

المشاركون في العدد:

عبد الحفيظ الريح
سعيد الشرعي
أمين انقيرة
عبد القادر بنقدور
عبد الحليم أيت امجوز
شريف الله غفوري
مراد ليمام

محمد البشير رازقي
حسين إبراهيم محمد الجبراني
مدين بن جمال الصالح
أحمد محمد محروس القطوري
محمد لسود
رجاء الحضري

جميع الحقوق محفوظة © للناس:



مركز فاطمة الفهرية
للأبحاث والدراسات

مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات - مفاد -

mafadcenter@gmail.com

العنوان البريدي (باسم مدير المجلة):

ص ب 6256 الأدرسة (30040) فاس المغرب

البريد الإلكتروني:

dakhaer@gmail.com

تتوفر أعداد المجلة على:

www.dakhaer.islamanar.com

www.nashiri.net

https://archive.org/details/dakhaer_hs

ISSN: 2458_7168



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية، محكمة،

فصلية. 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...



المجلة مصنفة بقواعد بيانات معامل التأثير العربي - أرسيف

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

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

عبد الرزاق قاسم الشحادة - 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 الشريبي أحمد صقر - الكلية الجامعية
الإسلامية - بهانج السلطان أحمد شاه - ماليزيا

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 عويبي - جامعة فرحات عباس - سطيف 1 (الجزائر)
حسن ضايض - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

حسيب إلياس حديد - جامعة الموصل (العراق)

حسين أسود - جامعة بينغول (تركيا)

حيدر عيود الشمري - جامعة القادسية (العراق)

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

خولة خليل حسين شخاترة - جامعة جدارا (الأردن)

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

سعيد أحمد صالح فرج - جامعة الملك خالد - أبها
(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 الملحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة.

ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عنوانها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.

تتقيد البحوث على مستوى الحواشي بترقيم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.

تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة النشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة،

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

تختتم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً حسب أسماء الشهرة، أو القاب 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.

88

الألفة ودورها في إزالة الفرة
والاختلاف من المجتمع المسلم
والعمل على تماسكه في ضوء القرآن
الكريم والسنة النبوية

أ.م. د. أحمد محمد محروس
القطوري

118

أنثروبولوجيا التراحم
وليام س. تشتيك

ترجمة وتقديم: د. محمد لسود

143

دراسة قضايا المرأة: بين مطلب
التنمية ورهانات التفعيل

ذة. رجاء الحضري

173

الخطابة والبلاغة بين أسباب الحسر
وسبل التطور

د. عبد الحفيظ الريح

9

افتتاحية:

11

دراسات

12

الاستشراق المحبب في البلاد التونسية:
إعادة الإنتاج الأهلية للسرديات
الاستشراقية خلال القرن 19 والفترة
الاستعمارية

د. محمد البشير رازقي

31

الجيش وتنظيماته في الإمارة السامانية
(389-261هـ / 998-874م)

أ. د. حسين إبراهيم محمد الجبراني

59

الأساليب النبوية في التعامل مع الأعداء

د. مدين بن جمال الصالح

295

قراءات في كتب

296

نظرات في كتاب: «الأدب الإسلامي،
حقيقته ونشأته وقضاياها وأساطينه»
للدكتور عبد الصبور فخري
أ. م. شريف الله غفوري

310

منطق التوحيد وجدلية المفارقة
والمحاينة في كتاب:
«الجماليات المتعالية» للدكتور إدريس
مقبول
ذ. مراد ليمام

194

المقامات المغربية بين الاتباع
والابتداع - من المرابطين إلى
السعديين

د. سعيد الشرعي

213

التوجيه القرائي للقراءات القرآنية
وأثره في اختلاف الأحكام الشرعية:
المسائل العقدية نموذجا

د. أمين انقيرة

233

مقصد الكرامة الإنسانية: دراسة
تأصيلية وتنزيلية
د. عبد القادر بنقدور

259

مناصب الاجتهاد العامة في الفقه
السياسي الإسلامي:
دراسة تأصيلية لمبدأ التفاصيل
والتضابط والتكامل
د. عبد الحليم أيت امجوض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية:

قراءنا الأفاضل،

يسعدنا أن نضع بين أيديكم وأيدي المشاركين والمتابعين، مواد العدد السادس عشر من مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، آملين أن نكون عند حسن ظن الجميع. ولا شك أن هذا المنجز، على غرار الأعداد السابقة، ثري بمضامينه وأبحاثه القيمة والمتنوعة.

لقد تراوحت مساهمات هذا العدد في محاورها بين الأدب والتاريخ والقراءات القرآنية والأصول والقضايا الفكرية والأسرة والسيرة النبوية. كما تعدد مشارب وهويات الباحثين المساهمين في العدد بين أقطار المغرب وتونس والسنغال، والأردن، ثم أفغانستان.

وبذلك تواصل المجلة أداء الرسالة المنوطة بها في العناية بالعلوم الإنسانية والاجتماعية بوصفها مجالاً خصها للبحث والتجديد والإبداع، إلى جانب احتضانها للباحثين في عالمنا العربي والإسلامي خدمة لمقصد النهوض بالبحث العلمي في هذا الوطن الشاسع، ونسجاً للروابط العلمية بين الفاعلين فيه.

معشر الباحثين الأجلاء،

نلفت انتباهكم إلى أن أبواب المجلة مشرعة على الدوام لاستقبال مشاركاتكم الجادة وأعمالكم المميزة.

وإلى أن نلتاقكم في عدد قابل، نستودعكم الله الذي لا تضيع ودائعه، ونسأله تعالى أن ينعم علينا وعليكم، بالرضى والتيسير، إنه على كل شيء قدير.

فاس في: 14 شعبان 1444 هـ / 07 مارس 2023 م

الدكتور عبد الباسط المستعين

مدير مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية

دراسات

الاستشراق المحبَّب في البلاد التونسية: إعادة الإنتاج الأهلِيَّة للسردِيَّات الاستشراقِيَّة خلال القرن 19 والفترة الاستعماريَّة

Beloved Orientalism in Tunisia: National Reproduction of Orientalist Narratives during the 19th Century and Colonial Period

د. محمد البشير رازقي

أستاذ مساعد - المعهد العالي للعلوم الإنسانية - جندوبة - تونس



ملخص:

يتبيّن من هذه الورقة نمط واضح في أزمة القرن التاسع عشر، ما قبل الاستعمار، حثّت نخبة البلاد التونسية، بل وأجبرتها على الالتجاء إلى السردِيَّات الاستشراقِيَّة لمحاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه، وخاصة هاجس الاستعمار. المرحلة الثانية بدأت استعمار البلاد التونسية رسميًا، حيث ارتبط رهان إعادة إنتاج السردِيَّات الاستشراقِيَّة لا بمصلحة تونس وحمايتها، بل ببناء شبكات المصالح التي أصبحت ضرورة مرتبطة بالإدارة الاستعمارية. فلم يُخف عبد الرحمان سومر انحيازه وإعجابه المفرط بالحضارة الفرنسيَّة وخاصة باريس، فقد كانت حسب رأيه "عاصمة العالم" وأصل "الديمقراطية". ولهذا اعتمد جزء من النخبة التونسية خلال القرن 19 والفترة الاستعماريَّة نمطًا خاصًا لإعادة إنتاج السردِيَّات الاستشراقِيَّة.

كلمات مفتاحية:

تونس - الفترة الاستعمارية - الاستشراق - السردِيَّات الاستشراقِيَّة.

Abstract:

This paper reveals a clear pattern in the crisis of the 19th century, pre-colonial, where the elite of the Tunisian country was urged and even forced to resort to Orientalist narratives in

an attempt to save what could be saved, especially with regards to the colonial obsession. The second phase began when the colonization of Tunisia officially started, where the reproduction of Orientalist narratives was linked not to the interest and protection of Tunisia, but rather to the construction of interest networks that became a necessity tied to the colonial administration.

Abd al-Rahman Somar did not hide his bias and excessive admiration for the French civilization, especially Paris, which he believed was the «capital of the world» and the origin of «democracy». For this reason, during the 19th century and the colonial period, a part of the Tunisian elite adopted a particular style to reproduce Orientalist narratives.

Keywords:

Tunisia, Colonial period, Orientalism, Orientalist narratives.

مقدمة:

ورد في أحد مقالات الرائد التونسي عبارة مُوحية متشابكة معرفيًا مع إشكاليّتنا في هذا العمل وهي تبين تمثّلات غير أوروبي لأسباب تقدّم أوروبا والخطّاطة الذهنيّة لتبّي أحكام الاستشراق الكلاسيكي (سرديات القرن 19 وبداية القرن 20) أو ما أطلقنا عليه اسم "الاستشراق المُحبّب"، أي الاستشراق غير عدواني معرفيًا والذي لاقى قبولاً لدى أهل الشرق. تقول القولة: "من تلاطم الأفكار ينبع النور". بالمقابل نُقل على لسان أحد السياسيين البريطانيين أثناء إقامة المعرض الكبير في قصر الكريستال سنة 1851: "إنّ دولاب الغزل والسكك الحديدية وكذلك بواخر لاينر والتلغراف الكهربائي، هي بالنسبة لي آيات توحى أننا وفي بعض النواحي في أقل تقدير على انسجام مع الكون، وأن وراءنا روحاً جبّارة تعمل فيما بيننا. إنه الربّ الخالق والمُشرد"².

ويتبيّن من النصين علاقة المصلحة والمنفعة بإنتاج شبكات المعارف. وهذا ما نُحاول فهمه في

(1) الرائد التونسي، العدد 10، 23 شوال 1286/26 جانفي 1870، ص 4.

(2) كينيدي، بول، نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة: مالك البديري، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1994، ص 237.

هذا المقال، أي تبين علاقة مصالح جزء من أهالي البلاد التونسية ونخبها بإعادة إنتاج السرديات الاستشراقية، المحققة أصلاً من الحضارة العربية/ الإسلامية.

اعتمدنا في هذا العمل مدونة مصدريّة أولى خصصناها للجزء الأول من المقال وهي جريدة الرائد التونسي الذي تأسس سنة 1860. واعتمدنا في الجزء الثاني من المقال على كتاب مهم صدر في طبعة واحدة سنة 1933 بعنوان "الرحلة الباريّة" كتبه معلّم بالمدراس التونسية اسمه عبد الرحمان سومر. ونطرح في هذا المقال إشكالية أساسية: ما هي علاقة الأزمة والمصالح بإعادة إنتاج السرديات الاستشراقية، بما تضمّنته من صور نمطية ووصم تحقيري، من طرف جزء من نخبة البلاد التونسية خلال القرن 19 والفترة الاستعمارية؟ هل سياق القرن التاسع عشر ما قبل العصر الإمبريالي متشابه مع سياق الاستعمار الفرنسي؟

المبحث الأول: القرن التاسع عشر: النخبة التونسية وزمن التمهيد للاستشراق المحبّب

تضمّن الرائد التونسي، وهو الجريدة الرسمية للدولة التونسية ولسان حال النخبة، منذ تأسيسه سنة 1860 مقالات وآراء مهمّة مرتبطة بعلاقة أوروبا بالبلاد التونسية، والعالم العربي والإسلامي عموماً. وقد مثّلت هذه الجريدة وسيلة مهمّة لتشكيل مناخ ثقافيّ حديث ومبتكر ومتأثر بالثقافة الغربية. ورد في مقال مهمّ حرّر بالرائد التونسي يهتم بأهمية العلم تضمّن أنّ "السبب الوحيد في تقدّم أهالي أوروبا في الصناعات والاختراعات إنّما كان بحسن المجازاة والتمييز، إذ أن من قوانينهم أنّ المخترع لشيء يستحقّ عليه من الحكومة علامة ومنحة، وبعد ذلك فلا يسوغ لغيره عمل مثل ذلك الأمر الذي اخترعه إلى أمد، بحيث أنّ ذلك يقصر عليه، فلا يلبث صاحب الاختراع أن يكون ذلك سبب غناه، وهذا القانون جار في جميع المخترعات أيّا كانت"¹. يتحدّث المقال هنا عن براءات الاختراع وبداياتها الأولى في أوروبا أواسط القون التاسع عشر. ويكمل المقال تحليله لأسباب تفوّق أوروبا العلمي. فلا يكفي الاعتراف بنسبة الاختراع لصاحبه ومأسسة ذلك، بل يجب منحه مكافأة معتبرة تشجيعاً له، و"هكذا القول في إتقان الصنائع والفلاحة، فإنّ البارعين في أيّ صناعة أو فلاحه يستحقّون المجازاة في كلّ سنة عند امتحان الصنائع والفلاحة، حتّى أن الخيل العموميّة يُعقد لها سباق ومهما كان الفرس على ما يلزم فإنّ صاحبه يأخذ على ذلك جزاءً. وبهذا السبب تجد جميع تلك الصناعات تتقدّم

(1) الرائد التونسي، العدد 2، 9 محرم 1294/24 جانفي 1877، ص 1.

يوميًا، وكيف لا تتقدّم وأصحابها يعملون للمجازاة والذكر الحسن زيادة على احترافهم بها، وهذا هو السبب الوحيد الذي تقدّموا به في المعارف أيضًا، وانتقلوا به من غلغلة (أغلal) بربرتهم (بربريتهم) إلى استنارتهم بأنوار التبصّر في أمور دنياهم¹. يُقدّم لنا هذا المقال إذا السبب الأساسي لتقدّم أوروبا عن بقية العالم: الاعتراف بأصحاب الفضل والاختراعات، ومن ثمّة المكافأة.

كما تضمّن مقال آخر في الرائد التونسي تحدّث عن أهمية الصراع والتنافس في إنماء الدولة الأوروبية والمحافظة على قوّتها، حيث ورد في أحد المقالات خبرا رهانات وسياقات الاختراعات التي ارتبطت بصناعة الكاغذ في أوروبا: "فشرعوا آنذاك في تجريب بعض النباتات اللبنيّة التي تصلح لصنعتهم ليروا أي نوع منها أنسب لعمل الورق من جهة الشغل والكلفة، ففي أيّامنا هذه من حاول شيئًا في أوروبا يشتهر خبره بطرفة عين وتأخذ الصحايف في التكلّم عليه ويُبأشر النَّاس في تجربة ذلك الشيء حتّى يبلغ في أقرب زمن إلى إحدى غايتيه إمّا الإهمال أو الإكمال"². كما قدّم مقال آخر سببا سياسيًا لتفوق أوروبا وهو "توحّدها" عكس العرب، حيث طرح المقال إشكاليّة "اتّحاد الدول الإسلاميّة بعضها مع بعض، وأنّ السياسة السديدة تقتضي ذلك"، وبدون هذا الاتّحاد لا يمكن "مُجارة الدولة الافرنجيّة في القدرة والانتظام"³.

اعتمدت النُخب في المدن العربيّة خلال النصف الثاني من القرن 19 على الأمثال والأقوال الأوروبية لشرعنة السلوكيات والممارسات الجديدة في المجتمعات العربيّة. ورد في أحد مقالات الرائد التونسي: "قال أحد الأمثال الافرنجيّة: الضرورة أمّ الاختراعات... الاختراعات تزداد مع ازدياد التمدّن"⁴. وقد حاولت هذه النخبة أن تُأقلم كلّ ما هو جديد ومُستحدث مع المناخات الثقافيّة المحليّة. ورد في الرائد خبر مهمّ عن احتفال جديد شرّع فيه بعد أن أعلن محمد الصادق باي عن دستور 1861. فقد احتفل أهل مدينة تونس بـ "المحرقات الطيّارة (أي الشماريخ)"، وهذا الأمر "لم نسمع بوقوع مثله في في حاضرتنا منذ أسّست على كثرة وقوع الزينات فيها في القديم"، وقد برّر كاتب المقال هذا الاستحداث بـ "فرط سرور أهل البلاد وارتياحهم بعهد الأمان"⁵.

(1) نفسه.

(2) الرائد التونسي، العدد 3، 7 صفر 1277/24 أوت 1860، ص 2.

(3) الرائد التونسي، العدد 44، 7 ذي القعدة 1288، 18/1288 جانفي 1872، ص 1.

(4) الرائد التونسي، العدد 38، 28 ذي الحجة 1277/7 جويلية 1861، ص 5.

(5) الرائد التونسي، العدد 29، 14 شوال 1277/25 أفريل 1861، ص 2-3.

ساهمت نظريّات العلماء الأوروبيين في "نزع السّحر من العالم" في جزء مهمّ من العالم العربي. وكان الرائد التونسي (لسان حال النخبة) محملاً مهمّاً للحدّاث. فقد عرّف ظاهرة الكسوف مثلاً بكونه "لا يحدث كلّ يوم، بل ولا كلّ سنة... الكسوف يقع من توسّط القمر بين الشمس وكرتنا، فإن كانت الكرات الثلاث على خطّ مستقيم للناظر كان الكسوف كاملاً"، وهذا التعريف الذي قدّمه يُصحّح آراء كلّ من "كانوا يعتقدون أنّ للكسوف تأثيراً في العالم الأرضي بحدوث حروب وأمراض وما شاكلها كما يعتقد الأغبياء في أيّامنا هذه من أُمم المشاركة والمغاربة"¹.

لم تكن نخب المدن العربية خلال النصف الثاني من القرن 19 رافضة للاختراعات الأوروبيّة، بل مُرحّبة وفرحة بها. فقد ورد خبر في صحيفة الرائد التونسي عن البدايات الأولى لاختراع آلة التصوير الفوتوغرافي، فقد "اشتهر أنّ علماء الافرنج قد اطلّعوا في هذا العهد الحديث على خاصيّة غريبة في انطباع الصور في الكثيف الصقيل انطباعاً ثاراً غير زایل بزوال المحاذاة ناتجة عن عقاير كيميائية... فسَمّوها فوتوغرافية وهو مركّب يوناني معناه الرّسم بالنّور"². وكان هذا المقال تمهيداً ضرورياً قبل وصول مُصوّر فوتوغرافي محترف لمدينة تونس، فقد ورد في مقال آخر للرائد بعد ستّة أشهر من المقال التعريفي بآلة التصوير الفوتوغرافي إعلان إشهاريّ تضمّن: "فوتوغرافيا- اختراع جديد. فرصة وحيدة لمُدّة شهر فقط. إنّ المعلّم دوسه (Dussee) المقيم الآن في دار أبي ناعورة المعروفة ببيت عزريا بقرب قنصلية هولندا يصنع التّصاویر بالفوتوغرافية بسعر ثلاثة ريات الصورة فأكثر، ويتكفّل لمن يريد أخذ صورته بأنّه تكون مشابهة له تماماً. ولصاحب الصورة الاختيار بقبول الصورة أو عدم قبولها أن لم تعجبه. ومن شاء أن تؤخذ له صورته في داره فالمعلّم دوسه (Dussee) يتوجّه إليه بآلة الفوتوغرافية، وتؤخذ الصورة بدقائق قليلة"³. كما تضمّن الرائد إعلانات كثيرة لاختراعات أوروبيّة أخرى مثل الأسنان الاصطناعيّة وهي "أسنان استعاريّة: اختراع جديد- المعلّم دوسه (Dussee) يضع في الفم أسناناً استعاريّة بخمسة ريات السنّ فأكثر، ويتكفّل لمن توضع له بأنّها تستمرّ صحيحة مدّة عشر سنين. ويبيع أدوية لحفظ نظافة الفم والأسنان ويصلح أيضاً الأسنان المعطوبة ولا يأخذ إلا أجرة يسيرة"⁴. كما عرّف الرائد التونسي باختراع جديد وهو العربات البخاريّة، فقد ورد في أحد

(1) الرائد التونسي، العدد 3، 7 صفر 1277/24 أوت 1860، ص 2.

(2) الرائد التونسي، العدد 1، 24 محرّم 1277/12 أوت 1860، ص 3.

(3) الرائد التونسي، العدد 26، 19 رمضان 1277/31 مارس 1861، ص 4.

(4) الرائد التونسي، العدد 26، 19 رمضان 1277/31 مارس 1861، ص 4.

المقالات خبر عن "اختراع جديد: قد قرأنا في إحدى صحايف لندره أنّ لورد كاثيس أحد أعيان إنجلترا صنع كزوصه (Carrosse عربية) نارية على نسق الكرارص التي تسحبها الخيل... سيرها وقتئذ بحساب ثمانية عشر ميلا في الساعة... فلا شكّ الآن أنّ الجميع في أوروبا سوف يستعملون الكرارص البخارية عوض العربات المسحوبة بالخيول والبغال لأنّها أقلّ كلفة من هذه وأسرع سيرا منها. والكاروصة المذكورة هي صنع مستر ريكيت في مدينة بكينغهام¹. لعب الرائد التونسي إذا، ومن ورائه النخبة التونسية، دور المُلطّف والممهد لكلّ ما هو أوروبي مُستحدث. كما اشتمل الرائد التونسي على صور نمطيّة عديدة أنتجها الاستشراق قبيل الحملات الاستعمارية وخلالها. فقد تحدّث عدد من الرخالة الأوروبيين على "أكلي لحم البشر" أي "الكنبال" cannibals، وهذه "العادة الشنيعة" قد انقطع أثرها في بقاع كثيرة من العالم، و"مع هذا فعددهم لم يزل كثيرا" خاصة في القارة الافريقية².

يتبيّن إذا أنّ النخبة التونسية، عبر لسانها الناطق وهو جريدة الرائد التونسي، مهّدت وأسّست لأهلنة وأقلمة لعدد من الأفكار الأوروبية عبر طرحها للنقاش أو ترجمتها وترويجها في الرائد. وعدد كبير من هذه الأفكار أنتجته مؤسّسة الاستشراق سواء للإعلاء من مكانة أوروبا أو للحطّ من الثقافة الشرقية. فهل وفّرت فترة القرن التاسع عشر المناخ الكافي لتبنيّ جزء من نخبة البلاد التونسية لأفكار المستشرقين خلال الفترة الاستعمارية؟

المبحث الثاني: كتاب الرحلة الباريسيّة: الاستشراق منسوخا أهليّا

نشر المعلّم بمدارس الحكومة التونسية كتابه "الرحلة الباريسيّة" سنة 1933 بعد أن زار فرنسا سنة 1932. أبرز الكاتب في مقدّمة مؤلّفه شغفه بمعرفة البلدان وتعلّق "همّته بالأسفار للاطلاع على عجائب مخلوقات الصّانع الحكيم"، ولهذا عزم "على السفر الارتحال إلى عاصمة الحرّيّة والمدنيّة الغربيّة باريس لزيارة معاهدها ومتاحفها وبساتينها..."³. نلاحظ هنا الحكم المسبق للكاتب تجاه البلد المُزار زيارته: فهو "عاصمة الحرّيّة"، وهذه السرديّة سعت فرنسا إلى ترويجها منذ الثورة الفرنسيّة (1789)، وأصبح وصفا مقبولا وغير خاضع للتمحيص من قبل الأوروبيين، وحتى عند غيرهم، ومنهم سكّان المستعمرات الفرنسيّة مثل تونس في هذه الحالة. فتبنيّ عبد الرحمان سومر للصورة النمطيّة

(1) الرائد التونسي، العدد 5، 23 صفر 1277/ 10 سبتمبر 1860، ص 3.

(2) الرائد التونسي، العدد 17، 23 ربيع الثاني 1288/ 12 جويلية 1871، ص 3.

(3) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسيّة، المطبعة التونسية، الطبعة الأولى، 1933، ص 3.

الرابطة بين فرنسا والحرية منعه من التحقّظ أمام استعمال هذه الأحكام رغم معاشته اليومية للاستعمار الفرنسي وهو القاطن بمدينة تونس والمدرّس بها والمتعامل يوميًا مع سلطات الاحتلال الفرنسية.

استخدم المؤلف مصطلح "حضارة" بلا حذر من مطبّاته المعرفيّة والتحقيريّة حيث قال أنّه كتابه هذا جعله "نموذجًا للحضارة الحاليّة، ذات الاختراعات والاكتشافات العصريّة التي أشرقت أنوارها على سطح الكرة الأرضيّة"¹. لا يخفى علينا هنا ما تحلّمه كلمة "حضارة" من حمولة تاريخيّة استعماريّة ذات مركزيّة أوروبيّة. فمنذ آلاف السنين ظلّت الشعوب تُميّز نفسها عن الآخرين، أي عن "الهمجيين" من خلال تقديم أنفسهم باعتبارهم متحضّرين أو مهذّبين. وقد لعب اليونان دورًا أساسيًا في ظهور مصطلح همجيّ، ويبدو أن المؤرخ اليوناني هوميروس أو من استخدم هذه الصفة للحديث عن الناطقين بالبربريّة (bar-bar) أي لا يتقنون اللغة اليونانية. وقد صُوّر الآخر المختلف بالنسبة لليوناني في صفة الرّحل وغير المستقرّ والبدوي، عكس ساكن المدينة اليونانيّة Polis المستقرّ والمتحضّر والحائز على غذاء ثابت وموروث زراعيّ غنيّ. تسبّبت مجموعة من السياقات العالمية في ظهور مصطلح "حضارة" بمعناه الحديث خلال القرن 18. أهمّ العوامل هو الاستكشافات الأوروبيّة (اكتشاف أمريكا خاصّة). إلى جانب الخطر المحدق الذي لعبه الوجود العثماني في البحر المتوسط وفي أوروبا، وهذا ما استفزّ الوعي الأوروبي على إنتاج صور تحقيريّة عن "الآخر"، ولهذا يمكن اعتبار إنتاج صورة للآخر الهمجي هو ردّ فعل على التهديد التركي. كما نجد عوامل أخرى مهمة ساهمت في إنتاج مفهوم "الحضارة والمتحضّر" وهو التقدّم العلمي والتقني (علم البيولوجيا، علم النباتات، علم الحيوان، التطوّر التقني)، فقد أصبح بإمكان أوروبا أولاً أن تقارن نفسها وتطوّرّها بتخلّف الآخرين (البلدان المكتشفة حديثًا مثل أمريكا)، وثانيًا بدأ يبرز الوعي بأهميّة أخذ حجة تحضير الآخر كوسيلة للهيمنة على البلدان واستعمارها، باعتبار أن الدول الغربية بصفتها دولًا توسّعية تستطيع تحديد حضارتها الخاصة بها و"تصديرها" إلى الآخرين غير المتحضّرين. وفي هذا الإطار تطوّرت ونشأت علوم إنسانية واجتماعيّة عديدة مثل الانثروبولوجيا (علم الانسان) وفيما بعد علم الاجتماع، والنظرة الحديثة لعلم التاريخ. فقد ولد مفهوم "حضارة" في سياق ثقافي أوروبي نتج عن روح عصر الأنواع (العقل) المتحفّزة والتوّاقة لمعرفة الآخر والمختلف. فقد شكّلت أوروبا مصطلح "حضارة" استنادًا إلى خصوصيّاتها وسياقاتها وحاولت فرضه على بقية العالم (مستعمراتها). وهذه ممارسة إثنومركزيّة

(1) م. ن، ص 3.

أوروبية بامتياز. فعلى كلّ المجتمعات غير الأوروبية أن تتّبع النموذج الأوروبي. وفي هذا الإطار يحظر توظيف مصطلح "الحضارة" حيث يحتاج الفعل الاستعماري إلى تسويق وشرعنة، ودواعي التسويق هي "اقتصادية، سياسية، عسكرية، أيديولوجية أو إنسانية"، أي "غزو أراضي جديدة لتوطين الفائض من السكّان عندنا، إيجاد أسواق جديدة لمنتجات مصانعنا ومناجمنا والمواد الأولية لصناعتنا، غرس لواء الحضارة في وسط الأعراق السفلى والمتوحشة"¹، ولهذا "يقوم النظام الكولونيالي على فكرة مفادها أنّ الإنسانية مقسّمة إلى أنواع وأنواع فرعية يمكن مما يزيها، فصلها وترتيبها بطريقة هرميّة"، فالاحتلال إذا هو "مؤسسة تُبنى في بلد جديد من طرف عرق ذي حضارة متقدمة" من أجل تنوير الشعوب "المتوحشة"، ولهذا فإنّ السياسات العرقية الاستعماري هي عبارة عن "دولنة البيولوجي"². فشبكات الهيمنة ضمن السياسات العرقية الاستعمارية تركز أساسا على ثلاثية الثقافة، الدين والبيولوجيا، ولضمان فعالية عمل هذه الثلاثية يتمّ التركيز على السياسات التصنيفية وخاصة التحقيرية منها، وهي التصنيف، التفریق، الترتيب والمفاضلة³.

لم ينتبه صاحب "الرحلة الباريسية" لكلّ هذه المزالق المحيطة بمصطلح "حضارة"، بل حاول خلال مُجمل كتابه ترسيخ مسألة احتكار أوروبا وخاصة فرنسا لمسألة "التحضّر" والحضارة. فقط صوّر لنا المؤلّف فرنسا كدولة مثاليّة نظاما ومعمارا وسكّانا. فمند وصوله لميناء مرسيليا اعترضته أبنية طويلة ضنّها "صراطا". كما أعجب المؤلّف بحدائق المدينة ونظافة التّل وخاصة لتوقّرها على "الماء الحار والبارد والكهرباء في جميع غرفه للتّنوير والتدفئة مع قاعة للاستحمام في غاية الإتقان"⁴. كما لم يُخف الكاتب افتتاحه بالفرنسيين حيث يمتازون ب"خصوبة الأبدان وقوّتها ولنسائها جمال بارع"⁵، كما "اشتهر الفرنسيون بالنشاط والبشاشة والتّزوع للهو والشجاعة"⁶. ولا يمكن أن نغفل هنا عن الفكرة الرئيسية التي تطرحها هذه المقالة وهي أنّ عددا مهمّا من نُخبة الشرق (تونس هنا)

(1) مبيمي، أشيل، نقد العقل الزنجي، ترجمة: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/ الجزائر، 2018، ص 97.

(2) م. ن، ص 98-99.

(3) مازليش، بروس، الحضارة ومضامينها، ترجمة: عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 412، ماي 2014؛ إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية: إشكاليات التكوّن والتركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1997.

(4) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، م. س، ص 6.

(5) م. ن، ص 7.

(6) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، م. س، ص 10.

استوعبت نظريات الاستشراق سواء تجاه الشرق أو تجاه الغرب، حيث يكون الشرق "فوضوي" و"جامد" عكس الغرب/الغربي "المنظم" و"الجميل"¹. فالاستشراق المُجَبَّب يُؤَسَّس لترسيخ صور نمطية أنتجها الاستشراق ولكن تمثلها وتبناها أهل الشرق ونُخبه. ولهذا يُرَكِّز الكاتب على النشاط اليومي الفائق في فرنسا، عكس نظرية "الجمود" التي أسس لها الاستشراق واصمها بها الشرق، حيث يقول مثلاً أنّ مدينة مرسيليا "يصعدُ إليها المسافرون كالجراد المنتشر وأخرى ينزل منها المسافرون، وهكذا يُشاهد زوارها حركة عزيمة تفوق الحصر وبها كثير من المرافق الحيويّة... إلى غير ذلك من دلائل العمران"². كما أشار المؤلف إلى تيمة "النظام"، عاكساً أيضاً للوصم الذي حُشر فيه الشرق وهو "الفوضى"، حيث قال عن مرسيليا أنّ "أغلب شوارعها حديثة منظّمة" والأبنية "في نهاية الإتقان"³.

لم يُخف الكاتب انبهاره بباريس قائلاً لحظة الوصول لها: "باريس ما باريس وأدراك ما باريس"⁴. وقد رسّخ المؤلف هنا للمركزيّة الاثنية الفرنسيّة French ethnocentrism التي كثيراً ما كنت تحظر وتُسترجع خاصة زمن الأزمات من قبل الفرنسيّين حيث تُصوّر فرنسا كمصدر للحضارة والحرية والتنوير⁵. بل كثيراً ما كانت تتزامن النظريات والممارسات العرقية / التحقيرية الفرنسيّة تجاه سكّان المستعمرات مع الترويج لفكرة الحرية والعدالة و"التنوير" الفرنسي خاصة زمن تأليف عبد الرحمان سور لكتابه، أي زمن الاستعمار الفرنسي للبلاد التونسيّة⁶. ولهذا فقد وصف الكاتب بباريس بكونها "مقرّ... الرقي والحضارة والعمران"، كما تضمّنت المدينة من المباني والقصور والشوارع المتسعة "ما لا يوجد غيرها من سائر الممالك"، ففرنسا ليست "قاعدة (أي عاصمة) فرنسا فقط"، بل "قاعدة أوروبا

(1) كافانو، ويليام، أسطورة العنف الديني، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017؛ ريتشارد إي نيسبت، جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا؟، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد 312، الكويت، فيفري 2005؛ كيرنان، فيكتور، سادة البشر: المواقف الأوروبية من الثقافات الأخرى في العصر الإمبريالي، ترجمة: معين الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2017.

(2) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، م. س، ص 7.

(3) م. ن، ص 9.

(4) م. ن، ص 12.

(5) MIHALYI, Louis J., "Ethnocentrism vs. Nationalism: Origin and Fundamental Aspects of a Major Problem for the Future", Humboldt Journal of Social Relations, Department of Sociology, Humboldt State University. Vol. 12, No. 1 (FALL/WINTER 1984-85), pp. 95-113.

(6) SALHI, Kamal, "Rethinking Francophone Culture: Africa and the Caribbean between History and Theory", (6) Research in African Literatures, Indiana University Press, Vol. 35, No. 1 (Spring, 2004), pp. 9-29.

أو قاعدة العالم"¹. يُرْسَخ الكاتب هنا بوضوح المركزية الاثنيتية الفرنسية واضعاً الثقافة والحضارة الفرنسية في قلب العالم، بل عاصمته. وليس بالغريب إذا أن يُؤكّد الكاتب أن باريس هي "منبع الحضارة والحرية والرفاهية"². وفي هذا الإطار وظّف الاستعمار وسائل عديدة لشرعنة هيمنة أوروبا على الثقافات والدول أخرى. وسنأخذ كنموذج على ذلك البلاد التونسية خلال الفترة الاستعمارية. يَبْنِ الأستاذ حافظ ستهم من خلال أحد مقالاته أنّ الرعيل الأول من الجغرافيين الفرنسيين في بداية الاستعمار الفرنسي للبلاد التونسية أنتجوا مجموعة من الصور النمطية التحقيرية تجاه السكّان المحليين لغايات استعمارية من أجل شرعنة وجودهم في البلاد التونسية، فالجغرافي "ديبوا" Des pois يرى أن الفرنسيين "خَلَقُوا الثروة في أقاليم كانت مهجورة ومهملة وجلبوا الرفاهية لسكّان تعودوا منذ عهد بعيد على البؤس"، فإذا وحسب الجغرافي الآخر أقستان برنار Augustin Bernard فإنّ "من واجب الأوروبيين تسيير الأهالي في طريق التقدّم وتجنّيبهم الرجوع من جديد إلى الفوضى التي أخرجناهم منها بعناء"³. وتعتمد ميكانيزمات بناء الوصم وتشكيل الصور النمطية على ترسيخ صور المجتمع "الثابت" العاجز عن الابتكار و"الجامد"، حيث يُعدّ "مفهوم الثبات في البناء الإيديولوجي للأخرية سمة هامة من سماته"، ويتضمّن "معنى اختلال النظام والتفسّخ والتكرار الشيطاني"، والشئ الثابت هو الذي "في مكانه على الدوام معروف مسبقاً"⁴. هذا هو الشرق حسب الصور

(1) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، م. س، ص 12.

(2) م. ن، ص 13.

(3) ستهم، حافظ، "المجتمع التونسي من خلال دراسات الجغرافيين الغربيين في الفترة الكولونيالية"، مجلّة كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، جامعة محمد الخامس، المغرب، العدد 15، (1989-1990)، ص ص 89-117، ص 92-93.

(4) هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة: نادر ديب، المجلس الأعلى للثقافة: المشروع القومي للترجمة، مصر، 2004، ص 145؛ سعيد، إدوارد، الثقافة والامبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الرابعة، 2014، ص 75-111، ص 229-223؛ لبيب، الطاهر، تقديم لكتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية/ الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008، ص ص 41-19، ص 28، ص 41؛ كما أنّ نظرية "الجمود" لم تشمل الإيالة التونسية فقط، بل غطّت كلّ بلاد المغرب مثل المغرب الأقصى، والغاية كانت افتكاك الأراضي الفلاحية للمغاربة وشرعنة تملكها من طرف الاستعمار الفرنسي. انظر: عبد الجليل حليم، الفلاحون المغاربة في الإثنولوجيا الكولونيالية: بين الجمود وقابلية التحسّن"، ضمن: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية/ الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008، ص ص 449-462؛ ستيفن كونرمان، "من الاستشراق إلى العلوم الاجتماعية"، ترجمة: محمد أحمد السيد، الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس-أفريل 2016، العدد 182، ص ص 128-143، ص 135-138؛ كما وُصف المغرب الأقصى أيضا في سرديات أخرى خلال القرن 19 بـ "البلد الساكن". انظر: بورك، إدموند، الاحتجاج والمقاومة في مغرب ما قبل الاستعمار (1860-1912)، ترجمة: محمد أعفيف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، 2013، ص 49.

النمطية للاستشراق، عكس ما رُوج عن نظام الغرب وتحضره، ولهذا يُؤكّد عبد الرحمان سور أنّ سگان باريس "في غاية من التربية والتّهذيب وحسن الأخلاق"¹. بل تضمّن أحد الأبيات الشعرية مقارنة الفرنسيين بالملائكة وباريس بالجنة حيث ورد:

أذي جنة في الأرض أم هي باريس ملائكة سگانها أم فرنسيس
فكأنّ "جمود" الشرق وتخلّفه مرتبط بتحضّر الغرب وسموّه.

كما أبدى عبد الرحمان سور إعجابه بالتنظيم الحضري للمدن الفرنسية. فقد أحسن المجلس البلدي تنظيم المّدن، إلى جانب توقّر المدينة على مؤسسات أخرى عديدة سوق الخضّر والحدائق العامة وهي "في غاية الجمال والتنسيق والتنظيم والتنسيق والتّظافة"².

ينتقل الكاتب فيما بعد إلى الحديث عن التطوّر العلمي في فرنسا، وهنا ربط بطريقة جازمة بين الإنتاج العلمي والتطوّر الحضاري والعمراني الذي سبق أن وصفه في بداية الكتاب. فلا يمكن أن يتطوّر العلم إلا بالعمران، فمن "المعلوم أنّه لا تنتشر العلوم في أمة من الأمم إلا إذا توقّرت الحضارة والعمران فيها، فهبت من غفلتها إلى الكرع من مناهل العلوم والفنون الجميلة والصناعات والشرائع والقوانين الوضعية واستعمال أحدث المخترعات والمكتشفات"³. فالكاتب هنا يحصر التطوّر العلمي في طبيعة التمدّن الأوروبي، فهو الوحيد الذي يستأهل نشأة العلوم، ولا يُخفي عبد الرحمان سومر هذا الرأي بل يتبنّاه قائلا: "أمّا عندنا معاشر الشرقيين وبعبارة أوضح المسلمين...ضربنا صفحا عن العلوم الكونية"⁴.

(1) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، م. س، ص 13.
(2) كلّ هذه الأوصاف تقابلها صور نمطية وأوصاف أنتجها الاستشراق تجاه المدن العربية خلال نفس الفترة. انظر مثلا: ستهم، حافظ، "المجتمع التونسي من خلال دراسات الجغرافيين الغربيين في الفترة الكولونيالية"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، جامعة محمد الخامس، المغرب، العدد 15، (1989-1990)، ص ص 89-117، ص 92-93: تيموثي، ميتشل، استعمار مصر، ترجمة: بشير السباعي/ أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الرابعة، 2016؛ إدوارد، سعيد، الاستشراق: المعرفة. السلطة. الانشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السابعة، 2005.

(3) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، م. س، ص 24-25.

(4) م. ن، ص 24. أسّس الاستشراق الفرنسي صور نمطية عديدة خاصة حول تيمة "الجمود" وحبّ العرب للغة القوّة والإجبار من قبيل: "هناك أشخاص خاضعون للقوّة التعسفية وهناك أشخاص يُديرونها...كان في الجزائر شعب غالب وشعب مغلوب"، أو "غالبا ما يقولون العرب يُحبّون القوّة، وهذا صحيح". انظر: كلود بروور، بنيامين، صحراء اسمها السّلام: تاريخ

تضمّنت فرنسا كليات وجامعات عديدة منها كلية الطب التي "بها سائر" علوم التمريض إلى جانب إصدارها لمنشورات علمية "تبحث في المواضيع الطبية وتُنشر حوادث الأمراض والاختراعات الحديثة للعلاجات والأدوية والآلات الطبية"¹. إلى جانب كلية الصيدلة، وكلية الحقوق ومكاتب الهندسة والحرب ومدارس اللغات الشرقية². أما "المكتبة الوطنية" بباريس فهي "أغنى مكتبة بالعالم"³.

انتقل بعدها المؤلف إلى الحديث عن المسلمين بفرنسا، وقدّر أن عددهم سنة 1932 كان 150 ألفاً منهم 25 ألف بالعاصمة باريس، و"غالب المسلمين المقيمين بفرنسا" وصلوا إليها "من شمال إفريقيا منهم العملة بالمراكز الصناعية ومنهم المتعاطون لمختلف أنواع التجارة على حسابهم الخاص"⁴. نلاحظ هنا أنّ الكاتب أهمل الأسباب الحقيقية لهجرة أهل شمال إفريقيا (المغرب، الجزائر، تونس) إلى فرنسا خاصة السبب الأساسي وهو الاستعمار والممارسات الامبريالية المرتبطة بربط اقتصاد المستعمر بالبلدان المستعمرة⁵. كما تغاضى الكاتب عن الصعوبات اليومية التي يعيشها المسلمون "المغاربة" في فرنسا سواء على مستوى التمييز المهني (الأجر ونوع العمل) أو العرقي (العنصرية) والطبقي والديني واللغوي⁶. بل شرع الكاتب في الحديث عن السياسة الدينية الفرنسية في باريس خاصة عبر تركيزه على جامع باريس "الإسلامي". فمن "أحسن المزايا التي قدّمها الديمقراطية للمسلمين تأسيس جامع لهم بعاصمتها الجميلة يجتمع فيه المسلمون المقيمون بها الوافدون عليها... وقع تأسيسه سنة 1926"، وهذا الجامع "مزدان سقفه وجدرانه بأعجب النقوش ومُضاء بالألوان الكهربائية بواسطة فوانيس

الشرق الأوسط المعاصر ومجتمعه. عنف الإمبراطورية الفرنسية في الصحراء الجزائرية (-1844 1902)، ترجمة: أمين الأيوبي، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر/ بيروت، 2020، ص 53، 122.

(1) م. ن، ص 26.

(2) م. ن، ص 28-30.

(3) م. ن، ص 36.

(4) م. ن، ص 41.

MARKER, Emily, "Obscuring Race: Franco-African Conversations about Colonial Reform and Racism after (5) World. War II and the Making of Colorblind France (1945- 1950)", French Politics, Culture and Society, Vol. 33, No. 3 (Winter 2015), pp. 1-23

ANNE BOITTIN, Jennifer, "Black in France: The Language and Politics of Race in the Late Third Repu- (6) blic", French Politics, Culture and Society, Vol. 27, No. 2 (Summer 2009), pp. 23-46; SELJUQ, Affan, "Cultural Conflicts: North African Immigrants in France," The Journal of Peace Studies, Vol. 2, No. 2, Special Issue: Peace Building in Fractionated Societies: Conceptual Approaches and Cultural Specificities (July 1997), pp. 67-75

مختلفة"، و"يُلاصق الجامع بناية أخرى بها حمّام ومطعم وقهوة بها جوقة طرب كلّها على النمط الشرقي"، ويُردف الكاتب هذا الوصف بتقديمه الشكر للسلطات الفرنسيّة قائلا: "نُسدي أكمل عبارات الشّكر لفرنسا ورجالها الأحرار على هذه التأسيسات الجميلة التي يرتاح إليها كلّ شرقي يحلّ بالديار الباريسيّة"¹.

اقتصر الكاتب في هذا الجزء من رحلته على الحديث على الوجه المشرق للسياسة الإسلامية الفرنسيّة مُتجاهلاً أهدافها الحقيقيّة وهي التغطية على السياسات الاستعماريّة في المستعمرات وممارسات الظّلم والتحيّز ضدّ المُستعمرين، وأشكال العنصرية التي يتعرّضون لها في فرنسا نفسها. كما أنّ مسجد باريس نفسه أسّس استناداً إلى سياقات خاصّة به بعيدة كلّ البعد على مسألة "الديمقراطية" التي تحدّث عنها عبد الرحمان سومر وأهمّها الصراع الدولي ومُحاولة كسب ودّ المسلمين عبر ترسيخ وتأسيس سياسات إسلاميّة سواء عبر بناء المساجد أو الإكثار من المنشورات². وواصل عبد الرحمان سور الحديث عن المآثر "الإسلامية" الفرنسيّة مثل تأسيس "جمعية الأخاء الإسلامية" سنة 1907 وهدفها "مدّ يد المساعدة للمسلمين خارج بلادهم وتوطيد العلاقات الحيّة بين الشرقيين والغربيين سواء كان ذلك بالكتابة في الصحف أو إلقاء المحاضرات أو المؤلّفات"، وهدف الجمعية الأساسي هو ترسيخ "ميل الشّعوب الشرقيّة للشعب الفرنسي الكريم" وفتح "أبواب المفاهمة بين الجانبين"، ووصف الكاتب كلّ هذه الأمور بـ "الفوائد الجمة"³. نلاحظ أنّ عبد الرحمان سور لا يُخفي مُناصرته ودعمه للسياسة الإسلامية الفرنسيّة، ورغبته في تشكيل ميل وحبّ من الشرقيين تجاه فرنسا والفرنسيّين، وهذا هو ما سمّيناه في مقالنا الحالي "الاستشراق المُحبّب"، أي تبنيّ أهل الشرق آراء المستشرقين وتبنيّها وإعادة إنتاجها.

انتقل عبد الرحمان سومر في التالي من الكتاب إلى الحديث عن "أوصاف الفرنسيّين وأخلاقهم"، حيث أكثر من مدحهم فهم "موصوفون بالحماسة والبسالة والنشاط والشجاعة والكرم والسّخاء،

(1) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، م. س، ص 41-43.

(2) العجيلي، التليلي، المعهد الإسلامي وجامع باريس للسياسة الإسلامية لفرنسا اللانكية: 1920-1939، جامعة متّوبة، 2016. لم يكن الأمر مقتصرًا على فرنسا في مسألة إرساء السياسات الإسلامية، بل كانت مثلاً ألمانيا حريصة على هذه الاستراتيجيات. انظر مثلاً: معتدل، ديفيد، في سبيل الله والفوهرر: النازيون والإسلام في الحرب العالمية الثانية، ترجمة: محمد صلاح علي، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، 2021.

(3) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، م. س، ص 43-44.

والقيام بحق الضيافة"، كما "لهم تربية راقية وإحساس جميل"¹. كما روى الكاتب قصته مع أحد الفرنسيين "من عليّة القوم" حيث أضاع عبد الرحمان سومر الطريق، "فاعترضني فرنسي من عليّة القوم... وسألني عن الجهة التي أقصدها... فقال لي انتظر قليلا حتّى أسأل عنها"، وقدّم بعدها الفرنسي كلّ المعلومات والمساعدة اللازمة للكاتب². وهذه القصة تؤكّد مسعى الكاتب وهي إبراز فضائل المجتمع الفرنسي ولو كانوا "من عليّة القوم" لتواضعهم وفرحهم بالغريب. ولم يكن هذا الأمر صحيحا، فقد تميّزت فرنسا خلال الفترة الاستعماريّة بسياسات التمييزيّة والعرقية الواضحة، وهذا ما تثبته دراسات عديدة³.

رجع مرّة أخرى الكاتب للحديث عن المآثر العمرانيّة بباريس مثل مصانع السيّارات والسكر والشوكولاتة، وبرج إيفيل وقوس النصر وقصر الجمهوريّة والمسارح والملاهي والمستشفيات ودور السينما والمقاهي والمتاحف والقصور، أي أنّ فرنسا تموّعت عمرانيّا بصفة نموذجيّة خلال القرن العشرين "الذي يدعّونه قرن النور والمدنيّة"⁴. ولم يُخفي الكاتب إعجابه بعمران باريس ومبانيها، فهو يتحدّث مثلا عن كنيسة روتردام قائلاً عنها أنها "بناية ضخمة في غاية الإتقان"، ويقول عن البانتيون Panthéon وهو مدفن العظماء أنّه "قصر فخّم" و"يوجد بجدران القصر كصير من الرسوم، التصاوير، الذهنيّة الجميلة"⁵.

ثمّ شرع الكاتب في الحديث عن مآثر المرأة الباريسيّة التي تميّز بـ "الحزم والبطش والجاه وانتصابها في المشي وثباته"، وتتميّز بقوة الإرادة والجأش و"سلامة الذوق في الفنون الجميلة، وعينها النجلاء المتسعة تدلّ على اليقظة وصفاء الذهن وسرعة الانتباه والتأثير على مخاطبيها"، كما أنّها تميّز بـ "كثرة الأفكار وتشعب طرق الحياة"⁶. كل هذه الأوصاف مُعكّسة لكلّ الصور النمطيّة والوصم الاجتماعي الذي ألصقه الاستشراق بالمرأة العربيّة/المسلمة، مرآة عاجزة عن التفكير

(1) م. ن، ص 47.

(2) م. ن، ص 47.

CHAMEDES, Giuliana and A. FOSTER, Elizabeth, "Introduction: Decolonization and Religion in the French Empire, French Politics", Culture and Society, Vol. 33, No. 2, SPECIAL ISSUE: Decolonization and Religion in the French Empire (Summer 2015), pp. 1-10.

(4) سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسيّة، م. س، ص 63.

(5) م. ن، ص 69.

(6) م. ن، ص 85-87.

والمبادرة و"الجامعة" والمسيطر عليها في مجتمع ذكوري صارم، ومع تفكيرها الدائم والأبدي في المتعة الجنسية إلى درجة الشبق¹.

ختم عبد الرحمان سومر كتابه بتوصيات قدمها لكل من يحب السفر إلى فرنسا سواء لحجم المصاريف أو مواقيت السفر والشركات المتكفلة بذلك.

خاتمة:

تبين لنا في هذا المقال الأوجه المختلفة لمؤسسة الاستشراق، فلم تكن ذات رهانات غربية فقط، بل تشابكت مصالحها وتمثّلاتها مع جزء كبير من نخبة البلدان العربية/ الإسلامية. أنتجت جريدة الرائد التونسي، وهي لسان حال النخبة الحاكمة بداية من سنة 1860، عددا مهما من المقالات المروّجة لقيمة الحضارة الغربية المتفوّقة على الشرق المتأخّر والجامد. تأسّست جريدة الرائد في مناخ أزمة عاشتها البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر، وكان هدف النخبة الحاكمة أساسا في إعادة إنتاج جزء من السرديات الاستشراقية وترجمتها ونشرها للعموم هو هدف إصلاحي لا إعادة إنتاج الصور النمطية والوصم الاجتماعي التحقيري². فقد كان هدف النخبة إنقاذ البلاد التونسية من الاستعمار الأوروبي في زمن التمدّد الامبريالي عبر إعادة إنتاج أفكار أوروبا نفسها عن الشرق، فمقالات الرائد التونسي هي سرديات اعتراف أولا بالتأخّر والأزمة، ولكن ثانيا وعي بأهمية تجاوز الواقع والنّجاة من المصير الجزائري (التي استعمرتها فرنسا منذ 1830).

بالمقابل أبرز لنا الجزء الثاني من المقال بروز متغيّر أساسي حاسم وهو استعمار البلاد التونسية من قبل فرنسا سنة 1881. أنتج الاستعمار تقنيات جديدة لبناء المكنانات الاجتماعية وتشكيل شبكات المصالح والمنافع والتفوذ، حيث ارتبط تنفّذ الأفراد بمتانة وحسن علاقتهم بالاستعمار الفرنسي³. وقد صدر في هذا الإطار كتاب المعلّم لتونسي عبد الرحمان سومر، مؤلّف تبين لنا من خلاله قدرة جزء من النخبة التونسية على إعادة إنتاج صور نمطية شكّلها الاستشراق منذ أزمنة خاصة خلال القرن

(1) الشيخ، ممدوح، الاستشراق الجنسي، دار ابن رشد، القاهرة، 2015.

(2) رازقي، محمد البشير، "مدينة تونس خلال النصف الثاني من القرن 19 من خلال جريدة الرائد التونسي: تشكّل الجغرافية القانونية وبناء شبكات العلاقات الاجتماعية"، المجلة الجزائرية للدراسات التاريخية والقانونية، المجلد 5، العدد 10، 2020، ص ص 60-90.

(3) رازقي، محمد البشير، "تحوّلات التراث الثقافي في مدينة تونس من القرن 19 إلى اليوم: الفرد، الاستعمار والدولة"، مجلة أوامر، الدوحة، العدد 9، 2021، ص ص 81-101.

19. فقد حرص الكاتب من ناحية على الإعلاء قدر الإمكان من "الحضارة" الفرنسية، وذلك بالمقارنة مع الأزمة الحضارية التي يعيشها الشرق. تشكّل في هذا الإطار ما أسميناه في المقال "الاستشراق المُحبّب"، أي الاستشراق المقبول من طرق أهل الشّرق، بل المُعاد إنتاجه والمُتبنّى والمُؤمنُ به.

فإن كان الأوروبيون "في عصر النهضة، ومن ثمّ في عصر التنوير، ينسبون كل ما يُثير قلقهم إلى غير الأوروبيين في سياق عمليّة اختراع أوروبا كتصنيف حضاري متماسك"، وإن سعى القوميون العرب للحفاظ "على نقاء الحضارة العربيّة في الماضي كأساس لأمة عربيّة حديثة"¹. فقد سعت النخبة التونسية عبر الرائد التونسي (القرن 19) إلى إعادة إنتاج جزء من السرديات الاستشراقية نفسها لإنقاذ البلاد التونسية في خضمّ صراع امبريالي عالمي، كما أسّست جزء من النخبة التونسية خلال الفترة الاستعمارية (بعد 1881) إلى تبنيّ المنتج الاستشراقي بدون تحقّظ أو انتباه لمزلقه ورهاناته من أجل الاندماج في شبكات المصالح والنفوذ الجديدة التي أرسلتها فرنسا².

المصادر والمراجع:

- إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربيّة: إشكاليّات التكوّن والتركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1997.

- إي نيسبت، ريتشارد، جغرافيّة الفكر: كيف يفكّر الغربيّون والآسيويّون على نحو مختلف ولماذا؟، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد 312، الكويت، فيفري 2005.

- بابا، هومي ك.، موقع الثقافة، ترجمة: نادر ديب، المجلس الأعلى للثقافة: المشروع القومي للترجمة، مصر، 2004.

- بورك، إدموند، الاحتجاج والمقاومة في مغرب ما قبل الاستعمار (1860-1912)، ترجمة: محمد أعيف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، 2013.

- (1) مسعد، جوزيف، اشتاء العرب، ترجمة: إيهاب عبد الحميد، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، 2014، ص 173.
- (2) قال جوزيف مسعد في هذا الإطار: "كان لقدوم الاستعمار على العالمين العربي والإسلامي، ورعايته لما بات يُعرف باسم مشاريع التحديث، وانتشار وهيمنة المنتجات الثقافية الغربيّة آثارها الواضحة"، كما كان هدف الأوروبيين وعدد من المستشرقين من خلال العناية بدراسة الشرق وإنتاج السرديات الاستشراقية هو "إشعار غير الأوروبيين بالعار بُغية دفعهم للاندماج". انظر: مسعد، جوزيف، اشتاء العرب، م. س، ص 238، 540.

- الرائد التونسي، من سنة 1860 إلى سنة 1881.
- رازقي، محمد البشير، "تحولات التراث الثقافي في مدينة تونس من القرن 19 إلى اليوم: الفرد، الاستعمار والدولة"، مجلة أواصر، الدوحة، العدد 9، 2021، صص. 101-81.
- رازقي، محمد البشير، "مدينة تونس خلال النصف الثاني من القرن 19 من خلال جريدة الرائد التونسي: تشكّل الجغرافية القانونية وبناء شبكات العلاقات الاجتماعية"، المجلة الجزائرية للدراسات التاريخية والقانونية، المجلد 5، العدد 10، 2020، صص. 90-60.
- ستهم، حافظ، "المجتمع التونسي من خلال دراسات الجغرافيين الغربيين في الفترة الكولونيالية"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، جامعة محمد الخامس، المغرب، العدد 15، (1989-1990)، ص ص 89-117.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق: المعرفة. السلطة. الانشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السابعة، 2005.
- سعيد، إدوارد، الثقافة والامبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الرابعة، 2014.
- سومر، عبد الرحمان، الرحلة الباريسية، المطبعة التونسية، الطبعة الأولى، 1933.
- الشيخ، ممدوح، الاستشراق الجنسي، دار ابن رشد، القاهرة، 2015.
- العجيلي، التليلي، المعهد الإسلامي وجامع باريس السياسة الإسلامية لفرنسا اللائكية: 1920-1939، جامعة منوبة، 2016. ديفيد معتدل، في سبيل الله والفوهرر: النازيون والإسلام في الحرب العالمية الثانية، ترجمة: محمد صلاح علي، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، 2021.
- كافانو، ويليام، أسطورة العنف الديني، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.
- كلود بروور، بنيامين، صحراء اسمها السلام: تاريخ الشرق الأوسط المعاصر ومجتمعه. عنف الإمبراطورية الفرنسية في الصحراء الجزائرية (-1844 1902)، ترجمة: أمين الأيوبي، ابن التديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر/ بيروت، 2020.

- كونرمان، ستيفن، "من الاستشراق إلى العلوم الاجتماعية"، ترجمة: محمد أحمد السيد، الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس-أفريل 2016، العدد 182.

- كيرنان، فيكتور، سادة البشر: المواقف الأوروبية من الثقافات الأخرى في العصر الامبريالي، ترجمة: معين الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2017.

- كينيدي، بول، نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة: مالك البديري، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1994.

- ليبب، الطاهر (تحرير)، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية/الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008.

- مازليش، بروس، الحضارة ومضامينها، ترجمة: عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 412، ماي 2014.

- مبيمي، أشيل، نقد العقل الزنجي، ترجمة: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/ الجزائر، 2018.

- مسعد، جوزيف، اشتاء العرب، ترجمة: إيهاب عبد الحميد، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، 2014.

- ميتشل، تيموثي، استعمار مصر، ترجمة: بشير السباعي/ أحمد حسّان، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الرابعة، 2016.

- ANNE BOITTIN, Jennifer, "Black in France: The Language and Politics of Race in the Late Third Republic", French Politics, Culture and Society, Vol. 27, No. 2 (Summer 2009), pp. 23-46.

- CHAMEDES, Giuliana and A. FOSTER, Elizabeth, "Introduction: Decolonization and Religion in the French Empire, French Politics", Culture and Society, Vol. 33, No. 2, SPECIAL ISSUE: Decolonization and Religion in the French Empire (Summer 2015).

- MARKER, Emily, "Obscuring Race: Franco-African Conversations about Colonial Reform and Racism after World. War II and the Making of Colorblind France (1945- 1950)", French Politics, Culture and Society, Vol. 33, No. 3 (Winter 2015).

- MIHALYI, Louis J., "Ethnocentrism vs. Nationalism: Origin and Fundamental Aspects of a Major Problem for the Future", Humboldt Journal of Social Relations, Department of Sociology, Humboldt State University Vol. 12, No. 1 (FALL/WINTER 1984-85).

- SALHI, Kamal, "Rethinking Francophone Culture: Africa and the Caribbean between History and Theory", Research in African Literatures, Indiana University Press, Vol. 35, No. 1 (Spring, 2004).

- SELJUQ, Affan, "Cultural Conflicts: North African Immigrants in France," The Journal of Peace Studies, Vol. 2, No. 2, Special Issue: Peace Building in Fractionated Societies: Conceptual Approaches and Cultural Specificities (July 1997).

الجيش وتنظيماته في الإمارة السامانية (389-261 هـ / 998-874م)

The army and its organizations in the Samanian Emirate (261-389 Ah/874-998 AD)

أ. د. حسين إبراهيم محمد الجبراني

جامعة دهوك - كلية التربية - قسم التاريخ - عقرة - العراق



ملخص:

تميز المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة / التاسع والعاشر للميلاد بكثرة الأحداث العسكرية، إذ كانت عبارة عن إمارات شبه مستقلة متفرقة متناحرة فيما بينها، وينفرد السامانيون من بين تلك الإمارات التي سعت إلى توظيف العساكر والجيش المدربة لتحقيق أهداف استراتيجية في نشر الإسلام وتوطيده في بعض مناطق بلاد ما وراء النهر الوثنية في هذه الحقبة. إذا كان النظام العسكري الأساس الذي استند عليه السامانيون في تحقيق أهدافهم السياسية، والذين كونوا علاقات واسعة مع الإمارات والقوة المجاورة، فضلا عن الدولة العباسية الأمر الذي مكّنهم من الاستيلاء على أراضي وممتلكات شاسعة في المشرق الإسلامي، واستوجب هذا وجود جيش كبير وقوي ودائم، يتخذ أساليب معينة ويستخدم مختلف الأسلحة في القتال، كي يحقق أهدافه في السيطرة والتوسع والدفاع عن النفس ضد القوى الخارجية.

شملت الدراسة على مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة بنتائج البحث. أما التمهيد فقد استعرضنا فيه مراحل قيام الإمارة السامانية، أما المبحث الأول فقد خصص لمعرفة عناصر الجيش الساماني، بينما تناول المبحث الثاني أقسام هذا الجيش وصنوف، أما المبحث الثالث فقد ركّز على النظم العسكرية لهذا الجيش، أما المبحث الرابع والأخير فقد تناول ديوان الجند في الإمارة السامانية.

الكلمات المفتاحية:

الأسلحة، الجيش، الفرسان، المشاة، السيوف، الرماح.

Abstract:

The Islamic Orient, in the third and fourth centuries AH (ninth and tenth centuries AD), was characterized by a large number of military events, as it consisted of semi-independent, scattered emirates that were in conflict with each other. The Samanids were among those emirates that sought to employ trained soldiers and armies to achieve strategic objectives in spreading and consolidating Islam in some areas of pagan Transoxiana during this era. The military regime was the basis on which the Samanids relied to achieve their political objectives. They formed broad relations with neighbouring emirates and forces, as well as the Abbasid state, which enabled them to seize vast lands and properties in the Islamic East. This necessitated the presence of a large, strong, and permanent army that used various weapons and techniques in combat to achieve its objectives of control, expansion, and self-defence against external forces.

The study includes an introduction, four investigatory queries, and a conclusion presenting the research results. The introduction reviews the stages of the establishment of the Samanid Emirate, while the first investigatory query is devoted to the elements of the Samanid army. The second investigatory query deals with the sections and types of this army, while the third investigatory query focuses on the military systems of this army. The fourth and final investigatory query discusses the Diwan of the soldiers in the Samanid Emirate.

Keywords:

Weapons, army, knights, infantry, swords, spears.

مقدمة:

تعد الإمارة السامانية واحدة من أهم القوى السياسية التي ظهرت في المشرق الإسلامي، إذ

استطاعت تلك الإمارة أن تفرض سيطرتها على معظم أجزاء المشرق الإسلامي، وأدّت دوراً تاريخياً جعلها تحظى بالعديد من الدراسات من قبل الباحثين، لكن أغلب هذه الدراسات اهتمت بالشقين السياسي والحضاري على حساب الدور العسكري لتلك الإمارة، وإن كانت هناك بعض الإشارات المقتضبة عن الجيش في هذه الفترة في بعض الدراسات التي تناولت العهد الساماني بعامة في المشرق الإسلامي لكنها لم تكن كافية لترسم لنا صورة واضحة عن الجيش الساماني وأنظمته، وبحسب معلوماتنا أكد اجزم بأنه لم يتطرق الباحثون مطلقاً للتاريخ العسكري لهذه الإمارة عبر دراسة مستقلة، وقد دفعنا ذلك، وفضلاً عن ما أفصحت عن أمشاجها مادة تاريخية جاذبة لانتباهنا، لتسليط الضوء على تفاصيل هذا الجيش وتنظيماته على عاتق دراسة أكاديمية مستقلة، أثراً تُوسم بـ [الجيش وتنظيماته في الإمارة السامانية (389-261هـ / 998-874م)] في محاولة لإلقاء مزيد من الضوء على هذه الناحية نظراً لأهميتها في تاريخ هذه الأسرة، بعامة وتاريخ المشرق الإسلامي بخاصة.

ويرجع السبب أيضاً في اختيارنا لدراسة الجيش الساماني من خلال نظمها وتطورها أنّها جيش جدير بالتأمل والدراسة وتعدّ من أهم الأجهزة في هذه الإمارة ومن أسباب اختيارنا الموضوع أيضاً الوقوف على طبيعة جيش هذه الإمارة وجنودها وأمرائها الذين انطلقوا نحو بلاد ما وراء النهر لنشر الإسلام فإنّ هذه الحركة العسكرية دعوية إصلاحية عقيدتها الجهاد في سبيل الله التي رفع شعارها السامانيون.

وللإلمام بالجانب العسكري للإمارة السامانية كان لزاماً علينا وضع إشكاليات نحاول الإجابة عليها باعتماد خطة ومنهجية محكمة وتحدث الإشكاليات في:

• ماهي الأوضاع السياسية في المشرق الإسلامي على عهد الإمارة السامانية؟

• كيف كانت التنظيمات العسكرية التي طرأت في الجيوش السامانية؟

• هل سائر تطور الذي شهدته الجيوش السامانية في فترة مدار البحث حجم المسؤوليات التي ألقيتها على عاتقها طبيعة التحديات والرهانات الطارئة والمسطورة، وما طبيعة التحسينات التي اصطبغت بها تشكيلاتها؛ سعيًا من المشرفين عليها لمسايرة حركة التطور العسكري المتنامية في المشرق الإسلامي؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليات اعتمدنا على خطة بحث تصدرها مقدمة تضمنت الخطوط التي اتبعناها في إنجازه، وتبطنه تمهيد يتحدث عن قيام الإمارة السامانية في المشرق الإسلامي، إلى

جانب أربعة مباحث أعقبتها خاتمة، جمعت مجمل النتائج التي توصلنا إليها في مسارنا البحثي. أمّا المبحث الأوّل فقد استعرضنا فيها التركيبة الاجتماعية المكونة لعناصر الجيش الساماني، إذ كان يتألف من عناصر واجناس مختلفة من قبيل أبناء القرى الفارسية، فضلاً عن العياريين، علاوة عن الممالك الأتراك، والخورزمية، والديلمة، والكُرد، والعرب، بينما تطرقنا في المبحث الثاني إلى أقسام الجيش الساماني وصنوفه، والمثلة بصنف المشاة من أصحاب السيوف والرماح والنبال، وفرقة الفرسان، وفرقة العيون والجواسيس، وفرقة المناجيق والعرادات، فضلاً عن الفرقة البحرية، أمّا المبحث الثالث فاستعرضنا فيه النظم العسكرية للجيش الساماني والمتمثلة بشطرين الأوّل يشمل عرض لأنواع أسلحة الجيش الساماني، أمّا الشطر الثاني فقد استعرضنا بشكل مقتضب القيادة العسكرية للجيش الساماني، أمّا المبحث الرابع والأخير فقد أشرنا إلى ديوان الجند في هذه الإمارة وكيف كان للجيش الساماني ديوان يشرف على شؤونه، وتحفظ فيه جميع المعلومات الخاصة بالجندي واصطلاح عليه (ديوان العرض).

وقد اعتمدنا في دراستنا على المنهج التاريخي الاستقرائي الذي يقوم على جمع المادة العلمية المتعلقة بالموضوع وتحليلها عقلياً ومقاربة نصوصها ومناقشة الأحداث والروايات وتفسيرها قصد التخلي بالدقة قدر الإمكان.

المبحث الأول: قيام الإمارة السامانية: (389-261هـ/998-874م)

ولعل من المفيد في البداية أن نعطي لمحة مختصرة عن التاريخ السياسي للأسرة السامانية حتى تكون الصورة واضحة المعالم. إذ يعد السامانيون من العناصر الفارسية ذائعة الصيت في بلاد ما وراء النهر وخراسان وكان موطنهم الأصلي قرية سامان بنواحي بلخ من إقليم خراسان، ويرجع نسبهم إلى جدهم سامان خداة بن حسمان بن طغاث وهو من أسرة فارسية عريقة، اعتنق الإسلام في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (125-105هـ/742-723م) في أثناء ولاية أسد بن عبد الله القسري لخراسان (120-116هـ/737-734م)، وقد سعى ابنه أسد على اسم هذا الوالي⁽¹⁾.

وظهرت هذه الأسرة على مسرح الأحداث السياسية في عهد الخليفة هارون الرشيد (193-170هـ / 809-786م) حين اشترك أبناء أسد بن سامان في إخماد حركات المعارضة

(1) النرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر، تاريخ بخارى، عربيه عن الفارسية وقدم له وحققه وعلق عليه: أمين عبد المجيد بدوي ونصرت مبشر الطرازي، دار المعارف، القاهرة، 1965م، ص90.

ضد العباسيين في خراسان وبلاد ما وراء النهر⁽¹⁾، ونالوا مكانة كبيرة لدى الخليفة المأمون (-218.198هـ/833-813م) لما قدموه من خدمات جليلة في أثناء صراعه مع أخيه الأمين (-193-198هـ/813-808م)، إذ ولاهم على بعض الولايات الإسلامية في المشرق، فوّلّى نوحاً على سمرقند، ويحيى على الشاش⁽²⁾ والياس على هراة⁽³⁾ وأحمد على فرغانة⁽⁴⁾.

وفي سنة (228هـ/842 م) توفي والي سمرقند نوح بن أسد، فقام أخوه أحمد بضمها إليه، وبعد وفاة أحمد سنة (250هـ/864م) تولى ابنه نصر ولاية سمرقند وفرغانة، إذ قام الخليفة العباسي المعتمد على الله (-279-256هـ/892-869م) بتوليته على بلاد ما وراء النهر، فاتخذ سمرقند عاصمةً له⁽⁵⁾.

وبعد وفاة نصر بن أحمد سنة (279هـ/892م) آلت زعامة السامانيين إلى إسماعيل بن أحمد الساماني (-295-279هـ/907-892م)، فأرسل إليه الخليفة المعتضد بالله (-289-279هـ/901-892م) الخلع وولاه مكان أخيه، ويعد إسماعيل بن أحمد المؤسس الحقيقي للإمارة السامانية وهو الذي نقل السامانيين من ولادة وحسب إلى حكام شبه مستقلين برعاية الخلافة العباسية، فتمكّن من

(1) ميرخوند، محمد بن سيد برهان الدين خاوندشاه، روضة الصفا في سيرة الأنبياء والملوك والخلفاء (تاريخ الدولة الطاهرية والصفارية والسامانية وآل بويه والإسماعيلية والملاحدة)، ترجمه عن الفارسية وعلق عليه وقدم له: أحمد عبد القادر الشاذلي، راجعه وقدم له: السباعي محمد السباعي، الدار المصرية للكتاب، القاهرة، 1988م، ص 133.

(2) الشاش: مدينة ببلاد ما وراء النهر، متاخمة لبلاد الترك، وفيها الكثير من القرى والعمارة. للمزيد، ينظر، الاصطخري، مسالك الممالك، ص 184.

(3) هراة: مدينة كبيرة من امهات مدن خراسان، فيها بساتين كثيرة ومياه غزيرة وخيرات كثيرة. للمزيد، ينظر: الحموي، ياقوت شهاب الدين أبو عبد الله الرومي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د. ت، مج 5، ص 396.

(4) ميرخوند، روضة الصفا، م. س، ص 80.

(5) الطبري، أبو جعفر محمد جرير، تاريخ الطبري، أو (تاريخ الرسل والملوك)، دار الكتب العلمية، ط 3، بيروت، 2004م، ج 9، ص 154؛ ميرخوند، روضة الصفا، م. س، ص 80.

الاستيلاء على خراسان وانتزاعها من أيدي الصفاريين⁽¹⁾ سنة (287هـ/900م)⁽²⁾، ثم ضم إلى ملكه كل من الري (طهران حالياً)، وإقليم طبرستان⁽³⁾ في سنة (289هـ/901م)⁽⁴⁾، فامتد ملك الإمارة السامانية لتشمل بلاد ما وراء النهر وخراسان⁽⁵⁾، وبعد وفاة إسماعيل بن أحمد سنة (295هـ/907م) تولى الأمراء السامانيون حكم الإمارة السامانية⁽⁶⁾، ولكن الأسرة السامانية لم تستمر في قوتها وتماسكها، إذ سرعان ما دب الخلاف بين السامانيين وظهرت علامات الانهيار والضعف على إمارتهم بعد أن تولى حكمها أمراء ضعفاء، فضلاً عن خروج بعض القادة وعمال الاطراف عليهم، علاوةً عن هجمات القبائل التركية في المناطق الشمالية للإمارة السامانية، الأمر الذي دفعهم إلى الاستعانة بالغزنويين

(1) الصفاريون: ينتسبون إلى مؤسس الإمارة الصفارية (254-298هـ / 867-910م) يعقوب بن الليث الذي كان في حادثه صانعاً في عمل الصفر في سجستان ولذلك سميت الإمارة الصفارية، بزغ نجم يعقوب الصفار بزعامته لفرق المتطوعة لحرب الخوارج في سجستان، وتمكن من القضاء عليهم والسيطرة على سجستان ومن ثم مد نفوذه على الأقاليم المجاورة حتى تمكن من السيطرة على كل من أقاليم كرمان وفارس، وخراسان، وفتح بلاد كابل، وأراد السيطرة على بغداد والقضاء على الخلافة العباسية، ولكنه تعرض إلى هزيمة نكراء في معركة دير العاقول في العراق سنة (262هـ/875م)، وبعد وفاة يعقوب الصفار سنة (265هـ/278م) بايع الجند اخاه عمر بن الليث الصفار (-265 287هـ / -878 900م)، وقد اقرت الخلافة هذا الاختيار، وفي عام (287هـ/900م) انهزم عمرو الصفار أمام الجيش الساماني ووقع اسيراً في قبضة السامانيين، ثم ارسل إلى بغداد إذ بقي في سجنه حتى مات عام (288هـ/901م)، وبعدها آل حكم الصفاريين إلى الأمراء الضعفاء من أبناء واحفاده عمرو الصفار، وفي سنة (298هـ/910م) قصد سجستان الأمير أحمد بن إسماعيل الساماني (301-295هـ/913-907م) وتمكن من القبض على آخر أمراء البيت الصفاري محمد بن علي بن الليث الصفار، وبذلك سقطت الإمارة الصفارية. للمزيد عن نسبهم ونشأتهم وبيروزمهم على الساحة السياسية في المشرق الإسلامي. ينظر: الأصفهاني، أبو عبد الله حمزة بن الحسن، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء (عليهم الصلاة والسلام)، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961م، ص 169-170؛ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: مصطفى السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003م، ج4، ص 202-204؛ ميرخوند، روضة الصفا، م. س، ص 72-57.

(2) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 113؛ الكرديزي، أبو سعيد عبد الحي بن ضحاک بن محمود، كتاب زين الأخبار، تعريب: محمد بن تاووت، مؤسسة الخامس الجامعية والثقافية، فاس، 1927م، ص 23.

(3) إقليم طبرستان: وهي بلدان واسعة كثيرة يشملها هذا الاسم، والغالب على هذه النواحي الجبال، وقصبتها آمل، وقيل طبرستان هي البلاد المعروفة بمانندران، وهي بين الري وقومس وبحر الخزر وبلاد الديلم والجيل. للمزيد، ينظر: الحموي، معجم البلدان، م. س، مج4، ص 13.

(4) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 127-129؛ الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 23؛ ميرخوند، روضة الصفا، م. س، ص 83.

(5) ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، الكامل في التاريخ، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط2، بيروت، 2007م، ج7، ص 501-500.

(6) الفقي، عصام الدين عبد الرؤوف، الدول الإسلامية المستقلة في المشرق، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987م، ص 16-17.

(429-384هـ/ 1037-994م)، الذين انتهزوا فرصة ضعف هذه الإمارة فسيطروا على أقاليمها ومدنها واستمر الصراع بين أفراد الأسرة السامانية حتى آلت أمارتهم إلى الزوال في سنة (389هـ/ 998م)⁽¹⁾.

المبحث الثاني: عناصر الجيش الساماني

بحلول القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، كان بناء وتشكيل معظم الجيوش الإسلامية في المشرق الاسلامي يقوم على أساس قوة العبيد فكما هو معروف فإن السامانيين هم من ابتدعوا استخدام الغلمان الترك في إدارة الدولة وذلك بعد تربيتهم وتأهيلهم، فألب تكين مؤسس الامارة الغزنوية (ت:352هـ/ 963م) كان مملوكاً سامانياً وأنيط به إمارة خراسان العسكرية⁽²⁾.

وكان الجيش الساماني يتألف من أجناس متعددة، اندمجت في الخدمة العسكرية حباً بالجهاد وسعياً للأجر والإيمان⁽³⁾، أو عن طريق الرق والشراء بالمال⁽⁴⁾، أو الانضمام إلى صفوف الجيش المنظم

بمحض إرادتهم، وفي هذا الصنف يدخل معظم الأحرار، ورؤساء القرى في المشرق (الدهاقين)، فضلاً عن

(1) البهقي، أبو الفضل محمد بن حسين، تاريخ البهقي، ترجمة: يحيى الخشاب وصادق نشأت، مكتبة الانجلو المصرية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1965م، ص709: ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1992م، ج15، ص7.
(2) العمادي، محمد حسن، خراسان في العصر الغزنوي، مؤسسة حماده للخدمات والدراسات الجامعية ودار الكندي، 1997، ص105.

(3) البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل، صور الأقاليم، مخطوطة مصورة محفوظة في مكتبة السيد محسن الحكيم العامة، النجف، تحت رقم: 632، ورقة 127: الاضطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي، مسالك الممالك، تحقيق: محمد جابر عبدالعال الحيني، مطبعة تراثنا، القاهرة، 1961م، ص290.

(4) الاضطخري، مسالك الممالك، م. س. ص292: ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبي، صورة الأرض، مطبعة بريل، ط2، ليدن، 1938م، ص471.

العيارين⁽¹⁾، الذين كانوا يشكلون القوة الضاربة في جيوش الامارات شبة المستقلة في المشرق الاسلامي⁽²⁾. لقد اعتمد السامانيون وكما أسلفنا على الممالك الأتراك في جيوشهم رغم أصلهم الفارسي، ولقد توسعوا في استخدامهم ووضعوا لهم نظاما تربويا عسكريا إسلامي، يقوم على التدرج والترتيب في تنشئتهم كي يكتسبوا الخبرة اللازمة في مناصب القيادة والإدارة. ولهذا كان الممالك من الأتراك يشكلون الغالبية العظمى من الجيش الساماني، لاتصافهم بالبأس والجرأة والشجاعة، والرغبة في القتال⁽³⁾، وهناك أيضاً الجند الخوارزمية⁽⁴⁾، وكان في صفوف الجيش الساماني المقاتلة من الديالمية⁽⁵⁾، وتوجد جماعة من أهل الجيل (جيلان) في إقليم طبرستان⁽⁶⁾، ويضم الجيش الساماني أيضاً مقاتلة من الخراسانية الذين كانوا على ما يظهر من العجم ومن أهل بلخ⁽⁷⁾، وينتسب إليهم أحمد بن سهل أحد

(1) العيارون: حركة اجتماعية ثورية ظهرت في أواسط القرن (الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد) في أغلب مناطق الدولة العباسية وكانوا من أهم العناصر الفعالة في خراسان وسجستان والعراق، ولاسيما في بغداد وكانت لهم اليد في الحركات السياسية والتطورات الاجتماعية والفكرية في القرنين (الثاني والثالث للهجرة/ الثامن والتاسع للميلاد)، وقيل هي ثورة ضد الأسئاد السياسيين وضد أسئاد المال، وكان العيارون جنودا غير نظاميين يقاتلون مع من يدفع لهم، وفي جانب آخر نجد لفظة المتطوعة (العيارين)، كان يطلق على الجماعة التي تهض عن ميل قلبي أو بتطوعها للجهاد وقتال الكفار أو الخوارج وكانوا يحسبون هذا العمل لله تعالى، وازداد نفوذ العيارين في سجستان بانضمام جماعات من الفلاحين الذين لا يملكون الأراضي والجنود السابقين الذين طردوا من الجيش بأسلوب فيه احتقار بسبب كبر السن وغير ذلك، وفي ضوء هذه فإن جماعة العيارين نمت وترعرعت في سجستان في ظل الأوضاع المربكة في سجستان التي كانت تعيش معركة دائمة ضد الخوارج وسائر المتمردين. للمزيد، ينظر: الألوسي، عادل معي الدين، الرأي العام في القرن الثالث الهجري (198-295هـ/ 813 - 908م)، مطبعة الحرية، بغداد، 1987م، ص 143؛ يغماني، حسن، تاريخ دولت صفاريان، انتشارات دنيای كتاب، تهران، 1370ش، ص 72؛ إقبال، عباس، تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية (205هـ/ 820م - 1343هـ/ 1925م)، نقله عن الفارسية وقدم له وعلق عليه: محمد علاء الدين منصور، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص 100.

(2) البلخي، صور الأقاليم، م. س، ورقة 128؛ الاضطخري، مسالك الممالك، م. س، ص 292.

(3) الجاحظ، أبو عمرو عثمان بن عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ (مناقب الترك)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964م، ج 1، ص 44-45؛ البلخي، صور الأقاليم، م. س، ورقة 127.

(4) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 121.

(5) الديلم: ناحية واسعة قاعدتها مدينة رشت، خرج منها طائفة من دويلات المشرق، مثل بني بويه بالعراق، وبني مرداويج بجرجان، وتنقسم إلى منطقتين منطقة سهلية ويسكن بها عناصر الجيل ومنطقة جبلية ويسكن بها عناصر الديلم، وهي الآن إقليم جيلان في إيران. ينظر، ابن حوقل، صورة الأرض، م. س، ص 375-376؛ مؤلف مجهول، حدود العالم من المشرق إلى المغرب، ترجمة: يوسف الهادي، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 2000م، ص 157.

(6) المسعودي، مروج الذهب، م. س، ج 4، ص 374.

(7) بلخ: مدينة مشهورة بإقليم خراسان لابل من أجل مدنها وأكثرها خيرا وأوسعها غلة تحمل غلتها إلى جميع خراسان وقيل

أبرز القُوَّاد المشهورين في الجيش الساماني⁽¹⁾، كما ضم الجيش الساماني جماعات من الكُرد كانوا في جيش أبي علي بن محتاج (ت. 344هـ/955م) والي خراسان وصاحب جيوشها من قبل السامانيين⁽²⁾، أمَّا العرب فيبدو أن نسبتهم في الجيش الساماني كانت قليلة بحيث لم تُشر إليهم المظان التاريخية بكثرة⁽³⁾، وهناك فرقة الغلمان الملكية التابعة للأمراء السامانيين، وهم الحرس الخاص الذي يتولى حراسة الأمراء والدفاع عنهم⁽⁴⁾، وهي تشابه في عملها فرق الحماية الخاصة بالملوك والرؤساء في زماننا الحاضر.

وفرض السامانيون على جندهم نوعاً خاصاً من الضبط وتطبيق المفهوم العسكري للجيش، فكانوا يتفقدون أحوال جندهم ويسألون عنهم عند غيابهم، وينظرون للبعيد منهم كالقريب⁽⁵⁾، فكان الأمير إسماعيل بن أحمد يتفقد جنده للوقوف على أحوالهم، ويمنح العدة والعتاد لمن يحتاجها⁽⁶⁾. وكان الأمراء السامانيين يُجزلون بالعطاء لمن أحسن في مهمته ويكافئون الجند الذين يُبلون بالبلاء الحسن في المعارك وفي أثناء القتال، وبالمقابل كانوا يضربون بقوة على أيدي المُسيئين⁽⁷⁾.

المبحث الثالث: أقسام الجيش الساماني وصنوفه

وكان الجيش الساماني ينقسم في أثناء القتال إلى خمسة أقسام كما هو الحال في سائر الجيوش الإسلامية وهي: الميمنة والميسرة والقلب إلى جانب المقدمة والمؤخرة وهذا الأسلوب كان متبعاً ومعروفاً عند الجيوش الإسلامية منذ أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)،

إن أول من بناها الإسكندر المقدوني وكانت تسمى الإسكندرية قديماً. للمزيد، ينظر، ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج 1، ص 479.

(1) ابن الفقيه، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسماعيل، البلدان، تحقيق: يوسف الهادي، عالم الكتب، ط 2، بيروت، 2009م، ص 607-608؛ الكردزي، زين الأخبار، م. س، ص 29.

(2) ابن الأثير، الكامل، م. س، ج 7، ص 202.

(3) ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: سيد كسروي حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003هـ، مج 5، ص 234.

(4) الكردزي، زين الأخبار، م. س، ص 55.

(5) ابن حوقل، صورة الأرض، م. س، ص 471.

(6) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 125.

(7) ابن حوقل، صورة الأرض، م. س، ص 471.

وسارت على هذا المنوال جميع الإمارات الإسلامية في المشرق الاسلامي⁽¹⁾، ويقف الأمير الساماني في القلب ويتوزع بقية القُوَاد على الميمنة والميسرة⁽²⁾.

كما اتبع الجيش الساماني في القتال أيضا الخطة القائمة على تقسم الجيش إلى ثلاث فرق هي، فرقة امامية تسمى بـ(الطليعة) وتتكون من الفرسان، والفرقة الثانية، تتوقف إلى ان تلتحم الفرقة الاولى مع العدو، فعندئذٍ تتوجه إلى ساحة القتال لتقوية المقاتلين واضعاف العدو. أما الفرقة الثالثة فتتكون من القوات الخاصة المتطوعة التي جربت الحرب من قبل وتدريب عليها وعرفت اسرارها وفنونها وخدعها، وان مهمتها حماية الجيش الساماني في الخلف من العدو. وفي حالة انكسار الفرقتين الأولى والثانية فإنها تبدأ بالهجوم على العدو⁽³⁾.

اما بخصوص أبرز صنوف الجيش الساماني، فقد كان الفرسان يشكلون العنصر الأساسي في الجيش الساماني⁽⁴⁾، ما يجلب الانتباه في هذا الشأن هو الأعداد الهائلة من الفرسان المستخدمة في العمليات الحربية⁽⁵⁾، فعندما حدث صراع داخل البيت الساماني، بين الياس بن اسحاق بن أحمد بن أسد الساماني وعمه الأمير نصر بن أحمد حاكم الإمارة السامانية، قرر الياس في سنة (310هـ/ 922م) الخروج لمحاربة عمه على رأس جيش من الأتراك يصل تعداداه إلى نحو ثلاثين ألف فارس⁽⁶⁾.

أما المشاة: وهم الصنف الراجل من الجيش، وكانت أعدادهم كبيرة تصل إلى عشرات الآلاف، وكانت أسلحتهم السيوف المعقوفة والرماح الطويلة والحراب والسهام وكانوا يلبسون الدروع الجلدية⁽⁷⁾.

(1) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، 1987م، ج 10، ص 230؛ الحديثي، قحطان عبد الستار، أرباع خراسان الشهير دراسة في أحوالها الجغرافية والإدارية والاقتصادية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، مطبعة دار الحكمة، البصرة، 1990م، ص 166.

(2) الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 25.

(3) م. ن، ص 26.

(4) إبراهيم حسن، حسن، تاريخ الإسلام، دار الجيل، بيروت، بالاشتراك مع مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 5، 1422هـ / 2001م، ج 4، ص 360.

(5) الحسيني، صدر الدين ابو الحسن علي بن ناصر بن علي، زبدة التواريخ اخبار الامراء والملوك السلجوقية، تحقيق: محمد نورالدين، دار اقرأ، بيروت، 1985، ص 52، 94.

(6) الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 25.

(7) مدير، فخر محمد بن منصور بن سعيد، آداب الحرب والشجاعه، تصحيح احمد سهيلي خوانساري، تهران، 1346ش، ص 242؛ اشبولر، بارتولد، تاريخ إيران در قرون نخستين إسلامي، جاب 5، ت، مريم مير احمددي، شركت انتشارات على

ويضعون فوق رؤوسهم القلنسوات⁽¹⁾. فعندما عبر نصر الأول بن علي آيلك خان القرخاني (403-382هـ/1012-992م) نهر جيحون (اموداريا) طامعا في خراسان، بجيش جرار تصدى له السامانيون بجيش تعداده أكثر من خمسين ألف مقاتل حداد السيوف سود الثياب من حلق الدروع ويحملون جعباً كخراطيم الفيلة محشوة بالنبال كأنياب الغول⁽²⁾.

واستعمل الجيش الساماني فرقة من العيون والجواسيس؛ لمعرفة تنظيم جيش العدو وخططه واستحكاماته وعدته⁽³⁾، وفي الكثير من الأحيان كان يتكفل ديوان البريد الساماني بصيانة، أمن الإمارة وذلك عبر جمع المعلومات وإبلاغها، إذ كان هناك مأمور للبريد مرافق للجيش الساماني في حله وترحاله مكلف بإيصال أخبار العدو دون زيادة أو نقصان إلى القيادة العسكرية، ويقوم باستعمال العديد من العناصر (الجواسيس) لهذا الغرض، وكان أبو الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور (ت. 387هـ/977م) صاحب جيش خراسان على عهد الأمير نوح بن نصر الساماني، يبعث بالعيون إلى الأسواق والمجالس وبيوت كبار الشخصيات والقادة من أجل تقصي المعلومات والأخبار، ويجزل لهم العطاء⁽⁴⁾.

كما كان الجيش الساماني يستعمل (السفن والمراكب) لتسهيل عبور الجيش والهجوم على المدن النهرية أو الساحلية بواسطتها⁽⁵⁾. ويبدو أن سبب بروز ظاهرة استعمال المراكب والسفن لدى الجيوش السامانية، هو عند إلقاء نظرة على خارطة الإمارة السامانية ومناطق نفوذها، تبين أن السبب في اهتمام السامانيين بالقوة البحرية يعود إلى إحاطة أراضي إمارتهم ببحيرة آرال (خوارزم) من الشمال، وبحر قزوين من جهة الشمال الغربي، فضلاً عن أجزاء كبيرة من أراضيها تطل على الخليج العربي وبحر عمان، علاوةً عن وجود النهرين الكبيرين سيحون وجيحون داخل أراضيها، لذلك فلا غرابة أن نجد تزايد اهتمام السامانيين بالقوة البحرية، وبالمراكب والسفن، وذلك لتسهيل عبور

فرهنكي، تهران، 1369ش، ج2، ص 370-390.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م. س، ج7، ص350.

(2) المنيني، أحمد بن علي بن عمر بن صالح، شرح المنيني، المسمى بـ (الفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي)، جمعية المعارف، المدينة المنورة، 1386هـ، ص291.

(3) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص126؛ الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص60.

(4) ناجي، محمد رضا، سامانيان، انتشارات دفتر ثذوهشهای فرهنگ، تهران، 1384ش، ص39-40.

(5) ابن مسكويه، تجارب الأمم، م. س، مج5، ص286.

الجيش ونقل المؤن لها، فضلاً عن حماية سواحلها من خطر الأعداء المترصين بها، واستعمالها في الوقت نفسه في مهاجمة المدن الساحلية للأعداء.

وهناك صنف من المقاتلة الذين يقودون المجانيق والعربات (منجنيق صغير) وغيرها من وسائل الهجوم وضرب المدن المسورة⁽¹⁾.

وتتوفر في الجيش أصناف المقاتلة من أصحاب السيوف والقنا (المزاريق)، ومن حملة النبال والكمة⁽²⁾، والكافركوبات⁽³⁾، والطبرزينات⁽⁴⁾، وهؤلاء إمّا يكونون فرساناً، أو مشاة؛ ويشكلون الغالبية العظمى في تشكيلات الجيش⁽⁵⁾.

وإلى جانب الجيش النظامي كانت تشكيلات (المطوعة) الذين كانوا يلعبون دوراً هاماً في القتال لاستعمالهم في إنهاك قوى العدو قبل الدخول في المعارك⁽⁶⁾، وهؤلاء المطوعة كانوا يتوافدون من مختلف الأماكن باتجاه الخطر، إذ كانت تدفع بهم مدن خراسان وبلاد ما وراء النهر وقراها⁽⁷⁾، وقد أطلق النرشخي عليهم: "عسكر القرى"⁽⁸⁾.

ويبدو أنّ المطوعة كان لهم تنظيم عسكري خاص يشرف عليه أحد موظفي ديوان الجيش، أو

(1) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 126.

(2) الكمة: نوع من الخناجر فيه انحناء. للمزيد، ينظر: دوزي، رينهارت، تكملة المعاجم العربية، نقلة إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م، ج 9، ص 136.

(3) الكافركوبات، أو (كافركوپال): مصطلح فارسي يعني العصا الغليظة، أو الهراوة الحديدية، وقيل هو، العمود أو الرمح. للمزيد، ينظر: سياح، أحمد، فرهنگ دانشكاهي، فارسي به عربي، جابخانه أحمدي، انتشارات إسلام، جاب 3، طهران، 1378ش، ص 417.

(4) الطبرزين: هي آلة من السلاح تشبه الطبر، أو هو الطبر بعينه، وأصل معناه الطبر المعلق في السرج، فإنّ الفرس كان من عاداتهم أن يعلقوا الطبر في السرج. للمزيد، ينظر: الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد، المعرب من الكلام الأعجبي على حروف المعجم، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1361 هـ، ص 228؛ شير، آدي، معجم الألفاظ الفارسية المعربة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1908م، ص 111؛ الشذر، طيبة صالح، ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص 489.

(5) الجاحظ، رسائل الجاحظ (مناقب الترك)، م. س، ج 1، ص 20-27؛ الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 60.

(6) ابن الزبير، أبو الحسن أحمد بن القاضي الرشيد، الذخائر والتحف، تحقيق: محمد حميد الله، مراجعة: صلاح الدين منجد، سلسلة التراث العربي، الكويت، 1959م، ص 142؛ ماجد، عبد المنعم، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، القاهرة، 1978م، ص 60.

(7) ابن الزبير، الذخائر والتحف، م. س، ص 141.

(8) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 121.

أحد قادة الجيش الساماني، فيذكر أنَّ أحمد بن عبد الواحد قائد جيوش السامانيين، كان على قيادة المطوعة أيام الأمير نصر بن أحمد الساماني⁽¹⁾.

ومما سبق نجد ان السمة البارزة في جيوش هذه الإمارة أنها كانت تتألف من مناصب أو فئات منها: فئة أمراء الجند وقادة الفرق، وكان هذا المنصب حكراً على أبناء الأسرة الحاكمة، وأبناء الأسر والبيوتات الإيرانية القديمة والأحرار وأبناء الدهاقين، فضلاً عن المماليك والأتراك، والفئة الثانية: هم الجنود من المشاة والفرسان وأصحاب المجانيق والعرادات، وهؤلاء كانوا من أبناء المدن الإيرانية ومن مختلف الأعراق والقوميات والفئات الاجتماعية، أمّا الفئة الثالثة: فهم المطوعة وهم من مختلف الأصقاع والقوميات والطوائف، رضوا الانخراط في صفوف الجيش حباً بالجهاد وسعياً وراء الأجر والثواب، وكان هؤلاء أشبه بقوات غير نظامية تتجمع أثناء حملات الجهاد أو عند تعرض الإمارة إلى الهجمات الكبيرة، وظل معظم الجيش في هذه الإمارة يتألف من عناصر محلية، في أول أمره على الأقل مما يسّر قضية الأنفاق عليه.

المبحث الرابع: النظم العسكرية في الجيش الساماني

1- أسلحة الجيش الساماني:

كانت الأسلحة المستخدمة لدى الجيش الساماني عبارة عن: السيوف وتعرف بـ(كيليتش)، وهي من أسلحة الفرسان، فضلاً عن النبال والمزاريق(الرماح القصيرة)، والرماح الثقيلة التي تستعمل في أثناء الالتحام، علاوة عن البلطات الحربية وتعرف بـ(بالتو)، والسهام وتعرف بالتركية بـ(او ك)⁽²⁾، ومن الجدير بالذكر أن افراد الجيش الساماني، ولاسيما الترك كانوا بارعين في استخدام السهام والاقواس لدرجة حتى قيل أنهم ابتدعوا وعلموا الفرسان حمل قوسين وثلاثة أقواس ومن الأوتار حسب ذلك⁽³⁾، فهم كانوا دائماً مسلحين بالأقواس وكان سهامهم ترسل أزيزاً عند إطلاقها، ويرتدون دروعاً معدنية وسلاحهم السيف الطويل⁽⁴⁾.

(1) ابن الزبير، الذخائر والتحف، م. س، ص 142.

(2) يوري بوي، احمدوف، منوروف، زاهد الله، العرب والإسلام في أوزبكستان (تاريخ اسيا الوسطى من أيام الاسر الحاكمة حتى اليوم)، مراجعة: نعمت ابراهيموف، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط 1، بيروت، 1996، ص 130.

(3) الجاحظ، رسائل مناقب الترك، م. س، ص 47.

(4) م. ن، ص 78، 77، 78.

أما أسلحة المشاة، فكانت تتكون من: الدروع، والحراب والسهام والنشاب، والسيوف والخناجر (نيمضاه)، وتسمى الرجال بـ(الدراعة) أيضاً لأنهم يلبسون الدروع ويحملون الحراب، وان كلا النوعين يلبس الخوذ لحماية الرأس⁽¹⁾.

ويعد السياط (كامتشي) من جملة الأدوات الحربية للسامانيين⁽²⁾، وكذلك التروس الحديدية وتسمى بالتركية بـ(تيمور كالكان) وهو على أنواع مختلفة مستديرة، مستطيلة او مربعة الشكل، تحمل في اليد يتلقى بها ضربة السيف ونحوه وكانت من الأسلحة الدفاعية للجيش⁽³⁾، والجوشن وهي عبارة عن درع حديدي مصنوع من حلقات حديدية صغيرة الحجم متداخلة يضعه المقاتلون وتغطي الكتف والظهر والصدر وتستخدم كرداء وافي من ضربات السيوف⁽⁴⁾.

ويعد المنجنيق من الوسائل الحربية التي كانت مستخدمة عند السامانيين، لفتح القلاع الحصينة، فضلاً عن أسلحة الحصار كالدبابات، والمجانيق، والصلالم والعرادات، وآلات النفاطين كانت تستعمل من قبل الجيش الساماني⁽⁵⁾.

وكان الجيش يستعمل الدواب في الحمل والتنقل، كما كان الفرسان يستعملون الخيل في المعارك، فضلاً عن أن استعمال الفيلة في القتال كان مألوفاً في خراسان وبلاد ما وراء النهر في هذه الحقبة⁽⁶⁾. وكان للجيش الساماني خزانة خاصة للسلح⁽⁷⁾، وكان العارض يشرف على هذه الخزانة، والمسؤول عن تجهيز الجيش بالأسلحة والأعتدة اللازمة للقتال⁽⁸⁾.

(1) ابن حوقل، صورة الأرض، م. س، ص 497؛ المقدسي، شمس الدين ابي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، علق عليه ووضع حواشيه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص 331؛ القزويني، زكريا بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، د. ت، ص 301.

(2) يوري بوي، العرب والإسلام في اوزبكستان، م. س، ص 130.

(3) أبو النصر، محمد عبد المنعم، السلاجقة تاريخهم السياسي والعسكري، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، 2003، ص 365.

(4) أبو النصر، السلاجقة، م. س، ص 367.

(5) الحسيني، زبدة التواريخ، م. س، ص 53، 95؛ ابن الاثير، الكامل في التاريخ، م. س، ج 8، ص 260.

(6) المقدسي، أحسن التقاسيم، م. س، ص 224؛ الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 60.

(7) ابن الزبير، الذخائر والتحف، م. س، ص 142.

(8) الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 25.

وكان الجيش يستعمل الدواب في الحمل والتنقل، كما كان الفرسان يستعملون الخيل في المعارك، فضلاً عن أن استعمال الفيلة في القتال كان مألوفاً في خراسان وبلاد ما وراء النهر في هذه الحقبة⁽¹⁾. وكان للجيش الساماني خزانة خاصة للسلح⁽²⁾، ويبدو أن العارض كان يشرف على هذه الخزانة، والمسؤول عن تجهيز الجيش بالأسلحة والأعتدة اللازمة للقتال⁽³⁾.

2- القيادة العسكرية للجيش الساماني:

عمل امراء الامارة السامانية ومنذ نشأتها بوضع خطة جديدة لبناء جيش نظامي محترف، يتكون من فرق من الجند المحترفين، ولم يكن لديهم عمل آخر غير العسكرية، اذ يتدربون في وقت السلم، ويتقاضون عطاؤهم ويقاتلون وقت الحرب. وبهذا التحول انفصل مفهوم الجيش المحترف عن مفهوم الأمة المقاتلة، ومن هذا المنطلق يعد الجيش الساماني أول جيش نظامي محترف في الامارات شبه مستقلة في المشرق الإسلامي.

كانت القوات العسكرية في عهد السامانيين تعرف بـ(بيريك) ومقسمة وعدد افرادها من مائة مقاتل الى ألف مقاتل⁽⁴⁾، وكان يلقب القائد الأعلى للجيش الساماني بـ(سپهسالار)⁽⁵⁾، معناه الزعيم أو قائد الجيش، أما الضباط الصغار والقادة الميدانيين والذين كانوا يشرفون على العمليات الحربية يلقبون بـ(تشابوش) أما قائد فرقة الخيالة أو الفرسان فكان يلقب بـ(خيل باشي)⁽⁶⁾.

وكان الأمير الساماني هو القائد الأعلى للجيش، يتولى قيادة الجيوش بنفسه ويسير على رأس الحملات العسكرية لمقاتلة أعدائه⁽⁷⁾، وله صلاحية تعيين القواد العسكريين وعزلهم من مناصبهم⁽⁸⁾. وعليه فإن الأمير الساماني كان هو القائد الأعلى للجيش في إمارته، وهو المسؤول الأول عن إصلاح

(1) المقدسي، أحسن التقاسيم، م. س، ص 224؛ الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 60.

(2) ابن الزبير، الذخائر والتحف، م. س، ص 142.

(3) الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 25.

(4) يوري بوي، العرب والاسلام في اوزبكستان، م. س، ص 130.

(5) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 142؛ قادياني، عباس، تاريخ فرهنگ وتمدن إيران از ظهور اسلام تا بایان سامانیان، انتشارات فرهنگ مکتوب، تهران، 1382 ش، 381.

(6) يوري بوي، العرب والاسلام في اوزبكستان، م. س، ص 130.

(7) المسعودي، مروج الذهب، م. س، ج 4، 229؛ النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 125، 133، 137.

(8) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 142؛ الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 33، 42.

أي خلل في المنظومة العسكرية للإمارة، وهكذا أصبح من الواجب عليه معاينة المسيئين من الجند، والضرب على أيديهم بقوة، وبالمقابل عليه تكريم المتميزين منهم وإغداق الهبات والمكرّمات عليهم، فضلاً عن العمل على انخراط القوات على الدوام في دورات تدريبية، وتعلّم العديد من الفنون القتالية.

وتشير بعض الروايات التاريخية إلى أسماء بعض القادة في الجيش الساماني وهم منصور بن قراتكين (ت 340هـ/951م)⁽¹⁾، وبكتوزون الذي قلد أمرة الجيوش بخراسان⁽²⁾.

وقسّم السامانيون القيادة العسكرية إلى قسمين: إحداهما في بلاد ما وراء النهر في العاصمة بخارى، والأخرى في بلاد خراسان في نيسابور⁽³⁾ ولعل السؤال المهم وعلامته الاستفهامية هي، لماذا اتبع السامانيون هذا التقسيم؟ يبدو أنّ السبب في ذلك سعة الرقعة الجغرافية لأراضي الإمارة السامانية التي كانت تشمل معظم أراضي وبلاد خراسان وبلاد ما وراء النهر، وصعوبة إحكام السيطرة على هذه الرقعة الجغرافية الشاسعة بوجود قيادة عسكرية واحدة في العاصمة بخارى، وربما كان بدوافع سياسية وعسكرية للسيطرة على دفة الأمور في أراضي الإمارة أولاً بأول، وتأكيد سلطتهم عليها، ولسهولة قمع جميع حركات التمرد والعصيان التي قد تحدث ضدهم، فتكون القيادة العسكرية قريبة من موقع الحدث، وتُسهّل عملية إجهاض أي تمرد بسهولة.

واختار السامانيون قُوداًهم من الموالين لهم من المماليك الأتراك ورجالات خراسان الإيرانيين من النبلاء والدهاقين وأصحاب البيوتات المعروفة⁽⁴⁾، فالقائد أحمد بن سهل كان من كبار قُود السامانية ومن نبلاء العجم ويتصف بالرأي والعلم والفهم⁽⁵⁾، وآل محتاج كانوا من أعيان خراسان

(1) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 129؛ كرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 38؛ خواندمير، غياث الدين بن همام الدين حسيني، حبيب السير في أخبار أفراد البشر، ناشر جايي: خيام، ناشر ديجيتالي: مركز تحقيقات رايبانه اي قائميه أصفهان، ج 2، ص 369.

(2) المنيني، شرح المنيني، م. س، ج 10، ص 222؛ كرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 147.

(3) ابن إسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن، تاريخ طبرستان، ترجمة: أحمد محمد ناي، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، القاهرة، 2002، ص 282؛ الحديثي، أرباع خراسان، م. س، ص 178.

(4) البلخي، صور الأقاليم، م. س، ورقة 128؛ الاضطخري، مسالك الممالك، م. س، ص 292؛ الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 31.

(5) الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 31-29.

وكان من بينهم محمد بن المظفر، وابنه أبو علي أحمد، اللذان كانا على قيادة الجيوش السامانية⁽¹⁾، وأسندت إلى بعض قُود الجيش أمر الشرطة وتعيين متولي ديوان الشرطة، كما كانت تضاف لمسؤولياته أمر المعونة والصلاة بخراسان وإمارات بعض الولايات⁽²⁾.

لقد منح السامانيون لبعض قادتهم الألقاب تكريماً لهم أو ترضية، فلقبوههم، بناصر الدولة، وعمادها، وحسامها، وعميدها، وسيفها، ومعينها، ونصيرها، وسديدها، وحميدها، تمشياً مع روح العصر، واقتداء بما كان يجري في بغداد⁽³⁾.

وكان الوزير الساماني يقوم بمهام الوزارة، وفي بعض الأحيان كان يكلف بقيادة الجيوش في المعارك⁽⁴⁾، مثلما حصل مع الوزير أبي الحسين عبد الله بن أحمد العتبي في سنة (367هـ/978م) عندما أمره الأمير نوح بن منصور الساماني بجمع الجنود والتوجه لنصرة حسام الدولة أبي العباس تاش حاكم ولاية خراسان والعمل سوياً من أجل القضاء على تمرد الأمراء في خراسان⁽⁵⁾، ومن خلال استقراء النص الآنف الذكر نلاحظ أنَّ الوزير في الإمارة السامانية كان من أصحاب السيف والقلم. وتولى بعض حجاب الإمارة السامانية مهام القائد الأعلى جيوش الإمارة أمثال: الحاجب البتكين، وأبو العباس تاش⁽⁶⁾.

المبحث الخامس: ديوان الجند في الإمارة السامانية

يُعدُّ ديوان الجند الذي عُرِفَ باسم ديوان الجيش على رأس الجهاز الإداري والعسكري بوصفه الديوان المسؤول عن إدارة المؤسسة العسكرية في الدولة أو الإمارة⁽⁷⁾ وهو الديوان الذي تحفظ

(1) ابن الأثير، الكامل، م. س، ج 6، ص 520-519.

(2) الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 43، 52.

(3) م. ن، ص 52، 54، 57؛ الحديثي، أرباع خراسان، م. س، ص 180.

(4) متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو زيد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2008، ج 1، ص 152.

(5) حربي، أمين سليمان (تأليف وترجمة وتعليق)، المؤرخ الإيراني الكبير غياث الدين خواندمير كما يبدو في كتابه دستور الوزراء، تقديم: فؤاد عبد المعطي الصياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 213.

(6) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 140، 142؛ الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 44، 52.

(7) قدامة، ابن جعفر بن قدامة، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق: محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، 1981م، ص 21؛ قدامة، ابن جعفر بن قدامة، الدواوين من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق: مصطفى الحيارى، منشورات

فيه جميع المعلومات الخاصة بالجند في سجل خاص يُسمى (الجرائد السوداء)، يضم أسماءهم وأنسابهم وأجناسهم وأوصافهم ومبالغ أرزاقهم ومواعيد استحقاقاتها وسائر أحوالهم، وكان هذا السجل الأصل الذي كان يرجع إليه في هذا الديوان⁽¹⁾، ويمكن القول بأن هذا الديوان كان استمراراً للديوان الذي أنشئ على عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وتطور خلال العصر الأموي ووصل إلى أوج تطوره خلال العصر العباسي⁽²⁾.

ويأتي هذا الديوان من حيث الأهمية بعد ديوان الوزارة⁽³⁾، ويتأرأسه شخص يعرف بالعارض، تُوكل إليه نفقات الجيش وأرزاق جنده، ويكون له الحل والعقد والإثبات والإسقاط⁽⁴⁾، وغالباً ما يكون مقره في مركز الإمارة، لكي يشرف على الأمور التنظيمية والإدارية للديوان⁽⁵⁾.

وبالنظر لأهمية ديوان العرض في الأمارة السامانية فقد خصصت خلعة فاخرة لمن يتولى رئاسة الديوان تتكون من منطقة ذهبية تقدر بسبعمائة مثقال⁽⁶⁾.

وكان للجيش الساماني ديوان خاص يشرف على شؤونه العسكرية ومهامه الإدارية⁽⁷⁾، أٌصطلح عليه (ديوان العرض)، ويقال لمتصدّره العارض، ويتولى تسجيل أسماء أفراد الجند والمرتبات التي يتسلمونها، وكل ما يتسلمونه من هبات وخلع وعطايا يدفعها لهم بنفسه، إلى جانب توليه إعداد الأسلحة والخيول وتخصيصها للجند⁽⁸⁾، وله صلاحية في الكشف عن تنظيم الجيش وهيئته

الجامعة الأردنية، عمان، 1986م، ص26؛ الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الكاتب، مفاتيح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص38.

(1) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، م.س، ص38.

(2) السامرائي، حسام قوام، المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية خلال فترة (247 334 هـ/ 861 945م)، مكتبة دار الفتح، دمشق، 1971م، ص255.

(3) BOSWORTH, Clifford Edmund, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994 - 1040, 1994, p.122. Publisher, University Press, 1963.

(4) البيهقي، تاريخ البيهقي، م.س، ص536.

(5) درويش، عبد الستار مطلق، السلطان محمود الغزنوي، سيرته ودوره السياسي والعسكري (360 421 هـ/ 970 1030م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1989م، ص114.

(6) البيهقي، تاريخ البيهقي، م.س، ص169.

(7) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، م.س، ص43؛ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، يتيمة الدهر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م، ج4، ص79.

(8) الكرديزي، زين الأخبار، م.س، ص25؛ ناجي، سامانيان، م.س، ص41.

واستعداده القتالي، وبإمكانه إسقاط الجند الذين يرتئي عزلهم أو إنقاص أرزاقهم⁽¹⁾، وكان العارض يقوم بدفع مرتبات الجيش على عهد السامانيين كل ثلاثة أشهر مرة، وقد بلغ مجموع مرتبات الجيش العشرين مليوناً من الدراهم في السنة (خمسة ملايين كل ثلاثة أشهر)، ولعله لهذا السبب أطلق عليها اسم (بيستكاني)، وهي بالعربية (حساب العشرينية)⁽²⁾، ويضم الديوان فضلاً عن العارض نائب العارض وكذلك الخازن والمترجمين والكتبة وغيرهم⁽³⁾.

وكانت قيادة الجيوش في الإمارة السامانية فوق رتبة الوزير، وأمور الإمارة كلها تقريباً بيد من يتولاها، ولا يُراجع الأمير الساماني إلا في بعض الأمور المهمة، ولهذا نجد بأن هذه الرتبة كانت محل تنافس بين كبار رجالات الإمارة⁽⁴⁾. لذلك فلا غرابة أن نجد الصراع يحتدم بين كبار رجالات هذه الإمارة من أجل الظفر بمنصب قائد الجيش، وعليه فمن الطبيعي أن يتولى قائد الجيش في الإمارة السامانية مناصب إدارية أخرى رفيعة، مثل: منصب قائد الشرطة ومنصب الحاجب، ولذلك فقد أضحي قائد الجيش رجلاً معروفاً، ذا ألقاب متعددة تدل على مكانته ومنزلته بين رجال الحكم في الإمارة السامانية.

اتخذ السامانيون موقفاً مغايراً لما كان عليه أمراء المشرق الاسلامي، فقاموا بدافع الجهاد ونشر الإسلام بين الوثنيين في بلاد ما وراء النهر، فاقترحموا مراكز العدو والهجوم عليه ونقل ساحات المعركة في أرضه، وهذا ما قام به فعلاً الأمير إسماعيل بن أحمد حينما شن هجومه على مدينة طراز⁽⁵⁾، التركية سنة (280هـ/893م)، وتحويل كنيستها الكبرى إلى مسجد جامع⁽⁶⁾، وأسلم على يديه أكثر من عشرة آلاف منهم⁽⁷⁾، وتمكن الأمراء الذين جاؤوا بعده من نشر الإسلام بين من لم يسلموا

(1) الكرديزي، زين الأخبار، م. س، ص 25.

(2) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، م. س، ص 43؛ بارتولد، فاسيلي فلاديميروفيتش، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، نقله عن الروسية: صلاح الدين عثمان هاشم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، شركة الكاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، 1981، ص 359، 369.

(3) بارتولد، تركستان، م. س، ص 359.

(4) المنيني، شرح المنيني، م. س، ج 1، ص 90.

(5) طراز، (او تلاس): منطقة ثغرية في حدود تركستان الشرقية بالقرب من الشاش، وهي مدينة حصينة، ويسكنها اتراك مسلمون، وهي قريبة من نهر سيحون. للمزيد، ينظر: الحموي، معجم البلدان، م. س، مج 4، ص 27.

(6) النرشخي، تاريخ بخارى، م. س، ص 123.

(7) الجوزجاني، أبو عمرو منهاج الدين منهاج السراج عثمان بن محمد، طبقات ناصري، تصحيح: عبد الحي حبيبي قندهاري، بوهني مطبعة، كابل، 1342ش، ج 1، ص 205؛ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب،

من الأتراك في بلاد ما وراء النهر، فدخلوا في الدين الله زرافات ووجداناً، وباندفاع وحماس منقطعي النظر، وانتشر الإسلام فيما وراء نهر سيحون وكاشغر⁽¹⁾، فأسلم في سنة (349هـ/960م) مائتا ألف خيمة (أسرة) في يوم واحد من بلاد ما وراء النهر⁽²⁾، وإذ فرضنا أن كل أسرة مؤلفة من خمس أنفس، فعدد الذين أسلموا نحو مليون نفس. فأصبح لزاماً على الأمراء السامانيين تشكيل قوة عسكرية قادرة على القيام بالمهام الجهادية لنشر الإسلام في بيئات جديدة، فضلاً عن الدفاع عن الثغور وأراضي الدولة الإسلامية في أقاصي المشرق الإسلامي، بالنيابة عن الدولة العباسية التي أصابها الشيخوخة واستنفذت طاقاتها وقدراتها بسبب الصراع المحتدم بين أبناء البيت العباسي، هذا فضلاً عن تدخل الجند الأتراك في شؤون الحكم، فظهرت هذه الإمارات على مسرح الأحداث بقدراتها الشابة وتسلمت راية الجهاد وقامت بملء الفراغ الذي خلفه هذا الصراع، وبحمائية وحدة الأراضي الإسلامية والحفاظ عليها من التفكك، ومن البديهي أن يكون هذا العمل هو أحد الجوانب الإيجابية للتجزؤ السياسي الذي أصاب جسد الدولة العباسية.

وفي الختام فيما يخص ديوان الجند عند السامانيين يتضح أنّ الإمارة السامانية كان جل اهتمامها منصباً على تكوين جيش كبير مخلص لهم وتوسيع قاعدة وتعزيز قوته، لأنّ السامانيين اعتمدوا في حقوقهم السلطانية على السيف وحده غير عابئين بالقوانين والثقافة؛ وعليه فمن البديهي أن يكون للإمارة السامانية ديوان للجيش (العرض)، لأنه بفضل الطبقة العسكرية ارتقى بنو سامان سدة الحكم في إمارتهم، وهكذا أصبح ديوان الجيش من أبرز الدواوين في هذه الإمارة، وعمل أمراؤها على أن يكون هذا الديوان تحت إشرافهم المباشر، ويقوم الأمير بنفسه في اختيار الأشخاص الراغبين بالانخراط في الجيش الساماني.

الخاتمة (النتائج):

لقد خلصت في هذه الدراسة إلى ما يلي:

- تحقيق: عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، مج 11، ج 25، ص 202.
- (1) كاشغر: مدينة من بلاد الصين وهي على نهر صغير وتضم عدداً من القرى والنواحي، وهي حلقة وصل بين تركستان الشرقية والغربية من بلاد الترك. للمزيد، ينظر: الإدريسي، محمد بن عبد الله بن إدريس، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1989م، ج 1، ص 203.
- (2) ابن الأثير، الكامل، م. س، ج 7، ص 267.

1 - ظهر جلياً البعد العسكري في شخصية كافة أمراء البيت الساماني، من المؤسس الأمير إسماعيل بن أحمد الساماني وحتى آخر أمراء البيت الساماني الأمير أبو إبراهيم إسماعيل بن نوح الثاني الساماني الملقب بـ(المنتصر)، اذ اهتم السامانيون في تنظيمات الجيش لما له من دور بارز في إبراز هيبة الامارة المترامية الأطراف والدفاع عن حدودها، وإظهار قوتها، وإرساء قواعدها، وبسط الأمن والأمان والنظام في ربوعها، ودورها في نشر الإسلام بين الوثنيين ولاسيما في بلاد ما وراء النهر.

2 - مثل الترك العنصر الأساس الذي قامت عليه الجيش الساماني، وقد اعتنى بهم الأمراء السامانيون، واعتبروهم من رجال الامارة وقد ورث أبنائهم مناصبهم، ولمؤهلات الأتراك العسكرية فإنَّ معظم جيوش الامارات الإسلامية شبه المستقلة في المشرق الاسلامي صمَّت مقاتلة من الأتراك، وظل معظم الجيش الساماني يتألف من عناصر من الأتراك في أول الأمر ونتيجة زيادة الفتوحات استعانوا بالعناصر الأخرى من الخوارزمية والكرد والديلمة والعرب وغيرهم.

3 - اعتمد السامانيون في حروبهم على صنف المشاة بصورة رئيسة، وكان معظمهم من اهل خراسان وبلاد ما وراء النهر. الذين تفوقوا على اعدائهم من خلال استغلال سلاح الفرسان الذي كان فيه الترك القلب النابض.

4 - قامت الامارة السامانية على نظام استخباراتي دقيق وفعال، أشرف عليه الأمراء السامانيون مباشرة وجعلوا صاحب البريد في كل اقليم مسؤولاً على تزويد الأمير بأخبار عماله وتحركاتهم المريبة.

5 - استعمل السامانيون الأسلحة التي كانت مستخدمة في الدولة العباسية، اذ كان السيف أكثر الأسلحة استعمالاً، وقد خصه الأمراء بعناية فائقة غير انهم أدخلوا على بعضها تحسينات في الصناعة. وعلى الرغم من ذلك فقد تنوعت الأسلحة التي كان يستخدمها الجيش الساماني سواء أكانت أسلحة فردية أم جماعية، وان كانت مستخدمة عند الآخرين بالصفات نفسها، الان أهم ما يميز الجيش الساماني هو المهارة في استخدامها، وحسن التدريب عليها، فضلاً عن ذلك ان السامانيين كانوا يعتمدون على أنفسهم وقدراتهم في انتاج الأسلحة الفردية بالاعتماد على سكان المحليين.

6 - من الحقائق الأخرى التي ظهرت من خلال هذه الدراسة هي ان الجيش الساماني اصبح مؤسسة كبيرة من مؤسسات الامارة السامانية، بل من اكبر مؤسساتها له تنظيماته وصنوفه المتعددة واسلحته المتنوعة وقيادته المميزة. اذ كان الجيش الساماني يسعى باستمرار الى تطوير

مقدرته القتالية خلال فترات مختلفة بما يفوق قدرة العدو القتالية خلال تلك الفترة، وقد ينعكس ذلك في مقومات الجيش، وفرقه، وصفوفه، وتعبئته، وتموينه.

7 - أبدع السامانيون في تنظيم صفوفهم اثناء القتال بما يناسب الطبيعة الجغرافية لأرض المعركة، وعدد جيش لأداء خطتهم وتجدر الإشارة هنا كذلك أن معظم المدن التي أقامها السامانيون، كانت ذات طابع عسكري، وعلى رأسها العاصمة بخارى..

8 - نظراً لما يحتله ديوان الجند من أهمية كبيرة لدى الامراء السامانيين، فقد كانوا يعتنون عناية دقيقة فيمن يختارونه ليتولى هذا الديوان، وبالمقابل نجد ان مهام الديوان اخذت تزداد وتتشعب اعماله الإدارية حتى أصبحت بمثابة مؤسسة كبيرة تضم مجموعة من المجالس الكتابية والإدارية والمالية وكل مجلس من هذه المجالس له مهام معينة مرتبطة مع بعض حيث تشكل مجموعها ديوان الجند.

9 - أبرزت الدراسة وجود علاقة وثيقة بين ديوان الجند وعدد من الدواوين المتخصصة الأخرى وخصوصاً ديوان الوزارة والبريد والدواوين المالية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المخطوطات:

- البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل (ت. 340هـ/951م)، صور الأقاليم، مخطوطة مصورة محفوظة في مكتبة السيد محسن الحكيم العامة، النجف، تحت رقم: 632.

ثانياً: المصادر الرئيسية:

- ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم (ت. 630هـ/1232م)، الكامل في التاريخ، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيجا، دار المعرفة، ط2، بيروت، 2007م.
- ابن إسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن (ت. في القرن 6هـ/12م)، تاريخ طبرستان، ترجمة: أحمد محمد نادي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت. 597هـ/1200م)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1992م.
- ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبي (ت. 367هـ/977م)، صورة الأرض، مطبعة بريل، ط2، لندن، 1938م.
- ابن الزبير، أبو الحسن أحمد بن القاضي الرشيد (ت. في القرن 5هـ/11م)، الذخائر والتحف، تحقيق: محمد حميد الله، مراجعة: صلاح الدين منجد، سلسلة التراث العربي، الكويت، 1959م.
- ابن الفقيه، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت. 289هـ/901م)، البلدان، تحقيق: يوسف الهادي، عالم الكتب، ط2، بيروت، 2009م.
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (ت. 421هـ/1030م)، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: سيد كسروي حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003هـ.
- الإدريسي، محمد بن عبد الله بن إدريس (ت. 560هـ/1164م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1989م.
- الاصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي (ت. 341هـ/952م)، مسالك الممالك، تحقيق: محمد جابر عبدالعال الحيني، مطبعة تراثنا، القاهرة، 1961م.
- الأصفهاني، أبو عبد الله حمزة بن الحسن (ت. 360هـ/970م)، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961م.

- البيهقي، أبو الفضل محمد بن حسين (ت. 470هـ/1077م)، تاريخ البيهقي، ترجمة: يحيى الخشاب وصادق نشأت، مكتبة الانجلو المصرية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1965م.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت. 429هـ/1037م)، يتيمة الدهر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- الجاحظ، أبو عمرو عثمان بن عمرو بن بحر (ت. 255هـ/868م)، رسائل الجاحظ (مناقب الترك)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964م.
- الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد (ت. 540هـ/1154)، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1361هـ.
- الجوزجاني، أبو عمرو منهاج الدين منهاج السراج عثمان بن محمد (ت. في القرن 7هـ/13م)، طبقات ناصري، تصحيح: عبد الحي حبيبي قندهاري، بوهني مطبعة، كابل، 1342ش.
- الحسيني، صدر الدين أبو الحسن علي بن ناصر بن علي (ت. بعد: 622هـ / 1225م)، زبدة التواريخ أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق: محمد نورالدين، دار اقرأ، بيروت، 1985م.
- الحموي، ياقوت شهاب الدين أبو عبد الله الرومي (ت. 626هـ/1228م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د. ت.
- الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الكاتب (ت. 367هـ/977م)، مفاتيح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- الطبري، أبو جعفر محمد جرير (ت. 310هـ/922م)، تاريخ الطبري، أو (تاريخ الرسل والملوك)، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 2004م.
- قدامة، ابن جعفر بن قدامة (ت. 328هـ/939م)، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق: محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، 1981م.
- قدامة، ابن جعفر بن قدامة (ت. 328هـ/939م)، الدواوين من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق: مصطفى الحياي، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1986م.

- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود القزويني (ت. 682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، د. ت.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت. 821هـ/1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، 1987م.
- الكرديزي، أبو سعيد عبد الحي بن ضحاک بن محمود (ت. 443هـ/1051م)، كتاب زين الأخبار، تعريب: محمد بن تاويت، مؤسسة الخامس الجامعية والثقافية، فاس، 1927م؛ وكذلك نسخة: المشروع القومي للترجمة، ترجمة: عفاف سيد زيدان، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 2006م.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت. 346هـ/957م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: مصطفى السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003م.
- المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت. 380هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، علق عليه ووضع حواشيه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- المنيني، أحمد بن علي بن عمر بن صالح (ت. 1172هـ/1758م)، شرح المنيني، المسعى ب (الفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي)، جمعية المعارف، المدينة المنورة، 1386هـ.
- مؤلف مجهول، حدود العالم من المشرق إلى المغرب، ترجمة: يوسف الهادي، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 2000م.
- ميرخوند، محمد بن سيد برهان الدين خاوندشاه (ت. 903هـ/1497م)، روضة الصفا في سيرة الأنبياء والملوك والخلفاء (تاريخ الدولة الطاهرية والصفارية والسامانية وآل بويه والإسماعيلية والملاحدة)، ترجمه عن الفارسية وعلق عليه وقدم له: أحمد عبدالقادر الشاذلي، راجعه وقدم له: السباعي محمد السباعي، الدار المصرية للكتاب، القاهرة، 1988م.
- النرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر (ت. 348هـ/959م)، تاريخ بخارى، عربيه عن الفارسية وقدم له وحققه وعلق عليه: أمين عبد المجيد بدوي ونصرت مبشر الطرازي، دار المعارف، القاهرة، 1965م.

- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت. 733هـ/1332م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

ثالثاً: المراجع العربية والمعرّبة:

- إبراهيم حسن، حسن، تاريخ الإسلام، دار الجيل، بيروت، بالاشتراك مع مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، 1422هـ / 2001م.

- أبو النصر، محمد عبد المنعم، السلاجقة تاريخهم السياسي والعسكري، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، 2003م.

- إقبال، عباس، تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية (205هـ / 820م - 1343هـ / 1925م)، نقله عن الفارسية وقدم له وعلق عليه: محمد علاء الدين منصور، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989م.

- الألوسي، عادل محي الدين، الرأي العام في القرن الثالث الهجري (198-295هـ / 813-908م)، مطبعة الحرية، بغداد، 1987م.

- بارتولد، فاسيلي فلاديميروفيتش، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، نقله عن الروسية: صلاح الدين عثمان هاشم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، شركة الكاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، 1981.

- الحديثي، قحطان عبد الستار، أرباع خراسان الشهير دراسة في أحوالها الجغرافية والإدارية والاقتصادية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، مطبعة دار الحكمة، البصرة، 1990م.

- حربي، أمين سليمان (تأليف وترجمة وتعليق)، المؤرخ الإيراني الكبير غياث الدين خواندمير كما يبدو في كتابه دستور الوزراء، تقديم: فؤاد عبد المعطي الصياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م.

- درويش، عبد الستار مطلق، السلطان محمود الغزنوي، سيرته ودوره السياسي والعسكري (360-421هـ / 970-1030م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1989م.

- دوزي، رينهارت، تكملة المعاجم العربية، نقلة إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م.

- السامرائي، حسام قوام، المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية خلال فترة (247 334هـ/ 861 945م)، مكتبة دار الفتح، دمشق، 1971م.
- الشذر، طيبة صالح، ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- شير، آدي، معجم الألفاظ الفارسية المعربة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1908م.
- العمادي، محمد حسن، خراسان في العصر الغزنوي، مؤسسة حماده للخدمات والدراسات الجامعية ودار الكندي، 1997م.
- الفقي، عصام الدين عبد الرؤوف، الدول الإسلامية المستقلة في المشرق، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987م.
- ماجد، عبد المنعم، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، القاهرة، 1978م.
- متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2008م.
- يوري بوي، احمدوف، منورؤف، زاهد الله، العرب والإسلام في أوزبكستان (تاريخ اسيا الوسطى من أيام الاسر الحاكمة حتى اليوم)، مراجعة: نعمت ابراهيموف، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، بيروت، 1996م.

رابعاً: المراجع الفارسية:

- اشبولر، بارتولد، تاريخ إيران در قرون نخستين إسلامي، جاب5، ت، مريم مير احمدي، شركت انتشارات علمی فرهنگي، تهران، 1369ش.
- خواندمير، غياث الدين بن همام الدين حسيني، حبيب السير في أخبار أفراد البشر، ناشر جابي: خيام، ناشر ديجيتالي: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه أصفهان.
- سياح، أحمد، فرهنگ دانشكاهي، فارسي به عربي، جابخانه أحمدي، انتشارات اسلام، جاب3، تهران، 1378ش.

- قادياني، عباس، تاريخ فرهنگ وتمدن ایران از ظهور اسلام تا پایان سامانیان، انتشارات فرهنگ مکتوب، تهران، 1382ش.

- مدبر، فخر محمد بن منصور بن سعید، آداب الحرب والشجاعه، تصحيح احمد سهيلي خوانساری، تهران، 1346ش.

- ناجي، محمد رضا، سامانیان، انتشارات دفتر پژوهشهای فرهنگ، تهران، 1384ش.

- یغمائی، حسن، تاريخ دولت صفاریان، انتشارات دنیای کتاب، تهران، 1370ش.

خامساً: المراجع الأجنبية:

- BOSWORTH, Clifford Edmund, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994 - 1040, Publisher, University Press, 1963.

الأساليب النبوية في التعامل مع الأعداء

Prophetic methods in dealing with enemies

د. مدين بن جمال الصالح

دكتوراه في الحديث النبوي - الأردن



ملخص:

التعامل مع الخصوم يحتاج إلى إدارة حكيمة، ومهارات متميزة، وأساليب إبداعية، للوصول إلى نتائج طيبة معهم، وكان للنبي صلى الله عليه وسلم منهجا متميزا، وبأساليب متعددة، للتعامل مع الأعداء، وجاءت هذه الدراسة لإبراز هذه الأساليب النبوية، لتكون أنموذجا راقيا للمسلم، يستنير بها في زمن الفتن الكثيرة، وقد رصدت هذه الدراسة مجموعة كبيرة من الأساليب النبوية للتعامل مع الأعداء.

الكلمات المفتاحية:

السنة - السيرة النبوية - الأعداء.

Abstract:

Dealing with opponents requires wise management, distinguished skills, and creative methods to achieve positive results. The Prophet, peace be upon him, had a unique approach and used various methods to deal with enemies. This study aims to highlight these prophetic methods to serve as a model for Muslims to follow during times of tribulation. The study explores a wide range of prophetic methods for dealing with enemies.

Keywords:

Sunnah, biography of the Prophet, enemies.

مقدمة:

الحمد لله ناصر عباده المؤمنين، على الكافرين، المهيمن على العالمين، وصلى الله وسلم على من أرسل رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد.

تواجه المسلم إشكالات وصعوبات في هذه الحياة، ومن هذه الإشكالات والصعوبات الكبيرة والخطيرة، كيفية التعامل مع الأعداء من الكافرين، واليوم يلاحظ في الواقع المعاصر، وفي الإعلام بكل أشكاله وصوره، تبايناً في فتاوى وبيانات المشتغلين في الساحة الدعوية، فضلاً عن عامة الناس في طريقة التعامل مع الأعداء، وحدود تلك التعاملات معهم.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في الآتي:

- بيان طرائق النبي صلى الله عليه وسلم في تعامله مع الأعداء.
- رسم المعالم الشرعية في التعامل مع الأعداء.
- بيان وسطية النبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع الأعداء في السلم والحرب، والرد على أهل الفكر المتطرف.

مشكلة الدراسة:

الآليات والأساليب النبوية في التعامل مع الأعداء.

أسئلة الدراسة:

- هل تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع الأعداء؟
- هل تنوعت أساليب النبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع الأعداء؟
- هل تميل هذه المعاملة إلى اللين أم إلى الشدة؟

منهجية الدراسة:

- المنهج الاستقرائي: قام الباحث باستقراء في كتب السنة النبوية، مستعيناً بالمكتبة الشاملة الحاسوبية.

- المنهج التحليلي:

قام الباحث بدراسة النصوص النبوية وتحليلها، وتصنيف تلك النصوص النبوية في أطر محددة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة مستقلة تتناول الموضوع بشمولية وتحليل - حسب علمي واطلاعي -.

المطلب الأول: الصبر

الصبر سلاح الشخصية القوية، وعدة الداعين إلى الله تعالى، لكثرة الأذى الذي سيتعرض إليه الداعية إلى الله تعالى، فالصبر هو الزاد الذي يجعل العبد قادراً على السير إلى الأمام، وعدم النكوص إلى الوراء، وحينئذ سيصبح الصبر بوابة النصر.

قال أسامة بن زيد رضي الله عنه: "إن النبي صلى الله عليه وسلم ركب على حمار، على إكاف¹ على قطيفة² فدكية³، وأردف أسامة وراءه، يعود سعد بن عبادة قبل وقعة بدر، فسار حتى مر بمجلس فيه عبد الله بن أبي ابن سلول، وذلك قبل أن يسلم عبد الله، وفي المجلس أخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود، وفي المجلس عبد الله بن رواحة، فلما غشيت المجلس عجاجة الدابة، خمر عبد الله بن أبي أنفه بردائه، قال: لا تغبروا علينا، فسلم النبي صلى الله عليه وسلم ووقف، ونزل فدعاهم إلى الله فقرأ عليهم القرآن، فقال له عبد الله بن أبي: يا أيها المرء، إنه لا أحسن مما تقول إن كان حقاً، فلا تؤذنا به في مجلسنا، وارجع إلى رحلك⁴، فمن جاءك فاقصص عليه، قال ابن رواحة: بلى يا رسول الله، فاغشنا به في مجالسنا، فإننا نحب ذلك، فاستب المسلمون والمشركون واليهود حتى كادوا يتثاورون⁵، فلم يزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى سكتوا، فركب النبي صلى الله

(1) هو ما يشد على الحمار كالسرج للفرس: القسطلاني، أبو العباس أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط 7، ج 5، ص 132.

(2) دثار مخمل، وقيل: كساء له خمل؛ ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، ج 9، ص 286.

(3) قرية بغيبر، وقيل بناحية الحجاز فيها عين ونخل أفاءها الله على نبيه، صلى الله عليه وسلم، ابن منظور، لسان العرب، م. س، 10 / 473.

(4) منزل الرجل ومسكنه وبيته، ابن منظور، لسان العرب، م. س، 11 / 275.

(5) أي قارب أن يثور بعضهم إلى بعض بقتال أو مشاجرة. الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد، مكتبة السنة، القاهرة، ط 1، 1415هـ، 1985م، ص 383.

عليه وسلم دابته حتى دخل على سعد بن عباد، فقال له: "أي سعد، ألم تسمع ما قال أبو حباب؟" - يريد عبد الله بن أبي - قال سعد: يا رسول الله، اعف عنه واصفح، فلقد أعطاك الله ما أعطاك، ولقد اجتمع أهل هذه البحرة¹ على أن يتوجه² فيعصبوه³، فلما رد ذلك بالحق الذي أعطاك شرق بذلك⁴، فذلك الذي فعل به ما رأيت⁵."

الداعية الناجح هو من يستوعب المخالف بصبره وحلمه، فيسبغ عليه رداء الرحمة تأليفا لقلبه، وردا لعداوته بالحسنى.

فالعاقل من لا يواجه الناس بالغلظة، مقابل إساءتهم له، بل يسعهم بحسن خلقه، على الرغم من مشقة ذلك على النفس التي تؤذى في الله تعالى، ولكنه الأجر الذي يهون لأجله مرارة الصبر.

المطلب الثاني: الإدارة

المدارة هي التلطف في التعامل مع الشخص تأليفا لقلبه أو تجنباً لشره

قال عائشة رضي الله عنه: أن رجلاً استأذن على النبي صلى الله عليه وسلم، فلما رآه قال: "بئس أخو العشيرة، وبئس ابن العشيرة"، فلما جلس تطلق النبي صلى الله عليه وسلم في وجهه وانبسط إليه، فلما انطلق الرجل قالت له عائشة: يا رسول الله، حين رأيت الرجل قلت له كذا وكذا، ثم تطلعت في وجهه وانبسطت إليه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا عائشة، متى عهدتني فحاشاً، إن شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة، من تركه الناس اتقاء شره".⁶

(1) البلدة، ابن منظور، لسان العرب، م. س، 4 / 44.

(2) أي: يجعلوا التاج على رأسه وهو كناية عن الملك أي: يجعلونه ملكاً. العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، 21 / 222.

(3) يشدون عصابة السيادة على رأسه. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، م. س، 21 / 222.

(4) غص به عمدة القاري شرح صحيح البخاري، م. س، 21 / 222.

(5) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير، بيروت، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ، 7 / 118.119 رقم 5663 - مسلم، أبو الحسن بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح مسلم، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1959م، 2 / 1422 رقم 1798.

(6) صحيح البخاري، م. س، 8 / 13، رقم: 6032 - صحيح مسلم، م. س، 4 / 2004، رقم: 2591.

من حكمة الشخص أنه لا يفتح جهات عدائية نائمة، بل ي بقي شرم ساكنا، وعدواتهم راقدة، وبغضهم له غير معلن، حتى يتفرغ ويستجمع قوته لمواجهة من يعلن العداوة، ويظهر السوء له.

قال الحسن البصري: "حسن السؤال نصف العلم، ومدارة الناس نصف العقل، والقصد في المعيشة نصف المؤونة"¹.

ويقول عبد الله بن جعفر: "كمال المرء بخلال ثلاث: معاشرة أهل الرأي والفضيلة، ومدارة الناس بالمخالفة الجميلة، واقتصاد من غير بخل في القبيلة؛ فذو الثلاث سابق، وذو الاثنين راهق²، وذو الواحدة لاحق، فمن لم يكن فيه واحدة من الثلاث لم يسلم له صديق، ولم يتحنن عليه شفيق، ولم يتمتع به رفيق"³.

وقال بعض السلف: "من علامات العاقل بره بإخوانه، وحنينه إلى أوطانه، ومداراته لأهل زمانه"⁴.

(وإذا عجزت عن العدو فداره... وامزح له إن المزاح وفاق)

(فالنار بالماء الذي هو ضدها... تعطي النضاج وطبعها الإحراق)⁵

المطلب الثالث: المعاملة بالرفق

المعاملة بالرفق عنوان حسن الخلق، ودليل التواضع لدى الشخص، وهو يفتح مغاليق القلوب، ويكسر الكبر من النفس، ويزيل الأحقاد، وينشئ القبول للحق.

قالت عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم: "دخل رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: ففهمتها فقلت: وعليكم السام واللعنة،

(1) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ، 3 / 28.

(2) قارب من الكمال.

(3) التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1408هـ، 1988م، 2 / 31.

(4) التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد، الصداقة والصديق، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، ص 260.

(5) الشيزري، أبو النجيب عبد الرحمن بن نصر، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق: علي الموسى، دار المنار، الأردن، ط 1، ص 552.

قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مهلا يا عائشة، إن الله يحب الرفق في الأمر كله" فقلت: يا رسول الله، أولم تسمع ما قالوا؟، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قد قلت: وعليكم".¹

إن هذا السلوك النبوي البديع، يحمل في طياته الرحمة لتأليف قلوب الخلق إلى الحق جل جلاله، فالرفق يأسر الإنسان، ويجعله يتفكر في سلوكه السيء مقابل هذا الخلق الرائق، ويدفعه للتغيير نحو الأفضل، ويجذب غيره إلى معالي الأمور.

قال أبو حاتم رحمه الله: "الواجب على العاقل لزوم الرفق في الأمور كلها، وترك العجلة، والخفة فيها إذ الله تعالى يحب الرفق في الأمور كلها، ومن منع الرفق منع الخير، كما أن من أعطي الرفق أعطي الخير، ولا يكاد المرء يتمكن من بغيته في سلوك قصده، في شيء من الأشياء، على حسب الذي يحب إلا بمقارنة الرفق، ومفارقة العجلة".²

وقد كان عمر بن عبد العزيز يقول: "إن من أحب الأمر إلى الله عز وجل القصد في الجِد، والعفو في المقدرة، والرفق في الولاية، وما رفق عبد في الدنيا، إلا رفق الله عز وجل به يوم القيامة".³

المطلب الرابع: رد السلام عليه

التواصل اللفظي الإيجابي مع الآخرين، يقوي الروابط بين أفراد المجتمع، ويقوي اللحمة الداخلية، ويعزز الطمأنينة النفسية في داخل الفرد، ويوصل رسالة إيجابية للآخرين عن محاسن الإسلام، وتسامحه مع المخالفين المسلمين، ولا يقيم عزلة نفسية، ولا عزلة اجتماعية مع المخالفين، وهذا نابع من ثقته من نفسه ومبادئه الربانية.

قال أنس بن مالك رضي الله عنه: "إن يهوديا مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: السام عليك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وعليك، أتدرون ما قال؟"، قال: السام عليكم، فقالوا: ألا نقتله؟، فقال: "لا، ولكن إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا: وعليكم".⁴

(1) صحيح البخاري، م. س، 8 / 12، رقم: 6024.

(2) ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، تحقيق: محمد معي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، ص 215.

(3) ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد، إصلاح المال، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1414 هـ، ص 99.

(4) ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1421 هـ، 21 / 14 - 15، رقم:

إنه ممارسة نبوية أخلاقية سامية، بدفع السيئة بالحسنة، بل بالدفع بالتي هي أحسن، فهو رقي أخلاقي، وسمو إيماني، يمارسه المؤمن مع المخالف له في الإيمان، بكل أدب وتميز أخلاقي.

المطلب الخامس: الأكل مع الكافر

تطبيب خاطر الشخص، حتى ولو كان من غير المسلمين، من أخلاقيات نبي الرحمة صلى الله عليه وسلم، ومن أخلاقيات دين الإسلام العظيم، إنه يتوافق مع الفطرة ومع دين الفطرة، بكل انسجام ووئام.

قال أنس بن مالك رضي الله عنه: "إن يهوديا دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى خبز شعير وإهالة¹ سنخة²، فأجابه".³

إن هذا السلوك النبوي تجسيد عملي، لأخلاقيات الإسلام، وتنمية التواصل الاجتماعي مع المخالفين، ما داموا غير محاربين، لا لله تعالى ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم، ولا للمسلمين وأموالهم.

المطلب السادس: قبول هديته

الهدية رسالة خير، وقبولها رسالة طمأنينة، وإشعار الطرف الآخر بالأمان، وجعل نبض عمله إيجابي نحو الدين، وفيه تحفيز له على التعاون المشترك، وإلا فالبعد عن المواجهة السلبية، من حرب قتالية أو كلامية.

13284، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: "إسناده صحيح، على شرط الشيخين".

(1) الدسم ما كان، لسان العرب، م. س، 3 / 27.

(2) متغيرة الرائحة، لسان العرب، م. س، 3 / 22.

(3) المسند، م. س، 20 / 424، رقم: 13201، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: "إسناده صحيح، على شرط مسلم".

قال علي رضي الله عنه: "إن أكيدر¹ دومة² أهدى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ثوب حرير، فأعطاه عليا، فقال: "شققه خمرًا³ بين الفواطم"⁴."⁵

فقد "قبل النبي صلى الله عليه وسلم ممن طمع في إسلامه وتأليفه، لمصلحة يرجوها للمسلمين، وكافأ بعضهم ورد هدية من لم يطمع في إسلامه، ولم يكن في قبولها مصلحة، لأن الهدية توجب المحبة والمودة"⁶. وهذا من الحكمة البليغة، والرؤية السديدة، التي عاقبتها حميدة.

المطلب السابع: التعامل الاقتصادي معه

تقوم الحياة على تبادل المنافع والمصالح بين الناس، وعلى مد جسور البناء الاقتصادي بينهم، لتسهيل وتطوير حياتهم ومواردهم.

وما دام الأمر كذلك فالإسلام يفتح الأبواب، لإقامة تلك العلاقات، فهي لبنة إيجابية في بناء السلم الأهلي في المجتمع، ولبنة في بناء السلم العالمي في ميدان الاقتصاد.

قالت عائشة رضي الله عنها: "اشتري رسول الله صلى الله عليه وسلم من يهودي طعاما بنسيئة⁷، ورهنه درعه"⁸. إن هذه السلوك النبوي الراقي، يذيب التشنج الذي يبيده البعض في التعامل مع الكافر المسالم، ويجعل النسيج الاقتصادي في المجتمع قويا، بعيدا عن أن يصاب بالهشاشة التي تفتت في عموده الاقتصادي.

(1) كان نصرانيا؛ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1379هـ، 5/ 231.

(2) "بلد بين الحجاز والشام، وهي دومة الجندل، مدينة بقرب تبوك، بها نخل وزرع وحصن". فتح الباري، م. س، 5/ 231.

(3) الخمر جمع خمار: وهو ما تخمر به المرأة رأسها: أي تغطيه وتستره كالوقاية. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي البواب، دار الوطن، الرياض، ط 1، 1/ 189.

(4) هن: فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفاطمة بنت أسد وهي أم علي بن أبي طالب، وهي أول هاشمية ولدت لهاشي، وفاطمة بنت حمزة بن عبد المطلب". النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح صحيح الإمام مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1392هـ، 14/ 51.50.

(5) صحيح البخاري، م. س، 3/ 163، رقم: 2616، وصحيح مسلم، م. س، 3/ 1645، رقم: 2071 واللفظ للإمام مسلم.

(6) شرح صحيح الإمام مسلم، م. س، 12/ 114.

(7) دينا.

(8) صحيح البخاري، م. س، 3/ 62، رقم: 2096.

المطلب الثامن: الإنصاف

الإنصاف هو قول الحق في الرضا والغضب، ومع الصديق والعدو.

إنه يعطي لصاحب الحق حقه، ولو كان عدوه، وهو لا يصدر إلا من نفس تقية، تراقب الله تعالى في سرها وعلاقتها، في سكناتها وحركاتها، ولهذا "فالإنصاف عزيز" كما يقول الإمام الذهبي رحمه الله.¹ وقال الإمام مالك بن دينار رحمه الله: "ليس في الناس شيء أقل من الإنصاف".²

قالت أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم، أنها قالت: "لما ضاقت علينا مكة وأوذى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفتنوا ورأوا ما يصيبهم من البلاء والفتنة في دينهم، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يستطيع دفع ذلك عنهم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في منعة من قومه وعمه، لا يصل إليه شيء مما يكره ما ينال أصحابه، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن بأرض الحبشة ملكا لا يظلم أحد عنده، فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجا ومخرجاً مما أنتم فيه"، فخرجنا إليها أرسالا، حتى اجتمعنا ونزلنا بخير دار إلى خير جار، أمنا على ديننا، ولم نخش منه ظلماً".³

فالعادلة كمالها في الإنصاف.⁴ فهو خلق الكرام، الذين يعطون الناس حقوقهم بلا منة ولا تردد.

قال عمار بن ياسر رضي الله عنهما: "ثلاث من جمعهم فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسك، وبذل السلام للعالم، والإنفاق من الإقتار".⁵

(1) الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1405 هـ، 1985 م، 13 / 120، 20 / 203.

(2) ابن مفلح، أبو عبد الله محمد، الآداب الشرعية والمنح المرعية، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 2 / 107.

(3) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424 هـ، 2002 م، 9 / 16، رقم: 17734، قال الإمام عبد الرحيم العراقي: "إسناد جيد". العراقي، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار = تخریج أحاديث الإحياء، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1426 هـ، 2005 م، ص 690، وقال الإمام شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح": سير أعلام النبلاء، م. س، 1 / 201، هامش 1. وقال الإمام الألباني: "إسناد جيد". الألباني، أبو عبد الله محمد بن ناصر، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، دار المعارف، الرياض، ط 1، 2002 م، 7 / 578 رقم 3190.

(4) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العججي، دار السلام، القاهرة، ط 1، 1428 هـ، 2007 م، ص 106.

(5) صحيح البخاري، م. س، 1 / 15.

وبذلك "جمع في هذه الكلمات الثلاث خيرات الآخرة والدنيا، فإن الإنصاف يقتضي أن يؤدي إلى الله تعالى جميع حقوقه وما أمره به، ويجتنب جميع ما نهاه عنه، وأن يؤدي للناس حقوقهم، ولا يطلب ما ليس له، وأن ينصف أيضا نفسه فلا يوقعها في قبيح أصلا.

وأما بذل السلام للعالم، فمعناه لجميع الناس، فيتضمن أن لا يتكبر على أحد، وأن لا يكون بينه وبين أحد جفاء يمتنع بسببه من السلام عليه بسببه.

وأما الإنفاق من الإقتار فيقتضي كمال الوثوق بالله تعالى والتوكل عليه والشفقة على المسلمين، إلى غير ذلك".¹

إن الوفاء على الكريم فريضة... واللؤم مقرون بذى الإخلاف

وترى الكريم لمن يعاشر منصفاً... وترى اللئيم بجانب الإنصاف²

قال أبو حاتم رحمه الله: "أفضل الناس من تواضع عن رفعة، وزهد عن قدرة، وأنصف عن قوة".³

إن كنت تطلب رتبة الأشراف فعليك بالإحسان والإنصاف

وإذا اعتدى أحد عليك فخله والدهر فهو له مكاف كاف⁴

المطلب التاسع: دعوته بالحسنى

مخاطبة الناس تكون بالكلمة الطيبة، ومن باب أولى أن يكون ذلك في مخاطبة كبراء الناس في أقوامهم، لتأليف قلوبهم، وجذبهم للإيمان بالله تعالى، وهذا يحتاج إلى مهارة فائقة.

وقد بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بكتاب مع دحية إلى عظيم بصرى، فدفعه إلى هرقل، فقرأه فإذا فيه "بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم: سلام على من اتبع الهدى، أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين" و {يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن

(1) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، الأذكار، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، بيروت، 1414هـ، 1994م، ص 243.

(2) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1986م، ص 255.

(3) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، م. س، ص 62.

(4) ابن اللمش، أبو حفص عمر بن الخضر، تاريخ دنيسر، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، بيروت، ط1، 1413هـ، ص

لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون¹."

فمخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم لهرقل بقوله: "عظيم الروم" فيها من الذكاء الدعوي والسياسي، والحنكة التربوية، ما يجذب القلوب، ويخمد العداوة، فالكلمة الطيبة مع العدو. مع أخذ الحذر، هي سلاح فتاك لإخماد نار العداوات والأحقاد. "والرسل إنما بعثوا لتأليف قلوب الخلق وجمعهم، والدعاء إلى دين يوجب الجمع بينهم"².

ولذلك، "إذا حسنت أخلاق الإنسان كثر مصافوه، وقل معادوه، فتسهلت عليه الأمور الصعاب، ولانت له القلوب الغضاب"³.

المطلب العاشر: تقدير صاحب المكانة في قومه

جعل الله تعالى في نفسية كل شخص محبة تقدير الآخرين له، ورؤية الاحترام والتقدير له، فكيف إذا كان الشخص صاحب مكانة مرموقة في قومه، كان احتياجه للتقدير والاحترام أكثر.

قال أبو هريرة رضي الله عنه: بعث النبي صلى الله عليه وسلم خيلاً قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "ما عندك يا ثمامة؟" فقال: عندي خير يا محمد، إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن تنعم تنعم على شاكرك، وإن كنت تريد المال فسل منه ما شئت، فتركه حتى كان الغد، ثم قال له: "ما عندك يا ثمامة؟" قال: ما قلت لك: إن تنعم تنعم على شاكرك، فتركه حتى كان بعد الغد، فقال: "ما عندك يا ثمامة؟" فقال: عندي ما قلت لك، فقال: "أطلقوا ثمامة" فانطلق إلى نجل قريب من المسجد، فاغتسل ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إلي من وجهك، فقد أصبح وجهك أحب الوجوه إلي، والله ما كان من دين أبغض إلي من دينك، فأصبح دينك أحب الدين إلي، والله ما كان من بلد أبغض إلي من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد إلي، وإن خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشره رسول

(1) صحيح البخاري، م. س، 1 / 8، رقم: 7، وصحيح مسلم، م. س، 3 / 1393، رقم: 1773.

(2) الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ، 2005م، 2 / 520.

(3) أدب الدنيا والدين، م. س، ص 243.

الله صلى الله عليه وسلم وأمره أن يعتمر، فلما قدم مكة قال له قائل: صبوت، قال: لا، ولكن أسلمت مع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا والله، لا يأتیکم من اليمامة حبة حنطة، حتى يأذن فيها النبي صلى الله عليه وسلم".¹

إن النبي صلى الله عليه وسلم تعامل مع ثمامة بمهارة فائقة، تأسر الناظر لها، فكيف بصاحب الموقف. وهو ثمامة، إن العربي. خاصة. لا يحب الاحتقار لذاته، ولا النظرة الدونية لشخصه، فكيف بمن هو سيد في قومه؟!

لقد أدرك النبي المربي صلى الله عليه وسلم مفتاح قلب ثمامة وهو السيد في قومه، أنه لا يمكن أن يسلم وهو في القيد، فهي دنية ورزية لا تقبلها نفسه الكريمة، ولا تستسيغها سيادته لقومه، فأطلقه ليكون قراره بلا قيود، وليكون من شخصيته الأبية، وعقله الراجح.

المطلب الحادي عشر: قبول الشفاعة فيه

الشفاعة هي التوسط للغير لتحقيق منفعة لهم أو لدفع سوء عنهم. ومن رحمة الإسلام أن الكافر إذا أساء، وشفع له مسلم لمصلحة شرعية، فإن شفاعته معتبرة ومقدرة، تقديراً لشخصية هذا المسلم، ولبيان عظم شأن الفرد المسلم في دولته وكيانه الذي ينضوي تحته، وتزداد روح انتمائه لدينه ودولته، وتأليفا لقلب هذا الكافر.

قالت أم هانئ بنت أبي طالب رضي الله عنه: ذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح، فوجدته يغتسل وفاطمة ابنته تستره، فسلمت عليه، فقال: "من هذه" فقلت: أنا أم هانئ بنت أبي طالب، فقال: "مرحبا بأم هانئ"، فلما فرغ من غسله قام فصلى ثماني ركعات، ملتحفا في ثوب واحد،

(1) صحيح البخاري، م. س، 5 / 170، رقم: 4372.

فلما انصرف قلت: يا رسول الله، زعم¹ ابن أُمي² أنه قاتل رجلا قد أجرته، فلان بن هبيرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قد أجرنا من أجرته يا أم هانيء" قالت أم هانيء: وذلك ضحى³.

ففي "قوله صلى الله عليه وسلم "قد أجرنا من أجرته يا أم هانيء" دليل على جواز أمان المرأة، وأنها إذا أمنت من أمنت حرم قتله، وحقق دمه، وأنها لا فرق بينها في ذلك وبين الرجل، وإن لم يكن تقاتل، ويحتمل قوله عليه السلام "قد أجرنا من أجرته"، أي في حكمنا وسنتنا إجازة من أجرته أنت ومثلك، ولم يحتج إلى قوله لها: "أو مثلك من النساء"، لأنه كان على خلق عظيم، وأراد تطييب نفسها بإسعافها في رغبتهما، وإن كانت قد صادفت حكم الله في ذلك.

والدليل على صحة هذا التأويل قوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم"⁴، ومعنى قوله: "تتكافأ دماؤهم" يريد أن شريفهم يقتل بوضيعهم، إذا شملهم الإسلام، وجمعهم الإيمان والحرية"⁵.

المطلب الثاني عشر: التواصل الاجتماعي معه

الزيارة تكسر الجفوة، وتولد الألفة، وتزيل الرهبة، وتكسو الشخص مهابة وعزا، وتبني جسرا من التقارب الاجتماعي بين الناس، وتجعل الداعية إلى الله تعالى أكثر قبولا عند الآخرين، وأثره أكبر في نفوس المخالفين.

قال أنس بن مالك رضي الله عنه: كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم، فمرض، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: "أسلم"، فنظر إلى أبيه وهو عنده

(1) "ذكر خبرا، لا يدري أحق هو أم باطل". ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، دار الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ، 2002م، 9/ 330.

(2) قالت ذلك لـ "تأكيد الحرمة والقراءة والمشاركة في البطن، وذلك كما في قوله تعالى، حكاية عن هارون لموسى، عليهما الصلاة والسلام: {قال يا ابن أُمي لا تأخذ بلحيتي} (طه: 49)"، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، م. س، 4/ 62.

وقال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: "ففيه ما كانوا عليه من تسمية كل شقيق بأبن أم، دون ابن أب، عند الدعاء لهم، والخبر عندهم يدل ذلك على قرب المحل من القلب، والمنزلة من النفس إذ جميعهم بطن واحد". ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، 2000م، 2/ 262.

(3) صحيح البخاري، م. س، 2/ 94، رقم: 6158 - صحيح مسلم، م. س، 1/ 498، رقم: 336.

(4) المسند، م. س، 2/ 268، رقم: 959، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره، رجاله ثقات".

(5) الاستذكار، م. س، 2/ 262 - باختصار.

فقال له: أطع أبا القاسم صلى الله عليه وسلم، فأسلم، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: "الحمد لله الذي أنقذه من النار".¹

كم هي الرحمة والعذوبة التي تسيل من هذا الموقف التربوي الرائق، إن العدو ما دام مسالماً فعلى الآخرين. - وعلى الداعية إلى الله تعالى بالأخص - أن يتواصل معه، رحمة به، لترغيبه في دين الله تعالى، بالابتسامة الرقراقة، والكلمة الصادقة، والمساعدة الحانية، والزيارة الهادفة.

المطلب الثالث عشر: الرد على شبهاتهم وطعونهم

الحرب الإعلامية كانت تشن على الإسلام من أول سطوع نوره، وستبقى، لأنها سنة الله تعالى في المدافعة بين الحق والباطل.

والكلمة تصنع وعيا، وتطمس شيئا، وتنزل منكرا، وتنشر خيرا، وتبيد شبهات الباطل، وتنصر خصال الخير، تزهق الباطل، وتغرس الحق في النفوس.

قال البراء بن عازب رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم قريظة لحسان بن ثابت: "اهج المشركين، فإن جبريل معك".²

لقد حرص النبي صلى الله عليه وسلم على بيان زيف أهل الباطل، عبر الكلمة الصادقة، والأحرف الصاعدة بالحق، لأنها تكسر باطلهم، وتضعف شوكتهم، وتزلزل هيبتهم.

ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "جاهدوا المشركين بأموالكم، وأنفسكم، وألسنتكم".³

المطلب الرابع عشر: عدم السماح بالشتيم والأكاذيب

النفس الأبية تتسامى عن ترهات الحاسدين، وإساءات المغرضين، لكن حين يصبح شتما وبذاءة، فإن النفس الرشيدة، تواجه أولئك المسيئين، وتوقفهم على أقوالهم وإساءاتهم، حتى لا يصبح الأمر

(1) صحيح البخاري، م. س، 2 / 92، رقم: 1356.

(2) صحيح البخاري، م. س، 5 / 113، رقم: 4124 - صحيح مسلم، م. س، 4 / 1933، رقم: 2486.

(3) المسند، م. س، 19 / 272، رقم: 12246، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناد صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات".

ممنهجاً، وتهتز هيبة الشخص أمام بعض الناس، الذين لا يملكون حكمة ثاقبة، ولا نظرة واسعة، وتجريء آخرين على النيل منها، والإساءة إليها.

قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، في ظل حجرة من حجره وعنده نفر من المسلمين، قد كاد يقلص عنهم الظل، قال: فقال: "إنه سيأتيكم إنسان ينظر إليكم بعيني شيطان، فإذا أتاكم، فلا تكلموه"، قال: فجاء رجل أزرق، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكلمه، قال: علام تشمتني أنت، وفلان، وفلان؟ نفر دعاهم بأسمائهم، قال: فذهب الرجل فدعاهم فحلفوا بالله واعتذروا إليه، قال: فأنزل الله عز وجل: {يحلِفون له كما يحلفون لكم ويحسبون} [المجادلة: 18] الآية¹.

إن المواجهة خير وسيلة لإنهاء هذا السلوك السيء، لإيقاف الشخص علانية، وبلا مواربة، لسيء أقواله وأفعاله، فيقف صاغراً أمام سلوكه المشين، وموقفه السيء.

فالحزم في موقعه هو عين العقل والشجاعة.

المطلب الخامس عشر: العفو "الاتزان الانفعالي"

العفو هو: ترك معاقبة المذنب عن قدرة. فالعفو صفة الكرام، ومن يملك غضبه ولا يستعبده، ومن هو ذا شخصية قوية يملك انفعالاته ولا تملكه، إنه يعفو طلباً لعفو الله عنه، لأنه يسمع بقلبه قول العفو جل جلاله: "وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم" (النور: 22).

فهو نداء يخاطب قلبه وروحه، فيتفاعل معه تفاعل المؤمن الصادق مع ما يحبه الله تعالى.

قال جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: "إنه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد، فلما قفل² رسول الله صلى الله عليه وسلم قفل معه، فأدركتهم القائلة³ في واد كثير العضاه⁴، فنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفرق الناس في العضاه، يستظلون بالشجر، ونزل رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت سمرة⁵ فعلق بها سيفه. قال جابر: فنامنا نومة، ثم إذا رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه

(1) المسند، م. س، 4 / 231 232 - رقم: 2407، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده حسن".

(2) رجع، والقفل الرجوع من السفر. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، م. س، ص 383.

(3) نصف النهار. لسان العرب، م. س، 11 / 577.

(4) شجر من شجر الشوك. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، م. س، ص 151.

(5) شجرة الطلح. لسان العرب، م. س، 4 / 379.

وسلم يدعوننا فجئناه، فإذا عنده أعرابي¹ جالس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن هذا اخترط² سيفي وأنا نائم، فاستيقظت وهو في يده صلتاً³، فقال لي: من يمنعك مني؟، قلت: الله، فيها هو ذا جالس"، ثم لم يعاقبه رسول الله صلى الله عليه وسلم⁴.

وقال أنس بن مالك رضي الله عنه: "إن يهودية أتت النبي صلى الله عليه وسلم بشاة مسمومة، فأكل منها، فجيء بها فقيل: ألا نقتلها، قال: "لا"، فما زلت أعرفها في لهوات⁵ رسول الله صلى الله عليه وسلم⁶.

حينما يكون العفو عن قوة يكون سمو ورفعة، ونبل وأصاله، وحينما يكون العفو عن أراد القتل فعلاً، وأشهر السلاح غدراً، فإن العفو سيكون أكبر وقعه وأثره.

وهذا أنموذج نبوي رائع في قدرة الشخص على الاتزان الانفعالي في المواقف الصعبة الحاسمة.

المطلب السادس عشر: قبول الحق من الأعداء

قول الحق فيه صعوبة ومرارة، لأنه يخالف أهواء الناس، وقبول الحق أصعب على النفس، فكيف إذا صدر الحق وجاء من العدو؟!، سيكون من الصعوبة البالغة، قبوله والتسليم به، لكنه يسهل على النفس قبوله، لمن كان صادقاً متواضعاً، خائفاً من لقاء الله تعالى، مريداً مرضاته سبحانه وتعالى.

قال أبو هريرة رضي الله عنه: "وكلني رسول الله صلى الله عليه وسلم بحفظ زكاة رمضان، فأتاني آت يحثو من الطعام، فأخذته فقلت: لأرفعنك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: إني محتاج وعلي عيال وبني حاجة شديدة، فخليت عنه، فلما أصبحت قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يا أبا هريرة ما فعل أسيرك البارحة؟"، قلت: يا رسول الله، شكى حاجة شديدة وعيالا، فرحمته فخليت

(1) من يسكن البادية من العرب الذين لا يقيمون في الأمصار. انظر: لسان العرب، م. س، 1 / 587.

(2) استخرجه من غمده. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، م. س، ص 204.

(3) بارز مستو. لسان العرب، م. س، 2 / 53.

(4) صحيح البخاري، م. س، 5 / 114، رقم: 4135 - صحيح مسلم، م. س، 1 / 576، رقم: 843.

(5) اللهوات جمع لهأة: وهي اللحم المتدلية من الحنك الأعلى؛ فهي حمراء متعلقة". كشف المشكل من حديث الصحيحين، م. س، 3 / 198.

(6) صحيح البخاري، م. س، 3 / 163، رقم: 2617، وصحيح مسلم، م. س، 4 / 1721، رقم: 2190.

سبيله، فقال: "أما إنه قد كذبك، وسيعود"، فعرفت أنه سيعود لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنه سيعود، فرصدته فجاء يحثو من الطعام فقلت: لأرفعنك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: دعني فأني محتاج وعلي عيال ولا أعود، فرحمته فخليت سبيله، فأصبحت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا أبا هريرة، ما فعل أسيرك البارحة؟"، قلت: يا رسول الله، شكا حاجة وعيال، فرحمته فخليت سبيله، فقال: أما إنه كذبك، وسيعود"، فرصدته الثالثة فجاء يحثو من الطعام، فأخذته، فقلت: لأرفعنك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا آخر ثلاث مرات، تزعم أنك لا تعود ثم تعود، قال: دعني أعلمك كلمات ينفعك الله بها، قلت: ما هي؟، قال: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي {الله لا إله إلا هو الحي القيوم} [البقرة: 255] حتى تختتم الآية، فإنه لن يزال عليك من الله حافظ، ولا يقربك شيطان حتى تصبح، فأصبحت، فقال لي رسول الله: "ما فعل أسيرك البارحة؟"، قلت: يا رسول الله، زعم أنه يعلمني كلمات ينفعني الله بها فخليت سبيله، قال: "ما هي؟"، قال لي: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي من أولها حتى تختتمها {الله لا إله إلا هو الحي القيوم} [البقرة: 255] وقال: لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربك الشيطان حتى تصبح، وكانوا أحرص شيء على الخير، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أما إنه كذوب وقد صدقك، تعلم من تخاطب منذ ثلاث، يا أبا هريرة؟" فقلت: لا، قال: "ذلك الشيطان".¹

وقال طفيل بن سخرية -أخو عائشة لأُمها- رضي الله عنه: إنه رأى فيما يرى النائم، كأنه مر برهط² من اليهود، فقال: من أنتم؟، قالوا: نحن اليهود، قال: إنكم أنتم القوم، لولا أنكم تزعمون أن عزيزا ابن الله، فقالت اليهود: وأنتم القوم لولا أنكم تقولون ما شاء الله، وشاء محمد، ثم مر برهط من النصراري، فقال: من أنتم؟، قالوا: نحن النصراري، فقال: إنكم أنتم القوم، لولا أنكم تقولون المسيح ابن الله، قالوا: وأنتم القوم، لولا أنكم تقولون ما شاء الله، وما شاء محمد، فلما أصبح أخبر بها من أخبر، ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبره، فقال: "هل أخبرت بها أحدا؟" قال عفان³: قال: نعم، فلما صلوا، خطبهم فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: "إن طفيلاً رأى رؤيا فأخبر بها من أخبر

(1) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ، 2001م، 9/ 351، رقم: 10729.

(2) الجماعة دون العشرة، وقيل بل إلى الأربعين. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، م. س. ص 302.

(3) أحد رواة الحديث.

منكم، وإنكم كنتم تقولون كلمة، كان يمنعني الحياء منكم، أن أنهاكم عنها"، قال: "لا تقولوا: ما شاء الله، وما شاء محمد".¹

إن الحق لا يكون لازماً إلا لكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، وما عدا ذلك فالحق لا يعرف بالرجال ولا بالأحزاب ولا بوزارة الأوقاف ولا بقول المفتي، فالحق ما كان مبنياً على الدليل الصحيح، والفهم الصحيح وفق القواعد الصحيحة.

فالنبي صلى الله عليه وسلم يعلمنا أن "الواجب على كل من عرف الحق أن يدعن إليه".²

يقول الإمام الشعبي رحمه الله: "إني لأستحي أن أعرف الحق فلا أرجع إليه".³

وورد أن الحارث بن حوط الليثي نهض "إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه -وهو على المنبر - فقال: أنظن أنا نظن أن طلحة والزبير رضي الله عنهما كانا على ضلال؟ قال: "يا حار، إنه ملبوس عليك، إن الحق لا يعرف بالرجال. فاعرف الحق تعرف أهله!"⁴

المطلب السابع عشر: إظهار القوة والعدل معه

حسن الخلق كان عنوان شخصية النبي صلى الله عليه وسلم مع الخلق جميعاً، والكافر يعامل بالحسنى، تأليفاً لقلبه، لكن لا يتنافى مع حسن الخلق إظهار القوة وهيبة الدولة أمام العدو، فذلك أدعى للتوازن بين العدل والقوة، والمسلم يراعي القوانين الدولية ما دامت لا تتنافى مع الإسلام.

قال نعيم بن مسعود الأشجعي رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: حين قرأ كتاب مسيلمة الكذاب، قال للرسولين: فما تقولان أنتما؟ قالا: نقول: كما قال، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "والله، لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما".⁵

حين يحمل الشخص الكذب الأشهر، ويدعو إليه بكل صفاقة، فإن الرد عليه يكون بلباقة وكياسة،

(1) المسند، م. س، 34 / 297 -، رقم: 20694، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث صحيح".

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، م. س، 23 / 47.

(3) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1420هـ، 1 / 101.

(4) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ، 3 / 144 بتصرف يسير.

(5) أحمد، المسند، 25 / 366، رقم: 15989، قال الإمام شعيب الأرنؤوط: "حديث صحيح بطريقه وشواهده"، وقال الإمام ابن الملقن: "حديث صحيح على شرط الشيخين". ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي، البدر المنير في تخرير الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وياسر كمال، دار الهجرة، السعودية، ط1، 1425هـ، 9 / 91.

وحكمة رائعة، فالرسول لا يقتل في عرف الدول، في الجاهلية وفي الإسلام، فهنا لابد من إظهار القوة والعدل مع أمامه، وإظهار هيبة الدولة بكل حزم وثقة، وبلا غدر وخيانة.

المطلب الثامن عشر: استخدام الحيلة لإظهار الحق

يقال بأن: "الحيلة خير من الشدة"¹، والمواجهة مع الأعداء، فالحيلة تظهر الحقيقة وتكشف المستور، وتجلي الأمور، وتقلل الشرور، فالعاقل من يستعمل المكيدة عند الخطوب العظام، لإظهار الحقائق بحنكة ومهارة وذكاء، فيكشف العدو بأقل التكاليف، وأسهل الأدوات. و"أقل ما في الحيلة الخروج من الاستكانة"². أي الضعف في تحقيق المطلوب.

قال أنس بن مالك رضي الله عنه: "سمع عبد الله بن سلام، بقدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو في أرض يخترق، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني سائلك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبي: فما أول أشرط الساعة؟ وما أول طعام أهل الجنة؟ وما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه؟ قال: "أخبرني بهن جبريل أنفا" قال: جبريل؟ قال: "نعم"، قال: ذاك عدو اليهود من الملائكة، فقراً هذه الآية: {من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله} [البقرة: 97]. "أما أول أشرط الساعة فنار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب، وأما أول طعام يأكله أهل الجنة فزيادة كبد حوت، وإذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزح الولد، وإذا سبق ماء المرأة نزعت"، قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنك رسول الله، يا رسول الله، إن اليهود قوم بهت، وإنهم إن يعلموا بإسلامي قبل أن تسألهم يبهتوني، فجاءت اليهود، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أي رجل عبد الله فيكم". قالوا: خيرنا وابن خيرنا، وسيدنا وابن سيدنا، قال: "أرأيتم إن أسلم عبد الله بن سلام". فقالوا: أعاده الله من ذلك، فخرج عبد الله فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فقالوا: شرنا وابن شرنا، وانتقصوه، قال: فهذا الذي كنت أخاف يا رسول الله"³.

إن الشخص الحصيف من يستعمل الحيلة والخدعة مع عدوه، بعد أن يعرف عقليته وأساليبه، فذلك سيوفر عليه الجهد والمشقة، وسيظهر مكنون ما يريده منه، بالطف الأساليب والأدوات.

(1) الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد، سراج الملوك، المطبوعات المصرية، مصر، ط1، 1289هـ، 1872م، ص 189.

(2) م. ن، ص 197.

(3) صحيح البخاري، م. س، 6 / 19، رقم: 4480.

المطلب التاسع عشر: التحذير من كيده وشره والرد عليه

الحذر من الشر وأهله هو طبيعة المسلم اليقظ، الذي يرتبط قلبه بالله تعالى، مع الأسباب الدنيوية والإيمانية المطلوبة، يقول الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم" (النساء / 71) فالعدو يتربص بالمؤمن، ويحاول النيل من شخصه وإيمانه، إما بتشكيكه في إيمانه أو بإزالة إيمانه من جذوره. قال أبو هريرة رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أحدثكم حديثاً عن الدجال، ما حدث به نبي قومه: إنه أعور، وإنه يجيء معه بمثال الجنة والنار، فالتى يقول إنها الجنة هي النار، وإني أنذركم كما أنذر به نوح قومه"¹.
لقد وجب على المؤمن أن يدرك حقيقة الخطر وشره المستطير، الذي قد يواجهه في أي لحظة، ليكون على أهبة الاستعداد لملاقاته.

المطلب العشرون: مراعاة طبيعة شخصيته

الناس معادن، وكل شخص له طبيعته وشخصيته، ولذا كان من الذكاء النفسي، أن يتعامل مع كل شخص مع ما يناسب تفكيره وشخصيته، تأليفاً لقلبه، وتحريكا لعقله نحو الخير، وكسر الهوة معه بأقصر الطرق وأسهلها، وبدون استثارة عداوته، أو تحريك شره.
ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم حينما فتح مكة: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن"²؛ فممنحه ميزة حسنة على غيره، وهذه من الحنكة والحكمة السياسية، التي تعطي أصحاب المكانة والنفوذ الاجتماعي والسياسي ذلك.
وهذا الأمر لا يتعارض مع السبب الآخر الذي بينه الإمام ثابت البناني رحمه الله حينما قال: "إنما قال هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان إذا أؤذي بمكة دخل دار أبي سفيان فأمن، فكافأه على هذا بهذا القول"³.
بل هذا يضيف نورا إلى نور، وإبداعا إلى إبداع آخر عند النبي صلى الله عليه وسلم، في التعامل مع الأعداء.

(1) صحيح البخاري، م. س، 4 / 134، رقم: 3338.

(2) صحيح مسلم، م. س، 3 / 1406، رقم: 1780.

(3) كشف المشكل من حديث الصحيحين، م. س، 3 / 595.

المطلب الحادي والعشرون: المباهلة

يدعى المرء للحق، ويحاور بالحسن، ويجادل بالتي هي أحسن، فإن أبي وأصر. خاصة إذا كان من الرؤساء في الضلال والكفر. فيدعى إلى الملاعنة، إظهارا للحق، وإبطالا للباطل، ونصرة لأهل الحق، وتبكيثا لأهل الباطل.

قال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: "جاء العاقب¹ والسيد²، صاحبان نجران، إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يريدان أن يلاعناه³، قال: فقال أحدهما لصاحبه: لا تفعل، فوالله لئن كان نبيا فلاعنا لا نفلح نحن، ولا عقبنا من بعدنا، قالوا: إنا نعطيك ما سألتنا، وابعث معنا رجلا أميناً، ولا تبعث معنا إلا أميناً. فقال: "لأبعثن معكم رجلاً أميناً حق أمين"، فاستشرف له أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "قم يا أبا عبيدة بن الجراح"، فلما قام، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هذا أمين هذه الأمة"⁴.

ففي هذا الحديث "جواز مجادلة أهل الكتاب، وقد تجب إذا تعينت مصلحته، ومشروعية مباهلة المخالف إذا أصر، بعد ظهور الحجة، وقد دعا ابن عباس إلى ذلك، ثم الأوزاعي، ووقع ذلك لجماعة من العلماء، ومما عرف بالتجربة، أن من باهل. وكان مبطلا. لا تمضي عليه سنة من يوم المباهلة، ووقع لي ذلك مع شخص، كان يتعصب لبعض الملاحدة، فلم يقم بعدها غير شهرين"⁵.

(1) اسمه عبد المسيح، وكان صاحب مشورتهم. فتح الباري شرح صحيح البخاري، م. س، 8 / 94.

(2) "اسمه الأيهم، ويقال شرحبيل، وكان صاحب رحالهم ومجتمعهم ورئيسهم في ذلك". فتح الباري شرح صحيح البخاري، م. س، 8 / 94.

(3) يباهله. فتح الباري شرح صحيح البخاري، م. س، 8 / 94. الذي دعاهم للملاعنة هو النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن حاورهم، فقد جاء عند الإمام ابن سعد: "فسلموا عليه فرد عليهم، ودعاهم إلى الإسلام فأبوا، وكثر الكلام والحجاج بينهم، وتلا عليهم القرآن، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أنكرتم ما أقول لكم فهل أمأهلكم"، فانصرفوا على ذلك، فغدا عبد المسيح ورجلان من ذوي رأيهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: قد بدا لنا أن لا نباهلك، فاحكم علينا بما أحببت، نعطك ونصالحك، فصالحهم". ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1، 1968م، 1 / 357. 358.

(4) صحيح البخاري، م. س، 5 / 172، رقم: 4380.

(5) فتح الباري شرح صحيح البخاري، م. س، 8 / 95.

المطلب الثاني والعشرون: إكرام البعثة الدبلوماسية

الإحسان إلى الخلق وإكرامهم أمر مطلوب، والإحسان إلى أصحاب المكانة والسيادة أكثر طلباً، فإنزال الناس منازلهم خلق راقٍ،¹ فهو رسالة حضارية للآخرين على حسن محاسن الإسلام، وتعايشه السلمي مع المخالفين في الإيمان، ودعوة صامته للإسلام، وتأليفاً للقلوب.

وقد أوصى النبي صلى الله عليه وسلم عند موته فقال: "أجيزوا الوفد بنحو² ما كنت أجيزهم".³ وقال بعض العلماء: "هذا أمر منه صلى الله عليه وسلم بإجازة الوفود، وضيافتهم وإكرامهم، تطيباً لنفوسهم وترغيباً لغيرهم من المؤلفة قلوبهم ونحوهم، وإعانة على سفرهم.

قال القاضي عياض: قال العلماء: سواء كان الوفد مسلمين أو كفاراً، لأن الكافر إنما يفد غالباً، فيما يتعلق بمصالحنا ومصلحتهم".⁴

وقد "كانت جائزة الواحد على عهده - صلى الله عليه وسلم - من فضة، وهي أربعون درهماً، فأمر بإكرامهم تطيباً لقلوبهم، وترغيباً لغيرهم من المؤلفة".⁵

المطلب الثالث والعشرون: الدعاء عليه

الدعاء سلاح المؤمن، وعدته في الأزمات، ومعجازه إلى السماوات، وعنوان ذله لرب البريات، لا يكثر منه إلا صادق الإيمان، الواثق بنصرة الله عظيم السلطان، ولا يحبه إلا الراغب في الآخرة ورضى

(1) الحديث الذي أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 4 / 261، رقم: 4842: "أنزلوا الناس منازلهم". قال ابن حجر: "فيه انقطاع". ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، إشراف زهير ناصر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1415هـ، 17 / 574، رقم: 22821. وقال الإمام الألباني: "ضعيف". الألباني، أبو عبد الله محمد بن ناصر، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ، 1992م، 4 / 368، رقم: 1894.

(2) أي كمية وكيفية، والتميز فيما بينهم بحسب ما يليق بهم. القاري، أبو الحسن علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط1، 1421هـ، 9 / 3853.

(3) صحيح البخاري، م. س، 4 / 99، رقم: 3168، وصحيح مسلم، م. س، 3 / 1257، رقم: 1637.

(4) شرح صحيح مسلم، م. س، 11 / 94.

(5) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، م. س، 6 / 462. 463.

الرحمن، وهو "من أنفع الأدوية، وهو عدو البلاء، يدفعه، ويعالجه، ويمنع نزوله، ويرفعه، أو يخففه إذا نزل".¹

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم أنج عياش بن أبي ربيعة، اللهم أنج سلمة بن هشام، اللهم أنج الوليد بن الوليد، اللهم أنج المستضعفين من المؤمنين، اللهم اشد وطأتك² على مضر³، اللهم اجعلها سنين كسني يوسف"⁴."5

وقال النبي صلى الله عليه وسلم يوم الخندق: "ملأ الله عليهم بيوتهم وقبورهم نارا، كما شغلونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس".⁶، وكان "يدعو على المشركين على حسب ذنوبهم وإجرامهم، فكان يبالغ في الدعاء على من اشتد أذاه للمسلمين، ألا ترى أنه لما يئس من قومه قال: اللهم أشد وطأتك على مضر واجعلها كسني يوسف. فأجاب الله دعاءه فيهم، ودعا على الذين قتلوا القراء شهرا في القنوت⁷، ودعا على أهل الأحزاب أن يحرقهم الله في بيوتهم وقبورهم، فبالغ في الدعاء عليهم لشدة إجرامهم".⁸

فالعبد يلجأ إلى ربه لنصرته على الظالمين، ونصرة لإخوانه المؤمنين، والكافر حين يتسلط على المسلم، بجبروته وبطشه، جائز للمسلم أن يدعو عليه، بما يجعله ينشغل ببلائه عن المسلمين، أو الدعاء عليه بالهلاك، إنهاء لظلمه وسوءه عن العباد.

المطلب الرابع والعشرون: الحفاظ على حياته وماله

يعطي الإسلام الحق لكل إنسان، الحق في الحياة بكرامة، ورعاية لحياته الشخصية، وحفاظا على

(1) ابن القيم، أبو بكر محمد بن أيوب، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1418هـ، 1997م، ص 10.

(2) المراد الإهلاك "لأن من يطأ على الشيء برجله، فقد استقصى في هلاكه". فتح الباري شرح صحيح البخاري، م. س، 11 / 194.

(3) إشارة إلى قريش "لأنهم من أولاد مضر"، كشف المشكل من حديث الصحيحين، م. س، 3 / 352.

(4) أي اجعلها سنينا شدادا ذوات قحط وغلاء، النووي، شرح صحيح مسلم، م. س، 5 / 177.

(5) صحيح البخاري، 4 / 150، رقم: 3386 - صحيح مسلم، م. س، 1 / 467، رقم: 675.

(6) صحيح البخاري، م. س، 5 / 110 - 111 رقم: 4111.

(7) صحيح البخاري، م. س، 5 / 105، رقم: 4090.

(8) شرح صحيح البخاري، م. س، 10 / 126 - 127.

ماله، فهو في الأصل مكرم عند الله تعالى في أصل خلقته، قال الله تعالى: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً" (الإسراء/70).

فالإسلام يرعى حرمة دمه وماله، ما دام غير محارب لله تعالى ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم، ولا للمؤمنين، بل يتوعد المؤمن بالوعيد الشديد إذا اعتدى عليه، بأي صورة من الصور.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة".¹، وقال أيضاً: "من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً".²

المطلب الخامس والعشرون: القتل

كان النبي صلى الله عليه وسلم رحيمًا بالعالمين، يقول الله تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" (الأنبياء/107). وكان حريصاً على تأليف قلوب الناس جميعاً، وكان يتألم حزناً على عدم إيمان الكفار حتى نهاه الله تعالى عن ذلك، لضرر ذلك عليه وعلى الدعوة، فقال الله تعالى له: "فلا تذهب نفسك عليهم حسرات" (فاطر/8). وكان صبوراً على إيذاء الكفار له، مع شدة ما لاقاه منهم من الإيذاء النفسي والجسدي، لكن بعض النفوس لا ترعوي بالعفو عنها مرات تلو مرات، ولكن لشدة حسدها، وبغضها لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم، تكون سليطة اللسان، شديدة السنان، تؤلب النفوس المسالمة، والبعيدة عن العداوة الظاهرة، لتكون شوكة في قلب الإسلام والمسلمين، فهناك يكون آخر علاج لهذه النفس الصنيدية، والتي ملأها الكبر والحقد والبغضاء، التخلص منها، كفا لشرها الشديد، ونثنها الصيد.

قال جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: إن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "من لكعب بن الأشرف، فإنه قد أذى الله ورسوله"، قال محمد بن مسلمة: أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: "نعم"، قال: فأتاه، فقال: إن هذا - يعني النبي صلى الله عليه وسلم - قد عانا وسألنا الصدقة، قال: وأيضاً، والله لتملنه، قال: فإننا قد اتبعناه فنكره أن ندعه، حتى ننظر إلى ما يصير أمره، قال: فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله".³

(1) السنن الكبرى، م. س، 3 / 171، رقم: 3052.

(2) صحيح البخاري، م. س، 4 / 99، رقم: 3166.

(3) صحيح البخاري، 4 / 64، رقم: 3031 - صحيح مسلم، م. س، 3 / 1425، رقم: 1801.

وقال أنس بن مالك رضي الله عنه، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، دخل عام الفتح، وعلى رأسه المغفر، فلما نزع جاء رجل، فقال: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال: "اقتلوه".¹

إن هذا الاغتيال لكعب بن الأشرف، والأمر بقتل ابن الأخطل، لا يكون إلا لمن يكون معاديا محاربا لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يتم إلا بأمر من الدولة، فلا يكون لخلاف سياسي أو دعوي أو حزبي، ولا يكون من أفراد في المجتمع ولا من حزب أو تيار سياسي، فهذا يكون جريمة عظيمة في دين الله تعالى، فدم المسلم مصان، وكذلك الذمي غير المحارب لله ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا للمسلمين.

خاتمة:

بعد هذه الدراسة يمكن التأكيد على النتائج الآتية:

- إبداع النبي صلى الله عليه وسلم في تنويعه لأساليب التعامل مع الأعداء.
- صاحب الحكمة يتعامل مع كل عدو بأسلوب يتناسب معه.
- من الإبداع في الحكمة النبوية عدم تأجيج واستثارة عداء الأعداء، بل تأليفهم وتحييد عداوتهم الكلامية أو العملية ما أمكن ذلك.

- التدرج في التعامل مع الأشخاص المعادين.

- التعامل مع الظاهر من سلوك الأعداء، لا على النيات والقلوب.

- التوازن في الجمع بين الرحمة والعدل والحزم مع الأعداء.

ويوصي الباحث بما يلي:

- بمزيد من الدراسات حول الأساليب النبوية في التعامل مع الأعداء.
- تدريس هذه الأساليب في المناهج التعليمية، لتكتسب هذه المهارات، وليتفاعلوا معها في سلوكهم مع الآخرين، ولمحاربة أفكار الانحراف والتطرف.

(1) صحيح البخاري، م. س، 3 / 17، رقم: 1846 - صحيح مسلم، م. س، 2 / 989، رقم: 1357.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد، إصلاح المال، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ.
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، دار الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ، 2002م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي البواب، دار الوطن، الرياض، ط1.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، تحقيق: محمد معي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، إشراف زهير ناصر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1415هـ.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1379هـ.
- ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، 2000م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.
- ابن القيم، أبو بكر محمد بن أيوب، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1418هـ، 1997م.

- ابن اللمش، أبو حفص عمر بن الخضر، تاريخ دنيسر، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، بيروت، ط1، 1413هـ.
- ابن مفلح، أبو عبد الله محمد، الآداب الشرعية والمنح المرعية، عالم الكتب، بيروت، ط1.
- ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وياسر كمال، دار الهجرة، السعودية، ط1، 1425هـ، 2004م.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- الألباني، أبو عبد الله محمد بن ناصر، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، دار المعارف، الرياض، ط1، 2002م.
- الألباني، أبو عبد الله محمد بن ناصر، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ، 1992م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير، بيروت، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، 2002م.
- التوحيد، أبو حيان علي بن محمد، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط1، 1408هـ، 1988م.
- التوحيد، أبو حيان علي بن محمد، الصداقة والصدق، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ.

- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد، مكتبة السنة، القاهرة، ط 1، 1415 هـ، 1985 م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1405 هـ، 1985 م.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، دار السلام، القاهرة، ط 1، 1428 هـ، 2007 م.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط 1، 1420 هـ.
- الشيزري، أبو النجيب عبد الرحمن بن نصر، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق: علي الموسى، دار المنار، الأردن، ط 1.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد، سراج الملوك، المطبوعات المصرية، مصر، ط 1، 1289 هـ، 1872 م.
- العراقي، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار = تخريج أحاديث الإحياء، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1426 هـ، 2005 م.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
- القاري، أبو الحسن علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1421 هـ.
- القسطلاني، أبو العباس أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط 7.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426 هـ، 2005 م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1986 م.

- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح مسلم، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1959م.

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ، 2001م.

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح صحيح الإمام مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، الأذكار، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، بيروت، 1414هـ، 1994م.

الألفة ودورها في إزالة الفرقة والاختلاف من المجتمع المسلم والعمل على تماسكه في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية

The Role of Intimacy in Eliminating Division and Conflict in the Muslim Community: A Study in Light of the Quran and Sunnah

أ.م.د. أحمد محمد محروس القطوري

الجامعة الإسلامية الأمريكية بمدينة بنيسوتا - فرع السنغال



ملخص:

هدف البحث إلى الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما الأسباب التي تقف أمام ترابط المجتمع المسلم، وتآلفه، وكيف يمكن معالجتها، والرجوع بالمجتمع إلى الألفة، والتماسك؟ ويقوم المجتمع المسلم على العقيدة الصحيحة، ويعتمد على الاجتماع، والألفة، والتعاون، والتماسك بين أفرادها، وإذا حدث الاختلاف، والتنازع في المجتمع المسلم؛ فسيؤدي إلى التغيير في بناء هذا المجتمع، ولن نجد للألفة مكانا في المجتمع المسلم. وإن الواقع اليوم يشهد بما يعانيه المجتمع المسلم من التفكك الشديد في صفه، ومن التعمق في الكراهية بين أفرادها إلى درجة التنازع، والفرقة.

وتتناول هذه الدراسة موضوعا مهما تؤكد فيه على دور الألفة في معالجة هذه المشكلة من خلال توجهات القرآن الكريم، والسنة النبوية؛ للتخلص من الكراهية، والأنانية، والعودة بالمجتمع إلى المحبة، والتعاون، والألفة، والترابط.

ومن أهم النتائج:

1. أكدت الدراسة على أهمية الألفة في المجتمع، ودورها في القضاء على الفرقة، والتنازع من المجتمع المسلم.

2. أظهرت الدراسة جانبا من الوسائل العملية التي تنشر المحبة بين المسلمين؛ للقضاء على الكراهية، والبغضاء، والتنازع، وتزرع الألفة للعمل على تعاضد المجتمع، وتماسكه.

الكلمات المفتاحية:

الألفة - المجتمع - الفرقة - التنازع - القرآن - السنة.

Abstract:

The aim of this research is to answer the following main question: What are the reasons that hinder the cohesion and harmony of the Muslim community, how can they be addressed, and how can the community return to intimacy and cohesion? The Muslim community is based on the correct belief and relies on meeting, familiarity, cooperation, and cohesion among its members. If there is disagreement and conflict in the Muslim community, it will lead to a change in the construction of this society, and there will be no place for intimacy in Muslim society.

The current reality shows the severe disintegration and deepening of hatred between Muslim community members, leading to conflict and division. This study emphasizes the role of intimacy in addressing this problem through the directives of the Noble Qur'an and the Sunnah of the Prophet, to eliminate hatred and selfishness, and to return society to love, cooperation, intimacy, and interdependence.

The study emphasizes the importance of intimacy in society and its role in eliminating division and conflict in the Muslim community. It also highlights some practical means to spread love among Muslims, eliminate hate and conflict, and cultivate intimacy to work on the solidarity and cohesion of society.

Keywords: Intimacy, the Muslim community, division, conflict, Quran, Sunnah.

المقدمة:

الحمد لله الذي من على عباده بالألفة، وخصنا بالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، جعل للذاكرين الليل والنهار خلفه، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، جاء بالهدى، وحصلت به الألفة، أمر بالتيسير ونهى عن الكلفة؛ فسعد من عمل بهديه وسار خلفه. أما بعد.

فإن الناظر في المجتمع المسلم اليوم يرى الاختلاف، والتنازع، والتفرق جاثم على صدر المجتمع المسلم، وقد انشغل كل فرد بمآربه، وسعيه في إثبات ذاته؛ فهذا يفتخر بوطنه، والثاني يفتخر بوظيفته، والثالث يتحلى بالعصبية، والرابع يتسلى بالسخرية من الناس، ولمزهم، وخامس أقبل على لذائذه، وشهواته، ولا يكثر بما يحدث في المجتمع من تفرق، وتنازع. وانتشرت التفاهة، والسلبية، وتعامل البعض بالنفاق، والغدر؛ لتحقيق مصالحه مهما تصدعت الأخلاق، والفضيلة، وأصبح المجتمع ساحة للنزاعات، والصراعات، وموطنا للبغضاء، والشحناء، وأوصلتنا الأنانية، والذاتية إلى حافة الهاوية في كل شيء.

إن الله عز وجل قد أعطانا أسباب الاجتماع، والألفة، وجعلنا بنعمته إخوانا، ولكننا أهملنا هذه الهبة، وتركناها وراء ظهورنا، وأصبحنا لا نهتم بالمشاعر الإنسانية، ولا الروابط الأسرية، ولا التماسك المجتمعي، وأضحى بعض المهذبن - على ظنهم - يسخرون من إخوانهم، وأصدقائهم، وينشرون عيوبهم في كل مكان، وتخلي بعض الأمرين بالمعروف، والناهي عن المنكر عن دورهم؛ ليحقق مصالحه على حساب الآخرين، ويسعى وراء كل لقمة شهية، أو منزلة دونية.

إن أغلب المسلمين يعيشون حياتهم للتنافس في الدنيا، وملذاتها، ويحدث بينهم التنافر، والتصارع؛ فتغيرت الصدور، وتنكرت القلوب، وكنا نتوقع في عصر التقدم، والإنترنت أن تزيد الألفة بين أبناء المجتمع، ولكن حدث العكس؛ فأصبحت هذه الوسائل تؤسس للفرقة، والاختلاف، وأضحى الحديث عن ديننا من باب نشر المعرفة في القنوات، والندوات، والمؤتمرات، وأفلت الألفة من بيننا، والسر في ذلك أننا تخلينا عن كتاب ربنا عز وجل، ونهج نبينا صلى الله عليه وسلم.

أسئلة الدراسة:

- ما الأسباب التي أدت إلى تفكك المجتمع المسلم، وجعلته يفقد ألفته، وتماسكه.
- ما الوسائل العملية التي نستطيع من خلالها القضاء على الشحناء، ونحقق الألفة، والترابط بين المسلمين.

- كيف نعمل على إزالة الفرقة، والاختلاف من المجتمع المسلم، ونعود به إلى تآلفه، وتماسكه؟

أسباب اختيار الموضوع:

- الرغبة في ربط المسلمين بالقرآن، والسنة؛ للعمل على إزالة الكراهية، والفرقة، والعودة بالمجتمع إلى الصفاء، والإخاء.

- دراسة الأسباب التي أدت إلى الفرقة، والتنازع في المجتمع المسلم، ومحاولة علاجها؛ للوصول إلى مجتمع مترابط، ومتآلف.

- الشعور بالمجتمع المسلم، والذي انتشرت فيه الكراهية، والفرقة، والتنازع بين المسلمين على أتفه الأسباب، والتي أدت إلى عودة الصراعات في المجتمع المسلم إلى فترة ما قبل الإسلام.

أهمية الدراسة:

من المتوقع أن تسهم هذه الدراسة في الآتي:

- ربط الموضوع بواقع المجتمع المسلم في العصر الحاضر.

- البعد عن الأسباب التي أدت إلى ضياع الألفة من المجتمع المسلم، ونزع الكراهية من بينهم.

- جاءت هذه الدراسة لتقدم علاجاً للأمراض الفتاكة، كالكراهية، والفرقة، والتنازع، والتي انتشرت في المجتمع المسلم؛ حتى قضت على الألفة، والتماسك بين أبناء المجتمع.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

- العمل بمنهج القرآن والسنة في تماسك المجتمع؛ لاستبدال الحمية، والتنازع، بالمودة، والألفة، والتعاقد.

- إبراز العوامل التي تحقق المحبة، والألفة، والاجتماع، وتقضي على الكراهية، والعصبية، والفرقة من المجتمع المسلم.

- قطع الطريق على كل من يحاول تفكيك صف المجتمع المسلم، وبث الفرقة، والتنازع بين المسلمين.

- الربط بين أبناء المجتمع؛ حتى يصبحوا متماسكين كالبنيان يشد بعضه بعضا، ومتآلفين كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

الدراسات السابقة:

دراسة: طاهر القرداغي، بعنوان: وحدة الصف ونبذ الفرقة في القرآن الكريم. (دراسة موضوعية). بحث منشور بمجلة الآداب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، كلية الامارات للعلوم التربوية، العدد (22)، 2018م، وهدفت الدراسة إلى: نبذ الفرقة، والعمل على وحدة الصف، والحث على حرمة تفرق المؤمنين، وأهمية الأخوة في الدين، ودور العقل في التأكيد على ذلك. ومن أهم نتائجها:

- التركيز على أهمية دور الأخوة بين المؤمنين في توحيد الصف، ونبذ الفرقة.

- الاعتماد في الدعوة إلى الله عز وجل على الأسلوب المناسب، والبعد عن التعصب.

دراسة: العيساوي، محمود مجبل، بعنوان: المعالم النبوية لإقامة الألفة والاعتدال بين المسلمين: (دراسة موضوعية لنماذج تطبيقية من الصحيحين). بحث منشور بمجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العراق، عدد (37)، 2018م. وهدفت الدراسة إلى: نبذ الغلو والتشديد، والحث على التيسير والتبشير، والعمل على إشاعة المحبة والاعتدال بين الناس. ومن أهم نتائجها:

- الإسلام دين الألفة والمودة والمحبة ودين التكافل والترابط بين البشر.

- يستهدف الإسلام مجتمعا متكافلا متواصلا، ولا يستهدف مجتمعا متقاتلا متباغضا بل يريد مجتمعا متفاعلا كمثال للدين تغسل إحداها الأخرى، وتعين إحداها الأخرى.

وقد اتفقت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في موضوعها الرئيس، وهدفها العام؛ إلا أن الدراسة الأولى قد تعرضت للموضوع من خلال القرآن الكريم، وتعرضت الدراسة الثانية للموضوع من خلال السنة النبوية، وتقديم نماذج تطبيقية من الصحيحين، وهذه الدراسة تتناول الموضوع من خلال القرآن الكريم، والسنة النبوية، وقامت بتقديم وسائل عملية من الممكن أن تساهم بشكل كبير في نبذ الشحناء، وصفاء الصدور. كما تربط الدراسة الحالية الموضوع بالواقع المعاصر؛ لتقطع الطريق على كل من يحاول تفكيك صف المجتمع المسلم، وبث الفرقة، والتنازع بين صفوفه.

منهجية الدراسة:

لقد استخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي، والوصفي للإجابة على أسئلة الدراسة.

تمهيد:

الألفة لغة:

الإلف: اجتماع مع التثام، يقال: ألفت بينهم، ومنه: الألفة¹. ومنه اجتماع القوم، وتحابوا، وألفت بينهم تأليفاً²، والألفة ضد الفرقة³.

الألفة اصطلاحاً: هي ميلان القلب إلى المؤلف⁴.

الدور لغة:

دار: طاف حول الشيء، ورجع إلى الموضوع الذي ابتدأ منه، والدور: توقف كل من الشيئين على الآخر، والنوبة⁵.

الدور اصطلاحاً:

هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى: الدور المصحح، كما يتوقف "أ" على "ب"⁶.

- (1) الراغب، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ، ص81.
- (2) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، د. ت، ج1، ص18.
- (3) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري، وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ، ج1، ص301.
- (4) التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج1، ص256.
- (5) إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د. ط، د. ت، ج1، ص302-303.
- (6) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، المحقق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1403هـ، ص105.

الفرقة لغة:

الفرقة بالضم: الافتراق. والقوم تفارقوا، أي: فارق بعضهم بعضاً.¹

الفرقة اصطلاحاً:

الفرقة: الاختلاف، وترك الألفة والجماعة، والميل إلى البدع والأهواء.²

الاختلاف لغة:

أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله، أو قوله، وقد يقتضي الاختلاف في القول المجادلة والمنازعة.³

الاختلاف اصطلاحاً:

هو تقابل بين رأيين فيما ينبغي انفراد الرأي فيه.⁴

المجتمع لغة:

جمع: جمع الشيء عن تفرقة. وتجمع القوم: اجتمعوا، وكونوا جماعة واحدة.⁵

المجتمع اصطلاحاً:

هو عدد كبير من الأفراد تجمعهم الروابط الاجتماعية، والمصالح المشتركة، والعقيدة الواحدة مع وجود سلطة ترعى المصالح، وتضبط السلوك.⁶

التماسك لغة:

هو ترابط أجزاء الشيء، والتماسك الاجتماعي: هو الترابط بين أجزاء المجتمع الواحد.⁷

(1) الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ط، د. ت، ج 26، ص 298.

(2) النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد، غرائب القرآن وרגائب الفرقان، المحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416 هـ، ج 2، ص 236.

(3) المفردات في غريب القرآن، م. س. ص 294.

(4) المناوي، زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1410 هـ، ص 41.

(5) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ، ج 8، ص 53.

(6) المصري، أمين، المجتمع الإسلامي، دار الأرقم، الكويت، ط 1، 1400 هـ، ص 12، 17.

(7) إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، م. س. ج 2، ص 869.

التماسك اصطلاحاً:

هو تقوية الروابط بين أبناء المجتمع المسلم، والسير به إلى المزيد من التفاعل دينياً، وثقافياً، والتأكيد على القيم، والأخلاق الحميدة؛ لتوحيد صفه، والعمل على استقراره.¹

المبحث الأول: الأسباب التي أدت إلى البعد عن الألفة في المجتمع المسلم

المطلب الأول: البعد عن القرآن والسنة:

إن الله عز وجل أنزل القرآن الكريم على هذه الأمة؛ ليرفع من شأنها، ويوحد صفها، ويزرع الألفة بين أبنائها؛ فيصبحوا به معتمدين، ومتماسكين، ومتآلفين، قال تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...)².

ولقد سار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، مدة من الزمان على هذا النهج المبين يطبقون تعاليمه، وآدابه، ولا يمدون أبصارهم إلى غيره من الكتب، ولا يبحثون غرباً، ولا شرقاً عن نظريات أصابها وأصحابها العطب؛ ليستبدلوا النور بالظلام، ولا يرضون لديهم، أو دنياهم إلا بما توحى به إليهم كلماته، وتشير به آياته!

ثم خلف من بعدهم أقوام زاغوا عن القصد؛ فأصبح القرآن يعيش بينهم غربياً. لا يقفون عند حدوده، ولا يلتفتون إلى تعاليمه، ولا يقبلون على تدبر آياته، ولا يعملون بما فيه من خير وهدي؛ حتى صارت الجفوة التي بين المسلمين، وبين القرآن، والسنة جفوة غليظة مستحكمة.³

ويحتاج المجتمع المسلم اليوم أن يعيد النظر في الترابط، والتآلف، وأن يتغلب على العصبية، والأنانية، وذلك بالعودة إلى القرآن، والسنة، والعمل بما فيهما، والانتفاع بهديهما، قال تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ

(1) الطبيب، مولود بن زايد، العولة والتماسك المجتمعي في الوطن العربي، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط1، 2005م، ص32.

(2) آل عمران / 103.

(3) الخطيب، عبد الكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، د. ت، ج1، ص7-10، بتصرف.

فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ¹.

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تركتم فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله"².

وعن العرياض بن سارية رضي الله عنه، يقول: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، فوعظنا موعظة بليغة، وكان مما قال-صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ"³.

المطلب الثاني: الفرقة والاختلاف والتنازع:

إن الله عز وجل، قد حذر من الفرقة، والاختلاف، والتنازع، قال تعالى: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ...) ⁴، "فقد نهى الله عز وجل المؤمنين عن الاختلاف والفرقة، وبين للمؤمنين إنما أهلك من كان قبلكم بالمرء، وكثرة الخصومات"⁵.

وقد أمر الله عز وجل المؤمنين بطاعته، وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، "ونهاهم عن التنازع، وحذرهم عاقبته، وهي فشلهم في مجابهة الأعداء وذهاب قوتهم"⁶، قال تعالى: (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ...) ⁷.

وتدور الحرب النفسية في المجتمع المسلم، والتي يشنها أتباع عبد الله بن أبي بن سلول؛ ليقضوا على ما تبقى من ألفة بين المؤمنين، وينتزعوها من صدورهم؛ بكثرة الخلافات، والتنازع في أمور قد

(1) آل عمران / 103.

(2) النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت، كتاب: الحج، باب: حجة النبي، صلى الله عليه وسلم، حديث رقم: 1218.

(3) ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د. ط، د. ت، كتاب: الإيمان وفضائل الصحابة، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، حديث رقم: 42.

(4) آل عمران / 105.

(5) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ ج7، ص93.

(6) الحسني، رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1990م ج3، ص194.

(7) الأنفال / 46.

حسمها الشرع، وكثرت الأفكار، والأقلام التي تبث الضغائن بين المسلمين، وتقضي الوقت؛ لزرع الفرقة، والتنازع في المجتمع، ولكن الذين يؤمنون بمنهج الله عز وجل يعلمون أن الله سبحانه وتعالى أمرهم في حال الاختلاف، والتنازع -في أي أمر من أمور الدين- أن يردوا أمرهم إلى الله والرسول، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...)¹.

"فإن المؤمنين إذا ردوا ما تنازعوا فيه من شيء إلى الله عز وجل، وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم كان خيرا لهم عند الله في معادهم، وأصلح لهم في دنياهم؛ لأن ذلك يجمعهم على الوحيين، ويؤلف بينهم، ويقضي على التنازع، والفرقة".²

ولقد شرع الله عز وجل لهذه الأمة ما وصى به الأنبياء عليهم السلام، قال تعالى: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...)³، "فنهاهم الله عز وجل عن التفرق، وبين أن الخير كله في الألفة، واجتماع كلمتهم".⁴

ويؤكد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عدم الاختلاف، فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع أصوات رجلين اختلفا في آية، فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، يُعرف في وجهه الغضب، فقال: "إنما هلك من كان قبلكم، باختلافهم في الكتاب".⁵

المطلب الثالث: التعصب وادعاء الأفضلية:

إن الله عز وجل خلق الخلق من نفس واحدة، وجعل منهم القرشي، والرومي، والفارسي، والحبشي، والأبيض، والأسود، "ورتبهم على شعوب، وقبائل؛ ليعرف بعضهم نسب بعض، فلا ينتسب إنسان إلى

(1) النساء / 59.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، م. س. ج 8، ص 560.

(3) الشورى / 13.

(4) الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، المحقق: محمد معوض، وعادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1418هـ، ج 5، ص 152.

(5) صحيح مسلم، م. س، كتاب: العلم، باب: النبي عن اتباع متشابه القرآن، والتحذير من متبعيه، والنهي عن الاختلاف في القرآن، حديث رقم: 2666.

غير آبائه، ولا يتعصب أحد، ويتفاخر بأبائه، وأجداده"¹، وجعل التفاضل بينهم بالتقوى، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)².

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى أبليغت"، قالوا: بلغ رسول الله"³.

ويدعي البعض الأفضلية بذاته، أو قبيلته، أو لونه، وقد نهى ديننا عن كل هذه الادعاءات، والله عز وجل، يطهرنا من هذا الداء، قال تعالى: (فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى)⁴.

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كنا في غزاة - قال سفيان: مرة في جيش - فكسع رجل من المهاجرين، رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "ما بال دعوى الجاهلية" قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال: "دعوها فإنها خبيثة"⁵.

ولقد كان أهل الجاهلية يستعينون بالآباء، والأنساب، ويطعن بعضهم على بعض، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا يتداعى أحد بالقبائل ولا بالأحرار، ولكن بدعوة واحدة بالإسلام.

وقوله صلى الله عليه وسلم "خبيثة"، وفي رواية: "منتنة" أي: كريهة منكرة مؤذية؛ لإثارتها للغضب، والتقاتل على الباطل"⁶.

(1) النسفي، عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1419هـ، ج3، ص357.

(2) الحجرات / 13.

(3) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة

الرسالة، بيروت، ط1، 1421 هـ، حديث رقم: 23489.

(4) النجم / 32.

(5) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المحقق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، جدة، ط1، 1422هـ، كتاب: المناقب، باب: ما ينهى من دعوة الجاهلية، حديث رقم: 4905.

(6) ابن الملقن، عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المحقق: دار الفلاح، دار النوادر، دمشق، ط1، 1429هـ، ج20، ص68.

فلا يدعي أحد الأفضلية على أحد بنسب، أو بجاه، فرسول الله صلى الله عليه وسلم أمره الله عز وجل بالتواضع، وخفض الجناح للمؤمنين، قال تعالى: (وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ)¹.

المطلب الرابع: السخرية واللمز والتناوب وسوء الظن والتجسس والغيبة

وهذه ستة من الآفات التي تفرق شمل المجتمع، وتنشر عيوبه، وتضعف قوته، وفي كل مجتمع طائفة لا تكثرث بفرقة الأمة، ولا تنظر إلى جراحاتها، ولا يهتمون بالعاطفة الدينية التي تربط بين أبناء المجتمع، والتي أسسها الله- عز وجل -على الفطرة السوية؛ فتراهم في كل واد يهيمون، فممنهم من يعتدي على كرامة غيره، ويسخر به، ويؤذيه في نفسه، وقد تكون "السخرية، والاستحقار، والاستهانة بغيره، والتنبيه على عيوبه ونقائصه؛ ليضحك بها غيره، وقد يفعل ذلك بالمحاكاة في الفعل، أو القول، أو بالإشارة، أو بالإيماء، أو بالضحك، فيضحك على كلامه، أو على بيان صنعته، أو قبح صورته، ونحو ذلك".²

وقد نهانا الله عز وجل عن هذه الآفات التي تنزع الألفة من قلوب المؤمنين، وتزرع الشقاق، وتفكك صف المجتمع، وتهدد وحدته، وتماسكه، وتؤدي إلى الفرقة، فقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (11) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ)³.

أولاً: السخرية، واللمز، والتناوب

والسخرية: الاستهزاء، والتحقير⁴، والتهكم⁵، "وينبغي ألا يسخر أحد من أحد إذا رآه رث الحال، أو

(1) الحجر / 88.

(2) ابن النحاس، أحمد بن إبراهيم، تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين، تحقيق: عماد الدين سعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ، ص258.

(3) الحجرات / 11-12.

(4) قلعي، محمد، وقنيبي، حامد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط2، 1408هـ، ص242.

(5) لسان العرب، م. س، ج12، ص529.

كان ذا عاهة في بدنه، أو غير لبق في كلامه، فلعله أفضل منه عند الله عز وجل، وأنقى قلباً ممن هو على ضد صفته، فيكون قد ظلم نفسه بتحقيق غيره، واستهزأ بمن عظمه الله عز وجل".¹

واللمز: الغمز في الوجه بكلام خفي، والهمز في القفا.²

قال تعالى: (ولا تلمزوا أنفسكم): أي: "لا تفعلوا اللمز فإن من فعل ما يستحق به اللمز فكأنه لمز نفسه"³، وقال تعالى: (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ)⁴، فالهمزة: الطعان، واللمزة: الذي يأكل لحوم الناس.⁵

والتنازع: التعاير، وهو أن يعير بعضهم بعضاً بألقاب تدل على الذم.⁶

قال تعالى: (ولا تنازعوا بالألقاب) فأمر الله عز وجل المؤمنين "ألا يعيروا أحداً دخل في الإسلام بالأفعال التي كانوا يفعلونها قبل إسلامهم وينادونهم: يا كافر، يا فاسق، ولذلك قال تعالى: (يئس الاسم الفسوق بعد الإيمان)."

وقيل إن الأمر يدخل فيه من يسمي أحداً بغير اسمه، أو التعريف بألقاب تسوء للمسمى بها، وتغيظه".⁷

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤكد للصحابة على خطورة اللسان، فعن أبي موسى رضي الله عنه، قال: قالوا يا رسول الله، أي الإسلام أفضل؟ قال: "من سلم المسلمون من لسانه، ويده".⁸

(1) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ، ج16، ص324.

(2) الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، د. ت، ص965.

(3) البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، ج5، ص136.

(4) الهمزة / 1.

(5) جامع البيان في تأويل القرآن، م. س، ج24، ص596.

(6) تاج العروس، م. س، ج15، ص342.

(7) الماتريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، المحقق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ، ج9، ص335.

(8) صحيح البخاري، م. س، كتاب: الإيمان، باب: أي الإسلام أفضل؟ حديث: 11 - صحيح مسلم، م. س، كتاب: الإيمان، باب: بيان تفاضل الإسلام، وأي أموره أفضل، حديث: 40.

ثانيا: سوء الظن، والتجسس، والغيبة:

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ)¹.

الظن: الاعتقاد الراجح مع استعمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك.²

وقد أمر الله عز وجل المؤمنين بحسن الظن ببعضهم، وألا يظن أحد منهم بأحد "ظنا سيئا توهمنا من غير دليل عليه"³، ولا يتعجل في الحكم عليه؛ فينتهك حرمة، ويقضي على الألفة التي بينهما.

وقد كان هذا الدرس الذي أدب الله عز وجل به المؤمنين من خلال حادثة الإفك، وعاتهم بمتابعتهم للمنافقين الذين يريدون - في كل زمان ومكان - أن يقضوا على تماسك المجتمع المسلم؛ بأنه كان الأولى بهم أن يقيسوا ذلك الكلام على أنفسهم، فإذا كانت هذه الحالة لا تليق بهم؛ فأما المؤمنين رضي الله عنها أحق بالبراءة من هذا الظن بطريق الأولى والأحرى⁴، فقال تعالى: (لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ)⁵.

ويؤكد رسول الله صلى الله عليه وسلم على حرمة المؤمن، وحسن الظن به، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءه أعرابي فقال: يا رسول الله، إن امرأتي ولدت غلاما أسود، فقال: "هل لك من إبل" قال: نعم، قال: "ما ألوانها" قال: حمر، قال: "هل فيها من أورك" قال: نعم، قال: "فأني كان ذلك" قال: أراه عرق نزع، قال: "فلعل ابنك هذا نزع عرق"⁶.

(1) الحجرات / 12.

(2) التوقيف على مهمات التعاريف، م. س، ج 1، ص 231.

(3) الماوردى، علي بن محمد، النكت والعيون، المحقق: السيد عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت، ج 5، ص 334.

(4) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط 1، 1419هـ، ج 6، ص 25.

(5) النور / 12.

(6) صحيح البخاري، م. س، كتاب: الحدود، باب: ما جاء في التعريض، حديث: 6847.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث..."¹.

التجسس: هو السؤال عن عورات غيره، والتجسس: هو محاولة استكشاف ذلك بنفسه.²

قال تعالى: (ولا تجسسوا)، أي: "فلا يبحث أحد منكم عن عيب أخيه الذي ستره الله؛ لئلا يطلع عليه أحد".³

وعن أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم..."⁴.

الغيبة:

هي ذكر أخاك بما يكرهه لو بلغه، سواء كان ذلك في بدنه، أو في ملابسه، أو في خلقه، أو في فعله، أو في قوله، أو في دينه، أو في دنياه، أو في ولده، أو في بيته، أو في دابته.⁵

قال تعالى: (وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ).

(وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا)، أي: "فلا يذكر أحدكم من أخيه شيئاً هو فيه يكره سماعه، وقد وبخ الله المؤمنين - الذين يتصفون بهذه الصفة- بقوله: (أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا)؛ فكأنهم سئلوا عن هذا: فقالوا: لا. وهم في حكم من يقولها. ف قيل لهم: (فَكَرِهْتُمُوهُ)، وكأن بعد هذه الكلمة مقدر تقديره: فأكروها الغيبة، ككرهكم أكل الميتة.

(1) نفسه، كتاب: الأدب، باب: ما ينهى عن التجاسد والتداب، حديث: 6064.

(2) الكليات، الكفوي، م، س، ص 313.

(3) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1422هـ، ج 4، ص 152.

(4) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المحقق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د. ط، ت، كتاب: الأدب، باب: في الغيبة، حديث: 242.

(5) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، م، س، ج 2، ص 1256.

ثم عطف سبحانه بقوله: (وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ)، وفي هذا إبقاء منه تعالى وإمهالا، وتمكيناً لعباده من التوبة¹ من هذه الآفات التي توغر الصدور، وتهدم الألفة من المجتمع.

"وإذا تأدب المؤمنون بهذه الآداب - أي: بعدم الخوض فيها- دامت الألفة، والوئام بينهم، وازداد رباط المجتمع الإسلامي قوة، وتماسكا".²

المبحث الثاني: وسائل عودة الألفة والتماسك إلى المجتمع المسلم

المطلب الأول: الاعتصام بالكتاب والسنة

لقد كانت الجاهلية مبنية على الفرقة، والتنازع، وعلى الكراهية، وحب الذات، ولما جاء الإسلام، وكان يؤسس للالتئام، والاجتماع، والألفة، وأراد أن يرفع من شأن أتباعه؛ نهاهم عن الفرقة التي تمزق صفهم، وتوهن قوتهم، وتفرق كلمتهم، وأمرهم بالاعتصام بالقرآن الكريم، قال تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...)³.

إن الانتساب إلى أمة عظيمة كأمتنا، يحتاج من المسلم أن يتمثل بأداب هذه الأمة التي جاءت في كتاب ربها عز وجل، وأن يتحلى بأخلاقها، ويضحي من أجلها، ويبذل من وقته لمساعدة الآخرين، وقضاء حوائج المحتاجين، ويضبط سلوكه، وهو يتعامل مع أفرادها، ويخفض جناحه لأعضائها، ولا يتباهى بماله، أو جماله، أو قوته، أو حسبه، أو وظيفته؛ "لأن القيمة، والأفضلية، والصدارة للمسلم في هذه الأمة بما يتمتع به من خصال الخير، ومحبة الناس، والسعي في قضاء حوائجهم، وذلك بغض النظر عن نسبه، أو عرقه، أو وجاهته، أو ماله، كما قال تعالى: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...)"⁴.

والمجتمع المسلم هو الذي يقوم على التقوى، ويربي أفرادها عليها؛ ليمثلوا بها، وتصبح مصدر سلوكهم، وتوجههم إلى الإيمان بالغيب، وإقام الصلاة، والإنفاق في سبيل الله عز وجل، والإيمان

(1) ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، ج5، ص152.

(2) المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1365هـ، ج26، ص136.

(3) آل عمران / 103.

(4) الحجرات / 13.

(5) بكار، عبد الكريم، من أجل انطلاق حضارية شاملة، دار القلم، دمشق، ط4، 1432هـ، ص174.

باليوم الآخر، والكتب المنزلة، والوفاء بالعهد، والصبر في البأساء والضراء، وكظم الغيظ، والعفو عن الناس، ونشر المودة، والرحمة، والإيثار، والتضحية؛ حتى تكون لهم خير زاد، وخير لباس، وتحقق السعادة للمجتمع المسلم بسببها، وتكون أساس بنيانه القوي، ويفتح الله عليهم من خيرات الأرض، والسماء، وينجيهم من كل تفرق، ويحميهم في كل فتنة، وتكون سبب نجاتهم في الآخرة، والوصول إلى الجنة التي أعدها الله عز وجل للمتقين.¹

وقد أمر الله عز وجل المؤمنين "بأن يتمسكوا بالقرآن الكريم، وأن ينبذوا الفرقة التي تؤدي إلى انقسامهم، وتنازعهم، وصرفهم عن عهد الله عز وجل الذي عهده إليهم في كتابه الكريم، من الألفة، والاجتماع على كلمة الحق، والتسليم لأمره".²

وقد حرص الإسلام منذ عهده الأول على وحدة الصف للمجتمع المسلم، واجتماع كلمته، وتحقيق ألفته، وإشاعة المحبة فيه، وكان السبيل الذي وحد الله به الأمة هو اتحاد دستورها، واعتصامها بكتاب الله عز وجل، وسنة نبيه-صلى الله عليه وسلم.³

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس في حجة الوداع، فقال: "قد يئس الشيطان بأن يعبد بأرضكم، ولكنه رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحاقرون من أعمالكم، فاحذروا يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا كتاب الله، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم".⁴

ولما كانت الألفة أحد أهداف الإسلام التي دعا إليها أتباعه؛ فقد أمرهم الله عز وجل بالاعتصام بالقرآن الكريم؛ لتحقيق الأمة وحدتها، وتبتعد عن مواطن التنازع، والفرقة، والاختلاف.⁵

وهذه الألفة التي وهبها الله عز وجل لهذه الأمة، والتي تتحقق للأمة باعتصامها بكتاب الله عز وجل، وتمسكها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست منة من أحد، ولكنها هبة من الله عز

(1) محجوب، عباس، بينات التربية الإسلامية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط12، 1400هـ، ص117.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، م. س، ج7، ص70.

(3) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير الوسيط، دار الفكر، دمشق، ط1، 1422هـ، ج1، ص221.

(4) النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، حديث: 318.

(5) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1415هـ، ج1، ص114.

وجل، قال تعالى: (وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)¹.

وقد دعا الإسلام أتباعه إلى الألفة، والمحبة، والتراحم، والتعاطف، وكل رأي كان على خلاف ذلك فهو خارج عن الدين.²

ولقد كان أهل الجاهلية قبل الإسلام يقتل بعضهم بعضاً عصبية؛ فألف الله عز وجل بين قلوبهم، وتواصلوا بالألفة الإسلام، واجتمعت كلمتهم بكتاب الله عز وجل، وأنقذهم من النار، قال تعالى: (وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا...)³.

وقيل كان الأوس والخزرج أخوين لأبوين فوقع بين أولادهما، الفرقة، والعداوة، وظلت الحروب بينهم مائة وعشرين سنة؛ حتى أطفاها الله بالإسلام، وألف بينهم برسوله -صلى الله عليه وسلم⁴.

المطلب الثاني: الاجتماع والألفة

لقد أوصلتنا الفرقة إلى تمزيق العلاقات بين أبناء المجتمع المسلم، والله عز وجل قد من علينا بالألفة، والتعاقد، وحثنا أن نكون مع جماعة المسلمين فنصلي معهم صلاة الجماعة لما فيها من تظاهر النفوس عند مناجاة الله عز وجل، وإيجاد الألفة بين المؤمنين، ويتشاور المسلمون عند اجتماعهم للصلاة في دفع ما ينزل بهم من الضراء، أو يجلب لهم السراء، وقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل صلاة الجماعة، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة".⁵

وقد أمر الله عز وجل المؤمنين بالتعاون على البر والتقوى؛ لتحقيق الألفة، والمودة في المجتمع المسلم في أمور الدين والدنيا، ونهاهم عن التعاون على الإثم، والعدوان للبعد عن الفرقة، والتنازع

(1) الأنفال / 63.

(2) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ، ج2، ص 734-735.

(3) ابن عبد الوهاب، عبد الرحمن بن حسن، المطلب الحميد في بيان مقاصد التوحيد، دار الهداية، الرياض، ط1، 1411هـ، ص 263.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، م. س، ج2، ص31.

(5) تفسير المراغي، م. س، ج1، ص103.

(6) صحيح البخاري، م. س، كتاب: الأذان، باب: فضل صلاة الجماعة، حديث: 645.

بين المسلمين".¹ وإذا أراد المؤمنون أن تقوى شوكتهم، ويعلو أمرهم؛ فعليهم بالتعاضد، والتآلف، والاجتماع، على الحق في كل ما يخدم المجتمع، ويقوي بناءه، فيكونوا كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا، وتذهب الحمية من بينهم، وينتظم المجتمع الذي تشكل لبناته الألفة، والتراحم، وتتصل كل البنات ببعضها، وتتماسك كل لبنة بأختها، وأختها بأخرى إلى أن يتم البناء، والتماسك، ويتعاون الصغير والكبير، والعالم والمتعلم، والصاحب مع صاحبه؛ ليكونوا المجتمع الذي وصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: "المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشد بعضه بعضا"²؛ فتنمحي الكراهية من صدورهم، وتثبت الألفة بينهم، والتي هي من أخلاق المؤمنين.³

ولقد هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم، والعداوة مستعرة بين الأوس، والخزرج؛ فأقام عماد الألفة بينهم بالمؤاخاة المحمدية؛ فقضت على الضغائن، والأحقاد السابقة، وربطت المؤاخاة بين قلوب المهاجرين والأنصار، وبين المهاجرين بعضهم مع بعض، والأنصار بعضهم مع بعض، وتأسست العلاقات في المجتمع على أساس التعاون على البر والتقوى، ودفع الإثم والعدوان، وأصبحوا جماعة متماسكة في رفعة الخير، ودفع الشر.⁴

وقد أكد الإسلام على السعي لخير المجتمع المسلم، والتضحية من أجله، وتقديم مصلحة الأمة على المصالح الشخصية كما فعل الأنصار رضي الله عنهم، فآثروا مصلحة الأمة على مصالحهم، قال تعالى: (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنَفِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)⁵، وهذا ما نود تحقيقه في المجتمع المسلم اليوم، وفي كل يوم.

(1) الهزري، محمد الأمين بن عبد الله، الكوكب الوهاج والروض النهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار المنهاج، طوق النجاة، السعودية، ط1، 1430هـ، ج2، ص363.

(2) صحيح البخاري، م. س، كتاب: الأدب، باب: تعاون المؤمنين بعضهم بعضا، حديث: 6026، وصحيح مسلم، م. س، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث: 2585.

(3) ابن هبيرة، يحيى بن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح، المحقق: فؤاد عبد المنعم، دار الوطن، د. ط، 1417هـ، ج6، ص398.

(4) أبو زهرة، محمد بن أحمد، خاتم النبيين، صلى الله عليه وآله وسلم، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1425هـ، ج2، ص494، 493 بتصرف.

(5) الحشر / 9.

(6) (الجن، مقدار، التربية الأخلاقية الإسلامية، دار عالم الكتب، الرياض، ط1423، 3هـ، ص196).

المطلب الثالث: المحبة بين المؤمنين

جاء الدين الاسلامي يحث على المحبة، والألفة، والتماسك، ودعا إلى التعاون بين المؤمنين، وتفريج كرباتهم، وإصلاح ذات بينهم، وحذرهم من الشحناء، والبغضاء، والفرقة، والتنازع.

ورغب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يريد أن يتخلص "من أسقام القلوب، وغل الصدور، وضغائن النفوس، ويستبدلها بمذاق يذوق به حلاوة الإيمان؛ بـ"أن يحب المرء لا يحبه إلا لله".¹

ولمكانة المحبة، ودورها في نبذ الفرقة من المجتمع المسلم، وفضلها في تألفه، وتماسكه شرع الله عز وجل اجتماع المسلمين في مساجدهم لإقامة الصلاة كل يوم خمس مرات، واجتماع أهل البلد الواحد مرة من كل أسبوع في المسجد الجامع".³

والله عز وجل ينادي يوم القيامة على المتحابين، ويجازيهم على هذه المحبة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم: إن الله يقول يوم القيامة: "أين المتحابون بجلالي، اليوم أظلمهم في ظلي يوم لا ظل إلا ظلي".⁴

والمعنى: "أن تكون هذه المحبة خالصة لله عز وجل، وابتغاء مرضاته، ولا تكون لعرض من أعراض الدنيا".⁵

ومن الوسائل العملية التي تنشر المحبة في المجتمع المسلم:

1- تحية السلام:

فعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا،

(1) صحيح البخاري، م. س، كتاب: الإيمان، باب: حلاوة الإيمان، حديث: 16، وصحيح مسلم، م. س، كتاب: الإيمان، باب: بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، حديث: 43.

(2) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري، تحقيق: مجموعة من العلماء، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط1، 1417هـ، ج1، ص50.

(3) الراغب، الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العججي، دار النشر: دار السلام، القاهرة، عام النشر: 1428 هـ، ج1، ص257.

(4) صحيح مسلم، م. س، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: في فضل الحب في الله، حديث: 2566.

(5) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم عطا، محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، ص445.

ولا تؤمنوا حتى تحابوا، ألا أدلكم على ما تحابون به؟" قالوا: بلى، يا رسول الله، قال: "أفشوا السلام بينكم"¹، "وأفشاء السلام يزرع الألفة، ويؤكد المحبة، بين المسلمين². ولتحية السلام دور كبير في تبادل الفأل الحسن بين الطرفين مع تضمينها للتواضع، وتجنب الكبر، وإزالة الوحشة، واستمالة القلب، وسكون النفس؛ لأنها تفتح أبواب المودة؛ فتتألف القلوب³.

2- التبسم عند المقابلة:

فعن أبي ذر رضي الله عنه، يرفعه، قال: "وتبسمك في وجه أخيك صدقة"⁴. وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حريصاً على تألف القلوب، ونشر المحبة في المجتمع المسلم، وكان يقابل أصحابه (رضوان الله عليهم) أجمعين بالابتسامة، والبشاشة، فعن جرير رضي الله عنه، قال: "ما حجني رسول الله صلى الله عليه وسلم منذ أسلمت، ولا رأيي إلا تبسم في وجهي..."⁵.

3- الهدية:

فعن عائشة (رضي الله عنها)، قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية..."⁶. وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "تهادوا تحابوا"⁷.

4- عيادة المريض:

ويستحب للمسلم عيادة أخيه المسلم عند مرضه؛ لتحقيق الألفة في المجتمع المسلم، والتي حث عليها الشريعة الإسلامية⁸.

- (1) البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1409هـ، باب: إفشاء السلام، حديث: 980، وصحيح مسلم، م. س، كتاب: الإيمان، باب: بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، وأن محبة المؤمنين من الإيمان، وأن إفشاء السلام سببا لحصولها، حديث: 54.
- (2) لاشين، موسى شاهين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، ط1، 1423هـ، ج1، ص201.
- (3) المناوي، زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ، ج1، ص437.
- (4) الأدب المفرد، م. س، باب: من هدى زقاقاً أو طريقاً، حديث: 891.
- (5) صحيح البخاري، م. س، كتاب: الجهاد والسير، باب: من لا يثبت على الخيل، حديث: 3035.
- (6) نفسه، كتاب: الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب: المكافأة في الهبة، حديث: 2585.
- (7) الأدب المفرد، م. س، باب: قبول الهدية، حديث: 594.
- (8) القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات المهمات، تحقيق: محمد حيي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ، ج3، ص455.

5- الموساة:

وقد حث الإسلام على موساة المحتاجين لما فيها من ترابط بين أبناء المجتمع، وقد ضرب الأنصار رضي الله عنهم أعظم المثل في موساة المهاجرين عند الهجرة، قال تعالى: (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)¹.

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين يتفقدون بعضهم، ويتواسون بأموالهم، قال تعالى: (وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا)²، وعن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: لقد أتى علينا زمان - أو قال: حين - وما أحد أحق بديناره ودرهمه من أخيه المسلم...³.

6- الدعاء:

فقد كان الأنبياء عليهم السلام يدعون لأنفسهم، وللمؤمنين والمؤمنات؛ فعلى لسان نوح- عليه السلام-، يقول تعالى: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...) ⁴، ودعا إبراهيم عليه السلام، فقال: (رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ) ⁵.

فعلينا بالدعاء للمؤمنين، والمؤمنات؛ لننال الأجر العظيم من الله عز وجل، فعن أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من عبد مسلم يدعو لأخيه بظهر الغيب، إلا قال الملك: ولك بمثل"⁶.

وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو لأصحابه، فعن أبي موسى رضي الله عنه، قال: رمي أبو عامر في ركبته، فانهت إليه، قال: انزع هذا السهم، فنزعته فنزا منه الماء، فدخلت على النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبرته، فقال: "اللهم اغفر لعبيد أبي عامر"⁷.

(1) الحشر / 9.

(2) الإنسان / 8.

(3) الأدب المفرد، م. س، باب: من أغلق الباب على الجار، حديث: 594.

(4) نوح / 28.

(5) إبراهيم / 41.

(6) صحيح مسلم، م. س، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: فضل الدعاء للمسلمين، حديث: 2732.

(7) صحيح البخاري، م. س، كتاب: الجهاد والسير، باب: نزع السهم من البدن، حديث: 2884، وصحيح مسلم، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل أبي موسى وأبي عامر الأشعريين رضي الله عنهما، حديث: 2498.

ويقول ابن بطل (رحمه الله): وفي هذه الأحاديث، وغيرها من الفقه دعاء المسلم لأخيه دون نفسه.¹

7- الاستغفار للمؤمنين:

فقد أمرنا الله عز وجل أن نستغفر للمؤمنين، والمؤمنات، فقال تعالى: (وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...) ²، "وهذا من إكرام الله عز وجل، لهذه الأمة، أن يستغفر بعضهم لبعض" ³.

المطلب الرابع: سلامة الصدر:

أكد الإسلام على محبة المسلم لأخيه المسلم، وحث على الوصول بالمحبة إلى أعلى درجاتها من الألفة، وسلامة الصدر، والتخلص من الغل، والحقد، والحسد، والغش، قال تعالى: (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا...) ⁴.

وقد خص الله عز وجل المؤمنين الصادقين بخصائص تميزهم عن المشركين؛ فأزال ما بينهم من الغل، والحقد، والحسد، والمكر، والخداع، قال تعالى: (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ...) ⁵.

وقد انتشرت في المجتمع المسلم أمراض خطيرة كالهجران، والقطيعة قضت على أواصر الألفة بين الجار وجاره، والصاحب وصاحبه، والقريب وقريبه، وسرت في المجتمع سير النار في الهشيم حتى وصلت داخل الأسرة الواحدة؛ فترى الحقد، والكراهية، والخصومة في البيت الواحد، وقد تكون لأسباب واهية.

وإذا حلت الخصومة غيرت الصدور، وهيجت الغضب، وإذا هاج الغضب حصل الحقد بين

(1) ابن بطل، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط2، 1423هـ، ج10، ص69.

(2) محمد / 19.

(3) الواحدي، علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ج4، ص125، والجامع لأحكام القرآن، م. س، ج16، ص242.

(4) الحشر / 9.

(5) الزمر / 22.

(6) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ، ج9، ص302.

المتخاصمين، وفرح كل واحد منهما بمساءة الآخر، وقد يطلق لسانه في عرض صاحبه، فمن خاصم فقد تعرض لهذه الآفات، وقد يشتغل القلب بها حتى في صلاته.¹

ويجب علينا أن نطرح هذه الأمراض الفتاكة من مجتمعاتنا، ونقبل على أنفسنا ونزكها؛ لتتخلص من البغضاء، والحقد من صدورنا، ونمد أيدينا لجميع المسلمين في المجتمع نشاركهم في الأفراح، والأحزان؛ لنكون صفا واحدا، وجسدا واحدا يمثل مجتمعا متماسكا، كما وصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: "مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى".²

فالمؤمن يسره ما يسر المؤمنين، ويريد لهم ما يريد له لنفسه من الخير، ودفع الضر، وهذا كله إنما يكون بكمال سلامة الصدر من الغل، والغش، والحسد".³

وعلينا بالتمسك بالقرآن الكريم؛ ليزرع بيننا الألفة، ويخلصنا من أمراض الصدور كما قال تعالى: (وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ...)⁴.

وأن نأخذ بهدي نبينا صلى الله عليه وسلم الذي كان يدعو بهذا الدعاء: "رب تقبل توبتي، واغسل حوبتي، وأجب دعوتي، واهد قلبي، وسدد لساني، وثبت حجتي، واسلل⁵ سخيمة قلبي".⁶

أي: انزع منه الغش، والغل، والحقد، والحسد، ونحوها، مما يصدر من الصدر ويسكن في القلب من مساوئ الأخلاق.⁷

النتائج:

ومن أهم النتائج:

- (1) النووي، يحيى بن شرف، الأذكار، تحقيق: عبد القادر الأنزوط، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، 1414هـ، ص371.
- (2) صحيح مسلم، م. س، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث: 2586.
- (3) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، المحقق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1422هـ، ج1، ص306.
- (4) الإسراء / 82.
- (5) السبل: انتزاع الشيء وإخراجه في رفق، ينظر: لسان العرب، م. س، ج11، ص338.
- (6) سنن ابن ماجه، م. س، كتاب: الدعاء، باب: دعاء رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حديث: 3830.
- (7) القاري، علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، ج5، ص1742.

- أكدت الدراسة على أهمية الاعتصام بالقرآن، والسنة؛ لنبذهما للفرقة، والتنازع، وحثهما على الألفة، ووحدة الصف بين المسلمين.
- كشف البحث عن أهمية الألفة، ودورها في تصفية الصدور من الضغائن، والأحقاد، والقضاء على الفرقة، والتنازع من المجتمع المسلم.
- شدد البحث على الكف عن الأمراض التي يستعين بها الجاهلون؛ لبث الضغائن، والفرقة بين أبناء المجتمع، ومحاربة الاجتماع، والألفة، ومحاولة تفكيك صف المجتمع، وتماسكه.
- أظهرت الدراسة جانباً من الوسائل العملية التي تنشر المحبة بين المسلمين؛ للقضاء على الكراهية، والبغضاء، والتنازع، وتزرع الألفة للعمل على تعاضد المجتمع، وتماسكه.
- ألقى البحث بالمسؤولية على كل فرد في المجتمع المسلم بأن يتعامل مع إخوانه المسلمين بالمحبة، والسلام، والابتسام، والعمل على تألف المجتمع، وتماسكه.

التوصيات:

- حث طلاب العلم على توجيه الجهود للقيام بالأبحاث التي تخدم المجتمع المسلم، وتعمل على تألفه، وتماسكه.
- إقامة الندوات والمحاضرات في المدارس، والجامعات، ووسائل الإعلام لتوعية المسلمين بخطورة الفرقة، وأهمية الألفة، والترابط بين أبناء المجتمع.
- التأكيد على دور المساجد، وأهميتها في نزع الفرقة، والعمل على تقارب المسلمين، وتألفهم.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د. ط، د. ت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.

- ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط2، 1423هـ.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، المحقق: شعيب الأرنؤوط-إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط7، 1422هـ.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري، تحقيق: مجموعة من العلماء، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط1، 1417هـ.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم عطا، محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
- ابن عبد الوهاب، عبد الرحمن بن حسن، المطلب الحميد في بيان مقاصد التوحيد، دار الهداية، الرياض، ط1، 1411هـ.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط1، 1419هـ.
- ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د. ط، د. ت.
- ابن الملقن، عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المحقق: دار الفلاح، دار النوادر، دمشق، ط1، 1429هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- ابن النحاس، أحمد بن إبراهيم، تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين، تحقيق: عماد الدين سعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ.

- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1415هـ.
- ابن هبيرة، يحيى، الإفصاح عن معاني الصحاح، المحقق: فؤاد عبد المنعم، دار الوطن، د. ط، 1417هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المحقق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، د. ط، د. ت.
- أبو زهرة، محمد بن أحمد، خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1425هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1409هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المحقق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، جدة، ط1، 1422هـ.
- بكار، عبد الكريم، من أجل انطلاقة حضارية شاملة، دار القلم، دمشق، ط4، 1432هـ.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- التهانوي، محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، المحقق: محمد معوض، وعادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، المحقق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
- الحسيني، رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1990م.

- الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري، وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ.
- الخطيب، عبد الكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، د. ت.
- الراغب، الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، دار السلام، القاهرة، عام النشر: 1428 هـ.
- الراغب، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.
- الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ط، د. ت.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير الوسيط، دار الفكر، دمشق، ط1، 1422هـ.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ.
- الطبيب، مولود بن زايد، العولة والتماسك المجتمعي في الوطن العربي، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ط1، 2005م.
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
- القاري، علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ.

- القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات المهمّات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ.
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ.
- قلعي، محمد، وقنيبي، حامد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط2، 1408هـ.
- الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، د. ت.
- لاشين، موسى شاهين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، ط1، 1423هـ.
- الماتريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، المحقق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ.
- الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، المحقق: السيد عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
- محجوب، عباس، بينات التربية الإسلامية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط12، 1400هـ.
- المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1365هـ.
- المصري، أمين، المجتمع الإسلامي، دار الأرقم، الكويت، ط1، 1400هـ.
- المناوي، زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ.
- المناوي، زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ.
- النسفي، عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1419هـ.
- النووي، يحيى بن شرف، الأذكار، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، 1414هـ.

- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- النيسابوري، الحسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، المحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
- الهزري، محمد الأمين بن عبد الله، الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار المنهاج، دار طوق النجاة، السعودية، ط1، 1430هـ.
- الواحدي، علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- يالجن، مقداد، التربية الأخلاقية الإسلامية، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1423هـ.

The Anthropology of Compassion

William C. Chittick

أنثروبولوجيا التراحم

وليام س. تشتيك¹

ترجمة وتقديم: د. محمد لسود

مبرز في الفلسفة - المعهد العالي للفنون والحرف - تطاوين - جامعة قابس - تونس



ملخص:

يمثل موضوع الرحمة أحد أهم المواضيع التي تناولها الفكر الصوفي العرفاني بشكل خاص، وتنبع تلك الأهمية مما لهذه المفاهيم والقيم ذات الصلة بالرحمة من أهمية كبرى في بلورة أسمى المعاني الإنسانية، فهي مثلاً ما يجعل من الدين ليس مجرد شعائر وطقوس دون مضامينها روحية تبررها وتعطيها معنى، وتعطي للإنسان قيمة ترفعه عن منزلة البهائم فبالرحمة تعطف الوحوش على صغارها وبالرحمة الإلهية وجد الوجود فالرحمة مقو أنثروبولوجي في المقام الأول لأنها متأصلة في طبيعة الإنسان والرحمة مقوم أنطولوجي في المقام الثاني وبالرحمة والعطف الإلهي تراحمت الموجودات وبها يعطف الوالد على مولوده. ولقد أولى ابن عربي أهمية قصوى لمفهوم الرحمة بعيداً عن المعنى الديني والفقهية فهو قد وضعها في قالب فلسفي وصوفي عرفاني فركز على مفهوم الرحمة وعلاقته بالوجود والإنسان من خلال ما أطلق عليه ابن عربي بـ "الفيض المقدس والفيض الأقدس". إلى جانب تركيزه على الدلالة التي تجعل من الرحمة أساساً لفلسفة في الدين والأخلاق، لما للرحمة من صلة بمفاهيم أخرى كالإنسانية، والعدالة، والإحسان...

(1) تم تقديم هذه الورقة في البداية باعتبارها الخطاب الرئيسي في مؤتمر بعنوان "الإسلام والصحافة وقلب الرحمة" في مانهاتن، برعاية MIAS ومركز نيويورك المفتوح في نوفمبر 2009.

وتأتي ترجمة مقال وليام تشيتيك المختص في التصوف "أنثروبولوجيا التراحم" في سياق الإبانة عن هذا الوجه المركزي لرؤية ابن عربي للرحمة في بعدها الأنثروبولوجي.

الكلمات المفتاحية:

أنثروبولوجيا التراحم - محيي الدين بن عربي - الوجود - الحب - الإحسان.

Abstract:

The issue of compassion is one of the most important topics addressed by mystical Sufi thought in particular. This is due to the great role that merciful concepts and values play in consolidating the highest religious and human meanings. Without it, man is no better than a beast and has strayed from the path of righteousness. By divine mercy, the existence of all beings was established, and by divine mercy and kindness, all beings are merciful. The beast, for example, is kind to its offspring, and the father yearns for his child.

The main focus of this research is Ibn Arabi's view of the concept of mercy and whether it is compatible with religious, philosophical, and mystical views. This translation focuses on two main dimensions: the first is related to an anthropological view of the human being, while the second is related to mystical mysticism. We examine the concept of mercy and its relationship to God, existence, and man through what Ibn Arabi referred to as «the sacred effusion and the most sacred effusion.» The third dimension is related to the philosophy of religion and morals, where we look at the concept of mercy and love and their relationship to other value concepts such as humanity, justice, and charity.

William C. Chittick's article, «The Anthropology of Compassion,» which specializes in Sufism, is translated to demonstrate this central aspect of Ibn Arabi's vision of mercy in its anthropological dimension.

Keywords:

Anthropology of compassion, Mohieddin Ibn Arabi, existence, love, benevolence.

أولاً: مقدمة المترجم

انطولوجيا الرحمة والمحبة عند الشيخ الأكبر:

أصل واحد يدل على الرقة والعطف والرأفة... والرحم، علاقة القرابة، ثم سميت رحم الأنثى رحماً من هذا، لأن منها ما يكون ما يرحم ويرق له من ولد...¹. و"رحمة" في القرآن تتحدّد كما يبيّن الترمذي الذي أورد عشر نظائر لها من سياق ورودها وهي: النبوة والإسلام والرزق والنصر والفتح والمودة والعافية والمطر والقرآن والجنة².³

ويمكن أن نزيد على هذه النظائر: المغفرة، بحسب ما ورد في القرآن: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾⁴. واشتق الله من الرحمة اسم الرحمن، قال القرطبي: "وذهب جمهور من الناس إلى أن الرحمن مشتق من الرحمة"⁵.

أما عند الشيخ الأكبر؛ فالرحمة هي منح الوجود للموجودات. أو منح كل موجود وجوده الخاص به في الصورة التي تقتضيها طبيعته ذاتها. وهي هنا تبتعد عن المعنى الأخلاقي والمعنى الأنثروبولوجي لتأخذ معنا أنطولوجيا.

ولقد التبس الأمر على دارسي مسألة الرحمة عند ابن عربي في بحثهم عن الخيط الجامع بين كلمتي رحمة ووجود. وفي محاولة فهمهم للسببية التي أخرج بها ابن عربي الرحمة من دائرة الشفقة والرضى (ناحية لغوية / خلقية) ليصبغها صبغة ميتافيزيقية تزاوج بينها وبين الوجود. وقد يكون الرجوع إلى بدء خلق العالم وإيجاده كما يتصوره شيخنا الأكبر سبيلاً لتوضيح هذه المكانة التي منحت للرحمة في بنية القول الصوفي عند الشيخ الأكبر.

(1) معجم مقاييس اللغة، مادة "رحم".

(2) الترمذي، الحكيم، تحصيل نظائر القرآن، تحقيق: حسني نصر زيدان، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1969، ص ص 47 - 48.

(3) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الكتب المصرية، 1364 هـ، مادة: "رحمة".

(4) سورة الزمر/ الآية 53.

(5) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384 هـ - 1964 م، ج 1، ص 105.

ونجد أن ابن عربي قد ميز اعتباريا بين معنيين هامين لـ "بدء الخلق" وهو التمييز بين: الذات الإلهية من ناحية والأسماء الحسنى من ناحية ثانية.

ففي تصوّره اجتمعت الأسماء الحسنى في الحضرة الإلهية الذاتية، وبعدما اخذ كل اسم فيها مرتبته بدأت تتفاخر بحقائقها.

ثم لم تلبث هذه الأسماء أن تعطشت إلى ظهور آثارها في الوجود، فلجأت مضطرة قاصدة إلى الذات الإلهية سائلة إياها وجود الكون الذي يظهر فيه حقائقها.

واستجابة لذلك فإن الذات الإلهية رحمت¹ الأسماء وقبلت طلبها بوجود العالم وظهور أعيانها، وكان ذلك من حضرة الرحمة وفيض المنّة وهو ما بينه أبو العلا عفيفي في إثبات العلاقة السببية بين الرحمة والوجود: "أما الوجود ذاته الذي يمنحه لحق لأعيان الموجودات فكثيرا ما يشار إليه "بنفس الرحمان" أو "النفوس الرحماني" ومن هنا جاء استعمال الرحمة بمعنى منح الوجود". وأبو العلا عفيفي يفسر مفرد (رحمة) بإرجاعه إلى مصطلح مركب (نفس الرحمان)، وهو تفسير فيه الكثير من الغموض؛ إذ الأوضح أن نبين العلاقة السببية التي تربط الوجود بالرحمة قبل أن نفسر المركب بالبيسط، أي ظهور الرحمة من "نفس الرحمان"²...

ويمكن إثر ذلك أن نعمم هذا التأصيل الوجودي على كل الأعيان، من حيث إن لكل عين وجودا يطلبه من الله، فيرحمه الله بقبول رغبته في وجود عينه.

وهكذا يتبين أن الرحمة احتفظت بنشأتها اللغوية [أفة، رضى]، فالحق راف بالأعيان، وقبل، أي رضي بوجودها العيني.

ولكن الشيخ الأكبر يوحدتها بنتيجتها، أي أن نتيجة رحمة الحق الأعيان هو: الوجود، إذن الرحمة هي الوجود، ومن هنا جاءت صيغتها الميتافيزيقية والأنطولوجية.

وهنا تكتسب الرحمة مقاما يتجاوز ما تمنحه لها الدلالة اللغوية، وذلك بمنحها صفات الوجود:

- (1) ابن عربي، معي الدين، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، د. ت. 20 / 2.
- (2) راجع: ابن عربي، معي الدين، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق: عبد الباقي مفتاح، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2016.

من حيث سريانه في جميع الموجودات وقبوله لكل المتناقضات؛ حتى إن ما يعتقد نقيضاً للرحمة كالآلام يصبح بدوره رحمة، فتذوب الدلالة في الدلالة الأنطولوجية.

يقول الشيخ ابن عربي: "اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب... ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله، لذلك عمّت رحمته كل عين، فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه، فأوجدها... ولا يعتبر فيها [الرحمة] حصول غرض ولا ملاءمة طبع... كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً... وذكر¹ الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها إشارة إلى الآية: "ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكِرِيَّا"². فكل موجود مرحوم... واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة...^{3 4}، فلا "أقرب من الرحمة إلى الخلق لأنه ما ثم أقرب إليهم من وجودهم، ووجودهم رحمة بلا شك..."⁵، وما ثم "إلا رحمة سابقة وغضب لاحق، ثم رحمة شاملة سارية في الكل فهي لاحقة سابقة. فيغضب [الحق] ويرضى. فيعذب، رحمة لغضبه، ليزول الغضب. فانظر ما أحكم تعذيبه كيف أدرج الرحمة فيه لإزالة الغضب، حتى يزول حكمه فتشمل الرحمة بنفسها من حقّت عليه كلمة العذاب، فبرحمته عذب من عذب، لأنه لولا العذاب لتسرمد... الغضب..."⁶.

"ولو لم تصحب الرحمة الإلهية العزة وتتنزه عن الشفقة ما عذب الله أحداً من خلقه أصلاً..."⁷.

(1) راجع:

CORBIN (Henry), L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî, Flammarion, Paris, 1958, pp 86-92.

(2) سورة البقرة / الآية 19.

(3) انظر شرح المقطع في: ابن عربي، فصوص الحكم، م. س، ج 2، ص 243 - 249.

(4) م. ن، ج 1، ص 177 - 178.

(5) م. ن، ج 3، ص 430.

(6) م. ن، ج 4، ص 70.

(7) م. ن، ج 4، ص 48.

وللرحمة "تجل في صورة العذاب... ولها تجل في صورة النعيم... فقد قبلت الصورتين المتقابلتين وهذا من أعجب الأمور..."²¹.

بعد تجريد مفهوم الرحمة من كل خصائصه وأسمائه بهدف تحديد مضمونها، يمكن العودة إلى دفع الأسماء الذي يتوزع في كتاب: "الفتوحات المكية" وغيره من كتب الشيخ الأكبر ابن عربي؛ بيد أن هذه الأسماء على كثرتها يمكن اختزالها في رحمت أربع، تنقسم إليها رحمة الله. وهي: الرحمة الامتنانية، والرحمة الواجبة، والرحمة السابقة، والرحمة الخاصة.

ويجدر كذلك أن نضيف إلى ما سبق أن الرحمة في الإنسان تنقسم عند ابن عربي إلى رحمتين هما: الرحمة الطبيعية، والرحمة الموضوعة.

لله رحمة عامة يرحم بها جميع الخلق دون استثناء ودون أن تتقيد بصفة أو نعت في شخص المرحوم، وهذه الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق تقابلها رحمة خاصة بكل فرد من الموجودات لا يشاركه فيها أحد وهي رحمة تقتضيها طبيعته نفسها المكونة لمناسبة خاصة مع الحق وهي رحمة واجبة. أوجبه الله على ذاته. ويقول فيها الشيخ الأكبر: "قال بعض الأعراب: يا رب ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا أحدا"⁴ والنبي صلى الله عليه وسلم يسمعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا هذا

(1) بخصوص الرحمة عند الشيخ ابن العربي، انظر: ابن عربي، مكي الدين أبو عبد الله محمد بن علي، الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، 1911م، ج 4، ص 4 (دار الرحمة - دار الوجود)، ص 126 (رحمة الله)، ص 153 (رحمة - رحمة ربانية)، ص 161 (رحمة إلهية)، ص 163 (الإنسان - رحمة، وارث رحمة)، ص 200 (رحمة الامتنان)، ص 273 - 274 (الرحمة - الخير المحض بما فيها من الأمور المؤلمة المنازعة) - ابن عربي، فصوص الحكم، م. س، فهرس الاصطلاحات الفنية، مادة رحمة. ويمكن أن نجد ذلك في: الغزالي، أبو حامد محمد، منهاج العابدين، تحقيق: محمود مصطفى حلاوي، دار البشائر الإسلامية، ط 3، 2001، ص 96. والسمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين، تحقيق: يوسف علي بدوي، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، 2000، ص 47. والنفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن، المواقف ولبه كتاب المخاطبات، تصحيح: آرثر يوحنا أبري، مكتبة المتنبي، القاهرة، مصر، 1934م، ص 8.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، م. س، ج 3، ص 497.

(3) انظر: "الرحمة الامتنانية" المرادفة لرحمة العموم.

(4) يرى الكوراني الشهير زوري بأن "رحمة الله العامة هي الإيجاد". وفي ذلك تأكيد على أصالة الدلالة الوجودية للرحمة عند الشيخ الأكبر؛ في حين أن رحمته الخاصة هي التوفيق، ويقول في ذلك: "وهو الله المنعوت بالرحمة العامة التي هي الإيجاد والأمداد، والخاصة التي هي التوفيق لما فيه السعادة الأبدية". الكوراني، برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين، إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد رجب علي حسن، دار الإحسان، ط 1، 1441هـ، ق 1.

لقد حجرت واسعا، يعني حجرتة قولاً وطلبية. فإذا كان عند العارف مثل هذا الكلام... الله يأخذه في الرحمة الخاصة التي يناسب الله بها بين هذا القائل وبين محمد صلى الله عليه وسلم، فشرك الرسول هذا الاعرابي في الرحمة التي يرحمه الله بها التي لا يرحم بها غيره فان الغير ما له تلك المناسبة الخاصة. فإن الرسول له مناسبة بكل واحد واحد من الأمة التي بعث إليها فأمنت به، فهو مع كل مؤمن من أمته بمناسبة خاصة يعينها ذلك المؤمن...¹، "فيرحم الله... العبد إما بالرحمة الخاصة وهي الواجبة، أو بالرحمة العامة وهي رحمة الامتنان".²

ونجد عند الشيخ الأكبر من ناحية أخرى الرحمة السابقة التي نمت جذورها اللغوية من الحديث النبوي: رحمتي سبقت غضبي³... ويحصيها الشيخ ابن عربي في الانسان وحده من بين جميع المخلوقات، ولذلك يفرق بينها وبين الرحمة الواسعة الشاملة الامتنانية⁴ التي تسع كل شيء. يقول الشيخ ابن عربي: "فإن رحمته [تعالى] ما سبقت غضبه الا في هذه النشأة الانسانية، واما ما عداها فمن كون رحمته وسعت كل شيء لا من السبق، فللإنسان دون غيره: الرحمة الواسعة والرحمة السابقة، فتطلبه الرحمة من وجهين، وليس لغير الانسان هذا الحكم من الرحمة...".⁵

ويتحدث ابن عربي كذلك عن الرحمة الطبيعية والرحمة الموضوعية وهاتان الرحمتان تتعلقان بالراحمين من المخلوقات جميعاً، وهو يوضح ذلك بنص يشرحهما ويقول فيه: "...الراحم منا [المخلوقات] من له رحمتان: رحمة طبيعية، وهي ذاتية له اقتضاها مزاجه. ورحمة موضوعية فيه من الله بخلقه على الصورة... وبالرحمة الطبيعية تقع الشفاعة من الشافعين لا بالرحمة الموضوعية، فان الرحمة الإلهية الموضوعية يصحبها في العبد العزة والسلطان فهي لا عن شفقة، والرحمة الطبيعية عنها تكون الشفقة... فان الرحمة الموضوعية لا تقوم إلا بالخلفاء، ألا ترى الإنسان إذا رأى الخليفة يعاقب ويظلم ويجور على الناس كيف يجد الشفقة على المظلومين المعاقبين ويقول: ما عنده رحمة ولو قمت أنا مقامه لرحمتهم... فإذا ولي هذا القائل ذلك المنصب حجب الله عن الرحمة الطبيعية التي تورث الشفقة، وجعل فيه الرحمة التي تصحبها العزة والسلطان فيرحم بالمشيئة لا بالشفقة".⁶ وللرحمة الامتنانية مرادفات

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، م. س، ج 4، ص 161.

(2) م. ن، ج 3، ص 147.

(3) رواه البخاري (7453)، ومسلم (2751).

(4) انظر: "الرحمة الامتنانية".

(5) ابن عربي، فصوص الحكم، م. س، ج 2، ص 565.

(6) ابن عربي، فصوص الحكم، م. س، ج 4، ص 48.

أربعة هي: الرحمة الواسعة، والرحمة الواسعة يستمدها ابن عربي من القرآن في الآية القائلة: ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾¹. وهذه الرحمة الواسعة هي في من جهة أخرى رحمة امتنانية. يقول فيها الشيخ ابن عربي: "والرحمة الامتنانية هي التي وسعت كل شيء... وهي التي يترجاها إبليس فمن دونه"، وثانيا الرحمة الشاملة². و الرحمة الشاملة هي إذن رحمة امتنانية؛ لذلك يقول ابن عربي: "وما ثم إلا رحمة سابقة وغضب لاحق، ثم رحمة شاملة سارية في الكل فهي لاحقة سابقة"، تليها رحمة العموم. وفي ما يتعلق برحمة العموم أو الرحمة العامة فيمكن ان نعتبرها مستقلة عن بقية الرحمتان فهي تقابل الرحمة الخاصة (انظر رحمة خاصة) ولكنها من جهة ثانية ترجع إلى الرحمة الامتنانية، لأن كل عام لا يتقيد بصفة خاصة في المرحوم هو من عين المنّة. وفي هذا يقول الشيخ الأكبر: "... دار شبيهة وهي الدنيا فلها وجه إلى الحق بما هي موجودة، ولها وجه لغير الحق بما ينعدم ما فيها... والشبهة نسبة الحل إليها والحرمة على السواء، وما جعلها الله على هذه الصفة [صفة الشبهة] إلا لإقامة عذر العباد إذا أراد ان يرحمهم رحمة العموم..."³، وثانيا الرحمة المطلقة. وتشمل الرحمة المطلقة كل شيء؛ فهي لا تتقيد بصفة تطلبها في المرحوم. لذلك هي إذن امتنانية في مقابل الرحمة المقيدة بصفة محدّدة أوجبته. يقول فيها ابن عربي: "...فانفلقت الرحمة انفلاق الحب فتنوعت الرحمة في الصفة إلى: إطلاق وتقييد، فظهرت الرحمة المقيدة... وتميزت الرحمة المطلقة"⁴، ثم رابعا الرحمة العامة.

أما الرحمة الواجبة فلها ثلاثة مرادفات هي: الرحمة المكتوبة⁵، ولها أصل واضح في القرآن في الآيتين: "قُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ"⁶، ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾⁷. الرحمة المقيدة - الرحمة الرحيمية⁸. ولا يمكن تناول مفهوم الرحمة عند ابن عربي دون تناول مفهومي الرحمان والرحيم كما خاض فيهما الشيخ؛ فالاسم الرحمن من حيث إنه جامع

(1) سورة الاعراف / الآية 156.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، م. س، ج 3، ص 496.

(3) م. ن، ج 4، ص 70.

(4) م. ن، ج 3، ص 377.

(5) م. ن، ج 2، ص 676.

(6) سورة الأنعام / الآية 54.

(7) سورة الاعراف / الآية 156. وفي الآية الثانية قيد الحق رحمته بصفة التقوى في المرحوم.

(8) والرحمة الرحيمية عند ابن عربي هي رحمة حيّة. ويرجع تسمية هذه الرحمة بالرحيمية نظرا لأن متعلقها الاسم "الرحيم" الذي له تقييد الرحمة بصفة مخصوصة في المرحوم، بخلاف الاسم "الرحمن" الذي له عموم الرحمة.

للأسماء الإلهية كلها وله مرتبة الإحاطة والكمال بالنسبة إليها، يرادف الاسم "الله" - ومن حيث إنه مشتق من الرحمة أي الوجود يقترب من الاسم "الرحيم" ويفترق عنه بوهبه لمرحوميه: الرحمة الامتنانية، في مقابل رحمة الرحيم: الواجبة.¹ ويقول الشيخ ابن عربي: في خصوص ذلك: "فان لهذين الاسمين اللذين هما الله والرحمن، مرتبة الإحاطة والكمال بالنسبة إلى ما سواهما من الأسماء". ويضيف: "هو اسم الحق تعالى من حيث إنه وجود محض، لأنه صيغة مبالغة من الرحمة التي وسعت كل شيء... فكان اسما للوجود من حيث كونه مشتملا غاية الاشتمال على جميع تعيناته، وأن جميع تعيناته إليه على السّوا من حيث تعينه: من حيث الهداية والاضلال والعفو واللفظ والانتقام والقهر... وأما الاسم الرحيم: فهو أيضا اسم للوجود مشتق من هذه الرحمة الواسعة الشاملة، لكن من حيث ميل عين الوجود من اطلاقه الذي نسبته الهداية والاضلال... إليه على السّوا، إلى تعينه من حيث الهداية والنورية والكشف..."، فهو: "الرحمان لإيجاد الأعيان والرحيم لتعيين المراتب".²

ثانيا: الترجمة

أنثروبولوجيا التراحم

وليام س. تشتيك³

لطالما أطلق على ابن عربي لقب الشيخ الأكبر والمعلم الأعظم، ليس أقله لأنه شرح بتفصيل غير مسبوق وعلى أعلى مستوى من الخطاب جميع مضامين النظرة الإسلامية للعالم. فكانت النتيجة توليفة واسعة من المجالات الأساسية للتعلم بما في ذلك مجال القرآن والحديث واللغة والقانون وعلم النفس وعلم الفلك والألوهية والفلسفة والميتافيزيقيا. وخلال الخوض في هذه المواضيع، أراد ابن عربي أن يظهر كيف يمكن لكل شخص أن يعمل كعامل مساعد في تحقيق الطبيعة الحقيقية. ولكن ما هي بالضبط الطبيعة البشرية الحقيقية؟

(1) الرحمة الامتنانية باعتبارها رحمة واجبة.

(2) يتوزع حديث ابن عربي حول هذين المفهومين على نصوص عديدة منها: ابن عربي، فصوص الحكم، م. س، ج 1، ص 152 - 153، ج 2 ص 25، 190، 205، 245، 246 - ابن عربي، معي الدين، كتاب الباء، مكتبة القاهرة، ط1، المطبعة المنيرية بالأزهر، 1954.

(3) تم تقديم هذه الورقة في البداية باعتبارها الخطاب الرئيسي في مؤتمر بعنوان: "الإسلام والصحافة وقلب الرحمة" في مانهاتن، برعاية MIAS ومركز نيويورك المفتوح في نوفمبر 2009.

هذا هو ما أسميه "الأنثروبولوجيا" - علم الإنسان - وشرح ذلك هو من صميم كتابات ابن عربي. لكن للوصول إلى ما يقوله، علينا أن نبدأ من حيث يبدأ ابن عربي نفسه، وهذا يعني الانطلاق من البديهة المتحكمة في الإسلام كنظرة إلى العالم أو بديهة التوحيد أو إثبات الوحدة.

والتوحيد يعني حرفيا القول بالواحد أو إثبات وجود واحد. أما من الناحية الفنية، فإن معناه الأول هو نطق الصيغة التالية: "لا إله إلا الله". وإن أبسط طريقة لإبراز آثار التوحيد هي وضع أي اسم قرآني لله في صيغة قولنا. ولذلك أن نقول الله خالق ويترب على ذلك أنه لا يوجد خالق إلا الله. أو الله عالم فيترب على ذلك أنه لا يوجد عالم إلا الله. أو الله رحيم يترب على ذلك أنه لا يوجد رحيم إلا الله. وباختصار، هذه الصيغة تعني أن كل الصفات الحقيقية تنتهي حصرياً إلى الحق المطلق وأن جميع صفات الأشياء المخلوقة، في الوقت نفسه، هي في الأساس غير واقعية على الحقيقة.

وعندما نتحدث عن أنفسنا أو عن الآخرين باستخدام كلمات مثل الإبداع أو المعرفة والرحمة، فإن كلماتنا تكون أشبه بالاستعارات أكثر من كونها عبارات تعبر عن الوضع الفعلي. وفي حالتنا هذه فإن الصفات الإلهية لا تحدّد ما يبدو أنها تشير إليه؛ فهي بالأحرى محاكاة شاحبة أو روايات بعيدة عن الحقيقة والواقع. وحقيقة الوضع هي أنه لا يوجد واقع حقيقي سوى حقيقة وجود الحق المطلق. وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه رؤية التوحيد.

والعمل طبقاً لما تفرضه هذه الرؤية كان مشغل جميع مدارس الفكر الإسلامي، ليس أقلها علم الكلام والفلسفة والتصوف. ولم يكن أحد دقيقاً في إنجاز هذه المهمة كما فعل ابن عربي.

الرحمة:

لقد اخترت عبارة "أنثروبولوجيا التراحم" عنواناً لمقالي لأنني أردت أن أفكر في كيفية مقارنة ابن عربي لموضوع هذا المؤتمر "الإسلام، والتصوّف، وقلب التراحم". ونظراً لتأكيد المستمر على وحدة الله، فإنه يجب أن يكون الترتيب الأول المثير للقلق عند ابن عربي هو إظهار ما يبرّر أن وجود الله هو بشكل أساسي وجود رحيم، وربما يكون ذلك أكثر من أي شيء آخر، ولماذا يجب أن يكون التراحم مشغلاً خاصاً بنا، وربما حتى أكثر من أي شيء آخر كذلك.

ليس من الواضح ضرورة كيف يجب أن نترجم كلمة (Compassion) إلى اللغة العربية. ويعطينا معجم بيستر في قسمه الثالث نسبياً تعريفاً مباشراً للمفردة (Compassion): "إنه شعور عميق بالفهم والتفهّم للبوّس أو المعاناة وما يصاحب ذلك من الرغبة في تعزيز تهديته". وهو من بين الأسماء

الإلهية القرآنية، العديد منها المعاني تتداخل مع هذا التعريف، وكل منها موجود شرحه بالتفصيل في النصوص الإسلامية. وكثيرا ما نجد أن ابن عربي يجهد نفسه في التمييز بين معاني "أسماء الله الحسنى" ويخصّص لذلك أحد أطول فصول كتابه الفتوحات المكية (الفصل: 558).

ومع ذلك قد يكون من الواضح إلى حد ما أن أفضل تقديم مفهوم (Compassion) لدينا على أنه المقابل للمفهوم العربي التراحم على الرغم من أنني أفضل ترجمتها على أنها "رأفة" بسبب النطاق الأوسع للدلالات المناسبة لهذا المفهوم الأخير. ويخبرنا معجم ويبستر أن التراحم (Compassion) يعني التعاطف أو الصبر الذي يظهر للمجرم أو للموضوع؛ فالرأفة أو اللطف الموجه إلى شخص ما بدلاً من الصرامة أو الشدة. لذا فإن الرحمة والرأفة قريبان من أن تكونا مرادفات لبعضهما، لكن الرحمة تشير ضمناً إلى اختيار اللطف بدلاً من الشدة، وهو اختيار للرأفة بدلاً من الصرامة.

وهذا يجعل الرحمة خياراً أفضل في ترجمة أهم مبدأ لاهوتي في كتابات ابن عربي بعد مبدأ التوحيد، وهو مبدأ تم التعبير عنه في قوله صلى الله عليه وسلم المشهور رحمة الله مقدمة على غضبه. فمع التوحيد يتبين أن أسبقية الرحمة هي أكثر من مجرد "اختيار" من جانب الله، فليس هناك شيء تعسفي على الإطلاق حيال ذلك. في حين أنه من الناحية البشرية، يمكننا الاختيار بين أن يكون الواحد لطيفاً وليس قاسياً، وأن يفعل بلطف بدلاً من أن يكون صارماً. أما الله، فهو مع كونه إلهاً، لا خيار أمامه إلا أن يكون رحيماً، لأن الرحمة تتعلق بالأشياء ذاتها كما توجد في الواقع. فالله لا يعطي أولوية للغضب على الرحمة، وللقسوة على الوداعة، لأن ذلك يعطي الأولوية للاواقععية على الواقع، وللعدم على الوجود، وللآخرين وليس لله نفسه.

وهذا الأمر سوف يتعارض مع الأساس الحقيقي الذي بُني عليه الكون، وحقيقة أنه لا يوجد على الحقيقة إلا الله، ولا وجود حقيقي إلا وجود الله. فالغضب والشدة والصرامة لها دعامة ضعيفة في طبيعة الأشياء. وحتى لو كانت هذه الدعائم حقيقية بما فيه الكفاية بالنسبة إلينا، فإن دعمنا لوجودها يكون ضعيفاً نوعاً ما. وفي الصورة الكبرى، فإن الغضب والشدة ليس لهما تأثير على الله. وهذا موضوع متكرر في كتابات ابن عربي. وعبرت عنه بوضوح الآية القرآنية التي يقول فيها الله تعالى: "ورحمتي وسعت كل شيء"¹. وكثيراً ما يذكرنا ابن عربي بذلك وهو أن القرآن لم يذكر أي شيء بما يشبه بعد الغضب أو الشدة أو الانتقام عن الله. ويخبرنا القرآن مراراً وتكراراً أن كل شيء سيجد

(1) سورة الاعراف/ الآية 156.

ثوابه في النهاية بالرحمة، لأن الرحمة حقيقية، وكل شيء آخر فهو غير واقعي. وفي مقطع نموذجي يقول ابن عربي: "فلذلك كان المآل إلى الرحمة لأن الأمر دورة فانعطف آخر الدائرة على أولها والتحق به فكان له حكمه وما كان إلا الوجود وقال سبقت الرحمة الغضب لأنه بها كان الابتداء والغضب عرض والعرض زائل."¹

لاحظ أن ابن عربي في هذا المقطع يستخدم كلمة "الوجود" كمترادف للرحمة. فمن زمن ابن سينا (ت. 1037) الذي توفي قبل 117 سنة من ولادة ابن عربي، كانت توجد طريقة قياسية لتعيين جماع الواقع وذلك بالتعبير عنه بلفظ الرحمة. وفي زمن ابن عربي تم استخدام الكلمة لتعني "الوجود" أو "الكينونة" ليس فقط من قبل الفلاسفة، ولكن أيضا من قبل العديد من الكلاميين والصوفيين. بما أنه بمجرد أن ننظر إلى الفكرة من منظور التوحيد، فإنه يصبح واضحا أنه لا وجود إلا لوجود الله، ولا وجود لكينونة إلا كينونة الواقع الحقيقي وهو الله. وغالبا ما يتحدث الغزالي، عالم الكلام والفيلسوف والصوفي الشهير، الذي ترعرع في الفترة الممتدة ما بين ابن سينا وابن عربي، عن الوجود مستخدما لفظ التوحيد.

وعادة ما يستخدم الغزالي صيغة "ليس في الوجود إلا الله"، وهو ما يعني أن الله وحده حقًا موجود، وكل شيء آخر عبارة عن سحابة عابرة.

وعلى الرغم من أن "الكينونة" أو "الوجود" عادة ما يكون كافيا لتحقيق معنى الوجود في النصوص الفلسفية، إلا أن هذا ليس كذلك في كتابات ابن عربي. ففي القرآن وفي اللغة العربية المستخدمة في كل الأزمان فإن كلمة الوجود تعني "أن نجد". ولقد اتخذ الفلاسفة هذا المعنى السلبي الوارد في هذا التركيب - "تم العثور عليه" - كدلالة لما يعنيه مفهوم الوجود اليوناني. ومنطق هذا الاختيار واضح إلى

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، م. س، ج4، ص 405، سطر7. (وهذا المعنى يرد كذلك في الجزء السابع، ضبطه وحققه وصحّ فهرسه أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان. د. ت؛ حيث يقول ابن عربي: "فمنتهى علمه منتهى رحمته فيمن يقبل الرحمة وكل ما سوى الله قابل لها بلا شك ومن عموم رحمته، ورحمته نفس الرحمن وإزالة الغضب عنه الذي لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله إن غضب بشهادة المبلغين عنه، الرسل عليهم الصلاة والسلام في الصحيح من النقل. وسميت هذه الحضرة باسم المبالغة لعمومها ودخول كل شيء فيها فلما كان لها من التعلق بعدد الممكنات على أفراد كل ممكن وبعدها المناسبات الموجبة التركيب وهي لا تنتهي؛ فرحمة الله غير متناهية، ومنها صدرت الممكنات، ومنها صدر الغضب الإلهي، ولما صدر عنها لم يرجع إليها لأنه صدر صدور فراق لتكون الرحمة خالصة محضة، ولذلك تسابقا فما تسابقا إلا عن تميز وانفراد، وجميع ما سوى الغضب الإلهي وجد من الرحمة في عين الرحمة فما خرج عنها؛ فرحمة الله لا تحد". ص292 المترجم.

حد ما: فما هو موجود إمّا ذلك الذي تم العثور عليه أو ما يمكن العثور عليه إذا كان لدينا حوله الإدراك الحسي الصحيح. والصوفيون وبعض علماء الكلام، على عكس الفلاسفة، اهتموا بمعنى الكلمة في القرآن؛ حيث غالبا ما يكون الله هو المقصود باللفظ. ومن ثم أدخلوا اسم الواحد في نقاشات أسماء الله الحسنى. فالغزالي، على سبيل المثال، يخبرنا أن الواحد يعني الله من حيث أنه هو الذي أوجد كل شيء وهو لا يفتقر إلى شيء.¹

ويناقش ابن عربي هذا الاسم بالتفصيل في باب الأسماء الإلهية تحت عنوان: حضرة الوجدان، أي "حضر الوجدان"². ولقد استخدم الصوفيون كلمة وجود بمعنى البقاء لوقت طويل قبل استخدامه ليعني الوجود. وبالنسبة إليهم، إن صفة الوجود إلهية وهي تدل على العلم.

وفي مفردات ابن عربي فإن الوجود يعني إما الوجود أو العلم أو كليهما في وقت واحد. وبالنسبة له ما هو موجود وأيضا ما يتم اكتشافه، حتى لو لم نفهم كيف يتم هذا الاكتشاف هو الوجود. لأن ما لا يوجد، لا يمكن أن يوجد ولا يمكن أن يتم العثور عليه. وباختصار فإن نفس الكلمة تشير إلى الوجود والعلم وكذلك للإعلان عن وجود شيء ما ولكنه غير مكتشف، وهذا اعتمادا على أسوء فهم للأمر بدلا من الاعتماد على الوضع الفعلي للوجود.

وفي زمن ابن عربي، غالبا ما ناقش الفلاسفة وعلماء الكلام حقيقة الله باعتباره واجب الوجود أي الوجود الذي يجب أن يكون له وجود ولا يمكن أن يكون وجوده ممكنا. ويستخدم ابن عربي أحيانا نفس المصطلحات ولكنه يشدد في جانب من المناقشة على ما كان المفكرون الأوائل في كثير من الأحيان قد نسوه. فيقول إن الله هو الوجود الحقيقي وكل شيء آخر يبقى وضعه ملتبسا من هذه الناحية. وهذا لا يعني فقط أن لا وجود في الحقيقة إلا لله، ولكن كذلك أن لا علم إلا لله. وأي كائن آخر وأي علم آخر هو وجود غير حقيقي وعلم غير حقيقي. بل هو ظل للوجود، أو انعكاس له، كانعكاس الصورة في المرآة. وفي التحليل الأخير؛ فإن الوجود والعلم عند ابن عربي لا ينتميان إلى أي شيء غير الله الذي هو واجب الوجود وواجب العلم. ويمكن أن نقول بدل ذلك أن الوجود والعلم هما مثل جميع الصفات الإيجابية الأخرى منح من الله للبشر. ومن أجل إبقاء هذه الصفات في المخلوقات؛ فإن الله يتعهد دائما بالتجديد. وهذا يعني أن الله هو بماهيته حقيقي وهو حقيقي

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق وتقديم فضله شحاده، معهد الآداب الشرقية، دار المشرق بيروت، 1971، ص 143.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، م. س، ج 4، ص 292.

بماهيته، ولا يمكن أن يكون غير واقعي بأي شكل من الأشكال مهما يكن. وفي المقابل فإن الأشياء والمخلوقات والناس، أي كل الأشياء بخلاف الله هي في الأساس غير حقيقية لأن أي كائن وأي علم قد يكون لديه وجود فهو لا ينتمي إلى ماهيته، بل هو صفة يغدقها عليه الوجود الحقيقي أي الله.

في هذا المستوى من التحليل أحتاج إلى انعطاف طفيف للتذكير بأن العلماء المسلمين، وعلى مدى القرون الأربعة أو الخمسة الماضية، وقد سار في أعقابهم، العلماء الغربيون الحديثون الذين عادة ما ادعوا أن تعاليم ابن عربي الرئيسية هي وحدة الوجود أو "وحدانية الوجود". وبهذه العادة الناتجة عن ما قاله هؤلاء فإنهم قد أساءوا تفسير ما كان يقوله ابن عربي بالفعل. فهو نفسه لم يستخدم هذا التعبير أبداً، وأول شخص ادعى أن ابن عربي يؤمن بوحدة الوجود كان المجادل الحنبلي ابن تيمية الذي عاش مائة عام بعده. وعرف ابن تيمية وحدة الوجود على هذا النحو الذي سمح له أن يدعو ابن عربي بالزنديق والكافر. وقد حوّل هجومه هذا التعبير الذي نادراً ما استخدمه المفكرون السابقون عن ابن تيمية إلى تعبير غير واضح وإلى مصطلح مثير للجدل ولا يزال محل نقاش إلى اليوم.

ولقد قبل طرفي الجدل حول نسبة هذا المفهوم لابن عربي دون تفكير ودون تفحص كتابات ابن عربي التي تحوي ما كان يؤمن به. ولكنهما وصفا رؤيته للأمر انطلاقاً من مواقفهما اللاهوتية أو الفلسفية، وليس انطلاقاً من كيف يمكن أن يكون ابن عربي نفسه قد فهمها لو أنه كان قد استخدمها¹. ومن يرد أن يدعي أن ابن عربي كان يعلم نظرية وحدة الوجود يجب أن يحذر من الإشارة إلى أن هذا التعبير ليس ملكه وأن كل محاولات شرح ما قصده ابن عربي مستوحاة من النقاشات التي حدثت بعد وفاته بعدما أصبح المصطلح رائجاً.

وسيكون من العدل أن نتجنب كلياً استخدام هذه العبارة وأن نقول ببساطة إن ابن عربي قد أسس وجهة نظره في التوحيد وتحدث أيضاً كثيراً عن الوجود الحقيقي الذي يخص الله حصراً. وبعبارات أخرى فإنه مثل الغزالي وكثيرين غيره، قد دافع على أن لا وجود حقيقي سوى وجود الله، ولا حياة حقيقية سوى حياة الله، ولا علم حقيقي سوى وعي الله، ولا رحمة حقيقية سوى رحمة الله.

(1) حول تاريخ العبارة والمناقشة حولها، انظر:

Chittick, 'Rūmī and Wahdat al-wujūd', Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī, edited by A. Banani, R. Hovannisian and G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 70–111.

الرَّحمة والحب:

هذا الموضوع يعيدني إلى الرَّحمة أو الرَّأفة. فالقرآن يستخدم الكلمة بشكل متكرر ويستمد منها أربعة أسماء إلهية من نفس الجذر، وأبرزها الرحمان والرحيم. ونحوياً، يعني هذان الاسمان عملياً نفس الشيء، لكن علماء الكلام فرقوا بينهما على أساس الاستخدام القرآني. ويمكننا ترجمتهما إلى "تام الرحمة" و "الرحيم جداً" وبالتالي نقترح شيئاً من الاختلاف في دلالاتهما.

إن الأسماء جزء من الصيغة التي كُرسَت للتعبير عن الله وهو الذي نبدأ به تقريباً كل سورة من القرآن: بسم الله الرحمن الرحيم. وعندما كتب علماء الكلام كتباً تفسّر أسماء الله الحسنى، فإنهم يفسرون عادةً عبارة "الرحمن الرحيم مباشرة بعد اسم الله نفسه.

ويقدم القرآن دليلاً جيداً على الإيحاء بأن الرَّحمة هي في الواقع مرادف للألوهية، كما في الآية: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا فِيهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾¹.

وإذا كان من الممكن التمييز بين الله والتام الرحمة، الرحمان، فهذا الأخير يتطلب، من خلال معنى الكلمة، الاهتمام بالآخرين وهذا ليس هو الحال مع اسم الله حتى نحدّد بالضبط المقصود به، والذي يتم عادة عن طريق الاستشهاد بأسماء إلهية أخرى في معناها، مثل الخالق. وهناك طريقة واحدة لفهم معنى الكلمة العربية رحمة هو النظر إلى اشتقاقها، كما يفعل ابن عربي وغيره كثيرًا.

فالرحمة هي اسم مجرد يشير إلى صفات وخصائص الاسم الفعلي "رحم". وكل دلالات الرَّحمة ترتبط بالصفات المرتبطة بالرحم والأم. فالأمهات لا يتوقّفن عن أن يكونوا أرحاماً تحمل أطفالها، ونوعية الحب الذي لديها لثمار بطنها تماثل رحمة الرحيم لخليقته.

وفي حديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (جعل الله الرحمة مائة جزء، فأمسك عنده تسعة وتسعين، وأنزل في الأرض جزءاً واحداً، فمن ذلك الجزء يتراحم الخلائق، حتى ترفع الدابة حافرهما عن ولدها خشية أن تصيبه)². وابن عربي يشرح شيئاً من دلالات هذا الحديث في المصطلحات التالية: "فاذا كان يوم القيامة ونفذ في العالم حكمه وقضاؤه وقدره بهذه الرحمة

(1) سورة الإسراء / الآية 110

(2) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب: جعل الله الرحمة مائة جزء، رقم: (6000)، ومسلم، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، رقم: (2752).

الواحدة وفرغ الحساب ونزل الناس منازلهم من الدارين اضاف سبحانه هذه الرحمة التسع وتسعين رحمة فكانت مائة فأرسلها على عباده مطلقة في الدارين فسرت الرحمة فوسعت كل شيء¹.

الحب:

يمكن للمرء أن يستنتج من مناقشات مختلفة لمفهوم الرحمة في الإسلام نصوصاً تشير إلى محبة الله للخليقة، وهذا صحيح بما يكفي. ومع ذلك، علينا أن نضع في اعتبارنا أن القرآن والمفكرين المسلمين يميّزون تمييزاً واضحاً بين الحب (الود والشق) والرحمة. هذا لأن الرحمة أحادية الاتجاه إذ أنها تأتي من الله إلى البشر، وليس العكس.

فيمكن للناس أن يكونوا رحماء ورؤوفين تجاه بعضهم البعض، لكنهم لا يستطيعون أن يكونوا رحماء ورؤوفين تجاه الله. أما فيما يخص الحب فهو ثنائي الاتجاه. يقول الله في القرآن: ﴿يحبهم ويحبونه﴾². وهذه الآية التي تؤكد العلاقة التبادلية للحب بين الله والبشر ويكمن الضغط الهائل على الحب الكامن في القلب بشكل عام في التصوف وعلى سبيل المثال عند الرومي.

وبالنظر إلى تركيز التصوف على تحويل النفس البشرية إلى نفس ربّانية فإن الحب يلعب دوراً بارزاً في ذلك لسبب واضح: هو أن هدف العاشق هو أن يصبحوا واحداً. ولقد خلق الله الكون انطلاقاً من حبه للبشر. كمحب لهم، أراد الله لهم أن يحبوه في المقابل. ومن ثم فهو يرسل رسائل الحب من خلال الأنبياء. ولقد قال شمس التبريزي، معلم الرومي الشهير، أن القرآن هو رسالة حب الله (عشق نامه) لعباده³.

ومن الجانب الإنساني، لا يمكننا تحقيق تمام الانسانية إلا بأن ندرك أن موضوع محبتنا الحقيقي الوحيد هو الله، لأنه وحده الموجود الحقيقي حقاً. كما أكد أرسطو وكفلاسفة مسلمين أصر على أن جميع المخلوقات تحب الله سواء كانوا يعرفون هذا أم لا، لأنه وحده هو الواقع الذي يرغبون فيه حقاً.

(1) ابن عربي: الفتوحات، 1، القاهرة، 1911، ص 423 424، س 34. ولمعرفة المزيد عن الرحمة التي ستحتضنها في النهاية كل المخلوقات، حتى سكان الجحيم، انظر:

Chittick, Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets (Oxford: Oneworld, 2005), Chapter 9.

(2) سورة المائدة/ الآية 54

(3) Chittick, Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi (Louisville: Fons Vitae, 2004), p. 156.

ويعبر صوفيا عن الفكرة التوحيد بإيجاز بالصيغة، "ليس هناك محبوب إلا الله. ثم "لا معشوق إلا الله".

وفي التحليل الأخير فإن حب الإنسان لله ولكل شيء آخر هي محبة من الله لنفسه. ومع ذلك، فإننا لن نصل إلى الاتحاد أبدًا مع حبيبنا الحقيقي إلا بعد أن نستيقظ على طبيعتنا الحقيقية. والوصول إلى الاتحاد - أي إعادة تأسيس الوحدة الأولية أي إلى الوضع الذي كان قبل أن يخلق الله الكون - هو الهدف النهائي للعاشقين، أي الله والإنسان. ومن الجانب الإنساني، يتحقق هذا الاتحاد بتحقيق التوحيد. وكان معظم المتكلمين بالطبع كثيرو الاشتمال من فكرة الاتحاد، لأسباب ليس أقلها التفسير العقلاني لسمو الله. وكما يشير إلى ذلك ابن عربي: ولو بقينا مع الأدلة العقلية التي دلّت في زعم العقلاء على العلم بذاته بأنه ليس كذا وليس كذا ما أحبه مخلوق.¹

أما ابن عربي فقد رأى إشارة إلى دعوة الله إليه الحب والوحدة في القرآن والحديث. وكان مغرما بشكل خاص بحديث نبوي يخبرنا متى يقترب الطالب من الله بالأعمال الصالحة فإن الله سوف يحبه. ثم، عندما يحبه الله، يكون الله هو السمع فمن خلالها يسمع الطالب ويكون هو البصر الذي من خلاله يرى واليد التي يمسك بها والقدمان اللذان يمشي بهما. وبمعنى آخر فإن المحب البشري والمحب الإلهي أصبحا واحد.

النفس الربّاني:

إن ذكر القرآن المستمر لرحمة الله ورأفته يوضح أن الرحمة تشير إلى حقيقة الألوهية من حيث صلتها بنا. وابن عربي يطور التبعات المنطقية لدلالات هذه اللغة القرآنية باعتبار أن رحمه الله تحتضن كل شيء. ويترتب على ذلك أن "عين العالم عين الرحمة".² الرحمة في الواقع اسم قرآني لما سماه الفلاسفة "فدار الرحمة هي دار الوجود".³ وإذا كانت الرحمة تحتضن كل شيء، فذلك لأن كل الأشياء - سواء كانت موجودة أم لا في أي وقت - فهي موجودة في العلم الإلهي والوجود الإلهي وهو مقام الرحمة. وإذا تم العثور على أشياء في العالم - عندما تكون موجودة على ما يبدو ككيانات

(1). ابن عربي: الفتوحات 2، م. س، ص 326، س 13. للحصول على الاقتباس في سياق أكثر، انظر:

Chittick, The Sufi Path of Knowledge (Albany: State University of New York Press, 1979),

p. 180

(2) ابن عربي: الفتوحات 2، م. س، ص 437، س 24

(3) ابن عربي: الفتوحات 4، سطر 32 ط، القاهرة 1911

مستقلة - لأن الرحمة الإلهية قد وهبت الوجود لها ووهبت لها رعايتها والحفاظ عليها ودون صفة الأمومة الربانية المتمثلة في الرحمة، لن يكون هناك شيء.

وأن نعيد المركزية المطلقة للرحمة إلى موطنها والتراحم لجميع الوجود أو بالأحرى، لإثبات حقيقة أن وجودنا ليس إلا الرحمة الإلهية فإن ابن عربي يقوم بالرجوع إلى الموضوع القرآني المتكرر لخلق الله للكون من خلال الكلام. ويخبرنا سفر التكوين أن الله خلق العالم بقول "ليكن النور". ويقول القرآن أن الله خلق الكون خلقه بقوله: (كن) ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾¹. استنادا إلى هذه الآيات يقول ابن عربي: "الكائنات كلها أعيان الحق وهي لا تنفذ"² أو مرة أخرى: ليست كلمات الله سوى صور الممكنات وهي لا تتناهى³. ويمكن فهم العلاقة بين الكلمات الإلهية والله نفسه من خلال تشبي علاقة كلامنا بتنفسنا. ولقد قال ابن عربي إن خلق الله هو نفس رحماني لأن الرحيم يسمي الألوهة بأنها تداخل الخير والظهور والإبداع. فتنفسنا هو كلامنا، لذلك يتكلم الله مثلنا، عن طريق التعبير عنه نفس. وكلماتنا المنطوقة ليست سوى أنفاسنا وأنفاسنا ليست سوى أنفسنا. وكذلك كلام الرحمن ليس إلا أنفاسه، وأنفاسه هي نفسه. وبدون أنفاسه، لن تكون هناك كلمات، ولا مخلوقات. فالكون هو ببساطة مجموع الكلمات التي يربط بينها الرحيم.

ولقد قيل إن الرحمة تسمية قرآنية للوجود يعني الوجود والعلم. فالرحيم هو اللامتناهي الوجود والعلم الذي يعطي نفسه لكل الأشياء. وهو يعطيها نفسها من خلال التحدث، والتلفظ بالمخلوقات، والتعبير عن كل الأشياء داخل عالمها الخاص من الوجود والعلم. إن هذا التركيب الذي يميز الأشياء ويمنحها تفردها ووجودها أي من خلال ما به تعرف أنفسها وتصبحون مدركة للعالم ولأنفسها ولله. وعندما نتحدث، تتبدد كلماتنا على الفور وتختفي، ولا تحقق حقيقة مستقلة أبداً. وعندما يتكلم الله، يقول: "كن" - وهي كلمة يسميها ابن عربي "كلمة الحضور الإلهي". وهذا الكلام إلهي. وهذا يعني ذلك إنه دائماً وأبداً منطوق من قبل الله. إنه اللوغوس الخلاق الذي يربط بين كل الكلمات وكل العوالم وكل الكائنات وكل شيء غير الله. وعلى النقيض من هذه الكلمة الأبدية، فإن كلمات الله الفردية - أي كل الأشياء - تهلك باستمرار، تماماً مثلما تختفي كلماتنا المنطوقة. وإذا لم نعتبر أنفسنا

(1) سورة الكهف / الآية 109، وسورة النمل / الآية 31

(2) ابن عربي: الفتوحات 3، م. س، ص 556، س 9

(3) ابن عربي: الفتوحات 4، م. س، ص 166، س 34

هالكين، فذلك لأن الله لا يتوقف عن نطق أسمائنا. وإذا استطعنا أن نرى الأمر بوضوح، فسنفهم ذلك في كل لحظة وهو أن جودنا هو كلام جديد، حتى وإن كان من وجهة نظر توحيدية، لا وجود سوى لكلمة "كن".

ولقد عبّر ابن عربي بطريقة مشهورة عن فكرة استمرار الله في التعبير عن كلامه على أنه "تجديد الخلق في كل أن". ولا يتم تجديد الخلق باستمرار فحسب، بل أيضاً ولا لحظة من اللحظتين يمكن أن تكون متماثلتان تماماً. فالتشابه يعني التكرار ولكن الله لا متناهي وبعيداً أيضاً بشكل لا محدود عن أن يكرّر نفسه بأي شكل من الأشكال.

دور الإنسان:

في هذه الصّورة الكبيرة، تغمر الرّحمة الإلهية كل ما هو موجود. ولكن هل هناك ما يجعل البشر مميزين؟ الجواب نعم: كل شيء. أولاً من حيث الصّورة. فهذه الصورة يقدّمها الإنسان بلغة الإنسان من أجل الاستفادة من فهم الإنسان. والقرآن نفسه نزل في لغة بشرية للبشر. وتقدّم عديد الآيات ما يسلّط الضّوء على المكانة الفريدة للإنسان. وعلى سبيل المثال قصة آدم، كما أعيد سردها في القرآن توضّح أن الله تعالى خلق الإنسان ليكون خليفته على الأرض فعلمه كلّ الأسماء التي أعطته التفوّق على الملائكة ومنحه ثقة لا يستطيع أي مخلوق آخر تحملها، وما إلى ذلك.

ولخصّ النبي أصل هذه الأنثروبولوجيا بقوله: "خلق الله آدم على هيئته". وذلك التعبير من القرآن المعروف باسم "الرحمن الرحيم" يوضّح هذه النقطة. ففي البداية: الرحمان... خلق الإنسان علمه البيان. وفي خلقه الإنسان فإن الرحمن علّمه كل الأسماء، وعلمه فهم كل شيء، وشرح حقيقة كل ما هو موجود منها. ولقد فعل ذلك من خلال خلقه على صورته وهي صورة الرّحمة الشّاملة. ومهمة الإنسان استعادة ما نملكه في أعماق أنفسنا ولكننا نسينا ذلك أو نرفض الاعتراف به.

والأنثروبولوجيا الإسلامية التي يفكّكها ابن عربي يمكن أن تلخّص التفاصيل غير المسبوقة والعمق الكامن في هذه المصطلحات: فالرحمان خلق الإنسان حتى يستطيع الإنسان المشاركة بأقصى قدر ممكن في الرّحمة والحبّ والبركة والفائدة وكل شيء جيّد وجميل. والرحمان لا يستطيع أن يخلق الإنسان ببساطة كمشارك كامل في الرحمة، لأن المشاركة الكاملة تعني العلم والعلم ليس فقط بالخير، ولكن أيضاً بالشرّ الناتج عن عدم امتلاك الخير. ومن أجل هذه المعرفة يجب أن يتعرّض

الناس تمامًا لعالم الواقع الوهمي الذي هو "شيء آخر غير الله". والتخلص من الجهل أي العلم هو نفسه تحقيق الكينونة والوجود. إنه تفعيل الآثار الكاملة للأسماء الإلهية التي غرست في آدم.

ولم يكن بالإمكان لآدم أن يفعل هذا الإدراك بدون "النسيان" الذي كان قد أعتبر في القرآن سبب سقوطه من الحضور الإلهي. وعند حصول هذا الإدراك فقط يمكن للإنسان أن يتعرف على الإمكانيات اللامحدودة للتجلي ويختبرها وعلى الإمكانيات الأخرى المترابطة الحاضرة في وجود الله ومن خلال أنفاسه.

لقد خلق الملائكة كمشاركين واعين أن الإله رحمة، لكنهم لا يستطيعون الابتعاد عنه، ولا يمكنهم الاقتراب منه، وذلك بالتحديد لأنهم لا يستطيعون نسيان الله. إنه لا يمكن لهم أن يتوسّعوا ولا أن يتقلّصوا. وهم على حد تعبير القرآن وكما يشرح ابن عربي قد بقوا مثبتين في وضعهم.¹ وعلى العكس من ذلك خلق البشر بدون وضعيات مثبتة. فالله خلقهم على صورته الخاصة التي تشمل جميع الأسماء الإلهية ليكون كل تعيين ممكن للوجود في حد ذاته، وكل ما يمكن التعبير عنه بالنفس.

إن الله خالٍ من كل قيود خارجية، لأنه لا شيء يوجد خارج وجوده واجب الوجود. وعندما خلق الإنسان على هيئته فقد خلقه مع حرية سيطرته على هذه الهيئة التي منحها له. هذا هو معنى القول إن الناس لديهم حرية كافية للاختيار بين الجميل والقبيح وبين الرحيم والساخط وبين الحق والباطل وبين الموضوعات المحبوبة حقًا وموضوعات الحب الخادع. فإذا اتخذ البشر الخيارات الصحيحة يمكنهم الارتقاء إلى مرتبة أعلى نحو مشاركة متزايدة في الخير والجمال والرحمة. وإذا اتخذوا خيارات خاطئة، سيصبحون أكثر تقييدًا ومحصورين في وضعهم، وسوف ينزلون بحكم حريتهم في التصرف بعيدًا عن الرحمة والرأفة. فالبشر يحومون في عالم غير محدود من الغموض، الذي يسميه ابن عربي "الخيال اللامحدود" الذي يقع بين الكينونة المطلقة ومطلق العدم. وكمالهم الحقيقي يكمن في الارتقاء إلى ملء الصورة الإلهية التي خلّقوا عليها، وهذا الصورة تحتضن كل احتمالات الوجود.

ومن الطرق العديدة التي يناقش بها ابن عربي وآخرون السعي للارتقاء إلى الرحمن هو توظيف لغة الأخلاق، أو بالأحرى "السمات الخلقية"، أي الأخلاق. وبالنسبة إلى النبي يقول عنه القرآن ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾². وذلك باستخدام مفرد هذه الكلمة. فالنبي غالبًا ما يتم وصف خلقه على أنه

(1) Chittick, sufi Path, p. 295.

(2) سورة القلم / الآية 4.

مجموع إجمالي عدد من السمات الخلقية، وكانت تسمى هذه السمات "الصفات الخلقية الإلهية"، وهي التي تم فهمها على أنها لا شيء سوى الأسماء الإلهية التي خلق الإنسان على صورتها. وابن عربي وكثيرون آخرون يخبروننا أن الهدف من التعاليم النبوية هو لتوجيه البشر في طريق "التخلق بأخلاق الله".¹

إنه هذا التركيز بالتحديد على تحقيق التحول الذي يميز مسار الصوفيين عن مسار المعلمين المسلمين الآخرين، مثل الفقهاء المتخصصين في الفقه وعلماء الكلام المتخصصين في التحليل العقلاني للعقيدة. وعلى حد تعبير ابن عربي: "فالتخلق بأخلاق الله هو التصوف"¹. كما أنه لدى ابن عربي الكثير ليقوله عن القدوة التي رسمها النبي في تحقيق جميع السمات الخلقية الإلهية. فهو يخبرنا أنه ليس من قبيل الصدفة أن يقول الله لمحمد في القرآن، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾². فالرحمة هي تسمية عالمية للكمال الإنساني الذي يتحقق عندما يتسم الإنسان بالصفات الخلقية لله.

ويخصّص ابن عربي قدرا كبيرا من كتاباته لتفسير الطريقة التي ينبغي على البشر أن يشرعوا بها في تحقيق السمات الخلقية الفطرية للصورة الإلهية. وهو يفعل ذلك في من حيث الأولويات التي يطالب بها الوجود نفسه. ذلك أن الرحمة هي مصدر كل شيء. وهذا هو السبب في أنه عادة ما يفكك مضامين البديهية التأسيسية للفكر ألا وهي التوحيد، من خلال العمل على نتيجتها الأولى ألا وهي النبوة. وعديد من كتبه مبني حول مفهوم التعددية في الأنبياء الذين أظهروا كل على حده الطريق إلى وحدة الرحمة.

وبطبيعة الحال، فإن ابن عربي يولي اهتماما خاصا إلى النبي محمد، والتوجيهات التي فرضها على نفسه لكي يسلك الطريق إلى الله. وبوجود كل ذلك فإن القرآن يقول مخاطباً محمداً: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾³.

إن التفعيل الكامل للرحمة الإلهية يأتي عندما يتّحد العاشقان، وهذا يعتمد على السير في طريق

(1) ابن عربي: الفتوحات 2، م. س، ص 267، س 11. ولناقشة هذا الموضوع انظر:

Chittick, Sufi Path, pp. 283

(2) سورة الأنبياء / الآية 107

(3) سورة آل عمران / الآية 31

النبي. ويبرز ابن عربي أهمية القدوة النبوية من نواحٍ عديدة، ليس أقلها من خلال الانتباه الشديد إلى التعلّيمات الشعائرية التي يقدمها القرآن، وهو الكتاب الذي يمثل، كما قالت عائشة زوجة النبي، هو نفسه الصفات الخلقية للنبي.

وعادة ما يفاجأ الأشخاص الذين ليس لديهم إلمام يذكر بكتابات ابن عربي عندما يعلمون أن أطول فصل في كتابه الفتوحات المكية هو بالمناسبة باب أكثر طول من كتابه الأكثر شهرة، فصوص الحكم¹ وهو مخصص لشرح أهمية طقوس الصلاة التي يؤدّيها المسلمون المتمرسون خمس مرات في اليوم. ومن بين أشياء أخرى، يستشهد ابن عربي ويشرح مجموعة كاملة من الروايات المختلفة للكلمات والأفعال التي تدخل في الصلاة وهي الروايات التي قدمها علماء الإسلام المبكر.

ولقد خصّص ابن عربي أحد أقسام باب الصلّة لدعاء كان النبي يتلوّه بعد البداية الرسمية للصلاة وقبل تلاوة سورة القرآن الأولى. وهو يتضمن هاتين الجملتين: "واهدني إلى أحسن الأخلاق ولا يهدي لأحسها إلا أنت"². ولنلاحظ التّشديد النموذجي في هذا الدعاء على مبدأ التوحيد. فالقرآن يدعو الله بالمرشد إلى التوحيد يعلم أن "لا دليل إلا الله". ومن ثم، لا يمكن تحقيق سمات الشخصية الجميلة - السمات الخلقية المتمثلة في الرحمة والحنان - دون التوجيه الإلهي. والنتيجة الطبيعية الأولى هي أنه يذكرنا أن الأنبياء هم على وجه التّحديد "المرشدون" الذين عينهم الله للجنس البشري ليدلّوننا إلى سواء السبيل.

وهذا الدعاء يلخص مفهوم تزكية النفس، "تطهير النفس"، والذي غالبًا ما يؤخذ كمرادف لممارسة التّصوّف. فالناس مدعوون لتطهير أنفسهم من أجل تخليص أنفسهم من السمات الخلقية القبيحة" ليصبحوا متميزين بالصفات الخلقية لله - وهو توصيف، كما أشرت، يتطابق عند ابن عربي مع المسار الصوفي.

وبعبارة أخرى، بدون أن نصبح مثل الله، فإنه من المستحيل تحقيق الآثار المترتبة على أنثروبولوجيا الرحمة إذ لا رحيم إلا الله ولا أرحم إلا الله.

(1) 50,000 vs. 110,000 words.

(2) ابن عربي الفتوحات 1، م. س، ص 419، س 26

أفضل حرف من الحروف الأبجدية:

اسمحوا لي أن أنهي كلامي باقتباس مقطع قصير من بداية كتاب الفتوحات المكية (الفصل 198) وقد خصّص ابن عربي فصلاً طويلاً لـ "النفس الرحماني". وفي هذا الفصل طوّر ابن عربي تصوّره للخطاب الإلهي بتفصيل كبير مشيراً إلى، على سبيل المثال، أن الله خلق الكون في ثمانية وعشرين مستوى من الوجود، كل منها يتوافق مع حرف واحد من اللغة العربية الأبجدية. وتحتوي هذه الأبجدية على ثلاثة ترتيبات، وأكثرها شيوعاً - اب-ت-ث الذي يشبه ترتيب أ-ب-ج. و الأخير هو الأكثر شيوعاً (أبجد) يعتمد على القيمة العددية للأحرف - 1، 2، 3.

يعتمد الترتيب الأقل شيوعاً على الترتيب الذي تتم به الأحرف. وكتاب الفتوحات مفصّل في النفس البشري، بداية من المزمар وقف (الهمزة)، وهو واضح في أعماق الحلق، وينتهي بالواو وهو ينطق بشفاة مفتوحة.

ولقد استخدم ابن عربي هذا الترتيب الثالث لتوضيح الترتيب في مستوى الوجود حيث تظهر الحروف الكونية في النفس الرحماني.¹ وبعبارة أخرى يمثل كل حرف تالٍ مزيد من الكشف عن الصفات الخفية للوجود الإلهي. فالحرف الأوّل هو العقل الكوني أو القلم الأعلى الذي هو الخلق الأوّل. ويشير الحرف النهائي إلى مكانة الإنسان المثالي، أي الشخص الذي خضع لتحوّل كلي في طبيعته، وعاد إلى مستوى الإنسان الكوني الذي يتّسم بالعقل، ويتسم بالصفات الخلقية لله. وهذه المحطة هي محطة الأنبياء عموماً، لكنها تشير أيضاً إلى الطبيعة البشرية الحقيقية، فالحقيقة التي تكمن في داخل كل واحد منا، في انتظار الشفاء يصفها ابن عربي بهذه المصطلحات: "والواو أكمل الحروف وكذا هي في العمل عند من يعرف العمل بالحروف فكل ما سوى الإنسان خلق إلا الإنسان خلق وحق فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به أي المخلوق بسببه العالم وذلك لأن الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدم عليها فما خلق ما تقدّم عليها إلا لأجلها وظهور عينها ولولا ما ظهر ما تقدّمها فالغاية هي أمر المخلوق بسببه ما تقدّم من أسباب ظهوره وهو الإنسان الكامل وإنّما قلنا الإنسان الكامل لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبّه به في الصورة كما نقول في زيد أنه إنسان وفي

(1) في ما يخص الحروف والمراتب، انظر:

Chittick, The Self-Disclosure of God (Albany: State University of New York Press, 1998), pp. xxviii—xxxii, see also Titus Burckhardt, Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi (Gloucestershire: Beshara Publications, 1977).

عمر أنه إنسان وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمر فعمر على الحقيقة حيوان في شكل إنسان كما أشبهت الكرة الفلك لاستدارة وأين كمال الفلك من الكرة فهذا أعني بالكمال.¹

المصادر والمراجع:

المعاجم:

- الرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الكتب المصرية، 1364 هـ.

المصادر العربية:

- ابن عربي، محي الدين، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق عبد الباقي مفتاح، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2016.

- ابن عربي، محي الدين أبو عبد الله محمد بن علي، الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، 1911م.

- ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، د.ت.

- ابن عربي، محي الدين، كتاب الباء، مكتبة القاهرة، المطبعة المنيرية بالأزهر، ط 1، 1954.

- الترمذي، الحكيم، تحصيل نظائر القرآن، تحقيق: حسني نصر زيدان، مطبعة السعادة، القاهرة، ط 1، 1969.

- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين، تحقيق: يوسف علي بدوي، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط 3، 2000.

- الغزالي، أبو حامد محمد، منهاج العابدين، تحقيق: محمود مصطفى حلاوي، دار البشائر الإسلامية، ط 3، 2001.

(1) ابن عربي: الفتوحات 2، م. س، ص 396

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384 هـ - 1964 م.
- الكوراني، برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين، إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلّة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد رجب علي حسن، دار الإحسان، ط 1، 1441 هـ.
- النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن، المواقف ويليّه كتاب المخاطبات، تصحيح: آرثر يوحنا أبري، مكتبة المتنبّي، القاهرة، مصر، 1934 م.

المراجع الأجنبية:

- CORBIN (Henry), L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî, Flammarion, Paris, 1958.

دراسة قضايا المرأة: بين مطلب التنمية ورهانات التفعيل

Women's Issues: Balancing the Demands of Development and Activation Strategies

ذة. رجاء الحضري

باحثة بسلك الدكتوراه - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس - المغرب



ملخص:

تكمّن قيمة وظيفة المرأة لا ريب فيما تمنحه للإنسان من معنى لوجوده، وبما تسهم به من فيض عطاء في مختلف مجالات الحياة، أصبح من العبث تجاهلها أو اختزالها في جسد يفتن أو بطن ينجب، يعضد ذلك ما تجود به النصوص التاريخية من صور مشرقة ونماذج متميزة لحضور المرأة الفاعل في التنمية المجتمعية، وهي صور تؤكد قيمة الوظائف التي اضطلعت بها في مختلف المجالات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تتطلب مراجعة ما ترسخ في الذهنية المجتمعية حول دوريتها وعجزها.

فهل من سبيل لاستعادة تلك الوظيفة؟ كيف نسائل التاريخ والتراث الفقهي، بغية توسيع النقاش وتعميقه في القضايا المفصلية في محيط المرأة وواقعها؟ كيف نهدي لتفكيك خيوطها المتشعبة مساهمة في إيجاد حلول رصينة تذيب الخلافات والصراعات التعصبية؟

تأسيسا على هذه الأهمية، تروم الورقة بسط نقاش منهجي حول تفعيل المشاركة التنموية للمرأة في المجال العلمي، من خلال نظرة تتجاوز الرؤى الاختزالية وتنأى عن الصراع المفتعل والمحتدم راهنيا بين طرف يشيد وآخر يهين، إلى نظرة تتوخى الموضوعية، وتسعى لتحقيق المصالحة والتقريب بين الرؤى؛ عبر التنقيب في بنياتها المترامية بين مختلف التفاعلات الاجتماعية والثقافية والسياسية.

الكلمات المفتاح:

تفعيل وظيفة المرأة - الخصوصية - التنمية - المرأة العاملة.

Abstract:

The value of a woman's profession undoubtedly lies in the meaning it gives to her existence and the contributions she makes to various aspects of life. Ignoring or reducing women to mere objects of desire or childbearing is a mistake, as historical texts attest to the bright images and exceptional models of women's active participation in societal development. These images confirm the value of the jobs that women have undertaken in various scientific, social, economic, and political fields and require a review of what is ingrained in societal mentality regarding their inferiority and powerlessness.

Is there a way to restore this function? How can we question history and jurisprudential heritage to broaden and deepen the discussion on crucial issues related to women and their reality? How can we guide ourselves to unravel its complex threads and contribute to finding sound solutions that dissolve fanatical differences and conflicts?

Given this importance, the paper aims to systematically discuss activating women's participation in scientific development. This vision goes beyond reductionist views and moves away from the fabricated and raging conflict between those who praise and those who insult, towards objectivity and a commitment to achieving reconciliation and rapprochement between differing perspectives. This is achieved by exploring the sprawling structures between various social, cultural, and political interactions.

Keywords:

Women's job, women's privacy, development, educated women.

تقديم:

إن بسط أي نقاش بمعزل عن تحكيم التجربة الإنسانية، لا مرأى في أن يسفر عن نتائج عقيمة، تزداد ضبابيتها مع تفرع قضاياها وتشعبها نتيجة ما تفرضه متغيرات واقعها المحلي، فكيف بقضية محورها المرأة الإنسان؟ تلك القضية التي تعرف زخما من النقاشات والمزايدات في مقارباتها، دون

محاولة سبر أغوار تجربتها الضاربة في عمق التاريخ، والاستفادة من منعطفاته وتحولاته قصد تجاوز الرؤية القاصرة المحجمة لوظيفة المرأة وكفاءتها، إلى نظرة رصينة تنفذ إلى عمق القوة الكامنة في إنسانيتها، مركز وظيفتها ومنطلق كفاءتها وإشعاعها لخدمة الأهداف الحضارية لأمتها وتنميتها، جنباً إلى جنب مع أخيها الرجل في مسيرة متوازنة تتكامل فيها جهودهما وتتضافر على أساس المبدأ الإلهي الذي خلق بعضهما لبعض، لتستمر بمقتضى الولاية بينهما مسيرة النوع الإنساني وتكتمل بهما غاية وجوده.

وتكمن قيمة وظيفة المرأة لا ريب فيما تمنحه للإنسان من معنى لوجوده، وبما تسهم به من فيض عطاء في مختلف مجالات الحياة، أصبح من العبث تجاهلها أو اختزالها في جسد يفتن أو بطن ينجب، خاصة في ظل ما تكشف عنه النصوص التاريخية من صور مشرقة ونماذج متميزة لحضور المرأة الفاعل في التنمية المجتمعية وإسهامها الحضاري، وهي صور تعتبر مؤشراً قوياً على أن المصادر التاريخية تحتاج النبش والتنقيب أكثر في مكنوناتها؛ من أجل اكتشاف نماذج أخرى لإسهامات المرأة، تجلي قيمة الوظائف التي اضطلعت بها في مختلف المجالات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتفند ما ترسخ من صور سلبية حولها في ذهنيات بعض أهل العلم وتمثلات المجتمع.

فما السبيل لاستعادة هذه الوظيفة السامية في ظل ما تعرفه الساحة الراهنة من اختلالات على مستوى الفهم والممارسة وتأثير ثقافة نحلة الغالب الدخيلة، التي تملأها مخططاته تحت مظلة الاتفاقات الدولية والمؤتمرات الأممية؟

كيف نسائل التاريخ والتراث الفقهي، بغية توسيع النقاش وتعميقه في القضايا المفصلية في محيط المرأة وواقعها؟ وكيف نهدي لتفكيك خيوطها المتشعبة مساهمة في إيجاد حلول رصينة تذيب الخلافات والصراعات التعصبية؟

في سياق محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات، جاءت هذه الدراسة تروم بسط نقاش منهجي حول قضية المرأة وتفعيل مشاركتها التنموية في المجال العلمي، من خلال نظرة تتجاوز الرؤى الاختزالية وتنأى عن الصراع المفتعل والمحتدم راهنياً بين طرف يشيد وآخر يهين، إلى نظرة تتوخى الموضوعية ما أمكن، وتسعى لتحقيق المصالحة والتقارب بين جميع النقاشات والآراء؛ من خلال التنقيب في بنياتها المترامية بين مختلف التفاعلات الاجتماعية والثقافية والسياسية، انطلاقاً من سؤالين محوريين:

كيف يمكن للمرأة في المجال العلمي أن تقدم إضافات في دراستها لقضايا المرأة قد لا يصل إليها الرجل؟ وما السبيل لتفعيل خصوصيتها في المناهج العلمية المتخصصة لدراسة قضايا المرأة؟

وعليه، وإدراكاً منا لأهمية الجانب التاريخي باعتباره يسهم في كشف اللثام عن أصل كل ظاهرة ومشكلة، ومساءلة الذهنية المجتمعية وتتبع حركتها وسلوكها في واقع يتغير بتغير زمانه وأحواله، فإننا نرنو إلى توظيف هذه المنهجية من خلال تقسيم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور أساسية. نتناول في المحور الأول المرأة والمعرفة في العصر الوسيط بين المشاركة التنموية والتمثيلات المجتمعية، ثم نعرض في المحور الثاني لحضورها العلمي في الزمن المعاصر، لنبحث في المحور الثالث بعض السبل الكفيلة بتفعيل خصوصية المرأة في مقاربة قضاياها الجوهرية.

أولاً: المرأة والمعرفة في العصر الوسيط بين المشاركة التنموية والتمثيلات المجتمعية

1- المرأة والمشاركة التنموية في الحقل المعرفي:

وضع النبي صلى الله عليه وسلم اللبنة الأساس لتنوير المرأة وتعليمها، فكان أول أستاذ لها، علمها كيف تتشوف إلى الكمال العلمي، وعلم الأمة الفهم السليم لامتلاك ناصية العلم، الذي يدعو إليه الوحي ويحض عليه دون تمييز بين الذكر والأنثى. ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾¹، وقد وعّت المرأة المسلمة مسؤوليتها أمام هذا الخطاب، فتسابقت في انتزاع حقاها في علوم زانت بروحها عقلها التوافق للنبوغ والتفوق، الذي أكبره الرجل وباركه بفضل التربية النبوية التي تعهدت العقل المسلم بالتهذيب؛ من خلال معالجته من أدواء الجاهلية وما ترسب فيها من تمثيلات حول دونية المرأة.

ومن ثمار تلك التربية ما وجدناه من تغيير في ذهنية الرجل تجاه المرأة؛ من مثل الإقبال الكثير على تلقي العلوم من النساء، واعتراف بعضهم بقدراتهن وكفاءتهن، من مثل شهادة الفقيه ابن حزم الأندلسي الذي قال منوها بدور المرأة: "هن علمني القرآن ورويني كثيراً من الأشعار، ودرّبنني في الخط"²، وعن أمانتهن العلمية يقول صاحب الميزان: "ما علمت في النساء من اهتمت ولا من تركوها"³.

(1)- سورة المجادلة، الآية 11.

(2)- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط.1، 2016، ص 50.

(3)- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد

بل لم يرد قط أن نقل "عن أحد من العلماء أنه رد خبر المرأة لكونها امرأة. فكم من سنة قد تلقى الأمة بالقبول عن امرأة واحدة من الصحابة، هذا لا ينكره من له أدنى نصيب من علم السنة"¹.

إن الإحساس بالمسؤولية التي أذكأها رسول الله صلى الله عليه وسلم في عقل المرأة المؤمنة، منحها قوة الإرادة والرغبة الجامعة لطلب المعالي والتعطش للعلوم، فسجل التاريخ أول ما سجل نبوغ من كن أقرب لتلك التربية؛ من مثيل أمانا عائشة رضي الله عنها التي كانت موسوعة علمية يرجع إليها كبار الصحابة فيما استشكل لديهم. وفي ذلك يقول سعيد الأفغاني: "سلخت سنين في دراسة السيدة عائشة، كنت فيها حيال معجزة لا يجد القلم إلى وصفها سبيلا، وأخص ما يبهرك علم زاخر كالبحر، وسعة آفاق واختلاف ألوان، فما شئت إذ ذاك من تمكن في فقهه أو حديث أو تفسير أو علم بشريعة، أو آداب أو شعر أو أخبار أو أنساب أو مفاخر أو طب أو تاريخ، إلا أنت واجد ما يروعك عند هذه السيدة"².

ولا مراء، فقد استلمت المشعل نساء العصور اللاحقة، على الرغم من تكالب المحن على الأمة الإسلامية، ومحاولة إقبار المرأة وإسكات صوتها، إذ وجدنا الكثيرات ممن علا كعبهن في مختلف العلوم، حيث برزت في الفقه حفصة بنت سيرين الأنصارية، وأم الدرداء الصغرى التي عبرت عن قيمة العلم في حياة الإنسان في قولها: "لقد طلبت العبادة في كل شيء، فما أصبت لنفسي شيئا أشفى من مجالسة العلماء ومذاكرتهم"³.

ويجب التنبيه إلى أن امتلاك العلوم في تلك العصور لم يكن مقتصرًا على علم دون آخر. بل كانت الفقهية أو المحدثات موسوعة في العلوم على اختلافها، لذلك فعندما يتم ذكر نموذج عالمة مقترنا بالفقه فللدلالة على المشاركة العلمية بمفهومها الواسع في ذلك العصر، إذ تميزت جميعهن بالعلم الغزير بالنسبة لزمتهن⁴.

البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط. 1، 1382 هـ - 1963 م، ج 4، ص 504.

(1)- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، خرج أحاديثه وعلق عليه عصام الدين الصباطي، دار الحديث، ط 1، بيروت، 1413 هـ - 1993 م، ج 6، ص 360.

(2)- الزركشي، بدر الدين، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، تحقيق وتعليق سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1970، ص 3.

(3)- المزي، أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1413 هـ - 1992 م، ج 35، ص 355.

(4)- العمار، سعاد، الإسهام العلمي للمرأة العربية، ضمن مجلة دعوة الحق، العدد، 376، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

ولعل ما يستوقفنا في هذا المسار ما كانت تجتهد به عين المرأة في تدبير مجال العلم وتسهيل عملياته لطلابها، إذ تشير المصادر إلى أن بيوت العالمات كانت بمثابة جامعات مفتوحة ليل نهار للطلبة والدارسين، تضع على أبوابها "علامات كالمصاييح أو السرج ليمتدي إليهن الباحث دون عنت".¹

وتطول قائمة الأعلام النسائية التي لم يخل عصر من حضورهن الوازن، إذ تفصح بعض المصنفات عن نماذج أسهمت في الإجازة والسماع والتدريس²، بعد أن كن يتلمسن دونه العقبات. فهذه أم الحسن بنت أبي لواء سلميان بن أصبغ، ركبت غمار الرحلة والسفر في سبيل وصل السند وتحقيق الرواية وسماع العلوم من أفواه علماء عصرها³، وابنة فايز القرطبي التي لم يكفها نهل العلوم من أبيها وزوجها أبي عبد الله بن عتاب، بل دفعها طموحها غير المتناهي إلى الرحيل عن بلدها إلى دانية طلباً في لقاء أبي عمرو المقرئ لتأخذ عنه القرآن، فنالت فضل الموت في سبيل طلب العلم خلال رحلتها الأخيرة، حيث وافتها المنية بمصر عند عودتها⁴، دون أن ننسى نماذج أخرى لمعت في الكتابة والتأليف، مثل عالمة المنطق خديجة بنت محمد العاقل صاحبة الشرح على متن السلم في المنطق، والشرح على أم البراهين في العقيدة⁵.

وبجوار خديجة في الهمة والتشوف إلى الكمال العلمي، نجد الكثيرات ممن علا نجمهن في أصناف من العلوم زاحمن فيها الرجل وفقنه نباهة وحكمة، مثل الفتوى والقضاء والطب.

وعليه فإن المرأة المسلمة بعد وعيها بمسؤوليتها تجاه الخطاب القرآني في ضرورة طلب العلم،

بالمملكة المغربية، السنة الخامسة والأربعون، 1425 هـ/ 2004 م، ص 74.

(1)- م. ن، ص 7.

(2)- نذكر في هذا الصدد حفصة بنت الحاج الركوني التي كانت أستاذة وقتها، إذ قامت بالتدريس لأبناء المنصور الموحي في قصره. انظر: ابن بشكوال، كتاب الصلة ومعه صلة الصلة لابن جعفر أحمد الغرناطي، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2008، المجلد 3، ص 409. وأم شريح بن محمد بن شريح شيخ المقرئين في زمنه، كانت تدرس للرجال كما النساء، تقرؤهم القرآن بحرف نافع وقد قرأ عليها أبو بكر بن عياض بن بقي، انظر: ابن الأبار، محمد بن عبد الله القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2011، ج 4، ص 254. وأم الحسن أخت القاضي منذر بن سعيد الكزني البلوطي، التي كان يقصدها النساء للذكر والتفقه في الدين ودراسة سير العابدین، م. ن، ج 4، ص 126.

(3)- ابن الأبار، التكملة، م. ن، ج 4، ص 225.

(4)- المراكشي، عبد الملك، الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة، تحقيق محمد بنشريف وإحسان عباس وبشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2012، ج 5، ص 426.

(5)- التازي، عبد الهادي، المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي، دار النشر الفنك، ط 1، 1992، ص 97.

سعت جاهدة لاكتساب العلم النافع الذي جعلها حاضرة في مجتمعها حضوراً متميزاً، يفند مزاعم الإخباريين الذين قزموا دور المرأة وجعلوه مكملًا لأعمال الأعلام من الذكور.

ونشير إلى أن التاريخ المعاصر عرف بدوره طفرة نوعية في إسهامات المرأة العلمية، نتيجة سعيها الدائب لطلب العلوم على اختلافها، في واقع تدرج في خوض معارك محترمة بين أطراف مؤيدة وداعية لتعليم المرأة وأخرى معارضة، سيلحق تأثيرها الخطاب النسوي وإسهامات المرأة الأدبية، على الرغم من تباعد الخط الزمني، وهو ما سنعرض له في محور لاحق.

ولعل السؤال الذي يفرض نفسه في سياق هذا الرصد التاريخي، هو إلى أي حد استطاعت المرأة أن تستمد قوتها من العلم والمعرفة، لتصوغ شخصيتها المستقلة عن تأثير التراكمات التاريخية؟

بعد هذه اللمحة الموجزة لمسار المرأة العاملة، يكون لزاماً علينا أن نقف وقفة متفحصة لما بين منعطفات هذا التاريخ، وما لفه من تجاذب التأثيرات السياسية والفقهية والاجتماعية، التي لا محالة أطرت بشكل كبير الذهنية المجتمعية، فلم تستطع أن تنجو منها المرأة نفسها، باعتبار ما ترسخ في وعيها حول أفضلية الرجل عليها.

لذلك ومن باب قراءة التاريخ من أعاليه بموضوعية ودون تقديس، وواجب البحث في سبل امتلاك الفهم السليم لحاضرنا ومستقبلنا، يكون من المفيد أن ندرك عمق الوقائع والأحداث الماضية، وآثارها على الخط التاريخي لأمتنا.

لهذا وذاك، فإن المتتبع لمسار المرأة في الإنتاج المعرفي، لا يمكن أن يتجاهل ما تخللت صفحاتها من أزمات، أثرت بشكل سلبي على المرأة ومحيطها، الذي لا يزال نعيش تداعياته في وقتنا الحاضر، ولا أدل على ذلك ما تطرحه الساحة الثقافية من نقاش حول كفاءة المرأة في المعرفة وأهليتها، وهو ما سنحاول الحفر في حيثياته من خلال قراءة علاقته بالمنعطفات التاريخية، وسنة التأثير والتأثر.

2- المرأة والفقيه: الصورة والسياق السياسي

لا سبيل لإنكار ما منحه الإسلام للمرأة من تكريم، استطاعت بفضلها أن تصيغ شخصيتها المستقلة الواثقة بقدرتها النابعة من الثقة بالله وفضله عليها، بل وأدركت عن وعي كبير روح الخطاب القرآني الذي دعاها لمشاركة أخيها الرجل في حمل أمانة الاستخلاف والبناء، فكانت نعم الراعية والمسؤولة، لم تتنازل عن حقوقها بل انتزعتها انتزاعاً بحضور يليق بوظيفة الحافظة التي خصها الله

بها¹، فحفظت أمانة العلم وأثبتت كفاءتها في العهد النبوي وما بعده، وكانت حاضرة بفعالية على الرغم مما أصاب الأمة من تراجع وانحدار، وهو ما أكدته سيل النماذج التي لا مناص من مساءلة واقع حاضرها الاجتماعي والسياسي، على مستوى الكفاءة العلمية وعلاقتها بالوقائع المضروفة بأسبابها، وارتباطها بالذهنية المجتمعية.

أحدثت الانحرافات التي شهدتها الأمة الإسلامية في التاريخ شرخا عميقا في جسمها، تراجعت معه مكانة المرأة وضاعت الشخصية العلمية بشكل عام، باعتبار ما حصل لها من تفتت علومها واستقالة عقلها وانزوائه في الركن الاحتياطي الممل في أغلب الأحيان من السلطة الحاكمة، التي استبدت في الحجر على العلوم، وانتهت إلى حصرها في الأحكام الشرعية، بغية إبعاد الأطماع عنها وإعطاء الشرعية لحكمها.

وحسبما يستشف من النصوص التاريخية التي تلت حدث مقتل عثمان بن عفان، وما نتج عن فتنته من قتال بين الصحابة وتحول نظام الحكم، فإن أكثر من لحقه ظلم ذلك الحجر والجمود هي المرأة؛ من خلال طفوح الاجتهاد وسيل التفسيرات التي لم تعرف انتعاشا إلا في قضاياها، إذ وجدنا إسهابا ملحوظا في استقراء بعض النصوص في غير سياقها، مما نتج عنه اتهام الإسلام بظلم المرأة وتهميشها؛ نذكر في هذا السياق تشبيهها بالشيطان²، واتهامها بنقصان عقلها ودينها³، الذي فسر

(1)- الحافظية مصطلح مشتق من الآية الكريمة: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾، يعرفها القرطبي بأنها "الأمر بطاعة الزوج والقيام بحقه في ماله وفي نفسها في حال غيبة الزوج". ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط. 2، 1384هـ/ 1964م، ج 5، ص 168.

(2)- حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رأى امرأة، فأتى امرأته زينب فجاءها، ثم خرج إلى أصحابه فقال: "إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان، فإذا أبصر أحدكم امرأة، فليأت أهلها، فإن ذلك يرد ما في نفسه"، مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارابي أبو قتيبة، كتاب: النكاح، رقم: 1403، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط. 1، 1427هـ- 2006م، ج 1، ص 631.

(3)- خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأضعى أو فطر إلى المصلى، ثم انصرف فوعظ الناس، وأمرهم بالصدقة، ثم مر على النساء، فقال: "... ما رأيته من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن"، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله، قال: "أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلن بلى، قال: فذلك نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، قلن بلى، قال: فذلك من نقصان دينها". انظر: البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت. 256هـ/ 870م)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق/ بيروت، ط. 1، 1423هـ- 2002م، كتاب: الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، رقم: 304، ص 84. وهذا حديث متفق عليه.

بوجوب حجب الكفاءة عنها في تولي الشأن العام¹، وهو لا ريب يتناقض مع ما كانت عليه المرأة في العهد النبوي بمراى ومسمع من معلمها ومربمها صلى الله عليه وسلم، ولعل ما حدث في صلح الحديبية خير دليل على تنفيذ تلك القراءة السطحية التي تنقص من قيمة المرأة، حين استشار أم سلمة رضي الله عنها، وأخذ برأيه الذي لولاه لضاعت أمة بأكملها².

ومن القرائن الدالة على انحطاط الاجتهاد الفقهي خلال تلك المرحلة، ما وجدناه لدى فقهاءنا من تداول أحاديث يرفض عقل المسلم الراشد أن يتقبلها لبعدها عن روح الوحي، من مثيل الحديث الذي ينسب إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: "لا تزلوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن المغزل وسورة النور"³.

وقد كرس الاجتهاد الذي ساد بعد تلك الفترة وقعد لفكر جامد، ورثه الفقه وصاغه في قوالب مقلدة انحسرت دون الانفتاح على الأدوات المنهجية الأصولية، ولعل ما رأيناه من قراءة سطحية لبعض النصوص، تجلّى حقيقة حجم الانحسار الذي أصاب العقل الفقهي تجاه قضايا المرأة، تمحور بشكل خاص حول التشديد في حبسها باعتبارها رأس الفتنة⁴، مما أدى إلى تراجع حضورها، بل وغاب أو غيب في بعض المحطات التي ألفينا بها بياضات، لم نجد لها مسوغاً أو تعليلاً إلا بربطه في سياقه الزمني السياسي.

وبلغ الانحدار أقصاه مع القرنين السادس والسابع، إذ أضحى الجهل لصيقاً بالمرأة، وأصبح

(1)- حديث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، رواه البخاري في صحيحه، م. س، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، رقم: 4425، ص 1086.

(2)- "لما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلح الحديبية، قال لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا، فما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك، اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة، حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك، فيحلقك، فلما رآوا ذلك، قاموا، فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم أن يقتل بعضاً غماً"، ينظر: صحيح البخاري، م. س، كتاب: الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، رقم: 2731-2732، ص 672.

(3)- قال الذهبي: "حديث موضوع"، ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، م. س، ص 446. قال البيهقي: "وهذا الحديث بهذا الإسناد منكر والله أعلم"، ينظر: البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، ط. 1، 2003، ج 4، ص 90.

(4)- "منع شباب النساء الممتلئات لحما اللواتي تخشى منهن الفتنة، من مساجد الجمع والجماعات، لأن ذلك مؤد إلى منكر يعظم خطره ويهيج شره، فيجب قطعه بما أمكن"، ينظر: العقباني، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المنكر، تحقيق: علي الشنوني، المعهد الثقافي الفرنسي، دمشق، 1967، ص 30.

في وعيها قدر من أقدارها، مما أنتج عقلية خانعة متواكلة، تؤمن ويؤمن معها مجتمعها بالدونية التي فقدت معها الثقة في كفاءتها، فجاء الاستعمار ليجهز على ما بقي من الاستثناءات التي نجت من عبودية الجواري والأربع الحرائر المستبدل بقديمهن الجديد، لترتقي في أحضان الغالب انهارا بحضارته الجديدة، فتزداد مأساتها ضمن تشابك خيوط الفقه الجامد بخيوط النظام السياسي الحاكم والدخيل.

3- صورة المرأة في الأجناس المصدريّة الوسيطية:

بقي أن نشير لأمر في غاية الأهمية، ولعله منفذ لبعض المتنطعين والمسلمين بدونية المرأة وعدم أهليتها في الإنتاج العلمي، إذ يعضدون ذلك بعدم وجود الإنتاج الأدبي الملموس كغيرها من الأدباء والعلماء. وهي نظرة لا يمكن فصلها عما سبق وأشرنا إليه حول ذهنية الفقيه، الذي وإن سلم بوجوب تعليمها، فإنه أجزم بعدم جدواه، لأنها في رأيه مهما بلغت في العلم من درجات "فالغالب أن يستوي عندها الصحيح والسقيم"¹.

ولا جدال في أن نظرة التنقيص التي طبعت الخطاب الفقهي كانت جزءاً من كل، فالمجتمع بجميع مكوناته قد تشبع بتلك النظرة التي لحقت الحوليات التاريخية فأومأت بإشارات محتشمة لبعض أدوار النخبة من النساء دون غيرهن، في سياق الوقائع والأحداث السياسية التي فرضت ذكرهن عن غير قصد، والإشارة إليهن دون اسم مع الاقتصار على نعتين بآبنة فلان أو زوجة فلان، مما يستشكل على الباحث تركيب سيرهن المبتورة والمتفرقة بين الأجناس المصدريّة، هذا فضلاً عن غياب الرؤية النسائية في التاريخ، فكل ما كتب عن المرأة كان بعين الرجل، الذي في كثير من الأحيان غابت عنه الموضوعية بفعل ما ترسخ في ذهنيته حول فتنة النساء وتمكن الشيطان من سلوكياتهن².

وفي المنحى نفسه تناولت بعض المصادر نساء ما دون النخبة بدونية؛ اختزلت حضورهن في وصف جمالهن وزينتهن وشكل اللباس وهيتتهن دون التلميح لأدوارهن ومجالات اشتغالهن في محيطهن³. وهي إشارات لا تؤكد كما لا تنفي حضور المرأة في المجال العلمي.

(1)- العبدري، محمد بن الحاج، المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين نيات والتنبيه على بعض البدع والعوائد التي انتحلت وبيان شناعتها وقبحها، المطبعة العامرة الشريفة، 1320 هـ، ج 1، ص 159.

(2)- م. ن. ج 3، ص 52. الهلالي، ياسر، نظرة المجتمع للمرأة في غرب القرن 14-15م، مجلة أمل، العدد: 13-14، السنة الخامسة، 1998، ص-77 84-83.

(3)- ابن الأحمر، إسماعيل، بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص 55. الوزان، الحسن،

والراجح أن الحرج الذي طبع ذهنية المجتمع من ذكر المرأة -وضمنه المؤرخ وغيره من المؤلفين-، كان أحد أهم الأسباب وراء إخفاء إسهاماتها العلمية، كما هو الشأن في تغييب تفاصيل حياتها، وببدو ذلك جليا في التمييز الذي مارسه تلك الكتابات وتقديرها لطبقات الأعلام من الذكور، بإسهابها في تراجمهم مقابل الإشارات الباهتة لتراجم النساء، ولعل الصورة التي عبر عنها أحدهم أكبر دليل على قولنا هذا، حين أخذ غيره على ذكر النساء بجانب "أهل العلم الذين هم خواص عباد الله"¹.

ولا يفوتنا أن نشير في هذا الصدد إلى ما أثبتته إحدى الدراسات؛ التي عزت قلة الإسهام النسائي في مجال التأليف، إلى ضياع أثره ضمن ما أتلّف ونهب من تراث الأمة بفعل الحروب السياسية والمذهبية².

وعليه فإن استقرارنا لتلك العوامل أمر في غاية الأهمية، نستخلص منه بناء على ما تم استجلاؤه من النماذج العالمية، أهم سؤال منهجي يعطينا سلاسة الامتداد لأسئلة أخرى قابلة، نبي عليها رؤانا المفصلية حول ما نأمل في مستقبلنا؛ من انطلاق علمي صائب يستمد روحه من منهج يتوافق والواقع الظرفي ومتغيراته. والسؤال هو: في وسط هذه التحولات التاريخية هل كانت تلك النماذج استثناء؟ وما هي الظروف التي أسهمت في نبوغ هذا الاستثناء؟

4- دور المؤثرات الحضارية في تفعيل الحضور التنموي للمرأة:

إن المتصفح لسير نماذجنا العالمية على الرغم من اقتضاب معطياتها، سينجلي له بوضوح انتماؤها للطبقة الخاصة علميا واجتماعيا، وهو ما ساعدهن على أن يحظين بالتهل من معين العلم، ونشير إلى أن أغلبهن قد أخذنه عن الزوج أو الأب أو الابن أو عن المرأة مثلها، وبدورهن كن يجتهدن في تعليم من حولهن من الفتيات والنساء في المساجد أو الزوايا³، ولا ننسى نساء البلاط اللاتي تطفح

وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ص 197. كبرخال، مارمول، إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد زنيبر ومحمد الأخضر وأحمد التوفيق وأحمد بنجلون، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 1984، ج 2، ص 7.

(1)- المراكشي، الذيل والتكملة، م. س، ص 1/207.

(2)- شبوب، مراد، إسهامات المرأة المغربية الأندلسية في التراث الفقهي معالم وتحديات، تقديم محمد رفيع، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، 2020، ص ص 124-112.

(3)- نذكر على سبيل المثال: "لالة الشهباء" التي كانت تعلم نساء سلا أمور دينهن بمسجد ينسب إليها. ينظر: الناصري، جعفر بن أحمد، سلا ورباط الفتوح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية، تحقيق أحمد بن جعفر الناصري، مطبوعات أكاديمية المملكة

المصادر بذكر مناقبين وإسهاماتهن العلمية؛ من مثل العاملة الأدبية والشاعرة تميمة بنت يوسف بن تاشفين¹، ونوار الزيدانية حفيدة زيدان ابن منصور السعدي التي لغزارة علمها قيل عنها: "إنها ممن شرب سلافة الأدب"².

ومن المفيد أن نشير إلى دور المؤثرات الحضارية وما وفرته من حظوظ للمرأة لاقتحامها مجال العلم والمعرفة، وحسبنا دليلاً ما سجله التاريخ من نبوغ المرأة الأندلسية في العلوم؛ بجميع فنونها بحكم ما نالته من تقدير واستقلالية وحرية، كانت الدافع والحافز لإسهامها في نهضة نسائية زمن المرابطين والمرابطين بشكل خاص، شاركت فيها الإماء والجواري اللاتي كسرن قاعدة خطوة المكانة الاجتماعية باعتبار التشجيع الذي خص به الأمراء النساء بشكل عام³، في مرحلة شهدت نهضة علمية وأدبية تميزت بالتنافس العلمي والمعرفي بين الجنسين، بل وشجع المرأة للسعي إلى تلقيه المباشر من أفواه الرجال، وشد الرحال في سبيله إلى بقاع بعيدة دون تحرج مجتمعه⁴، ولعل ما اشتهرت به المرابطيات من تضلع في المجال العلمي وتفوقهن على الذكور أحياناً، وتقبل المجتمع تصدرهن تعليم البنات والبنين⁵، خير مثال على الرعاية المجتمعية وتأثيرها الإيجابي، وهو ما أكدته إحدى الدراسات⁶، التي خلصت إلى أن تلك الطفرة النسائية كانت نتيجة انفتاح المحيط على المجال الأندلسي وتشعبه بتقاليد الأسرة الأميسية⁷.

المغربية، 2006، ج1، ص 160.

(1)- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، م. س، ج4، ص255. ابن القاضي، أحمد، جذوة الاقتباس، دار المنصور، الرباط، 1974، ج1، ص173.

(2)- عبد الهادي التازي، المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي، م. س، ص 146.

(3)- من الجواري اللاتي ذاع صيتهن في العلوم، نذكر على سبيل المثال: العلياء البلنسية، مملوكة صاحب بلنس، ينظر: ابن جعفر أحمد الغرناطي، صلة الصلة، ج3، ص457، والعاملة ليلى معتقة الوزير أبي بكر بن خطاب المرسية، م. ن، ج3، ص455.

(4)- من مثل فاطمة بنت سعد الخير التي رحلت مع والدها إلى المشرق للتتلمذ على يد كبار علمائه. ينظر: المقري، أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968، ج2، ص632.

(5)- الوزان، وصف إفريقيا، م. س، ج2، ص116.

(6)- أسكان، الحسين، المجتمع والدولة في العصر الموحد (515-668هـ)، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، سلسلة الدراسات والأطروحات، رقم: 4، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2010، ص224-225-226.

(7)- الأسرة الأميسية هي التي تتمتع فيها المرأة بسلطة كبرى، وتشارك في الشؤون العامة لجماعتها (العشيرة أو القبيلة)، وتقوم بالتدريس والتعليم ولها يعود فضل الحفاظ على حرف تيفيناغ الأبجدية الأمازيغية لدى التوارك. واقتصادياً ترث الثروة المادية لعائلتها، وهي المسؤولة على تنميتها عبر استثمارها في بعض المجالات الاقتصادية، فضلاً عن تولي مهمة الإشراف على

خلاصة القول إن الظروف التي عززت وأمنت شروط حضور المرأة في المجال المعرفي، تمثلت في همتها التواقة لطلب الكمال العلمي في بيئة عضدت بالاحتضان السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

ثانيا: خصوصية حضور المرأة المعاصرة في التنمية الثقافية

1- سياق انتزاع حق التعلم:

لا جدال في أن حدث الاستعمار كان له الأثر الكبير في طمس الهوية المسلمة، فمهما دافعت بعض الأقلام عن سياسته وبالغت في إظهار الجانب المشرق في الحركة الاستعمارية المتمثلة في تنوير العقول وإدخال مظاهر الحضارة للبلدان المسلمة حسب زعمهم؛ إلا أن الوقائع تظهر الوجه الآخر وتؤكد أن المستعمر اعتمد سلطته ونفوذه في تشجيع الإيمان بالشعوذة والخرافة، وترسيخ سياسة التضليل والبدع الفاسدة التي عرفها المجتمع في تلك المرحلة¹، مما أتاح له حيك خطة الاستلاب المندسة بين ثنايا الدعوة إلى تعليم الفتاة، الرامية في واقع الأمر إلى تنميط المجتمع المغربي والسيطرة عليه من خلال الأسرة، ليعتاد المغاربة الطاعة والخضوع والاستسلام، وقد أيقن استحالة إدراك ذلك إلا من خلال تعليم المرأة والسعي لتغيير ثقافتها لتتفتح على غيرها، معترفا بعجزه أمام الوصول إلى الشباب المغربي بسبب وقوفها دونهم في مواجهته².

تحفظ المغاربة في بادئ الأمر من الاستجابة لدعوة تعليم الفتاة، بيد أن المستعمر لم تعيه الحيلة، فعمد إلى توسيع المشاورات مع الأعيان وخلص إلى إيجاد طريقة مهيئة، تستجيب لحاجيات المرأة المغربية حسب زعمه، تتلخص في تعلم الخياطة والتطريز والدق وما له علاقة بالمرأة والبيت، وهي دعوة تخفي في طياتها المسخ الثقافي بانتهاجه سياسة طبقية انتقائية مهيئة استهدفت بنات

المفاوضات أثناء الحرب وبعدها، وأحيانا كانت تقود الحرب بنفسها، ينظر أسكان، المجتمع والدولة، م. س، ص ص 218-219.

(1)- الميرني، نجاة، مسألة تعليم الفتاة في الفكر الإصلاحي المغربي: علال الفاسي ومحمد الحجوي نموذجين، مجلة دعوة الحق الإلكترونية، العدد: 363، شعبان- رمضان- شوال 1422/ أكتوبر- نونبر- دجنبر 2001.

(2)- الوزاني، محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد، التاريخ الساس للحركة الوطنية المغربية طور المخاض والنشوء، دار الغرب الإسلامي، ط. 1، ج 1، ص 287.

الأعيان دون غيرهن¹، ممن يتوجس منهن قرع طبول الانتفاضة عليه في حالة تعلمهن علوما توظف بصيرتهن²، على الرغم من محدوديتها.

ويبدو أن تحفظ البيوت المغربية شمل أغلب مكونات المجتمع بسبب سيطرة العقلية المتحجرة، التي سلّمت بدونية المرأة وعارضت كل المبادرات التنويرية الداعية لتعليم المرأة³، وحسبنا دليلاً قولهم: "إن النساء عسيرات الانقياد بصفتهن جاهلات، فكيف بهن إذا صرن مثقفات، وأن الساعة لم تحن بعد لتعليم البنات"⁴، وتوج ذلك الموقف بآراء القوى المحافظة المتشددة مثل أبي شعيب الدكالي⁵، ومحمد المقرري الذي ادعى أن الإسلام: "لا يساعد على تعليم البنت تعليماً يجعلها تشارك الرجل وتزاحمه في الحياة"⁶.

بيد إن نضال الحركة الوطنية في الدعوة إلى إجبارية تعليم البنات؛ كان له الأثر في تنامي البرامج الإصلاحية وتوالها على الرغم من محدوديتها، حيث كان هدفها الأول التحرر من الهيمنة الأجنبية الانتقائية؛ ضمن ما عرف بتشييد صرح المغرب الجديد بعد الاستقلال⁷.

وعليه فإن الخطاب التنويري الداعي إلى تعليم المرأة على الرغم من معارضته ومحدوديته، شكل إرهابات أنارت الطريق لمبادرات متوالية جادة استطاعت المرأة بعدها انتزاع حقها في المجال الثقافي،

(1)- مسلك، ميمون، المرأة في تاريخ المغرب الأقصى، ضمن مجلة عالم الفكر، عدد: 2، المجلد: 34، الكويت، أكتوبر - ديسمبر 2005، ص 125.

(2)- نفسه.

(3)- يعتبر محمد الحجوي أحد أهم المفكرين الذين اهتموا بتعليم المرأة ودعوا لرفع الحيف عنها، في مرحلة شهدت استفحال ورسوخ العادات والتقاليد في فكر المجتمع المغربي، وفي ذلك يقول: "أنا لا أنكر معكم أن المرأة تأخرت... فأصاها حظها من التأخر أو أكثر من حظها، وليس الذنب على الشريعة، بل على المسلمين حيث أهملوا تعليم المرأة كأنه منكر من الأمور وفجور أو كسل وجهل". ينظر: الحجوي، محمد الثعالبي الفاسي، محاضرتان في إصلاح التعليم، تقديم وتحقيق إبراهيم بوحولين، دار الأمان، مطبعة الأمانة، الرباط، 2021.

(4)- محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد، م. س، ج 1، ص 295.

(5)- عارض أبو شعيب الدكالي دعوة الفقيه محمد الحجوي لتعليم البنات، ونسوق ما قاله في سياق ما رآه من تبرج الأوربيات: "إن تعليم الفتاة يبلغ بها هذا الحد لا تقره مبادئ الإسلام". ينظر: الفيلاي بابا، جوهرة، زعماء الإصلاح في المغرب وقضية تعليم البنات، ضمن ندوة دور المدارس الحرة للحركة الوطنية في النضال الوطني من أجل الاستقلال والسيادة الوطنية، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الدار البيضاء، 18 يونيو 2003، ص 121.

(6)- نفسه.

(7)- المروني، المكّي، الإصلاح التعليمي بالمغرب: 1944/1956، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة منشورات ودراسات، رقم: 17، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996.

والسؤال الذي يفرض نفسه في ظل هذا الواقع هو: هل استطاعت المرأة الراهنة أن تتجاوز النقاش التقليدي إلى بناء شخصيتها العلمية الفاعلة في مسار التنمية؟

2- المرأة وتفعيل الخصوصية في التنظير العلمي:

عرفت الساحة العلمية الغربية اهتماما كبيرا بالفلسفة النسوية، باعتبار ما أثارته من إشكاليات فلسفية ومعرفية جديدة؛ فسحت المجال أمام المرأة لتصوغ نظرية فلسفية أطلق عليها المذهب النسوي (féminisme)، الذي اهتم بإعادة قراءة تاريخ العلم والفلسفة ومساءلتهما عن أسباب تدني أوضاع المرأة داخل الفكر الغربي، وأسباب سيطرة النظرة الذكورية على الفكر الفلسفي؛ بغية التنقيب عن النساء الفلاسفة اللاتي قدمن فلسفة معبرة عن عين نسائية تتجاوز الفهم المجتمعي للعلم الذكوري، المسيطر على مجمل التفسيرات والنظريات والمفاهيم والمناهج العلمية¹.

انتقل صدى هذه النظرية إلى العالم العربي مشرقه ومغرب، وتم تبني أفكارها مع بعض الاختلافات التي طرأت عليها مع تقدم الوقت حسب ثقافة مجتمعاتها، بيد أن البحث عن هوية مرئية²؛ كان هو نقطة التقاء والإطار الجامع بينهما، من خلال الانتفاضة على العصر الأبوي.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن أغلب هذه التيارات، اهتمت الدين في إنتاج المجتمع الذكوري، ولم تتغير نبرتها إلا مع تيار النسائية الإسلامية التي لمع نجمها في ستينيات القرن العشرين³، وقد انبرت إلى تصحيح ما شاب الفهم الأول من أخطاء حول اتهام الدين في تدني المرأة وتهميشها؛ من خلال الدعوة إلى إعادة قراءة النصوص، مؤكدة أن الإسلام لا يقف عائقا أمام حرية المرأة وامتلاكها لحقوقها، بل على العكس من ذلك فهو من انتشلها من غيابات الجهل ومنحها كل الحقوق والامتيازات، وتبعا لذلك فإن هدفها الأعم تمثل في نشر التعريف بتلك الحقوق والتحسيس بها كخطوة أولى لاحترامها وتطبيقها من طرف كل مكونات المجتمع⁴، معتبرة الحل الأمثل في رد اعتبار المرأة العلمي يكمن في إثبات

(1)- عبود، علي وأوى، الحسن (مشرفين)، الفلسفة النسوية، إشراف إصدار الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ط.1، 2013، ص 169.

(2)- نفسه.

(3)- جويرو، زهية، الدراسات النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي، دراسة مقارنة، ضمن النسوية الإسلامية، إشراف: بسام الجمل، تنسيق: أنس الطريفي، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤمنون بلا حدود، 13 يونيو 2016، ص 39.

(4)- الدريسي، وفاء، النسوية الإسلامية مشاغلها وحدودها، ضمن النسوية الإسلامية، م. س، ص 13.

حضورها الوازن في المجتمع، جنباً إلى جنب الرجل تكاملاً وليس مساواة¹، استدلالها في ذلك ما جاء في نصوص الوحي والسنة اللذين جعلتهما مركز أبحاثها، محاولة الكشف عن موقع النساء وعلاقتهن بالمنظومة الدينية ونصوصها وتفسيراتها، وما نشأ عن كل ذلك من خطاب وسلوك وذهنيات²، وعلى ذلك الأساس وفقت في إنتاج مجموعة من الإبداعات فندت فكرة ذكورية العلم، نسوق على سبيل المثال أعمال اللبنانية حُسن عبود والسعودية فاطمة نصيف اللتين ركزتا جهودهما في تفسير القرآن الكريم، بينما سلطت الضوء كل من المغربية فاطمة المرنيسي، والتركجية "هدايت تكسال" على الحديث الشريف، في حين اهتمت اللبنانية عزيزة الحبري والباكستانية "ساردار علي" بالبحث في القوانين الداعمة للشريعة³.

وبين هذا التيار وذلك لا يسعنا إلا أن نقف وقفة تأمل حيادية؛ بعيدة عن التعصب لأي طرف، نحاول أن نستجلي المشترك من تجارهما بغية المسير قدماً، دون الرجوع إلى اجتهادات تجووزت. فنحن أمام تيارين انطلقا من مبدأ الانتصار لقضايا المرأة وإثبات الذات وتصحيح ما شاب مسارها من مغالطات، فتلت مجملها في حبل منتظم من التنقيص والاقصاء، قام بجره مجتمع ذكوري يشكل فيه الرجل المحور، لذلك اعتمد الفريقان المنهج النقدي التحليلي، فضلاً عن المنهج التاريخي الذي يكشف التوظيف الإيديولوجي الممارس من مختلف العلوم تجاه المرأة.

ونستدل هنا بعمل "سيمون ديبوفوار" الموسوم بالجنس الآخر أو الجنس الثاني (deuxième sexe) الذي قارب قضية المرأة انطلاقاً من واقعها، من خلال نظرة فلسفية وجودية بتحليل نفسي واستقراء تاريخي نقدي، لمجموعة من الانحرافات الاجتماعية والدينية والعلمية التي كانت من أهم أسباب انحطاط المرأة⁴، وقد خلصت إلى أن مكنم الداء في ذلك هو نظرة المجتمع المتباينة التي تعتبر الرجل ذاتاً والمرأة شيئاً، وبشكل أدق الرجل إنسان والمرأة أنثى، وهي الإشكالية التي تنبني عليها فكرة النوع⁵، ولا أدل على ذلك قولها الشهيرة، التي تدعي فيها بأن "المرأة لا تولد امرأة وإنما تصبح كذلك"⁶. فهي تعتبر ما حل بالمرأة في حاضرها من تدنٍّ وإجحاف الرجل؛ مسؤولية التربية الاجتماعية

(1)- م. ن، ص 15.

(2)- جويرو، زهية، الدراسات النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي، م. س، ص 31.

(3)- عبد الوهاب، نورهان، النسوية الإسلامية: إشكالية المفهوم ومتطلبات الواقع، ضمن النسوية الإسلامية، م. س، ص 22.

(4)- ديبوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ترجمة: سحر سعيد، مكتبة بغداد، ط. 1، 2015، ص 71.

(5)- م. ن، ص ص 18-73.

(6)- م. ن، ص 145.

التي جعلت الذكر على رأس بنيتها، متبينة بذلك فكرة النوع المبعدة للمرأة والمتجاهلة لإنتاجاتها الإبداعية، ولا زالت المرأة في رأيها إلى يومنا هذا تعيش تلك التبعية؛ التي تجعلها عنصراً موجوداً ليس لذاتها وإنما كما يحدده الرجل في مجموع العلاقات التي تربطها، معتبرة الأمومة ورعاية البيت وظيفة تستعيد المرأة وتقف عقبة كأداء في طريق تحررها ومشاركتها في البناء المجتمعي¹.

نستشف إذن المفارقات الغريبة في تحليل هذه النسائية لفلسفة الوجود وعلاقتها بالمرأة، إذ جعلت نضالها يتخندق في الثورة ومهاجمة الذكر، وحولت القضية إلى صراع حقوقي مفتعل، نحاول ونحن نستقري التجربة، تجاوز هوائها دون إغفال المنهجية العلمية التي انطلقت منها في مقارباتها؛ التي نعتقد أنها أخطأت الرمي حين انزلت نحو تكريس النظرة ذاتها التي ناضلت من أجل تغييرها، وذلك عندما انحصرت جهودها في ثنائية "الأنثوية والذكورية" و"تمهية الدين"، فضلاً عن التعالي على الوظائف السامية والقطرية للمرأة، وهو تناقض يبرهن نعرض له للعبارة من أخطاء قد نخوض فيها عن غير وعي؛ انبهاراً بمنطلق الفكرة-كما هو الحال لكثيرات ممن يتبنين فكرها، نحترم فيهن جهاد الكلمة وخوض غمار البحث والتنقيب في أغوار التاريخ، الذي غنمن منه إنماء كمياً في الإنتاج الفلسفي والأدبي-ووعياً منا أن تجاوز الثنائية المفتعلة بين الذكر والأنثى والتغلب عليها، لا يمكن بلوغه إلا من خلال إيجاد خيط ناظم من السلم والتعاون يؤلف بينهما، وهي الرؤية التي خلصت إليها مجموعة من الباحثات اللاتي وجهن جهودهن في الدراسات التأويلية للتاريخ والنص الديني²، سعياً إلى أنسنة العلم والخروج به من عالم التحجيم والرؤية الصراعية إلى فضاء رحب من الإبداع والكفاءة والفاعلية.

ولا يفوتنا أن نشير إلى رؤية مغايرة، قدمت ما يمكن أن يفيد في تناول قضية المرأة، بأن عمدت صاحبها³، إلى قراءة الانحرافات التي انزلت فيها المقاربات الغربية وعلاقتها بالبحث العلمي المطلوب، تدعو في سبيل تثبيته إلى استنقاذ الأنثوية في الإنسان، باعتباره يسهم في استنقاذ الروح⁴، وإغاثة

(1)- م. ن، ص ص 153-154

(2)- عبود، حُسن ونبوة، مريم، المدخل إلى النسوية العربية، ضمن خطاب المرأة تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية، سلسلة أبحاث: 6، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ص 30.

(3)- لندا جين شفر، صاحبة كتاب أنثوية العلم، حاصلة على الدكتوراه في الكيمياء الحيوية من جامعة بنسلفانيا سيتي بالولايات المتحدة الأمريكية، قدمت من خلال كتابها رؤية جديدة للفلسفة النسوية تروم الوجهة الصائبة للنسوية في المجالات العلمية. ينظر: شيفرد، ليندا جين، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة: يمني طريف الخولي، عالم المعرفة، العدد: 306، سبتمبر 2004، ص 279.

(4)- م. ن، ص 53.

الطبيعة من الاختلالات التي ولدت الصراع الأنثوي الذكوري، واستبداله بمبدأ "الترابطية" المفضي للتعاون والاعتراف بمكانة الآخر وإسهاماته، وإيمان الطرفين بميل الأنثوية "إلى رؤية كل جزء في سياقه بوصفه جزءاً من صورة أوسع"¹، وهي دعوة إلى منظور آخر للعلم يستوجب التنقيب عنه؛ باعتباره يسهم في إعادة صياغة قيم العلم وأهدافه ومناهجه، دون حاجة لتبني موقف المرأة التي لا تتميز عن الرجل، أو "هجران العلم والتكنولوجية بل بالأحرى الدخول في علاقة جديدة مع عناصر جرى سابقاً كتبها، وعلى وجه التعيين العناصر الأنثوية"².

ولعل قراءة متأنية في رؤية هذه النسائية، تعطينا صورة جلية عن المشترك الإنساني المأمول، الذي يحتاج جهود النسائيات اللامعات في مجال الكتابة، لفتح نقاش يثري الساحة الثقافية ويستهدف بالأساس استحداث نوع جدي من الترابط، أو لنقل ذاك التكامل الذي أعلنه الوحي إقراراً به: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَمُرُّونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾³، وهو ما لمسناه في تجربة اللبنانية حُسن عبود، التي اختارت في مقاربتها لقضية المرأة المزوجة بين القراءة التأويلية التأصيلية للنص والقراءة التفكيكية التحليلية للخطاب النسوي السائد، مشيرة إلى توازن الخطاب القرآني التي انطلقت منه في دراستها الجندرية لاستجلاء روح التكامل والتعاون الذي يقره الوحي بين الرجل والمرأة، وعضدته باستحضار نماذج الكاملات مثل السيدة مريم رمز الأم الجامعة للقلوب ومؤلفتها في المسيحية كما في الإسلام، مبرزة وظيفتها الفطرية التي تمثل استخلاف المرأة على الأرض⁴، وقد توخت فيه القراءة المتجددة للنصوص بما يوافق روح التشريع ومتغيرات الواقع التي لا تنفصل رؤيتها "عن رؤية المساواة الروحية والأخلاقية بين الرجل والمرأة في الخطاب القرآني"⁵، ودعت إلى المطالبة بما اعتبر لوقت طويل من الطابوهات المسيحية في عرف المجتمع الذكوري والفقهني بالأخص؛ حق المرأة في معرفة الله⁶.

(1)- م. ن، ص 279.

(2)- م. ن، ص 53.

(3)- سورة التوبة، الآية: 72.

(4)- عبود، حُسن، دور المرأة في ترسيخ الحوار الديني: تجارب مبتكرة في السلم الأهلي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 2015، ص 4.

(5)- عبود، حُسن ونبوة، مريم، المدخل إلى النسوية العربية، م. س، ص 24.

(6)- عبود، حُسن، دور المرأة في ترسيخ الحوار الديني، م. س، ص 3.

إن المتتبع لكل ما عرضنا له من إنجازات المرأة في الحقل المعرفي، لا يمكن أن يتجاهل حضور العين النسائية في كل ما قدمته، بل يحق لنا أن نقول بلا مرأ أن المرأة تملك بفطرتها القدرة على الجمع بين التفكير والحدس، والعقل والعاطفة، وقد برز توظيف ذلك في رؤاها التنظيرية ومقارباتها المختلفة لقضايا المرأة، وتصريفها حسب التخصص العلمي، بغض النظر عن انزلاقاتها والاختلاف معها.

من الطبيعي أن نتساءل بناء على تلك الإنجازات، وعلى لسان من يعتبر هذه الجهود ترفاً فكرياً لا يخرج عن التقليد لإبداعات الرجل، ولا يرتقي إلى أن يصنف في باب الإنجازات أو الإسهامات؛ هل تستطيع المرأة أن تقدم في المجال العلمي إضافات في دراستها لقضايا المرأة قد لا يصل إليها الرجل؟

3- حضور خصوصية المرأة في التأليف:

طرقت المرأة المثقفة في تاريخنا المعاصر، أبواب التأليف من أجل التنقيب عن أدوار المرأة وإسهاماتها العلمية، التي حجبها القرون الماضية من خلال مقاربات تاريخية وفلسفية وسوسولوجية وأنثروبولوجية وغيرها، أسهمت بدورها في بروز أقلام رائدة عبرت بجلاء عن العين النسائية وحضورها المتميز والمختلف عن خطاب القلم الذكوري، الذي يغيب عنه ما يحضر عند المرأة حدساً وفطرة.

ويبدو أن المرأة المعاصرة وجدت ضالتها في اللغة، لتمارس حريتها وتثور ضد القيود الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتجاري الرجل المتفوق في عرف المجتمع، بل تفوقت عليه في التعبير عن ذات الأنثى ومكنوناتها وخصوصيتها، وهو ما بدا واضحاً لدى البعض من الأدباء الذين اعترفوا بتميز الأدب النسائي عن غيره لاعتبارات نفسية وبيولوجية؛ تدعم ابتكارات المرأة النابعة من ذات تحس بما تود التعبير عنه، بل وتعيشه قبل أن ينبثق في حلة جديدة ومعبرة¹.

وبالمثل أكد غيرهم عن وجود الخصوصية في أدب المرأة، الذي تعبر فيه عن هويتها المفقودة²، ولعل أهم ما ينبغي الإشارة إليه هو ما قدمته الكتابة النسائية، من تجديد وتغيير في الشكل النمطي للرواية، بإبراز فاعليتها من خلال تصدر قضية لم يفلح الرجل في تناولها، علاوة على تصدرها النقد

(1)- تي، شعيب، إثبات الهوية والذات في الأدب النسوي عن طريق تخصيص الأدب وامتلاك المصطلحات، مجلة اللغة، الكتاب الثاني، العدد الرابع، أكتوبر، 2012، ص 33.

(2)- آفاية، محمد نور الدين، الهوية والاختلاف (في المرأة الكتابة والهامش)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988، ص 31.

الذي لا زال يثير إشكالا لدى البعض من النقاد؛ الرافضين أن تكون للمرأة خصوصية في كتاباتها باعتبار أن اللغة في زعمهم ذكورية¹.

ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الكتابة النسائية وضعت الرجل أمام نفسه، ليرى مكنون أفكاره تجاه المرأة، وهي بذلك تضع لبنة التأسيس لتنطلق نحو التغيير والتجديد لنظرة تصالحية مع الآخر.

ولا تفوت الإشارة إلى أن تلك الخصوصية المتنازع عليها، التقطنها أيضا من النص الدرامي، الذي أسست لتجديد بنيته النصية مجموعة من المؤلفات؛ من مثيل العمانية "أمنة الربيع"²، التي ركزت في تناولها لقضية المرأة على القضايا الإنسانية العامة من خلال رؤية استحضرت الوعي الذاتي والسياسي والتاريخي، فاختارت الاتجاه التجريبي الذي يعتمد على تخطي القواعد النمطية الكلاسيكية -التي وضعها الرجل وتبناها "النقد الأرسطي"، المكون من وحدتي الموضوع والفعل- من خلال الانفتاح على ما له علاقة بالمجتمع مع التركيز على الكيان الأسري ومحيطه، وتسيط الضوء على ما تم تجاهله في كل الكتابات، مثل الإكراه على الزواج والعقم والعنوسة³.

4- إسهامات المرأة في تنمية الجنس الشعري:

برزت المرأة في فن الشعر الإبداعي عبر العصور، ولا زالت تضع بصماتها التي لا تخلو من تأثير ثقافة مجتمعيها، المعبرة عن إحساسها المرهف تجاه قضايا الأمة وغيرها بطابع أنثوي رافض لسلطة الجبر والقهر، مثل الشاعرة الفلسطينية "فدوى طوقان" التي قاومت العدو الصهيوني من خلال شعرها الرومانسي المفعم برائحة الوطن الفلسطيني، حيث مزجت بين الهم السياسي والألم الاجتماعي⁴.

وسجل التاريخ المعاصر للمرأة فضل السبق في تجديد حركة الشعر من خلال استحداث شعر التفعيلة أو ما أضحى يسمى بالشعر الحر⁵، مع رائدته "نازك الملائكة" الشاعرة العراقية، التي جددت في شكل النص وجسده الموافق للروح الماتحة من معين الأحلام والخيال الحر، باستعمال رموز لغوية

(1)- بحراوي، حسن، هل هناك لغة نسائية في القصة؟ مجلة آفاق، العدد: 12، أكتوبر 1983، ص 20.

(2)- مؤلفة مسرحية عمانية، باحثة وناقدة في النقد الأدبي الحديث، ينظر: مجلة عالم الفكر، م. س، ص 177.

(3)- حمادي هاشم، وطفاء، خطاب المرأة في النص الدرامي، نموذج نصوص من الأعمال المسرحية لأمنة الربيع، ضمن مجلة عالم الفكر، عدد: 2، المجلد: 34، الكويت، أكتوبر - ديسمبر 2005، ص ص 151-147.

(4)- تفاحة، رشا، فدوى طوقان فوق السطور، سلسلة أوراق عمل جامعة بير زيت، 2011، ص 13.

(5)- معالي، حنين، مفهوم الموسيقى الشعرية عند نازك الملائكة، دار أمواج للنشر والتوزيع، عمان، ط.1، ص ص 62-63.

تقرب المخاطب إلى الواقع والحقيقة الغائبة عنه¹، فكانت ثورة على الأوزان التقليدية التي تحمل في ثناياها الرغبة في الانعتاق من هيمنة الخطاب الذكوري في النص الشعري، والبوح بما لم ينتبه إليه الشاعر في نصوصه، ولم تكتف شاعرنا بنظم مجموعتها الشعرية، بل أضافت لهذا الصنف من الأدب نظريات نقدية، من قبيل كتاب؛ "الصومعة والشرفة الحمراء دراسة نقدية في شعر علي محمود طه"².

ويبقى أهم إنجاز حققته الشعرية النسائية، هو تأثيرها على الشعر بشكل عام، بتبني الشاعر الرجل سماتها وقيمها المؤنثة التي مكنته من اكتشاف حاجة الذات الشاعرة إلى الآخر، الذي يستمد منه القيم الإنسانية لجعل النص الشعري خطاباً إنسانياً صادقاً³.

نستشف من خلال التجارب التي قدمنا لها قدرة المرأة على العطاء والإبداع، من خلال خصوصيتها التي تجعل أعمالها مميزة في صدق تعبيرها عن ذات لطالما غابت في الخطاب الذكوري، ولهذا ليس من الموضوعية في شيء أن تقلل العقلية المثقفة من كفاءتها في السعي لفتح آفاق جديدة في البحث العلمي المقارب لقضية المرأة.

ثالثاً: سبل تفعيل الخصوصية في مقاربة قضايا المرأة

إننا اليوم أحوج ما نكون إلى توسيع النقاش وبسط رؤى مشتركة؛ نُنظر لتنمية العمق الإنساني في ذات المرأة بشكل خاص وفي الوعي المجتمعي بشكل عام، تحقيقاً للأخوة الإنسانية المنشودة، التي يجب أن ننطلق منها بمبدأ التفاضلي عن كل ما من شأنه أن يعمق الخلاف، نبحث عن الحكمة أينما كان موضعها ونقرؤها برؤية تجديدية موافقة لفلسفة التاريخ والفقه والواقع. فكيف يمكن للمرأة في المجال العلمي أن تقدم إضافة في دراستها لقضايا المرأة؟

لم يكن من العيب أن نعرض لتجارب أثبتت كفاءتها إسهاماً وتنظيراً في المجال العلمي التي صرفته في مقارباتها للقضايا المتصلة بالمرأة، بل كان مقصوداً لنستقي من التجربة ما ينفعنا، سواء على مستوى إنماء التجارب، أو على مستوى تجاوز ما أصبح للآخر ماضياً فاشلاً، وما دمنا ننشد الرجوع

(1)- مقدمة ديوان نازك الملائكة، دار العودة، بيروت، المجلد الثاني، ط.1، 1971.

(2) - الملائكة، نازك، الصومعة والشرفة الحمراء دراسة نقدية في شعر علي محمود طه، دار العلم للملايين، بيروت، ط.2، 1299هـ- 1979م.

(3)- الغدامي، عبد الله، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط.1، 1990، ص ص 59-58.

للوحدة العضوية الأخوية، فيجب أن ننظر إلى مبتدأ الأدواء وأصلها، ونسبر أغوار تاريخنا قبل حاضرننا، لنخرج بخلاصات علمية عملية تكون لنا منارا للاعتبار وتقريب ما اختلف من الإرادات.

إن قراءتنا لتاريخ المرأة وتجاربها، لا محالة قد جلى الصورة لدينا حول ما يمكن للمرأة أن تبذله في دراساتها لقضية المرأة، تغييرا للصورة النمطية المسيطرة على المخيال المجتمعي من خلال مجموعة من العناصر، نجملها كما يلي:

1- تحرير المرأة من عقدة النقص:

لو جلينا النظر في التجارب العلمية السابقة، نجدها قد انطلقت كردة فعل تجاه النظرة المجتمعية التي حقرت من شأن المرأة، مهما بلغت درجتها من العلم ومهما علت مكانتها الاجتماعية، وقد كان ذلك موجها بشكل أو بآخر في نضالاتها التي لم تستطع التخلص من خلفيتها العدائية نحو الآخر الذي هو الذكر.

لا نختلف حول تبني قضية المرأة، لكن نريد أن نرقى في مقارباتنا لها كي لا نسقط في انحدار آخر عدائي ومتعال، من شأنه أن يعمق الخلاف أكثر بين المرأة والرجل، لذلك فالمرأة الباحثة يجب أن تستفيد من قراءة التاريخ، بما يتيح لها توظيف انتكاساته لصالح التنمية المجتمعية، ولعل تفحص ما حدث للمرأة بعد فتنة الخلاف حول الحكم، يعطينا إشارات مهمة لفهم ما حصل لها من نكوص وانحدار، بعد أن سلبت حقها في البناء الحضاري، لتعيد الثقة في نفسها وفي دورها وتجتهد في إعادة صياغته على خطى من سبقها إليه من كن شامات في عهد التنزيل، انتزعن حقهن في المشاركة المجتمعية على كل المستويات دون خوف أو تهيب، في قلب مجتمع وعى أن عمارة الأرض والاستخلاف فيها مسؤولية كل من الرجل والمرأة، وهو استشعار في سبيل إحيائه لا بد للمرأة أن تسبر أغوار النظرة الإسلامية الأصيلة، لتنتقل منها وتحرر من النظرة المجتمعية الظالمة، من خلال توظيف إمكانياتها العلمية في خدمة المجتمع توعية للمرأة وتأهيلها، بغية تفعيل وظيفتها بحضور قوي دون خلفية النقص، التي في كثير من الأحيان تسيطر على أعمال المرأة الأدبية، فتحول دون تسديد الرمي أو الوصول إلى الجدة والنوعية.

2- مطلب التعاون والتكامل بين المرأة والرجل:

كشفنا في خضم تتبع المسار العلمي للمرأة عن مثقفين، ينقصون علنا من شأن المرأة المثقفة ويتهمونها بالتقليد، وهو واقع مشوش لا يستقيم أمام ما نطمح إليه من ترابط وأخوة إنسانية، لذلك

فإن أولى الأولويات هو تخطي الأنانيات بالعمل على فتح دروب الالتقاء والارتباط الأخلاقي الكفيل بتجاوز معضلة التخلف، وهذا لا شك رهين بوعي مجتمعي تتعاون فيه جميع المكونات المجتمعية أسرة ومدرسة وباقي المؤسسات المجتمعية، من خلال بعث القيم والتذكير بالبعد الإنساني للرسالة المنوطة بكل من الرجل والمرأة، والسعي لتحقيق كل ذلك في ذاتهما، يقينا في أن التعاون على صياغة استراتيجية مبنية على الانسجام من شأنه أن يحدث تغييرا وازنا ليس فقط داخل المنظومة المعرفية، بل ينعكس أثره على المجتمع برمته، تسوده الرحمة والمودة والعطاء المتبادل بدل النزاع والعداوة.

3- مطلب مشاركة المرأة في الاجتهاد وصياغة القرارات:

إن روح المحبة والانسجام والتعاون إذن هي الإطار المسوغ لقبول كل طرف للآخر، بأرائه وانتقاداته واجتهاداته، لذلك وفي ظل ما يعرفه الواقع من تغيرات، وما يعرفه النسيج المجتمعي من اختلاف في العقلليات، وفي ظل ما نطمح إليه من تغيير المواقف لدى الطرفين، فإنه من أوكد الأولويات وأنجع التدابير الآنية والمستقبلية؛ أن تشارك عين المرأة في صياغة القرارات لضمان نوع من التكامل والانسجام، خاصة وأن بعض القضايا لا يحسن النظر في ثناياها إلا المرأة، لما خصها الله تعالى من عاطفة الرحمة والحنان والأمومة، لتكمل جانب القوامة والضبط والحزم عند الرجل؛ بشكل يحقق مبادئ الفطرة القائمة على التوازن والتكامل والتعاون، لأن الله سبحانه جعل للمرأة وظائف تتصدى لها في الطليعة والصف الأول، والرجل لها المدد والعون، وجعل للرجل وظائف غيرها والمرأة له نعم المدد والعون، وعلى هذا الأساس فإن قضية المرأة لا تصل إلى مبتغاها إلا في إطار شامل تنتزع حقها في مشاركته مبادرة ومتصدرة لا تابعة.

4- انتزاع حقها في العلم والسعي نحو التفوق:

نبدأ من حيث انتهينا ونسأل كيف للمرأة أن تكون متصدرة لا تابعة؟ لنستقي الجواب من التجارب التي ألمحنا لها أنفا، من حياة الخالدات اللاتي تسلحن بالعلم والإيمان فأدين أدوارهن على الوجه الأكمل، وشاركن الرجل في الفقه والفتوى والحديث، بل وكن يراجعن كبار الصحابة في أكبر القضايا.

وبالمثل، نستقي أهمية تسليح المرأة بالعلم في مشاركة الرجل في التنمية المجتمعية وبناء صرح الحضارة، من التجارب المتأخرة للنساء اللواتي قدمن إضافات نوعية في مقاربة قضايا المرأة، حيث طرqn باب المسألة النقدية، وأعدن قراءة النصوص الدينية بموازاة مع الدعوة لإنماء الشعور

الديني، تنقيبا في التراث عن الشخصيات الكاملات لاستيحاء المثل منهن وإحياء النموذج النسائي في ضمير الأمة.

ولا شك أن الهمة في طلب العلم والتسلح بالحجة العقلية؛ هو رائد المرأة في إماطة ما وعت بتأثيره على مسارها، لتدفع به عن بنات جنسها شكوك المشككين، وتطرق به باب الاجتهاد في حركة مزدوجة توازن بين انتزاع حقها في العلم من تعسف الرجل دون أن تغفل تقدمها فيه إسهاما وعطاء، لكيلا يحتكر الاجتهاد ويميل إلى سوء استعمال درجته، وهو ما لا يدرك إلا بتخطي المرأة عقدة النقص؛ التي تجعل طموحها محصورا في طلب بعض العلوم دون غيرها، بما لا يليق وسط ما تعرفه الساحة العلمية من فقر في بعض الميادين تحتاج بالتأكيد الحضور الفاعل للمرأة؛ فكلما توسع نطاق التنوع المعرفي لديها، كان انفتاحها على القضايا الإنسانية الكبرى أكثر كفاءة وحضورا.

وعليه؛ فإن إمكانية وجود دراسات نوعية في المقاربات النسائية، رهين لا شك بتخلص المرأة من عقدة النقص، واسترجاع ثقة المجتمع بأهمية دورها المكمل لدور الرجل، والتعاون معا على إعادة صياغة وظيفتها، فضلا عن سعي المرأة الجاد لتبليغ روح تلك الوظيفة عن طريق التسلح بالحجة العقلية، التي تؤهلها لتبني قضاياها بشكل سليم.

خاتمة:

صفوة القول، إن التجديد في تناول قضية المرأة وتفعيل مشاركتها التنموية في مجال البحث العلمي يقتضي علاوة على الإرادة المجتمعية، توفير مناخ جامع للعلم والعمل والوعي والسعي؛ عنوانه الناظم فقه الواقع الذي يجعل من المشروع واقعا قابلا للتنفيذ، رؤية تفقه التاريخ والفقه والواقع وما فقد بينهم من وشائج تحتاج بدورها النبش والترميم في أفق بناء عهد جديد مفعم بالألفة والتقارب، وهو ما تم تجميعه من خلال ما أبانت عليه فصول هذه الورقة من نتائج وخلاصات؛ نعرض لها تفصيلا كما يلي:

1. بعد وعي المرأة لمسؤوليتها تجاه الخطاب القرآني، سعت جاهدة لاكتساب العلم النافع الذي جعلها حاضرة في مجتمعها حضورا متميزا، عبر مختلف العصور على الرغم من ورود إنجازاتها في المصادر مكملًا لأعمال الأعلام من الذكور.

2. الظروف التي أنضجت شروط حضور المرأة في المجال المعرفي، تمثلت في همها التواقة لطلب الكمال العلمي في بيئة تعززت بالاحتضان السياسي والاجتماعي والاقتصادي.
3. تجاوز الثنائية المفتعلة بين الذكر والأنثى والتغلب عليها، لا يمكن بلوغه إلا من خلال إيجاد خيط ناظم من السلم والتعاون الساعي إلى أنسنة العلم والخروج به من عالم التحجيم والرؤية الصراعية إلى فضاء رحب من الإبداع والكفاءة والفاعلية.
4. عرف التاريخ المعاصر طفرة نوعية في الإسهام العلمي النسائي، الذي كان نتيجة سعي المرأة الدائب لطلب العلوم على اختلافها، بعد خوض معارك محتدمة بين أطراف مؤيدة وداعية لتعليمها وأخرى معارضة، وقد برز تأثير ذلك في الخطاب النسوي وإسهاماته الأدبية.
5. قدرة المرأة على العطاء والإبداع، رهين بتفعيل خصوصيتها.
6. تفعيل المرأة لخصوصيتها في الأداء العلمي أثمر أعمالاً مميزة صادقة التعبير.
7. إن إمكانية وجود دراسات نوعية في المقاربات النسائية؛ رهين بلا شك بتخلص المرأة من عقدة النقص، واسترجاع ثقة المجتمع بأهمية دورها المكمل لدور الرجل، والتعاون معاً على إعادة صياغة وظيفتها، فضلاً عن سعي المرأة الجاد لتبليغ روح تلك الوظيفة عن طريق التسلح بالحجة العقلية، التي تؤهلها لتبني قضاياها بشكل سليم.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الأبار، محمد بن عبد الله القضاعي (ت. 658هـ / 1260م)، التكملة لكتاب الصلة، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. 1، 2011.
- ابن الأحمر، إسماعيل (ت. 807هـ / 1405م)، بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت. 578هـ / 1183م)، كتاب الصلة، ومعه صلة الصلة لابن جعفر أحمد الغرناطي (ت. 708هـ / 1308م)، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. 1، 2008.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت. 456هـ/ 1065م)، طوق الحمامة في الألفة والألف، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط.1، 2016.
- ابن القاضي، أحمد المكناسي (ت. 1025هـ/ 1616م)، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بمدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1974.
- أسكان، الحسين، المجتمع والدولة في العصر الموحد (515-668هـ)، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، سلسلة الدراسات والأطروحات، رقم: 4، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2010.
- أفاية، محمد نور الدين، الهوية والاختلاف: في المرأة، الكتابة والهامش، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988.
- بحراوي، حسن، هل هناك لغة نسائية في القصة؟ مجلة آفاق، العدد: 12، أكتوبر 1983.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت. 256هـ/ 870م)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق/ بيروت، ط.1، 1423هـ- 2002م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت. 458هـ/ 1067م)، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشاد، الرياض، ط.1، 2003.
- التازي، عبد الهادي (ت. 1436هـ/ 2015م)، المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي، دار النشر الفنك، ط.1، 1992.
- تفاحة، رشا، فدوى طوقان فوق السطور، سلسلة أوراق عمل جامعة بير زيت، 2011.
- تي، شعيب، إثبات الهوية والذات في الأدب النسوي عن طريق تخصيص الأدب وامتلاك المصطلحات، مجلة اللغة، الكتاب الثاني، العدد الرابع، أكتوبر 2016.
- جويرو، زهية، الدراسات النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي، دراسة مقارنة، ضمن النسوية الإسلامية، إشراف: بسام الجمل، تنسيق: أنس الطريفي، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤمنون بلا حدود، 13 يونيو 2016.

- الحجوي، محمد الثعالبي الفاسي (ت. 1376هـ/ 1956م)، محاضرتان في إصلاح التعليم، تقديم وتحقيق: إبراهيم بوحولين، دار الأمان، الرباط، مطبعة الأمنية، 2021.
- حمادي هاشم، وطفاء، خطاب المرأة في النص الدرامي: نموذج نصوص من الأعمال المسرحية لأمنة الربيع، ضمن مجلة عالم الفكر، عدد: 2، المجلد 34، الكويت، أكتوبر - ديسمبر 2005.
- الدريسي، وفاء، النسوية الإسلامية مشاغلها وحدودها، ضمن النسوية الإسلامية، إشراف: بسام الجمل، تنسيق: أنس الطريفي، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤمنون بلا حدود، 13 يونيو 2016.
- ديبوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ترجمة: سحر سعيد، مكتبة بغداد، ط. 1، 2015.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت. 748هـ/ 1348م)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط. 1، 1382 هـ - 1963 م.
- الزركشي، بدر الدين (ت. 794هـ/ 1392م)، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، تحقيق وتعليق: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. 2، 1970.
- شبوب، مراد، إسهامات المرأة المغربية الأندلسية في التراث الفقهي معالم وتحديات، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، 2020.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت. 1250هـ/ 1834م)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، خرج أحاديثه وعلق عليه: عصام الدين الصبابي، دار الحديث، بيروت، ط. 1، 1413 هـ - 1993 م.
- شيفرد، ليندا جين، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة: يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، العدد: 306، سبتمبر 2004.
- عبد الوهاب، نورهان، النسوية الإسلامية: إشكالية المفهوم ومتطلبات الواقع، ضمن النسوية الإسلامية، إشراف: بسام الجمل، تنسيق: أنس الطريفي، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤمنون بلا حدود، 13 يونيو 2016.
- العبدري، محمد بن الحاج (ت. 737هـ/ 1336م)، المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين نيات

والتنبيه على بعض البدع والعوائد التي انتحلت وبيان شناعتها وقبحها، المطبعة العامرة الشريفة، 1320 هـ.

- عبود، حُسن، دور المرأة في ترسيخ الحوار الديني: تجارب مبتكرة في السلم الأهلي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 2015.

- عبود، حُسن ونبوة، مريم، المدخل إلى النسوية العربية، ضمن خطاب المرأة تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية، سلسلة أبحاث: 6، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء.

- عبود، علي وأوى، الحسن (مشرقيْن)، الفلسفة النسوية، إشراف إصدار الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ط.1، 2013.

- العقباني، محمد بن أحمد بن قاسم (ت. 871هـ/ 1467م)، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المنكر، تحقيق: علي الشنوفي، المعهد الثقافي الفرنسي، دمشق، 1967.

- العمار، سعاد، الإسهام العلمي للمرأة العربية، ضمن مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، السنة الخامسة والأربعون، العدد: 376، 1425 هـ/ 2004م.

- الغدامي، عبد الله، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط.1، 1990.

- الفيلاي بابا، جوهرة، زعماء الإصلاح في المغرب وقضية تعليم البنات، ضمن ندوة دور المدارس الحرة للحركة الوطنية في النضال الوطني من أجل الاستقلال والسيادة الوطنية، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الدار البيضاء، 18 يونيو 2003.

- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت. 671هـ/ 1273م)، الجامع لأحكام القرآن، حققه أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط.2، 1384هـ/ 1964م.

- كبرخال، مارمول (ت. 1008هـ/ 1600م)، إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد زنيبر ومحمد الأخضر وأحمد التوفيق وأحمد بنجلون، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 1984.

- المراكشي، محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري (ت. 703هـ/ 1303م)، الذيل والتكملة

لكتاب الموصول والصلة، تحقيق: محمد بنشريفة وإحسان عباس وبشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط.1، 2012.

- المروني، المكي، الإصلاح التعليمي بالمغرب: 1944-1956، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة منشورات ودراسات، رقم: 17، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996.

- الميرني، نجاة، مسألة تعليم الفتاة في الفكر الإصلاحي المغربي: علال الفاسي ومحمد الحجوي نموذجين، مجلة دعوة الحق الالكترونية، العدد: 363، شعبان - رمضان - شوال 1422/ أكتوبر - نونبر - دجنبر 2001.

- المزي، أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن (ت. 742هـ/ 1341م)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 1413هـ- 1992م.

- مسلك، ميمون، المرأة في تاريخ المغرب الأقصى، ضمن مجلة عالم الفكر، عدد: 2، المجلد 34، الكويت، أكتوبر - ديسمبر 2005.

- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج (ت. 261هـ/ 875م) المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط.1، 1427هـ- 2006م.

- معالي، حنين، مفهوم الموسيقى الشعرية عند نازك الملائكة، دار أمواج للنشر والتوزيع، عمان، ط.1.

- المقري، أحمد بن محمد التلمساني (ت. 1041هـ/ 1631م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط.1، 1968.

- الملائكة، نازك، ديوان نازك الملائكة، دار العودة، بيروت، المجلد الثاني، ط.1، 1971.

- الملائكة، نازك، الصومعة والشرفة الحمراء دراسة نقدية في شعر علي محمود طه، دار العلم للملايين، بيروت، ط.2، 1299هـ- 1979م.

- الناصري، جعفر بن أحمد (ت. 1400هـ / 1980م)، سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية، تحقيق أحمد بن جعفر الناصري، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2006.
- الهلالي، ياسر، نظرة المجتمع للمرأة في مغرب القرن 15-14م، مجلة أمل، العدد: 14-13، السنة الخامسة، 1998.
- الوزان، الحسن بن محمد الفاسي (ت. 944هـ / 1537م)، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 2، 1983.
- الوزاني، محمد حسن (ت. 1978م)، مذكرات حياة وجهاد، التاريخ الساس للحركة الوطنية المغربية طور المخاض والنشوء، دار الغرب الإسلامي، ط. 1.

الخطابة والبلاغة¹ بين أسباب الحسر وسبل التطور

Rhetoric and Eloquence: Reasons of Decline and Paths of Development

د. عبد الحفيظ الريح

أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط



ملخص:

يسعى هذا المقال إلى الوقوف على إشكالية أوجه التفاعل الحاصل بين الخطابة والبلاغة ومدى تأثير أحدهما في تطور الآخر، وبالتالي فإن مسألة تطور البلاغة والخطابة، ومن خلالهما آليات الإقناع والتأثير، تظل متأرجحة بين مبدئي الوصل والفصل، ذلك أن عملية الإقناع هي نتاج تضافر العديد من الآليات المنطقية واللغوية، كما نتاج جملة من العوامل النفسية والاجتماعية. لذا فالإقناع ليس محصلة الخطابة أو البلاغة بما للأولى من آليات منطقية، ولثانية من تقنيات تصويرية وآدائية وأسلوبية، بل إن الإقناع هو نتاج هذا الترابط الحاصل بين الخطيب والخطاب والمستمع وكل ما له

(1)- الخطابة هي الترجمة العربية لكلمة Rhétorique، كما جاء في شروح الفلاسفة المسلمين للفظ في كتاب الريطوريقا لأرسطو، كابن سينا، والفارابي، وابن رشد، ومن سار على منوالهم في الشرح والتحليل من المناطقة والنحاة. كما أن الخطابة، يقول تودوروف، لا تبحث في "اللغة من حيث هي شكل- لا تلقي بالا إلى القول في ذاته- بل إلى اللغة من حيث هي فعل... وعن وظائف الكلام، لا عن بنيته، تتساءل الخطابة". تزييفتان تودوروف، نظريات في الرمز، ترجمة، محمد الزكراوي، مراجعة، حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص 88. أما البلاغة Eloquence فهي المبحث الذي يعنى بدراسة الظواهر اللغوية في النصوص الأدبية والخطابية، كدراسة أساليب البيان والبديع والمعاني، وكذلك الاهتمام بطرق نظم الكلم ومواضع بلاغته، أي تحقيقه للإعجاب والإمتاع والتأثير. ولنا مناقشة في مقومات المصطلحين في مقال لاحق، لأننا نود في هذا المقال الاكتفاء بتحديد المراحل التاريخية التي أدت إلى حسر الخطابة في المكونات البلاغية، والانزلاق من مبحث المنطق إلى مبحث الأدب، على أن نحدد لاحقا مكان الالتباس الدلالي بين الخطابة والبلاغة مع تحديد أهم الفروقات والتميزات الحاصلة بينهما.

علاقة بهذا الثلاثي، سواء تعلق الأمر بالسياق أو المقام، أو الملابس، أو الاستعمال، أو الملاءمة وغيرها من السمات المتحركة في عملية الإقناع. وعليه، فإن التكامل بين مختلف آليات الإقناع في المجال الخطابي هو ما يحقق المنشود ويبلغ المطلوب. لكن بالمقابل هناك من ينظر لعملية الإقناع تلك كنتاج للانفصال وليس للتكامل، حيث يتم الفصل بين الخطابة والبلاغة، فتختزل حينها عملية الإقناع في البلاغة باعتبارها علما كليا يحتوي الخطابة وتقنياتها. إن عملية الحسر هاته تقودنا إلى البحث في الأسباب التي آلت إلى الفصل بين الخطابة والبلاغة، وتعقب العوامل التي أسهمت في تضيق الأولى وتوسيع الثانية.

الكلمات المفتاح:

الخطابة، الإقناع، البلاغة، الشعر، المنطق، الأدب، الحسر، التطور.

Abstract:

This article aims to address the challenge of the interactions between rhetoric and eloquence and the extent to which each affects the development of the other. The development of these fields and their mechanisms of persuasion and influence remain oscillating between connection and separation. This is because the process of persuasion is the result of the combination of many logical and linguistic mechanisms, as well as many psychological and social factors. Thus, persuasion is not solely the result of rhetoric or eloquence, with the former relying on logical mechanisms, and the latter on figurative, performative, and stylistic techniques. Rather, persuasion is the result of the interrelationship between the orator, the discourse, the listener, and everything related to this trio, including context, circumstances, usage, relevance, and other features that control the persuasion process.

Therefore, the integration of various mechanisms of persuasion in the rhetorical field is what achieves the desired outcome. However, some view the process of persuasion as a result of separation rather than integration, where eloquence is considered a complete science that contains rhetoric and its techniques. This reductionist approach leads us to examine the

reasons that led to the separation between rhetoric and eloquence and trace the factors that contributed to narrowing the former and expanding the latter.

In light of this, the integration of the various mechanisms of persuasion in the rhetorical field is crucial for the development of both rhetoric and eloquence. This can be achieved by exploring the intersection of these fields with other disciplines such as logic, literature, and poetry. By doing so, we can broaden our understanding of the mechanisms of persuasion and enrich our communication skills.

Keywords:

rhetoric, persuasion, eloquence, poetry, logic, literature, reduction, development.

مقدمة:

تعد عملية الإقناع نتاج تضافر العديد من الآليات المنطقية واللغوية، كما نتاج جملة من العوامل النفسية والاجتماعية. لذا فالإقناع ليس محصلة الخطابة أو البلاغة بما للأولى من آليات منطقية، وللثانية من تقنيات تصويرية وأدائية وأسلوبية، بل إن الإقناع هو نتاج هذا الترابط الحاصل بين الخطيب والخطاب والمستمع وكل ما له علاقة بهذا الثلاثي، سواء تعلق الأمر بالسياق أو المقام، أو الملابس، أو الاستعمال، أو الملاءمة وغيرها من السمات المتحركة في عملية الإقناع. وعليه، فإن التكامل بين مختلف آليات الإقناع في المجال الخطابي هو ما يحقق المنشود ويبلغ المطلوب، غير أن هناك من ينظر لعملية الإقناع تلك كنتاج للانفصال وليس للتكامل، حيث يتم الفصل بين الخطابة والبلاغة، فتختزل حينها عملية الإقناع في البلاغة باعتبارها علما كليا يحتوي الخطابة وتقنياتها. إن عملية الحسرهاته تقودنا إلى البحث في الأسباب التي آلت إلى الفصل بين الخطابة والبلاغة، وتعقب العوامل التي أسهمت في تضيق الأولى وتوسيع الثانية.

لقد تبنت الكثير من الدراسات البلاغية المعاصرة، سواء الغربية أو العربية هذا الحسر، وهو ما زاد في مظاهر الخلط بين المفهومين¹، إما قصدا أو سهوا، لتضحي البلاغة كلا مضييفا بعدما كانت

(1) - انظر مقالنا المعنون بـ "خطابة أرسطو بين المنطق والبلاغة"، منشور ضمن كتاب جماعي: البلاغي بين الإنتاج والتلقي، تنسيق: جمال بوطيب ومحمد أوراغ، مطبعة أنفو برانت، فاس، الطبعة الأولى، 2019.

جزءاً مضافاً مع أرسطو. فلا نزال نقرأ في كثير من المؤلفات عن "بلاغة أرسطو"، و"بلاغة بيرلمان"، و"البلاغة المعممة"، و"البلاغة المختزلة أو المحسورة"، و"بلاغة الإقناع"، و"بلاغة الحجاج"، و"بلاغة الإمتاع"، و"بلاغة المحسنات"، و"بلاغة الأسلوب"، و"بلاغة الصور" إلخ، دون أن ندرك أين تبدأ البلاغة وأين تنتهي. بالمقابل التبس علينا التحديد الدلالي للفرق بين "الخطابة" و"الخطابية" و"علم التخاطب" و"تحليل الخطاب" إلخ. لهذا نفترض أن تلك التسميات تستند إلى معيار التفاضل والريادة بغية تقوية مبحث على حساب آخر، وبالتالي تغليب البلاغة كمبحث أقرب للأدب على الريطوريقا كمبحث أقرب للمنطق، وكأننا، يقول حسان الباهي، أمام "قطع أرضية ولكل قطعة حارس".

لقد عرفت مسألتي الحسر والتوسع المتعلقة بالخطابة في علاقتها بالبلاغة مساراً تاريخياً مترنحاً، حيث الانتعاش تارة والنكوص تارة أخرى، غير أن فترات النكوص كانت مستحوذة على المسار التاريخي للخطابة كصناعة بديلة عن العنف. ويتولد عن إشكال الحسر والتوسع في علاقة الخطابة بالبلاغة إشكالات أخرى تتعلق بموضعية الخطابة في الحقل المنطقي، وعلاقة البلاغة بالأدب، ومن ثم طبيعة العلاقة بين الخطابة والأدب. وترتد مسوغات هذا التنوع الإشكالي إلى اللبس الحاصل في ترجمة اللفظتين²، بالإضافة إلى التداخل الحاصل بين المبحثين. فترجمة لفظ "الريطوريقا" تظل متأرجحة بين مفهومي الخطابة والبلاغة، وهو ما آل إلى حسر الخطابة واختزالها في مبحث البلاغة.

وبالعودة لتاريخ الخطابة منذ اليونان، على الأقل، سيتضح أن بدايتها كانت بلاغية، إذا سلمنا أن البلاغة³ هي ما تم إيرادها في المقالة الثالثة من كتاب "الخطابة" لأرسطو⁴، وبالتالي هي على وجه الحصر ما انتقده معلم الإسكندر في مقالته الأولى عند كتاب المصنفات الخطابية قبله. ومن ثم اعتبارها

(1) - الباهي، حسان، من المنطق الصوري إلى آفاق الحجاج والتداول، ضمن مجلة: البلاغة وتحليل الخطاب، العدد: 6، 2015، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ص 149.

(2) - انظر: خطابة أرسطو بين المنطق والبلاغة، م. س، ص 131.

(3) - إذا سلمنا أن التقنيات التي أسهم جورجياس في بنائها في مجال الخطابة تتعلق أساساً بالجانب البلاغي، ونخص بالذكر هنا تقنية الكايروس، والبروبون، والمحسنات الجورجية، فسنكون أمام بداية بلاغية للخطابة مع جورجياس.

(4) - يعد شوقي ضيف من البلاغيين الذين اعتبروا القسم الثالث من خطابة أرسطو بلاغة، وهذا ما يتأكد من قوله إن "هذا القسم الثالث من كتاب الخطابة لأرسطو يقابل ما سماه العرب بالبلاغة، وكان فهم السريان والعرب جميعاً لهذا القسم من كتاب الخطابة، أدق من فهمهم للقسمين الأولين (...)" فقد كان القسم الثالث قسماً عاماً لا يختص بلغة ولا بأمة معينة، وقد وضع فيه أرسطو ببصيرته النافذة الأصول البلاغية العامة للعبارة بحيث يمكن تطبيقها على جميع الآداب، يونانية وغير يونانية، ومن أجل ذلك اتسع تأثيره في البلاغة العربية". شوقي، ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، بدون تاريخ، ص:

حزمة الآليات الهادفة لإثارة الانفعال والتأثير بالإمتاع عبر تنميق العبارة الخطابية (الليكسيس) وتقوية حجيتها بالصور البيانية، وتزويقها بالأشكال البديعية؛ أي هي دراسة أشكال اللغة المنمقة من خلال العناية بالمحسنات وتحسين الأساليب¹. لكن بعد أرسطو ستعرف الخطابة تنوعاً في الاختزال عبر توسيع مجال البلاغة، وإلحاق مكوناتها المنطقية بالجدل، ليتم الإبقاء على ما تضمنته المقالة الثالثة والتوسع فيه بالشرح والتحليل، دون أي مراعاة للفصل الذي أقامه أرسطو بين الشعر والخطابة. غير أننا نجد استرجاعاً لهذا الفصل في مرحلتين مزايلتين: الأولى في الفترة الإسلامية والثانية في الفترة المعاصرة.

ونتناول هنا المراحل التاريخية للحسر الخطابي والتوسع البلاغي².

1 - ثاوفراسطس وبداية التمهيد للحسر الخطابي:

شهدنا منذ "ثاوفراسطس" تلميذ أرسطو وخليفته على رأس "الليقيوم"، عناية زائدة بالظواهر البلاغية والأسلوبية للخطابة، وبالتالي اختزال نظره في قسم "العبارة البلاغية" من الخطابة. فبالإضافة إلى تأليفه لـ "أسس الريطوريقا" و "أنواع الفنون الريطوريقية" و "الخطابة القضائية"، آلى ثاوفراسطس اهتماماً زائداً بعنصري البلاغة والأداء، بنفس الكيفية التي اهتم بها بالعبارة البلاغية في الخطابة، من خلال أفراد مقال عن الأداء وآخر عن الأسلوب³، فبالنسبة للأداء درس ثاوفراسطس "الصوت والأفكار المتعلقة ليس فقط بالخطباء، بل بالموسيقيين والممثلين والمنشدين الملحميين"⁴. أما بالنسبة للأسلوب فقد تحدث ثاوفراسطس عن المفردات وترتيب الكلمات واستخدام الأشكال الأسلوبية⁵، كما نادى "بضرورة نقاء الأسلوب من حيث النحو الإغريقي والوضوح واللياقة والزخرف...

(1) - لمزيد من التفصيل بخصوص الخطابة اليونانية، ينظر: الريح، عبد الحفيظ، آليات تدبير الاختلاف في الفلسفة اليونانية، من التأثيل إلى البناء، أطروحة دكتوراه، تحت إشراف: حسان الباهي، مختبر الدراسات في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، الموسم الجامعي: 2018-2019.

(2) - نشير هنا إلى أننا بصدد إنجاز كتاب يرصد تاريخ الخطابة بشكل موسع في أبرز محطاتها، سواء الغربية أو العربية، مع الوقوف على المراحل الحاسمة في تحول الخطابة إلى بلاغة.

(3) - اللاتري، ديوجين، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: حمدي إبراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، المجلد 1، ص 410.

(4) - جورج، كينيدي، تطور نظرية النثر الفني، ضمن موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، النقد الأدبي الكلاسيكي، تحرير: جورج كينيدي، مراجعة وإشراف: أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 342.

(5) - م. ن، ص 340.

يعني أن الأسلوب النثري الجيد ينبغي أن يكون ممثلاً في هذه السمات الأربع، وينبغي أن يكون وسطاً بين الأسلوب النحيل والأسلوب الشعاري على نحو مبالغ فيه¹. وقد رأى كينيدي في هذا الأمر تعقيداً لموقف أرسطو²، ونرى أنه بداية لإزالة ذلك الفصل الذي أقامه المعلم الأول بين الخطابة والشعر³، ومن ثم السعي إلى تضيق عناصر الخطابة وحسرها فيما يلائم الجانب الأسلوبي والبلاغي للغة. بهذا يكون ثاوفراسطس قد مهد للاختزال الخطابي الذي امتد إلى الحضارة الرومانية ومنها سيتوسع إلى الحضارة الغربية في مراحلها الأولى.

2 - الفترة الرومانية وتنوع الحسر الخطابي:

امتد حسر الخطابة الأرسطية إلى الفترة الرومانية، بل تنامي ليشمل ثلاثة جوانب أساسية في تلك الخطابة. فبالإضافة لاختزال الخطابة في البلاغة عبر توجيه الاهتمام للمحسنات والصور، تم الانفتاح على حسر الأجناس الخطابية، وذلك من خلال إهمال الجنس المشاوري والمحفلي والإبقاء فقط على الجنس القضائي وفقاً لمعيار الحاجة. كما تم تحويل الخطابة من صناعة شاملة للعلوم كلها، إلى صناعة مختصة في البيداغوجيا وتنشئة الخطيب.

يرسم لنا "تاكيتوس" الخطيب والمؤرخ الروماني صورة يوثق من خلالها للضحالة التي وصل إليها الإنتاج الخطابي في عصره مقارنة بالأعصر السوالف، وهي الأعصر التي تميزت "بما لا يحصى من الخطباء الأعلام، ذوي المواهب الشهيرة؛ أما عصرنا، يقول تاكيتوس، فمن عقمه وخلوه من ذلك المجد الخطابي كاد اسم الخطيب يطويه النسيان"⁴. مسوغات هذه النتيجة نجدها عند "ناسيت" (81م) الذي صرح أن "هناك فترة طويلة من الهدوء في الأحداث، وفي تتابع أوقات الفراغ لدى

(1) - نفسه.

(2) - نفسه. ونجد نفس الموقف في: تودروف، تزيفتان، نظريات في الرمز، ترجمة: محمد الزكراوي، مراجعة: حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص 41.

(3) - القول بوجود فصل بين الخطابة والشعر لا يعني البتة أنها بمثابة جزيرتان مستقلتان عن بعضهما البعض، بل إنما يفيد أن لكل منهما موضوعه وغايته، واختلاف دينك المكونين يفيد اختلاف المبحثين أحدهما عن الآخر. ولنا فيما سيأتي تحديداً للفروقات الحاصلة بينهما.

(4) - تزيفتان، نظريات في الرمز، م. س، ص 87.

الشعب، وفي دوام السكون في مجلس الشيوخ، بل إن حكومة أحد الأمراء قد جعلت من البلاغة¹ ممارسة مسالمة كبقية الممارسات الموجودة².

هكذا ستعرف الفترة الرومانية ميلا إلى الاهتمام بالجوانب الفنية للأسلوب البليغ، نظرا للغاية العملية التي أنيطت بالخطابة مجددا. فالتقليد اللاتيني يقول الأستاذ الوالي "يفصل القول في المكونات الأسلوبية الجديرة ببعث التأثير الانفعالي، أي الانتقال من الإفادة إلى الإمتاع ثم الإثارة، أي ما يجعل إحساسات المتلقي تتعرض للاهتزاز والاضطراب" ويستدل الأستاذ الوالي في هذا السياق بكتاب "رسالة في التسامي" للكاتب اللاتيني لونغينوس، والذي يهتم أساسا بـ "فتور الأسلوب، وسبل معرفة الرائع وبواعث الأسلوب الرائع وروعة الأفكار والتفخيم ومحاكاة الخطباء المرموقين والصور والمحسنات والالتفات والاستفهام ومزج المحسنات وخروج الكلام عن مقتضى الظاهر وقلب العدد والزمن والضمائر والخروج من موضوع إلى آخر والكناية واختيار الكلمات والاستعارات والتمثيل المجازي والتشبيهات والمبالغات والتوازي أو الأدوار إلخ"³

في هذا القول يرى الأستاذ الوالي أن هناك تباينا بين الخطابة اللوجينية والأرسطية، فإذا كانت الثانية تتجه إلى الإقناع فإن الأولى تتجه نحو الإمتاع، وفي هذا المستوى بالضبط تنشط الاستعارة المحسناتية، فواضح، يقول الأستاذ الوالي أننا بصدد بحث يتعلق بأسلوب الخطابة، وهو ما يتقاطع مع المقالة الثالثة من خطابة أرسطو مع فارق مهم هو أن الأول يتغيا الإثارة الانفعالية في حين يروم الثاني تحصيل الإقناع⁴. هكذا يخلص الوالي إلى أن بلاغة المحسنات قد تطهرت بشكل شبه كلي من المكونات الحجاجية⁵.

(1) - البلاغة في هذا السياق ترجمة لكلمة: L'éloquence.

(2) - BRETON, Philippe & GAUTHIER, Gilles, Histoire des théories de l'argumentation, Collection Repères, La découverte, Paris, 2011, p 32.

(3) - انظر: ريكور، بول، الاستعارة الحية، ترجمة وتقديم محمد الوالي، مراجعة وتقديم: جورج زبناتي، دار الكتب الجديد المتحدة، لبنان، 2016، مقدمة محمد الوالي للترجمة، ص 11.

(4) - المرجع نفسه، ص 11.

(5) - لكن هذا يتنافى مع ما يذهب إليه بيرلمان في الخطابة الجديدة، والتي نبارك للأستاذ محمد الوالي ترجمته لهذا المؤلف الضخم معرفة وقيمة وتأثيرا وإفادة، حيث يرى بيرلمان أن المحسن لا يظل كذلك عندما يتم استثماره في السياق الحجاجي لأنه ينزع عنه وظيفة التأثير والإمتاع ليتفرغ لوظيفة الإقناع. وهذا ما يخلص إليه الأستاذ الوالي في سياق طرحه لعلاقة الخطابة بالبلاغة، عندما يقول: "وحيثما تم اختزال المقومات الخطابية إلى محسنات، كفت الخطابة عن أن تكون خطابة لكي تصبح بلاغة، أو بالأحرى بلاغة محسنات. وذلك بسبب تنصلها من الأغراض الحجاجية أو الإقناعية. والحقيقة أن هذه قد استقرت

إن تركيز الخطابة اللاتينية على صناعة الأسلوب، كان لغرض تشييد خطابة عملية محضة خصوصاً مع شيشرون وكنتيليان، أي توجيه عملي للخطابة ينحو بها إلى الممارسة أكثر ما يتجه بها إلى التنظير، ومن ثم البعد عن الجانب الصناعي للخطابة. لأن الصناعة أو "الفن"، يقول شيشرون، دون الممارسة الكلامية غير فعال؛ لذا يفترض في نظريتنا أن تناسب التطبيق دائماً¹. نتفهم مبررات هذا الميل نحو التطبيق، إذا علمنا أن شيشرون Cicéron كان محامياً كما كان أشد انغماساً في الحياة السياسية. وبالتالي فرغم كون شيشرون "مدين لأرسطو بكل شيء، كما يقول بارت، إلا أنه ينزع عنه الطابع المعقلن، ويريد أن يخرقه بالانهمام إلى "الدوق" و"الطبع"². ويتجلى اهتمام شيشرون بالذوق والطبع في إعلائه من قيمة الأسلوب، واستثماره لتوسيع مكونات العبارة البلاغية للخطابة³، إلى درجة جعله البلاغة كلا يشمل مختلف عناصر الخطابة.

وفقاً لهذا، سيتم تعويض الخطابة بالبلاغة، لكن ليس من جهة المبحث فقط بل من حيث التسمية أيضاً، وهو ما تأكد مع شيشرون من خلال قوله: "لنأتي أخيراً إلى رسم صورة الخطيب البارع والبلاغة الحقة. فالكلمة نفسها تظهر أن البلاغة Eloquence متضمنة كلها في قسم "العبارة البلاغية" Elocution، وأن هذا الجزء الأخير يشمل باقي المكونات الأخرى. فالإيجاد والترتيب والآداء لا يمكنها إنشاء الخطيب؛ ومن الحد الذي يعبر عن البلاغة اشتق اليونانيون كلمة [ريتور]، واللاتينيون كلمة Eloquens (بلاغة). أما الصفات الأخرى للخطيب، فهي من مجال المشترك؛ وموهبة الكلام، أي البلاغة، هي خصيسته"⁴.

لقد قدم شيشرون الأساس الثاني للحسر الخطابي بعد ثاوفراسطس، وهو ما يستبين أكثر من خلال استبداله لمعاني الريطوريقا وتغييره للملامح وظائفها، مما جعل إشكال التسمية معه لصيقاً بإشكال المبحث، فرأى أن اليونان لم يسموا من اجتمعت فيه مهارات الإيجاد والترتيب والآداء بالموجد (من الإيجاد)، أو الناظم (من النظم والترتيب)، أو الفاعل (من الفعل أو الآداء)، بل سموه وكل "هذه الأمور التي élocution أو بليغا من éloquent أي خطيباً، وباللاتينية rhéteur باليونانية

مع البلاغيين المعاصرين في نفس التقسيم الرباعي للمحسنات. ولعل أحسن من يمثل هذا الاتجاه هو جماعة مو أو لبيج في كتابها بلاغة عامة وبلاغة الشعر". المرجع نفسه، ص 12.

(1) - Cicéron, Œuvres complètes, Rhétorique à Herennius, Traduction de M. Delcasso, Paris, Panckoucke, p 11.

(2) - BARTHES, Roland, L'ancienne rhétorique, In: Communications, 16, 1970, p 180.

(3) - Ibid, p 181.

(4) - Cicéron, Œuvres complètes, L'orateur, Trad. Alphonse Agnant, Panckoucke, Paris, p 47.

تجتمع في الخطيب من شأن أي واحد أن يدعي أن فيه بعضاً منها؛ أما ملكة الكلام العليا، أعني ¹البلاغة، فلم يؤتها غيره

هذا المزج بين الإسم (الخطيب) والمحتوى (الخطابة) برره شيشرون بالمقالة الثالثة من كتاب أرسطو في "الريطوريقا"، عندما اعتبرها شاملة وعامة وكلية ما دامت تضم مختلف المكونات الأخرى للخطابة؛ كالإيجاد والترتيب والآداء، ذلك أنه يستحيل صنع خطيب بارع بالاكْتفاء بتلك المكونات الثلاثة وتغيب البلاغة الحقّة، أي بلاغة الأشكال اللغوية المزخرفة. لهذا فإن الخطيب الحق هو من يعتني بالبلاغة الحقّة ويسير على منوالها، وهو ذاته المنوال الذي سار على دربه ودأب على توسيعه "كانتيليان".

يتعلق التوسيع الذي عمل عليه "كانتيليان" في الخطابة بخلق جوانب أخرى للحسر الخطابي، فبالإضافة إلى الإفاضة في أهمية البلاغة العبارية للخطابة، وبالتالي المزج بين الخطابة والبلاغة، ذهب كانتيليان إلى حسر الأجناس الخطابية، وذلك عبر تهميش الجنسين المحفلي والمشاورى والإبقاء فقط على الجنس القضائي. والمسوغات التي قدمها كانتيليان لهذا الحسر المتعلق بالأجناس الخطابية، هو تقلب المؤسسات السياسية؛ بالمقارنة مع اليونان القديمة، وتراجع سلطة المؤسسات، وتسلط الحكام الطغاة، بالإضافة إلى تقهقر المناسبات الاحتفالية الرسمية. فبسبب تعطل حرية الرأي "وتعطيل عمل الساحات الكبرى التي كان الخطباء يتوجهون فيها إلى الجمهور لإقناعه بنوع الحكم الذي يناسب آئنا، كان السبب في موت الجنس المسعى بالمشاورى، وبقلة المناسبات المهمة في المدينة ضعف الجنس التثبتي (المحفلي)².

الحسر الخطابي الآخر الذي أسهم فيه كانتيليان يتعلق بما هو وظيفي؛ أي اختزال الوظائف الخطابية في الوظيفة البيداغوجية. ففي الكتاب الأول من "المؤسسة الخطابية"، تتحول الخطابة إلى مجرد آلية بيداغوجية تسعى إلى تمرين الطفل وتنظيم تعليمه بحسب مراحل نموه، ذلك أن فئة الأطفال، في نظره، تتوفر على ملكة تمكّنهم من اكتساب الكثير من المعارف عند الدرس الأول. وفي هذا السياق يقول كانتيليان: "يجب أن نعطي الرعاية للتربية المبكرة للخطيب في أن نختار له

(1) - تزيفتان، نظريات في الرمز، م. س، ص 99.

(2) - حمادي، صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب، تونس، ص 38.

المربين والمعلمين"¹، والذين عليهم أن يدرسوا مباحث: الخطابة، والنحو، والتعبير الصحيح في مراحل تعلمهم.

ويعزى هذا الاختزال الذي تعرضت له الخطابة إبان الفترة الرومانية، عند بعض المهتمين بالخطابة والحجاج في الزمن الراهن، إلى تراجع البعد الحجاجي، وإعطاء الأولوية للبحث في الصور الأسلوبية، وتنميق النص ليحقق الريادة. فيفضل ذلك، يقول "فليب بروتون" ستصير الخطابة نظرية أدبية² وفي الوقت ذاته مكانا لانطلاق الأدب، ومن ثم يكون قد رُج بالخطابة في حضن الأدب وحكم عليها بالنكوص والارتداد عن آلياتها المنطقية، وبالتالي تذويب الفصل الذي أقامه أرسطو بينها وبين الشعر، حيث شكل هذا التذويب "عماد فكرة الأدب". وعليه، فإن سبب إقصاء الجزء المتعلق بالمنطق الحجاجي للخطابة هو الانصراف إلى الاهتمام بجمالية الخطاب ورونق أشكاله بعيدا عن غاية الإقناع وآلياته³.

نفس الطرح نجده عند "تزيفتان تودوروف" لما رأى أن الاهتمام بمحسنات الخطاب، والعناية بمظهره وشكله وهيبته، كان موجودا عند الرومان، "إلا أنه لم يكن إلى ذلك الحين هو ما يطلقون عليه اسم بلاغة، بل هو ما قد نسميه اليوم "الأدب" (...) نعم كذلك كانوا يعرفون الشعر بالقياس إلى بلاغة الخطابة: كان يهيمن على هذه هم الفعالية المتعددة، وكان ذاك يحظى بالإعجاب لذاته، للعناية التي أوليتها ألفاظُ الخطبة نفسها. فعندما أراد شيشرون تمييز الخطباء من الشعراء ذكر أن "الشعراء يتعلقون بالألفاظ أكثر من تعلقهم بالمعاني (الخطيب: 68-20)". ولا فرق البتة بين

(1) - كانتيليان، المؤسسة الخطابية، الكتاب الأول، ص 11. أخذا عن: روي، هاريس وتولي، جيت تيلر، أعلام الفكر اللغوي: التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، تعريب: أحمد شاكر الكلاي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ج. 1، ص 32.

(2) - خرجت كلمة أدب من جبة اللغة اللاتينية وبالضبط من لفظة littera الدالة على "النصوص التي تكتب لتحتفظ، أي تكن مواضعها". ماشيري، بيار، بم يفكر الأدب، تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ترجمة: جزييف شريم، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص 11.

(3) - BRETON et GAUTHIER, Histoire des théories de l'argumentation, Ibid, p 32.

الخطابة¹ الجديدة والأدب، لأن موضوع الخطابة الجديدة يطابق الأدب². بينما الوظيفة الأكيدة للخطابة، يضيف تودوروف، هي عقلنة قوانين الخطاب المغيرة للخطاب الأدبي³.

هكذا يتضح أن كلا من شيشرون وكانتيليان، وبرغم استنادهما إلى خطابة أرسطو إلا أنهما تمردا عليها عندما أزاحا ذلك التقابل الذي أقامه أرسطو بين الخطابة والشعر، وأسهما في تهميش التقنيات المنطقية من ضمائر وتمثيلات لتمهيد إلحاقها بالجدل، وتهيئ الأرضية لنشأة "فكرة الأدب" عبر إدماج الخطابة في البلاغة⁴. وفقا لهذا يكون التغاضي عن التخوم التي وضعها أرسطو بين الخطابة والشعر، سببا مباشرا في النحو بالخطابة الأرسطية نحو الحسر والاختزال، وبالتالي مزجها في أحد مكوناتها وبالضبط في البلاغة. غير أن خطابة أرسطو ستستعيد مكوناتها مجتمعة على يد الفلاسفة المسلمين في القرون الوسطى، وهو ما سيمكن الخطابة من استرجاع نفسها بعد الضيق الذي تعرضت له، إذ سيتم توسيع دلالات مفاهيمها المهمة، وشرح مهمات أفكارها المستغلقة بغية استيعاب المتن الخطابي الأرسطي في كليته دون تجزيء أو فصل.

3 - الفترة الإسلامية واستعادة الفصل بين الخطابة والشعر:

نشير بداية إلى أن مصطلح "خطابة" لم يتم تثبيته كمقابل لمصطلح "ريطوريقا" إلا بعد فترة من انتشار الأخير عبر الترجمة داخل الفضاء الثقافي العربي الإسلامي، لأن المترجمين العرب استعملوا اللفظ كما هو. لكن تبينة "الريطوريقا" تمت بعد تحديد المضمون المعنوي لمحتواه النظري في مصطلح خطابة، وهو ما يحسب للفلاسفة المسلمين الذين عنونوا مؤلفاتهم الملخصة أو الشارحة لريطوريقا أرسطو بلفظ "الخطابة". هكذا نجد مثلا مع الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، دراسات مهمة عن الريطوريقا كخطابة، تسعى إلى تحليل المكونات البانية للمبحث وفحصها بغية استيعابها وتطويرها. وعليه، أمكن القول أن ريطوريقا أرسطو تحولت إلى خطابة مع الفلاسفة المسلمين، الذين حاولوا

(1) - لقد تم استبدال كلمة البلاغة بالخطابة نظرا لملاءمتها للسياق، ونظرا لاستعمال المترجم لفظتين متباينتين للإشارة إلى نفس المعنى: بلاغة جديدة - خطابة جديدة.

(2) - تزيفتان، نظريات في الرمز، م. س، ص 99-100. نستبدل هنا اسم "فصاحة" باسم "بلاغة" لأننا نترجم لفظ Eloquence بالبلاغة.

(3) - تزيفتان، تودوروف، مفهوم الأدب، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص 12.

(4) - رولان، بارت، البلاغة القديمة، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994م، ص 46.

تفكيك بنيانها وشرح مظانها بغية حسن استثمارها. فما هي نظرة الفلاسفة المسلمين للخطابة في علاقتها بالبلاغة؟ وما هي الإضافات التي استجدت في كتاباتهم عن الخطابة؟

برغم تعرض جزء مهم من كتاب الفارابي في "الخطابة"¹ إلى البتر والتلف، إلا أن ما تبقى منه يعكس المقاربة النظرية للخطابة بعيدا عن أية ممارسة أو تطبيق. ويتجلى البحث النظري لخطابة الفارابي في الوقوف على البناء المفاهيمي لها من خلال شرح دلالات الألفاظ الأساسية فيها: كالخطابة، والإقناع، والظن، والشك، والضروري، والممكن، والضمير والمثال، إلخ. لكن ما ميز الخطابة الفارابية في اعتقادنا ثلاثة أمور: الأول أنه عالجه كخطابة جدلية من خلال طرحه إمكانية إبطال الأسئلة لاعتبارها ظنون. والثانية تركيزه على مفهوم الممكن، حتى أمكن القول إن الفارابي يؤسس في كتاب الخطابة لـ "نظرية الممكن". والثالثة نظره إليها كمكون منطقي من خلال اعتبارها صناعة قياسية².

إذا كان الفارابي قد غلب التنظير في شرحه لخطابة أرسطو، فإن ابن سينا قد مزج بين الغاية النظرية والعملية لها، وذلك عبر إعادة تبويبها بشكل متدرج من جهة التنظير وفق معيار القوة في التصديق الخطبي. فعمد إلى ترتيب المقنعات بدءا من العمود ومرورا بالأعوان ثم انتهاء بالتوابع. أما من جهة التطبيق فقد ذهب ابن سينا إلى الاستكثار من الأمثلة التوضيحية والشواهد التبسيطية لتبيان الفائدة العملية³.

النموذج الأخير من الفلاسفة المسلمين هو ابن رشد، والذي أمارط اللثام في جوامعه كما في تلاخيصه، عن كثير من مهمات العبارة الخطابية لأرسطو، سواء منها الحجاجية أو البلاغية. ففي تلخيصه للخطابة، ينهج ابن رشد منهج التحليل والشرح، بحيث يعرض قول أرسطو في كتاب

(1) - اتفق الفلاسفة المسلمون على تسمية الريطوريقا بـ "الخطابة"، على الرغم من كون بعض المترجمين قد تركوا اللفظ على حاله. بالمقابل فإن البلاغة كمصطلح وكمبحث قد وصل في تلك الفترة، خصوصا مع الجاحظ مستويات تأصيلية مهمة، عنت بخصائص اللفظ والمعنى عبر تحديد قواعد البيان والتبيين. ثم تطورت لتعني بقواعد النسخ والتأليف والتزيين، فكان الشاعر في هذه الفترة أو الخطيب، يمارس فن النحت على الكلمات، حيث يصقل ويبدع فيهدب وينتج. فقد كانت معظم المؤلفات البلاغية إذاك تنظر للبلاغة كإيجاز، وكقول حسن بلفظ جزل وليس بدليل متين. مما يعني أن البلاغة هاهنا عنت أساسا باللفظ والمعنى، وبالتزيين والتنميق، ولم تعنى مطلقا بالدليل وقواعد صياغته ونسجه وبنائه.

(2) - الفارابي، أبو نصر محمد، كتاب في المنطق: الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، 1976، ص ص 27-7.

(3) - ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفا، المنطق، ج8: الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1954.

"الخطابة" ثم يردفه بشرح وإفهام، وهو في مجمله لا يخرج عن تعاليم المعلم الأول بل يسايره ويجاريه. لكن ما يحسب لابن رشد في شرحه للخطابة، هو إدخاله لأمر البلاغة والفصاحة في دائرة المنطق. ذلك أن نظر المنطقي في أمور الألفاظ وفصاحتها وحسن نظمها وبلاغة معانيها، هو من جهة خدمتها للإقناع الخطبي، وبالتالي من جهة تأليفها للدليل المنطقي. هذا الأمر، يؤكد ابن رشد بقوله: "لما كان ليس بأي معان اتفقت يقع الإقناع، ولا بأي أحوال اتفقت أن تستعمل تلك المعاني، بل بمعان مخصوصة، كانت الألفاظ أيضا التي يعبر بها عن تلك المعاني شأنها هذا الشأن، أعني أن الإجابة في العبارة عنها تكون بالألفاظ مخصوصة مأخوذة بأحوال مخصوصة في غرض غرض من أغراض الأقاويل الخطبية، وهو الذي يعبر عنه الجمهور باسم الفصاحة. فإن هذا الاسم يطلق عندهم على أحوال ثلاثة في الألفاظ: أحده- وهو الأملك لهذا المعنى أن تكون الألفاظ جيدة الإفهام والإبانة للمعاني. والثاني أن تكون لذينة المسموع. والثالث أن يعطى في المعنى رفعة أو خسة. فلهذا كان النظر ضروريا لصاحب المنطق في الألفاظ الخطبية، لكن ليس ينظر منها في الأحوال الخاصة بأمة أمة، بل إنما ينظر من ذلك في الأحوال المشتركة لجميع الأمم. ولهذا كان النظر فيها جزءاً من صناعة المنطق"¹. بهذا يكون ابن رشد قد ربط موضوع الخطابة بمجال المنطق، وجعل كل ما هو مستثمر فيها سائر إلى الغاية المرجوة منها.

تعد الخطابة الإسلامية إذن، استمرارا كما تطويرا لخطابة أرسطو، غير أن ذلك التطوير لا يعدو أن يكون توسيعا في شرح الدلالات المستغضة وتفسيرا للإشكالات المستهمة، خصوصا تلك المرتبطة بالتعالقات والتشاكلات بين الجدل، والمنطق، والبلاغة، والسياسة، والأخلاق. غير أن القاسم المشترك بين أولئك الشراح، هو نظرهم إليها كمكون منطقي يدخلها ضمن مكونات الأورغانون الأرسطي، وبالتالي مقاربتها استنادا إلى البعد التدليلي على وجه الخصوص، أما الجانب التداولي فيها فسيتم استثماره في الخطاب الشرعي، وفي المجادلات، والمناظرات.

لم يدم استرجاع ذلك الفصل الذي أحدثه أرسطو بين الخطابة والشعر من طرف الفلاسفة المسلمين طويلا، إذ سرعان ما سيتم التغاضي عنه بحجم التغاضي عن الخطابة التي قدمها الشراح المسلمون، إذ سيتم العودة في الغرب الأوروبي إلى المرحلة الرومانية بعدما تم القفز عن المرحلة الإسلامية، ومن ثم استكمال المنظور الروماني للخطابة والعمل على تطويره.

(1) - ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، تلخيص الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص 249-248.

4 - الخطابة بالغرب الأوروبي، بين توسيع الحسر والانزلاق إلى الأدب¹:

بالانتقال إلى الغرب الأوروبي في فتراته المتعاقبة إلى حدود القرن العشرين، سنجد استمرارية للمنوال الروماني في إزالة ذلك التقابل بين الخطابة والشعر، بل وتكثيفا للاندماج بينهما إلى أن أضحت معه الخطابة فنا للشعر. وقد ساهم هذا الاندماج في تحول التطابق الخطابي، في هذه الفترة، من التطابق مع الدليل إلى التطابق مع البلاغة والمحسنات والصور البيانية والبديعية، حتى صارت الخطابة نظرية لفعل الكتابة وكثرا للأشكال الأدبية، وهي في مجملها، يقول بارت، تغتدي من خطابة شيشرون وكانتيليان².

هكذا يكون الأدب سببا مباشرا في الخنق المتدرج الذي تعرضت له الخطابة كصناعة في تلك الفترة، فلازال الأدب، يقول بارت، يفرض جمركا على الخطابة وبالتالي يمنعها من التطور³. هذه السيطرة الأدبية أرغت المصنفات المهتمة بالخطابة إلى الالتقاء المفرط بدراسة الجوانب الشكلية، والعناية بالمحسنات البديعية، والصور البلاغية، والنحو، لاعتباره أحد المكونات الأساسية في الصرف والصياغة. وشيئا فشيئا راغت الخطابة عن غرضها، وابتعدت عن آلياتها المنطقية، حتى لم نعد نلغى اهتماما ولو ضئيلا يعنى بتوسيع مجالات الخطابة أو تطوير عدتها، وعلى ذاك المنوال ستمثل الخطابة إلى نهاية القرن السابع عشر⁴.

(1) - لن نستغرق في الحديث عن الخطابة والأدب، لأن ذلك سيفتح علينا مسالك بحث متعددة، ما دمنا سنقف على مكونات الأدب والأدب كفكرة ومفهوم، والتقاطعات الحاصلة بين الأدب والخطابة، وموضوع الأدب، والمنطق والأدب، وغير ذلك مما قد يتيه بنا إلى غير مقصودنا. بل نكتفي بالإشارة إلى تعريف الأدب عند شيكلوفسكي باعتباره "فن التفكير في الصور". شيكلوفسكي فيكتور، الفن باعتباره تكتيكا، مجلة الألف، ص 73.

(2) - بارت رولان، البلاغة القديمة، م. س، ص 69.

(3) - BARTHES, Roland, L'ancienne rhétorique, Op. Cit., p194.

(4) - عرف القرن السابع عشر تجاذبات حادة بين الفلاسفة والأدباء، حيث تغيا الكل إعطاء معنى محدد للأدب، ذلك أننا نجد أحيانا تقابلا بينه وبين الفن، فإذا تعقبنا الفصل بين الفن والعلم وجدنا أنه لا وجود لعلم جميل بل هناك فقط فن جميل، لأن علما ما "يصبو إلى أن يكون جميلا لا معنى له. لأننا إذا سأناه، كعلم، عن المبادئ والبراهين، لن نحصل منه إلا على كلام جميل". ماشيري، بم يفكر الأدب، م. س، مقدمة المترجم، ص 12. فالأدب إذن يعنى بالجميل والممتع، بينما يهتم العلم باستقصاء القوانين الكلية والبراهين العامة، ومن ثم يكون العلم مستندا إلى ملكة الفهم، أما الفن فمستند هو إلى الخيال. هذه المقارنة بين العلم والفن تضعنا أمام مقارنة الفن بالصناعة. فالصناعة هي توسط بين العلم والفن، فلا هي تعنى بالدليل الصارم ولا هي تكتفي بتحقيق الجميل بإمتاع، بل تسعى كما قال أرسطو، إلى خلق الأثر والابتعاد عن الممارسة ما أمكن. يضاف إلى ذلك أنه لما كان الأدب ينسج تراكيبه عبر اللغة، ولما كانت اللغة أداة التعبير عن كل شيء، عمل الأدب على

ولعرض التصورات المؤثرة في تاريخ الخطابة في الغرب الأوربي قبل القرن السابع عشر وبعده، والتي كانت سببا في اختزالها إلى بلاغة أو تكريس ذلك الاختزال، سنركز على بعض النماذج التي كان لها بالغ الأثر في ذلك الحسر، كـ "سان أوغسطين"، و "رونيه ديكارت"، و "فرانسيس بيكون"، و "برنارد لامي"، و "بيير دي لا راميه"، و "جون لوك"، وأخيرا "فونتانييه".

بالنسبة لأوغسطين فقد أراغ الخطابة نحو خدمة تأويل النص الديني لأجل حجب الغموض عنه، حاسرا إياها في الوظيفة الهيرمينوطيقية¹. أما ديكارت فقد قوض الاحتمال والظن وأعلى من معقولة البراهين وبداهة الحقيقة، فوآد الشك وقوى عضد اليقين. وهو في ذلك يقول: "لا أقبل في اعتقادي آراء جديدة، ما لم تكن عليها براهين جد يقينية"². أما بيكون فقد عزز من صلاحية الاستقراء ونقض بدوره أي موقع للاحتمال، مشيرا إلى أن "الخطابة رديفة الكذب"³، لأن لها رباطا وثيقا مع التخيل، الذي يعد حلقة وصل بين الفاهمة والإرادة، والوسيط بين الحكم والفعل. في حين ذهب بيير دي لا راميه (1515-1572) إلى ربط الجدل "بدراسة جميع أنواع القضايا التحليلية منها والجدلية، مختزلاً في الوقت نفسه دور البلاغة ضمن حدود دراسة أشكال اللغة المنمّقة في سبيل الحفاظ على فن فصاحة اللسان فحسب l'élocution، وذلك من خلال بحثها عن أشكال تعبيرية

امتصاص مختلف المباحث المعتمدة على اللغة، وأبرز تلك المباحث "الخطابة". فسعى إلى توسيع الدراسة وتكثير المصنفات في نقطة التقاطع بين الخطابة والأدب وهي البلاغة. لم يكتفي الأدب باختزال الخطابة، بل ذهب يستقطب موضوعات فلسفية بعينها. (سنحاول النأي بأنفسنا عن أي خوض في إشكالية علاقة الأدب بالفلسفة لاعتبارين: الأول يتحدد في عمق الإشكال القائم بين المبحثن وبالتالي سنسقط في التطويل المخل، وهو ما يقودنا للاعتبار الثاني؛ أي الخروج عن موضوع الإشكال الأساس، وهو علاقة الخطابة بالبلاغة) ومن ضمن هذه الموضوعات: الأخلاق، والسياسة، والوجود، والمجتمع. هكذا التبس علينا تمييز الأديب عن الفيلسوف والمنطقي، فأضحينا نتحدث عن منطق الأدب وأدب منطقي، وفلسفة الأدب وأدب فلسفي، بل بات بعض المتفائلون من أهل الأدب، يعنونون مؤلفاتهم بـ "علم الأدب"، وهو ما جعل هذا الأخير يصارع من أجل العلمية ضمن العلوم الإنسانية، ضاربا بعرض الحائط التمييز الذي أقامه كانط سابقا بين العلم والفن. ومن المؤلفات التي عنت بعلم الأدب نجد الأب لويس شيخو الذي ألف كتابا من جزأين بنفس العنوان.

(1) - تزيفتان، نظريات في الرمز، م. س، ص 114.

(2) - ديكارت، رونييه، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، بيروت، لبنان، ص 337.
(3) - REBRIEUX, Jean-Jack, *Eléments de rhétorique et d'argumentation*, Directeur de publication Daniel Bergez, Dunod, Paris, 1993, p 2.

أخذا عن: راضي، رشيد، السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي نموذجاً، مجلة عالم الفكر، المجلد: 36، ع. 4، أبريل - يونيو 2008، ص 142.

وأسلوبية مزوقة ومزخرفة لواقع الحياة العادية والمألوفة"¹. أما في مؤلفه "فن القول"، فقد أقام برنارد لامي (1640-1750) تمييزاً بين فن القول وفن الإقناع، فاستبان من هذا التمييز أن اللغة هي تعبير عما نحسه وليس عما نود قوله².

وبالانفتاح على جون لوك، نجد إدانة قوية للخطابة والبلاغة معا، لكونهما يقلبان المعنى بدراستهما "أفكاراً خاطئة في الذهن (...)" فهي (أي الخطابة) حقا غش وخداع. فلذلك عبثا تسعى الصناعة الخطابية في الرضا عن تلك المحسنات المختلفة والإعجاب بها، إذ ما من شك في أنه ينبغي اجتنابها كلها في الخطب كلها التي يرام بها الإفادة، ولا يمكن أن تعد إلا أخطاء فادحة إما في اللغة وإما في الشخص الذي يستعملها، حيثما كان الحق على المحك (...). واضح وضوح النهار أن الناس يحبون جدا أن يخدعوا وينخدعوا، لأن للخطابة، هذه الأداة المسخرة للضلالة والمكر، معلمين مرتبين، وأنها تعلم في أوساط العامة، ولها دوما شأن عظيم عند الخاصة (...). ذلك أن البلاغة، كالجنس الناعم، ذات سحر لا يقوى معه أحد على القدرح فيها فيقبل منه؛ فلا جدوى في الكشف عن معاييب صناعات مخيبة للرجاء يلتذ الناس بالانخداع بها"³.

كثيرة هي الصفات القدحية التي يضمنها لوك في هذا النص للخطابة، أبرزها أنها أداة للغش والتحايل والخداع، لأنها تتوسل بآليات بلاغية أسلوبية تمارس السحر على المتلقي، فتحيده عن الحق وتوجهه بالمقابل إلى طريق الضلالة والمكر.

أما الدراسة التي أتت على إفراغ الروح المنطقية للخطابة والإبقاء على جسدها البلاغي بشكل كلي، هي تلك التي قدمها فونتانييه في مؤلفه "محسنات الخطاب". ففي هذا المؤلف يطرح فونتانييه السؤال التالي: هل من منفعة في دراسة الصور البلاغية ومعرفتها؟ يجيب دون تردد "نعم، هي نافعة جدا، بل هي لازمة أيضا، لمن شاء أن يحيط علما بعبقرية اللغة، ويسبر أغوار أسرار الأسلوب، ويصبح قادرا في كل شيء على إدراك العلاقة القائمة حقا بين العبارة والمعنى أو الفكرة"⁴. وينبغي لهذه العلاقة

(1) - TIMMERMANS, Benoit, Histoire de la rhétorique, des grecs à nos jours, sous la direction de Michel Meyer, Livre de poche, Librairie générale française, p 192.

(2) - Ibidem.

(3) - تزيفتان، نظريات في الرمز، م. س، ص 116.

(4) - م. ن، ص 103.

أن تدرك أن "الأثار العامة (للصور البلاغية) هي أولاً: زخرفة اللغة، وثانياً: الإمتاع بتلك الزينة"¹. ففي هذا الموقف تعبير عن منظور اختزالي يحصر مهمة اللغة في الزينة والزخرفة والإمتاع، وبالتالي يعطي الأولوية للدلالة على الدليل.

بهذه المواقف الناقضة للخطابة والمقوضة لمبادئها وقواعدها وغاياتها والناقدة لمعلمها، تم الحكم عليها من جهتين: في الأولى حكم عليها الفلاسفة بالتهميش والقصور بل والضلالة والخداع، وهو حكم يسعى لاجتثاثها بشكل كلي لغرض الإعلاء من معقولية اليقين العقلي أو نجاعة الواقع التجريبي. وفي الثانية حكم الأدباء عليها بالاختزال من خلال إضعاف الجانب الحجي فيها، عبر مضاعفة الاهتمام بالصور البلاغية للعبارة الخطابية، بل وتحويل ذلك الجانب المتعلق بالبلاغة إلى خدمة اللغة من حيث الشكل وليس من حيث المعنى.

أما الفترة الممتدة من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، فقد دخلت الخطابة في موت سريري لما اجتزئ منها الإبداع وألحق بالجدل، فماتت الخطابة في حضن الأدب وصار محلها ما نعتة بارت بـ "سيكولوجيات الأسلوب"، وبالتالي انكفت الخطابة عن تطوير آليات الإقناع. بالمقابل ظلت الخطابة تقاوم كمادة دراسية، لدرجة، يقول بارت، يصعب التأريخ لنهايتها مادامت قد استمرت مع المؤسسة الرسمية كمادة دراسية. هكذا نجد في سنة 1926 أبا يسوعيا "من بيروت يكتب أيضا درساً خطابياً"². وفي الأغلب يكون هذا الأب اليسوعي هو "لويس شيخو" صاحب مؤلف "علم الأدب"، المدون في جزأين يتعلق الثاني منه بالخطابة، ويتضمن تلخيصاً لخطابة أرسطو بالطريقة التي توجد عليها في التقليد الأوروبي إلى القرن العشرين، وهو مؤلف يشبه، من وجوه كثيرة، مؤلف "أب فيغنيول" المعنون بـ "دروس أولية في الخطابة والبلاغة"³.

هكذا يتضح أن الموت السريري للخطابة قد تم بتهميش الجانب المنطقي فيها، أما ما نعتة أرسطو باللواحق فسيضحي فريسة تتنافس عليها مباحث أدبية مخصصة. فإلى جانب اللسانيات بتوجهاتها ادعت الأسلوبية تلك الأحقية، بل إن ولادة الأسلوبية كانت من أجل الاستغناء عن الخطابة⁴، التي

(1) - م. ن، ص 104.

(2) - BARTHES, Roland, L'ancienne rhétorique, Op. Cit., p194.

(3) - L'ABBE VERNIOLLES, Justin, Cours élémentaire de rhétorique et d'éloquence, Librairie Delagrave, 1891.

(4) - أوزفالد، ديكر ووشايفر، جون ماري، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، ص 166.

أدركها سن اليأس، كما يقول ديكر و سشايفر، وحكم عليها تطور الآداب والفنون الحديثة بالعمق¹. بالإضافة للأسلوبية ادعى المهتمين بعلم النص وكذا الباحثين في تحليل الخطاب، بأهمية مباحثهم في تعويض الخطابة التي أمست بلاغة.

فمن منطلق إيجاد نقطة التقاطع بين الأدب والخطابة، حاولت مختلف تلك المباحث الإعلان عن "خطابة جديدة"، بحيث أضحت "البلاغة" خطابة جديدة، و"الأسلوبية" خطابة جديدة، و"علم تحليل الخطاب" خطابة جديدة، و"علم النص" خطابة جديدة. كل هذه المباحث التي تدعي لنفسها تعويض الدراسات الخطابية ومباحث المنطقية والبلاغية، ستؤثر على الدراسات البلاغية المعاصرة، إما عبر تبني مبادئها، أو إبداء رد فعل تجاهها. بالمقابل فإن انبعاث الخطابة سيكون مع البلجيكي من أصل بولوني "شاييم بيرلمان" و"أوليبرخت تيتيكا"، من خلال مؤلفهما المشترك "مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة"²، بالموازاة مع ستيفن تولين من خلال مؤلفه "استعمالات الحجة"، وكلهم سيستعيدون العناصر المنطقية للخطابة معيدين ذلك التقابل الذي أحدثه أرسطو بين الخطابة والشعر.

خاتمة:

حاصل ما قيل، إن سيرورة الخطابة عرفت ترنحا بفعل أربعة عوامل أساسية: الأول تذويب الفصل الذي أقامه أرسطو بين الخطابة والشعر ومنه بين العبارة البلاغية للخطابة والعبارة البلاغية للشعر، وبالتالي إطلاق العنان للتصوير المحسناتي وزخرفة اللغة وبديع الألفاظ ومحاسن الأسلوب. الثاني مضاعفة الاختزال والسير إلى خنق الخطابة عبر اختزال أجناسها في الجنس المشاجري/ القضائي بفعل غياب الحرية، ثم حصر مجالها باعتبارها أداة بيداغوجية لتنشئة الخطيب في الحضارة الرومانية. العامل الثالث إلحاق العناصر المنطقية للخطابة بالجدل وتوفير الشروط لإلحاق ما تبقى من الخطابة (أي العناصر البلاغية) بالأدب. وبفضل كل تلك العوامل ستضحي الخطابة ضلالة بالنسبة للفلاسفة ما دامت تحيد عن اليقين ولا تقود إلا للظن، وهو الذي يرقى لمرتبة الخطيئة، وبما أن الخطابة أداة الخطيئة فهي أيضا خطيئة. ما سيعمق من شرارة هذا الحكم

(1) - صلاح، فضل، علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته، دار الشرق، القاهرة، 1968، ص 5.

(2) - PERLMAN, Chaim & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, Traité de l'argumentation, Edition de l'Université de bruxelles, 2008.

القاسي على الخطابة، نجده في العامل الرابع، والذي يتعلق بترسبات الفترة المعاصرة للمنطق، حيث سيتجه هذا الأخير بمعية تفاؤل مفرط، إلى تطوير النظرية التحليلية لأرسطو والسعي إلى خلق لغة صناعية متواطئة تحوي جميع الأنساق اللغوية، بغية تجاوز كل "معوقات" اللغة الطبيعية واشتراكاتها الدلالية، وبالتالي سيغلب على المنطق توجه الصورة والإعلاء من منطق البرهان والقطع على حساب منطق الرجحان والاحتمال (بمعناه الخطابي). غير أن تذويب هذه العوامل جميعها سيكون من خلال المحاولة الإحيائية التي تمت بالتوازي مع كل من تولين وبيرلمان بالاشتراك مع زميلته تيتيكا، وهو إحياء ستعقبه مراجعات نقدية مزدوجة.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، تلخيص الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفا، المنطق، ج 8: الخطابة، تحقيق، محمد سليم سالم، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1954.
- أوزفالد، ديكر ووشايفر، جون ماري، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي.
- الباهي، حسان، من المنطق الصوري إلى آفاق الحجاج والتداول، ضمن مجلة: البلاغة وتحليل الخطاب، العدد: 6، 2015، مطبعة النجاح، الدار البيضاء.
- تزيفتان، تودوروف، مفهوم الأدب، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006.
- تودوروف، تزيفتان، نظريات في الرمز، ترجمة: محمد الزكراوي، مراجعة: حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.
- جورج، كينيدي، تطور نظرية النثر الفني، ضمن موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، النقد الأدبي الكلاسيكي، تحرير: جورج كينيدي، مراجعة وإشراف: أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

- حمادي، صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب، تونس.
- ديكارت، رونييه، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، بيروت، لبنان.
- راضي، رشيد، السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي نموذجاً، مجلة عالم الفكر، المجلد: 36، ع. 4 أبريل - يونيو 2008.
- رولان، بارت، البلاغة القديمة، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994م.
- الريح، عبد الحفيظ، آليات تدبير الاختلاف في الفلسفة اليونانية، من التأثيل إلى البناء، أطروحة دكتوراه، تحت إشراف: حسان الباهي، مختبر الدراسات في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، الموسم الجامعي: 2018-2019.
- الريح، عبد الحفيظ، خطابة أرسطو بين المنطق والبلاغة، ضمن الكتاب الجماعي: البلاغي بين الإنتاج والتلقي، تنسيق: جمال بوطيب ومحمد أوراغ، مطبعة أنفو برانت، فاس، الطبعة الأولى، 2019.
- ريكور، بول، الاستعارة الحية، ترجمة وتقديم محمد الوالي، مراجعة وتقديم: جورج زيناتي، دار الكتب الجديد المتحدة، لبنان، 2016.
- روي، هاريس وتولي، جيت تيلر، أعلام الفكر اللغوي: التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، تعريب: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
- شوقي، ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، بدون تاريخ.
- شيكلوفسكي، فيكتور، الفن باعتباره تكتيكاً، مجلة الألف.
- صلاح، فضل، علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته، دار الشرق، القاهرة، 1968.
- اللاثرتي، ديوجين، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: حمدي إبراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.

- ماشيري، بيار، بم يفكر الأدب، تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ترجمة: جزييف شريم، المنظمة العربية للترجمة، 2009.

- الفارابي، أبو نصر محمد، كتاب في المنطق: الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، 1976.

- BARTHES, Roland, L'ancienne rhétorique, In: Communications, 16, 1970.

- BRETON, Philippe & GAUTHIER, Gilles, Histoire des théories de l'argumentation, Collection Repères, La découverte, Paris, 2011.

- Cicéron, Œuvres complètes, Rhétorique à Herennius, Traduction de M. Delcasso, Paris, Panckoucke.

- Cicéron, Œuvres complètes, L'orateur, Trad. Alphonse Agnant, Panckoucke, Paris, p 47.

- L'ABBE VERNIOLLES, Justin, Cours élémentaire de rhétorique et d'éloquence, Librairie Delagrave, 1891.

- PERLMAN, Chaim & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, Traité de l'argumentation, Edition de l'Université de bruxelles, 2008.

- REBRIEUX, Jean-Jack, Eléments de rhétorique et d'argumentation, Directeur de publication Daniel Bergez, Dunod, Paris, 1993.

- TIMMERMANS, Benoit, Histoire de la rhétorique, des grecs à nos jours, sous la direction de Michel Meyer, Livre de poche, Librairie générale française.

المقامات المغربية بين الاتباع والابتداع : من المرابطين إلى السعديين

The Moroccan Maqams between Tradition and Innovation: From the Almoravids to the Saadians

د. سعيد الشرعي

مركز دراسات الدكتوراه: الإنسان والمجال في العالم المتوسطي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس أكادال - الرباط - المغرب



ملخص:

إن كل أدب في بداياته ينزع إلى الاحتذاء الذي قد يرغم المقامي على التخلي عن المحلي والنهل من النتاج الأدبي المشترك، بيد أن الأدب المغربي لم يظل طويلا حبيس مرحلة التلمذة (على الأدب العربي المشرقي)، بل تجاوزها لما كتبت له أسباب الندية والأستاذية دون أن يفقد لونه المحلي الخاص به والمميز له عن الآخر. من هنا، التأصيل في أدب مقامة المغرب الذي ما هو إلا ملمح عام للتأصيل في أدب الغرب الإسلامي.

الكلمات المفتاحية:

أدب المقامة - المغرب - التقليد - التجديد.

Abstract:

In the early stages of any literature, imitation is often the norm, which may compel Maqams writers to abandon their local traditions and draw from common literary production. However, Moroccan literature did not remain confined to this period of apprenticeship in Arab Oriental literature. It has surpassed it, thanks to the influence of mentors and contemporaries,

without losing its local colour and unique characteristics. Thus, the roots of the literature of Moroccan Maqams are only a general indication of the literature of the Islamic West.

Keywords:

Maqams literature, Morocco, imitation, innovation.

مقدمة:

يرتد هذا المقال بنشأة المقامة المغربية إلى العصر المرابطي فالعصر الموحد، ثم المريني فالسعودي من بعدهما، كما يوسع كم المقامات - المتعارف عليه - ما قبل العصر العلوي، والتي عرفت منذ نشأتها الأولى انحرافا مبكرا عن تقاليد المقامة المشرقية، ما يجعلها زاخرة بمعالم التجديد والتأصيل والاستقلالية، ومن ذلك: ابتعاد المقامة المغربية عن أركان المقامة المشرقية (البطل - الراوي - العقدة...) - التداخل مع الرسالة واقتراحها منها بما تضمنته من أساليبها (تحميد - ثناء... وغيرهما) - الارتباط بأدب الرحلة - الخلو من الكدية - طول الحجم و الإطناب - الارتباط بالبيئة المحلية - استحداث البطولة النسائية الجماعية - انتقال المراسقات القلمية بين العدوتين من فن الرسائل إلى فن المقامات.

المبحث الأول: مواطن تأثير المقامة المغربية بالمقامة المشرقية العربية

تأثر الإبداع المقامي المغربي تأثره النسبي بالمقامات المشرقية العربية همذاية وحريرية على شكل محاكاة أكثر منها تقليدا اجتراريا، ذلك أن المقاميين المغاربة - ما قبل العصر العلوي - تمثلوا أدب المقامة فحاكوا نماذجه العليا في خصوصية بدت معالمها مبكرة، تعكس تقيد الأدباء المغاربة بواقعهم المعيش. هذا يعني أنهم أخضعوا فن المقامة لخصوصياتهم المحلية (اجتماعية وفكرية وسياسية وسوسيوثقافية) على غرار ما سجلناه على المقامة الأندلسية¹، وهو ما يعني بدوره أن للمقامة المشرقية طابعها ولمقامة الغرب الإسلامي طابعها الخاص.

إن مجازاة الأدباء المغاربة للمشاركة في الموضوعات المقامية التقليدية، لم تخل بدورها من توسع

(1)- ينظر في ذلك: الشرعي، سعيد، المقامات الأندلسية بين المحاكاة والتجديد، إصدارات مركز جيل البحث العلمي، مجلة الدراسات الأدبية والفكرية، لبنان، العدد: 65، العام السابع، نونبر 2020، (ص 95-111).

في بعض الموضوعات أو تقليص لبعضها أو قفز على بعضها الآخر في تجاوز تام له، وبخاصة ظاهرة الكدية والاستجداء التي شكلت العمود الفقري للمقامة المشرقية العربية. تأسيسا عليه، يكون القول بأن الاتباع في المقامة المغربية مكثف لخصوصية ولاستقلالية لا مجال لإنكارهما، وعليه نفهم التأثير في المقامة المغربية على أنه محاكاة وليس تقليدا. تبدو معالم الاتباع في المقامات المغربية بارزة بشكل واضح منذ مرحلتها الجنينية في العصر المرابطي لدى أبي عامر بن أرقم¹ وذلك في إقامة مقامته على موضوع مقامي تقليدي هو المدح²، وتقيده التام بتقاليد الكتابة في فن المقامة المشرقية العربية المتوارثة عن الهمذاني وتلميذه الحريري من حيث شكلها وبنائها الفني (الإيقاع) فقط³. أما المقامة الموحدية - وهي لشخصية مقامية مشتركة⁴ - فإن الملامح المشرقية تبرز فيها بوضوح، إذ بدا الوهراني شديد التعلق في مقامته⁵ بالمقامة القريضية للهمذاني، شديد الارتباط بواقعه المحلي

(1)- ترجم له الفتح بن خاقان في القلائد بقوله: "... فريد الوقت وابن فريده، وعميد الكلام وابن عميده. كان الوزير الكاتب أبو الأصبح أبوه، قد أربى على أهل أوانه. واستقر بكتابة زمانه. نبت أبو عامر في تربة العلم ونشأ في حجره، وشدا بين سحر البيان ونحوه... يشهد له أنه يغرف من عجاج ويدع محاربه في عجاج". ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله، قلائد العقيان، د. ت. ص 139. (مخطوط مصنف بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط، تحت عدد: A03322).

(2)- أثبت نص مقامته ابن خاقان في قلائده، قال: "ومن كلامه في مقامة أنشأها في الأمير تميم بن يوسف أيده الله ووصلها بالقرطبية، أولها قال فلان بن فلان: ولما اجتليت ما نصه، واستوفيت ما قصه... فإذا فتى... قال، ما همك؟ قلت: غرناطة... ومن شعره فيها...". قلائد العقيان، م. س، ص 141-140. المراد بالأمير تميم: الأمير المرابطي تميم بن يوسف بن تاشفين، وأما الأمير المرابطي الذي ألف له ابن خاقان كتابه القلائد فهو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين.

(3)- هذا يعني أن المقامة المرابطية الوحيدة - بوصفها نواة المقامة المغربية - عرفت انحرافا مبكرا عن أصول المقامة المشرقية، ولذلك فهي حافلة بمظاهر الإبداع والتجديد أكثر من احتفائها بمظاهر التقليد والاتباع.

(4)- شخصية مشتركة بين المغرب والأندلس والمشرق، ولو أنني ملت لاعتباره مغربا أكثر من كونه أندلسيا أو مشرقيا بحكم ترحاله أولا، وثانيا بحكم اعتباره للمغرب وطنا له على حد تعبير المراكشي: "أقام بفاس مدة، واتخذها - كما قال - وطنا له، والدولة الموحدية في أوج عزها، اجتمع فيها علم القيروان وقرطبة، وصارت تدعى بغداد المغرب". المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط. 7، 1978 م، ص 58. و"هو بن محرز بن محمد أبو عبد الله الوهراني منشئا، من أكابر الظرفاء، أصله من وهران، أقام زمنا في دمشق، له تصانيف منها: المنامات - الرسائل - رقعة عن مساجد دمشق". ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1975 م، ج 1، ص 518.

(5)- أنشأ الوهراني مقامته الفاسية في رياض فاس المدينة المغربية العلمية العريقة، ومن المرجح أنه كان في الشام لما كتبها وإلا لما استطاع انتقاد الدولة الموحدية في عقر دارها، أو أن يهاجم الدولة المصرية وهو ضيف عليها. نشرها محققة سعيد أعراب: المقامة الفاسية لابن محرز الوهراني، ضمن مجلة البحث العلمي، إصدارات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، (ص 204-195). ويبدو تأثيره بالمقامة القريضية للبديع أكثر جلاء في هذا المقطع منها: "قال: سلوني أجيبكم واسمعوا أعجبكم، قلنا: ما تقول في امرئ القيس؟ قال: هو أول من وقف على الديار... قلنا: فما تقول في النابغة؟...".

حين انتقد فيها الموحدين، فالمقامة اتخذت منى نقديا مألوفاً لدينا عهدناه في المقامة المشرقية. بالنسبة للملوزي الميرني¹ (ت 667هـ) صاحب مقامة "طرفة الظريف في أهل الجزيرة وطريف"²؛ فقد زواج نصه بين المقامة والرحلة في حفاظ شبه تام على العناصر المعروفة في المقامات الأم والمقامات النموذج (همذانية وحريرية)، ذلك أنه تصرف في توظيفها³. أما مالك بن المرحل⁴ (ت 699هـ) صاحب المقامة النجدية فقد تناول موضوعاً مسبقاً في المقامات المشرقية وهو الزهد⁵، كما أنه بدا مغرقاً في اتباعيته لما جعل راويها (أبو عوف النجدي) من نجد، فأدار أحداثها في المشرق وليس ببلاده المغرب، كما أن دلالتها الأساسية تدور حول الاحتيال وهو مظهر من مظاهر المقامة المشرقية، وإلى ذلك فقد حافظت على سائر وسائل الإبلاغ المعروفة في المقامات المشرقية من محسنات لفظية ومعنوية مما يجعل منها أنموذجاً للاتباع في المقامة المغربية بامتياز.

أما آخر ما تنفس به العصر الميرني من مقاميين فهو عبد المهيمن الحضرمي⁶ (ت 749هـ) صاحب

(1) - "ينتعي بنسبه إلى قبيلة ملزوزة الزناتية، وهي نسبة كانت تصاحبها معرفة جيدة باللسان العربي هي التي يسرت له الخطوة فيما بعد، وشاعرنا أيضاً مكناسي الديار...". من تصدير كتابه: الملزوزي، عبد العزيز، نظم السلوك في ذكر الأنبياء والخلفاء والملوك، المطبعة الملكية، الرباط، 1963م. و"منذ اتصل بالميرنيين وهو شاعرهم المفضل وطائرهم الغريد يقصر عليهم مدحه، وعلى أعداثهم هجاؤه... قتل خنقا بسجن فاس بسبب سعاية جناها تموره وسط عام 667هـ". ابن أبي زرع، علي بن عبد الله الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1999م، ص 152. وينظر: ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001م، المجلد 4، ص 26. وكذا: نظم السلوك، م. س، ص 7.

(2) - ينظر نص المقامة محققاً: بنشريف، محمد، من منافرات العدوتين: نص جديد، مجلة كلية الآداب، الرباط، العدد: 1، 1977، (ص 49-7). وهي من المقامات التي تدلنا على مظاهر العداوة بين العدوتين، ذلك أن فيها تجريح مغربي للأندلسيين يذكرنا بتجريح السرقسطي الأندلسي للمغاربة في مقامة أسماها: المقامة البربرية.

(3) - الراوي في مقامة طرفة الظريف يجمع الرواية والبطولة، والجمهور يشارك في الحوار والرواية، والوصف المكثف فيها يقترب بها من أدب الرحلة.

(4) - "سبتي الدار مألقي النجار، مولده بمالقة في السابع عشر المحرم فاتح أربعة وستمئة، سكن سبتة طويلاً ثم رحل إلى فاس... حتى توفي بها عام تسعة وتسعين وستمئة". الكتاني، محمد بن جعفر بن إدريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، نسخة حجرية، المكتبة الخاصة لكلية الآداب بالرباط، عدد: م. خ. ح، 06 / 4920 / كتا. و: عر / 33205، ص 99.

(5) - ومنه تسميتها أيضاً بالمقامة الزهدية لدورانها في فلك الوعظ والإرشاد. ولئن كان من أبرز خصائص المقامة المشرقية العربية تأسيسها على محورين أساسيين هما الكدية والاحتيال من حيث المضمون، وعلى المحور الفني الإبداعي الذي يبرز القدرة اللغوية للأديب، فإن ابن المرحل استطاع أن يثري مقامته النجدية بمعطيات المحورين باستثناء عنصر الكدية.

(6) - "نشأ بسبتة وبها ولد عام ستة وسبعين وستمئة مقصوراً على الإجابة والاستفادة إلى أن ولي كتابة الإنشاء لأبي الحسن

مقامة الافتخار بين العشر الجوار"، وهي مقامة اجتماعية تدور دلالتها الأساسية حول اعتبار قيمة المرأة في جمالها، وتحمل من معالم التجديد ما يطمس فيها كل أثر مشرق¹، ماعدا التزامها بالعناصر الفنية في بناء المقامة، وهو التزام نسبي. إذا ما انتقلنا إلى العصر السعودي ألفينا محمد بن عيسى التملي (ت. 990هـ)² صاحب مقامة الحكمة الإباحية³، وهو في إباحيته قد سار على النهج العربي

المريني". ابن القاضي، أحمد المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م، ص 444. "كان بنو عبد المهيمن من بيوتات سبتة، ونسبهم في حضرموت، وكانوا أهل تجلة ووقار، متحلين للعلم، وكان أبوه محمد قاضيا بسبتة...". ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون المسمى: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992م، ج 7، ص 294.

(1)- لها أصول- أو ربما هي امتدادات - في كتاب: "ألف ليلة وليلة"، وكذا جذورا في الثقافة الشعبية المغربية من خلال فن الزجل، وهي من المقامات المغربية المفعمة بروح التجديد والاستقلالية ما يجعل من القبض على معالم الاتباعية فيها كالقبض على الماء. وقد تناول عبد الله كنون هذه المسألة بكثير من التفصيل في مقالته من أدبنا الشعبي مستبعدا أن يكون الحضرمي قد حاكي إحدى ليالي ألف ليلة وليلة، أو الزجل بوصفه أدبا شعبيا يمكن أن تستمد منه المقامة موضوعاتها. ذلك أن النهاية في الزجل ليست طبيعية لأن الجواري العشر بعد أن ينتهين من المفارقة ويعرفن أن الأديب المغربي الزجال ابن داود كان حاضرا يعتذرن إليه ويطلبن حكمه بينهن. وهذا أمر يخالف فيه الزجل المقامة، لأن العجوز حكمت في المقامة، أما ابن داود فحتم زجله ولم يعرج على الحكم المطلوب وكأنه احتفظ بالحكم لنفسه حتى تبقى علاقته طيبة معهن (الريام) كلهن. وقدم عبد الله كنون نص المقامة الحضرمية بهذيبه - كما أسلفنا - ثم قدم نص زجل ابن داود خالصا إلى أن "عبد المهيمن كتب القصة في شكل مقامة، وابن داود نظمها في شكل زجل، كما كانت الجماهير تقصها بألفاظها وتصويرها إلا ما تقتضيه صياغة المقامة من السجع وقانون الزجل من أعاريض وأوزان، مع ذلك لم تخل المقامة في حيكها من بعض الأساليب العامة، وهي المفروض فيها أن تبتعد كل البعد عن ذلك الابتذال حتى ظننا أولا أن بها تحريفا من النساخ... وهذا النوع من استيحاء الأدب الشعبي والاستمداد منه وخاصة في المقامة معروف معهود ولاسيما عندنا في المغرب". كنون، عبد الله، من أدبنا الشعبي، مجلة تطوان للأبحاث المغربية الأندلسية، العدد: 5، 1960، ص 37.

(2)- ترجم له عبد الله كنون في نبوغه، قال: "هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عيسى الصنهاجي، كاتب سر المنصور، وأحد أعيان أدباء دولته، له تضلع بعلوم العربية ومعرفة كبيرة...، وقلمه في الكتابة بارع، وعارضته في الترسل قوية، وله شعر قليل... توفي في سجن مخدومه بفاس سنة 990". كنون، عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 3، 1975م، ج 1، ص 274-275 - "محمد بن أحمد بن عيسى الصنهاجي، الفقيه الكاتب الأديب، كان له نثر فائق ونظم لا بأس به، وخطوط متنوعة في الحسن. توفي في سجن مخدومه أحمد المنصور الشريف بمدينة فاس بقصبتها سنة تسعين وتسعمائة". جذوة الاقتباس، م. س، ص 326، نقلا عن المؤلف نفسه: ابن القاضي، أحمد المكناسي، ذيل وفيات الأعيان المسمى: "درة الحجال في غرة أسماء الرجال"، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث، القاهرة، ط 1، 1971م، ج 2، ص 226. كما ذكره أحمد المنجور في فهرسه بما نصه: "والفقيه الأديب الماهر الكاتب البليغ الناظم النثر أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عيسى". المنجور، أحمد، فهرس أحمد المنجور، تحقيق: محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976م، ص 80.

(3)- يشير إليها: حنثي، محمد سعيد ومدير عبد العالي (إنجاز)، ومراجعة: أحمد شوقي بنين، فهارس الخزنة الحسنية: فهرس

المشرقي في طرق موضوع التلذذ بالمدكر، لكنه خالفه إسقاطه لركن الجمهور، بل وفي غياب كلي لتضمنين الشواهد الشعرية باستثناء بيت وحيد يتيم، وتمادى التملّي في اتباعيته وأفرط فيها، لما بنى مقامته الثانية¹ على غرار ما بنى مقامات النقد الأدبي المشرقية صياغة وأسلوباً وحواراً، فالمفاضلة بين الأدباء موضوع مطروق تعرض له الهمداني في مقامته القريضية وبعده ابن شرف الأندلسي في مسائل الانتقاد. أما المكلاطي² (ت 1041هـ) صاحب المقامة الزهرية³ فقد برز كاستثناء في اتباعيته، إذ

مخطوطات الأدب، المطبعة الملكية، الرباط، 2001م، ج: 2، تحت عدد: 5408/ مجموع. تذكر المصادر أن منشئ مقامة الحكمة هو ابن عيسى، وأنه كتبها للسلطان المنصور السعدي (1012-986هـ)، وأن ولي عهد هذا السلطان وهو المامون -الأمير أبو عبد الله محمد المامون بن السلطان أحمد المنصور الذهبي- كان "قُويسِقاً خبيث الطوية، مولعاً بالعبث بالصبيان، مدمناً للخم، سفاكاً للدماء، غير مكترث بأمور الدين من صلاة وشرائطها". الإفراني، محمد الصغير بن محمد بن عبد الله المراكشي، نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي، مكتبة الطالب، الرباط، ط. 2، 1988م، ص 179. إنها رمز ماجن لموقف سياسي مناهض لسياسة المامون بفاس ولفسقه، وتبقى استثناء في تاريخ المقامة المغربية لا يبررها حتى الحقد الشديد الذي يُكنه التملّي للأمير المامون سالب ماله وحرته.

(1)- مقامة التملّي الثانية أدبية نقدية تتحدث عن أدباء العصر السعدي، أشار إليها عبد الله كنون في رسائل سعدية قائلا: "ونقلت من خطه أيضاً رحمه الله هذه المقامة ولم أعثر لها على فاتحة...". كنون، عبد الله، رسائل سعدية، دار الطباعة المغربية، تطوان، 1954م، ص 219، مؤكداً أنه لم يعثر لها لا على مقدمة ولا على خاتمة عدا ما نصه: "قلت وأين العلامة المفتي أبو مالك عبد الواحد بن أحمد الحسني فقال: الحسب الباهر، والشرف الطاهر، وبحر العلوم الزاخر، ومنسئ الأوائل ومعجز الأواخر، لو فاجر لم يجد من مفاخر.... قلت وأين العلامة أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الشريف، فقال: البحر الذي لا يخاض لجه، والطود الذي لا يسلك فجّة، والموسم الذي لا يخف ثجّة وعجه...". نص المقامة: كنون، عبد الله، رسائل سعدية، م. س، -219 220، وتمضي المقامة على امتداد ست صفحات على هذا المنوال، إذ الراوي المجهول يسأل، والبطل المجهول يجيب، على غرار ما عهدناه في المقامات المشرقية والأندلسية.

(2)- قال عنه الكتاني في سلوته: "ومهم الشيخ الفقيه الأديب الناظم النائر الأريب: أبو عبد الله سيدي محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد المكلاطي الأكبر صاحب تزييل نظم الوفيات للفقيه الأديب الكاتب أبي عبد الله محمد بن علي الفشتالي، كان رحمه الله أديباً مؤرخاً ناظماً ناثراً، سمع من العارف الفاسي وحضر مجالسه وتوفي سنة 1041هـ والمكلاطيون بيّتهم شهير وكان منهم كتاب وعدول". سلوة الأنفاس، م. س، ص 351، له ذكر مقتضب في باب العشرة الخامسة من القرن الحادي عشر من نشر المثاني: "ومهم الفقيه الأديب أبو عبد الله محمد بن أحمد المكلاطي المرقع (كذا)، قال في أزهار البستان: سمع من الشيخ أبي محمد عبد الرحمان وحضر مجالسه وتوفي سنة إحدى وأربعين وألف". القادري، محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، مطبوعات دار المغرب، سلسلة التراجم، رقم: 3، 1977م، ج 1، ص 305.

(3)- أشار إليها فهرس مخطوطات الأدب ضمن فهرس الخزانة الحسنية باسم: "المقامة الزهرية في مدح المكارم البكرة" لأبي عبد الله محمد بن أحمد المكلاطي (ت. 1041هـ/ 1631م). ينظر نصها ب: كنون، عبد الله، النبوغ المغربي، م. س، ج 2، (ص 220-208). وردت بنصها دون تحليل عدا بعض الشروحات الطفيفة. ومما ورد في نهايتها: "قال الراوي: "ألم تعلموا أن جامع هذه الفضائل وإمامها، ومالكها الذي أحكم انتظامها، عالم المسلمين محي سنة الفضل في العالمين الماجد الفاضل، السحاب الهائل، السّيء، السّيء، فخر المغرب الأكبر، محمد بن أبي بكر صاحب الدلاء الكريم الجواد، الكثير الرماد... فاعترفت الأزهار

بدا أندلسي العمامة والعباءة لما اتكأ على الطبيعة وعلى موضوع المفارقة بين الأزاير لبلوغ غرضه الوصفي والمدحي لأبي بكر الدلائي، وهو مدح بريء خال من المطامع المالية، وهو على غرار الأزاريفي¹ أورد شواهد شعرية من نظم شعراء مشاركة، بيد أن الأزاريفي بدا أكثر التصاقاً بتعايير الحريري من حيث تضمينه لشعره²، وكذا جعل راويه على صيغة (هيان بن بيان)، وهذا ما يجعل من الأزاريفي

بأن شذاها من نسماته، وأقرت الشمس بأنها من قسماته... قال الراوي: فلما وقع التسليم لمعجزاته المحمدية، ومنابح أبيه البكرية، قضيت المناسك وودعت المسالك". نص المقامة: كنون، عبد الله، النبوغ المغربي، م. س، ج 2، ص 219.

(1)- تسكت المصادر عن تاريخ ولادته ووفاته، ولذلك لا ندري شيئاً عن حياة الأزاريفي عدا أنه كان من أهل القرن 12 هـ / 18 م، وأن أكثر معاصريه توفوا في الطاعون الجارف بسوس سنة 1214 هـ. يعرف هذا المقامي السعدي بأبي محمد عبد الله بن محمد بن يحيى الأزاريفي الحامدي، نسبة إلى أزاريف، ومقامته الأزاريفية نسبة إلى منشأها رسم فيها صورة من مجتمعه الصحراوي، حيث معالم الفوضى التي تعيشها الصحراء المغربية والأخطار التي تهدد قوافل التجار، والتي عزاها إلى أئمة المساجد وخفراء القوافل. وقد قدم مقامته إلى خليفة السلطان بتارودانت المولى عبد الملك بن المولى إسماعيل (ت. 1141 هـ) في شكل دعوة للإصلاح على ما يبدو. يذكر ذلك: أعراب، سعيد أحمد، نص جديد في تاريخ المقامة المغربية: المقامة الأزاريفية، لأبي محمد الأزاريفي الحامدي، مجلة البحث العلمي، العدد: 26، السنة 13، 1976، ص 165. وردت المقامة في ثمان صفحات مضغوطة بخط صغير دون شروح وهو ما يعطينا فكرة عن طول حجمها. وذكرها كذلك: السوسي، محمد المختار، سوس العالمية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1380 هـ / 1960 م، ص 80. وينظر نصها في: السوسي، محمد المختار، المعسول، الجزء الثامن، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1382 هـ / 1962 م، (ص 49-33). (وردت في 17 صفحة استغرقت الهوامش نصفها).

(2)- ذكر للحريري: "فراققت صحبا قد شقوا عصا الشقاق". الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي، شرح مقامات الحريري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة العربية الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت، ج 1، ص 33 - أطعمة اليد واليدين. شرح مقامات الحريري، م. س، ص 170 - وكيف عجره وبجره. نفسه، ص 274. كما أن بالمقامة كثيراً من الإشارات إلى شعراء مشاركة ومن ذلك: اقتباسه "وقلما يخطئ ذلك إن كيساً وإن حمقا" من قول الشاعر:

وإنما السَّعْرُ عقلُ المرءِ يعرضُهُ على المسامعِ إنْ كَيْساً وإنْ حَمِيقاً

كذا: "فأعيد نظرتك أن تستسمن ذا ورم وأن تنفخ في غير ضرم"، وقوله: "كانه وجه خليفة كريم حين يمتدح"، وقوله: "وعن قريب غير مبتعد يأتيك بالأخبار من تزود" - نثر لبنتين أحدهما للمتنبى وهو:

أُعِيدُهَا نَظَرَاتٍ مِنْكَ صَادِقَةٌ أَنْ تَحْسَبَ الشَّخْمَ فَيَمُنَّ شَحْمُهُ وَرَمَ

ديوان المتنبي، تصحيح: عبد الوهاب عزام، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1944، ص 323.

والبيت الثاني لغيره وهو:

ولو في النارِ تنفخُ لاستنارتُ ولكن أنتَ تنفخُ في الرماذ

قال الشاعر:

وبدا الصباُ كأنْ غُرَّتْهُ وجهُ الخليفةِ حينَ يُمْتَدِّحُ

من قول الشاعر:

سَتُبْدِي لَكَ الْيَآمُ مَا كُنْتَ جَاهِلاً ويأتيك بالأخبارِ منْ لَمْ تُزَوِّدِ.

السعدي إلى جانب سابقه ابن المرحل المريني أكثر أنموذجين مغربيين مخلصين للمقامة المشرقية العربية.

وعليه، فقد تناولت المقامات المغربية نفس الموضوعات التي تناولتها المقامات المشرقية باستثناء الكدية (مقامات المدح - مقامات الوعظ - المقامات المأجنة - المقامات الاجتماعية - المقامات الأدبية النقدية)، بل وابتدعت مواضيع أخرى، وزادت ووسعت في أخرى مما سنفصل فيه في المبحث التالي حيث معالم الخصوصية والاستقلالية والتجديد والخلق والإبداع في المقامة المغربية.

المبحث الثاني: معالم الابتداء في المقامة المغربية

1- التداخل مع الرسالة:

يعد تداخل فن المقامة المغربية مع فن الرسالة ملمحا من ملامح الخصوصية في أدب المقامة المغربية، فإعجاب المغاربة بالمقامات ولاسيما الحيرية جعلهم يميلون بها في محاكاةهم لها إلى أدب الرسالة، فقد " نزع الإعجاب بالمرسلين إلى إنتاج ما اعتقدوه مقامة، وهو في واقع الأمر رسالة براو مذكور بدلا من المرسل في الكتابة الترسلية... ولعل جملة من المقامات المغربية أقرب إلى البناء الرسالي منه إلى المقامي، أو لعلها لم تتخلص من الظلال الترسلية التي غمرت النثر المغربي، أو لعل أصحابها اتبعوا مرونة في تعاملهم مع الأنواع الأدبية"¹، وقد أكد هذا كل من علال معكول، وأمنة الدهري، ومحمد السولامي، منتهين إلى أن غموض مصطلح المقامة لدى الكتاب المغاربة يرجع إلى سببين: أولهما غياب نقد أو حركة نقدية مواكبة وموازية للنتاجات المقامية في حينها لتوجيهها الوجهة الصحيحة، وثانيهما غياب تصور متكامل عند منشئي فن المقامة بالمغرب.

إن التداخل مع الرسالة ملمح من ملامح التأصيل والخصوصية في المقامة المغربية أقيناه يبرز في احتشام لدى الحضرمي في مقامة الافتخار بين الجواري العشر، لما وجدنا كل جارية تستهل حديثها أو مفاخرتها بنفسها بالحمدلة والثناء على الله عز وجل وعلى نبيه المصطفى وذلك على غرار ما تستفتح به الرسائل². برز التداخل بين الجنسين الأدبيين (المقامة والرسالة) لدى الأزاريفي لما أنهى مقامته

(1)- الدهري، أمنة، الترسل الأدبي بالمغرب: النص والخطاب، منشورات كلية الآداب، المحمدية، سلسلة الرسائل والأطروحات، رقم: 5، 2002م، ص 367.

(2)- أول المقامة: "برزت يوما لخارج بلد فاس الأشهر، وانتهيت إلى واديه المعروف بوادي الجوهري، فلم يكن غير بعيد، وإذا

بمقطع من فن الرسالة¹، إذ تضمن المقطع أسلوب التخميد والثناء والتسليم على خير الخلق، وهو ما يعد أحد ثواب الكتابة في أدب الرسالة. لعل هذا ما يدعو للقول بأن الكتابة الترسلية كانت سمة من سمات العصر برز لدى المغاربة كما لدى الأندلسيين، ما يجعل من مسألة التأثر بين الأدبيين المغربي والأندلسي مسألة بديهية مادام التأثير ها هنا غير مشرقى بحكم غياب التداخل بين المقامة والرسالة لدى الرواد المشاركة.

إن ما يقترب بالمقامة المغربية إلى الرسالة هو ابتعادها عن أركان المقامة المشرقية (بطل - راو - عقدة - كدية واحتيال)، وهو ما تنبه له العديد من الباحثين المهتمين بأدب المقامة بالمغرب²، انتباههم لانسلاخ المقامة المغربية عن قضية الكدية التي أظرت ظهور فن المقامة في العصر العباسي، بل وانتقلت عدواها إلى المقامة الأندلسية لدى السرقسطي استثناء، وتجرد المقامة المغربية من بعض هذه الأركان، ومن موضوع الكدية، صارت أشبه بالرسالة.

2- الارتباط بأدب الرحلة:

يظهر ذلك جليا في ثلاث مقامات مغربية:

بمحفل يَرْجُ بالغيث وقد دار بينهن عتاب بألفاظ تعجز عنها ألسنة الكتاب، بيضاء وسمراء في مفاتنة كبرى، وكاملة وقصيرة في معاطاة كثيرة، وسمينة ورقيقة في معاتبة خفيفة، وعربية وحضرية في مجادلة قوية، وعجوز وصبية في مخاصمة بذية...، وتنفلقنا عبارة (قال المؤلف) إلى المقطوعة الأولى وهي تبدأ "فبينما أنا أنظر في تلك الوجوه المشرقة والقودود المرونقة، وإذا بجارية يغلب ضياء وجهها ضياء الشمس، فوقف بين الصفوف وسلمت بناها الخمس، ثم تقدمت وقالت: الحمد لله الذي جعل البياض طراز كل جمال، وشرف أهله بالحياء والكمال". نص المقامة: النبوغ المغربي في الأدب العربي، م. س، ج2، ص195.

(1)- كأنها رسالة عقب مقامة: "فيا أيها الكريم، هذا مثل ضربته وأتيت به في مقامة ملفقة واستجلبته، ليرى سيدنا كيف يكون الناس- إذ الناس ناس، والنسناس نسناس؟!- فأما اليوم وقد اختلط الحابل بالنابل وضاعت المروءة من أئمة المساجد وخفراء القوافل، فالمرت من الحياة، وكيف تبصر عين فيها قذاة؟ فغالبا الناس عريضو الأقفية، وكثير من المتصدرين- حاشا أمثال الأمير- في السفاسيف سواسية، فقد أكلت الناس وشربتهم تجربة، فلم ألف إلا قليلا ممن يحمده من جربه، فليتعر الأمير بذلك، وليتخذ غيره أسوة في تلك المسالك، على أن الحر من لا يعول على أحد، ولا يتكل إلا على الله الصمد، فحسبنا الله ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم على أعظم دليل، ومعز كل دليل، بسنته المامونة وسيرته الميمونة، وعلى آله وصحبه وعلى كل من انتظم في حزيه، وعليه أفضل السلام يكون مسك الختام". نص المقامة: المعسول، ج8، م. س، ص-48 49.

(2)- منهم: علال معكول، ومحمد السولامي، وأمنة الدهري، وهي الأقلام المغربية الثلاثة التي تناولت فن المقامة في بعدها الإقليمي المغربي، زيادة على عبد القادر إزمامة وسعيد أعراب، وعبد الله كنون، وذلك بخلاف أقلام أخرى تناولتها في بعدها المشرقي أو باعتبارها نواة للقصة المغربية، ومن ذلك: عبد الفتاح كيليطو، والحسن السائح، الأول في: "المقامات السرد والأنساق الثقافية"، والثاني في: "من تاريخ القصة والمسرحية في الأدب المغربي"، وغيرهما.

- الأولى: مقامة "طرفة الظريف في أهل الجزيرة وطريف" لعبد العزيز الملزوزي الميرني (ق7هـ)، إذ "جاءت هذه المقامة في وصف رحلة قام بها الكاتب عبد العزيز الملزوزي العمراني"، وتنقسم هذه المقامة باعتبار موضوعها أو طبيعتها (مقامة رحلية) إلى قسمين: الأول في وصف أهل طريف، والثاني في وصف أهل الجزيرة.

- الثانية: "المقامة النجدية" لمالك بن المرحل (ق7هـ)، وهي تمثل رحلة ذهنية لابن المرحل لما كتب مقامته عن المشرق (نجد) وهو في المغرب، ناشدا تعرية المجتمع الميرني عبر الرحلة بالأحداث إلى مكان مشرق في كثير من التلميح والإيحاء الواضحين.

- الثالثة: "المقامة الأزاريفية" لأبي محمد الأزاريفي (ق12هـ)، وهي عبارة عن رحلة في الصحراء المغربية (صحراء تارودانت) كشف من خلالها مواطن الفساد فيها رافعا إياها لأمر تارودانت للقيام بالمتعين من الإصلاحات.

3- خدمتها لأغراض شعرية/الاستشهاد بأشعار الغير:

من الضرب الأول أول مقامة في تاريخ المقامات المغربية: وهي المقامة المrapطية التي أدارها منشئها على مدح الأمير المrapطي تميم، والشاهد على ذلك منشورها ومنظومه وبحكم طابع المقامة القائم على غرض شعري وهو المدح فإنها لم تحفل بعقدة أو حيلة، أو راو، أو بطل لهما تسمية محددة، وهو ما أفقد المقامة عنصر الجذب والتشويق خاصة وأن شعرها ساوى نثرها. ومنه قيام المقامة النجدية على الزهد كغرض شعري معروف يجعل منها أنموذجا ثانيا للمقامات المغربية التي توسلت بالأغراض الشعرية (مدحا وزهدا وفخرا...) لخدمة دلالات وغايات سعى إليها منشئ المقامة من وراء إنشاءها (وعظ - نقد)، كذلك لاحظنا قيام مقامة الحضرمي على الفخر بين الجواري، وقيام مقامة المكلاطي الزهرية على شعر الطبيعة أو ما يعرف بالمفاضلة بين الأزاهير والمستحدث بالأندلس.

إلى جانب اتجاه المقامة المغربية منذ نشأتها الأولى إلى التوسل بأغراض الشعر، واتخاذها مواضيع لها، وإلى جانب شغل المنظوم لحيز هام من حجم المقامة، فإننا نسجل - وعلى خلاف ما لمسناه لدى الأندلسيين - الاتجاه العام لدى المقامين المغاربة للاستشهاد بأشعار الغير، ذلك أن المقامي الأندلسي لا يضمن مقامته إلا شعره، بينما لاحظنا أن المقامي المغربي يورد شعر غيره بمقامته، وهي ملاحظة جديرة بالاهتمام، ذلك أنها تشكل فارقا في نقاط التقاء الأديبين الأندلسي والمغربي (أدب المقامة

خصوصاً)، بحكم انتمائهما لمنطقة واحدة موحدة وهي: الغرب الإسلامي. لاحظنا -في هذا الصدد- على الأزاريفي اقتباسه من شعر المتتبي ومن شعر الحريري، كما لاحظنا على المكلاطي اقتباسه من الشاعر الصنوبري، واستفادته من المحاورات بين الورد والأزهير لأبي حفص بن برد¹.

4- الخلو من الكدية:

خلت المقامات المغربية خلوا يكاد يكون شبه تام من ظاهرة الكدية التي تأسست عليها المقامات المشرقية العربية، وذلك باستثناء مقامة مغربية واحدة أقامها منشئها مالك بن المرحل على الكدية والاحتيايل مصورا أحداثها بمكان مشرق (نجد) فكان بحق أنموذجاً للتقليد، وكنا قد لاحظنا على المقامة الأندلسية خلوها كذلك من عنصر الكدية خلوا ملفتا للانتباه لم يشذ عنه سوى السرقسطي.

هذا لا يعني أن المجتمع المغربي كان خلوا من الفقر والعوز، فقد كشف مالك بن المرحل في مقامته الزهدية من خلال معاناة أبي عوف النجدي النفسية والاجتماعية -جاء عوزه وإملاقه الشديدين- حجم معاناته الشخصية من البعد عن أسباب النعيم "وهو ما كان عليه الأديب في أوائل حياته. . وفي نزوله الأول بسبته"²، كما أن مدح أبا عامر بن أرقم للأمير المرابطي لا يخلو من تزلف وتملق لنيل عطايها، ومن هنا يكون الداعي إلى المدح هو الفاقة والحاجة ولقمة العيش، ثم إن الأزاريفي صور ما جرى من نهب في صحراء تارودانت ومن اعتراض لسبيل القوافل التجارية، فكله بعض من ملامح الفقر بالمجتمع المغربي على مر عصوره السياسية، بل إن التملق في مقامته الإباحية لم يرم من ورائها إلى المجون في حد ذاته، وإنما رمى إلى كشف حقه تجاه الأمير السعدي الماحن الذي سلبه ماله وحرمه من حريته، فكان الفقر -ها هنا- وتبدل الحال من حال إلى حال الباعث على إنشاء المقامة لتعرية الوقائع. إن ظاهرة الكدية من الظواهر الاجتماعية التي لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات الناشئة، لما تعرفه من تدنٍ في حياتها الاجتماعية والاقتصادية، "والتي تضطر كثيرا من الناس ممن ضاقت بهم سبل العيش، وامتألت نفوسهم سخطا إلى البحث عن وسيلة للارتزاق تسد رمقهم، فذهبوا يجوبون البلاد ويقرعون الأبواب طلبا للمال والطعام، فكان منهم المشعوذون والدجالون،

(1)- سبقت الإشارة إلى ذلك.

(2)- جبران، محمد مسعود، مالك بن المرحل أديب العدوتين (699-604هـ): دراسة تحليلية في أخباره وآثاره وتحقيق نصوصه الأدبية الباقية، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، الرباط، 13/01/1997، ص 255. ينظر كذلك: جبران، محمد مسعود، المقامة النجدية للملك بن المرحل -نص أندلسي مغربي جديد-، مجلة البحث العلمي، الرباط، العدد: 41، السنة 26، 1992-1993م، ص 83.

كما منهم ذوو المروءات ممن أذهب ماء وجهه طلبا للمال، وأطلق المجتمع على هؤلاء جميعا مصطلح (المكدين) وعلى مهنتهم مصطلح (الكدية)¹.

تتقارب الكدية من حيث الاصطلاح مع اللصوصية، لأن الكدية تتضمن معنى الاحتيال من أجل الوصول إلى المال ولو كانت الأساليب غير مشروعة. فهي ظاهرة اجتماعية مترتبة عن الفقر²، والمجتمع المغربي لم يكن خلوا منها - يتعايش فيه الغنى والفقر -، بيد أن المغاربة على غرار الأندلسيين معروفون بخوفهم من مهانة السؤال حريصون على حسن التدبير، ملتصقون بواقعهم المعيش. ومن هنا، جاءت كل المقامات المغربية منطلقة من واقعها معبرة عنه، مؤسسة لفهم مختلف لفن المقامة يخرجها من قيود الكدية والاحتيال والنصب إلى مرآة عاكسة لواقع مجتمعها كاشفة عن خصوصية واستقلالية فريدين.

5- طول الحجم والإطناب:

إنها ظاهرة تشترك فيها المقامة المغربية مع نظيرتها الأندلسية، فقد ألفينا ابن بسام يعمل مقصده بالحذف في كثير من المقامات الأندلسية عازيا تصرفه فيها بالنقصان لشدة الإطناب فيها (مقامة ابن شرف (أعلام الكلام)، ومعيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار لابن الخطيب، ومقامة ابن شهيد... وغيرها). كذلك ألفينا ابن خاقان يتصرف بالحذف في مقامة أبي عامر بن أرقم³ ليجعلها في صفحة وربع الصفحة، دون مبرر معقول، خاصة وأنه يبدو عليها القصر أصلا. أما المقامة التي تشكل الشاهد هاهنا فهي المقامة الزهدية إذ بلغت زهاء عشرين صفحة "ويبدو أنه ضاعت منها ورقة على الأقل"⁴، كذلك جاءت مقامة الملزوزي في ثمانية عشر صفحة، وكذلك ألفينا عبد الله كنون يتصرف في مقامة الحضرمي ذاكرة بأن ما بالمقامة من تصحيف وتحريف هو الذي دعاه إلى تصحيحها، وقد حققها في

(1)- المحروقي، سيف محمد سعيد، نماذج إنسانية في السرد العربي، منشورات هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، ط1، 2010م، ص99.

(2)- برز الترابط العضوي بين الكدية واللصوصية في مقامة مالك بن المرحل؛ حيث احتيال غير مألوف للغني على الفقير وسرقته وهو نائم.

(3)- ذكر ابن خاقان: "ومن كلامه في مقامة أنشأها في الأمير تميم بن يوسف أيده الله". قلاند العقيان، م. س. ما يعني أنه أوردها ناقصة، فلم تردنا كاملة كما أنشأها صاحبها.

(4)- من منافرات العدوتين، م. س، ص14.

مقالة له بعنوان (من أدبنا الشعبي) فجاءت المقامة في ثلاث عشرة صفحة من مطبوع النبوغ، وما مجموعه سبع صفحات من مطبوع مجلة تطوان (خط من الحجم الصغير).

ما الإطناب في المقامات المغربية إلا دليل على سعة تمكن منشئها من فنون اللغة ومن فنون الإنشاء في فن المقامة ومجاراة المشاركة والأندلسيين في إطنابهم وإبداعهم على حد سواء.

6- الارتباط بالبيئة المحلية:

أجرى أبو عامر بن أرقم مقامته على مدح الأمير المرابطي تميم فكان حقا مرتبطا بواقعه المجتمعي غير مستورد لشخصية مشرقية يطالها مدحه وثناؤه، وإنما اختار أن يتقرب إلى الأمير بمقامته لنيل الخطوة لديه، فكان راميا لتحقيق منزلة اجتماعية ينشدها من وراء تملقه وتزلفه بغرض شعري، أو ساعيا للحفاظ على منزلة مكتسبة لدى المرابطين، كما أدار الوهراني مقامته في رحاب مدينة فاس متعرضا بالنقد لعدد من أدباء وعلماء عصره من الموحدين، فكان ملتصقا كذلك بواقعه غير أبه بكدية أو احتيال في مقامته الفاسية، ثم إن الملزوزي في مقامة طرفة كان لصيقا بواقعه معبرا عن علاقة التوتر التي طبعت الأندلس والمغرب فحما السرقسطي الذي كان قد سبقه إلى الترشق القلبي بمقامته البربرية، فكان الملزوزي بهذا منخرطا في قضايا عصره، منتصبا للدفاع عن وطنه وعن أبناء وطنه إزاء الحقد الأندلسي المجاني. إلى ذلك عبر مالك بن المرحل في مقامته الزهدية عن حاله في بداية شبابه وما كان عليه من إملاق ناقلا للجمهور خبرته في الحياة على شكل مواعظ ونصائح طابعها الزهد، فجاء مضمون المقامة متطابقا مع سيرته الذاتية ومع وقائع المجتمع المريني من خلال الكشف عن معاناة أبي عوف النجدي السيكوسوسيولوجية.

ألفينا كذلك الحضرمي مرتبطا بواقعه حين استلهم - كما هو مرجح - موضوع مقامته من الزجل المغربي، ووجدنا التلمي مرتبطا به وهو يصب جام غضبه على مغتصب ماله وحرته (الأمير السعدي المامون) من خلال نقل صورة ماجنة شاذة له، تشكل جزءا من ممارساته وسلوكاته اليومية المشينة، كما أنه في مقامته النقدية الأدبية لم يذكر إلا أدباء عصره السعديين، وارتبط الأزاريفي به كذلك وهو ينقل لأمير تارودانت صور الفساد في صحراء تارودانت، فالارتباط بالواقع سمة لم تخل منها أية مقامة مغربية حتى النجدية، حيث المكان المشرقي فيها رمز للمكان المغربي أريد له التلميح لا التصريح.

7- الخلو من التعقيد اللغوي:

يتراوح عادة أسلوب المقامة الواحدة ما بين الإغراب والسهولة بحسب الغرض الذي تؤديه، ولذلك لاغرو أن ألفينا أسلوب المقامة النجدية مزاجاً ما بين الإغراب الذي يغري الملتقي بالعودة للقواميس والمعاجم اللغوية، والسهولة التي لا تستدعي منه شيئاً من ذلك¹، فبتحليلنا للمقامات المغربية - موضوع الدراسة - تبين لنا جنوحها نحو السهولة ونأيها عن الوعورة اللفظية، وعدم سعيها وراء الغريب من الألفاظ على غرار المقامات المشرقية، وهي تشترك في هذا مع المقامات الأندلسية المعروفة بالسهولة والسلاسة، فقد تميزت المقامات المغربية بسهولة الألفاظ ودقة معانيها، ونفورها من التكلف والصنعة، وهو ما لمسناه في المقامة الفاسية للوهراني، كما في مقامة طرفة للملزوزي حيث "سيولة القريحة وغلبة الطبع والارتجال على الصنعة والاحتفال"²، وذلك على غرار ما لمسناه في مقامة الافتخار بين الجواري العشر للحضرمي حيث طغى على أسلوبها السهولة والوضوح البعيد عن التعقيد اللغوي والإغراب، وهو مظهر يغطي كل مقاطع المقامة، كما أنه مظهر تشترك فيه معها مقامة الحكمة للتملي إذ ملموس جنوحها للسهولة من حيث ألفاظها وعباراتها، كذلك ألفينا مقامة الأزاريفي بعيدة عن التعقيد والإغراب قريبة من البساطة اللغوية.

8- استحداث موضوعات مقامية جديدة:

أ- المقامة الرسالة: وهي كل مقامة مغربية أغفلت ركناً من أركان المقامة المعروفة (بطل - راو - عقدة - شخصيات ثانوية - جمهور)، فصارت بما احتفظت به من شكل فني مسجع أقرب للرسالة منها إلى المقامة، ونماذج ذلك: مقامة أبي عامر في مدح تميم إذ لا عقدة ولا حيلة فيها، ولا بطل ولا راوي ولا جمهور لها، فليس لها من المقامة سوى الاسم والإيقاع، وذلك راجع لقيامها على المدح، كما أنه من ذلك - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - مقامة الافتخار بين الجواري العشر للحضرمي والتي اتخذت لبوس الرسائل من حيث استهلال كل مفاخرة بالحمدلة والثناء على الرسول صلى الله عليه

(1)- فمن أمثلة الضرب الأول فيها ما جاء في فاتحتها "أكل الهبيد، وأحترش الضباب"، وقوله: "متوشح بعباءة منحصر بإباءة، مغبر الشعر مصفو العثنون من دخان البعر، في كلامي تقعير وفي خدي تصغير". كما يمثله كلامه الموزع فيها. ومن أمثلة ما جاء فيها من الضرب الثاني قوله في مقام اللوم والتقريع للأشرار من القوم: "أما الناس ألهاكم النعيم والترف وأطعاكم الغنى والشرف، فأكلتم اللين ولبستم الناعم حتى سمت الأبدان وهزلت الأديان". ولهذا الأسلوب اليسير نظائر في عدة مواضع من المقامة.

(2)- من منافرات العدوتين، م. س، ص 16.

وسلم وآله، ومنه اختتام الأزاريفي لمقامته بأسلوب التحميد والتسليم على المصطفى. هذا الاتجاه بالمقامة إلى أدب الرسالة ملمح من ملامح أدب الغرب الإسلامي تشترك فيه مقامات العدوتين، إلا أنه يبدو أكثر إلحاحاً وحضوراً في مقامات العدو المغربية.

ب- البطولة النسائية الجماعية: إذ شكلت مقامة "المفاخرة النسائية الجماعية" حدثاً غير مسبوق في تاريخ المقامة في الأدب العربي، لا جذور مشرقية ولا أندلسية له، فهو موضوع جديد لم يسبق طرقة أو تناوله من ذي قبل في أية مقامة، كما أن افتتاح المقامة جديد غير مألوف لدى الرواد المشاركة، ذلك أن فاتحتها تشابه فاتحات القصص، إذ قال الحضرمي دون مقدمات نمطية مقامية متحجرة: "برزت يوماً لخارج بلد فاس الأشهر، و..." (مطلع المقامة).

ج- المراسقات القلمية: وتمثل مجالها أساساً الرسائل¹، لكنها طالت أدب المقامة لما أشعل فتيلها السرقسطي بمقامته البربرية (ق5هـ) فجاء رد الملزوزي عليه بعد قرنين من الزمان، يقدر كقدحه، ويسخر مثلما سخرته، ويحط من قدر الأندلسيين ويمعن في ذم سلوكاتهم، ويعيب عليهم تقاعسهم وتعويلهم الدائم على نجدة المغاربة لهم، وقد كانت المفاخرات بين العدوتين التي بدأت أساساً في عصر الموحدين² امتداداً لهذه المراسقات القلمية التي برزت في الأدب المغربي في العصر المريني خلال القرنين السابع والثامن الهجريين (مقامة طرفة - كتاب مفاخر البربر لمؤلف مجهول - مقامة المفاخرة بين سلا ومالقة لابن الخطيب).

خاتمة:

لم يخل النتاج المقامي المغربي - ما قبل عصر العلويين - من مظاهر للاتباع النسبي لا المطلق للمقامة المشرقية العربية (ممارستها في بعض موضوعاتها التقليدية)، وللمقامة الأندلسية (تأثر

(1) - أول المفاخرات أو المفاضلات المدونة التي وصلت إلينا تلك التي جرت بين أبي الوليد الشقندي وبين أبي يحيى بن المعلم الطنجي. وما يلفت النظر في هذه المفاخرة أنها كانت بانتداب من أحد أمراء الموحدين وأن الطرف المفاخر بالأندلس فيها كان قاضياً في خدمة الموحدين... كما أن القاضي الأندلسي كان ذكياً في استغلال المس بيوسف بن تاشفين انتصاراً لبلده وتزلفاً للموحدين ببعض كلمات المجاملة... ويبدو أن الشقندي كان الهادئ بتدوين رسالته... ولسنا ندري لماذا حفظت رسالة الشقندي وضاعت رسالة الطنجي. ينظر: من منافرات العدوتين، م. س، ص 10. نقرأ فيها كذلك: "نجد أن الشعور الإقليمي كان عند الأندلسيين أقوى منه لدى المغاربة، فهم كانوا يتجنون غالباً على أهل العدو... حتى بعد توحيد البلدين في عهد المرابطين والموحدين". نفسه، ص 11.

(2) - ينظر في ذلك: من منافرات العدوتين، م. س، ص 10.

المكلاطي بالمفاضلات الأندلسية بين الزهور في مقامته الزهرية في مدح الشيخ أبي بكر الدلائي)، لكنه في نفس الآن لم تخف اتباعيته تأصيله ونزوعه نحو التجديد والاستقلالية والخصوصية، إذ لم تخل مجاراته للمشاركة من توسيع في بعض الموضوعات أو تقليص لبعضها، أو قفز على بعضها الآخر وبخاصة ظاهرة الكدية التي شكلت العمود الفقري للمقامات المشرقية العربية: فلم يتعرض لها سوى مالك بن المرحل، ولم يخل تناوله لها من ارتباط بواقعه المعيش، إذ لم تكن المقامة سوى بعضا من سيرته الذاتية. وعليه، نفهم التأثير في المقامة المغربية على أنه محاكاة وليس تقليدا، وأنه تأثر نسبي لا مطلق فقد عرفت المقامات المغربية منذ نشأتها الأولى انحرافا مبكرا عن تقاليد المقامة المشرقية، ما جعلها تزخر بعدة معالم للتجديد والتأصيل شكلت مدار مقالتنا هاته.

بيبليوغرافيا:

أولا: المصادر المخطوطة

- ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله (ت. 535هـ)، قلائد العقيان، د. ت. ص 139. مخطوط مصنف بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط، تحت عدد: A03322.
- الكتاني، محمد بن جعفر بن إدريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، نسخة حجرية، المكتبة الخاصة لكلية الآداب بالرباط، عدد: م. خ. ح، 4920. 06 / كتا. و: عر / 33205.

ثانيا: المصادر المطبوعة

- ابن أبي زرع، علي بن عبد الله الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1999م.
- ابن الخطيب، لسان الدين (ت. 776هـ)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت. 808هـ)، تاريخ ابن خلدون المسمى: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1992م.

- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت. 681 هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1975م.
- ابن القاضي، أحمد المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م.
- ابن القاضي، أحمد المكناسي، ذيل وفيات الأعيان المسعى: "درة الحجال في غرة أسماء الرجال"، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث، القاهرة، ط.1، 1971م.
- الإفرائي، محمد الصغير بن محمد بن عبد الله المراكشي، نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي، مكتبة الطالب، الرباط، ط.2، 1988م.
- الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي، شرح مقامات الحريري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة العربية الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
- القادري، محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، مطبوعات دار المغرب، سلسلة التراجم، رقم: 3، 1977م.
- المتنبي، ديوان المتنبي، تصحيح: عبد الوهاب عزام، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1944.
- المراكشي، عبد الواحد (ت. 647 هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط.7، 1978م.
- الملزوزي، عبد العزيز، نظم السلوك في ذكر الأنبياء والخلفاء والملوك، المطبعة الملكية، الرباط، 1963م.
- المنجور، أحمد، فهرس أحمد المنجور، تحقيق: محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976م.

ثالثا: المراجع

- جبران، محمد مسعود، مالك بن المرحل أديب العدوتين (699-604 هـ): دراسة تحليلية في أخباره وآثاره وتحقيق نصوصه الأدبية الباقية، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، الرباط، 13/01/1997.

- حنشي، محمد سعيد ولمدير عبد العالي (إنجاز)، ومراجعة: أحمد شوقي بنين، فهارس الخزانة الحسنية: فهرس مخطوطات الأدب، المطبعة الملكية، الرباط، 2001م، تحت عدد: 5408/مجموع.
- الدهري، آمنة، الترسل الأدبي بالمغرب: النص والخطاب، منشورات كلية الآداب، المحمدية، سلسلة الرسائل والأطروحات، رقم: 5، 2002م.
- السوسي، محمد المختار، سوس العالمية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1380هـ/1960م.
- السوسي، محمد المختار، المعسول، الجزء الثامن، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1382هـ/1962م.
- كنون، عبد الله، رسائل سعية، دار الطباعة المغربية، تطوان، 1954م.
- كنون، عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1975م.
- المحروقي، سيف محمد سعيد، نماذج إنسانية في السرد العربي، منشورات هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، ط1، 2010م.

رابعاً: مقالات

- أعراب، سعيد، المقامة الفاسية لابن محرز الوهراني، ضمن مجلة البحث العلمي، إصدارات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، (ص204-195).
- أعراب، سعيد أحمد، نص جديد في تاريخ المقامة المغربية: المقامة الأزاريفية، لأبي محمد الأزاريفي الحامدي، مجلة البحث العلمي، العدد: 26، السنة 13، 1976، (ص173-163).
- بنشريف، محمد، من منافرات العدوتين: نص جديد، مجلة كلية الآداب، الرباط، العدد: 1، 1977، (ص49-7).
- جبران، محمد مسعود، المقامة النجدية لمالك بن المرحل - نص أندلسي مغربي جديد-، مجلة البحث العلمي، الرباط، العدد: 41، السنة 26، 1992-1993م، (ص92-80).
- الشرعي، سعيد، المقامات الأندلسية بين المحاكاة والتجديد، إصدارات مركز جيل البحث

العلمي، مجلة الدراسات الأدبية والفكرية، لبنان، العدد: 65، العام السابع، نونبر 2020، (ص-95 111).

- كنون، عبد الله، من أدبنا الشعبي، مجلة تطوان للأبحاث المغربية الأندلسية، العدد: 5، 1960، (ص35-56).

التوجيه القرائي للقراءات القرآنية وأثره في اختلاف الأحكام الشرعية: المسائل العقدية نموذجا

Quranic Reading Guidance and Its Impact on Differences in Legal Rulings: Doctrinal Issues as a Case Study

د. أمين انقيرة

جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء - المغرب



ملخص:

تناول هذا البحث مفهوم القراءات القرآنية، وأقسامها، وأنماط التأليف فيها، ثم مفهوم العقيدة ومسائله، كما تطرق للعلاقة بين علم العقائد وعلم القراءات، مبرزاً أهمية القراءات في خدمة العقيدة بياناً وتوضيحاً، كما أن لها دوراً كبيراً في إزالة كثير من الأوهام والإشكالات، إلى جانب أن لعلم التوجيه دوراً مهماً في هذه الصلة فيما بينهما، ثم ختم البحث بنماذج من القراءات في أبواب مختلفة في العقيدة مع بيانها وتوجيهها.

الكلمات المفتاحية:

التوجيه القرائي؛ العقيدة؛ القراءات القرآنية؛ الأحكام الشرعية.

Abstract:

This research paper discusses the concept of Quranic readings, their classifications, and patterns of composition. It also explores the concept of faith and its issues, and examines the relationship between the science of beliefs and the science of Quranic readings. The paper also highlights the importance of Quranic readings in serving the faith as a means of clarification and elucidation, and explains how readings can help dispel misunderstandings and resolve ambiguities. The paper also emphasizes the important role of reading guidance in this

regard, and concludes by providing examples of Quranic readings related to various doctrinal issues, along with their explanation and guidance.

Keywords:

Quranic readings, faith, reading guidance, legal rulings.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن الكريم لهداية الناس، وجعله شفاء ورحمة للمؤمنين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير نبي أرسل؛ لخير أمة من الأمم، وعلى آله وصحبه السالكين منهجه القويم، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن من رحمة الله تعالى وتيسيره على هذه الأمة أن أنزل كتابه على سبعة أحرف.

ولا ريب أن هذه القراءات العشر المتواترة التي تلقتها الأمة بالقبول وأجمعت على صحتها من هذه الأحرف السبعة.

وإن في تعدد القراءات -صحيحها وضعيفها- مجال كبير للنظرين في استخراج الأحكام، والواقفين على حدود النظر والتدبر والبيان.

وقد اعتنى العلماء على سبيل العموم، والبحث على سبيل الخصوص، بعلم القراءات عناية خاصة، فألفوا في ذلك تواليف عديدة مفيدة؛ إذ القرآن الكريم جماع للوجوه، ولا تنقضي عجائبه، ولا تشبع منه العلماء.

هذا وإن لجانب العقيدة بمختلف فروعها ومباحثها علاقة وطيدة بالقراءات القرآنية؛ كما سيأتي بيانه. وقد جاء هذا البحث ليجلي هذه العلاقة والصلة فيما بينهما من جوانب مختلفة.

المبحث الأول: القراءات القرآنية: التعريف والمنهج

المطلب الأول: تعريف القراءات القرآنية

تعددت تعريف علماء القراءة للقراءات القرآنية، ومن بين هذه التعاريف: "علم يعرف به كيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقله"¹.

وعرفه الإمام القسطلاني (ت. 923هـ) في كتابه لطائف الإشارات بقوله: "علم يعرف منه اتفاق الناقلين لكتاب الله، واختلافهم في اللغة والإعراب، والحذف والإثبات، والتحريك والإسكان، والفصل والاتصال، وغير ذلك من هيئة النطق، والإبدال وغيره من حيث السماع"².

ومن خلال هاذين التعريفين نستخلص أن هذا العلم مبناه على أمرين أساسيين:

أحدهما: معرفة كيفية أداء كلمات القرآن المتفق منها بين القراء على قراءته، والمختلف فيها.

وثانيهما: عزو الخلف القرائي لناقله من القراءة السبعة أو العشرة أو من فوقهم، وكذا روايتهم وطريقهم، سواء الصحيح المتواتر منها، أو الشاذ والضعيف والمنكر.

المطلب الثاني: أنواع القراءات

يمكن تقسيم القراءات إلى قسمين: مقبولة ومردودة.

فالمقبولة: ويطلق عليها الصحيحة، وهي التي اجتمع فيها ثلاثة شروط:

1- أن تكون متواترة.

2- أن توافق اللغة العربية ولو بوجه.

3- أن توافق رسم المصاحف العثمانية ولو احتمالاً.

(1) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، منجد المقرئين، وضع حواشيه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1999م، ص 9.

(2) القسطلاني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية / لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1392هـ - 1972م - الدماطي، أحمد بن محمد بن أحمد، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثالثة، 2006م - 1427هـ، 1/ 170.

وهذه الشروط هي التي نظمها ابن الجزري رحمه الله بقوله:

فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ نَحْوٍ وَكَانَ لِلرَّسْمِ احْتِمَالًا يَحْوِي
وَصَحَّ إِسْنَادًا هُوَ الْقُرْآنُ فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَرْكَانُ
وَحَيْثُمَا يَخْتَلُّ رُكْنٌ اثْبَتِ شُدُودَهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ

والقراءات الصحيحة؛ هي قراءات السبعة: نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحمة والكسائي، والثلاث المتممة للعشرة: أبو جعفر ويعقوب وخلف العاشر.

فهؤلاء هم القراء، والذين أخذوا القراءة عنهم؛ ولو بواسطة يسمون رواة؛ كورش عن نافع والبيزي عن ابن كثير، والذين أخذوا القراءة عن الرواة يسمون طرقاً وإن سفلوا؛ كالأزرق والأصبهاني عن ورش¹.

وأما القراءات المردودة: فهي التي اختل فيها شرط من الشروط الثلاثة لقبولها، وتسمى أيضاً الشاذة، أو المنكرة.

قال ابن الجزري: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عن أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ونص عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكي بن أبي طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي، وحققه الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه"².

(1) القاضي، عبد الفتاح، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1401هـ-1951م، ص 10.

(2) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، 9/1.

ويقسم العلماء أبواب علم القراءات إلى قسمين:

أحدهما: الأصول، وتسمى الأحكام المطردة: وهي القواعد الكلية التي تندرج كثير من الجزئيات، ويضم جملة من الأبواب، وهي كالآتي:

باب التعوذ والبسملة، وميم الجمع، وهاء الكناية، والمد والقصر، والهمز المفرد، والهمزتين من كلمة، والهمزتين من كلمتين، والنقل، والإظهار والإدغام، وأحكام النون الساكنة والتنوين، والفتح والإمالة وبين اللفظين، والراءات، واللامات، والوقف على أواخر الكلم، والوقف على مرسوم الخط، وبياءات الإضافة، وبياءات الزوائد.

وثانيهما: الفروع أو الفرش: وهي الأحكام المفردة المنتشرة في مواضعها من سور القرآن الكريم، من أول القرآن إلى خاتمته.

المبحث الثاني: مفهوم العقيدة وصلتها بالقراءات القرآنية:

المطلب الأول: تعريف العقيدة وأبوابها

- في اللغة: "عَقَدَ الْحَبْلَ وَالْبَيْعَ وَالْعَهْدَ" فَانْعَقَدَ، وَ"عَقَدَ الرَّبُّ وَغَيْرُهُ غَلْظَ فَهُوَ "عَقِيدٌ"، وَبَابُهُمَا ضَرَبَ وَأَعْقَدَهُ غَيْرُهُ، وَ"عَقَدَهُ تَعْقِيدًا"، وَ"الْعُقْدَةُ" بِالضَّمِّ مَوْضِعُ الْعَقْدِ وَهُوَ مَا عُقِدَ عَلَيْهِ، وَالْعُقْدَةُ الضَّيْعَةُ، وَالْعِقْدُ بِالْكَسْرِ الْقِلَادَةُ، وَكَلَامٌ "مُعَقَّدٌ" بِالتَّشْدِيدِ أَيْ مُغَمَّضٌ، وَ"اعْتَقَدَ" كَذَا بِقَلْبِهِ، وَلَيْسَ لَهُ "مَعْقُودٌ" أَيْ عَقْدٌ رَأْيِي، وَ"الْمُعَاقَدَةُ" الْمُعَاهَدَةُ وَ"تَعَاقَدَ" الْقَوْمُ فِيمَا بَيْنَهُمْ، وَ"الْمُعَاقِدُ" مَوَاضِعُ الْعَقْدِ، وَ"الْعَقِيدُ" الْمُعَاقِدُ، وَ"الْعُنُقُودُ" بِالضَّمِّ وَاحِدٌ "عَنَاقِيدٍ" الْعِنَبِ وَ"الْعِنَقَادُ" بِالْكَسْرِ لُغَةٌ فِيهِ¹.

- في الاصطلاح: لم أقف على تعريف قديم لمفهوم العقيدة، وكان يطلق عليها علم التوحيد، وعلم الكلام، وعلم أصول الدين، ومنهم من أطلق عليها الفقه الأكبر. وللمعاصرين جملة من التعاريف، في أغلبها ربط العقيدة بمفهومها اللغوي. فمنهم من يفسرها بالإيمان الجازم، أو التصديق، أو ربط القلب على ما جاء في القرآن والسنة من أخبار وأحكام.

(1) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت / صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ/ 1999م، ص 214.

ويبغى هنا التفريق بين الأحكام الفقهية، وبين ما له صلة بالعقيدة والتوحيد. ومنهم من يقسم مباحث العقيدة إلى: إلهيات ونبوات وسمعيات.

المطلب الثاني: صلة العقيدة بعلم القراءات

هناك صلة وطيدة بين علم القراءات وعلم العقائد، ويمكن أن نجلي هذه الصلة من خلال النقاط والعناصر الآتية:

- العلوم يكمل بعضها بعضاً: ولا شك أن علم القراءات له صلة بجميع العلوم الشرعية، فأهل اللغة ينهلون منه، وكذا أهل التفسير، والفقه والأحكام...

- ورود بعض الاختلاف في القراءات في جانب العقيدة: يجلي خلل كثير من الشبه ويدروها، ومن خلاله نستشف بعض ما يمكن استثماره في مباحث العقيدة، بعيداً عن التعقيد، إذ القرآن المصدر الأول في العقيدة، والقراءات المتواترة هي جزء من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم.

- سعي الفرق المنحرفة في تشويه النص القرآني بالتحريف والتصحيف؛ لخدمة عقائدهم الباطلة:

ولهذا نجد أن بعض العلماء أضاف شرطاً رابعاً من شروط صحة القراءات؛ وهو أن لا تخالف أصول الشريعة ومقاصدها، ذكره القيجاطي الحفيد في مسائل في القراءات¹.

ويمكن أن تبحث هذه القاعدة وتجعل في رسالة جامعية؛ لأهميتها.

ونجد أن في مقدمة الفرق التي بدلت النص القرآني الشيعة، ونمثل هنا بمثال واحد:

قرئ قوله تعالى: ﴿هذا صراط علي مستقيم﴾² في المتواتر: قرأ يعقوب برفع (علي) على أنه نعت، وقرأه الباقر بفتح الياء مشددة³.

وقرأه الشيعة بكسره مشدداً منونا على الإضافة، وهذا تحريف عظيم، ما أنزل الله به من سلطان.

(1) القيجاطي، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن إبراهيم بن عبد الله الكناني، مسائل في القراءات، دراسة وتحقيق: بنيونس الزاكي، مطبوعات الرابطة المحمدية للعلماء، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 1438 هـ - 2017 م، ص 319-318.

(2) سورة الحجر / الآية: 41.

(3) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، م، س، 2/ 301.

ولا غرو أن هذه الفرقة زادت في القرآن، ونقصت منه بما هو كثير في كتبهم، والعياذ بالله.
ومن الفرق أيضاً المعتزلة: التي أخذت بالعقل والذوق، فإنهم قرأوا: ﴿من شر ما خلق﴾¹ بالتنوين في لفظ (شر)؛ وذلك لغرض نفي خلق الله عز وجل للشر².

وأمثلة ذلك كثيرة. ولكن ينبغي هنا أن نفرق بين القراءات الشاذة والقراءات والمتواترة، فالمتواترة ما اجتمعت فيها الشروط، والشاذة ما اختلف فيها شرط من الشروط، ومنها القراءات الأربع التي فوق العشرة.

لكن لا يمكن أن ندخل في الشاذ ما ذكرناه عن المعتزلة والشيعة، بل هو فوق تلك المرتبة، بمعنى لا أصل لها وموضوعة ومختلقة.

بخلاف الشاذ الذي ذكرناه؛ ففيه كثير من القراءات التي كان يُقرأ بها وانقطع تواترها، بل في السبعة بعض الوجوه التي صارت من قبيل الشاذ، ولم تُعد الأمة تقرأ بها.

ومن ذلك نوع آخر يرد في التفسير؛ وفيه كثير من القراءات التي كان يقرأ بها الصحابة، ولكنها نسخت بالعرضة الأخيرة.

إذ العرضة الأخيرة هي مرجع الأمة في إثبات آخر ما قرأ به النبي صلى الله عليه وسلم، وهو القرآن الذي بين يدي الناس اليوم؛ وهو الذي تكفل الله بحفظه، فلا يمكن أن يلحقه تبديل، أو تغيير إلى أن يرفعه الله عز وجل في آخر الزمان، قال الله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾³.

ونختم هنا بموقف أخير يبين حرص المخالفين على تحريف كتاب الله عز وجل:

قال بعضهم لأبي عمرو بن العلاء - أحد القراء السبعة: أريد أن تقرأ: ﴿وكلم الله موسى﴾⁴، بنصب اسم الله، ليكون موسى هو المتكلم لا الله، فقال أبو عمرو: هب أي قرأت هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾⁵! فهبت المعتزلي⁶.

(1) سورة الفلق / الآية: 2.

(2) القيجاطي، مسائل في القراءات، م. س، ص 319.

(3) سورة الحجر / الآية: 9.

(4) سورة النساء / الآية: 163.

(5) سورة الأعراف / الآية: 143.

(6) ابن أبي العز، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد الحنفي الأذري الصالحي الدمشقي، شرح العقيدة

المبحث الثالث: أثر اختلاف القراءات على مسائل العقيدة

المطلب الأول: في الإيمان بالله عز وجل

1 - أسماء الله الحسنى:

نورد هنا بعض المثل مع توجيهها:

- قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾¹:

قرأ عاصم والكسائي ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ بألف.

وقرأ الباقر وغير ألف، وحجتهم: ﴿الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ﴾² و﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾³ ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾⁴.

وحجة أخرى ذكرها أبو عبيد، وهي أن كل ملك فهو مالك.

وليس كل مالك ملكاً؛ لأن الرجل قد يملك الدار والثوب وغير ذلك، فلا يسمى ملكاً، وهو مالك،

وكان أبو عمرو يقول: ملك تجمع مالكا، ومالك لا يجمع ملكا.

وحجة أخرى، وهي أن وصفه بالملك أبلغ في المدح من وصفه بالملك، وبه وصف نفسه، فقال ﴿لَمَنِ

الْمَلِكُ الْيَوْمَ﴾⁵، فامتدح بملك ذلك وانفراده به يومئذ، فمدحه بما امتدح به أحق وأولى من غيره.

والملك إنما هو من ملك لا من مالك؛ لأنه لو كان من مالك؛ لقليل لمن الملك بكسر الميم، والمصدر

من الملك الملك، يقال هذا ملك عظيم الملك، والاسم من المالك الملك، يقال هذا مالك صحيح الملك

بكسر الميم.

وحجة من قرأ: ﴿مَالِكِ﴾ هي أن مالكا يحوي الملك ويشتمل عليه، ويصير الملك مملوكاً؛ لقوله جل

الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة، 1417هـ-1997م، 1/177.

(1) سورة الفاتحة / الآية: 3.

(2) سورة الجمعة / الآية: 1.

(3) سورة الناس / الآية: 2.

(4) سورة المومنون / الآية: 117.

(5) سورة غافر / الآية: 15.

وعز: ﴿قل اللهم مالك الملك﴾¹، فقد جعل الملك للمالك، فصار مالك أمدح، وإن كان يشتمل على ما يشتمل عليه الملك، وعلى ملكه سوى ما يتلوه من زيادة الألف التي هي حسنة، قد ضمن عنها عشر حسنات.

وحجة أخرى، وهي قوله: ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئا﴾²، فقد أخبر أنه إذا كان يملك فهو مالك.

وحجة أخرى ذكرها الأخفش، وهي أن مالكا يضاف في اللفظ إلى سائر المخلوقات، فيقال: هو مالك الناس والجن والحيوان ومالك الرياح ومالك الطير وسائر الأشياء، ولا يقال هو ملك الريح والحيوان، فلما كان ذلك كذلك كان الوصف بالملك أعم من الوصف بالملك؛ لأنه يملك جميع ما ذكرنا وتحيط به قدرته، ويحكم يوم الدين بين خلقه دون سائر خلقه.

قال علماؤنا إنما يكون الملك أبلغ في المدح من مالك في صفة المخلوقين؛ لأن أحدهم يملك شيئا دون شيء والله يملك كل شيء³.

- قوله تعالى: ﴿فالله خير حافظا وهو أرحم الراحمين﴾⁴

قرأ حمزة والكسائي وحفص: ﴿فالله خير حافظا﴾ بالألف، وحجتهم قوله جل وعز حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وإنا له لحافظون﴾، فقال يعقوب حين قالوا: ﴿وإنا له لحافظون﴾ ﴿فالله خير حافظا﴾، وأخرى وهي أن في حرف عبد الله بن مسعود ﴿فالله خير الحافظين﴾ جمع حافظ.

وقرأ الباقر: ﴿فالله خير حفظا﴾، وحجتهم قوله: ﴿ونحفظ أخانا﴾، فلما أضافوا إلى أنفسهم قال يعقوب: ﴿فالله خير حفظا﴾ من حفظكم الذي نسبتموه إلى أنفسكم.

(1) سورة آل عمران / الآية: 26.

(2) سورة الانفطار / الآية: 19.

(3) ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق وتعليق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، 1418هـ- 1997م، ص 81-79 - القيسي، مكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1977، ص 118.

(4) سورة يوسف / الآية: 64.

وقال الفراء: تقديره فאלله خيركم حفظا ويجرى مجرى قولك: فلان أحسن وجها تريد أحسن الناس وجها ثم تحذف القوم فكذلك خيركم حفظا ثم تحذف الكاف والميم¹.

- قوله تعالى: ﴿ذو العرش المجيد﴾²

قرأ حمزة والكسائي "المجيد" خفضاً، وقرأ الباقون ﴿المجيد﴾ رفعاً.

قال أبو منصور: من قرأ بالخفض، جعله نعتاً للعرش، و﴿المجيد﴾ الكريم الشريف.

ومن قرأ بالرفع جعله نعتاً لله ذي العرش³.

2 - صفات الله تعالى وأفعاله:

- العجب: في قوله تعالى: ﴿بل عجب ويسخرون﴾⁴

قرأ حمزة والكسائي: ﴿بل عجب ويسخرون﴾ بضم التاء -، وقرأ الباقون ﴿بل عجب ويسخرون﴾ بفتح التاء.

قال أبو منصور: من قرأ ﴿بل عجب﴾ بفتح التاء فالمعنى بل عجب يا محمد من نزول الوحي عليك، والكافرون يسخرون مكذبين لك.

ومن قرأ: ﴿بل عجب﴾ بضم التاء فالفعل لله جل وعز، والمراد به مجازاته الكفار على عجبهم من إنذار الرسول إياهم، كما قال جل وعز: ﴿بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم﴾⁵؛ أي: عجبوا مكذبين.

ولعل بعض الملحدین ينكر هذه القراءة لإضافة العجب إلى الله، وليس العجب وإن أسند إلى الله معناه كمعنى عجب الأدميين؛ لأن معناه: بل عظم حلمي عنهم لهزئهم وتكذيبهم لما أنزلته عليك، وأصل العجب في كلام العرب: أن الإنسان إذ أحس ما يقل عرفه قال قد عجب من كذا وكذا، وإذا فعل

(1) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 362-363.

(2) سورة البروج / الآية: 15.

(3) الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، معاني القراءات مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1991 م، 3/ 136.

(4) سورة الصافات / الآية: 12.

(5) سورة ق / الآية: 2.

الآدميون ما ينكره الله جاز أن يقال فيه: عجب الله، والله قد علم الشيء قبل كونه، ولكن العلم الذي يلزم به الحجة يقع عند وقوع الشيء¹.

قال الزجاج: وقد أنكر قوم هذه القراءة وقالوا إن الله جل وعز لا يعجب وإنكار هذا غلط؛ لأن القراءة والرواية كثيرة، فالعجب من الله خلاف العجب من الآدميين، هذا كما قال جل وعز: ﴿ويمكر الله﴾²...³.

- قوله تعالى: ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة﴾⁴

قرأ أبو عمرو: ﴿وإذ واعدنا موسى بغير ألف﴾ وكذلك في الأعراف وطه.

وحجته: أن المواعدة إنما تكون بين الآدميين، وأما الله جل وعز فإنه المنفرد بالوعد والوعيد ويقوي هذا قوله: ﴿إن الله وعدكم وعد الحق﴾⁵.

وقرأ الباقر: ﴿وإذ واعدنا﴾ بالألف، وحجته أن المواعدة كانت من الله ومن موسى، فكانت من الله أنه واعد موسى لقاءه على الطور ليكلمه ويكرمه بمناجاته، وواعد موسى ربه المصير إلى الطور لما أمره به، ويجوز أن يكون المعنى على إسناد الوعد إلى الله نظير ما تقول: طارقت نعلي وسافرت، والفعل من واحد على ما تكلمت به العرب⁶.

- قوله تعالى: ﴿هل يستطيع ربك﴾⁷

قرأ الكسائي: ﴿هل يستطيع﴾ بالتاء، ﴿ربك﴾ نصب؛ أي: هل تقدر يا عيسى أن تسأل ربك، لأنهم كانوا مؤمنين، وكانت عائشة: تقول كان القوم أعلم بالله من أن يقولوا: ﴿هل يستطيع ربك﴾، إنما قالوا: ﴿هل يستطيع ربك﴾، وحجته قوله قبلها: ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا﴾⁸، والله تعالى سماهم حواريين، ولم يكن الله ليسمهم بذلك، وهم برسالة رسوله كفره.

(1) الهروي، معاني القراءات، م. س، 2/ 317-318.

(2) سورة الأنفال / الآية: 30.

(3) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 607-608.

(4) سورة البقرة / الآية: 50.

(5) سورة إبراهيم / الآية: 24.

(6) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 96.

(7) سورة المائدة / الآية: 114.

(8) سورة المائدة / الآية: 113.

قال أهل البصرة: المعنى هل تستطيع سؤال ربك، فحذف السؤال، وألقى إعرابه على ما بعده فنصبه؛ كما قال: ﴿وسئل القرية﴾¹؛ أي: أهل القرية.

وقرأ الباقر: ﴿هل يستطيع﴾ بالياء، ﴿ربك﴾ رفع؛ أي: هل يستجيب لك ربك إن سألته ذلك، كما يقول القائل لآخر: أتستطيع أن تسعى معنا في كذا، وهو يعلم أنه على ذلك قادر، ولكن يريد السعي معنا فيه، وإنما أرادوا بذلك أن يأتهم بآية يستدلون بها على صدقه، وحجته قول عيسى لهم: ﴿اتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾ استعظاما لما قالوه، فقالوا: ﴿نريد أن نأكل منها﴾ الآية.²

- قوله تعالى: ﴿ننشرها﴾³

قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو: ﴿ننشرها﴾ بالراء؛ أي: كيف نحياها، وحجتهم قوله قبلها: ﴿أنى يحيي هذه الله بعد موتها﴾⁴، والزاي يعني بها كيف نرفعها من الأرض إلى الجسد، والقائل لم يكن في شك في رفع العظام، إنما شكه في إحياء الموتى، ف قيل له: انظر كيف ننشر العظام فنحيها، تقول: أنشر الله الموتى فنشروا.

وقرأ الباقر: ﴿كيف ننشزها﴾ بالزاي؛ أي: نرفعها، وحجتهم قوله: ﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها﴾⁵، وذلك أن العظام إنما توصف بتأليفها، وجمع بعضها إلى بعض؛ إذ كانت العظام نفسها لا توصف بالحياة، لا يقال: قد حي العظم، وإنما يوصف بالإحياء صاحبها، وحجة أخرى قوله: ﴿ثم نكسوها لحما﴾، دل على أنها قبل أن يكسوها اللحم غير أحياء؛ لأن العظم لا يكون حيا، وليس عليه لحم، فلما قال: ﴿ثم نكسوها لحما﴾، علم بذلك أنه لم يحيا قبل أن يكسوها اللحم.⁶

وهناك قراءات أخرى كثيرة منها: قراءة: يقص الحق ويقض الحق-وقراءة ننسأها-وقراءة ليحصنكم بالياء والتاء والنون، وغيرها.

3- الإخلاص في العبادة:

(1) سورة يوسف / الآية: 82.

(2) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 241.

(3) سورة البقرة / الآية: 258.

(4) سورة البقرة / الآية: 258.

(5) سورة البقرة / الآية: 258.

(6) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 144 - الهروي، معاني القراءات، م. س، 1/ 222.

قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر: ﴿المخلصين﴾¹ بكسر اللام في جميع القرآن؛ أي: أخلصوا دينهم وأعمالهم من الرياء، وحجتهم قوله: ﴿وأخلصوا دينهم﴾²، وقوله: ﴿مخلصاً له ديني﴾³، فإذا أخلصوا فهم مخلصون، تقول: رجل مخلص مؤمن، فترى الفعل في اللفظ له.

وقرأ أهل المدينة والكوفة: ﴿المخلصين﴾ بفتح اللام؛ أي: الله أخلصهم من الأسواء والفواحش، فصاروا مخلصين، وحجتهم قوله تعالى: ﴿إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار﴾⁴، فصاروا مخلصين بإخلاص الله إياهم⁵.

المطلب الثاني: -الإيمان بالكتب والرسل:

- قوله تعالى: ﴿وكتبه﴾⁶

قرأ حمزة والكسائي: ﴿وكتباه﴾، وحجتهم: أن الكتاب هو القرآن، فلا وجه لجمعه، وحجة أخرى. قال ابن عباس: ﴿الكتاب﴾ أكثر من الكتب.

قال أبو عبيدة: أراد كل كتاب الله بدلالة قوله: ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب﴾⁷، فوحد إرادة الجنس، وهذا كما تقول: كثر الدرهم في أيدي الناس، تريد الجنس كله.

وقرأ الباقون: ﴿وكتبه﴾، وحجتهم: ما تقدم وما تأخر.

ما تقدم ذكره بلفظ الجمع؛ وهو قوله: ﴿كل آمن بالله وملائكته﴾، وما تأخر: ﴿ورسله﴾، فكذا كُتِبَ على الجمع؛ ليأْتلف الكلام على نظام واحد⁸.

- معاني النبي:

- (1) سورة يوسف / الآية: 24، وغيرها.
- (2) سورة النساء / الآية: 145.
- (3) سورة الزمر / الآية: 14.
- (4) سورة ص / الآية: 45.
- (5) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 358-359.
- (6) سورة البقرة / الآية: 284.
- (7) سورة البقرة / الآية: 211.
- (8) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 152-153.

قال أبو منصور: من همز (النبى) و (الأنباء) و (النبئين) فهو من النبأ، ومن أنبأ عن الله، أي: أخبر، وكأنه على هذا (فعل) بمعنى (مفعول)، مثل: (نذير) بمعنى: (منذر)، ولها نظائر في القرآن.

ومن لم يهمز (النبى) ذهب به إلى: نبا الشيء ينبو إذا ارتفع، ويقال للمكان المرتفع: نبى.

وكذلك النبوة والنباوة، وأكثر العرب على ترك الهمز في (النبى)، وهو اختيار أهل اللغة؛ لأنه لو كان مهموزاً لجمع على النبئاء، وقد جمعه الله على (الأنبياء)، مثل (تقي) و (أتقياء) و (غني) و (أغنياء).

وحجة من همز: وإن كان مجموعاً على الأنبياء، أنه مثل: نصيب وأنصباء، وجمع ربيع: النهر على أربعاء¹.

- قوله تعالى: ﴿وخاتم النبئين﴾²

قال أبو منصور: من قرأ: ﴿وخاتم النبئين﴾ بالكسر فمعناه: أنه ختم النبئين بنفسه.

ومن قرأ ﴿وخاتم النبئين﴾ فمعناه: آخر النبئين، لا نبى بعده³.

- عصمة الأنبياء:

قوله عز وجل: ﴿وما كان لنبي أن يغفل﴾⁴، قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم: ﴿أن يغفل﴾ بفتح الياء وضم الغين، وقرأ الباقون بضم الياء وفتح الغين.

قال أبو منصور: من قرأ: ﴿يَغْفُل﴾؛ فالمعنى ما كان لنبي أن يخون أمته.

ومن قرأ: ﴿أن يُغْفَل﴾ فهو على وجهين:

أحدهما: ما كان لنبي أن يغفله أصحابه، أي: يخونوه، وجاء عن النبي صلى الله عليه: "لا يخونن أحدكم خيلاً ولا خيلاً".

والوجه الثاني: أن يكون (يغفل) بمعنى: يخون، المعنى: ما كان لنبي أن يخون، أي: ينسب إلى الخيانة؛ لأن نبي الله لا يخون؛ إذ هو أمين الله في الأرض⁵.

(1) الهروي، معاني القراءات، م. س، 1/ 154.

(2) سورة الأحزاب / الآية: 40.

(3) الهروي، معاني القراءات، م. س، 2/ 284، وابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 578.

(4) سورة آل عمران / الآية: 161.

(5) الهروي، معاني القراءات، م. س، 1/ 279-280.

- قوله تعالى: ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾¹

قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي (بظنين) بالطاء، وقرأ عاصم ونافع وحمزة وابن عامر "بضنين" بالضاد.

قال أبو منصور: من قرأ: ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾، فمعناه: ما هو متهم، هو الثقة فيما أداه عن الله، والظنة: التهمة.

ومن قرأ: (بضنين)؛ فمعناه: ما هو ببخيل على الغيب الذي يؤديه عن الله، وعلى تعليمه كتاب الله، مأخوذ من: الضن، وهو: البخل.²

المطلب الثالث: مسائل الإيمان ومسائل متفرقة

- قوله تعالى: ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته﴾³

قرأ نافع: ﴿وأحاطت به خطيئته﴾ بالألف، وحجته أن الإحاطة لا تكون للشيء المنفرد، إنما تكون لأشياء كقولك: أحاط به الرجال وأحاط الناس بفلان؛ إذا داروا به، ولا يقال أحاط زيد بعمرو، وحجة أخرى جاء في التفسير قوله: ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته﴾؛ أي: الكبائر، أي: أحاطت به كبائر ذنوبه.

وقرأ الباقر: ﴿خطيئته﴾ على التوحيد، وحجتهم: أن الخطيئة ليست بشخص، فإذا لم تكن شخصاً، واشتملت على الإنسان جاز أن يقال: أحاطت به خطيئته، وحجة أخرى جاء في التفسير: ﴿من كسب سيئة﴾؛ أي: الشرك، وأحاطت به خطيئته؛ أي: الشرك الذي هو سيئة.⁴

- قوله تعالى: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾⁵:

قرأ ابن كثير: ﴿فتلقى آدم نصب كلمات﴾ رفع جعل الفعل للكلمات؛ لأنها تلقت آدم عليه السلام،

(1) سورة التكويد / الآية: 24.

(2) الهروي، معاني القراءات، م. س، 3/ 124.

(3) سورة البقرة / الآية: 80.

(4) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 102.

(5) سورة البقرة / الآية: 36.

وحجته: أن العرب تقول: تلقيت زيدا وتلقاني زيد، والمعنى واحد؛ لأن من لقيته فقد لقيك، وما نالك فقد نلته.

وقرأ الباقر: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾ آدم رفع بفعله؛ لأنه تلقى من ربه الكلمات؛ أي: أخذها منه وحفظها وفهمها، والعرب تقول: تلقيت هذا من فلان، المعنى: إن فهمي قبلها منه. وحجتهم: ما روي في التفسير في تأويل قوله: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾؛ أي: قبلها، فإذا كان آدم القابل للكلمات مقبولة¹.

- قوله تعالى: ﴿وإن كثيرا ليضلون بأهواءهم﴾²:

قرأ ابن كثير وأبو عمرو: ﴿ليضلون﴾، بفتح الياء، وقرأ الباقر بالضم، وهناك مواضع أخر.

قال أبو منصور: من قرأ بفتح الياء؛ فمعناه: الذي يضل بنفسه.

ومن قرأ: ﴿يضل﴾؛ فمعناه الذي يضلله الله، والذي يضل الناس عن القرى.

ويقال: ضللت الطريق أضله، وضللت أضله، وضل فلان الشيء يضلّه إذا جعله في مكان ثم لم يهتد له، وأضل الشيء إذا ضيعه³.

- قوله تعالى: ﴿إن الذين فارقوا دينهم﴾⁴:

قرأ حمزة والكسائي ﴿فارقوا﴾ باللف، وفي الروم بألف أيضا، وقرأ الباقر ﴿فرقوا﴾ بغير ألف في السورتين.

قال أبو منصور: من قرأ ﴿فارقوا دينهم﴾ ففيه قولان:

أحدهما: أنهم تركوا دينهم وفارقوه فلم يدوموا عليه.

والقول الثاني: أن: (فارقوا) و (فرقوا) بمعنى واحد، كما يقال: ضعف وضاعف، وعالي وعلی، وصاعر وصعر.

(1) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 94-95.

(2) سورة الأنعام / الآية: 120.

(3) الهروي، معاني القراءات، م. س، 1/ 382-383.

(4) سورة الأنعام / الآية: 160.

ومعناهما: اختلافهم في دينهم وتفرقهم فيه¹.

- قوله تعالى: ﴿لَا إِيمَانَ لَهُمْ﴾²:

قرأ ابن عامر وحده: ﴿لَا إِيمَانَ لَهُمْ﴾ بكسر الألف، وقرأ الباقون ﴿لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾ بفتح.

قال أبو منصور: من قرأ ﴿لَا إِيمَانَ لَهُمْ﴾ بالكسر فمعناه: لا تصديق لهم.

وقيل: معناه: لا إجارة لهم، من آمنه إيماناً، إذ أجاره، ومن قرأ ﴿لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾ فهي جمع يمين،

المعنى: لا عهد لهم إذا أقسموا وحلفوا؛ لأنهم لا يدينون دين الحق³.

- قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يَسِيرُكُمْ﴾⁴:

قرأ ابن عامر وحده (ينشركم) بالشين، من النشر، وقرأ الباقون (يسيركم) بالسين من التسيير.

قال أبو منصور: من قرأ (ينشركم) فمعناه: يبثكم، ومن قرأ (يسيركم) فهو (تفعيل) من سار،

وسيره غيره⁵.

- قوله تعالى: ﴿هَنَالِكُ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾⁶:

فمن قرأ ﴿تَبْلُوا﴾ فمعناه: تخبر، أي: تعلم كل نفس ما قدمت، ومن قرأ ﴿تَلُّوا﴾ بتاءين فهو من

التلاوة، أي: تقرأ كل نفس، ودليل ذلك قوله: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾.

وقال بعض المفسرين في قوله: ﴿تَلُّوا﴾: تتبع كل نفس ما أسلفت، أي: قدمت من خير أو شر⁷.

- قوله تعالى: ﴿حَيْثُ نَشَاءُ﴾⁸.

(1) الهروي، معاني القراءات، م. س، 1/ 396.

(2) سورة التوبة / الآية: 12.

(3) الهروي، معاني القراءات، م. س، 1/ 448.

(4) سورة يونس / الآية: 22.

(5) الهروي، معاني القراءات، م. س، 2/ 41-42.

(6) سورة يونس / الآية: 30.

(7) الهروي، معاني القراءات، م. س، 2/ 44.

(8) سورة يوسف / الآية: 56.

قرأ ابن كثير ﴿حيث نشاء﴾ بالنون، الله أخبر عن نفسه، وحجته ما بعده وهو: ﴿نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع﴾، وقرأ الباقون حيث يشاء؛ أي: يوسف؛ كأنه قال: يتبوأ يوسف¹.

- قوله تعالى: ﴿لأهب لك غلاما زكيا﴾²:

قرأ أبو عمرو ويعقوب: ﴿ليهب لك﴾ بالياء، وكذلك روى ورش عن نافع، وقرأ الباقون ﴿لأهب لك﴾ بألف، قال أبو منصور: المعنى واحد في: (ليهب) و (لأهب)، أراد: أرسلني الله ليهب لك، ومن قال: ﴿لأهب لك﴾، فهو على الحكاية المحمولة على المعنى، كأنه قال: أرسلت إليك ﴿لأهب لك﴾³.

- قوله تعالى: ﴿من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري﴾⁴:

قرأ ابن عامر ﴿أشدد﴾ ﴿وأشركه في أمري﴾ بالألف فيهما، ألف المخبر عن نفسه، على جواب المجازاة، وقرأ الباقون ﴿أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري﴾، وهذا على الدعاء، كأنه قال: يا الله: أشدد بأخي أزري، وأشركه في أمري، ومن قرأ: ﴿أشدد به أزري - وأشركه في أمري﴾ فالمعنى أن تجعل لي أخي وزيرا أشدد به أزري، وأشركه في أمري⁵.

خاتمة:

خلصت في هذا البحث إلى ما يلي:

- إن القراءات القرآنية تنقسم إلى مقبولة ومردودة.

- شروط القراءة الصحيحة ثلاثة: صحة السند وموافقة العربية والمصاحف العثمانية، وهناك من أضاف شرطاً رابعاً: وهو أن لا تخالف أصول الشريعة ومقاصدها.

- إن أهل الزيغ من الفرق حاولوا أن يصحفوا النص القرآني ويحرفوه خدمة لمقاصدهم ومذاهبهم.

- إن القراءات القرآنية خادمة لمسائل العقيدة ومباحثها بيانا وإيضاحا ورفعاً لمشكل وبياناً لمهم،

إلى غير ذلك.

(1) ابن زنجلة، حجة القراءات، م. س، ص 360.

(2) سورة مريم / الآية: 18.

(3) الهروي، معاني القراءات، م. س، 2/ 132.

(4) سورة طه / الآيات: 29 و30 و31.

(5) الهروي، معاني القراءات، م. س، 2/ 144.

- إن هناك جملة من القراءات الصحيحة وردت في مجموعة من أبواب العقيدة، ولا تعارض فيما بينها؛ كما بينته في توجيه بعض المثل منها.

وختاماً أسأل الله تعالى أن يجعل في هذا العمل نافعاً، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه، والتابعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي، والحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن أبي العز، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد الحنفي الأذري الصالحي الدمشقي (المتوفى: 792هـ) شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة، 1417هـ- 1997م.

- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: 833هـ)، متن "طيبة النشر" في القراءات العشر، تحقيق: محمد تميم الزغبى، دار الهدى، جدة، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994م.

- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، منجد المقرئين، وضع حواشيه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1999م.

- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.

- ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات (المتوفى: حوالي 403هـ)، تحقيق وتعليق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، 1418هـ- 1997م، ص 79-81 - القيسي، مكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1977.

- الدمياطي، أحمد بن محمد بن أحمد (المتوفى: 1117هـ)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثالثة، 1427هـ- 2006م.

- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (المتوفى: 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت / صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ / 1999م.

- القاضي، عبد الفتاح (المتوفى: 1403هـ)، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1401هـ - 1951م.
- القسطلاني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (المتوفى: 923هـ)، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية / لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1392هـ - 1972م.
- القيجاطي، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن إبراهيم بن عبد الله الكناني (المتوفى: 811هـ)، مسائل في القراءات، دراسة وتحقيق: بنيونس الزاكي، مطبوعات الرابطة المحمدية للعلماء، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 1438هـ - 2017م.
- القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: 437هـ)، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1977م.
- الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (المتوفى: 370هـ)، معاني القراءات مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1991م.

مقصد الكرامة الإنسانية: دراسة تأصيلية وتنزيلية

The Concept of Human Dignity: A Theoretical and Practical Study

د. عبد القادر بنقدور

كلية أصول الدين - تطوان - المغرب



ملخص:

تتناول هذه الدراسة موضوع: "مقصد الكرامة الإنسانية: دراسة تأصيلية وتنزيلية"، وتسعى هذه الورقة لمعالجة الموضوع بمقاربة حقوقية ومقاصدية شاملة. ويتلخص هذا البحث في بيان مفهوم مقصد الكرامة الإنسانية، ومشروعيتها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

كما تعرض هذه الدراسة وظائف وخصائص الكرامة الإنسانية، وسبل تفعيل الكرامة الإنسانية، ووسائل الحد من الظواهر السلبية التي تهين الكرامة الإنسانية في العالم.

إن غاية الإسلام ومقاصده العامة هي: تحرير الإنسان من كل أشكال الاستعباد، ومن الظلم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأمني والبيئي والصحي، وبناء على ذلك فإن حفظ مقصد الكرامة الإنسانية يعتبر ضرورة وفريضة شرعية، وذلك يستلزم وجوب احترام إنسانية الإنسان ورعاية مصالحه وحقوقه وحرياته المختلفة، بصرف النظر عن دينه ولونه ولغته وجنسه ووطنه. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

الكلمات المفتاحية:

المقاصد – الكرامة الإنسانية – الاستخلاف – العمران.

Abstract:

This study explores the concept of the purpose of human dignity from a comprehensive

legal and intentional perspective. It seeks to clarify the concept of human dignity and its legitimacy as derived from the Holy Quran and the Sunnah of the Prophet. It examines the functions and characteristics of human dignity, ways to activate human dignity, and means of reducing negative phenomena that undermine human dignity in the world. It highlights the importance of preserving the purpose of human dignity as a necessity and a legal obligation in Islam.

The ultimate goal of Islam is to liberate human beings from all forms of enslavement, injustice, and inequality, including economic, social, political, security, environmental, and health-related issues. Therefore, preserving the purpose of human dignity is essential in respecting human humanity, taking care of their interests, rights, and freedoms, regardless of their religion, colour, language, gender or nationality.

The study concludes by quoting a verse from the Holy Quran that emphasizes the importance of human dignity in Islam. It states that God has honoured the children of Adam and greatly preferred them above much of His creation.

Keywords:

Objectives, human dignity, succession, civilization.

مقدمة:

الحمد لله الكريم المنان، والصلاة والسلام على سيد المرسلين والمبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين، وعلى من سار على نهجهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، فهو يتضمن أصول الشريعة وكلياتها ومبادئها ومقاصدها العامة.

وقد جاء الإسلام ليؤكد على أصالة الكرامة الإنسانية باعتبارها مقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية، فكان القرآن الكريم باعنا وحافظا للكرامة الإنسانية، ولذلك وضع الإسلام مجموعة من المبادئ التي تصون للإنسان حرمة وكرامته وشرفه.

وجوهر الكرامة الإنسانية يتمثل في كون الإنسان مستخلف عن الله تعالى في الأرض؛ وأنه مسؤول بعمارته وإقامة العدل وعبادة الله وحده لا شريك له، لأن ذلك من مقتضيات التكليف والأمانة التي حملها الإنسان.

والم تأمل في الشريعة الإسلامية يجدها قد فصلت مظاهر الكرامة الإنسانية، وبينت خصائصها، وما فتئت الشريعة تؤكد على وجوب حفظ مقصد الكرامة الإنسانية، لما لها من أهمية بالغة بالضروريات الخمس.

من أجل ذلك فإن البحث والنظر في مقاصد الشريعة الإسلامية لا يزال بابه مفتوحاً، لأن القرآن الكريم لا تنقضي عجائبه ولا تفي ذخائره، ولكون الأمة بحاجة إلى تقصيد العلوم المختلفة.

وبناء على ذلك، أحببت الاشتغال في هذه الورقة على موضوع: مقصد الكرامة الإنسانية: دراسة تأصيلية وتنزيلية، آملاً التوصل إلى نتائج مفيدة ونافعة.

- أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- أن الموضوع يتعلق بالقرآن الكريم الذي هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي.
- أن علم المقاصد من أشرف العلوم الشرعية، وأجلها قدراً وأعظمها أثراً.
- الرغبة في التأصيل لمفهوم الكرامة الإنسانية وبيان مظاهرها في القرآن الكريم وخصائصها وسبل تحقيقها.

- مشكلة البحث:

يسعى هذا البحث إلى الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما معنى مقصد الكرامة الإنسانية؟
- ما علاقة مقصد الكرامة الإنسانية بالمقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية؟
- كيف تساهم الكرامة الإنسانية في تحقيق السلم والتعايش والأمن المجتمعي والعالمي؟

- أهداف البحث:

- التعريف بمقصد الكرامة الإنسانية.

- بيان مشروعية الكرامة الإنسانية في القرآن الكريم والسنة النبوية.

- بيان مظاهر الكرامة الإنسانية في القرآن الكريم والسنة النبوية، وبيان خائصها وسبل تحقيقها.

- منهج البحث:

- استقراء آيات القرآن الكريم واستنباط منهج القرآن في حفظ الكرامة الإنسانية.

- ذكر الآيات القرآنية التي تتناول مقصد الكرامة الإنسانية.

- الرجوع إلى مصادر علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة التي تناولت الموضوع.

وبناء على ذلك، سعت في هذه الدراسة إلى الجمع بين عدة مناهج منها:

- منهج تاريخي:

يستحضر السياق التاريخي لنشأة مقصد الكرامة الإنسانية في عهد النبوة والخلافة الراشدة، وبيان وظائف وخصائص مقصد الكرامة الإنسانية من خلال تلك الفترة النموذجية من التاريخ الإسلامي.

- منهج وصفي وتحليلي:

يعطي الأهمية لجمع المادة العلمية وتحليل المواقف العقدية والفكرية والاجتهادات الفقهية والأصولية ذات الصلة بمقصد الكرامة الإنسانية، وإعادة صياغة هذه المواقف بما يخدم البحث.

- حدود البحث:

تتناول هذه الدراسة مقصد الكرامة الإنسانية وذلك من خلال الوقوف على مفهوم مقصد الكرامة الإنسانية ومشروعيتها، وبيان وظائفها وخصائصها في الشريعة الإسلامية.

- جدة البحث:

يطمح هذا الموضوع لبيان مكانة مقصد الكرامة الإنسانية وعلاقته بسائر المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية من حيث التأصيل والتنزيل، وبيان سبل وآليات تحقيق مقصد الكرامة الإنسانية في واقعنا المعاصر.

- خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة ومبحثين اثنين؛ المبحث الأول: خصصته لبيان مفهوم الكرامة الإنسانية ومشروعيتها ومظاهرها في القرآن الكريم والسنة النبوية، والمبحث الثاني: تناولت فيه وظائف وخصائص الكرامة الإنسانية في الإسلام وسبل تحقيقها، ثم خاتمة، خصصتها لعرض أهم الخلاصات والتوصيات المتعلقة بنتائج البحث.

المبحث الأول: مقصد الكرامة الإنسانية: دراسة تأصيلية

المطلب الأول: تعريف مقصد الكرامة الإنسانية

بادئ ذي بدء سوف نمهد في هذا المطلب ببيان المفاهيم الرئيسية الواردة في عنوان البحث: المقصد، الكرامة الإنسانية، بشكل مختصر ودون إسهاب.

1- المقصد لغة:

المقصد مصدر قصد يقصد قصداً، والقصد من معانيه استقامة الطريق، والاعتماد والأم، ويطلق القصد في كلام العرب على الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء.¹ والمقصد هو كل ما تتعلق به النية وتتجه إليه الإرادة، سواء في القول أو الفعل. وبناء على ذلك يقسم الإمام الشاطبي المقاصد إلى قسمين، الأول: يتعلق بمقاصد الشارع، والثاني: يتعلق بمقاصد المكلف.²

2- المقصد اصطلاحاً:

يعرف الإمام الشاطبي المقاصد بقوله: "بيان قصد الشارع في وضع الشريعة، وفيها مسائل، المسألة الأولى: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية".³

(1) - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ص: 353 - 355.

(2) - الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، السعودية، 1997 م، مج. 2، ص: 7 - 8.

(3) - م. ن، مج. 2، ص: 17.

يعرف الأستاذ علال الفاسي المقاصد بقوله: "الغاية منها؛ والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"¹.

وعرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"².

كما عرفها الأستاذ الريسوني بأنها: "هي المعاني والغايات والآثار والنتائج، التي يتعلق بها الخطاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليها"³.

3- الكرامة من حيث اللغة:

وردت في معاجم اللغة العربية بمعنى العلو والشرف والعزة والفضيلة، وضدها الإهانة والمذلة. والكريم هو اسم جامع لكل ما يحمد، وهو صفة من صفات الله تعالى واسم من أسمائه الحسنی؛ فهو عز وجل المعطي الذي لا ينفذ عطاؤه، وهو الكريم المطلق سبحانه.

4- الكرامة الإنسانية اصطلاحاً:

تطلق الكرامة على الأمر الخارق للعادة الذي يجريه الله تعالى على يد الولي الصالح، وهذا المعنى للكرامة الإنسانية قد بحثه العلماء ضمن مباحث علم العقيدة.

وقد عرف الأستاذ علال الفاسي الكرامة الإنسانية بأنها: "هي حق كل ذكر وأنثى في أن ينال الكرامة من الجميع، أي أن يعامل بما تقتضيه الحرمة التي أعطاها الله للإنسان وميزه بها عن سائر المخلوقات"⁴.

والكرامة الإنسانية بهذا المعنى هي أن يكون للإنسان قيمة ومكانة ورفعة، وأن يتم احترامه وتوقيره لذاته، وأن يعامل بأدب وخلق ولين ورحمة، وأن تحفظ كرامته حياً وميتاً، وألاً يتعرض الإنسان لأي شكل من أشكال المذلة أو الإهانة.

(1)- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، منشورات مؤسسة علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة 5، 2008م، ص: 7.

(2)- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم: حاتم بوسمة، الناشر: دار الكتاب المصري القاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، مكتبة الإسكندرية، طبعة 2011 م، ص: 82.

(3)- الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2014 م، ص: 9.

(4)- الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م. س، ص: 235.

وبناء على ذلك فإن مقصد الكرامة الإنسانية يفيد المعاني الآتية:

- معنى ديني: وذلك بأن يعامل بما تقتضيه الحرمة التي أعطاها الله تعالى للإنسان؛ حيث خلقه الله وصوره في أحسن تقويم، وميزه بالعقل عن سائر المخلوقات الأخرى.

- معنى أخلاقي:

وذلك بأن يتصف الإنسان بمكارم الأخلاق والفضائل، وأن يجتنب الرذائل.

- معنى نفسي:

ويتجلى من خلال ضرورة احترام الإحساس والمشاعر الشخصية والذاتية لكل إنسان، بصرف النظر عن دينه أو لونه أو لغته أو جنسه.

- معنى اجتماعي:

بحيث يجب على الفرد أن يعامل الآخرين باحترام وتقدير، دون أن يهين أي فرد من أفراد المجتمع، وبمعنى آخر أن يشعر الإنسان بالمواطنة الإنسانية تجاه الآخرين في المجتمع، وأن تمنح المكانة لكل إنسان في التراتبية الاجتماعية بناء على محاسن الإنسان وعمله ومنجزاته.

- معنى سياسي:

وذلك بشعور الإنسان بالعزة تجاه وطنه وأمته، بحيث يدفعه المجد والشرف إلى التضحية بالنفس والمال من أجل إنقاذ كرامته وأسرته ووطنه وأمته من أي ظلم أو اعتداء.

إن الغاية من الشريعة الإسلامية هي حفظ مقصد الكرامة الإنسانية، وتحقيق العدل والحرية للإنسانية، ورعاية مصالح الخلق في الدنيا والآخرة، وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية؛ وتحقيق الطمأنينة النفسية للإنسانية جمعاء.

المطلب الثاني: مقصد الكرامة الإنسانية: دراسة تأصيلية

الفرع الأول: مظاهر مقصد الكرامة الإنسانية في القرآن الكريم

وردت لفظة "كرم" بمشتقاتها في القرآن الكريم نحو تسعة وأربعين (49) مرة؛ وقد اختص الله تعالى النوع الإنساني بمزيد من الفضل والتكريم، وخصه سبحانه بالشرف والتعظيم على مخلوقاته؛

لأن الله عز وجل هو الذي خلقه في أحسن تقويم ونفخ فيه من روحه، وأسجد له الملائكة وجعله محل حكمته ومعدن أسرارهِ، وحمله الأمانة والمسؤولية وجعله خليفته في الأرض.

إن الإدراك والعلم هما سر الكرامة الإنسانية، ولذلك يجب على الإنسان السير في الطريق التي وضعه الله فيها وألا ينحرف عن الفطرة الإنسانية. قال الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [سورة العلق / 1 - 5].

وقد كرم الله تعالى بني آدم بأن خلقه في أحسن تقويم، ونفخ فيه الروح؛ قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة التين / 4]. وقال عز وجل: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة ص / 71 - 72].

وأمر الحق سبحانه بني آدم أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وأن يعمرُوا الأرض، وهذا العمران والاستخلاف تكريم للإنسان. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة / 30].

وبين الحق سبحانه أن مقتضى هذا الاستخلاف مبني على توحيد الله وعبادته والخضوع لله وحده وعدم الشرك به. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [سورة الحج / 18]. وقال الله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات / 56].

وكرم الله تعالى البشر فأنزل الوحي عليهم ليمتحن مسؤوليتهم وأمانتهم وصدقهم؛ قال الحق سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [سورة الأنبياء / 25]. وقال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل / 43].

ومنتهى التكريم أن الله عز وجل أمر الملائكة بالسجود لآدم، ولم يمتنع عن السجود إلا إبليس الذي استحق بذلك اللعنة إلى يوم الدين. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة / 34]. وقال الله سبحانه: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ، قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ بِلَا خَلْقٍ بِيَدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ، قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ، قَالَ فَاهْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ، وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ [سورة ص / 73 - 78].

ومن مظاهر التكريم أن الله تعالى ترك لبني آدم حرية الإرادة والاختيار؛ سواء في التدين أو التفكير والتعبير، قال الله سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾ [سورة البقرة / 256].

وأعظم كرامة أن وهب الله تعالى للبشر عقلا وضميرا، وسخر كل ما في الكون والبر والبحر لخدمة الإنسان، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء / 70].

يقول علال الفاسي في هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾: "ولكنه يعني -أي عكرمة- أن الله ميز الإنسان عن غيره من الحيوانات، فبينما هذه تتناول الطعام من الأرض مباشرة بأفواهها، أو تلتقطه بمناقيرها، إذا بالإنسان يملك أصابع يتناول بها مباشرة أو بوساطة أدوات ما يحتاجه من طعام، كما أن هذه الأصابع هي التي تهيء له أسباب طعامه، فالإنسان ميزته العمل، والعمل طريقه اليد قبل كل شيء، أليس في ذلك عنوان كرامة الإنسان على الله إذ خلقه في أحسن تكوين ورزقه من الوسائل ما يستطيع به إعداد طعامه وشرابه وتناوله على أحسن الطرق وأنظفها وهو رافع رأسه موفور الكرامة"¹.

كما أكد الله تعالى أن ميزان التفاضل بين الناس هو: التقوى والتحلي بالفضائل، والإكثار من فعل الخير والعمل الصالح، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات / 13].

ومن مظاهر الكرامة الإنسانية؛ أن الإسلام دعا إلى عتق الرقاب، وشرع الجهاد في سبيل الله من أجل حماية الكرامة الإنسانية.

وبناء على ما سبق، فإن القرآن الكريم شرع مجموعة من المبادئ العامة لحماية مقصد الكرامة الإنسانية، ومنها: مبدأ المساواة، ومبدأ الفطرة الإنسانية، ومبدأ العدل بين الناس.

الفرع الثاني: مظاهر مقصد الكرامة الإنسانية في السنة النبوية

جاء الإسلام مؤكدا على وحدة الأصل البشري، فالناس جميعا من أب واحد وأم واحدة، وأنهم

(1)- الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م. س، ص: 236.

سواسية وإخوة في الإنسانية، وقد وقف الرسول ﷺ ليعلم في خطابه الخالد في حجة الوداع عن مبدأ المساواة والكرامة الإنسانية.

قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى"¹.

ولذلك حرم الإسلام التعصب للباطل، والتمايز القائم على اللغة واللون والدين والعرق، وأكد الإسلام على التقوى والمساواة باعتبارها المعيار الحقيقي للتفاضل بين الناس.

ومن مظاهر الكرامة الإنسانية تكريم الإسلام للمرأة؛ فقد كرهما الله تعالى بنتا وزوجة وأما، وحرّم الشرع الحكيم وأد البنات، وجعل النساء شقائق الرجال في التكليف والمسؤولية.

قال رسول الله ﷺ: "إن النساء شقائق الرجال"².

كما قرر الإسلام تحريم الظلم والاحتقار صونا لكرامة الإنسان، ودعا لوجوب حماية النفس والعرض والمال سواء للمسلم أو لأهل الذمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى هاهنا. ويشير إلى صدره ثلاث مرات بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه"³.

وعلاوة على ذلك فإن الإسلام نهى عن السخرية للمز والتنازع بالألقاب، وحرّم التجسس والغيبة والنميمة، والسب والشتيم وإلحاق الإهانة والضرر بالآخرين، وذلك من أجل حماية الكرامة الإنسانية.

عن المعرور بن سويد، قال: لقيت أبا ذر بالبزدة، وعليه حلة، وعلى غلامه حلة، فسألته عن ذلك، فقال: إني ساببت رجلا فغيرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: "يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنك مرؤ فيك جاهلية"⁴.

(1) - مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومن معه، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م، رقم الحديث: 23489، الجزء: 38، ص: 474.

(2) - سنن الترمذي، طبعة دار الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، عمان، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بلالا ولا يذكر احتلاما، رقم الحديث: 113.

(3) - صحيح مسلم، طبعة دار الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، 1998 م، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمع وعرضه وماله، رقم الحديث: 2564.

(4) - صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، 1998م، كتاب: الإيمان، باب: المعاصي من أمر الجاهلية، رقم الحديث: 30، ص: 29.

وتماشيا مع ما تم ذكره فإن من مظاهر الكرامة الإنسانية الدعوة إلى الحرية وكسر الأغلال، والتحرر من كل مظاهر الرق والاستعباد.

عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "أيما رجل أعتق امرأ مسلما، استنقذ الله بكل عضو منه عضوا منه من النار"¹.

وتأسيسا على ذلك فإن الكرامة الإنسانية إنما تتجلى حينما يؤمن الإنسان بأنه مسؤول ومكلف، وبذلك يشعر بمعنى المواطنة الإنسانية الكاملة، فيعتقد بأنه خلق لحماية الدعوة وحفظ الكرامة الإنسانية، وتحقيق العدل والحرية لجميع أفراد البشرية رغم اختلاف أديانهم، وأجناسهم، وألوانهم، ولغاتهم، فلا فرق بين الناس إلا بالتقوى والعمل الصالح.

يقول الأستاذ علال الفاسي: "والكرامة الإنسانية الحق إنما تتجلى حينما يؤمن الإنسان بأنه مكلف، أي يشعر بمعنى المواطنة الإنسانية فيعتقد بأنه خلق ليكون عاملا على تحقيق أهداف عليا تتجاوز رغباته الضيقة وشهواته الخاصة، فلا يعود لوجوده الخاص عنده اعتبار إلا بقدر ما يكون جزءا من المجموعة الإنسانية التي أقامها الله في الأرض لتخلفه في عمارتها فيعمل المعروف ويأمر به ويجتنب المنكر وينهى عنه... يجاهد معهم لحماية الدعوة وحفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل والحرية في جميع أفراد البشرية ويعمل معهم على حماية المستضعفين من النساء والولدان"².

ونتيجة لذلك، يؤكد علال الفاسي أن الجهاد للحرية جهاد للكرامة، وأن العمل على توفير الطعام والشراب والكساء للناس جهاد للكرامة، وأن الكفاح في سبيل المعرفة والنضال في سبيل العدل والمساواة بين الناس جهاد للكرامة.

يقول الأستاذ علال الفاسي: "وفي تحقيق الغايتين معا يجب أن يقوم الإنسان فردا واجتماعا بكفاح متواصل في سبيل الكرامة الإنسانية وتحقيق أسبابها. الجهاد للحرية جهاد للكرامة. والعمل على تحقيق الحرمات البشرية بتوفير الطعام والشراب والكساء لكل أحد جهاد للكرامة. والكفاح

(1) - صحيح البخاري، م. س، كتاب: العتق، باب: ما جاء في العتق وفضله وقوله تعالى: فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة، يتيما ذا مقربة، رقم الحديث: 2517، ص: 477.

(2) - الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م. س، ص: 237.

في سبيل المعرفة وتوسيع دائرتها ونشر آفاقها جهاد للكرامة. والنضال في سبيل العدل والمساواة بين الناس جهاد للكرامة".¹

ومهما ذكرنا فلن نستوفي تبیان المعالم والمظاهر التي أكد بها القرآن والسنة وجوب حفظ الكرامة الإنسانية، وكل ما أشار إليه الإسلام من حقوق الإنسان يمكن أن يدخل في إطار الكرامة الإنسانية، لأنه في الحقيقة يعتبر وسيلة من وسائل حفظ الحرمات البشرية.

المبحث الثاني: مقصد الكرامة الإنسانية: الوظائف والخصائص

المطلب الأول: وظائف مقصد الكرامة الإنسانية

إن مقصد الكرامة الإنسانية له ارتباط بسائر المقاصد في الشريعة الإسلامية، وسوف نتناول في هذا المطلب وظائف الكرامة الإنسانية فيما يلي:

أولاً: وظيفة حفظ المقاصد الضرورية

مما لا شك فيه أن الكرامة الإنسانية جزء لا يتجزأ من حفظ الدين والمعتقد؛ ولذلك فإن التدين يعني الشعور بالكرامة الإنسانية، وقد شرع الله تعالى لحفظ الدين: الدعوة إلى الإيمان بالله وتوحيده والإخلاص له في العبادة وعدم الشرك به، كما شرع الإسلام الجهاد في سبيل الله لتحقيق العزة والكرامة الإنسانية.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [سورة الحجرات / 15]. وقال الله سبحانه: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [سورة النساء / 75]. وقال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة يونس / 65].

وفضلاً عن ذلك فإن الكرامة الإنسانية ترتبط بمقصد حفظ النفس، ولذلك شرع الإسلام لحفظ كرامة الإنسان تحريم قتل النفس والانتحار وحرم كل ما فيه ضرر بحق النفس، ودعا في المقابل إلى وجوب حماية حياة الإنسان ورعاية روحه وبدنه.

(1) - م. ن، ص: 238.

كما أن الكرامة الإنسانية لها ارتباط بمقصد حفظ العقل؛ لأن العقل مناط التكليف وجوهر المسؤولية، ولذلك فكل من يعطل عقله فقد أهدر كرامته الإنسانية.

وانطلاقاً مما مرّ، فقد وضع الإسلام تشريعات لحفظ العقل وصون كرامة الإنسان، ومن هذه التشريعات تحريم كل المسكرات التي تعطل العقل كالخمر والمخدرات، كما حرم التقليد الأعشى واعتبر الذين يعطلون عقولهم كالأنعام بل هم أضل.

كما جاءت الشريعة الإسلامية لحفظ الأعراض؛ حيث منعت الاعتداء على الناس بالقول أو الفعل، ولصيانة الكرامة الإنسانية حرم الإسلام القذف والزنى. وقد توعّد الله تعالى من ينتهك أعراض الناس بالعذاب واللعنة في الدنيا والآخرة، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور / 23].

وتأسيساً على ذلك، فإن لمقصد حفظ المال أثراً في تحقيق الكرامة الإنسانية، ولذلك جاء النظام الاقتصادي الإسلامي لحفظ أموال الناس، وقد شرع الإسلام لتحقيق ذلك تحريم السرقة والغش والرشوة والاحتكار والربا، ودعا في المقابل إلى محاربة الفقر والبطالة والتسول، وأمر الإسلام بوجوب تحقيق التنمية الشاملة.

إن الأمة الإسلامية مطالبة بتفعيل تلك المقاصد الضرورية في كل جوانب الحياة، وعليها أن تمنع كل ما يهدر الكرامة الإنسانية.

ثانياً: وظيفة استخلافية

إن من مقاصد الشريعة الإسلامية رعاية المصالح ودرء المفساد، ولذلك فإن الإنسان مستخلف في المجتمع ليرعى مصالح الناس، ويحفظ حقوقهم ويصون حرياتهم؛ وبناء على ذلك فهو مسؤول أمام الله الذي استخلفه في الأرض، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة / 30].

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: "فالخليفة آدم وخلفيته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض بالإلهام أو بالوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي، ومما يشمل هذا التصرف تصرف آدم بسن النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة عددهم واتساع تصرفاتهم. فكانت

الآية من هذا الوجه إيماء إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس في منازعاتهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك".¹

يقول الشيخ الألوسي: "لما امتن سبحانه على من تقدم بما تقدم أتبع ذلك بنعمة عامة وكرامة تامة والإحسان إلى الأصل إحسان إلى الفرع والولد سر أبيه... ومعنى كونه خليفة أنه خليفة الله تعالى في أرضه، وكذا كل نبي استخلفهم في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فهم لا حاجة به تعالى، ولكن لقصور المستخلف عليه لما أنه في غاية الكدورة والظلمة الجسمانية، وذاته تعالى في غاية التقديس، والمناسبة شرط في قبول الفيض على ما جرت به العادة الإلهية".²

إن الكرامة الإنسانية تستلزم وجود نظام عادل يسهر على رعاية مصالح الخلق وتحقيق الأمن والاستقرار، ويجمع البشر على التعاون وفعل الخير وتبادل المصالح؛ لأن الإنسان اجتماعي بطبعه كما يقول الحكماء.

قال الله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الأنعام / 165].

يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "أي جعلكم خلائف الأمم التي ملكت الأرض، فأنتم خلائف للأرض، فتكون بشارة للأمة بأنها آخر الأمم المجمعولة من الله لتعمير الأرض. والمراد: الأمم ذوات الشرائع الإلهية وأيا ما كان فهو تذكير بعظيم صنع الله ومنته لاستدعاء الشكر والتحذير من الكفر".³

قال الشيخ الألوسي: "أي يخلف بعضكم بعضاً كلما مضى قرن جاء قرن حتى تقوم الساعة ولا يكون ذلك إلا من عالم مدبر، وإلى هذا ذهب الحسن، أو جعلكم خلفاء الله تعالى في أرضه تتصرفون فيها، والخطاب عليهما عام، وقيل: الخطاب لهذه الأمة، وروي ذلك عن السدي أي جعلكم خلفاء الأمم السالقة".⁴

(1)- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، الكتاب الأول، ج 1، ص: 399.

(2)- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبط وتحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م، مج 1، ص: 220 - 222.

(3) - ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، م. س، الجزء الثامن، القسم الأول، ص: 210.

(4)- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، م. س، المجلد الرابع، ص: 312 - 313.

إن وظيفة الاستخلاف في الأرض تكريم إلهي للإنسان، ومقتضى هذا الاستخلاف هو: أن يبذل الإنسان جهده في أداء الأمانة والمسؤولية التي كلف بها، ويحرص على الكسب والعمل الصالح، ويجتنب الفساد وارتكاب المعاصي.

يقول الأستاذ علال الفاسي: "إن غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه؛ وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه؛ على إقامة العدل والإنصاف، وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية؛ والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة".¹

ثالثاً: وظيفة تعبدية

لقد أكد الحق سبحانه أن الغاية من خلق الجن والإنس هي: طاعة الله وعبادته وتوحيده وعدم الشرك به، قال الله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "أنه ما خلقهم إلا لينتظم أمرهم بوقوفهم عند حدود التكاليف التشريعية من الأوامر والنواهي، فعبادة الإنسان ربه لا تخرج عن كونها محققة للمقصد من خلقه وعلّة لحصوله عادة".²

ومن أوامر الله وفرائضه: إقامة دين الله تعالى وتحكيم شرائعه، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام من استطاع إليه سبيلاً، وغيرها من الشعائر.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [سورة البينة / 5].

وأعلى مراتب الكرامة الإنسانية أن يكون الإنسان عبداً لله وحده، وكمال العبودية لله تتحقق بمحبة الله ورسوله ﷺ والتحلي بالتقوى، والذل والافتقار لله تعالى، ويجب على الإنسان أن لا تستعبده الأشياء والشهوات والجاه والسلطة.

رابعاً: وظيفة عمرانية

إن من وظائف الكرامة الإنسانية عمارة الأرض وإقامة الإصلاح ومنع الفساد فيها، قال الله سبحانه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود / 61]. يقول الطاهر بن عاشور:

(1) - الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م. س، ص: 11.

(2) - ابن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، م. س، الجزء السابع والعشرون، ص: 27.

"وجملة هو أنشأكم من الأرض، في موضع التعليل للأمر بعبادة الله ونفي إلهية غيره.. ومعنى الإعمار أنهم جعلوا الأرض عامرة بالبناء والغرس والزرع لأن ذلك يعد تعميراً للأرض حتى سمي الحرث عمارة لأن المقصود منه عمر الأرض. وفرع على التذكير بهذه النعم أمرهم باستغفاره والتوبة إليه".¹

وقد دعا الله تعالى إلى النظر والاعتبار في مصير الأمم السابقة؛ وما حل بهذه الأمم من العذاب لما كفرت بالأنبياء والرسول، قال الله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [سورة الروم / 9].

يقول الشيخ الألوسي: "توبيخ لهم بعدم اتعاضهم بمشاهدة أحوال أمثالهم الدالة على عاقبتهم ومآلهم... وعمرها أي وعمرها أولئك الذين كانوا قبلكم بفنون العمارات من الزراعة والغرس والبناء وغيرها، وقيل: أي أقاموا بها، يقال عمرت بمكان كذا وعمرته أي أقمت به".²

وعلى هذا الأساس فإن الإنسان الصالح هو الذي يضطلع بمسؤوليته لتشييد العمران المادي والمعنوي في هذه الأرض؛ بغية تحقيق كرامته الإنسانية والفوز بمرضاة الله تعالى في الدنيا والآخرة.

والعمران المادي يستلزم من الإنسان العناية بالبناء والفلاحة والصناعة والتجارة وسائر وجوه التنمية الشاملة، بينما العمران المعنوي يقتضي بناء الإنسان وتربيته على الإيمان والفضيلة؛ حتى يصبح عنصراً فاعلاً ومنتجاً في المجتمع، ونتيجة لذلك فلا بد للإنسان من العناية بالعلم والعمل وبصحة الأبدان لأن ذلك هو سر الكرامة الإنسانية.

خامساً: وظيفة حضارية

يرى الدكتور محمد عمارة أن التدافع الحضاري هو حراك اجتماعي وثقافي وحضاري، فهو تنافس وتسابق بين الحضارات يعدل المواقف الظالمة، والممارسات الجائرة، والعلاقات المنحرفة، دون صراع يلغي التعددية والتنوع، وإنما يعيد العلاقات المختلة إلى التوازن والعدل، وتحقيق الحرية والكرامة الإنسانية.

إن غاية مقصد الكرامة الإنسانية أن يكون العالم "منتدًى حضارات"، لا حضارة واحدة تصارع

(1) - ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، م. س، الجزء الثاني عشر، ص: 107 - 108.

(2) - الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، م. س، المجلد الحادي عشر، ص: 25.

غيرها من الحضارات. هذا المنتدى الذي يجب أن يؤسس لقيم العدالة والتعايش والمساواة بين الناس، بصرف النظر عن دينهم أو لونهم أو لغتهم أو جنسهم.

يقول الدكتور محمد عمارة: "والبديل الإسلامي لصراع الحضارات، ليس حالة السكون في علاقات الحضارات بعضها ببعض الآخر، لأن في السكون مواتا، ربما أفضى إلى التبعية والتقليد، اللذين ينتهيان إلى الواحدية والمركزية الحضارية... وإنما البديل الإسلامي لفلسفة الصراع، هو فلسفة التدافع بين الحضارات"¹.

قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [سورة البقرة / 251]. يقول الطاهر بن عاشور: "إن دفاع الناس بعضهم بعضا يصد المفسد عن محاولة الفساد، ونفس شعور المفسد بتأهب غيره لدفاعه يصدّه عن اقتحام مفسد جمّة"².

إن فلسفة التدافع الحضاري قائمة على صد العدوان، وحفظ المقاصد الضرورية، وصون الحرية والكرامة الإنسانية، ولذلك كانت غاية التدافع الحضاري: حفظ العمران المادي والمعنوي وتعظيم حدود الله وشعائره.

قال الله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ، أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ، الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [سورة الحج / 38 - 41].

واستنادا إلى ما سبق، فإن مقصد الكرامة الإنسانية يقتضي تعزيز وظيفة الدولة الاجتماعية، من خلال تحقيق التنمية الشاملة، وحماية الحرية وحقوق الإنسان، ومنع الاعتقال السياسي والتعذيب، والسعي لاستقلال القرار السياسي والاقتصادي والعسكري. وبهذه الدعائم تستطيع الأمة أن تحقق النهضة الحضارية والعودة إلى حلبة التاريخ.

(1)- عمارة، محمد، الحضارات العالمية تدافع؟ ... أم صراع؟، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص: 18.

(2) - ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، م. س، الجزء الثاني، ص: 503.

سادسا: وظيفة أخلاقية

إن مقصد الكرامة الإنسانية له ارتباط بحفظ مكارم الأخلاق؛ ولذلك فإن الإسلام يهدف إلى تقويم الأخلاق وإشاعة مكارمها، والعمل على ما أفسدته الجاهلية.

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"¹.

وقد اهتمت كتب الشمائل والسير ببيان أخلاق رسول الله ﷺ نظريا وعمليا، وهذا يوضح المكانة التي أولاها الإسلام للأخلاق، لأن الأخلاق هي أساس صلاح الفرد والأسرة والمجتمع والأمة، وهي جوهر التكريم الإلهي للإنسان.

وبناء على ذلك، فقد وصف الله تعالى خلق رسول الله ﷺ؛ فقال جل شأنه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾. [سورة القلم / 4].

ويُعَدّ الوحي المصدر الرئيس للقيم الإسلامية، وعلى هذا الأساس فإن القيم مرتبطة بمفهوم الإحسان، وفي هذا الإطار يجب تعزيز منظومة القيم الفردية والجماعية التي تعبر عن روح الأمة وهويتها؛ ونخص بالذكر هنا قيمة الشورى وقيمة العدل، لما لهذه القيم من أهمية بالغة في تحقيق الكرامة الإنسانية.

المطلب الثاني: خصائص مقصد الكرامة الإنسانية

إن مقصد الكرامة الإنسانية يتميز بمجموعة من الخصائص؛ ويمكن إجمالها في كونها ربانية المصدر، وتتميز بالعالمية، وأنها عامة وشاملة.

أولا: ربانية المصدر:

إن أهم خصائص الكرامة الإنسانية أنها ربانية المصدر؛ فالكرامة تشريف إلهي للإنسان، فمصدرها الوحي، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾.

قال ابن عاشور في معنى الآية: "فأما مِنَّةُ التكريم فهي ميزة خصَّ بها الله بني آدم من بني سائر المخلوقات الأرضية. والتكريم: جعله كريما، أي نفيسا غير مبذول ولا ذليل في صورته ولا في حركة

(1)- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، رقم الحديث: 8952، الجزء الرابع عشر، ص: 512 - 513.

مشيه وفي بشرته، فإن جميع الحيوان لا يعرف النظافة ولا اللباس، ولا ترفيه المضجع والمأكّل، ولا حسن كيفية تناول الطعام والشراب، ولا الاستعداد لما ينفعه ودفع ما يضره، ولا شعوره بما في ذاته وعقله من المحاسن فيستزيد منها، والقبائح فيسترها ويدفعها".¹

قال أبو السعود في تفسير الآية: "إن الله كرم بني آدم قاطبة تكريماً شاملاً، برهم وفاجرهم، أي: كرمناهم بالصورة والقامة المعتدل".²

قال الشيخ الألوسي في تفسير الآية: "جعلناهم برهم وفاجرهم ذوي كرم وشرف ومحاسن جمّة، لا تحيط بها الحصر، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كرمهم سبحانه بالعقل، وفي رواية بتناولهم الطعام بأيديهم لا بأفواههم كسائر الحيوانات... وذكر البعض في هذا المقام يدل على تعظيم المفضل عليه، وأي مدح لبني آدم وإثبات للفضل والكرامة بالجملة القسمية إذا جعلوا مفضلين على الجن والشیاطين".³

يقول الإمام القرطبي: "أي جعلنا لهم كرماً، أي شرفاً وفضلاً، وهذا هو كرم نفي النقصان لا كرم المال، وهذه الكرامة يدخل فيها خلقهم على هذه الهيئة في امتداد القامة وحسن الصورة... وإنما التكریم والتفضيل بالعقل كما بيناه".⁴

يقول ابن عطية: "المعنى: جعلنا لهم كرماً، أي شرفاً وفضلاً".⁵

وبناء على ذلك، فإن مقصد الكرامة الإنسانية يعدّ من المفاهيم المركزية في القرآن الكريم، وإذا جرد الإنسان من الكرامة أصبح كالجماد.

وفي هذا الإطار تكون الكرامة حقاً مقررًا للإنسان، منذ أن خلقه الله سبحانه من نفس واحدة،

(1) - ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، م. س، الجزء الخامس عشر، ص: 165.

(2) - العمادي، أبو السعود حمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الخامس، ص: 186.

(3) - الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، م. س، المجلد الثامن، ص: 112 - 113.

(4) - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ومن معه، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م، الجزء: 13، ص: 125 - 127.

(5) - ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م، ج3، ص: 472.

فهي منحة وشرف وفضل مطلق من الله عز وجل، وغير مرتبطة؛ بالدين أو الجنس أو اللون أو اللغة، أو الحسب والنسب أو العشيرة والقبيلة أو المكانة والقوة، إنما هي خاصية ملازمة لحياة الإنسان.

ثانياً: عالمية الكرامة الإنسانية

من خصائص الكرامة الانسانية أنها تتميز بالعالمية، بحيث تشمل كافة الناس في العالم، ومن أجل ذلك بعث الله تعالى سائر الأنبياء والرسل لدعوة الناس إلى توحيد الله وعبادته، وإقامة العدل وحفظ الكرامة والحرية بين الناس.

ويؤكد الحق سبحانه أنه بعث سيدنا محمد ﷺ رحمة للعالمين؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء / 107].

يقول ابن عاشور: "جاءت هذه الآية مشتملة على وصف جامع لبعثة محمد ﷺ، ومزيتها على سائر الشرائع منزية تناسب عمومها ودوامها، وذلك كونها رحمة للعالمين... وتفصيل ذلك يظهر في مظهرين: الأول: تخلق نفسه الزكية بخلق الرحمة، والثاني: إحاطة الرحمة بتصاريف شريعته"¹.

يقول الإمام الطبري: "وما أرسلناك يا محمد إلى خلقنا إلا رحمة لمن أرسلناك إليه من خلقي... وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: إن الله أرسل نبيه محمداً ﷺ رحمة لجميع العالم مؤمنهم وكافرهم. فأما مؤمنهم فإن الله هداه به وأدخله بالإيمان به، وبالععمل بما جاء من عند الله الجنة. وأما كافرهم فإنه دفع به عنه عاجل البلاء الذي كان ينزل بالأمم المكذبة رسلها من قبله"².

إن الغاية من بعثة سيد الخلق محمد ﷺ إقامة شريعة الله وحفظ حياة الإنسان في العالم، وحفظ نظام الأمة، وذلك بأن يعيش الإنسان الحياة الكريمة التي أرادها الله له.

ثالثاً: الكرامة الإنسانية عامة وشاملة

إن الكرامة الإنسانية قيمة موضوعية مطلقة، متعلقة بالذات الإنسانية، فهي منحة ربانية ومصدر الحقوق الأساسية كلها، وهي الإحساس المادي والمعنوي للشخصية الإنسانية، ودليل على إنسانية الإنسان.

(1) - ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، م. س، الجزء السابع عشر، ص: 165 – 166.

(2) - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف ومن معه، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م، مج. 5، ص: 287.

وبناء على ذلك، فإن الكرامة الإنسانية تتصف بخاصية العمومية والشمولية، بحيث تشمل الناس جميعا بصرف النظر عن اختلافهم في الدين واللون واللغة والجنس، ولذلك جاءت كافة الشرائع السماوية لحفظ وصيانة الكرامة الإنسانية، فهي سياج العصمة والعزة والسيادة، وتاج النبل والشرف، ومغرس الفضيلة والقيم الأخلاقية.

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات / 13].

يقول ابن عاشور: "وجملة ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ مستأنفة استئنفا ابتدائيا وإنما أخرجت في النظم عن جملة إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، لتكون تلك الجملة السابقة كالتوطئة لهذه وتنزل منها منزلة المقدمة لأنها لما تساوا في أصل الخلقة من أب واحد وأم واحدة كان الشأن أن لا يفضل بعضهم بعضا إلا بالكمال النفساني وهو الكمال الذي يرضاه الله لهم والذي جعل التقوى وسيلته ولذلك ناط التفاضل في الكرم ب: عند الله، إذ لا اعتداد بكرم لا يعبأ الله به. والمراد بالأكرم: الأنفس والأشرف... إنما كان أكرمكم أتقاكم؛ لأن الله عليم بالكرامة الحق، وأنتم جعلتم المكارم فيما دون ذلك من البطش وإفناء الأموال في غير وجه"¹.

وبناء على ذلك، فإن البشر جميعا إخوة واحدة في الإنسانية، وهذه الأخوة تقتضي التعارف والتعايش وتبادل المصالح المشتركة بينهم.

وعلى هذا الأساس تتميز الكرامة الإنسانية من المنظور الإسلامي بخاصيتي العموم والشمول، بحيث ترتقي بالإنسان إلى درجة الكمال النفساني، الذي يرضاه الله تعالى لهم بالتقوى والعمل الصالح.

ويرى مالك بن نبي أن نظرة النموذج الإسلامي إلى الإنسان تقوم على التكريم الذي وضعه الله فيه، أي تغليب الجانب اللاهوتي على الجانب الناسوتي والاجتماعي.

وهذا التقويم الإسلامي يضيف على الإنسان شيئا من القداسة ترفع من قيمة الإنسان وكرامته فوق ما تمنحه له النماذج المدنية.

يقول مالك بن نبي: "والإنسان الذي يحمل بين جانبيه هذا الشعور بتكريم الله له يشعر بوزن

(1)- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، م، س، الجزء السادس والعشرون، ص: 262.

هذا التكريم في تقديره لنفسه وفي تقديره للآخرين... ومما يدعم شعوره بهذا التكريم العام الذي منحه كإنسان فإنه يشعر بتكريم خاص قد منحه كمؤمن في قوله عز وجل: ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين¹.

وفي إطار هذه العمومية والشمولية ذهب الفقهاء القدامى والمعاصرين إلى تحريم بيع الأعضاء البشرية والتجارة بها، وهو ما تبنته بعض المجامع الفقهية، وعلتهم في ذلك أن البيع يتنافى مع مقصد الكرامة الإنسانية، وحتى من أجاز ذلك قيده بشروط منها: أن لا يكون الغاية من ذلك الربح والتجارة، وألا يتعارض ذلك مع مقصد الكرامة الإنسانية.

كما ذهب الفقهاء إلى تحريم تأجير الأرحام لما فيه من أضرار ومفاسد، ولكون المسألة تكتسب صبغة تجارية، وتتعارض مع مقصد الكرامة الإنسانية.

إن الغاية من تعميم الإسلام للكرامة الإنسانية وشموليتها هي تحقيق الأمن والاستقرار والسلم المجتمعي والعالمي، ولذلك يجب حفظ مقصد الكرامة الإنسانية، وتفعيل وظائفها في علاقتها بالمقاصد الضرورية وبجوانب الحياة المختلفة.

نخلص من خلال هذا المطلب إلى أن من خصائص مقصد الكرامة الإنسانية كونها: ربانية المصدر، وعالمية، وتتميز بالعموم والشمول لكافة الناس في كل زمان ومكان.

خاتمة:

لقد ورد لفظ "كرم" بمشتقاته في القرآن الكريم نحو خمسة وأربعين مرة، وكلها تدور حول معنى: الفضيلة والشرف والحسن والعزة. والكريم هو اسم من أسماء الله الحسنى؛ ويدل على عطاء الله المطلق الذي لا ينفذ.

وتعتبر الكرامة قيمة أخلاقية جامعة، وقد خصّ بها الله عز وجل الإنسان، ومعناها أن يكون للإنسان مكانة ورفعة وشرف، بحيث يحترم لذاته وتصاب كرامته حيا وميتا.

وتعد أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها الكلية الضمانة الأساسية لتحقيق مقصد الكرامة الإنسانية، وحماية حقوق الإنسان وحياته وعدم الاعتداء عليه بأي شكل من الأشكال.

(1)- ابن نبي، مالك، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، ط. 1، 2002 م، ص: 146 - 147.

ومن مظاهر تكريم الله تعالى للإنسان: أن الله عز وجل خلق الإنسان في أحسن تقويم، وسخر الكون كله لمنفعته وخدمته، وفضله عن سائر المخلوقات بنعمة العقل.

إن من وظائف الكرامة الإنسانية حفظ المقاصد الضرورية، وأداء الأمانة التي استخلف من أجلها، وعبادة الله وتوحيده، وعمارة الأرض والإصلاح ومنع الفساد فيها، وتشيد الحضارة وإقامة العدالة والمساواة بين الناس، وحفظ منظومة القيم الأخلاقية.

كما أن الكرامة الإنسانية تتميز بخصائص عديدة أهمها: أنها ربانية المصدر، وعالمية، وتتصف بالعمومية والشمولية، حيث تشمل كافة البشر رغم اختلاف أديانهم وألوانهم وأجناسهم ولغاتهم، فلا فرق بين الناس إلا بالتقوى والعمل الصالح.

ومما مرّ نتحصل أن مقصد الكرامة الإنسانية في الشريعة الإسلامية جمع بين التأصيل والتنزيل، تأصيل يؤسس للكرامة الإنسانية ويوضح مظاهرها وخصائصها، ودراسة تنزيلية تتناول بيان المقاصد الشرعية التي يركز عليها مقصد الكرامة الإنسانية، الذي يهدف إلى حماية إنسانية الإنسان وصون كرامته من أي ظلم أو اعتداء.

إن مقصد الكرامة الإنسانية يهدف إلى تحقيق: تقوى الله وخشيته، وإحياء النفوس وتزكيتها، وتحرير العقل وتنويره، وعمارة الأرض، وإقامة العدل بين الناس.

وتفعيل مقصد الكرامة الإنسانية في علاقته مع سائر المقاصد الإنسانية من الناحية التنزيلية يقتضي: وحدة الأمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصرة المستضعفين، واستقلالية القرار السياسي والاقتصادي والعسكري.

إنه لا كرامة للإنسان في واقع الاستبداد، ولا مكان للكرامة الإنسانية في البلدان والدول ذات المنهج الشمولي، حيث تستحوذ الفئة الحاكمة على الثروة والسلطة، وتخضع الأفراد والجماعات بالقوة، وتهب خيرات العباد، وتسلب حقوقهم وحرياتهم، ويصبح المجتمع الإنساني يعاني من الظلم والفقر والمجاعة والأوبئة.

لقد آن الأوان أن تتبوأ الكرامة الإنسانية المكانة المركزية في بناء الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة، وذلك بتوسيع دائرة الفضيلة ومحاربة الرذيلة.

إن مقصد الكرامة الإنسانية هو السبيل لتحقيق السعادة للإنسانية، ويأتي الانتصار للكرامة

من خلال المصالحة مع مبادئ الإسلام وقيمه الحضارية، وترجمة هذه القيم الكونية إلى ممارسة عملية تهدف إلى احترام حقوق الإنسان وحياته وكرامته الأدمية.

التوصيات:

- الكرامة الإنسانية مطلب شرعي، والمحافظة عليها ضرورة وفريضة شرعية.
- تفعيل مقصد الكرامة الإنسانية في علاقته مع سائر مقاصد الشريعة الإسلامية.
- تربية الناشئة على معاني الكرامة الإنسانية كما جاء بها الإسلام.
- تفعيل وظائف الكرامة الإنسانية من الناحية التطبيقية والتنزيلية.
- تنمية الاعتزاز بالكرامة الإنسانية في شخصية الفرد والأسرة والمجتمع الإسلامي.
- توعية الناس بمظاهر الكرامة الإنسانية وخصائصها في الإسلام، واستقراء أوجهها في كافة العلوم والأحكام الشرعية.
- تعزيز قيم الشورى والعدل والحرية باعتبارها تسهم في تحقيق الكرامة الإنسانية.
- تعزيز الشعور الديمقراطي الإسلامي، والعناية بالتنمية الشاملة؛ لأن ذلك يجعل الإنسان يعيش موفور الكرامة.
- الرجوع إلى الإسلام في شموليته، وجمع الكلمة والوحدة والتعاون بين المسلمين؛ من أسباب تحقيق العزة والكرامة والتمكين.
- العمل المشترك على تحقيق المصالح ودرء المفاسد بين مختلف التنظيمات والجماعات.
- الحد من كل الوسائل التي تؤدي إلى إهدار الكرامة الإنسانية؛ كالقتل والانتحار والقذف والزنى، والكسب الحرام والتعذيب والسجن والتمثيل بالجثث وغيرها.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، الجزء الرابع عشر.

- ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومن معه، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م، الجزء: 38.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم: حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة الإسكندرية، طبعة 2011م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- ابن نبي، مالك، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، ط. 1، 2002م.
- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبط وتحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، 1998م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمي البوغي، سنن الترمذي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض / بيت الأفكار الدولية، عمان، د. ت.
- الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2014م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، السعودية، 1997م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف ومن معه، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.

- العمادي، أبو السعود حمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- عمارة، محمد، الحضارات العالمية تدافع؟ ... أم صراع؟، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.
- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، منشورات مؤسسة علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة 5، 2008م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ومن معه، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، طبعة دار الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، 1998م.

مناصب الاجتهاد العامة في الفقه السياسي الإسلامي: دراسة تأصيلية لمبدأ التفاسل والتضابط والتكامل

The General Principles of Ijtihad in Islamic Political Jurisprudence: A Theoretical Study of Integration and Coherence

د. عبد الحليم أيت امجوض

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - الدار البيضاء - المغرب



ملخص:

أمل من خلال ورقتي هذه الإسهام في الجهود المباركة، المبدولة من قبل الباحثين في سبيل الانتقال بالفقه السياسي الإسلامي إلى معالجة أصول البلاء التي أفضت بالأمة إلى دركات التخلف والانحطاط؛ وفي مقدمتها تردي أساليب تدبير الشأن العام في التاريخ الإسلامي من أعالي النموذج الراشد، القائم على الشورى، وتوازن السلطات العامة، إلى مهاوي الأهواء والاحتكار والاستفراد؛ لذلك أفردت مقالتي لموضوع التأصيل لحكمة الفصل بين مناصب الاجتهاد العامة في المجتمع الإسلامي، أو مبدأ "الفصل بين السلطات العامة" بالتعبير الدستوري المعاصر.

وقد أثرت التعبير عنه بـ "مبدأ التفاسل والتضابط والتكامل بين مناصب الاجتهاد العامة"؛ باعتبار أصولها الثلاثة (التشريع النيابي والولاية العامة والقضاء)؛ المتصلة بالسلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)؛ وقد عرفت بأمهات تلك المناصب وسياقها، معرجا على الجذور التاريخية لمبدأ "فصل السلطات" وتأصيله، مبينا وظيفته في حفظ نسقية ثلاثية: "التفاسل" و"التضابط" و"التكامل".

الكلمات المفتاحية:

الفصل بين السلطات، مناصب الاجتهاد، مقاصد السياسة الشرعية، الولاية العامة، القضاء، التشريع.

Abstract:

Through this paper, the researcher aims to contribute to the efforts of researchers in advancing Islamic political jurisprudence by addressing the root causes of the nation's backwardness and decadence. This study focuses on the deterioration of the methods of managing public affairs in Islamic history, from the model of the rightly guided, based on Shura and the balance of public authorities, to the monopolization of power.

The article also discusses the principle of «separation of public powers» in Islamic society and its relevance to contemporary constitutional expression. The latter principle is expressed as «the principle of detailing, control, and complementarity between public positions of jurisprudence». This principle has three origins (parliamentary legislation, public jurisdiction, and the judiciary) and is related to the three authorities (legislative, executive, and judicial). This principle is known as the major principle of those positions and their context, referring to the historical roots of the principle of «separation of powers» and its function in preserving the triple system of «separation», «control», and «integration».

Keywords:

Separation of powers; Positions of Ijtihad; Purposes of legitimate politics; Public jurisdiction; Judiciary and legislation.

توطئة:

تعاني الأمة الإسلامية منذ زمن من إعاقات حالت بينها وبين مقام "الخيرية" و"الشهادة بالقسط" الذي بوأها إياه الكريم الوهاب في محكم كتابه بقوله تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" [آل عمران، من الآية: 110]، وقوله عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة، الآية: 143].

وما ذلك إلا للاختلالات التي اعترت مناصب الاجتهاد العامة، وخططها، المعنية بحفظ مصالح الأمة وتديرها؛ بدءاً من منصب الإمامة، وما يتصل بها من الولايات العامة، ومروراً بالقضاء وصيغته

المتنوعة، بما فيها الخاصة برفع المظالم، وانتهاء بخطة "الشورى" وما يتعلق بها من مؤسسات "التشريع"، ونحوها.

وليس من المبالغة القول بأن ضمور "الشورى" في الشأن العام، بل غيابها في الغالب الأعم من حياة الأمة، هو ما أصاب "السياسة الشرعية" في مقتل، وازداد "الطين بلة" بعموم البلوى عبر التاريخ بنوع من الوصاية على المناصب العامة على نحو يؤول، بتعبير العصر، إلى تركيز السلطات العامة في جهة واحدة؛ التنفيذية منها والتشريعية والقضائية.

وحيث إنني عرجت في مقالة سابقة عن "الشورى في التجربة الإسلامية"¹ الأولى، والحاجة الملحة إلى تعقيدها، وتطويرها للإفادة منها في مشروع النهضة الشاملة، فإني أفرد مقالتي هذه للتأصيل لحكمة الفصل بين مناصب الاجتهاد العامة في المجتمع الإسلامي، أو مبدأ "الفصل بين السلطات العامة"، وأرتبها على ثلاثة مباحث؛ أفرد أولها في التعريف بمناصب الاجتهاد العامة المتصلة بالسلطات الثلاث، وأجعل ثانيها في الجذور التاريخية لمبدأ "فصل السلطات" وتأصيله، وأختم بآخرها في ميزان التفاصيل والتضابط والتكامل.

المبحث الأول: مناصب الاجتهاد العامة المتصلة بالسلطات الثلاث

المطلب الأول: منصب التشريع النيابي المتصل بالسلطة التشريعية

أولاً: تعريف منصب التشريع النيابي

1. التشريع والنيابة في اللغة:

التشريع لغة تفعيل من شرع الوارد يشرع شرعاً وشروعاً: تناول الماء بفيه، والشرعة والشرعية في كلام العرب: مشرعة الماء: وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون. وربما شرعوها دوابهم حتى تشرعها وتشرب منها، ولا تسمى شريعة حتى يكون الماء جارياً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً لا يسقى بالرشاء، وفي المثل: أهون السقى التشريع².

(1) - ينظر مقالنا: ايت امجوز، عبد الحليم، الشورى في التجربة الإسلامية؛ من أصل العفوية إلى ضرورة التعقيد والتطوير، مجلة سراج، العدد: 6، ربيع 2022م، ص: 91-106.

(2) - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ط، 1412هـ/ 1992م، مج. 8، ص: 175.

وقيل: التشريع ما شرع الله تعالى لعباده، والظاهر المستقيم من المذاهب. والشارع: العالم الرباني العامل المعلم¹، وسان الشريعة. والتشريع: سن القوانين².

والنيابة لغة من ناب نوبا ومنابا ونيابة، والنوب: نزول الأمر، وما كان منك مسيرة يوم وليلة، والقوة والقرب³، وناب عني فلان نوبا ومنابا ونيابة: إذا قام مقام⁴، والنائب من قام مقام غيره في أمر أو عمل، يقال نائب الرئيس ونائب القاضي ونائب الشعب والنائب العمومي⁵.

2. التشريع النيابي اصطلاحاً:

التشريع اصطلاحاً: لا يعني إنشاء بمحض العقل للأحكام، إذ العقل ليس بشارع⁶؛ فهو دون الشرع الرباني للشريعة: إذ لا يعدو أن يكون اجتهداً في تفعيل الشريعة تنزيلاً إلى الحياة الواقعة وتفصيلاً في شعابها المتنزلة⁷.

إن السلطة التشريعية في الإسلام لله تعالى، وما يصل إليه المجتهدون من تشريعات إنما هي من باب الكشف وفي سبيل التنفيذ وفي حدود أصول الشريعة وإطارها⁸.

ولما كان تصدي عامة المسلمين للتشريع باعتباره اجتهداً في كشف الحكم الشرعي في كل صغيرة وكبيرة من قضايا الشأن العام أمراً متعذراً، صار لزاماً على الأمة تفويض ذلك إلى منظومة خاصة، وعدد محصور، ممن تثق الأغلبية في أمانتهم وخيريتهم وأهليتهم للاجتهد بما يحفظ مقاصد الشريعة

(1) - الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تقديم وتعليق الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1428هـ/2007م، ص: 751.

(2) - مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط. 4، 1425هـ/2004م، ص: 479.

(3) - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، م. س، ص: 166.

(4) - ابن منظور، لسان العرب، م. س، مج. 1، ص: 774.

(5) - مجمع اللغة العربية بمصر، المعجم الوسيط، م. س، ص: 961.

(6) - الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1422هـ/2001م، مج. 1، ج. 1، ص: 61.

(7) - الترابي، حسن، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساق، بيروت، ط. 2، 2004م، ص: 219.

(8) - الفهداوي، خالد سليمان حمود، الفقه السياسي الإسلامي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط. 2، 2005م، ص: 375.

ويحقق الحاجات العامة، فتوكل إليهم بفضل علمهم وأمانتهم النيابة عنها، فيكون تشريعهم بهذا المعنى تشريعا نيابيا.

وهذا المنصب، وإن كان أمرا واقعا في الدول الإسلامية اليوم، فإنه لم ينل حقه من الدراسة الشرعية تعريفا وتأصيلا وتمييزا له عما يشبهه من المناصب. ذلك لأن أغلب من تحدث عنه إنما يتناوله في سياق الشورى أو الاجتهاد الجماعي دونما تمييز بين أنماطهما، إلا ما كان من بعض أهل الفكر الإسلامي المعاصر من أمثال الشيخ حسن الترابي، رحمه الله، الذي تحدث عنه في إطار ما أسماه بالتشريع بشورى "الأنظومة النيابة"¹.

وعرف هذه الأنظومة في موضع آخر بقوله: "هي الأنظومة التي تشرع الأحكام الأعلى حجة بعد الإجماع المباشر، وهي التي قد ترسم التوجيهات السياسية وتنوب عن الرعية في بناء رؤوس الأنظمة الأخرى، وتتولى أيضا ولاية عامة بالرقابة عليها، تبسطها نيابة عن الجمهور، وتمارسها بشتى أدوات المساءلة والمراجعة، وقد تبلغ بها عزل تلك الرؤوس"².

ويعبر الفقه الدستوري الحديث عن "منصب التشريع النيابي" باصطلاح "السلطة التشريعية" تمييزا لها عن السلطتين التنفيذية والقضائية³.

ثانيا: تأصيل منصب التشريع النيابي

يتداخل تأصيل مفهوم التشريع النيابي من التاريخ الإسلامي مع تأصيل مفهوم "أهل الحل والعقد"، ذلك لأن تسيير الشأن العام آنذاك لم يكن بالتعقيد الحالي، فكانت الهيئة الواحدة تقوم بأدوار مختلفة فضلا عن عدم الالتزام بشكليات في التعيين والاختيار ولا بثبات المستشارين عددا وأعيانا.

كما يتم ربط هذا النمط من التشريع في الأدبيات الفقهية والفكرية بالشورى والاجتهاد الجماعي، لذلك لا ينفصل تأصيله عن تأصيلهما، وإن كان إعمالهما حاصلًا في جميع مناصب الاجتهاد ذات الطابع الجماعي.

(1) - الترابي، حسن، السياسة والحكم، م. س، ص: 234.

(2) - م. ن، ص: 438.

(3) - مالكي، امحمد، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الثاني: النظم السياسية المعاصرة، دار وليلي للطباعة والنشر، مراكش، ط. 1، 1997م، ص: 227.

روى الحاكم والبيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر"، قال: "أبو بكر وعمر رضي الله عنهما"¹. وروى الإمام أحمد عن عبد الرحمن بن غنم رضي الله عنه قول النبي ﷺ لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما"²، وروى عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ استشار الناس في أسارى بدر، فأشار عليه سيدنا أبو بكر وعمر³.

واضح، إذن، من هذه الروايات نيابة الشيخين عن الصحابة في الاجتهاد في غالب الأحيان، وكذلك كانا في خلافتهم يجمعون خيرة الصحابة للاجتهاد، فيما لم يرد فيه نص من كتاب ولا سنة، نيابة عن سائر المسلمين، ولعل عملهم هذا يقوي ما روي عن سعيد بن المسيب عن علي كرم الله وجهه من قوله: "قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: "اجمعوا له العالمين، أو قال: العابدين، من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد"⁴.

وبعد اتساع سلطان دولة المسلمين وامتدادها في الأرض أخذت حركة الشورى النيابية صيغة أنظومة تأرجحت مهمتها بين "التشريع" وبين "الحل والعقد"، ولم ينتظم لهم عد محدود ولا نهج لإجراء

(1) - الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، دار الحرمین، القاهرة، ط. 1، 1417هـ/1998م، کتاب: معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، الحديث: 4498، ج. 3، ص: 79. وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" - البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 3، 1424هـ/2003م، کتاب: آداب القاضي، باب: مشاورة الوالي والقاضي في الأمر، الحديث: 20300، ج. 10، ص: 186.

(2) - ابن حنبل أحمد، المسند، شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر وحمة أحمد الزوين، دار الحديث، القاهرة، ط. 1، 1416هـ/1995م، مسند الشاميين، الحديث: 17917، ج. 14، ص: 30 - الهيثي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، الحديث: 14355، ج. 9، ص: 40. قال: رجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من النبي ﷺ.

(3) - مسلم، صحيح مسلم، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم، القاهرة، ط. 1، 1429هـ/2008م، کتاب: الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم، الحديث: 1763، ص: 499-500 - ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، کتاب: تفسير القرآن، ومن سورة الأنفال، الحديث: 3085، ص: 712 - ابن سعد، کتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 1، 1421هـ/2001م، ج. 2، ص: 20 - ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط. 1، 1418هـ/1997م، ج. 5، ص: 161 - ابن كثير، الفصول في سيرة الرسول، تحقيق وتعليق: محمد العيد الخطراوي ومحيي الدين متو، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، دار التراث، المدينة المنورة، ط. 3، 1403هـ، ص: 137-136.

(4) - أخرجه ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله" وقال: "هذا حديث لا يعرف من حديث مالك إلا بهذا السند، ولا أصل له في حديث مالك عندهم، والله أعلم، ولا في حديث غيره، وإبراهيم البرقي وسليمان بن بزيع ليسا بالقويين، ولا ممن يحتج بهما ولا يعول عليهما". ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1428هـ/2007م، ص: 322-321.

الشورى واتخاذ القرار¹، ثم ما لبثت أن غدت إطارا شكليا إثر التغيير الحاصل في نظام الحكم بعد الخلافة الراشدة، بل ضيعها المسلمون من بعد في الغالب الأعم.

ثم تجددت لدى البلاد الغربية، بعد قرونها الوسطى المظلمة، ذكرى الديمقراطية في قرى اليونان في سياق تطورات اجتماعية وثقافية واقتصادية، وثورات ودفعات من الجمهور انبسطت بها السلطة وتفجرت بعد حركة الملوك والنبلاء والكنيسة، وتطور ذلك المنحى السياسي²، وتقدم إلى أن أنتج الديمقراطية التمثيلية النيابية التي استوردها المسلمون بعد الاستعمار، لما ظهر لهم من حسناتها. والأمل أن يستعيض الباحثون المسلمون مستقبلا عن مصطلح "الديمقراطية" ولوازمها بمصطلح "الشورى"، لما يجسده الأول واقعا من روح "لائكية"؛ بما هي فصل بين الدين والدولة، بل محاصرة للقيم الدينية في الغالب، ولما للثاني من أصالة وروح ربانية، تجعل الالتزام به طوعا لا كرها، لأن الشورى في الإسلام أمر شرعي تعبدي قبل أن تكون وسيلة لتدبير الشأن العام.

المطلب الثاني: منصب القضاء المتصل بالسلطة القضائية

منصب القضاء أحد أهم أركان الدولة الإسلامية؛ لكونه محور نظام الحكم، والمظهر العملي الحازم لإلزام الناس باحترام أحكام الشريعة، وإعلان هيبتها ونفوذها وتطبيقها في العلاقات الاجتماعية لإحقاق الحق وإبطال الباطل، وإظهار العدل والإنصاف بين الناس؛ المؤمنين منهم وغير المؤمنين³، فهو الذي يوفر الحماية المتحركة للحقوق، وهي حماية ضرورية لا توفرها الحماية الساكنة المعترف بها للحق كأثر مترتب على وجوده⁴.

(1) - الترابي، حسن، السياسة والحكم، م. س، ص: 439-438.

(2) - م. ن، ص: 439.

(3) - الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط. 8، 1425هـ/2005م، ج. 8، ص: 5921.

(4) - بوموي، عبد العزيز خليل، القضاء في الإسلام وحماية الحقوق، دار الفكر العربي، د. ط، 1980م، ص: 5.

أولاً: مفهوم القضاء

1. القضاء في اللغة:

القضاء لغة: الحكم، والجمع أقضية والقضية مثله، والجمع قضايا¹، وقيل القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً²، و"وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" [سورة الإسراء، من الآية: 23]، أي: حكم وألزم، وقضى حاجته: فرغ منها، وقضى عليه: قتله، وقضى نحبه: مات، و"وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ" [سورة الحجر، من الآية: 66]، أي: أنهينا به إليه وأبلغناه ذلك، و"اقضوا إِلَيَّ وَلَا تَنْظُرُونِ" [سورة يونس، من الآية: 71]، أي: امضوا إلي. والقضاء: الصنع والتقدير، ومنه قوله تعالى: "فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ" [سورة فصلت، من الآية: 12]، أي صنعهن وقدرهن، ومنه القضاء والقدر، واستقضى فلان إذا صير قاضياً³.

2. القضاء في الاصطلاح:

انقسم الفقهاء في تعريف القضاء إلى ثلاث طوائف؛ الأولى أخذت بالمعيار الشكلي، والثانية تبنت المعيار الموضوعي، والثالثة جمعت محاسن المعيارين.

أما من أخذ بالمعيار الشكلي فقد فضل النظر في القضاء إلى الجهة التي منحت الولاية بإصداره، أو إلى القوة الإلزامية التي تترتب على العمل القضائي⁴، ومثاله قول ابن رشد: "حقيقة القضاء هو الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام"⁵.

(1) - ابن منظور، لسان العرب، م. س، مج. 15، ص: 186 - الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط. 1، 1427هـ/2006م، ص: 98 - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، م. س، ص: 1331.

(2) - الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط. 3، 1423هـ/2002م، ص: 674.

(3) - الرازي، عبد القادر، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1410هـ/1990م، ص: 226.

(4) - البكر، محمد عبد الرحمان، السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي، مطابع الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط. 1، 1408هـ/1988م، ص: 57.

(5) - الطرابلسي، علاء الدين، معين الحكام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط. 2، 1393هـ/1973م، ص: 7.

وأما من أخذ بالمعيار الموضوعي فقد نظر في تعريف القضاء إلى وظيفته المتمثلة في حسم المنازعات وقطع الخصومات، ومثاله اعتبار ابن عابدين القضاء "فصل الخصومات وقطع المنازعات".¹

وقد جمع قوم بين عناصر المعيارين السابقين باشتراط عنصر النزاع فضلاً عن الإلزام؛ قال ابن خلدون: "القضاء هو الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع".²

ثانياً: تأصيل منصب القضاء

إن العدل قيمة من القيم الإسلامية العليا، ذلك لأن إقامته هي التي تشيع الطمأنينة وتنشر الأمن، وتشدّد علاقات الأفراد بعضهم ببعض، وتقوي الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتنمي الثروة وتزيد الرخاء، وتحفظ المصالح العليا الضرورية للأمة.³

ولا يجادل عاقل في كون القضاء وسيلة تحقيق العدل في الأرض ونشره، وقطع دابر الظلم وردع الظالمين وحفظ الحقوق وصيانة الدماء والأعراض والأموال، لذلك شرعه الله عز وجل لعباده، بل أوجبه عليهم حتى تؤول مصالحهم إلى وفاق، قال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء، الآية: 65]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [سورة المائدة، من الآية: 49]، وقوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ [سورة المائدة، من الآية: 42]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [سورة النساء، من الآية: 105].

روى البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي عن النبي ﷺ قال: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"، وجاء إلى رسول الله ﷺ

(1) - ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ/2003م، ج. 8، ص: 20.

(2) - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت، ص: 220.

(3) - سابق، السيد، فقه السنة، دار الفتح للإعلام العربي، ط. 10، 1414هـ/1993م، مج. 3، ص: 273.

(4) - البخاري، صحيح البخاري، م. س، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، الحديث: 7352، مج. 4، ج. 8، ص: 510-511 - مسلم، صحيح مسلم، م. س، كتاب: الأقضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، الحديث: 1716، ص: 486 - أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ط. 3، 1420هـ/1999م، كتاب: الأقضية، باب: في القاضي يخطئ، الحديث: 3574، ج. 3، ص: 289 - الترمذي، سنن الترمذي، ضبط وتصحيح: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424هـ/2003م، كتاب: الأحكام، باب: القاضي يصيب ويخطئ، الحديث: 1326، ص: 342 - ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ضبط: أحمد شمس الدين، دار الكتب

خصمان يختصمان فقال لعمرو: "اقض بينهما يا عمرو"، فقال أنت أولى بذلك مني يا رسول، قال: "وإن كان"، قال: فإذا قضيت بينهما فمالي، قال: "إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة"¹.

وروى الإمام أحمد والحاكم عن معقل بن يسار المزني، قال: أمرني النبي ﷺ أن أقضي بين قوم فقلت: ما أحسن أن أقضي يا رسول الله، قال: "الله مع القاضي ما لم يحف عمدا"².

ولما كانت النفوس مجبولة على كثرة المناقشات التي قد تشتد مفسدتها حتى تكون باعثة على العداوة والبغضاء وفساد ذات البين، وغمط الحق وعدم الانقياد إلى الدليل، وجب أن يبعث في كل ناحية من يفصل قضاياهم بالحق، ويقهرهم على العمل به شاءوا أم أبوا، ولذلك كان النبي ﷺ يحكم بين الناس، ويعتني ببعث القضاة³. فقد بعث عليا كرم الله وجهه وأبا موسى الأشعري إلى اليمن للقضاء في المنازعات، وبعث إليهما أيضا معاذا⁴، وقضى الخلفاء الراشدون بين الناس واستقضوا عددا من الصحابة.

العلمية، بيروت، ط. 2، 1425هـ/ 2004م، كتاب: الأحكام، باب: الحاكم يجتهد فيصيب الحق، الحديث: 2314، ص: 370 - النسائي، سنن النسائي، ضبط: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1426هـ/ 2005م، كتاب: آداب القضاة، باب: الإصافة في الحكم، الحديث: 5391، ص: 851.

(1) - ابن حنبل، المسند، م. س، مسند الشاميين، الحديث: 17752، ج. 13، ص: 511 - الحاكم، المستدرك على الصحيحين، م. س، كتاب: الأحكام، الحديث: 7083، ج. 4، ص: 185. وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقة - الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وسعيد اللحام وحسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1424هـ/ 2004م، كتاب: الأقضية والأحكام وغير ذلك، الحديث: 4457، ج. 5، ص: 361.

(2) - ابن حنبل، المسند، م. س، مسند البصريين، الحديث: 20183، ج. 15، ص: 174-173. والحديث روي من طرق أخرى؛ رواه الحاكم وصححه والترمذي وحسنه وقال: حسن غريب، وابن ماجه؛ ينظر: الحاكم، المستدرك على الصحيحين، م. س، كتاب: الأحكام، الحديث: 7105، ج. 4، ص: 192 - الترمذي، سنن الترمذي، م. س، كتاب: الأحكام، باب: ما جاء في الإمام العادل، الحديث: 13330، ص: 343 - ابن ماجه، سنن ابن ماجه، م. س، كتاب: الأحكام، باب: التغليظ في الحيف والرشوة، الحديث: 2312، ص: 369.

(3) - الدهلوي، ولي الله، حجة الله البالغة، ضبط: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1426هـ/ 2005م، مج. 2، ص: 302.

(4) - البخاري، صحيح البخاري، م. س، كتاب: المغازي، باب: بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، ص: 128. وباب: بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد رضي الله عنهما إلى اليمن قبل حجة الوداع، ص: 130 - مسلم، صحيح مسلم، م. س، كتاب: الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، الحديث: 19، ص: 22 - الترمذي، سنن الترمذي، م. س، كتاب: الأحكام، باب: ما جاء في القاضي كيف يقضي، الحديث: 1327، ص: 343 - أبو داود، سنن أبي داود، م. س، كتاب: الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، الحديث: 3592، ج. 3، ص: 295 - ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة،

المطلب الثالث: منصب الولاية العامة المتصل بالسلطة التنفيذية

أولاً: مفهوم الولاية العامة

1. مفهوم الولاية:

الولاية لغة: من ولي الشيء وولي عليه ولاية وولاية [بالكسر والفتح]. والولي: القرب والدنو، والولي: اسم من أسمائه عز وجل؛ ومعناه: مالك الأشياء جميعها والمتصرف فيها، وكأن الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وقيل: الولاية بالكسر: الخطة كالإمارة، وبالفتح: المصدر، وقيل بالكسر: السلطان، وبالكسر والفتح: النصرة، وقيل بالكسر: الاسم مثل الإمارة والنقابة، لأنه اسم لما توليته وقمت به، فإذا أرادوا المصدر فتحوا¹.

والولاية في الاصطلاح عند الماوردي أقسام أربعة بحسب الخصوص والعموم في طبيعتها وطبيعة الأعمال الموكولة بها، وهي كما يأتي²:

أولاً: الولايات العامة في أعمال عامة: وهي الوزارات، لأنها استنابات في جميع الأمور من غير تخصيص.

ثانياً: الولايات العامة في أعمال خاصة: وهي موكولة لأمرء الأقاليم والبلدان، لأن اختصاصهم عام في حدود الإقليم المنوط إدارته بهم.

ثالثاً: الولايات الخاصة في أعمال عامة مثل؛ منصب قاضي القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور، ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات، لأن اختصاص كل واحد خاص في جميع أعماله.

رابعاً: الولايات الخاصة في أعمال خاصة مثل؛ منصب قاضي بلد أو إقليم أو مستوفي خراجه أو الجابي صدقاته أو الحامي ثغره أو نقيب جنده، لأن كل واحد خاص النظر خاص العمل.

تحقيق وتعليق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1424هـ/2003م، م. س، مج. 5، ص: 188.

(1) - ابن منظور، لسان العرب، م. س، مج. 15، ص: 407 - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، م. س، ص: 1350 - مجمع اللغة العربية بمصر، المعجم الوسيط، م. س، ص: 1058 - الرازي، مختار الصحاح، م. س، ص: 306 - الجرجاني، التعريفات، م. س، ص: 141.

(2) - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، 1422هـ/2001م، م. س، ص: 32-31.

ثانياً: أنواع الولاية العامة

الولاية العامة إذن في اصطلاح الفقه السلطاني التقليدي: وزارة وإمارة. الأولى تشبه رئاسة الوزارة اليوم، والثانية بمثابة الولاية على الجهات والعمالات والأقاليم؛ مما يقع تحت سلطة وزارة "الداخلية" في واقعنا المعاصر.

1. الوزارة: الوزارة في اصطلاح الماوردي¹ نوعان: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ².

وزارة التفويض: هي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وهي أخطر منصب بعد الإمامة، إذ يملك الوزير المفوض كل اختصاصات الإمام إلا ولاية العهد والاستعفاء من الوزارة وعزل من قلده الإمام، ولذلك اشترط فيمن يتولاه شروط الإمامة إلا النسب القرشي.

وأما وزارة التنفيذ: فالوزير فيها وسيط بين الإمام وبين الرعايا والولاء، يؤدي عنه ما أمر، وينفذ ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم، وتجدد من حدث ملم، ويمضي ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوال عليها، ولا مقلد لها، ولذلك كان أقل مرتبة من وزير التفويض، وشروطه أقل لعدم توفره على سلطة الاستقلال بالتوجيه والرأي والاجتهاد.

2. الإمارة:

الإمارة على الأقاليم: نوعان عامة وخاصة³.

الإمارة العامة: وهي التي تختص بجميع الأمور المتعلقة بالإقليم سواء فيما يتعلق بالأمن وحاجات الدفاع أو بالقضاء أو شؤون المال، وهي نوعان: إمارة استكفاء وإمارة استيلاء⁴.

(1) - هو علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي، أبو الحسن الماوردي، كان إماماً في الفقه والأصول والتفسير، ولي قضاء بلاد كثيرة، ثم سكن بغداد، عاش ستاً وثمانين سنة، توفي سنة 450هـ له تصانيف عدة منها: الحاوي، والإقناع، وأدب الدنيا والدين، والأحكام السلطانية (...). ينظر: السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي ومحمد عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1383هـ/ 1964م، ج.5، ص: 267 - ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق / بيروت، ط.1، 1406هـ/ 1986م، مج.5، ص: 218.

(2) - الماوردي، الأحكام السلطانية، م. س، ص: 36-33.

(3) - م. ن، ص: 41.

(4) - إمارة الاستكفاء: "وهي التي يعقدها الإمام لشخص كفء عن رضا واختيار، بأن يفوض إليه الخليفة إمارة بلد أو إقليم

الإمارة الخاصة: وهي التي تتحدد فيها سلطات الأمير بصلاحيات معينة، وخصصها الماوردي بشؤون الأمن والدفاع دون التعرض للقضاء والأحكام ولجباية الخراج والصدقات.

ثالثاً: تأصيل الولاية العامة

تتعدد وجوه النشاط المتعلق بتسيير الشأن العام، مما يستحيل معه أن يوكل إلى منصب الإمامة حصراً، خاصة مع توسع رقعة الدولة الإسلامية وتعدد وظائفها، وقد ظهرت الحاجة إلى الاستنابة والتوكيل والتفويض منذ الصدر الأول للإسلام، فبعث الرسول ﷺ الولاة إلى الأقاليم البعيدة، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم.

ثم كانت سنتهم في الاستنابة في مجال تسيير الشأن العام أساساً لقاعدة التفويض وأصلاً لمفهوم الولاية العامة عند فقهاء الأحكام السلطانية؛ قال الماوردي: "إن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة؛ لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة"¹. وقال الجويني: "ليس من الممكن أن يتعاطى الإمام مهمات المسلمين في الخطه، وقد اتسعت أكنافها، وانتشرت أطرافها، ولا يجد بدا من أن يستنيب في أحكامها، ويستخلف في نقضها أو في إبرامها وإحكامها"²؛ لأن الإمام مهما يستجمع من الشروط والمؤهلات المطلوبة يبقى محدود القدرات بالنظر إلى ما وكل إليه من الرئاسة العليا للدولة والمسؤوليات الكبرى، لذلك فهو محتاج بالضرورة إلى أعوان لتدبير المصالح العليا للأمة، ومن هؤلاء الأعوان تتكون السلطة التنفيذية في الإسلام³.

ولاية على جميع أهله، ونظراً في المعهود من سائر أعماله، فيصير عام النظر فيما كان محدوداً من عمل، ومعهوداً من نظر، أي أنه مفوض الصلاحية العامة في كل الأعمال المسندة إليه. وقد بقيت هذه الإمارة من عهد الراشدين بتعيين الولاة على أقاليم مصر أو اليمن أو الشام أو العراق، إلى عصر الأمويين والعهد الذهبي للدولة العباسية. ثم انتشرت إمارة الاستيلاء منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري...

- إمارة الاستيلاء: "وهي التي تعقد عن اضطرار بأن يستولي شخص على السلطة، كما حدث في العصر العباسي الثاني، عصر الدولات، فيقره الخليفة على إمارتها، ويفوض إليه تدبير أمورها وسياساتها. ولكن يحتفظ الخليفة بما يتعلق بالدين، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين، ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة". ينظر: الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، م. س، ج. 8، ص: 6225-6227.

(1) - الماوردي، الأحكام السلطانية، م. س، ص: 33.

(2) - الجويني، أبو المعالي عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، علق عليه وخرج أحاديثه: صلاح بن محمد بن عويضة، ط. 1، 1418هـ/1997م، ص: 131.

(3) - الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، م. س، ج. 8، ص: 6216.

أما وجه اعتبار الولاية العامة من مناصب الاجتهاد فواضح من قول رسول الله ﷺ: "إذا حكم

الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"¹.

ثم جاء الإمام ابن القيم من بعد ليصرح بربط الولاية العامة بالاجتهاد تحديدا في قوله: "ولا يتمكن

المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم"².

ذلك لأن اتخاذ القرارات فيما يتعلق بالولايات العامة، سواء كانت وزارات أو إمارات بنوعيهما،

يحتاج إلى اجتهاد في تنزيل القوانين التنظيمية والتشريعات الخاصة بهذه الولايات بحسب

الخصوصيات والإضافات المتعلقة بالأمكنة والأزمنة والأحوال والمآلات، لهذا لا يستغني من تولى ولاية

عامة من هذه الولايات عن الاجتهاد التنزيلي، وإن أمكنه الاستغناء عن الاجتهاد الاستنباطي لوجود

التشريعات المستنبطة من طرف السلطة التشريعية، فالسلطة التنفيذية لا بد تحتاج إلى اجتهاد في

تنظيم إجراءات التنزيل حال التنفيذ.

(1) - البخاري، صحيح البخاري، م. س، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، الحديث: 7352، مج. 4، ج. 8، ص: 510-511.

(2) - ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ضبطه وخرج آياته: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/ 1996م، ج. 1، ص: 69.

المبحث الثاني: مبدأ "فصل السلطات" في الفقه الدستوري وتأصيله وجذوره

المطلب الأول: مبدأ فصل السلط في الفقه الدستوري الحديث

يعتبر مبدأ فصل السلطات العامة "أحد المبادئ التي تم إقرارها قصد ضمان نفاذ القوانين ذات الطابع الدستوري، إذ يتم الرفض المطلق لاحتكار السلطة وتركزها، وذلك بتقسيمها بين مجموعة من الأجهزة بنوع من القسط حتى لا توافق كل منها الأخرى كلما حصل تجاوز أو شطط منها فيما لها من سلط واختصاص"¹.

ويعد ضمانه فعالة لإقامة دولة المؤسسات في النظم السياسية المعاصرة الكفيلة بحماية الحريات وتجنب التعسف والاستبداد بالسلطة²، ويتأسس مبدأ "فصل السلط" على فحص دقيق لوظائف الدولة، وذلك بالنظر إلى القانون انطلاقاً من سنه، مروراً بتطبيقه، ووصولاً إلى الفصل في النزاعات على ضوءه، ولضمان أمن المواطنين، وحريةهم، يكفي توزيع هذه المهام على هيئات مختلفة، فنكون أمام سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، وثالثة قضائية³.

وقد ظهرت أولى بوادر مبدأ "فصل السلط" مع رجال الفكر السياسي منذ المدينيات القديمة، إذ نادى أفلاطون في مؤلفه "القوانين"، تجنباً لاستبداد الحكام، بضرورة توزيع السلط بإنصاف بين أجهزة متعددة تتبادل فيما بينها الإشراف والمراقبة، وهو ما استنتجته أرسطو في مؤلفه "السياسة"، ويرى وجوب مشاركة المواطنين المتفرغين في مناقشة القضايا العامة في "الجمعية العامة" التي لها السلطة الأساسية في الدولة، وهي سلطة التشريع التي تراقب كلا من جهاز القضاء وجهاز الموظفين⁴.

ولم يعدم التاريخ الطويل للإنسانية نماذج من الفصل بين السلط كالتي يرونها القرآن الكريم في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَآئِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ائْعِثْ لَنَا مَلَكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا، قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ

(1) - أوعبي، بوشعيب، محاضرات في القانون الدستوري والنظم السياسية، لطلبة السنة الأولى من السلك الأول، كلية الشريعة، جامعة القرويين، السنة الجامعية 98-99، فاس- سايس، ص: 49.

(2) - البياتي، منير حميد، الدولة القانونية، الدار العربية، بغداد، ط. 1، 1978م، ص: 229.

(3) - المصدق، رقية، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط. 2، 1990م، ج. 1، ص: 138.

(4) - أوعبي، بوشعيب، محاضرات في القانون الدستوري والنظم السياسية، م. س، ص: 49.

فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا؛ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ، وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلَكًا؛ قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا، وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ، وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ؛ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ، وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿[سورة البقرة، الآيتان: 246-247].

والآيات واضحة في بيان ما كان في هذه الحادثة من فصل بين السلطة التشريعية ممثلة في النبي على اختلاف بين الروايات في اسمه¹، وبين السلطة التنفيذية ممثلة في الملك طالوت. وقد أخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس قوله: "كان في إسرائيل سبطان: سبط نبوة، وسبط خلافة، فلا تكون الخلافة إلا في سبط الخلافة، ولا تكون النبوة إلا في سبط النبوة"².

ولا تعوز المؤرخ الشواهد من التاريخ الإسلامي عن التفاصيل بين السلطات، بالرغم من اشتهار المبدإ على نحو أكثر في الفكر السياسي الغربي، خلال القرنين الميلاديين السابع عشر والثامن عشر، خاصة مع "جون لوك" الفيلسوف الإنجليزي في كتابه "محاولة في الحكومة الدينية" الذي صدر سنة 1690م، ثم مع "مونتيسكيو" في كتابه "روح القوانين" الذي صدر سنة 1748م، وقد كان الأول من أنصار السلطة المقيدة؛ حيث اعتبر السلطة التشريعية هي السلطة العليا في الدولة، ووظيفتها سن القوانين. أما السلطة التنفيذية فتقتصر وظيفتها على تنفيذ القوانين، وحتى يضمن "لوك" التزام السلطة التشريعية حدود اختصاصها، أباح للشعب الثورة ضد الاستبداد والطغيان³.

ويؤمن "مونتيسكيو" كغيره بعدم مشروعية جمع السلطات في يد واحدة، لأن العدل يقتضي توزيع مهام الدولة على ثلاثة أنواع من السلطات: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وذلك تجنباً للعنف والطغيان؛ ذلك لأن انفراد الإنسان بالحكم يؤدي به إلى الإفراط فيه،

(1) - "قيل هو شمويل بن يار بن علقمة، ويعرف بابن العجوز، ويقال فيه شمعون، وهو من ولد يعقوب، وقيل من نسل هارون، وقيل: هو يوشع بن نون، وهو ضعيف جداً، لأن يوشع هو فتى موسى، ولم يوجد داود إلا بعد ذلك بدهر طويل...". ينظر: الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ضبط: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424هـ/ 2003م، مج. 1، ص: 215 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث، بيروت، ط. 1، 1416هـ/ 1995م، ج. 3، 243-244 - ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424هـ/ 2004م، مج. 1، ص: 289.

(2) - ينظر: الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تفسير آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط. 2، مج. 5، ص: 311 - الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، م. س، مج. 1، ص: 217.

(3) - المصدق، رقية، القانون الدستوري في المؤسسات السياسية، م. س، ص: 137-138.

وحتى لا يُساء استعمال كل سلطة يجب أن تُضبط بغيرها من السلطات الأخرى، وهو ما يدفع إلى ضرورة إقامة نوع من التوازن السلطوي¹.

إذا: لقد ظهر مبدأ الفصل بين السلطات في أوروبا كرد فعل على السلطة المطلقة التي كانت تخنق الحريات العامة². إلا أنه، وبالرغم من أهمية هذا المبدأ، فإن الفصل المطلق التام بين السلطات مستحيل من الناحية العملية، لذلك يرى "مونتيسكيو" أن السلطات تجد نفسها مضطرة إلى التضامن والتعاون بالرغم من الفصل بينها، والتعاون المقصود هو التوزيع المتوازن للسلطات دون ترجيح إحداها على الأخرى، مع تمتيع كل منها بسلطة إصدار القانون، أو القرار، وسلطة منع غيرها من الشطط³. ولهذا لا تستقيم وظيفة الفصل بين السلطات إلا في سياق من التضابط والتكامل.

وعلى مبدأ فصل السلطات قامت أنظمة سياسية معاصرة على درجات متفاوتة في مدى فعالية الفصل والتضابط، منها؛ نموذج النظام البرلماني البريطاني، والنظام الرئاسي الأمريكي، والنظام شبه الرئاسي الفرنسي⁴.

المطلب الثاني: تأصيل فصل السلطات من قواعد التشريع الإسلامي وتاريخه

من الأصول الكبرى التي ميزت الإسلام منذ نشأته الأولى في التأسيس والبناء في مختلف المجالات اعتماده الاجتهاد الانتقائي إلى جانب الاجتهاد الإنشائي، وهو مبدأ يرتكز في شقه الأول على ما أسماه بعض أهل الفكر الإسلامي المعاصر بـ "الاستصحاب الواسع" معتبرا إياه من أصول الفقه الواسعة⁵، ذلك لأن الدين لم ينزل بتأسيس حياة جديدة، وإلغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها.

فما كان رسول الله ﷺ يعتبر أن كل الذي كان ساريا من القيم قبله لغو باطل، ينبغي هدمه لتأسيس الدين على قاعدة جديدة مطلقا، بل كان المبدأ المعتمد أن ما تعارف عليه الناس مقبول إذا كان موافقا لمقاصد الشريعة، وإنما يتنزل الشرع ويتدخل ليصلح ما اعوج من أمورهم⁶.

(1) - أوعبي، بوشعيب، محاضرات في القانون الدستوري والنظم السياسية، م. س، ص: 50.

(2) - الفهداوي، خالد سليمان حمود، الفقه السياسي الإسلامي، م. س، ص: 375.

(3) - أوعبي، بوشعيب، محاضرات في القانون الدستوري، م. س، ص: 50.

(4) - مالكي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج2، م. س.

(5) - الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط. 1، ص: 42.

(6) - الترابي، حسن، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 1، 1421هـ/ 2000م، ص: 168.

ومن أصل الاستصحاب الواسع الذي نزل به القرآن وعضدته السنة النبوية انبثقت قواعد خادمة من مثل؛ اعتبار الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، وكل ما تطوقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة، وكل ما أخذ لمتاع الحياة عفو متروك لا له ولا عليه، إلا أن يرد النص فينفي صفة الإعفاء أو الإباحة عن فعل معين¹.

وبناء على هذا الأصل الأصيل من أصول الشريعة الإسلامية يعتبر المؤمن أولى بكل كسب بشري، وكل حكمة إنسانية، لا تتناقض مع المراد الإلهي من الخلق، ولا شك أن في طريق تنظيم الخلاف ومبادئ تسيير الشأن العام في المجتمعات المدنية المعاصرة المنسوبة إلى الديمقراطية حكم وذكاء وحصيلة إنسانية لا تتناقض مع قصد الشريعة إلى تحقيق العدل، ومن ذلك ما للسلطة التشريعية من حق في سن القوانين ومراقبة السلطة التنفيذية، وما للسلطة القضائية من استقلال ومسك للميزان بين السلطتين.

وهو مقتضى مبدأ "الفصل بين السلطات" في الفقه الدستوري، وقد اخترت التعبير عنه هنا بالتفاصيل والتكامل والتضابط بين مناصب الاجتهاد العامة؛ باعتبار أصولها الثلاثة (التشريع النيابي والولاية العامة والقضاء)؛ المتصلة بالسلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية).

هذا فضلا عن كون هذا الفصل يستند إلى "شرع من كان قبلنا" حسبما تبين مما ذكر من قصة طالوت في سورة البقرة، وقد قال رسول الله ﷺ: "العلماء ورثة الأنبياء"²، وفي حديث آخر: "علماء أمي كأنبياء بني إسرائيل"³؛ فثبت من خلال ذلك أن الفصل باعتباره شرعا لأنبياء بني إسرائيل هو شرع لعلماء الأمة بعد رسول الله ﷺ، الذي كان نموذجا بشريا كاملا جمع السلطات جمعا استثنائيا خاصا بمقامه ﷺ معضدا بوحى السماء موجها ومقوما، ولا يتنزه عن الفصل إلا متطاول على مقام

(1) - الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، م. س، ص: 43.

(2) - البخاري، صحيح البخاري، م. س، كتاب: العلم، باب: العلم قبل القول والعمل، مج. 1، ص: 30. رواه في الترجمة - أبو داود، سنن أبي داود، م. س، كتاب: العلم، باب: الحث على طلب العلم، الحديث: 3641، ج. 3، ص: 313 - ابن ماجه، سنن ابن ماجه، م. س، المقدمة، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم، الحديث: 223، ص: 49 - الترمذي، سنن الترمذي، م. س، أبواب: العلم، باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة، الحديث: 2682، ص: 631 - الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، م. س، ج. 1، الحديث: 523، ص: 335. وقال: رواه البزار ورجاله موثقون.

(3) - قال المناوي: "لا يمتنع الاستئناس بهذا الحديث في هذا المقام، وإن قال عنه الحافظ العراقي: لا أصل له ولا إسناد لهذا اللفظ ويغني عنه: "العلماء ورثة الأنبياء" وهو حديث صحيح". ينظر: المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، ط. 2، 1391هـ/1972م، ج. 4، ص: 384.

الأنبياء مهما علا كعبه من العلم والورع، إذ حسبه لو كان عالما مقام أنبياء بني إسرائيل في تسيير الشأن العام.

ولئن ارتبط مبدأ فصل السلطات باسم "مونتيسكيو" أكثر من غيره حتى اشتهر به، فإنه لا يعدم شواهد وإشارات من تاريخ الإسلام أيضا، فضلا عما ذكر من عدم تعارضه مع مقاصد الشريعة؛ فقد تحدث عدد من الفقهاء على الفروق بين أصول مناصب الاجتهاد، كما سرد غير واحد من أهل الفكر الإسلامي المعاصر شواهد على استقلالية القضاء عن الإمامة والولاية العامة، فضلا عن أمثلة التفاصيل والتضابط والتكامل بين الشأنين السياسي والعلمي في التاريخ الإسلامي من خلال العلاقة بين طائفة الحكام أهل الإمامة وتوابعها، وطائفة العلماء أهل الإفتاء والتشريع بلسان العصر، وقد أفرد عبد العزيز البدري لقضية العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية في التاريخ الإسلامي كتابا بعنوان: "الإسلام بين العلماء والحكام"¹، كما خصها عبد المجيد الصغير أيضا بكتاب: "الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام"²، وغيرهما كثير ممن تناول الموضوع مفردا بالتأليف أو عرضا³.

ولا أدل على شدة التضابط بين السلطتين مما ترويه كتب التاريخ والسير من المواقف الجليلة التي سجلها العلماء من أهل الاعتبار، كلما انحرفت السلطة السياسية عن مقتضيات التشريع الإسلامي، متحملين بصبر وشجاعة وصدق ما ينتج عن الجهر بكلمة الحق، ممتنعين عن تغيير الحقائق الشرعية والركون إلى الباطل وأهله، فحافظوا بذلك على نقاء الشريعة واستقلاليتها وسيادتها، بالرغم من بطش الظلمة وسجونهم وتنكيلهم.

وقد كان في زمرة هؤلاء بعد زمن الخلافة الراشدة قدوة المسلمين، وقادتهم في العلم والفقه، الأئمة الأربعة؛ أبو حنيفة النعمان، ومالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، ومحمد بن إدريس الشافعي، فضلا عن سلفهم من أهل العلم والصدق أمثال: سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وجعفر الصادق،

(1) - البدري، عبد العزيز، الإسلام بين العلماء والحكام، منشورات عالم الشباب، بيروت، 1421هـ/2000م.

(2) - الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.

(3) - ينظر: الكواكي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1988م، ص: 14 - بلمهدي، يوسف، البعد الزمني والمكاني وأثرهما في الفتوى، دار الشهاب، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ص: 259 وما بعدها.

ومن أتى بعدهم كالإمام البخاري والعز بن عبد السلام وأحمد بن تيمية وأحمد السرهندي، وغيرهم من أعلام الأمة في كل مكان وزمان، ممن لحقهم أذى السلطة السياسية، كلما رفضوا تسخير السلطة العلمية "التشريعية" للأهواء والأنانيات.

كان الإمام أبو حنيفة رحمه الله غير راض على سياسة أبي جعفر المنصور بشكل عام، وخصوصاً قسوته وشدته مع خصومه، وخصوصاً آباءه العباسيين، وكان أقسى وأشد على العلويين ومن يظهر الود لهم، ولم يكن أبو حنيفة بدعاً من أئمة المسلمين وعلمائهم الأجلاء الذين كانوا يحبون العلويين لمقامهم من رسول الله ﷺ، هذا فضلاً عن جرأة الإمام في فتواه وصلابته في الحق، وشدته في محاسبة أبي جعفر ونقده لأحكام قضائه وتصرفاته ولاتيه المجانبية لأحكام الشرع، فأراد أبو جعفر أن يحرمه من استقلاله عن السلطين، فأمر بتوليته رئاسة القضاء في الدولة، بعدما فشل في استمالته بالمال، فلما امتنع أخذه بهذا المنع أمام الناس ملتصقاً بذلك عذراً عند العوام الذين لا يدركون بواطن الأمور ومطالب الحكام، فأنزل به محنته، فسجن رحمه الله وعذب، ومنع من التدريس والإفتاء حتى مات رضي الله عنه سنة 150هـ¹.

وابتلي الإمام مالك أيضاً في قضية طلاق المكره؛ لارتباطها ببيعة الإكراه، وُمنع من التحديث بقول رسول الله ﷺ: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"²، فلم يجب، وهُدد فلم يسمع، ولم يكتف علماً؛ فلحقه الأذى وضرب بالسياط أمام الناس، وهو صابر محتسب. وامتحن الإمام أحمد في خلق القرآن فعذب أشد العذاب فصبر ولم يغير ولم يبدل، واتَّهم والي اليمن الإمام الشافعي بخيانة الدولة ليتخلص من رقابته العلمية، ويخلو إلى ظلم الناس بغير حسيب، فأنجاه الله تعالى من الإعدام بين يدي الرشيد، بفضل صاحب أبي حنيفة قاضي القضاة محمد بن الحسن. رحم الله الجميع³.

(1) - البدر، عبد العزيز، الإسلام بين العلماء والحكام، م. س، ص: 116-112.

(2) - ابن ماجه، سنن ابن ماجه، م. س، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، الحديث: 2045، ص: 326 - البيهقي، السنن الكبرى، م. س، كتاب: الإقرار، باب: من لا يجوز إقراره، الحديث: 11454، ج. 6، ص: 139 - الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ/ 1995م، ج. 8، الحديث: 8273، ص: 161 - الهيثي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، م. س، الحديث: 10506، ج. 6، ص: 379. وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه محمد بن مصفى وثقه أبو حاتم وغيره وفيه كلام لا يضر ببقية رجاله رجال الصحيح.

(3) - البدر، عبد العزيز، الإسلام بين العلماء والحكام، م. س، ص: 141-117.

وإنما اقتصر على هؤلاء لعلو كعبهم في العلم والاجتهاد، وشهود عموم الأمة لهم بالإمامة في الدين، وإجماعهم على ضرورة المفاصلة بين السلط، وعملهم بذلك وجهادهم في سبيله حجة في هذا الباب.

ولأن في سيرهم الدليل على أن العلماء والحكام طائفتان إذا صلحتا استقام تسيير الشأن العام وصلحت الأمة، وإذا فسدتا ضاعت مصالح العامة، وآل الأمر إلى الاستبداد، مصداقا لحديث رسول الله ﷺ: "صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت الأمة، وإذا فسادا فسدت الأمة: السلطان والعلماء"¹، لهذا قال صاحب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد": "المستبد عدو الحق، عدو الحرية وقاتلها، والحق أبو البشر، والحرية أهمهم، والعوام صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئا، والعلماء هم إخوانهم الراشدون، إن أيقظوهم هبوا، وإن دعوهم لبوا، وإلا فيتصل نومهم بالموت"².

ولهذا أيضا اعتبر عبد المجيد الصغير أن الإنتاج العلمي في الإسلام، خاصة بالنسبة لعلي الأصول والمقاصد، كان بمثابة السلطة العلمية التي حدثت من غلواء السلطة السياسية أحيانا كثيرة³.

أما استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية ممثلة في الإمامة والولايات العامة، فقد كان على العموم واقعا معاشا تمليه قداسة السلطة القضائية، ويفرضه من يمارسون هذه السلطة من حيث إخلاصهم لله عز وجل، ونزاهتهم الفكرية وكفاءتهم العلمية؛ وإن كان هذا المبدأ قد تأثر بفعل التغييرات التي خضع لها نظام الحكم عبر تاريخ المسلمين.

فالقاضي في الإسلام لا يستمد قوته في الأصل ممن عينه، وإنما يستمدّها من الشريعة التي يطبقها. وقد بدا ذلك جليا من خلال منهج القضاء على عهد الخلفاء الراشدين؛ فلم يكن هناك ما يدل على استناد الأحكام القضائية للإمام أو غيره من سلطات الدولة، والشواهد على استقلالية القضاء من وقائع تاريخ الإسلام كثيرة، وكان يفترض أن يرتقي العلماء صعدا ليؤسسوا عليها نظاما واضحا للفصل بين مناصب الاجتهاد العامة وسلطاتها.

فقد أتى عبد الله بن مسعود، وهو قاضي على المدينة، برجل من قريش وُجد مع امرأة في ثوب؛

(1) - أخرجه ابن عبد البر في: جامع بيان العلم وفضله، م. س، ص: 231 - أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1423هـ/ 2002م، الحديث: 4898، ج. 4، ص: 101.

(2) - الكواكي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، م. س، ص: 14.

(3) - الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، م. س، ص: 16.

قال: فضربهما أربعين أربعين؛ قال فخرجوا إلى عمر بن الخطاب، فاستعدوا عليه، فلقي عمر عبد الله؛ فقال: قوم استعدوا عليك في كذا وكذا، قال: فأخبره بالقصة؛ فقال لعبد الله: كذلك ترى؟ قال: نعم، قالوا: "جننا نستعديه فإذا هو يستفتيه"¹.

ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة جاءه وفد من أهالي سمرقند، يشكون له قائده قتيبة بن مسلم الباهلي، بأنه دخل بلدهم سمرقند مع جيشه قبل أن يوجه إليهم الإنذار حسب قواعد الحرب في الإسلام، فكتب عمر إلى عامله على العراق أن ينصب قاضيا، فنصب لهم "جُمَيْعًا بن حاضر الباجي"، فسمع القاضي شكواهم، وحاكمهم مع القائد قتيبة، وحكم بخروج جيوش المسلمين من سمرقند، وأن يعود أهلها إلى حصونهم، وينابذهم قتيبة على سواء، ثم يحاربهم إن أبوا، فخضع القائد العظيم وجيشه الظافر، الذي فتح القارة الآسيوية وأخضع ملوك الصين، لحكم القاضي، وهَمَّ المسلمون بالخروج من المدينة، فلما رأى أهل سمرقند أن الأمر جد، رحبوا بالمسلمين وأعلنوا إسلامهم².

وكتب الخليفة أبو جعفر المنصور العباسي إلى سوار بن عبد الله قاضيه على البصرة: "انظر الأرض التي تخاصم فيها فلان القائد، وفلان التاجر، فادفعها إلى فلان القائد، فكتب إليه سوار: إن البينة قد قامت عندي أنها لفلان للتاجر، فلست أخرجها من يده إلا ببينة، فكتب إليه أبو جعفر: والله الذي لا إله إلا هو لتدفعها إلى فلان القائد، فكتب إليه سوار: والله الذي لا إله إلا هو لا أخرجها من يدي فلان التاجر إلا بحق، فلما جاءه الكتاب، قال أبو جعفر: ملأها والله عدلا، صار قضاتي تردني إلى الحق"³.

ويروي ابن عساكر عن نمير المدني قوله: "قدم علينا أمير المؤمنين المنصور المدينة ومحمد بن عمران الطلي على قضائه، وأنا كاتبه فاستعدى الجمالون على أمير المؤمنين في شيء ذكره، فأمرني أن أكتب إليه كتابا بالحضور معهم، وإنصافهم فقلت تعفيني من هذا فإنه يعرف خطي، فقال: اكتب، فكتبت ثم ختمه؛ فقال: "لا يمضي به والله غيرك، فمضيت إلى الربيع [حاجب المنصور]،

(1) - ابن أبي شعبة، المصنف، تحقيق: أسامة بن محمد بن إبراهيم، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط.1، 1429هـ/2008م، كتاب: الحدود، في الرجل يوجد مع امرأة في ثوب، الحديث: 28901، مج.9، ص: 279.

(2) - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1407هـ، ج.4، ص: 69.

(3) - ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، 1416هـ/1996م، ج.32، ص: 325.

وجعلت أعتذر إليه، فقال: لا عليك، فدخل عليه بالكتاب، ثم خرج الربيع فقال للناس...: "إن أمير المؤمنين يقرأ عليكم السلام ويقول لكم: إني قد دعيت إلى مجلس الحكم، فلا أعلمن أحدا قام إلي، إذا خرجت، أو تداني بالسلام، [...]، ثم خرج والمسيب بين يديه، والربيع، وأنا خلفه، وهو في إزار ورداء، فسلم على الناس، فما قام إليه أحد، ثم مضى حتى بدأ بالقبر، فسلم على رسول الله ﷺ ثم التفت إلى الربيع فقال: يا ربيع ويحك، أخشى إن رأي ابن عمران أن يدخل قلبه لي هيبة، فيتحول عن مجلسه، وبالله لئن فعل لا ولي ولاية أبدا. فلما رآه وكان متكئا أطلق رداءه عن عاتقه ثم احتبى به، ودعا بالخصوم وبالجمالين، ثم دعا بأمر المؤمنين، ثم ادعى عليه القوم، ف قضى لهم عليه، فلما دخل الدار قال للربيع: اذهب فإذا قام وخرج من عنده من الخصوم فادعه فقال: يا أمير المؤمنين ما دعا بك إلا بعد أن فرغ من الناس جميعا، فلما دخل عليه سلم، فقال: "جزاك الله عن دينك وعن نبيك وعن حسبك وعن خليفتك أحسن الجزاء، قد أمرت لك بعشرة آلاف دينار".¹

ولم تقتصر هذه النماذج على قطر من أقطار الدولة الإسلامية دون غيره، ولا على زمان من تاريخ الإسلام دون زمان، فقد سجلت كتب تراجم المالكية في الغرب الإسلامي مواقف كثيرة تؤكد سمو مكانة القاضي وسلطته السامية المراقبة للسلطة السياسية²، فقد جاء في تاريخ قضاة الأندلس أن "بدرون"، وكان خادما ومقربا عند أمير الأندلس أثيرا لديه، فدخل عليه ذات يوم باكيا، فقال له الأمير: ما دهاك؟ فروى له "بدرون" قصة طويلة مع قاضيه سليمان بن الأسود الغافقي³، ثم قال: "أفيحسن عندك يا مولاي أن يركب مني قاضيك مثل هذا، ومكاني من خدمتك مكاني، فتغير وجه الأمير محمد، وقال له: يا بدرون، اخفض عليك، فمحلكت مني تعلمه؛ فاسألنا به حوائجك، نجبك إليها، ما خلا معارضة القاضي في شيء من أحكامه؛ فإن هذا باب قد أغلقناه، فلا نجيب إليه أحدا من أبنائنا، ولا من إخواننا، ولا من أبناء عمنا، فضلا عن غيرهم. والقاضي أدرى بما فعل".⁴

(1) - م. ن، ج. 32، ص: 326-327.

(2) - شقور، عبد السلام، أخلاقية القضاء ومجال عمل القاضي لدى قضاة المالكية في الغرب الإسلامي، مجلة طنجيس للقانون والاقتصاد، ع. 1، 2001 م، ص: 190.

(3) - هو سليمان بن أسود بن يعيش بن سليمان بن جشبيد بن المعلى بن إدريس بن محمد بن يوسف الغافقي: من أهل قُرطبة؛ يكنى: أبا أيوب. وهو ابن أخي سعيد بن سليمان القاضي، استقضاه الأمير محمد بقرطبة مرتين. توفي وهو ابن خمس وتسعين سنة. ينظر: ابن الفريسي، عبد الله بن محمد، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966 م، ص: 185.

(4) - النباهي، المالقي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، ضبط وشرح: مريم قاسم أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1415 هـ/ 1995 م، ص: 80.

وحسبي هنا ما سيق من الأمثلة على أصل استقلال القضاء من الأحداث الكثيرة الواقعة في مختلف العصور الإسلامية، منذ أن رد الرسول ﷺ ذلك الرد القوي البليغ على من أراد أن يشفع في القرشية المخزومية التي سرقت، بقوله عليه السلام: "أنشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فخطب فقال: "يا أيها الناس إنما ضل من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فهم أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها"¹.

إلا أنه، ولما كان استقلال القضاء يتطلب من ولاية مناصب الولاية العامة والقضاء وتوابعهما أن يكونوا على قدر عال من خشية الله عز وجل وتحاشي الظلم والخوف من عواقبه، فإن التفاصيل بين السلطة لم يكن دائما بنفس القوة والوضوح الملحوظين في الشواهد السابقة، وهو أمر يعود إلى ما جبل عليه الإنسان من نوازح حب الاستئثار بالسلطة، ولذلك حفظ التاريخ أيضا نماذج من أهل الورع عزلوا أنفسهم من القضاء بعدما عجزوا عن رد وصاية أهل السلطة السياسية، وآخرون رفضوا تولي القضاء، كما تبين من محنة أبي حنيفة رحمه الله.

وإذا كان المقصود أساسا من "مبدأ فصل السلطات" استقلال السلطين القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية؛ لأنه معيار ضمان الحريات العامة والبعد عن الاستبداد، فإن استقلال القضاء عن الإفتاء، بوصفه صبغة أصيلة للتشريع، له أيضا مبرراته ومميزاته، وإن لم يكن في تاريخ الإسلام استقلالا موجبا للتناقض والتضاد، وإنما هو تفاصيل مفض للتعاون بينهما والتعاقد، ذلك لأن طائفة القضاة إنما كانت تختار من بين العلماء أهل الإفتاء، ومن هذا الوجه تعتبر الفتوى رافدا للقضاء، لهذا لم يكن القضاة يستغنون عن مشورة أهل العلم والفتوى، كما كان العلماء يمارسون وظيفتهم في تتبع العرف والعمل القضائي والنظر فيهما لضبطهما وفق الأحكام الشرعية، فضلا عن تعليم الناشئة وتأهيلهم لممارسة القضاء².

لذلك، وبالرغم من الفروق التي سطرها العلماء بين القضاء والإفتاء³، وبالرغم من الفصل

(1) - البخاري، صحيح البخاري، م. س، كتاب: الحدود، باب: كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، الحديث: 6788، مج. 4، ص: 329 - مسلم، صحيح مسلم، م. س، كتاب: الحدود، باب: قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، الحديث: 1688، ص: 478.

(2) - السراج، أحمد محمد، نظرات عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ط، 1990م، ص: 114.

(3) - الفتوى والقضاء يشتركان في كونهما إخبارا عن الأحكام الشرعية، إلا أن الفتوى ليس فيها إلزام المستفتي، أما القضاء فحكمه ملزم ونافذ (...). تنظر بقية الفروق بينهما عند: بلمهدي، يوسف، البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، م. س، ص: 32 وما بعدها - رياض، محمد، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، م. س، ص: 185 وما بعدها.

الحديث في الفقه الدستوري بين السلطتين التشريعية والقضائية، فإن السلطتين في المنظومة الإسلامية أكثر تكاملاً وتعاوناً منه في القانون الوضعي، وإن أقر منظروا الفصل أيضاً بضرورة التعاضد بين السلطات من الناحية العملية، لأن القضاء أحوج ما يكون إلى ورع العالم ونزاهته وأخلاقه وسعة اطلاعه، وهو أمر يعسر تحقيقه على أرضية القوانين الوضعية، لذلك يتحدث فقهاؤها عن نمط واحد من الفصل دون تمييز، ونحدث عن فصل من نوع خاص بين السلطتين، ولقد كان من تولى الإمامة من أهل العدل في تاريخ الإسلام يختار لمناصب القضاء أكثر العلماء ورعاً وعلماً، ويحتاط أكثر لمنصب رئاسة القضاء في الدولة نظراً لخطورته ومركزية وظيفته في تحقيق العدل في الأرض ونشره وإلزام الناس باحترام أحكام الشريعة وإعلان هيبتها، ونفوذها في حماية الحقوق وصيانة الدماء والأعراض والأموال.

وأكتفي بهذا القدر فيما يتعلق بتأصيل فصل السلطات العامة من قواعد التشريع وتاريخ الإسلامي، لأخلص إلى ما خلص إليه عدد من المعاصرين الذين اعتبروا مبدأ الفصل موافقاً لمقاصد الشريعة، ومنهم على سبيل المثال راشد الغنوشي؛ إذ يقول: "ليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يمنع، بشكل حاسم، مراعاة مبدأ الفصل بين السلطات، ولذلك لم يتردد عدد لا بأس به من المفكرين الإسلاميين المعاصرين في تأكيد إسلامية هذا المبدأ، و[التأكيد] على الإباحة الأصلية، أو إعمالاً لمبدأ المصلحة ما دام الفصل يمثل ضماناً من ضمانات عدم تركيز السلطة الدافع عادة إلى الاستبداد، وعندما نعود إلى السيرة النبوية وعهد الدولة الإسلامية الأولى نجد نظام السلطات الثلاث والفصل بينها مبدأ أصيلاً إسلامياً على المستوى النظري والتطبيقي معاً"¹.

المبحث الثالث: التفاصيل والتكامل والتضابط بين مناصب الاجتهاد العامة

أنتهي في هذا المبحث إلى حصيلة تقعيد العلاقة بين مناصب الاجتهاد العامة مما تفرق في المبحث الأول المؤصل لمبدأ التفاصيل والتكامل والتضابط بين هذه المناصب مستعينا بما أورده بعض المفكرين بشأن تفاصيل السلطات وتكاملها وتضابطها في المجتمع المسلم المعاصر²

(1) - الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص: 238.

(2) - ينظر: الترابي، حسن، السياسة والحكم، م. س، ص: 437.

المطلب الأول: التفاصيل

يُقصد بالتفاصيل ذلك التمايز الحاصل بين مناصب الاجتهاد العامة باعتبار وظيفتها في تدبير الشأن العام، مع إحلال منصب "التشريع النيابي" محل منصب الإفتاء في صيغته الجماعية المتصلة بأصل الشورى؛ باعتباره نوعاً من الاجتهاد المصلحي في النوازل العامة على وفق مقاصد الشريعة؛ نطلق عليه تجوزاً اسم "التشريع"؛ إذ العقل لا يستقل بالتشريع من فراغ، على وجه الحقيقة، في المنظومة الإسلامية، هكذا نصّب أمام ثلاثة أنماط من المناصب متميزة وصفاً ووظيفة، متوازنة سلطة وتأثيراً.

أولاً: منصب التشريع النيابي المعبر عنه في الفقه الدستوري بالسلطة التشريعية، وهو حسبما تقدم، منصب يخول لأهله تشريع الأحكام الأعلى حجة بعد الأحكام المقررة بطريق الحل والعقد العام، وقد يتولى رسم التوجيهات السياسية والنيابية عن الأمة في بناء رؤوس الأنظمة الأخرى، ويتولى أيضاً ولاية عامة بالرقابة عليها، يبسطها نيابة عن الجمهور، ويمارسها بشتى أدوات المساءلة والمراجعة وقد يبلغ بها عزل تلك الرؤوس.

ثانياً: منصب الولايات العامة المعبر عنه في الفقه الدستوري بالسلطة التنفيذية، وهو منصب يتولى تفصيل الأحكام التشريعية إلى أوامر نافذة في الواقع، فضلاً عن مساهمته بما أوتيها من أجهزة وخبراء في تحضير مشاريع أحكام تساعد التشريع في صياغة قراره النهائي بناء على معقولتها، وقد كان الخلفاء الراشدون يشاركون أهل الشورى، بل يبادرون في تداول الرأي وإجماع القرار والعزم.

ثالثاً: منصب القضاء، المعبر عنه في الفقه السياسي المعاصر بالسلطة القضائية؛ وهو منصب يتولى أهله تنفيذ ما هو مشروع من الأحكام، لكن ليس في كل واقع الحياة العامة، بل في أحوال بعينها، لا تنشأ مبادرة منهم، بل استجابة للدعوى المرفوعة أمامهم بشأن المنازعات في المجالات التشريعية المختلفة.

ولئن كان ولاء هذا القسم في سالف الدهور يشاركون أحياناً في التشريع، وما يزال بقية من ذلك في بريطانيا، فإن الأوفق هو التباين والتفاصيل بين القضاء والمنصبين الآخرين؛ فالقضاة لا يحكمون بالرأي الحر كما يقرر النواب عبر شوارهم، وإنما يحكمون بما هو مشروع سلفاً يطبقونه ولو لم يرضوه، وحينما يكون لهم فيه رأي ملح مخالف فهم يصرفونه حكماً ويذكرونه عرضاً وتعليقاً، ومن

الخير اعتزال القضاة مواقع الاختلاف والولاء السياسي الذي يفسد قيامهم بالقسط أو يلقي عليهم الشبهة في ذلك¹.

المطلب الثاني: التكامل

تتطلب وحدة المصالح العليا الضرورية للأمة أن تتساقط مناصب الاجتهاد العامة وتتكامل وظائفها، ويتنام أدائها كما يقوم البناء تتناصر وتتعاقد أركانه، فحين يضع التشريع الأحكام العامة بنص بين يستلزم النفاذ بسلطة منصب الولاية العامة وتوابعها، يبادر الأخير تكاملا مع رديفه، إلى توقيعه في شعاب الحياة العامة بقوى جمهور موظفيه العاملين، مهتديا بأحكام ذلك التشريع ووصايا التوجيه.

وبالمقابل يقوم التشريع بمراجعة أعمال الولاية العامة وتوابعها وسياساتها استفسارا ومساءلة عن حكمة قراراتها، وتقويما لنتائجها، واثميناً وتأييدا لمجهوداتها المميزة.

فالولاية العامة تكمل التشريع بأداء ما يفوض لها من سلطة تنفيذ أحكامه بالتشريعات المطلوبة، ولها أيضا في إطار التكامل وظيفة سابقة للتشريع؛ إذ تبين لأهل التشريع حيثيات الأحوال والأمور الداعية إلى سن الأحكام، وقد تقترح عليهم بمبادرة مسودات محررة من نصوص تشريعية مشروعا يوضع بين أيديهم للتداول والتشاور والقرار.

والقضاء كذلك مكمل بما له من وظيفة تطبيق أحكام التشريع في واقع الخصومات بين الناس، فضلا عن تفسيره للأحكام ذات المعاني العامة بدقة، وتعميم مقتضياتها بالقياس على الأحوال المشابهة.

ولأن القضاء ملزم بإصدار الأحكام في كل الأحوال، فهو يكمل بالاجتهاد، عندما تعوزه النصوص التشريعية مهتديا بمقاصد الشريعة ومبادئ التشريع العامة، وقد يكشف الاجتهاد بحكمة التطبيق عن عيب أو خلل في نصوص تشريعية لم يكن لواضعها أن يتبينوه سلفا، فيتخذون لاحقا تعليقات القضاة رصيذا يوحى بمبادرة لتعديل تلك النصوص بتشريعات قادمة.

(1) - م. ن، ص: 441.

المطلب الثالث: التضابط

التضابط مبدأ تستلزمه ضرورة تحقيق العدل السياسي والاجتماعي والاقتصادي بين مكونات الأمة أفراداً وجماعات، ونقيضه يفضي لا محالة إلى الاستئثار بالسلطة وتبديد مصالح الأمة، ومعناه الرقابة المتبادلة بين مناصب الاجتهاد العامة المتاحة بفعل الموازنة بين الصلاحيات المخولة لكل منها تبعا للوظائف المنوطة بها.

وأولى مراتبه التضابط بين عموم الشعب المسلم صاحب الحق في الحل والعقد العام وبين السلطات المنتخبة منه مباشرة، لأنهم إنما انتصبوا في مواقعهم بناء على خيار الشعب على شرط المنهج الذي وعدوا بأن يسوسوا به ولايتهم، سواء أكانوا أهل تشريع أو كانوا أهل تنفيذ، وإنما يضبط الجمهور السلطات من خلال العقد الدستوري الذي يقره لتنظيمها عن طريق الاستفتاء العام، والذي يبقى خاضعا لتغييرات كلما تبين فيه خلل يمكن أن يؤول إلى شطط سلطوي.

وفي المقابل تضبط الجمهور أفراداً وأوامر الولاية العامة وأحكام القضاء إلزاماً، أو ينضبط طوعاً وبوازع من الإيمان والإخلاص لله، وهي خاصية للمجتمع الإسلامي. وأصل التضابط في هذه المرتبة الأوامر الشرعية التي قيدت الطاعة بالتزام السلطات المنتخبة بالشرعية، قال تعالى: ﴿وَلَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الشعراء، الآية: 151]، وقال عز وجل: ﴿يَوْمَ تَقْلُبُ وُجُوهَهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ، وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأُخْذُوا لَنَا السَّبِيلَ، رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنِيمَ لَعْنَا كَثِيرًا﴾ [سورة الأحزاب، الآيات: 68-66].

وثاني مراتب التضابط ما تمت الإشارة إليه سلفاً من ضرورة الرقابة المتبادلة بين منصب الولاية العامة ومنصب التشريع ومنصب القضاء.

وضبط الولاية العامة وتوابعها أولى لأنها في موقع الرأس من الجسد، وينبغي أن تجتهد في التضابط من خلال الشورى الداخلية، في مختلف مجالسها فضلاً عن ضمان حق استئناف أوامرها تبعا لدرجاتها المترتبة. والضبط الأمثل تتولاه أنظومة التشريع النيابي؛ إذ هي المشرع للأحكام الضابطة والقرارات الموجهة لسلطتها وحركتها، وهي الرقيب على ولاياتها تراجع أحكامها فتمضيها أو تلغيها أو تستبين منها وجهة سياستها وتستجوب وزراءها عند الضرورة، وقد تواخذا أحيانا مؤاخذاة تؤول إلى نزع الثقة خاصة إذا كانت صادرة أصلاً عن تكليف من جمهور أهل التشريع النيابي، وهي تنضبط

أيضا بالقضاء الإداري من خلال الفصل في المنازعات الإدارية خصوصا إذا كان حق اللجوء إليه مكفولا للجميع.

وينضبط منصب التشريع النيابي بالشورى الداخلية. والمعارضة السياسية حكمة بشرية خصوصا إذا كانت بناء على مصلحة حقيقية لا على أغراض عصبية محضة. وتضبطه الولاية العامة التي قد تستند مثل النواب إلى شرعية الانتخاب المباشر من الأمة عن طريق حل وعقد عام، فلها أن تمتنع عن إمضاء أحكامه التشريعية بردها إلى أهله للمراجعة وفق اعتراضاتها، على أن الإصرار على القرار من طرف أهل التشريع حق مكفول شريطة قيود ينبغي أن تكون بينة سلفا في العقد الدستوري. ونسبة التصويت حال معاودة الإصرار حكمة يتبناها الفقه الدستوري الحديث.

ويتضابط القضاء بالمثل داخليا عبر تراتب درجاته، وهو قوام بالقسط مستقل في موقعه عن أهل التشريع والولاية العامة، لكنه مراقب من حيث نزاهته وحياده، وبعض التشريعات تجعله تحت ولاية العدل من سلم الولاية العامة، وهي وسيلة ضبط، وإن كانت مؤثرة في استقلاليته المفترضة، ويضبطه التشريع بتغيير الأحكام التنظيمية لولايته صوب الأعدل الأقسط.

والأوفق ألا تتولى إدارة القضاء ولاية عدل بل يديره مجلس أعلى من قضاة كبار ينتخبون¹ من الصالحين العلماء الأتقياء قد يتولون منصب الحل والعقد الخاص أيضا.

على سبيل الختم:

إن مآسي تدبير الشأن العام بسبب احتكار السلطات العامة تجربة قاسية في تاريخ البشرية الطويل؛ أفضت إلى إقرار الحكماء بضرورة إعمال مبدأ الفصل لتحقيق التضابط والتكامل، وهي حكمة أمتنا أولى بها؛ بوصفها "خير أمة أخرجت للناس"؛ إذ يفترض فيها أن ترفع شعار القسط بين الناس؛ بعد أن تقيم مشروعه بين أبنائها، وهو أمر بات ملحا لكونه مفتاح كل خير، ومغلاق كل شر، والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

(1) - الترابي، حسن، السياسة والحكم، م. س، ص: 452.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن أبي شيبه، المصنف، تحقيق: أسامة بن محمد بن إبراهيم، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط.1، 1429هـ/2008م.
- ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1424هـ/2003م.
- ابن حنبل، أحمد، المسند، شرحه وصنع فهرسه أحمد محمد شاكر وحمزة أحمد الزوين، دار الحديث، القاهرة، ط.1، 1416هـ/1995م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط.1، 1421هـ/2001م.
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ/2003م.
- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1428هـ/2007م.
- ابن العربي، عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، 1416هـ/1996م.
- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق / بيروت، ط.1، 1406هـ/1986م.
- ابن الفريسي، عبد الله بن محمد، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.
- ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ضبطه وخرج آياته: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/1996م.

- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط.1، 1418هـ/1997م.
- ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1424هـ/2004م.
- ابن كثير، الفصول في سيرة الرسول، تحقيق وتعليق: محمد العيد الخطراوي ومحبي الدين متو، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، دار التراث، المدينة المنورة، ط.3، 1403هـ.
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ضبط: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1425هـ/2004م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ط، 1412هـ/1992م.
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ط.3، 1420هـ/1999م.
- أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1423هـ/2002م.
- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط.3، 1423هـ/2002م.
- أوعبي، بوشعيب، محاضرات في القانون الدستوري والنظم السياسية، لطلبة السنة الأولى من السلك الأول، كلية الشريعة، جامعة القرويين، السنة الجامعية 98-99، فاس- سايس.
- ايت امجوز، عبد الحليم، الشورى في التجربة الإسلامية؛ من أصل العفوية إلى ضرورة التعيد والتطوير، مجلة سراج، العدد: 6، ربيع 2022م.
- البدرى، عبد العزيز، الإسلام بين العلماء والحكام، منشورات عالم الشباب، بيروت، 1421هـ/2000م.
- البكر، محمد عبد الرحمان، السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي، مطابع الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط.1، 1408هـ/1988م.

- بلمهدي، يوسف، البعد الزمني والمكاني وأثرهما في الفتوى، دار الشهاب، بيروت، ط.1، 1421هـ/2000م.
- بوموي، عبد العزيز خليل، القضاء في الإسلام وحماية الحقوق، دار الفكر العربي، د. ط، 1980م.
- البياتي، منير حميد، الدولة القانونية، الدار العربية، بغداد، ط.1، 1978م.
- البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.3، 1424هـ/2003م.
- الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار القراني للنشر والتوزيع، المغرب، ط.1.
- الترابي، حسن، السياسة والحكم؛ النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساقى، بيروت، ط.2، 2004م.
- الترابي، حسن، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1421هـ/2000م.
- الترمذي، سنن الترمذي، ضبط وتصحيح: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1424هـ/2003م.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط.1، 1427هـ/2006م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، علق عليه وخرج أحاديثه: صلاح بن محمد بن عويضة، ط.1، 1418هـ/1997م.
- الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، دار الحرمين، القاهرة، ط.1، 1417هـ/1998م.
- الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وسعيد اللحام وحسن عبد المنعم شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 1424هـ/2004م.

- الدهلوي، ولي الله، حجة الله البالغة، ضبط: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1426هـ/2005م.
- الرازي، عبد القادر، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1410هـ/1990م.
- رياض، محمد، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، مطابع النجاح، الدار البيضاء، ط.1، 1416هـ/1996م.
- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط.8، 1425هـ/2005م.
- سابق، السيد، فقه السنة، دار الفتح للإعلام العربي، ط.10، 1414هـ/1993م.
- السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي ومحمد عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1383هـ/1964م.
- السراج، أحمد محمد، نظرات عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ط، 1990م.
- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1422هـ/2001م.
- شقور، عبد السلام، أخلاقية القضاء ومجال عمل القاضي لدى قضاة المالكية في الغرب الإسلامي، مجلة طنجيس للقانون والاقتصاد، ع.1، 2001م.
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ضبط: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1424هـ/2003م.
- الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1415هـ/1994م.
- الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ/1995م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1407هـ.

- الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تفسير آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط.2.
- الطرابلسي، علاء الدين، معين الحكام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط.2، 1393هـ/1973م.
- الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الفهداوي، خالد سليمان حمود، الفقه السياسي الإسلامي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط.2، 2005م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تقديم وتعليق الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1428هـ/2007م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث، بيروت، ط.1، 1416هـ/1995م.
- الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1988م.
- مالكي، امحمد، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الثاني: النظم السياسية المعاصرة، دار وليلي للطباعة والنشر، مراكش، ط.1، 1997م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، 1422هـ/2001م.
- مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط.4، 1425هـ/2004م.
- مسلم، صحيح مسلم، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم، القاهرة، ط.1، 1429هـ/2008م.
- المصدق، رقية، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط.2، 1990م.
- المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، ط.2، 1391هـ/1972م.

- النباهي، المالقي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، ضبط وشرح: مريم قاسم أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1415هـ/ 1995م.
- النسائي، سنن النسائي، ضبط: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1426هـ/ 2005م.
- الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.

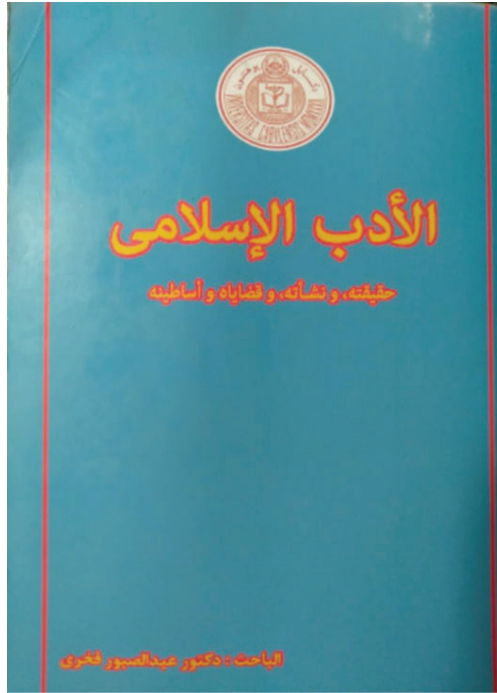
قراءات في كتب

نظرات في كتاب: "الأدب الإسلامي، حقيقته ونشأته وقضاياها وأساطينه" للدكتور عبد الصبور فخري

أ. م. شريف الله غفوري

الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية

كلية اللغات والآداب - جامعة تخار - أفغانستان



1- مبررات اختيار الكتاب:

ثمة مبررات أساسية لاختيار هذا الكتاب من أجل القراءة والتقديم والتعليق، منها أنه يعكس ثمرة جهد كبير، ويتطلب تسجيل بعض الملاحظات حول الكتاب ومؤلفه وبيان بعض مزاياه الحسنة.

كما أن الكتاب نشر حديثاً في عام 2020 م. وهو في الأصل رسالة ترقية حصل بها مؤلفه على درجة الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها في رحاب كلية الآداب واللغات العالمية بجامعة كابول. أما المبرر الرئيس فهو كون هذا الكتاب يُمثل علامة بارزة بين الكتب التي تناولت قضايا الأدب الإسلامي في الوطن العربي، لأن الكتب التي ألفت في الدول العربية كان منهاجها مأخوذاً من البيئة العربية التي تناسب مستوى الطلاب العرب؛ لكنها تبدو معقدة بالنسبة للطلاب غير الناطقين باللغة العربية في الدول الإسلامية، لا سيما للطلاب الأفغان؛ وقد جاء هذا كتاب الدكتور عبد الصبور فخري ليسد هذه الثغرة.

2- بيانات الكتاب:

- عنوان الكتاب: الأدب الإسلامي، حقيقته ونشأته وقضاياه وأساطينه.
- المؤلف: الدكتور عبد الصبور فخري بن فخر الدين.
- حجم الكتاب: يقع الكتاب في 943 صفحة، من الحجم الكبير (2417).
- دار النشر: سعيد للنشر والتوزيع- كابل- أفغانستان.
- المطبعة: مطابع سعيد.
- سنة النشر: 2020 م.
- رقم الطبعة: الطبعة الأولى.
- لون الصفحة: الأبيض بالخط الأسود الغامق.

3- السيرة الذاتية والعلمية للمؤلف:

أ- النشأة والمسار العلمي للمؤلف:

ولد عبد الصبور فخري بن فخر الدين في سنة 1969م في قرية كرامان بمديرية دره من أعمال محافظة بنجشير شمالي أفغانستان، ودرس الابتدائية والثانوية في ثانوية مجاهد سنة 1987م، ثم درس في المعهد الشرعي العالي للمعلمين بمدينة بيشاور الباكستانية، وتخرج منه سنة 1989م،

ثم التحق بالجامعة الإسلامية العلمية بإسلام آباد، كلية اللغة العربية، وتخرج منها سنة 1994م، وحصل على شهادة البكالوريوس، ثم واصل الدراسة بمرحلة الماجستير في نفس الكلية ونفس الجامعة، وتخرج منها سنة 1998م، والتحق بمرحلة الدكتوراه سنة 2002م، وناقش رسالته بعنوان: "الاتجاه النحوي النقدي لدى أبي حيان الأندلسي: دراسة في تفسير البحر المحيط" سنة 2008م.

وبعد تخرجه في مرحلة الدكتوراه، عمل أخصائياً في مركز إعداد المناهج التعليمية في وزارة المعارف الأفغانية لمدة أربع سنوات، ثم التحق بسلك التدريس بجامعة كابول في قسم اللغة العربية سنة 2011م. ومنذ ذلك الحين، وهو يمارس بالتدريس في مرحلتي البكالوريوس والماجستير، وهو الآن أستاذ مشارك، وقد استوفى شروط التحول إلى أستاذ كرسي بالجامعة¹.

ب- أبرز الآثار العلمية للمؤلف:

نقصد بها مؤلفاته العلمية المطبوعة، وهي:

- الأدب الإسلامي: حقيقته، خصائصه، قضاياه وأساطينه، (للتدريس)، سعيد للنشر والتوزيع، كابل، 2020م.

- الأسلوب الكنائي في البلاغة القرآنية: دراسة تحليلية إحصائية، نوع الأثر: بحث، جامعة كابل.

- تاريخ الأدب العربي الحديث: النثر الفني، (للتدريس)، جامعة كابل، 2022م.

- در آمدی بر نظام اخلاق اسلام، [باللغة الفارسية]، (للتدريس)، انتشارات اصلاح افكار، الطبعة 2، كابل، أفغانستان.

- در آمدی بر تمدن اسلامي، [باللغة الفارسية]، (للتدريس)، انتشارات اصلاح افكار، ط. 2، كابل، أفغانستان.

- فلسفه اخلاق در اسلام، [بالفارسية]، انتشارات كرامان، ط. 3، كابل، أفغانستان.

- علوم البلاغة العربية، [للتدريس في المدارس الشرعية بأفغانستان]، وزارة التعليم والتربية الأفغانية، 2018م.

- علم الصرف، [للتدريس في المدارس الشرعية الأفغانية]، وزارة التعليم الأفغاني، 2017م.

(1) - للمزيد من المعلومات حوله، يمكن زيارة هذا الموقع: www.fakhri.com

ج- المقالات العلمية المطبوعة في المجلات الدولية:

- أصول نظرية النقد النحوي لدى أبي حيان الأندلسي: دراسة تطبيقية على تفسير البحر المحيط، المجلة الأكاديمية للأبحاث والنشر العلمي، الإصدار الثامن، تاريخ النشر: 05/12/2019.
- توظيف المصادر الإسلامية في أشعار محمد إقبال: دراسة ونقد، المجلة الأكاديمية للأبحاث والنشر العلمي، الإصدار الواحد والثلاثون، تاريخ النشر: 05/11/2021.

د- الرسائل العلمية:

- الاتجاه النحوي النقدي لدى أبي حيان الأندلسي: دراسة مفصلة في تفسير البحر المحيط، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية، اسلام آباد، 2008م.
- تأثير التراث الديني على ديوان الحكيم سنائي الغزنوي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية، اسلام آباد، 1998م.
- فضلا عما بينا، له كتب مترجمة من اللغتين العربية والأردية إلى اللغة الفارسية، كما له مقالات كثيرة باللغة الفارسية، نشرت في مجلات محكمة في المراكز العلمية داخل أفغانستان، ويفوق عدد تلك المقالات ستين مقالا.

4- عرض وتحليل:

لقد اتبع المؤلف تسلسلا منطقيًا في تناول قضايا الأدب الإسلامي عبر التعريف به وبنشأته، ثم بيان أهم خصائصه ووظائفه في الفصل الأول، وتحدث في الفصل الثاني عن الأدب والشعر من منظور الإسلام وذكر فيه تأثير القرآن والسنة في الأدب بشكل عام، وفي أدب صدر الإسلام على وجه الخصوص.

ثم تناول المؤلف في الفصل الموالي من كتابه قضية الجمال الأدبي في دائرة الأدب الإسلامي. كما تناول قضية الالتزام في الأدب ودرسه من وجهة نظر العديد من الأدباء. وبعد ذلك تحدث عن القضايا الاجتماعية في الأدب الإسلامي ومدى اهتمام الأدباء بها. وفي فصل آخر، تطرق الكاتب إلى مجالات الأدب الإسلامي، وبعده بيّن دور البطل في الأدب الإسلامي، وقارنه بدور البطل في الأدب الغربية. وفي الفصل الذي يليه، تناول الأخطار التي تواجه الأدب الإسلامي في العصر الحديث. وفي

آخر المطاف تناول مجموعة من الأدباء والشعراء الكبار الذين يمثلون الاتجاه الإسلامي في الأدب، أو الذين صنفوا أعمالهم الأدبية ضمن الأدب الإسلامي.

لقد جمع الباحث بين الأصالة والمعاصرة في تأليفه بشكل قوي وأخاذ، وقام بشرح وتحليل وتبسيط كل الأمثلة والشواهد التي اقتبسها في الكتاب، واستفاد من مصادر ومراجع معتبرة وكثيرة وأصيلة.

ومن محامد الكتاب أنه يُمثل ثمرة خبرة سنوات عديدة في مجالات الدراسة والبحث، ويُمكن أن يسد ثغرة واسعة في هذا البلد، وفي حاجة التدريس إلى حد كبير لدى طلاب الدراسات العليا؛ فقد وصفه صاحبه بأنه "بعد التطواف حول الموضوع الهامّ والبحث فيه من خلال الكتب والمصادر المعتمدة في هذا المجال، وقد استغرقت الدراسة والبحث فيه نحو سنتين من الزمن".¹ فهذا الكتاب النفيس إذاً ثمرة سنوات من المطالعة والمراجعة والاطلاع الواسع على الكثير من المصادر والمراجع.

وفيه يطلعنا الكاتب على الدراسات السابقة ويسرد الكتب والمصادر والمراجع التي تتصل بالموضوع أو ترتبط بالكتاب ارتباطاً وثيقاً، ويسائلها حول خلفية الموضوع وتاريخيته من النشأة إلى العصر الحديث. ويبدو جلياً أن المؤلف يشكو من وراء السطور مراراً عن عدم وجود كتاب دراسي واحد باللغة العربية التي تحتوي جل القضايا والموضوعات المتعلقة بالأدب الإسلامي وأساطينه. ومع الأسف هذه الموضوعات مبعثرة في بطون الكتب المتعددة التي ألّفت باتجاهات مختلفة وأساليب متنوعة ومناهج متعددة، تجعل القارئ محتاراً ومضطرباً عند الاطلاع عليها. وتخلو بعض تلك الكتب من الشمولية والاستيعاب لجميع موضوعات الأدب الإسلامي. وهذا الفراغ اقتضى تأليفاً جديداً، وشاملاً. وهو ما دفع المؤلف أن يصنف هذا المؤلف الجديد ليستجيب لحاجات طلاب المجتمع الأفغاني. وربما يتساءل: لماذا لا يكون في قسم اللغة العربية كتاب مقرر دراسي في هذا الموضوع وفقاً للكتب المعتمدة في الدول العربية، يعتمد عليه المدرسون كلما احتاجوا إليه، ويغني عن المذكرات المختصرة؟² كما يتساءل غيره من الأساتذة.

لا قيمة للكتابة إذا لم يكن ذا فائدة، خاصة أن أغلبها أوراق مغلقة، وإنما هذه الرسالة أجلّ

(1) - فخري، عبد الصبور، الأدب الإسلامي: حقيقته ونشأته وقضاياها وأساطينه، سعيد للنشر والتوزيع، كابل، الطبعة الأولى، 2020، ص 293.

(2) - غفوري، شريف الله، تقديم لكتاب: "أسس فقه اللغة" للدكتور كل محمد باسل، مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، العدد: 12، مارس 2022، ص 285.

من كتاب لما حوته من دقيق المعلومات وجليل الموضوعات، ويقع تحت التأليف المعياري؛ حيث تتألق هذه الميزة في كتاب للدكتور عبد الصبور فخري، ومما لا شك فيه أن كتاب: "الأدب الإسلامي، حقيقته ونشأته وقضاياه وأساطينه"، يعد ثروة غالية، وكثرا لا ينفد. يعد ثروة لا يستغني عنه الباحثون وطلاب العلم الذين يبحثون في قضايا الأدب الإسلامي. إنه كتاب يضاهي في غنى موضوعه، وحسن صورته، وشمولية محتواه، أفضل الكتب في الأدب الإسلامي.

يشعر المتفحص -عند القراءة في مؤلفات الدكتور عبد الصبور فخري- بأنه يجلس بين يدي إنسان ذي بصيرة وعظيمة ذو فكر سام الذي يفكر دائما حول بناء وطنه من جديد ولنهوض بجيل الشباب الأفغان الذين يدرسون في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية والأدبية.

ويرجع الفضل في ذلك إلى كون المؤلف داعية من الدعاة الصالحين وله في مجال الدعوة قدم راسخة وتجربة طويلة تتجاوز ثلاثين سنة من الزمن. فإنه خلال هذه المدة ابتلى بأنواع من البلى والحرمان في البلد وقد كافح في سبيل فكره الإسلامي الشيء الكثير حتى قتل والده وبعض أشقائه في سبيل الله. لا تخفى على متأمل فالمؤمن الذي يبتلى بأنواع من المصائب يلهمه الله وأهله الصبر والشكر واليقين وأرجو الله أن يجعل هذه المصائب من علامات حسن خاتمته إن شاء الله.

هو من الكتاب الذين ترك ويترك للأمة تراثا علميا بارزا يعد ثروة علمية هائلة في مجالات الأدب والتاريخ والفكر الإنساني. وكم نحن اليوم بحاجة إلى نشر ذلك التراث بإجراء التحقيقات والدراسات العلمية، القائمة على مناهج الدراسات الحديثة، والذي يأخذ في الاعتبار السياق التاريخي في العلم الجديد، والمنظومة الفكرية التي يقوم عليها هذا الأسلوب وغيره من أساليب الكتاب الأفغان.

هذا الكتاب يعد ثروة بالنسبة لزماننا على مستوى علماء أفغانستان وأنه صالح للتدريس بكل جدارة في مرحلي البكال وريوس والماجستير.

واستفاد المؤلف من المراجع العلمية الكثير تتجاوز 022 كتابا ورسالة في مجالات الأدب واللغة والتراجم والطبقات والتاريخ وعلم النفس ما أمكن في معرفة جهابذة الرجال وأساطين الأدب الإسلامي وركز على الأساطين في العصر الحديث غالبا. لعل هذا الكتاب يسدّ فراغا في المكتبة الإسلامية.

5- لغة الكتاب:

أ- الألفاظ:

استخدم المؤلف لغة راقية سلسلة، والكتاب يخلو من التعقيد والركاكة والرطانة وتيار العجمة، والألفاظ والكلمات المستعملة لا يُحتاج في فهمها إلى معجم لغوي؛ فليس فيها لفظ غريب يصعب معناه على القارئ، بل هي من صنف الكلمات الشائعة التي يستعملها سائر المؤلفين؛ لكن لغة الكاتب مع ذلك، تتميز عن لغة الحوار واللهجات العامية، وقد عدّ عبد القاهر الجرجاني -من جهابذة البلاغة والبيان- سوء النظم والتأليف وانغلاق الكلام سبباً من أسباب التناهي في الغموض إلى درجة التعقيد، يقول: "واعلم ان لم تضق العبارة ولم يقصر اللفظ ولم ينغلق الكلام في هذا الباب إلا لأنه قد تنهى في الغموض والخفاء إلى أقصى الغايات"¹.

ويدرك عبد القاهر الجرجاني أهمية الغموض ويكشف دور الركاكة في بنية النص الإبداعي، فهو جوهره وأساسه. فالغموض هو الذي يثير الدهشة والاستفزاز للمتلقي، ويجعل من النص الإبداعي نصاً إبداعياً. ومن هنا، فإن الجرجاني لا يعارض الوضوح والقرب في المعاني الأدبية شريطة أن لا يصل هذا الوضوح إلى حد السطحية والركاكة والضعف مما يبعد النص الإبداعي عن جوهره وإثارته للمتلقي. فالنص الذي تتعدد وجوه التأويل فيه، ويستفز القارئ إلى بذل الجهد في المتابعة والتفكير هو النص الإبداعي الأصيل. كما أن وضوح النص في ظاهره، وفي قراءة القارئ الأولية له لا يعني بحال الوضوح السطحي.

ب- الأسلوب والتراكيب:

تمتاز التراكيب والجمل بفصاحتها؛ ولكن هناك مشكلة في فهم المعنى أول وهلة، وهذه المشكلة لا تأتي من الأسلوب نفسه، بل من عمق الفكرة التي يود المؤلف أن يؤديها، وذلك أن المعنى يعتمل في نفسه، ويختمر في ذهنه، فيحاول أن يلبسه من اللفظ ما يلائم، فيخفى المعنى أحياناً فلا يستخرج إلا بعد تفكير وجهد؛ فالفكرة عنده هي التي تصنع الأسلوب، ويشعر القارئ أن الأسلوب لا يقوى على حمل المعنى وتوجيهه والعبارات تتجول في طيات السطور، تتراوح بين الطول والقصر طبقاً

(1) - الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1981م، ص 210.

لما يقتضيه توضيح المعنى وجلاء الفكرة، وأسلوب المؤلف متميز ذو خصائص ينفرد بها وتنبئ عن شخصيته الفريدة.

ج- التعبير الفني:

تظهر في النص بعض المظاهر من التعبير الفني وإن لم تكن غالبية، فهو يستثمر التشبيه والإستعارة والمجاز في التراكيب والجمال، كما نقرأ في قوله: "وجعلوا الأدب سيفاً بتاراً في نشر الأفكار الهدامة"¹، وأيضاً في قوله: "يكون نبراساً منيراً يضيء الطريق أمام القراء في ظلمات الوهم وتيه السبل المعوجة"².

فجعل الأدب نبراساً منيراً لتنوير طريق القراء والباحثين؛ حيث كان الاشتغال بالأدب هو العمل الحق الذي يُمهّد له الطريق للكفاح، وشبه الكتاب بالمصباح المنير الذي يأخذه الأديب ويستفيد من نوره، فحذف حرف التشبيه، وجعل التشبيه مؤكداً.

والنثر في كلام الدكتور يشبه النثر العلمي غالباً وأحياناً يميل إلى النثر الفني الأدبي أيضاً، فمن مميزات نثره العلمي أن أسلوبه ينبئ بوضوح عن العبارة وتتخلّى العبارات بالأسس العلمية والعقلية، معتمداً على المصادر والمراجع العلمية البحتة.

ويكثر من ذكر الأقوال والاستشهادات لتوثيق كلامه ويتسرب في جملة العطاء العاطفي رغم أنه يتجنب العبارات الخيالية والوهمية، وهو أسلوب تعبيرى واضح يخلو من التصوير واللعب بالألفاظ، بعيد عن كثرة المجاز، يؤسس على الحقيقة اللغوية، فينشأ عن عقل مؤلفه، ويجري غالباً في وسائل الاستشهاد من الإرجاعات والإحالات المقتبسة لفظياً ومعنوياً. وهذا النوع من النثر يخاطب عقل القارئ بقصد الإقناع.

والحق أنّ هذا الكتاب يعدّ ثروة علمية، ومحاولة ناجحة ومفيدة ونافعة، واستقراء أصيل في ساحة اللغة العربية، ربما يعتمد عليه كل باحث وكاتب ومهتم. هذه المحاولة تدل على مدى تبحر المؤلف وتحمله للمشاق وصبره في إعداد الكتاب من المصادر والمراجع المعتبرة للبحث والتمحيص في المسائل الأدبية.

(1) - الأدب الإسلامي: حقيقته ونشأته وقضايا وأساطينه، م. س. ص 8.

(2) - م. ن، ص 9.

6- أهداف تأليف الكتاب:

- حدد المؤلف أهدافه من تأليف الكتاب في مقدمة كتابه في النقاط الأساسية التالية:
- الموضوع الذي قام بالبحث فيه لم يكتب مثله في الدول الإسلامية بهذا التفصيل والشمول وهو موضوع جديد ومفيد وهام لطلاب الدراسات العليا وعلماء المدرسين والأدباء المتفحصين.
 - التعرف على تاريخ الأدب الإسلامي وكيفية انتشاره في ربوع العالم الإسلامي وتأثيره كمذهب أدبي على الأدباء والكتّاب المعاصرين.
 - فتح عيون الطلاب والمدرسين الأفغانيين على اتجاه جديد في الأدب، من حيث الفكر والأطر الموضوعية، وكيفية تناول القضايا المختلفة.
 - التعرف على كبار الأدباء المسلمين، وأسلوب كل منهم، وتأثيرهم في بلدانهم وفي العالم الإسلامي كله.
 - التعرف على الموضوعات والأغراض الأدبية التي تناولها الأدباء الإسلاميين وبيان اختلافها عن كيفية معالجة تلك الموضوعات عند الأدباء الآخرين.
 - التعرف على الفروق والتباينات الموجودة، من حيث الأسلوب والمعالجة بين الأدباء الإسلاميين والأدباء غير الإسلاميين في كل بلد.
 - نقل التجربة الأدبية القائمة على الإيدولوجية الإسلامية من الدول الإسلامية، وبخاصة الدول العربية إلى البلد العزيز أفغانستان.
 - تلبية متطلبات مقررات الترقية بوزارة التعليم العالي؛ إذ يقتضي نظام الترقية في الجامعات الأفغانية أن يكلف كل الأساتذة الذين يرغبون في الترقية بكتابة بحث علمي جاد ومبتكر في موضوع

علمي مرتبط بتخصصه، وذلك فضلاً عن كتابة المقالات العلمية في نفس التخصص، وينبغي نشرها في المجلات العلمية البحثية المحكمة المعترف بها في وزارة التعليم العالي الأفغاني، أو المعترف بها دولياً¹.

7- الخطوط العريضة للكتاب:

يشتمل هذا الكتاب على ملخص ومقدمة وعشرة فصول وخاتمة البحث، مع النتائج والمناقشة، ثم التوصيات والمقترحات، وفهرس المصادر والمراجع -حسب الترتيب الأبجدي-. وقد سجل المؤلف الإحالات والإرجاعات متصلاً بالفكرة أو النص المقتبس في المتن بين القوسين الكبيرين، وفق نظام لجنة علم النفس الأمريكي، المسى ب (APA) التي تلقى رواجاً في نظام البحث العلمي الجديد في العالم.

ولم يذكر في المقدمة المشكلات التي واجهته في بحثه، ربّما لم يواجه الباحث أيّ مشكلة في إعداد هذا الكتاب بتوفر الكتب والوسائل التي يحتاج إليها الباحث أثناء كتابة بحثه. فطبيعة البحث يقتضي وجود بعض المشكلات والصعوبات التي يواجهها الباحث عند البحث والتحليل والمناقشة، سواء على مستوى المصادر التي اعتمد عليها الباحث في الدراسة والتمحيص، أو على مستوى كثرة الموضوعات والعناوين وحجمها، أو على مستوى الغايات المرجوة في كل العناوين والموضوعات؛ لكن الباحث لم يذكر شيئاً عن هذه العقبة في مقدمته.

تناول المؤلف في الفصل الأول، تعريف الأدب ووظائفه وأنواعه وثقافته وعلاقة الأدب بالعلوم والفنون والعوامل المؤثرة في حياة الأديب ودوره في بناء الحضارة الإنسانية. وفي الفصل الثاني، تكلم عن تعاريف الأدب الإسلامي، ومفهومه وضرورته ونشأته وتعريف موجز برابطة الأدب الإسلامي وأهدافه وخصائصه ووظائفه ومصطلحاته. وخصص الفصل الثالث للشعر والشعراء من منظور الإسلام، وتأثير القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على الأدب، والفصل الرابع لرأي الإسلام في الجمال الفني والأدبي مع بيان معايير معرفة الجمال في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. وفي الفصل الخامس، وقف على أهمية الالتزام في الأدب من منظور الإسلام والفرق بين الالتزام في الأدب والالتزام والحرية في الأدب، ومدى الالتزام الديني والأخلاقي عند الأدباء الإسلاميين. وفي الفصل السادس تطرق إلى علاقة الأدب بالمجتمع وقيمه في ضوء تعاليم الإسلام مع بيان موقف الإسلام من القضايا الاجتماعية. والفصل السابع تناول فيه أهمّ مجالات الأدب الإسلامي وساحتها. وخصص

(1) - الأدب الإسلامي: حقيقته ونشأته وقضاياها وأساطينه، م. س، ص 4-5.

الفصل الثامن لقضية البطل في الأدب الإسلامي والأدب الغربية، والفصل التاسع للأخطار الهامة التي تهدد الأدب الإسلامي في العصر الحديث كالإلحاد والحداثة وغيرهما، وفي الفصل العاشر استعرض نماذج من الأدباء الإسلاميين عبر التاريخ الإسلامي وخلصه عن آثارهم ليكونوا نبراساً في طريق الأدباء الشباب في الحاضر والمستقبل. وبعد ذلك الخاتمة والنتائج والمناقشة مشتملة على ثلاثة وعشرون صفحة.

وفي الأخير عرض أهم التوصيات والمقترحات التي تقدم بها الباحث إلى وزارة التعليم العالي والجامعات وإلى إدارة تطوير وتنمية المنهج الدراسي.

8- محاسن الكتاب ومزاياه:

لقد بذل المؤلف جهداً واضحاً في بيان المعلومات وترتيبها وأجاد التعبير فيها وسار على منهج واحد في مناقشة الآراء وتحديد المصادر والمراجع. كما أنه تحلى بالعزو الدقيق للاقتباسات إلى مراجعها الأصيلة، واتبع منهجاً جديداً في تناول الموضوعات حسب الترتيب التاريخي والترتيب المنطقي للموضوعات، وفي عرضها بأسلوب معاصر، مع الاعتماد على قواعد اللغة العربية، وأدوات تحليل النص اللغوي مستلهماً ذلك من روح الأدب الإسلامي، والإفادة من التجارب البشرية ورصيدها المعرفي، مع الأخذ بعين الاعتبار القضايا المعاصرة التي يواجهها البشر عموماً، والتي يواجهها المسلمون خصوصاً.

ومن الكتاب من يذهب إلى أن من الألفاظ ما هو شريف ومنها ما هو مبتذل. ولا شك في أن هذا صحيح من وجه واحد، فالسرّ في شرف الألفاظ أو ابتذالها ما هو إلا تاريخ حياتها السابقة وما خلعه عليها الاستعمال من ظلال المعاني في التراكيب التي استخدمت فيها والصور التي اختصت بأدائها. ولكن الشرف لا يقوم باللفظ من أجل غرابته أو ضخامة جرسه؛ فما ذلك سوى شرف زائف يشبه شرف السوقي الذي يعتمد إلى غرائب الثياب ليخلع على صورته ما يجذب إليه الأنظار. فمن الألفاظ ما يعده بعض الكتاب كريماً فإذا عمدوا إلى استخدامه في بيانهم بقي في عزلة لا يؤدي المعنى المقصود منه أو يبقى نافراً شامساً يضيع جهد الكاتب هباءً. والأديب إذا كان صادق الحس ممتلئ القلب من المعنى الذي يريد أن يعبر عنه لا يستخدم في عبارته لفظاً إلا وهو يقصد من ورائه صورة¹.

(1) - أبو حديد بك، محمد فريد، "في مجمع فؤاد الأول للغة العربية: خطبة الاستقبال"، مجلة الرسالة، عدد: 851، أكتوبر 1949م، ص 6.

وليس من السهل على المقلد أن يلبس في أسلوبه الجلال بأن يستعير ذلك اللفظ في عباراته، بل أن ذلك يعرضه لأن يخطئ البيان إذا لم يكن في اختياره للفظ منبثقاً عن إحساس صادق يهديه سبيله. ففي هذا الإحساس وصدق التعبير عنه يكمن الإعجاز في الأداء الفني، كما نحس في قوله: "إنَّ الباحث لا يدعي لنفسه الكمال ولكن هذا العمل خطوة جريئة في سبيل البحث العلمي في مجال الأدب الإسلامي، وهو على نية جازمة أن يواصل الطريق ويكمل المباحث المتعلقة بالأدب الإسلامي، وخاصة في مجال الأدب الفارسي الإسلامي الذي يضم شعراء كبارا يفتخر بوجودهم المسلمون بشكل خاص والبشرية بشكل عام"¹.

هذا كلام أديب عرف حدود البحث، ووقف عندها، فاستحقَّ التقدير منّا جميعاً، وفقه الله ونفع به. وهذا أدب يجب علينا جميعاً احتداؤه، واحترام تخصصات الآخرين، وعدم التقدم بين يدي أهل التخصص، فهذا أدعى للثقة بما نحمله من العلم، وأدل على عقل الباحث، وحسن تربيته وذوقه العلمي والأدبي، بخلاف من يخوض في كل علم، ويكتب في كل فن، بغير علم ولا هدى، فإنه لا يحظى بالتقدير والثقة.

خاتمة:

بهذه الجولة السريعة حول هذا الكتاب، بيّنت أهم مبررات اختيار الكتاب، وبيانات الكتاب، والسيرة الذاتية والعلمية للمؤلف، وعرض وتحليل مختصر للكتاب، وأهداف الكتاب، والخطوط العريضة للكتاب، ومحاسن الكتاب ومزاياه. وتطرق في العرض والتحليل إلى لغة المؤلف وأسلوبه، والتراكيب، والتعبير الفني لديه، ثم بيّنت في بداية العرض بألا قيمة للكتابة إذا لم تكن ذات فائدة، وبيّنت أن هذا الكتاب يعد ثروة غالية، وكثرا لا ينفذ، ولا يستغني عنه الباحثون وطلاب العلم والمتقنون الذين يدرسون الأدب الإسلامي وقضاياها وجوانبه المختلفة.

أقول بأن كتاب "الأدب الإسلامي..." يعتبر، وبكل جدارة، إضافة علمية قيمة ونفيسة في المكتبة العربية بشكل عام وفي المكتبة الأدبية الأفغانية بشكل خاص، فإنه يملأ فراغاً كبيراً في أوساط الأفغان في مجال الأدب الإسلامي، وبخاصة يعتبر صرحاً يسد النقص الموجود في أفغانستان في ساحة البحث العلمي ومجالات الأدب الإسلامي. وربما يكون هذا الكتاب أول مؤلف في هذا المجال في أفغانستان؛

(1) - الأدب الإسلامي: حقيقته ونشأته وقضاياها وأساطينه، م. س، ص 323.

فإن الأدباء الأفغان لا يعرفون الأدب الإسلامي، بل هم يدرسون الأدب الإسلامي بشكل ناقص تحت عنوان "الأدب الصوفي". نحن نعرف أن الأدب الصوفي لا يستوفي الأدب الإسلامي من جميع جوانبه، بل يدرس الأدب من بعض الزوايا والجوانب المختلفة ويكتنفها شيء كبير من النقص.

ولعل هذا الكتاب يسمح لنا بالتعرف على جوانب من الأدب الإسلامي بمفهومه الواسع، وأنا متفائل، بل متأكد بأن مصطلح الأدب الإسلامي سيأخذ مكانه الأصلي بين الآداب العالمية؛ فالعالمية في الأدب لا تعني انفلات الأديب من قيمه وتبعيته للمذاهب والأفكار الأخرى المنتشرة في العالم، ولكنها تعني الانطلاق من رؤية خاصة وقاعدة أدبية مستقلة إلى آفاق إنسانية رحبة. وأمل أن تتوفر له الكفاءات المقتدرة للتبحر في وسط الأمواج المتلاطمة، وما لم تتضافر الجهود فإن هاجس الخوف سينمو وبالتالي تصبح التجربة أقرب إلى الفشل المؤدي إلى الخروج من دائرة الضوء.

وأسأل الله عز وجل أن يأجر السيد الدكتور عبد الصبور فخري عني وعن الأمة على ما قدم من الجهد والعناء في إعداد وتأليف هذا البحث، وإن لم يبلغ فيه منتهى الكمال؛ فحسبه هذا الإسهام والجهد الجاد. وأرجو الله سبحانه أن يشمل بالمشوبة كل من أعانه على ما أسهم به من تهيئة المراجع المطلوبة وغير ذلك، وأن ينفع به كل من قرأه متغاضيا عما قد يجده فيه من مأخذ؛ فالكمال لله وحده.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- 1- أبو حديد بك، محمد فريد، "في مجمع فؤاد الأول للغة العربية: خطبة الاستقبال"، مجلة الرسالة، عدد: 851، أكتوبر 1949م.
- 2- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1981م.
- 3- غفوري، شريف الله، تقديم لكتاب: "أسس فقه اللغة" للدكتور كل محمد باسل، مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، العدد: 12، مارس 2022.
- 4- فخري، عبد الصبور، الأدب الإسلامي: حقيقته ونشأته وقضاياه وأساطينه، سعيد للنشر والتوزيع، كابل، الطبعة الأولى، 2020.

5- الموقع الشخصي للدكتور فخري عبد الصبور على شبكة الإنترنت (أبريل 2023):

www.fakhri.com

منطق التوحيد وجدلية المفارقة والمحايثة في كتاب: "الجماليات المتعالية" للدكتور إدريس مقبول

ذ. مراد ليمام

باحث بمركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية - مكناس - المغرب



تتقوى ضرورة التجديد في الفكر العربي الإسلامي عندما يتعلق الأمر بمراجعة الذات ومساءلة الهوية الثقافية. فيغدو الحديث عن الهوية العربية الإسلامية من وجهة نظر لغوية حديثاً تنشدُ إليه الذات العربية وتطرب له أذائها، لا سيما أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي تكفل سبحانه وتعالى برعايته وحفظه. ولعل هذا الأمر جعل الكثير من المهتمين بالدراسات اللسانية والثقافية في مجتمعنا يؤمنون بأن حقيقة اللسان العربي حقيقة خالدة لكونه مرتبطاً بخلود القرآن الكريم وصلاحيته لكل

زمن ومكان. وبذلك لم يعد الجمال والأخلاق مفهوميين معلقين في الفراغ داخل الخطاب القرآني، بل هما وجهان لعملة واحدة أو اسمان لمسمى واحد مادام الإنسان المسلم مسكونا بهاجس البيان والتبيين داخل الجدل التاريخي المحكوم بالكشف عن الحقيقة.

ففي إطار هذا الجدل لم تتوقف الإنسانية عن تجريب تصميمات العقل للمشاريع الحضارية، بل كثيرا ما كان هذا العقل مصنوعا بحضارته التي تتخذه نبراسا لها. فالسعي المكثف نحو طلب الحقيقة والكشف عن معاييرها غالبا ما كان يصطدم بإبقاء الجمال ضمن حيز الغياب أو الانفصال عن الأخلاق بجعله ترفا تزويقيا. وفي كثير من الأحيان كانت الأخلاق مدخلا والجمال مآلا أخيرا لها. وبذلك أضاعت الإنسانية ضروب الحقيقة فلم تلتق بها سوى منقوصة.

من هذا المنطلق، برز الصدع الديالكتيكي بين عزلة الأخلاق وتوأمها الجمال في متاهات التجريد الذي شيدته المذاهب والتيارات الفكرية الكبرى. لكن إهمال صلاحية الشروط النظرية لجذلية الأخلاق والجمال التي تأسست عليها المنطوقات الصورية لا تعني عدم جدواها، بل تمد الإنسان المسلم بأفاق جديدة لا تتوفر عليها تلك التيارات ليصبح الرهان الحاسم هو الإنصات الداخلي لحركية الخطاب القرآني بوصفه جزءا لا يتجزأ من المنعرج اللغوي الذي تأسست عليه جهود اللسانيين والعلماء العرب القدامى والمحدثين.

فإذا كان الإنسان المسلم مفطورا على حب الحقيقة والسعي الحثيث إلى بلوغها فذلك لا يعني أنه صماع والإنصات بطلب التدبر والتفكير فيما هو مفارق في سياق العالم المحايث. ففي هذا الأخير يتجلى الكلي في حقيقة واقعية يستشعرها المسلم في ذاته انطلاقا من الصور الحسية وفعل الإنصات والسماع لرنين تلك المحسوسات عن طريق الخطاب القرآني. يؤسس هذا الخطاب الوحدة العضوية بين الموجودات في تناهيهما وبين السمو نحو المطلق في لا تناهيه، ويشيع الطمأنينة الذاتية على نحو تستكين معه حيرة السؤال الحارق عن معنى الذات والحياة والوجود.

من هذه المنطلقات أسسنا ما يمكن الاحتجاج به للوقوف على ما اعتبرناه داعيا لتناولنا الدراسة اللسانية للدكتور إدريس مقبول والموسومة بـ "الجماليات المتعالية - مقدمة في لسانيات القرآن الكريم-". فالارتباط الكامن بين حضارة العرب المبنية في شموليتها على سحر الكلمة القرآنية وبيانها جعلنا نقبل على ما يحمله الكتاب من معان وتصورات متراكمة ودلالات متقاطعة ومتحولة للبعد الجمالي في الخطاب القرآني باعتباره بعدا في عملية تأسيس المعرفة والأخلاق. فقد

خضعت هذه العملية التأسيسية لتأثير النسق الداخلي للسان العربي مما وُلد وعيا لدى الباحث بأهمية هذا اللسان في نشوء أشكال مغايرة في التعامل معه انطلاقا من جهود السابقين دون الفصل "بين مجال الجماليات (الاستطيقا) والأخلاقيات (الايثيقا)". ولعل ما تفيض به تلك الجهود هو السعي إلى تطويع جماليات الخطاب القرآني لبعض الضبط. فلقد استمد عمل الباحث أمصاله ومقولاته من تلك الجهود التي رفدته بخزين مصطلحاتها ومفاهيمها. لكن الباحث يفرد كتابه للبحث في مقومات جغرافيا الخطاب القرآني لتستوعب صورة جديدة أسقطها المشتغلون في نفس الحقل ويعمل في الآن ذاته على ترسيخ تلك الصورة بإقامة علاقة جدلية بين الجمال والأخلاق.

يبني الباحث فكرة الجماليات المتعالية على تصور منطقي ينطلق من مفهوم العلة بوصفها السبب الأول في تفسير مختلف الحقائق الثقافية المرتبطة بالظواهر الإنسانية. إنها الحقيقة الأنطولوجية السابقة على الوجود الفعلي باعتباره معلولا لها. ولعل المبرر الذي جعل الكاتب يؤسس تصوره وفق هذا البناء اعتقاده الراسخ في تداخل الجمالي والأخلاقي في الخطاب القرآني كمبدأ أنطولوجي لتفسير الكون: فالصورة الابستمولوجية لكتاب الجماليات المتعالية تأخذ على عاتقها تفسير علة للكون انطلاقا من مقولتي الجمال والأخلاق دون تركهما منفصلتين منعزلتين، بل يُستنبط أحدهما من الآخر انطلاقا من الدلالات المنضدة في بنية الخطاب القرآني بوصفه أثرا للواحد المتحد في الجزئيات المختلفة. إنه الكلي المتعالي الذي لم يعد قوة مفارقة وإنما هو باطننا الذاتي الساكن في قلوبنا عن طريق السماع، وصورة الوجود الفعلي المُعطى في تعدد الموجودات الفعلية.

وإذا كانت جاذبية الجمال في القول وجاذبية الأخلاق في الفعل، فإننا نجد معانٍهما المُشكلة في الخطاب القرآني عملة لغوية تشف عن الواحد المنغل في المتعدد وتكشف الكوني الذي يمد جسرا مفهوما نحو الكلي المتعالي. فالخطاب القرآني وفق تصور الباحث عنصر جوهري محقق للجمال لأن اللغة المحسوسة بحروفها، وكلماتها، وجُمَلها مادة يسري فيها معنى الجمال المفارق لتصير دلالاتها تجليا موضوعيا له في الكون والعالم الخارجي. لذا يصبح الخطاب القرآني المكتمل والمغلق في كمال هيئته اللغوية المضبوطة خطابا مفتوحا وثوريا لكونه متاحا أمام التفسير في مجال السعي والاجتهاد دون أن يؤثر على تفرد غير القابل للاختزال. وهذا يكون "الانفجار الثوري المتواصل للغة القرآن الكريم" من أصول الجماليات المتعالية التي ترى أن الخطاب القرآني يقبل التماهي مع العوامل المختلفة للتلقي في البيئات والعصور المتتالية لانفتاحه وإنسانيته وخصوبته الجمالية. ومنبع هذه الأخيرة مفارق لكونه وحدة مجردة تمثل الأصل في الكمال المؤسس للقيم المتناسلة

من الصفات الإلهية. كما أن هذه الصفات الدالة على "الأسماء الحسنى" هي المثل الأعلى الذي يتخذ شكله التعبيري "المسطور" في الخطاب القرآني وشكله التجسدي "المنظور". فالمثل الأعلى للجماليات المتعالية يكشف عن طبيعته الحقة في الوجود اللغوي للخطاب القرآني بوصفه الحقيقة الواقعية المترجمة لكتلة الخصائص الجزئية في موجودات العالم المنظور. وبذلك يغدو المثل الأعلى للجمال "لغة الوحي" المجسدة في الخطاب القرآني باعتباره خطابا يعيد رصف موجودات الكون وتأمين بقائها والمحافظة عليها في حضن المحسوس الذي تتردد من خلاله كل جماليات المثل الأعلى.

واستنادا إلى هذا أمكننا القول إن ما يميز المثل الأعلى للجماليات المتعالية ثلاثة أصول متعلقة بثلاثة معان:

الأول "تصوري"، فالإلهي المنظور إليه في وحدته النسقية يصير مُدركا بالسمع وميسورا للعيان من خلال مبدأ التماثل والانسجام الذي يستبعد كل اختلاف على نحو يشيع الطمأنينة والسكينة. لذا تتلقى تلك الوحدة النسقية حقيقة واقعية مزدوجة. فمن جهة، نجدها مُجسدة في مادة محسوسة تخلق عالما مدركا بالبصر ومسموعا بالأذن في الخطاب القرآني. ومن جهة أخرى، تنقل مضمون المثل الأعلى وتهبه تعيينا ووجودا خارجيا في عالم الظواهر. "والأصل التصوري في جوهره إيماني" لأنه يعكس القابلية والاستعداد لتذوق جماليات الخطاب القرآني انطلاقا من فكرة التوحيد التي ينشق من خلالها الواحد إلى كثرة. فالتوحيد بين المعرفة والوجود أصله إيماني -بحسب الكاتب إدريس مقبول- بناء على مبدأ الوحدة كصورة إبستمولوجية تفسر أن الكثير يمكن أن يظهر من الواحد عندما نجعل من تلك الكثرة وجودا في الواحد. فالإلهي جوهر يُظهر صفاته المتعددة باعتبارها كثرة تحتوي على قيم تشكل نسقا عضويا واحدا يندرج تحت وحدة نهائية هي المثل الأعلى للجماليات المتعالية في الخطاب القرآني. ففي القرآن يعيّن مضمون كلام الوحي تركيبه اللغوي وشكله الذي يُعد جوهريا بوصفه جزءا من المضمون: فالشكل يتحد مع المضمون المتعالي ويندمج الواحد منهما في الآخر ليمسي الكل والأجزاء متعادلان متحدان.

والثاني "معرفي" هنا يتوقف فهم الخطاب القرآني وفك أقفاله على التمكن من اللسان العربي. فلقد نزل القرآن الكريم بلسان العرب وأساليهم في التعبير، ليسير في ذلك على نهجهم. فمن أسرار روعة التعبير القرآني، أنه أكسب الألفاظ العربية مدلولات رائعة يمكن أن تفهم مجتمعة في آية واحدة أو تعبير واحد.

استعمل القرآن الكريم ألفاظا عربية تشرىها العرب من قبل، ثم ألبسها ثيابا جديدة اندغمت بالفكر العربي، فاستعملها العرب لاحقا تأثرا بأسلوب القرآن في أشعارهم وخطبهم ورسائلهم منذ فجر الإسلام إلى الآن. لذلك كان العلم بلغات العرب مدخلا قاعديا لفهم الاندماج اللغوي في البنية اللسانية للقرآن الكريم.

أما الثالث "ففي" تتجلى عبره الدلالة الفنية وصفة الإبداعية التي تميز بنية القرآن اللغوية والمرتبطة أشد الارتباط بالطابع التصويري والإيحائي.

إن مركب الوحدة والكثرة الذي ينطلق منه صاحب الكتاب يسلم بوجود بناء تحتي مرتبط بالجانب البياني في الخطاب القرآني، وبين بناء فوق يتطلب التمرس والتمكن من قواعد بلاغة الكلام لينتظم التحتي في صورة معينة يكتسب بموجبها الخطاب القرآني دلالاته الفنية. وبهذا المعنى تصبح القيمة الفنية المتمثلة في التركيب والتصوير الفني أسلوبا لإخراج الجماليات المتعالية بشكل غير مسبوق، ولانفتاح كنه الحقائق المغيبة.

ولما كان مركب أو فكرة الوحدة قائمة على الواحد المتحد مع مجموعة من الأحاد وفق قانون الجذب والطرْد الفيزيائي، فإن تلك الوحدة النسقية تخضع لقوانين الانسجام، والتناسب، والانتظام. فإذا نظرنا إلى هذه الوحدة في الخطاب القرآني نجدها خاضعة لتلك القوانين بشكل يجعلنا نكتشف انتظام وتمائل الوحدات والتراكيب اللغوية في المقدار والشكل انطلاقا من اختلافات وتقابلات تحقق في شمولها وحدة وتماسكا. ومثل هذه الوحدة تتضمن رابطة كيفية ومعنوية بين مختلف العناصر على نحو يجعل المتلقي يشعر بنوع من الارتياح حين إدراك تضافر تلك الاختلافات وتجمُّعها ضمن وحدة انسجامية تتضمن كل الجوانب الجوهرية، وهذا من شأنه أن ينتج ارتباطا باطنا هو عامل تلك الوحدة من أجل الانتهاء إلى إدراك مفاهيمي لمسألة "رؤية القرآن الكريم للوجود". إنه التوازي في تدرج مستويات الفهم ومراتب كينونة الباطن الذاتي للإنسان انطلاقا من الصرح اللغوي للخطاب القرآني وذلك بالانتقال من فهم اللغة مرورا بفهم الحياة وصولا إلى فهم الوجود.

وإذا نظرنا إلى تجليات الجماليات المتعالية على مستوى المادة المحسوسة الممثلة في لغة الخطاب القرآني، وجدنا الوحدة تستبعد كل تنافر لتتجلى صافية على المستوى الصوتي باعتباره العنصر الجوهرى المحقق لجماليته. إن ما يميز الجماليات الصوتية للغة القرآنية هو مستويات البنية الإيقاعية ركز فيها الباحث على الفاصلة القرآنية معتبرا إياها مبحثا "من علوم القرآن الكريم". لقد

انكبت دراسة الباحث هنا على الدور التنظيمي للفاصلة في اللغة، وكيفية تحققها واشتغالها في علاقتها بباقي مكونات اللغة وخاصة المكون التركيبي والدلالي. فالمستمعون يشعرون بإيقاع لغة الخطاب القرآني ويستعملونه موجها ومعيّنا للتنبؤ بمقاصد هذا الخطاب. لذا انكب عمل إدريس مقبول على التنظيم الهرمي والإيقاعي بوصفهما مبدأين منظمين لدراسة الفاصلة كمكون تطريزي يعتمد على القواعد الفونولوجية. فالتناسب الحاصل بين اللفظ والمعنى "يتأسس معه جماليا إيقاع لفظي ناتج عن التوازي الصوتي والتركيبي والصرفي" اعتمادا على فواصل القرآن الكريم. حاول الباحث من خلال تناوله أقسام الفواصل تقديم تمثيل فونولوجي لمجموعة من المكونات التطريزية مثل التنغيم، والنبر، والطول، والمد، وغيرها من مقومات الإيقاع اللفظي المنتظمة هرميا في وحدات معنوية. لقد استثمر الباحث منجز الدراسات اللسانية التراثية والحديثة لإظهار جماليات الخطاب القرآني من خلال إيجاد تمفصلات بين الفونولوجيا، والإيقاع، والتطريز: فالمكون الفونولوجي في القرآن الكريم شديد الارتباط بالمكون التركيبي، بينما تعتبر المكونات التطريزية عنصر التوسط الإلزامي بين المكونين السابقين والذي يتأثر بالعامل الدلالي وسياق إنتاج الخطاب.

ولا يتوقف الباحث عند حدود الجماليات الصوتية، بل هي نقطة البدء التي تظهر الأنواع المختلفة لنقاء أصوات لغة الخطاب القرآني في دقتها ووحدتها المطردة في نبرات بسيطة تبعث فينا الارتياح مؤلفة تطورا لحركة تدريجية لبنية الكلمة من الناحية المعجمية والصرفية: أي المرور من التمثيل الفونيمي إلى التمثيل المعجمي-الصرفي. ضمن هذا الاتجاه، يقر الباحث بصعوبة ترجمة المفردات المعجمية في الخطاب القرآني لأنها تشكل بوتقة ثقافية مزدحمة بما يعتمل فيها من معطيات الثقافة والعقيدة والفكر الإسلامي. فصناعة الألفاظ في هذا المجال تخضع لأسلوب وقدرة على إحكام تخيرها وانتقاءها في سبك جمالي إبداعي مائز: "فكأن الألفاظ القرآنية بحمولتها الدلالية وجرسها الصوتي ومداهما الخطي ورصفها التركيبي لا تقبل أن يكون مكانها غيرها ولا أن يؤدي معناها سواها". كما أن التركيب المرفولوجي لبنية الألفاظ يتأثر بالمعاني والدلالات، لأن تلك الألفاظ تتألف من بنية معنوية تتحول لتصبح جزءا من البنية الصرفية: وكأن هيئة اللفظ تجعل المعنى على ما هو عليه، لأن المعنى هو الذي يحدد بنيته. فالمعنى ليس شيئا مفروضا من الخارج حتى لا يتجرأ بعضهم على ادعاء أن البنية الصرفية والمعنى مختلفان أتم الاختلاف، بل على العكس فالبنية الصرفية ضرورية وجوهرية للمعنى. وهكذا يتحد المعنى بالبنية الصرفية ويندمج منهما الواحد في الآخر ليكون كل طرف هو عين الطرف الآخر: "ومن الجماليات الصرفية ما ذهب إليه المفسرون في توجيه بعض أبنية القرآن الصرفية مما

يعكس وعيهم اللغوي الدقيق والمتقدم بتأثر المعاني والدلالات بتغير المباني والهيئات". فجماليات التعبير في هذا الصنف -وفق تصور الباحث- تستدعي التمييز بين نوع صرافي- اشتقاقى يتحدد بإضافة معنى معجمي (مثل الحياة/ الحيوان)، ونوع ثان يستوجب معنى صرافيا-تصرفيا خاضعا لمقتضيات المحور التوزيعي.

وتستمر حركة الجدل في المقدار الامتدادي للوحدات اللغوية داخل الخطاب القرآني ضمن ما يصطلح على تسميته الباحث بـ "الجماليات النظامية": فالتركيب في ذاته متعدد لكونه مجموعة آحاد كثيرة- تعكس الألفاظ المتألفة من حروف متصلة- في وحدة كمية واحدة ترادف مقدارا كثافيا تنعقد فيه الدلالة الصحيحة. تمثل هذه الأخيرة وحدة تستبعد الاختلاف -ضمن قانون الطرد- في إطار الاندراج المتبادل لتلك الآحاد -وفق قانون الجذب- داخل بنية النظام اللساني للخطاب القرآني. تمثل هذه البنية تعيينات خارجية مرئية محسوسة ومدركة تتحد مع عناصر تلك البنية رغم تمايزها عنها في تحدد بسيط وفق قانون التناسب المحكم بين الجانب المادي والمعنوي من حيث يُفضيان إلى التوحيد: "فالقرآن ببنائه اللغوي يتميز بنسقيته ونظمه في ذاته، وهو الدليل على وجود حكمة عليا وراءه هي حكمة الله تعالى، والكون أو العالم الطبيعي بنظامه المركب في ذاته دليل على وجود الله تعالى وعلى وجود حكمته... فالجماليات التركيبية هي صنو الجماليات الكونية". كما ينبه صاحب الكتاب إلى أن جماليات التركيب تتطلب استحضار البعد الدلالي-التركيبي القائم على المعلومات الدلالية والتركيبية المتعلقة بكل ما له صلة بالمعارف النحوية والدلالية والتداولية المحققة للإعجاز في النظم القرآني وفق ثلاثة أركان: "فصاحة اللفظ، وحسن النظم، وصحة المعنى".

وتجدر الإشارة إلى كون البعد الدلالي-التركيبي للخطاب القرآني يشترط أسلوبا يتلاءم وطبيعة لغته التي تصاغ وفق ضوابطه ومقتضياته. لذا يثير الباحث أهمية النسيج اللغوي المتحد في مجموعة من المقومات المميزة للجماليات الأسلوبية في الخطاب القرآني. بناء على هذا الوعي يقر المؤلف بالمقومات التي يختص بها القرآن دون غيره من الشعر. فأساليب القرآن "سبائك لا تشبهها سبائك الشعر في شيء"، والسببكة وفق هذا المفهوم الجمالي جوهر لامع وخالد بفرادته مع الزمن لا يبلى ولا يخلق. إنها وهج استعاري كثيف يدخل في صور الانزياح والعدول اقتصر الكاتب فيه على أسلوب الالتفات والانتقال في الهويات والمنظورات لإظهار الإعجاز العميق والغائر الذي يبحر في تلوين الخطاب عبر تعدد الضمائر والمزاوجة بين الخطاب والخبر ليقنص ما يدهش ويهرق القارئ في قراءته التدوقية.

وانبثاقا من الحثيات السالفة، تُعتبر العناصر ذات الصلة بالمستوى الصوتي، والمعجمي، والصرفي، والتركيبى جماليات من الدرجة الأولى تشكل حدا ذا مقدار كثافي يدمج بداخله كل المستويات السالفة ليتحد مع حد ثان هو الدرجة الثانية المعتمدة على عامل الاتصال الذي يدمج بدوره مستويات متضايفة مع مستويات الدرجة الأولى. وتتمثل مستويات الدرجة الثانية -من وجهة نظر الباحث- في العنصر الدلالي، والتداولي، والتصويري، والسردى.

تتفق الجماليات الدلالية من دينامية الخطاب القرآني الذي يجمع بين الحركية والثوران والتفجر المتصل للمعاني في التاريخ وذلك قياسا لقدرته على الانفتاح وإثارة عدد كبير من الدلالات والاستجابات المشروعة. وبهذا، يكون الاتساع الدلالي من أصول الخطاب القرآني نظرا لمخزونه المعرفي وثرائه الدلالي الذي يمتد إلى آفاق جديدة إثر تقاطع المجالات الدلالية لدوال الرصيد المعجمي في لغته. لهذا، تنزاح ألفاظه تبعاً لسياقاتها بفضل تدخل القنوات البلاغية من مجازات ليمسي خلوده نابعا من خصوبة جمالياته الدلالية.

إن قابلية الوحي القرآني للتفسير والتأويل تجعل المعنى يرتد إلى دلالات ذات صلة بعوامل واعتبارات خارج لسانية من مقاصد، وأغراض، ومقامات تنبع من الخواص التركيبية. ويقر الباحث بأن ما يحمله الخطاب القرآني من قصد هو بناء لتجربة الذات مع العالم داخل هذا الخطاب، لأن قصد المتلفظ من الملفوظ أثناء التلفظ لا يُرد كاملا إلى الدلائل اللسانية، بل إلى مقام القول بمكوناته المختلفة والمتغيرة. كما أن العلاقة التخاطبية المؤسسة للجماليات التداولية في كتاب إدريس مقبول لم تتحاش جانب المتكلم ومقامه في الخطاب القرآني بمرور إتقان المطابقة، بل نراه يؤسس لعلاقة تواصلية تنبني بموجبها طرق مختلفة للإقامة مع الآخر في العالم. إنها إقامة محددة وفق ثلاثة مقتضيات تراعي منطق التأدب والتعددية والاختلاف استقاها الكاتب من الفكر الإسلامي والمدارس اللسانية وهي "التعفف، والتخير، والتودد". غير أن تلك العلاقة التخاطبية لا تخضع في مجملها إلى معايير لسانية تداولية، إذ تمتد لتشمل الفعل البلاغي من خلال مقامات تفترض استجابات تأخذ بعين الاعتبار الطابع التخيلي للخطاب القرآني. فالجماليات التصويرية وثيقة الارتباط بالخيال الذي لا يقتصر دوره على استعادة صور الأشياء عند غيابها عن الحواس، بل يتجاوز ذلك إلى إعادة بناء الصور بطريقة مفارقة تُخضع المتلقي وموقفه المحكوم بقبضة السياق الحضاري إلى الوقائع المطلوب إعادة بنائها، والحالة النفسية والشعورية عند تمثيلها على نحو يشي بمظاهر الثراء الدلالي للقرآن الكريم، وقابلية ألفاظه للتثوير. وبذلك تصبح الثورة في التعبير والتصوير قطيعة مع قيم الجمود،

والركود بالانزياح عن الموروثات لحظة القراءة المتجددة للخطاب القرآني الحامل للوعي التثويري عبر الخبرات الإنسانية المتجددة. ومن أجل إحكام البناء الفني والتصويري لجأ الخطاب القرآني إلى اعتماد أسلوب جمالي مطعم بتقنيات فنية مثل السرد لنقل الأحداث، ولتقديم الخلفية المكانية والزمانية والمؤثرات الخارجية مثل تعدد الأصوات. فالخطاب القرآني لم يغفل أهمية البناء القصصي، وإنما جعله مختلفا عن الموثائق السردية والكتابية السابقة عليه وفق "جماليات سردية" مفارقة مبنية على تصميم خاص. وتتجلى هذه الأخيرة في الخطوط المتموجة واللولبية للرسم الإملائي الاصطلاحي في الخطاب القرآني، وكأن "الجماليات الرسمية نسبة لرسم وخط القرآن الكريم" تعبير عما هو حسي يُخفي وراءه ما هو ورائي غيبي مفارق. لذلك أمكننا القول إن فنية الخطاب القرآني تتخذ طابعا مزدوجا لا يتمكن من كشفها إلا من تسلح بآليات لفك هذا الخطاب ورصد تقنياته. فمن أراد الانخراط في التجربة الجمالية للخطاب القرآني عليه تذوق مستويات بنائه الفني ومنطق تركيب عناصره داخليا بعيدا عن كل نزعة خصامية.

لعله بات واضحا مدى الاتساع والشمول الذي بلغته الجماليات في الخطاب القرآني انطلاقا من المستويات المتعددة، غير أن الباحث يواصل دراسة القضايا التي تهتم بالتلاؤم بين التعابير الرمزية للغة الخطاب القرآني والسياقات المرجعية والمقامية والحداثيّة من خلال العلاقة بين القاعدة اللغوية والاستعمال. فتثوير الخطاب القرآني حاضر في الدراسة الاستقصائية للخطاب القرآني في بعده الدلالي والتداولي، طالما لغة القرآن كائن حي ينمو ويتطور تحت بنية التفاعل داخل المجتمع وعبر تاريخ الإنسانية الصاعد. ولقد أظهرت الدراسة عوامل الوحدة المتحدة مع مجموع أجزائها، فالآلية الصورية المعتمدة من قبل الباحث تركز على الاتحاد المطلق بين الطبيعة الداخلية والفنية للخطاب القرآني وعلاقاته الخارجية القائمة على اعتبارات مقامية تهب المعنى المراد في كل موضوع من موضوعات الكون الذي يُنظر إليه على أنه وحدة متماهية مع نسقية الخطاب القرآني في شموليته. فالعلاقات الخارجية في ارتباطها بموضوعات الكون ليست محايدة مع الطبيعة الداخلية والبنوية للخطاب القرآني "ابتداء من بلاغة الصوت إلى بلاغة الكلمة إلى بلاغة التركيب إلى بلاغة النظام في اتصال الصور بعضها ببعض وتكميل أطراف القصص للقصة الكاملة وانتهاء بقيم الهداية".

إن جاذبية الوحدة التي تطبع الخطاب القرآني في تماهيه مع وحدة الكون تندمجان في هوية واحدة تبدو فيه الوجدتان متحدتان اتحادا مطلقا. فإذا نظرنا إلى الخطاب القرآني والكون في جزئياتهما اعتبرناهما وسيلة، أما إذا تأملنا وتدبرنا فيهما على أنهما يشكلان غاية لإدراك الحقيقة

اللامتناهية لفكرة الحق والخير الموضوعي القابل للتحقق بالفعل، اكتشفنا الحركة الصاعدة التي يمتزج فيها الديني الأخلاقي بما هو فني وجمالي.

وما الجماليات المتعالية سوى عظمة الخير والحق المتماهيان مع الجمال المطلق الحاضر في الوحدة الفنية للخطاب القرآني ومكانز الكون. فالجمال بقدر ما هو مفارق نجده محايثا من خلال تمظهراته المسطورة في الأشكال اللغوية التي نعجب بها في تناسقها وانسجامها على نحو يبعث الشعور بالمتعة الجمالية والرضى الذاتي، وتلك المنظورة والمستعرضة استعراضا حرا يشهد على الحضور الإلهي في الكون بوصفه عالم الشهادة. فالتمثل الموحد والمنسجم لهذا الأخير نابع من جماليات الخطاب القرآني الذي يحدد طبيعة عالم الشهادة ومصدره ومصيره، ضابطا في الآن ذاته موضع الإنسان المسلم في ثنانيا الوجود.

يطلق كتاب "الجماليات المتعالية" لإدريس مقبول نداء الإنصات إلى رنين الخطاب القرآني من منطلق أن القضايا المتصلة بالكون الإلهي وماهية الإلهي تفترض تذوق جماليات هذا الخطاب الذي يستحضر ضمانته الله في العلاقات التخاطبية. فكل ما يصدر عن هذه العلاقة يحيل إلى الإلهي ويستدعيه من خلال معادلة الله، والخطاب، والكون فيحل الواجب المطلق في الأخلاق، والمجتمع، والسياسة... إنه واجب يتجدد باختلاف العصور والثقافات لبيث في الخطاب القرآني روحا جديدة منتجة ومثمرة لأنه من أكثر الكلام استعمالا للمجاز، فضلا عن كون الحقيقة لا تتمتع بوضع مستقل عن اللغة والمجال التداولي الذي تُستعمل فيه. فالتباين في المقاصد بين فقاء دار الإسلام يكون نتيجة "الحاجة لتعميق دلالة السياق في التعامل مع القرآن الكريم لأجل استمرار مسيرة تثوير الدلالة القرآنية، وذلك من أجل تحقيق إنتاجية ثقافية وأخلاقية في كافة حقول الجهد العقلي". فالمقاصد والمصالح صيغ خطابية تتجلى بحسب تباين الأزمنة والأمكنة لتحمل السيرورة التأويلية طبيعة تداولية تتأسس هندسة دلالاتها على فنية التركيب الداخلي لمقتضيات الدائرة الجمالية والأخلاقية في الخطاب القرآني دون انزلاقات الدلالة وانعطاف تحولاتها في المراوغات الخطابية والمقاصد السيئة. فبقدر ما يُظهر كتاب إدريس مقبول أن منطق التوحيد متأت من مقتضيات فنية جمالية يمكن الوقوف عليها في الأثر اللساني للمتعالى بشكل يسمح بالاقتراب من عالم المعاني وماهية لغة القرآن الكريم، بقدر ما يدافع ضد تجريد الكينونة من المعنى المتهافت بفعل آليات تحليل الخطاب التي تحتفي تحت بلاغة الحجاج، والدراسات الأسلوبية، ونظريات الاستعارة والصورة. وكأن الكاتب ينطلق من رغبة مضاعفة: تأسيس الاختلاف على أرضية صلبة هي قواطع الشريعة في

المجتمعات ذات الأرضية الإسلامية حتى لا نقع في الفوضى العارمة والفتنة التي من الممكن أن تجتث الأخضر واليابس، ثم بناء تقاطعات بين الجوانب اللغوية وبين الجوانب الأخلاقية في القرآن الكريم انطلاقاً من جذع دلالي مشترك يوحد عوالم الخطاب القرآني وعوالم الكون ويمنحهما الانسجام من خلال حد الجماليات المتعالية.

ومن الأهمية البالغة- في الأخير- أن ننبه القارئ إلى أن العنوان الفرعي للكتاب الموسوم بـ "مقدمة في لسانيات القرآن الكريم" يأخذ على عاتقه تأكيد مبدأ التوحيد والعلّة الأولى بناء على تداخل ثنائية الجمال والأخلاق التي يتولد عنهما لغة الخطاب القرآني وانتظام موجودات الكون. فالنتيجة المتضمنة في كل مقدمة تتخذ من اللسانيات أداة لتفسير الجماليات المتعالية في الخطاب القرآني مبنية على شرطين أساسيين: الشرط الأول يكمن في كون النسيج اللغوي للخطاب القرآني مبدأ أنطولوجيا لانتظام الكون، بينما يتمثل الشرط الثاني في جعل المداخل الحسية السمعية، والبصرية... ذات الصلة بموجودات العالم المنظور محفزات ومرجعاً لسانياً في بناء الدلالة للخطاب القرآني.

العدد

16

Journal

Dhakhaā'ir

Lil-'Ulūm al-Insānīyah

March 2023 AD.; Chaaban 1444 AH.



تصدر عن مركز فاطمة الفهريّة للأبحاث والدراسات

A QUARTERLY ELECTRONIC PEER REVIEWED ACADEMIC JOURNAL OF HUMANITIES

Participated in this issue

Mohamed El Bachir REZGUI

Hussain Ibrahim Mohammed ELJABRANI

Median BIN JAMAL AL-SALEH

Ahmed Mohamed MAHROS ELQUATORI

Mohamed LASSOUD

Rajaa ELHADRI

Abdelhafid ERRIH

Said CHARAI

Amin NKIRA

Abdelkader BENQADDOUR

Abdelhalim AIT MJOUD

Charif Allah GHAFOURI

Mourad LIMAM