الحجَّة بالحجَّة⁽²⁾ ولا يَخْتَلِفُ المعنى كثيرًا في الثَّقافة الغربيَّة، إذ يدلُّ مُصطلح الديالكتيك «Dialectique» عن «شكلٍ من أشكال المعرفة فهو تقنيَّة للحوار أو فنُّ المناظرة»⁽³⁾ ويحمل المُصطلح معاني تبادل الكلام والخطاب بين طرفين أو أكثر، وبعبارة أخرى فهي «فنُّ المنطق والبرهنة أو فنُّ الحوار وهو المعنى الأصلي للكلمة»⁽⁴⁾.

فالجدَل والجدليَّة من المفاهيم والآليات الأكثر إثارة وتوظيفًا وانتشارًا في الحقول المعرفيَّة والفلسفيَّة والإنسانيَّة خاصَّةً، وقد تشبَّع المُصطلح بأراء الفلاسفة والمُفكرين وتمَّ شحنه بمحمولاتٍ دلاليَّةٍ مختلفةٍ ومتنوعةٍ، حتى خَرَجَ عن هويَّته الأصليَّة، وشاعَ عند الباحثين للتعبير عن الصراع الفكري والثقافي بين مُختلف الأفكار والآراء والأيديولوجيات، فهي عبارةٌ عن كلِّ فكرٍ أو رأيٍ أو طرحٍ أو تصوُّرٍ يأخذ بعين الاعتبار والاهتمام وبشكلٍ جذري الظواهر المُختلفة في مختلف تمظهراتها وتجلياتها في حقول المعرفة المتنوعة، الاجتماعية والثقافيَّة والتاريخيَّة.

والاختلافُ المنهجي أرضيَّةٌ ومنهجٌ لعرض الأطروحات المُختلفة، ومُقارعة الحجَّة بالحجَّة والقرينة بالقرينة بهدف الوصول إلى الحقيقة، حتى لا يكون الجدَلُ اعتباطيًّا وعديم الجدوى، فالرؤى والفرضيات واختلاف الطرح يُثري الفكر والمنطق ويوضِّح الدلالة والفكرة.

وسوف لن نخوض في المعاني المُختلفة والدلالات الفلسفيَّة الكثيرة التي حملها المُصطلح عبر

1- سمير خليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 26 - 27.

2- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور الإفرقي المصري، لسان العرب، ج، 11، دار صادر، بيروت، د ت، ص 231.

3-Étienne Balibar, Pierre Macherey, « Dialectique », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 26 décembre 2015. URL: www.universalis.fr/encyclopedie/dialectique/.

4- Paul Janet, Essai sur la dialectique de Platon, Joubert, Librairie Editeur, Paris, 1848, p 1.

التاريخ وعبر مختلف المدارس والمذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية، بل سيكتفي البحث بتوضيح دلالة استخدام المصطلح وتوظيفه في البحث حتى يتمكن من إدراك المفهوم في سياقه الطبيعي والعقلاني.

يُقصد بالجدلية المنظومة الفكرية أو المنظومات التي احتوت المفاهيم الأساسية للبحث وحاوت تقديم مختلف الرؤى والتصورات في مختلف الوضعيات والصور ابتداءً من التقابل والتجانس إلى الصدام والتناقض والتضاد، فمهما كانت الجدلية في روحها وقوتها فإنها لم تثبت عبر كل مراحل التاريخ أنها أنهت صراعاً نهائياً مطلقة، فهي كما ورد في أدبيات الفلسفة اليونانية؛ إن ما يترتب على الجدلية هو الانتقال من مفاهيم إلى مفاهيم ومن قضايا إلى قضايا.

فأغلب الأفكار والإشكالات المتجادل حولها مازالت آثارها قائمة إلى اليوم، ومنها مصطلحي الأنا والآخر فهما من أكثر المفاهيم تداولاً وحضوراً في المشهد الفكري المعاصر بأبعاده السوسيو- ثقافية والأيدولوجية، نظراً لارتباطهما بالإنسان ومكوناته الهوياتية والوجودية.

وتطرُع العلاقة بينهما نوعاً من الديالكتيك المتعدد والمتنوع من ناحيتي الشكل والموضوع، فمن ناحية الشكل يتجاذب المسألة حقول معرفية متنوعة مما يفرض مقاربات عبرمناهجية، تتقاطع مع ميادين فلسفية وأنثربولوجية وأيدولوجية.

لقد كشفت الأنساق الثقافية وفتوحات العولمة عن آفاق جديدة في مسألة إشكالية المغايرة والمثاقفة، مما يدعو إلى الأخذ بالمعايير الجديدة في تفكيك المركزية من أجل مشترك إنساني.

وتشكل نظرية التمثيل «la représentation» أهم آلية في رؤية الغرب للشرق أو الأنا للآخر، فحسب إدغار موران (1921) Edgar Morin فإن كل تمثيل للواقع يمر عبر إدراك، وهذا الإدراك هو خلاصة مخططات في الذاكرة (أفكار ومرجعيات) بالإضافة إلى أوهام وتخيلات ذاتية وموضوعية يتم إسقاطها على الواقع، فينتج تصوراً جديداً هو الواقع حسب التخيلات⁽¹⁾.

فالشرق مختلف بيولوجياً وثقافياً وفضاءً جغرافياً فيتم تداوله عبر تخيلات وصور نمطية ومرويات، تُساهم في إنتاج آخر وفي النمطية والتصورات والتمثيلات أكثر من مطابقته للواقع.

1-Edgar Morin, la représentation, <http://pedagopsy.eu/page22.html> (12/05/2016).

وبحكم أنَّ الإنسان كائنٌ ثقافيٌّ يستجيب للمثيرات الذِّهنيَّة والأفكار والمُوروث، فقد يتشكَّل عن هذا التَّصوُّر ازدواجيَّةٌ وانفصامٌ في الرُّؤى التي تصنع وعي الذات بذاتها وبمن حولها، فالديالكتيك يهدف إلى الكشف عن حقيقة صناعة الشرق وإبراز مُختلف المركزيات والمرجعيات المؤسسة لمختلف التَّصوُّرات والتمثُّلات في مرحلة أولى، ثم البحث في وظيفيَّة الخطاب التصويري.

2- الشرق؛ إشكالية بناء المفهوم

قال الأصوليين « لا مُشاحَّة في الاصطلاح » ويقولُ تعالى في كتابه العزيز: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾⁽¹⁾ وقال أيضًا: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾⁽²⁾.

تُشيرُ الآيتان الكريمتان وحكمة الأصوليين إلى قضبيَّة جوهريَّة، تتعلَّق بدقَّة المفاهيم لجعل الفكرة أكثر وضوحًا وجلاءً وبعْدًا عن الالتباس وترسيخًا للتَّجانس والتَّناسق الدلالي، فالله سبحانه وتعالى فرَّق بين مفهومي الإيمان والإسلام وبين المُرَاعاة والنَّظَر وهكذا في العديد من المُصطلحات التي حرص القرآن الكريم على تحديدها وضبطها تأصيلًا للمعرفة وضمانًا للدَّلالة الدقيقة للمفاهيم والمُصطلحات حسب المُقتضيات والسياقات وسدًا لباب التَّأويلات والقراءات والاجتهادات الذاتية.

فمَوْضوع تحديد المفاهيم والمُصطلحات يُشكِّل أهمَّ الانشغالات والإشكالات المُهمَّة والحاسمة في مجال البحث العلمي، ذلك أنَّه إذا كانت الرُّموز والمُصطلحات في مجال العلوم التجريبيَّة والتقنيَّة تتَّسم غالبًا بالثِّبات والحصر والوضوح والاستمراريَّة، فإنَّ الأمر يختلف تمامًا في ميدان العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، حيث تُشحن المُصطلحات والمفاهيم بدلالاتٍ متشابهة حينًا ومتباينةٍ إلى متناقضةٍ في أحيانٍ أخرى، وكثيرًا ما يتولد عن الانتشار الكبير والكثير للتعريفات فوضى واضطرابٌ والتباسٌ في تبني مفهومٍ معينٍ أو تصوُّرٍ ذهنيٍّ. بالإضافة إلى الرِّصف العشوائي للمفاهيم والمُصطلحات واستنساخ بعضها من بيئات وفضاءات حضاريَّة لها خصوصياتها الحضارية المميَّزة والخاصَّة، علمًا أنَّ المفهوم هو مُجرَّد وعاءٍ لاحتواء المضامين: «نلاحظ من هذا المُنتلق فرقًا بين المفهوم «la Notion»

1- سورة الحجرات، الآية، 14.

2- سورة البقرة، الآية، 104.

وبين المصطلح «le terme» فالمفهوم هو جملة المحتويات المعرفية والخصوصيات والتصورات «les Concepts» التي يدل عليها المصطلح وإذا كان المصطلح بمثابة الدال فإن المفهوم بمثابة المدلول⁽¹⁾. وانطلاقاً من هذه الإشكالات والتساؤلات، يوصي الكثير من الباحثين والمحللين الإيستيمولوجيين بأهمية تحديد المصطلحات والمفاهيم بدقة، تجنباً للفوضى المعرفية والمفاهيمية فمن مؤاصفات الخطاب العلمي حسب فريج «Frege»⁽²⁾ «أن تكون الأداة الاصطلاحية الموظفة محدّدة البنية، واضحة المعالم»⁽³⁾.

والمستقرى للتراث العربي يُلاحظ الاهتمام الكبير بعلم المصطلح والبحث على تحديده تحديداً دقيقاً تجاوزاً للغموض والالتباس خدمةً للقرآن ولُغته وللحضارة العربية الإسلامية، واعتُبر الاهتمام بعلم المصطلح دراسةً وتأصيلاً من عوامل البناء الحضاري، «وليس يمكن فيما أعتقد، أن تكون حضارة مزدهرة، متألقة في أمة من الأمم، ما لم تواكبها جنباً إلى جنب حضارة (المصطلح العلمي)، الذي يكون بحد ذاته الإطار العام لفكر تلك الأمة وعقلانيته وتقدمها الإنساني»⁽⁴⁾ أمّا العلماء والنقاد والمحدّثون فقد حرصوا واهتموا بالبحث في علم المصطلح واعتنوا به عنايةً بالغة الأهمية حتى أنه يصعب تتبّع هذا التطور تاريخياً ولكن نُقدّم بعض الشواهد كدليل على اهتمامهم وعنايتهم، فالخوارزمي يُشبه المصطلحات بمفاتيح العلوم ويجعلها عتبات لفهم الخطاب «حتى أن اللغوي المبرز في الأدب، إذ تأمل كتاباً من الكتب التي صُنّفت في أبواب العلوم والحكمة ولم يكن شداً⁽⁵⁾ صدرًا من تلك الصناعة لم يفهم شيئاً منه وكان كالأمي الأغتم»⁽⁶⁾ عند نظره فيه»⁽⁷⁾.

ثم يقدّم مجموعة من الألفاظ هاجرت المعجم اللغوي الذي وُضعت من أجله ودخلت حقولاً معرفيةً أخرى، تكون بينها علاقات فكريةً واكتسبت مدلولاتٍ جديدةً من ذلك مثلاً لفظة (الرجعة)

1- ابرير بشير، علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، العدد 2، 2005، ص 2.

2- Gottob Frege (1848-1925) mathématicien logicien et philosophe allemand parmi ces œuvres: Concept et objet 1892—Fonction et concept 1891.

3-Isabelle Stengers, D'Une science à l'autre, Les concepts nomades, Paris, Seuil, 1987, pp 70-71.

4- جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، المزرعة، الطبعة الأولى 1405هـ/1985، بيروت، ص 14.

5- يقال شدا العلم إذا حصل منه طرفاً.

6- الذي لم يفصح لعجمته.

7- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، دار الكتاب العربي، ط2، 1409هـ/1989 م، بيروت ص ص 13 - 14.

والظاهرة ذاتها تناولها ابن حزم الظاهري الأندلسي، حيث أحصى زهاء ثمانين لفظاً ومُصطلحاً أصولياً مشتركاً بين أهل النَّظر وطالب بتحديد المفاهيم والمُصطلحات لأنها تفقد بالتدرج انتماءها المُعجمي العام، لتحصل على انتماءاتٍ معرفيّةٍ جديدةٍ « هذا باب خلط فيه كثير من تكلم معانيه، وشيك بين المعاني وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل مُكثر لذلك الشَّغب والالتباس وعظمت المضرة وخفيت الحقائق »⁽¹⁾. أمّا أبو الوليد الباجي (ت 474هـ) فقد ذكر في كتابه (المنهاج في تركيب الحجاج) مدلولات سبع وثمانين مُصطلحاً من الألفاظ الدائرة بين المُتناظرين والتي يتمُّ توظيفها توظيفاً متفاوتاً بين المُتناظرين ودعا إلى الاستخدام العلمي للمفاهيم رفعا للغموض والتداخل المعرفي.

وفي هذا البحث المتواضع لاحظنا على سبيل المثال، استخدام وتوظيف مفهوم «الشرق l'Orient» بتفاوتٍ من باحثٍ لآخر ويحمل أكثر من مدلولٍ واحدٍ وفق للمرجعيات والمقاربات المُختلفة، فقد وُظف في مرحلةٍ أوليّةٍ مُطابقاً لصورة العرب عموماً دون استثناء بكلِّ تشكيلائهم وأعراقهم ودياناتهم وتواجدهم الجغرافي² وقد يقتصر في تصورٍ ثانٍ على تركيا دون غيرها، فتصبح الدولة العثمانية ممثلةً للعرب والمسلمين بكلِّ أطرافهم في كلّ بقاع العالم وهي نموذجٌ لهم في الفكر والأدب والسياسة وغيرها³ وفي مقارنةٍ ثالثةٍ يصبح الشرق، مساوياً للشرق الأوسط فقط، دون بقية الدول العربيّة والإسلاميّة، خاصّةً دول شمال إفريقيا⁴، وفي صورةٍ رابعةٍ تُضاف دول المغرب العربي إلى المشرق بعد فشل محاولات المركزية الغربية على فصل الدول العربية بعضها عن بعض وذلك بوضع حواجز متوهمة، للقضاء على العناصر والعوامل الهويّاتية المشتركة، التي تُسهم في التقارب وتُرسخ ثقافة الإخاء والانتماء وتدفع نحو الخروج من مناخ التخلف والدونيّة.

1- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق، الشيخ أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 35.

2- Ricardo Diez, Hochleitner, et Daisaku Ikeda, Un dialogue entre Orient et Occident vers une révolution humaine, l'Harmattan 2010.

3- Stéphane Yerastimos, Les Turcs; Orient et Occident, Islam et laïcité; Editions Autrement 1994.

4- Isabelle Drelants, Occident et proche Orient, contacts scientifiques au temps des croisades ,Brepols ,2000.

واللافت أنَّ الجزائر تُصنَّف تصنيفًا خاصًا وفقًا للمركزيَّة الفرنسيَّة، فهي ليست من الشَّرق وليست من المستعمرات (١)؟

فالشَّرق ليس واحدًا حتى في المراجع القديمة، فهو يعني منذ القرن السادس عشر الدُّول الإسلاميَّة التي تتكلَّم اللغات الشرقية وعلى رأسها اللُّغة العربيَّة، فيذهب هربلوت (Herbelot) (1625-1695) في مكتبته الشرقيَّة 1697 إلى تحديد الشَّرق بالنِّسبة لفرنسا في البلدان الناطقة بالعربيَّة والفارسيَّة والتركيَّة. (٢)

وبالإضافة إلى هذه التقسيمات السياسيَّة والإيديولوجيَّة يأتي التقسيم الإعتباري، الأدبي والفني والفلسفي (شرق الخيال) (شرق ألف ليلة وليلة) (شرق الحريم) (شرق الغزل العذري) وغيرها.

كما نجد « شرقًا » ثالثًا أسَّسه الأدباء والمفكرون: فهناك شرق دو نرفال (De Nerval)، وشرق فولتير (Voltaire)، وشرق شاتوبريان (Chateaubriand)، وشرق لامرتين (Lamartine)، وشرق ادغار كيني (Edgar Quinet) وغيرهم .

وفي صورةٍ أخيرةٍ تُضاف دول المغرب العربي إلى المشرق وكأنَّه لا يوجد تكاملٌ أو تقاربٌ أو تشابهٌ بين هذه الدُّول، وكأنَّ الأبعاد الدينيَّة واللُّغويَّة والحضاريَّة ليست عوامل مشتركة تجعل من الوطن العربي وطنًا واحدًا مع اختلافاتٍ بسيطةٍ متعلقةٍ ببعض الخصوصيات الثقافيَّة والجدول الآتي يلخص تجليات مفهوم «الشرق» في المنظومة المعرفيَّة الغربيَّة.

مُصطلح «الشرق» مفهوم مُرتحلٌ من مدلولٍ لآخر، حسب السيِّاقات والحقول المعرفيَّة، فالشرق الرومنسي والصوفي يَخْتلِفُ عن «الشرق» في رحلات القرن الثامن عشر، وهو بدوره يختلف عن «الشرق» المتخيل ليفيكتور هوجو وهكذا،

سنكتفي بهذه الأمثلة اختصارًا واختزالًا، فالنِّماذج كثيرةٌ، والمفاهيم تتغيَّر وتختلف باختلاف الحقل المعرفي الذي يستند إليه، فالمُصطلحات والمفاهيم يتشكَّل أغلبها في بيئاتٍ ومناخاتٍ طبيعيَّة، ثم ترتحل إلى منظوماتٍ فكريَّةٍ وأيديولوجياتٍ ومرجعياتٍ مختلفةٍ، ممَّا يؤدي إلى تحريفها وتغيير

1- Revue de l'orient et de l'Algérie et de colonies, bulletin et actes de la Société orientale, Algérienne et colonie de France, Paris, 1855.

2- Barthelemy d'herbelot, bibliothèque Orientale, compagnie des librairies, Paris, 1779.

مدلولها⁽¹⁾ فالأصل في المفهوم الحياد من حيث النشأة ولكن بعد النشأة والتكوين تأتي الخصوصيات المعرفية والمحمولات الدلالية الجديدة المنبثقة عن مختلف المرجعيات لتعطي للمفاهيم بناءات جديدة وأحياناً انحرافات وهذا ما يُطلق عليه اصطلاحاً «التحيز» «كل دال متجذر في تشكيل حضاري فريد، له لغته المعجمية والحضارية الفريدة، ولذا فالدال (وحقله الدلالي) مرتبطٌ بسياق حضاري محدد ويُشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها»⁽²⁾.

وبعد فتوحات العولمة في الميدان المعرفي، أصبحت المفاهيم الحضارية صورةً للقيم والثقافات والعقائد والأيدولوجيات لذا فإنّ الانتقال المعرفي من حقل لآخر ومن منهج لغيره أدّى إلى تحويل وتحويل وأحياناً إلى تزوير وانتحال لمضمون المفهوم وتمظهراته الفكرية. كما تحكّمت أحادية المعرفة والنزعة المركزية والعنصرية العرقية والتحيز الأيديولوجي والغايات والأطماع السياسية، في تأسيس وصناعة المفاهيم ومضامينها الوظيفية «هنا سنجد أنفسنا عند الفحص والتدقيق وفي كثير جداً من الحالات وبإزاء العديد من المصطلحات أمام «أوعية» عامة «أدوات» مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكرية والعقائد المذهبية، وفي ذات الوقت أمام مضامين «خاصة» و«رسائل» متميزة تختلف فيها وتتميّز بها هذه «الأوعية» العامة و«الأدوات» المشتركة لدى أهل كل حضارة من الحضارات»⁽³⁾.

فمُصطلحي الشرق والغرب أصبحا مُعادِلين ومساويين لمصطلحي «الأنا والآخر» حيث يُحيلان في نصوص كثيرة غربية وعربية إلى إشكالية اللقاء والصدام والصراع بين الفضاءين الثقافيين والجغرافيين اللذين ولعبت المرويات الكبرى والإستشراق والأيدولوجيات أشواطاً كبيرة في تشكيلهما وتحديد ماهيتهما وهويتهما فأصبحا:

ويُقابل هذا التّصور، مقارنةً المركزية الغربية في النّظر إلى المفهومين (الأنا والآخر)، وبالعودة إلى النوع والأوصاف السابقة نلاحظ الخلط المفاهيمي بين الجغرافي، العرقي، الديني، الحضاري وغيرها، فكما أنّ الشرق ليس كلّهُ عربيّاً ومسلماً ومتخلّفاً، فالغرب أيضاً ليس كلّهُ أوروبياً، مسيحياً، مُستعمراً... وغيرها.

1- Isabelle Stegers; D'Une Science à l'autre ; les Concepts nomades, Seuil, Paris, (couverture extérieure), 1987.

2- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط1، 1422هـ/2002م، ص ص 196-197.

3- محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة النشر، ص 3.

إن رواية التاريخ تخضع لخطاب السرد المُتخيّل الذي يبقى الشرق أو «الآخر» ضمن المجاز الذي تتكون بُنيته من الخرافة والغربة والأسطورة والتأمل الذاتي والرغبة الجمعية، وللمُتخيّل وظائف متعددة ومتفاوتة مع تباين في الفاعلية والتأثير، فيكون البُعد الجمالي ثانويًا قياسًا إلى البُعدين العجائبي والأيدولوجي، لذلك اعتبر شاتوبريان الحروب الصليبية ضرورة للمتروبول في الدفاع عن حضارته وثقافته، وهي الأحكام التي دفعت بالمفكر هشام جعيط إلى اعتبارها أحكامًا عنيفة وغير موضوعية، لأن المعايير المُعتمدة بعيدة عن الحقيقة العلمية والاستقراء المنطقي للمشاهد والمواقف التاريخية إن « صفات مثل وحشية، طغيان، عبودية، تعصّب، تلتصق بهذه الشعوب (الإسلامية) التي تنتهي أساسًا إلى السيف بكل بُنيها التاريخية، إن مثل هذا التاريخ البربري ينفي الحضارة ويبرّر الحركة الصليبية الضخمة»⁽¹⁾

فمعرفة الشرق تنطلق من المعارف العلمية والتاريخية للشرق ولكن بتصرّف من المِخيال الغربي الذي يُطوِّع المعارف لتتلاءم والظروف والملازمات السياسية والأيدولوجية لخلق صدام يتأسس على صراع الحضارات وافتقار الحضارة العربية والإسلامية للبُعد الإنساني الذي يؤهلها للحوار والتعايش مع الحضارات الأخرى «يرجع الصدام غالبًا بين الشرق والغرب إلى تقييم الغرب للشرق وفق معايير العادات والقيم والخصوصيات الغربية التي تشكل مرجعيته»⁽²⁾

وإذا كانت فلسفة وثقافة النهايات قد مسّت التاريخ والأيدولوجيا، وفكرة الموت قد أعلنت موت الإله وموت المؤلف لكنها لم تعلن بعد عن موت النمطية استنادًا إلى المنهج العقلاني، كما لم تعتمد مبدأ المراجعات سواء من جهة المركزية الغربية كمبادرة موضوعية أو كإحساس بعقدة الذنب يعتبر تكفيرًا عن جرائم علمية معرفية اقترفتها أثناء البناء العدائي لثقافة «الآخر» أو بتبنيها دراسات ما بعد الكولونيالية واعتبارها صوت المقهور وخطاب المظلوم، وعدم اللجوء إلى تسفيها وعدّها مجرد كرنفال أكاديمي⁽³⁾.

سعت اللغة بحكم وظيفتها في أنها ليست مجرد مبانٍ وتراكيب ورموز في تشكيل الشرق/الآخر/المختلف وتنميته ضمن صور سلبية مُنقّرة، جعلت منه نموذجًا لكل ما غير إنساني، فهو غريبة

1- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 24.

2-Isabelle Gadoin et Marie-Elise Palmier Chatelain (sous la direction) Rêver d'Orient, connaître l'Orient, ENS Editions, 2008, Lyon, p12.

3-Jean-François Bayart, Les études postcoloniales, un carnaval académique, Karthala, 2010.

مرغوبة ومقصودة لتناسب استراتيجيات ومخططات المركزية ورسالة المركز في صراعه الوجودي مع الهامش (الشرق) « يمكن القول أن ما يؤسس مفهوم الغيرية في الفكر الأوربي ليس مطلق الاختلاف، كما هو الحال في الفكر العربي، بل الغيرية في الفكر الأوربي مقولة تؤسسها فكرة «السلب» أو النفي ف «الأنا» لا يفهم إلا بوصفه سلبيًا، أو نفيًا لـ «الآخر»⁽¹⁾.

خاتمة:

ولتدارك الفجوة العميقة بين القطبين، وجب تجاوز الصور الذهنية والأفكار المسبقة المشكلة للنمطية صورةً وخطابًا وتراكمت ثقافية موروثة متداولة، والحرص على بناء ثقافة بديلة تكون تعويضا للخطاب العدواني الموروث، تنتهج العلمية والموضوعية منهجا ورؤية ومقاربة.

ليس من اليوتوبيا التأسيس لخطاب جديد يُذلل العقبات والصعوبات السوسيو- ثقافية، ويحرص على صناعة منظومة ثقافية تبني المثاقفة الندية التي تحترم الهويات والخصوصيات الثقافية، واعتماد معجم لغوي يتجاوز تضخيم الذات ودونية «الآخر».

إن الأفق الاستشراقي يُبشّر بعالم تتقلص فيه الحواجز والحدود الجغرافية والمعرفية بفضل فتوحات العولمة وثورة عالم الاتصالات، ممّا يستوجب التأسيس لرؤية جديدة مُنفتحة على «الآخر» في اختلافه الأنثربولوجي والثقافي والعقائدي، وتكون اللبنة الأولى بتغيير المعجم اللفظي للدال والمدلول نعوتًا وأوصافًا.

كشاف المراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية:

ابريز، بشير، علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، العدد 2، 2005.

ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق، الشيخ أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

1- محمد عابد الجابري، نقاش في فرنسا ..حول الهوية ؟

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، الإفرقي المصري، لسان العرب، ج، 11، دار صادر، بيروت، د.ت.

آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، المزرعة، الطبعة الأولى 1405هـ/1985، بيروت. الجابري، محمد عابد، نقاش في فرنسا.. حول الهوية؟:

<http://www.aljabriabed.net/france-identite.htm>

جعيط، هشام، أوروبا والإسلام، دار الطليعة، 1978، بيروت.

الخوارزمي، مفاتيح العلوم، دار الكتاب العربي، ط2، 1409هـ/1989 م، بيروت.

خليل، سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت.

عمارة، محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة النشر، القاهرة.

المسيري، عبد الوهاب، اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط1، 1422هـ/2002م.

ثانياً: المراجع بالفرنسية:

Balibar, Étienne, Macherey, Pierre, « Dialectique », Encyclopædia Universalis [en ligne]. URL: www.universalis.fr/encyclopedie/dialectique. consulté le 26 décembre 2015.

Bayart, Jean-François, Les études postcoloniales, un carnaval académique, Karthala, 2010.

Berchtold, Jacques, Porret, Michel, La peur au XVIIIe siècle: discours, représentations, pratiques Librairie DROZ, S.A, Geneve, 1994.

Colette, Juilliard, Imaginaire et Orient; L'écriture du Désir, L'Harmattan, Paris, 1996.

De Gobineau, M.A., Essai sur l'inégalité des races humaines, V1, Librairie FIRMIN DIDOT frères, Paris, 1853.

D'herbelot, Barthelemy, bibliothèque Orientale, compagnie des librairies, Paris, 1779.

El-Husseini, Nassib Samir, L'Occident Imaginaire, La vision de l'autre dans la conscience politique arabe, Presses Universitaire du Québec, 1998.

Gadoin, Isabelle et Palmier Chatelain, Marie-Elise (sous la direction) Rêver d'Orient, connaître l'Orient, ENS Editions, Lyon, 2008.

Janet, Paul, Essai sur la dialectique de Platon, Joubert, Librairie Editeur, Paris, 1848.

Leclerc, Georges-Louis, de Buffon, Comte, Histoire naturelle de l'homme, Oeuvres complètes, Imprimerie Royale, Paris, (1774-1778), tome, V (1774).

Morin, Edgar, la représentation:

<http://pedagopsy.eu/page22.html> (12/05/2016).

R. P. Jean-Baptiste Labat (mis en ordre), Mémoires du chevalier d'Arvieux, Delespine, Paris, 1735.

Stengers, Isabelle, D'Une science à l'autre, Les concepts nomades, Seuil, Paris, 1987.

Vion-Dury, Julielle, Grassin, Jean-Marie, Westphal, Bertrand, Littérature et Espaces, actes du XXXe congrès de la société Française de littérature Générale et comparée, S.F.L.G.C, limoges, Presses Universitaires de LIMOGES, 2002.

(Revue de l'orient et de l'Algérie et de colonies), bulletin et actes de la Société orientale, Algérienne et colonie de France, Paris, 1855.

مسألة التصنيع وسؤال سعادة الإنسان

Industrialization and human happiness

ذ. محسن الدكني

طالب باحث في الفلسفة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تطوان - المغرب



ملخص:

انخرط الفكر الإسلامي المعاصر في الجواب عن أسئلة السعادة الإنسانية وإشكالاتها وعن أسباب ضياعها، رغم السعي الحثيث للإنسان من أجل الظفر بها عبر تطوير التقانة وزيادة وتيرة التصنيع، وجاءت الاجتهادات الإسلامية في الجواب عن تلك الأسئلة متباينة تباين المرجعيات الفكرية المؤطرة، وأثناء الخوض في تلك الموضوعات ظهرت بقوة مواقف فلسفية أوربية معاصرة، وعبر هذا الاستحضار المزدوج، وجدنا أنفسنا أمام اتجاهين فكريين معاصرين، الأول غربي يمثل كل من الفيلسوف الألماني هيربرت ماركوز، والفيلسوف الفرنسي المعاصر إدغار موران، أما الاتجاه الثاني فهو إسلامي ويتزعمه كل من العلامة محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، والإمام عبد السلام ياسين. لكلا الاتجاهين -الإسلامي والغربي- تصور حول خلاص البشرية الناجم عن أزمة التصنيع والتقانة، لكن أطروحتيهما لا تتقاطعان إلا في الغاية، أما الوسيلة فتكاد تصل حد التناقض.

مما دفعنا إلى طرح الأسئلة الآتية: ما التصنيع؟ وما علاقته بالأزمة البشرية المعاصرة؟ وهل يمكن الحديث عن الخلاص من عبودية التقانة؟

الكلمات المفتاحية: السعادة، أزمة، التصنيع، الدين، الخلاص.

Abstract:

Contemporary Islamic thought was involved in answering the questions of human happiness and the reasons that stand behind its loss despite the

relentless pursuit of the human being to obtain it through the development of technology and increasing the frequency of industrialization. Islamic jurisprudence answers to these questions were totally dissimilar regarding intellectual references. While embarking upon these themes, we found ourselves in front of two contemporary intellectual trends: the western is represented by the German philosopher Herbert Marcuse, and contemporary French philosopher Edgar Morin. And the Islamic which is led by two scholars: Muhammad bin Al-Hassan Al-Hajwi Al-Thaalabi, and Imam Abdisalam Yassin.

Both trends have an approach about relieving humankind from industrialization and technology crisis. Their propositions intersect only in the objective, yet the means almost contradict.

The aforementioned trends raise the following questions: What is manufacturing, what is its relationship to human crisis, what are the ways to human relief?

Keywords: technology, industrialization, happiness, religion, Islam, west, crisis.

مقدمة:

تعتبر قضية سعادة الإنسان من القضايا، التي ناقشها العديد من رجال الدين والفلاسفة والمفكرين، واختلفت أطروحاتهم باختلاف مشاربهم وتوجهاتهم. فالليبراليون اعتبروا خلاص الإنسان من شقائه رهين بجعل الفرد يتمتع بأقصى حقوقه، فقدموا الولاء للفرد قبل أي شيء، وغايتهم وصوله إلى حالة الإشباع. والماركسيون حاولوا تقديم بديل أكثر إنسانية وقيمة من الناحية الاجتماعية، جاعلين من مبدأ المساواة الضامن الرئيسي للاستقرار والتماسك الاجتماعي. وكل الشرائع السماوية منذ آدم عليه السلام إلى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم اهتمت بخلاص الإنسان الفردي والجماعي على حد سواء، خلاص يضمن له حريته وكرامته في الدنيا، وسعادة أبدية في الدار الآخرة.

ونحن اليوم، وفي ظل جائحة «كورونا»، نعيش والعالم أجمع وضعا لا يمكن وصفه إلا بالمزري والمأساوي، ففي الوقت الذي كان ينتظر فيه الجميع أن يتقدم الإنسان مع الزمن، خطوات نحو تحقيق السعادة التي لا يفتأ يحلم بها، وجد نفسه أكثر شقاء من ذي قبل، فالموتى بالآلاف، والمصابون بالملايين، ونصف سكان العالم في حجر صحي لاعلم لأحد إلا الله متى يُرفع.

إن ما تعيشه البشرية اليوم، سبق وتحدث عنه رجل من رجالات الفكر المغاربة، العلامة محمد بن الحسن الحجوي رحمه الله (1874-1956م) ، حين بين أن العالم «يشاهد مشهداً لم يشهده جيل سابق قط، من التناحر وفساد الأخلاق واضطراب الأفكار، وتباغض الأقطار، وتباعد الأنظار، والتكالب على الإضرار، والتواثب على كل ما ليس بمشروع، ودك قانون سماوي أو وضعي، وانحطاط الهمم وخراب الذمم، وشيوع الفساد في الأرض، وخرق كل إجماع طبيعي، وإفساد كل إصلاح اجتماعي، وكشف قناع كل حياء، وتسلب الأقوياء على الضعفاء وانتزاع الرحمة من كل ضمير»⁽¹⁾.

فما سبب الأزمة التي أضحى يكتوي بلظاها الإنسان المعاصر؟ وكيف يمكنه الخلاص منها؟ وهل لها علاقة بالدين؟

هذا ما سيحاول البحث الإجابة عنه عبر منهج وصفي تحليلي من خلال ما يلي:

مقدمة: تبين أهمية الموضوع وقيّمته والجديد فيه والمنهج المتبع في إنجازه

التصنيع مفهومه وأنماطه: حيث سيعرض الباحث مفهوم التصنيع، مع ذكر أهم الأنماط التي عرفها عالمنا المعاصر، مستشهداً بأراء الناقدين للنموذجين.

آثاره على الفرد والأمة: حيث يعرض الباحث هنا آثار التصنيع على دين الفرد وعلى تنمية الأمة الإسلامية، مع وصف حال الأمة الإسلامية كما ورد على لسان رجالاتها.

سبل الخلاص: وهنا يبين الحلول المقترحة من أجل إنقاذ الوضع المتأزم الذي يعيشه الإنسان المعاصر بسبب التصنيع والتكنولوجيا الحديثة، من خلال عرض اتجاهين فكريين متقابلين، الأول غربي والثاني إسلامي.

1- الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي الفاسي، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، تحقيق محمد بن عزوز، دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء، ط1، 1425هـ/2005م، ص: 106

سؤال تأخر المسلمين وتقدم غيرهم: أما هنا فيسائل الباحث الفكر الإسلامي عن جدوى التنظير في غياب الممارسة، وذلك بالحديث عن ضرورة إعداد القوة اللازمة للحاق بركب التقدم الحضاري.

خاتمة: تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها.

أما المنهج المتبع في هذا البحث، فهو منهج يقوم على الوصف والتحليل، حيث يصف الباحث القضايا كما هي سواء عند الفلاسفة الغربيين أو الإسلاميين، ثم يحللها ويفسرها، ويبحث عن العلاقة الموجودة بينها.

المبحث الأول: التصنيع مفهومه وأنماطه

يهدف هذا المبحث إلى تحديد الآفة المتسببة في أزمة الإنسان المعاصر، والمتمثلة في التصنيع أساساً، مع بيان مفهوم التصنيع، وأهم الأنماط التي سادت في عصرنا الحاضر.

1- آفة التصنيع:

يعتبر محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، أحد رجالات الفكر والتربية الذين خبروا التحولات السياسية التي عاشها المغرب في مرحلة الاستعمار، سواء من اشتغاله بالتجارة أو الإدارة أو الوزارة، حاول المساهمة في إصلاح أوضاع البلاد ما استطاع، لكنه رحمه الله قبل ذلك كله، كان إنساناً بمعنى الأخلاق الإنسانية، إذ لم يبحث عن خلاص بلاده فحسب، بل سعى لخلاص الإنسانية جمعاء من شقائها، فتحرى الأسباب الكامنة وراء خراب العمران وشقاء الإنسان، ووجدها متعددة، لكن «لو أجال الإنسان نظره في ما هو السبب الأقوى لتنوع هذه الأنواع لما وجد لذلك سبباً أقوى من هذه المخترعات، وما نشأ عنها من المنافسات في هدم أركان المدنية والإنسانية»⁽¹⁾. إن الهدف من التصنيع والتقانة هو تقدم الإنسان وتمكنه من الطبيعة وتحقيق السعادة وتوسيع هامش الحريات، لكن الواقع يظهر عكس ذلك، هكذا يراه الحجوي إذ ما لبث أن أصبح طوفاناً يجرف الأخضر واليابس، ويعصف بالإنسان اليقظ والناعس، فلم تعد للإنسان إنسانيته، ولا للأدمي آدميته، التي تميزه عن غيره من المخلوقات، بل تحول بدوره إلى آلة، يمكن الاستغناء عنه عند الضرورة أو بعد تمام المهمة، هذه النظرة القاتمة للوضع البشري، يشاركه فيها الفيلسوف الفرنسي المعاصر «إدغار

1- التعااضد المتين، م س، ص: 106.

موران (ولد ببيريس عام 1921م)، حيث يرى بأن هذه «الأزمة» -كما وصفها- لم تستثن مجتمعا من المجتمعات، سواء المتحضرة منها أو المتخلفة، «لأنه ليس الغرب وحده الذي دخل في أزمة اقتصادية وثقافية، ولكن قاعدة هذا المجتمع وذاك انحرفت وتشققت، وإن الكوكب يعيش أهوالا بركانية»⁽¹⁾، وبنفس النبرة وبنفس الحسرة يخلص إلى ما خلص إليه الحجوي، بأن التصنيع والتقانة هما سببا خذلان البشرية، ففي الوقت الذي كان يُعتقد أنها «تحت رقابة وتوجيه تنظيم سلطات الدول والامبراطوريات، تكون في الأساس في خدمة الاستعباد والموت، وهي بإمكانها من الآن إبادة الإنسانية، في حين أن وعودها الجميلة والمحركة تتلاشى وتنمحي في الأفق»⁽²⁾، هكذا يرى رجلان ثقافتهم مختلفة إلى حد التضارب، أن الإنسان في شقاء، وهو إلى هلاك، والسبب ما جنته يده.

2- التصنيع وأنماطه:

التصنيع عبارة عن نشاط بشري، يعمل على إنتاج سلع من مواد أولية بهدف تلبية وإشباع حاجيات الإنسان، ونظرا لما له من تأثير على الحياة الاقتصادية والفكرية والثقافية والتعليمية بل والسياسية أيضا، سعى الإنسان جاهدا إلى تطويره، طمعا في مزيد من السيطرة والتقدم في هذه المجالات، وذلك ببناء مزيد من المعامل مع تحديث ما تحتاجه من آلات وتكنولوجيا حديثة، لأن التصنيع يعتمد عليهما بشكل كبير، فهو قريتهما وشريكهما. هذا ظاهر التصنيع، أما باطنه وحقيقته، فقد انعكس سلبا على الإنسان، وبدلا من أن يكون مصدرا للسعادة صار موردا للتعاسة، وأضحى نقمة لا نعمة ومحنة لا منحة، بل ما هو في الحقيقة إلا «مدن تعج بالحركة واستعباد للإنسان ونظام وزحام ودخان وركام... التصنيع سيادة الآلة ورأس المال والتكنولوجيا الماسكة بالزمام، على موارد الطبيعة، وعلى وقت الإنسان، وخياله وعقله ورغباته وكله»⁽³⁾، وأصبح أداة سيطرة على دول وقارات، وشعوب وحضارات، سيطرة سياسية واقتصادية وثقافية للبدان الأقل تصنيعا وتطورا، بسبب التفاوت في التصنيع بينها.

ولقد عرف العالم المعاصر نمطان من التصنيع: تصنيع اشتراكي وتصنيع رأسمالي.

فأما النموذج الاشتراكي فهو نظام اقتصادي اجتماعي يقوم على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج

1- موران، إدغار، إلى أين يسير العالم؟، ترجمة أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص:20.

2- إلى أين يسير العالم؟، م س، ص:35

3- ياسين، عبد السلام، تنوير المومنات، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، مصر، ط1، 1996، 1/89.

الأساسية، من أجل تلبية حاجات المجتمع على الوجه الأمثل. والقاعدة الاقتصادية الأساسية في هذا النظام هي إلغاء التقسيم الطبقي في المجتمع وإلغاء استغلال الإنسان للإنسان، بهدف تحقيق العدل والمساواة بين أفراد المجتمع. لذلك «رؤية الاشتراكية للإنسان رؤية جماعية، فالبشر مخلوقات اجتماعية قادرة على التغلب على المصاعب الاقتصادية والاجتماعية بالاعتماد على قوة الجماعة بدلا من المجهود الفردي البسيط»⁽¹⁾، الهدف منه كان تجاوز أخطاء الرأسمالية، لأن الرأسماليون كانوا يقيمون فروقا واضحة بين الفرد والمجتمع، أما الاشتراكيون فيؤمنون بأن الفرد لا يقبل الانفصال عن المجتمع، كما أن النظر إلى البشر كأفراد منفصلين أو على هيئة ذرات مجرد لغو. «فطالما أن البشر حيوانات اجتماعية فقد آمن الاشتراكيون أن العلاقات الطبيعية بينهم ستقوم على أساس التعاون بدلا من التنافس، لأن التنافس يسلط الأفراد على بعضهم البعض ويشجعهم على إنكار أو تجاهل طبيعتهم الاجتماعية بدلا من التمسك بها»⁽²⁾. لكن هذا النمط، كان طامة على الإنسان والبيئة معا، ارتطم في تناقضاته وفشل وهوى.

وأما الرأسمالي، فهو نظام «يقوم على التصنيع والسوق ويتحرر من تدخل الحكومة ويُسمح فيه للمشروعات الخاصة بالسعي وراء الربح وتُشجع فيه الأمم على التجارة بحرية مع بعضها البعض»⁽³⁾، وهو لا يزال للأسف ينخر في الكيان النفسي والعقلي والجسمي للإنسان، ويزداد تخريبه لهذا الإنسان على قدر نجاح إنجازاته واختراعاته، لأنه يعتبر المجتمع مجموعة من الأفراد يسعى كل منهم لإشباع احتياجاته ومصالحه، نظرتة التجزئية أفرزت إنسانا مشوها أخلاقيا، متنكرا للقيم الإنسانية لا يسمع إلا طنين الدرهم والدولار، ولا يؤمن إلا بقوة الأسهم والأرقام، إنسان ناكرا لجميل أخيه الإنسان.

كان سعي النمطين إلى التفوق، دافعا نحو المزيد من التصنيع والإنتاج وتطوير الآلات والتكنولوجيا، مما صير الإنسان العامل على تحقيق هذا الأمل، مجرد أداة من أدوات التصنيع ورقما على الهامش، وأضحى التصنيع وسيلة خنق حرية الإنسان، وطمر سعادته في وحل البؤس والضنك، وهذه شهادة صاحب الدار «هربرت ماركوز» (Herbert Marcuse 1898- 1979) فيلسوف معاصر وأحد ركائز

1- هيود، أندرو، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد الصفار، المركز القومي للترجمة، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، القاهرة، مصر، العدد: 1830، ط1، 2012، ص: 131.

2- مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، م س، ص: 133.

3- م ن، ص: 41.

مدرسة فرانكفورت النقدية، قام بانتقاد كلا النمطين بقوله: «إن إمكانيات المجتمع الصناعي المتقدم والقوى الإنتاجية العليا التي يتمتع بها بفضل التقدم التكنولوجي الهائل، يجعلنا نقول أن ذلك سيسمح لنا بتحقيق تغيير جذري في مضمون الغايات والقيم بل وفي نمط الحياة المختلفة عما هو سائد في الحضارة السابقة»⁽¹⁾، فكل القيم النبيلة والغايات السمحة التي كان يعيش تحت كنفها الانسان، وبها تميز عن الحيوان، أصبحت سرابا، وتحطمت أشلاء، تحت شدة وطأة التصنيع والتقانة، فتغير الإنسان وتغير معه نمط الحياة، لذلك اعتبره هيدجر مشروعا ارتبط بالسيطرة، سيطرة تامة على الإنسان في أدق تفاصيله وعلى خصوصيات خصوصياته. هوسه بالسيطرة انقلب عليه وحول قوته ضعفا، وعزته ذلا، وغناه فقرا.

إن وباء «كورونا» ما هو إلا ورقة التوت التي سقطت لتكشف عورة النمطين: النمط الرأسمالي يربط سعادة الإنسان بحاجات الفرد، يتصورها مزيدا من المتعة واللذة، والنمط الاشتراكي يسعى لنفس السعادة المادية رغم تقديمه حقوق الجماعة على حقوق الفرد، في كلا النمطين ولع شديد بل انحباس تام باللذة المادية والقوة الحسية. وثقافة تدور حول ذلك وفن يصوره واقتصاد يخدمه وحكم يدبره. أية سعادة هاته؟ بل أية غفلة هاته؟ تاه الإنسان وغاب عنه معنى حقيقة وجوده على الأرض.

المبحث الثاني: أثر التصنيع على دين الفرد وتنمية الأمة

يحاول هذا المبحث توضيح آثار التصنيع على دين الفرد المسلم من جهة، وعلى تنمية الأمة الإسلامية من جهة ثانية، وبأن فيروس كورونا كشف بأن تقدم الحضارة الإنسانية مجرد ادعاء بل ومحض افتراء من جهة ثالثة.

1- أثر التصنيع على دين الفرد:

لقد سال مداد كثير حول آثار التقانة والتصنيع على الإنسان من الناحية النفسية والاجتماعية والسياسية وغيرها، لكن قلما نجد من تطرق إلى أثره على الدين والأمة. إن إثارة مثل هذا الموضوع أصبحت له راهنيته أمام تعدد أشكال التصنيع التي رفعت في وجه الدين، وأمام ظهور فيروس مجهري

1- ماركوز، هربرت، الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007، ص:10.

أبان عن ضعف الأمة الإسلامية وقلة حيلتها وإلى حاجتها وافتقارها لمن يصنع لها. فما أثر التصنيع على الدين وعلى التنمية؟

المقصود بالفرد هنا، المسلم المؤمن، الذي يؤمن بأنه إلى زوال، وبأن الآخرة هي المآل. والمقصود بالدين، مطلق الدين من عقيدة وعبادات ومعاملات، سلوكاً وأخلاقاً.

يرى الحجوي أن «الأديان هي التي أنضجت العقول فالعالم مدين للأديان ومضطر إلى الدين أكثر من اضطراره إلى العلم، فلو أن العلم كان له دين ولم يكن له هذه العلوم الطبيعية والميكانيكية التي فتنت البشر، وأوصلتهم إلى هذه الأسلحة الفتاكة التي لارحمة فيها ولا هوادة ... لكان حاله أحسن مما هو عليه الآن، وما وصل إليه بعد الحرب العظمى من القلق والاضطراب والجشع»⁽¹⁾، إن الدين بالنسبة للحجوي هو صمام أمان البشرية، دونه تعم الفوضى ويحل الخراب، وتنقطع الصلات وتنحل العلاقات، والتسارع نحو تحديث التقانة من أجل مزيد من التصنيع أفسد الدين برمته. لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو بدعاء لنفسه ولأصحابه، وعلمه أتمه رحمة بهم وشفقة عليهم، ومما جاء فيه، «وَلَا تَجْعَلْ مُصِيبَتَنَا فِي دِينِنَا»⁽²⁾، إن مصيبة الدين أشد بأساً على الفرد من غيرها، لأنها تفسد عليه دنياه وآخرته، لذلك جاءت الشريعة الإسلامية بجملة من المقاصد العامة ترتبط كلها بالإنسان، وحفظ دينه على رأسها، وقد قرّر الإمام الشاطبي رحمه الله، أن حفظ الدين يقوم على قضيتين:

الأولى: حفظ الدين من جانب الوجود، وذلك بالمحافظة على ما يقيم أركانه ويثبت قواعده. الثانية: حفظ الدين من جانب العدم، وذلك برفع الفساد الواقع أو دفع الفساد المتوقع»⁽³⁾

والبادي أن القضيتين معا تحتاجان لحفظ، وبـل صارتا محط طلب الآن، لأن التصنيع اليوم أضى «ببعثر وقت الإنسان ويخضعه لإيقاعه ويفسد عليه نظام الزمن الإسلامي المنضبط في نهار المومن وليلته، الموقوت بالصلوات الخمس»⁽⁴⁾، حيث استولت عليه الآلة وأضافته إلى ممتلكاتها

1- التعااضد المتين، م س، ص:40

2- الترمذي، الترمذي محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996، باب:83، فضائل القرآن والدعوات، رقم الحديث:3502، 5/481.

3- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1417هـ/1997م، 2/18.

4- تنوير المومنات، م س، 1/88.

وصيرته عضوا من جسمها، فينتظر صفارة نوبة العمال بدل انتظار الأذان، ويغيب عن الجمعة والجماعات، ويجعل من «الويكاند» زمنا للترفيه والعبث بدل صلة الأرحام وتوثيق عرى أواصر القرابة مع الأهل والجيران. فاللهم لا تجعل مصيبتنا في ديننا.

إن التصنيع سلب الولاية لله من قلب الإنسان ووهبها للمادة، بل وحرّم الفرد من أجل حقوقه وهو الحق في معرفة الله تعالى والاستعداد للقاءه، فأغرق سبيله بمنتجات استهلاكية مغرية، لا حد لها، فأصبح:

تافها لاهيا عن دينه:

وسائل الرفاهية التي وفرها التصنيع، ساهمت في سطحية الإنسان وتفاهته وميله للمتعة والشهوات والخمول والاتكالية، أصبح تنميط الإنسان مجرد رقم من الأرقام لا يعرف مآله وآخريته، نفسه قاعدة، تنتظر أن يفعل بها ولا تفعل، وأن يدبر غيرها لها وهي لا تقدر أن تدبر، مسلوقة الإرادة، لاتدين إلا بدين الأغلبية حقا كان أم باطلا، منهجها إن أساء الناس أساءت وإن أحسنوا أحسنت، تنتظر أن تنزل المائدة من السماء وقلبها خواء، إلا من حب الدنيا ومتاعها.

مقهورا خاضعا لغير الله:

والسبب تأثير وسائل الإعلام والدعاية خادما التصنيع ورفيقاه، تقدمان له في أوقات فراغه لعلها تؤنس وحشته، وتكشف كربته، وتزيح غربته، لكن هيئات، حلوى مسمومة تسرب سمها إلى مضغة القلب فشلت إرادته، وقُتلت همته، وهُدرت كرامته، ولأسؤال عن الآخرة، التهمته الدنيا بزخرفها وأتت عليه بخيلها ورجلها، لا يلتفت عنها قيد أنملة، رضوخ تام وعبادة لغير الله خالصة، لا تشوبها شائبة، تلك كرة خاسرة.

أنانيا مستعليا عن عبادة ربه:

تمتعه بالدنيا أنساه الآخرة، فاستكبر واستعلى، ظلم نفسه وغيره، يحب لنفسه ما لا يحب للناس، لايقبل صحبة النصيح ويعشق الشهرة والمدح، ويوطن نفسه على حب المال والجاه والسيادة، والسبق إلى الظهور والريادة. أما سؤال المصير المحتوم، فتقهقر ورجعية بل تخلف وظلامية، أما الحديث عن الموت فمنبوذ في المجامع، ممنوع في النوادي والشوارع.

فهل يستطيع فيروس «كورونا» أن يفعل ما لم تفعله النظريات الفلسفية، والكشوفات العلمية، فيعود الإنسان إلى رشده ويبحث عن حقيقة وجوده؟ أم سيتمأهى في غيه ويستمر في جبروته؟
أستغفر الله بل هي إرادة الله الغالبة لا يقع أمر في هذا الكون إلا بعلمه وتحت إرادته.

2- أثر التصنيع على تنمية الأمة:

إن كان للتصنيع آثار سلبية على الفرد فتأثيره على الأمة أشد، لأنه أنتج طبقتين متباعدتين متنافرتين، طبقة المترفين وطبقة المعدمين: المترفون الأغنياء يمتلكون كل شيء، ويسخرون حياتهم لإشباع شهواتهم منبطحين أمام إغراءات السوق الاستهلاكية، وطبقة المعدمين ينتظرون فتات موائد الأسياد، حياتهم البؤس والفقر، يملأ الغيظ قلوبهم وهم يتأملون ترف المترفين، ولا غرابة في هذا ونحن نصنف ضمن الدول المتخلفة.

لكن بأي معيار وبأي ميزان وُضعت الأمة الإسلامية في كفة التخلّف؟

تُدعى كل دولة غير «مصنعة» بدولة «متخلفة»، فالتخلف والتقدم في الميزان الغربي مرتبط بالتصنيع وبالتمكن من التقانة في مجال العلوم التجريبية والتطبيقية وخصوصاً في مجال تصنيع الأسلحة، بذلك فقط تكتسب صفة التقدم. وتنتشي دول الشمال بقوتها وبنفوذها على دول الجنوب المتخلفة المحكومة بالصراعات الدامية من أجل تحقيق زعامات سياسية أو أرباح مادية توضع في مصارف غربية. نعم، بهذا المعيار نستطيع تصنيف الأمة الإسلامية.

والطامة أن الفجوة تزداد اتساعاً بين الدول المصنعة والأمة المغلوبة على أمرها. زحف هذه الأخيرة الحثيث للظفر بلقب «التقدم» لا يسعها أمام هول العقبات ووهن الكفاءات وفخاخ الشركات العابرة للقارات، لأن مصلحة المصنعين أن تبقى دار لقمان على حالها، كي لا تضع هيمنتها وتفقد سوقها، فمن يشتري الأسلحة الفاسدة والبضائع الكاسدة.

هل يمكن استيراد النموذج الغربي؟

محاولات استيراد التكنولوجيا الصناعية رغبة في اللحاق بالركب، كلها باءت بالفشل، ادعاءات الغرب بتصدير التقانة ما هو إلا فخ وضع لابتزاز مقصود، ينم عن طابع أناني مستكبر، وخبث استعماري مقيت، ففي نهاية المطاف كل ما تم استيراده لا يخدم إلا مصالحه رغم الأموال الطائلة التي أنفقت عليه.

لقد أثبتت جائحة «كورونا» اليوم، وبالملموس بأن مركب التصنيع الغربي، لا يمكن اعتباره إلا مركب التبعية والجوع والهزيمة، كل من صعده ذاق مرارة الذل واصطلى بنار الفقر، ثمن التذكرة ألا استقرار إلا بعلمانية، ولا اقتصاد إلا باعتماد الربا والاحتكار، ولا مجتمع متحضر إلا وفق قيم النموذج الليبرالي والاشتراكي، هكذا هي شروط التنمية الصناعية.

المبحث الثالث: فما السبيل؟ وكيف الخلاص؟

يعتبر هذا المبحث المحصلة الرئيسية لهذا البحث، حيث به سيجيب الباحث عن إشكال سبل خلاص الإنسانية في نظر مفكرين معاصرين عايشوا أزمة الإنسان في أوجها، مقتصرأ على اتجاهين رئيسيين: الفكر الغربي والفكر الإسلامي، محاولا الربط بين ما أنتجه فكرهم وبين واقع الإنسان العاجز أمام هذه الجائحة.

1- في الفكر الغربي المعاصر:

أصبح وضع الإنسان المعاصر – وخصوصا الإنسان الغربي - جراء التسارع نحو التصنيع مقلقا جدا، ولعل كثرة الوفيات بسبب الانتحار، لخير دليل على الضنك الذي يعيشه اليوم أكثر مما مضى، مما دفع بفلاسفتهم ومفكرهم المعاصرين إلى البحث عن حلول من أجل انتشاله من هذا المنزلق الذي وقع فيه، فالوضع أصبح كارثيا على حد تعبير «إدغار موران» الذي يتوقع تغييرا جذريا في نظام التصنيع، خصوصا بعد جائحة «كورونا»، والتي «يمكن أن تعجل بالعودة إلى الإنتاج المحلي والتخلي عن صناعة السلع القابلة للاستعمال مرة واحدة والتي نتخلص منها بعد ذلك industrie du jetable وفي الوقت نفسه ربما سوف نعيد الاعتبار للصانع الحرفيين وتجار التقسيط»⁽¹⁾

أما هربرت ماركوز فيرى بأنه «ليست هي التكنولوجيا ولا التقنية ولا الآلة هي التي تمارس السلطة، وإنما هي حضور سلطة الأسياد وحدها في الآلات الذي يحدد عددها ومدة وجودها وسلطانها ومعناها في حياة الإنسان»⁽²⁾، فماركوز لا يرفض لا التصنيع ولا التقنية، ولكنه ينتقد السلطة المتحكمة والأنظمة المستبدة التي تمارس سلطتها في السيطرة عليهما معا، فحولتهما إلى أداة سيطرة سياسية،

1- موران، إدغار، (حوار) أتوقع أحداثا كارثية ويجب أن نتعلم العيش في حالة من عدم اليقين، موقع lakome.com، ترجمة أحمد ابن الصديق، بتاريخ السبت 11 أبريل 2020، اطلعت عليه بتاريخ 28 أبريل 2020.

2- ماركوز، هربرت، نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، ط1، 1971، ص:32.

أخضعت لها رقاب الأفراد والجماعات، وتغلغلت إلى عمق اقتصاد الدول والقارات، لتطوقها بسلاسل التبعية والخنوع. فتحرير الإنسان وسعادته يتوقفان على تحرير التكنولوجيا أولاً، لذلك فأول ما يجب البدء به هو التخلص من هذه الأنظمة الفاسدة. وبما أنه ابن مدرسة فرانكفورت النقدية، فالثورة هي طوق النجاة، ثورة اجتماعية تعيد للإنسان قيمته وسعادته وترد إليه ثقته وهيبته.

بينما ابتعد الفيلسوف الفرنسي إدغار موران بعيداً عن الحل الثوري، حيث يعتقد أنه «من السهل أن تتألف الإنسانية وأن تصبح وحدة دون أن تتوقف عن التنوع فكل جهاز عضوي من أجهزتنا يشكل جمهورية تتأسس من ثلاثين مليار خلية فلماذا لا تتمكن فدرالية مكونة من بعض مئات الأمم ومن ثلاثة إلى ستة مليارات من الكائنات العاقلة من تنظيم ذاتها؟»⁽¹⁾، بكل تفاؤل يقترح إدغار موران حلاً إنسانياً توافيقياً بسيطاً، لكن الإشكال يتجلى في بساطته، فالتشبيه الذي أورده باطل من أساسه، لأن خلايا الأعضاء المتحدة والمتكافلة لها صانع مبدع، حدد لكل منها دوراً محدداً لا تتعداه، أما الكائنات «العاقلة» على حد تعبيره، فقد خانها العقل حين سيطر عليه الهوى، فانساقَت نحو الحروب والصراعات، باحثة عن عروش واهية أو زعامات خاوية، أو أرصدة في أبناك فانية. فكيف يُنتظر منها أن تتألف جهودها وتتوحد صفوفها؟

ومع تفاؤله هذا يشترط شرطاً موضوعياً لتتجنب البشرية مرحلة «التحطيم الذاتي»، حيث يعتقد أنه «لو وصلت السياسة والعلم والتقنية والأيدولوجيا إلى درجة الوعي بذلك فبإمكانها أن تنقذنا من هذه الكارثة وتحول شروط المشكل»⁽²⁾ فوعي النخب السياسية والعلمية والأيدولوجية، شرط الخلاص. هذا «الوعي» في رأيه لا يزال قائماً في المجتمعات الصناعية، لكن منسوبه ضعيف، لذلك يأمل أن يرتفع إلى الحد الذي تتحد فيه تصورات النخب ونتجنب الكارثة.

أما ماركوز، فله نفس الرؤية لكن من زاوية أخرى، حيث يعتقد «بأن تحرر الوعي يظل المهمة الأولى وبدونه يبقى كل تحرير وكل فعالية جذرية أعميين، مقضياً عليها بالفشل»⁽³⁾ فماركوز لا يشترط «الوعي» لأنه مفقود، بل يدعو إلى تحريره لأنه مكبل مغلول.

إن كل من ماركوز وموران يعتبران الوعي شرطاً أساسياً للخلاص الفردي والجماعي، لكن شرط

1- إلى أين يسير العالم؟، م س، ص: 46.

2- م ن، ص: 38.

3- ماركوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص: 40.

«الوعي» عند موران، ليس نفسه بالنسبة لماركيز، هذا الأخير يطالب بتحريره من قبضة الاستبداد السياسي بثورة شعبية، أما الأول فيطالب بإحيائه وإنمائه لدى النخبة السياسية والعلمية والأيدولوجية.

2- في الفكر الإسلامي المعاصر:

إن كانت غاية الفلسفة الغربية هي سعادة الإنسان، فالفلسفة الإسلامية أيضا تصبو نحو نفس الغاية، لكن برؤية مغايرة، لأن الأرض التي استُنبتت فيها فلسفة موران وماركيز، أرض جرداء قاحلة، لا حديث فيها عن سؤال المآل، من أين أتيت؟ وإلى أين المصير؟ دينها المادة وغايتها سعادة زائلة، سعادة نكرة لا تُعرف ولا تُعرف. لذلك فالإشكال المطروح في الفلسفة الإسلامية هو كيف نجمع بين ضرورة التصنيع وواجب الدين؟

يعترف الحجوي «بأن العالم لو تمسك كله بالدين وحده دون أن يلتفت للعلم لكان جامدا، ولخالف سنة الله الملحوظة من حركة الفلك، ولخالف ما أمر به الدين نفسه من العلم»⁽¹⁾. لأن الدين الإسلامي، يأمر بإعداد القوة، والقوة العلمية من أهم ركائز التقدم، وباعثة على التفوق والازدهار، لكن هل إعداد القوة العلمية كاف لنهضة الأمة من كبوتها؟

يرى كل متابع فطن، أن هناك عاملين وراء تقهقر الأمة: عامل خارجي يتمثل في الاستكبار العالمي ولا خلاص منه إلا بفضح خطته والتحرر من تبعيته، وعامل داخلي، وهو الداء العضال الذي ابتليت به الأمة، يقف خلفه حكام الجبر المستبدون، وهم أحد وجوه الاستعمار الخفية بين ظهرانينا، الذي لم ينسحب منه إلا الجسد، بينما روحه لاتزال تسري بيننا، واستمرت في الاشتغال من بعده وتحت وصايته عن بعد، وما يفيد في رأي الأستاذ عبد السلام ياسين (-1928 2012م) إلا «تغير شامل في موقفنا، قومة عامة بها نستعيد زمام أمرنا ونوجه مصيرنا الاقتصادي والعسكري والتاريخي وفق إرادة مستقلة، واعية، منظمة، يساندها الشعب ويلبي نداءها»⁽²⁾، إن القومة التي ينادي بها الأستاذ ياسين رحمه الله تعالى ليست هي ثورة «ماركوز»، ذلك أن القومة في فكر الإمام لها دلالات القوة

1- التعااضد المتين، م س، ص:40.

2- ياسين، عبد السلام، في الاقتصاد البواعث الإيمانية والضوابط الشرعية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995، ص:18.

والثبات والثقة بينما الثورة تحمل معاني العنف، وتوحي بالعجلة والاضطراب وتدل على الخروج العنيف بغير حق.

بينما اقتصر خلاص البشرية عند الحجوي في فهم الدين والعمل بما جاء به، لأن «القصص من النبوات هو سعادة العالم حالا ومآلا وانتشال الإنسانية المعذبة من سفالة الأخلاق، والفتك والتخريب والاستعباد وصيانة الدماء والأعراض والأموال التي جاءت هذه المخترعات لاستباحتها»، غايات نبيلة ومرامي جليلة، لكن كيف السبيل؟ فكل «الإسلاميين» يرفعون شعار «القرآن والسنة هما الحل»، لكن بأي فهم وبأيّة إرادة؟

كلا الرجلين نادى بضرورة الدين وبتحصيل العلم لتحقيق الغاية من الاستخلاف في الأرض: العبودية لله وحده، وعمارتها بالعمل الصالح. لكن الحجوي اكتفى بالعموميات ولم يوضح سبل تحقيق ذلك، كما لم يُنظّر لهذا الأمر ولم يرسم خطة عمل واضحة للعالم، أما الأستاذ ياسين فخلف تراثا، وضح فيه منهجه في التغيير مستندا على كتاب الله ومنهاج رسوله صلى الله عليه وسلم، لب هذا التغيير وعمقه الإنسان، ينصب على عقله وقلبه، يغير حاله من كائن ضعيف لاه إلى شخصية قوية، تتعاون مع الغير وتنبذ الأنانية، تنبهه إلى تحمل مسؤوليته نحو نفسه وغيّره، ويشترط أن يكون التغيير إراديا لا مكرها ولا تابعا، مُستمدا من تعلقه بالله تعالى، ومن الولاية لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم، فبتغيير الإنسان تعمر الأوطان. هذا هو الشق الأول من التغيير، أما الشق الثاني فيتعلق بالجانب السياسي، وهو في ذلك يلتقي مع «ماركوز»، لأن كليهما يريان أن مكمن الداء: «نظام الحكم الفردي»، فالحاكم المستبد، صاحب الأمر كله في جميع مناحي الحياة (السياسة، القضاء، الاقتصاد، الحكم...)، فهو إله يعبد من دون الله لا يسأل ولا يحاسب، ومن يرى غير ما يراه يعتبر مفارقا للجماعة خارجا عن الطاعة.

كلا الاتجاهين - الغربي والإسلامي - حاولا التنظير لخلاص الإنسان من شقائه، وتحقيق سعادته، لكنهما اختلفا في التصورات لاختلافهما في المنطلقات، فماركوز وموران أسقطا «الدين» من حساباتهما، مما جعل نظريتهما قاصرتين عن الهدف المنشود والغاية المأمولة، إذ زاد تعلق الإنسان بعد هذا الوباء بالدين، وصار أكثر إلحاحا على معرفة خالقه. أما تصور الأستاذ ياسين فكان أكثر وضوحا من الحجوي، ففكرهما معا يعتمد على أصول التشريع الإسلامي، لكن هذا الأخير لم يصغ

لنا خطة عمل واضحة تبرز سبل الخلاص، عكس الأستاذ ياسين الذي بين بالتفصيل بعدما شخص الداء، سبل الخلاص الفردي والجماعي.

لكن، إذا كان المشروع الإسلامي يمتلك القوة الاقتراحية والخطط المحكمة، فلماذا إذن لا يزال حاملوه قابعين أسفل سلم التقدم الحضاري؟

المبحث الرابع: سؤال التقدم والتخلف

في هذا المبحث، نسائل الفكر الإسلامي المعاصر عن جدوى التنظير في غياب الممارسة، مستحضرين العقبة السياسية التي تحول دون تحقيق أمل الأمة المنشود.

إن ما تعيشه الإنسانية جمعاء اليوم من معاناة وألم، بسبب مخلوق مجهري، وما يواكب ذلك من أحداث وتسارع من أجل اكتشاف اللقاح، في مقابل انتظرية الدول المتخلفة، يعيد طرح سؤال سبب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم إلى الواجهة. فلا خلاف حول المهانة التي أضحت تحياها الأمة، والجميع يدعو إلى ضرورة عودة الريادة، لكن تحويل ضعف الأمة إلى قوة وهزيمتها إلى نصر، مرتبط بإعداد العدة وبالأخذ بالأسباب، امثالاً للأمر الإلهي، {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ} (الأنفال: 60). إن قانون «القوة» يفرض ذاته في الساحة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية بل وحتى السياسية، لذلك حين ابتعد المسلمون عن الأخذ بأسباب الإعداد، نفر منهم الإمداد، وغرقوا في وحل الركود والاستعباد.

فما «القوة» التي تتوقف عليها نهضة الأمة من كبوتها وعودتها إلى مصاف الأمم المتقدمة؟

بعد تصفح عدد لا بأس به من كتب التفسير واجتهادات العلماء، نحا معنى القوة في الآية الكريمة، إلى قوة السلاح وكل ماله علاقة بالحرب والقتال، فهل هذا هو المفهوم الحقيقي «للقوة»؟ وهل تستطيع الأمة مواجهة الاستكبار العالمي بأسلحة مستوردة؟ إن القوة الحقيقية التي تحتاجها الأمة هي القوة السياسية التي بها تستعيد زمام المبادرة، والقوة العلمية التي بها تستطيع مقارعة الخصوم، وقوة التربية النفسية لاسترجاع توازها ضمن هذا الاختلال العالمي.

1- القوة السياسية:

تعتبر قراءة تاريخ المسلمين واحدة من أهم مفاتيح الفهم للإجابة على الإشكال المطروح، حين

تحولت الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض، يوم وثب الأمويون على الحكم وبقي المسلمون تابعين ببلادة، وذلك لسببين:

- موقف العلماء المسلمين الذين برروا ذلك بعدم جواز الحديث عن معاوية بن أبي سفيان لأنه من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم مستدلين بحديث «لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ»⁽¹⁾ كما رأوا أن الحفاظ على وحدة الأمة وبيضتها أولى من الحديث عن مسألة الحكم، خصوصاً وأن حكام بني أمية يحافظون على بعض الدين، بل ومن العلماء من دعا إلى التسليم للقضاء والقدر وبوجوب مبايعة الحاكم ولو بغى وظلم. إنها الأمية السياسية التي سادت في تلك المرحلة من تاريخ المسلمين ولا تزال تسري بينهم للأسف.
- والأمر الثاني أن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، جاء بغلبة السيف من أجل مبايعة ابنه يزيد، ولا يزال هذا السيف مُصلّتا على رقاب المسلمين إلى اليوم. حيث توالى حكام مستبدون. أشعلوا المحارق في وجه كل من سولت له نفسه بالدعوة إلى العدل ونبذ الظلم.

إن مكنم الداء ونقطة ضعف الأمة: «نظام الحكم الفردي»، فالحاكم المستبد صاحب الأمر كله في جميع مناحي الحياة (السياسة، القضاء، الاقتصاد، الحكم...)، فهو إله يعبد من دون الله لا يُسأل ولا يُحاسب، ومن يرى غير ما يراه يعتبر مفارقاً للجماعة خارجاً عن الطاعة. وليعزز سطوته ويحمي أركان سلطته يحيط به صنف من الناس يختارهم من بين أجود المتملقين والوصوليين الأنانيين الذين باعوا دينهم وأدميتهم بحظ قليل من الدنيا، من رجال السياسة والدين والفن والعلم... إلى أسفل هرم الذل من حراس لمواقف السيارات وغيرهم كثير ابتليت بهم الأمة، وجميعهم شركاء في جريمة الاستبداد. هذا الداء العضال له أعراض تسببت في أورام شلت جسم الأمة فضعف إنتاجها العلمي وقل زادهما الاقتصادي، وتحلل نسيجها الاجتماعي، ونخر هيكلها السياسي، لذلك فالقوة السياسية أصبحت مطلبا ضروريا، وكل محاولات الترقيع والإصلاح في غياب هذه القوة لن يكون إلا سرايا، يحسبه الظمان ماء، لكن هيئات.

2- القوة العلمية:

أمر الله تعالى عباده بأداء فروض عينية فردية، مما يلزم الفرد المسلم القيام به وجوبا إلزاميا،

1- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد تامر، دار سوماكرام، الدار البيضاء، د ط، 2003، كتاب: المناقب، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو كنت متخذاً خليلاً، رقم الحديث: 3673، 2/186.

كالصلاة والصوم وغيرهما، كما فرض سبحانه فروض كفاية خاصة بفئة دون غيرها، إذا أدوها سقطت عن الآخرين، وإذا تركوها أثم الجميع، لكن فهم البعض حصر الكفاية في بعض العبادات والمعاملات، كصلاة الجنائز وورد السلام وجهاد السيف ضد الكفار، ونسوا الغرض والقصد منه وهو تحصيل المنفعة للنفس والغير. لذلك، ألسنا اليوم أكثر مما مضى، بحاجة ماسة إلى تحصيل العلوم الطبيعية كالبيولوجيا والكيمياء وإلى تعلم التقانة والميكانيكا؟ أليست فروض كفاية؟ ألا يآثم الجميع بتركها؟ هل يجبرنا الاكتفاء بفنون الأدب والفقه واللغة عن تعلمها؟

هذا ما يراه الحجوي رحمه الله، بأن تعلم هذه العلوم المكتشفة في العالم الحديث أصبح فرضاً كفائياً «لأن حياتنا أصبحت متوقفة عليه هذا بالإضافة إلى أن الدين الإسلامي كان ولا يزال منشطاً لكل ما اهتدى إليه العقل البشري من الاختراعات والاكتشافات ولا يناهض شيئاً من ذلك إلا ما كان فيه ضرر على الأفراد والمجتمع»⁽¹⁾، فليعلم صاحب هذه العلوم الكفائية، أن له من الأجر والثواب أكثر مما لصاحب فرض العين، شرط أن يؤدي فروضه العينية. لأن حياتنا اليوم أصبحت أكثر مما مضى متوقفة على هذا النوع من علوم الكفاية. فالمصلي المخترع والمسلم الصانع لهما من الأجر أكثر مما للعابد ربه ليل نهار، لأن نفعهما يتعداهما إلى عامة الناس بل وقد ينفعان الإنسانية جمعاء. أما العابد فلا ينفع إلا نفسه. رغم أن للجميع قوة، قوة العابد الدعاء، ونحن لا ننكره ونحتاجه لكننا لقوة المؤمن الصانع البارع أحوج.

إن القوة العلمية من أهم ركائز التقدم، وباعثة على التفوق والازدهار، وليس عجباً أن تكون أول آية قرآنية نزلت بصيغة الأمر، أي وجوب طلب العلم والمعرفة بل والاستزادة منه {وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً} (طه: 114)، بمعنى الاستمرار في الطلب وعدم القناعة مما في اليد الواحدة، لأن القناعة قد تصبح حرماناً.

3- قوة التربية النفسية:

إن كان الإحساس بالضعف وعدم الثقة في النفس يورث الهزيمة للفرد فإن وقعه على الجماعة أشد، فما أحوجنا إلى شحذ الهمم والرفع من معنويات الأمة لمواجهة التحديات والخروج من الشعور بالهزيمة والانكفاء على الذات إلى نشوة العزة والتمكين. لكن كيف السبيل والمثبطات تثني العزائم،

1- التعاضد المتين، م س، ص: 5.

فقرون الهزيمة والركود أثرت سلباً على نفسيات الشعوب وولدت لديها إحساساً باستحالة اللحاق بركب الغرب بالأحرى السبق، هذه المثبطات كثيرة ومتنوعة منها ماهو نفسي ومنها ماهو اجتماعي وهي لا تعدو أن تكون ضمن الثلاثة:

- النفوس القاعدة التي تنتظر أن يفعل بها ولا تفعل، وأن يدبر غيرها لها وهي لا تقدر أن تدبر، ذهنية القطيع المطيع، مسلوكة الإرادة، لاتدين إلا بدين الأغلبية حقا كان أم باطلا.

- الأنانية المستعلية أو المتمتعة: قوم ظلّموا أنفسهم وظلموا الناس، يحبون لأنفسهم ما لا يحبون لغيرهم، لا يقبلون صحبة النصيح ويحبون الشهرة والمديح، ويوطنون نفوسهم على حب المال والجاه والسيادة، والسبق إلى الظهور والريادة.

- العادة الجارفة للمجتمعات المسلمة في تيار التبعية للوضع السائد، تجرف الناس كما يجرف الطوفان القش والزبد، وهي نوع من تبذير الطاقات في سفاسف الأمور، وتشكل عقبة أمام كل تغيير جاد ومسؤول.

ثلاث مثبطات لابد من وضعها في الحسبان من باب فقه واقع الأمة، حتى لا يكون العمل خبط العشواء، لأن القوة والنصر حليف الجد والمثابرة، والقرآن الكريم ما فتى يحذر، «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: 139). لأن الوهن والحزن مقدمات الهزيمة.

إن قوة التربية النفسية مرتبطة ببث روح الطمأنينة في النفوس مع اليقين بأن الله ناصر عباده المؤمنين العاملين، «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (النور 55) وعد غير مكذوب.

لكن سؤال المرحلة يتعلق بمن سيتولى تحقيق هذه المطالب، ألسنا في حاجة إلى قوة تنظيمية تتكفل فيها جهود القوى الحية في شكل جبهة موحدة تتولى هذا الأمر؟ أم نزوي مع بلادة المنتظرين مكتفين بلزوم الدعاء، راضين بهذا البلاء على أنه من القدر والقضاء؟

خاتمة:

تتضمن هذه الخاتمة أهم نتائج البحث وبعض التوصيات، كما يلي:

لقد تبين من خلال هذا البحث أن موضوع أزمة الإنسان في علاقتها بالتصنيع، حظيت باهتمام الفلاسفة والمفكرين غربيين وإسلاميين على السواء.

تبين أن وباء «كورونا» عبارة عن سقوط ورقة التوت التي كانت تغطي عورة الحضارة الغربية، التي تخلت عن الخالق وتشبنت بال مخلوق. كما أعاد طرح سؤال سبب تأخر المسلمين وتقديم غيرهم. يأخذ الغرب بالأسباب ويعتبرها قوانين ولا يسألون عن واضعها وخالقها وانشغلوا بإعداد القوة وتطويع الطبيعة وتدمير البيئة والمسلمون يشتركون معهم في الوسائل ويختلفون في الغايات. تهميش الجانب الديني في حل المفكرين الغربيين زاد من حدة أزمة الإنسان بدل خلاصه مما فيه. لا خلاص فردي ولا جماعي دون خطة عمل واضحة المعالم، لأن الطريق وعرة مظلمة، والمسالك متشعبة مقفرة، تحتاج إلى منهاج سار على هداه النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده.

لائحة المصادر والمراجع:

- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، تحقيق محمد تامر، دار سومماكرام، الدار البيضاء، ط 1، 2003.
- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تحقيق د بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1996.
- الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي الفاسي، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، تحقيق محمد بن عزوز، دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء، ط 1، 1425هـ/2005م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط 1، 1997.
- موران، إدغار، حوار: أتوقع أحداثا كارثية ويجب أن نتعلم العيش في حالة من عدم اليقين، موقع lakome.com، ترجمة أحمد ابن الصديق، بتاريخ السبت 11 أبريل 2020، اطلعت عليه بتاريخ 28 أبريل 2020.
- موران، إدغار، إلى أين يسير العالم؟، ترجمة أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1، 2009.
- ماركوز، هيربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط 3، 1988م.

- ماركوز، هيرت، الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.
- ماركوز، هيرت، نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، ط1، 1971م.
- هيود، أندرو، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد الصفار، المركز القومي للترجمة، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، القاهرة، العدد: 1830، ط1، 2012.
- ياسين، عبد السلام، تنوير المومنات، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، ط1، 1996.
- ياسين، عبد السلام، في الاقتصاد البواعث الإيمانية والضوابط الشرعية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 1995.

الإسلام وسؤال الهوية والثقافة: (الأمازيغية أنموذجا)

Islam and the question of identity and culture: Tamazight as a case study

ذ. عز الدين حدو

باحث بجامعة محمد الأول - وجدة - المغرب



ملخص:

يحاول هذا البحث معالجة جدلية علاقة الهوياتي والثقافي بالديني -الأمازيغية أنموذجا- انطلاقا من زاوية إسلامية، مستعينا في ذلك بالمنهج الوصفي التحليلي. كما يروم البحث مناقشة رؤية الإسلام وكيفية تعامله مع الهويات والثقافات من حيث هي خلاصة تعايش الإنسان في الحياة قبل ارتباطه بالدين الإسلامي، وذلك عبر الإجابة عن الأسئلة التالية:

هل الإسلام دين قومي محلي كما يزعم البعض؟

هل يشترط الإسلام على معتنقيه التخلي عن كل العادات والتقاليد المرتبطة بهويتهم؟

ما موقف الإسلام من الهوية والثقافة؟

هل فعلا فرض الدين الإسلامي على سكان شمال إفريقيا بالقوة؟

كلمات مفتاحية: الهوية، الثقافة، الدين الإسلامي، الأمازيغية.

Abstract:

This piece of research is framed by an Islamic vision and depends on a descriptive analytical method. It attempts to deal with the dialectic relation binding issues of identity and culture to religion: Tamazight as case study. It equally seeks to discuss Islam's vision and the way it treats identities

and cultures in terms of being a culmination of humans' coexistence in life even before being related to Islamic religion. Accordingly, we attempt to answer the following questions: Is Islam an ethnic local religion as some people argue, does Islam oblige its holders to dismiss all the habits and customs related to their identity, what is the attitude of Islam regarding identity and culture, is it true that Islam has been forcefully imposed on north African people?

Keywords: identity, culture, Islam, Tamazight, coexistence, language.

مقدمة:

في البداية لا بد أن نشير إلى أن الحديث في مسألة الهوية والثقافة ووجهة نظر الإسلام فيها، وكذا صراع الثقافي والديني، لم يعرف اهتماما كبيرا في كتابات المسلمين إلا بعد سقوط وحدتهم، وغزو أراضيهم من قبل الاحتلال الغربي وخصوصا في شمال إفريقيا. فلم يكتفي المحتل الفرنسي من نهب الأموال والثروات والأراضي، بل كان همه ضرب سكان شمال إفريقيا في ثقافتهم وهويتهم ليسهل انقيادهم. لكن هذه السياسة فشلت إلى حد ما بعد اصطدامها بحصنين متينين: الإسلام واللغة العربية.

ورغم ذلك لم تتوقف التخطيطات والاستراتيجيات العديدة في محاولة توجيه العقل واللسان، وشرح الوحدة الدينية والثقافية. فجاءت السياسة البربرية بالمغرب بإصدار الظهير البربري سنة 1930م الذي قسم المسلمين إلى عرب وأمازيغ واستبدل أحكام الشريعة في منطقة الريف بالعادات والأعراف بحجة أن هذه الأخيرة سابقة في الظهور عن الإسلام. ثم بعدها تم تأسيس ما يسمى بالحركة الثقافية الأمازيغية التي قام نشطاؤها بإعادة قراءة تاريخ المغرب خلصوا فيها إلى: أن اللغة العربية لغة المحتل لأراضي (تامزغا)، وأن الإسلام عنصر دخيل فرض على أمازيغ إفريقيا بالقوة (حقيقة مزيفة نجيب عنها في محاور البحث)، وغير ذلك من الحقائق المزيفة والتساؤلات المغمومة البريئة أحيانا. نحاول من خلال هذا البحث الإجابة عن المزيفة وضحدها وتوجيه البريء منها وفق التصور الإسلامي بمنهجية تنتقل فيها من العام إلى الخاص، عبر قراءة تمزج بين التاريخية والمقارنة. والله المستعان.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي:

1- في مفهوم الهوية:

الهوية عند فلاسفة الإسلام مشتقة من الضمير «هو» أي ما به يكون الشيء هو نفسه. ف «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه إشراك»¹. أما الجرجاني فقد ميز بين الماهية والهوية والذات والجوهر حيث يقول: «الأمر المتعقل، من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى: حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار يسمى: هوية، ومن حيث حمل الوازم له: ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ: مدلولاً، ومن حيث أنه محل للحوادث: جوهرًا»². وهذه التعريفات الفلسفية تكون الهوية تدل على ما يكون به الشيء هو هو منفرداً متميزاً عن غيره.

أما الهوية كمفهوم حضاري مجتمعي فهي مرتبطة بالفهم الوجودي «بمنظومات القيم الكلية التي هي جوهر الحضارة، لأن ماهية الحضارة اليونانية القديمة مثلاً كجواب مقول للسؤال: ما هو؟ مرتبطة بمنظومة القيم الكلية التي وجهت هذه الحضارة، والتي تحتوي في حالة من الكمون على تجليات هذه الحضارة تاريخياً، وهي في الوقت نفسه ما يميز هذه الحضارة ويعطيها صفة التفرد والتميز»³. وبناء على هذا عندما نطرح سؤال الهوية فإننا نلامس حدودها في الوجود الحضاري والقيمي والعقائدي للمجتمع.

2- في مفهوم الثقافة:

الثقافة عموماً يمكن أن ننظر إليها على أنها كل «السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعنا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات»⁴. ومن أقدم التعريفات

1- الفارابي، أبو نصر محمد، كتاب التعليقات، ت جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، 1988م، ص 62.

2- الشريف، علي بن محمد بن علي الشريف الحسني الجرجاني، كتاب التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2003م، ص 160.

3- شريح، محمد عادل، إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر، دمشق، ط 1/ 2011م، ص 42.

4- عزمي، طه السيد، الثقافة الإسلامية مفهوماً مصادرها خصائصها مجالاتها، دار المناهج للنشر والتوزيع، ط 5/ 2016، ص 20.

للثقافة وأشهرها تعريف إدوارد تايلور في كتابه «الثقافة البدائية» حيث يقول: «الثقافة هي الكل المعقد الذي يضم المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والتقاليد وكل الإمكانيات الأخرى والعادات التي يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع»¹.

3- مفهوم الأمازيغية:

الأمازيغية نسبة إلى الأمازيغ مفرد «أمازيغ» أي الرجل الحر النبيل. والأمازيغ هم أقدم الشعوب التي سكنت مناطق شمال إفريقيا، حيث يرجع المؤرخون هذا الوجود إلى آلاف السنين قبل الميلاد وهذا ما دفع بعضهم إلى جعل الأمازيغ هم السكان الأصليون لشمال إفريقيا. وقد كان الأمازيغ كما تروي بعض المصادر التاريخية نادرا ما تجمعهم سلطة واحدة حيث كانوا يعيشون في الغالب ثائرين متفرقين يصعب تجميعهم -هذا قبل دخول الإسلام شمال إفريقيا- وغير ذلك من المرويات حول تاريخ الأمازيغ. لكن عندما يتعلق الأمر بتاريخ مختلف فيه ينبغي الاحتراز وعدم إصدار الأحكام النهائية.

هذه هي المفاهيم التي سيتناولها البحث منسوبة إلى الأمازيغ الثائرين المتميزين بهويتهم وثقافتهم الواسعة، بعد عرضها على الإسلام. لنرى كيف ينظر الإسلام إلى الثقافية والهوية؟ وكيف تعامل معه الأمازيغ زمن دخوله -أي الإسلام- شمال إفريقيا؟ وكيف كانت ردة فعلهم إزاءه؟

المبحث الثاني: القرآن الكريم بين عربية التنزيل وعالمية الرسالة

1- مقاصد نزول القرآن عربيا:

يأتي هذا المطلب في بداية هذا المحور ليجيب على سؤال يتجدد في كل عصر وعلى لسان كل جيل مستفهما عن سببية نزول القرآن الكريم باللغة العربية. حيث يقال: إن كان القرآن الكريم رسالة عالمية فلماذا نزل على لسان واحد هو اللسان العربي؟

وإني أرى أن هذا السؤال يأتي من منطلقين: المنطلق الأول منطلقا استفهاميا يبحث عن إجابة لرفع غشاوة الجهل وطلب مزيد معرفة. أما المنطلق الثاني وهو الأكثر انتشارا: فهو منطلق مبعثه نظرة تشكيكية تروم الطعن في القرآن الكريم والافتراء على النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، وأن الإسلام ما هو إلا دين قومي محلي اختص به العرب دون غيرهم.

1- المرجع نفسه، ص 19.

سنحاول الإجابة عن السؤال من خلال استنباط مقصدين أراهما رئيسيين ومركزيين في نزول القرآن الكريم عربيا:

أولا: تحد وإعجاز

اشتهر عند الباحثين في معجزات الأنبياء قولهم أن: معجزة الأنبياء من جنس ما برع فيه قومهم. غالبا، فسيدنا موسى عليه السلام أرسل في زمن كان فيه السحر أمرا عظيما، فأيده الله سبحانه عز وجل بعلم أبطل به سحر السحرة. وسيدنا عيسى عليه السلام بعثه الله تعالى في زمن بلغ فيه أهله من الطب مبلغا عاليا، فكانت معجزته عليه السلام أن تفوق على أطباء عصره بإذن الله تعالى، وهكذا كان الحال مع معظم الأنبياء والرسل.

أما رسول البشرية محمد صلى الله عليه وسلم بعث في قوم كانت الميزة الرئيسية لأهله هي القمة من الفصاحة والبلاغة وحسن البيان. فالعرب كانوا أشد الناس تفاخرا بلغتهم، بل لم يكن لهم علم يفتخرون به أو يتبارون فيه غير علم لسانهم ونظم أشعارهم، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ أَمَّنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»¹.

لذلك جاء القرآن الكريم عربيا فصيحاً عجز عن مجاراته فطاحلة العرب، بل جاء بتحدٍ شاق ومستحيل في هذا الشق البياني لكافة الخلق وللعرب خاصة، قال تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} ² إلا أن قوة قريحتهم، وفصاحة لسانهم عجزت أن تصوغ لهم بناء كلاميا يشبه أو يماثل أصغر صورة في القرآن الكريم. ف«تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة، ممّا يتعذّر على البشر ويمنع»³. وذلك ليثبت لأولي الألباب أن هذا الكلام ما كان ليفترى أو أن يأتي به إنس أو جن من عند نفسه.

فمقصد الإعجاز البياني واللغوي في القرآن الكريم جاء صريحا وواضحا.

1- التبريزي، أبو عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، دون تاريخ، المجلد الأول، ص 426.

2- سورة البقرة: الآية 23.

3- الباقلائي، القاضي أبو بكر، إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971 م، ص 35.

ثانيا: كون النبي صلى الله عليه وسلم منهم تكلم بلسانهم ليبين لهم:

لقد اصطفى الله أقواما لإنزال رسالاته، واصطفى من كل قوم رجلا ليبلغ رسالة ربه إلى قومه. فكان العرب من بين من اصطفاهم الله عز وجل وبعث فيهم رجلا منهم، رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام، ومن ثم كان من الطبيعي اختيار اللغة العربية دون غيرها من اللغات، حتى يفهموا عنه صلى الله عليه وسلم من غير الحاجة إلى وساطة أو ترجمة، وحتى يتمكن أيضا من التعامل الطبيعي في علاقته بقومه. وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ، فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}¹.

كما أن خصائص اللغة العربية من سعة وحيوية ومرونة في تعبيراتها، وما تتميز به أيضا من إمكانية تعريب الألفاظ الواردة، والاشتقاق الصرفي، والايجاز، والخصائص الصوتية، يجعل اختيارها لغة للقرآن الكريم هو الخيار الصحيح والحكيم، «فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ هَذَا وَقَدْ بُعِثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى كَافَّةِ الْخَلْقِ؟ قِيلَ: بُعِثَ مِنَ الْعَرَبِ بِلِسَانِهِمُ وَالنَّاسُ تَبِعَ لَهُمْ ثُمَّ بَتَّ الرَّسُولُ إِلَى الْأَطْرَافِ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَيُتَرَجِّمُونَ لَهُمْ بِأَلْسِنَتِهِمْ»² {فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}³.

2- عربية الوحي لا تنافي عالمية الإسلام:

كما سبق وذكرنا في المحور السالف أن نزول القرآن الكريم بلسان عربي، كان لأسباب دقيقة، فلم يكن الأمر عفويا، وإنما تجلت في ذلك الحكمة الالهية التي تجلت في سائر الخلق.

إلا أن هذا الاختيار للغة لا يفيد مطلقا انحصار الدعوة وقصر الرسالة القرآنية على قوم العرب دون غيرهم. وقد دلت على هذا نصوص كثيرة قرآنا وسنة، بل حتى صيغة مخاطبة الله سبحانه عز وجل للإنسان في القرآن الكريم جاءت بـ «يا أيها الناس» «يا بني آدم» «يا أيها الذين آمنوا» ولم يقل يا أيها العرب.

وهكذا نجد الخطاب في القرآن الكريم خطابا شموليا عاما، جاء مخاطبا الانسانية جمعاء على

1- سورة إبراهيم: الآية 4.

2- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1420 هـ، ج 3، ص 30.

3- سورة البقرة: الآية 23.

اختلاف أجناسها وأمكنتها ومللها إلى توحيد الله تعالى، دون ميز في الجنس أو العرق أو اللون، بل إن رسالة القرآن الكريم تعم المجتمع الانساني بشتى تلاوينه، فمن قرأه يلتمس ذلك في كثير من آيه. نذكر مثالا لا حصرا قوله تعالى: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ} ¹ وقوله عز وجل: {مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ، وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا، وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا} ² وقال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} ³ وقال تعالى: {وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ، وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ} ⁴.

وأما السنة الشريفة فيكفي في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الخطاب الذي ألقاه في داره، حينما وفد إليه أعمامه وأخواله، ومن كانت له به صلة: «والله الذي لا إله إلا هو، إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ خاصة، وإلى الناس عامة» ⁵.

أبدا لم تكن رسالة الاسلام كما يزمع البعض بأنها رسالة محدودة الزمان والمكان محلية قومية. فنصوصه وسيرة رسوله وتاريخه تؤكد على عدم حصره في عرق أو لغة. وإلا لماذا كاتب النبي صلى الله عليه وسلم ملوك زمانه؟ وما الغاية التي كانت من الفتوحات الإسلامية؟

فرسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كانت الرسالة الخاتمة، وبذلك اقتضت سنة الله تعالى أن تكون رسالة عالمية مصداقا لقوله تعالى: {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا، وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ} ⁶. وبالتالي فإن عالمية الدين من غيرها تحددها نصوصه وتاريخه وسيرة من أتى به من الأنبياء، لا الأهواء والآراء القصيرة الفهم المتفوقعة النظر.

1- سورة: الأعراف الآية 158.

2- سورة: النساء الآية 79.

3- سورة: الأنبياء الآية 105.

4- سورة: القلم الآية: 51/52.

5- ابن الأثير، الجزري، الكامل في التاريخ، تح أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ج 1، ص 585.

6- سورة: فاطر الآية 24.

المبحث الثالث: منهج الاسلام في التعامل مع الهوية والثقافة

1- الحفاظ على الهوية العرقية دون تعصب لها:

من سنن الله تعالى في خلقه أن جعل الناس شعوبا وقبائل، تختلف لغتهم وألوانهم وعاداتهم وثقافتهم، فتشكلت بذلك حضارات عريضة تباينت أعمارها السنوية في التاريخ. هذا التاريخ الذي نقف عند دارسته على أن الانسانية ما هي إلا أمم عرقية متنوعة، باعتقادات وديانات وثقافات مختلفة. جهود بشرية شكلت لنفسها عبر التاريخ قيما ومبادئ تحقيقا لسعادتها وتشكيلا لمجتمعها، منها ما اندثر ومنها ما استمر بين تخلف ونهضة.

لكن الذي ميز هذه الحضارات أنها كانت حضارات عرقية صرفه، أي كل حضارة شكلها عرق بشري معين، كالإغريق والرومان، والهند، والصين، وغيرهم. وهذا ما لا نجده في الحضارة الإسلامية، وذلك يعود لطبيعتها العالمية وتميزها الرباني.

فعلى غرار ذلك تماما نجد أن الدعوة الإسلامية لما انتشرت في أنحاء الأرض، استجاب لها أقوام شتى من أمم وحضارات متباينة) الحضارة الإسلامية مثلا جمعت العرب مع الفرس مع الباكستانيين مع التتار في آسيا الوسطى، بل والأوروبيين من وسط القارة البيضاء وغربها، بل وشمالها، بالإضافة إلى أعراق أخرى) إذ لم يكن شرط دخول الاسلام التخلي عن الهوية العرقية، وإنكار الأرض التي نشأ فيها ذاك الانسان، وترعرع عليها، وتنفس هواها.

فالنبي صلى الله عليه وسلم لما أخرجه قومه من أرضه مكة قبل أن يتجاوز حدودها في اتجاه المدينة، استقبلها قائلا: « ما أطيبك من بلد وأحبك إلي، ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك»¹. وورد عن علي كرم الله وجهه أنه قال: « من كرم المرء بكاؤه على ما مضى من زمانه، وحنينه إلى أوطانه، وحفظه قديم إخوانه»².

وما الهوية إلا قيم ومثل ومبادئ امتاز بها قوم عن قوم، ومجتمع عن آخر، على اختلاف في اللون والشكل، أو كما سماها اسماعيل الفقي هي: « مجموعة من السمات الثقافية التي تتصف بها جماعة

1- الضياء المقدسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد الحنبلي، صحاح الأحاديث فيما اتفق عليه أهل الحديث، ت حمزة أحمد الزين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ج9، ص 337.

2- شمس الدين، إبراهيم، حكم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ص 242.

من الناس في فترة زمنية معينة، والتي تولد الإحساس لدى الأفراد بالانتماء لشعب معين، والارتباط بوطن معين، والتعبير عن مشاعر الاعتزاز، والفخر بالشعب الذي ينتهي إليه هؤلاء الأفراد»¹.

ومنه فإن الاسلام لما اعتنقته هذه الأقوام، والمجتمعات أو هذه الهويات والثقافات المتنوعة، لم يطمس تلك القيم، والمبادئ، والعادات، والتقاليد جملة واحدة، ورفضها بالبت والمطلق، واشترط على من اعتنق الدين الاسلامي أن يتخلى عن كل عاداته وتقاليد وثقافته. ففي الغالب أن هذه العادات والثقافات أوجدها الناس لخلق التوازن داخل مجتمعاتهم فهي ليست سيئة مطلقا. لذلك فإن الاسلام عالجها عن طريق دفع الضرر وجلب المصلحة واستبعاد كل ما يحط من كرامة الانسان وقيمه العليا، كتحريم الأوثان، والاستبعاد وبعض طرق الزواج وغير ذلك من العلاقات الانسانية والاجتماعية، وفي هذا السياق يحضرنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»². فالإسلام لا يتعارض مع الهوية والثقافة القومية إلا فيما فيه تحقير للقيم الإنسانية وضرر المجتمع البشري.

ورد في الحديث الشريف أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل أحد الصحابة قائلا: «يا رسول الله أمن العصبية أن يحب الرجل قومه. قال: لا ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم»³. إذا ليس من العيب أن يحب الرجل قومه، ويعتز بهويته ولغته، وتاريخ أرضه، وأمجاد أجداده، فذاك شعور بالانتماء القومي وهو غريزة في بني آدم. لكن الآفة الكبرى التي حاربها الاسلام، هي العصبية العرقية العمياء، التي تخرق وحدة الأمة، وتمزق أواصر الأخوة الدينية والولاء الإيماني وينصر العصبي أخاه ظالما ومظلوما، فينصر بذلك الباطل على الحق. وهذه طامة تفتك بأي مجتمع كيفما كان. لذلك ذمها النبي عليه الصلاة والسلام قائلا: «ليس منا من دعا الى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية»⁴.

1- الفقي، إسماعيل، إدراك طلاب الجامعة لمفهوم العولمة وعلاقته بالهوية والانتماء، الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس، القاهرة، 1999م، ص 205.

2- ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني، فتح الباري، ت عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، لم تذكر الطبعة، ج 6، ص 479.

3- ابن الأثير، محمد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ت أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، لم تذكر الطبعة، ج 1، ص 91.

4- التبريزي، ولي الدين أبو عبد الله محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ت: الشيخ جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، كتاب: الأداب، باب: المفاخرة والعصبية، ج 9، ص 129.

2 - إهمال المعيار العرقي في التعامل الإنساني:

إن مما شاع في بعض مناطق بلداننا الإسلامية والعربية للأسف، ظاهرة ما أنزل الله بها من سلطان، وما علمنا لها حرفة في المجتمع النبوي، ولا الراشدي. ظاهرة من أخبث الأمراض المجتمعية، فإن شئت الأقدار ونزلت ضيفا في غير منطقتك أو بلدتك، فسترى كيف ينظر إليك بالنقيصة والتحقير، خصوصا إن كنت مختلف اللهجة أو اللون، حتى وإن كنت تشاركهم الدين والمعتقد.

وبهذا أصبح التعامل الانساني الحسن مبني أساسا بهذا المنطق على مشاركتك لهم اللهجة أو لون البشرة أو العادة والثقافة، وأحيانا حتى في الرأي السياسي. وإلا فأنت العدو الدخيل.

إن الاسلام لم يفاضل بين الناس باللون، أو الجنس، أو اللغة والنسب، بل فاضل بينهم بالإيمان والتقوى، قال صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة: «يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وتعاضمها بأبائها فالناس رجلان بر تقي كريم على الله، وفاجر شقي هين على الله، والناس بنو آدم وخلق الله آدم من تراب قال الله: «يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير»¹. وروى الامام أحمد عن أبي نضرة حدثني من سمع خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم في وسط أيام التشريق فقال: «يا أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى. أبلغت؟» قالوا: بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم².

فالإسلام لم يعط للمعيار العرقي أو الجنسي في التعامل الانساني أي وزن أو قيمة، بل على العكس من ذلك تماما، أوجب التعامل مع الناس بمنطق الاحترام والتقدير والحكمة، بغض النظر عن أي شيء. وأوجب المحافظة على حقوق هذا الانسان المادية والمعنوية كيف ما كان بصفته إنسانا مكرما من عند الله، قال هز وجل: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا}³. فمبادئ الإسلام وتعاليمه وقيمه كلها قائمة على «احترام الكرامة الإنسانية وصونها وحفظها، وعلى تعميق الشعور الإنساني بهذه الكرامة، وما

1- المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمان، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، ت خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، دون تاريخ، ج9، ص 96.

2- الشيخ حسن كافي البوسني ت 1056هـ، أزهار الروضات في شرح روضات الجنات، ت الدكتور علي أكبر ضيائي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ص 319.

3- سورة: الاسراء، الآية 70.

دامت الرسالة الإسلامية تنغيًا في المقام الأول سعادة الإنسان وصلاحه، وتبتي جُلب المنفعة له ودرء المفسدة عنه، فإن هذه المقاصد الشريفة هي مُنتهى التكريم للإنسان بكل الدلالات الأخلاقية والمعاني القانونية للتكريم»¹. قال الله عز وجل: {لَا يَمُوتُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}².

المبحث الرابع: الاعتزاز بالأمازيغية هوية وثقافة لا ينافي الاعتزاز بالإسلام ديناً

تمر الأعوام والسنون وتضعف الدولة وتضمحل بعد قوة وهيمنة، لأسباب داخلية وخارجية، وتتوالى الصراعات وتتعاقد البلدان والحضارات والمعتقدات، فيشكل التاريخ وتزرع الجغرافية نسيجا مجتمعيا من أمازيغ وعرب وأندلس، أعراق وثقافات وهويات مختلفة ومتباينة على رقعة جغرافية هي شمال إفريقيا.

فمنطق التاريخ يقرر بحتمية الصراع بين هذه الأعراق المختلفة لأجل السيطرة والبقاء للأقوى، غير أن ذلك يبقى منطق التاريخ وليس منطق الإسلام الذي كان سببا في انصهار هذه الفوارق العرقية لتشكيل أمة إسلامية واحدة، أمة الإنسانية. فالدين كما قال الأمير الخطابي في مذكراته التي حررها روجر ماثيو عام 1927 م هو أقوى الروابط وأمتن علائق المؤاخاة.

يقول الفقيه والعالم الفلكي محمد البوجرفاوي يحكي دخول الإسلام الى شمال إفريقيا: « لما جاء الإسلام من الجزيرة العربية عن طريق الفتوحات لم يُفرض على الناس هنا فرضا، بل قبله المغاربة رغم أنهم ليسوا عربا، فأحبوه واحتضنوه رغم فارق اللغة والثقافة، وبمرور الزمن خبروه أكثر وتبحروا في علومه بلغتهم»³. فلم يكن وازع العرق واللغة الأمازيغية يقف حاجزا أمام خدمة الإسلام والاعتزاز به ديناً.

1- عرفة، أحمد، التسامح الإسلامي ودوره في التعايش السلمي بين أبناء الوطن، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية، لم تذكر الطبعة، ص 11.

2- سورة: الممتحنة، الآية 8.

3- العلاقة بين الأمازيغية والإسلام، مدونات الجزيرة، رابط المقالة:

<https://www.aljazeera.net/programs/the.witness/2005/11/21/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9.%D8%A8%D9%8A%D9%86.%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%A7%D8%B2%D9%8A%D8%BA%D9%8A%D8%A9.%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85> 19/04/2020 تم الولوج يوم

ولا بأس أن نستحضر مثالا لا حصرا بعض رموز أبطالنا الأمازيغ الذين لم يكتفوا بقبول الاسلام دينا وحسب، بل جعلوه سلوك ومنهاج حياة، بل اعتبروه أساس صناعة التاريخ والحضارة الانسانية، ونذكر هنا الأسد الأمازيغي المغوار طارق بن زياد الذي فتح الأندلس وليس معه غير اثني عشر أمازيغيا مسلما، وعدد يسير من العرب، بعد أن أمره بذلك موسى بن نصير المسلم العربي. فلم يكن هم طارق بن زياد غير الجهاد في سبيل الله ونشر الدعوة الاسلامية التي أوصلها إلى صنهاجة وغمارة وكثير من القبائل. فتاريخ هذا البطل الأمازيغي المسلم في خدمة معتقده الديني لا يخفى على أحد صديقا كان أم عدوا. فماذا راح طارق يفعل بالأندلس؟ وفي سبيل ماذا يخاطر بحياته؟ أليس هو البربري الأصل فلماذا ياتمر بأمر موسى بن نصير العربي الدخيل؟ الجواب نجده في قول ابن زياد منافحا عن دينه وداعيا جيشه إلى القتال بغية نشر الإسلام بعدما سقطت قلوب الجيش ذعرا من عدوهم: «أيا الناس أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدو من أمامكم وليس لكم والله إلا الصدق والصبر، واعلموا أنكم في هذه الجزيرة أضيع من الأيتام في مأدبة اللثام...واني لم أحذركم أمرا أنا عنه بنجوة... وليكون حظه معكم ثواب الله على إعلاء كلمته وإظهار دينه بهذه الجزيرة... والله تعالى ولي أنجادكم على ما يكون لكم ذكرا في الدارين»¹.

ونذكر أيضا المجاهد الصنهاجي الصوفي الفذ يوسف بن تاشفين، الذي قاد الجيوش الاسلامية في معركة الزلاقة الشهيرة، التي انتصر فيها على جحافل الإسبان فاستدرك المسلمون بذلك الأندلس من الضياع. وبعده رجل الفكر والعلم بمسائل الدين والدنيا البربري الشريف ابن تومرت الذي قضى شبابه بين أحضان المساجد، يتزود الإيمان واليقين استعدادا لبناء الدولة الإسلامية التي أسسها في شمال إفريقيا بعد أن جمع حوله الأنصار من الأمازيغ وحرر لهم العقيدة-المرشدة- بالأمازيغية ليربهم على الإيمان باعتباره أهم بواعث التغيير والنهضة.

ولا يفوتنا المقام والمقال أن نستحضر مفخرة المسلمين وإمام المجاهدين أسد الريف محمد بن عبد الكريم الخطابي، الذي يشيد به ويتمجد به الكثير من إخوتنا الأمازيغ من الجيل الجديد وغيرهم، لكن الكثير منهم يجهل أو يهمل العامل الرئيسي والأساسي في صناعة هذه الشخصية العالمية التي أصبحت رمزا للتضحية والتحرر. أقصد هنا العامل والباعث الديني الذي كان هو محرك قومة وثورة الرجل بل كان الغاية التي من أجلها جاهد وناضل. يقول الأستاذ محمد العلي في كتابه «زعيم

1- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1978م/1398هـ، ج2، ص 177-178.

الريف:» وفي 15 أكتوبر 1920 دخل الجنرال بزغير إلى الشاون دخولا رسميا على رأس الجيوش الاسبانية، فرأى أهل الريف في هذا الحادث مغزى خاصا، واعتبروا أنه بإمكان الجيوش الاسبانية أن تدخل إلى مساجد المسلمين مهما أنها سمحت لنفسها الدخول إلى مدينة الأولياء والصالحين، وفي هذه الظروف وبسبب الدافع الديني قرر عبد الكريم الخطابي (الأب) وهو شيخ هرم محاربة إسبانيا... وهكذا هجمت جماعة من أهل الريف بقيادة عبد الكريم الخطابي (وكان عبد الكريم الخطابي الابن مشاركا في هذا الهجوم) على معسكر تافريست ولقي حتفه خلال هذا الهجوم»¹.

ثم يضيف الكاتب متحدثا عن بيعة الريفيين للمجاهد عبد الكريم الخطابي: «وكان أكثر الريفيين أميين ولكن إسلامهم متين، يحترمون الفقهاء وعلماء الدين المتخرجين من جامعة القرويين في فاس مثل محمد عبد الكريم الذي أعربوا له عن طاعتهم وولائهم ما دام يدافع عن حرمة الدين والوطن. فمن أجل هذا الهدف انضمت القبائل إلى الثورة»². بفعل الإسلام توحدت القبائل الأمازيغية وبايعوا محمد بن عبد الكريم الخطابي وخاضوا معاركهم البطولية التي دونها التاريخ على جدرانهم بمداد من ذهب ضد الاحتلال الغربي الغاشم.

هذا والأمثلة كثيرة جدا من فقهاء وعلماء أمازيغ خدموا الإسلام ونشروه ودافعوا عنه في أمصار عدة.

المبحث الخامس: في الحاجة إلى مجتمع أخوي لا مجتمع قومي تجزيئي

هكذا هم جماهير الأمازيغ على جغرافية شمال إفريقيا معتزين بدينهم الإسلامي ومنافحين عنه ضاربين المثل الأسى في الوفاء له، ومصطحبين مع ذلك الاعتزاز بهويتهم الثقافية وأمجادهم الخالدة.

لقد انحدر وزن المسلمين السياسي وانحلت عراهم وتفككت بنياتهم بعدما دخل المستعمر الغربي أوطانهم وجزء أرضهم. هذه التجزئة للأرض تبعثها تجزئة للفكر حتى صنعت من المسلمين -أمازيغ وغيرهم- نسخة مطابقة للأصل الغربي بشعره وبزته ونمط حياته. ولدت وتولد هذه التجزئة في الفكر خطابا قوميا مشحونا بروح استعمارية تهدف في كل حين إلى خلق التشتت والتشويش على محاولات

1- العلمي، محمد، زعيم الريف محمد عبد الكريم الخطابي، مطبعة الأطلسي، الدار البيضاء، 1968م، ص 20.

2- المرجع نفسه: ص 26.

تأسيس الوحدة الوطنية للشعوب المستعمرة، خاصة إذا ما كان منطلق هذه الوحدة الهوية الدينية المتمثلة في الإسلام. خطابا قوميا متجلبا برداء الدفاع عن الهوية الثقافية.

إننا في هذا المقام نوجه الدعوة للصادقين في الدفاع عن المسألة الأمازيغية إلى جعلها مدخلا لبناء مجتمع أخوي لا وسيلة للتجزئة التي تجعل من المجتمع بؤرة للتخلف والتبعية والصراعات الحزبية والسياسوية.

نجعل الدفاع عن الثقافة الأمازيغية منطلقا لتشييد عمران أخوي يكون أساسه ومقتضياته هويتنا الإسلامية الجامعة، فما منينا بالهزيمة والتخلف إلا لجفاف القلوب من الإيمان والرحمة، ورحم الله المجاهد عبد الكريم الخطابي الذي ترك قولته في أذن أحفاده يبين لهم سبل تحقيق النصر والتقدم: «هزمنا الإسبان بالإيمان والإيمان وحده».

فالمواطنة القلبية الإيمانية هي جوهر هذا المجتمع الأخوي، مواطنة إيمانية تجعل من الدفاع عن الهوية الإسلامية أم القضايا وأولها، فلا سبيل للحفاظ عن الثقافية المادية في ظل تشتت روحي وفرقة فكرية.

يصف لنا الرسول الكريم هذا المجتمع الأخوي المنشود قائلا: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى¹». مجتمع تكون عقيدته توحيدية «تُوَحِّدُ في الوجدان الخلق أجمعين وتدعو إلى وحدة الأمة الإسلامية لتبرز في العالم شاهدة على الناس، حاملة لرسالة التوحيد، مبلغة إياها نيابة وورثة عن رسول الله عليه الصلاة والسلام»².

مجتمع أخوي نعمل في سبيل تأسيسه جميعا على تحطيم القوى الفكرية والسياسية المادية التي تحول بين الناس وبينه، والتي تُعَبِّدُ الناس للناس، وتمنعهم من العبودية لله تعالى عز وجل.

1- مسلم، الإمام أبي الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، لم تذكر الطبعة، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ص 1001.

2- ياسين، عبد السلام، العدل: الإسلاميون والحكم، الطبعة 1، 2000م، ص 137.

خاتمة:

ختاما، نسجل بقلم صادق وحروف يملأها الأمل، في أن يصوغ الصادقون في الدفاع عن القضية الأمازيغية ثقافة ولغة، خطابا ذا بعد نضالي مطلي، بعيدا عن النزعة العرقية القومية التي تساهم عوامل خارجية امبريالية في تأجيحها، فيتحول الدفاع عن القضية ضربا في اللغة العربية ومعاداة للإسلام وفتوحاته، وبذلك طمس خمسة عشر قرنا بذلها أجدادنا الأمازيغ في نشر الإسلام وترسيخه داخل المغرب وخارجه، وفي الأندلس وجنوب إفريقيا.

نعم فهناك من يتريص بالإسلام والمسلمين بحثا عن كل ما من شأنه أن يزيد في تنويم الأمة الإسلامية، وعن كل فرصة لوأد محاولة النهوض والصحو والالتحام التي تعيشها الأمة بفضل الله الآن، بعد سنوات الخمول والسبات.

مخاطبة للعواطف واستغلال للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لتشتيت وتفرقة المسلمين كما فعلوا في العراق شيعية وسنة، وكثير من بلدان الإسلام التي خلقوا فيها الصراع القومي بين عرب وأكراد وفرس وغير ذلك.

هي دعوة إلى الصادقين والفضلاء من أبناء وطننا الحبيب بأن تصرف الجهود وتتشارك الأيادي في بناء دولة الحق والقانون، ومواجهة العولمة والتصدي لمهمتنا الرسالية التي تنتظرها منا البشرية المعذبة، وإعادتها إلى مجرى شريعة ربنا سبحانه تعالى.

ونؤكد مرة أخرى على موقف الإسلام الواضح من الحضارات، والثقافات، والأعراق المختلفة، القائم على احتضانها وصهرها وتعبئتها لتحقيق العبودية المطلقة لله عز وجل وحده، وعمارة الأرض وفق المنهاج الرباني الذي ارتضاه عز وجل للإنسان ليحقق سعادته في الدنيا والآخرة، بغض النظر عن لغته وثقافته الموظفة في التعمير.

وإننا حين نتحدث عن القضية الأمازيغية، فليس منطلقنا في ذلك نظرة خارجية عدائية، أو متجاهلة لهم الأمازيغي، بل إننا نعتز بتراثنا الأمازيغي الثري، وبمساهمته الرائدة التي لا يمكن للتاريخ تجاوزها بحال في بناء هذا الوطن وترسيخ الإسلام فيه.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص.

ابن الأثير، الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971.

ابن الأثير، محمد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية.

ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1978م/1398هـ.

الباقلائي، القاضي أبو بكر، إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط1420 هـ.

التبريزي، أبو عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان.

التبريزي، ولي الدين أبو عبد الله محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: الشيخ جمال عيتاني، دار الكتب، العلمية، بيروت.

شرح، محمد عادل، إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر، دمشق، ط1، 2011م.

الشريف، علي بن محمد بن علي الشريف الحسني الجرجاني، كتاب التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2003م.

شمس الدين، إبراهيم، حكم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، دار الكتب العلمية، بيروت.

الضياء المقدسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد الحنبلي، صحاح الأحاديث فيما اتفق عليه أهل الحديث، تحقيق حمزة أحمد الزين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

عرفة، أحمد، التسامح الإسلامي ودوره في التعايش السلمي بين أبناء الوطن، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية.

عزمي، طه السيد، الثقافة الإسلامية مفهوما مصادرها خصائصها مجالاتها، دار المناهج للنشر والتوزيع، ط5، 2016.

العلمي، محمد، زعيم الريف محمد عبد الكريم الخطابي، مطبعة الأطلسي، الدار البيضاء، 1968م.

الفارابي، أبو نصر محمد، كتاب التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، 1988م.

الفقي، إسماعيل، إدراك طلاب الجامعة لمفهوم العولمة وعلاقته بالهوية والانتماء، الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس، القاهرة، 1999م.

كافي، حسن البوسني، أزهار الروضات في شرح روضات الجنات، تحقيق علي أكبر ضيائي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمان، تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

مسلم، الإمام أبي الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ياسين، العدل: عبد السلام، الإسلاميون والحكم، الطبعة 1، 2000م.

<https://www.aljazeera.net/programs/the-witness/2005/11/21/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%A7%D8%B2%D9%8A%D8%BA%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85>

(العلاقة بين الأمازيغية والإسلام، مقالة بمدونات الجزيرة، رابط المقالة: ، تم الولوج يوم 19/04/2020).

المحددات المنهجية القرآنية وأثرها في المعرفة الأصولية مقاربة نقدية

The Qur'anic Methodological Determinants and Their Impact on Fundamentalist Knowledge: A Critical Approach

د. ربيع الحمدادي

باحث في الفكر الإسلامي - أستاذ متعاقد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
بني ملال - المغرب



ملخص:

يهدف هذا البحث بيان بعض المحددات المنهجية القرآنية التي استرشد بها العلماء في تقعيد القواعد الأصولية، حيث يشكل البحث فيها أحد الأسس الكبرى في فهم طبيعة العلوم الإسلامية وفي الدراسة النقدية التاريخية فيها، لأن القرآن الكريم هو مصدر الأحكام المعرفية الجزئية والقواعد المنهجية الكلية.

إن بيان أثر بعض المحددات المنهجية القرآنية في المعرفة الأصولية يعتبر بالغ الأهمية وهو ما غفلت عنه كثير من الدراسات المعاصرة لأن هذه المحددات هي من الثوابت الواجب مراعاتها في أي اجتهاد وتجديد في الدرس الأصولي، وأي خلل في ذلك مؤذن بأن يصبح التجديد تبديداً، فتتناثر الجهود ويغيب المقصود.

الكلمات المفتاحية: المحددات المنهجية، القرآن الكريم، المعرفة الأصولية.

Abstract:

This research aims to show some of the methodological determinants of the Qur'an in which scholars have been guided in forming the fundamentalist rules, which is one of the major foundations in understanding the nature of Islamic sciences and in the historical critical study therein, be-

cause the Qur'an is the prime source of partial cognitive rulings and total methodological rules.

Explaining the effect of the methodological determinants of the Qur'an on fundamentalist knowledge is extremely important, which is neglected by many contemporary studies, because these determinants are among the constants that must be taken into account in any diligence (ijtihad) and renewal in the fundamentalist lesson, and any defect in that will become wastage, and lead to effort wasting and miss guided.

Keywords: methodological determinants, Qur'an, fundamentalist knowledge, impact, critical approach, Islam.

تقديم:

يشكل البحث في المحددات المنهاجية القرآنية أحد الأسس الكبرى في فهم طبيعة العلوم الإسلامية، لأن القرآن الكريم هو مصدر الأحكام المعرفية الجزئية والقواعد المنهجية الكلية، فهو مصدر لا يتقدم عليه ولا يوازيه مصدر آخر بإجماع المسلمين، لأنه الأصل الأول من أصول الأدلة، كما أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، فلا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة بالضرورة.

إن بيان بعض المحددات المنهاجية القرآنية التي استرشد بها العلماء في تقعيد القواعد الأصولية، يعيننا في الدراسة النقدية التاريخية لعلم من أجل العلوم الإسلامية وهو علم أصول الفقه، فهو أجل العلوم وأشرفها لارتباطه بوضع قواعد لسلامة الفهم عن الله تعالى، ولما كان القرآن الكريم هو المصدر الأول الذي استرشد به الدرس الأصولي، بوصفه منهجا يهتم بوضع القواعد والضوابط لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فإن بيان أثر بعض المحددات المنهاجية القرآنية في المعرفة الأصولية منذ كونها منهجا في التفكير، إلى مرحلة استقلالها بالتقعيد والتدوين، يعتبر بالغ الأهمية لأن هذه المحددات هي من الثوابت الواجب مراعاتها في أي اجتهاد أو تجديد في الدرس الأصولي، وأي خلل في ذلك مؤذن بأن يصبح التجديد تبديداً، فتتأثر الجهود ويغيب المقصود.

لقد انعكست بعض المحددات المنهاجية القرآنية على الدرس الأصولي في مفهوم الاجتهاد الذي احتفى به علم أصول الفقه أيما احتفاء، كونه أهم مباحثه منذ نشأته، فانفتاح النص الشرعي من خلال نظمه الجامع للمعاني الكلية المستوعبة لانتقال العقل المسلم في التاريخ، أعان على توسيع دوائر الاجتهاد بأنواعه الثلاثة: الاجتهاد البياني، والاجتهاد المصلحي، والاجتهاد التنزيلي، وهذا ما يسعى البحث ببيان.

لقد اخترت لبيان هذه الرؤية المعرفية نموذج التقعيد الأصولي من خلال استكشاف أثر المحددات المنهاجية القرآنية فيه، والتي تجلت أساسا في محدد الثابت والمتغير، ومحدد الكلي والجزئي، ثم محدد العلم والعمل، وهي مجرد نماذج لمحددات منهاجية قرآنية (لأنني لا أدعي استقرار جميع المحددات في النص الشرعي) رسمت معالم منهج التفكير في المعرفة الأصولية، فالعودة للنص القرآني بقراءة محدثاته المنهاجية سيعيننا في فهم طبيعة العلم، وفي فهم مسار اجتهاد علمائه في التاريخ، وفي القراءة النقدية قصد الاجتهاد والتجديد فيه.

تأتي هذه الدراسة إذن لتحقيق أهداف متعددة منها:

بيان أهمية فهم المحددات المنهاجية القرآنية في إدراك طبيعة العلوم الإسلامية.

بيان أثر المحدد المنهاجي -الثابت والمتغير في القرآن- على ربط النص بالاجتهاد بالرأي في الدرس الأصولي.

بيان أثر المحدد المنهاجي -الكلي والجزئيات في القرآن- على ربط الأصل بالفرع في الدرس الأصولي.

بيان أثر المحدد المنهاجي -العلم والعمل في القرآن- على ربط الفهم بالتنزيل في الدرس الأصولي.

ولتحقيق هذه الأهداف فقد نظمت البحث وفق أربعة محاور متكاملة: أولها يدرس المحددات المنهاجية القرآنية مفهومها وبعض نماذجها، والثاني في الثابت والمتغير وأثرهما في ربط النص بالاجتهاد بالرأي في الدرس الأصولي، والثالث في الكليات والجزئيات وأثرهما في ربط الأصول بالفروع في الدرس الأصولي، والرابع في العلم والعمل وأثرهما في ربط الفهم بالتنزيل في الدرس الأصولي.

يستند البحث على المنهج الوصفي التحليلي القائم على جمع المعطيات ووصفها من أجل القيام بالمقارنة بينها، وتفكيكها، بغية الوصول إلى نماذجها التفسيرية، فالوصف اعتمدت عليه في تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة، والتحليل وظفته في

دراسة الإشكالات العلمية، تفكيكا وتقويما وتركيبا، من أجل استخلاص الأفكار وتحليلها ونقدها واستعراض نتائجها.

أولاً: المحددات المنهاجية القرآنية مفهومها وبعض نماذجها

إن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة التي أَيْدَ الله بها خير خلقه، وخاتم أنبيائه صلوات الله وسلامه عليه، فهو خالد في إعجازه لا يزيده التقدم العلمي إلا رسوخاً في الإعجاز، وهو حجة الله البالغة على خلقه، تعبدتهم بتلاوته وتدبره، وفهمه والعمل به، وأطلعهم من خلاله على بعض أسرارهِ في ملكه وملكوته.

وهو كتاب الهداية، ومنهج الحياة، بيّن فيه لعباده ما يحلّ لهم، وما يحرم عليهم، وما ينفعهم، وما يضرهم، بأسلوب واضح أعجز العرب في بيانه، فما من شيء يحتاجون إليه في شؤونهم الخاصة والعامة إلاّ شمله تشريعه، ووسعه بيانه. قال تعالى «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»¹.

فكان بحقّ دستوراً شاملاً لحياة الانسان حقوقها وواجباتها، في كل عصورها فيه أحكام جامعة، وقواعد كلية، يندرج تحتها كل ما جدّ ويجدّ في شؤون الحياة، وأناط بالرسول عليه الصلاة والسلام بيان مجمله، وتوضيح مهمه، فقال تعالى «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»².

إن اقتران (الشرعة)، (بالمناهج) في قوله تعالى «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»³، له دلالات كبرى، «فهنالك شرعة يريد بها الناس ويحتاجون إليها بحثاً عن الاستقامة في تنظيم حياة الخلق، تحقيقاً لمهام الاستخلاف وفقاً لشرعة الحق، وتحقيق العدل فيهم، وذلك ما لا يتحقق إلا بمناهج واضح بين»⁴، جاء في تفسير المنهاج في هذه الآية عند الإمام الطبري عن ابن عباس قال: سنة وسبيلا»⁵، بما يوحي أن

1- سورة النحل (89).

2- سورة النحل (44).

3- سورة المائدة (48).

4- العلواني، طه جابر، العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، 30-31 مارس 2010م، سلسلة ندوات علمية (03)، ط1، 2011م، ص 68

5- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1، 1420 هـ / 2000 م، ج 10، ص 387.

هذه الشريعة تتبع منهاجاً قويمًا لا ينفصل عنها بحال، فالله عز وجل «جعل في القرآن شريعة مقترنة بمنهاج يوضح ويبين سبيل تطبيقها وإتباعها، وتشكيل الحياة بمقتضاها بجوانبها كلها، كما يستلزم أن يكون منهاج ضابطاً صارماً للفهم والوعي، وإدراك المقاصد والغايات، وضبط السلوك والإتباع وسلوك سبيل الهداية والوصول إلى النور، كما يضبط المنهج سلوكنا في فقه الدين وممارسته وإتباع القرآن فيه، والتأسي بسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ممارسته لنصل إلى النور والشفاء والهداية بضوابط، فكان القرآن بياناً ومبيناً ونوراً وهداية وصراطاً مستقيماً يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام، ومناهج الاطمئنان والأمن والأمان والعمران والاستقرار»¹.

إن للقرآن الكريم محددات منهجية وجب إدراكها والعمل على فهمها، وسأقتصر على بعضها والتي تتفرع عنها محددات أخرى جزئية² وهي:

أولاً: العالمية

وقد أعلنت آيات القرآن في مواضع شتى من السور أنه كتاب عالمي، وأن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم رسالة للعالمين، قال تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)³، وقال تعالى (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا)⁴، وما قرره القرآن من عالمية الرسالة أكدته السنة النبوية والسيرة النبوية، فقال عليه الصلاة والسلام في بيان ما خصه الله به: «... وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة»⁵.

ثانياً: الإطلاق والشمول

وهي نقيض النسبية التي تعني المحدودية، ويترتب على اتصاف القرآن بذلك جملة من المعاني أهمها: قدرته على استيعاب الزمان والمكان والإنسان وتجاوزه للمحدود والنسبي، يقول تعالى «الْيَوْمَ

1- العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل، م س، ص 68-69.

2- ينظر: شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007م، ص 380-381.

3- سورة الأنبياء (107).

4- سورة الفرقان (1).

5- أخرجه البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)، حديث رقم: 1/168، 427.

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»¹، والمقصود بالإكمال والإتمام ليس الجوانب التعبدية في الاسلام فقط، بل هو اتمام كل شيء في الاسلام، كما قال تعالى «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبْدِلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»²، «فهي تامة بمعنى أننا لا يمكن أن نجد بناء أكمل وأحسن وأصح من البناء القرآني، لأنه من الله تعالى، ولأنه وحي، ولأنه مطلق ولأنه محفوظ... وهذه كلها خصائص لا يمكن أن تكون في فكر الإنسان النسبي القاصر المتغير حسب الزمان والمكان. فالقرآن كامل في قيمه وأخلاقه، وفي أحكامه وتشريعاته، وفي معارفه وخطابه، وفي دعوته وبيانه... وفي كل شيء عرضه فهو على كماله وتمامه، وإنما يدرك الانسان منه نسبا وأقدارا متفاوتة بحسب مؤهلات كل جيل ومرحلة لاستحالة تماهيه مع الكلي المطلق الكامل»³.

ثالثاً: التصديق والهيمنة

قال تعالى «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»⁴. فأهم المحددات المنهجية في التعامل مع النص الشرعي «الإيمان بأنه رسالة تهدف لتحقيق العبودية المطلقة لله، وأنه نص مهيمن على النصوص السماوية التي قبله، وأنه وإن وافق الشرائع السابقة في الدعوة إلى التوحيد وجوامع الأخلاق والفضائل، إلا أن له استقلالاً بقواعد الأحكام التي أراد الله أن تكون بها الشريعة خالدة خاتمة، وبهذا جاء فصل البيان»⁵. فمفهوم التصديق والهيمنة واضح في تقرير أصل الاستمرارية والتواصل في رسالات السماء (التصديق) وفي الاستيعاب التقويعي والتصحيحي النهائي الذي قامت به رسالة الختم (الهيمنة).

1- سورة المائدة (3).

2- سورة الأنعام (115).

3- شبار، سعيد، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، مركز دراسة المعرفة والحضارة، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية 3، مطبعة أنفو برانت، فاس، ط3، 1438هـ/2017م، ص43.

4- سورة المائدة (48).

5- الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلاميين مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013م، ص290.

رابعا: الحاكمية

وحاكمية القرآن العظيم تقتضي من الانسان الرجوع إليه بالقراءة والفهم، ثم تحكيمه في كل ما جد ويجد في الحياة، قال تعالى «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»¹، «وعملية الرد والإرجاع إلى الوحي هي تقويم وتصويب من خارج الامكان البشري في قصوره ونسبيته، واحتكام إلى كلي مطلق مستوعب للإنسان والزمان والمكان، وهذا ما تفتقر إليه كثير من النظم والمرجعيات الفكرية الفلسفية أو العقائدية الدينية، حينما ينعدم فيها مقوم ومعيّار من خارجها فتحتمل إلى نسبيتها لتعيد انتاج نفس مظاهر أزمتهما»².

ولذلك عبر الامام الشافعي عن خاصية الحاكمية بقوله جامعة «فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»³.

إن هذه الخصائص المنهجية المعبرة عن تعالي منهج الوحي عن كل المناهج البشرية التي قد يعتريها ما يعتري طبيعة الانسان من القصور في النظر، والتغير في الأحوال، والتبدل في الطبائع حسب ظروف الزمان والمكان هي التي جعلت مناهج الحياة الاسلامية وعلومها تهتدي بمنهج خارجي مستوعب لحركة الزمان والمكان والأحوال. بعد ذكر أهم المحددات المنهجية القرآنية سأحدث الآن بتفصيل أكثر عن بعض ما تفرع عنها من محددات أخرى، كان لها دور في تشكّل بنية المعرفة الأصولية والتأثير في تطورها.

ثانيا: الثابت والمتغير وأثرهما في ربط النص بالاجتهاد بالرأي في الدرس الأصولي

إن من مرتكزات المنهج الاسلامي الدعوة إلى التوفيق بين ثوابت الشرع ومتغيرات الزمان والمكان والحال، وإذا كان الثابت والمتغير لفظان حديثان في الدلالة، حتى قال البعض إنهما «اصطلاحان حديثان تسريا في كلام أهل الشريعة من قبل الأدباء، حيث تكلموا في الأدب عن الثابت والمتحول، وعبر بعضهم عن ذلك بالثابت والمتغير»⁴.

1- سورة النساء (59).

2- المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الاسلامية، م س، ص 51.

3- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ص 20.

4- ذيب، أحمد، استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدية، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (13)، ط 1، 2015م، ص 271.

لكن رغم أن المصطلحين لم يظهر تداولهما إلا عند المتأخرين في بعض التخصصات العلمية، إلا أن المؤكد أن الوحي قد أرشد إليهما¹، لأن من خصائص الوحي الالهي اتصافه بعدد من المحددات والخصائص المنهاجية الدالة على الثابت والمتغير فيه، والتي أثمرت إثراء لمنهج الأصوليين خصوصاً في علاقة النص بالاجتهاد.

إن الاحتكام للثابت في المنهج الإسلامي هو ما عبّر عنه سيد قطب بقوله خاصية (الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت)، حيث يقول: «هناك (ثبات) في (مقومات) هذا التصور الأساسي و[قيمه] الذاتية، فهي لا تتغير ولا تتطور، حينما تتغير (ظواهر) الحياة الواقعية، و((أشكال) الأوضاع العلمية...)) فهذا التغير في ظواهر الحياة وأشكال الأوضاع، يظل محكوماً بالمقومات والقيم الثابتة لهذا التصور، ولا يقتضي هذا (تجميد) حركة الفكر والحياة، ولكنه يقتضي السماح لها بالحركة- بل دفعها إلى الحركة- ولكن داخل هذا الإطار الثابت، حول هذا المحور الثابت»².

إن ثبات مقومات التصور الإسلامي، لا تعني التقييد والتقليد بل هي الدافع إلى التجديد، وهذا الأمر يتحقق من خلال:

تحطيم الجمود في الوعي والتفكير بالثابت، وهو الجمود الذي يعطل فاعلية الثابت ودوره في ذاته، ويؤدي إلى قطع صلات الشريعة بالحياة، فالعودة إلى الثوابت (القرآن الكريم والسنة النبوية)، لا تعني العودة إلى الماضي، فالثوابت ليست جزءاً من الماضي أو جزءاً من التراث الإسلامي كما يدعي بعض المعاصرين، بل هي أسس ثابتة لشكل الحياة الإسلامية في الماضي والحاضر والمستقبل، فالعودة إذاً ليست عودة بالمنظور الزمني، بل بمنظور استئناف عملية الأخذ المتكامل من الثوابت، لتحقيق الاجتهاد والتجديد حسب ظروف الواقع المتغير.

تجديد الوعي بربط الشريعة بالحياة، لأن التجديد الذي يعبر عن فهم جديد للأصول، هو تجديد للحاضر فقط، أما تجديد الماضي فقد قام به معاصروه، وتجديد المستقبل سيكون له تجديده الذي

1- الثابت والمتغير يظهر في الوحي سواء في الأحكام الشرعية بنوعها القطعي والظني في الدلالة بالنسبة للقرآن، أو في الدلالة والثبوت بالنسبة للسنة النبوية، كما أن هناك الثابت والمتغير في دلالة الخطاب الشرعي نفسه، والذي عبّر عنه بالمحكم والمتشابه في أي القرآن الكريم كما سأوضحه فيما بعد، كما يدل الثابت والمتغير في الخطاب الشرعي كذلك على ثبات ألفاظه وتغير معانيه حسب ظروف الزمان والمكان والأحوال، وحسب مؤهلات العقل البشري في التاريخ، وقدرته على الاستمداد من الوحي.

2- قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط10، 1408هـ/1988م، ص75.

يعيه أبنائه، وبالتالي فإن التجديد الذي يتضمن هذا الشكل من التغيير، يساهم في إبقاء الثوابت مقدسة في وعي المسلمين، لأنه سيركز القناعة بقدرة الثوابت على استيعاب العصر وتلبية حاجاته¹.

مادام الوحي له كل المحددات المهاجية التي ذكرتها، كونه يتميز بالعالمية والاطلاق والتصديق والهيمنة والحاكمية... إلخ، فهو بذلك مستوعب لحركة الإنسان في التاريخ، وبذلك كلما اتسعت المساحة التي تتجلى فيها مدلولات هذه المقومات والقيم في الوجود، «كلما اتسعت جوانب الحياة الواقعية، وكلما اتسع مجال العلم الإنساني، وكلما تعددت المفاهيم التي تتجلى فيها هذه المقومات والقيم، ولكن أصلها يظل ثابتا، وتتحرك في إطاره تلك المدلولات والمفاهيم»².

يعتبر إذاً فهم علاقة الثابت بالمتغير في المنهج الإسلامي، هو العاصم من بعض الآراء الداعية إلى التجديد في هذا المنهج دون إدراك للمنطلقات الفكرية والمنهجية التي نشأ عنها، فدعا دون وعي بهذه الآليات إلى إهمال الثوابت الشرعية، بذريعة ارتباطها بواقع متغير فرض تحولها من صفة الثبات إلى التغير حسب المسار التاريخي، وبذلك تنتفي الثوابت التي هي الركيزة والأساس في أي تجديد.

إن قيمة وجود تصور ثابت للمنهج الإسلامي على هذا النحو، هو ضبط الحركة البشرية، حتى «لا تمضي شاردة على غير هدى...، وقيمته كذلك هو وجود الميزان الثابت الذي يرجع إليه (الإنسان) بكل ما يعرض له من مشاعر وأفكار وتصورات، وبكل ما يجد في حياته من ملابسات وظروف وارتباطات، فيزنها بهذا الميزان الثابت، ليرى قربها أو بعدها من الحق والصواب...، وقيمته كذلك هو وجود (مقوم) للفكر الإنساني، مقوم منضبط بذاته، يمكن أن ينضبط به الفكر الإنساني فلا يتأرجح مع الشهوات والمؤثرات، وإذا لم يكن هذا المقوم الضابط ثابتا، فكيف ينضبط به شيء إطلاقا...، إنها ضرورة من ضرورات صيانة النفس البشرية»³.

لقد جاءت الشريعة الإسلامية على درجة كبيرة من السعة والمرونة، فتركت للعقل والاجتهاد مجالا للفهم والاستنباط باستحضار الثوابت والمتغيرات في المنهج الإسلامي، ويمكن تلمس ذلك من خلال ما نص عليه القرآن الكريم من وجود المحكم والمتشابه فيه، فقال تعالى «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

1- ينظر: المؤمن، علي، الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ص27-25.

2- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، م س، ص78.

3- م ن، ص79-80.

عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»¹ ، ولعل الحكمة الإلهية من وجود المحكم والمتشابه في القرآن، هو الحث على الاجتهاد في النص الشرعي بالنظر في ضبط العلاقة بين الثابت والمتغير فيه، لأن المصطلح القرآني ثابت في لفظه متغير في دلالاته ومعانيه، وهذا من وجوه اعجازه، وفي ذلك يقول الفخر الرازي في علة وجود المتشابه في القرآن ما نصه «واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوهاً (...)، منها أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيّنة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد»².

إن الاجتهاد هو روح الشريعة ومنبع الحياة لاستمرارها وتجديدها، ولذلك عُدَّ الكلام فيه عمدة الحديث في أصول الفقه كونه أهم وأدق مباحثه، بل هو الغاية المرجوة من دراسته وتحصيله، وفي ذلك يقول الشوكاني «هذا العلم (أي أصول الفقه) هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه»³.

وإذا كان للاجتهاد في الشريعة شأن عظيم، فإن خاصية الثابت والمتغير في النص الشرعي تُكسب علم أصول الفقه منهجاً في ربط النص الشرعي بالاجتهاد فيه، فخصائص الوحي المنهاجية من العالمية والإطلاق والتصديق والهيمنة والحاكمية... إلخ، باعتبارها من المحددات المنهاجية للوحي، لها معنى عميق وارتباط وثيق بأصل الاجتهاد في الاسلام، وقد وقف عنده طويلاً محمد إقبال في كتابه (تجديد الفكر الديني)، إذ جعل خاصية ختم النبوة أو الخاتمية روح النظام الثقافي للإسلام، وجعل مبدأ

1- سورة آل عمران (7).

2- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ج7، ص149.

3- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عنابة، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م، ج2، ص209.

«الاجتهاد» أساس الحركة لبناء مشروع الإسلام الاجتماعي العام»¹، انطلاقاً من ربطه بين «مولد الإسلام (...)، ومولد العقل الاستدلالي للإجتهاد»².

وهذا ما يعني أن «نسق الاجتهاد بقواعده ومداركه ووجوه النظر فيه نسق مفتوح قادر على استيعاب القضايا المتجددة، والأوضاع الاستثنائية، وإيجاد الحلول المناسبة واقتراح الصيغ الملائمة لها»³، وهذا ما يشير إليه الشافعي بقوله «فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»⁴.

لقد استحضر علماء الأصول قيمة الثابت والمتغير في النص الشرعي في نظرهم الاستنباطي الاجتهادي، وفي هذا الصدد يقول الإمام الجويني «لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء، فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلقي مدونا في كتاب، ولا مضمنا لباب ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام، نَظَّمَهَا أَقْوَامٌ أَحَلَّتْهَا عَلَى أَزْيَاجِهَا وَعَزَّيَّتْهَا إِلَى كُتُبِهَا، وَلَكِنِّي لَا أَبْتَدِعُ وَلَا أَخْتَرِعُ شَيْئًا، بَلْ أَلْحَظُ وَضْعَ الشَّرْعِ وَأُسْتَشِيرُ مَعْنَى يَنَاسِبُ مَا أَرَاهُ وَأَتَحَرَّاهُ، وَهَكَذَا سَبِيلُ التَّصَرُّفِ فِي الْوُقُوعَاتِ الْمُسْتَجِدَّةِ الَّتِي لَا يَوْجَدُ فِيهَا أَجُوبَةُ الْعُلَمَاءِ مُعَدَّةً، وَأَصْحَابُ الْمُصْطَفَى صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لَمْ يَجِدُوا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ إِلَّا نَصُوصًا مُعَدُودَةً، وَأَحْكَامًا مُحْصُورَةً مُعَدُودَةً، ثُمَّ حَكَّمُوا فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ عَنَتْ وَلَمْ يَجَاوِزُوا وَضْعَ الشَّرْعِ، وَلَا تَعْدُوا حُدُودَهُ، فَعَلِمُونَا أَنَّ أَحْكَامَ اللَّهِ تَعَالَى لَا تَتَنَاهَى فِي الْوُقُوعَاتِ، وَهِيَ مَعَ انْتِفَاءِ النِّهَايَةِ عَنْهَا صَادِرَةٌ عَنْ قَوَاعِدٍ مُضْبُوطَةٍ»⁵.

ولذلك ما دامت «الوقائع في الوجود لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فيما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها

1- عشاق، عبد الحميد، شأن الاجتهاد وحاجة الأمة إليه في هذا العصر، سلسلة كتاب الإحياء العدد(1)، «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد»، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1434هـ/2013م، ص51-50.

2- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م، ص149.

3- شأن الاجتهاد وحاجة الأمة إليه في هذا العصر، م س، ص51.

4- الرسالة، م س، ص20.

5- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم والتهياث الظلم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مصطفى حلمي، دار الدعوة، الاسكندرية، ط1979م، ص196-197.

بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضا اتباع للهوى، وذلك كله فساد فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق، فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان»¹.

إن مسألة الثابت والمتغير كثر تداولها عند الأصوليين حتى عُدَّ ادراكها والعلم بها من ضرورات الاجتهاد في النص الشرعي، فلا نلفي دارسا للأصول إلا مذكرا بها، ومُنِيَّها من الاعراض عنها لخطورتها، ولذلك نجد الإمام الشاطبي عبر عنها بالأسس والأصول الثابتة، أو ضوابط الشرع التي يتم الرجوع إليها عند النظر في المستجدات المتغير، وقال في معرض حديثه عن منهج الصحابة في الاستنباط «فإننا نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم حصروا نظرهم في الوقائع التي لا نصوص فيها في الاستنباط، والرد إلى ما فهموا من الأصول الثابتة، ولم يقل أحد منهم: إني حكمت في هذا بكذا لأن طبعي مال إليه، أو لأنه يوافق محبتي ورضائي، ولو قال ذلك لاشتد عليه النكير، وقيل له: من أين لك أن تحكم على عبادة الله بمحض ميل النفس وهوى القلب؟ هذا مقطوع ببطلانه، بل كانوا يتناظرون ويعترض بعضهم بعضاً على مأخذ بعض، ويحصرون ضوابط الشرع»².

لأن النص الشرعي نفسه، جاء يحمل من المعاني ما يناسب البشر جميعاً في كل زمان ومكان، «باعتبار خاتمية الوحي فيه، وهذا ما يجعل المجموع النصي يحمل من كنوز المعاني، ما لا يستنفده فهماً جيلاً واحداً من المسلمين، بل يمكن أن يكتشف فيه كل جيل ما لم يكتشفه الذي قبله، وذلك وجه من وجوه إعجازه، كما أن لعملية الفهم علاقة بكسب العقل البشري من العلوم والمعارف، التي يكسبها من خارج دائرة النص، بل إن لها علاقة بذات الواقع الزمني في أحداثه وتفاعلاته، سواء ما كان منها من نزول الوحي، أو زمن عملية الفهم»³.

لقد أشكل على كثير من المعاصرين فهم كثير من المصطلحات التي لم يتم التمييز فيها بين حقيقتها الشرعية، وتداولها التاريخي خصوصاً مصطلحي الثابت والمتغير، فأدى ذلك إلى خلل في التجديد المنشود، فانقلب التجديد تبديداً، وهذا ما تنبّه إليه الدكتور سعيد شبار في نقده للثنائيات

1- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي، ط2، 1395هـ/1975م، ج4، ص104.

2- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م، ج2، ص653.

3- النجار، عبد المجيد، فقه التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة (22)، 1410هـ، ج1، ص81.

المعرفية التي وظفها حسن حنفي مثلاً [وهذا حال كثير من المعاصرين كذلك]، لأنه يعني بها التقابل والتناظر، لا التكامل والتداخل، وهذا نتيجة واقع صَعُب الانفكاك عنه بالممارسة والتداول التاريخي لا حقيقتها في النص الشرعي، وبذلك قال الدكتور سعيد شبار وهو يوجه خطابه لحسن حنفي «عندما يجعل الإنسان في مقابل الله، ويوظف اللغة كأداة نزاع في هذه المقابلة، عندما ينطلق من كون اللغة الدينية الشرعية قد استنفذت أغراضها، ويخلق تعارضاً بينها وبين اللغة المعاصرة، (فإن) منهجية الكاتب يتحكم فيها عموماً منطق المقابلة والتعارض بين ثنائيات متوهمة، لا أساس لها في واقع الإنسان ولا في دينه، بحيث لا يتحقق أحد طرفي الثنائية إلا بالتخلي عن الآخر»¹.

وهذه الثنائيات حاضرة عند حسن حنفي في علم أصول الفقه خصوصاً، عندما قابل النص بالواقع، أو النص بالمصلحة، حيث قال «أما عنوان (من النص إلى الواقع)، فإنه يدل على مرحلة جديدة في تطور علم الأصول والتحول فيها من النص إلى الواقع، أي من الحرف إلى المصلحة استئنافاً للشاطبي والطوفي، فسواء كان الأصل عقلاً بطريقة المتكلمين، أو نصاً بطريقة الفقهاء، فإن أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع ومن مصالح الناس المتغيرة بتغير العصور، وهو رد فعل على ما يحدث في هذا العصر من تضحية بالمصالح العامة باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة»².

أما نصر حامد أبو زيد فقد استحضر كذلك ثنائية النقل والعقل، أو النص والواقع، بل ونسب للتراث الإسلامي ما هو بريء منه، فقال «ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين -عصر الشافعي- طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالاعتزال هاشمية، وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر -لا من سلطة النصوص وحدها- بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا»³.

إن خلل كثير من القراءات المعاصرة للتراث أنها جعلت شبه قطيعة بين ثنائيات معرفية حقيقتها في التصور الإسلامي التكامل لا التقابل، لأن حقيقة «العلاقة بين المصلحة والنص لن تكون إلا علاقة بين أجزاء الشرع وأدلته المعتبرة، أو هي علاقة بين شرع وشرع، وليست علاقة بين الشرع

1- المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، م س، ص 149-150.

2- حنفي، حسن، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004م، ج 1، ص 35.

3- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1996م، ص 146.

وشيء خارج عنه، فلذلك لا بد أن تكون نظرنا إلى هذه العلاقة على أنها دوما علاقة تجانس وتعاضد، لا علاقة تناف وتعارض»¹، وهذا الكلام يتوافق مع ما جاء به الراغب الأصفهاني عند حديثه عن علاقة الشرع النقلي بالشرع العقلي، فكلاهما شرع الله حيث يقول «فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متحدان (...)»، فالشرع اذا فُقد العقلُ عجز عن أكثر الأمور عجزَ العين عند فقد الشعاع»².

ثالثاً: الكليات والجزئيات وأثرهما في ربط الأصول بالفروع في الدرس الأصولي

إن المحدد المنهجي الثاني الذي استمده الفكر الأصولي من الوحي، هو الكلي والجزئي فمهما ولى الإنسان نظره في الوحي، إلا واستشعر حضوره فيه، وأبرز الآيات المعبرة عن علاقة كليات الشريعة بجزئياتها، ما جاء من علاقة بين محكمها ومتشابهها، يقول تعالى «الرَّكِتَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»³، وقال تعالى «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»⁴.

لقد عبر الطاهر بن عاشور عن هذه العلاقة بين المحكم والمتشابه في القرآن، بقوله «صنف الآيات المحكمات يتنزل من الكتاب منزلة أمه، أي أصله ومرجعه الذي يُرجع إليه في فهم الكتاب ومقاصده»⁵، فالآيات المحكمات هي أصول وأمها لغيرها، مما يندرج فيها أو يتفرع عنها أو يخضع لها، من التفصيلات والجزئيات والتطبيقات، فمجمال الدين وشريعته مؤسس على هذه المحكمات الكليات ونابع منها، والقرآن الكريم باعتباره الأصل الأول والمرجع الأعلى للإسلام وشريعته، لا بد وأن يكون هو مستودع هذه الكليات الأساسية ومنجمها، ولا بد أن تكون هذه الكليات مقدمة في الترتيب والاعتبار، كما تشير إلى ذلك الآيتان»⁶.

1- الريسوني، أحمد (إشراف)، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ط1، 1435هـ/2014م، ص441.

2- الأصفهاني، الراغب، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1983م، ص74.

3- سورة هود (1).

4- سورة آل عمران (7).

5- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1997م، ج3، ص160.

6- الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1434/2013م، ص31-32.

إن مظاهر تلازم الكليات بالجزئيات في خطاب الوحي تتجلى في عدة أوجه منها:

الكلي والجزئي (في الخطاب القرآني ذاته)

قبل الحديث عن الكلي والجزئي في النص القرآني، أنطلق أولاً من النظرة التكاملية للنص القرآني التي تحكم آياته وسوره، والتي تفرض على المتفقه في النص الشرعي القرآني، أن يكون ملماً بمنهج الربط بين النصوص والأحكام بدل القراءة التجزئية للنصوص، فيتم رد المتشابه على المحكم، والعام على الخاص، والمطلق على المقيد، والناسخ على المنسوخ، وذلك من أجل فهم النصوص فهماً سليماً يثمر استنباطاً صحيحاً للأحكام الشرعية، وقد أفاد وأجاد الأصوليون في بيان هذه الجوانب كلها، فأولوها العناية بالدرس والتحليل.

إن من مقتضيات اعجاز النظم القرآني تناسب آياته وسوره، فالنص الشرعي «كله كآية واحدة أو كلمة واحدة، ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض، وهذه النصوص وإن فرقت في التلاوة فالتلاوة غير الحكم، ولم تفرق في الحكم قط»¹.

ولذلك أشار العلماء إلى أن «مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببيئتها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للنظر من جملة أحكام من الأحكام، فذلك الذي نظمت به حين استنبطت»².

وهذا القول دليل على أن النظم القرآني ترتبط فيه الجزئيات بالكليات، وهذا ما استشعره العلماء فأصبح من المحددات المنهجية في العلوم الإسلامية، والتي من بينها علم أصول الفقه، ولذلك نجدهم يصفون أحكام القرآن بقولهم «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً، فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار، أو بمعنى الأصل»³.

وهذا القول يُثبت لنا أن إدراك مقاصد الشريعة، يتطلب ملازمة القرآن بالتدبر والتفكير في كلياته وجزئياته، لا في أحدهما دون الآخر، لأن آيات القرآن وسوره كلٌّ مترابط من أوله إلى آخره،

1- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ/ 1983م، ج3، ص363.

2- الاعتصام، م س، ج1، ص311.

3- الموافقات، م س، ج4، ص180.

وانطلاقاً من هذا الترابط في الخطاب القرآني بين الكليات والجزئيات، فإنه «لا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية، لأن الفروع الجزئية إن لم تقتض عملاً فهي في محل التوقف، وإن اقتضت عملاً فالرجوع إلى الأصول هو الصراط المستقيم»¹.

الكلي والجزئي (في علاقة القرآن بالسنة)

إذا كان القرآن الكريم والسنة النبوية يتحدان في المصدر، حيث جاء الخطاب القرآني أكثره كلياً، والسنة النبوية تفصيل وبيان للكليات القرآنية بالجزئيات والتفصيلات النبوية، فإن كل ذلك يقتضي رد الجزئيات في السنة النبوية لكلياتها القرآنية، كما يقتضي فهم الكليات القرآنية في ضوء جزئياتها في السنة النبوية، وكل ذلك مرده وحدة مصدرهما.

وقد ذهب الإمام الشاطبي مسلماً فريداً في توثيق الصلة بين الجزئيات والكليات الشرعية، حيث رد جميع الجزئيات في السنة النبوية إلى الكليات القرآنية، وفي ذلك يقول «النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح، وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها»².

ويكمل حديثه في تقرير هذا الأمر وتأكيد بقوله «وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة، فلم يتخلف عنها شيء، والاستقراء يبين ذلك، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه»³.

وخلص الإمام الشاطبي في الأخير إلى التأكيد على أن كل الجزئيات الواردة في السنة لها «أصل في القرآن يبينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً، وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح»⁴.

الكلي والجزئي (في علاقة المكي والمدني)

يعتبر الإمام الشاطبي أبرز العلماء الذين ربطوا بين المكي والمدني، وبين تأصيل منهج ربط الكلي

1- الاعتصام، م س، ج 1، ص 305.

2- الموافقات، م س، ج 4، ص 346.

3- م ن، ج 4، ص 349-350.

4- م ن، ج 4، ص 352.

بالجزئي في الخطاب الشرعي، ومحاولة استثماره في الدرس الأصولي، فالذي يتتبع خطاب الشاطبي في الموافقات يدرك ذلك، يقول «اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، وهي التي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك (...)»، وإنما كانت الجزئيات المشروعة بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر، ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام، كملت هنالك الأصول الكلية على تدرج (...)، وإنما ذلك كله تكميل للأصول الكلية»¹.

فالشاطبي إذاً وظّف منهج الاستقراء المفيد للقطع في فهم الخطاب القرآني المكي منه والمدني، ليُقرَّ منهجاً وظفه في الدرس الأصولي، هو البعد المقاصدي الذي تبناه ودافع عنه، وليؤكد رجاحة رأيه رجوع للتنزيل الحكيم فاستثمر منهجاً فيه، حيث قال «وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها عرية عن التخصيص والنسخ، وغير ذلك من الأمور المعارضة، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية، ولا ينصرف عنها»².

وبنفس منهجه في تأكيد هذا الأمر يقول «وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجاري الكلام، فهو مأخوذ على حسب عمومته، وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية (...)»، لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فإنه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض فيه»³.

إن علماء أصول الفقه حازوا الريادة في تأصيلهم لهذا الضابط المنهجي (الكلي والجزئي) في التأسيس للمنهج الأصولي، حيث اعتبروا النصوص الشرعية وحدة دلالية متماسكة ترتبط فيها الكليات بالجزئيات، فلا يستغني بأحدهما عن الآخر، وأي خلل في ضبط هذين العنصرين سيؤدي لا محالة إلى خلل في المنهج ككل، وستكون له عواقب سلبية على فهم النص الشرعي.

إن الاجتهاد في النص الشرعي عند الأصوليين يتطلب «اعتبار الكلي بالجزئي واعتبار الجزئي

1- م ن، ج3، ص336-335.

2- م ن، ج2، ص385.

3- م ن، ج4، ص70.

بالكلي، تفهما وتطبيقا لسبر أغوار النص في كل مسألة تطرأ في كافة العصور والبيئات، ولذا كان طبيعياً أن يقرر الأصوليون فرضية الإجتهد في الإسلام¹، وأن يتم ابتلاء الله تعالى عباده به، «كل بحسب وسعه كما ابتلاهم بسائر فرائضه كما قال الإمام الشافعي»².

فالشريعة الإسلامية منظومة متكاملة صادرة عن مصدر واحد لا يعتريها اضطراب ولا اختلاف، «وهي شرعة الله للمكلفين لتكون لهم منارا يُهتدى به في مسيرة الحياة الإنسانية، منها قواعد كلية وأصول عامة ضابطة، إما صريحة في نصوص خاصة تمثل مقاصد عامة، أو من اسقراء الجزئيات من مواطن مختلفة وأبواب متعددة ينتظم منها قواعد كلية، أو معنى مقاصدي غائي مشتمل على حكمة تترتب عليها مصلحة للمكلفين»³.

والاجتهد في استنباط الأحكام من النصوص ينبغي أن يكون متكئاً على مراعاة النصوص الجزئية والقواعد الكلية واعتبارهما معاً، «لأن هذا هو ما يقتضيه وحدة المنطق التشريعي الإسلامي كله، وارتفاعه في مفاهيمه عن التناقض، وهو آية بينة على سماوية هذا التشريع، إذ لا مراء أن التشريع الإسلامي كل متسق في أصوله وفروعه لا تجد فيه تخالفاً أو تناقضاً، وذلك من آيات إعجازه الناهضة بالدلالة على أنه من عند الله تعالى، لصريح قوله سبحانه «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»⁴، أي تناقضاً في الأحكام الشرعية كلها وجزئها، وقواعدها ومقاصدها، أصولها وفروعها»⁵.

لكن هل تحقق تكامل الكليات مع الجزئيات في المنهج الأصولي في سياقه التاريخي؟ هذا ما يجب بيانه؟

لقد ظهر منهجان في الدرس الأصولي عند بداية تقعيد العلم أحدهما منهج كلامي اتخذ حاكمية

1- الدبريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ/2008م، ص-39.

2- الرسالة، م س، ج1، ص22.

3- الشامي، عبد الرقيب صالح محسن، الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص246.

4- سورة النساء (82)

5- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، م س، ص41.

الكليات في التأصيل، وبذلك جعل أنصاره «ضرب الأمثلة في أصول الفقه لا يختص بمذهب»¹، بل يمكن القول أن منهجهم هذا جعل عدة مذاهب فقهية تستقي أصولها من معين واحد، ولذلك يقول الجويني فيه «... ثم إنا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصول وتدريباً فيها، وإلا فحق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية، فهذا غاية ما أردناه في هذا الفن»².

والثاني منهج فقهي قام باستنباط القواعد الأصولية في ضوء الفروع الفقهية المذهبية التي قررها أئمتهم، فاضطروا إلى نوع من التكلّف في اثباتها بما يتوافق مع الفروع الفقهية التي أقروها.

وإذا كان منهج المتكلمين خصوصاً عند المتأخرين منهم قد جنح للتجريد البعيد عن الثمرة العملية نتيجة حاكمية الأصول في التنظير على الفروع، حتى قال الإمام الشوكاني فيهم «تنقطع فيها أعناق الإبل، وتسافر فيها الأذهان، حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتتغلغل فيها العقول، حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة، في قبيل ولا دبير»³.

فإن منهج الفقهاء جعل نصرة المذهب الفقهي على أصوله منهجه وهو ما لم يرتضه كثير من العلماء، فهذا أبو إسحاق الشيرازي يقرر أنه «ينبغي أن تحفظ الأدلة وتحكّم الأصول، ثم حينئذ تبني عليها المذاهب في المسائل الاجتهادية، لأن الأدلة هي الأصول والمذاهب تتبعها، فينبغي أن نستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل، ولا ينصب الدليل على ما يقتضيه المذهب»⁴.

فرغم أن منهج الأحناف أشد ارتباطاً بالفروع في تقرير القواعد الأصولية، وهذا ما أكده كثير من العلماء، إلا أن ما يُعابُ على منهجهم أنهم حكّموا الفروع المذهبية في تقرير القواعد الأصولية، فهي تابعة لها يتم تطويعها بحسبها، فيصبح بذلك الفرع حاكماً على الأصل، بدل حاكمية الأصل على الفرع.

1- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م، ج2، ص646.

2- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مطبعة الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة 1، 1418هـ، ج2، ص534.

3- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، م. س.، ج2، ص103.

4- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، ج1، ص162.

لقد اتسم منهج الأصوليين في بدايته بخاصية الجمع بين الكليات والجزئيات والتي أثمرت بدورها جمعا بين الأصول والفروع، وهي سمة أصيلة في هذا العلم، متى فقدت عجز المنهج الأصولي عن القيام بوظائفه وتحقيق أغراضه، فالإمام الشافعي والأصوليون الأولون ما كانوا يفصلون قواعدهم عن محل تنزيلها، «لأن البعد التطبيقي للأصول، أي تفعيل الاجتهاد الفقهي عبر مواقع الوجود، من أهم الثوابت الكبرى التي تأسس عليها المنهج الأصولي، أصلا وابتداء مع رسالة الشافعي، غير أن حضور هذا الجانب العملي الإجرائي للأدلة الأصولية بدأ يفقد قوته وفعاليتها، بين أخذ ورد، عبر المراحل الموالية التي أصبح فيها علم الأصول علما مجردا من التفرع الفقهي، حيث يقاس صواب الرأي فيه والخطأ بمدى الاعتبار العقلي النظري، لا بمدى تمثله الواقعي والفقهي تشخيصا وتنزيلا»¹.

وفي محاولة رد الاعتبار للمنهج الأصولي المتسم بربط الكليات بالجزئيات والأصول بالفروع فيه ظهر منهج إعادة التوازن المفقود، وفي ذلك يقول الزنجاني (656هـ) «...وحيث لم أر أحدا من العلماء الماضين والفقهاء المتقدمين تصدى لحياة هذا المقصود، بل استقل علماء الأصول بذكر الأصول المجردة، وعلماء الفروع بنقل المسائل المبددة من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول، أحببت أن أتحف ذوي التحقيق من المناظرين بما يسر الناظرين، فحررت هذا الكتاب كاشفا عن النبا اليقين، فذلت فيه مباحث المجتهدين وشفيت غليل المسترشدين، فبدأت بالمسألة الأصولية التي ترد إليها الفروع في كل قاعدة، وضمنتها ذكر الحجة الأصولية من الجانبين، ثم رددت الفروع الناشئة منها إليها، فتحرر الكتاب مع صغر حجمه حاويا لقواعد الأصول جامعا لقوانين الفروع»².

ثم توالى التأليف المحقق لهذا الغرض مثل كتاب مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للشريف التلمساني (771هـ)، والتمهيد في تخرج الفروع على الأصول، لجمال الدين الإسنوي (772هـ)، والقواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لابن اللحام (803هـ)، وغيرها.

رابعا: العلم والعمل وأثرهما في ربط الفهم بالتنزيل في الدرس الأصولي

لقد دل الوحي قرآنا وسنة على محدّد منهجي آخر هو ربط العلم بالعمل، والذي تمثل التطبيق

1- ينظر: شهيد، الحسان، الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1، 1433هـ/2012م، ص291.

2- الزنجاني، أبو المناقب محمود بن أحمد، تخرج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ، ص34-35.

العملي له في السيرة النبوية، هذا المحدّد كان له أثره في المنهج الأصولي، في ربط الفهم بالتنزيل، ولذلك نجد تذكير علماء أصول الفقه بهذا الأمر واستحضارهم له في كثير من مؤلفاتهم، فالإمام الشاطبي مثلاً يقول «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له»¹.

وقول الشاطبي هذا ليس خاصاً بعلم أصول الفقه وحده، فعلم الأصول ليس بدعاً من القول فيه، وإنما يسري هذا الأمر على جميع العلوم الإسلامية التي كانت هذه سمتها في بدايتها (أي تلازم العلم والعمل فيها)، من علم الكلام والحديث والفقه والأصول... إلخ، إلى أن بدأت تنحرف بعضها عن هذا المنهج الذي مصدره الوحي، فبدأ التنبيه على خطورة هذا الأمر.

إن استحضار عصر الصحابة والتابعين لربط العلم بالعمل في كل ما يتلقاه الصحابة من توجيه وإرشاد بالوحي، يُثبت حقيقة أنه كان منهجاً أساسه توجهات القرآن، وتطبيقه العملي في التربية التي تلقاها الصحابة بتوجيه من النبي صلى الله عليه وسلم، «قال أبو عبد الرحمن السلمي، حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن عثمان بن عثمان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً»².

فربط العلم بالعمل منهج إسلامي تربى عليه الصحابة، وشبَّ عليه النشء من التابعين، وتطبعت به مناهج العلماء في تأصيل العلوم الإسلامية، حتى اعتبر معياراً حاسماً تقاس به فائدة هذه العلوم من عدمها في التصور الإسلامي، ولذلك لا غرر أن نجد استحضار العلماء له في كل العلوم الإسلامية، تنقيحاً لها، وتصويباً لأخطائها، وتجديداً لمنهجها.

لقد دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وما واكبهما من أحداث السيرة النبوية عن هذا المحدّد المنهجي الذي هو ربط العلم بالعمل والذي يظهر في:

القرآن الكريم

1- الشاطبي، الموافقات، م س، ج 1، ص 37.

2- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، طبعة 1404 هـ، ج 2، ص 227.

يربط القرآن الكريم ربطاً عجيباً بين تحصيل المعرفة وفائدتها العملية في الواقع، وهذا أمر ندرکه في تدبر الآيات القرآنية، يقول تعالى «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»¹، فهذه الآية وقع الجواب فيها بما يتعلق به العمل، اعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: «لَمْ يَبْدُو فِي أَوَّلِ الشَّهْرِ دَقِيقاً كَالْخِيطِ، ثُمَّ يَمْتَلِئُ حَتَّى يَصِيرَ بَدَراً، ثُمَّ يَعُودُ إِلَى حَالَتِهِ الْأُولَى»².

وتفصيل القول فيه «أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدنيا، أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم، قال الله تعالى «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»³، وثانها الحج قال الله تعالى «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ»⁴، وثالثها عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى «يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا»⁵، ورابعها النذور التي تتعلق بالأوقات، ولفضائل الصوم في أيام لا تعلم إلا بالأهلة، وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والإجازات والمواعيد، ولدة الحمل والرضاع كما قال تعالى «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»⁶، وغيرها، فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها إلا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر»⁷.

والمثال الثاني لربط العلم بالعمل في قوله تعالى: «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا»⁸، فعن البراء رضي الله عنه قال «نزلت هذه الآية فينا، كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لم يدخلوا من قبل أبواب بيوتهم، ولكن من ظهورها فجاء رجل من الأنصار فدخل من قبل بابه فكأنه عيّر بذلك فنزلت الآية»⁹، «فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال في التمثيل إتيان للبيوت من ظهورها، والبر إنما هو التقوى، لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف، ولا تجرُّ إليه»¹⁰.

1- سورة البقرة (189).

2- الموافقات، م س، ج 1، ص 44.

3- سورة البقرة (185)

4- سورة البقرة (197)

5- سورة البقرة (234)

6- سورة الأحقاف (15)

7- مفاتيح الغيب، م س، ج 5، ص 105.

8- سورة البقرة (189)

9- أخرجه البخاري، باب: قول الله تعالى وأتوا البيوت من أبوابها، حديث رقم: 1709، ج 2، ص 639.

10- الموافقات، م س، ج 1، ص 44-45.

والمثال الثالث قوله تعالى: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»¹، فسؤال اليهود النبي صلى الله عليه وسلم عن حقيقة الروح، كان تعنتاً لا طلب هداية، لأن حقيقتها استأثر الله تعالى بعلمها، والإنسان قاصر عن إدراكها، كما أن علمها مما لا يحتاجه المكلف في التكليف، ولذلك نهى الله تعالى المؤمنين عن السؤال الذي لا يرجى منه عمل، فقال تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ»²، وقد نزلت الآية في سؤال أحد الصحابة فيما لا يثمر عملاً، فعن أنس بن مالك قال: «قال رجل يا نبي الله من أبي؟ قال (أبوك فلان) فنزلت الآية»³، فكان السؤال تحصيل حاصل لا يثمر فقها ولا يورث عملاً فجاء النهي عنه من قبل الله عز وجل.

السنة النبوية

أما في السنة النبوية فقد وردت أحاديث ذوات العدد في ربط العلم بالعمل، منها ما روي عن زيد بن ثابت: أن النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ حجرة في المسجد من حصير، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ليالي حتى اجتمع إليه ناس، ثم فقدوا صوته ليلة فظنوا أنه قد نام، فجعل بعضهم يتنحج ليخرج إليهم، فقال «ما زال بكم الذي رأيتم من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم، ولو كتب عليكم ما قمتم به، فصلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة»⁴.

والمثال الثاني عن أنس رضي الله عنه قال: «كنا عند عمر فقال نهينا عن التكلف»⁵، وهو كثرة السؤال والبحث عن الأشياء الغامضة التي لا عمل يرجى من وراءها ومن هنا نهى عليه السلام: «عن قيل وقال وكثرة السؤال»⁶؛ لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد.

عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن أعظم

1- سورة الاسراء (85).

2- سورة المائدة (101).

3- أخرجه البخاري، باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، حديث رقم: 6865، ج 6، ص 2660.

4- أخرجه البخاري، باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، حديث رقم: 6860، ج 6، ص 2658.

5- أخرجه البخاري، باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، حديث رقم: 6863، ج 6، ص 2659.

6- أخرجه البخاري، باب: ما يكره من قيل وقال، حديث رقم: 6108، 5/2375.

المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته»¹، وهو مما نحن فيه، فإنه إذا لم يُحرم، فما فائدة السؤال عنه بالنسبة للعمل»².

لقد ربطت هذه التوجيهات النبوية بين الفائدة المعرفية للعلم، والفائدة التنزيلية العملية له في الواقع، وأي خلل في جنوح العلم عن الربط بين العلم والعمل، فإنه خروج عن المنهج الاسلامي وعن مصادر التوجيه في هذا المنهج الاسلامي.

السيرة النبوية

أما في السيرة النبوية وهي التطبيق العملي لتوجيهات الوحي، فقد تمثل فيها ربط العلم بالعمل في خلق النبي صلى الله عليه وسلم الذي وصفته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بقولها: «كان خلقه القرآن»³، وقد وصفه الله تعالى في محكم التنزيل فقال: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ»⁴.

وقد أمر الله تعالى عباده باتخاذ الرسول قدوة وأسوة، لأن سيرته تجسيد لهذا الدين في الواقع، قال تعالى «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ»⁵.

يؤكد ابن حزم أهمية السيرة النبوية في ربط العلم بالعمل في قوله «فإن سيرة محمد صلى الله عليه وسلم لمن تدبرها تقتضي تصديقه ضرورة، وتشهد له بأنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا، فلو لم تكن له معجزة غير سيرته صلى الله عليه وسلم لكفى»⁶.

لقد تنبه الإمام الشاطبي لهذا المحدد المنهجي في الوحي، ولذلك أفاد وأجاد في التأسيس عليه والتنبيه إليه في المنهج الأصولي، بل ما فتى يؤكد عليه غير ما مرة في مقدمات كتاب الموافقات⁷، وفي

1- أخرجه البخاري، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، حديث رقم: 6859، ج 6، ص 2661.

2- الموافقات، م س، ج 1، ص 49-47.

3- أخرجه أحمد بن حنبل في المسند، باب: حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، حديث رقم: 24645، حديث صحيح، 6/91.

4- سورة القلم (4).

5- سورة الأحزاب (21).

6- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ط) ج 2، ص 73.

7- ذكر الإمام الشاطبي المسألة في المقدمة الرابعة والخامسة وأعاد التأكيد عليها في المقدمة السابعة والثامنة. ينظر: الموافقات، م س، ج 1، ص 37-43-73-89.

ذلك يقول «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل، فالحوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعا»¹.

وقد حاول ربط هذا المحدد المنهجي بعلم أصول الفقه باعتبار استمداد العلوم الإسلامية لكثير من محدداتها المنهجية من الوحي، ولذلك قال «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»².

إن هذا المحدد المنهجي، هو الذي جعل منهج الأصوليين لا يقتصر على الفهم فقط، وإنما يتعداه للتنزيل في الواقع، وأي خلل في ذلك يعد خللاً في وظيفة المنهج كله، ولذلك اهتم العلماء بالاجتهاد المرتبط بالتنزيل، وهو الذي يصطلح عليه تحقيق المناط، وهو عام وخاص، لكن «إذا كان تحقيق المناط العام يقتضي معرفة الواقع في عمومته، ومعرفة الحالات في إجمالها، فإن تحقيق المناط الخاص يقتضي معرفة الواقع الخاص ومقدار خصوصيته، وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع»³.

وهذا ما يجعل تحقيق المناط ضرورة منهجية في ضبط الاجتهاد، إذ «إننا نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»⁴، لكن الاجتهاد في النص الشرعي، لا يعني تنميط الفكر وتعميم ذلك الجهد في استنباط الحكم على جميع الناس، وإلا أصبح الحكم هو المطلوب بالذات، لا مقصده ومآله في واقع الأفراد، وهنا تبرز فائدة تحقيق المناط، لأنه نظر في واقع الحكم ومقصده لا في الحكم ذاته، يقول العز بن عبد السلام «اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربى على تلك

1- الموافقات، م س، ج 1، ص 43.

2- م ن، ج 1، ص 37.

3- الريسوني، أحمد، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1420 هـ/2000 م، ص 65.

4- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404 هـ، ج 1، ص 197.

المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد في الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربي على تلك المفسد، وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق»¹.

إن هذا الشق المرتبط بتحقيق المناط له الأثر الكبير في فقه التنزيل، خصوصاً عند التمييز فيه بين العام والخاص، لأن كثيراً مما يصلح لمجموع الأشخاص قد لا يصلح لبعض الأفراد، والتنزيل الخاطئ لما يصلح لمجموع الأشخاص على خصوص الأفراد، قد يؤدي لعدم تحقق المقصد الشرعي من تشريع الأحكام نتيجة عدم التبصر في الفرق بين المناط الخاص والمناط العام، «وفقه التنزيل يدعو إلى ملاحظة ذلك لدقة الأمر في تنزيل الأحكام الشرعية، وعلى المجتهد كما ينظر في تحقيق المناط العام، عليه أن ينظر في تحقيق المناط الخاص، وذلك بخصوص كل فرد وما يناسبه وما يطرأ عليه من ظروف وملابسات تستدعي النظر في تغيير المناط الخاص منه والعام، وكل ذلك ليحفظ التنزيل»² من سوء التقدير.

إن تحقيق المناط يعتبر من أهم الوسائل التي يعول عليها المجتهد لنقل الاجتهاد في الشريعة من التنظير الذهني إلى التنزيل العملي الواقعي، فهو ضرب من الاجتهاد بالرأي في التطبيق، كما عبر عنه الدريني «لأنه يتعلق بتطبيق الأحكام الشرعية الذهنية المجردة على أفعال المكلفين عامة، أو تنفيذ تلك الأحكام، في الواقع العملي، وذلك ليس خاصاً بالمجتهدين، بل يشمل العوام أيضاً، لأنه يجب عليهم تحقيق مناط الأحكام التي هم بصدد تطبيقها أو امتثالها، بحسب وسعهم أو باستفتاء أهل العلم كما في أمور صلاتهم وصيامهم وزكاتهم وحجهم ومعاملاتهم»³، ولذلك وصف الإمام الشاطبي هذا الاجتهاد في تحقيق المناط بأنه لا بد منه لكل ناظر مجتهد، وحاكم قاض ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، ولذلك وصفه بعدم امكان انقطاعه فقال «الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع (...)

1- السلي، أبو القاسم بن الحسن أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، دار أم القرى، القاهرة، ط1414هـ/1991م، ج2، ص138.

2- المعماري، أحمد مرعي حسن أحمد، فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (14)، ط1، 2015م، ص191.

3- الدريني، فتحي، الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب، منشورات جامعة دمشق، ط3، 1412هـ/1992م، ص39.

فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله¹، وما يؤكد أهميته في التنزيل أنه «لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن»².

إن القراءة الواعية لمنهج ربط العلم بالعمل في المدونات الأصولية يحثنا على مراعاة هذا المحدد المنهجي القرآني في تقويم المعرفة الأصولية، وبرجوعنا للإمام الشاطبي نجده يستحضر ذلك عندما أصّل قاعدة ضمن مقدماته الموافقات، مُكَمِّلة ومُتَمِّمة لغيرها، والتي ميز فيها بين القضايا التي هي من صُلب العلم، والقضايا العارية عنه، فقال «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»³، وهذه القاعدة تُظهر مدى حضور البعد العملي في تمييز الشاطبي بين الأصيل والدخيل في العلم، وبذلك يجب الانتباه لنوعين من القضايا في علم أصول الفقه:

قضايا أصليّة في علم الأصول: وهي غير عارية فيه «لأنها تنهض نحو العمل، وجوهرها الفعل الإنساني المراقب بواسطة الفقه، وهو جملة الأعمال العملية التي تضبط السلوك ضبطاً يستوفي الشروط المنصوصة في الأحكام الشرعية، وهو أيضاً الفعل المستبطن لمعاني أخلاقية يؤديها المقصد، بما أنه نيّة الفاعل إلى الفعل، إنها حراسة أخلاقية يستقيم معها الفعل ليجمع بين رسم السلوك وباطنه، مؤديا القيمة المنصوصة وهي الصلاح في الدنيا والآخرة.

قضايا عارية في علم الأصول: ووصفها بذلك لأنها لا تستنهض العمل، ولا تحيل إليه، بل هي مجرد قضايا نظرية لا تفيد في توجيه السلوك توجيهاً يستوفي أغراض النص الشرعي في جلب المصلحة ودرء المفسدة»⁴.

إن عجز المنهج الأصولي عن الجمع بين فقه النص وفقه تنزيله، ينبئ عن أزمة منهجية تعتريه وجب اصلاحها، لأن هذا العلم ما قُعدت قواعده واستخرجت كلياته، إلا من أجل جني ثمارها في

1- الموافقات، م س، ج 5، ص 11-12.

2- م ن، ج 5، ص 17.

3- م ن، ج 1، ص 37.

4- بوحناش، نورة، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية 2006/2007، ص 124-125.

الواقع، ولن يتحقق ذلك إلا بامتثال الإنسان لمقاصد الشريعة في فعله وسلوكه، وهذا ما جعل الإمام الشاطبي يغير وجهة المنهج المعرفي الأصولي ليكون دافعا صوب فعل المكلف، لأن «العلم المعتبر شرعا هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يُخلي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها»¹.

خاتمة:

لقد انطلق تقعيد علم أصول الفقه باعتباره أجل العلوم وأشرفها لارتباطه بوضع قواعد لسلامة الفهم عن الله تعالى، من المحددات المنهجية القرآنية، فإذا كان الوحي هو مصدر إعمال المنهج الأصولي بوصفه منهجا يهتم بوضع القواعد والضوابط لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فإن مصدريّة الوحي المعرفية تكملها مصدريته المنهجية، فكثير من محددات القرآن المنهجية انعكست في بناء منهج الدرس الأصولي منذ بداية تشكله منهجا في التفكير، إلى مرحلة الاستقلال بالتقعيد والتدوين.

إن علم أصول الفقه استمد آليات معرفية تحدث عنها الأصوليون، فقالوا علم أصول الفقه مستمد من علم الكلام والفقه واللغة، كما استمد كذلك آليات منهجية، والتي تجلّت في منهج النظر الأصولي، حيث شكلت هيكل بنائه وأساس نظامه، وهي في غالبيتها متوارية في المنهجية الأصولية.

إن من بين المحددات المنهجية القرآنية التي كان لها الأثر الكبير في المعرفة الأصولية، والتي شملت الدراسة ما يلي:

محدّد الثابت والمتغير في القرآن، وكيف أثر هذا المحدد المنهجي في علاقة النص بالاجتهاد بالرأي في الدرس الأصولي، فاستحضار هذا المحدد المنهجي القرآني سيفتح آفاق الاجتهاد والتجديد بناء على الأصول الثابتة في الشرع، لا كما يدعي بعض المعاصرين ممن استهوتهم دعوات الحداثة، فنظروا للثابت والمتغير بمنطق التقابل والتنافر بدل التكامل والتداخل، فأدى ذلك إلى خلل في التجديد المنشود، فانقلب ذلك تبديداً عند هؤلاء، وهذا نتيجة واقع صَعُب الانفكاك عنه بالممارسة والتداول التاريخي، لا كما هو في واقع الممارسة التداولية الإسلامية.

محدّد الكلي والجزئي في القرآن، وكيف أثر هذا المحدد المنهجي في علاقة الأصل بالفرع في الدرس

1- الموافقات، م س، ج 1، ص 89.

الأصولي، فاستحضر هذا المحدد المنهجي القرآني كذلك سيفتح آفاق إعادة التوازن المفقود بين الأصول والفروع في الدرس الأصولي، لأن المنهج الأصولي ولد في حاضنة هذا التوازن- منذ كونه منهجا قبل التدوين وبعده كذلك- فالإمام الشافعي رغم انتسابه لطريقة المتكلمين، إلا أن كتابه لم تغب فيه الأمثلة الفقهية، فكان بذلك أكبر معبر عن هذا التوازن بين الأصول والفروع، ثم بدأ المنهج الكلامي يجنح للتنظير بعده، وبدأ المنهج الفقهي يجنح للتمثيل، وهما منهجان غير معبران عن حقيقة هذا التوازن في المنهج الأصولي، ثم جاءت دعوات الجمع بين المنهجين بما يعيد لخاصية التوازن التي امتاز بها المنهج الأصولي حقيقتها ودورها حتى يجتمع التنظير فيها بالتنزيل.

محدد العلم والعمل في القرآن، وكيف أثر هذا المحدد المنهجي في ربط الفهم بالتنزيل في منهج الدرس الأصولي، فاستحضر هذا المحدد المنهجي القرآني كذلك سيفتح آفاق الاجتهاد والتجديد بمراعاة التكامل بين التنظير والتنزيل في الاجتهاد، فلا يجنح أحدهما عن الآخر، لأن المقاربة الأصولية في ذلك كانت أكثر تمرُّساً من باقي التخصصات العلمية الأخرى، حيث لم تجنح للتنظير بل فعلت آليات ووسائل للتنزيل، وهو شق يحتاجه الفكر الإسلامي كونه في أمس الحاجة إليه في واقعنا المعاصر.

أما بالنسبة لآفاق موضوع هذا البحث وبيان توصياته من أجل استثمار هذه الرؤية المعرفية في فهم طبيعة علم أصول الفقه وفي الاجتهاد والتجديد فيه، فلزال الموضوع في حاجة لدراسات تستقرئ مزيداً من المحددات المنهجية القرآنية التي استرشدت بها المعرفة الأصولية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالموضوع يحتاج دراسة تطبيقية تختبر مدى التزام اجتهادات العلماء في التاريخ بهذه المحددات المنهجية القرآنية، قصد تجويد عطاياها وإثراء منهجها في خدمة الفكر الإسلامي المعاصر. وهذا ما يتطلب من الباحثين مزيد جهد في الكشف عن ملامح استثمار المحددات المنهجية القرآنية في الفكر الأصولي، خدمة للدرس الفقهي خاصة والفكر الإسلامي بصفة عامة.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، طبعة 1404هـ.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ط).
- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1997م.
- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م.
- الأصفهاني، الراغب، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1983م.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م.
- بوحناش، نورة، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية 2006/2007م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مطبعة الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة 1، 1418هـ.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم والتهياث الظلم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مصطفى حلمي، دار الدعوة، الاسكندرية، ط1979م.
- حنفي، حسن، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004م.
- الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ/2008م.

- الدريني، فتحي، الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب، منشورات جامعة دمشق، ط3، 1412هـ/1992م.
- ذيب، أحمد، استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدية، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (13)، ط1، 2015م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
- الريسوني، أحمد، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.
- الريسوني، أحمد (إشراف)، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ط1، 1435هـ/2014م.
- الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1434/2013م.
- الزنجاني، أبو المناقب محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ.
- السلي، أبو القاسم بن الحسن أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، دار أم القرى، القاهرة، ط1414هـ/1991م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي، ط2، 1395هـ/1975م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.).

- الشامي، عبد الرقيب صالح محسن، الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.
- شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، المعهد العالي للفكر الاسلامي، ط1، 2007م.
- شبار، سعيد، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الاسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، مركز دراسة المعرفة والحضارة، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية 3، مطبعة أنفو برانت، فاس، ط3، 1438هـ/2017م.
- الشلفي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.
- شهيد، الحسان، الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المعهد العالي للفكر الاسلامي، ط1، 1433هـ/2012م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عنابة، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عنابة، دار الكتاب العربي للنشر، ط1، 1419هـ/1999م.
- الشيرازي، أبو اسحاق ابراهيم، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1، 1420 هـ / 2000 م.
- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م.

- عشاق، عبد الحميد، شأن الاجتهاد وحاجة الأمة إليه في هذا العصر، سلسلة كتاب الإحياء العدد(1)، «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد»، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1434هـ/2013م.
- العلواني، طه جابر، العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، 30-31 مارس 2010م، سلسلة ندوات علمية (03)، ط1، 2011م.
- قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط10، 1408هـ/1988م.
- المؤمن، علي، الاسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
- المعماري، أحمد مرعي حسن أحمد، فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (14)، ط1، 2015م.
- النجار، عبد المجيد، فقه التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة (22)، 1410هـ - القرآن الكريم برواية حفص.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، طبعة 1404هـ.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ط).
- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1997م.
- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م.

- الأصفهاني، الراغب، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 1983م.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م.
- بوحناش، نورة، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية 2006/2007م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مطبعة الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة 1، 1418هـ.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم واليتايم الظلم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مصطفى حلمي، دار الدعوة، الاسكندرية، ط 1979م.
- حنفي، حسن، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004م.
- الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ/2008م.
- الدريني، فتحي، الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب، منشورات جامعة دمشق، ط3، 1412هـ/1992م.
- ذيب، أحمد، استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدية، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (13)، ط1، 2015م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
- الريسوني، أحمد، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.

- الريسوني، أحمد (إشراف)، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ط1، 1435هـ/2014م.
- الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1434/2013م.
- الزنجاني، أبو المناقب محمود بن أحمد، تخرّيج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ.
- السلي، أبو القاسم بن الحسن أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، دار أم القرى، القاهرة، ط1414هـ/1991م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي، ط2، 1395هـ/1975م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.).
- الشامي، عبد الرقيب صالح محسن، الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.
- شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007م.
- شبار، سعيد، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الاسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، مركز دراسة المعرفة والحضارة، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية 3، مطبعة أنفو برانت، فاس، ط3، 1438هـ/2017م.
- الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013م.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.
- شهيد، الحسان، الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 1433هـ/2012م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عنابة، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م.
- الشيرازي، أبو اسحاق ابراهيم، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1، 1420 هـ / 2000 م.
- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م.
- عشاق، عبد الحميد، شأن الاجتهاد وحاجة الأمة إليه في هذا العصر، سلسلة كتاب الإحياء العدد(1)، «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد»، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1434هـ/2013م.
- العلواني، طه جابر، العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، 30-31 مارس 2010م، سلسلة ندوات علمية (03)، ط1، 2011م.
- قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط10، 1408هـ/1988م.
- المؤمن، علي، الاسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

- المعماري، أحمد مرعي حسن أحمد، فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، دراسات شرعية (14)، ط1، 2015م.
- النجار، عبد المجيد، فقه التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة (22)، 1410هـ.

التأمين الرباني في القرآن الكريم: دلالاته العقائدية وأثره

The Connotation and Impact of Divine Security in the Holy Quran

د. نهلة عبد الكريم الحرتاني

جامعة السلطان إدريس التروية (UPSI) – تانجو مليم - ماليزيا



ملخص:

يتناول هذا البحث التأمين الرباني في القرآن الكريم. ويستعرض البحث عدة أوجه لتأمين الله سبحانه وتعالى للبشر، ويكون هذه التأمين ضمن شروط معينة وهي الإيمان والعمل الصالح. ويتحقق هذا التأمين للإنسان إذا التزم بالشروط السابقة، وبذلك يكون هذا الإنسان تحت رحمة الله وعنايته. وهناك العديد من أوجه التأمين في القرآن ولكن اكتفت الباحثة بذكر ثمانية عشر وجها لهذا التأمين.

كلمات مفتاحية: التأمين الرباني، دلالة التأمين الرباني، أوجه التأمين الرباني.

Abstract:

This research deals with divine security in the Holy Qur'an. The research reviews several aspects of the security of Almighty Allah for human beings who can get this security through both conditions; faith and good deeds. This security is achieved for human beings only if they abide by the aforementioned conditions; thus, being at the mercy and care of Allah. There are many aspects of security in the Qur'an, but the researcher mentioned only eighteen faces of this security.

Keywords: Divine security; Indication of Divine security; Aspects of divine security.

مقدمة:

خلق الله الإنسان واستخلفه في الأرض لعمارته، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (البقرة، 30)، ووفر له سبل الأمن والعيش الكريم في ظل عبادة الله واجتناب الشيطان، لذلك كانت أول حادثة اعتداء على من أمّنه الله متمثلة في قصة ابني آدم لها صدى عظيم وتشريع رباني سليم، قال تعالى: (مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كُتِبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ) (المائدة، 32).

وقرّ القرآن الكريم تأمینا ربانيا في كثير من مناحي الحياة ومغانمها من نعم وغنيمة وإحاطة واستخلاف وتمكين ورضا بالدين، وكل هذا سابق على تأمين الخلود فيما أعدّ للمسلم من جنات وعيون. وإذا كان لهذا كله من معنى، فهو التحقق بالهدى القرآني الداعي إلى الإيمان والعمل والصبر والجهاد، وغير ذلك مما جعله الله تعالى سبيلاً إلى الفوز بالدنيا. وقد جعل الله تعالى لكل شيء قدراً، وما على الإنسان إلا أن يهتدي بهدى الله تعالى الذي ضمن للإنسان فوزه وسلامته في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: (إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ) (محمد، 7).

وهذا المعنى يمكن للآيات التي تضمنت تأمینا ربانيا أن تتكامل في ضوء رؤية متسقة لا تفصل بين ما يخص الدنيا والآخرة، على اعتبار أن القرآن فيما يؤكد عليه في التأمين الدنيوي يهدف إلى تبيان حقيقة الموقف الذي ينبغي على الإنسان استكشافه من خلال ضمّ الآيات بعضها إلى بعض وفقاً لمنهجية موضوعية هادفة، ذلك هو معنى التأمين فيما يؤول إليه الإنسان في دنياه قبل آخرته.

وهنا تكمن حكمة القرآن في أنه استوعب حركة الإنسان في التاريخ والزمان والحياة، وأعطاه بُعداً في الإيمان والعمل ليكون على مستوى التغيير في النفس والواقع معاً تمهيداً لإحداث التحوّلات النفسية والاجتماعية المطلوبة في ضوء ما أمر الله به ونهى عنه ودعا إليه وذكّر به، وبذلك يمكن أن تستقيم للإنسان رؤيته وتحقّق له غايته، بحيث يعي معنى أن يكون القرآن كتاب حياة وهداية وتغيير في الحياة.

إنّ المتتبّع لمنهجية القرآن في عرضه لآيات التأمين الرباني، يجد أنّه من دأب القرآن الكريم أن يعرض الآيات إمّا من خلال الجمع بين تأمين في الدنيا والآخرة، وإمّا الفصل بينهما بحسب ما تقتضيه الأحداث والتحوّلات في المجتمع الإنساني.

وهكذا، فإنّه من ثمرات التأمين الرباني في الدنيا، أنه يؤدي في الآخرة إلى تأمين رباني آخروي هو خيرٌ ورضوان للذين آمنوا وعملوا الصالحات.

هذا وللتأمين الرباني في الدنيا آثاره الإيجابية في المجتمع الإنساني المسلم بما يقدمه من ضمانات تشمل حياته فيما إذا كان في معية الله، ولا يقتصر على الفوز والرضوان في الآخرة بمعزل عن حوافز وتأثيرات في حياته الإنسانية والاجتماعية والثقافية والحضارية، وهنا تجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم كتاب حياة وهداية وتغيير، وما لم يسير الإنسان وفاقاً له، فإنه لن تكون له الحياة لا في الدنيا ولا في الآخرة، هذا فضلاً عما يمكن أن يؤول إليه الإنسان من تحولات سلبية على نحو يؤدي به إلى خسارة فكان إرسال الرسل لهداية الناس إلى شرع الله أول تأمين رباني لحفظ البشرية من الانحراف واتباع سبل الشيطان.

ولقد حمل رسل الله وأنبياءه أمانة التبليغ، ولاقوا في سبيلها أشدّ العنت والابتلاء، ومع ذلك تم تثبت الله لرسله ونصرهم، واستقر دينه في الأرض، وكانت أعظم رسالة تلك التي جاء بها رسولنا الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، الذي وقّر لأمرته سبل الأمن من خلال قرآن يتلى إلى يوم الدين تضمن وعداً إلهياً: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) (آل عمران، 110) ومن خلال سنته الشريفة المطهرة التي تركت أمة الإسلام على المحجة البيضاء قال صلى الله عليه وسلّم: (قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، من يعيش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة وإن عبدا حبشياً، فإنما المؤمن كالجمل الأنف حيثما قيد انقاد).⁽¹⁾

ولقد تضمنت السنة النبوية تأميناً ربانياً من خلال أحاديث صحيحة وأذكار نبوية واضحة صريحة تجعل حياة المسلم آمنة حصينة، والأدلة المذكورة في هذه التحصينات والأذكار ثابتة، والدعوة لتطبيقها لازمة، والتذكير بها واجب؛ لذلك جمع علماء المسلمين هذه الأذكار والتحصينات في مؤلفات، فألف ابن الجزري كتاباً في الأذكار سماه: الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين. كما ألف الدكتور القحطاني كتابه: حصن المسلم، وغيرها.

1- القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد عبد الباقي، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، 1952)، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، المجلد الأول، ص 16.

- أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة مما قدمه القرآن الكريم من قواعد للأمان ليس فقط في الآخرة بل أيضاً في الحياة الدنيا، فهو قد أفرد قواعداً تضمن للإنسان العيش بسكينة وطمأنينة، ليؤكد بذلك على أنه كتاب هدى وحياة يهتم بالروح الإنسانية النفسية والواقعية، يوفر لها مسالك العيش المطمئن في شتى مناحي الحياة.

- مشكلة الدراسة:

مما سبق ذكره، تُثار لدينا لهذه الدراسة مشكلة مفادها: ما مدى كفالة القرآن الكريم للتأمين الرباني للإنسان في الحياة الدنيا، والتي تنبثق عنها جملة من التساؤلات أهمها:

ما هي الأوجه المتعددة لتأمين الله سبحانه لعباده المؤمنين؟

كيف يحقق التأمين الرباني الطمأنينة والسكون في قلوب المؤمنين؟

هل يقتصر التأمين الرباني على هذه الأرض فقط أم أنه ممتد حتى الوصول إلى الجنة؟

- أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تبيان جوانب التأمين الرباني الذي وفره القرآن الكريم للإنسان في دار الدنيا ودار الآخرة، وتبيان مدى ترابط آيات التأمين الرباني في القرآن الكريم وآثار هذا التأمين على حياة الإنسان.

- منهج الدراسة:

نقوم الدراسة على اتباع النهج التحليلي لنصوص القرآن الكريم مؤيدا بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك حسب فهم علماء التفسير وشروحات أهل الحديث.

- الدراسات السابقة:

تعتبر هذه الدراسة هي الأولى من نوعها التي تتناول موضوع التأمين الرباني في القرآن الكريم بالبحث والتحري، فلم يسبق هذه الدراسة أي رسائل علمية سواء أطاريح دكتوراة أو رسائل ماجستير، وكذلك لا يوجد أي أبحاث منشورة في هذا الموضوع، وما يوجد هو بعض المقالات على بعض المواقع الإلكترونية التي لم تُحرر على شكل بحث علمي تنطبق عليها وصف الدراسات السابقة.

التحديد المفاهيمي اللغوي:

مفهوم التأمين الرباني لغة:

التأمين لغة: جذرها (أَمَنَ)، أَمِنَ: الأمان. وقد أمنت فأنا أَمِن، وأمنت غيري من الأَمْن والأمان. والأمن: ضد الخوف، وفي التنزيل العزيز: (وَأَمْنُهُمْ مِنْ خَوْفٍ).

وهو يعني: سكون القلب واطمئنانه وثقته، ويُقال: أَمِنَ فلاناً على كذا وثق فيه، واطمأن إليه. وأمنه على الشيء تأميناً جعله في ضمانه⁽¹⁾، وأصل الأَمْن طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر، ويجعل الأمان تارة اسماً للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأَمْن، وتارة اسماً لما يُؤْمَنُ عليه الإنسان⁽²⁾، وقد وردت كلمة أَمْنٌ ومشتقاتها في مواضع كثيرة في القرآن مما يدل على عِظَم هذا المعنى الذي تحمله هذه الكلمة، من هذه المواضع على سبيل المثال قول الله سبحانه وتعالى: (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ) (الحجر 45، 46).

مفهوم التأمين الرباني اصطلاحاً:

اصطلاحاً: فلا يوجد في كتب الفقه تعريفاً للتأمين، ولعل ذلك راجع إلى عدم معرفة متقدمي فقهاء المسلمين التأمين بصورته الحالية، فهو عقد طارئ معاصر، بل لعل من أدركه من متأخريهم وعرفه لم يهتم بأمره، لعدم وجود هذا العقد بين المسلمين، فاعتقدوا أن مثل هذا العقد لا يشيع عند المسلمين، فلم يُعرفوه.

لذلك أضع للتأمين الرباني هذا التعريف البسيط: وعدٌ إلهيٌّ مجانيٌّ مشروط على شكل قانون.

الله سبحانه وتعالى يقدم لعباده ضمانات أَمْن وطمأنينة وثقة تشمل جميع مناحي حياتهم الدنيا مشروطة بتحقيق العبادة والولاء لله تبارك وتعالى، وهذا قانون إلهي شرعي يضمن لهم الفوز بجنة عرضها السموات والأرض.

وهذا التعريف مستنبط من المعنى اللغوي لهذه المفردة، فالله سبحانه وتعالى لم يرض لعباده الخوف إلا منه جلّ وعلا، ولقد تكرر ذكره لعدم الخوف في مواضع عدة من القرآن الكريم، كما

1- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح (بيروت: مكتبة لبنان، د.ط، 1986) ص 11.

2- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1985)، ص 25.

في قوله تعالى: (قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى) (طه، 68)، وقوله تعالى: (قَالَ لَا تَخَافُ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى) (طه، 46)، وقوله تعالى: (فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) (القصص، 7)، لذلك أحاط عباده بالأمن والطمأنينة التي تأتي من أمور عدة على رأسها الإيمان: (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (يونس، 62). قال القرطبي⁽¹⁾ في تفسيره: «المؤمن»...وقيل: المؤمن الذي يؤمن أوليائه من عذابه، ويؤمن عباده من ظلمه، يقال: آمنه من الأمان الذي هو ضد الخوف، كما قال تعالى: (وَأَمَنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ) (قريش، 4). فهو مؤمن.

المطلب الأول: التأمين الرباني أوليته وأهميته

أطلق عبارة تأمين رباني بعض كبار العلماء المعاصرين منهم الشيخ الشعراوي، والدكتور وهبة الزحيلي ولم نر من أنكر ذلك. والتأمين الرباني من نعم الله على المؤمنين، وهي نعمة خاصة تمنح لمن تتحقق فيهم شروط هذا التأمين، فالله يريد لعباده الأمن والطمأنينة في الدارين، بالقدر الذي يحقق له العبودية، ويحقق لعباده الاستخلاف في هذه الأرض.

ولقد ركز تبارك وتعالى على مصداقية تأمينه لعبده في قوله تعالى: (أَقِمْنَ وَعْدَنَاهُ وَغَدَاً حَسَنًا فَهُوَ لَاقِيهِ) (القصص، 61)، وقوله تعالى: (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ) (المرسلات، 7)

وجاء هذا التأمين الرباني ليشمل رسل الله وأنبيائه وعباده في جميع مناحي الحياة الدنيوية والآخروية، وأبدأ بذكر هذه المناحي التي شملها النص القرآني مع تحليل دلالتها وأثرها.

هذا وللتأمين الرباني في الدنيا آثاره الإيجابية في المجتمع الإنساني المسلم بما يقدمه من ضمانات تشمل حياته فيما إذا كان في معية الله، ولا يقتصر على الفوز والرضوان في الآخرة بمعزل عن حوافز وتأثيرات في حياته الإنسانية والاجتماعية والثقافية والحضارية، وهنا تجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم كتاب حياة وهداية وتغيير، وما لم يسير الإنسان وفاقاً له، فإنه لن تكون له الحياة لا في الدنيا ولا في الآخرة، هذا فضلاً عما يمكن أن يؤول إليه الإنسان من تحولات سلبية على نحو يؤدي به إلى خسارة فكان إرسال الرسل لهداية الناس إلى شرع الله أول تأمين رباني لحفظ البشرية من الانحراف واتباع سبل الشيطان.

1- القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1964)، الجزء 20، ص 209.

ولقد حمل رسل الله وأنبياءه أمانة التبليغ، ولاقوا في سبيلها أشد العنت والابتلاء، ومع ذلك تم تثبيت الله لرسله ونصرهم، واستقر دينه في الأرض، وكانت أعظم رسالة تلك التي جاء بها رسولنا الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، الذي وقّر لأمته سبل الأمن من خلال قرآن يتلى إلى يوم الدين تضمن وعدا إلهيا: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) (آل عمران، 110) ومن خلال سنته الشريفة المطهرة التي تركت أمة الإسلام على المحجة البيضاء قال صلى الله عليه وسلم: « قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، من يعيش منكم فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بالطاعة وإن عبدا حبشيا، فإنما المؤمن كالجمل الأنف حيثما قيد انقاد». (أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه)

ولقد تضمنت السنة النبوية تأمينا ربانيا من خلال أحاديث صحيحة وأذكار نبوية واضحة صريحة تجعل حياة المسلم آمنة حصينة، والأدلة المذكورة في هذه التحصينات والأذكار ثابتة، والدعوة لتطبيقها لازمة، والتذكير بها واجب؛ لذلك جمع علماء المسلمين هذه الأذكار والتحصينات في مؤلفات، فألف ابن الجزري كتابا في الأذكار سماه: الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين. كما ألف الدكتور سعيد بن علي القحطاني كتابه: حصن المسلم، وغيرها.

المطلب الثاني : أوجه التأمين الرباني

أولاً: تأمين طريق الإيمان وتحقيق الخير فيه

وذلك بتحديد الصراط المستقيم طريقا واضحا: (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (الأنعام، 153).

وبالتزامه بتحقيق الخير بألوان شتى كتأمين رباني:

قال تعالى: (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) (المائدة، 66)، وقال تعالى: (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض) (الأعراف، 96) واتباعه يكون الخير: (وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا) (الجن، 16).

اختلف المفسرون في معنى هذا على قولين: أحدهما: وأن لو استقام القاسطون على طريقة

الإسلام، واستمروا عليها {لأسقيناهم ماء غدقاً} أي كثيراً، والمراد بذلك سعة الرزق، قال ابن عباس: {وأن لو استقاموا على الطريقة} يعني بالاستقامة: الطاعة، وقال مجاهد: يعني الإسلام وكذا قال سعيد بن جبير وعطاء والسدي وابن المسيب ومحمد بن كعب القرظي. وقال قتادة: {وأن لو استقاموا على الطريقة} يقول: لو آمنوا كلهم لأوسعنا عليهم من الدنيا. والقول الثاني: {وأن لو استقاموا على الطريقة} الضلال {لأسقيناهم ماء غدقاً} أي لأوسعنا عليهم الرزق استدراجاً، كما قال تعالى: {فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء} وهذا من قول أبي مجلز، وحكاة البغوي عن الربيع، وزيد بن أسلم، والكلبي، وله اتجاه ويتأيد بقوله {لنفثهم فيه}، وقوله: {ومن يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذاباً صعداً} أي عذاباً مشقاً موجعاً مؤلماً، قال ابن عباس ومجاهد {عذاباً صعداً} أي مشقة لا راحة معها، وعن ابن عباس: جبل في جهنم.⁽¹⁾

فالله أَمَّنْ لَنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ كطريق واضح لتحقيق عبوديته، فبتحقق الشرط وبتابعه تتحقق الهداية، وبالحياة عنه تكون الضلالة والعياذ بالله، وبناء على ذلك جاءت سورة الفاتحة لتركز على هذا الصراط: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) (الفاتحة، 6، 7).

ثانياً: تأمين رباني بخلافة الأرض والعودة للجنة لعباده المؤمنين

خلافة الأرض:

(وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا) (النور، 55).

جعل الله تبارك وتعالى الإيمان بالله وعدم الشرك به شرطاً للاستخلاف في الأرض وتمكين الدين والأمن لعباده، وهذا تأمين رباني واضح، فبتحقق الشروط يتحقق الاستخلاف، يؤكد هذا قوله تعالى: (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) (الأنبياء، 105).

يقول تعالى مخبراً عما حتمه وقضاه لعباده الصالحين، من السعادة في الدنيا والآخرة، ووراثة

1- ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1999)، المجلد الثامن، ص 242.

الأرض: (إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) (الأعراف، 128). وقال تعالى: (إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد) (غافر، 51). وقال: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا) (النور، 55). وأخبر تعالى أن هذا مكتوب مسطور في الكتب الشرعية والقدرية، فهو كائن لا محالة؛ ولهذا قال تعالى: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر)، قال الأعمش: سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر) فقال الزبور: التوراة، والإنجيل، والقرآن.

وقال مجاهد: الزبور: الكتاب.

وقال سعيد بن جبير: الذكر: الذي في السماء.⁽¹⁾

وقال مجاهد: الزبور: الكتب بعد الذكر، والذكر: أم الكتاب عند الله.

فالله سبحانه تعالى وضع تأمينا ربانيا للاستخلاف كنوع من المنة والفضل:

(وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ) (القصص،

5،6)

العودة للجنة لعباده المؤمنين:

ويكون بالإيمان والعمل الصالح في مرضاة الله والصبر والتوكل عليه والطاعة فيما أمر ونهى باتباع شرعه وفق كتابه الكريم: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعَمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ * الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ) (العنكبوت، 59، 58)، أي: لنسكنهم منازل عالية في الجنة تجري من تحتها الأنهار، على اختلاف أصنافها، من ماء وخمر، وعسل ولبن، يصرفونها ويجرونها حيث شاءوا، (خالدين فيها) أي: ما كثر فيها أبدا لا يبغون عنها حولا (نعم أجر العاملين): نعمت هذه الغرف أجراً على أعمال المؤمنين. (الذين صبروا) أي: على دينهم، وهاجروا إلى الله، ونابذوا الأعداء، وفارقوا الأهل والأقرباء، ابتغاء وجه الله، ورجاء ما عنده وتصديق مواعده.⁽²⁾

1- المرجع نفسه، المجلد الخامس، ص 384.

2- الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري: جامع البيان عن تفسير أي القرآن، تحقيق: محمود شاكر (القاهرة: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 2009)، المجلد الحادي والعشرون، ص 494.

قال ابن أبي حاتم رحمه الله: حدثني أبي، حدثنا صفوان المؤذن، حدثنا الوليد بن مسلم، حدثنا معاوية بن سلام، عن أخيه زيد بن سلام، عن جده أبي سلام الأسود، حدثني أبو معاتق الأشعري، أن أبا مالك الأشعري حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حدثه: (أن في الجنة غرفا يرى ظاهرها من باطنها، وباطنها من ظاهرها، أعدّها الله لمن أطعم الطعام، وأطاب الكلام، وأباح الصيام، وأقام الصلاة والناس نيام).

وقوله: (وعلى ربهم يتوكلون) في أحوالهم كلها، في دينهم ودنياهم.⁽¹⁾

ثالثا: تأمين الهداية لطريق الحق

ربط الله تبارك وتعالى بين الجهاد في سبيل الله وبين الهداية كتأمين رباني للهداية: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (العنكبوت، 69)، فالجهاد سبيل يحقق الهداية، لأن الجهاد ذروة سنام الإسلام كما جاء في الحديث الشريف: (حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاتِكَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ذِرْوَةُ سَنَامِ الْإِسْلَامِ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَنَالُهُ إِلَّا أَفْضَلُهُمْ).

وحديث معاذ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَلَا أُخْبِرُكَ بِرَأْسِ الْأَمْرِ وَعَمُودِهِ وَذِرْوَةِ سَنَامِهِ؟»، قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ قَالَ: «رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ، وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ، وَذِرْوَةُ سَنَامِهِ الْجِهَادُ» رواه الترمذي وصححه.⁽²⁾

(والذين جاهدوا فينا) يعني: الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين (لنهديهم سبلنا)، أي: لنبصرهم سبلنا، أي: طرقنا في الدنيا والآخرة.⁽³⁾

رابعا: تأمين الرزق وسعته والبركة فيه

تأمين الرزق:

تعهد الله برزق مخلوقاته وعلى رأسها الإنسان:

1- المرجع نفسه، المجلد الحادي والعشرون، ص 494.

2- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي: الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996)، كتاب: الإيمان، باب: ما جاء في حرمة الصلاة، المجلد الرابع، ص 362.

3- ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، المجلد السادس، ص 296.

(وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (هود، 6) أخبر تعالى أنه متكفل بأرزاق المخلوقات، من سائر دواب الأرض، صغيرها وكبيرها، بحرهما وبربها، وأنه (يعلم مستقرها ومستودعها) أي: يعلم أين منتهى سيرها في الأرض، وأين تأوي إليه من وكرها، وهو مستودعها.⁽¹⁾

كما قال تعالى: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون) (الأنعام، 38) وقوله: (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (الأنعام، 59) وأكد ذلك في قوله تعالى: (وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ) (الذاريات، 22).

وربط بين التقوى والفرج والرزق: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ) (الطلاق، 2، 3)، فإذا وجدت التقوى كان الفرج والرزق، قال تعالى: (نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى) (طه، 132) وهذا تأمين رباني يعزز مكانة التقوى. ويظهر كذلك في قوله تعالى: (وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ) (المائدة، 88).

وشمل الله جل وعلا بالرزق الإنسان ومن هو مسؤول عنه: (نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ) (الأنعام، 151)، وفي قوله تعالى: (نحن نرزقهم وإياكم) (الإسراء، 31)

سعة الرزق والبركة فيه:

أشار النص القرآني إلى طرق سعة الرزق سواء بالاستغفار أو الهجرة في سبيل الله: وتكون سعة الرزق بالاستغفار كما في قوله تعالى: (وَيُؤْمِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا) (نوح، 12)، كما تكون سعة الرزق بالهجرة: (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً) (النساء، 100).

والله سبحانه وتعالى يرسل بركته في صور مختلفة: (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (الاعراف، 96). قوله: (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) (الأنفال، 33).

1- المرجع نفسه، المجلد الرابع، ص 305.

خامساً: تأمين الثواب على قدر العمل والمشقة

تأتي الشفاعة الحسنة والجهاد في سبيل الله من الأعمال التي يُثاب عليها العبد المؤمن، ويكون ثوابه بقدر فضل هذا العمل ومشقته، قال القرافي: «والأصل أن قاعدة كثرة الثواب كثرة الفعل، وقاعدة قلة الثواب قلة الفعل؛ فإن كثرة الأفعال في القُرْبَات تستلزم كثرة المصالح غالباً».(1)

وقال السيوطي في القاعدة التاسعة عشرة: «ما كان أكثر فعلاً؛ كان أكثر فضلاً».(2)

يؤكد هذا قوله تعالى: (مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا) (النساء، 85)، وقوله تعالى: (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا) (النساء، 95).

ويأتي الصبر طريقاً آخر للثواب بقدر العمل: (إِنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (الزمر، 10).

قال الأوزاعي: ليس يوزن لهم ولا يكال، إنما يغرف لهم غرفاً، وقال ابن جريج: بلغني أنه لا يحسب عليهم ثواب عملهم قط، ولكن يزدون على ذلك. وقال السدي: (إنما يوفي الصابرون أجرهم بغير حساب) يعني: في الجنة.(3)

باب إحسان الحسنَى: (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهُهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (يونس، 26).

سادساً: تأمين النصر والتثبيت

أوجد الله تعالى تأميناً ربانياً يضمن نصر المؤمنين، وجند الله في سبيل الله، كما أوجد تأميناً ربانياً

1- القرافي، شهاب الدين، الفروق المسعى أنوار البروق في أنواء الفروق، المحرر: محمد علي حسين (الكويت: دار النوادر، طبعة خاصة لوزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، 2010)، الجزء الثاني، ص 235.

2- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1983)، ص 268.

3- ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، المجلد السابع، ص 89.

بتثبيت دينه في مواضع عديدة وبصياغة مختلفة، كلها تؤكد ضمان النصر والتثبيت من الله كتأمين رباني:

تأمين النصر

(إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ) (آل عمران، 160)

(إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ) (التوبة، 40)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ) (محمد، 7)

(وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) (الروم، 47)

(ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ) (يونس، 103)

(وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ) (الصفافات، 173)

تثبيت دين الله

(هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) (التوبة، 33)، وقال المفسرون في قوله (ليظهره على الدين كله) يريد الإسلام، وقيل: ليظهره، أي الرسول صلى الله عليه وسلم بالغلبة وذلك بالحجة، ويزيد من احتمال المعنى الأول أي الإسلام والدين قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم) (المائدة، 3).⁽¹⁾

سابعاً: تأمين الرحمة

من موجبات رحمة الله الاستغفار والاسبشار والتعب والمشقة، قال تعالى: (لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (النمل، 46)، فالاستغفار واجب عند فعل الذنوب، ومستحب بعد الأعمال الصالحة، يطرد الشيطان، يرضي الرحمن، يزيل الهم والغم، يجلب البسط والسرور، ينور الوجه، يجلب الرزق، يورث محبة الله للعبد، يورث محبة العبد لله، ومراقبته، ومعرفته، والرجوع إليه، والقرب منه، يورث ذكر الله للذاكر، يحيي القلب، يزيل الوحشة بين العبد وربّه، يحط السيئات، ينفع صاحبه عند الشدائد، سبب لتنزل السكينة، وغشيان الرحمة، وحفوف الملائكة، أن فيه شغلاً

1- الرازي، فخر الدين، تفسير الرازي: مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2000)، الجزء الخامس عشر، ص 274.

عن الغيبة، والنميمة، والفحش من القول، أنه يؤمّن من الحسرة يوم القيامة، أنه مع البكاء في الخلوة سبب لإظلال الله للعبد يوم القيامة تحت ظل عرشه، الذكر أمان من نسيان الله، أنه أمان من النفاق، أنه أيسر العبادات وأقلها مشقة، ومع ذلك فهو يعدل عتق الرقاب، ويترتب عليه من الجزاء ما لا يترتب على غيره، إنه غراس الجنة، يغني القلب ويسد حاجته، يجمع على القلب ما تفرق من إرادته وعزومه، ويفرق عليه ما اجتمع من الهموم، والغموم، والأحزان، والحسرات.

فمن عمل بالاستغفار استبشر برحمة الله، وهذا يكون للمؤمن، أما الكافر فهو قانط يائس متشائم كما هو حال أقوام الأنبياء الذين كفروا، فكانوا متطيرين، كما كان حال قوم صالح، كان لا يصيب أحدا منهم سوء إلا قال: هذا من قبل صالح وأصحابه.

أما الاستبشار فمفاده: قال مجاهد: تشاءموا بهم. وهذا كما قال تعالى إخبارا عن قوم فرعون: (فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عند الله) (الأعراف، 131).

وقال تعالى: (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله) (النساء، 78) أي: بقضاء الله وقدره. وقال مخبرا عن أهل القرية إذ جاءها المرسلون: (قالوا إنا تطيرنا بكم لنن لهم لرحمتكم ولیمسنكم منا عذاب أليم. قالوا طائرکم معکم) (يس، 18، 19). وقال هؤلاء: (اطيرنا بك وبمن معك قال طائرکم عند الله) أي: الله يجازيكم على ذلك (بل أنتم قوم تفتنون) قال قتادة: تبتلون بالطاعة والمعصية⁽¹⁾، فالرحمة بالاستبشار والعذاب بالتطير.

وأما الرحمة إثر التعب والمشقة، فكما في رحمة الله بالوالدين لما بذلوه من جهد، ولما يعانونه من تعب ومشقة في تربية الأولاد: (وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) (الاسراء، 24).

ثامنا : تأمين الإحسان

يقول الحق تبارك وتعالى: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (الرحمن، 60) فجاء الاستفهام في الآية الكريمة للإقرار بأن جزاء الإحسان هو الإحسان، وهذا تأمين رباني لمن يحسن للناس، فجزاؤه الإحسان في الدنيا والآخرة: «أي ما جزاء من أحسن في الدنيا إلا أن يحسن إليه في الآخرة... أخبرنا أبو

1- ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، المجلد السادس، ص 198.

سعيد الشريحي، أخبرنا أبو إسحاق الثعلبي، أخبرني ابن فنجويه، أخبرنا [ابن شيبة]، أخبرنا إسحاق بن إبراهيم بن بهرام، أخبرنا الحجاج بن يوسف المكتب، أخبرنا بشر بن الحسين، عن الزبير بن عدي، عن أنس بن مالك قال: قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان» ثم قال: [هل تدرون ما قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم] قال: «يقول هل جزاء من أنعمت عليه بالتوحيد إلا الجنة». وعمل بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم إلا الجنة؟⁽¹⁾، وهذا تأمين رباني واضح أن جزاء الإحسان، إحسان في الدنيا، وجنة في الآخرة.

تاسعا: تأمين السكينة

قال الجرجاني: (السَّكِينَةُ: ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب، وهي نور في القلب يَسْكُنُ إلى شاهده ويطمئن) (الدرر السنية) ومقتضى السَّكِينَةِ هدوء النَّفْسِ وسُكُونُهَا. وفي ذلك يقول ابن القيم: «كان شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله، إذا اشتدَّت عليه الأمور قرأ آيات السَّكِينَةِ. وسمعته يقول في واقعة عظيمة جرت له في مرضه تعجز العقول عن حملها من محاربة أرواح شيطانية ظهرت له إذ ذاك في حال ضعف القوَّة، قال: فلما اشتدَّ عليَّ الأمر، قلت لأقاربي ومن حولي: اقرؤوا آيات السَّكِينَةِ. قال: ثمَّ أفلع عني ذلك الحال، وجلست وما بي قَلْبَةٌ».⁽²⁾

وقال ابن القيم أيضًا: «قد جرَّبت، أنا أيضًا، قراءة هذه الآيات عند اضطراب القلب مما يرد عليه، فرأيت لها تأثيرًا عظيمًا في سكونه وطمأنينته»⁽³⁾، وهي التي نزلت على قلب النَّبِيِّ، وقلوب المؤمنين، وهي شيء يجمع قوَّةً وروحًا، يَسْكُنُ إليه الخائف، ويتسلَّى به الحزين والضَّجِر، وَيَسْكُنُ إليه الْعَصِيُّ والجريء والأبْيُّ.

تأمين السكينة في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم:

(ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ) (التَّوْبَةُ، 26) و(فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ) (التَّوْبَةُ، 40).

1- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل: تفسير البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر (المدينة المنورة: دار طيبة، د.ط، 1989)، المجلد السابع، ص 455.

2- ابن القيم، تفسير ابن القيم: التفسير القيم، تحقيق: محمد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.س.ن)، ص 194.

3- المرجع نفسه، ص 195.

عاشرا: تأمين معية الله وتثبيته وولايته للمؤمنين في الدنيا والآخرة

تأمين معية الله وتثبيته وولايته للمؤمنين في الدنيا:

إذا كان العبد مع الله واتخذته ولياً، كان الله معه وتولاه: (إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) (التوبة، 40) (قَالَ لَا تَخَافْ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى) (طه، 46) ويؤيد هذا ما جاء في الحديث الشريف: عن أبي العباس عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: كنت خلف النبي صلى الله عليه وسلم يوماً، فقال: (يا غلام، إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله....) رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

فالتأمين الرباني لمن اتخذ الله في معيته وتولاه أن لا خوف عليه، وأن الله حسبه، وأنه قريب من الله:

(أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (يونس، 62) ويؤيد ذلك قوله تعالى: (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) (الطلاق، 3) وقوله تعالى: (قَالُوا يَا لَوْطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ) (هود، 81) وهنا تأمين رباني بمعية الله وحفظه، وصدق أصدق القائلين جل وعلا.

تأمين معية الله وتثبيته وولايته للمؤمنين في الآخرة:

(وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) (الواقعة، 10، 11).

حادي عشر: تأمين الفرج بتقوى الله

التقوى هي أن يجعل المسلم وقايةً بينه وبين غضب الله وسخطه؛ وذلك باتباع أوامره وطاعته سبحانه وتعالى، واجتناب زواجره ونواهيه. قال الشيخ عبد العزيز بن باز: (تقوى الله سبحانه هي عبادته بفعل الأوامر، وترك النواهي عن خوفٍ من الله، وعن رغبةٍ فيما عنده، وعن خشيةٍ له سبحانه، وعن تعظيمٍ لحرماته، وعن محبةٍ صادقةٍ له سبحانه ولرسوله عليه الصلاة والسلام).⁽¹⁾ ولأهميتها جعلها الله زادا بل خير الزاد: (وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) (البقرة،

1- الأشقر، عمر، التقوى: تعريفها وفضلها ومحدوراتها وقصص من أحوالها (عمان: دار النفائس، الطبعة الأولى، 2012)، ص 9.

(197) وجعلها رداءً يقي المسلم من غضب الله كتأمين رباني: (وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ) (الأعراف، 26) وجعلها مخرجاً من الضيق والشدائد كتأمين رباني أيضاً: (مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) (الطلاق، 2).

ثاني عشر: تأمين القوة الداعمة من الله

تأمين القوة الداعمة من الله عند الجهاد:

ومن التأمين الرباني القوة الداعمة التي يمنحها الله للمسلم في حال جهاده في سبيل الله والدعوة إلى الله: (وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا) (التوبة، 40)، (وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا) (التوبة، 26) ولقد أنزل الله ملائكته تساند المسلمين في قتالهم للكافرين، وحقق لهم النصر وثبتت دين الله على أرض الله.

تأمين القوة الداعمة من الله عند الاستغفار والتوبة:

(اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ) (هود، 52) ومن هذا التأمين الرباني يستطيع المسلم أن ينتصر على الشيطان لضعفه (فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا) (النساء، 76).

ثالث عشر: تأمين النعم وزيادتها

تأمين النعم في الدنيا:

وعد الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بالنعم والفضل حال انتصارهم عند الجهاد في سبيل الله: (وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ) (الفتح، 20) وهذه النعم التي أمتها الله لنا نعم كثيرة منها: المطر، والأموال، والأولاد، والجنات والأنهار وغير ذلك: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا) (نوح، 10، 12)، فالله سبحانه وتعالى أوجد لنا تأميناً ربانياً من مطر نافع غزير، وأموال، وبنين، وجنات، وأنهار، مشروطة بالاستغفار.

تأمين النعم في الآخرة:

من أعظم نعم الله تعالى علينا في الآخرة هي الجنة، والفوز بهذه الجنة له طرق عديدة ذكرت في القرآن الكريم والسنة النبوية، منها الشهادة في سبيل الله، والإنفاق في سبيل الله وغير ذلك، وفي قوله

تعالى مصداق لهذا: (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) (آل عمران، 92)، فالبر هي الجنة، ولقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أنها تجارة رابحة مع الله: روى وكيع في تفسيره عن شريك، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن ميمون (لن تنالوا البر) قال: البر الجنة وقال الإمام أحمد: حدثنا روح، حدثنا مالك، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، سمع أنس بن مالك يقول: كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالا وكان أحب أمواله إليه بيرحاء، وكانت مستقبلة المسجد، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب، قال أنس: فلما نزلت: (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) قال أبو طلحة: يا رسول الله، إن الله يقول: (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وإن أحب أموالي إلي بيرحاء وإنها صدقة لله أرجو برها وذخرها عند الله تعالى، فضعها يا رسول الله حيث أراك الله [تعالى] فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «بخ، ذاك مال رابح، ذاك مال رابح، وقد سمعت، وأنا أرى أن تجعلها في الأقربين». فقال أبو طلحة: أفعل يا رسول الله. فقسمها أبو طلحة في أقاربه وبني عمه.⁽¹⁾

زيادة النعم

قدم الله لنا تأمينا ربانيا بزيادة النعم ونموها ومضاعفتها، وفق شروط منها شكر النعم، وخلوص فعل المسلم فيما يقدمه لوجه الله تعالى، والاستقامة على منهج الله تعالى: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) (إبراهيم، 7)، فبالشكر تدوم النعم، وبطهارة النعمة تنمو: (ويربي الصدقات) (البقرة، 276)، وبالإخلاص لوجه الله تضاعف النعم وأجرها: (ما آتيتهم من زكاة يريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون) (الروم، 39)، وبالاستقامة على منهجه تكثر: (وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَاهُمْ مَاءً غَدَقًا) (الجن، 16) ويقول تعالى ذكره: وأن لو استقام هؤلاء القاسطون على طريقة الحق والاستقامة (لأسقيناكم ماء غدقا) يقول: لوسعنا عليهم في الرزق، وبسطناهم في الدنيا (لنفتهم فيه) يقول: لنختبرهم فيه. واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم نحو الذي قلنا فيه. ذكر من قال ذلك: حدثني محمد بن سعد، قال: ثني أبي، قال: ثني عمي، قال: ثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس، قوله: (وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَاهُمْ مَاءً غَدَقًا) يعني بالاستقامة: الطاعة. فأما الغدق: فالماء الطاهر الكثير (لنفتهم فيه) يقول: لنبتلهم به.⁽²⁾

1- ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، المجلد الثاني، ص 73.

2- الطبري، تفسير الطبري، المجلد الثالث والعشرون، ص 662.

رابع عشر: تأمين استجابة الدعاء وتقبل الأعمال الصالحات

تأمين استجابة الدعاء:

(وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) (البقرة، 186).

في هذه الآية تأمين رباني مشروط بقول الله تعالى: (فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي) فمن استجاب لله تعالى في أمره ونهيهِ، وصدق بوعده وآمن به فقد تحققت له شروط استجابة الدعاء وانتفت عنه موانع الإجابة، فلن يخلف الله تعالى وعده. ثم إذا دعا المسلم ربه فعليه أن لا يستعجل ويستحسر ويترك الدعاء فإن ذلك من موانع الإجابة كما في صحيح مسلم (2006) وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل. قيل يا رسول الله وما الاستعجال؟ قال: يقول: قد دعوت وقد دعوت فلم أر يستجب لي فيستحسر ويدع الدعاء) فعليك أن تستجيب لله تعالى وتؤمن به وتثق بوعده وتدعوه وتتحرى أوقات الإجابة ولا تستعجل فإنه سيستجاب لك، واستفتح دعاءك بالثناء على الله تعالى والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم واختمه بذلك.

ويؤكد هذا التأمين الرباني قوله تعالى: (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ) (غافر، 60)، (يقول ربكم أيها الناس لكم ادعوني: يقول: اعبدوني وأخلصوا لي العبادة دون من تعبدون من دوني من الأوثان والأصنام وغير ذلك (أَسْتَجِبْ لَكُمْ) يقول: أُجِبْ دعاءكم فأعفو عنكم وأرحمكم.... وقد قيل: إن معنى قوله (إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي): إن الذين يستكبرون عن دعائي.⁽¹⁾

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن يعجل له دعوته وإما أن يدخرها في الآخرة وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها) قالوا: إذا نكث قال: «الله أكثر» رواه أحمد والحاكم.

ولقد جاء في آيات كثيرة سرعة استجابة الدعاء لمن حقق عبودية الله وأخلص في دعائه ومن ذلك:

1- المرجع نفسه، المجلد الواحد والعشرون، ص 407.

قال تعالى: (رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ) (الصفات، 101، 100)، (وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ* فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (آل عمران، 147، 148) ظهر هنا استخدام حرف العطف الفاء الذي يفيد السرعة، وكان أن نفذ أمره جل وعلا. (قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا... يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا) (مريم، 7، 4)، (وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَيَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) (البقرة، 58). (وتأويل قوله: (حطة)، فعلة، من قول القائل: «حط الله عنك خطاياك فهو يحطها حطة»، بمنزلة الردة والجدة والمدة من حددت ومددت).⁽¹⁾

وجاء في التحرير والتنوير: الحطة فعلة من الحط وهو الخفض وأصل الصيغة أن تدل على الهيئة ولكنها هنا مراد بها مطلق المصدر، والظاهر أن هذا القول كان معروفاً في ذلك المكان للدلالة على العجز.⁽²⁾

تأمين تقبل العمل الصالح:

العمل الصالح هو فعل المأمور لكسب الخيرات، كما في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (الحج، 77)، وشرط تقبل العمل الصالح التقوى كما في قوله تعالى: (وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبْنَا قُورْبَانًا فَتَقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) (المائدة، 27)، هنا تأمين رباني فقبول العمل الصالح مشروط بالتقوى، والتقوى هي ترك المحظور والاجتناب عن الذنوب والسيئات مخافة رب العالمين. لذلك أمرنا الله تعالى بالمحافظة على العمل الصالح وفي مقدمتها الصلاة التي هي صلة بين العبد وربّه: (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ* أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُكْرَمُونَ) (المعارج، 35، 34)

خامس عشر: تأمين بأن تغيير النفوس يغير الحال

(إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (الرعد، 11) هذا التغيير قد يكون للأفضل، وهنا نخص الجانب الحسن. فإذا لم يتغير الإنسان في ذات نفسه، كأساس للتغيير، فلا يتحقق له الوعد

1- المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص 106.

2- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، 1984)، المجلد الأول، ص 513.

الإلهي لكونه لم يتوقّر على شروط هذا التغيير في النفس والواقع. أما الجانب الآخر في قوله تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم)، من عافية ونعمة، فيزيل ذلك عنهم ويهلكهم (حتى يغيروا ما بأنفسهم) من ذلك بظلم بعضهم بعضاً، واعتداء بعضهم على بعض، فتحل بهم حينئذ عقوبته وتغييره⁽¹⁾، والتغيير: التبدل بالمغاير، فلا جرم أنه تهديد لأولي النعمة من المشركين بأنهم قد تعرضوا لتغييرها. فما صدق (ما) الموصولة حالة، والباء للملابسة، أي حالة ملابسة لقوم، أي حالة نعمة لأنها محل التحذير من التغيير، وأما غيرها فتغييره مطلوب. وأطلق التغيير في قوله (حتى يغيروا) على التسبب فيه على طريقة المجاز العقلي⁽²⁾.

والمعنى: أنه لا يسلب قوما نعمة أنعمها عليهم حتى يغيروا ما كانوا عليه من الطاعة والعمل الصالح، وبين هذا المعنى في مواضع أخر كقوله: (ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (الأنفال، 53).⁽³⁾

سادس عشر: تأمين رباني بأن خير الله يأتي من خير القلوب

(إِنْ يَغْلَمْ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (الأنفال، 70). أولى القرآن الكريم القلب عناية كبرى، وبين خطورته وأثره في عمل الإنسان ومصيره، وبين أنواع القلوب بحسب ما يقوم فيها من المعاني العليا أو السفلى. كما قال تعالى: (يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) (الشعراء، 88، 89).

في لب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم) وأشار بأصابعه إلى صدره. وفي رواية: (ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم).⁽⁴⁾

نزلت في العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه (يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى) الذين

1- الطبري، تفسير الطبري، المجلد السادس عشر، ص 383.

2- ابن عاشور، محمد، التحرير والتنوير، المجلد الرابع عشر، ص 102.

3- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 1995)، المجلد الثاني، ص 489.

4- مسلم، بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارابي ابو قتيبة (جدة: دار طيبة، الطبعة الأولى، 2006)، كتاب: البر والصلة والآداب، باب تحریم ظلم المسلم واحتقاره ودمه وعرضه وماله، المجلد الثاني، ص 1193.

أخذت منهم الفداء، (إن يعلم الله في قلوبكم خيراً) أي إيماناً، (يؤتكم خيراً مما أخذ منكم) من الفداء، (ويغفر لكم) ذنوبكم (والله غفور رحيم) قال العباس رضي الله عنه فأبدلني الله عنها عشرين عبداً كلهم تاجر يضرب بمال كثير وأدناهم يضرب بعشرين ألف درهم مكان عشرين أوقية، وأعطاني زمزم وما أحب أن لي بها جميع أموال أهل مكة.⁽¹⁾

سابع عشر: تأمين ذكر الله لنا مرتبط بذكرنا له

قال تعالى: (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ) (البقرة، 152) وَعَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ: اذْكُرُونِي بِطَاعَتِي أَذْكُرْكُمْ بِمَغْفِرَتِي، وَفِي رِوَايَةٍ، بِرَحْمَتِي. قال أبو جعفر: يعني تعالى ذكره بذلك: فاذكروني أيها المؤمنون بطاعتكم إياي فيما أمركم به وفيما أنهاكم عنه، اذكركم برحمتي إياكم ومغفرتي لكم.⁽²⁾

وَفِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَمَنْ ذَكَرَنِي فِي مَالٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَالٍ خَيْرٌ مِنْهُ.

قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا ابْنَ آدَمَ، إِنْ ذَكَرْتَنِي فِي نَفْسِكَ ذَكَرْتُكَ فِي نَفْسِي، إِنْ ذَكَرْتَنِي فِي مَالٍ ذَكَرْتُكَ فِي مَالٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، أَوْ قَالَ، فِي مَالٍ خَيْرٌ مِنْهُ، وَإِنْ ذَنُوتُ مِنِّي شِبْرًا ذَنُوتُ مِنْكَ ذِرَاعًا، وَإِنْ ذَنُوتُ مِنِّي ذِرَاعًا ذَنُوتُ مِنْكَ بَاعًا، وَإِنْ أَتَيْتَنِي أَتَيْتَكَ هِرْوَلةً صَحِيحُ الْإِسْنَادِ أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ قَتَادَةَ، وَعِنْدَهُ قَالَ قَتَادَةُ: اللَّهُ أَقْرَبُ بِالرَّحْمَةِ.⁽³⁾

ثامن عشر: تأمين وحدة الأمة بالتزام حبل الله وصراطه المستقيم

قال تعالى: (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (الأنعام، 153) وقال الإمام أحمد بن حنبل: حدثنا الأسود بن عامر: شاذان، حدثنا أبو بكر، هو ابن عياش، عن عاصم، هو ابن أبي النجود، عن أبي وائل، عن عبد الله، هو ابن مسعود رضي الله عنه قال: خط رسول الله صلى الله عليه وسلم خطا بيده، ثم قال: (هذا

1- البغوي، معالم التنزيل، المجلد الثالث، ص 378.

2- الطبري، تفسير الطبري، المجلد الثالث، ص 212.

3- الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب: ما جاء أن لله ملائكة سياحين في الأرض، المجلد الخامس، ص 553.

سبيل الله مستقيماً) وخط على يمينه وشماله، ثم قال: (هذه السبل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه) ثم قرأ: (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله).⁽¹⁾ يؤيد ذلك قوله تعالى: (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا) (آل عمران، 103) وقوله عز وجل: (واعتصموا بحبل الله جميعاً) الحبل: السبب الذي [يتوصل] به إلى البغية وسعي الإيمان حبلًا لأنه سبب يتوصل به إلى زوال الخوف.

واختلفوا في معناه هاهنا، قال ابن عباس: معناه تمسكوا بدين الله، وقال ابن مسعود: هو الجماعة، وقال: عليكم بالجماعة فإنها حبل الله الذي أمر الله به، وإن ما تكرهون في الجماعة والطاعة خير مما تحبون في الفرقة. وقال مجاهد وعطاء: بعهد الله، وقال قتادة والسدي: هو القرآن، وروي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن هذا القرآن هو حبل الله وهو النور المبين، والشفاء النافع، وعصمة لمن تمسك به ونجاة لمن تبعه) وقال مقاتل بن حيان: بحبل الله: أي بأمر الله وطاعته، (ولا تفرقوا) [اختلفوا] اليهود والنصارى، أخبرنا أبو الحسن السرخسي، أنا زاهر بن أحمد، أخبرنا أبو إسحاق الهاشمي، أخبرنا أبو مصعب عن مالك عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن الله تعالى يرضى لكم ثلاثاً، ويسخط لكم ثلاثاً يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً وأن تناصحوا من ولئ الله أمركم، ويسخط لكم: قيل وقال، وإضاعة المال وكثرة السؤال).⁽²⁾

خاتمة:

وبناءً على ما تقدّم، فإننا نرى التأمين الرباني بخير الدنيا والآخرة يأتي في سياق رؤية قرآنية متكاملة للتغيّر في الحياة، وقبل ذلك في النفس الإنسانية لقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (الرعد، 11).

فإذا لم يتغيّر الإنسان في ذات نفسه، كأساس للتغيير، فلا يتحقق له التأمين الرباني؛ لكونه لم يقف على شروط هذا التغيير في النفس والواقع، وقد بيّن القرآن أنّ الإيمان والعمل الصالح هما من شروط تحقّق هذا التأمين الرباني بما يعنيه من تمكين واستخلاف ورضا. ولعلّ السرّ في كون

1- ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، المجلد الثالث، ص 365.

2- البغوي، معالم التنزيل، المجلد الثاني، ص 78.

القرآن الكريم قد اشتمل على كثير من آيات التأمين الرباني، هو التأكيد على هذا المعطى التثبتي التحفيزي للمسلم والتذكير بمعية الله مع كل مسلم، وهذا ما ذهب إليه بعض العلماء بقولهم: (وَأُمُّ علوم القرآن ثلاثة أقسام: توحيد وتذكير...)، وهذا كما يرى الزركشي في البرهان والتهالبي في الجواهر الحسان، والسيوطي في تفسير الجلالين، فهؤلاء جميعاً يرون أن اشتمال القرآن على هذا القسم من التذكير ليس هادفاً إلا إلى تبيان حقيقة ما يهدف إليه القرآن من تثبيت وتأكيد على العناية الإلهية لعباده، بحيث يكون للإنسان من ذلك الخير والفوز في الدنيا، تمهيداً لتحقيق تأمين رباني بما سيجد من الخير في الآخرة.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية الإمام حفص عن عاصم.
- الأشقر، عمر، التقوى: تعريفها وفضلها ومحدوداتها وقصص من أحوالها، دار النفائس، عمان، (الطبعة الأولى، 2012).
- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1985.
- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل: تفسير البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر، دار طيبة، المدينة المنورة، د.ط، 1989، المجلدات 1-8.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي: الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، المجلدات 1-6.
- الرازي، فخر الدين، تفسير الرازي: مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، الأجزاء 1-32.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1986.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة، 1995، المجلدات 9-1.

الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري: جامع البيان عن تفسير أي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009، المجلدات 25-1.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984، المجلدات 30-1.

القراقي، شهاب الدين، الفروق المسعى أنوار البروق في أنواء الفروق، المحرر: محمد علي حسين، دار النوادر، الكويت، طبعة خاصة لوزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، 2010، الأجزاء 4-1.

القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964، الأجزاء 20-1.

القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ط، 1952، المجلدات 2-1.

ابن القيم، تفسير ابن القيم: التفسير القيم، تحقيق: محمد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.س.ن.

ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1999، المجلدات 8-1.

مسلم، بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي ابو قتيبة، دار طيبة، جدة، الطبعة الأولى، 2006، المجلدات 2-1.

التفسير المقاصدي:

الأسس المنهجية للفهم السليم والتقصيد الحكيم

Purpose-Oriented interpretation:

Methodological foundations for sound understanding and wise intent

ذ. عادل المعاشي

باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية - المغرب



ملخص:

يتناول هذا البحث التفسير المقاصدي باعتباره ذلك النوع الذي يهتم ببيان المقاصد التي تضمنها القرآن، وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ، مع التوسع في دلالاتها، لأجل ذلك فإن الاهتمام بهذا المنحى في التفسير يقوم على أن المقاصد هي الميزان والمعياري الذي لا بد منه للمفسرين في مناهجهم وتفسيراتهم، فبمعرفة مراعاتها يضمن المفسر لنفسه ولتفسيره أن تكون اهتماماته ومقاصده واستنباطاته في نطاق مقاصد القرآن بلا زيادة ولا نقصان.

ومرد الأمر إلى حاجة العصر الملحة لمنهج سليم لفهم الرسالة القرآنية على وجهها الصحيح الأكمل والوقوف على الفهم السليم للمعاني؛ لأن الرهان الموضوع على عاتق المفسر في هذا العصر هو تحقيق العالمية والهيمنة التي جاء بها القرآن، وصلاحيته لكل زمان ومكان.

الكلمات المفتاحية: التفسير المقاصدي، استنباط المقاصد القرآنية، مقاصد القرآن.

Abstract:

This research deals with the purpose-oriented interpretation as concerned with explaining the intents embedded in the Qur'an for which its provisions were prescribed. It exhibits the meanings of expressions and expands on their designations. For this purpose, going on for this ap-

proach to interpretation is based on the idea that the intents are the balance and criterion that is essential for the interpreters. So, by knowing them and taking them into account, the interpreters ensure for themselves and their interpretations that deduction is exactly within the scope of the Qur'an intents and purposes.

This is due to the need of this era to an intact approach for understanding the Qur'an properly as the goal is to achieve universality of the Qur'an.

Keywords: purpose-oriented interpretation, deduction, Qur'an, message, intents (Maqasid), interpreters.

مقدمة

إن القرآن الكريم هو مرد أصول الأحكام، وقواعد الاستنباط والاستدلال، فهو أصل الأصول، لذلك توجهت مناهج الاستنباط بمختلف رؤاها وقواعدها لتفسير نصوصه وبيان معانيها ومرادها، فتعددت بذلك مناهج التفسير تجاوبا مع الثراء الذي يميز معانيه ومضامينه وأساليبه التعبيرية.

وفي عصرنا هذا تشتد الحاجة إلى منهج سليم لفهم الرسالة القرآنية على وجهها الصحيح الأكمل، والوقوف على الفهم السليم للمعاني، والسبيل الأوثق لكشف ذلك، والوسيلة الميسرة لفهمه والوقوف على معانيه وغاياته ومرامييه واقتناص دلالاته، هو استقصاء مقاصده واستقراء دلالاتها في الفهم والتدبر والعمل.

ولا يتم ذلك إلا بجعل المقاصد أصلا من أصول التفسير تعتمد في الفهم والاستنباط، وإعطائها الأهمية البالغة والعناية الكافية لتحقيق الاستفادة منها في تفسير القرآن الكريم، فيها يضبط عمل المفسر من الخوض في الأمور التي لا فائدة منها، ولا قيمة لهل سندا ولا موضوعا، وهذا يجعلنا نتحدث عن تقرير نوع خاص من أنواع التفسير يهتم بتناول مقاصد القرآن، وذلك بتقرير البيان المقاصدي للقرآن الكريم على غرار البيان الفقهي والعقدي واللغوي... تحصيلا وتفعيلا.

فالمعامل مع كتاب الله عز وجل المتدبر لمعانيه وهو يصبوا إلى الاقتراب من المراد الإلهي حسب الإيمان لفهم حقائق الشريعة من خلال غوصه في نصوصها وتغلغله في منظومة معانيها، لا بد له من

قانون يضبط مساره وقواعد وضوابط تعصمه عن الانجرار وراء الأهواء والغرائز والظروف المتغيرة والمعيقة التي تصرفه عن الوصول إلى المراد الإلهي.

ذلك أن الانضباط لهذا المشروع المقاصدي في الفهم والاستنباط كما سلكه علماء الأمة وسبروا أغواره قديما وحديثا، من شأنه ضبط القول في القصد القرآني حتى لا يكثر الادعاء، وتحميل النصوص القرآنية مالا تحمله من المعاني والمقاصد والمرادات، وبذلك يتجاوز المفسر الحديث النظري التجزيئي والتعديد العلمي إلى المجال التطبيقي الذي يتم فيه أعمال المقاصد العلمية واستثمارها في توجيه المعاني، وبذلك نتبين الخط الفاصل بين مقصد المفسر ومقصد النص المفسر، ونصل بذلك إلى مستوى آخر في هذه العملية ألا وهو التصحيح والترجيح بالمقاصد لعلم التفسير.

وبذلك فالهدف الأساس تقرير المداخل الضرورية للمقاصد القرآنية لتكون الأساس في بلوغ البيان القرآني ومقاصده بقوالب منهجية تعين على فهمه وتفهمه تأصيلا وتفريعا.

وتحقيقا للمقصود جاءت محاور الموضوع على النحو الآتي:

المبحث الأول: دراسة مصطلحية

1- تعريف التفسير:

أ- في اللغة:

التفسير من الفسر وهو لغة البيان والكشف والتفصيل والتأويل¹.

ب- في الاصطلاح:

التفسير رسموه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها

1- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، باب السين والراء والفاء، ج 7 ص 248/ ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ، فصل الفاء، ج 5 ص 55/ الزبيدي، مرتضى محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج 13 ص 323 324-

الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمت ذلك كمعرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضيح ما أبهم في القرآن ونحو ذلك.¹

عرفه ابن عاشور: هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع، والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل. وموضوع التفسير: ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يستنبط منه.²

2- تعريف المقاصد:

مادة: قصد في اللغة ترد على معان أهمها:

أ- الأم والاعتزام وطلب الشيء وإتيانه والتوجه إليه.

ب- استقامة الطريق.

ت- السهل والقرب.

ج- العدل والإنصاف.

د- التوسط وعدم الإفراط والتفريط.

ر- الاكتناز في الشيء.

ز- الكسر والطعن والإصابة والقتل.³

والمقاصد جمع مقصد - بفتح ما قبل آخره - إذا أردت المصدر بمعنى القصد، وإذا أردت المكان بمعنى جهة القصد فيكسر ما قبل آخره (المقصد).⁴

1- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ، ج1، ص 5

2- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م، ج1 ص 10-11.

3- لسان العرب مادة (قصد)، م س، / بن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م، باب القاف والصاد والمفردات، كتاب القاف/ الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000م، ج 17، ص 174.

4- بن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، مشاهد من المقاصد، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 2012م، ص 13.

وتصرفات قصد المستعملة في هذا الباب أربعة ألفاظ:

أولاً: القصد: وهو مصد مقيس لفعل المتعدي.

ثانياً: المقصد: بالفتح مصدر بمعنى القصد.

ثالثاً: المقصد: بالكسر يدل على المكان وهو جهة القصد.

رابعاً: المقصود: وهو اسم مفعول مقيس.

ومعاني هذه الألفاظ متقاربة¹

3- تعريف التفسير المقاصدي:

بعد تعريف التفسير والمقاصد في مستواهما الإفرادي، نلج إلى تعريفهما بوصفهما مركب إضافي.

وأغلب التعريفات التي أعطيت للتفسير المقاصدي حسب ما اطلعت عليه -على قلتها- تبقى غير دقيقة أو قاصرة أحياناً، وأهم هذه التعريفات:

- تعريف وصفي عاشور: «لون من ألوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني المعقولة والغايات المتنوعة التي يدور حولها القرآن الكريم كلياً أو جزئياً، مع بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصلحة العباد»².

فالتفسير المقاصدي «نوع يهتم ببيان الأغراض والمقاصد التي تضمنها القرآن وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ، مع التوسع في دلالتها مراعيًا في ذلك قواعد التفسير بالمأثور، والسياق والمناسبات»³.

وهناك تعاريف أخرى قاربت من زاوية النظر المصلحي، من ذلك:

- تعريف الريسوني: «النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم

1- م ن، ص 15-14.

2- وصفي، عاشور، نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث: تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م، ص 242.

3- المخلافي، نشوان، الأطرش رضوان، السياق القرآني في خدمة التفسير المقاصدي، نقلاً عن مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، العدد 51، 2017م، ص 33.

تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح وذلك -طبعاً- دون تكلف ولا تعسف»¹.

وقال أيضاً: «وأعني به الالتفات إلى المصلحة أثناء النظر في فهم النصوص الشرعية وعند تنزيلها التطبيقي»².

وهو تعريف مبني على أن الشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفسدات. عرفه منير بن رابح يوسف: «استحضار المصالح الشرعية في تفسير النصوص واستنباط أحكامها والترجيح بينها»³.

وهذا التعريف جعل للتفسير المصلي وظيفتين:

- وظيفة التفسير والبيان.

- وظيفة التصحيح والترجيح بالمقاصد للتفسير.

والتعريف المختار هو تعريف الدكتور فريد شكري «التفسير بالمقاصد التي أعلن عنها وصرح بها القرآن ابتداء ثم اهتداء، والتفسير للمقاصد التي تستنبط انتهاء».

وهذا التعريف يحدد مستويين للتفسير المقاصدي من حيث المنطلق:

أ- التفسير المقاصدي الاهتدائي:

وهو التفسير بالمقاصد اهتداء، وفيه يستصحب الدارس أو المفسر المقصد الشرعي المنصوص عليه في الآية القرآنية بغرض الوصول إلى مراد الله من كلامه أو حكمه.

التفسير المقاصدي الانتهائي:

وهو التفسير للمقاصد انتهاء، وفيه ينطلق الدارس والمفسر من النص مباشرة بحثاً عن مراد الله من كلامه، فالغرض من هذا التفسير هو تحصيل مقاصد القرآن انتهاء⁴.

1- الريسوني، أحمد، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000م، ص 53.

2- الريسوني، أحمد، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015م، ص 59.

3- ابن رابح، يوسف منير، التفسير المصلي لنصوص القرآن بين مدرسة الأحناف والمالكية، مركز نماء، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م، ص 85.

4- شكري، فريد، التفسير المقاصدي للقرآن الكريم تقديم وتقييم، الكتابات المنحرفة الراهنة عن القرآن الكريم، تقديم وتنسيق مولاي مصطفى الهند، مختبر الأبحاث والدراسات في العلوم الإسلامية، كلية الآداب المحمدية، دار أبي رقرق، ص 40.

وعلى أي فإن المجال الذي يتناوله التفسير المقاصدي ووظيفته التي يضطلع بها بيان معاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، وكذا الالتفات إلى مصالحي النصوص ومقاصدها.

فهو ذلك النوع من التفسير الذي يهتم ببيان المقاصد التي تضمنها القرآن، وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ، مع التوسع في دلالاتها، مراعيًا في ذلك قواعد التفسير الأخرى كالمأثور، والسياق، والمناسبات، وغيرها.

ويمكن تقسيم المجالات والوظائف التي يتناولها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ويتضمن إبراز الأغراض والمقاصد، أو الأسرار والغايات التي أنزل الله تعالى من أجلها القرآن، وشرع سبحانه من أجلها الأحكام، فإن ذلك إظهار لعظمة القرآن، وبيان للمقاصد التي جاء لتحقيقها، وبهذا يستطيع المفسر أن يفسر القرآن وفقا للمقاصد الخاصة، أو الجزئية التي دعا لها القرآن، وأثبتها من خلال ما جاء في آيات الأحكام، والحدود، والمعاملات، أو من خلال العبادات عموما، والدعوة إلى الأخلاق، وإصلاح الفرد، والمجتمع، وكذلك من خلال القصص القرآني.

القسم الثاني: ويتضمن كشف الدلالات اللغوية لألفاظ القرآن الكريم، وبهذا يستطيع المفسر أن يفسر القرآن وفقا للمقاصد العامة من القرآن، فإن احتمال الألفاظ لأوجه لغوية متعددة، وقرائن متواترة، فيه يسر ورفع للمشقة الناتجة عن تفسير أحادي للفظ، وهذا المنهج التيسيري من المقاصد التي جاء بها القرآن.

القسم الثالث: ويتضمن الاهتمام بقواعد التفسير الأخرى التي يكتمل بها وضوح الحكم، وفهم الآية كالمأثور، والسياق، والمناسبات، وأسباب النزول، من خلال الاستفادة منها، وتوظيفها في سبيل تقوية النهج المقاصدي الذي يرمى إليه المفسر بدون شذوذ أو خروج على المؤلف، بل إن كل قول تفسيري يصب في فحوى الخطاب المقاصدي ينبغي أن يستدل به.¹

جدلية العلاقة بين المعنى والمبنى في التفسير المقاصدي:

إن الحديث على اللفظ والمعنى وجدلية العلاقة بينهما في فهم الخطاب وتبيان المراد، تنطلق من مقدمات مهمدة، ذلك أن الله تعالى اختار «أن يكون اللسان العربي مظهرًا لوحيه، ومستودعًا

1- المخلافي، نشوان، الأطرش رضوان، التفسير المقاصدي إشكالية التعريف والخصائص، قرآنكا، مركز بحوث القرآن، جامعة ملایا، ماليزيا، المجلد 5، العدد 2، ديسمبر 2013م، ص 135.

لمراد، وأن يكون العرب هم المتلقين أولاً لشرعه وإبلاغ مراده لحكمة علمها، منها كون لسانهم أفصح الألسن وأسهلها انتشاراً، وأكثرها تحملاً للمعاني مع أيجاز لفظه».¹

ولكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقاً بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة²

ولذلك بنى أهل الاختصاص على هذا الأمر قاعدة عامة مفادها أنه «ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها».³

من هذا الاعتبار «شكلت ثنائية اللفظ والمعنى إحدى القضايا الرئيسية في التراث العربي سواء لدى النقاد العرب، أم في سياق البحث عن مراد المتكلم (مقاصد الشارع) وإليها يرجع قسم كبير من الاختلافات الفقهية والكلامية».⁴

وقبل الخوض في ثنايا الموضوع وتقليب جنباته وسبر أغواره، لابد من تحديد هذه المفاهيم وتبين دلالاتها.

فالحديث على المبنى ينصب على الألفاظ في ظاهرها، وهي كل ما يتعلق بفهم النص حسب قواعد اللغة العربية، والقواعد المعينة على فهم النص العربي كافة، من المعاني النحوية والصرفية والبلاغية.⁵

أما المعنى ففي اللغة: فحوى الكلام، والمراد به، والقصد منه، يقال: معنى الكلام؛ أي مضمونه ودلالته.⁶

وقد عرفه الرماني بأنه «مقصد يقع البيان عنه باللفظ».⁷

1- التحرير والتنوير، م س، ج 1، ص 39.

2- م ن، ج 1، ص 93.

3- م ن، ج 1، ص 43.

4- الخطيب، معتر، مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق: سلسلة الندوات العلمية (6)، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013م، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2015م، ص 384.

5- فياض، عطية، قواعد في فهم الشريعة، دار المقاصد، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016م، ص 21.

6- لسان العرب: لابن منظور، م س، مادة ع ن ا

7- الرماني، علي بن عيسى، رسالة الحدود، تحقيق إبراهيم السمراني، دار الفكر، عمان، الطبعة الثانية، 1984م، ص 74.

والمقصود به هنا «كل ما يتعلق بدلالة النص على العلل والأسباب ومقاصد المتكلم والأشباه والنظائر ووجوه المصالح والمفاسد»¹

وعليه فإن الأخذ بالمعاني يتجاوز الجمود على الألفاظ والمباني، باعتبار أن الألفاظ ليست مقصودة لذاتها بل هي تابعة لقصد المتكلم، فالغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أرادته منه المتكلم به من المعاني.²

يقول الشاطبي: فالتفقه في العبارات ليست مقصودة من الخطاب، بل مقصوده التفقه في المعبر عنه وما المراد به،³ ولذلك كانت العبارة بمراد المتكلم لا بلفظه.⁴

ونظرا لتنوع النصوص التشريعية وتنوع دلالتها «تعددت مناهج النظر في الوصول إلى المعنى المراد من النص، فمنهم من جمد عند ظاهر النص، ومنهم من بالغ في المعاني الخفية حتى عطل النص، ومنهم من توسط».⁵

وعلى منهج الشاطبي فإن الخلاف الذي وقع بين اللفظ والمعنى في معرفة مقصود الشارع تمثل في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وهو مذهب الظاهرية

يرى الحمل على الظاهر مطلقا، لأن مقصود الشارع غائب عنا ولا يعرف إلا بالتصريح الكلامي مجردا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء، فالمعاني تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، وهذا مبني على القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، أو على القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، فهي إن وقعت في بعض فوجيها غير معروف لنا على التمام أو غير معروف البتة.

1- قواعد في فهم الشريعة، م س، ص 22-21.

2- التحرير والتنوير، م س، ج 1، ص 16.

3- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1997م، ج 4، ص 262.

4- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م، ج 1، ص 167.

5- قواعد في فهم الشريعة، م س، ص 15-14.

وأصحاب هذا الاتجاه يبالغون في التعويل على الألفاظ دون المعاني لدرجة منع القول بالقياس واذم استعمال الرأي.¹

فهم يتعاملون «مع ألفاظ النص ومع مبانيه اللغوية على ماهي عليه في وضعها اللغوي دون تطلع أو التفات لشيء اسمه مقاصد المتكلم ومرامييه، وما إن كان المستفاد من ظاهر الألفاظ والمباني هو بالذات ما قصده ورام التعبير عنه المتكلم».²

الاتجاه الثاني: يرى مقصود الشارع في المعاني

وهو على صنفين:

أولهما: يهدر اللفظ لأنه يرى أن مقصود الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويترد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يعرف منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا مذهب الباطنية.³

ولذلك رأوا -حسب زعمهم- «صرف جميع القرآن عن ظاهره وبنوه على أن القرآن رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة ليشغل بها عامة المسلمين، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء».⁴

وثانيهما: يرى أن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطرح وقدم المعنى النظري، ومبنى هذا الرأي إما على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو على تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهذا رأي المتعمقين في القياس المتقدمين له على النصوص.⁵

وسماه الريسوني الاتجاه التقويلي «الذي يقول صاحب النص كل ما بدا له من المعاني والمضامين، مفترضا وزاعما أن تلك هي مقاصده ومرامييه معتمدا على الرأي والتخمين، وليس من مستند سوى أن الأمر بدا له هكذا أو هو يجب أن يكون هكذا»⁶

1- مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، م س، ص 385.

2- الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2014م ص 94

3- مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، م س، ص 385.

4- م ن، ص 385.

5- نفسه.

6- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، م س، ص 94.

والغلو في الاتجاهين السابقين معا (المعاني والمباني) تترتب عنه نتائج وخيمة ومفاسد جمّة، تفصيلها في الآتي:

مفاسد الغلو في اعتبار الظاهر:

الغفلة عن مقصود الخطاب الشرعي والحكمة التي من أجلها شرع الحكم، ومناقضة مقصود الشارع.

الخطأ في استنباط الأحكام.

عدم التمييز بين درجات الأحكام في الأوامر والنواهي؛¹ أي مدى ارتباطها بمراتب المصالح فهما وتنزيلا وموازنة.

مفاسد الغلو في اعتبار المعاني:

إثبات معان متوهمة أو متخيلة لا وجود لها إلا في ذهن أصحابها.

إثبات معان تلغي النصوص وتعطلها.²

ولذلك كانت الحاجة ماسة لاتجاه ثالث يتجاوز سلبات السابقين.

الاتجاه الثالث: يقف وسطا بين التفريط والإفراط

فيرى اعتبار الأمرين جميعا (اللفظ والمعنى) على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا العكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقاصد الشارع.³

فهذا الاتجاه «يتأسس على أن الألفاظ ومبانيها وما نطقت به ليست هي المنتهى في فهم كلام المتكلم وفي إدراك مقاصده، نعم لا بد من اعتبار الألفاظ والمباني لكن على أساس أنها وسائل ووسائط لأداء مقصود المتكلم لا على أساس أن تصبح حاجزا وعائقا يحجب مقاصد المتكلم ويشغلنا عنها بما دونها من الألفاظ وأساليب التعبير».⁴

1- قواعد في فهم الشريعة، م س، ص 22-23.

2- قواعد في فهم الشريعة، م س، ص 23.

3- الموافقات، م س، ج 3، ص 134.

4- الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، م س، ص 95.

فالأصل في ذلك « أنه لا عبرة للفظ دون المعنى، وقوة اللفظ من قوة المعاني التي تستخلص منه وكذلك تهافتة وسقوطه»¹

ولذلك قرر الشاطبي قاعدة الفقه والعلم لفهم مراد الله حيث قال: «فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه»²

ومن ثم كانت الحاجة ملحة إلى إعمال المقاصد في فهم نصوص الوحي، إذ «لا يصح الوقوف على فهم النصوص والاستنباط منها عند حدود الألفاظ والظواهر، ذلك أن نصوص الشرع ألفاظ ومقاصد، ومبان ومعان، وأشباح وأرواح، ولا أحد من الجانبين يغني عن الثاني، فلا الألفاظ تغني عن المقاصد ولا المباني عن المعاني، ولا العكس، لذلك كان المفسر ملزماً أن يقف في حد الوسط بين ركني النص المبني والمعنى واللفظ والمقصد، وقوفا علمياً معتدلاً، لا يميل به ذات اليمين ولا ذات الشمال، ولا يوقعه في جمود الظاهرية وتفريطها ولا في نسيب الباطنية وإفراطها»³

وجوهر هذا الأمر ولبه « هو ضرورة التوازن الواعي بين احترام اللغة في ألفاظها وظاهر معانيها، وبين النظر إلى معاني الخطاب ومقاصده ومراميها، ووضع كل شيء في موضوعه وحدوده بلا تعسف ولا تكلف، ولا تحجر ولا جمود»⁴.

وكما يقول ابن القيم: «الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ ألا يتجاوز بألفاظها معانيها ولا يقصر بها ويعطى اللفظ حقه والمعنى حقه»⁵.

وعلى تعبير الفقيه المالكي أبو الحاج الفندلاوي: «إن المعاني إذا كبرت النصوص وخرجت عنها كانت باطلة مردودة»⁶

1- قواعد في فهم الشريعة، م س، ص 12.

2- الموافقات، م س، ج 4، ص 214.

3- حميدي، عبد الكبير، تعقيب على بحث مقاصد القرآن وأثرها في التفسير، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث: تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م، ص 233.

4- الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، م س، ص 64.

5- إعلام الموقعين، م س، ج 1، ص 172.

6- الفندلاوي، أبو الحاج، تهذيب المسالك في نصره مذهب مالك، تحقيق أحمد البوشيخي، نشر وزارة الأوقاف المغربية، 1998م، ج 5، ص 574.

وهكذا فإن فهم النصوص الشرعية على وجهها الأمثل مفتقر ضرورة إلى العلم بمقاصد الشريعة، ولذلك قرر الشيخ الطاهر بن عاشور أن « أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية»¹.

على أنه لا يعني إعمال المقاصد في تفسير النصوص الشرعية إلغاء ظواهرها وتعطيل ألفاظها جملة وتفصيلاً، والاستعاضة عن ذلك بمصالح وهمية أو ما أشبه ذلك، فالاتجاه المقاصدي لا يتجاوز النصوص الشرعية، ولا يضعها في مقابل بعض المصالح والمنافع، وإنما يعتمد المصالح المعتبرة والمقاصد الشرعية المرعية في تفسير النص الشرعي قرآناً وسنة.

ولكي يمثي هذا الأمر على وفاق تام « اقترح الشاطبي ضابطاً للعلاقة بين المعنى والمبنى اعتماداً على البيان العربي الذي هو الشرط الأول للفهم عن الشارع والوقوف على مقاصده باعتبار وضع الشريعة للإفهام، وهذا الضبط للبيان العربي مبني على أن يكون الظاهر هو المفهوم العربي مجرداً لا إشكال فيه»² وأن « كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليست من علوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به»³.

يقول ابن عاشور «وشرطه أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفاً بيناً ولا خروجاً عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية»⁴.

وهذا الضبط لا يهدف إلى حصر أساليب التعبير، بل هو مقدمة ضرورية للفهم عن الشرع، وإدراك مقاصده في مواجهة هاجس الخوف من تعطيل اللفظ.

فجوهر الاعتبار في التعامل مع النص الشرعي هو البحث عن المقاصد والمعاني التي أراد صاحب النص تبليغها للمخاطبين؛ وأراد منهم فهمها واستيعابها والاستجابة لمقتضياتها؛ مما يتطلب مزيد الاهتمام والتحري الجيد لتلك المقاصد وفق ما يريد صاحب النص والوقوف عندها.

فالواجب إذن «أن يفسر كتاب الله تعالى بعضه ببعض وأن يؤخذ كلامه هنا وهنا، وتُعرف

1- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، 2011م ص، 147.

2- مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، م س، ص 386.

3- الموافقات، م س، ج 4، ص 224.

4- التحرير والتنوير، م س، ج 1، ص 44.

ما عادته يريد به بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتعرف المعاني التي عرف أنه أرادها في نفس الموضوع في جميع الآيات والسور؛ لأن معرفة ذلك هي التي تعين على إدراك مراده.

وأما إذا استعمل اللفظ القرآني في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه، وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي عُرف أنه يريد، أو ترك حمُّله على ما يناسب سائر كلامه؛ فإن ذلك يكون تحريفاً لكلامه عز وجل عن موضعه وتبديلاً لمقاصده، وكذباً عليه¹.

وخلاصة الكلام في هذا المقام أن طرائق «المفسرين للقرآن ثلاث، إما الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل. وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافى الاستعمال ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتبعات التراكيب وهي من خصائص اللغة العربية، وإما أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقفة عليها، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسع»².

المبحث الثاني: تفسير النص الشرعي والحاجة إلى المقاصد

إن الحديث عن البعد المقاصدي في التفسير لا يعد تنقيصاً أو تجاوزاً لما أنتجه التراث الإسلامي في المجال بكل مستوياته، يقول ابن عاشور: «وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد.

ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضرر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمل إلى ما أشاده الأقدمون فهذه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده»³.

1- ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم، دقائق التفسير، تحقيق محمد السيد، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة الثانية، 1404هـ، ج2، ص 99.

2- التحرير والتنوير، م س، ج1، ص 41.

3- م ن، ج1 ص 4.

ولذلك فمرد الأمر إلى حاجة العصر الملحة لمنهج سليم لفهم الرسالة القرآنية على وجهها الصحيح الأكمل والوقوف على الفهم السليم للمعاني.

والسبيل الأوثق لكشف ذلك والوسيلة الميسرة لفهمه والوقوف على معانيه وغاياته ومرامييه واقتناص دلالاته، هو استقصاء مقاصده واستقراء دلالاتها في الفهم والتدبر والعمل.

فالقرآن الكريم «أنزله الله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين)¹ فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية»².

ولا يتم تحقق هذا الصلاح والغاية المنشودة إلا بجعل المقاصد أصلا من أصول التفسير تعتمد في الفهم والاستنباط، وإعطائها الأهمية البالغة والعناية الكافية لتحقيق الاستفادة منها في تفسير القرآن الكريم، فيها يضبط عمل المفسر من الخوض في الأمور التي لا فائدة منها ولا قيمة لهل سندا ولا موضوعا.

وتأسيسا على ذلك فالرهان الموضوع على عاتق المفسر في هذا العصر هو تحقيق العالمية التي جاء بها القرآن، فالنص القرآني «لا تقتصر وظيفته البيانية والتبليغية على جيل المخاطبين عن البيان الأول والتأسيس لأحكام التشريع الإسلامي، وإنما يتعداها ليخاطب بأحكامه كل جيل وفي أي عصر ومصر، وكأنه هو المقصود وحده، ومهما اختلفت وتعددت ملابسات وحيثيات واقع الأجيال المتعاقبة.

وهذا يقتضي النظر في دلالات نصوص الشارع بما يحقق مصالح الخلق الثابتة والوقوتية. ويعنى هذا أن تفسير النصوص الشرعية ينبغي أن يستحضر فيه المعاني والحكم التي يروم الشارع تحقيقها ورعايتها، ولن تكون هذه إلا جالبة لمصلحة أو دافعة لمفسدة وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يصرف النص عن ظاهره وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره

1- سورة النحل آية 89.

2- التحرير والتنوير، م س، ج 1 ص 38.

الخصوصية بحسب المصلحة المقررة التي يستهدف النص في كليته تحقيقها إذا لم يكن مصرحاً بها طبعاً¹

ولذلك كانت المقاصد «هي المدخل السليم إلى فهم الرسالة القرآنية الإسلامية على وجهها الصحيح بلا زيادة ولا نقصان ولا إفراط ولا تفريط.

فمقاصد القرآن إنما هي ما نص عليه القرآن وما نزل لأجله القرآن وما استخلص من جملة معانيه وأحكامه»².

وكل من رام التفسير بعيداً غافلاً عن استحضارها، فدونه وما رام البحث عنه خرب القتاد، ولذلك يقع البون شاسعاً كبيراً بين فهم وفهم، بين فهم يستصحب تلكم المقاصد وفهم يغفل عنها. والفهم الصحيح أو المقارب عوده إلى عدم تغييب الأساس في التفسير، وهو مقصود صاحب النص ومراده³.

ويزيد الأمر إلحاحاً «أن أكثر خطابات الشارع منفتحة على صور شتى من المعاني، وأن للشارع مرامي ومقاصد في مراده من خطابه.. فلا بد من استحضار مقاصد الشارع من خطابه من تحقيق النفع للخلق في كل عصر، وعلى إطلاقيتها واستقلاليتها عن أي ظرفية خاصة، وذلك حتى لا نعطل إمكان استكناه الجوهر في النص الذي يتجاوز واقع عصر إلى مختلف العصور»⁴.

فالمقاصد التي استهدفها النص الكريم وركز عليها دوماً من خلال عباراته وإشاراته تحمل سمات عالمية وطوابع عولمية تجعل النص يتعدى بكثير حدود الزمان والمكان والمجتمعات وتجعله نصاً مطلقاً مرسلًا من جميع القيود والسدود والمحددات⁵.

1- بنعبو، الحسن، التفسير المصلي للنصوص الشرعية وإشكالاته، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، سلسلة الندوات العلمية (6)، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013م، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2015م، ص 670.

2- الريسوني، أحمد، مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014م، ص 41-42.

3- كافي، أحمد، تاريخية المقاصد القرآنية: عرض ودراسة، الشاطبي وعلال الفاسي نموذجان، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م، ص 103.

4- التفسير المصلي للنصوص الشرعية وإشكالاته، م س، ص 665.

5- جيجك، محمد خليل، التأويل المقاصدي وعالمية القرآن، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق: سلسلة الندوات العلمية (6)، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013م، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2015م، ص 436.

ومجالات التناول المقاصدي للنصوص والنظر في مصالحه يكون:
 إما باستحضار مصالح الشارع ومقاصده واستصحابها عند التعامل مع تلك النصوص.
 وإما باستخراج واستنباط ما تضمنته تلك النصوص من مصالح ومقاصد.
 فالأول مشروط بعدم بسط سلطة المصلحة والمقصد على النص.
 والثاني مشروط بعدم التكلف في التأويل التعسفي للنصوص، ومسلكه التعليل والحكم والغايات والمناسبات.

والمستويان معا يدخلان في مستوى مقاصد الشريعة، وهناك مستوى آخر لابد من أخذه بعين الاعتبار وهو قصد المكلف الذي به ترجح الأحكام.

أما مجالات النظر المقاصدي في التفسير تبعا للموضوعات، فهي متنوعة لأن «معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف موزعة على آياته فالأحكام مبينة في آيات الأحكام، والآداب في آياتها، والقصص في مواقعها»¹.

مجال العقيدة:

فمقاصد القرآن في العقيدة وجب أن تكون هي الإطار الفسيح لكل ما قيل في باب العقيدة،² ولذلك كان المقصد الأعظم من مقاصد القرآن التوحيد وتقريره.

وأهم ما يميز المنهج القرآني «في عرض العقيدة أنه يعرضها عرضا فطريا قريبا من المخاطبين والأدلة العقلية إن وردت فترد متسقة ومنسجمة مع المنهج الفطري ومتكاملة معه»³

وهذا مبني على أصل عظيم وهو أصل الفطرة الذي تبنى عليه أصول الإسلام وقواعده، ومع أهميته العظيمة إلا أنه لم يعط حظه من العناية في الدراسات المقاصدية.

مجال أحكام القرآن:

1- التحرير والتنوير، م س، ج 1 ص 8.

2- بنحماد، مولاي عمر، أصول التفسير ومقاصد القرآن، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م، ص 260.

3- أصول التفسير ومقاصد القرآن، م س، ص 261.

يمكن عد مجال أحكام القرآن من أهم المجالات التي اتضحت فيها صورة مقاصد القرآن، وهو الذي يدخل ضمن مقاصد الشريعة¹.

فالأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق فوجب تناولها وفقا لهذا المنحى في التفسير.

مجال القصص:

فإن من مقاصد القرآن في ذكر القصص الماضية أن يعتبر بها المسلمون في الخير والشر،² ولذلك فالاستطرداد في تتبع التفاصيل خروج عن مقصد القرآن³.

يقول رشيد رضا «فنحن نعذر المفسرين الذين حشوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها لحسن قصدهم، ولكننا لا نعوّل على ذلك بل ننهي عنه، ونقف عند نصوص القرآن لا نتعدها، وإنما نوضحها بما يوافقها إذا صحت روايته»⁴.

مجال الآيات الكونية:

فما أكثر الآيات الكونية التي تضمنت الحقائق الكونية، وتحتاج إلى نظر مقاصدي فسيح. فهذا المجال من الآيات وقع فيه خلل كبير قديما وحديثا، فالقدماء قفزوا عنها في الغالب الأعم، والمعاصرون تعسفوا في تأويلها.

لذلك لا بد من تصحيح المسار وفق منهج مقاصدي يحقق الاستفادة الكاملة منها.

مجال فهم الدلالة المقصودة من الخطاب:

ذلك أن العلم بمقاصد الشريعة ليس مقصودا لذاته، وإنما يراد به - فيما يراد - إعماله واستثماره في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها، وهذا يكون على الخصوص «في النصوص ظنية الدلالة إذ يستعين المجتهد بالمقاصد في فهم النصوص واختيار المعنى المناسب لتلك المقاصد وتوجيه

1- م ن، ص 261-262.

2- التحرير والتنوير، م س، ج 2، ص 29.

3- م ن، ص 264.

4- رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم (الشهير بالمنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج 1، ص، 288.

معنى النص بما يخدمها، وقد يصل الأمر بالمجتهد إلى تأويل النص وصرفه عن ظاهره في حال مخالفة ذلك المعنى الظاهر لمقاصد الشريعة و«كلياتها»¹.

فالأساس والغاية المقصودة من التشريع ومن النص هي المصلحة، ومن ثم كان التوجيه المصلحة لدلالات النصوص الشرعية عاملاً أساسياً في اختيار دلالتها المحققة للنفع الأنسب زماناً ومكاناً، وهو كفيل أيضاً بتحقيق انسجام بين النص والمصلحة وتأويلها على ضوء قيمه ومقتضياته الشرعية، ومن رافع لما قد يبدو من تعارض ظاهري بينهما.

وهذا يتماشى مع مقتضيات أوصاف خطاب الشارع العملية بإيلاء عناية خاصة للمقاصد والمعاني المحدودة للعمل واستحضار قصد جلب المصالح ودفع المفاسد عند استنباط الأحكام الشرعية وإيقاعها على أفعال المكلفين.²

مجال الاستثمار:

فإعمال النص الشرعي يعني تطبيق الحكم الشرعي المستفاد منه؛ فالحكم قد شرع ابتداءً لتحقيق مقصد شرعي، فكان لابد أثناء هذا التطبيق أن يتحقق المقصد الذي شرع من أجله حتى يكون التطبيق على الوجه الذي أراده الشارع وتغيّاه، وإلا وقع التفاوت والاختلاف بين التشريع الذي يهدف إلى تحقيق مصالح معينة، وبين التطبيق الذي لا يعير تلك المصالح أهمية، أو ينزل الحكم الشرعي على الأفراد بطريقة آلية مجردة، دون أي اعتبار للنظر المقاصدي.

وبناء عليه فإن إعمال النص الشرعي وفق الاعتبار المقاصدي يعني تنزيل الحكم الشرعي على وفق المصالح التي جاء النص لتحقيقها.³

مجال التمثل والتدبير:

وهو الغاية الأهم والنهاية المرجوة من الفهم، ذلك أن «غايات الأحكام هي أهدافها وأسرارها ومنتهاياتها.. وفي القرآن تقرير لغايات الأحكام ومداها في الفهم والتمثل، ومنتهاها في ثمار العمل

1- جعيم، نعمان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2014م، ص 46.

2- التفسير المصلحة للنصوص الشرعية وإشكالاته، م س، ص 680.

3- الكيلاني، عبد الرحمن، التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، العدد 4، 2008م، ص 14.

وحواصل الخلق ومصيرها في حسن الجزاء وتمام المثوبة، وهو ما يمكن أن نقرر عليه ارتباط الأحكام بغاياتها ونوط الدين بمقاصده، فكما يقصد حكم الشرع بالفهم والتمثل والتحمل والأداء، يقصد كذلك غايته ومنتهاه، وهذا مشهد بارز في القرآن الكريم بشواهد جمة وقرائن عدة تقرر بمجموعها اعتبار غايات الأحكام جزءاً من ماهية الأحكام ذاتها¹

فإذا علم المكلف بمراد الله في ذلك، أقبل عليه باقتناع ودراية وبدرية وعناية، وكان ذلك خير له في تعبه وتدينه وتجنب المحاكاة الظاهرة والتقليد الأعى والتدين الخاوي على عرشه والخالى من قصده، والجاري في أحيان كثيرة على الشهوة والشبهة والحيلة والخديعة والسلبية والرتابة، والحق أحق أن يتبع ومن يهن الله فما له من مكرم.²

يقول الشاطبي: «فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر».³

ويقول جمال الدين القاسمي: «وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف البتة، فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف»⁴

فالتدبر الملجم بلجام المقاصد مانع من التقصير والخطأ في الاستنباطات تربوية كانت أو دعوية أو فكرية.

وهذا ينتج عنه تعظيم صاحب النص، لأن بالتعظيم يحصل الفهم والتمثل.

يقول المحاسبي: «وإنما قصر بالناس عن فهمها قلة تعظيمهم لقائلها»⁵، ويقول أيضاً: «فمن أجل كلامه أثره على كل كلام ومخاطبة، وعلى كل علم، ليفهمه عنه، ويقوم بحقه بمعرفة وفهم»⁶.

1- الخادمي، نور الدين، مقتطفات من مقاصد القرآن، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث: تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م، ص 26.

2- مقتطفات من مقاصد القرآن، م س، ص 30.

3- الموافقات، م س، ج 4، ص 209.

4- القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ، ج 1، ص 40.

5- المحاسبي، الحارث، فهم القرآن ومعانيه، تحقيق حسن القوتلي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1398هـ، ص 328.

6- فهم القرآن ومعانيه، م س، ص 313-314.

المبحث الثالث: المقاصد ومعيار النقد في التفسير

الحديث عن هذا المستوى من المقاصد في التفسير له أهميته البالغة في ضبط العملية التي يقوم بها المفسر ابتداء واهتداء.

ففي المستوى الأول دور المقاصد رسم معالم الطريق وتوضيح رؤية المفسر وغرضه وغايته من التفسير.

وفي المستوى الثاني إخضاع ما توصل إليه المفسر لميزان المقاصد التي نزل من أجل بيانها القرآن، وبذلك نتبين درجة التطابق أو الاختلاف بين الغاية والنتيجة من جهة، والنتيجة والمقصد من جهة ثانية.

يقول ابن عاشور في مطلع المقدمة الرابعة الموسومة ب (فيما يحق أن يكون غرض المفسر): «كأنني بكم.. تتطلعون بعد إلى الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير، وعن معرفة المقاصد التي نزل القرآن لبيانها حتى تستبين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقه، وحتى تعلموا عند مطالعة التفاسير مقادير اتصال ما تشتمل عليه، بالغاية التي يرمي إليها المفسر فتزنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد، ومقدار ما تجاوزه»¹

من هذا المنطلق فالقرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصالح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء وهدى وبشرى للمسلمين)² فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية.³

ولذلك وجب أن تحمل معاني آياته على تحقيق هذا الغرض، والخروج عنه تجاوز لمقصد القرآن، وهذا هو دور المقاصد في هذا الباب، إذ تعرض عليها أفهام العلماء وما ألهمه المتدبرون له.

قال علال الفاسي: «ولا يبقى بعد ذلك إلا فهم أوتيه عالم أو ألهمه متدبر يشترط أن يكون موافقاً لمداول اللغة ومقاصد القرآن وروح الإسلام»⁴

1- التحرير والتنوير، م س، ج 1 ص 38.

2- سورة النحل، آية 89.

3- التحرير والتنوير، م س، ج 1 ص 38.

4- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي مصورة عن مؤسسة علال الفاسي، الطبعة الخامسة، 1993م، ص 91.

وبالتالي تصبح هي الميزان والمعيار الذي لا بد منه «للمفسرين في مناهجهم وتفسيراتهم، فبمعرفة مراعاتها يضمن المفسر لنفسه ولتفسيره أن تكون اهتماماته ومقاصده واستنباطاته في نطاق مقاصد القرآن بلا زيادة ولا نقصان، وهذا ضرب من تفسير القرآن بالقرآن ويمكن تسميته تفسير القرآن في ضوء مقاصده.

وهذه الفائدة العلمية الأهم والأوسع أثرا وهي التي تعصم المفسر من الانجرار وراء أمور لا مكان لها في مقاصد الكتاب العزيز، ومعلوم أن المفسر إذا استقام منهجه في تفسيره انعكس خير ذلك وأثره على قرائه وعلى عامة المسلمين، وإذا اختل منهجه ونتائج انتقل ذلك إليهم وأصبح ديننا لهم¹. وعندما يحس المفسر بأهمية هذا الأمر ويستحضره أثناء اشتغاله بكتاب الله عز وجل فهما واستنباطا وتنزيلا، ويضعه نصب عينيه باعتباره «ضابطا من ضوابط التفسير وشرطا من شروطه، لن يستباح القرآن لإسقاطات من هب ودب، ومن ثمة إذ سينفي عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»².

فالمقاصد تحصن هذا الأخير -المفسر- من الخطأ في الاستدلال والاستنباط، وتصون أحكامه من العبث والتغيير، فحين تغيب مقاصد القرآن عند المفسر يساء إلى الإسلام الذي بنيت أحكامه³ على المصالح والعدل والرحمة.

وعدم إدراك أهمية هذا البعد الوظيفي للمقاصد في التفسير، كان له تأثير بارز على أعمال المفسرين تقصيرا وتجاوزا، الأمر الذي كان له أثره في الحياة الإسلامية ومقوماتها ولا سيما في العصور الأخيرة، حيث أدى ذلك «إلى البعد عن الحلول الصحيحة لمستجدات الحياة المعاصرة بسبب انحراف المنهج التجزيئي وعدم البحث عن الكليات المنبعثة من إدراك المقاصد الشرعية، الأمر الذي كان مسئولا عن سقوطنا أمام منظومة الكليات الحضارية الحديثة التي غزت مجتمعاتنا الإسلامية بنظريات الكلية.

إن التمسك الحرفي بظواهر ألفاظ الوحي الإلهي وعدم البحث عما وراءها من المعاني الظاهرة

1- مقاصد المقاصد، م س، ص 43-42.

2- زارة، صالح، تعقيب على أصول التفسير ومقاصد القرآن، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م، ص 270.

3- م ن، ص 271.

والخفية، ومن خلال أصولها وقواعدها ومقاصدها ومآلات تطبيق أحكامها، دفع المسلمين إلى الخروج من منظومة التشريعات الإسلامية واللجوء نحو منظومة من التشريعات الأوربية»¹.

وعليه؛ فإن هذا الفهم المقاصدي إذا حصل وفق أصول الشريعة وكلياتها وقواعدها العامة حري به أن يحدث قفزة نوعية في إكمال المنظومة الإسلامية لأن «دراسة النصوص ثم فهم معانيها اللغوية ثم الاستنباط منها في إطار مذهب واحد ثم بمقارنة جميع المذاهب الفقهية، ثم بالفهم الدقيق الشامل في إطار أصول تنفيذ الحكم في الشريعة الإسلامية وقواعده ومقاصده ومآلات تنفيذه.

وهذه الحلقة الأخيرة هي التي تدخلنا في العصر الحديث وتنقلنا من خارج التاريخ إلى داخله، وهي التي تدخلنا إلى الحياة كي يتم إنزال النصوص على الوقائع المعاصرة بمبناها ومعناها»².

وهذه الحلقات لا غنى عنها في فهم النص والاستنباط منه، فاستحضار المقاصد «تكسب المفسر تصورا عاما لمحاور القرآن الكريم والموضوعات التي يتناولها ومجالات اهتمامه، وبإدراك المفسر لهذه المقاصد يقف على ما يرمي القرآن إلى تحقيقه في النفس والمجتمع، إنه لا انفكاك للمقاصد عن القرآن ولا للقرآن على المقاصد»³.

وبالتالي يتجاوز المفسر «الحديث النظري والتقليد العلمي الخاص بكتابة المقدمات إلى المجال التطبيقي الذي يتم فيه أعمال هذه المقاصد في العملية التفسيرية.

ويمكن القول إجمالاً هنا أن الاهتمام بالمقاصد يترجم عناية المفسرين بضبط عملية الفهم والبيان للقرآن الكريم استرشاداً بمقاصده العامة والخاصة»⁴.

لكن استحضار المفسر للمقاصد لتكون معياراً للتمييز لا يوردها حسب فكره ورأيه ونظره، وإنما «لابد له من مبادئ وقواعد مقاصدية منهجية توجهه وتهديه سواء السبيل وتؤطره وتضبط اعتماده على مقاصد الشريعة والاستفادة منها»⁵.

1- عبد الحميد، محمد، مقاصد القرآن من البلاغ المبين إلى المقاصد الشرعية، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م، ص 66.

2- مقاصد القرآن من البلاغ المبين إلى المقاصد الشرعية، مقاصد القرآن الكريم، م س، ص 74.

3- تعقيب على أصول التفسير ومقاصد القرآن، م س، ص 269.

4- زمرد، فريدة، مقاصد القرآن وأثرها في التفسير، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م، ص 222.

5- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، م س، ص 41.

وإذا تبين المراد وتوضحت المعاني المقصودة ننقل الى الحديث عن خطوات النقد المقاصدي للتفسير المنشود، وهي:

تقصيد الخطاب الشرعي

إن اللازم هو تحري مقاصد الخطاب كما يريد صاحبها والوقوف عندها بلا نقصان ولا قصور وأيضا بلا زيادة ولا تجاوز.¹

وهذا يجعل الخطاب الشرعي قصديا يحقق الفهم الصحيح للنص، والفقه السليم لمغزاه وغايته، لأنه «بناء على هذا التقصيد للخطاب الشرعي سيجدد الحكم المقصود منه وتتجلى مجالاته التطبيقية كما يساعد ذلك على تلمس العلة التي بني عليها والحكمة التي يرمي إليها»²

الاهتداء به في العملية الاجتهادية

إذ الحاجة إلى التفسير المقاصدي في العملية الاجتهادية تكون في مجالي الاستنباط والتنزيل معا، وهذا «من شأنه أن ينير طريق المجتهد في اجتهاده، من خلال اضطلاع به ببيان مصالح النصوص الشرعية، ومن ثم يمكنه من الاجتهاد وفق ما تلوح به تلك النصوص من مصالح، وهذا الاهتداء بالتفسير المصلي كفيل بأن يزيد اجتهاده قوة ورجحانا ويجعله أقرب إلى الصواب».³

استبعاد مالا فائدة فيه

وهذا مقصد مهم نستفيده من التفسير المقاصدي للقرآن الكريم وسوره، فكثيرا ما يختلف المفسرون في تأويل آية من الآيات، ويقفون عند أشياء ما كان أغناهم عنها، ولو توقفوا عند حدود ما اهتم به القرآن لما خاضوا في بعض ما خاضوا فيه.⁴

1- م ن، ص 93-94.

2- الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الرابعة، 2016م، ص 10-11.

3- التفسير المصلي لنصوص القرآن، م س، ص 120.

4- نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، م س، ص 454.

وهذا الأمر نجده بكثرة عند المفسرين في القصص القرآني، وأخبار الأمم السالفة، والتفريعات المذهبية والكلامية.

إدراج ما فيه فائدة

التفسير المقاصدي «يسهم في إدخال ما فيه فائدة والتركيز عليه والاهتمام به، فالمقاصد هنا تقوم بدور معياري ومنهجي يحدد لنا ما ندرجه وما لا ندرجه فهي كالمصفاة التي تفرق بين ما هو نافع وما هو غير ذلك»¹

من قبيل تفاريع العلوم الخادمة للمقاصد القرآنية، أي الأمور التي تعزز المقصد القرآني وتقويه وتفيد في حسن الفهم والبيان.

الترجيح بين الآراء التفسيرية

من مقاصد التفسير المقاصدي للقرآن أو النظر المقاصدي فيه ترجيح الأقوال والآراء استناداً إلى المقاصد القرآنية أو مقاصد الشريعة نفسها، التي هي في حقيقتها مقاصد القرآن أو جزء منه وقد يكون الترجيح بناء على مقاصد كلية للقرآن الكريم، أو مقاصد خاصة أو جزئية، ولا يكون هذا الترجيح إلا مع منهج التفسير المقارن.²

وذلك من خلال بيانه لمصالح النصوص الشرعية، هذه المصالح تغذو حكماً فصلاً بين الآراء، ومن ثم يرجح الرأي الأكثر ملاءمة لمصالح الشرع والأقرب إلى تحقيق المقصود من الحكم.³

المبحث الرابع: الأسس والضوابط المنهجية للتفسير المقاصدي

الاتجاه المقاصدي في التفسير « يتحرى مقاصد الخطاب ومراميه، ويستند هذا الاتجاه إلى التسليم العام بكون الشريعة ذات مقاصد وحكم مرعية في عامة أحكامها»⁴

1- م ن، ص 459.

2- نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، م س، ص 453.

3- التفسير المصلحي لنصوص القرآن، م س، ص 125.

4- مدخل إلى مقاصد الشريعة، م س، ص 11.

ولكي يتوصل المفسر إلى قصد الشارع من الخطاب لا بد له من مسالك يعتمد عليها تحقيقا للغرض وصونا له من الزلل، وهي:

أولاً: لا تقصيد إلا بدليل (نصوص الشارع مفهومة لخطابه):

فمقاصد الشريعة سواء كانت عامة أو خاصة، كلية أو جزئية، لا يجوز القول بها ولا تحديدها، ولا إثباتها، ولا نفيها إلا بدليل، فنسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى؛ لأن الشريعة شريعته والقصد قصده، والقول أن مقصود الشريعة كذا أو كذا من غير إقامة الدليل على ذلك هو قول على الله بغير علم وبغير حق.¹

ويتميز القرآن الكريم عن جميع الأدلة بأن مقاصده هي أصل الشريعة وكلياتها، وأنها تكتشف وتستنبط من القرآن الكريم نفسه، فهو الذي يعبر عن مقاصده بمسلكين: مسلك التنصيص الحر في المباشر.

مسلك الاستنباط من خلال الفهم بآلياته، كالاستقراء وغيره.²

ومنهج الاستدلال على المقاصد القرآنية يكون ب:

طلب الدليل الخاص أو الجزئي لتقرير مقصده المتضمن فيه، وهذا الطلب للدليل الخاص يمكن أن نطلق عليه مصطلح الاستدلال في أحد أوجه اطلاقاته.

طلب مجموع الأدلة لتقرير المعنى المقاصدي الذي يجري في تلك الأدلة كلها، فيكون نظر المستقرئ في تلك الأدلة وتتبعه لذلك المعنى المقاصدي ورصده وضبطه.³

ثانياً: لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع.

القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي.⁴

1- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، م س، ص 61.

2- تاريخية المقاصد القرآنية: عرض ودراسة، الشاطبي وعلال الفاسي نموذجان، م س، ص 108.

3- مقتطفات من مقاصد القرآن، م س، ص 19.

4- التحرير والتنوير، م س، ج 1 ص 18.

يقول الشاطبي: «فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة»¹.

ولا خلاف على أن النص الشرعي سواء أكان قرآناً أم حديثاً نبوياً شريفاً، هو صياغة لغوية تنطوي على معنى صريح أو مضمّر، ومن ثمة فإن الاهتداء إلى المقصد الشرعي المتضمن في النص لا يتسنى إلا لمن هو قادر على التحكم في هذه اللغة بما يجعله يتنبه إلى مختلف الخفايا الموجودة في النص التي ترجع له المعنى وترشده إليه².

ولتحقيق ذلك فلا بد «من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن تم عرف فلا يصح أن تجري في فهمها على ما تعرفه. وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب»³.

وبالتالي يصبح الميزان أن «كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل»⁴.

ثالثاً: مسالك التعليل.

هذا المفتاح - تعليل الأحكام- يأتي بعد مفتاح اللغة العربية « لفهم الشريعة واستنباط أحكامها ومعرفة مقاصدها ومناطاتها في مواضعها، وبدونها يقع الفهم وينحسر في السطحية والقصور والزيغ عن الصراط السوي»⁵.

وهو ما يشير إليه الشاطبي بقوله: «من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها»⁶.

وللتعليل مسالك:

- 1- الموافقات، م س، ج3، ص 213.
- 2- حسين، محمد، التنظير المقاصدي عند ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، جامعة الجزائر، 2005م، ص 217.
- 3- الموافقات، م س، ج2، ص 131.
- 4- م ن، ج4، ص 224-225.
- 5- القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، م س، ص 34.
- 6- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق، الاعتصام، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 2008م ج3، ص 102.

مسلك التعليل بالمصلحة.

وهو مبحث واسع الأطراف، ولكن حسبنا أن نشير هنا إلى أن العمل بالمصالح مكن من تجاوز التعليل القائم على مجرد الدلالة اللفظية المقتضبة، وساعد في إدراك المسكوت عنه واستنباطه، فالتعليل يجعل من الخطاب الشرعي معاني لا جملة نصوص، والحكمة والمعاني الكلية متجاوزة للنصوص وتعوض غيابها كما أن المقاصد بوصفها كليات غايتها تقديم بيان للقول والفعل من أجل العمل.¹

ولا بد فيها من تجنب الهوى والتشهي، يقول الشاطبي: «المصالح المستجلبة شرعا والمفاسد المستدفةة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»²

ويقول كذلك: «إذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء، فاتباع الهوى من حيث يظن أنه أتباع للشرع ضلال في الشرع».³

والتعليل المصلحي للأحكام يقوم على:

المصالح والمفاسد هي التي تحدد دائرة المقاصد، فإذا كانت المصالح هي الغالبة عند مناظرتها بالمفسدة في حكم الاعتقاد فهو المقصود شرعا ولتحصيلها وقع الطلب على العباد.

المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتقاد فرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهي.

من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع فهو ساع ضد تلك المصلحة.

مجال الاجتهاد المصلحي في النص القطعي إنما هو في التطبيق على الواقع بظروفه وملابساته،

1- مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، م س، ص 396.

2- الموافقات، م س، ج 2، ص 63.

3- م ن، ج 5، ص 221.

حيث يكون للظروف أثر بالغ يراعاه المجتمع لكونه عاملاً يشكل الوقائع فقهاً أو تكييفها تكييفاً شرعياً.¹

مسلك المحافظة على المعاني وتتبعها.

فالأصل في المعاملات التعليل وهو ما يقتضي تفسير نصوصها وفقاً لتجليات السياق والعلل والمصالح، والأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو أمر وجوب وأمر ندب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبلاستقراء المعنوي ولم تستند إلى مجرد الصيغة.²

رابعاً: مسلك الاستقراء.

والاستقراء عند ابن عاشور نوعان:

- استقراء علل كثيرة متماثلة نفضي إلى حكمة متحدة تجزم بأنها مقصد شرعي.
- استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد الشارع.³

والاستقراء بما هو مسلك للمقاصد العامة يكون على طريقتين:

- طريقة لاستقراء هذه المقاصد من القرآن الكريم وحصرها وتصنيفها.
 - وطريقة لاستقراء ما يتصل بكل مقصد من الآيات القرآنية في القرآن كله.
- والمقاصد الخاصة كذلك سواء أقصدنا بها مقاصد المجالات والدوائر أم مقاصد الموضوعات في القرآن كله أو سورة من سوره، فسبيل الكشف عن المقاصد القرآنية هنا هو جمع الآيات الواردة في المجال أو الموضوع وتصنيفها.⁴

1- من البلاغ المبين إلى المقاصد القرآنية، م س، ص 71.

2- مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، م س، ص 397.

3- مقاصد الشريعة الإسلامية، م س، ص 17-18.

4- نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، م س، ص 437.

خامسا: مسلك الاستنباط

مسلك الاستنباط ليس بمعزل عن الاستقراء فبعد تمام الاستقراء لا يقف المفسر أو الفقيه عنده، أو يكتفي به، وإنما ينظر فيما جمعه واستقرأه نظر المستنبط المتدبر المتأمل.¹

وهو يشمل جميع المستويات العامة والخاصة والتفصيلية، فبعد «النظر في الأسباب المستقرأة يتبين للناظر أو المستنبط من خلال عملية الاستنباط أمور لم تكن لتبدو له دون علم دون جمع الآيات، ودون نظر شرعي سديد فيها.

فإن في ذلك توضيحا لمهم أو زيادة في نص أو رواية توضح المقصود من الحكم، وهذا مسلك ضروري في التعامل مع القرآن الكريم».²

سادسا: مسلك المناسبة

والمعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب.³

فموضوع هذا العلم هو أجزاء الشيء المطلوب علم مناسباته من حيث الترتيب، وثمرته الاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ما له بما قبله وما بعده من الارتباط والتعلق⁴

ولذلك معرفة الأسباب لازمة لمن أراد إدراك المعاني الكلية في القرآن الكريم؛ لأنه إذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ولأن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف⁵

ويبقى أن نعلم أن إدراك المعاني الكلية من خلال علم المناسبات ينسحب على سور القرآن الكريم كلها كما آياته، ذلك أنك تجد سورة على كثرتها بينة متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية

1- م ن، ص 437.

2- م ن، ص 439.

3- الغزالي، أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 79.

4- عبد اللطيف، محمد، إدراك المعاني الكلية في القرآن الكريم، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، المجلد 35، العدد 1، 2017م، ص 98.

5- إدراك المعاني الكلية في القرآن الكريم، م س، ص 97.

على أصول، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول، وامتد من كل شعبة منها فروعٌ تقصر وتطول، ولهذا تجدك تنتقل بين أجزائها وكأنك تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة، لا تحس بشيء من التناكر في التقسيم أو التنسيق، ولا بشيء من الانفصال عند الخروج من طريق إلى طريق، بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة، كما ترى بين أحاد الجنس الواحد كمال التضام، وتمام الالتحام.¹

سابعاً: مسلك السياق

وهو كل ما يكتنف اللفظ من الذي نريد فهمه من دوال أخرى، وهو طريق لبيان المجملات وتعيين الاحتمالات وتنزيل الكلام على المقصود منه.²

والمقصود بذلك فهم الدلالة التي يقصدها المتكلم، ويفهمها السامع من الكلام تبعاً للظروف المحيطة، وهي ملاحظة وضع الكلمة داخل الجملة مرتبطة بما قبلها وما بعدها، وقد اهتم الأصوليون بهذا النوع من الدلالة منذ نزول القرآن الكريم، فربطوا معاني الآيات بأسباب نزولها، والمناسبات.

لأن السياق يرشد إلى تبين المجل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، فانظر إلى قوله تعالى: (ذق إنك أنت العزيز الكريم)³ كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق.⁴

وعليه فإن السياق يهتم بالنظرة الكلية للنصوص؛ لأن النظرة المجزئة للنص خطأ، لكونها لا تمكن من الوصول إلى مقاصد المتكلم، وإنما يقع اعتمادها في مرحلة أولى لفهم ألفاظ النص وتراكيبه اللغوية لا غير، فإذا وقع فهمه من حيث قواعد اللغة وتراكيب الكلام وجب النظر إليه كوحدة موضوعية شاملة لكل أجزائه.⁵

1- دراز، عبد الله، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2005م، ص 188.

2- مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، م س، ص 395-396.

3- سورة الدخان، آية 46.

4- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت مج 02، ج 4، ص 10-09.

5- العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، كلية الدعوة الإسلامية ولجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ليبيا، 1992م ص 170.

وجملة مسائله:

- السياق وسيلة من وسائل إدراك المعاني المراد من النصوص، وبالتالي وسيلة من وسائل التوصل إلى المقاصد.

- ربط دلالة النص بالغرض الذي سيق له الكلام، فالسوق يصرف الخطاب كلياً إلى الغرض الذي كان له عند الشاطبي بخلاف الجمهور، فالنص لا يمكن أن يستخرج منه معنى زائد عن الغرض الذي سيق له، فإن فهم معنى تبعية مسوق له الخطاب خطأ وتكلف إلا أن يكون التابع مؤكداً للمقصود الأول وموثقاً لأصل الغرض.¹

خاتمة:

وبعد تمام هذه الدراسة العلمية المتعلقة بالتفسير المقاصدي للقرآن الكريم نكون بحول الله قد توصلنا إلى مجموعة من الخلاصات والنتائج نوردتها وفق الشكل الآتي:

التفسير المقاصدي هو ذلك النوع الذي يهتم ببيان المقاصد التي تضمنها القرآن، وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ، مع التوسع في دلالاتها، مراعيًا في ذلك قواعد التفسير الأخرى كالمأثور، والسياق، والمناسبات، وغيرها.

المجال الذي يتناوله التفسير المقاصدي ووظيفته التي يضطلع بها بيان معاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، وكذا الالتفات إلى مصالح النصوص ومقاصدها.

العلاقة بين اللفظ والمعنى في التفسير المقاصدي تقوم على ضرورة التوازن الواعي بين احترام اللغة في ألفاظها وظاهر معانيها، وبين النظر إلى معاني الخطاب ومقاصده ومراميها، ووضع كل شيء في موضوعه وحدوده بلا تعسف ولا تكلف، ولا تحجر ولا جمود.

الحديث عن البعد المقاصدي في التفسير لا يعد تنقيصاً أو تجاوزاً لما أنتجه التراث الإسلامي، فمرد الأمر إلى حاجة العصر الملحة لمنهج سليم لفهم الرسالة القرآنية على وجهها الصحيح الأكمل والوقوف على الفهم السليم للمعاني.

1- مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، م س، ص 396-395.

الرهان الموضوع على عاتق المفسر في هذا العصر هو تحقيق العالمية والهيمنة التي جاء بها القرآن، وصلاحيته لكل زمان ومكان.

حينما نتحدث عن التفسير المقاصدي نتحدث عن الدور المعياري والمنهجي في التفسير، فهو يضبط العملية التي يقوم بها المفسر ابتداء واهتداء.

المقاصد في التفسير المقاصدي هي الميزان والمعيار الذي لا بد منه للمفسرين في مناهجهم وتفسيراتهم، فبمعرفتها ومراعاتها يضمن المفسر لنفسه ولتفسيره أن تكون اهتماماته ومقاصده واستنباطاته في نطاق مقاصد القرآن بلا زيادة ولا نقصان.

التفسير المقاصدي يضيف على الدراسات المقاصدية قفزة نوعية في التنظير المقاصدي تنظيرا واستنباطا وتنزيلا.

وأصلي وأسلم على من بعث رحمة للعالمين، محمد رسول الله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع:

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، دقائق التفسير، تحقيق محمد السيد، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة الثانية، 1404هـ.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، 2011م.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت.

ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

بن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، مشاهد من المقاصد، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 2012م.

بنحماد، مولاي عمر، أصول التفسير ومقاصد القرآن، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م. ص ص (251-273).

بنعبو، الحسن، التفسير المصلي للنصوص الشرعية وإشكالاته، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، سلسلة الندوات العلمية (6)، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013م، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2015م.

بن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م. جعيم، نعمان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2014م.

جيجك، محمد خليل، التأويل المقاصدي وعلمية القرآن، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق: سلسلة الندوات العلمية (6)، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013م، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2015م.

حسين، محمد، التنظير المقاصدي عند ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، جامعة الجزائر، 2005م.

حميدي، عبد الكبير، تعقيب على بحث مقاصد القرآن وأثرها في التفسير، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث: تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م.

الخادمي، نور الدين، مقتطفات من مقاصد القرآن، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث: تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م. ص ص (15 - 61).

الخطيب، معتز، مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات

السياق: سلسلة الندوات العلمية (6)، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013م، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2015م. ص ص (233-251).

دراز، عبد الله، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2005م.

رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم (الشهير بالمنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

الرماني، علي بن عيسى، رسالة الحدود، تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، الطبعة الثانية، 1984م.

الريسوني، أحمد، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000م. الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2014م.

الريسوني، أحمد، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015م.

الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الرابعة، 2016م.

الريسوني، أحمد، مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014م.

زارة، صالح، تعقيب على أصول التفسير ومقاصد القرآن، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م.

الزبيدي، مرتضى محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية.

زمر، فريدة، مقاصد القرآن وأثرها في التفسير، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير

سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م. ص ص (217-250).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق، الاعتصام، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 2008م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1997م.

شكري، فريد، التفسير المقاصدي للقرآن الكريم تقديم وتقييم، الكتابات المنحرفة الراهنة عن القرآن الكريم، تقديم وتنسيق مولاي مصطفى الهند، مختبر الأبحاث والدراسات في العلوم الإسلامية، كلية الآداب المحمدية، دار أبي رقرق. ص ص (37-49).

الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000م.

عبد الحميد، محمد، مقاصد القرآن من البلاغ المبين إلى المقاصد الشرعية، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م. ص ص (63-86).

عبد اللطيف، محمد، إدراك المعاني الكلية في القرآن الكريم، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، المجلد 35، العدد 1، 2017م. ص ص (67-106).

العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، كلية الدعوة الإسلامية ولجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ليبيا، 1992م.

الغزالي، أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، دار الكتب العلمية، بيروت.

الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي مصورة عن مؤسسة علال الفاسي، الطبعة الخامسة، 1993م.

الفراهيدي، خليل بن أحمد، العين، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

الفندلاوي، أبو الحاج، تهذيب المسالك في نصره مذهب مالك، تحقيق أحمد البوشيخي، نشر وزارة الأوقاف المغربية، 1998م.

فياض، عطية، قواعد في فهم الشريعة، دار المقاصد، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016م.

القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ. كافي، أحمد، تاريخية المقاصد القرآنية: عرض ودراسة، الشاطبي وعلال الفاسي نموذجان، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث، تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م. ص ص (87-178).

الكيلاني، عبد الرحمن، التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، العدد 4، 2008م.

المحاسبي، الحارث، فهم القرآن ومعانيه، تحقيق حسن القوتلي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1398هـ.

المخلافي، نشوان، الأطرش رضوان، التفسير المقاصدي إشكالية التعريف والخصائص، قرآنیکا، مركز بحوث القرآن، جامعة ملايا، ماليزيا، المجلد 5، العدد 2، ديسمبر 2013م. ص ص (129-144).

المخلافي، نشوان، الأطرش رضوان، السياق القرآني في خدمة التفسير المقاصدي، نقلا عن مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، العدد 51، 2017م.

وصفي، عاشور، نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، مقاصد القرآن الكريم، مجموعة بحوث: تحرير سليم العوا، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016م. ص ص (419-46).

يوسف، منير بن رابح، التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرسة الأحناف والمالكية، مركز نماء، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م.

ابن البقال ومنهجه في أجوبته على نوازل ابن العشاب التفسيرية

The methodology of Ibn Al-baqal in answering Ibn Al-Achab's interpretational issues

ذ. عبد الصمد أمزيان

باحث في الدراسات الإسلامية - ميسار - المغرب



ملخص:

ذخيرة علمية تلك الأجوبة التي أجاب بها المفسر ابن البقال رحمه الله على نوازل المستفتي ابن العشاب رحمه الله، والتي هي إشكالات متعلقة بتفسير بعض الآيات القرآنية، أو لرفع التعارض ودرء الإشكال الحاصل فيها، ويبلغ عددها تسعة وعشرون سؤالاً، متنوعاً وموزعاً على علوم شرعية وفنون عدة، كما ذكر الونشريسي في معياره.

وورقتي هذه التي أبسطها أحاول أن أجلي فيها معالم من منهجه رحمه الله في تعامله مع هذه الأسئلة، بعد الترجمة لهذين العلمين، ثم التعريف بهذه الأسئلة والأجوبة وما تضمنته.

الكلمات المفتاحية: ابن البقال، ابن العشاب، أجوبة، نوازل، التفسير.

Abstract:

Those answers made by the interpreter Ibn Al-baqal on interpretational issues, which are related to interpreting some verses of Qur'an, of Ibn Al-Achab may God have Mercy on both of them. These issues were raised to avoid interpretation controversies and problems in them. There are 29 issues varied and distributed on religious knowledge and arts as mentioned by Al-ouancharissi in his book. Accordingly, the author tries to shed

lights on Ibn Al-baqal's approach while dealing with these questions after he introduces a short biography of these scholars, and finally he defines these questions and their answers besides to what they comprise.

Keywords: Ibn Al-baqal, Ibn Al-achab, answers, interpretational issues, methodology, approach.

توطئة

لا غرو أن الواقف أمام مظان النوازل الفقهية، ليجد نفسه أمام ثروة معرفية ضخمة تزخر بها المكتبات الإسلامية، وهذه النوازل ليست مرتبطة فحسب بالجوانب الفقهية كما يخال عند البعض، بل إنها مرتع خصب لعلوم كثيرة، مادتها العلمية يستشف منها جوانب عقدية، وفكرية، واجتماعية، واقتصادية، وغير ذلك.

ومن بين هاته النوازل التي تحمل في جنباتها دررا علمية نفيسة أسئلة لأبي زيد عبد الرحمن بن العشاب، وهي نوازل متنوعة وموزعة بين فنون عدة، وتدور في فلك تفسير الآيات ودرء التعارض الحاصل بينها عامة، موجهة إلى المفسر أبي عبد الله بن البقال ليحيب عنها.

وورقتي هذه تسعى بعون من الله عز وجل أن تترجم للمستفتي والمفتي وتبرز جوانب من حياتهما، وأن تعرف بهذه الأسئلة والأجوبة وملامح مما حوته، ثم تذكر في الختام المعالم الكبرى لمنهج ابن البقال رحمه الله في أجوبته عليها.

المبحث الأول: بين أسئلة المستفتي ابن العشاب، وأجوبة المفتي ابن البقال رحمة الله عليهما

المطلب الأول: ترجمة ابن العشاب وابن البقال رحمهما الله

1- ترجمة عبد الرحمن بن العشاب:

وهو المستفتي: فكنتيه أبو زيد، واسمه عبد الرحمن، عرف بالفقيه ابن العشاب، وهو تازي

الأصل¹، له مشاركات في فنون عدة: كالفقه والتفسير والحديث والنحو وغيرها، أخذ أغلب هاته العلوم في بلدته التي نشأ فيها، وتميز بحرصه على التعلم والمطالعة، محبا لمجالس الخير، معروفا بصلاحه منذ صباه، وكانت له مجالس ومراسلات مع شيخه ابن البقال رحمهما الله.

يتحدث عنه شيخه أبو الحسن علي بن محمد بن بري، فيقول: «كان أبو زيد شابا صالحا، قرأ بتازا حرسها الله تعالى، وأخذ علي علم النحو، وأكمل كتاب الإيضاح² تفهما، ثم عاد إلى النظر في المعقول والمشاركة في التفسير، والحديث، وكان ثاقب الفهم شديد النظر، معمور الأوقات بالبحث والمطالعة والمذاكرة»³، وفي زهده وطاعته يقول: «وكان له ورد من الليل واجتهاد في العبادة على صغر سنه، ولم يزل دؤوبا على الخير حتى توفي»⁴، خلف تعليقات وتقييدات على كتاب الشمائل⁵ إلا أنه لم يتمه، لما حالت المنية بينه وبين تحقيق ذلك، وهو شاب يافع في زهرة العمر قد بلغ العشرين سنة⁶.

وفي شهر رمضان من عام أربعة وعشرين وسبعمائة فاضت روحه إلى بارئها، ودفن كشيخه ابن البقال عقب صلاة الجمعة، ودفن في إحدى مقابر تازة⁷ رحمة الله عليهما⁸.

2- ترجمة أبي عبد الله بن البقال:

وهو المفتي: وكنيته: أبو عبد الله، واسمه: محمد بن محمد بن علي بن البقال، من أهل تازة،

1- التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، اعتنى به الدكتور عبد الحميد الهرامة، دار الكاتب، ليبيا، الطبعة الثانية، سنة: 2000م، ص: 386-387.

2- ولعله يقصد الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع للخطيب القزويني المتوفى سنة 739هـ.

3- الونشريسي، أبو العباس أحمد، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، ج 12، ص: 290.

4- م ن، ج 12، ص: 290.

5- تذكر كتب التراجم أن له تقيدا على كتاب الشمائل، والراجح أنه كتاب الامام الترمذي رحمه الله المشهور باسم الشمائل المحمدية، ويرجح ذلك اهتمامه بالحديث النبوي وبراعته فيه، ويبرز اهتمامه هذا في أسئلته التي سأل عنها ابن البقال رحمهما الله.

6- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 386 و387.

7- المعيار المغرب والجامع المغرب، ج 12، ص: 290.

8- وتجدر الإشارة إلى أن ترجمة هذين العلمين فيها شح وندرة، ولم أقف على سنة ولادتهما، وطور نشأتهما، وتلامذتهما وغير ذلك، إلا شذرات عامة عن حياتهما متفرقة في بطون بعض كتب الأعلام والتراجم.

العلامة المحقق الفقيه¹ الأصولي المعقولي²، المفسر، عرف بالفيلسوف³، جمع بين العلوم العقلية والنقلية، وبرع في علوم شتى كالفرائض، والنحو، والتفسير، والأصول، والكلام، وغيرها، وتلمذ على يد أكابر العلماء في زمانه كأبي عبد الله العباس ابن مهدي وأبي عبد الله الترجالي رحمهما الله.

وكان ذا دين وصلاح، دأب في حياته على قراءة القرآن والعمل به، والمحافظة على الجماعات والجمعات، وله ورد يقوم الليل به، وتعد شهادة بلديه أبي الحسن بن بري رحمه الله⁴ من الأوسمة الذهبية التي علقت على صدره، لما وصف مكانته العلمية، وعده «من العلماء المحققين المحصلين المشاركين، أخذ أولاً بتأز علم الفرائض والعدد والنحو والكلام... حتى حصل التعاليم وأتقنها ثم أخذ أخيراً في التفسير، والفقه الخلافي، وكان له حظ وافر من اللغة والأدب والبيان والعروض والشعر والكتابة»⁵، وفي معرض الحديث عن صلاحه وعبادته يقول: «وكان آخر عمره كثير التلاوة للقرآن، محافظاً على صلاة الجماعة، له ورد من الليل»⁶، وفي العقد الأخير من عمره أخذ في تدريس الفقه، فكان آية في ذلك⁷ ومكتبة زاخرة، يحلق طلبة العلم حوله ليغترفوا من معين معارفه.

ويصفه المستفتي ابن العشاب رحمه الله «بسيدنا الفقيه الأجل العالم العلامة القدوة أبي عبد الله ابن الشيخ الأجل الأكمل أبي عبد الله»⁸.

- 1- كنون، عبد الله بن عبد الصمد، النبوغ في الأدب العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1960م، ج 1، ص: 214.
- 2- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 386 و387.
- 3- الكتاني، أبو عبد الله محمد بن جعفر بن ادریس، سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس بمن أقیبر من العلماء والصلحاء، بفاس، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وحمزة بن محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ج 2، ص: 178.
- 4- وهو علي بن محمد بن الحسين الرباطي المالكي، أبو الحسن، المعروف بابن بري، ولد نحو 660 هـ بتأز، وتوفي سنة 730 هـ، عالم بالقراءات، وولي رئاسة ديوان الإنشاء، من كتبه المطبوعة «الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع» وله أرجوزة في القراءات، لقيت من الذیوع في شمالي إفريقية مثل ما لقي كتاب «الأجرومية» (ترجمة الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ج 5، ص: 5 / البغدادي، إسماعيل الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1، ص: 716).
- 5- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 386.
- 6- م ن، ص: 387.
- 7- سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس، م س، ج 2، ص: 178.
- 8- مقدمة أسئلة ابن العشاب رحمه الله، المعيار المغرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 263.

وبالجملة: ما رأي في وقته من حصل من علوم الفلاسفة مثل ما حصله، مع الديانة، والوقوف مع الشريعة¹.

توفي رحمه الله بمدينة فاس، سنة خمس وعشرين وسبعمائة للهجرة، وعمره شارف الخمسين سنة، ودفن بعد صلاة الجمعة في «باب فتوح»² وهي منطقة معروفة في فاس لانزال موجودة إلى وقتنا هذا. المطلب الثاني: نظرات في نوازل ابن العشاب وأجوبة ابن البقال رحمة الله عليهما.

لقد أورد الإمام أبو العباس الونشريسي³ رحمه الله في طيات معياره نوازل ابن العشاب رحمه الله القرآنية وأجوبة ابن البقال رحمه الله عليها⁴، ولعله الوحيد الذي تفرد بذكرها كلها لحسن الحظ، كما قال محمد المنوني رحمه الله: «ولحسن الحظ حافظ الونشريسي على مجموع الأسئلة والأجوبة، وأثبت نصها في المعيار»⁵، ورغم السقط الذي طالها في كلمات منها وأسطر، إلا أنها تظل من كنوز تراثنا النوازلي الحافل، وذخيرة علمية يلزم نفوذ غبار الإهمال عنها، وتسليط الضوء عليها لإبراز معالمها.

ويبلغ عددها تسعا وعشرين سؤالاً مستشكلاً، وعنون لها أبو العباس الونشريسي رحمه الله بعنوان: «سؤالات من التفسير وغيره»، وهي أسئلة تتيح لك الغوص في بحور علوم شتى، أكثرها حضوراً التفسير ثم تليه بقية العلوم الأخرى تبعاً، كالفقه، والعقيدة، والحديث، واللغة، والأصول، وهذا وصف أحمد بابا التنبكتي⁶ رحمه الله لها، فقال عنها: «— هي - أسئلة نفيسة في التفسير وغيره،

1- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 291.

2- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، الصفحة: 387.

3- أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، ولد سنة 834هـ، وتوفي 914هـ، وهو فقيه مالكي، دخل فاس سنة 874هـ فتوطنها إلى أن مات فيها، عن نحو 80 عاماً، من أشهر كتبه: «المعيار المعرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب» و«المنهج الفائق، والمنهل الرائق في أحكام الوثائق» وغيرها. (الزركلي، الأعلام، م س، ج 1، ص: 269)

4- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 263 إلى 289.

5- المنوني، محمد بن عبد الهادي، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح، بالدار البيضاء، الطبعة الثالثة، سنة 2000م، ص: 266.

6- أبو العباس أحمد بابا بن أحمد بن أحمد بن عمر التكروري التنبكتي السوداني، مؤرخ، من بيت علم وصلاح، وكان عالماً بالحديث والفقه، وكان شديداً في الحق، ولد سنة 963هـ وتوفي في تنبكت سنة 1036هـ. له تصانيف من أشهرها في التراجم: «نيل الابتهاج بتطريز الديباج» و«كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج». (الزركلي، الأعلام، م س، ج 1، ص: 102).

تدل على جلاله قدر¹ صاحبها، ولما استشكل عنه فهمها توسل بالشيخ الأجل المفتي ليكشف له المراد منها، فيقول في رسالته له طالبا إجابته: « فإن المتعلق بأذيالكُم عبدالرحمن بن محمد بن أحمد، راغب أن تجيبوه عن مسائل طالما غدا فيها مفكرا فلم يُفتح له فيها بجواب، فعساك يا سيدي تتطول علي بالجواب عنها، والفحص عن مشكلها، والبيان لكل فصل منها، والله المعين، وعليه نتوكل، وهو حسبنا ونعم الوكيل»²، فلاحظ- أيها المتأمل - الأدب الجليل في السؤال!

وطبيعة هذه الأسئلة قد وردت في التعارض الحاصل بين الآيات القرآنية، وكيفية إزالة مشكلها، أو لرد تأويلات لا تستقيم من جوانب العقيدة، أو اللغة، أو تستفسر عن القول الراجح في تفسير بعضها، وخمس منها جاءت حاملة لشبه المعتزلة وعقائدهم كاستحالة رؤية عز وجل يوم القيامة، وكفر مرتكب الكبيرة، وهلم جرا.

وذكره لتلك الاستفسارات عن تأويلات المعتزلة لبعض الآيات، لعله راجع للوخزة العظيمة التي خلفها هذا المذهب في المغرب الأقصى، والذي انتقل إلى هذا القطر منذ فترة مبكرة على يد عبد الله بن الحارث مبعوث واصل بن عطاء إلى هذه البلاد، كما بعث بغيره إلى بلدان، هذا المبعوث كان نعمة للاعتزال إذ أجابه خلق كثير، وجاء في ذلك أن واصل بن عطاء³ قال لأحد دعاة- عبد الله بن الحارث - في المغرب: «الزم سارية المسجد سنة تصلي عندها حتى يُعرف مكانك، ثم أفت بقولة الحسن⁴ سنة، ثم إذا كان يوم كذا وكذا من شهر كذا فابتدئ في الدعاء للناس إلى الحق»⁵، وكانت

1- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 244.

2- مقدمة أسئلة ابن العشاب رحمه الله، المعيار المغرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 263.

3- أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال (80هـ-131هـ)، رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء المتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلين، ومنهم طائفة تنسب إليه تسمى الواصلية وهي التي انتشرت في أجاء المغرب الأقصى، على يد تلميذه عبد الله بن الحارث (الزركلي، الأعلام، م س، ج 8، ص: 108).

4- من الأمور التي بنى المعتزلة عليها معتقدتهم القول بالحسن والقبح، أول من اشتهر عنه بحث هذا الموضوع الجهم بن صفوان الذي وضع قاعدته المشهورة: « إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع »، وبني على ذلك أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد، وحسن وقبح، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحي، وبعد ذلك يأتي الوحي مصدقا لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، وقد أخذ المعتزلة بهذا القول ووافقهم عليه الكرامية. (الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، الناشر مصطفى البابي الحلبي، سنة 1395م، ج 1، ص: 88/ سهر محمد مختار، التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية، جامعة الأزهر، القاهرة، سنة 1971م، ص: 363).

5- العمري، أحمد شوقي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى سنة 2000م، ص: 177.

هذه شرارة انتشاره في أصقاع البلاد وربوعه، كطنجة التي حكى أبو القاسم البلخي (ت 319هـ)¹ عنها من أن «أنصار إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب بطنجة وما والاها من بلاد المغرب أنهم معتزلة»²، ثم غلبت المعتزلة في تلك المدن، وسموا أنفسهم الواسطية³، وشبيه ذلك ما حكاه ابن الفقيه (ت 365هـ) أيضا في كتاب «البلدان»، في سياق حديثه عن الاعتزال في المغرب، فيقول: «وبلاد طنجة مدينتها وليلة، والغالب عليها المعتزلة، وعميدهم اليوم إسحاق بن محمد بن عبد الحميد، وهو صاحب إدريس بن إدريس، وإدريس موافق له»⁴، وبيت القصيد في دراستنا هذه أن قبيلة «أوربة» وهي من أهم بطون البرانس إحدى ضواحي تازة حاليا، وإليها ينتسب العلمين ابن العشاب وابن البقال، وكانت فيما سبق من أعظم القبائل التي تمذهبت بالاعتزال حيث أن زعيمها عبد الحميد الأوربي كان معتزليا⁵، ثم إن دراسات تشير إلى أن دولة الأدارسة قامت على متن قويم من الاعتزال، فإدريس الأول استقوى بزعيم قبيلة أوربة حينئذ إسحاق الأوربي المعتزلي، فوافقه المولى إدريس المذهب، ودعا إسحاق مقابل ذلك قبيلته إلى مبايعته وطاعته وإجلاله⁶.

ولا شك أن تواجد هذا الانحياز العقدي في هذا الصقع ستكون له آثاره وتسرباته مع تعاقب السنين على المستوى الفكري والعقدي، وإن تخلى الناس عنه ولم يعد له وجود، إلا أنه قد يكون سببا وجهيا لبعض الإشكالات التي حوتها أسئلة المستفتي، والتي وجدها ماثلة في مجتمعه واعتبرها نازلة من النوازل التي يلزم أن يُجاب عنها.

وهنا تأتي أجوبة المفسر ابن البقال رحمة الله، فجلبت التعارض المتعلق بالآيات، ودرأت المشكل

1- من متكلي المعتزلة البغداديين، صنف في الكلام كتباً كثيرة، وأقام في بغداد مدة طويلة، قال أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني: «كانت بيننا وبين أبي القاسم البلخي صداقة قديمة وكيدة، وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبي وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع كتبه عنا، توفي في بلخ، أول شعبان سنة 329هـ. (الخطيب البغدادي، أبوبكر أحمد، تاريخ بغداد، تحقيق الدكتور: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي-بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ).

2- البلخي، أبو القاسم عبد الله الكعبي، ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، سنة 1974م، ص: 119.

3- القاضي عبد الجبار وأبي القاسم البلخي والحاكم الحشبي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ص: 227.

4- ابن الفقيه، أبو عبد الله أحمد الهمداني، البلدان، تحقيق يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1416هـ، ص: 136.

5- البلدان، م، ج 1، ص: 136.

6- احسانة، يوسف، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، سنة 2003م، ص: 35.

عنها وأزالته، ووضحت المههم فيها وفسرته، وبرهنت أن صاحبها ذا نظر رشيد ورأي سديد، وهذا لا يتسنى لكل عالم، ولا يتأتى لكل مفت، ما لم يكن ذا باع في العلوم كلها النقلية منها والعقلية، وهو ما نجده عند هذا المفتي حسب ما ترجمنا له، هذا فضلا عن أدبه الجم البادي في كلامه، والذي ينم عن تواضع جلي كما هو ديدن الصالحين، فيقول في مستهل كلامه: «فإنك سألتني سدد الله سؤالك، وأنجح في الصالحات أقوالك وأفعالك، عن المسائل التي طال فيها تدبرك». وتوالى عندها ترددك وتفكرك، فلم يتضح لك مشكلها، ولم يفتح حتى الآن مقفلها، فلم أجد بُدأً من إسعاف مطلبك، وقضاء مأربك، فقلت: على أن خاطر شعاع، والباع غير وساع.¹

وفي هذا الصدد يقول الشريف خالد بن العربي مادحا هذه الأجوبة: «ومن الأعلاق النفيسة التي لا تزال تزرع بها خزائن بلاد المغرب العلمية العامرة، كتاب أجوبة الفقيه أبي عبد الله بن البقال في مشكل القرآن والتفسير والأصول، أجاب بها على أسئلة أحد الفقهاء النماء بمنطقة تازة شرقي القطر المغربي»²، ولأحمد بابا التنبكي رحمه الله أيضا مدحة فيها، فيقول: «وله أجوبة حسنة في التفسير والأصول أجاب بها أبا زيد بن العشاب»³. ولكون هذه الأسئلة والأجوبة في المعيار قد شأها التصحيف والتحريف في مواضع لها، كانت تصل أحيانا إلى إسقاط أسطر وعبارات، فأعاد العلامة المحدث محمد بوخبرة رحمه الله تحقيقها، ونقلها بجودة وإتقان عن الأصل بخط العلامة الأديب أبي الحسن بن بري رحمه الله، بخط مائع رائع، وتقع في ثلاثة وثلاثين ورقة من الحجم المتوسط، في رسالتين منفصلتين، تضمنت الأولى الأسئلة التسعة والعشرين الموجهة من الفقيه أبي زيد، ثم حوت الثانية أجوبة العلامة ابن البقال عليها، ثم اعتنى بها الشريف الإدريسي وقابلها مع ما ذكر في نسخة المعيار التي كانت خلو من التعليق والضبط، وأخرجها في كتاب مطبوع مائع.⁴

1- الإدريسي، الشريف خالد بن العربي، أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال على أسئلة الفقيه أبي زيد الفاسي في حل إشكالات تتعلق بآيات، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 2004م، ص: 37. / وهو عين الكتاب الذي سنعتمده في الاقتباس والإحالة.

2- أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 6.

3- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 387.

4- انظر: أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 11، بتصرف.

المبحث الثاني: منهج ابن البقال رحمه الله في أجوبته

إن المتأمل في أجوبة ابن البقال رحمه الله ليسهل عليه أن يجلي الملامح الكبرى للمنهج الذي اعتمده في التعامل مع أسئلة السائل، والتي هي نوازل قرآنية وتفسيرية حسب رأي الونشريسي رحمه الله¹، وسيجد أن أسلوب أجوبته يختلف من سؤال لآخر، فيتسم بالإيجاز والاختصار من غير إطناب في بعض المباحث التي لا تستدعي تبسيطاً، في حين قد يتميز في مباحث أخرى بالتفصيل والتأصيل كالمسائل العقدية واللغوية التي ذكرت في ثناياها، والتي يلزمها تحرير لأدلتها، وترجيح بين أقوالها، وتعميد لجزئياتها، وكل ذلك بلغة جزلة ومستوى علمي رفيع، سيما وأنها في جملتها حمالة لإشكالات عدة في فنون متنوعة، تستلزم كثير بيان، وعظيم إيضاح، وهذا ما تشير إليه مؤلفة كتاب 'التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى' في سياق إيرادها لهذه الأجوبة، فتقول: «وقد أجاب ابن البقال عن أسئلة ابن العشاب، كل سؤال على حدة، مراعيًا في ذلك الإيجاز والدقة تارة، والشرح والتفصيل تارة أخرى، كل ذلك بأسلوب سهل، ولغة قوية، ومستوى علمي جيد»².

ولتسليط الضوء على جوانب من منهجه خاصة في تعامله مع تفسير الآيات المشككة، فإنه يعتمد المأثور منه وإن لم يجده فإنه يعرج على التفسير بالرأي، فيؤول الآية الواحدة بآية أو بآيات أخرى، وقد يكتفي بتفسير كلمة واحدة منها لأنها محل الغموض، وفي مواطن أخرى يفسر الآية بالأحاديث النبوية الثابتة في ذات المسألة والتي في جملها صحيحة، أو بأقوال المفسرين المعتمدين من أمثال الصحابي الجليل ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنه، وبأقوال الأئمة من بعده من التابعين وتابعيهم كالإمام الحسن وقتادة والطبري وغيرهم، فيسوق الأقوال التفسيرية للآية ويرجح بينها، وينتقي حسب رأيه أصوبها، وفي المقابل يخطئ بعض التأويلات الخاطئة، ويرفض التفاسير الظاهرية التي تأبها العقول، ويستعين بالقراءات والقصص القرآنية وبالسيرة النبوية، ويضرب الأمثال، ويستند للعلوم العقلية، كل ذلك ليزيل اللبس الحاصل فيها، أو ليعضد قوله ويستوي عليه سوقه، أو ليرجح بين الآراء المتعددة. ومثال ما سبق هو كالتالي: فالغالب على منهجه أنه يستهل أغلب أجوبته بتفسير الآية وبيان بعض من معانيها، إما تفسيرها كلياً أو كلمات منها والتي وقع فيها اللبس لدى السائل، بدءاً باللغة ثم التأويل بما يقضي جوابه على

1- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 263.

2- أشقر، سعاد، التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى، دار السلام، القاهرة، ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس، الطبعة الأولى، سنة: 2010م، ص: 74.

النازلة، ففي تفسير الآية كلها، يقول عن قوله تعالى ﴿ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم أم الأنثيين﴾ (الأنعام - الآية: 143) ما نصه: «الآية جاءت مبينة لافتراءهم، ومبكتة لهم، وذلك أنهم لما كانوا مضطربين في التحريم فتارة يحرمون الذكور، وتارة الإناث، وتارة ما اشتملت عليه الإناث ذكورا كانت أم إناثاً»¹ ثم يشرع في تفسير الآية وتبسيط معانيها إلى أن قال: «ولما أظهر افتراءهم وعجزهم عن الجواب قرّعهم بقوله: ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾»². وفي تفسير الكلمة الواحدة من الآية أمثلة عدة³، نكتفي بذكر ما قاله في شرح تفكّهون في الآية: ﴿فلتتم تفكّهون إنا لمغرمون﴾ (الواقعة - الآية: 65): إن للمفسرين في (تفكّهون) أقاويل⁴ ثم يسرد أقوالاً أربعة في بيان مدلول الكلمة من أنها مأخوذ من التعجب، والندم والفكاهة، والفكاهة، وعلى رأس كل قول يسوق أدلة القائلين به، وفي الأمر دلالة على سعة علم المفتي خاصة وأنه من المفسرين لكتاب الله عز وجل الذين ذاع صيتهم في هذا الفن.

ومن منهجه أيضاً بعد ذكر الأوجه التي وردت في تفسير الآية، فإنه يرمي إلى الترجيح فيما بينها، وبيان الرأي الأصح والأصوب، ففي جوابه على الرابع الذي استفسر فيه صاحبه عن ماهية المصيبة وهل الذنوب تندرج تحتها باعتبارها مصيبة في الدين، يذكر ما قيل فيها من تأويل ثم يختتم بما يراه الأرجح فيقول: «ولكن الأول أظهر، والله أعلم»⁵. وكذلك في المصيبة ولتأكيد منحاه فإنه يفسر الآيات بالمأثور كثيراً ويستدل بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً، هذه الأحاديث التي ذكرها إما بعزو أو غير بعزو جلها صحيحة إلا حديثاً واحداً فيه ضعف عند أهل العلم⁶، وقد يذكر الحديث بنصحه كالحديث القدسي «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي»⁷، ويخرج بعضها في موضع آخر كصنيعه

1- المعيار المعرب والمغرب، م س، ج 12، ص: 276 / أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 48 و 49. 2- نفسه.

3- ونفس المنهج يسلكه مع كلمات أخرى كاسم الجلالة «اللطيف» في الجواب السابع عشر، و«الكلمات» في الجواب الثامن عشر، و«السبعين» في الجواب العشرين، وغيرها من الكلمات التي تعاملها بنفس المسلك.

4- المعيار المعرب والمغرب، م س، ج 12، ص: 283 / أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 59 و 60. 5- م ن، ج 12، ص: 273 و 274 / م ن، ص: 45.

6- وهو حديث «التوبة تجب ما قبلها»، إذ لم يرد في مظان السنة المعروفة، وقد ضعفه بعض المعاصرين، ومنهم الألباني رحمه الله في السلسلة الضعيفة تحت 1039.

7- المعيار المعرب والمغرب، م س، ج 12، ص: 271 / أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 40. أما الحديث فقد أورده الإمام مالك في الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، الناشر مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي، الطبعة الأولى، سنة: 2004م، ج 2، ص: 114.

«وجهت وجهي للذي فطر السماوات والارض»¹، أحيانا يكتفي بالإشارة إلى راويه كقوله: «حديث حذيفة»²، واختلاف منهج الاستدلال بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هو بحسب السياق وما يقتضيه المعنى المراد به.

ومما يتكى عليه أيضا أقوال أئمة التفسير المعبرين، من أمثال الصحابة رضوان عليهم وفي طليعهم ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنه الذي يروي عنه أثرا، فيقول: «ان المراد بالآية-والله أعلم- أنه سبحانه وتعالى لا يأمر بما هو مستقبح عند العقل على كلا التفسيرين، لا سيما وأكثر المفسرين على أن المراد بالفاحشة في الآية ما كانوا يفعلونه من طوافهم بالبيت عراة.

بالإضافة إلى هذا فإنه يرد التأويلات الخاطئة لأي القرآن والتي يراها مخالفة للشرع ونائية عن الحق، فنجد ابن العشاب رحمه الله في نوازل يستفسر عن دعوى من يزعم معرفة الساعة من خلال فواتح السور القرآنية، فيجيب بما يرد هذا الزعم لأنه عار من الصحة والبرهان، ولأن من أصول الاعتقاد أنه لا يعلم علمها لا ملك منزل ولا نبي مرسل إلا الله عز وجل، فيقول: «وظاهر الآية من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾³ فهو مما استأثر الله سبحانه به، ودعوى معرفة ذلك -أي الساعة- من الحروف الواردة في أوائل السور، وإن ولع به قوم، فدعوى لا دليل عليها من ظاهر الشريعة»⁴، وشبهه ذلك رفضه أن يكون معنى الرؤيا في الآية ﴿إِذْ يَرْكِبُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا﴾ (الأنفال- الآية: 43) محمول على رؤية العين، فيقول: «وحمل الآية على رؤية العين بعيد متكلف»⁵، ويتعدى ذلك إلى رفض كل تفسير متكلف فيه، وليس من المعاني المقبولة، ففي إجابته عن السؤال العاشر المتعلق بمعجزة نبي الله سليمان لما كلم الحيوانات، يقول: «وحمل ذلك على نطق حالي غير مقالي، تكلف يأباه الظاهر بل النص ولا ضرورة تدعو إليه، هذا مع إطباق المفسرين عليه»⁶. ومن المعلوم أيضا أن الغرض الرئيس من القصص القرآني هو الاطلاع على أخبار الأمم السالفة،

1- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 271 / أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 40. وتخرج الحديث فقد أورده الإمام أحمد في مسنده، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى، السنة 1995م، ج 1، ص: 516.

2- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 272 / أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 41. 3- سورة لقمان، الآية: 24.

4- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 281 / أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 56.

5- م ن، ج 12، ص: 279 / م ن، ص: 69.

6- م ن، ج 12، ص: 287 و288 / م ن، ص: 53.

ليعلم المتدبر فيها سعادة من أطاع الله، وشقاوة من عصاه، هذا فضلا عن العبر والدرر التي تشملها، والتي ترشد قارئها إلى اتباع سبل الفلاح والنجاح، وتجنبه الوقوع في التيه والضلال، ولابن عاشور رحمه الله في التحرير والتنوير «أن من مقاصد القرآن في ذكر القصص الماضية أن يعتبر بها المسلمون في الخير والشر¹». ومثيله قول أبي عبيد: «إن القصص التي قصها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، إنما هو حديث حدث به عن قوم، وباطنها وعظ الآخرين، وتحذيرهم أن يفعلوا كفعلهم، فيحل بهم مثل ما حل بهم»².

ولأجل هذا القصد نجد ابن البقال يستشهد بالقصص القرآني في أجوبته، إما ضربا للمثال، أو أخذًا للعبرة، أو رفعا للإشكال، وقصة الخضر عليه السلام وقتله للغلام الذي طبع على الكفر³ من جملة ما استدل به في معرض ذكره لتفسير من تفسيراً قوله تعالى: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ (الانعام - الآية: 28)، وبقصة موسى عليه السلام لما طلب من الله عز وجل أن يراه⁴ في صدد تفسيره لقوله تعالى: ﴿تُبْتَ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف- الآية: 143).

كما أن للقراءات القرآنية أثر في أجوبته حين يفسر معاني الآيات، فيذكر بعضها منها وإن كانت مخالفة للقراءات العشر المتفق عليها، فيقول حين فسر قوله تعالى ﴿تفكّهون﴾: «وقرئ: «تفكّنون» أي تتندمون وتتلهفون، والتفكّن⁵: التلهف والتندم، ولعل من تأويل من تأول من المفسرين التفكه بالتندم أو بالتفجع إنما هو على هذه القراءة، والله أعلم⁶»، واستبدال الهاء بالنون في الكلمة هي لغة عكل إحدى قبائل العرب، قال الفراء رحمه الله: «تَفَكَّهُونَ وتفكّنون واحد، والنون لغة عكل»⁷، وهي

1- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، سنة النشر 1984هـ، ج 2، ص: 69.

2- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية بيروت، طبعة جديدة وكاملة في مجلد واحد، ص: 584.

3- المعيار المعرب، م س، ج 12، ص: 279/ أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، ص: 50.

4- م ن، ج 12، ص: 280/ م ن، ص: 55.

5- ابن منظور، أبو الفضل محمد الأنصاري، لسان العرب، دار صادر بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1414هـ، ج 13، ص: 324/ والزبيدي، أبو الفيض مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج 35، ص: 512.

6- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 283/ أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 60.

7- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2002م، ج 9، ص: 216.

قراءة أبي حرام العكلي قال ابن خالويه: «تَفَكَّةٌ تعجب، وتَفَكَن تندم»¹. ومنه الحديث: (مثل العالم كمثل الحمة يأتها البعداء ويتركها القرباء فبيناهم إذ غار ماؤها فانفتح بها قوم وبقي قوم يتفكنون)² أي: يتندمون.³ وإشارته إلى أن زمرة من المفسرين ممن فسر التفكه بالتندم والتفجع لأنه محمول على هذه القراءة، فرأي منسوب إلى عكرمة والحسن وقتادة وابن قتيبة كما ذكر الطبري وابن الجوزي في تفاسيرهم رحمة الله عليهم⁴.

وللمؤلف نكتا يذيل بها بعد تفسيره للآيات، فمثلاً لما فرغ من السؤال الثاني العشرين المتعلق بمقتضى قبول التوبة، يسترسل في بيان ماهية التوبة، وتعريفها لغة وشرعاً، وإبراز حقيقتها، وكيفيةها، وثمرتها، وغايتها، من أجل الإحاطة بجوانب الموضوع مما لا يترك لبساً عند المستفي، فيقول: «وحقيقة التوبة: أما لغة فالرجوع، وأما شرعاً فيإقلاع النادم عن الذنب ناوياً عدم العود إليه فيما بعد.

وأما قوله: ﴿ثم تاب عليهم ليتوبوا﴾ (التوبة- 118)، فاعلم أن التوبة لها مبدأ وصورة وثمره، فمبدأها ما يخلقه الله في نفس التائب من الندم، أو الأمر الذي يحمله على إيقاع التوبة، وهذا لا كسب للعبد فيه، وصورتها: الإيقاع ونيتة أن لا يعود، وهذا مُكتسب له. وثمرتها وغايتها: ما وعد سبحانه عندها من القبول والثواب عند استيفاء الشروط، ويصح إطلاق التوبة على كل واحد من المبدأ والصورة والثمره، وإن كان ذلك في بعضها مجازاً⁵. ولا يتأتى لأحد أن يفسر شيئاً من كلام الله عز وجل ما لم يتقن علومها كثيرة في رعيها علوم القرآن من أسباب النزول، ومكي ومدني، وليلي ونهاري، وناسخ ومنسوخ... وإنه لا يتقنها إلا المدقق المحقق الذي يستطيع التنبيه للطائفتين ما في القرآن،

1- السمين الحلبي، أحمد شهاب الدين، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ج 10، ص: 217.

2- لم أقف على تخريج الحديث، ولم يذكره أصحاب الكتب التسعة، سوى بعض المفسرين في تفاسيرهم وفي طليعتهم الزمخشري.

3- الزمخشري، أبو القاسم محمود جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1407هـ، ج 4، ص: 466.

4- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة 2000م، ج 23، ص: 140. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ، ج 4، ص: 266.

5- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 288/ أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 65.

خاصة هذا الأخير علم الناسخ والمنسوخ الذي قال فيه علي بن أبي طالب¹ رضي الله عنه للقاضي الذي لا يحسنه: «هلكت وأهلكت»². والناظر في هاته الأجوبة ليتيقن من مدى معرفة المفتي المترجم له بهذا العلم³.

ومما هو مقرر أيضا أنه لا يخوض في التفسير إلا العالم باللغة وفنونها، مما يحفظ اللسان من اللحن والعقل من الزيغ، وهي من علم الآلة التي يلزم اتقانها قبل غيرها، والمفتي آية في ذلك، فيفسر الآية وفق ما يقتضيه اللسان العربي، ويناقش الأقوال التي يراها خاطئة، ويسرد في الكلمة اللغوية الواحدة الأوجه التي قيلت فيها، ويستدل بأقوال أئمة النحاة من أمثال سيبويه⁴ رحمه الله⁵، ويقتبس من كتابه «الكتاب» الذي هو عمدة ما تقرر في العلم، ويستشهد بالشعر والأمثلة المشهور على الألسنة كقالت حذام، وهلم ما يطول ذكره. ولباحث العقيدة حظوة كبرى في ردود المفسر رحمه الله وخاصة أن زمرة من الإشكالات وردت فيها، فأتى على ذكر بعض المفاهيم العقدية كقدم العالم، وحقيقة الشرك الذي عده رأس الكفر وأعظم أنواعه، فيعرفه بـ «أن يجعل مع الله غيره مشاركا له في أفعاله أو شيء منها سبحانه وتعالى علوا كبيرا، ولا شك أنه لا نوع من أنواع الكفر إلا وهو شرك»⁶، ولما ثبت هذا المفهوم فإنه يقعد القواعد المترتبة عنه، ويخلص إلى ذكر الفروع التي تنبثق منه، وعليه فالمكذب بالرسول صلى الله عليه وسلم، أو باليوم الآخر، أو بشيء مما هو معلوم من الدين بالضرورة فهو من الشرك⁷. ومسائل الصفات الجليلة المتعلقة بالله عز وجل يتكلم فيها بأصول أهل السنة من غير تشبيه أو تكيف أو تعطيل⁸.

1- علي بن أبي طالب الهاشمي رضي الله عنه، رابع الخلفاء الراشدين، وأول الناس إسلاما في قول كثير من أهل العلم، ولد قبل البعثة بعشر سنين، وتربى في حجر النبي صلى الله عليه وسلم، توفي في سنة 40 هـ. (انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثامنة، سنة 1415 هـ، ج 4، ص: 468).

2- ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري، الناسخ والمنسوخ في القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص: 9.

3- المعيار العرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 286/ أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 63.

4- إمام النحو، وحجة العرب أبو عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي ثم البصري. (انظر: الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين، سير أعلام النبلاء، دار الحديث بالقاهرة، طبعة 2006 م، ج 7، ص: 346).

5- المعيار العرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 275/ أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 52.

6- م ن، ج 12، ص: 272/ م ن، ص: 42.

7- م ن، م س، ج 12، ص: 272/ م ن، ص: 42.

8- م ن، ج 12، ص: 272/ م ن، ص: 43.

ويلمح بأنواعها الواجبة والجائزة والمستحيلة في حقه سبحانه وتعالى¹، فيتحدث عن الإرادة والعلم والقدرة²، ويتدرج في تحليل هاته الصفات الإلهية خاصة المعنوية منها في جوابه السابع³. ويتطرق للحديث عن الأديان الأخرى كذلك، ويبين فساد ما هم عليه، كالمجوسية، والثنوية⁴، والطبيعويين الذين ينسبون الخلق إلى الطبيعة والصدفة، وعبداء الأوثان، وبعض الفلاسفة الملحدين، واليهودية، والمسيحية، ويصرح أن ما يدينون به شكر وكفر بواح⁵، ويرد على النصارى في اتخاذهم لله الولد تعالى ما يقولون علوا كبيرا⁶.

وكذلك فهو يثير قضايا مختلف فيها مع مذهب المعتزلة، كالتقبيح العقلي، ورؤية الله عز وجل يوم القيامة، ومرتكبي الكبيرة، والحسن والقبح، فيقارع حججهم بالأدلة من غير ترجيح ولا تكفير، ويجلي بعض الأمور التي عليها اتفاق بيننا وبهم، فيقول: «لأننا نحن والمعتزلة متفقون على أن العقل مدرك لأمر حسن، وأمور قبيحة حسبما قلناه في إدراكه القبح لإيلاهم البريء والجهل»، ويظهر جوانب من المسائل المختلف فيها معهم، فيقول: «إلا أن فصل القضية بيننا وبين المعتزلة أنهم يقولون إن العقل يحكم يترتب الثواب على فعل الحسن وترتب العقاب على فعل القبيح ولو لم يكن شرع، ونحن نقول إن العقل وإن أدرك حسن الحسن، وقبح القبيح، فليس يحكم بترتب ثواب ولا عقاب عليهما، فالعقل عندنا مدرك غير حاكم، وهو عندهم مدرك حاكم»⁷، ويرد على رأس من رؤوس الاعتزال عبد الله بن سعيد، في بعض ما ذهب إليه⁸. ولأن ابن البقال رحمه الله برع في فني الفقه والأصول، فإننا نجد لمسة ذلك في إجاباته، إما لمناقشة رأي فقهي، أو ترجيح رأي، ومن زمرة ما أورده من الفقهيات مسألة مس المصحف لغير المتطهر، والتي رأى جواز ذلك، خلافا لمن يقول بعدم ذلك، هذا الجواز عند يشمل كتب التفاسير والتي وردت

1- م ن، ج 12، ص: 272/ م ن، ص: 43

2- م ن، ج 12، ص: 283/ م ن، ص: 51 و 50.

3- م ن، ج 12، ص: 283/ م ن، ص: 51 و 50.

4- هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأتليين: يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح. (الشهرستاني، الملل والنحل، م س، ج 1، ص: 285)

5- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 272/ أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 42.

6- م ن، ج 12، ص: 289/ م ن، ص: 67 و 68.

7- المعيار المعرب والجامع المغرب، م س، ج 12، ص: 274/ أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 45.

8- م ن، ج 12، ص: 288/ م ن، ص: 67.

ففيها بعض الآيات القرآنية، وقد استدل على ذلك بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من كونه بعض إلى هرقل عظيم الروم برسالة يدعوه فيها إلا الإسلام وفيها شيء من القرآن¹، ويعتمد المذهب المالكي في تقرير أجوبته، يظهر ذلك في تعريفه بمصطلحات فقهية أوردها في كلامه كالطلاق والظهار، ويستشهد بأقوال الفقهاء المعبرين في المذهب من أمثال عبدالمالك بن حبيب رحمه الله وغيره². إلا أن هذا لم يمنعه من الانفتاح على المذاهب الفقهية الأخرى وفي مقدمتها مذهب الإمام الشافعي رحمه الله، الذي استدل به في مسألة دعاء الاستفتاح في التكبيرة، مما يدل على موسوعية المفتي في الفنون التي برع فيها.

وكما هو معروف عند أهل العلم أنه لا فقه بدون أصول، فإن سمات هذا العلم لا تخفى على منهجه، فيكثر من استخدام دلالات الأصوليين كالعموم، والخصوص، والنص، والتأويل، ويحلل وفق قواعدهم، فيقول مثلاً: «وهذا لأن المحكي في الآي المذكورة ونظائرها كالكلي³ بالنسبة إلى أفرادها، فكما أن إطلاق الكلي مراداً به بعض أفرادها لا ينافي مدلوله، فكذلك هنا»⁴.

ومما يقره العلماء أن الشريعة الإسلامية ومقاصدها قائمة على قواعد عامة كلية من بينها قاعدة: «درء المفسدة أولى من جلب المصلحة»، فنجد أن المفتي اختار هذا المسلك في كثير من الأمور التي قررها في ثنايا كلامه، «وعلى أن الأوامر والنواهي إنما هي ما اشتملت عليه المأمورات والمنهيات من المصالح والمفاسد التي بحسبها كان المأمور به حسناً، والمنهي عنه قبيحاً»⁵، ولكي يرسخ جوابه لدى المتلقي، فإنه يضرب الأمثال، إما بأمثلة مقتبسة من السيرة النبوية المطهرة، كتطرقه لمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم من قبيل نطق الجمادات وسماعه للعجماءات، وإما بأمثلة مستوحاة من الواقع المعيش، ومن ذلك تأويله للآية ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ (الأنعام - الآية: 28)، وليبين وجهها من أوجه تأويلها يأتي بمثال السيد وعبدته الذي استأمنه على أمانة فضيعها، «وذلك أن السيد مثلاً إذا رقى عبده إلى منزلة واستحفظه فيها أمانة ثم اطلع منه في المنزلة والأمانة على خيانة لا تصدر إلا عن

1- م ن، ج 12، ص: 269/ م ن، ص: 39.

2- م ن، ج 12، ص: 269/ م ن، ص: 39.

3- الكلي هو ما لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه، والمراد منه إمكان فرض صدق اللفظ الكلي على أفرادها في العقل، سواء تحقق ذلك الصدق في الواقع على جميع الأفراد أو تخلف عن بعضها. (الزركشي، أبو عبد الله بن بدر الدين بن بهادر، البحر المحيط، دار الكتبي، الطبعة الأولى، سنة 1994م، ج 2، ص: 285 وما بعدها).

4- المعيار المعرب والجامع المغربي، م س، ج 12، ص: 269/ أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال، م س، ص: 38.

5- م ن، ج 12، ص: 274/ م ن، ص: 45.

لؤم طبع وخبث سريرة، واستكشف حاله في ذلك استكشافا صار غائب أحواله كشاهدها، ونائها كحاضرها، فأوجب ذلك أن حطه عن منزلته، وعزله عن أمانته مقسما على ذلك قسما لا مثنوية فيه، فحضر العبد بين يديه معترفا بذنبه متندما على ما صدر منه مظهرا من ذلك أقصى ما يمكنه طالبا من سيده أن يرده إلى منزلته ويعيده إلى أمانته، فقال له سيده: لا أفعل ذلك لأنني أعلم أنك لو رددت إلى منزلتك لرجعت في الخيانة إلى ما توجه طبعك وتقتضيه جبلتكم. فإذا قال هذا متعمدا على ما استكشفه من حال العبد كان جاريا على عرف التخاطب، ولم يحسن أن يقال للسيد كيف تحكم عليه بصحة العودة إلى خيانتك والعود إلى الخيانة إنما يكون بعد الرجوع إلى المنزل التي كان فيها... فنقول: «إن الآية الكريمة جارية على الأسلوب من الكلام»¹، وهذا الأسلوب سائد عند المفسرين وهو من قبيل التفسير بالرأي، وغرضه تبسيط المقال بالمثال كما سلف.

ولأن ابن البقال رحمه الله يعتبر مخزونا علميا، فإنه يستعين بالعلوم الحقة كالطب والفلك وعلم التوقيت في أجوبته، فيتحدث مثلا يتحدث عن مسألة الأرض أهي كروية أم منبسطة²، وعن كون القمر يستمد نوره من الشمس³، وهي من الأمور المتعلقة بالإعجاز العلمي في قوله تعالى: ﴿فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾ (الإسراء - الآية: 12) ولعلها في زمن المؤلف كانت تعتبر محل شك فيه، إلا أننا في يومنا هذا مما أثبتته العلم الحديث. وفي تركيبة العين يقول: «فلما كانت الأبصار مشتملة من بديع التركيب، ولطيف الإحكام والصنعة مع صغرها بالنسبة إلى سائر الأعضاء الآلية حسبما تحقق في التشريح على أمور عجيبة ليست في غيرها»⁴، هذه القضايا العلمية لا يتحدث عنها إلا الضليع الذي جمع بين العلوم النقلية العقلية وأحسن الجمع بينها، وقلما تلملم في صدر عالم.

الخاتمة:

لقد كانت المرامي من دراستي هذه؛ أن تجلي معالم منهج الإمام ابن البقال رحمه الله في أجوبته، وكيفية تعامله مع نوازل ابن العشاب رحمه الله المتعلقة بالتفسير وعلوم أخرى، والتي أوردها الإمام الونشريسي رحمه الله في المعيار المعرب، والتي أعاد العلامة المحقق محمد بوخبزة رحمة الله عليه

1- م ن، ج 12، ص: 276-277 / م ن، ص: 49.

2- م ن، ج 12، ص: 284 / م ن، ص: 62.

3- م ن، ج 12، ص: 284 / م ن، ص: 62.

4- م ن، ج 12، ص: 286 / م ن، ص: 67.

تحقيقها فأجاد في ذلك، فحاولت بداية أن أسوق شذرات من ترجمة العلمين رغم الشح المطاع الذي طالها، سوى ما تفرق هنا وهناك، ثم سلطت الضوء على أسئلة ابن العشاب رحمه الله وبينت نوعية أسئلتها ومضامينها، وسبب ذكر المعتزلة في طيات بعضها، ثم أفردت الحديث في الشق الثاني على منهج ابن البقال رحمه الله في أجوبته بعد أن عرفت بها، كل ذلك على سبيل الإيجاز والاختصار وتجنب الإطناب، والله نسأل التوفيق والسداد والهداية والرشاد.

ثبت المصادر والمراجع:

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثامنة، 1415هـ.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1995م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984هـ.
- ابن الفقيه، أبو عبد الله أحمد الهمداني، البلدان، تحقيق يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد الأنصاري، لسان العرب دار صادر بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
- الإدريسي، الشريف خالد بن العربي، أجوبة العلامة الفقيه أبي عبد الله بن البقال على أسئلة الفقيه أبي زيد الفاسي في حل إشكالات تتعلق بآيات، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.
- أشقر، سعاد، التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى، دار السلام، القاهرة، ومؤسسة مبدع، فاس، الطبعة الأولى، 2010م.
- الباباني، إسماعيل البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي ببلبنان، بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها المهيمة، إستانبول، سنة 1951م.

- البغدادي ، أبو بكر الخطيب ، تاريخ بغداد ، تحقيق الدكتور بشار عواد ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة 1 ، سنة 1422 هـ.
- البلخي ، أبو القاسم ، ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، 1974 م.
- التنبكي ، أحمد بابا بن الفقيه ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، اعتنى به الدكتور عبد الحميد الهرامة ، دار الكاتب ، طرابلس ، ليبيا ، الطبعة 2 ، 2000 م.
- الثعلبي ، أبو إسحاق أحمد ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ، تحقيق أبي محمد بن عاشور ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2002 م.
- الذهبي ، أبو عبد الله شمس الدين ، سير أعلام النبلاء ، دار الحديث بالقاهرة ، طبعة 2006 م.
- الزبيدي ، أبو الفيض مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ، مجموعة من المحققين ، دار الهداية.
- الزركشي ، أبو عبد الله بدر الدين بن بهادر ، البحر المحيط ، دار الكتبي ، الطبعة الأولى ، 1994 م.
- الزركلي ، خير الدين بن محمود ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة 15 ، 2002 م.
- الزمخشري ، أبو القاسم محمود جار الله ، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1407 هـ.
- السمين ، أحمد شهاب الدين الحلبي ، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، تحقيق أحمد الخراط ، دار القلم ، دمشق.
- السيوطي ، جلال الدين ، الإتيقان في علوم القرآن ، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم ، دار الكتب العلمية ، لبنان.
- الشهرستاني ، أبو الفتح تاج الدين ، الملل والنحل ، تحقيق محمد كيلاني ، الناشر مصطفى البابي الحلبي ، 1395 هـ.
- الطبري ، أبو جعفر ، جامع البيان في تأويل القرآن ، تحقيق أحمد شاكر ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، 2000 م.

- عبد الجبار، القاضي والبلخي، أبو القاسم والحشي، الحاكم، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد.

- العمرجي، أحمد شوقي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله، مكتبة مديبولي، الطبعة الأولى، 2000م.

- الكتاني، أبو عبد الله محمد بن جعفر بن ادريس، سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء، بفاس، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وحمزة بن محمد الكتاني ومحمد حمزة الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء.

- كنون، عبد الله بن عبد الصمد، النبوغ في الأدب العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1960م.

- مالك، بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2004م.

- المنوني، محمد عبد الهادي، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح بالدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2000م.

- الونشريسي، أبو العباس أحمد، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج محمد حجي وغيره، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1981م.

تأثر الإمام ابن شاس في جواهره بالإمام الغزالي:

أسبابه وموقف النقاد منه

Critics' reasons and attitudes of Imam Ibn Shas owing to being affected by Imam Ghazali

ذ. مراد بوكريعة

باحث بجامعة ابن طفيل- القنيطرة - المغرب



ملخص:

لقد خصصت مقدمة هذا البحث لتناول أسباب اختياري للبحث وأهميته وأهدافه وإشكاليته وخطته، ثم قسمت المبحث الأول إلى مطلبين، خصصت الأول للتعريف بالإمام ابن شاس، ذكرت فيه اسمه ونسبه، مولده ونشأته، شيوخه وتلامذته، طلبه للعلم ومكانته العلمية، نشاطه العلمي ووفاته، والثاني للتعريف بكتاب عقد الجواهر الثمين، وتضمن اسم الكتاب ونسبته لصاحبه، وسبب تأليفه، وأهميته وثناء العلماء عليه، ومنهج تأليفه. كما تناولت في المطلب الأول من المبحث الثاني أسباب تأثر ابن شاس بالغزالي وتطبيقاتها، وقد اقتصر على ذكر اثني عشر سببا مع التمثيل لكل سبب، فيما بينت في المطلب الثاني موقف نقاد المالكية من تأثر الإمام ابن شاس بالغزالي، وتضمن أهم الانتقادات التي وجهت لابن شاس وكتابه خاصة، ومختصرات المتأخرين عامة، وضمنت أبرز نتائج الدراسة في الخاتمة.

الكلمات الدلالية: تبعية ابن شاس، عقد الجواهر، وجيز الغزالي.

Abstract:

The essence of this paper is to study two influential personalities in Islam history: Imam Ghazali and Ibn Shas. The introduction is devoted to the biography of Imam Ibn Shas. Then the paper drives at reviewing his

book «the necklace of precious diamonds». Next, the author states the reasons that made Ibn Shas influenced by Imam Ghazali and its applications; twelve reasons are mentioned. After that, attitudes of critics to Imam Ibn Shas and his book has been exhibited to include with the most prominent findings of the study.

Keywords: subordination, critic, Ibn Shas, Ghazali, influence, criticism, biography.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة التفقه في الدين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .. أما بعد:

فإن من رحمة الله علينا أن قيّض لنا علماء أجلاء حفظوا لنا الدين، أفنوا أعمارهم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، فتلقوه بكل همة وحفظوه، وأولّوه عنايتهم بالتأليف الجليّة والشروحات المفيدة، والاختصارات الجامعة.

وكان من هؤلاء السادة، الفقيه العَلَم الإمام ابن شاس الجذامي المصري (616هـ) صاحب كتاب: «عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة»، الذي تراحم على تحصيله العلماء، وسارت به الركبان لبراعة ترتيبه وجودة اختصاره، والذي نسجه على منوال كتاب: «الوجيز في فقه الإمام الشافعي» للشيخ أبي حامد الغزالي رحمه الله (505هـ)، لإعجابه الشديد بحسن تحريره، فرتّب المذهب على أبوابه الفقهية مع براعة التنظيم وحسن الضبط والترتيب، إلا أن تأثره لم يقف عند ذلك، بل بلغ الأخذ والاتباع لكثير من المسائل الجارية على أصول المذهب الشافعي، ولمّا كان الأمر كذلك فقد انتقد الكتاب ثلّة من العلماء النقاد، وأنكروا عليه ذلك.

ومن خلال اطلاعي على كتاب الجواهر ومن تعقبه من النقاد، ارتأيت أن أجعل بحثي هذا حول موضوع: «تأثر الإمام ابن شاس في جواهره بالإمام الغزالي: أسبابه وموقف النقاد منه»، وذلك للأسباب الآتية:

الرغبة في إبراز المكانة العلمية للإمام ابن شاس والقيمة العلمية لكتابه الجواهر.

التحقق من انتقادات مجموعة من العلماء لكتاب الجواهر ومن اعتبره من الكتب التي أفسدت المذهب.

أن هذا الموضوع لم يُفرد بالبحث الأكاديمي فيما أعلم.

المبحث الأول: التعريف بالإمام ابن شاس وكتابه الجواهر

المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن شاس الجذامي

أولاً: اسمه ونسبه: هو الشيخ الإمام العلامة، شيخ المالكية، جلال الدين أبو محمد عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار بن عشائر بن عبد الله بن محمد بن شاس الجذامي السعدي، ويلقب بالجلال¹.

ثانياً: مولده ونشأته: لم تذكر كتب التراجم تاريخ ولادته، أما نشأته فهو من أهل دمياط المصرية، نشأ في بيت إمرة وحشمة، وتقدم كما نعتها الإمام الذهبي، ووصفه صاحب شجرة النور: أنه من بيت إمارة، وجلالة، وعفة، وأصالة². قال ابن فرحون: «وهو من بيت إمارة، وكان شاس أمير مائة ألف مقدم»³.

1- انظر ترجمته في: ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر (بيروت)، ج3، ص61 / الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه وتخريجه: الشيخ شعيب الأرنؤوط، طبعة مؤسسة الرسالة (بيروت)، الطبعة التاسعة، 1993 م، ج22، ص98 / الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تاريخ الإسلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة: الأولى، 2003 م، ج13، ص473 / ابن كثير، إسماعيل بن عمر أبي الفداء، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، الطبعة: الأولى، 1988 م، ج13، ص102 / ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد،

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: د محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، (القاهرة)، ج1، ص443 / ابن العماد، عبد العلي بن أحمد بن محمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، تخريج للأحاديث: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، (دمشق-بيروت)، الطبعة الأولى، 1986 م، ج7، ص123 / ابن الغزي، شمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن، ديوان الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، طبعة دار الكتب العلمية، (بيروت)، الطبعة الأولى، 1990 م، ج3، ص170 / الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، دار العلم للملايين (بيروت)، الطبعة 15، 2002 م، ج4، ص124-142.

2- مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، (لبنان)، الطبعة الأولى، 2003 م، ج1، ص238.

3- الديباج المذهب، م س، ج1، ص444.

ثالثاً: شيوخه: تفقه على الإمام يعقوب بن يوسف المالكي، وسمع من عبد الله بن بري النحوي، وروى عن العلامة أبي محمد بن أبي الوحش المقدسي... وغيرهم¹.

رابعاً: تلامذته: درّس الإمام ابنُ شاس بالمدرسة المالكية المجاورة للجامع العتيق بمصر مدة²، فتخرج على يده ثلة من العلماء الأجلاء، نذكر منهم:

الفقيه أبو النماء زيادة بن عمران بن زيادة المقرئ الضرير المالكي³.

الحافظ المنذري عبد العظيم زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله بن سلامة بن سعد المنذري، الشامي الأصل المصري الشافعي⁴.

أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن مهيب الأندلسي، أجاز ابن شاس في الجواهر⁵.

خامساً: طلبه للعلم ومكانته العلمية: لم يذكر أهل التراجم تفاصيل طلبه للعلم، غير أنهم وصفوه بالفقيه الإمام الفاضل العمدة المحقق الكامل المطلع الحافظ الورع، كان مقبلاً على الحديث، مدمناً للتفقه فيه، ذو تحرٍّ وإخلاصٍ، وتألّه، وجهاد⁶.

وكانت له مكانة رفيعة، فقد وصّفه ابن العماد بشيخ المالكية، وقال: كان من كبار الأئمة العاملين⁷.

ووصفه ابن خلكان بالفقيه الجليل، والعارف بقواعد المذهب، والغزير العلم والفضل، فقال رحمه الله: «الفقيه المالكي المنعوت بالجلال، كان فقيهاً فاضلاً في مذهبه عارفاً بقواعده، رأيت بمصر

1- انظر: تاريخ الإسلام، م س، ج 12/ص 742؛ ج 13/ص 473.

2- الديباج المذهب، م س، ج 1، ص 443.

3- ابن الصابوني، محمد بن علي بن محمود، أبي حامد، تكملة إكمال الإكمال، دار الكتب العلمية (بيروت)، بدون طبعة، ص 68.

4- سير أعلام النبلاء، م س، ج 23، ص 320-319.

5- ينظر إجازته لأبي إسحاق بن مهيب بالصفحة الأولى من نسخة عقد الجواهر لمكتبة الجامع الكبير بتازة. نسخة رقم: 216. [فهرس مخطوطات مكتبة الجامع الكبير بتازة ص 35] / ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر (لبنان)، 1995م، ج 2، ص 149.

6- انظر: سير أعلام النبلاء، م س، ج 22، ص 98 / شجرة النور، م س، ج 1، ص 238.

7- شذرات الذهب، م س، ج 7، ص 123.

جمعاً كبيراً من أصحابه يذكرون فضائله»¹. وترجم له الزركلي وبين فضله ومكانته، فقال: «شيخ المالكية في عصره بمصر»².

سادسا: نشاطه العلمي:

المهام التي تولاهها:

اشتغل بالتدريس بالمدرسة المالكية المصرية³، قال ابن فرحون: كان مدرساً بمصر بالمدرسة المجاورة للجامع العتيق⁴، كما ولي الإفتاء بها مدة من الزمن، إلى أن حج بيت الله، فامتنع تورعا إلى أن توفي.

مؤلفاته: من أشهر مؤلفات ابن شاس الكتاب الذي بلغ صيته الآفاق: «عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة»، والذي صنّفه الإمام القرافي ضمن الكتب الخمسة التي عكف عليها المالكيون شرقا وغربا⁵. وله إسهامات في علوم شتى، كالعقيدة، والأصول، والحديث، لكنها مفقودة لم يصلنا منها إلا كتاب: عقد الجواهر.

سابعاً: وفاته: قال ابن فرحون: «توجه إلى ثغر دمياط لما أخذه العدو المخذول بنية الجهاد، فتوفي هناك في جمادى الآخرة، أو في رجب سنة 610 هـ»⁶، وتبعه في ذلك الإمام السيوطي⁷.

ونقل الإمام الذهبي، والصفدي، وابن خلكان، قول الحافظ المنذري أنه مات غازيا بثغر دمياط،

1- وفيات الأعيان، م س، ج 3، ص 61.

2- الأعلام، الزركلي، ج 4، ص 124.

3- الياضي، أبي محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، (بيروت)، الطبعة الأولى، 1997م، ج 4، ص 28.

4- الديباج المذهب، م س، ج 1، ص 443.

5- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب (بيروت)، 1994م، ج 1، ص 36.

6- الديباج المذهب، م س، ج 1، ص 443.

7- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي وشركاؤه (مصر)، الطبعة الأولى، 1967م، ج 1، ص 454.

في جمادى الآخرة، أو في رجب، سنة 616 هـ¹. وهو الراجح للقرائن الآتية: أن المنذري تلميذه وأقرب من ترجم له، وأن هجوم الصليبيين على دمياط كان سنة 616 هـ².

المطلب الثاني: التعريف بكتاب: «عقد الجواهر الثمينة».

أولاً: اسم الكتاب ونسبته لصاحبه.

اسم الكتاب: «عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة»، كذا سماه مؤلفه في مقدمته، حيث قال: «... وسميته لانتظامه، وكماله: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة»³. وقد درج المترجمون لابن شاس على إيراد تسمية الكتاب بالجواهر الثمينة اختصاراً. وينقل عنه أهل المذهب اختصاراً باسم الجواهر.

وأما نسبة الكتاب لابن شاس فلا خلاف فيها⁴؛ إذ نسبه له كل من ترجم له، والنقل عنه في كتب المذهب معروف متداول، بل شهر ابن شاس بكتابه عقد الجواهر.

ثانياً: سبب تأليف عقد الجواهر. ذكر ابن شاس رحمه الله في مقدمة كتابه عقد الجواهر⁵ الباعث له على تأليفه وأرجعها إلى:

عزوف أهل زمانه عن الاشتغال ودراسة مصادر المذهب المالكي.

عجزهم عن حصر مسائل المذهب اللامتناهية تحت ضوابط وكثرة تكرارها وتباينها.

عدم اعتناء أئمة عصره بترتيب مسائله واستنباط أحكامه على منهج السلف الصالح.

الرغبة في رد الاعتبار للفقهاء المالكي بنظم مسائله بأسلوب سهل مختصر وحسن والترتيب.

1- انظر: وفيات الأعيان، م س، ج 3، ص 61 / سير أعلام النبلاء، م س، ج 22، ص 99 / وتاريخ الإسلام، م س، ج 13، ص 474. / الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركى مصطفى، طبعة دار إحياء التراث (بيروت)، 2000م، ج 17، ص 348.

2- حسن المحاضرة، م س، ج 1، ص 454.

3- ابن شاس، جلال الدين عبد الله بن نجم، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، دراسة وتحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2003م، ج 1، ص 4.

4- انظر مصادر الترجمة السابقة بمطلب التعريف بالإمام ابن شاس، فكلما ذكر اسمه إلا ونُسب الكتاب إليه.

5- مقدمة عقد الجواهر، م س، ج 1، ص 3-4.

ثالثاً: أهمية كتاب عقد الجواهر وثناء العلماء عليه.

أثنى الفقهاء وأصحاب التراجم على كتاب: عقد الجواهر لدقّة أسلوبه وجودة ترتيبه وبديع تبويبه، حتى امتدحه أهل زمانه ومن جاء بعده، ونال شرف الذكر من حفظه منهم، فصار مكرمة لهم، أذكر منهم:

الإمام القرافي الذي أشاد بترتيبه البديع فقال: «ومنهم من سلك الترتيب البديع، وأجاد فيه الصنيع، كالإمام العلامة كمال الدين، صاحب الجواهر الثمينة رحمه الله، واقتصر على ذلك مع اليسير من التنبيه على بعض التوجيه»¹.

وممن أثنى على الكتاب أيضاً، الشيخ محمد بن أحمد الغساني (741 هـ) الذي استظهر الجواهر²، والإمام تقي الدين القسطلاني، «كان يحفظ الجواهر لابن شاس»³، والشيخ أحمد بن علي الفهري اللبلي (691 هـ) الذي أجاز القاسم بن يوسف التجيبي (730 هـ) في الجواهر⁴.. وغيرهم من علماء مصر والمغرب والأندلس.

قال ابن خلكان: «والطائفة المالكية بمصر عاكفة عليه [أي: الجواهر] لحسنه وكثرة فوائده»⁵، ووصفه الإمام الذهبي بالجودة والتنقيح والحسن حتى سارت به الركبان، وانتفع به أهل العلم⁶، فقال في تاريخه: «وصنف كتاب الجواهر الثمينة في المذهب، وضعه على ترتيب كتاب الوجيز للغزالي، أحسن فيه ما شاء، وانتشر هذا الكتاب انتشاراً كبيراً، وانتفع به الفضلاء»⁷. وامتدحه ابن كثير فقال: «وهو من أكثر الكتب فوائد في الفروع»⁸.

وذكره القاضي محمد فال التندغي في منظومته فقال:

- 1- الذخيرة، م س، ج 1، ص 36.
- 2- ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى، 1424 هـ، ج 3، ص 45.
- 3- تقي الدين الفاسي، محمد بن أحمد الحسني، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى، 1998 م، ج 5، ص 372.
- 4- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الثانية، 1994 م، ج 4، ص 203.
- 5- وفيات الأعيان، م س، ج 3، ص 61.
- 6- سير أعلام النبلاء، م س، ج 22، ص 98.
- 7- تاريخ الإسلام، م س، ج 13، ص 473.
- 8- البداية والنهاية، م س، ج 13، ص 102.

..... والتعاليق أنسب لأبي ** عمران الفاسي، ابن شاس أنسب

له الجواهر..... **¹

وتتجلى أهمية الجواهر في أنه خلّص المالكية من مشكلة عدم الترتيب وتداخل الفروع، وهو ما جعل من جاء بعده يعكفون على دراسته شرقا وغربا، ويعتمدونه في النقل، وممن نقل عنه من العلماء ابن الحاجب في جامعه، و خليل في مختصره، وشراح المختصر، والقرافي في الذخيرة، والمقري في القواعد، والونشريسي في المعيار، والرصاص في شرحه، وابن عرفة في مختصره، وغيرهم.

رابعا: منهج الإمام ابن شاس في تأليف الجواهر.

أفصح الإمام ابن شاس رحمه الله في مقدمة كتابه عقد الجواهر، عن شدة إعجابه بكتاب الوجيز للإمام الغزالي، ووصفه بغاية منتهى ما حرّره المتقدمين والمتأخرين، فنسخ كتابه على منواله، قال رحمه الله: «لخصت المذهب في هذا المجموع على القرب من محاذاته- يقصد الوجيز-، فنظمت فيه فرائد درر أحكامه المكنونة، وأظهرت جواهر معانيه النفيسة المصونة، واستخرجت بالفحص والتأمل خفايا حكمه الدفينة»². فتميز كتابه بالتجويد والتنقيح والبراعة في التبويب والتفنن في الاختصار. ويمكن إجمال منهجه في النقاط الآتية:

التبويب والترتيب والتفريع: بما يسهل على طلبة العلم أخذ المادة الفقهية بشكل ميسر.

الاختيار والترجيح بين الأقوال: كثيراً ما يرجح ويختار ما يطهر له صوابا فيستعمل عبارات من قبيل «يظهر لي» و«أفضل» و«أصوب»³.

اعتماد منهج التأصيل والتدليل: فكثيرا ما ينطلق من نص شرعي في تدليل الأحكام وذلك جلي لكل من تصفح الكتاب⁴.

إسناد الأقوال إلى أصحابها: استقرأ ابن رجال منهجه في ذلك فقال: «ومما استقريناه من كلام ابن

1- ابن السالك، محمد عبد الرحمن بن السالك ابن باب العلوي، عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، دراسة وتحقيق: محمد الأمين بن محمد فال - د أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه (القاهرة)، الطبعة الأولى، 2010م، ص: 74.

2- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 1، ص 4.

3- عقد الجواهر الثمينة، م س، انظر المسائل: ج 1/ص 64؛ ج 1/ص 150؛ ج 1/ص 311 ..

4- عقد الجواهر الثمينة، م س، انظر المسائل: ج 2/ص 418؛ ج 2/ص 472؛ ج 2/ص 407..

شاس: أن المسألة إذا نقلها عن أهل المذهب، فذلك في غاية الصحة، وإن لم ينسبها فذلك للغزالي، هذا هو الغالب عنده، أو الجل، أو الجميع»¹.

الإتيان بالأمثلة لتوضيح المسائل: وبخاصة في المسائل المجملة التي تحتاج إلى تفصيل وبيان، كمسائل حساب الزكاة والفرائض².

اعتماده على المذهب الشافعي في المسائل التي لم يجدها بالمذهب ولم ينص على مخالفتها للمذهب. قال صاحب عون المحتسب: «وقد رأيت بعض أئمة المالكية يقولون: هذا تبع فيه ابنه شاس الغزالي في وجيزه، ولا يقولونه إلا لما لم يجدونه عن مالك وأصحابه»³.

المبحث الثاني: أسباب تأثر ابن شاس بالغزالي وموقف النقاد منه.

المطلب الأول: أسباب تبعية ابن شاس رحمه الله للغزالي وتطبيقاتها.

إن الناظر إلى كتاب عقد الجواهر وكتاب الوجيز والوسيط للغزالي ليتضح له جليا أن ابن شاس نقل كثيرا من المسائل عن الإمام الغزالي، وهذا ما دفعنا لجرد بعض المسائل التي نقلها ابن شاس منه قصد الوقوف على الأسباب التي كانت وراء تبعيته له ومخالفته لما عليه المذهب، وهي كثيرة نذكر منها: عدم وجود نص في المسألة عند أهل المذهب.

عمد ابن شاس في العديد من المسائل إلى نقل نصوص الشافعية، مما لا نص فيه بالمذهب. قال ابن رجال المعداني: «ولعل مراد ابن شاس: أن ما لم يجده عند أهل المذهب يعتمد فيه الشافعية، فإنه في الغالب إنما ينقل ما أشرنا إليه، والعلم عند الله بمراده، فإن الرجل إمام وعالم همام، ولكن لا بد من التنبيه من كل نبيه، فيما فهمه وأدركه وعلمه. والله المعين»⁴. ومن المسائل المندرجة تحت هذا السبب:

[مسألة: ضمان الودائع عند التقصير]، قال ابن شاس: «للتقصير سبعة أسباب.. التضييع

1- المعداني، أبي علي الحسن بن رجال، فتح الفتاح شرح مختصر خليل، مخطوط خزانة القرويين، برقم: 2012، باب الخلع، (ج2/137ظ).

2- عقد الجواهر الثمينة، م س، انظر المسائل: ج1/ص205؛ ج3/ص231؛ ج3/ص1251؛ ج3/ص1256..

3- عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، م س، ص: 75.

4- فتح الفتاح، م س، باب الخلع، (ج2/137ظ).

والإتلاف، وذلك بأن يلقيها في مضیعة، أو يدل عليها سارقاً، أو يسعى بها إلى من يصادرها¹ فيضمن، ولو ضيعها بالنسيان، بأن تركها في موضع إيداعها ضمنها².

وتبعه ابن الحاجب فقال: «وفي جيبه قولان، ولو سعى بها إلى مصادر ضمنها، ولو نسىها في موضع إيداعها ضمنها بخلاف إن نسىها»³.

وكلام ابن شاس هذا تبع لما في وجيز الغزالي، حيث قال: «السادس: التضييع وذلك أن نلقيه في مضیعة، أو يدل عليه سارقاً، أو يسعى به إلى من يصادر المالك فيضمن، ولو ضيع بالنسيان ففي ضمانه وجهان، وإن سلم مكرها فقرار الضمان على الظالم، وفي توجه المطالبة عليه وجهان، ومهما طالبه الظالم فعليه أن يخفي»⁴.

وهاته أيضاً من المسائل التي تعقبها الشيخ ابن عرفة على ابن شاس، فقال: «وقول ابن الحاجب وابن شاس: ولو سعى بها إلى مصادر ضمنها واضح لتسببه في تلفها، ولا اعلم نص المسألة إلا في وجيز الغزالي»⁵.

إضافة المسألة للمذهب لأن أصول المذهب لا تنافها.

قد ينقل ابن شاس المسألة من المذهب الشافعي، فيضيفها للمذهب المالكي إذا ظهرت له أنها لا تنافي أصول المذهب. قال الشيخ الوانوغی: «وأما صاحب الجواهر، فالظاهر أن ما لا يقف على نص فيه ويجده منصوصاً للشافعية ولا يظهر له مخالفته للمذهب ينقله نصاً في المذهب»⁶، ومن أمثلة ذلك:

[مسألة: تنازع الشريكين في استحقاق الشفعة]. قال ابن شاس: «وإذا تساوى الشريكان إلى

1- قال الشيخ عییش رحمه الله: «المصادر: بضم الميم وكسر الدال، أي: ظالم. أو فتحها، أي: للمودع الذي صادره ظالم لياخذ ماله ظلماً، ودفعها له بحضرته». (عییش، محمد بن أحمد المالكي، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر (بيروت)، 1989م، ج7، ص25).

2- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج2، ص852.

3- جامع الأمهات، م س، ص405.

4- الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004م، ص265-266.

5- مختصر ابن عرفة، م س، ج7، ص214.

6- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، م س، ج2، ص32.

مجلس الحاكم، وزعم كل واحد أن شراء الآخر متأخر، وله هو الشفعة عليه، فالقول قول كل واحد في عصمة ملكه عن الشفعة، فإن تحالفا تناكلا تساقط القولان. وإن حلف أحدهما ونكل الآخر قضى لمن حلف بالشفعة»¹. وتبعه في ذلك ابن الحاجب².

قال ابن عرفة: «ولا أعرفها بنصها لأحد من أهل المذهب، وإنما هو نص وجيز الغزالي، فأضافها ابن شاس للمذهب، وأصول المذهب لا تنافها، وهي كاختلاف المتبايعين في كثرة الثمن وقلته من حيث أن نفس دعوى كل منهما تستلزم ثبوت دعواه»³.

التصرف في لفظ المسألة حتى توافق أصول المذهب.

قد يتصرف ابن شاس أحيانا في ألفاظ المسألة لجعلها موافقة لأصول المذهب، فيدخل في المذهب ما ليس منه. ومثال ذلك:

[مسألة: قول العبد لزوجته إن مات سيدي فأنت طالق]، قال ابن شاس في الجواهر: «وإذا قال العبد لزوجته: إن مات سيدي، فأنت طالق طلقين، فبَيَّتَ السيد عتقه في المرض، ثم مات بقيت معه بطلقة على حكم يوم الحنث»⁴.

وهاته المسألة سئل عنها الشيخ أبو عبد الله بن مرزوق فيما نقله عنه الإمام الونشريسي في معياره، فبين أنها خلاف المذهب، ثم قال: «وهذا سهو لا شك فيه، لأنه جعل يوم الحنث بعد موت السيد، والمذهب فيما رأينا أنه مقصدهم أن يوم الحنث هو يوم التعليق؛ لتعليقه على أجل آت ولا بد... فإن عبارة ابن شاس فيها عيٌّ، وأظنهما -ابن شاس وابن الحاجب- نقلًا للمسألة من وجيز الغزالي، وعبارة ابن شاس كعبارته، وزاد في الوجيز: وقيل ينفذ»⁵.

وبرجعنا إلى كلام الشيخ أبي حامد الغزالي في كتابه الوسيط نجد أن عبارة ابن شاس لا تبعد

1- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 3، ص 881-880.

2- ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المالكي، جامع الأمهات، تحقيق: أبي عبد الرحمن الأخضر الأخضر، دار اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000م، ص 418.

3- ابن عرفة، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية (دبي)، الطبعة الأولى، 2014م، ج 7، ص 394.

4- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 2، ص 540.

5- الونشريسي، لأبي العباس أحمد بن يحيى، المعيار المغرب والجامع المغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، 1981م، ج 4، ص 159.

كثيرا عما ذكره الغزالي بحيث يقول: «إذا قال العبد لزوجته: إن مات سيدي فأنت طالق طلقتين، فقال السيد: للعبد إن مت فأنت حر، فمات، قال ابن الحداد: تقع طلقتان، وله الرجعة؛ لأنه عتق قبل حصول التحريم بالطلقتين، بل مع الطلقتين. ومنهم من خالف؛ لأنه لم يتقدم العتق على الطلقتين، بل جرى معه»¹.

وقد تصرف ابن شاس في نقله هذا، فجعل مكان: [إن مت فأنت حر]، [قَبَّتْ السيد عتقه]، وحاول بذلك موافقة المذهب، وهو أن تعليق الطلاق على الموت ينجز على مذهبه، فيكون بتّ السيد لعتقه إنما هو بعد أن حرمت عليه، فلا تحل له إلا بعد زوج... لأنه طلق جميع طلاقه. وهذا سهو لا شك فيه، لأنه جعل يوم الحنث بعد موت السيد².

التعويل على قول الغزالي لظنه عدم وجود دليل ومستند للمسألة بالمذهب.

قد يخفى عن ابن شاس مستند المسألة أو دليلها، فيظن أن لا أصل لها، وهي في أمهات المذهب، فيعتمد إلى التعويل على نقل الغزالي فيدخل في المذهب ما ليس منه، ومن ذلك:

[مسألة: إذا قال أنت طالق يوم يقدم فلان، فقدم ليلا، يقع الطلاق]، فقد قال ابن شاس رحمه الله: «ولو قال: أنت طالق يوم يقدم فيه فلان، فقدم نصف النهار، تبين الوقوع أول النهار. ولو قدم ليلاً لم تطلق إلا أن تكون نيته تعليق الطلاق بالقدم»³.

وهذه المسألة أيضا من المسائل التي سئل عنها الشيخ أبو عبد الله بن مرزوق على أن الإمام ابن شاس خالف فيها ما في المدونة، وأنه عوّل على قول الغزالي في الوسيط⁴.

فأجاب رحمه الله: «إن الذي أشرت إلى أنه في المدونة مخالف لهذا هو قوله في الأيمان بالطلاق.. وأما قوله قبل هذا: وإن قال لامرأته: إذا قدم فلان.. المسألة، فلا دليل فيها»⁵.

ولو تأملت كلام الشيخ الغزالي لوجدته وفاقا لما نقل ابن شاس، فقد قال في وسيطه: «إذا قال

1- الغزالي، أبي حامد حمد بن محمد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد إبراهيم، محمد تامر، طبعة دار السلام (القاهرة)، الطبعة الأولى، 1417هـ، ج5، ص446.

2- المعيار المعرب، م س، ج4، ص159.

3- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج2، ص540.

4- المعيار المعرب، م س، ج4، ص162.

5- م ن، ج4، ص163.

أنت طالق يوم يقدم فلان، فقدم ضحوة طلقت في الحال على وجه، وقيل: إنه يتبين وقوع الطلاق أول اليوم، وينبني عليه حكم الميراث لو قدم وقت الظهر ومات الزوج ضحوة، ولو قدم ليلاً لم تطلق، وقيل: تطلق¹.

الأخذ بما يقتضيه مجرد اللفظ دون المعاني رغم مخالفة مقتضى المذهب.

يساير ابن شاس أحياناً المذهب الشافعي في بعض المسائل، فيأخذ بظاهر الألفاظ، ويُعرض عن المعاني التي يراعيها المذهب المالكي، فيدخل بالمذهب ما ليس منه. ومن ذلك:

[مسألة: البشارة الخبر الأول، والكذب خبر كالصدق]، قال ابن شاس في كتاب الطلاق: «والبشارة هي الخبر الأول، والكذب خبر كالصدق»². وهو تبع في هذا لما ذكره الغزالي رحمه الله في كتابه الوسيط: «وإن قال: إن أخبرني بأن زيدا قدم، فأخبرت كاذبة طلقت؛ لأن الكذب خبر»³.

وجاء في المعيار للونشريسي أن ابن مرزوق رحمه الله سئل عن جريان هاته المسألة على ما عهد من الشافعية من اعتبار مجرد اللفظ في الأيمان والإعراض عن المعاني، والذي يقتضيه المذهب المالكي أنه لا يحث إلا بالخبر الصدق... فكأن ابن شاس ما عنى بكلامه إلا هذا⁴. فقال رحمه الله: «أكثر مسائل هذا الفصل نقلها ابن شاس من الوجيز، فينبغي التأمل فيها وافق المذهب وما خالفه»⁵. اعتقاد جريان المسألة على أصول المذهب.

قد يظن ابن شاس المسألة تجري على أصول المذهب فينسبها إليه، فيظن المطلع عليها أنها نص بالمذهب، ومن أمثلة ذلك:

[مسألة غرامة رجوع رجل وعشر نسوة عن شهادة الرضاع]. قال ابن شاس: «فلو شهد رجل وعشر نسوة على رضاع، ثم رجع الكل بعد الحكم، فعلى الرجل سدس ما يجب من الغرامة عما أتلفت الشهادة، وعلى كل امرأة نصف سدس إذا لا يتوقف الشرط على الرجل»⁶.

1- الوسيط في المذهب، م س، ج 5، ص 447.

2- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 2، ص 540.

3- الوسيط في المذهب، م س، ج 5، ص 446.

4- المعيار المعرب، م س، ج 4، ص 163.

5- م ن، ج 4، ص 165.

6- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 3، ص 1072-1071.

قال ابن الحاجب: «فلو كان مما يقبل فيه امرأتان كالرضاع وغيره ورجعوا فعلى الرجل سدس، وعلى كل امرأة نصف سدس»¹.

ولفظ ابن الحاجب تابع لما ذكره ابن شاس نقلاً عما ذكره الغزالي في وجيزه، حيث قال: «ولو شهد على مال رجل وامرأتان أو عشر، فنصف الغرم على المرأة ونصفه على جميع النسوة، ولو شهد على رضاع مُحرم وعشر نسوة، ورجعوا، فعلى الرجل سدس، وعلى كل امرأة نصف سدس، وينزل كل امرأتين منزلة رجل، لأن هذا يثبت بشهادة النسوة، فلا يتوقف شطره على الرجل»².

وقد اعترض ابن عرفة على نسبة ابن شاس ذلك القول للمذهب واعتبره توهمًا منه، فقال: «ولا أعرف هذه المسألة لأحد من أهل المذهب، ولقد أطال الشيخ والصقلي³ في هذا الباب بذكر مسائل كثيرة، ولم يذكرها» ثم أضاف: «ذكره الغزالي في وجيزه بلفظ ما ذكره ابن شاس فأضافه ابن شاس إلى المذهب على عادته في ذلك ظناً منه أنها جارية على أصول المذهب، وعليه في ذلك تعقب عام، وهو إضافته ما يظنه أنه جار على المذهب إلى المذهب كأنه نص فيه، وتعقب خاص، وهو حيث يكون الإجراء غير صحيح كهذه المسألة، فتأمل ذلك منصفاً»⁴.

ونقل ابن غازي قول ابن هارون: «جعلوا على الرجل ضعف ما على المرأة، وفيه نظر، والقياس استواء الرجل والمرأة في الغرم في هذا الفصل، لأن شهادة المرأة فيه كشهادة الرجل، ونحوه لابن عبد السلام»⁵.

الأخذ بنص الغزالي إذا وافق المذهب وتقديمه على نصوص أهل المذهب.

ومما يعاب على ابن شاس أيضاً تقديمه لنصوص الغزالي على نصوص المذهب، والأولى الأخذ بنصوص المذهب وتقديمها، ومن أمثلة ذلك:

1- جامع الأمهات، م س، ص 482.

2- الوجيز للغزالي، م س، ص 497.

3- المراد بالشيخ: ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ)، والصقلي: هو ابن يونس (ت 451هـ)، صاحب الجامع لمسائل المدونة.

4- مختصر ابن عرفة، م س، ج 9، ص 461-462.

5- انظر: ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد العثماني، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، طبعة مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، (القاهرة)، الطبعة الأولى، 2008م، ج 2، ص 1063 / المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1994م، ج 8، ص 252 / منح الجليل، م س، ج 8، ص 528.

[مسألة: هل يقضي القاضي على عدوّه أم يحيله على غيره؟]، قال ابن شاس: «ولا يقضي على عدوه، ويحيل على غيره»¹. وهو نفس لفظ الغزالي في وجيزه: «لا يقضى لولده، ولا على عدوه، بل يحيل على غيره»². وعقب ابن عرفة رحمه الله على ابن شاس في نقله هذا فقال: «تبع فيه نص الغزالي في الوجيز، والأولى أن يتبع نص النوادر»³.

ويقصد بنص النوادر ما نقله ابن أبي زيد القيرواني عن ابن المواز أنه قال: «إذا حكم القاضي، فأقام المحكوم عليه بينة أن القاضي عدو له، فلا يجوز قضاؤه عليه»⁴. واعتبر هذا اللفظ أتم، لأنه بعد الوقوع⁵.

الغفلة بعزو نصوص أقوال المذهب الشافعي للمذهب المالكي دون بيان.

وهذه من الأسباب التي أنكرها أهل العلم عن ابن شاس، عزوه لنصوص أقوال مذهب الشافعي لمذهب مالك دون بيان جريانها على أصول مذهب مالك، ومن الشواهد على ذلك:

[مسألة: إنهاء الحكم إلى القاضي الآخر بالمشافهة]، قال ابن شاس: «وأما الشفاهة، فلو شافه القاضي قاضياً آخر لم يكف، لأن أحدهما في غير محل ولايته، فلا ينفع سماعه أو إسماعه، إلا إذا كانا قاضيين لبلدة واحدة، أو تناديا من طرفي ولايتهما، فذلك أقوى من الشهادة فيعتمد»⁶.

وهذا نقل لما في الوجيز من كلام الغزالي باللفظ، ونصه: «ولو شافه القاضي الآخر لم يكف؛ لأن السامع والمسمع لا بد وأن يكون في غير محل ولايته، فلا يصح سماعه ولا يصح إسماعه إلا إذا جوزنا قاضيين في بلدة واحدة أو تناديا من طرفي ولايتهما، فذلك أقوى من الشهادة فيعتمد»⁷.

1- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 3، ص 1014.

2- الوجيز للغزالي، م س، ص: 482.

3- مختصر ابن عرفة، م س، ج 9، ص 133.

4- ابن أبي زيد، أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن، النوادر والزيادات على ما في المدونة، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو وجماعة، طبعة دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الأولى، 1999م، ج 8، ص 74.

5- مختصر ابن عرفة، م س، ج 9، ص 133.

6- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 3/ ص 1026.

7- الوجيز للغزالي، م س، ص 485.

وقد تبع ابن شاس في ذلك الأئمة بعده كابن الحاجب في جامع الأمهات¹، وقبله ابن عبد السلام وابن هارون².

وتعقب ابن عرفة عليهم ذلك، فقال: «ولا أعرف من جزم به من أهل المذهب، وإنما تبعنا في ذلك الغزالي»³، وأنكر عليهم عزو نصوص أقوال مذهب لمذهب آخر إلا ببيان جريانها على أصول المذهب المعزوة إليه⁴.

العدول عن الأخذ برواية من الروايات إلى المعنى اللغوي.

ومن ذلك تعريف الأرض الموات فقد عرفها ابن شاس فقال: «هي الأرض المنفكة عن الاختصاص»⁵. وتبعه في ذلك ابن الحاجب⁶. وكلاهما نقل تعريف الغزالي في وجيزه: «والموات كل منفك عن اختصاص»⁷.

ومعنى الأرض الموات بالمذهب ما نقل ابن رشد في رسم الدور من سماع يحيى بن القاسم من كتاب السداد والأنهار روى ابن غانم: (موات الأرض هي التي لا نبات بها)⁸.

قال ابن عرفة: «... فتبع ابن شاس الغزالي، وتركنا [أي: ابن الحاجب وابن شاس] رواية ابن غانم (190 هـ)، وهي أجلى لعدم توقف تصور مدلولها على الاختصاص وموجبه»⁹.

1- انظر: جامع الأمهات، م س، ص 466.

2- انظر: شفاء الغليل، م س، ج 2، ص 1013.

3- مختصر ابن عرفة، م س، ج 9، ص 174.

4- نفسه.

5- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 3، ص 948.

6- جامع الأمهات، م س، ص 444.

7- الوجيز للغزالي، م س، ص 227.

8- انظر: ابن رشد الجدي، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حيي وآخرون، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الثانية، 1988م، ج 10، ص 301 / ومختصر ابن عرفة، م س، ج 8، ص 378 / الخطاب، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1992م، ج 6، ص 11.

9- مختصر ابن عرفة، م س، ج 8، ص 378.

قال الشيخ الحطاب: «والتعريف المذكور تبع المصنف -الشيخ خليل- فيه ابن الحاجب وهو تبع ابن شاس وهو تبع الغزالي وهو قريب مما قال أهل اللغة في معناه»¹.

التوهم وسوء النظر بنسبة أقوال للمذهب رغم جلاء مخالفتها لما في المدونة.

قد يحصل لابن شاس في بعض المسائل توهم، فينسب للمذهب ما ليس فيه، وربما يكون في المسألة نصوص واضحة، ومن أمثلة ذلك:

[مسألة: جواز بيع الماشية الموصى بنتاجها للغير]، قال ابن شاس: «بخلاف الماشية الموصى بنتاجها للغير، فإنه يجوز بيعها لبقاء بعض المنافع»². وتبعه في هذا ابن الحاجب فقال كقوله: «ويجوز بيع ماشية أوصى بنتاجها لبقاء بعض المنافع»³.

والأصل أن كلامهما هو كلام الغزالي في الوجيز، ونصه: «والماشية الموصى بنتاجها للغير يجوز بيعها لبقاء بعض المنافع»⁴.

وقد اعتبر ابن عرفة كلام ابن شاس وابن الحاجب وهم شنيع، فاستغرب كيف استحلا نقل هذا للناس مع جلاء مخالفته لما في المدونة، وعاب على ابن شاس سوء نظره بإضافته لمسائل الوجيز للمذهب، رغم مخالفتها لأصول المذهب.⁵

قد تلتبس عليه المسألة فيضيفها للمذهب وهي مخالفة لأصوله.

قد يقع لابن شاس لبسٌ في بعض المسائل فيضيفها للمذهب، وهي مخالفة لأصول المذهب، وما في أمهاته. ومن الشواهد على ذلك:

- 1- مواهب الجليل، م س، ج 6، ص 2.
- 2- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 3، ص 1228.
- 3- جامع الأمهات، م س، ص 546.
- 4- الوجيز للغزالي، م س، ص 259.
- 5- انظر: مختصر ابن عرفة، م س، ج 10، ص 487.

[مسألة: إخراج اثنان المال من الحرز. هل النقب¹ يبطل حقيقة الحرز²] فقد قال ابن شاس: «فلو نقب وأخرج غيره، فإن كانا متعاونين قطعاً، وإن انفرد كل واحد بفعله دون اتفاق بينهما فلا قطع على واحد منهما»³. وتبعه في هذا ابن الحاجب كعادته، فقال: «فلو نقب وأخرج غيره، فإن كانا متفقين قطعاً، وإلا فلا قطع على واحد منهما»⁴.

وقد اعترض ابن عرفة عليهما مخالفة المذهب بزعمهما، واتباع الغزالي في هذه المسألة، فقال: «لا أعرف هذا الفرع لأحد من أهل المذهب، وإنما ذكره الغزالي في وجيزه على أصلهم»⁵ أن النقب يبطل حقيقة الحرز، ومسائل المدونة وغيرها تدل على أن النقب لا يبطل حقيقة الحرز»⁶.

والمذهب ما جاء في المدونة أن الإمام مالك رحمه الله: «سئل عن السارقين ينقبان البيت، فيدخل أحدهما فيقرب المتاع إلى باب النقب، فيتناولوه الخارج؟

قال: إن كان الداخل لم يخرج من حرزه، والخارج هو الذي أدخل يده إليه حتى أخرجه، قُطع الخارج ولم يُقَطع الداخل، فإن كان الداخل أخرجه من حرزه، فتناولوه الخارج، قطع الداخل، ولم يقطع الخارج»⁷.

قد تسرقه العبارة فينسجها على منوال الغزالي، فيخالف بها روايات المذهب.

ألى ابن شاس على نفسه نسج كتابه على منوال وجيز الغزالي، إلا أن العبارات أحياناً تخونه فتوقعه في مخالفة روايات المذهب، ومن ذلك:

[مسألة: ضمان المغصوب إذا فات بيد غاصبه]، قال ابن شاس: «ويثبت الغصب في العقار

1- النقب: مصدر نقب الشيء نقبا خرقة، واسم المكان المخروق أيضاً نقب، والنقب الطريق في الجبل يخرج من الحرز. (محمود عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، طبعة دار الفضيلة القاهرة، 1999م، ج3، ص435)

2- الحرز: الموضع الحصين: يقال: هذا حرز حريز، واحترزت من كذا وتحررت منه، أي: توقيته. (الجوهري، أبي نصر إسماعيل الفارابي، الصحاح تاج اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، طبعة دار العلم للملايين (بيروت)، الطبعة الرابعة، 1987م، ج3، ص873).

3- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج2، ص1167.

4- جامع الأمهات، م س، ص521.

5- أي: الشافعية.

6- مختصر ابن عرفة، م س، ج10، ص257.

7- مالك بن أنس بن مالك، المدونة الكبرى رواية سحنون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1994م، ج4، ص532.

بالدخول وإزعاج المالك، وبالاستيلاء -على العقار- وإن لم يكن. فأما لو غصب السكنى فقط، فانهدمت الدار إلا موضع مسكنه لم يضمن، ولو انهدم مسكنه لغرم قيمته»¹.

وقال ابن الحاجب: «يكون التفويت بالمباشرة.. وفي العقار بالاستيلاء وإن لم يسكن»². فعبارة ابن الحَاجِبِ تابعة لما ذكره ابن شاس، وكلا القولين منسوج على منوال وجيز الغزالي في هذا المحل³. وليس المذهب كذلك، بل مجرد الاستيلاء يوجب الضمان، قال ابن يونس: «من غصب شيئاً فقد ضمنه يوم الغصب»⁴. وقال ابن عرفة: «فحاصل كلام ابن الحاجب وشارحه: أن غير العقار لا يتقرر فيه الضمان بمجرد الاستيلاء، وليس المذهب كذلك، بل مجرد الاستيلاء، وهو مجرد حقيقة الغصب توجب الضمان»⁵.

المطلب الثاني: موقف النقاد من تأثر الإمام ابن شاس بالغزالي

تأثر ابنُ شاس في جواهره بالغزالي، وتبعه في ذلك ابنُ الحاجب، وبلغ تسرب الفقه الشافعي للمذهب المالكي مداه، حين اختصر الشيخ خليل جامع الأمهات لابن الحاجب في مختصره، ليكون مختصرُ خليل⁶ مختصرَ مختصرِ ابن شاس، مما دفع أهل العلم النقاد لتتبع المسائل التي خالف فيها ابن شاس أصول المذهب، وفيما يلي نقل لبعض مواقف أئمة المذهب النقاد من ابن شاس وكتابه الجواهر خاصة، ومن مختصرات المتأخرين عامة وابن شاس منهم.

أولاً: موقف أئمة المذهب النقاد من ابن شاس وكتابه الجواهر.

موقف الإمام أبي عبد الله محمد بن سليمان السطحي (ت 57هـ):

- 1- عقد الجواهر الثمينة، م س، ج 3، ص 863-864.
- 2- جامع الأمهات، م س، ص 409.
- 3- شفاء الغليل، م س، ج 2، ص 847.
- 4- الصقلي، أبي بكر محمد بن عبد الله بن يونس، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه/ نشر معهد البحوث العلمية، وتوزيع دار الفكر، الطبعة الأولى، 2013م، ج 18، ص 273.
- 5- مختصر ابن عرفة، م س، ج 7، ص 256.
- 6- قال الحجوي بعد أن تساءل هل يكون خليل أجهز على المذهب باختصاره لمختصر مختصر ابن شاس؟: «لكن في الحقيقة أن الذي أجهز عليه هم الذين جعلوه ديوان دراسة للمبتدئين والمتوسطين، وهو لا يصلح إلا للمحصلين، على أن صاحبه قال في أوله: مبين لما به الفتوى، ولم يقل جعلته لتعليم المبتدئين، فلا لوم عليه». (الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى، 1995م، ج 2، ص 287-288).

تتبع أبو عبد الله محمد بن سليمان السطحي (750هـ) المسائل التي خالف فيها ابن شاس المذهب، وجعلها في تأليف مستقل، قال التنبكي: «له تعليق على ابن شاس فيما خالف فيه المذهب»¹.

موقف الشيخ أبي عبد الله محمد بن عرفة رحمه الله (308هـ):

نص أبو علي الحسن بن رجال المعداني في شرح على مختصر خليل: «فتح الفتح» أن ابن عرفة كان كثير الاعتراض على ابن شاس، وإن كان لم يعترض عليه إلا العشر، حيث قال: «وابن عرفة وإن كان يعترض كلامه [أي: ابن شاس]، نجزم قطعاً - والله حسيب من زاد - أنه لم يعترض منه العشر مع كون الباقي يحتاج إلى الاعتراض غاية، وقد نهنا على هذا في غير ما موضع، ومن ارتاب فالعرب بالباب»².

وما أنكر شيخ النقاد ابن عرفة رحمه الله على الشيخ ابن شاس هو انتصابه لنقل مسائل الغزالي وإضافتها للمذهب، فاعتبر ذلك أمراً مستقبها وتوهماً وسوء النظر منه³. فقال رحمه الله عنه وعن ابن الحاجب: «وقد تقدم لهما مسائل من هذا النوع، وفي إضافتها⁴ للمذهب مسائل الغزالي مع مخالفتها أصول المذهب، ولهذا كان كثير من محققي شيوخ شيوخنا لا ينظر كتاب ابن الحاجب - وهو مختصر للجواهر-، ويرى قراءة الجلاب⁵ دونه»⁶.

ومع ذلك فإنصاف ابن عرفة جعله يرجح قول ابن شاس في مسائل كثيرة يطول ذكرها هنا⁷.

موقف الشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الوانوي التونسي (918هـ):

نبّه الشيخ الوانوي أن ابن شاس كان إذا لم يظفر بنص بالمذهب نقله من الشافعية ما لم ينص على مخالفته للمذهب، فقال رحمه: «وأما صاحب الجواهر، فالظاهر أن ما لا يقف على نص فيه

1- التنبكي، أحمد بابا بن أحمد، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب (طرابلس-ليبيا)، الطبعة الثانية، 2000م، ج2، ص62 / شجرة النور الزكية، م س، ج1، ص318.

2- فتح الفتح، م س، باب الخلع، (ج2/137ظ).

3- مختصر ابن عرفة، م س، ج9/ص174، ج10/ص487.

4- كذا في مختصر ابن عرفة، ولعل الصواب: إضافتهما.

5- يقصد كتاب التفرع في فقه الإمام مالك بن أنس لابن الجلاب (378هـ).

6- انظر: مختصر ابن عرفة، م س، ج10، ص257 / شفاء الغليل، م س، ج2، ص1123.

7- مختصر ابن عرفة، م س، انظر المسائل الآتية: ج8/ص464؛ ج9/ص510؛ ج9/ص532؛ ج10/ص48؛ ج10/ص294؛ ج10/ص489.. وغيرها.

ويجده منصوباً للشافعية ولا يظهر له مخالفته للمذهب ينقله نصاً في المذهب. والظاهر: أن أمره في هذه المسألة كذلك؛ لأنه لو وقف على النص فلا يتركه»¹.

ونقل عن أشياخه أن ابن شاس لا يعتمد في الفتوى والحكم، فقال رحمه الله: «وأشياخنا ينقلون عن أشياخهم: أنه ينقل عن الشافعية كثيراً، وأنه لا يبلغ رتبة من يعتمد على فهمه في المذهب وإن عزاه، ويصرحون بمنع الفتيا والحكم منه، وما لا يعزوه أشد في ذلك، والله أعلم»².

موقف الشيخ ابن مرزوق الحفيد رحمه الله (248 هـ):

حذر الشيخ ابن مرزوق رحمه الله من نقولات الشيخ ابن شاس من وجيز الغزالي بعد إجابته عن بعض المسائل، ودعا إلى التأمل فيها وتحقيقها، فقال: «وبالجملة فأكثر مسائل هذا الفصل نقلها ابن شاس من الوجيز، فينبغي التأمل فيها فيما وافق المذهب وما خالفه»³.

موقف الشيخ ابن رحال المعداني (411 هـ):

كان أبو علي الحسن بن رحال المعداني كثير التتبع للمسائل التي خال فيها ابن شاس المذهب، وتبع فيه الغزالي في وجيزه، ومن طالع شرح الكبير على مختصر الشيخ خليل وجده كثير التتبع لهذه المسائل والتنصيص عليها، بل ومقارنتها بمسائل الغزالي وعبارته، ورأى أن ذلك مما يضعف الثقة بكتاب ابن شاس، فقال بعد نقل كلام للغزالي: «وهو عين كلام ابن شاس حتى في المحل، فإن الغزالي بدأ بها، وهذا يقلل الثقة غاية بكلام ابن شاس، ومن تتبع كلامه وجده هكذا في الكثير من كتابه أو الأكثر»⁴. وقال أيضاً: «وما ذكره ابن شاس، قد رأيته، ولكن تبع فيه الغزالي على عادته»⁵.

ثانياً: موقف أئمة المذهب النقاد من مختصرات المتأخرين عامة.

موقف الإمام أبي عبد الله محمد المقرئ (957 هـ):

نقل الونشريسي في معياره أن الإمام المقرئ اتخذ موقف الرافض لمختصرات المتأخرين - ومختصر

1- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، م س، ج 2، ص 32.

2- نفسه.

3- المعيار المعرب، م س، ج 4، ص 165.

4- فتح الفتاح، م س، باب القسم بين الزوجات، (ج 1/72 ظ).

5- م ن، باب النفقات، (ج 1/219 ظ).

ابن شاس من ضمنهم-، فاستنكر استباحة الناس النقل منها، والاقتصار على حفظ ما قلّ لفظه ونزر حظه، والعدول عن كتب الأئمة، فقال: «ثم كان أهل هذه المائة عن حال من قبلهم من حفظ المختصرات، وشق الشروح والأصول الكبار، فاقتصروا على حفظ ما قلّ لفظه ونزر حظه، وأفنوا أعمارهم في حل لغوزه وفهم رموزه، ولم يصلوا إلى رد ما فيه إلى أصوله بالتصحيح، فضلاً عن معرفة الضعيف من ذلك والصحيح، بل هو حل مقفل، وفهم أمر مجمل، ومطالعة تقييدات زعموا أنها تستنهض النفوس، فبينما نحن نستكثر العدول عن كتب الأئمة إلى كتب الشيوخ»¹.

موقف الإمام أبي إسحاق الشاطبي (97 هـ):

أبان الإمام الشاطبي عن موقفه بتركه الأخذ عن كتب المتأخرين، فقد لاحظ ذلك بعض أصحابه، فكتب إليه يسأله، فأجابه: «وأما ما ذكرتم من عدم اعتمادي على التأليف المتأخرة، فليس ذلك مني محض رأي، ولكن اعتمدته بحسب الخبرة عند النظر في كتب المتقدمين مع المتأخرين، وأعني بالمتأخرين كابن بشير وابن شاس وابن الحاجب ومن بعدهم، ولأن بعض من لقيته من العلماء بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين وأتى بعبارة خشنة، ولكنها محض النصيحة، والتساهل في النقل عن كل كتاب جاء لا يحتمله دين الله»².

ولهذا جعل عمدته على كتب المتقدمين، وأخذ يوصي بذلك قائلاً: «فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم»³.

موقف الإمام أحمد بن قاسم القباب الفاسي (977 هـ):

نقل الونشريسي والتنبيكتي أن قائل العبارة الخشنة في حق الفقهاء المتأخرين التي ذكرها الإمام الشاطبي أنفا هو صديقه وشيخه القباب، وقد كان يقول: «إن ابن بشير وابن شاس وابن الحاجب

1- المعيار المعرب، م س، ج 2، ص 480 / أبو الأجفان، أبي عبد الله محمد، الإمام أبو عبد الله محمد المقرئ التلمساني، الدار العربية للكتاب (بن عروس - تونس)، 1988م، ص 185-186.

2- انظر: المعيار المعرب، م س، ج 11، ص 142 / نيل الابتهاج، م س، ص 52.

3- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، طبعة دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1997م، ج 1، ص 153.

أفسدوا الفقه»¹، وقال أيضا: «شأنني عدم الاعتماد على التقاييد المتأخرة، إما للجهل بمؤلفها أو لتأخر أزمntهم جدًا»². وهذا وصف مُبالغ فيه حادُّ التجريح.

موقف الإمام ابن خلدون (708 هـ):

ذكر الإمام الحجوي الثعالبي (1376 هـ) أن ابن خلدون في مقدمته نعى نحو الشاطبي رحمه الله في أن المتأخرين أفسدوا الفقه³. فقد عنون أحد فصول مقدمته بقوله: [في أن كثرة الاختصارات الموضوعية في العلوم مخلة بالتعليم]⁴، ومما جاء تحت هذا الفصل: «وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون للتفسير والبيان، فاختصروها تقريباً للحفظ، كما فعله ابن الحاجب في الفقه وأصول الفقه، وابن مالك في العربية، والخونجي في المنطق، وأمثالهم. وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل»⁵.

خاتمة:

وخاتمة المطاف في هذا البحث، أحمد الله على نعمه التي لا تعد ولا تحصى، وأشكره على ما منَّ به من إتمام هذا العمل، والذي خلصت منه إلى ما يلي:

إن ابن شاس رحمه الله بلغ بغزارة علمه وفضله وعلمه بقواعد المذهب وأصوله منزلة شيخ مالكية عصره.

إن كتاب الجواهر لقي استحساناً لدى أهل المذهب حتى صار من الكتب التي عكف عليها شرقاً وغرباً لحسن ترتيبه وتنظيمه وتأصيله للمسائل وحسن تفريعها.

1- نيل الابتهاج، م س، ص 52 / أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دراية وتحقيق: محمد مطيع، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1421 هـ/ 2000 م ج 1، ص 99.

2- المصادر السابقة.

3- الفكر السامي، م س، ج 2، ص 291.

4- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، الطبعة الأولى، 2004 م، ج 2، ص 346.

5- المصدر السابق.

إن ابن شاس رحمه الله حقق هدفه الذي رامه بتأليفه للجواهر، وهو رد الاعتبار لدراسة أحكام المذهب بعد جفاء ونفور، فنفض غبار الجمود الذي أصاب أهل زمانه.

تأثر ابن شاس بوجيز الغزالي له دوافع وأسباب، منها ما هو معلل، ومنها ما هو هينة وهفوة لم يسلم منها لا عالم كبير، ولا جهيد نحير.

المنتقدين لكتاب الجواهر بين انتقاد منصف وانتقاد قاس وخشن، مثل ما صدر عن الشيخ القباب، وتبناه تلميذه الشاطبي رحمهما الله، فالشيخ صدرت عنه أخطاء في المنهج حادت به عن الصواب في بعض المسائل، لكن جعله مفسداً ومخرباً للمذهب أمر مبالغ فيه.

هذا ما يسر الله تحصيله، فمن يجد زلة قلم أو خطأ، فابن آدم خطأ وخير الخطائين التوابون، وكما قال الأول: إن تجد عيباً فسد الخلا² جل من لا عيب فيه وعلا¹.

والله أسأل أن يعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علمنا، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

لائحة المصادر والمراجع:

ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر (لبنان)، 1995م.

ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، وجماعة، طبعة دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1999م.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين المالكي، جامع الأمهات، تحقيق: أبي عبد الرحمن الأخضر الأخضر، دار اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1421هـ-2000م.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى، 1424هـ.

1- الحريري، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، ملحة الإعراب، دار السلام، (القاهرة) الطبعة: الأولى، 2005م، ص78.

ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبنائه الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت) بدون طبعة وسنة.

ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حيي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988م.

ابن السالك، محمد عبد الرحمن بن باب العلوي، عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، دراسة وتحقيق: محمد الأمين بن محمد فال - أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه القاهرة- مصر، الطبعة الأولى، 2010م.

ابن شاس، جلال الدين عبد الله بن نجم، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، دراسة وتحقيق: د. حميد بن محمد لحمر، طبعة دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م.

ابن الصابوني، محمد بن علي بن محمود، أبو حامد، جمال الدين المحمودي، تكملة إكمال الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي المالكي، المختصر الفقهي، تحقيق: د حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى، 1435هـ - 2014م.

ابن عماد، أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، تخريج للأحاديث: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق (بيروت)، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.

ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن علي العثماني، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، طبعة مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث (القاهرة)، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م.

ابن الغزي، شمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن، ديوان الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد برهان الدين اليعمري، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: د محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة- مصر.

ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

أبو الأجفان، أبو عبد الله محمد، الإمام أبو عبد الله محمد المقرئ التلمساني، دار النشر: الدار العربية للكتاب، بن عروس، تونس، 1988م.

تقي الدين الفاسي، محمد بن أحمد الحسني المكي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، الطبعة الأولى، 1998م.

التنبكي، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دراية وتحقيق: محمد مطيع، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1421هـ/2000م.

التنبكي، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس-ليبيا، الطبعة الثانية، 2000م.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، طبعة دار العلم للملايين (بيروت)، الطبعة الرابعة، 1407هـ-1987م.

الحجوي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي الجعفري، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1995م.

الحريري، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، ملحّة الإعراب، دار السلام، (القاهرة) الطبعة: الأولى، 2005م.

الخطاب، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرُّعيني المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412هـ - 1992م.

الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عوَّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2003م.

الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه وتخريجه: الشيخ شعيب الأرنؤوط، طبعة مؤسسة الرسالة، (بيروت)، الطبعة التاسعة، 1413 هـ 1993م.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم/ دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، الطبعة الأولى، 1387هـ 1967م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ 1997م.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، (بيروت)، 1420 هـ - 2000م.

الصقلي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي-جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعتها)، وتوزيع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434 هـ 2013م.

عليش، محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله المالكي، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، (بيروت)، 1409 هـ / 1989م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1425 هـ - 2004م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، طبعة دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

فهرس مخطوطات مكتبة الجامع الكبير بتازة مرقونة. نسخة رقم: 216.

القراقي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، وآخرون، طبعة دار الغرب (بيروت)، سنة 1994م.

مالك (الإمام)، بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة الكبرى رواية سحنون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.

محفوظ، محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، الطبعة الثانية، 1994م.

محمود، عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، طبعة دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 1999م.

مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2003م.

المعداني، أبو علي الحسن بن رحال، فتح الفتاح شرح مختصر خليل، مخطوط خزانة القرويين، برقم: (2012).

المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1994م.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، 1401-1981م.

اليافعي، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م.

علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة:

من المواجهة إلى الاستيعاب

The relevance of Islamic theology to philosophy:

from confrontation to assimilation

د. محمد الأنصاري

مفتش تربوي - مكناس - المغرب



ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن جوانب من علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة الإسلامية وذلك من خلال البحث عن عوامل المواجهة المبكرة بين هذين المجالين المعرفيين في السياق الإسلامي، وفي هذا الصدد يمكن بسط مجموعة من العوامل التي كان بعضها مرتبطا بمقالات المخالفين من المتكلمين (المعتزلة خصوصا) بينما ارتبط البعض الآخر بمقالات الفلاسفة المخالفة لوجهة النظر الأشعرية وخاصة ما يتعلق بمباحث الإلهيات. لكن هذه المواجهة لم تصمد طويلا أمام عوامل تطور الدرس الكلامي الأشعري المتأخر والتي جعلته ينفتح على الفلسفة ويستوعبها ويتأثر بها منهجا ومضمونا حتى اختلطت مباحث الفنين وصعب على الكثيرين الفصل بينها. وأمام هذا الواقع الإبيستمولوجي ارتفعت أصوات عدد من المتكلمين الأشاعرة الذين حذروا من بعض الكتب التي بالغت في المزج بين علم الكلام والفلسفة ونادوا بالعودة إلى كتب المتقدمين من أجل بناء العقائد ودفع الشبهات.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، الفلسفة الإسلامية، المذهب الأشعري.

Abstract:

This study aims to reveal aspects of the relationship of Ash'ari theology to Islamic philosophy by searching for the factors of early confronta-

tion between these two areas of knowledge in the Islamic context. In this regard, a set of factors can be laid out. Some of these factors were related to the articles of dissenting theologians (particularly Mu'tazilah) while others were related to the articles of dissenting philosophers to the Ash'ari viewpoint, especially those articles on divinity Investigation. However, this confrontation did not last long in the face of the factors of the development of the late Ash'ari theology lesson. Such development made it open to philosophy and its assimilation. It was so influenced by philosophy in methodology and content to the extent that the technical subjects were mixed and were difficult for many to separate between them. Faced with this epistemological reality, a number of Ash'ari theologians voiced out their warnings against some books that exaggerated the mix between theology and philosophy, and called for a return to the former foundation books for constructing beliefs and avoiding doubtful matters.

Keywords: Islamic theology, Islamic philosophy, Ash'ari, religious school of theology.

مقدمة:

يعتقد كثير من الباحثين أن علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة الإسلامية كانت علاقة متوترة طبعها المواجهة خلال مختلف مراحلها. ويزداد هذا الاعتقاد رسوخاً بما كرسه المخيال المدرسي من توجيه الإمام الغزالي (متكلم وأصولي أشعري، 505 هـ) الضربة القاضية للفلسفة عبر كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة». لكن الباحث المتخصص يعرف يقيناً أن تلك العلاقة أعقد من أن يحكم عليها بمثل ذلك الحكم العام الجاهز. فالمسار الحقيقي لتلك العلاقة سواء في انعطافاته التاريخية أو في صعوده ونزوله المعرفي عرف عدة تطورات. تلك التطورات التي تسعى هذه الدراسة إلى إيضاحها عبر قراءة المتن الكلامي الأشعري ومساءلة الحضور الفلسفي فيه كما وكيفاً.

يمكن القول إجمالاً أن علاقة الكلام الأشعري بالفلسفة قد ابتدأت منذ تأسيس ذلك «الكلام»

على يد الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه (324هـ) حيث نجد في كتبه التي بين أيدينا شذرات تمكننا من تبين موقفه من الفلسفة التي توسلت بها أهم فرقة واجهها هذا الإمام وهي فرقة المعتزلة. هذه المرحلة، حيث كان النقد الكلامي للفلسفة جزئياً في بعض القضايا ودون تبحر في الفلسفة، يمكن أن تمتد لتشمل كذلك المؤسس الثاني للمذهب وواضع مقدماته العقلية ومناهج الاستدلال، أقصد بذلك الإمام الباقلاني (402هـ)، وإلى حد ما إمام الحرمين الجويني (478هـ).

لقد انتقلت المواجهة مع طبقة تلاميذ إمام الحرمين وتلاميذهم إلى المواجهة الشاملة وظهر المتكلمون المختصون في الرد على الفلاسفة مثل الإمام الغزالي صاحب «تهافت الفلاسفة» و«مقاصد الفلاسفة» ومؤرخ الفرق والمقاتلات الإمام الشهرستاني (548هـ) صاحب «مصارعة الفلاسفة». لكن هذه المواجهة الشاملة لا ينبغي أن تخفي علينا حقيقة توظيف هذه الطبقة لمعرفة لمعرفتهم بالفلسفة ومقالات الفلاسفة ومناهجهم في خدمة الدرس الكلامي الأشعري. ذلك التوظيف الذي لَمَحَ إليه الإمام ابن العربي المعافري (543هـ) تلميذ الحجة الغزالي بقوله: «شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع»¹

لقد مهدت المرحلة السابقة لظهور متكلمين فلاسفة مزجوا بين علم الكلام الأشعري والفلسفة الإسلامية مزجا منهجياً وموضوعياً. وكان من أبرزهم الإمام فخر الدين الرازي (606هـ) صاحب المتون الكلامية والفلسفية الكثيرة. وتبعه في نفس الطريق كل من الأئمة: الأمدى (631هـ)، والأرموي (682هـ)، والإيجي (756هـ)، والتفتازاني (792هـ)... وقد أثمرت هذه المرحلة متوناً كلامية يغلب عليها الطابع الفلسفي وهو ما جر كثيراً من متأخري المذهب إلى التحذير منها مثل الإمام السنوسي (895هـ) الذي حذر من كتب الرازي والقاضي البيضاوي (685هـ) لأنهما أولعا بصحبة الفلاسفة وحشيت كتبهم بالفلسفة.²

بهذا التحليق السريع في سماء الكلام الأشعري يتضح أن العلاقة بين هذا الكلام والفلسفة الإسلامية علاقة معقدة يحتاج الحكم عليها إلى دراسة متخصصة رصينة.

1- - الذهبي، الإمام محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط 1، 1405 هـ/ 1984، ج 19 ص 227.

2- - ينظر: الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على أم البراهين، تح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 2، 2008م، ص 92 - 94.

المحور الأول: المواجهة بين علم الكلام الأشعري والفلسفة: الأسباب، والمآلات

إذا رمنا تعريف علم الكلام الأشعري بما يتضمن الغاية منه وتحديد منهجه فإننا لن نجد أفضل من التعريف الذي ذكره العلامة والمتكلم الأشعري عبد الرحمن بن خلدون في المقدمة حيث قال: «علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة»¹ فهذا العلم كان مطبوعاً منذ النشأة بخاصية الإجرائية والوظيفية من خلال توجهه لبناء العقائد والحجاج عنها من جهة والرد على المخالفين من جهة ثانية. وقد كانت الفلسفة من أبرز الأنساق المعرفية المخالفة التي سعى المتكلمون الأشاعرة إلى نقدها ومواجهتها. لكن الكلام عن تلك المواجهة يخفي دائماً كثيراً من التفاصيل المتعلقة بأسبابها والمآلات التي أسفرت عنها.

إن البحث عن الأسباب الحقيقية لمواجهة الفكر والكلام الأشعري للفلسفة يستدعي تتبع المسار التاريخي لتلك المواجهة. ذلك أن تلك الأسباب تختلف باختلاف كل مرحلة من مراحل المواجهة التي يمكن أن نقسمها إلى مرحلتين اثنتين: المرحلة الأولى التي تمتد من الإمام المؤسس أبي الحسن الأشعري (324 هـ) وتنتهي بإمام الحرمين الجويني (478 هـ) مروراً بالقاضي أبي بكر الباقلاني (403 هـ). أما المرحلة الثانية فتضم كلا من الإمام أبي حامد الغزالي (505 هـ) والإمام الشهرستاني (548 هـ). وتتميز كل مرحلة بخصائص تطبع النقد الكلامي الأشعري للفلسفة.

المرحلة الأولى: بدايات المواجهة وخلفياتها ومآلاتها

تمكننا مطالعة المتن الكلامي الأشعري الممثل لهذه المرحلة (الأشعري، الباقلاني، الجويني) والرجوع إلى كتب المقالات من تكوين صورة عن أسباب وقوف الأشاعرة في وجه الفلسفة منذ اللحظة التأسيسية الأولى مع شيخ الجماعة الإمام الأشعري. فهذا الإمام الذي عاش معتزلياً أربعين سنة يعرف جيداً أن المعتزلة قد تأثروا في بعض عقائدهم ومناهج استدلالهم بالفلسفة بشكل كبير. كما أن بعض القضايا الجزئية، في الإلهيات خصوصاً، قد شكل كلام الفلاسفة فيها مقالات مخالفة

1- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تح عبد الله محمد الدرويش، دون ناشر، ط 1، 1425 هـ / 2004 م، ج 2 ص 205

استدعت الرد من طرف نظار هذه المرحلة. وهكذا كانت المواجهة خلال هذه المرحلة جزئية وكان الاطلاع على مقالات الفلاسفة قاصرا.

أولا: في البدء كان الاعتزال:

يؤكد الجاحظ (255 هـ)، وهو أحد شيوخ المعتزلة المتقدمين وصاحب فرقة كلامية، على أهمية الاطلاع على الفلسفة في تحصيل صفة المتكلم فيقول: «وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام متمكنا في الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والمصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال»¹ والحقيقة أن كلام الجاحظ هذا هو تصوير دقيق لمرحلة من مراحل الاعتزال عرفت نبوغ متكلمين كبارا اغترفوا من الفلسفة وأثرت في كثير من مقالاتهم وآرائهم بشكل كبير. ومن أبرز أولئك: أبي الهذيل العلاف (235 هـ)،² وإبراهيم بن سيار النظام (221 هـ).³

وقد أشار عدد من المؤرخين إلى تأثر هؤلاء المشايخ من المعتزلة بالفلسفة وخلط مناهجها بمناهج الكلام.⁴ وكانت مشكلة الصفات الإلهية من أهم القضايا التي تأثر فيها هؤلاء بالفلسفة حيث وافقوهم في نفي الصفات. وإلى ذلك يشير الشهرستاني في مقاطع عديدة منها قوله: «القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى، من العلم والقدرة، والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود

1- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تح عبد السلام هارون، شركة البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1385 هـ / 1965 م، ج 2 ص 134.

2- ينظر ترجمته في: الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح فؤاد السيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، لبنان، ط 1، 1439 هـ / 2017 م، ص 229.

3- ينظر ترجمته في: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، م س، ص 241.

4- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تح أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1413 هـ / 1992 م، ص 23. ينظر أيضا: المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418 هـ، ج 4 ص 191 حيث يقول: «وقد كان المأمون عبد الله بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس ببغداد، لما شغف بالعلوم القديمة. بعث إلى بلاد الروم من عرّب له كتب الفلاسفة وأتاه بها في أعوام بضع عشرة سنة ومائتين من سني الهجرة، فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار، وأقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها، فانجز على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة في الدين، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع وزادتهم كفرا إلى كفرهم».

إلهين قديمين أزليين، قال من أثبت معنى، وصفة قديمة أثبت إلهيين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة...»¹.

لم تكن مسألة الصفات الإلهية هي المسألة الوحيدة التي تأثر فيها المعتزلة بالفلاسفة وإنما كان هناك تأثر أيضا بالمنهج في الاستدلال. لقد بحث المعتزلة أيضا المسائل الطبيعية من أجل استخدامها مقدمات عقلية في إثبات العقائد. وكان من أهم تلك المسائل نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الدليل الذي استخدمه الأشاعرة فيما بعد وعُدَّ لزمن طويل أبرز أدلتهم على حدوث العالم وإثبات الصانع. يذكر القاضي عبد الجبار أن أبا الهذيل العلاف هو أول من استدل بتلك الطريقة وتابعه باقي شيوخ الاعتزال.²

إن استحضار خلفية الاعتزال الفلسفية خلال هذه المرحلة مفيد جدا في تبين أسباب موقف الأشاعرة المعادي للفلسفة خلال نفس المرحلة. ذلك الموقف الذي ترجمه عبارات الأئمة عند طرق مسائل الخلاف التي لها علاقة بالفلسفة. وهذا الأمر هو ما يوضحه السعد التفتازاني حين يربط بين تطور كلام المعتزلة ونظرهم في الفلسفة: «ومعظم خلافياته (علم الكلام) مع الفرق الإسلامية، خصوصا المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين- في باب العقائد... ثم إنهم توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس.»³.

ثانيا: بداية الاحتكاك بالمقالات الفلسفية المخالفة

لم تكن الأصول التي تأثر فيها المعتزلة بالفلاسفة السبب الوحيد الذي دعا الأشاعرة المتقدمين إلى معاداة الفلسفة. بل كانت هناك مقالات للفلاسفة مخالفة للنظام الكلامي الأشعري. وقد كان من

1- الملل والنحل، م س، ص 40. وقال عن إبراهيم النظام (م س، ص 47): «وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة.»

2- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1416 هـ/ 1996 م، ص 95 حيث قال: «وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله. وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى: أحدها، أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والثانية، أن هذه المعاني محدثة والثالثة، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. والرابعة أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها.»

3- التفتازاني، الإمام سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تح أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1407 هـ/ 1987 م، ص 11

أوائل تلك المقالات المنتقدة على الفلاسفة بعض مباحث الإلهيات ومباحث المنطق أيضا. ففي جانب الإلهيات انتقد الأشاعرة مقالة الفلاسفة بقدّم العالم وكون الله عز وجل علة موجبة مستلزمة لمعلولها. نجد هذا النقد عند كل من الإمام الباقلاني والجويني.

لقد خصص الإمام الباقلاني بابا في كتابه التمهيد للكلام على القائلين بفعل الطّبائع. وفي ذلك الباب نجده قد انتقد مذاهب متعددة في السببية والتعليل واضعا بذلك البذور الأولى لنظرية العادة والاقتران. تلك النظرية التي سيوطدها ويبنيها بشكل أكثر إحكاما الإمام الغزالي من بعده. أما في نقده للمنطق فإننا نجد إشارة قوية من الشيخ ابن تيمية إلى كون القاضي قد خصص أحد مؤلفاته لذلك الغرض.¹

ولقد سار إمام الحرمين على خطى القاضي الباقلاني فخصص فصولا في كتابه «الشامل في أصول الدين» للرد على الفلاسفة القائلين بقدّم المادة.² وقد رد بدوره على المنطقيين ردودا مجتزأة وعابرة في بعض كتبه مثل «كتاب التلخيص في أصول الفقه» الذي ذكر فيه تعريف المناطق للقياس وانتقده نقدا مقارنا مع القياس الأصولي.³

ورغم هذا النقد الواضح للفلسفة إلا أن المتكلمين الأشاعرة على طريقة المتقدمين قد تأثروا ببعض أساليب الفلاسفة في الاستدلال. وفي هذا الصدد يبرز ابن خلدون الإمام الباقلاني باعتباره مهذبا لطريقة المتقدمين حيث «وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأنظار في ذلك، مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين...»⁴ وما ذكره ابن خلدون من

1- ينظر: ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم، الانتصار لأهل الأثر، تح عبد الرحمن بن حسن قائد، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1435 هـ، ص 323، حيث يقول: «ولهذا لما ناظر متكلمو الإسلام العرب هؤلاء المتكلمة الصابئة عجم الروم، وذكروا فضل منطقهم وكلامهم على منطق أولئك وكلامهم ظهر رجحان كلام الإسلاميين، كما فعله القاضي أبو بكر بن الباقلاني في كتاب «الدقائق» الذي رد فيه على الفلاسفة كثيرا من مذاهبهم الفاسدة في الأفلاك والنجوم، والعقول والنفوس، وواجب الوجود وغير ذلك، وتكلم على منطقهم وتقسيمهم الموجودات، كتقسيمهم الموجود إلى الجوهر والعرض، ثم تقسيمهم الأعراض إلى المقولات التسعة، وذكر تقسيم متكلمة المسلمين إلى فيه من التمييز والجمع والفرق ما ليس في كلام أولئك.»

2- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، الشامل في أصول الدين، تح علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، دون طبعة، 1969 م، ص 229.

3- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، تح عبد الله النيبالي وشبير العمري، دار البشائر، بيروت، ط 1، 1417 هـ/ 1996 م، ج 3 ص 151.

4- المقدمة، م س، ج 2 ص 213.

المقدمات هي مقدمات دليل الحدوث الذي انتقده الإمام الأشعري - كما ورد سابقا- واعتبره طريقة للفلاسفة ومن قلدتهم من القدرية.

كما أن الإمام الجويني قد أدخل نوعا من الاستدلال الفلسفي على وجود الله عز وجل. ذلك الاستدلال الذي يقوم على مقدمة الوجوب والإمكان والذي سيوليه المتأخرون من الأشاعرة عناية خاصة ويقررونه أتم تقرير.¹ كما تجلّى تأثير الفلسفة على إمام الحرمين أيضا في إبطاله لمبدأ القاضي الباقلاني: بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وقد أكد بأن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول.² ومن ثم نستطيع القول أن هذه المرحلة وإن عرفت نقدا للفلسفة فإنه كان نقدا جزئيا في قضايا معينة كما أن المتكلمين الأشاعرة قد تأثروا ببعض طرق الفلاسفة في الاستدلال.

المرحلة الثانية: المواجهة الشاملة المتخصصة

بعد المرحلة السابقة التي برز فيها عدد من متقدمي الأشاعرة جاءت مرحلة المواجهة الشاملة والمتخصصة مع أعلام المذهب الذين تخصصوا في دراسة الفلسفة ونقدها والرد على مقالات الفلاسفة. ولا تذكر علاقة الفلسفة بعلم الكلام أو الدين عموما حتى يبرز اسم الإمام الغزالي الذي تخصص في الرد على الفلسفة عبر مشروع نقدي تمخض عن عدد من المؤلفات التي ما زالت إلى يومنا هذا مثار جدل واختلاف الآراء. وبعد الإمام الغزالي بسنوات وجيزة جاء مؤرخ الفرق والمقالات والمتكلم الأشعري البارز أبو الفتح الشهرستاني ليؤسس اتجاهها جديدا في نقد الفلسفة بأدوات أكثر دقة وموضوعية.

أولا: مشروع الإمام الغزالي لمواجهة الفلسفة

قد كثر الكلام عن الأسباب التي أدت بالإمام الغزالي إلى التخصص في مواجهة الفلاسفة. ورغم

1- ينظر: الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، تح محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، دون طبعة، 1369 هـ / 1950 م، ص 28. وقد وصف طريقة الاستدلال القائمة على مقدمة الوجوب والإمكان في آخر كتبه الكلامية وهو كتاب «العقيدة النظامية» بقوله: «وهذا الفصل في إثبات حدث العالم أنجح وأوقع من طرق حوتها مجلدات، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذافيرها، لو ساوqه التوفيق». ينظر: الجويني، الإمام عبد الملك بن عبد الله، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، دون طبعة، 1412 هـ / 1992 م، ص 18.

2- سليمان، عباس محمد، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، مصر، دون طبعة، 1998 م، ص 60.

أهمية بعض القراءات الإيديولوجية الحديثة للظاهرة الغزالية في نقد الفلسفة فإنها تبقى قراءات بعيدة عن جوهر المشكل بسبب تضخيمها لبعض الأحداث وتغاضيها عن أحداث أخرى أكثر أهمية في سبيل تخليص النتيجة. تلك النتيجة التي يمكن تلخيصها في أن الغزالي قد واجه الفلسفة بمنطق نصرة الدولة ومواجهة التيارات المعارضة المتوسلة بالفلسفة.¹

يمكن تلخيص أسباب مواجهة الغزالي للفلسفة في نوعين من الأسباب: أسباب مباشرة وأخرى غير مباشرة. أما المباشرة فتتمثل في الدفاع عن الرؤية الإسلامية في مواجهة الرؤية الفلسفية اليونانية التي قام الفلاسفة وخاصة الفارابي (339 هـ) وابن سينا (428 هـ) بمحاولة تبينتها في الوسط الإسلامي عبر إقامة نوع من التوفيق والجمع بين الدين والفلسفة. وقد أدت تلك المحاولات إلى إنشاء نوع من علم الكلام الفلسفي وخاصة مع أبي علي بن سينا. والذي يظهر -فعلا- أن الإمام الغزالي كان محركه في مشروعه النقدي هو مواجهة الرؤية الفلسفية هو ما قام به من تفصيل للعلوم الفلسفية وبيان علاقتها بالدين وترتيب الرد على أساس تلك العلاقة.

لقد حدد الإمام الغزالي في مختلف مؤلفاته التي تناول فيها المسألة الفلسفية علوم الفلسفة وبين الموقف منها بعبارات دقيقة. ففي كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي وضعه من أجل تقريب الفلسفة والتعريف بها ومذاهب الفلاسفة من غير تمييز بين الحق والباطل من مباحثها،² يقسم الفلسفة على أربعة علوم هي: الرياضيات وهي النظر في الحساب والهندسة وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيا أو إثباتا.³ ثم هناك الإلهيات وفي هذا النوع ركز أهم نقد الغزالي وردوده على الفلاسفة حيث

1- يعد المرحوم محمد عابد الجابري رائد القراءة الإيديولوجية للتراث العربي الإسلامي. وقد تطرق لعلاقة علم الكلام بالفلسفة في عدد من كتبه وبعض المداخل التي خصصها لتحقيق بعض الكتب. ينظر على سبيل المثال تقديمه لهذه الكتب:

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تهافت التهافت، محقق بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998 م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، محقق بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998 م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، محقق بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997 م.

2- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، مقاصد الفلاسفة، تح محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط 1، 1420 هـ/2000 م، ص 10

3- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، مطبوع ضمن كتاب «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، تح إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، دون تاريخ ولا طبعة، ص 585.

غلطهم في عشرين أصلاً ضمنها كتابه «تهافت الفلاسفة»¹، أما المنطقيات التي وصفها بأنها لا تتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا فقد اشتد إعجابه بها واعتبرها آلة ومقدمة لكل العلوم ومن لا يحيط بها فلا ثقة له في شيء من علومه.² ثم هناك الطبيعيات وقد رد عليهم فيها في مسائل معدودة. وقد أضاف إلى هذه العلوم الأربعة في المنقذ من الضلال صنفين آخرين من العلوم هما: السياسيات والخلقيات.³

والذي يظهر من هذا التقسيم والبيان الذي قام به الإمام الغزالي أن مواجهته للفلسفة لم تكن من أجل أنها فلسفة وإنما تمت تلك المواجهة بمقدار ما بدا للإمام الغزالي من معارضتها للدين. تلك المعارضات التي أشبع القول فيها في كتاب «تهافت الفلاسفة» من خلال المسائل العشرين التي تضمنها الكتاب وهي تتوزع على الإلهيات والطبيعيات. وأخطر تلك المسائل ثلاثة هي: القول بقدم العالم، ونفي الحشر الجسماني، ونفي إحاطة علم الله تعالى بالجزئيات.⁴

هكذا كان السبب المباشر لتخصص الإمام الغزالي في الرد على الفلاسفة. أما السبب غير المباشر والذي يظهر من عدد من كتبه الأخرى فيتجلى في توسل عدد من الفرق الباطنية بالفلسفة في بناء معتقداتها. وقد أشار الإمام الحجة إلى ذلك في «المنقذ من الضلال»⁵ وبسط القول فيه في كتاب مخصوص هو «فضائح الباطنية»⁶

إن الكتب التي خصصها الإمام الغزالي للرد على الفلسفة تظهر أنه فعلاً قد تخصص في الفلسفة ودرسها لمدة كافية أتاحت له التعرف على مباحثها. وقد صرح أنه قضى ثلاث سنوات في تعلم الفلسفة معتمداً في ذلك على ما كتبه الفارابي وابن سينا دون غيرهم من فلاسفة الإسلام.⁷ وإن مرجعية هذين

1- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تح سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 4، 1385 هـ/ 1966 م.

2- الغزالي، الإمام محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تح محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417 هـ/ 1997 م، ج 1 ص 45

3- المنقذ من الضلال، م س، ص 587.

4- تهافت الفلاسفة، م س، ص 86.

5- المنقذ من الضلال، م س، ص 590

6- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تح عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، 1964 م.

7- تبدو مرجعية الفارابي وابن سينا في تعرف الغزالي على الفلسفة في عدة مقاطع من كتبه منها قوله في المنقذ من الضلال، م س، ص 584: «على أنه لم يبق علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين (الفارابي وابن سينا)، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل؟»

الفيلسوفين واعتماد الإمام الغزالي عليهما وحكمه على الفلسفة من خلال ما نقلنا فقط يعد فعلا إشكالية كبرى. كما أن المنهج الذي اعتمده في الرد يستدعي أيضا التوقف عنده إذ كان قصده تعجيز الفلاسفة وبيان تناقضهم وإلزامهم بمختلف الإلزامات.¹

كما أن ذلك التخصص لم يمر دون أن يترك أثارا على طريقة الغزالي الكلامية. لقد قال تلميذه الإمام ابن العربي المعافري (543 هـ): «شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع»² ولعل التلميذ يقصد بذلك تأثر شيخه بالفلسفة والمنطق على وجه الخصوص في درسه الكلامي والأصولي. فالمنطق الذي كان المتقدمون من المتكلمين والأصوليين يتحفظون عليه بل وينتقدونه كما رأينا مع القاضي الباقلاني وإمام الحرمين الجويني قد استدمجه الإمام الحجة في الكلام والأصول معا بل ألف فيه عدة تأليف واعتبره آلة لكل العلوم.

لقد صاغ الإمام الغزالي قواعد العقائد في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» واستدل عليها بمناهج مستمدة من المنطق.³ كما أنه كان أول من أدخل صناعة المنطق إلى أصول الفقه وذلك عندما صدر كتابه «المستصفى من الأصول» بمقدمة منطقية. وقد بين الشيخ ابن تيمية أسبقية الإمام الغزالي في إدخال المنطق في الفقه والأصول قائلا: «وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المئة الخامسة وأوائل المئة السادسة. فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في

1- لقد بين منهجه ذلك في: تهافت الفلاسفة، م س، ص 82 - 83 بقوله: «ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية، ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلننتظرهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد» والمعتزلة هي الفرقة الكلامية المشهورة كما أن الكرامية هي فرقة يغلب عليها الإثبات في الصفات حتى تبلغ التجسيم وهي تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن كرام (الملل والنحل، م س، ص 99) أما الواقفية أو الواقفة وقد يسمون بأصحاب الوقف أو التوقيف فليس مذهبها لفرقة معينة وإنما يطلق على كل من اختار التوقف في مسألة مختلف فيها فلم يقطع فيها برأي من الآراء المتقابلة. وهذا المذهب كثير الورد والذكر في كتب الباقلاني والغزالي الكلامية والأصولية. وبهذا التحديد يتبن مجانية محمد عابد الجابري الصواب فيما ذهب إليه في مقدمة «تهافت التهافت»، م س، ص 45 من أن الواقفة فرقة من فرق الشيعة.

2- سير أعلام النبلاء، م س، ج 19 ص 227.

3- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، تح مصطفى عمران، دار البصائر، القاهرة، ط 1، 1430 هـ/ 2009 م، ص 99.

أول «المستصفي»، وزعم أن من لم يحط بها علما فلا ثقة له بشيء من علومه. وصنف في ذلك «محك النظر» و«معيار العلم» ودوما اشتدت به ثقته.¹

ثانيا: الشهرستاني ومصارعة الفلاسفة

بعد الإمام الغزالي بوقت وجيز برز الإمام الشهرستاني ليرد على الفلاسفة لكن هذه المرة سيحاول هذا المتكلم الأشعري أن يتجاوز ما وقع فيه الإمام الغزالي من «تعجيز للفلاسفة وإلزامهم بكل الطرق» إلى المناقشة الندية الهادئة لمقالات الفلاسفة. لقد كان الإمام الشهرستاني أعرف من الحجة الغزالي بمقالات الفلاسفة ومذاهبهم، ذلك أنه تعرض لأراء الفلاسفة القدماء منهم والإسلاميين في كتابه «الملل والنحل». كما أنه يعتبر أكثر الأشاعرة التزاما للحياد والموضوعية في عرض آراء الخصوم.²

لقد واجه الشهرستاني الفلسفة في كتابين اثنين: الأول منهما هو كتاب «مصارعة الفلاسفة» والثاني كتاب «نهاية الأقدام في علم الكلام». ففي الأول نجده ينتخب سبع مسائل من إلهيات ابن سينا ويصارعه فيها -كما قال- مصارعة الأبطال وينازله منازل الرجال. وقد بين شرطه في تلك المواجهة بقوله: «وشرطت على نفسي ألا أفأوضه بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلماً جدلياً أو معانداً سوفسطائياً».³

لقد كان منهج الإمام الشهرستاني في هذا الكتاب يقوم على عرض كلام أبي علي ابن سينا في المسائل السبعة منتخبا من كتبه مثل: «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات» و«التعليقات» ثم يشرع في بيان ما فيه من التناقض، لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة البراهين التي استند عليها من أجل دحضها وإبطالها.⁴ وقد تميزت لغة ذلك العرض بكونها هادئة وبعيدة عن كل مظاهر التعصب والتشنج وإطلاق أحكام التبديع والتكفير.

أما كتاب «نهاية الأقدام في علم الكلام» فيمكن اعتباره أول كتاب أشعري كتب على طريقة علم الكلام الفلسفي. فهذا الكتاب الذي ضمنه صاحبه عشرين مسألة من علم الكلام قد أدخل في

1- ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم، كتاب الرد على المنطقيين، تح عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان، لبنان، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م، ص 56.

2- من مقدمة الجابري لكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، م س، ص 24.

3- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، مصارعة الفلاسفة، تح سهر مختار، مطبعة الجبلاوي، مصر، ط 1، 1396 هـ/ 1986 م، ص 16.

4- من مقدمة الجابري لكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، م س، ص 25.

عرضها خلاف الفلاسفة ولم يقتصر على المخالفين من المتكلمين كما كان الأمر عليه من قبل. بل لم يخصص الفلاسفة بفصل أو باب مخصوص للكلام عليهم كما فعل القاضي الباقلاني، أو إمام الحرمين. لقد أورد موقف الفلاسفة في كل مسألة من علم الكلام لهم فيها رأي سواء كان موافقا أو مخالفا. كما أنه لم يقتصر على آراء الإسلاميين منهم مثل الفارابي وابن سينا، وإنما ذكر كثيرا من آراء القدماء من اليونانيين مثل: ثاليس وفيثاغورس وأنكساغورس وأنكسيمانس وسقراط وأفلاطون¹. والحقيقة أن الشهرستاني قد استفاد مما ذكره في «الملل والنحل» من آراء ومقالات الفلاسفة. كما أن المتن السينوي قد كان حاضرا بقوة في كتابه وكان ينقل منه كثيرا ليرد عليه كما فعل في «مصارعة الفلاسفة».

لا يقتصر الحضور الفلسفي في «نهاية الأقدام» على نقل مقالات الفلاسفة ومقابلتها بالمقالات المخالفة بل إنه يمتد إلى الاستفادة من طرائق الفلاسفة في الاستدلال. وفي هذا المجال يستفيد الإمام الشهرستاني من خبرته الطويلة بالتأريخ للمقالات. فنجدته يعرض طرائق الاستدلال السابقة سواء كانت للأشاعرة أو للمعتزلة ثم ينتقدها ويبين قصورها ليقترح بعد ذلك أدلة أخرى. ومن جملة الأدلة التي اعتنى بتقريرها مقدمة الوجوب والإمكان التي سبق للإمام الجويني أن أدخلها للتداول الكلامي².

وخلاصة الأمر أنه مع الإمام الشهرستاني قد انتقل الدرس الكلامي الأشعري إلى مستوى من الموضوعية في التعاطي مع مقالات الفلاسفة. كما أن الحضور الفلسفي في ذلك الدرس قد كثُر كما وتنوع كيفاً. فلم يعد الاستمداد مقتصرًا على المنطق كما كان عليه الشأن مع الإمام الغزالي بل تجاوز ذلك إلى إحلال الخلاف الفلسفي مكانة متميزة ضمن المقالات المنتقده. ولعل هذا الأمر هو العامل الأساس في نشأة طريقة المتأخرين في علم الكلام. وهو ما أشار إليه السعد التفتازاني في شرح العقائد النسفية حينما قال: «ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها. وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعية. وهذا هو كلام المتأخرين»³.

1- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، تح ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1430 هـ/ 2009 م، ص 3.

2- نهاية الأقدام، م س، ص 12.

3- شرح العقائد النسفية، م س، ص 12.

وبما يتقدم يتضح أن بذور علم الكلام الفلسفي أو طريقة المتأخرين في علم الكلام قد زرعت في تربة مرحلة المواجهة مع الفلسفة. كما يتضح أيضا أنه كان هناك تدرج في تسرب المباحث الفلسفية إلى علم الكلام. فلقد كان البدء بالمباحث الطبيعية التي استعملها المتكلمون مقدمات عقلية في الاستدلال وكان ذلك مع المعتزلة الأوائل أمثال: أبي الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام. ثم استدمجها الأشاعرة فيما بعد على يد القاضي أبي بكر الباقلاني. ثم حدث توظيف لمقدمة الوجوب والإمكان باعتبارها دليلا عقليا. وكان الانفتاح الأكبر على المنطق وصناعته مع الإمام الغزالي. ليختم الإمام الشهرستاني هذه المرحلة بالتمهيد لمقالات الفلاسفة وخلافهم في كل مسائل الكلام.

المحور الثاني: استيعاب علم الكلام الأشعري للفلسفة: الأسباب، والتجليات

يمكن القول أن المرحلة السابقة التي طبعها المواجهة في علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة قد حملت في طياتها أسباب استيعاب هذا العلم للفلسفة وتأثره بها بشكل كبير. لقد جعل العلامة ابن خلدون مرحلة الإمام الغزالي فاصلا تاريخيا بين طريقتي الكلام الأشعريتين: طريقة المتقدمين وأصلها كتاب الإرشاد لإمام الحرمين، وطريقة المتأخرين وأول من كتب فيها الغزالي رحمه الله وتبعه ابن الخطيب الرازي وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم.¹ وفي تفاصيل هذا التحقيب التاريخي الموضوعي لعلم الكلام الأشعري يميز ابن خلدون في طريقة المتأخرين بين مدرستين أو اتجاهين:

طريقة الإمام الغزالي والفخر الرازي التي تختص بالرد على الفلاسفة وهي وإن وقع فيها مخالفة الاصطلاح الكلامي القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل بين الفلسفة وعلم الكلام.

طريقة علم الكلام الفلسفي والتي تميزت بالخلط الكبير بين الفنين والتباس مسائلهما بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر. ويمثل هذه الطريقة القاضي البيضاوي في الطوائف ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم.²

لقد حصل الانفتاح الكبير لعلم الكلام الأشعري على الفلسفة السينوية على يد الإمام الرازي الذي ألف في علم الكلام تأليف متعددة اعتنى فيها بالرد على الفلاسفة فيما قرروه من الإلهيات. وكان من أهم تلك المؤلفات: «المطالب العالية من العلم الإلهي» وكتاب «محصل أفكار المتقدمين

1- المقدمة، م س، ج 2 ص 213

2- المقدمة، م س، ج 2 ص 214.

والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» إضافة إلى كتاب «المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات».

وفي تلك الكتب يتجلى الأثر الكبير للفلسفة في إعادة صياغة الدرس الكلامي الأشعري. لقد قام الإمام الرازي بتوظيف المفاهيم التي وضعها ابن سينا في إطار مسعاه إلى الجمع بين الدين والفلسفة.¹ وقد كان لذلك التوظيف والدمج أسبابه كما أنه ترك آثارا في بنية وخصائص علم الكلام الأشعري. تلك الآثار التي لم تسلم من النقد سواء الخارجي الذي قام به مناوؤن للكلام الأشعري من أمثال الشيخ ابن تيمية الذي تعرض لكلام الرازي وقوانينه بالنقض في عدد من المؤلفات. والنقد الداخلي الذي قام به بعض نظار الأشعرية المتأخرين مثل الإمام السنوسي الذي حذر من طريقة الفخر ومن تبعه ممن أولع بنقل كلام الفلاسفة.

أولا: أسباب انفتاح علم الكلام الأشعري على الفلسفة

لقد تعددت أسباب انفتاح علم الكلام الأشعري على الفلسفة ونهله منها وتأثره بها موضوعا ومنهجيا وبنية. ويمكن أن نلمس في تطور ذلك العلم بعض الأسباب ومنها:

تداخل موضوع العلمين: علم الكلام والفلسفة وخاصة في مبحث الإلهيات. وإلى هذا التداخل قد أشار ابن خلدون عندما قال: «واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، والجسم الطبيعي الي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الوجود».²

هذا التداخل في الموضوع مع اختلاف الهدف قد أدى في البداية إلى اختلاف منهج الفنين (علم الكلام والفلسفة) في طرق القضايا. وقد كان هذا التمايز واضحا، لكن التداخل قد بدأ من سعي المتفلسفة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة. فدخل الفلاسفة وخاصة ابن سينا مجال الكلام في

1- مقدمة الجابري للكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، م س، ص 31.

2- المقدمة، م س، ج 2 ص 214.

العقائد فكانت فلسفتهم أقرب إلى الكلام الفلسفي منها إلى الفلسفة الخالصة. لقد تناول ابن سينا نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام مثل العلاقة بين الله والعالم، الكلام في الذات والصفات، قدم العالم وحدوثه...¹

لقد كان لتوسل عدد من الفرق الكلامية وخاصة الباطنية بفلسفة ابن سينا في بناء مقالاتها دور مهم في إقبال المتكلمين على دراسة الفلسفة السينوية من أجل الرد على تلك المقالات. وكمثال على ذلك فقد حدد الإمام الرازي مصادر الشهرستاني في عرض مقالات الفرق والفلاسفة. وفي تلك المصادر ما يشير إلى اطلاع الشهرستاني على كلام الإسماعيلية وفلسفتهم.²

لقد كان لتوظيف المنطق الصوري والانفتاح عليه والفصل بينه وبين باقي العلوم الفلسفية الأثر الأكبر في انفتاح الدرس الكلامي الأشعري على الفلسفة. وكما أشرت سابقاً فإن هذا التوظيف قد بدأ أشعرياً مع الإمام الغزالي الذي تحمس للمنطق كثيراً وألف فيه كتباً عديدة. وإذا كان هذا التوظيف قد أسهم بشكل كبير في تطوير الاستدلال وقواعده إلا أنه قد فتح باب التأثر بالفلسفة منهجياً واستثمار بعض طرائقها والتخلي عن بعض المقدمات الكلامية التي ميزت طريقة المتقدمين. يقول أحد الباحثين ملخصاً أثر المنطق في خلط علم الكلام بالفلسفة: «والواقع إن علماء الكلام المتأخرين باستخدامهم للمنطق الصوري أداة ومنهجاً للبحث والاستدلال، جعلهم يطورون من منهجية علم الكلام، فأدخلوا في دائرة اهتمامهم المسائل الفلسفية، واستخدموها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية».³

يمكن أن يضاف إلى الأسباب السابقة سبب في غاية الأهمية يتعلق بالموسوعية والتكوين العلمي الذي ميز المصنفين على طريقة المتأخرين. فأغلبهم قد برع في علوم متعددة منها العلوم الشرعية والعلوم العقلية. فانعكس ذلك على مؤلفاتهم في مختلف الفنون التي كتبوا فيها التي برزت فيها خاصية التكامل بين تلك العلوم. لقد تداخلت في كتبهم تلك الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه.

1- الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، م س، ص 220

2- ينظر: الرازي، الإمام فخر الدين، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تح فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، دون تاريخ ولا طبعة، ص 39 – 40 حيث يقول: «وأما حكايات أحوال الفلاسفة فالكاتب الوافي بها هو الكتاب المسى بصوان الحكمة، والشهرستاني نقل شيئاً قليلاً منه. وأما أديان العرب فممنقولة من كتاب أديان العرب للجاحظ. نعم، الذي هو من خواص كتاب الملل والنحل للشهرستاني [فقله] في الفصول الأربعة التي رتبها الحسن بن محمد الصباح بالفارسية ونقلها الشهرستاني إلى العربية وتكلم في هذيانات تلك الفصول».

3- الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، م س، ص 218.

فحاكموا الفلاسفة بمنطق المتكلمين وتكلموا بمفاهيم الفلاسفة وانعكس كل ذلك على درسهـم الأصـولي. وإن المطالع لكتب الفخر الرازي والسيف الأمـدي¹ يظهر له مدى هذا الأثر وحضور خاصية التكامل المعرفي.

ثانياً: تجليات استيعاب الدرس الكلامي الأشعري للفلسفة

لقد استوعب الدرس الكلامي الأشعري على طريقة المتأخرين الفلسفة السيـنوية استيعاباً بحيث يمكن القول إن المتون الأشعرية التي ألفت على تلك الطريقة تعكس خاصية الاستيعاب على مستوى المنهج والمضمون. وإن مطالعة أي متن منها ابتداء من كتب الفخر الرازي والأمـدي التي يمكن اعتبارها بمثابة الأساس لطريقة المتأخرين لتوضح هذه الخاصية أيما توضيح.

الأثر على المستوى المضموني:

على مستوى المضمون نجد أن المتن الكلامي الأشعري المتأخر قد توسعت فيه المباحث الطبيعية والمنطقية بشكل كبير جداً. كما أن المتكلمين خاضوا في جميع مباحث الفلسفة لدرجة أصبح معها من الصعب فصل مباحث الفنين وموضوعاتهما. وقد أشار السعد التفتازاني أن علم الكلام على طريقة المتأخرين لا يكاد يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيـات.²

إن مطالعة سريعة لموضوعات أي متن من تلك المتون توضح باللموس كيف وقع تلبس علم الكلام لبوس الفلسفة وقضاياها. فالأمـدي مثلاً قد جعل كتابه «أبكار الأفكار في أصول الدين»³ مشتملاً على ثمانـي قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول:

1- يذكر القفطي في ترجمة السيف الأمـدي أنه: «أخذ علم الأوائل عن جماعة من نصارى الكرخ ويهودها وتظاهر بذلك فجفاه الفقهاء وتحاموه ووقعوا في عقيدته وخرج من العراق إلى مصر فدخلها في ذي القعدة من سنة اثنين وتسعين وخمسمائة، ونزل في المدرسة المعروفة بمنازل العز التي يتولى تدريسها الشهاب الطوسي وناظر بمصر وحاضر وأظهر بها تصانيفه في علوم الأوائل ونقلت عنه وقرأها عليه من رغب في شيء من ذلك... وتصانيفه في الأفاق مرغوب فيها، فمن ذلك كتاب الباهر في علم الأوائل خمس مجلدات، كتاب أبكار الأفكار في أصول الدين أربع مجلدات، كتاب الحقائق في علوم الأوائل ثلاث مجلدات، كتاب المآخذ على فخر الدين بن خطيب الري في شرح الإشارات مجلد». ينظر: القفطي، جمال الدين علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تج إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426هـ/ 2005 م، ص 184 – 185.

2- شرح العقائد النسفية، م س، ص 12.

3- الأمـدي، الإمام سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تج أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، ط 2، 1424 هـ/ 2004 م، ج 1 ص 68.

الأولى: في العلم وأقسامه.

الثانية: في النظر وأقسامه وما يتعلق به.

الثالثة: في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية.

الرابعة: في انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم.

الخامسة: في النبوات.

السادسة: في المعاد وما يتعلق به من السمعيات وأحكام الثواب والعقاب.

الثامنة: في الإمامة ومن له الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعلى هذا التقسيم لموضوعات الكلام سار القاضي الإيجي في مواقفه أيضاً. وقد خصص الموقف الأول للمقدمات المنطقية والثاني للأمور العامة والثالث للأعراض والرابع في الجواهر والخامس للإلهيات والسادس للسمعيات.¹

الأثر على المستوى المنهجي:

لقد كان الأثر المنهجي هو الأثر الأبرز للفلسفة على علم الكلام الأشعري. فقد شهدت مناهج الاستدلال تطوراً كبيراً كما تم إغناء المصطلح الكلامي بالمفاهيم الفلسفية. ويعد هذا الأثر محدداً فاصلاً بين طريقتي الكلام للمتقدمين والمتأخرين من الأشاعرة. لقد كانت طريقة المتقدمين تقوم على أدلة من قبيل السبر والتقسيم، وقياس الغائب على الشاهد، والاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله، والاستدلال باللغة، إضافة إلى الأدلة النقلية من نصوص الكتاب والسنة.² وقد كانوا يمهّدون لتلك الأدلة بمقدمات كلامية. وكانت صور تلك بعض تلك الأدلة – كما يقول ابن خلدون – على غير الوجه الإقناعي لأن صناعة المنطق الذي تسبر به الأدلة وتغير بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة.³

1- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، تح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419 هـ/ 1998 م.

2- الباقلاني، القاضي أبي بكر بن الطيب، كتاب التمهيد، تح ريتشارد مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957 م، باب في الاستدلال، ص 11.

3- المقدمة، م س، ج 2 ص 213.

لكن مع إدخال الإمام الغزالي المنطق إلى المجال الكلامي وتصنيفه كتباً فيه وتوظيفه في الاستدلال على قضايا العقيدة انتقل الاستدلال في طريقة المتأخرين إلى الصيغة المنطقية. وتم أيضاً تغيير طبيعة المقدمات في كتب علم الكلام من المقدمات الكلامية إلى المقدمات المنطقية. وتعد هذه المقدمات خاصية مشتركة في جميع كتب الكلام المتأخر.

لقد جعل الإمام الباقلاني - وهو رائد طريقة المتقدمين - من المقدمات الكلامية التي تبني عليها الأدلة وتتوقف عليها الأنظار تبعاً للعقائد في وجوب اعتقادها. وقد كانت تلك المقدمات مثل دليل الحدوث بمقدماته الأربعة التي سبق بيانها لها نفس القوة التي لمضمون العقائد. ولذا نجد من المتقدمين مثل البغدادي (329 هـ) صاحب «الفرق بين الفرق» الذي يكفر من أنكر الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ.¹ لكن المتأخرين قد انتقدوا بعض تلك المقدمات تحت تأثير الفلسفة. ومن ذلك نقد الإمام الرازي لدليل الحدوث حيث ألزم مختلف الفرق القول بخلاف مقدمة «ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» وإن كانوا ينكرونه باللسان.²

لقد أثرت الفلسفة أيضاً في طريقة المتأخرين في استكثارتهم من إيراد المذاهب المخالفة في كل مسألة والتفريع والاحتجاج. وظهرت نزعة التوقف لدى بعض المتأخرين. وفي هذا الصدد يضرب المثال بتوقفات السيف الأمدي في عدد من القضايا مثل قضية وحدة الكلام النفسي وتعدد تعلقاته عند الأشاعرة حيث قال: «والحق أن ما أورده من الإشكال على القول باتحاد الكلام، وعود الاختلاف إلى التعليقات، والمتعلقات فمشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله.»³

خاتمة:

ختاماً، يمكن القول أن علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة كانت علاقة جدلية ملتبسة بدأت بالمواجهة وانتهت بالاستيعاب. لقد كانت مواجهة الفلسفة لأسباب منها الرؤية المشائية للعالم التي

1- ينظر: البغدادي، الإمام عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تح محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دون تاريخ ولا طبعة، ص 284 حيث يقول: «وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض، على خلاف قول نفاة الأعراض في نفها الأعراض. وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ. وأكفروا النظام والفلاسفة الذين قالوا بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية.»

2- الرازي، الإمام فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تح أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1، 1406 هـ، ج 1، ص 168.

3- أبعاد الأفكار، م س، ج 1، ص 400.

تخالف الرؤية الكلامية في عدد من الأصول منها القضايا الثلاث التي ذكرها الإمام الغزالي وهي: قدم العالم، والحشر الجسماني، ثم علم الله عز وجل. وقد بدأت المواجهة بمقالات غير نضيجة ثم ما لبث أن تخصص طائفة من المتكلمين في نقد الفلسفة بل والتأليف فيها. لكن ذلك النقد كان يحمل في بطنه أجنة التأثير بالفلسفة. ولذلك ما لبث أن جاء جيل من المتكلمين المتأثرين بالفلسفة والذين استوعبوا المباحث والمناهج الفلسفية.

وقد أدى ذلك الاستيعاب إلى طبع الدرس الكلامي الأشعري بخصائص مميزة سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون. لكن ذلك الأثر لم يكن دوما محل ترحيب من طرف من جاء بعد أولئك المتكلمين. فقد وجد من يحذر من مؤلفاتهم ويدعو للعودة إلى الكلام على طريقة المتقدمين. ومن هؤلاء الإمام السنوسي (895 هـ) الذي قال في «شرح أم البراهين»: «وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي ومن هذا حدوهما»¹.

إن المتأمل في هذه المسيرة الطويلة التي قطعتها علاقة علم الكلام الأشعري بالفلسفة يتضح له أن الدرس الكلامي الأشعري درس منفتح يقبل التأثير والتأثير. وأن هذه الخاصية تجعله مستوعبا لمختلف المستجدات العلمية ومسائرا لمختلف أنساق الفكر المستحدثة. لكن للأسف أن هذا الدرس قد توقف عند ما كتبه أعلام المتأخرين المتأثرين بالفلسفة التي كانت سائدة في عصرهم. تلك الفلسفة التي لم يعد لها ذكر إلا في إطار الحديث عن تاريخ الفلسفة والنزعات التوفيقية بينها وبين الدين. إننا اليوم أمام فلسفات جديدة واتجاهات فكرية معاصرة تطرح تحديات على العقائد الإسلامية. ونحن في أمس الحاجة إلى علم كلام جديد يتوسل بما استجد من المناهج وينفتح على مختلف العلوم من أجل مواجهة تلك التحديات.

المصادر والمراجع:

ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم، الانتصار لأهل الأثر، تج عبد الرحمن بن حسن قائد، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1435 هـ.

1- حاشية الدسوقي على أم البراهين، م س، ص 92 - 94.

ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم، كتاب الرد على المنطقيين، تح عبد الصمد شرف الدين الكتي، مؤسسة الريان، لبنان، ط 1، 1426هـ/ 2005 م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تح عبد الله محمد الدرويش، دون ناشر، ط 1، 1425 هـ/ 2004 م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، محقق بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998 م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تهافت التهافت، محقق بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998 م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، محقق بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997 م.

الأمدي، الإمام سيف الدين، أباكار الأفكار في أصول الدين، تح أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، ط 2، 1424 هـ/ 2004 م.

الباقلائي، القاضي أبي بكر بن الطيب، كتاب التمهيد، تح رتشد مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957 م.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تح محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دون تاريخ ولا طبعة.

التفتازاني، الإمام سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تح أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1407 هـ/ 1987 م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تح عبد السلام هارون، شركة البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1385 هـ/ 1965 م.

الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، تح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419 هـ/ 1998 م.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، تح محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، دون طبعة، 1369 هـ/ 1950 م.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، تح عبد الله النيبالي وشبير العمري، دار البشائر، بيروت، ط 1، 1417 هـ/ 1996 م.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، الشامل في أصول الدين، تح علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، دون طبعة، 1969 م.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، دون طبعة، 1412 هـ/ 1992 م.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على أم البراهين، تح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 2، 2008 م.

الذهبي، الإمام محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط 1، 1405 هـ/ 1984 م.

الرازي، الإمام فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تح أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1، 1406 هـ.

الرازي، الإمام فخر الدين، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تح فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، دون تاريخ ولا طبعة.

سليمان، عباس محمد، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، مصر، دون طبعة، 1998 م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، مصارعة الفلاسفة، تح سهير مختار، مطبعة الجبلأوي، مصر، ط 1، 1396 هـ/ 1986 م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، تح ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1430 هـ/ 2009 م.

- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تح أحمد فهري محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1413 هـ/ 1992 م.
- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، تح مصطفى عمران، دار البصائر، القاهرة، ط 1، 1430 هـ/ 2009 م.
- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تح سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 4، 1385 هـ/ 1966 م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تح عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، 1964 م.
- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تح محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417 هـ/ 1997 م.
- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، مقاصد الفلاسفة، تح محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط 1، 1420 هـ/ 2000 م.
- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، مطبوع ضمن كتاب «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، تح إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، دون تاريخ ولا طبعة.
- القفطي، جمال الدين علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م.
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418 هـ.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1416 هـ/ 1996 م.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح فؤاد السيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، لبنان، ط 1، 1439 هـ/ 2017 م.

الحاجة إلى التجديد في علم الكلام

The Need for Renewal in Islamic Theology (Al-Kalam)

د. يوسف القسطاسي

دكتوراه في الدراسات الإسلامية

أستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين سوس ماسة - المغرب



ملخص:

يأتي هذا البحث للتأسيس لمنطلقات علمية ومنهجية في إطار التصحيح العلمي للنظر الفكري لعلم الكلام والتجديد في قضاياها، من أجل إبداء النصح في موضوع تحدث عنه علماء أفذاذ؛ كمحمد عبده، ومحمد رضا ومحمد الغزالي رحمهم الله جميعاً، وللدرد على من يتحامل على جهود جلييلة في حفظ العقيدة وتحسينها من اتباع الهوى والتقول بغير دليل في علم التوحيد.

فالببحث رصد للحاجة الملحة التي يتطلبها إعادة النظر في تراث أسلافنا من فقهاء ومتكلمين وغيرهم لاستلهم العبر وإعادة بناء مجد الحضارة الإسلامية بما يصد عنها دعاوى الإلحاد والأفكار الهدامة التي انتشرت في مجتمعنا انتشار النار في الهشيم.

إن دواعي التجديد المنهجي في علم الكلام هي اليوم دواع عديدة وملحة؛ ذلك أن هذا العلم إنما هو ناشئ لغاية نصره العقيدة الإسلامية إثباتاً لحقائقها ورداً للشبهات الواردة عنها؛ وستبقى هذه الغاية قائمة ما دامت الأسباب التي أفرزته عند النشأة هي نفسها قائمة اليوم.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، العقيدة، الشبهات، التجديد المنهجي.

Abstract:

This research comes to establish scientific and methodological points within the framework of scientific correction to the intellectual consideration

of Islamic theology and renewal in its issues. The purpose is to advise on a subject that was tackled by great scholars such as Mohammad Abdou, Mohammad Reda, and Mohammad Al-Ghazali (may God have mercy on them all). What is more, it responds to those who are reluctant to make great efforts to preserve Islamic doctrine and protect it from the followers of their caprice and to say without evidence in the monotheism science.

The research is a monitor of the urgent need to rethink the heritage of our ancestors of scholars, theologians, and others to delegitimize the lessons and rebuild the glory of Islamic civilization, as it reclaims the causes of atheism and destructive ideas overspread in our society.

The reasons for systematic renewal of theology are today many and pressing reasons; This science is emerging until the victory of the Islamic doctrine is confirmed by its facts and in response to the suspicions it contains, and this will remain the case as long as the reasons it created at the time of the rise are the same today.

Keywords: Islamic theology, doctrine, systematic renewal, Muslim scholars, heritage.

مقدمة:

يعمم بعض الباحثين الحكم في ذم علم الكلام— وهو أمر ليس بجديد- فيصف «المتكلمين بأنهم طوائف من علماء المسلمين أثاروا الجدل المنطقي والصراع في الدين»¹، من أجل ما ادعوا أنه حقيقة يبدو أنها أو نظرية يشرحونها من نظريات العلم، وألفوا وكتبوا المجلدات الطوال في التوحيد، ويذهب

1- انظرا: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، اعتنى بها: سامح دياب أحمد، فضاء الفن والثقافة، المغرب (د ط)، (د ت)، ص: 403. مصطفى، عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت. ط 1، 2011م، ص: 267.

بعض المعاصرين¹ حاكيا الإجماع عن علماء؛ «إلى أن المبتدئ في هذا العلم يكاد يجزم أن فكرهم لم يولد إلا الصراعات الكلامية وإثارة الجدالات الفلسفية، فخرجوا بالدين عن ظواهر نصوصه ومحكم كلماته إلى عمق غريب يختصمون ويجادلون فيه، وقد كانت لهم مذاهب ومدارس انتشرت في كل مكان بين أقطار الأمة الإسلامية، فكانوا يجلسون للبحث والدرس فيجتمع لهم الشباب المثقفين للمعرفة الراغب في الاستزادة من العلم والإيمان، فيخرج هؤلاء الشباب من بين أيديهم وقد امتلأوا شكا وزاغت عقولهم وقلوبهم وراحوا يبحثون عن اليقين فلم يجدوه وعن الإيمان فلم يهتدوا إليه، وكان من هؤلاء المتكلمين من تأثر بمنهج الفلاسفة وبذلك اقترب رأي علماء الكلام من قضية التوحيد من رأي الفلاسفة، حيث قسم بعض المتكلمين الكلام عن التوحيد إلى ثلاثة أقسام، فقالوا: واحد في ذاته لا قسيم له. وواحد في صفاته لا شبيه له. وواحد في أفعاله لا شريك له. وأطلقوا هذه الأنواع الثلاثة مصطلحات، هي على الترتيب: توحيد الذات، توحيد الصفات، توحيد الأفعال².

هذا ويذهب البعض إلى أن علماء الكلام في تصورهم لوحدة الذات والصفات على نحو يماثل تماما ما سبقهم إليه الفلاسفة، واضطربهم هذا التصور إلى تأويل بعض آيات الصفات على نحو لم يكن مألوفاً عند علماء السلف مما جعلهم هدفا لحملات بعض العلماء فوصفوه بالمعطلة والنفاة.

وقد أنكر على من ذم علم الكلام علماء ممن سبقونا بإحسان. يقول أحمد رحومة: «ويكفي أن نقرأ كتابا لهؤلاء المتكلمين لنخرج منها برأي واحد لم تزد العقيدة نضجا وكشفا لما فيها من إيمان وهدى. إن تأثر المتكلمين بالمذاهب الفلسفية حول العقيدة إلى مجال للجدل العقلي وأخرجها من المقصد المرسوم لها وهو إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله إثباتا يوافق منهج القرآن الكريم في الحديث عن الأولوية والربوبية والأسماء والصفات.

فأفاضوا في القسم الثاني وهو التوحيد الاعتقادي وأغلقوا الكلام عن التوحيد العلمي. فكان

1- رحومة، أحمد محمد، التجديد في علم الكلام ودوره في النهوض بالأمة الإسلامية، حولية الجامعة الأسمرية، ليبيا، زليتن، ع 1، 2013م، ص: 83- 122.

2- انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط 2، 2002م: ج 2، ص: 52. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد الأسدي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق خضر محمد نهما، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1996م، ج 4، ص: 241.

من جراء ذلك أن فهم عامة الناس أنه يكفي في التوحيد اعتقاد أن الله واحد وإن لم يوحد توحيدا عمليا¹.

ولست أعرض لهذه الأقوال وغيرها مما تناقله المتأخرون من أقوال في ذم علم الكلام لانتصب خصما لعلماء وأساتذة أجلاء؛ لهم فضل السبق والإيمان والمعرفة، بل حسبي أن أعرض في هذا البحث لما يساعد في معرفة الضروري من هذا العلم، ذلك أن اطلاعي على بعض مباحث علم الكلام جعلتني أقف على صفاء وبهاء علم زاحم به علماء الإسلام الفلاسفة الملحدون لتصدي لخرفاتهم وحديثهم عن الإلهيات الواهية الباطلة المبنية على الهوى والعقل المجرد من الدليل، في حين أن منطلق علم الكلام هو النص الشرعي الذي كان للعقل المسلم دور في تجليته وتفهمه والاجتهاد في تنزيله. وما كان من دعوى وقوع مزالق كلامية فهذا مجال للتصحيح والتجديد وإبداء النصح في موضوع تحدث عنه علماء تركوا بصمتهم بعد أن نفضوا عنه غبار التقليد. أما أن يتحامل على جهود جلية في حفظ العقيدة وتحصينها من اتباع الهوى والقائلين بغير دليل في علم التوحيد وسوق لشبهات قديمة حول ذم علم الكلام فهذا أمر لا يستقيم.

فحاجة المسلم اليوم أكدة في النظر إلى تراثه أسلافنا من فقهاء ومحدثين وعلماء الكلام وغيرهم لاستلهام الدروس والعبر وإعادة بناء مجد الحضارة الإسلامية بما يعين أداء واجب العبودية وتحقيق الاستخلاف في تآلف وتعاون ينبذ الفرقة ويحقق الوحدة ويصد عنا الأفكار الهدامة التي انتشرت في مجتمعنا انتشار النار في الهشيم.

إن الأساس العقدي الجامع لمعنى التوحيد ركيزة أساسية تجتمع عليها الأمة في تجديد فكرها وحضارتها ودينها، ذلك أن علم التوحيد هو من أجل العلوم وأعلاها شأنًا وأرفعها قدرا، كان لعلم الكلام دور في حفظه وتحصينه من شبهات المتقولين وسموم أعداء الدين.

لذلك أتناول في هذه البحث مباحث اعتبرها مهمة تحفظ بهاء علم الكلام وتقرب صورته للهفان وتقري العجلان، من خلال بيان حد علم الكلام ونشأته ورد شبهة ذمه وإبداء رأيي في الحاجة إلى تجديده.

1- التجديد في علم الكلام ودوره في النهوض بالأمة الإسلامية، م س، ص: 86

المبحث الأول: علم الكلام تعريفه ونشأته

عُرّف العلماء المتخصصون في علم الكلام بـ (المتكلمين) أو (علماء الكلام). وكان منهجهم النظر في النصوص الدينية؛ كي يردوا على أسئلة المسلمين أولاً، معتمدين على الأدلة العقلية البرهانية، لاسيما هؤلاء الذين لا يسلمون بأدلة القرآن والسنة¹.

هذا وقد عرف البحث في الأصول الدينية الكلية، أو الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية بجملة أسماء من أهمها ما يلي: علم التوحيد، علم العقيدة الإسلامية، علم أصول الدين، علم الفقه الأكبر، علم الكلام...²

تعريف علم الكلام:

أصل مادة الكلام في اللغة (ك ل م)، وقد وردت في القرآن الكريم ما يقرب من اثنين وسبعين مرة، منها أربع مرات بلفظ الجمع (كلام) كقوله تعالى: (يسمعون كلام الله) [البقرة: 75].

والكلام في أصل اللغة هو: «الأصوات المفيدة. كما أنه في علم الكلام: «المعنى القائم بالنفي الذي يعبر عنه بالفاظ»³.

هذا وإن علم الكلام بصفة عامة: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد⁴». أو هو: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، وإبراز الحجج، ودفع الشبه»⁵.

1- انظر: النجار، عامر، علم الكلام تعريفه وعوامل نشأته، مكتبة الثقافة الدينية للنشر، مصر، ط1، 2003، ص: 7-10.

2- الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط2، (دت)، ص: 13.

3- مجمع اللغة العربية، المعجز الوجيز، القاهرة، مصر، ط1، 1989م، (مادة كلم)، ص: 540.

4- مقدمة ابن خلدون. م س، ص: 429.

5- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د ط)، (دت)، ص: 7.

وعرف الفارابي علم الكلام «بأنه صناعة الكلام ومملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقويل»¹.

وعرفه الشريف الجرجاني بقوله: «علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام». فهو علم عظيم الشأن، يعالج أهم قضايا الإنسان، مثل: قضية الألوهية، وقضية الرسالة، وقضية الجزاء في اليوم الآخر، وغير ذلك. فعلم الكلام، وعلم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، ثلاثة أسماء مترادفة لمسمى واحد، وسُمِّي بعلم التوحيد؛ لأنّ مبحث الوجدانية أشهر مباحثه، وسُمِّي بعلم أصول الدين؛ لابتناء الدين عليه.²

سبب التسمية:

وقد سُمِّي علم الكلام بهذا الاسم؛ لأنّ عمدة مسائله، نحو: إثبات الصفات، والذات، وأفعال الله تعالى وحكمته، ووحدانيته، وضرورة بعثة الأنبياء، وغيرها من المسائل، تعتمد على نظر الأدلة العقلية في ما هو نقلي، وهي بحاجة إلى نظر وفكر واستدلال.

وهذا العلم اشتهرت فيه مباحث كلامية كان أكثرها نزاعاً بين الباحثين في المسائل الاعتقادية هي مسألة «كلام الله». قال سعد الدين التفتازاني في بيان أسباب تسمية هذا العلم، باسم: علم الكلام: «لأنّ عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا؛ ولأنّ مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن»³.

وذهب الشهرستاني في كتابه الملل والنحل إلى أن سبب تسميته بهذا الاسم: «إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان». ويعلل عضد الدين الإيجي تسمية علم الكلام بأسباب مماثلة بقوله: «إنما سمي كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو لأن أبوابه عنونت

1- الفارابي، محمد بن محمد أبي نصر، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط 1، 1991 م، ص: 41.

2- انظر: الجرجاني، الشريف علي بن محمد، رسالة في تفسير العلوم، ضمن كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983 م، ص: 231.

3- التفتازاني، عمر سعد الدين بن مسعود السمرقندي، شرح العقائد النسفية، ترجمة وتحقيق عبد السلام بن عبد الهادي شنار، مكتبة البشري، كراتشي، باكستان، ط 1، 1430 هـ، ص: 10.

أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث القدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم»¹.

ماهية علم الكلام:

بناء على سبق ذكره في مسألتي التعريف وسبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم؛ يمكن أن نقول أن علم الكلام يتوفر على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية الحقّة بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، ومحاكمة أدلة تلكم الأقوال والآراء، وإثبات بطلانها، ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان. فمثلاً: إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون، وثبوت أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نتعرف الأدلة، التي يوردها علماء هذا العلم في هذا المجال.

ذلك أن هذا العلم هو الذي يعرفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية التي باستخدامها نستطيع أن نثبت أصول الدين الإسلامي ونؤمن بها عن يقين. كما أنه هو الذي يعرفنا كيفية الاستدلال بها وكيفية إقامة البراهين الموصلة إلى نتائج يقينية.

موضوع علم الكلام:

موضوع علم الكلام المجمع عليه، وهو «أصول الدين». وأصول الدين تختلف مكوناتها وجزئياتها لاختلاف المذهبين السني والشييعي، حيث يجعل هذا الأخير مشتملات وجزئيات أصل الدين: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

وهو أيضاً ما يصطلح عليه أغلب علماء الكلام بأن موضوع علم الكلام هو ذات الله وصفاته وأسمائه وأفعاله، ولقد سمّيت موضوعات هذا العلم المذكورة في أعلاه بأصول الدين في مقابل الأحكام القائمة على أساس منها والمبتنية عليها التي تعرف بفروع الدين. وهذا التقسيم للدين إلى أصول وفروع مأخوذ من تقسيمهم الدين إلى معرفة وطاعة. ويعنون بالمعرفة: العقيدة، وبالطاعة: العمل.

ولأن العمل بطبيعته يقوم على المعرفة سميت مفاهيم وأحكام المعرفة بأصول الدين، ومفاهيم

1- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاح الفنون، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1996م، ج 1، ص 33.

وأحكام الطاعة بفروع الدين. ونستطيع أن نتبين فحوى هذا التقسيم من فهمنا للدين بأنه توجيه لسلوك الإنسان في هذه الحياة.¹

ويلخص علماء السنة غاية علم الكلام وموضوعه (أصول الدين) فيما يلي:
معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله.

تقوية اليقين بالدين الإسلامي عن طريق إثبات العقائد الدينية بالبراهين القطعية ورد الشبه عنها.

أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متقنا محكما.
الرقى بالمسلم من التقليد إلى اليقين.²

بيان نشأة علم الكلام:

كانت بلاد الحجاز وما حوله من فلسطين والشام وبلاد الروم والعراق وأرض الفرس والهند وبلاد إفريقية وما والاها حين بُعث النبي صلى الله عليه وسلم لأناس على الشرك من عبادة الأوثان والأصنام والكواكب وغير ذلك، فقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالدعوة إلى الإسلام وأقام الحجة لدعوته بحيث لا يدع لمعاند عذراً، وأيقظ العقول بطريقة لا تعلق عن مدارك العامة ولا يستنكرها الخاصة فدانوا له تبعاً، وعلمهم طريق التنزيه وفقهم في أبواب العمل ودرهم على الفضيلة والسجيا الكريمة فانتشرت دعوته صلى الله عليه وسلم إلى جميع الآفاق فدانت الأمم بنور هدايته في مشارق الأرض ومغاربها. وأمّهات ما تلقت الأمة من النبي صلى الله عليه وسلم هي العلم بالله وصفاته والعلم بالأحكام العملية من عبادات ومعاملات.³

وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه عن الحق لصحة الاعتقاد والمعرفة، ويسألونه عن الباطل والشر للتمكن من المجانبة حتى قال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: «كان

1- انظر: المظفر، محمد حسن، دلائل الصديق لهج الحق، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، دمشق، سوريا، ط1، 1422هـ، ص: 22.

2- انظر: العمري، محمد نبيل، علم الكلام نبذة موجزة، مطبوعات جامعة القدس المفتوحة، (د ط)، 2005م، ص: 6.

3- انظر: صقر، جمال، التبيان في الرد على من ذم علم الكلام، شركة دار المشاريع، لبنان، بيروت، ط 2، 2005م، ص: 21.

الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنتُ أسأله عن الشر مخافة أن يدركني»¹
 وإنما كان يفعله لتصح له مجانبته لأن من لم يعلم الشر يوشك أن يقع فيه كما قال الشاعر:

عرفت الشر لا للشر لكن من الخير يقع فيه²
 ومن لا يعرف الشر

وقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سيظهر في زمن الإسلام فرق مختلفة تخالف ما عليه
 المتمسكون بالكتاب والسنة، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين:
 ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي الجماعة».³

فظهرت بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فرق عديدة منها المعتزلة ويسمّون القدرية لإنكارهم
 القدر، والجهمية ويسمّون الجبرية أتباع جهم بن صفوان، يقولون إن العبد مجبور في أفعاله لا
 اختيار له وإنما هو كالريشة المعلقة في الهواء يأخذها الهواء يمناً ويسرة، والخوارج الذين خرجوا
 على سيدنا علي كرم الله وجهه، ويكفرون مرتكب المعصية الكبيرة، والمرجئة الذين يقولون: لا يضر
 مع الإيمان ذنب بمعنى؛ لا يعاقب عصاة المؤمنين في الآخرة، والكرامية الذين يقولون إن الله تقوم به
 الحوادث في ذاته وأقواله ويقولون بأن الله ليس له نهاية من الجهات الخمس وله نهاية من الأسفل،
 والمشبهة والمجسمة الذين يتقوّلون بإثبات الحركة له والنقلة والحد والجهة والقيود والإقعاد
 والاستلقاء والاستقرار إلى نحوها مما تلقوه بالقبول من دجاجة الملبسين من الثنوية وعباد الأوثان

1- أخرجه البخاري، (حديث رقم: 3606).

2- الحمداني، أبو فراس، ديوان أبي فراس الحمداني، شرح خليل الوهبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،
 ط2، 1994م، ص: 352.

3- أخرجه أبو داود (حديث رقم: 4597)، وغيره، وصححه الحاكم (1/ 128)، بل قال: إنه حديث كبير في
 الأصول، وحسنه ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد الكناني شهاب الدين أبو الفضل العسقلاني، الكافي
 الشاف في تخریج أحاديث الكشاف، دار التراث العربي، ط1، 1997م، ص: 63. وهذا الحديث أثار نقاشاً
 كبيراً واختلافاً في صحته ومعناه، يقول الإمام الشاطبي أبو إسحاق: «هذه الفرق إنما تصير فرقا بخلافها
 للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات، إذ الجزئي
 والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور
 الكلية؛ لأن الكليات تقتضي عدداً من الجزئيات غير قليل، وشاذها في الغالب أن لا يختص بمحل دون
 محل، ولا باب دون باب.» انظر: الاعتصام، تدقيق محمد أحمد رضا، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1،
 (د ت)، ج 1، ص: 439.

ومما ورثوه من أمم قد خلت، ويؤلفون في ذلك كتباً يملأونها بالوقيعه في أهل السنة ويتسترون بالسلف مستغلين ما ينقل عن بعض السلف من الأقوال المجملة التي لا حجة فيها...¹

لقد نشأ علم الكلام للرد على المبتدعة، الذين أكثروا من الجدل مع علماء المسلمين، وأوردوا شُبهاً على ما قرره الأوائل، فاحتاج العلماء من أهل السنة إلى مقاومتهم ومجادلتهم ومناظرتهم حتى لا يلبسوا على الضعفاء أمر دينهم، وحتى لا يُدْخِلُوا في الدين ما ليس منه، ولو ترك العلماء هؤلاء الزنادقة وما يصنعون؛ لاستولوا على كثير من عقول الضعفاء وعوام المسلمين، والقاصرين من فقهاءهم وعلمائهم، فأضلّوهم وغيّروا ما عندهم من الاعتقادات الصحيحة.

وقبل تصدي هؤلاء العلماء لهم لم يكن أحد يقاومهم، وسكوتهم هذا أدى إلى نشر كلام هؤلاء الزنادقة حتى اعتقده بعض الجاهلين، فكان لزاماً على علماء المسلمين أن يقوموا بالرد على هؤلاء من خلال تعلمهم هذا العلم ونبوغهم فيه؛ لأن إفحامهم بنفس أدلتهم أدعى لانقطاعهم، وإلزامهم الحق، فردوا عليهم وأبطلوا شبههم، وكانت طريقتهم في الرد هي إثبات العقائد الإسلامية، والاستدلال عليها بما هو من جنس حُجَج القرآن، من الكلمات المؤثرة في القلوب، المقنعة للنفوس، من الأدلة الجليّة الظاهرة.

قال سعد الدين التفتازاني: «الأحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية، وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام».²

لقد كانت لنشأة علم الكلام ضرورة للرد على أهل البدع من المعتزلة والمجسمة وغيرهما من الفرق، وللرد على الفلاسفة والملاحدة والمخالفين لأهل الحق في المعتقد.

ويعتبر بعض العلماء أن جذور علم الكلام يرجع إلى الصحابة والتابعين ويورد البعض على سبيل المثال رد ابن عباس، وابن عمر، وعمر بن عبد العزيز، والحسن بن محمد ابن الحنفية على المعتزلة،

1- البياضي، كمال الدين أحمد الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان الحنفي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2007 م، ص: 32 وما بعده.

2- التفتازاني، سعد الدين بن مسعود السمرقندي، شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1996 م، ج 1، ص: 32.

ورد علي بن أبي طالب رضي الله عنه على الخوارج، ورد إياس بن معاوية المزني على القدرية والتي كانت شبيهة بفرضية الحتمية¹.

قال القاضي أبو المعالي بن عبد الملك: «من اعتقد أن السلف الصالح رضي الله عنهم نهوا عن معرفة الأصول وتجنبوها أو تغافلوا عنها وأهملوها فقد اعتقد فيهم عجزاً وأساء بهم ظناً لأنه يستحيل في العقل والدين عند كل من أنصف من نفسه أن الواحد منهم يتكلم في مسألة العول وقضايا الجد وكمية الحدود وكيفية القصاص بفصول ويباهل عليها ويلعن ويجافي فيها ويبالغ ويذكر في إزالة النجاسات عشرين دليلاً لنفسه وللمخالف ويشقق الشعر في النظر فيها ثم لا يعرف ربه الأمر خلقه بالتحليل والتحريم والمكلف عباده للترك والتعظيم فهيهات أن يكون ذلك، وإنما أهملوها تحرير أدلته وإقرار أسئلته وأجوبته فإن الله سبحانه وتعالى بعث نبينا محمداً صلوات الله عليه وسلامه فأيده بالآيات الباهرة والمعجزات القاهرة حتى أوضح الشريعة وبيّنها وعلمهم مواقيتها وعينها فلم يترك لهم أصلاً من الأصول إلا بناء وشيده ولا حكماً من الأحكام إلا أوضحه ومهده لقوله سبحانه وتعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} {44} [سورة النحل]، فاطمأنت قلوب الصحابة لما عاينوا من عجائب الرسول وشاهدوا من صدق التنزيل ببداة العقول والشريعة غضة طرية متداولة بينهم في مواسمهم ومجالسهم يعرفون التوحيد مشاهدة بالوحي والسماع ويتكلمون في أدلة الوجدانية بالطباع، مستغنين عن تحرير أدلتها وتقويم حجتها وعللها، كما أنهم كانوا يعرفون تفسير القراءان ومعاني الشعر والبيان وترتيب النحو والعروض وفتاوى النوافل والفروض من غير تحرير العلة ولا تقويم الأدلة. ثم لما انقرضت أيامهم وتغيرت طباع من بعدهم وكلامهم وخالطهم من غير جنسهم وطال بالسلف الصالح والعرب العرباء عهدهم أشكل عليهم تفسير القراءان ومَرَن² عليهم غلط اللسان وكثر المخالفون في الأصول والفروع واضطروا إلى جمع العروض والنحو وتمييز المراسيل من المسانيد والآحاد من التواتر وصنفوا التفسير والتعليق وبينوا التدقيق والتحقيق، ولم يقل قائل إن هذه كلها بدع ظهرت أو أنها محالات جمعت ودونت بل هو الشرع الصحيح والرأي الصريح، وكذلك هذه الطائفة كثر الله عددهم وقوى عُدهم، بل هذه العلوم أولى بجمعها لحرمة معلومها فإن مراتب العلوم تترتب على حسب معلوماتها والصنائع تكرم على قدر مصنوعات، فهي

1- علم الكلام نبذة موجزة، م س، ص: 7.

2- انظر: الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، (دت)، (مادة مَرَنَ على الشيء مرونًا ومرانة: تعوّده)، ص: 1592.

من فرائض الأعيان وغيرها إما من فرائض الكفايات أو كالمندوب والمستحب، فإن من جهل صفة من صفات معلومه لم يعرف المعلوم على ما هو به، ومن لم يعرف البارئ سبحانه على ما هو به لم يستحق اسم الإيمان ولا الخروج يوم القيامة من النيران»¹.

المبحث الثاني: علم الكلام بين المدح والذم

يعرف العاقلون الحق بعرض ما استشكل عليهم على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فإن كان الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ولم يكن فيه مخالفة للكتاب والسنة فلم ينبغي أن يهجر ويترك وإن لم يتكلم به الصحابة والتابعون، وإن كان الكلام باطلاً يُرد ولا يلتفت إليه. لذلك نجد علماء من السلف والخلف يؤيدون علم الكلام ويدعون إلى عدم الاعتراض بمن ينفر عن هذا العلم -علم الكلام- «بتخييله إليك أنه من البدع؟ فهل الوصول إلى الخير من البدع، وهل من البدع التسليح بأسلحة نقاوم بها الكفر في النفس، ونرداً بها الكفر عن الغير، ونرد بها الكفر عن أن يدمر الخير والحق والدين العظيم!!! وكل من لديه أدنى معرفة بهذا العلم -علم الكلام-، يدرك فعلاً كم هي فائدته حقاً في طمأنينة النفس، وانكشاف الحقيقة لديها، وفي إفحام الخصوم المشككين من أهل البدع والكفر. وبدراسة هذا العلم، يتبين الإنسان فعلاً أن الإسلام هو الدين الحق عن دليل وبينه، لا عن تقليد وتعصب أعمى»².

1. تأييد علم الكلام ومدحه:

وقد أيد مجموعة من العلماء علم الكلام كالإمام أبي حامد الغزالي الذي قال فيه: «علم الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة»³.

قال الإمام الحافظ ابن عساكر في كتابه الذي ألفه في الدفاع عن الإمام الأشعري وبين فيه كذب من افترى عليه ما نصّه: «والكلام المذموم كلام أصحاب الأهوية وما يزخره أرباب البدع المزدنية، فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه،

1- ابن عساكر، علي بن الحسن، تبين كذب المفتري لما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، سوريا، (د ط)، 1347هـ، ص: 354-355.

2- فودة، سعيد، بحوث في علم الكلام، دار الرازي، عمان، الأردن، ط 1، 2004م، ص: 13.

3- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار السلام، القاهرة، مصر، ط 2، 2005م، ج 1، ص: 39.

وقد كان الشافعي يحسنه ويفهمه، وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع، وأقام الحجة عليه حتى انقطع»¹. وقال الحافظ البيهقي في شعب الإيمان في باب القول في إيمان المقلد والمرتاب ما نصه: «أخبرنا أبو طاهر الفقيه، أنبأنا أبو بكر محمد ابن الحسين القطان، أنبأنا أحمد بن يوسف السلمي، حدثنا محمد بن يوسف الفريابي، حدثنا سفيان، عن جعفر ابن برقان، عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه سأل رجل عن شيء من الأهواء فقال: «عليك بدين الأعرابي الغلام في الكتّاب وأله عمّن سواه»².

قال الإمام البيهقي رحمه الله: «وهذا الذي قاله عمر بن عبد العزيز قاله غيره من السلف فإنما هو لأنهم رأوا أنه لا يحتاج إليه لتبيين صحّة الدين في أصله، إذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما بُعث مؤيداً بالحُجج فكانت مشاهدتها للذين شاهدوها، وبلاغها المستفيضُ ومن بلغه كافياً في إثبات التوحيد والنّبوة معاً عن غيرها، ولم يأمنوا أن يوسع الناس في علم الكلام، وأن يكون فيهم من لا يكمل عقله ويضعف رأيه فیرتبك في بعض ضلالة الضالين وشبه الملحدين، ولا يستطيع منها مخرجاً كالرجل الضعيف غير الماهر بالسباحة إذا وقع في ماء غامرٍ قويٍّ لم يؤمن أن يغرق فيه ولا يقدر على التخلص منه، ولم يَنهوا عن علم الكلام لأنّ عينه مذموم أو غير مفيد؛ وكيف يكون العلم الذي يتوصل به إلى معرفة الله عزّ وجلّ وعلم صفاته ومعرفة رسله والفرق بين النبيّ الصادق وبين المتنبّئ الكاذب عليه مذموماً أو مرغوباً عنه؟ ولكنهم لإشفاقهم على الضّعفاء لئلا يبلغوا ما يريدون منه فيضلّوا نهوا عن الاشتغال به. ثم بسط الحليي رحمه الله تعالى الكلام في التحريض على تعلّمه إعداداً لأعداء الله عزّ وجلّ»³.

وقال محمد زاهد الكوثري الحنفي: «والحق أن عقيدة السنة في الإسلام واحدة سلفاً وخلفاً لا تتغير ولا تتبدل بل الذي يتجدد هو طريق الدفاع عنها بالنظر لخصومها المتجددة، وذم علم الكلام ممن كان في موضع الإمامة من السلف محمولاً حتماً على كلام أهل البدع وخوض العامي فيه، قال الأستاذ أبو القاسم القشيري وأجاد: لا يجحد علم الكلام إلا أحد رجلين جاهل ركنَ إلى التقليد وشقّ عليه سلوك طرق أهل التحصيل وخلا عن طرق أهل النظر والناس أعداء ما جهلوا فلما انتهى عن

1- تبیین کذب المفتری، م س، ص: 339.

2- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2017م، ج 1، ص: 95

3- م ن، ج 1، ص: 96.

التحقق بهذا العلم نهى الناس ليضل كما ضل، أو رجل يعتقد مذاهب فاسدة فينطوي على بدع خفية يلبس على الناس عوار مذهبه ويعمى عليهم فضائح عقيدته ويعلم أن أهل التحصيل من أهل النظر هم الذين يهتكون الستر عن بدعه ويظهرون للناس قبح مقالاته، والقلاب لا يحب من يميز النقود والخلل فيما في يده من النقود الفاسدة كالصراف ذي التمييز والبصيرة وقد قال تعالى: (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) [سورة الزمر / 9]¹.

2. أقوال الأئمة في علم الكلام:

لقد اشتغل عدد من علماء السلف بعلم الكلام إلى جانب اشتغالهم بالقرآن والسنة، والذي أُلجأهم إلى ذلك الحاجة للرد على أهل البدع والدفاع عن عقيدة أهل الحق وحراستها من تشويشات وشبه هؤلاء المنحرفين. ومن أبرز علماء السلف المشتغلين بهذا العلم الإمام المجتهد محمد بن إدريس الشافعي، فقد قال الحافظ البيهقي: «قرأت في كتاب أبي نعيم الأصبهاني حكاية عن الصاحب بن عباد أنه ذكر في كتابه بإسناده عن إسحاق أنه قال: قال لي أبي: كَلَّمَ الشافعي يوماً بعض الفقهاء فدقق عليه وحقق، وطالب وضيق، فقلت له: يا أبا عبد الله: هذا لأهل الكلام لا لأهل الحلال والحرام، فقال: أحكمنا ذاك قبل هذا»².

وقال الربيع بن سليمان: «حضرت الشافعي وحَدَّثني أبو شعيب إلا أنني أعلم أنه حضر عبد الله بن عبد الحكم ويوسف بن عمرو بن يزيد وحفص الفرد وكان الشافعي يسميه المنفرد، فسأل حفص عبد الله بن عبد الحكم فقال: ما تقول في القرآن، فأبى أن يجيبه فسأل يوسف بن عمرو، فلم يجبه وكلاهما أشار إلى الشافعي، فسأل الشافعي فاحتجَّ عليه الشافعي، فطالت فيه المناظرة فقام الشافعي بالحجة عليه بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وكفَّر حفصاً الفرد، قال الربيع: فلقيت حفصاً الفرد في المسجد بعدُ فقال: أراد الشافعي قتلي»³.

وللإمام أبي حنيفة رضي الله عنه: (الفقه الأكبر) و (الرسالة) و (الفقه الأبسط) و (العالم

1- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان قايماز، بيان زغل العلم، تحقيق القونوي محمد بن عبد الله أحمد، دار الميمنة، دمشق، سوريا، ط 1، 2013م، ص: 20.

2- البيهقي أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط 1، 1970م، ج 1، ص: 457.

3- تبين كذب المفتري، م س، ص: 339-340.

والمتعلم) و(الوصية)، واختلف في نسبتها إلى الإمام كثيراً، فمنهم من ينكر نسبتها للإمام مطلقاً ويزعم أنها ليست من عمله، ومنهم من ينسبها إلى محمد بن يوسف البخاري المكنى بأبي حنيفة وهذا قول المعتزلة لما فيها من إبطال نصوصهم الزائفة وادعائهم كون الإمام منهم- أي في المعتقد- كما في المناقب الكردية. والإمام أبو حنيفة وصاحبه أول من تكلم في أصول الدين بالتوسُّع وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الأولى، وقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن أو متكلي أهل السنّة من الفقهاء أبو حنيفة والشافعي، ألّف فيه الفقه الأكبر والرسالة في نصرة أهل السنّة إلى مقاتل بن سليمان صاحب التفسير وكان مجسّماً، وقد ناظر فرقة الخوارج والقدريّة والدهرية وكانت دعائهم بالبصرة فسافر إليها نيافاً وعشرين مرّة، وفضّهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام- أي علم التوحيد- إلى أنه كان المشار إليه بين الأنام، واقتدى به تلامذته الأعلام... وعن الإمام أبي عبد الله الصيمري أن الإمام أبا حنيفة كان متكلم هذه الأمة في زمانه، وفقههم في الحلال والحرام.

هذه الكتب الخمسة ليست من جمع الإمام أبي حنيفة، بل الصحيح أن هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الإمام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي، فهم الذين قاموا بجمعها، وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة كإسماعيل بن حمّاد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمّد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم، إلى أن وصلت بالإسناد الصحيح إلى الإمام أبي منصور الماتريدي، فمن عزاهن إلى الإمام صح لكون تلك المسائل من إملائه، ومن عزاهن إلى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه، ذكر ذلك الفقيه المحدث اللغوي محمد مرتضى الزبيدي¹.

قال الزركشي حكاية عن الإمام أبو بكر الإسماعيلي: «أعاد الله هذا الدين بعدما ذهب يعني أكثره بأحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وأبي نعيم الإستراباذي، وقال أبو إسحاق المُرّوزي: سمعت المحاملي يقول في أبي الحسن الأشعري: لو أتى الله بقراب الأرض ذنوباً رجوت أن يغفر الله له لدفعه

1- العيدروس، عبد القادر بن الشيخ بن عبد الله، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، 2005م، ج 2، ص: 13-14.

عن دينه، وقال ابن العربي: كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجزهم في أقماع السماسم»¹.

هذا هو دين الله الذي كان عليه السلف الصالح وتلقاه عنهم الخلف الصالح، وطريقة الأشعري والماتريدي في أصول العقائد متحدة. فالمذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح هو ما عليه الأشعرية والماتريدية وهم مئات الملايين من المسلمين.

3. رد شبه المانعين لعلم الكلام:

من وظائف علم الكلام تقوية اليقين بالدين الإسلامي عن طريق إثبات العقائد الدينية بالبراهين القطعية ورد الشبه عنها ودفعها، وكما هو معلوم فإن الشبه التي تثار حول ديننا الحنيف وعلومه تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولذلك كان العلماء يتصدون لها قديماً وحديثاً. وكان علم الكلام أحد هذه العلوم التي لم تسلم من الشبهات، ذلك أنه علم حي يسير مع التاريخ لا على هامشه، «فالغاية الدفاعية استلزمت أن يكون الفكر الكلامي مترصداً لما يفرزه الواقع الثقافي مما فيه مجانية للعقيدة الإسلامية»².

ومن شبه المانعين من الاشتغال بعلم الكلام والرد عليها نذكر مايلي:

قولهم أن الصحابة لم يتعلموا ولا علّموا هذا العلم، فلو كان هذا العلم مهماً في الدين لكان أولى به الصحابة والتابعون وأن جماعة من السلف ذموا.

وجوابا وردا على هذه الشبهة ذهب علماء إلى القول: «إنما مثلهم كأنا ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلم يحتاجوا إلى إبراز السلاح، ومثلنا كأنا بحضرتهم من يقاتلهم فاحتاجوا إلى إبراز السلاح»³.

وإن كان من علم لم يظهر في عهد الصحابة ولم يتعلموه أو يقول به فإن الكثير من العلوم لم تظهر إلا بعد قرنهم، فهذه الشبهة تعارض بمثلها في سائر العلوم، فإنه لم ينقل عن النبي صلى الله

1- السبكي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي تاج الدين، تشنيف المسامع جمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1998م، ج1، ص: 395.

2- النجار، عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، ع 60، مايو 1991م، ص: 206.

3- علم الكلام نبذة موجزة، م س، ص: 80.

عليه وسلم ولا عن أصحابه التلقظ بالناسخ والمنسوخ، والمجمل والمتشابه، وغيرها كما هو المستعمل عند أهل التفسير، ولا بالقياس والاستحسان، والمعارضة والمناقضة، والطرْد والشرط، والسبب والعلة وغيرها كما هو المستعمل عند الفقهاء، ولا بالجرح والتعديل، والآحاد والمشهور والمتواتر والصحيح والغريب، وغير ذلك كما هو المستعمل عند أهل الحديث، فهل لقائل أن يقول يجب رفض هذه العلوم لهذه العلة. على أنه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم لم تظهر الأهواء والبدع فلم تمس الحاجة إلى الدخول في التفاصيل والاصطلاحات¹.

واستدلوا في ذم علم الكلام بحديث قيل: رواه البيهقي بإسناد صحيح عن ابن عباس أنه قال: «تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله»² فهو منهي عنه.

الجواب: أن النهي ورد عن التفكير في الخالق مع الأمر بالتفكير في الخلق، فإنه يوجب النظر وإعمال الفكر والتأمل في ملكوت السماوات والأرض ليستدل بذلك على وجود الصانع، وعلى أنه لا يشبه شيئاً من خلقه. ومن لم يعرف الخالق من المخلوق كيف يعمل بهذا الأثر الصحيح. وقد أمر القرءان بتعلم الأدلة على العقائد الإسلامية على وجوده تعالى وعلى ثبوت العلم له والقدرة والمشية والوحدانية إلى غير ذلك، ولم يطعن إمام معتبر في هذا العلم الذي هو مقصد أهل السنة والجماعة من السلف والخلف³.

ومن شبه المانعين لعلم الكلام قيل أنه روي عن الشافعي أنه قال: «لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما عدا الشرك خير له من أن يلقاه بعلم الكلام».

والجواب أن هذا اللفظ غير ثابت عنه، واللفظ الثابت عنه هو: «لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من هذه الأهواء»⁴. والأهواء جمع هوى وهو ما مالت إليه نفوس المبتدعة الخارجين عما كان عليه السلف، أي ما تعلق به البدعيون في الاعتقاد كالخوارج والمعتزلة والمرجئة والنجارية وغيرهم... فليس كلام الشافعي على إطلاقه إنما هو في المبتدعة القدرية وغيرهم الذين جانبوا نصوص الشريعة كتاباً وسنةً، وتعمقوا في الأهواء الفاسدة، وأما الكلام الموافق

1- م ن، ص: 85.

2- أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2005م، ص: 420.

3- علم الكلام نبذة موجزة، م س، ص: 86.

4- أخرج طريقه ابن عساكر في تبين كذب المفتري، م س، ص: 337.

للكتاب والسنة الموضح لحقائق الشريعة عند ظهور الفتنة فهو محمود عند العلماء قاطبة لم يذمه الشافعي، وقد كان الشافعي يحسنه ويفهم؛ وقد سبق بيان تأييد الإمام الشافعي لعلم الكلام¹.

ومن شبه من ذم علم الكلام قولهم: لسنا نعرف غير المذاهب الأربعة فمن أين أتى هذا المذهب الخامس الذي اخترعتموه ولم رضيتم لأنفسكم بالانتساب إلى الأشعري الذي اتبعتموه، وهلا اقتنعتم بالانتساب إلى الإمام الأملعي أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي فإنه أولى بالانتساب إليه ممن سواه وأحق بالانتماء إلى مذهبه ممن عداه؟

فهذا قول عري عن الصدق وقائله بعيد عن الحق فمن ذا الذي حصر المذاهب بالعدد الذي حصرتم ومن يصحح لكم من قولكم ما ذكرتم، بل المذاهب أكثرها لا ينحصر بهذا العدد الذي عددتم ولو كانت منحصرة به لم يحصل لكم بذلك ما قصدتم، وكأنكم لم تسمعوا بمذهب الليث بن سعد المصري وعثمان بن سليمان البتي البصري وإسحاق بن راهويه الخراساني وداود بن علي الأصبهاني وغيرهم من علماء الإسلام الذين اختلفوا في الفتاوى والأحكام لا في أصول الدين المبنية على القطع واليقين، وليس انقراض أرباب هذه المذاهب التي سمينا يصحح لهذا الجاهل هذه المقالة التي عنه حكينا. ولسنا نسلّم أن أبا الحسن اخترع مذهباً خامساً وإنما أقام من مذاهب أهل السنة ما صار عند المبتدعة دارساً، وأوضح من أقوال من تقدمه من الأربعة وغيرهم ما غدا ملتبساً، وجدد من معالم الشريعة ما أصبح بتكذيب من اعتدى منطمساً، ولسنا ننتسب بمذهبنا في التوحيد إليه على معنى أننا نقلده فيه ونعتمد عليه ولكننا نوافقه على ما صار إليه من التوحيد لقيام الأدلة على صحته لا لمجرد التقليد، وإنما ينتسب منا من انتسب إلى مذهبه ليطمئن عن المبتدعة الذين لا يقولون به من أصناف المعتزلة والجهمية المعطلة والمجسمة والكرامية والمشبهة السالمية وغيرهم من سائر طوائف المبتدعة وأصحاب المقالات الفاسدة المخترعة، لأن الأشعري هو الذي انتدب للرد عليهم حتى قمعهم وأظهر لمن لم يعرف البدع بدعهم، ولسنا نرى الأئمة الأربعة الذين عنيتهم في أصول الدين مختلفين بل نراهم في القول بتوحيد الله وتنزيهه في ذاته مؤتلفين، وعلى نفي التشبيه عن القديم سبحانه وتعالى مجتمعين، والأشعري رحمه الله في الأصول على مهاجمهم أجمعين، فما على من انتسب إليه على هذا الوجه جناح ولا يرجى لمن تبرأ من عقيدته الصحيحة فلاح، فإن عددتم القول بالتنزيه وترك التشبيه... فالموحدون بأسرهم أشعري²...

1- علم الكلام نبذة موجزة، م س، ص: 89.

2- م ن، ص: 102-103 بتصرف.

لقد كان الدافع لدراسة أصول الدين أولاً، وتأكيد به دراسة الفلسفات المتنوعة، هو الحرص على الإسلام والدعوة إليه، ورد شبهات الأعداء عنه، وتفنيده حجج الطاعنين به من الكفار والمشرّكين خارج الدعوة الإسلامية، والملحدين الذين انضّوا تحت لواء المسلمين، وتستروا بالباطنية وغيرها من الفرق الضالة، للدس على الإسلام، والتشكيك فيه، وإثارة الشبه بين المسلمين...، فصار دراسة أصول الدين وعلم الكلام وتدرّسه والتأليف فيه السبيل القويم أمام المسلمين، فانكب العلماء على دراسته وتدرّسه والتصنيف فيه، وهو ما سلكه إمام الحرمين الجويني رحمه الله¹.

المبحث الثالث: مفهوم التجديد ومبرراته لعلم الكلام

جاء الإسلام ديناً كاملاً ليخرج الناس من ظلمات الجهل والتخلف، وبالتعبير القرآني: (لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) [إبراهيم:1]. ظلمات حلت بالأمم والشعوب بعد عصور من الازدهار والتنوير التي صاحبت بعثة الأنبياء والمرسلين، ثم حرفت شرائعهم وأبيدت الحضارات التي أثل لها أنبياء الله تعالى بفعل الفساد في الأرض والظلم والضلال في الفهم العقدي والشرعي حتى عبدت الحجارة واتخذت الأوثان أنداداً، والخرافات أحكاماً، والأهواء قوانين وسلطاناً... وتعرضت الكتب السماوية للتحريف والتبديل فضيع بها الأتباع كما ضاعوا هم أيضاً. قال الله تعالى: (إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيّون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء، فلا تخشوا الناس واخشون، ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) [المائدة:46]، وكان من رحمة الله الغامرة بالناس في زمن الدين الخاتم الذي بعث به رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم أن حفظ القرآن الكريم ولم يترك حفظه للبشر (إنّا نحن نزلنا الذكر، وإنّا له لحافظون) [الحجر:9]، ولهذا كان القرآن مرجعاً يلجأ إليه عند الانحراف فتعتدل المسيرة. ولكن كلما غفل أهله عنه وسها حاملوه جرت عليهم سنة من كان قبلهم، فصاحبهم ما صاحب غيرهم حتى يراجعوا دينهم ويعودوا إليه وتعتدل مسيرتهم.

فعندما كانت الرسالة غضة طرية وأخذها المسلمون من خلال الوحي والنبوة كانت قوية وفعلت في التاريخ فعلها، وسارت في الأمم سيرتها العظيمة الباهرة، ثم ورث بعدها قوم ورثوا الكتاب يأخذون عرضاً أدنى ويقولون سيغفر لنا ربنا، ويحسبون أن السنن ستحابيهم أو تغفل عنهم، وقد جرهم هذا الوهم الكاذب إلى عواقب وخيمة وأوصلتهم على ضياع الفكر والفهم ومواكبة الأحداث الجارفة.

1- الزحيلي، محمد، الإمام الجويني (إمام الحرمين)، دار القلم، دمشق، سوريا، ط2، 1992م، ص: 94-96.

من هنا أصبح الفكر الإسلامي في أزمة، وفي حاجة إلى الخروج من الانعزالية والتفوق والانطواء حتى يؤدي دوره في الحياة، فتجديده مطلوب وتبديله مرفوض.

مفهوم التجديد:

التجديد لغة إعادة الشيء إلى سيرته الأولى «جدد الثوب تجديداً: صيره جديداً. وتجدد الشيء تجددًا: صار جديداً، تقول: جددته فتجدد وأجدده أي الثوب وجدده واستجده: صيره، أو لبسه جديداً فتجدد. والجديد نقيض البلى والخلق»¹.

أما التجديد في الاصطلاح الشرعي «فهو اجتهاد في فروع الدين المتغيرة، مقيد (محدود) بأصوله الثابتة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»². وعرف العلماء التجديد في الحديث: «بإحياء ما أندرس من معالم الدين، وانطمس من أحكام الشريعة وما ذهب من السنن، وخفي من العلوم الظاهرة والباطن»³.

ويرى الدكتور عمارة أن المراد بالتجديد هنا هو: «إزالة ما طرأ على الأصول والكتليات والقسمات الأساسية مما يتعارض مع روحها ومقاصدها، الأمر الذي يكشف عن نقاء هذه الأصول ويعيدها بالعقلانية والاجتهاد كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور، وما يستجد في واقع الحياة، ففيه عودة لحقيقة الذات واستلهاً لعوامل الثبات وقسماته، مع إضافات جديدة تعالج الجديد في إطار الأصول والثوابت، بحيث يتم للحضارة ذلك الاتساق الذي يجعل حاضرها الامتداد المتطور للقسمات الأصلية والثوابت الجوهرية في بنائهم القديم»⁴.

كما عرفوا المجدد بأنه من «له حنكة رد المنتشبهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق والنظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته»⁵.

1- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، (دط)، (دت)، ج 3، ص: 111.

2- أخرجه أبو داود في سننه، (حديث رقم 3740)، والحاكم في المستدرک، 522/4.

3- المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2001م، ج 2، ص: 282.

4- عمارة، محمد، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 1985، ص: 10.

5- فيض القدير، م س، ج 1، ص: 10.

«فالتجديد هو التطور النافع، وهو سنة الحياة وضمان استمرارها على نحو يمنع التخلف ويوفر النجاح، كل جديد مستحدث ينبغي معرفة حكمه الشرعي، وموقف الإسلام منه بصورة واضحة بينة مدعمة بالدليل عن طريق أهل الذكر من العلماء المتخصصين. قال تعالى: (فسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) [النحل:43].

«ومما ينبغي التنبيه له أن الإسلام دين لا يعتريه التجديد والتطوير في ذاته بأي حال من الأحوال لارتباطه بنصوص لا تتغير، وإنما التطوير يعتري فهم الناس لحقيقة الأحكام وغاياتها، فالتجديد في الدين لا يعني إحداث تشريع لم ينزل به الوحي، أو تغيير حكم ثابت بدليل قطعي، وإنما يشمل ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وما خفي من العلوم الظاهرة والباطنة، فهو تجديد مطلق يشمل العلم والعمل جميعاً»¹.

هذا وينسحب مفهوم التجديد عن الكشف عن حكم الله في كل ما يجد من أحداث ويقع من نوازل ليس لها نص تشريعي مباشر، أو صريح مهما اختلف الزمان وتنوع المكان.

ضوابط التجديد:

إن التجديد في الفكر الإسلامي بشكل عام يستلزم الضوابط التالية:

تصحيح العقيدة، بحيث تصبح عقيدة سليمة تشيع في الأمة بقوتها وعمقها ووضوحها وبساطتها وتماها، فتخالط بشاشتها القلوب، وتنقي طهارتها العقول، وتهيمن على منطلقات الأفراد والجماعات، وتدين الأمة بها وتتفاعل معها، وتفجر طاقات أبنائها في العطاء والإبداع والعمران.

النظر المنصف الناقد المستنير لتراث الإنسان المعاصر، والحضارة الراهنة لمعرفة ما يقبل منها وما يرفض دون تبعية مطلقة أو رفض مطلق، بحيث تتميز إيجابيات هذه الحضارة عن سبيلاتها، وخيرها عن شرها، ونفعها عن ضارها.

حسن النظر في التراث الإسلامي الهائل، بحيث يتحقق الاعتزاز به والانتفاع منه دون تقديسه، أو المنع من مناقشة أي شيء فيه، فمصادر الإسلام شيء والتراث شيء آخر.

العناية بتصحيح مناهج الفكر، وكليات الأمور والقواعد والضوابط الأساسية، بدلا من ملاحظة

1- القرضاوي، يوسف، تجديد الدين في ضوء السنة، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، ع 1987، م، ص: 28-29.

الجزئيات المتغيرة باستمرار، ذلك أن الجزئيات غير متناهية، بخلاف المناهج والكليات والقواعد، ومن هنا وجبت العناية بتصحيحها، والتركيز عليها، لأنها تصحح حركة العقل، وتضبط مسيرته، وتؤصل موازينه مما يجعل نشاطه في الاتجاه الصحيح، والسلوك فرع عن التصور.

ربط المناهج بالواقع الحياتي للأمة المسلمة فهذا يساعدها على تلمس الحلول من ناحية، ويجعل لها عطاءات علمية من ناحية أخرى، فتنجو بذلك من أن تظل الحلول نظرية أو متخيلة.

تحقيق تصور حضاري إسلامي يمكن من بناء أمة ومجتمع ودولة حديثة قوية ومتماسكة معطاءة.

اعتبار العقيدة والفكر والمعرفة والمنهج نسقا معرفيا متكاملًا يمكن تقديمه إلى كل فصائل الأمة بشكل يحقق قناعاتها الثقافية والفكرية ويربها عليها¹.

صفات المجدد:

المجدد هو من يقوم بإحياء ما انطمس من معالم الدين، وما اندرس من الجوانب العملية والعلمية الحققة... ولما كانت مهمة التجديد واسعة الأرجاء متشعبة المسالك كان لابد من توافر صفات لابد أن يتصف بها المجدد وأهم هذه الصفات:

1. أن تكون له القدرة على نقل المعاني الصحيحة للنصوص وإحياء الفهم الصحيح لها.
2. أن يؤمن بالحجة والبرهان منهجا من مناهج البحث مع مقدرة عالية على استحضار الأدلة والبراهين على ما يقدمه من آراء.
3. أن يكون ذا ملكة قوية تستطيع استنباط الحقائق والدقائق متميزا بنظر ثاقب.
4. أن يكون ذا ثقافة موسوعية، وعلى دراية بالتاريخ الإسلامي وما حفل به من أحداث وما انطوى عليه من مآثر.
5. أن تكون جهوده الإصلاحية ذات تأثير في اتجاهات الفكر والعلم في حياة الناس، وأن يشهدوا له بالكفاءة.

1- انظر: الغدير، حيدر عبد الكريم، المسلمون والبدل الحضاري، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، السعودية، ط1، 1992م ص: 42.

6. أن يكون جريئاً في قول الحق صلباً قوياً معروفاً بالصدق والأمانة متعظفاً عما في أيدي الناس¹.

دواعي التجديد في علم الكلام:

إن نظرة سريعة لما يدور في أروقة الأقسام الدراسية وحجرات ومدرجات الدروس والمحاضرات الجامعية الخاصة بعلم الكلام اليوم تكشف عن هوة سحيقة بين واقع المسلمين، وما يعج من مشكلات دينية وثقافية، وما يلقي على طلبة العلم من دروس فكرية تتصل بعلم الكلام، هذا العلم الذي كان يمثل خط الدفاع الأول والحصن الحصين ضد حملات التشكيك في الإسلام وعقائده، والذي أصبح الآن تراثاً ثقافياً يتعرف الطالب خلاله على آراء وأقوال وحجج الأقدمين التي واجهوا بها حملات المغرضين والتي اعترضت سبيل الدعوة في عصرهم، فيدرس الطالب أصول المعتزلة، من العدل والتوحيد والوعد والوعيد و المنزلة بين المنزلتين والأمر والنهي عن المنكر، وتفريعات هذه المسائل وسلسلة الحوارات المتبادلة بين أوائل المعتزلة والمتأخرين منهم، وبين المعتزلة والأشاعرة، ثم بين اتباع المدرسة الأشعرية ومن شايعهم في الرأي.

وأصبح مقياس المستوى العلمي للطلاب مرتبطاً بمدى حفظه لآراء هذه المدرسة أو تلك، وكيفية إبطال حجج المتكلمين، والانتصار لبعضها. ونسج على نفس المنوال شيوخ المذاهب المعاصرين دروساً في علم الكلام لا ترتبط بواقع الحياة اليومية، بل اكتفت المؤلفات المتناولة لهذا العلم بسرد الجانب التاريخي له أو مبرزة متعصبة لفرقة دون أخرى... فأصبح مجال تناول علم الكلام تنافسياً بين الآخذين فيه. تاركين الساحة لدعاة التغريب والتشيع لنشر أباطيلهم وسمومهم التي تجاوزت ما هو فكري إلى ما هو سلوكي واقعي يجسد حقيقة معتقدات فاسدة وباطلة.

من هنا كانت الحاجة ملحة إلى تجديد هذا العلم، انطلاقاً من مواضع يتفق عليها العلماء، نقترح لبعضها ما يلي:

تحريك العقل المسلم وملمته للخروج من الواقع المتردي في الجانب العقدي والسلوكي، وحرص

1- التركي، عبد الله عبد الله، منهج التجديد الفكر الإسلامي، ضمن ندوة: التجديد في الفكر الإسلامي (مؤلف جماعي)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الرياض، المركز الثقافي العربي، السعودية، ط1، 1989، ص:36.

دعاة الإصلاح على نهوض الأمة بأن يؤسسوا إصلاحهم على العودة لأصول الاعتقاد الصحيح الذي فهم الصحابة الكرام رضي الله عنهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم¹.

حسن تشخيص علاقة بين الغرب والشرق وما صاحب ذلك من تغيرات فكرية وسياسة اقتصادية كان لها تأثير على الفكر الديني عامة والفكر العقدي خاصة، والقصد من ذلك اجتثاث كل شيء داخل على الخصوصية العقدية لأمة الإسلام وتطهيرها مما لحقها من شوائب.

الوقوف على النظريات التي لبست ثوبا علميا بشكل أو بآخر وألقت بتلابيبها على مسائل العقيدة تأثرا بثقافات غريبة، كما هو الشأن بالنسبة للدهريين الذين حاول «محمد عبده» و«محمد إقبال» و«وحيد الدين خان» التصدي لهم.

هذا ويتحدث «محمد إقبال» عن الظروف الداعية إلى التجديد الديني فيقول: «ظلّ التفكير الديني في الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة، وقد أتى على التفكير الأوربي زمنٌ تلقى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلامي، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي يتزعم بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب، ولا غبار على هذا المنزع، فإن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب المهمة في ثقافة الإسلام، وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية، قد يشلّ فنعجز عن بلوغ كُنْهها وحقيقتها، وكانت أوروبا خلال جميع القرون التي أُصِبت فيها بجمود الحركة الفكرية تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي عُني بها فلاسفة الإسلام وعلماءه عناية عظيمة... فلا عجب إذًا أن نجد شباب المسلمين في آسيا وإفريقية يتطلّبون توجهاً جديداً بعقيدتهم... أضف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا ضد الدين على وجه عام، وضد الإسلام على وجه خاص»².

ومن دواعي التجديد طريقة التأليف في العلم الكلام التي يجب أن تتجاوز نقاط الجدل التاريخي في قضايا لم تعد موضوع اهتمام المسلم المعاصر، فضلاً على أنها ليست من أصول الاعتقاد وفق منهج أهل السنة التي يجب أن نعيد الأمة إليها.

1- المدخل إلى دراسة علم الكلام، م س، ص: 125 (بتصرف).

2- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، القاهرة، مصر، ط2، 2000م، ص: 14.

وقد أجمل محمد الغزالي -رحمه الله- هذه الدواعي للتجديد حيث ذكر سبب تأليفه لكتاب (عقيدة المسلم) فقد قال: «إن ما وصل إليه علم الكلام أبعد عن حياة الناس بل وألجأهم إلى التصوف برغم ما فيه.

كما أن الجدل الذي دار بين الفرق قديماً أبعد العلم عن هدفه الحقيقي، بل إنه أدخل المسلمين في تشقيقات لا حاجة لهم بها.

ثم يقرر أن العصر الحديث لم تعد كتب علم الكلام القديم تصلح له نظراً لوجود مذاهب مادية جديدة، وحوارات جديدة وفهوم وعلوم جديدة.

ويرى أن الناس بحاجة إلى عقيدة واضحة ومقنعة؛ وضوح والاقناع المنهج القرآني، ليعودوا مرة أخرى إلى إيمان لا تذهب حلاوته...»¹

انفصال علم الكلام عن الواقع، فعلى الرغم من أننا نجد علم الكلام في فترات ازدهار قد خاض في معارك طاحنة، أبلى فيها بلاء حسناً في مجال الدفاع عن العقيدة إلا أنه في عصوره الأخيرة بات يعرض التراث دون ابداع أو تجديد، ليقدم فيها العقائد الإسلامية في صورة مثالية منقطعة الصلة عن الواقع الإسلامي المعاش.²

تجديد علم الكلام:

وبناء على ما سبق من عوامل نشأة علم الكلام وما فيه من تأثير في الحياة الفكرية وحفظ صفاء العقيدة ورد شبه المتقولين فيها... إلا أنه يمكن أن نطرح سؤالاً: هل يجوز أن نقول هل هناك تجديد لعلم الكلام؟

الجواب أنه ومنذ أكثر من قرن مضى، أي منذ عام 1200هـ وجدنا أصواتاً في المحيط الإسلامي تدعو إلى تجديد علم الكلام، بمعنى إصلاحه وتوظيف العقيدة لتصدي للمشاكل التي تعيشها الأمة

1- الغزالي، محمد، عقيدة المسلم، دار نهضة مصر، الجزيرة، القاهرة، ط4، 2005م، ص:15.

2- العجبي، أبو اليزيد أبو زيد، الحضارة الإسلامية وجه جديد، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2006م، ص:112-117.

حضاريا وفكريا ولاسيما بعد الغزو الفكري الغربي من خلال ما يروجه من تيارات متنوعة ومتناقضة مع خصوصيات الأمة الدينية والثقافية.

ومن أهم بواكير الأعمال التي وقفت عليها في ميدان تجديد علم الكلام أذكر:

علم الكلام الجديد للعالم الهندي شلي النعمان (ت1332هـ)

الرد على الدهريين لجمال الدين أفغاني.

رسالة التوحيد لمحمد عبده.

تجديد الفكر الديني لمحمد إقبال.

مدخل جديد إلى علم كلام جديد لمحمد شبستري...

وكتب هؤلاء الأساتذة والشيخ توجب تجديد وتطوير الفكر الإسلامي، وتدعو علماء الأمة إلى الاشتغال على هذا الشق التجديدي باعتباره مصدر وحدتها. فالدنيا تتطور وتتغير في كل العلوم والمعارف؛ ولأن الجمود يؤدي حتما إلى التخلف والركود في كل شيء يتصل بالتفكير الإنساني¹.

إن علم الكلام بما راكمه من تراث هو في أمس الحاجة اليوم أن ينحو منحى التجديد في منهجه وقضايه ترتيبا وتوسيعا ليؤدي غاياته في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، إقناعا للمخاطبين بها وردا للواردين عليها بالهجوم، «وليس المقصود بهذا التجديد إلغاء السابق في هذا العلم، ولكن المقصود به الإضافة إليه وإثراؤه في المادة والأسلوب بم يستطيع أن يجابه المستجدات من مطالب الفهم والاقناع ومن عوادي المطاعن الطارئة، وذلك مع الحفاظ على المنجزات الماضية فيه كمخزون تراثي ثري، تقع العودة إليه عند الحاجة»².

خاتمة:

إن الدعوة إلى التجديد تظل كصرخة في واد ما لم تترجم ثمارها إلى سلوك وتطبيق، فالتطبيق هو سبيل النمو للبحث في علم الكلام وعودة الحياة والفاعلية إليه.

1- شبستري، محمد مجتهد، مدخل إلى علم كلام جديد، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، المقدمة (بتصرف).

2- النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1992م، ص:137.

إن دواعي التجديد المنهجي في علم الكلام اليوم عديدة وملحة، ذلك أن هذا العلم إنما هو ناشئ كما بينا سابقا لغاية نصره العقيدة الإسلامية إثباتا لحقائقها وردا للشبهات الواردة عنها، وستبقى هذه الغاية هي غايته على مر الزمن إذا كانت العقيدة الإسلامية في ذاتها ثابتة لا تتغير فإن المناهج والطرق التي تكون بها نظرتها إثباتا ونفيا ينبغي أن يطالها التغيير بحسب تغير الزمن، والسبب في ذلك أن مناهج النصر إنما هي مرتبطة بالمخاطبين من الذين يراد إثبات العقيدة لهم أورد الشبهة التي يوردونها أو ترد عليهم.

وهؤلاء المخاطبين سواء كانوا من المنتسبين إلى الإسلام أو من غيرهم تتغير عقلياتهم وثقافتهم ومكوناتهم الفكرية من عصر إلى عصر بحسب ما يطرأ على المجتمعات من تطورات علمية وثقافية وفكرية وحينئذ فإنه ينبغي أن يكون المنهج الذي تقدم به إليهم العقيدة الإسلامية مبنيا على ما به يكون إقناعهم بحسب أحوالهم في الفهم والإقناع، وهي الأحوال المتغيرة كما ذكرنا مما يحتم التغيير والتجديد في المنهج.

إن علم الكلام ينبغي أن يعيش في الواقع ويدرس المشكلات التي تظهر بين الناس وأن يهتم بالقضايا الأساسية ويتخلى عن المسائل الخلافية ويسهم في تقريب شقة الخلاف المذهبي.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد الكناني شهاب الدين أبو الفضل العسقلاني، الكافي الشاف في تخریج أحاديث الكشف، دار التراث العربي، ط 1، 1997م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط 2، 2002م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، اعتنى بها: سامح دياب أحمد، فضاء الفن والثقافة، المغرب، (د ط)، (د ت).
- ابن عساكر، علي بن الحسن، تبیین كذب المفتري لما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، سوريا، (د ط)، 1347هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت).

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، القاهرة، مصر، ط2، 2000م.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت).

البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

البياضي، كمال الدين أحمد الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان الحنفي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

البهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

البهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.

البهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1970م.

التركي، عبد الله عبد الله، منهج التجديد الفكر الإسلامي، ضمن ندوة: التجديد في الفكر الإسلامي (مؤلف جماعي)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الرياض، المركز الثقافي العربي، السعودية، ط1، 1989.

التفتازاني، سعد الدين بن مسعود السمرقندي، شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

التفتازاني، عمر سعد الدين بن مسعود السمرقندي، شرح العقائد النسفية، ترجمة وتحقيق عبد السلام بن عبد الهادي شنار، مكتبة البشري، كراتشي، باكستان، ط1، 1430 هـ.

- التهانوي، محمد علي، كشف اصطلاح الفنون، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1996م.
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، رسالة في تفسير العلوم، ضمن كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2002م.
- الحمداني، أبو فراس، ديوان أبي فراس الحمداني، شرح خليل الوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1994م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان قايماز، بيان زغل العلم، تحقيق القونوي محمد بن عبد الله أحمد، دار الميمنة، دمشق، سوريا، ط 1، 2013م.
- رحومة، أحمد محمد، التجديد في علم الكلام ودوره في النهوض بالأمة الإسلامية، حولية الجامعة الأسمرية، ليبيا، زليتن، ع 1، 2013م.
- الزحيلي، محمد، الإمام الجويني (إمام الحرمين)، دار القلم، دمشق، سوريا، ط 2، 1992م.
- السبكي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي تاج الدين، تشنيف المسامع جمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة، مصر، ط 1، 1998م.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، تدقيق محمد أحمد رضا، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 1، (د ت).
- الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط 2، (د ت).
- شبستري، محمد مجتهد، مدخل إلى علم كلام جديد، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1، 2000م.
- صقر، جمال، التبيان في الرد على من ذم علم الكلام، شركة دار المشاريع، لبنان، بيروت، ط 2، 2005م.

- العجبي، أبو اليزيد أبو زيد، الحضارة الإسلامية وجه جديد، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2006م.
- عمارة، محمد، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- العمرى، محمد نبيل، علم الكلام نبذة موجزة، مطبوعات جامعة القدس المفتوحة، (د ط)، 2005م.
- العيدروس، عبد القادر بن الشيخ بن عبد الله، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، 2005م.
- الغدير، حيدر عبد الكريم، المسلمون والبديل الحضاري، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، السعودية، ط1، 1992م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، 2005م.
- الغزالي، محمد، عقيدة المسلم، دار نهضة مصر، الجيزة، القاهرة، ط4، 2005م.
- الفارابي، محمد بن محمد أبي نصر، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
- فودة، سعيد، بحوث في علم الكلام، دار الرازي، عمان، الأردن، ط1، 2004م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (د ت).
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد الأسدآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق خضر محمد نهما، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.
- القرضاوي، يوسف، تجديد الدين في ضوء السنة، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، ع2، 1987م.
- مجمع اللغة العربية، المعجز الوجيز، القاهرة، مصر، ط1، 1989م.

مصطفى، عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت. ط1، 2011م.

المظفر، محمد حسن، دلائل الصديق لمنهج الحق، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، دمشق، سوريا، ط1، 1422هـ.

المناعي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

النجار، عامر، علم الكلام تعريفه وعوامل نشأته، مكتبة الثقافة الدينية للنشر، مصر، ط1، 2003.

النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1992م.

النجار، عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، ع 60، مايو 1991م.

سفير عثماني في فرنسا مطلع القرن التاسع عشر

عبد الرحيم محب أفندي

Ottoman Ambassador in France at the beginning of the nineteenth century

Abdul Rahim Mouhib Efendi

د. محمد العواد

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - أكادير - المغرب



ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الوقوف عند أحد أبرز التقارير السفارية العثمانية المنجزة حول أوروبا، ونخص بالذكر هنا تقرير السفير العثماني عبد الرحيم محب أفندي المبعوث من طرف السلطان سليم الثالث إلى فرنسا ما بين 1806-1811، في إطار اعتماد الدولة العثمانية لمنصب السفير المقيم، بغية فهم ما كان يجري بأوروبا. ويهدف هذا البحث إلى معرفة سياق إرسال هذا السفير، وأهم مشاهداته بباريس، إلى جانب الوقوف عند حدود تأثر النخبة العثمانية بمظاهر الحضارة الغربية، كعنصر أساسي في بلورة مشاريع الإصلاح والتحديث بالدولة العثمانية خلال فترة التنظيمات، خصوصا وأن هذه التقارير السفارية تعطي وصفا دقيقا للإنجازات الفرنسية في الميادين العسكرية والعلمية والتقنية والعمرانية.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، السفارة، محب أفندي، فرنسا، سليم الثالث.

Abstract:

This study seeks to stand at one of the most prominent reports of the Ottoman embassy in Europe, particularly Abderrahim Mouhib Effendi. He was sent by Sultan Selim III to France between 1806-1811 within the

framework of the Ottoman Empire's adoption of the resident ambassador in order to understand What was happening in Europe. This research aims to know the context of sending this ambassador in particular and his most important observations in Paris with a view to describing the effects of western civilization on the Ottoman elite. This step was an essential element in formulating reform and modernization projects in the Ottoman state during the period of Tanzimat, especially since these embassy reports gave an accurate description of the French achievements in Military, scientific, technical and urban fields.

Keywords: Ottoman Empire, Embassy, Mouhib Effendi, France, Selim III, elite, influence, western civilization, modernization projects.

مقدمة:

تعد الرحلات السفارية، ملهما أساسيا للإصلاحات التي تبناها آل عثمان خلال القرن التاسع عشر، في إطار ما عرف بالتنظيمات، كما منحت هذه الرحلات فرصة للباحثين لدراسة تطور النظرة العثمانية إلى أوروبا، من نظرة الاستعلاء التي كان يتعامل بها العثمانيون مع حكام وملوك أوروبا، إلى نظرة تقوم على استلهاهم تجارب التحديث الغربية.

في إطار سياسته الإصلاحية، الرامية بالدرجة الأولى إلى الاقتباس من الغرب خاصة اعتماد النموذج الفرنسي، أرسل السلطان سليم الثالث (1789-1807)، عدة سفراء إلى فرنسا منهم السيد علي مورالي أفندي، الذي وصل غداة الثورة الفرنسية سنة 1789م. ويجمع أغلب المؤرخين على فشل هذه السفارة، بسبب عدم تمكن علي مورالي من الإحاطة بدسائس نابليون بونابارت اتجاه الباب العالي، عندما كان يحظر للحملة الفرنسية على مصر.

وفي هذا السياق، أرسل بعده السفير عبد الرحيم محب أفندي سفيرا فوق العادة إلى باريس، بهدف توثيق العلاقات وتقديم التهاني لنابليون بونابارت (1804-1814) بمناسبة تقلده للحكم، إضافة إلى الرغبة في الوقوف على بعض هواجس الساسة الفرنسيين تجاه الباب العالي، خصوصا وأن هذه السفارة أتت في ظرف حرج وهو تداعيات الحملة الفرنسية على مصر.

إن الغاية من هذه الدراسة ليس عرض أوصاف السفير الفرنسي لباريس فقط، بقدر ما هي محاولة للوقوف عند مساهمة النخب العثمانية في تكريس مسألة الإصلاح من فوق. ولهذه الغاية تسعى هذه المساهمة إلى تحديد مفهومي السفارة و«السفارتنامة» لدى العثمانيين؟ ثم معرفة السياق التاريخي لسفارة محب أفندي؟ وأخيرا الوقوف عند أبرز مشاهدات السفير العثماني في فرنسا؟

المبحث الأول: السفارة و«السفارتنامة» لدى العثمانيين

ظل العثمانيون إلى حدود أواخر القرن الثامن عشر، يعتمدون في جلب الأخبار عن أوروبا على السفراء الأجانب في إستانبول وعلى بعض الجواسيس. كما حرصت الدول الأوروبية على أن تجري مفاوضاتها في إستانبول، الأمر الذي تماشى مع طبيعة العلاقات التي حرص سلاطين آل عثمان على إقامتها مع القوى الأوروبية، خصوصا وأن العثمانيين كانوا ينظرون بنوع من الدونية إلى التبادل الدبلوماسي مع أوروبا، ويعتبرونها هي من كانت بحاجة إلى العثمانيين.

وقد أدى الضعف الذي أضحت تعاني منه الدولة العثمانية إلى اعتمادها على الغرب في إدخال الإصلاحات، مما برز معه ظهور جيل من المتخصصين في التفاوض الدبلوماسي خاصة مع نهاية القرن الثامن عشر¹. وبهذا أصبح العثمانيون شديدي الاهتمام بما يجري في البلدان الأوروبية، مصداق ذلك العدد الهائل من السفارات التي تم إيفادها إلى الدول الأجنبية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، نذكر منها على الخصوص: سفارة أحمد رسي أفندي إلى فيينا سنة 1757، وسفارة عثمان أفندي إلى روسيا سنة 1757، وسفارة رسي أفندي إلى بروسيا سنة 1763، ثم سفارة واصف أفندي إلى إسبانيا سنة 1787، وسفارة محمد عزمي أفندي إلى روسيا سنة 1790، وأخيرا سفارة أبو بكر راتب أفندي إلى فيينا سنة 1792².

لعل المطلع على هذه السفارات، يستشف دون عناء التحول الذي عرفه أسلوب التعامل مع حكام وملوك أوروبا، الأمر الذي برز من خلال الألقاب التي أصبح يصف بها العثمانيون هؤلاء، حيث

- 1- بنحادة، عبد الرحيم، الـ «سفارتنامة» العثمانية بين الرحلة السفارية والتقرير الدبلوماسي، ضمن: بحوث ودراسات في التاريخ العثماني، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط 1، 2017، ص 70.
- 2- بنحادة، عبد الرحيم، المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، 1998، ص 176. بنحادة، عبد الرحيم، العثمانيون المؤسسات والاقتصاد والثقافة، اتصالات سبو، مراكش، ط 1، 2008، ص ص 251-252.

برزت بعض النعوت مثل: «صاحب الحشمة والوقار»، «صديقنا الكبير»¹. وفي ذات الإطار عرفت الدبلوماسية العثمانية منذ القرن الثامن عشر، تحولاً في تسمية من كان يرسلهم السلاطين إلى أوروبا من مجرد مبعوث السلطان إلى سفير «إيلجي»². والواضح أن هذا التحول في التسمية واكبه تحول في المهام التي كانت توكل للسفير؛ وهي في الواقع مهام كبرى تتجلى في التفاوض والأکید أن هذه المهام الحساسة وغيرها، جعلت منصب السفير يرتب ضمن الجهاز الذي في رأسه رئيس الكتاب باعتباره المكلف بتنسيق الدبلوماسية العثمانية قبل إحداث «نظارة الأمور الخارجية»، كما أصبح السفير ملزماً بتقديم تقرير مكتوب عن سفارته³.

من الواضح إذن أن المتحولات التي شهدتها علاقة العثمانيين بالدول الأوروبية خلال القرن الثامن عشر وخاصة النصف الثاني منه، فرضت على دولتهم التي لم تكن لها سابقة ولا تقاليد في إرسال السفارات الدائمة إلى الخارج وكانت تكتفي في تعاملها الدبلوماسي بالسفراء الأجانب المقيمين بإستانبول، إحداث مناصب تستجيب لهذه المستجدات. في هذا الباب سن الباب العالي منصب «السفير الدائم» أو «السفير المقيم»، الأمر الذي ينم عن تحول عميق في تعامل العثمانيين مع الغرب. وكانت أولى تلك السفارات سفارة يوسف أغا أفندي إلى لندن سنة 1793، والذي بقي في منصبه إلى حدود سنة 1798، وقد ترك تقريراً دبلوماسياً عرض فيه التطورات التي ميزت مدة إقامته في لندن⁴.

ومن المفيد التذكير بأن التقارير التي كان ينجزها السفراء حول مهامهم بالدول الأجنبية كانت

1- ينظر: بنحادة، عبد الرحيم، جنة الكفار سفير عثماني في باريس سنة 1721، منشورات دار أبي رقرق، الرباط، الطبعة الأولى، 2017، ص 20. ظل ملوك أوروبا يطالبون بمخاطبتهم بلقب البادشاه خاصة الروس الذي تمكنوا من انتزاع مخاطبتهم بهذا اللقب بل وإجبار العثمانيين على استعماله بالنسبة لكل الأوروبيين بموجب معاهدة «كوجك قينارجة» سنة 1774.

2- جنة الكفار، م س، ص 20. استعمل هذا اللقب خلال القرن 18 م ويعني السفير، ويأتي تبني العثمانيين لهذا المصطلح بعد اعتمادهم منصب السفير المقيم بأوروبا. ينظر:

Bernard Lewis, Le Langage politique de l'Islam, Traduit de l'anglais par Odette Guitard, Ed. Gallimard – Paris, 1989, p 217.

3- جنة الكفار، م س، ص 20.

4- للوقوف عند تفاصيل هذه السفارة ينظر:

Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, The first permanent ottoman embassy in Europe, the Embassy of Yusuf Agah Effendi to London, (1793-1797), The ISIS Press İstanbul, 2010.

تسمى بـ «السفارتنامه»، وهي نوع من الكتابة يجمع بين الوصف الجغرافي والإثنوغرافي والتقرير الدبلوماسي السري، هدفه تزويد الدائرة السياسية العثمانية ببعض المعلومات حول المجالات الموصوفة¹. إن أغلب السفارتنامه تعزف عن الحديث المتعلق بالقضايا السياسية، وتركز على مظاهر الحضارة المادية، حيث تسجل بنوع من الغرائبية مظاهر التحديث الإداري والتكنولوجي في أوروبا، لذا نجد هذه التقارير تركز على وصف المجال من طرق وقناطر ومساكن ومؤسسات².

ولعل من الملاحظات المهمة المتعلقة بشكل السفارتنامه، هي أن كتابها لا يضعون لها العناوين التي تبين الغرض من تلك الرحلات السفارية، بل تم وضع عناوين عامة تحمل إما اسم السفير، أو اسم البلد الذي همته السفارة³. كما لا يذكر السفير الدواعي الحقيقية للسفارة، ولا يخوض في مضامين المفاوضات، في المقابل يركز على بعض الأمور الشكلية، والتي كان يوليها العثمانيون أهمية بالغة مثل وصف طريقة الاستقبال وتقديم الرسائل والهدايا. كما لا تكتسي السفارتنامه طابع السرية، بدليل وجود نسخ كثيرة منها سواء في المكتبات التركية أو الغربية⁴.

تعد «سفارتنامه فرنسا» لمحمد جلبي أفندي⁵، أول نص مكتوب⁶، سجل فيه هذا السفير وصفا دقيقا للإنجازات الفرنسية في الميادين العسكرية، والعلمية والتقنية إضافة إلى الجانب المعماري. وإلى حدود هذه السفارة لم يكتب عن السفارات السابقة إلى فرنسا، ولم تسترع اهتمام المؤرخين

1- العثمانيون المؤسسات والاقتصاد والثقافة، م س، ص 250؛ الـ «سفارتنامه» العثمانية، م س، ص 68.

2- جنة الكفار، م س، ص 20.

3- يكرمي سكر جلبي محمد أفندي، باريس «سفارتنامه» - سي، مطبعة أبو الضياء. رسمي أفندي، فيينا «سفارتنامه» - سي.

4- لمعرفة أهم نسخ الـ «سفارتنامه» بالمكتبات الدولية ينظر:

Faik Unat, Osmanli Sefrleri ve Sefaretnameleri, İstanbul, 1987.

5- حظيت سفارة يكرمي سكر جلبي محمد أفندي بعدة دراسات أبرزها:

G.Veinstein, Mehmet Effendi le paradis des infidèles, Paris, 1981.

- جلبي، محمد، جنة النساء والكافرين، ترجمة خالد زيادة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014.

- جنة الكفار، م س.

6- كانت أول «سفارتنامه» هي التي أنجزها السفير العثماني إلى فيينا قره محمد باشا سنة 1665، وتميز تقريره السفاري بالحديث عن الإنجازات التي واكبت توقيعها على معاهدة «واسار» Vasar. ينظر: العثمانيون المؤسسات والاقتصاد والثقافة، م س، ص 250.

العثمانيين. وكل المعلومات المتعلقة بها توجد بالتقارير الفرنسية والصحافة، الأمر الذي حال دون تتبع صدى هذه السفارات في الأوساط السياسية العثمانية¹.

وتعد سفارتنامه محمد جلبي أفندي، ركيزة باقي السفراء الذين أرسلوا من بعده سواء إلى فرنسا أو إلى فيينا، والذين طلب منهم كتابة تقارير سفارية عن سفاراتهم، حيث سلك جل هؤلاء نفس النمط في كتابة تلك التقارير، رغم أن بعضهم حاول التدقيق في وصف الظواهر المميزة لتلك المجتمعات، وهو الأمر الذي حاول السفير محب أفندي القيام به، خصوصا وأن ظرفية إرساله من طرف السلطان سليم الثالث، كانت تستدعي منه دقة وتركيزا كبيرين.

المبحث الثاني: سياق سفارة محب أفندي إلى فرنسا

ظلت الدولة العثمانية ولقرون عديدة، القوة الوحيدة القادرة على تزعم العالم الإسلامي في مواجهته للعالم المسيحي. لكن خلال القرن التاسع عشر وقبل ذلك بقليل، عاشت تقهقرا وفقدت مجالات حيوية كان أبرزها ولاية مصر، بفعل الحملة التي شنها نابليون على هذه الولاية العثمانية. فما هي مجريات الأحداث التي أرغمت العثمانيين على معرفة مواطن قوة فرنسا خصوصا بعد حملتها على مصر؟

لقد أزعجت سياسة نابليون الدوائر الحاكمة في البلاط العثماني، مما جعل العثمانيين ينضمون لإنجلترا لمحاربة فرنسا وإخراجها من مصر، في وقت عملت فيه فرنسا من خلال سفيرها في إستانبول، على إقناع السلطان العثماني بحسن نيتها. فبعد تحالفه مع القوات الأوروبية²، أصدر السلطان مرسوما يندد فيه بتصرف فرنسا، ثم ألقى القبض على السفير الفرنسي في إستانبول وزج به في السجن، وهو في العرف الدبلوماسي بمثابة إعلان الحرب³ لتتحول فرنسا في لحظة إلى بلد عدو،

1- جنة الكفار، م.س، ص ص 22-23.

2- لقد وقع الباب العالي مع بريطانيا وروسيا اتفاقا في 1799 بالقسطنطينية، يضمن الحفاظ على وحدة المجالات العثمانية ويمنع هذا الاتفاق أي عقد لصالح ثنائي مع فرنسا.

3- محمد سهيل طقوش، العثمانيون من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة (1299-1922)، دار النفائس، بيروت، ط2، 1995، ص 314.

Yves Terner, Empire Ottoman la chute l'effacement, Ed. du Félin, Paris, 2001, p 109.

خاصة أن السفير الروسي بإستانبول حرض على هذا التنافر والعداء¹. انقسم المسؤولون العثمانيون أمام هذا المستجد الخطير إلى قسمين؛ فممنهم من كان يرغب الدخول في حرب ضد فرنسا، وممنهم من كان يسعى إلى إيجاد توافق مع الفرنسيين².

كان موقف الباب العالي جد واضح، إذ اعتبر مسألة احتلال مصر لا تمس المصالح العثمانية فقط، بل أعطائها بعدا أكبر من ذلك، حينما أكد على أن أمر استرجاعها موكول إلى جميع المسلمين، وفي هذا الإطار نادى السلطان العثماني سليم الثالث بضرورة قطع جل العلاقات مع فرنسا، والاتحاد لمقاومتها، وأعطى لذلك بعدا دينيا حين ذهب إلى حد استصدار فتوى من العلماء ضد الفرنسيين³.

لا يخامرنا شك في ما كان للحملة الفرنسية على مصر من تأثير مباشر على الدولة العثمانية، وذلك بالنظر لموقعها الجغرافي المتميز ومكانتها الاقتصادية والدينية. وبما أن هذه الحملة قد طالحت حتى الشام، يمكن أن ندرك مستوى التهديد الذي أصبح يمس الدولة العثمانية، لذلك لم يتوان السلطان العثماني في الاستعداد لإيقاف هذا المد العدواني وتحرير الجهات التي استهدفها. وتجلت ردود الفعل العثمانية، من خلال الوثائق التي كانت تصدر عن السلطان سليم الثالث، ونخص بالذكر منها فرمانين ورسالتين، أما فرمانان فواحد منها كان موجها إلى «سائر البلدان»، والآخر باسم أمير مكة الشريف غالب بن مساعد، أما الرسالتان فكانت وجهتهما معا سلطان المغرب مولاي سليمان⁴.

إذا كانت الدولة العثمانية لم تول أهمية كبرى للثورة الفرنسية واعتبرتها شأنا داخليا فإنها تعاملت بحزم مع الحملة على مصر، كما أن السلطان العثماني كان مدركا لحجم الخطورة التي باتت تمثلها

1- زيادة، خالد، اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن 18م، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1981، ص 55.

J. Saintoyant, La Colonisation Française pendant la révolution (1789-1799), la Renaissance du Livre, Paris, 1930, T. II, p 381.

2- H. Laurens L'expédition d'Egypte, Armond Colin, Paris, 1989, p136.

3- Ibid., p.136.

4- للوقوف عند تفاصيل مراسلات السلطان العثماني للسلطان المولى سليمان بخصوص الحملة الفرنسية على مصر ينظر: بنحادة، عبد الرحيم، وثائق عثمانية حول علاقة المولى سليمان بالدولة العثمانية، هيسبيرس تمودا، ع 35، 1997، ج 2، ص ص 11-24.

سياسة نابليون «الإسلامية» على المستقبل السياسي للدولة العثمانية، لهذا لم ير احتلال «جيش الشرق» لمصر، سوى خطوة أولى في مشروع أوسع استهدف لاحقا تقويض دعائم هذه الدولة.

بعد الانتصار على الفرنسيين، عقدت معاهدة أميان في 27 مارس 1802م، بين فرنسا وبريطانيا وإسبانيا وهولندا، رتبت فيها أوضاع أوروبا بمعزل عن الدولة العثمانية. ولما علم السلطان سليم الثالث بأن المعاهدة تمت بمنأى عن العثمانيين، أدرك أهداف الدول الكبرى في تقاسم مناطق النفوذ على حساب الدولة العثمانية. وفي خضم هذه الأحداث كانت بريطانيا تماطل في سحب جيوشها من مصر واحتلت روسيا جزائر اليونان، مما دفع السلطان إلى الدخول في مفاوضات مع فرنسا بشأن إعادة العلاقات بينهما إلى ما كانت عليه قبل 1789، وتجديد الاتفاقيات السابقة، فنتج عن ذلك اتفاقية 25 يونيو 1802، تركزت حول إخلاء مصر وتجديد امتيازات فرنسا بالشرق¹.

ورغم الهجمة الشرسة للفرنسيين على أهم ولايات الباب العالي، فإن السلاطين العثمانيين ظلوا مرتبطين بتحالفهم مع فرنسا، هذا التوجه يمكن أن يفسر بكون أن الطرفين كان لهما نفس الأعداء وهم الروس والنمساويين، إضافة إلى العلاقات التاريخية بين الفرنسيين والدولة العثمانية والتي كانت معاهدة 1535 أهم ركائزها، وأخيرا قوة الحضور الفرنسي تجاريا بالشرق العثماني. بعد الهزائم العسكرية للعثمانيين أصبحوا غير قادرين على فرض شروطهم في الاتفاقيات التي تعقب الحروب، وفي هذا السياق سعى آل عثمان إلى فهم واستيعاب ما كان يجري في أوروبا، التي أصبحت قواتها تهدد العالم الإسلامي، الأمر الذي تجلّى في الحملة الفرنسية على مصر.

في هذا السياق إذن، تأتي سفارة محب أفندي أحد بيروقراطي الدولة العثمانية، والذي كان له من التكوين ما ساعده على الوقوف عند بعض أسباب تقدم الغرب وخاصة فرنسا، وتقديم تقرير سفاري بذلك للنخبة العثمانية. ويأتي إرسال محب أفندي في فترة حرجة دشنها قبله السفير علي موالى أفندي، الذي يعتبر أول سفير مقيم يتم تعيينه في باريس. ورغم تجربته الكبيرة داخل الجهاز الدبلوماسي العثماني، فإن السفير علي موالى لم يكن ناجحا في مهمته، حيث لم يستطع إدراك الترتيبات التي كان يقوم بها نابليون بونابارت لحملته على مصر، بل الأكثر من ذلك، بعث هذا السفير

1- ينظر بخصوص هذا الاتفاق وكذا اتفاقية أميان: محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، ط8، 1998، ص 379؛ أوزتونا يلماز، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سليمان، مراجعة وتنقيح، محمود الأنصاري، منشورات فيصل للتموين، إستانبول، 1988، ص 652.

برسالة إلى الباب العالي يخبره فيها، بأن تلك الاستعدادات هي من أجل القضاء على فرسان مالطة، مما جعل السلطان سليم الثالث يعلق في حاشية على الرسالة بقوله: «يا له من حمار»¹.

تعتبر رحلة محب أفندي، من أبرز السفارتنامه العثمانية الأساسية لفهم موجة الإصلاحات العثمانية خلال القرن التاسع عشر، ولا تقل أهميتها عن باقي التقارير السفارية السابقة. فما هي أهم مشاهدات السفير العثماني بالديار الفرنسية؟ وهل حملت سفارته جديدا؟ وهل تكلفت هذه السفارة بالنجاح؟

المبحث الثالث: مشاهدات محب أفندي في فرنسا

سنعتمد في هذه الدراسة على أول ملخص نشر لهذه السفارتنامه، وهو لـ Bertrand Bareilles²، والذي يذكر بأنه اكتشف نص السفارتنامه عند أحد المكتبيين بإستانبول سنة 1920. لكنه يعتبر بأن هذا التقرير السفاري لا يعدو أن يكون تقريراً إدارياً بسيطاً، حيث سجل من خلاله ظاهر الأشياء، والتزم بالتعليمات التي زودها به الديوان العثماني أثناء كتابته لهذا التقرير، كما اعتبر بأن السفير العثماني لم يكن لديه علم مسبق بالأمور التي رآها في فرنسا، مما جعله يقع في خلط بين علم النبات والزراعة، وبين علم الفلك والتنجيم³.

يكاد يجمع جل المؤرخين على قلة المعلومات المتعلقة بهذا السفير، غير أن بعض المعطيات تفيد بأنه شغل مناصب في الديوان العثماني ومن بينها وظيفة «النيشانجي»⁴. ويذكر Babinger بأنه ولد

1- الـ «سفارتنامه» العثمانية، م س، ص 85.

2- Bertrand Bareilles, Un Turc à Paris (1806-1811), Relation de voyage et de mission de Mouhib Effendi, Editions Bossard, Paris, 1920.

لقد تحدث عاصم أفندي عن سفارة محب أفندي باقتضاب مركزاً عن الجوانب السياسية لهذه السفارة خصوصاً رغبة العثمانيين في وساطة الفرنسيين في الصراع بين آل عثمان وروسيا. ينظر: عاصم أفندي، عاصم تاريخي، مطبعة جريدة الحوادث، إستانبول، (د.ت)، ص ص 75-90.

3- Bertrand Bareilles, Un Turc, Op.cit., p.56.

4- Ibid, p.6

بإستانبول، وعرف بوظيفة النيشانجي¹ حتى أثناء سفارته، أما المعلومات التي يوردها Yerasimos عن حياة محب أفندي، فهي تهم مرحلة ما بعد سفارته لباريس².

يتكون نص رحلة محب أفندي من ثلاثة أقسام: القسم الأول وصف من خلاله طرق السفر إلى باريس، والقسم الثاني أسهب فيه بشكل كبير في وصف المظاهر الاجتماعية والمعمارية والعسكرية والثقافية والعلمية والتكنولوجية بالعاصمة الفرنسية. في حين أفرد القسم الثالث لوصف طريق العودة إلى إستانبول. وسنركز في هذه الدراسة على القسم الثاني من هذه الرحلة السفارية.

لقد تطرق السفير العثماني للعديد من القضايا التي استوقفته خلال مقامه بباريس، ومن ذلك حديثه عن الجيش الفرنسي والخدمة العسكرية، كما تحدث عن أهم العلوم التي كانت تدرس في مدارس فرنسا، ومنها على الخصوص الكيمياء والفيزياء. ولم يفوت السفير العثماني فرصة الحديث بنوع من الإعجاب عن نظام العقوبات والمحاكم، وكذا الأجهزة الساهرة على أمن باريس، وقدم وصفا دقيقا للمكتبة الملكية ودور الطباعة.

يخبر السفير العثماني منذ البداية عن الغرض من رحلته السفارية وهو تقديم تهاني الباديشاه³ العثماني وهداياه إلى الإمبراطور نابليون بونابارت⁴. لكن يمكن اعتبار هذا الأمر ذريعة فقط ساقها السفير العثماني، وبأن الأمر يتعلق بإرسال الباب العالي لسفير بغرض الوقوف عن قرب عند سياسة فرنسا، وفهم وإدراك أهداف السياسة الفرنسيين، خصوصا وأن هذه السفارة أتت بعد فشل الحملة الفرنسية على مصر، وفي خضم الصراع العثماني الروسي ورغبة السلاطين العثمانيين في وساطة فرنسية من أجل انسحاب الروس من المجالات العثمانية.

لقد أكد السفير العثماني أن سفارة محمد جلبي أفندي الذي سبقه إلى فرنسا سنة 1727، تعد نموذجا اتبعه أغلب السفراء الذين أرسلوا إلى أوروبا، لكن محب أفندي اعتبر أن ما قام به

1- النيشانجي: هو الذي يضع ختم السلطان على ما يصدر عنه من فرمانات وبراءات رسمية، ويكون عادة من كبار قضاة الدولة العثمانية، وفي يده سلطة قانونية مهمة. كما كان مرجعا للقوانين القديمة للدولة، ومسؤولا عن صياغة قوانين جديدة.

2- الـ «سفارتنامه» العثمانية، هامش 1، م س، ص. 86.

3- الباديشاه: لقب فارسي يعني ملك الملوك، وهو من أكثر الألقاب استعمالا من قبل سلاطين الدولة العثمانية خلال القرن السادس عشر.

4- Bertrand Bareilles, Un Turc à Paris, Op.cit., p.7

محمد جلبي أفندي، هو فقط وصف لـ « حفلات الشهب الاصطناعية والاجتماعات التي دعي إليها والاستعراضات العسكرية وحفلات الأوبرا وحفلات رقص الباليه ومختلف أنواع الحيوانات والبرك التي أثارت إعجابه»¹. كل هذا اعتبره محب أفندي متجاوزا حيث قال: « منذ زمن تحسنت الأحوال الحياتية لهذه الشعوب مما جعل هذه النصوص مليئة بالثغرات، سأحاول ملأها عن طريق كتابة... ما استطعت مشاهدته عن قوانينهم وشرائعهم»².

الجانب السياسي:

استقبل محب أفندي يوم 5 يونيو 1806، من طرف الإمبراطور نابليون بونابارت، حيث قدم السفير العثماني في موكب مكون من أربع سيارات وخمسين من الحرس على الأحصنة، في حين كان نابليون ينتظره بقصره محاطا بالأمرء والوزراء وأعضاء مجلس الدولة³. ووصل السفير إلى قاعة العرش وقام بالانحناء باحترام ثلاث مرات للإمبراطور الذي بادله التحية برفع قبعته، فألقى محب أفندي خطابا باللغة التركية، ترجم من طرف مترجم فرنسي، ويبدأ هذا الخطاب - كعادة خطابات العثمانيين إلى ملوك وحكام أوروبا- بذكر مناقب وصفات السلطان العثماني وبأنه: « إمبراطور⁴ كل تركيا حاكم البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان سليم خان... أرسلني إلى صاحب الجلالة الإمبراطور نابليون أكبر أكابر الطائفة المسيحية، النجم الساطع في الأمم الغربية... أقدم له رسالة تهنئة بمناسبة جلوسه على العرش»⁵.

وجاء رد نابليون بونابرت بما يلي: « السيد السفير لقد أسرتني سفارتكم... إن فرنسا تتقاسم

1-Ibid, p 8.

2- Ibid, p 8.

3- Ibid, p 14.

4- نعتقد أن ترجمة صاحب هذه الدراسة للمخطوطة الأصلية جانب فيها الصواب، بخصوص نعت السلطان العثماني بلقب الإمبراطور وهو أمر مستبعد لأن العثمانيين لم يلقبوا أنفسهم بهذا اللقب.

5- Bertrand Bareilles, Un Turc à Paris, Op.cit, p 15.

أورد عاصم أفندي بخصوص أوصاف نابليون بونابارت التي ذكرها محب أفندي في رسالته ما يلي: « قدوة الأمرء الملة المسيحية عمدة الكبراء الطائفة النصرانية كوكب أشعة ملة الغربية فرانسه ايمبراطوري وبادشاهي». ينظر: عاصم أفندي، عاصم تاريخي، م س، ص 146.

مع العثمانيين أفراحهم وأحزانهم... كما أن أعداء السلطان سليم هم أعدائنا»¹. ومن الجوانب السياسية التي ركزت عليها هذه الرحلة السفارية تبادل الهدايا، الأمر الذي عكس طبيعة العلاقات بين الطرفين؛ فقدم محب أفندي بهذه المناسبة هدايا السلطان إلى نابليون بونابارت أبرزها؛ علبة مزينة بالماس وعليها خط السلطان، إضافة إلى العطور وعقد من اللؤلؤ للإمبراطورة².

ولم يخرق السفير العثماني محب أفندي قاعدة التعامل مع ملوك البلدان الأجنبية على مستوى الألقاب، وامتنع عن مخاطبة نابليون بلقب «ملك روما» Roi de Rome، كما طلب منه «تاليران» ذلك واكتفى بلقب الإمبراطور، بعدما برر ذلك بكون أن التعليمات لا تنص على ذلك، وبأن ما يربط الدولة العثمانية بإنجلترا وروسيا والنمسا يمنعه من منح أي امتياز بخصوص هذه المسألة³.

لقد بدأ محب أفندي سفارته بأزمة دبلوماسية، عندما رفض استخدام لقب «ملك روما» كلقب لنابليون بونابارت، وبالتالي يعتبر هذا الأمر سببا كافيا للحكم على هذه السفارة بالفشل، على الأقل من الناحية الدبلوماسية بين الدولة العثمانية وفرنسا، شأنه شأن علي مورالي لأنه فشل في أولى أزماته الدبلوماسية⁴.

لقد تضمنت مفاوضات السفير العثماني مع الهيئة الدبلوماسية في باريس، بعض التطورات السياسية التي كانت تعيشها الدولة العثمانية ومن ذلك؛ حديثه عن المقاومة التي واجهها الفرنسيون عقب حملتهم على مصر خصوصا مقاومة أحمد باشا الجزار بالشام، كما تحدث السفير عن تمردات الصرب، إضافة إلى تركيزه على علاقات الدولة العثمانية بروسيا وموقع فرنسا من تلك العلاقة، كما

1- Bertrand Bareilles, Un Turc a Paris, Op.cit, p 16.

عبر تاريخ العلاقات العثمانية الفرنسية ظلت كل من روسيا والنمسا أبرز أعداء الدولتين، بل وظف الباب العالي ولفترات طويلة هذا الأمر من أجل منحه الفرنسيين امتيازات مهمة لكسبهم إلى جانبه.

2- Bertrand Bareilles, Un Turc à Paris, Op.cit, p 17.

3- Ibid, p 18.

أقدم محب أفندي على اتخاذ هذا القرار رغم أن معاهدة «قوجك قينارجة» حسمت مسألة الألقاب.

4- جنة الكفار، م س، ص 69.

أبدى السفير العثماني مخاوفه من الأطماع الروسية بالمجالات العثمانية¹، ولم تفت محب أفندي فرصة الحديث عن امتيازات فرنسا بالشرق².

الجانب الاجتماعي:

كان محب أفندي يسجل في رحلته السفرية كل ما يتعارض مع ثقافة بلده، فلم يخف إعجابه بما رآه أثناء إقامته بباريس فيقول مثلاً عن الهدوء والأمن الذي تنعم بهما فرنسا: «إن فرنسا دولة هادئة... كان النساء بدون أن يشعرن بأي خطر يخرجن لأي حي يردن الذهاب إليه... فكل فرنسا تنعم بهذا الهدوء... وكل من زار هذه الدولة يمكن أن يقف على صدق قولي»³. ويعزى هذا الأمن في نظر محب أفندي إلى «كون أنه لا يمكن لأي أحد أن يتنقل بسلاحه، كما أن البارود لا يباع كسلع في الأسواق»⁴.

كما وصف محب أفندي انهماك الفرنسيين في أعمالهم بقوله: «فالأراضي مزروعة والتجار يسافرون بسلعهم بحرية... تتم صناعة المرايا والساعات والنسيج... هذه الصناعات المتنوعة تمكن آلاف الرجال والنساء من كسب عيشهم»⁵. ووقف مطولاً عند الوظيفة التي يؤديها المحامي «الذي يمارس هذه المهمة بواسطة فرمان يقدم من طرف الدولة... على أن يكون المحامي ضابطاً لقوانين بوناپارت Les Lois de Bonaparte، كما يتقن الدفاع»⁶.

أفرد محب أفندي حيزاً للحديث عن الأطفال المتخلى عنهم، فكتب يقول: «وفي بناية أخرى خصصت للأطفال المتخلى عنهم، وهم كثيرون العدد منهم الأولاد والبنتات... والدولة هي التي تتكلف

1- كانت روسيا تحتل الأفلاق والبغدان، ورغب آل عثمان في تدخل فرنسي لإجلاء الروس عن المجالات العثمانية، الأمر الذي وعد به نابليون بوناپارت السلطان العثماني، وتجلّى ذلك في توقيع معاهدة تلست سنة 1807م بين الفرنسيين والروس، غير أنها تضمنت بنوداً سرية لاقتسام المجالات العثمانية بين فرنسا وروسيا ينظر:

Azmi Süslü « Projets de partage de l'empire Ottoman 1807-1812 » in: Bulletin, N 47, 1983, pp777-781 .

2- Bertrand Bareilles, Un Turc à Paris, Op.cit, pp20-38 .

3- Ibid, p 65.

4- Ibid, p 65.

5- Ibid, p 66.

6- Ibid, p 67

برعايتهم... وعندما يكبر هؤلاء الذكور يدمجون في الجيش النابليوني ولا يعرفون أي حرفة أخرى غير التجنيد... أما البنات فممنهم من يقوم باللعب بالأوبرا في باريس»¹.

ويعرض السفير العثماني بنوع من التفصيل أيضا أثناء الحديث عن دور العجزة المخصصة للنساء، ونوع الخدمات المقدمة لهن، إضافة إلى السن المسموح لهن للالتحاق بهذه الدار حيث يقول: «هناك مؤسسة متخصصة في فئة أخرى توجد خارج المدينة تحاط بها حديقة، حيث يتزاحم العديد من العجائز... ولا يتم قبول إلا النساء اللاتي وصل سنهن إلى ستين فما فوق... توفر لهن وجبتين في اليوم»².

تحدث السفير العثماني عن جواز السفر واعتبر الأمر «مهم في أعين النصارى... وبأن التجار والمسافرين، لا بد أن يتوفروا على ورقة والتي يدون عليها التفاصيل المتعلقة بهم... بل تتضمن هذه الورقة عدد النساء والرجال المرافقين للمسافر»³. وكان محب أفندي يعتقد بأن هذه الإجراءات الغرض منها هو الحيلولة دون دخول الإنجليز لفرنسا على حد تعبيره، قبل أن يعلم بأن الكل ملزم بإتباع نفس الإجراء، وقد تبين له الأمر من خلال ما وقع مع أعضاء سفارته يقول: «عندما كنت في طريقي اتجاه باريس مع الوفد الذي يرافقني، وصلنا عند مدخل إحدى القرى حيث سنعبر قنطرة، فوجدنا شخصا هناك سيؤشر على جوازنا، فخاطبني بلطف هل نحن أعضاء السفارة العثمانية؟ وعندما أجبناه بالإيجاب طلب منا أوراقنا»⁴.

فرغم خلفيته الدينية وأحكامه المسبقة، فإن السفير العثماني عبر عن احترامه لهذا العالم المختلف تماما عن عالمه، فللمرة الأولى يقف على احترام القوانين، إضافة إلى عمل السلطة المنظم. لكن من بين ما أرق محب أفندي هو ذلك التعارض بين ما تسمح به الأعراف في فرنسا، والصرامة في الإدارة والقوانين، خصوصا عندما لم يستطع استيعاب الحضور المكثف للنساء في المجتمع الفرنسي، وعلى الخصوص حرية تصرفهن، الأمر الذي استوقفه في باريس غير ما مرة.

وفي هذا الإطار، تحدث السفير العثماني عن اختلاط النساء والرجال أثناء العشاءات الرسمية، يرقصون ويحتسون كؤوس الشراب، يقول: «إن الرقص عند النصارى لا يعتبر شيئا مخجلا، بل على

1- Ibid, p 83

2- Ibid, pp83-84

3- Ibid, p 68.

4- Ibid, p 69

العكس يزيدهم فخرا»¹. ورغم أن شوارع باريس تعج بالحرية، فإن الأمر مختلف حسب محب أفندي في المنازل والتي تظل أكثر انغلاقاً، حيث فطن السفير العثماني إلى طبيعة الفرنسيين غير المضيفة فيقول: «إذا كان باب منزل أي تركي مفتوح في وجه كل قادم فإن باب الفرنسيين لا يفتح إلا لصديق واحد»².

رغم أن محب أفندي أبدى إعجابه بالحضارة الغربية الفرنسية، فإنه لم يكلف نفسه عناء المقارنة مع إستانبول. فكان مجرد ملاحظ، وإن حضرت المقارنة فإنها كانت بشكل مبطن، ولعل من بين أسباب هذا النزوع هو كون السفارتنامة العثمانية كانت توجه لفئة معينة من بيروقراطي الدولة العثمانية، في الغالب ما كانت ترفض من طرف التيار المعادي للتغريب، وبالتالي كان كاتبوها من السفراء ينتقون العبارات أثناء أوصافهم، وفي كثير من الأحيان يلوذون بالصمت فيما يخص بعض القضايا الأخرى التي شاهدوها. وما يؤكد ذلك أن الصحافة الفرنسية تذكر بعض التفاصيل التي لم يذكرها السفير العثماني. ومن الصحف التي اعتنت بهذه السفارة صحيفة Le Moniteur، التي وصفت بدقة متناهية استقبال نابليون بونابارت للسفير العثماني، مع وصف لباس السفير وزي الملك، والتفصيل بخصوص بروتوكول الاستقبال.

الجانب التعليمي الثقافي:

زار محب أفندي المكتبة الملكية في باريس، وقدم وصفا لبعض ما شهده بها من كتب همت عدة تخصصات يقول: «توجد في وسط المدينة بناية واسعة، تضم عدة طوابق والعديد من القاعات... رأيت عددا لا يحصى من الكتب موضوعة بعناية على الرفوف... هناك كتب التاريخ والعلوم والشعر والأدب»³. كما ذكر السفير العثماني ما دار بينه وبين مدير المكتبة الذي أدخله إلى جناح حيث يوجد «بعض الكتب العربية والفارسية والتركية تم إحضارها من مكتبات مصر وإسبانيا وإيطاليا»⁴. غير أن ما أثاره هو وجود نسختين من القرآن الكريم بهذه المكتبة، الأمر الذي لم يستسغه محب أفندي وفي هذا الصدد قال: «لكن ما أثارني هو نسختين للقرآن الكريم، وقلت حسبنا الله ونعم الوكيل»⁵.

1- Ibid, p 72

2- Ibid, pp73-74 .

3-Ibid, p 79.

4- Ibid, p 79.

5- Ibid, p 79.

ولم يفوت محب أفندي الفرصة للحديث عن بعض العلوم المرتبطة بالطب في فرنسا، ومن ذلك علم التشريح فيقول: «كل من مات يقطع إلى أجزاء من طرف الأطباء أمام مجموعة من الطلبة وذلك من أجل تعرفهم على طبيعة الأجسام»¹. وتحدث عن ولادة النساء بالمستشفى، ورغبته في ترجمة كتاب كان قد حصل عليه يهتم هذا النوع من الطب²، إلا أنه عدل عن الأمر مبررا ذلك بغياب مفاهيم ومصطلحات في اللغة التركية تعادل ما هو موجود في الكتاب يقول: «حصلت على نموذج من كتاب يشرح هذا العلم من أجل ترجمته لكننا تركنا الأمر بسبب غياب مفاهيم مماثلة في لغتنا»³.

وعند حديثه عن المدارس، فصل الكلام عن نوع منها سماه بالمدارس الملكية أو الإمبراطورية، تضم في صفوفها أبناء الماريشالات والجنرالات وعلية القوم، وتؤدي نفقة التلاميذ من خزينة الإمبراطور، ويرتدي هؤلاء زيا موحدًا يعرفون به، وعند تخرجهم يجتازون امتحانا، بعد ذلك يتم توزيعهم على مختلف أصناف الجند⁴.

لقد زار محب أفندي المطابع وذكر بأن «كل المنشورات على اختلاف أنواعها تمر عبر مراقبة السلطات والتي تقوم بحذف النصوص التي يمكن أن تمس مصلحة الدولة»⁵. وبهذا الصدد يصف زيارته لمقر طبع صحيفة Le Moniteur وعدد العمال الذين يشتغلون بهذه الصحيفة، أضف إلى ذلك ثمن اشتراكه للحصول على هذه الجريدة وجرائد أخرى يقول: «يحتاج طبع هذه الصحيفة إلى كمية مهمة من الورق، ويشتغل بها حوالي ستمائة عامل... وقد دفعنا 25 فرنك كاشتراك لثلاثة أشهر في جريدة Le Moniteur، كما اشتركتنا في ستة صحائف أخرى، الأمر الذي رفع ثمن الاشتراكات إلى اثنا وسبعون فرنك لثلاثة أشهر»⁶.

الجانب المادي المعماري:

كتب محب أفندي واصفا مدينة باريس «بأن هذه المدينة تعد من أكبر مدن أوروبا بمساحتها

1- Ibid, p 80.

2- لم يذكر السفير العثماني عنوان هذا الكتاب.

3- Ibid, p 80.

4- Ibid, p 87.

5- Ibid, p 92.

6- Ibid, p 93.

وبعد سكانها، لا يحيط بها أي سور... كل المنازل بنيت بالحجارة، مقسمة إلى طوابق¹. مبرزاً كيف تتوزع أهم الفئات الاجتماعية القاطنة بالمدينة حيث «يسكن الوزراء والنبلاء والماريشالات في سكن خاص... بينما يسكن باقي السكان والأجانب في منازل عادية... وأعتقد أنه ليس هناك دولة أهلة بالسكان مثل فرنسا»². وأعطى وصفاً مبسطاً لبعض شوارع وأحياء المدينة « فشوارع المدينة تعبرها طرق ضيقة وملتوية الأمر الذي لا يسمح بدخول الشمس إلا نادراً... كما يستنشق الإنسان روائح كريهة خلال حرارة الصيف»³.

وانشغل السفير العثماني كثيراً بوصف البنيات التحتية في باريس كالطرق والقناطر والموانئ؛ فقد وصف القناطر ودورها في تسهيل الحركة التجارية والبشرية، وما كانت تجنيه الدولة من أموال كرسوم للعبور، « ويعبر المدينة أنهار تربط بينها قناطر بالحجارة... وإذا أراد الراجلون العبور يؤدون واحد بارة [سنتيمين ونصف]، في حين تؤدي السيارات الضعف»⁴.

وعند حديثه عن أهم الموانئ التجارية اختار الحديث عن ميناء مارسيليا، ولعله أحسن الاختيار بالنظر إلى صيت وشهرة هذا الميناء تجارياً لقرون عديدة. غير أنه أكد تراجع دوره بفعل الخراب الذي أصابه بعد الثورة الفرنسية، وكأنه يسجل موقفاً مبطناً من هذه الثورة⁵، وما جرت به في نظره من خراب وتراجع لمكانة فرنسا الاقتصادية ليس فقط داخلياً بل حتى خارجياً⁶. ورغم وضعية القرن التاسع عشر في الدولة العثمانية، إلا أن السفير العثماني حرص على تبيان دور الباب العالي في البحر الأبيض المتوسط، عندما قال بأنه لم يرى بميناء مارسيليا سوى بعض السفن الحاملة للعلم العثماني⁷.

1- Ibid, p 61

2- Ibid, p 62.

3- Ibid, p 62.

4- Ibid, p 62.

5- لم يول العثمانيون أية أهمية للثورة الفرنسية، وتم اعتبارها شأنًا يهم الآخر، بل ظهر ارتياح في إستانبول لانشغال الدول الأوروبية في حروب داخلية، لكن بعدما وصل خبر إعدام الملك لويس السادس عشر، كتب خالد أفندي: « بأن الفرنسيين قد فقدوا ملكهم... صارت أغلب المناصب بأيدي رعايا الشعب... وما هم إلا كومة من الكلاب... وإنه من غير الممكن أن ننتظر الأمان والصدقة من أمثال هؤلاء الناس». ينظر: خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط 1، 1983، ص 84.

6- Bertrand Bareilles, Un Turc à Paris, Op.cit, p 98.

7- Ibid, p 98.

العلوم والتكنولوجيا:

من بين ما أثار محب أفندي «قصر علم التنجيم» Le Palais de l'Astrologie، حيث استقبل هناك وتم إطلاعه على رؤية هلال رمضان. وهنا استشهد بالسفير الذي سبقه لفرنسا محمد جلبي أفندي، ذاكرة بأن هذا السفير زار المكان نفسه أيضا. لقد استقبل محب أفندي من طرف «مدير علم التنجيم»، الذي شرح له نظرية كوبرنيك والفرق بينها وبين ما جاء به بطلوموس، كما شرح له طبيعة القمر، وبأنه يشكل كوكبا مثل الأرض¹. لكن السفير العثماني لم يتماها كثيرا مع شروحات المدير العقلية حيث قال: «عندما كان الرجل يشرح هذه الأفكار كنت أستعيز بالله واستشهدت بالآية «كل حزب بما لديهم فرحون»².

الجانب العسكري:

طالما اعتبرت الدولة العثمانية بأن سبب تراجعها هي هزائمها العسكرية أمام القوى الغربية، فإن السفير العثماني محب أفندي، قد ركز على وصف القوة العسكرية الفرنسية مطلع القرن التاسع عشر³. فتحدث في البداية عن التجنيد الإجباري في فرنسا، وشروط فرضه على الفرنسيين يقول: «يفرض التجنيد العسكري على كل فرنسي وصل سن البلوغ أن يقضي فترة التجنيد... ولا يمكن لأي شخص أن يتملص من ذلك... لأن الدولة تتحقق من عدد وعمر مواطنيها»⁴.

وطالما أن فترة القرن التاسع عشر هي فترة حروب خاضها نابليون داخل القارة الأوروبية وخارجها، وما اقتضاه الأمر من إعداد وتحضير للجند، لم يفت محب أفندي التفصيل في هذا الأمر فقال بأنه «من أجل خوض حروبها فإن الدولة مجبرة على توفير ثمانين ألف شخص سنويا للإمبراطور... وبعد ثمان أو تسع سنوات من الخدمة وإن لم يكن الجندي قتل أو جرح يسرح، وإن كان قد جرح ولم يكن

1- Ibid, pp75-76 .

2- Ibid, p 77.

3- رغم أن Bertrand Bareilles اعترف في عمله هذا بأنه حذف الكثير من الفقرات من التقرير السفاري لمحِب أفندي التي تحدث فيها عن الجانب العسكري. يقول:

« Il m'a paru nécessaire de supprimer de la relation une foule de passages et même de chapitres ... qui seraient pour nous d'une lecture fastidieuse, comme les partis consacrées à l'armée ». Bertrand Bareilles, Un Turc, Op.cit, p 58

4- Ibid, p 84.

لديه من يقدم له المساعدة فإنه يبقى في مأوى كبير»¹. وبما أن نابليون قد وضع يده في إطار حروب الثورة والإمبراطورية على عدة دول أخرى، فإن هذا النظام المعمول به في فرنسا بخصوص التجنيد يعمل به حتى في المجالات التي كانت تحت سيطرة نابليون.

ولإعداد الحرس الإمبراطوري «يتم اختيار أربعين ألف جندي من جميع أنواع الجند... لحراسة الإمبراطور ليل نهار... موجودين بثكنات بمحيط المدينة»². ووصف السفير العثماني حراسة نابليون أثناء تحركاته حيث قال: «في كل مرة يخرج فيها الإمبراطور بسيارته ترافقه كتيبة يتراوح عددها ما بين مائة وخمسين ومائتي شخص، يقومون بحراسته وهم على الأحصنة، في الليل يقومون بإنارة طريق الموكب لكي تفسح له الطريق»³.

خلاصات:

من أبرز الخلاصات التي يمكن أن نتوصل إليها بعد هذه الدراسة:

كون الهدف من كتابة التقارير السفارية هو البحث عن الحلول المناسبة لإصلاح مؤسسات الدولة، وذلك عن طريق تجديد تصورات النخبة الإصلاحية عن الدول الغربية، ومن ثم نقل أفكار التحديث إلى الدولة العثمانية، فكان محب أفندي أحد رجال النخبة العثمانية الباحثين عن حلول لتجاوز أزمات الدولة العثمانية، الأمر الذي يبرز من خلال تقريره السفاري.

لقد ساهمت تلك السفارات في تكوين نخبة عثمانية على إطلاع بمستجدات التطور الأوروبي، وأكثر ارتباطا بالغرب، فأضحى البيروقراطيون العثمانيون أكثر إلحاحا على إدخال إصلاحات، وهم من شكل بالتدريج ما عرف بتركيا الفتاة..

لا يستطيع المؤرخون لتاريخ الدولة العثمانية الجزم بأن مشاريع الإصلاح التي تبناها سلاطين آل عثمان خلال القرن التاسع عشر، اعتمدت فيها الدولة على هذه التقارير السفارية، مما يطرح تساؤلا عن مآل تلك التقارير التي أنجزها سفراء الباب العالي إلى أوروبا، ومنهم محب أفندي، خصوصا

1- Ibid, p 85.

2- Ibid, p 85.

3- Ibid, p 86.

إذا علمنا أنه لم ينظر لتقارير تلك السفارات بشكل إيجابي من طرف غالبية النخبة السياسية العثمانية، لدرجة أن هناك من اقترح نفي أعضاء هذه السفارات بعد عودتهم إلى ولايات بعيدة.

إن مركزية الدولة العثمانية في عملية التحديث والإصلاح، جعل هذه المشاريع نخبية أو فوقية، لم تلق بذلك بالغ اهتمام بتلك التقارير السفارية ومنها سفارة محب أفندي، الذي اعتبرت رحلته فاشلة على المستوى الدبلوماسي، طالما لم ينجح في التعامل مع مسألة الألقاب التي واجهته بباريس، مما ينم عن طبيعة الذهنية السياسية للعثمانيين، حيث حظيت القضايا السياسية والثقافية باهتمام أكبر، بالمقارنة مع القضايا الاقتصادية والاجتماعية.

سقطت أغلب التقارير السفارية العثمانية في النمطية وتكرار ما ورد في السفارتنامه السابقة، وهو الأمر الذي لم يسلم منه السفير محب أفندي، الذي لم يستطع تجاوز نمط كتابة محمد جلبي أفندي لتقريره السفاري، وتأثر به في الكثير من المواطن، أضف إلى ذلك هاجس الانتقاء داخل هذه التقارير السفارية الذي التزم به سفراء الدولة العثمانية إلى أوروبا، بغية تقديم تقارير لا تثير أي حرج وسط النخبة العثمانية خصوصاً التيار المحافظ.

وفي الأخير ألا يمكن أن نقول بأن المستفيد الأكبر من هذه السفارات هي الدول الأوروبية نفسها، وليس الباب العالي، وذلك بالنظر إلى إسهام السفارتنامه في بث بعض العادات الثقافية الجديدة وسط بيروقراطي الدولة، الأمر الذي زكى التأثيرات الفرنسية في الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر، سواء في الاقتصاد أو التعليم أو العمارة أو اللباس.

لائحة المصادر والمراجع:

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- أفندي، عاصم، عاصم تاريخي، مطبعة جريدة الحوادث، إستانبول، (د. ت).
- بنحادة، عبد الرحيم، وثائق عثمانية حول علاقة المولى سليمان بالدولة العثمانية، هيسبيرس تمودا، ع 35، 1997، ج 2، (ص ص 11-24).
- بنحادة، عبد الرحيم، الـ «سفارتنامه» العثمانية بين الرحلة السفارية والتقرير الدبلوماسي، ضمن: بحوث ودراسات في التاريخ العثماني، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط 1، 2017، (ص ص 67-90).

بنحادة، عبد الرحيم، العثمانيون المؤسسات والاقتصاد والثقافة، اتصالات سبو، مراكش، ط 1، 2008.

بنحادة، عبد الرحيم، المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، 1998.

بنحادة، عبد الرحيم، جنة الكفار سفير عثماني في باريس سنة 1721، منشورات دار أبي رقرق، الرباط، الطبعة الأولى، 2017.

زيادة، خالد، اكتشاف التقدم الأوربي، دراسة في المؤثرات الأوربية على العثمانيين في القرن 18م، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1981.

زيادة، خالد، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط 1، 1983.

طقوش، محمد سهيل، العثمانيون من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة (1299-1922)، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1995.

فريد بك، محمد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، ط 8، 1998.

يلماز، أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سليمان، مراجعة وتنقيح، محمود الأنصاري، منشورات فيصل للتموين، إستانبول، 1988.

المراجع باللغة الأجنبية:

Bareilles, Bertrand, Un Turc à Paris (1806-1811), Relation de voyage et de mission de Mouhib Effendi, Editions Bossard, Paris, 1920.

Bernard, Lewis, Le Langage politique de l'Islam, Traduit de l'anglais par Odette Guitard, Ed. Gallimard – Paris, 1989.

Laurens, (H), L'expédition d'Egypte, Armond Colin, Paris, 1989.

Saintoyant, (J), La Colonisation Française pendant la révolution (1789-1799), la Renaissance du Livre, Paris, T. II, 1930.

SŪslu, Azmi, «Projets de partage de l'empire Ottoman 1807-1812» in: Bullelen, N 47, 1983, (pp.775-804).

Ternon, Yves, Empire Ottoman la chute l'effacement, Ed. du Félin, Paris, 2001.

Unat, Faik, Osmanli Sefrleri ve Sefaretnameleri, Istanbul, 1987.

Veinstein, (G), Mehmet Effendi le paradis des infidèles, Paris, 1981.

Yalçınkaya, Mehmet Alaaddin, The first permanent ottoman embassy in Europe, the Embassy of Yusuf Agah Effendi to London, (1793-1797), The ISIS Press Istanbul, 2010.

أطروحات ورسائل

تقرير حول أطروحة بعنوان: «مقاربة النوع الاجتماعي والتنمية ببلدان المغرب العربي: المغرب وتونس نموذجا»

ذة. بشرى صابنة

مكناس - المغرب



نوقشت أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام في موضوع: «مقاربة النوع الاجتماعي والتنمية ببلدان المغرب العربي - المغرب وتونس نموذجا»، ضمن تكوين الدكتوراه: العلوم القانونية والسياسية، تخصص الدراسات السياسية والعلاقات الدولية المعاصرة، بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بفاس، بتاريخ: 09-07-2019. وتكونت لجنة المناقشة من الدكتور رشيد المرزكيوي، مشرفا، وبعضوية كل من الدكتورة زهرة الهياض، والدكتورة صليحة بوعكاكة، والدكتور محمد فقيهي. وحصلت الباحثة في نهاية المداولة على درجة الدكتوراه بميزة مشرف جدا.

وفيما يلي تقرير موجز حول هذه الأطروحة:

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا الموضوع فيما يلي :

- 1- هذا البحث هو خطوة متواضعة من أجل سد الفراغ العلمي في المكتبة الوطنية في مجال النوع الاجتماعي/الجندر، من أجل أن يشكل دليلا علميا لمختلف المهتمين بدراسة النوع الاجتماعي .
- 2- إنجاز هذا البحث يعد محاولة لإزالة الغموض والتشويش الذي يحيط بمفهوم النوع الاجتماعي/الجندر وأبعاده، في الساحة العربية بشكل علمي، والتفريق بينه وبين مفهوم الجنس البيولوجي. من أجل الحصول على مرجع باللغة العربية يستند على أسس علمية ومنهجية حول هذا المفهوم .
- 3- العمل على تأسيس نظرة متكاملة لإشكالية مقاربة النوع في كل من المغرب وتونس، نظرا لما

تحتله المقاربة من أهمية كبرى لدى مجموعة من الفاعلين السياسيين والحقوقيين والأكاديميين وغيرهم، لكونه مرآة للممارسة الديمقراطية، وحماية الحقوق الفردية والجماعية.

4- يهدف البحث كذلك إلى تقييم الوضعية الراهنة لمسيرة النهوض بأوضاع المرأة، والوقوف على مكان الخلل في المنظومة السياسية والاجتماعية لكل من المغرب وتونس، في مجال إدماج مقاربة النوع الاجتماعي، مع إبراز أهم المعوقات والتحديات التي تحول دون تحقيق المساواة المنشودة.

دواعي اختيار الموضوع:

اختير هذا الموضوع لعدة دواعي :

1- راهنية الموضوع، وامتيازه بكونه يتطلب من أجل تحليل الظاهرة إتباع مقاربات شمولية علمية، تربط بين ما هو قانوني، وسياسي، واقتصادي، واجتماعي، وثقافي .

2- الإيمان بأن ما تعيشه الدول العربية من تخلف وانحطاط ما هو إلّا نتاج لتغييب دور المرأة وإهمال مساهمتها في النهوض بأوضاع المجتمعات وتحقيق عملية التنمية.

الإشكالية :

يتوخى هذا البحث الإجابة عن الإشكالية التالية :

إلى أي حد استطاع المغرب وتونس إدماج مقاربة النوع الاجتماعي في السياسات والاستراتيجيات العامة من أجل تحقيق التنمية الشاملة؟

وللإحاطة بهذه الإشكالية لابد من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة :

✓ ما هي صيرورة تبني مقاربة النوع الاجتماعي ؟

✓ ما المقصود بمقاربة النوع الاجتماعي ؟

✓ ما علاقة النوع الاجتماعي بالتنمية ؟

✓ كيف تم قبول مفهوم النوع الاجتماعي من لدن الشعوب العربية بعدما كان منبوذا غير مرغوب فيه، إلى أن أصبح اليوم مطمحاً ومطلباً تصبو إليه أغلب الدول، والحل الأمثل لقضية المرأة في علاقتها بالرجل وتحقيق التنمية ؟

✓ ما هي تجليات إدماج مقارنة النوع الاجتماعي في التشريعات والسياسات العمومية؟
 ✓ ما هي مختلف الإكراهات التي تعيق عملية إدماج مقارنة النوع الاجتماعي في السياسات العمومية؟

✓ إلى أي حد ممكن إدماج مقارنة النوع الاجتماعي في السياسات التنموية بالمغرب وتونس من النهوض بأوضاع المرأة والرفق بها، وتحقيق المساواة بينها وبين الرجل؟

تصميم الموضوع:

وانطلاقاً من كل ما تم ذكره، وللإحاطة بالموضوع تم اعتماد التصميم التالي:

مقدمة:

القسم الأول: مقارنة النوع الاجتماعي «السياق، المظاهر، وإجراءات التنزيل في المغرب وتونس»

تم من خلال هذا القسم بيان السياق التاريخي لظهور مقارنة النوع الاجتماعي ومختلف المفاهيم المحيطة بهذه الإشكالية في الفصل الأول. في حين تطرق الفصل الثاني لصيرورة إدماج هذه المقاربة في الممارسة العربية (المغرب وتونس نموذجاً)، ومظاهر هذا الإدماج (مختلف التشريعات والاستراتيجيات التي اعتمدتها كلتا الدولتين من أجل تفعيلها).

الفصل الأول: سياق ظهور مقارنة النوع الاجتماعي

قسم إلى مبحثين هما:

المبحث الأول: التطور التاريخي لظهور مقارنة النوع الاجتماعي/الجندر

تطرق المبحث إلى التطور التاريخي لظهور مقارنة النوع الاجتماعي، بدءاً بالحركات النسوية خلال موجاتها الأولى والثانية والثالثة، وحتى ظهور مفهوم النوع الاجتماعي على الساحة الدولية، مع محاولة لرصد مفهوم النوع الاجتماعي وما يرتبط به.

المبحث الثاني: مقارنة النوع الاجتماعي ضمن التنمية

ركز المبحث على مفهوم مقارنة النوع الاجتماعي ضمن التنمية الذي يعني التحول من تنمية المرأة،

إلى تنمية النوع الاجتماعي، وتوحيد الجنسين ليشكلا قوة واحدة لتحقيق التنمية المطلوبة. وكيف أنه يركز على الكفاءة والفرص من أجل تحسين توزيع الموارد والخدمات، وتحقيق العدالة بين النوعين. ويؤكد كذلك على إشراك الرجال والنساء معا في إحداث التغيير في المواقف والممارسات، وإزالة التمييز فيما يتعلق ببرامج وسياسات التنمية. مع تحقيق العدالة، والمساواة بين الجنسين في المشاركة والسيطرة على الموارد.

تم التركيز في هذا المبحث على مفهوم التنمية، ومؤشرات التنمية البشرية، وكيف تم الانتقال من مفهوم النساء في التنمية إلى مفهوم الجندر والتنمية. وماذا أضافت مقارنة النوع الاجتماعي للتنمية.

الفصل الثاني: مظاهر إدماج مقارنة النوع الاجتماعي على مستوى الوطن العربي (نموذج المغرب وتونس)

من خلال هذا الفصل تم التعرف على الإطار التاريخي لظهور مفهوم مقارنة النوع الاجتماعي في الممارسة العربية وعلى الخصوص في دولتي المغرب العربي (المغرب وتونس)

المبحث الأول: التأصيل التاريخي للنوع الاجتماعي

فمن خلال هذا المبحث تم العمل على توضيح عدد من النقاط بدءا بنشوء الحركة النسائية العربية ومنها المغربية والتونسية. ثم التعرض بعد ذلك للعولمة وأثرها على وضع المرأة العربية ومختلف ردود الأفعال حولها. وكيف تبنت المجتمعات العربية الإسلامية مفهوم النوع الاجتماعي ومدى ملاءمة هذا الأخير لمناقشة وضع المرأة العربية. في حين تطرق المبحث الثاني من الفصل لمختلف التشريعات والاستراتيجيات التي اعتمدتها كلتا الدولتين من أجل إدماج مقارنة النوع الاجتماعي.

المبحث الثاني: التدابير التصحيحية على مستوى البنيات لإدماج النوع بالمغرب وتونس

تناول هذا المبحث مدى حضور هاجس النوع الاجتماعي في السياسات العمومية من خلال تجليات مقارنة النوع في هذه السياسات، والمخططات والاستراتيجيات الوطنية العامة والقطاعية، وكذا مختلف التدابير المتخذة من أجل تعزيز حضور المرأة وإقرار مبدأ المساواة بينها وبين الرجل. وذلك من خلال التعديلات التي تبناها كلا المشرعين في القوانين بمختلف فروعها، والتي شكلت نقلة نوعية بوأتم المرأة المغربية والتونسية المكانة التي تستحقها. محاولة التوفيق بين مبادئ الشريعة

الإسلامية السمحة التي تقوم على مبدأ الوسطية والاعتدال والإنصاف والمساواة، وبين المعايير الأُممية والاتفاقيات الدولية كمرجع دولي تسعى جل الدول إلى بلورة مقتضياته. وإلى جانب الإقرار القانوني للمساواة، فقد عمل البلدان على تطوير القدرات والآليات المؤسسية المواكبة للتعديلات التشريعية. ومن خلال كذلك العمل على وضع مجموعة من خطط العمل الوطنية لتحقيق المساواة على أساس النوع الاجتماعي. والعمل على تنسيق التوجهات السياسية مع الالتزامات الدولية في مجال النهوض بالحقوق الأساسية للنساء مع الحفاظ على الهوية والقيم السائدة في البلدين .

القسم الثاني: إدماج مقارنة النوع الاجتماعي في المغرب وتونس « الآثار وتقييم الآثار»

سلط الضوء على أهم ملامح الإنجازات والإخفاقات، والحاجة لمزيد من العمل على مستوى الحقوق المدنية والتعليم والصحة، والانخراط في القوة الإنتاجية الاقتصادية، وفي عملية تدبير الحياة العامة، وضم ما يلي:

الفصل الأول: الحقوق المدنية والسياسية في المغرب وتونس «واقع مقلق»

يجيب الفصل عن التساؤل التالي: هل استطاع كل من المغرب وتونس تحقيق الولوج العادل لكل من المرأة والرجل إلى الحقوق المدنية والسياسية؟ ونظرا لأن الحقوق المدنية كثيرة ومتشعبة تم التطرق فقط لمحاربة العنف المبني على أساس النوع الاجتماعي فقط نظرا لأهمية الموضوع، والخطورة التي يشكلها على المجتمع. لأن تعنيف المرأة لا يقف عندها كـشخص وإنما يتعداها إلى المجتمع ككل.

المبحث الأول: العنف المبني على أساس النوع الاجتماعي

بداية تم تحديد القضايا الأساسية المرتبطة بظاهرة العنف المبني على النوع الاجتماعي . ويتعلق الأمر أساسا بتعريف العنف المبني على النوع الاجتماعي، وأنواعه ومظاهره . كما تم التطرق لمختلف الإجراءات التشريعية والآليات الوقائية من أجل التصدي للظاهرة ووضع حد لها. مع تقييم مدى نجاح هذه الإجراءات في حماية النساء من أشكال العنف المسلط عليهن في كل من المغرب وتونس.

المبحث الثاني: مقارنة النوع الاجتماعي في الحقل السياسي: أية نتائج؟

يوضح المبحث كيف أظهر البلدان اهتماما كبيرا من أجل النهوض بالحقوق السياسية للمرأة وتحقيق التنمية الشاملة. ويقدم محاولة لتقييم واقع مشاركة المرأة التونسية والمغربية في الحياة السياسية، ومختلف العقبات التي تحول دون النهوض بحقوقها في المشاركة السياسية وذلك من خلال: تقييم التشريعات والبرامج الخاصة بمشاركة المرأة في الحياة العامة. وتقييم مدى حضور المرأة في المجالس المنتخبة، والأحزاب السياسية، ومختلف الأجهزة السياسية والنقابية وأجهزة اتخاذ القرار.

الفصل الثاني: المساواة في الولوج إلى الخدمات حق إنساني ورهان تنموي .

يتناول هذا الفصل تقييم مدى التقدم المحرز في مجال المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. ذلك أن تحقيق تنمية بشرية مستدامة يتوقف بالضرورة على مدى استفادة العنصر النسوي من التعليم والصحة، وعلى حصة النساء في مجال الإنتاج وتبادل السلع والخدمات، وعلى المكانة المخصصة لهن داخل المؤسسات والآليات الاقتصادية .

المبحث الأول: مؤشرات التنمية البشرية لتمكين المرأة وتحقيق المساواة «التعليم والصحة»

يجيب المبحث على التساؤل التالي :

هل هناك استفادة متماثلة لكلا الجنسين (الرجل/المرأة) من هذه الخدمات، أم أن هناك تفاوت على مستوى النوع الاجتماعي؟. إذ تعتبر مختلف الدراسات والتقارير حول التعليم في العالم العربي، أن التجربة التونسية والمغربية في مجال التعليم من التجارب الناجحة، من حيث قدرة البلدين على توفير تكافؤ الفرص بدون أي تفرقة من حيث الجنس، الانتماء الاجتماعي، أو الجغرافيا. وذلك بتأمين حق التعليم لجميع المواطنين والمواطنات اعتمادا على المواد التشريعية، والاستراتيجيات الوطنية في مجال التعليم. فقد مكنت سياسة تعميم التعليم المنتهجة في البلدين منذ الاستقلال من تحقيق إنجازات عديدة ومن تكوين أجيال متعاقبة، حيث أصبحت المدرسة المصعد الاجتماعي لكل الفئات. إلا أنه تبقى كل هذه المكتسبات هشة أمام استمرار اختلالات النظام التعليمي. ورغم استطاعة خفض معدل وفيات الأمهات، ومراقبة الحمل والوضع، ومحاربة النقص في المغذيات الدقيقة، والتلقيح... إلا أنه ومع ذلك فلا زالت المؤشرات الصحية في كلا البلدين لم ترق إلى المستوى المطلوب، ولا زالت هناك فوارق قائمة تتعلق بالنوع الاجتماعي ومستوى المعيشة، ومجال الإقامة،

وتوفير البنية التحتية . لذلك ومن أجل الوقوف على حجم النتائج المسجلة في هذا المضممار تم تناول مؤشر التعليم في المطلب الأول. ومؤشر الصحة في المطلب الثاني .

المبحث الثاني: الفوارق بين الرجال والنساء والمساهمة في الحياة الاقتصادية

من ضمن ما اشتملت عليه دراسة مدى إدماج مقارنة النوع الاجتماعي في التنمية في بلدي الدراسة «المغرب وتونس»، النظر في مستوى النشاط الاقتصادي لكل من المرأة والرجل. وذلك باعتبار ه حق من حقوق الإنسان، يجب أن يتمتع به الفرد البالغ، لأنه يرفع من شأنه ويؤمن استقلاليته المادية، ويعمل على تحقيق ذاته. فلكل فرد في المجتمع الحق في المشاركة حسب قدراته في التنمية الاقتصادية لبلده. لكن وحسب المنظور التقليدي فقد ظل دور الرجل في البلاد العربية ومنها المغرب وتونس، وإلى أمد غير بعيد يتجلى في تلبية الحاجيات الأساسية لعائلته (مسكن، غذاء، لباس،...)، بينما يقتصر دور المرأة على الإنجاب

وتحمل الأعباء المنزلية. وشكل هذا الواقع عائقا أساسيا أمام التنمية المنسجمة للمجتمع ككل. على اعتبار أنه إذا كان دور الرجل في التنمية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع أمر مؤكد، فإن هذه التنمية لا تخلو من المساهمة البناءة للنساء. لكن مع الأسف فإن مساهمتهم تقدر بأقل من قيمتها بكثير، ويكون عملها غير ملحوظ. من هذا المنطلق سعى هذا المبحث إلى وصف وتحليل واستقصاء الفوارق بين الرجال والنساء فيما يتعلق بالمساهمة في الحياة العملية، ومدى قابليتهم للتعرض للفقر. وهذا الأمر يستدعي تفحص مختلف القوانين والبرامج التي تسعى لإزالة الهوة القائمة بين الجنسين، وأيضا تفحص مختلف الأنشطة المنوطة بكل جنس والتي يزاولها كل من الرجال والنساء ووضعية كل طرف بالنسبة للآخر. حاولت الدراسة من خلال المبحث بيان الحد الذي استطاعت بواسطته القوانين في المغرب وتونس حماية المرأة العاملة؟، وهل تمكنت المشاريع المرصودة في هذه القطاعات من إدماج بعد النوع الاجتماعي في رؤيته الشمولية ؟

خاتمة:

إن من محاولة عرض قضية إدماج مقارنة النوع الاجتماعي في كل من المغرب وتونس، أولا بيان الأبنية الاجتماعية التي ظهرت في سياقها هذه القضية، ومختلف الملباسات التي أدت إلى تقبلها. وبيان واقع وضعها في البلدين. تبين لنا أن هذه المقاربة ارتكزت على تحليل فئات المجتمع

وعلى الخصوص النساء، وتقييم نتائج عجزهن المسجل على مستوى الصحة والشغل والسياسة، والتعليم. ومما يتضح بخصوص كل ذلك أن المرأة احتلت مركزا بارزا في اهتمام البلدين. وبدا ذلك جليا من خلال العمل على تحقيق المساواة في مختلف الميادين المذكورة، وتمكين المرأة من المشاركة الفعالة في العملية التنموية. إلا أنه رغم ذلك لازال معدل الأمية مرتفع في كل من المغرب وتونس، رغم التحسن المهم في مؤشر التمدرس.

وبالنسبة للصحة فإذا كانت الخدمات الصحية تعرف تحسنا فإن النتائج التي تعكسها المؤشرات الصحية تبقى غير كافية. نفس الملاحظة تسجل على قطاع الشغل، والمشاركة في الحياة السياسية. إن هذه النتائج تم التطرق إليها بالتفصيل عند الحديث عن كل مؤشر من مؤشرات التنمية على حدة. لكن ما يلاحظ بخصوص كل الخطط والبرامج المتخذة في البلدين هو محدوديتها. الأمر الذي جعل من مجهودات كل من المغرب وتونس في مجال تمكين المرأة وتحقيق المساواة بين الجنسين خلال السنوات الماضية، يعود بالأساس إلى نوعية الاستراتيجيات التي تم وضعها، ومدى استجابتها لمتطلبات الواقع. كما يكمن الخلل كذلك في ضعف تفعيل ملاحظات وتوصيات الهيئات الدولية بمناسبة فحص التقارير المعروضة عليها.

بالإضافة إلى أن مخططات التنمية لا تفعل بالشكل المطلوب، ويعاني كل من التخطيط والتطبيق من قصور وعدم الانسجام، ونقص في تتبع وتقييم المبادرات المبذولة. وعلى العموم فالعوامل المساهمة في تدني وضعية المرأة في كل من المغرب وتونس، وكما أوضحت الدراسة، متعددة ومتشعبة منها ما يرتبط بالتنشئة الاجتماعية التي لازالت ترسم صورا سلبية حول المرأة في المجتمع، والتي يتم ترسيخها من خلال وسائل الإعلام المرئية والسمعية، ومختلف وسائل التواصل الاجتماعي. إلى جانب عدم وجود إرادة حقيقية لدى الفاعلين السياسيين، أضف إلى ذلك العوامل الاجتماعية والاقتصادية، والقانونية.

توصيات الدراسة :

أمام مختلف الصعوبات والمشاكل التي تعاني منها المرأة في سبيل تحقيق ذاتها وتحسين وضعيتها. كان لابد من إيراد عدد من التوصيات كالآتي:

1- العمل على تأسيس وتدعيم ثقافة الحوار داخل الأسرة، والعائلة العربية والإسلامية، ومحاربة

كل أشكال ثقافة السيطرة العمودية والولاء والامتياز، بما في ذلك ثقافة الخنوع والانصياع. وتحسيس الأزواج بأهمية الحوار والتشاور بين الزوجين، وسائر أعضاء الأسرة قبل إصدار أي قرار يهم العائلة.

2- العمل على تشجيع انخراط المرأة الصحيح والسليم في سوق الشغل وعدم اعتبارها كائناً مستهلكاً فقط، وذلك بوضع حد لمعاناتها المؤلمة من شدة الفقر والحرمان ونقص الرعاية الصحية .

3- لا بد من إعادة النظر في التقسيم النوعي للعمل الذي يركز على الفصل بين العمل المؤدى عنه الذي يختص به الذكور، والعمل غير المؤدى عنه الذي يرمز به للإناث. والقضاء على التمييز بين الجنسين فيما يخص الحصول على عمل، والارتقاء في السلم المهني، وعدم التمييز في الأجر المؤدى عن نفس الشغل.

4- تشجيع البحث العلمي قصد مواكبة تطور العلاقات بين الجنسين، ورصد مختلف المشاكل والصعوبات التي تعترض النساء عند صنع واتخاذ القرار. بالإضافة إلى القيام بأبحاث ميدانية حول انعكاسات مشاركة النساء في صنع واتخاذ القرار على قدرة الأسرة على تحقيق استقرارها .

5- وضع آليات لمحاربة الصورة النمطية المهينة لكرامة المرأة في الإشهار، واعتماد الدقة والوضوح واجتناب العموميات والعبارات الفضفاضة في صياغة دفاتر حملات الشركات الإعلامية .

6- وختاماً يمكن القول على أنه لا يجب أن تكون الغاية من المجهودات الرسمية المبذولة تلميع وتزيين وجه الدولة في المنتديات الدولية. وإنما النهوض بحقوق المرأة والمجتمع ككل يحتاج إلى مقاربة شمولية، مع الإحساس بالمسؤولية، وإعطاء لكل ذي حق حقه.

تقارير حول أنشطة علمية

تقرير حول ندوة علمية وطنية في موضوع: «مشكلات البيئة ورهانات التنمية المستدامة»

ذ. يسرى الحسن بوزيد

كلية أصول الدين – جامعة عبد المالك السعدي

تطوان - المغرب



نظمت شعبة «الفلسفة والفكر الإسلامي والحضارة» وبالتنسيق مع مركز الدكتوراه «الدراسات العقدية والفكرية» بكلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان؛ ندوة علمية وطنية في موضوع «مشكلات البيئة ورهانات التنمية المستدامة» يومه الأربعاء 18 دجنبر 2019 م، وقد توزعت فعاليتها على ثلاث جلسات علمية تلو جلسة افتتاحية؛ وقد بنتها عشرون مشاركة من مختلف الجامعات المغربية ومتنوع المشارب والحقول؛ شريعة وفلسفة وقانونا وأحياء وعلم اجتماع...

استهلت الجلسة الافتتاحية للندوة بتلاوة قرآنية للطالب حسن حسني، تلتها كلمة السيد العميد الدكتور محمد الفقيه التمسamani رحب فيها بالسادة المشاركين والحضور؛ ومنوهاً بمركزية

الفقه البيئي في الإسلام، وباسم مركز الدكتوراة «الدراسات العقدية والفكرية» قدم فضيلة د. محمد الشنتوف نائب العميد المكلف بشؤون البحث العلمي والتعاون كلمة ترحيبية ردفها جلسة علمية أولى بتسييره وهذه أبرز قطوف مداخلاتها:

تقدم د. نور الدين بلخير بعرض وسمه: «حماية حق الإنسان في بيئة سليمة بين النصوص الشرعية والقواعد القانونية الدولية والوطنية»، تحدث فيها عن الأسس الشرعية المستجيبة لذاك الحق الإنساني في سلامة البيئة في كل من القرآن الكريم الزاخر بمشاهد عمران الأرض وأمانة الاستخلاف وحرمة الإضرار بالنفس والغير وقاعدة عدم الإفساد في الأرض؛ والسنة النبوية الموصية بالبيئة خيرا في مرويّات ملؤها التحفيز لإحياء الأرض، ثم عرج على الأسس القانونية والتي تأخرت عن سالفها التشريعية، وفيما يسمى بحقوق التضامن أظهر مميزاتها نحو: تطلّتها للاعتراف بالدول النامية، ودعا إلى تبنيّ أرحب لبنود الاتفاقيات الدولية من قبل التشريع الوطني ودسترته بصبغة إلزام؛ وأشاد بحراس الشأن البيئي وموثيق انخراط المغرب في المسلسل العالمي البيئي التنموي المستدام.

وتحت عنوان «الاغتراس: أحكامه الشرعية وامتداداته الفقهية ومقاصده البيئية» دلّل د. أحمد أهلال على امتياز البيئة فقها عبر أبواب «الاغتراس والمزارعة والمساقاة» وامتداداتها الفقهية الإيمانية والخلقية والمائية والتجارية والأسرية؛ ومقاصدها البيئية المتكاملة مع الكليات التشريعية، ليخلّص إلى الوصل الشمولي لهموم البيئة وقضاياها في الدرس الفقهي وتلازمة مشكلات البيئة المركّبة؛ فجزّؤها في مقام كلّها في خطر إخلال الفرد وجمعه بها.

أما ورقة «فلسفة الأخلاق البيئية النقدية وبناء مفهوم التربية البيئية» ففضل بقراءتها د. جمال الدين ناسك وفتح فيها ملف النقد الفلسفي الأخضر للحدّاث الغربية وموقع البيئة من الأنا وأحقيتها بالارتقاء وإعادة الاعتبار، معرجا على النقد الأخلاقي للنظام العلمي التقني الحديث في منظومة الأخلاقيات البيئية، كما نادى إلى استغلال معقلن بصيغة إنقاذية، وبين التصورات الدينية لواقع البيئة في النظرة الفلسفية لأخلاق البيئة؛ مشيرا إلى ضالة الأثر القانوني في مقابل اليد الطولى للقيم وبصماتها في خطّ تدابير التربية البيئية.

كما تخللت الجلسة كلمات مهمّات لكل من المتدخلين: د. إبراهيم إيمون في موضوع «الثقافة البيئية في النصوص القرآنية؛ نماذج نظرية وحلول عملية»، ود. محمد بلال أشمل في عرض «الإنسان

العمراني مدخل أخلاقي إلى المشي في مناكب الأرض»، ود. إدريس أوها في ورقة بعنوان «حفظ البيئة وجودا وعدما، مقارنة فقهية مقاصدية».

وأعقبها ثاني جلسة ومسير أشغالها د. عبد العزيز الرحموني، ومستهلها مع د. محمد التغواطي في عرضه: «السياسات العمومية في مجال البيئة ودورها في تحقيق التنمية المستدامة»، والذي قصد من خلاله بيان سمات القانون البيئي من حداثة وتواءم مع المطالب البيئية، مركزا على مبادئ قانون البيئة نحو: التعاون الدولي وخدمته الجلى باعتبار الإرث البيئي المتقاسم جغرافيا وطبيعيا واقتصاديا وعلميا عبر تبادل المكتات، والوقاية الدائرة للمفاسد وتحميل مسؤولية التلوث لمقترفه، وحق ابن البيئة في الشكوى القضائية عند الضرر الطبيعي، وأعرب تحت «آليات رعاية البيئة» عن ضرورة اتحاد الكل سندا للجزء الواهن؛ لاسيما وأن البيئة بلا حدود، ليختم بمفهوم التنمية المستدامة وأبعادها الاقتصادية والبيئية والاجتماعية وخصائصها مثل العالمية وتحقيق التوازن البيئي، وأكد على أن من أوجب الواجبات تحقيق العيش الكريم وتعميق الوعي البيئي.

أما المداخلة الرديفة فعنوانها: «التغيرات المناخية وأثرها على التنوع البيولوجي»، عرضت فيها الباحثة سميرة عيسو أبرز عوامل تلك التغيرات في العالم بين بشرية غيرت تركيبة سطح الأرض بالتمدد الحضري وإعدام غابات واستنبتات أشباهها، وبين عوامل طبيعية ذات صلة بكثافة الشمس ومدار الأرض حولها؛ وعلاقتها بكم الإشعاع الشمسي وضبط وتيرة الأزمنة الجليدية، ونظام الضغط الجوي وأثره على درجة الحرارة، وكذا الأهباء الجوية وثنائي أوكسيد الكربون نتاج ثورات البراكين. وأوضحت أهم مؤشرات رصد تغير النظام المناخي عبر ما يعان في الغلافين الجوي والجليدي والمحيطات والتساقطات المطرية، ثم أثار كل هذا في التنوع البيولوجي وهمومه؛ وأهمها الاستنزاف السفية للكنوز البيولوجية.

ثم تناول الكلمة د. عبد الرحمن مرادي في موضوع: «السياسة البيئية بالمغرب؛ الطاقة الريحية والطاقة الشمسية؛ آفاقهما لتطوير استراتيجيات تنمية بديلة تحمل رهان مستقبل آمن»؛ استهدف من خلاله الإشادة بالإصلاح الدستوري والمؤسساتي المثمر للميثاق الوطني للبيئة؛ وبالمزايا الطاقية بفضل الاختيار المغربي للموارد المتجددة لنتاج طاقى كهربائي ولرفع منسوب الطاقة النظيفة مدعما ذلك بنسب طاقية مطمئنة، مع التنويه بمنع المغرب للمواد المعدلة جينيا، وتعرض في جانب من مداخلته إلى الإطار التشريعي والمؤسساتي المشجع للقطاع الخاص على توسيع اعتماد الطاقات

المتجددة، وإلى إنجازات المحطات الشمسية والريحية ومشاريعها الإصلاحية الواعدة لربح الرهانات التنموية.

وفي الحقل الإعلامي كان للسيد أحمد المريني عرض بوسم: «الإعلام البيئي في المغرب؛ أية مسؤولية في تدهور الوضع البيئي؟»؛ لتختتم الجلسة بمداخلة ألقاها د. مصطفى السعيد بعنوان: «الإشكالات البيئية بين رهانات التنمية وأخلاق المسؤولية».

ثم كان للحضور موعد مع الجلسة الثالثة الختامية بتسيير الأستاذ محمد زين العابدين، ليتناول الكلمة فيها تباعا ثلة من الباحثين والمهتمين بالشأن البيئي، ومنهم د. عبد الغني يحيوي، في عرض بعنوان «التلوث البيئي وأثره على الأمن الصحي»، ود. عبد الإله بنتهامي، في مشاركة باللغة الفرنسية بعنوان «Mots et maux de l'environnement»، ثم تناول الكلمة د. أحمد الفراك في بحثه الموسوم بـ «غضب غايا الأخير على شفا الهاوية النووية»؛ درس فيه الاهتمام الفلسفي بالأم الأرض (أو «غايا» في التاريخ الميثولوجي الإغريقي)، وذهب إلى أن (أخلاق الفضيلة أو الواجب أو المنفعة) لفلاسفتها (أرسطو، كانط، وليام جيمس) غير ذات أثر في التوعية المنشودة وتربية الباعث القيمي وعقد الصلح بين الإنسان وبيئته، حيث أن سكان البيئة واعون نسبيا بجودة الحياة في بيئة غير رديئة، وأن من يهلك فيها ويفسد فيها يربك مهمته الانتمانية، لكنهم يظلون المهتم الوحيد الثابتة إدانته في كل محاكمة علمية، عمدا قلما يشوبه سهو، وتبعاً لذلك انبرت الأقلام الفلسفية والأخلاقية إلى نداء السلام البيئي، كما جَلَّى فضيلته رحابة الوطن في الدراسات البيئية المعاصرة؛ فهو متعدد من البلد إلى كوكب الأرض، واشتغل على قراءة كتاب «رحلتي على شفا الهاوية النووية» (My journey at the Nuclear Brink) لمؤلفه الأمريكي الخبير في الأمن النووي وليام بيرى، تُرجم عام 2019 م، وهو في الفلسفة البيئية.

وفي ورقة بعنوان: «الحفاظ على التنوع البيولوجي بحوض البحر الأبيض المتوسط ما بين المغرب وإسبانيا» قارن د. يونس المرابط بين جهود الضفتين في تحقيق الأمن البيئي بعد بيانه لمفهوم البيئة البحرية والتنوع البيولوجي وقيمتها المهمة، وحذر من تضخم خطر الإنسان على بيئته برها وبحرها وجوّها على إثر نقلته من بدائية بداياته إلى نهم استهلاكي غير حكيم في سواده، وأفرد بالحديث الاتفاقيات والمواثيق والمؤتمرات الخضراء المنعقدة بشأن البيئة البحرية خصوصا، نحو: اتفاقية حماية البحر المتوسط من التلوث المعتمدة في مؤتمر المفوضين للدول الساحلية لمنطقة البحر

الأبيض المتوسط، وميثاق «ملقة» التعاوني بين إسبانيا والمغرب؛ وأشار إلى حماية الثراء البيولوجي ركنا من أركانه.

وُخصت زاوية علم الاجتماع بكلمة «علم اجتماع البيئة: الموضوع والمنهج»؛ تقدم بها د. محمد الشرايبي؛ وفحواها كون البيئة متجاذبة الأطراف بين التنمية المستدامة والإيكولوجيا والتجنس ودينامية النطاق الاجتماعي، كما ذكر الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع البيئي التي امتدت من الإيكولوجيا البشرية الجديدة المرتكزة على التفاعل البيئي الفيزيقي والسلوك البيئي ومنحاه القيمي إلى التهديد التكنولوجي والاقتصاد السياسي للبيئة، ووجه عناية الدارسين إلى مدى قابلية علم الاجتماع لخدمة مسألة البيئة، فرغم تخلفه في التحليل البيئي إلا أنه سارٍ في الحركات الاجتماعية والاستجابات البيئية وكذا المؤسسة لرعاية ما أسماه «بالأرصدة البيئية»، والتفاوض والمشاركة الديموقراطية للجواب عن أسئلة البيئة، والعلاقة التأثيرية بين المجتمع والطبيعة أو دراسة الأثر الاجتماعي لظاهرة طبيعية ما.

ومن الأبحاث التي كانت مقررة لهذه الندوة الغنية: «الحماية الجنائية البيئية على ضوء العمل القضائي» للدكتور بلعيد تويس، وبحث "Caractérisation, évaluation et valorisation de la Géodiversité et développement durable dans le Parc National de Talassemtane (NW du Maroc) " من إعداد د. علي أولاد سيدي محند، و«الأمن البيئي بين رهانات الحق الإنساني والاجتماعي وضرورات التضحية الاقتصادية» بحث قدّمه د. عبد الرحمن الزكريتي، ويدعو فيه إلى الذود عن الصلة المقدسة بين الإنسان وأمه؛ الأرض، ومراجعة الحاضر البائس للأولوية الاقتصادية على حساب الطبيعة والتي أمنها حق للإنسان وفيها أمنائه، وعبر عن محورية المدخل العلمي من خلال مسؤولية العلوم الاجتماعية في تقويم الأغاليط في أفق تسامح بين البيئة والإنسان، ونبه إلى أن التضحية إن كانت الخيار الأوحده فبالربح من أجل الحياة لا العكس، وذلك في معرض التحذير من إمكانية انقراض الإنسانية قبل الرأسمالية ونُظم الاقتصاد المدمّر كلما فشلت مؤامرة المال على الأرض «اللعبة» سرّاً أو جهاراً.

وختامها مناقشة الحضور لمضامين المشاركات، تلتها كلمة ختامية للدكتور أحمد الفراك شكر فيها المشاركين والعمادة والشعبة واللجنتين العلمية والمنظمة والحاضرين.

قراءات في كتب

تقديم لكتاب: «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية» للدكتور علي صديقي

د. محمد أيت حمو

باحث بمختبر المجتمع والخطاب وتكامل المعارف -

الكلية المتعددة التخصصات الناظور - المغرب



1- المؤلف:

البيانات البليوغرافية للكتاب:

العنوان: النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية.

عدد الصفحات: 126.

المطبعة: عالم الكتب الحديث، الأردن.

تاريخ الصدور: الطبعة الأولى 2020.

2- المؤلف:

علي صديقي، من مواليد 1978 بإقليم الناظور، حاصل شهادة الدكتوراه من كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الأول وجدة سنة 2010 في موضوع «إشكالية التحيز في النقد الأدبي العربي المعاصر، ويعمل حالياً أستاذاً بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور جامعة محمد الأول. وأستاذاً باحثاً بمختبر المجتمع والخطاب وتكامل المعارف بنفس الكلية، ومنسق ماستر «الفكر النقدي العربي: الأصول والمرجعيات»، وعمل كذلك أستاذاً زائراً بكلية الآداب بمارتيل جامعة عبد المالك السعدي.

صدر له عن دار كنوز للمعرفة عام 2016 كتاب «إشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر»، وهو في الأصل أطروحة نال بها درجة الدكتوراه، ونشرت له عالم الكتب الحديث بالأردن كتاباً تحت عنوان «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية».

شارك الباحث أيضاً في مجموعة من الندوات العلمية، ونشر عدداً من المقالات العلمية في مجلات علمية محكمة.

3- تقديم الكتاب:

يشتمل الكتاب على ثلاثة مقالات تعالج موضوعات تشكل وحدة عضوية ولبنة من لبنات مشروع الباحث، ويسعى من خلالها إلى مقاصد وغايات محددة تشكل في النهاية كلاً لا يتجزأ.

هذه المقالات تروم إعادة النظر في العلاقة بين الفكر النقدي البلاغي والفلسفة والمنطق، وهي علاقة قيل في حقها: إنها تركت أثراً سلبياً، وأصبحت حينها بلاغة عربية جافة وعقيمة ومتحجرة. لكن الباحث يرى أن هذه الأحكام تفتقر إلى نظرة شمولية، حيث سار الدرس البلاغي العربي في اتجاه (النهج الصناعي) الذي يهتم بالكليات، ولم يكن المنهج الذي سلكه البلاغيون ذوو الاتجاه الفلسفي المنطقي الكلامي هو البحث في «الحسن القولي» بحثاً ذوقياً فنياً.

أمام هذا التباين في الآراء والأحكام، تأتي أهمية تخصيص هذا الكتاب بالقراءة قصد إطلاع القارئ على موضوعاته وإشكالاته التي تميزه في هذا الموضوع.

4- محتويات الكتاب:

تحمل المقالة الأولى عنوان: «النزعة الفلسفية في الفكر البلاغي العربي من خلال مقدمات علم البلاغة». تطرق فيها الباحث إلى مفهوم مقدمات علم البلاغة ومصادرها، وتوصل إلى أن «المصدر الأصولي¹ لفكرة المقدمات عند البلاغيين هو الأقوى والأوضح»²؛ لأن فكرة المقدمات لم تكن أصيلة في المصنفات البلاغية العربية المتقدمة.

1- - (علم الكلام وأصول الفقه).

2- - صديقي، علي. النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية. عالم الكتب الحديث، الأردن، 2020، ص 19.

بعد هذا الاستنتاج، انتقل المؤلف إلى البحث في هذه المقدمات (مقدمات علم البلاغة) عن تجليات النزوع الفلسفي فيها، وقد ظهر ذلك من خلال القضايا التي عالجتها تلك المقدمات؛ كقضية أقسام العلم، وهي من أهم القضايا التي ترد في مقدمات علم البلاغة، وقد استوحاها البلاغيون من التصور الفلسفي والكلامي. أما قضية الدلالة، فإن المؤلفات البلاغية لم تخرج عمّا أورده الغزالي وغيره من الأصوليين في هذه المسألة. القضية الثالثة هي التي تتناول مراتب الأشياء في الوجود، وقد اختلف البلاغيون في عددها ومراتبها، ومرد هذا الاختلاف إلى تنوع قراءاتهم للتراث الأرسطي الفلسفي، وقد انعكس هذا التباين أيضاً على مستوى أسلوب الكتابة الذي يتسم بالتعقيد والجدل والحجاج، وما صاحبه من التفرعات والتقسيمات، ويتميز أيضاً بالاتساق والبعد عن الاستطراد الذي طبع أسلوب المتقدمين، وظهر كذلك على مستوى المصطلح المستعمل، حيث وظف البلاغيون المتأخرون المصطلحات الفلسفية الأصولية إلى جانب المصطلحات البلاغية الأدبية، ثم اهتموا بعد التوظيف إلى التعريف بها وتحديدها، ثم ضبط حدودها سيراً على نهج الأصوليين.

وارتباطاً بالموضوع السابق تأتي المقالة الثانية بعنوان «الأسس الفلسفية لمنهج البحث البلاغي عند المتأخرين: منهج ترتيب المادة البلاغية نموذجاً». بعد تحديد بعض المفاهيم الأساس؛ كالتقديم والتأخير، ومفهوم منهج البحث البلاغي والأسس الفلسفية، تناول الباحث بوضوح منهج البلاغيين المتأخرين في تجنيس المادة البلاغية وترتيبها؛ أي منهجهم في ترتيب مقاصد البلاغة دون المقدمات واللواحق، وهذا الترتيب استقاه البلاغيون من أصول فلسفية. ولم يكن همّ الباحث النظر في المنهج العام للتأليف البلاغي عند المتأخرين، بل اقتصر نظره على منهج خاص يعنى بالأساليب التي اتبعها أولئك البلاغيون في تجنيس مباحث البلاغة وترتيبها عند المتأخرين. وقد حصر المؤلف الأسس الفلسفية المعتمدة في ثلاثة أمور، وهي: أسبقية المفرد على المؤلف، واستثمار منطق المقولات الأرسطي، ثم القسمة المنطقية، ومثّل لكل أساس بمجموعة من المؤلفات البلاغية المتأخرة التي ظهرت فيها تلك الأسس بشكل بارز.

وردت المقالة الأخيرة موسومة بـ «فلسفة الأخلاق الأرسطية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم». وكان الهدف من هذا البحث هو تجاوز النظرة الضيقة التي تحكمت في تصور بعض الدارسين المحدثين لمفهوم الأخلاق، حيث أخرجوه من الإطار الديني، فأغلب «الباحثين انشغلوا عن البحث في الأثر الأخلاقي الأرسطي في التفكير النقدي العربي القديم. ومن مظاهر هذا الانشغال، تركيزهم على الأثر المنطقي وإغفالهم الأثر الأخلاقي، وإهمال واضعي معاجم المصطلحات النقدية

والبلاغة العربية كثيرا من المصطلحات ذات الأصول الأخلاقية¹. وعليه، فإن الباحث حاول تصويب بعض الأحكام غير الدقيقة حول قضية الحضور الأخلاقي اليوناني في الفكر البلاغي العربي؛ فقسم متن هذه المقالة إلى مبحثين: الأول نظري، اكتفى فيه باستعراض العناصر التي يتمكن من الوقوف على طبيعة الأثر الذي تركته فلسفة الأخلاق الأرسطية في التراث النقدي العربي، وذلك من خلال توضيحه لمعنى الأخلاق عند أرسطو، والأخلاق الأرسطية في الفلسفة الإسلامية. أما المبحث الثاني فهو ذو طبيعة تطبيقية؛ بين فيه الباحث أهم مظاهر هذا التأثير في التراث البلاغي العربي القديم. وبعد مناقشته لأحكام بعض الدارسين² في هذه المسألة، انتقل إلى الحديث عن تجليات الفكر الأخلاقي الأرسطي في مصنفات النقاد والبلاغيين العرب، وهي على الترتيب؛ كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر، وكتابه المثل السائر، وكفاية الطالب لابن الأثير، ثم كتاب منهاج البلغاء لحازم القرطاجني.

5- هدف الكتاب:

يهدف هذا الكتاب إلى الكشف عن مرجعيات الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم، والمتمثلة في حضور التراث الفلسفي، اليوناني والإسلامي، وبيان مظاهر هذا التأثير وتجلياته، إن على مستوى المنهج والمادة أو الفكرة والأسلوب والوسائل الحجاجية. كما يروم أيضا التنبيه على أن الأحكام الصادرة في هذا الموضوع لا زالت في أمس الحاجة إلى الدراسة وإعادة النظر فيها.

6- مزايا الكتاب:

يتميز هذا الكتاب بمجموعة من المميزات، أبرزها ما يلي:

تسليط الضوء على جانب مهم من جوانب النقد العربي الذي ظل مركونا إلى دراسات اعتبرت البلاغة والنقد عند بعض المتأخرين درسا جامدا، وهو ما يحتاج إلى التدقيق في هذه الأحكام بعد الدراسة والتمحيص، فكان هذا البحث محركا لذلك الركود الحكمي.

فتح آفاق بحثية ومجالات معرفية للباحثين عبر ما تثيره هذه الأحكام من إشكالات وملحوظات على مستوى المنهج والأسلوب والقضايا.

1- النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية، م س، ص 80، 81.

2- ناقش الأحكام التي أوردها إبراهيم سلامة في كتابه (بلاغة أرسطو بين العرب واليونان)، وجابر عصفور من خلال كتابه (مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي).

بَلُورَة العديد من المقترحات اللازمة، التي تُسهم بدورها في رَسْم ملامح أفق تطوير واقع البحث في الدراسات النقدية والبلاغية، وبخاصة الأصول والمرجعيات الفكرية والفلسفية.

فتح الباب أمام عمل دراسات تقويمية أكثر توسعًا وعمقًا في المنجز البلاغي والنقدي الحديث والمعاصر حول المؤلفات البلاغية المتأخرة عبر ما تُثيره هذه القراءات من إشكالات وملحوظات.

إثراء حركة النقد المنهجي في الساحات العلمية وتنميتها في الفضاء البحثي بصورة عامة؛ لأهميتها وضرورتها في النهوض بالواقع البحثي والارتقاء به.

وفي الختام، يعتبر ما أثاره الباحث في كتابه من إشكالات وقضايا مجهودا علميا بناء؛ حيث يفتح آفاقا رحبة للبحث في هذا المشروع الفكري النقدي.

التحقيق المقاصدي لعبادة الصلاة من خلال كتاب: «أقم الصلاة لذكرى» للدكتور عبد الصمد الرضى

د. عبد الصمد المساتي

كاتب عام المركز العلمي للنظر المقاصدي في القضايا المعاصرة - المغرب



تمهيد:

المقصود بالتحقيق المقاصدي لعبادة الصلاة: النظر في تحقق مقاصد هذه العبادة، بمختلف أنواعها ومراتبها، من حيث الوضع (مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين)، ومن حيث العموم والخصوص والأهمية والحاجة إليها (المقاصد العامة والمقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية)، ومن حيث حظ المكلف (مقاصد أصلية ومقاصد تبعية).

والبحث في هذه المقاصد هو بحث في الأساس الذي جاءت من أجله الشريعة، فمن المسلم المقطوع به عند علماء الأمة، أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق مقاصد، تهم مصالح الناس في العاجل والأجل، كما صرح بذلك القرآن الكريم، وترجمته السنة النبوية تطبيقاً عملياً، وكما بينه علماء الأمة منذ التأسيس النظري لعلم المقاصد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، إلى النضج والاكتمال المنهجي في القرن الثامن الهجري مع الإمام الشاطبي -إمام المقاصد-، وصولاً إلى الإحياء والتجديد في النصف الثاني من القرن الماضي (القرن الرابع عشر الهجري) مع الأستاذين علال الفاسي والطاهر بن عاشور رحم الله الجميع.

وقد نال البحث والتفصيل في مقاصد العبادات عامة، وفي مقاصد الصلاة خاصة، حظه وافراً في الدراسات بمختلف تخصصاتها، بدءاً من الوحي (قرآناً وسنة) وعلومه، وصولاً إلى مقاصد الشريعة

باعتباره «علما من جملة العلوم»¹، وألفت في ذلك مؤلفات عديدة، لعل أولها كتاب «الصلاة ومقاصدها» للحكيم الترمذي²، وكتبت فيها مقالات علمية كثيرة.

التعريف بالكتاب ومؤلفه:

كتاب «أقم الصلاة لذكرك» الصادر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، ضمن سلسلة كتب إلكترونية، هو بحث في مقاصد الصلاة، كما يشهد بذلك عنوانه الذي هو جزء من الآية 14 من سورة طه، وكما بين ذلك المؤلف في مقدمة الكتاب واختارها لتعريف الكتاب في ظهر الغلاف. حيث قال: «فهذا كتاب تدبري لشعيرة الصلاة، عماد الدين، يروم تحقيق عدة أهداف تربوية تعليمية تدبرية لهذا الركن العظيم» وهي أهداف أربعة تربط الإنسان بالغاية من وجوده على هذه الأرض، كما تربط قلبه في أدائها بموجده وخالقه، وتذكرك تنفعه في نفسه وعائلته، وسائر محيطه، وتعيد للإسلام ما انتقض من عراه.

ومؤلف الكتاب فضيلة الدكتور عبد الصمد الرضى، أستاذ التعليم العالي تخصص الاجتهاد والتطورات المعاصرة، ومدير المركز الدولي للبحث العلمي، ومستشار ومؤلف في المجال التربوي، كتب في مقاصد القرآن، ومقاصد العبادات، ومقاصد التصرفات الضابطة للمعاملات الإنسانية، ومن ذلك ما نشر على موقع منار الإسلام الذي يعرض النسخة الإلكترونية للكتاب الذي نقدم له.

ويقع الكتاب في 110 صفحات من الحجم المتوسط، وينتظم بعد المقدمة في عشرة فصول، الناظم بينها معجزة الإسراء والمعراج التي فرضت فيها الصلاة، والتي هيمنت تفاصيلها على مقارنة عدد من فصول الكتاب.

وقد اختار المؤلف بعض عناوين هذه الفصول كما اختار عنوان الكتاب لفظا من آيات قرآنية وأحاديث نبوية، فعنوان الكتاب «وأقم الصلاة لذكرك»، ومن عناوين الفصول «واسجد واقرب»، و«اشتقت إلى إخواني»، و«حفظك الله كما حفظتني» و«أرحنا بها يا بلال»، فيما عنون بقية الفصول بمعنى جاءت به عدد من الآيات والأحاديث النبوية، أو لمقصد من مقاصد تشريع الصلاة عامة

1- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، 1/ 11.

2- هو أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر، ترمذي آخر مشهور غير الترمذي المحدث، وهو أول من استعمل لفظ «المقاصد» وجعله بارزا في عنوان كتابه.

كالاتحاد مع مواكب المصلين والصالحين، ومقاصد حكم من أحكام الصلاة كمقاصد الوضوء والتكبير وفتحة الكتاب والركوع والسجود، وهو ما سآبينه في المقاصد العشرة للصلاة من خلال هذا الكتاب.

المقاصد العشرة للصلاة من كتاب «وأقم الصلاة لذكرى»

المقصد الأول: ذكر الله تعالى

وهو المقصد الأعظم للصلاة، ولعل ذلك ما جعل الكاتب يضعه عنواناً لكتابه: «وأقم الصلاة لذكرى»، واللام في «لذكرى» للتعليل «أَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِأَجْلِ أَنْ تَذْكُرَنِي، لِأَنَّ الصَّلَاةَ تُذَكِّرُ الْعَبْدَ بِخَالِقِهِ. إِذْ يَسْتَشْعِرُ أَنَّهُ وَاقِفٌ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ لِمُنَاجَاتِهِ»¹، ولذلك أوجب الله عز وجل على المسلمين ترك كل ما يشغل عن ذكر الله وقت الصلاة من يوم الجمعة لقوله تعالى: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (الجمعة: 9)، تعليماً لهم حتى يكونوا في سائر الأيام «رَجَالٌ لَا تُلْهِيمُهُمْ تِجَارَةً وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ» (النور: 37)، والصلاة من الذكر بل هي أعظم الذكر لأنه يجتمع فيها ذكر اللسان، وخضوع القلب والجوارح لله تعالى، وهو أدعى للامتثال، مصداقاً لقوله تعالى: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ» (العنكبوت: 45).

فذكر الله كما يكون باللسان وهو من أعظم الطاعات وأحبها إلى الله تعالى، وبه يتجدد الإيمان، لقول النبي صلى الله عليه وسلم «جددوا إيمانكم»، قيل: يا رسول الله، وكيف نجدد إيماننا؟ قال: «أكثرُوا من قول لا إله إلا الله»²، يشمل كذلك كل ما يتقرب به العبد إلى ربه سبحانه وتعالى عملاً والتزاماً بمقتضى كلمة التوحيد ورسالته، وفي مقدمة ذلك كله الصلاة.

المقصد الثاني: تجديد التوبة والإنابة

لما كانت الغاية من خلق الإنسان هي عبادة الله، والرجوع إليه بالتوبة والإنابة اختياراً، فقد كانت الانطلاقة الأولى لمواكب المصلين -وهو عنوان الفصل الأول- بأوبة والدين الكريمين آدم وحواء عليهما السلام إلى الله تعالى، وبقبول المولى منهما والرضى عنهما، ثم كانت منهما الحسنه الجارية الدائمة بناء

1- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر: 1984 هـ، 16/201.

2- المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب التوبة والإنابة، رقم: 7726.

المسجد الأول للصلاة لتنتقل مواكب المصلين عبر الزمان منذ رفع إبراهيم عليه السلام القواعد وتضرع للمولى الكريم أن يجعل من ذريته من يحافظ على الصلاة، إلى البعثة العظمى، بعثة أشرف المخلوقين، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لتعم بركة البناء الأول فتصير الأرض كلها مسجدا وطهورا لمواكب المصلين الطائفة الراكعة من أمته صلى الله عليه وسلم.

والصلاة تتكرر في اليوم واللييلة ليجدد المؤمنون الذين يقيمون الصلاة توبتهم لله تعالى مع كل تكبيرة، وفي كل ركوع وسجود، عسى أن يتداركهم الرحمن الرحيم برحمته فيتوب عليهم كما تاب على أبيهم آدم، وتاب «عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ»، و«هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» سبحانه.

المقصد الثالث: الخضوع لله وطاعته في الأمر والنهي

من مستلزمات التوبة ومن مقاصد الصلاة العظيمة الخضوع لله والاستجابة إليه وطاعته في الأمر تذلا وتقربا إليه سبحانه بالفرض والنفل تحقيقا لقوله تعالى: «واسجد واقترب» وهو العنوان الذي اختاره المؤلف للفصل الثاني، وكذا طاعته في النهي تجنباً لكل ما يبعد عنه عز وجل من المحرمات والمعاصي تحقيقا لقوله تعالى: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، وهو من تواب الطاعة ومقاصد الصلاة، إذ كلما كان المؤمن أقرب للطاعة كان أبعد من المعصية.

ولا شك أنه من كان هذا ديدنه فإن عطاء الله له سيكون أعظم وأرفع، وهو ما تؤكد معجزة الإسراء والمعراج التي جعلها الله لنبيه صلى الله عليه وسلم سموا في مقامات القرب العظيمة، كيف لا وهو الذي تحمل أعباء الرسالة صابرا محتسبا، وداعيا بالهداية للعرب والناس أجمعين، في مكة وفي الطائف وفي غيرهما، رغم أنه قوبل بالسخرية والاستهزاء والاعتداء، واضعا مقصد الدعوة للخير والهدى فوق كل اعتبار.

وهي عطايا ممتدة لمن تبعه صلى الله عليه وسلم ممن يشتغلون بدعوة الناس للخير، ومن إذا كلوا لم يملوا، وإذا حزبتهم الهموم فزعوا إلى الصلاة، وانتهوا عن الفحشاء والمنكر، وأمروا بالمعروف، واجتمعوا على الذكر والمذاكرة والتعاون على البر والتقوى.

المقصد الرابع: الدعاء والتضرع لله تعالى

الصلاة مناجاة -كما بينا في التمهيد-، وقد فرضت في الإسراء والمعراج بعد أن ناجى النبي صلى الله عليه وسلم ربه وقد كذب وأوذي فأعلى الله شأنه وقدره حتى وصل إلى سدره المنتهى، فكان قاب

قوسين أو أدنى، فأوحى إليه فيما يوحى خمسين صلاة فناجى النبي الكريم الرب الرحيم بإشارة من الكليم موسى عليه وعلى نبينا السلام مرات حتى صارت خمسا، لكن رحمة الله وفضله كبير جعل الصلاة «في الأداء خمس وفي الثواب خمسون» وهو العنوان الذي وضعه المؤلف للفصل الثالث، مؤكدا في ختامه أن الصلاة منبع الخيرات، ومزرعة الفضائل، ومراقبة في مدارج الإيمان.

وكيف لا تكون الصلاة كذلك وهي فرصة ليكون فيها العبد أقرب ما يكون من ربه، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم حين فرضت عليهما أقرب إلى ربه، يؤكد ذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «أقرب ما يكون العبد من ربه، وهو ساجد، فأكثرُوا الدعاء»¹، وهو توجيه منه صلى الله عليه وسلم بالإكثار من المناجاة والتضرع لله والتوجه إليه بالدعاء كما يتوجه إليه بالثناء والحمد والتعظيم والخضوع.

المقصد الخامس: الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم

من مقاصد الصلاة العظيمة أن يتعلق المؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم محبة واقتداء، تعلق محبة لأنه صلى الله عليه وسلم أحب إخوانه واشتاق إليهم، وهو القائل صلى الله عليه وسلم في شأنهم «اشتقت لإخواني»، وهي العبارة التي اختارها المؤلف عنوانا للفصل الرابع، تعبيرا عن شوق منبعث من قلب الرحمة المهداة ممتد في الزمان، لمن يأتون بعده صلى الله عليه وسلم، فكيف لا يبادلونه المحبة وهو الرؤوف الرحيم بهم كما وصفه الله تعالى «بالمؤمنين رؤوف رحيم» (التوبة: 128). وتعلق اقتداء لأنه صلى الله عليه وسلم دل إخوانه الذين يأتون من بعده على بعض تجليات المحبة، بدءا من الطهارة حسا ومعنى، استعدادا للوقوف بين يدي الجليل في الصلاة.

المقصد السادس: الطهارة الحسية والمعنوية

الطهارة مقصد عظيم من مقاصد الصلاة، ولذلك كان الوضوء شرطا لصحتها، وبه تعرف أمة الإسلام «يأتون غرا محجلين من الوضوء»، فمن أتقن وضوءه، وأخلص نيته، ورفع همته، كانت صلاته مراقبة في درجات القرب من المولى الكريم سبحانه، لأن الله يحب التوابين، ويحب المتطهرين. وقد علمنا الرسول صلى الله عليه وسلم أن نقول بعد الوضوء: «اللهم اجعلني من التوابين،

1- صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم: 773.

واجعلني من المتطهرين»¹، كما علمنا أن نتوضأ عند النوم كما نتوضأ للصلاة، وأن نحافظ على الوضوء لأنه عنوان الطهارة الظاهرة والباطنة ومبتدؤها، وأقرب القربات وأفضلها، وسبب تنزل الرحمات، ومجلبة لحسن الختام إذا انقضى الأجل، كما بين ذلك المؤلف في الفصل السادس الذي عنوانه بـ«قطرات الوضوء رحمت المغفرة» لما في ذلك من استعداد قلبي وروحي بأداءات بدنية يسيرة، يخرج المتوضئ بأدائها على الوجه المطلوب نقياً من الذنوب بينه وبين ربه، كما يتطهر من الذنوب بينه وبين العباد بأداء الحقوق وحفظ الأمانات، والوفاء بالعهود.

المقصد السابع: دوام الاستقامة

من مقاصد تعدد الصلوات في اليوم والليلة تحقيق الاستمرارية في الاستقامة على شرع الله، والديمومة على ذلك، وقد أخبر الصادق المعصوم أن الصلاة تدعو للمؤمن المحافظ عليها بالحفظ، «حفظك الله كما حفظتني» وهي العبارة التي جعلها المؤلف عنواناً للفصل الخامس، وليس حفظ الصلاة والمحافظة عليها والاستقامة بالأمر اليسير إلا على من يسره الله عليه، ممن خشع قلبه له سبحانه، قال تعالى «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (البقرة: 44)، فالخشوع أول علم يمضي ويختلس، حتى إنه «يوشك أن تدخل مسجد الجماعة فلا ترى فيه رجلاً خاشعاً»، وبالخشوع يتم تحديد مراتب الناس في الصلاة.

ومن حفظ الصلاة والمحافظة عليها كما بين المؤلف المحافظة على مواقيتها وحدودها وأركانها، وجاهد نفسه في دفع الوسواس والأفكار، لئلا يُضَيَّع شيئاً منها، وطل ذلك من الاستقامة التي ينبغي للمؤمن أن يحرص عليها في علاقته بربه تحقيقاً لكمال العبودية التي هي غاية وجوده.

المقصد الثامن: الراحة والطمأنينة والسكينة

تحقيق الطمأنينة والسكينة والراحة النفسية مقصد كل العبادات، وهي في الصلاة أكثر حضوراً ابتداء من الأذان وهو نداء لإيقاظ القلوب للتفاعل مع ألفاظه وعباراته، المذكورة بأصول العقيدة ومفتاح السعادة والفلاح، نداء يدعو للاستجابة له والتحرك خطوة تلو أخرى قصد بيوت الله تعالى وهو محل تنزيل رحماته سبحانه للوقوف بين يديه تعالى وسط جموع المسلمين، تجتمع الأشباح والأرواح لتتصل بربها، فتنزل السكينة والطمأنينة، وتتحقق الراحة النفسية.

1- سنن الترمذي، الجامع الصحيح، أبواب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما يقال بعد الوضوء، رقم: 52.

وقد جمع المؤلف بين النداء والغاية منه في عنوان الفصل السابع «حي على الفلاح.. أرحنا بها يا بلال»، وفي العنوان كما فصل المؤلف تذكير بواحد من رجال الأمة العظام الذي كان له شرف رفع النداء بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل وكان صوته ونداؤه رحمة وراحة للنفوس المطمئنة والقلوب المتعلقة بربها.

المقصد التاسع: تعظيم الله وإجلاله

يبدأ تعظيم الله في نداء الصلاة حين يرفع المنادي الأذان معلنا ومرددا «الله أكبر»، وحين يرددها المستمعون تعظيما، ويسارعون إلى الاستجابة له خطوا حثيثا إلى المساجد، وحين يفتتح بها الإمام الصلاة موليا وجهه إلى القبلة والناس من ورائه صفا مرصوفا الكل فيه خاضع لجلال الله، يعلنون بتكبيرهم انقطاعهم عن كل شيء يشغل عن الله، فالله أكبر من كل شيء، تكبيرة تُرفع بها الحجب بين العبد وربّه، فيدخل في حُرمة حضرة ربانية، يناجي ربه بفاتحة الكتاب في حوار رائع مانع بين العبد وربّه، بمجامع الحمد له عز وجل وحسن الثناء عليه وجميل تمجيده سبحانه. وقد جمع المؤلف بين نداء الصلاة وفواتحها في عنوان الفصل الثامن «الله أكبر.. فاتحة الكتاب».

ثم تأتي اللحظة الأولى من لحظات الانكسار، لحظة «الركوع والسجود راحة العابدين» كما عنون المؤلف الفصل التاسع، مؤكداً أن الركوع صورة من صور التذلل بين يدي العظيم سبحانه، وانكسار أمام عظمتة وكبريائه، وسلطانه وملكوته، تسبيحا بذلك «سبحان ربي العظيم ثلاثا»، وأن السجود خضوع لله تبارك وتعالى بالحال والمقال، وفيه شرع الدعاء تأكيدا على فقر الإنسان وحاجته لمولاه الغني الغفور الرحيم.

المقصد العاشر: التعارف والتآلف مع مواكب الصالحين

من مقاصد الصلاة العظيمة تحقيق التعارف بين المسلمين الذي ينتصبون صفوفًا في المسجد في وحدة ونظام وتآلف للأجساد تكون هي مقدمة التآلف بين الأرواح.

وليس التآلف مقتصرًا على الصالحين في زمن واحد، بل الصلاة تجمع الأرواح في رابطة قلبية «مع مواكب الصالحين» وهو العنوان العاشر للفصل الأخير من فصول الكتاب، حيث يؤكد المؤلف حفظه الله على أنها رابطة مستمرة إلى يوم القيامة، تجمع أجيالا من الصالحين، يدعو بعضهم لبعض في مواطن الدعاء الكثيرة، ومنها الدعاء في التشهد الأخير من كل صلاة «السلام علينا وعلى

عباد الله الصالحين» قبل الصلاة والتسليم على سيد الخلق صلى الله عليه وسلم وقبل إعلان السلام خروجاً من الصلاة، ليرجع إلى معاشه في انتظار صلاة جديدة وهكذا حتى يلقي الله تعالى. وبهذه العبارات ختم المؤلف كتابه في ليلة السابع والعشرين من رجب لسنة 1441، وبها نختم هذه القراءة، سائلاً المولى الكريم سبحانه حسن الخاتمة، آمين، والحمد لله رب العالمين.

Electronic peer-reviewed Academic Journal of humanities half Yearly

Participated in this issue:

ALI ARAYBI

MADIHA SABIK

RAJAE RHIUI

LAHSEN MELWANI

YAHIA AKBIB

MAKKI SAADALLAH

MOHSIN DAKNI

AZDDIN HADOU

RABIE ELHAMDAOUI

NAHLA A.K ALHIRTANI

ADIL MAACHI

ABDESSAMAD AMZIAN

MOURAD BOUGRIA

MOHAMED ALANSSARI

YOUSSEF ELKOSTASSI

MOHAMED ELOUAD

BOUCHRA SABNA

YOUSRA ELHASSAN BOUZID

MOHAMED AIT HAMOU

ABDESSAMAD ELMESSATI