

الإسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصورها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات

مفاهيم القرآن وتحديد مهام الأنبياء.

طه جابر علواني

قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي.

أيمن علي صالح

المسلم والآخر: رؤية تاريخية.

عماد الدين خليل

الأطر المعلوماتية لتداول المعرفة الإسلامية

في زمن العولمة.

حسن مظفر الرزوي

تجليات المنهج الظاهري لابن حزم في مسيرته

وفي نماذج من أعماله.

أنور خليل الزعبي

المناهج النوعية والكمية:

قراءة أولية في المنطلقات المعرفية.

خالد محمد سليمان

القراءة والمرجعية:

نظرات في كتابات أدونيس.

عبد القادر محمد مرزاق

عروض مختصرة

مؤتمرات وندوات

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتجاوز العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

■ إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

■ الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرياً وسلوكياً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

■ العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشملها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية

التالية:

■ قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

■ منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

■ منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

■ منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملًا علميًا ونقديًا يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

كلمة التحرير

تدخل "مجلة إسلامية المعرفة" بهذا العدد المزدوج عامها التاسع، وهي لا تزال تؤكد على يحمل الأفكار التجديدية التي طرحها المعهد العالمي للفكر الإسلامي على الأمة منذ أكثر من ربع قرن، لمواجهة التحديات التي كانت ولا تزال مطروحة على الأمة الإسلامية. وقد طرح المعهد يومها مجموعة من التوجهات الفكرية الإصلاحية تأتي في مقدمتها تلك الأفكار الخاصة بإصلاح واقع التعليم المدرسي والجامعي، لإنهاء حالة الفصام النكد بين التعليم الديني والتعليم العام، باعتبار هذه الحالة تكريساً للفصل "العلماني" بين الدين والحياة؛ هذا الفصل الذي يحرص الكثيرون على تعميقه حتى من الداخل الإسلامي، رغم أنه قد حرم نوعي التعليم من إحداث الفاعلية في بناء الشخصية الإسلامية أو تنمية المجتمعات الإسلامية. ونخشى أن تؤدي الهجمة الخارجية الضارية التي تُمارس ضغوطها حالياً على الدول العربية والإسلامية -للحد من أثار التعليم الإسلامي- إلى تُمترس مضاد يعيق عملية الإصلاح التي دعا إليها ولا يزال يدعو كثير من المخلصين في الدائرة الإسلامية.

لقد كانت الفرصة مفتوحة دوماً لهذا الإصلاح، بهدف جعل الثقافة الإسلامية إطاراً للتعليم في جميع مراحل وموضوعاته، وستبقى مفتوحة دوماً؛ حتى لا يبقى التعليم الإسلامي حبيس برنامج محدود تدخل إليه فئة محدودة من أبناء المجتمع، تتحكم الظروف السلبية في كثير من أقطارنا في تحديد من يدخل هذا التعليم وما تقوم به هذه الفئة بعد تخرجها منه! كذلك ستبقى الفرصة مواتية دوماً لهذا الإصلاح، حتى لا يبقى التعليم الإسلامي حبيس مادة معينة في التعليم المدرسي، أو قسم معين في التعليم الجامعي؛ فالتعليم الديني الذي يتطلبه هذا الإصلاح يحدد الرؤية الكونية التي تصوغ الفهم والسلوك للفرد والمجتمع، ويحدد ارتباط المعرفة الإنسانية بمداية الوحي الإلهي والقيم العليا التي جاء بها الإسلام، وذلك من حيث الحرص على اكتساب هذه المعرفة في ميادينها المختلفة، وتوظيفها في بناء مجتمع قوي وغني وآمن، يشعر أبنائه فيه بالثقة والكرامة والكفاية.

وحتى يأخذ "مشروع إسلامية المعرفة" في إطار التربية والتعليم موقعه المناسب من جهود الإصلاح، كانت الدعوة إليه ضمن "مشروع حضاري إسلامي" متكامل، يتوجه إلى مجموع الأمة، ويتفاعل مع جهود الإصلاح في نظم الحياة الأخرى: السياسية والاجتماعية والاقتصادية ويتكامل معها.

يتوجه المشروع الحضاري الإسلامي إلى الأمة الإسلامية، ويطرح أسئلته عن مقومات هذه الأمة وخصائصها؛ كيف تكونت هذه المقومات والخصائص الذاتية؟ وما أصولها ومصادرها؟ وكيف تطورت مع متغيرات الزمان والمكان؟

ويطرح المشروع أسئلته عن التكوين العضوي لهذه الأمة ومكوناتها الجغرافية والبشرية والمذهبية، وما يمثله اختلاف هذه المكونات وائتلافها من فرص وتحديات في حراكها الداخلي وعلاقتها الخارجية، وعن دور النخبة التي تطور المشروع الحضاري لأمتها بوصفه "مشروع نخبة وإنجاز أمة!"

ويطرح المشروع أسئلته عن السياق التاريخي لواقع الأمة في محيطها الدولي المعاصر، بحيث يخاطب المشروع أسئلة العصر وقضايا الساعة، فلا يصارع أشباحاً ولا يحرق في البحر ولا يحصد الهواء!

وبعد الإجابة الدقيقة والعميقة عن هذه الأسئلة وأمثالها، من خلال جهود بحثية علمية رصينة، يستطيع مفكرو الأمة رسم ملامح أكثر تفصيلاً لمشروعها الحضاري المنشود. ومن المتوقع أن تتناول هذه الملامح التفصيلية عناصر المشروع الحضاري على اختلاف ميادينها ومستوياتها. ويمكن أن نجملها في العناصر الأربعة الآتية:

- إطار التجدد والتحديد الحضاري في بعده الفكري،
- مقومات الإصلاح السياسي وتحديد العلاقة بين الأمة والدولة،
- التنمية الاقتصادية والاجتماعية،
- بناء الشخصية الإسلامية والإصلاح التربوي.

ولا شك في أن كثيراً من الجهود الإصلاحية قد توجهت نحو هذه العناصر عبر القرنين الماضيين، ومع ذلك فإنها لا تزال موضع جدل ونزاع بين الرؤى المتصارعة التي كان

بعضها يُحبط بعضها الآخر في كثير من الأحيان، رغم الاتفاق على أهمية تكامل الجهود وتكاتفها حول ملامح هذه العناصر. وقد قدمنا ذكر البعد الفكري للتحديد الحضاري الإسلامي لأهميته القصوى في تحديد الاتجاه الذي يمكن أن تسلكه جهود الإصلاح في العناصر الأخرى، ولخطورة التنازع حول طبيعة هذا البعد وما ينتج عن هذا التنازع من فشل وإحباط: (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم). (الأنفال: 46)

فالإطار الفكري للتحديد سوف يشخص مواقف التراجع وحالات التخلف في تراث الأمة وجهودها وانعكاسات هذه المواقف والحالات على تطورها التاريخي وواقعها المعاصر؛ مما يقدم بيانات مفيدة عن سبل الخلاص. وسوف نجد أن الإطار الفكري يدعو علماء الأمة ومفكريها إلى الجمع بين استلهم هداية الوحي الإلهي واكتشاف السنن الكونية والاجتماعية والنفسية، من أجل بناء مشروعهم الحضاري المعاصر. ولن يتم ذلك إلا من خلال التفاعل والمعاونة الدائمة مع الوقائع والأحداث والتحديات، ومن خلال الحوار المتصل والمراجعة الدائمة؛ أي إنهم لن يجدوا المشروع الحضاري المنشود جاهزاً في بطون الكتب، ولن ينزل عليهم مائدة من السماء! كما أنه لن يكون صورة مكتملة التفاصيل من يومه الأول.

سيكشف الإطار الفكري للتحديد الإسلامي عن بعض الإشكاليات التي عرقلت عمليات التحديد في الماضي، ومثلت أسباباً للتراجع والانحطاط، وسوف يُظهر هذا التشخيص دور الإشكاليات الداخلية على وجه الخصوص، ومنها -على سبيل المثال- تعطيل دور الأمة من خلال إعفاء جماهيرها وعامة أبنائها من الجهد الفكري المسؤول، على صورة استقالة عقلية جماعية، سمحت للجاحظ أن يصف هذه الأمة في القرن الثالث الهجري بأنها: "تحمّل عقلية عوام". لقد نتج ذلك عن القبول العجيب لفكرة تصنيف الأمة إلى علماء وعامة، وعن تأكيد الحاجة إلى انتماء العالم إلى مذهب معين والإفتاء من داخل المذهب، ودعوة العامة إلى التخلف حتى من أعباء المعرفة بالمذهب؛ لأن: "العامي لا مذهب له، مذهبه مفتيه!" وهكذا انفرد كل من العلماء والجماهير بثقافة خاصة، فللعلماء ثقافتهم وللعامة ثقافتها، ولكل من الثقافتين مصادرها وخصائصها، وحتى شعرها وأدبها وأساطيرها. وفي هذا الإطار نستطيع أن نقرأ الآثار المدمرة لطاقة الأمة لما ساد هاتين

الثقافتين حول بعض القضايا مثل الجبر والاختيار والتسيير والتخيير والقضاء والقدر وأمثالها.

وسيكشف الإطار الفكري للتجديد الإسلامي عن بعض الإشكالات المعاصرة التي تمثل الثقافة السائدة اليوم لدى فئات الأمة في نخبها وجماهيرها، فالتكوين الثقافي المعاصر للأمة الإسلامية يتضمن الكثير من العناصر المتناقضة، سواء في الموروث من هذه الثقافة: أصيلاً أو دخيلاً؛ أو الطارئ المستحدث من عناصر الثقافة الغربية التي أصبحت تصوغ كثيراً من مظاهر مجتمعاتنا وتلون كثيراً من عقليات أبنائنا. كما يتضمن هذا التكوين الثقافي صوراً عديدة من التفاعل والتنافس بين المحتوى الإسلامي (الداخلي) والمحتوى الغربي (الخارجي).

وسيكشف الإطار الفكري للتجديد الإسلامي عن سلم القيم السائدة في حياة المسلم المعاصر، وموقع القيم الإسلامية العليا الحاكمة والقيم الفرعية المنبثقة عنها، وعلاقة هذه القيم الإسلامية بالقيم المنافسة لها سواء الموروثة منها أو المستوردة.

وهكذا يتأكد لنا أن الإطار الفكري للتجديد الإسلامي يمثل القاعدة التي تبنى عليها أركان المشروع الحضاري الذي تعمل النخبة المفكرة في الأمة على صياغته، وتقدمه إلى مجموع الأمة ليكون تحقيقه: "إنجاز أمة".

أما محتوى الإطار الفكري للتجديد وموضوعاته فإننا نستطيع أن نخدده -في ضوء التساؤلات والتوضيحات السابقة- في أربعة عناصر:

يتعلق أولها بالرؤية الكونية للوجود والحياة والإنسان، وهي تصور شمولي يجب عن تساؤلات الإنسان عن طبيعة الوجود، وغاية الحياة، وموقع الإنسان، وغاية وجوده الإنساني، وعلاقاته بخالق الكون ومخلوقاته، مما يسمح للإنسان ببناء نظام معرفي متكامل، يوظف طاقة الإنسان على استلهام الهدى الإلهي وتفعيل عقل الإنسان وتنظيم أدائه وفق منهجية في التفكير والبحث والممارسة. وهكذا توفر الرؤية الكونية والمنهجية المنبثقة عنها قاعدة الانطلاق لكل ما عدا ذلك من فعاليات الإنسان الفكرية والعملية.

ويتعلق ثاني هذه العناصر بتفعيل الرؤية الكونية والمنهجية المنبثقة عنها في التعامل مع مصادر المعرفة، سواء كانت وحيّاً أو كوناً، وأدوات هذه المعرفة سواء كانت عقلاً أو

حسّاً. وسوف يظهر لنا في هذا المجال موقع المرجعية القرآنية وضرورة تطوير منهجية للتعامل مع هذه المرجعية بوصفها المصدر المنشئ للأحكام والمنشئ للقيم، وضرورة تطوير منهج للتعامل مع السنة النبوية بوصفها بياناً للقرآن وتفصيلاً لمجمله وتطبيقاً لتوجيهاته. وهكذا يوفر منهج التعامل مع مصادر التأسيس المعرفي ضوابط الاستقامة، ومعايير التقويم، وقيم الحياة البشرية؛ وفق الرؤية الكونية والمنهجية السليمة.

والعنصر الثالث يتبع العنصر السابق له ويكمّله، وهو يتعلق بمنهج التعامل مع التراث الإنساني؛ أي بمحمل الخبرة الإنسانية السابقة، وتحديد الطرق التي يمكن بها تمييز مكونات هذا التراث ومعايير تقويمه والحكم عليه، وبيان ما يلزم استيعابه أو تجاوزه، إحياءه أو تحديده. ويدخل في هذا التراث بطبيعة الحال تراث الأمة المسلمة، مما دار حول الخطاب القرآني والبيان النبوي وأنتجه علماء الأمة بمختلف فرقهم ومذاهبهم. كما يدخل فيه أيضاً تراث الأمم الأخرى وبخاصة ما يرتبط منه بسنن الله في الكون والنفس والمجتمع، أو يدخل ضمن العوامل والمحددات لقيام الحضارات وانحيارها.

أما العنصر الرابع فيتعلق بمنهج التعامل مع الواقع البشري المعاصر؛ أي الإحاطة بمعطيات هذا الواقع ودوائر تأثيره، وطبيعة الفرص التي يتيحها للإنسان المسلم، والتحديات التي يضعها في مواجهته؛ سواء كان هذا الواقع واقع الأمة بعناصره الجغرافية والبشرية والفكرية ومظاهر الاختلاف والائتلاف فيه، أو واقع الأمم الأخرى وما تقدمه إنجازاتها الحضارية المعاصرة من تسهيلات وتيسيرات وما ينتاب حضارتها من أزمات ومشكلات. وسوف يفرض منهج التعامل مع الواقع المعاصر على العقل المسلم أن يلاحظ طبيعة العلاقات التفاعلية بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى، وهو واقع تتداخل فيه الأفكار والمؤسسات والمصالح، وتنتقل فيه المعلومات والبيانات بصورة فورية لحظة إنتاجها إلى كل مكان يصل إليه إحساس الإنسان في هذه الأرض وفيما حولها. ومنهجية التعامل مع الواقع ذات عنصرين: أحدهما فقه الواقع كما هو؛ والآخر فقه التأثير في الواقع وتغييره باتجاه المعايير الإسلامية المقررة، وفي حدود الطاقة البشرية وإمكاناتها المتاحة.

هذه العناصر الأربعة التي تمثل محتوى الإطار الفكري للتحديد الحضاري لم تكن في أي يوم من الأيام ناتجاً نهائياً أو مقولات ناجزة، وإنما كانت تتحدد ضمن أطر مرجعية عامة، وتخضع لعمليات النمو والبناء وفق معطيات النمو الحضاري للأمة. لكن هذه الأطر

المرجعية العامة قد احتلت في القرون الأخيرة من تاريخ الأمة المسلمة، حتى كادت ملامحها أن تختفي في بعض الأحيان. ومع ذلك فإن جهود إعادة بنائها لم تنقطع، فكانت هناك محاولات عديدة، كان بعضها يهدف إلى استعادة تاريخية لصور من الماضي؛ وكان بعضها الآخر يهدف إلى القفز على ذات الأمة وتاريخها ليستعير أطراً مرجعية لا تنتمي إلى الأمة؛ واستهدف نوع ثالث من المحاولات التوفيق بين متطلبات الذات الحضارية الإسلامية والمتطلبات التي يفرضها الواقع المعاصر.

ويقف العقل المسلم المعاصر اليوم وهو أكثر استعداداً للانطلاق في حركة منهجية تستوعب هذه المحاولات وتتجاوزها، وهو يتسلح بدرجة عالية من الوعي والقدرة الذاتية، وبقدر كبير من الشعور بالتحدي في مواجهة التحديات والتوقعات، ليس من الداخل الإسلامي فحسب، وإنما أيضاً من الكثيرين في هذا العالم الذين يشعرون بحاجة الحضارة الإنسانية المعاصرة إلى إسهامات العقل المسلم والأمة المسلمة في توجيه هذه الحضارة وترشيدها، وملء كثير من مساحاتها الفارغة بمنظومة القيم الإسلامية والمثل العليا التي تدعو إليها.

مفاهيم القرآن وتحديد مهام الأنبياء

طه جابر العلواني*

مقدمة: مؤشرات في المنهج:

مما لاشك فيه أن الرسالة الخاتمة قد استوعبت تجارب النبوات كلها، واستعرضت تاريخ الرسل مع أقوامهم وأنواع خطابهم والحوار والجدل الذي كان يدور بينهم وبين أقوامهم، وتنوع خطابات الأنبياء وتعدد مضامينها -وفقاً لعوامل الاستجابة والرفض والإقبال والصدود والقبول والإعراض، ورسالة رسول الله ﷺ لم تكن بدعاً من ذلك.

ولقد عرض القرآن الكريم الكثير من التجارب النبوية التي كانت في بعض الأحيان تواجه بالصدود والإعراض، حتى إذا مات النبي أو فقد اتخذ الناس من قبره وثناً قدسوه وربما اتخذوه رباً أو إلهاً، فحرص القرآن الكريم على أن لا يتكرر هذا مع رسول الله ﷺ ومع قومه. من هنا امتلأ القرآن الكريم بالآيات الكريمة التي تحدد المفاهيم بدقة وتضع الفواصل الدقيقة والكبيرة بين النبوة، وهي من عالم الغيب والأمر، والألوهية وهي من عالم الأمر والغيب كذلك، لكي لا تكون هناك أية فرصة للخلط وتكرار أخطاء الأمم السابقة، التي حاولت أن ترى الفوارق بعد طول الأمد وقسوة القلوب بين النبوة والرسالة والربوبية والشفاعة والألوهية والخالقية ومستويات الأمر والإرادة والمشئّة، فأخطأت السبيل وضلت الطريق وحولت النبوات والرسالات إلى وسائل للضلال بدلاً من وسائل هداية. ولذلك فإن القرآن الكريم لم يمل من التوكيد على بشرية الرسول ﷺ

* رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فرجينيا.

talalwani@siss.edu

وساعد في إعداد هذا البحث: الباحثة زينب علواني التي جمعت النصوص من المصادر المختلفة وخرجت ما لا بد من تخريجها، وناقشت معنا أطروحته، وتابعت بصبر شديد طباعته وقراءته علينا، وإعادة الطباعة بعد كل قراءة حتى استوى على سوقه بهذا الشكل الذي نرجو أن يكون نوعاً من الإضافة إلى الدراسات الخادمة للسنة النبوية.

وفي الوقت نفسه وجوب طاعته فيما يأتي به من الله عز وجل والتحذير من مخالفته، خاصة في التحذير من الخط الفاصل الدقيق الذي قد يؤدي إلى الخلط والإرباك بين متلقي الرسالة وبين صاحبها تبارك وتعالى. وفي هذا الإطار يمكن أن ندرك عظمة الآيات الكريمة الكثيرة التي تعلقت في هذه المجالات وأوضحته بأفضل ما يكون الإيضاح، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾، كذلك نستطيع أن نفهم كيف كان رسول الله ﷺ يحذر الناس من المبالغة في تعظيمه للأسباب ذاتها، وفي هذا الإطار نستطيع أن نقرأ سائر أحاديثه ﷺ خاصة التي سبقت انتقاله إلى الرفيق الأعلى على سبيل المثال: فعن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: "لَا تَتَّخِذُوا قَبْرِي عِيدًا وَلَا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قُبُورًا وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَصَلُّوا عَلَيَّ فَإِنَّ صَلَاتَكُمْ تَبْلُغُنِي".¹

كل ذلك من أجل أن لا تكرر المأساة وتذهب أنوار النبوة وتحجب الهداية عن البشر، فيتجاوزون سنن الأنبياء منهجاً لفهم وتطبيق رسالة الله ودينه وشرعه، ولو أن هذه الأمة تنبته في فترات تاريخها اللاحقة كما تنبه أصحاب رسول الله ﷺ لأهمية المفاهيم، لما وقعنا في كثير من الخلط الذي أدى إلى اضطراب كثيرين في المفهوم: الحقيقة الحمديدية، والنبوة والرسالة، العقل والوحي، الدنيا والآخرة، التعدد والمقاصد... إلخ ذلك الخلط الذي جعل من أبناء الأمة الواحدة شيعاً يكفر بعضها بعضاً دون سبب منطقي.

وما من علم من علوم المسلمين أو نوع من أنواع معارفهم، التي تكونت حول النص القرآني إلا وكان له نوع من التعامل مع السنة النبوية المشرفة كلاً أو جزءاً، وقد أعطى أهل كل علم أو فن أو معرفة للسنة معنى يتفق واصطلاحاتهم، وسواء أعبر ذلك عن حقيقة السنة، أو عبر عن جانب من جوانبها، أو لازم من لوازمها أو لم يعبر إلا عن اصطلاحهم الخاص (فلا مشاحة في الاصطلاح)، فإن ذلك قد ساعد ولو بدون قصد على إلحاق ذلك الغبش بمعنى السنة وحقيقتها، والمراد بها عند الإطلاق، فلأصوليين اصطلاحهم، وللفقهاء مثله، وللمحدثين مصطلح ثالث، وللكلاميين معنى رابع وهكذا، حتى أصبح بيان المعنى المراد عند الإطلاق ضرورة. ولذلك فإننا سنكرس -بإذن الله-

¹ رواه أحمد في مسند المكثرين رقم الحديث 8449.

هذا البحث لتوضيح بعض المفاهيم الأساسية الكاشفة عن معاني السنة النبوية. من هنا فإننا نرى ضرورة مراجعة تلك المفاهيم وتحليلها ومعرفة الحدود والفواصل بينها، لئلا يلبس على الناس دينهم ويستمر انقسامهم الذي ينتمي إلى مراحل تاريخية متقدمة. ولا نريد أن نستقري كل هذه المفاهيم، بل نريد أن نتناول منها نماذج يمكن أن تكون أمثلة للنماذج الأخرى التي نأمل أن يتم استقراؤها والبحث فيها وإدراك مغايراتها ومقاصدها.

وهذا بحث بعنوان مفاهيم القرآن وتحديد مهام الأنبياء وهو جزء من بحث بعنوان "دراسات في السنة النبوية المشرفة" تهدف أن تصل منه وبه إلى تصور دقيق لدور "السنة النبوية" في بناء شخصية المسلم عقلياً ونفسياً، وكذلك في تأسيس مبادئ العمران الإسلامي، وبناء قواعده الحضارية، وإحداث النقلة النوعية في حياة الشعوب الأممية التي ما جاءها قبل محمد صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين من نذير ولا بشير.

أولاً: النبوة والاصطفاء

اصطفى الله تعالى آدم وذريته وجعلهم خلفاء الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 30) وكأنه سبحانه أراد أن ينبه الملائكة، بأنهم لم يكونوا يعلمون أن الهدف من هذا الاختلاف، ليس العبادة المجردة المشابهة لعبادتهم وتسييحهم وتحميدهم، الذي يأتي عن فطرة فطروا عليها وطبيعة هيئوا بمقتضاها لذلك، بل المقصود خلافة وابتلاء وتدافعاً يحص الله الناس فيها ليتبين الأحسن عملاً من هذا الخلق، والأصلح لورثة الأرض في الدنيا وورثة الجنة في الآخرة: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾² (الأنبياء: 105). فهذا الاصطفاء مرتبط بعبادة لها مفهوم آخر، يتعدى التسييح والتحميد

² اتلوا آيات سورة الأنبياء من 105-110.

والركوع وغيرها من الأفعال التي تقوم بها الملائكة عبادة محضة، وتقديساً خالصاً إلى فعل العمران³، والقيام بحق الأمانة وأداء مهمة الاستخلاف، لتحقيق الوفاء بالعهد.

ومن رحمة الله بالإنسان أنه لم يتركه في هذه الأرض وحده؛ فبعد أن زوده بما يلزمه من مفاتيح العلم فإنه كذلك سبحانه قد اصطفى من البشر أنبياء ورسلاً، اختارهم من بين عباده ليكونوا أسوة ونموذجاً في تطبيق شرائع الله تعالى قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ، ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران: 33-34). فتدارك الله سبحانه برحمته الإنسان وعزز عقله بالنبوات والرسالات ليتلو عليه الأنبياء والمرسلون آيات الله، ويعلموه الكتاب والحكمة، ويدربوه على تزكية نفسه وتطهير ضميره، وإصلاح عمله، وتسديد مسيرته لتقطع بذلك كل حجه وأعداره، وينطلق في تحقيق مهمته في التوحيد والتركية والعمران على الوجه الأكمل، ويحصل على جزائه على الوجه الأوفى الأتم في الآخرة: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا، وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا، لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: 163-166).

وكما اختلط مفهوم النبوة والرسالة لدى أهل الكتاب فأدرجوا فيها الإلهام والهواتف والتأملات التي تأتي للإنسان وهو في صلته أو عبادته، فضلوا بذلك وانحرفوا ولم يعودوا يميزون بين وحي يوحى، وبين هذه الأمور التي قد تعرض لأي إنسان، فقط اختلط الأمر على بعض المسلمين في العصور المتأخرة، وعصور الجهالة لدين الله وشرعه،

³ هو المفهوم الخلدوني البديل لمصطلح الحضارة: فكل عمران حضارة ولا عكس؛ فالعمران بناء حضارة ربانية تلاحظ منها رؤية كلية للإنسان والحياة والكون، وتلاحظ في تركيبها القيم وغايات الحق من الخلق: أنظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الفلم، 1398هـ.
- عارف، نصر محمد. الحضارة - المدنية - الثقافة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

فتوهموا أن الزعامة والذكاء والعبقرية الشخصية من المهام أو الصفات التي جعلت الناس في الماضي يطلقون على هذا النوع من القادة أنبياء ومرسلين في حين أنهم مجرد عباقرة، أو زعماء قوميين أو إقليميين جاءوا لإنقاذ أقوامهم وشعوبهم أو توحيدهم؛ فسووا بذلك بين العبقرية والذكاء -وهي صفات عامة مشتركة يتصف بها الناس كسباً أو موهبة- وبين النبوة أو الرسالة التي هي شأن من شؤون الغيب، ولا دخل للكسب الإنساني فيها، فليست هناك معاهد أو أماكن لتأهيل أنبياء أو رسل، وليست هناك برامج إنسانية محددة لإيجاد أنبياء ومرسلين، بل هي اصطفاء إلهي واختيار رباني. فالنبي أو الرسول لا يدري قبل أن يتم اصطفاؤه أنه سيكون نبياً أو رسولاً ولم يتشوف لذلك ولم يحاول امتلاك مؤهلات، ولم يتقدم بطلب إلى الله تعالى ليتخذ نبياً أو رسولاً.

ولذلك فإن من أخطر محاولات التزييف تلك المحاولات التي قام بها البعض واحتال كثيراً من المسلمين عن دينهم بما ظنه بعضهم -جهلاً- مدحاً للنبي ﷺ فأقر بالعبقرية لينفي النبوة والرسالة، ولينفي الجانب الغيبي، دون أن يهتموا بإنكار النبوة والرسالة، فأصبح من الضروري التنبيه لمفهوم النبوة والرسالة والوحي والإيمان كما جاءت في كتاب الله لا بالشكل الذي أراده أولئك المحرفون.⁴

وإذا كان الوحي الإلهي الذي نزل صحائف وكتباً وألواحاً ووصايا قد تم التصديق عليه بالقرآن المجيد فإن القرآن قد صدق واسترجع وهيمن على تحارب النبوات من قبل مع أمهم، وبعد ذلك التصديق والهيمنة، فقد أمر القرآن رسول الله عليه الصلاة والسلام بالاهتداء بتحارب من النبيين والمرسلين: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ...﴾ (الأنعام: 90) وأعلن عن وحدة "أمة الأنبياء" في ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 92) منذ ذلك الحين والتاريخ البشري يسطر صفحاته في تدافع

⁴ ونستطيع أن نضرب مثلاً بكتاب ميشيل عفلق، ذكر النبي العربي، الذي أكثر فيه من الثناء على النبي ﷺ حتى توهم أتباعه أنه قد صار مسلماً مع أن إعجابه برسول الله ﷺ إنما هو إعجاب بزعيم قومي منقذ وباني لأمة فقط.

أولياء الرحمن ضد أولياء الشيطان والأجيال البشرية تتعاقب والحضارات تبني وتبيد، والأيام تتداول بين الناس، والناس منهم القاسطون، ومنهم دون ذلك.

ثانياً: النبوة والرسالة:

النبي بغير همز فقد قال النحويون أصله الهمز واستدلوا بقولهم "مسيلمة نبيئ سوء". جاء في لسان العرب⁵: النبي المكان المرتفع، وقيل النبي: ما نبا من الحجارة إذا نجلتها الخوافر، والنبي: العلم من أعلام الأرض التي يهتدى بها، قال بعضهم: ومنه اشتقاق النبي لأنه أرفع خلق الله **﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾** (مریم: 57)، وذلك لأنه يهتدى به. والنبي هو الذي أنبأ عن الله وصف من النبأ وهو الخبر المفيد لما له شأن مهم، والنبي بغير همز أبلغ من النبي بالهمز، لأنه ليس كل منبأ رفيع القدر والمحل، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لمن قال: يا نبي الله فقال: "لست بنبي الله ولكن نبي الله"⁶ لما رأى الرجل خاطبه بالهمز بغضاً منه. والنبوة والنبوة: الارتفاع، ومنه قيل نبا فلان مكانه وهي الشرف المرتفع عن الأرض ويصح فيه معنى الفاعل والمفعول لأنه منبئ عن الله تعالى ومنبأ منه، والنبي بالتشديد أكثر استعمالاً، أبدلت الهمزة ياء، أو هو من النبوة والرفعة والشرف. ويطلق عند أهل الكتاب على الملهم الذي يخبر بشيء من أمور الغيب المستقبل، وقيل إن معنى أصل مادته في العبرانية القديمة المتكلم بصوت جهوري مطلقاً أو في الأمور التشريعية، وهو عندنا من أوحى الله إليه وحياً، فإن أمره بتبليغه كان رسولا، هذا مفهوم خاطئ في ظني فالنبي مكلف بالبلاغ كما أن الرسول مكلف كذلك. ولكن الفرق بينهما أن الرسول يأتي بدين وشرعة جديدة بينما النبي مجدد لشرعة رسول سبقه. ثم إذا كان المؤمن مكلفاً بالبلاغ فكيف بالنبي؟ فكل رسول نبي، وما كل نبي رسولا.⁷ ولقد جمع بين اللفظين لبعض الأنبياء كقوله تعالى: **﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ**

⁵ انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر/ دار بيروت للطباعة والنشر، ج15، ص301 وما بعدها، والراغب الأصفهاني، **المفردات**، بيروت: دار صادر، ص482، ورضا، محمد رشيد. **الوحي المحمدي**، مرجع سابق، ص84 وما بعدها.

⁶ الأصفهاني، المرجع السابق، ص482.

⁷ رضا، رشيد. **الوحي المحمدي**، مرجع سابق، ص85.

وَرَسُولُهُ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (الأعراف: 158).

والرسول: من أرسل الشيء أي أطلقه وأهمله⁸، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤْزُهُمْ أَزًّا﴾ (مريم: 83) ومعنى الإرسال: التسليط، قال أبو العباس: الفرق بين إرسال الله عز وجل أنبياءه وإرساله الشياطين على أعدائه، أن إرساله الأنبياء إنما هو وحيه إليهم أن أندروا عبادي، وإرساله الشياطين تخليته وإياهم. وجاء في المفردات⁹: أصل الرسل: الانبعاث على التؤدة، ويقال: ناقة رسالة سهلة السير وإبل مراسيل منبعثة انبعاثاً سهلاً، ومنه الرسول المنبعث. وتصور منه تارة الفرق فليل: على رسلك إذا أمرته بالرفق، وتارة الانبعاث فاشتق منه الرسول، وتارة لمتحمل القول والرسالة، قال تعالى ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غَلَامٌ وَأَسْرُوهُ بَضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (يوسف: 19)، ﴿فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النَّسُوءِ اللَّاتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 50).

ورسل الله تارة يراد بها الملائكة، وتارة يراد بها الأنبياء، فمن الملائكة¹⁰ قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (التكوير: 19) ومن الأنبياء قوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (آل عمران: 144)، فمحمول على رسله من الملائكة والإنس. والإرسال يقال في الإنسان وفي الأشياء المحبوبة والمكروهة، وقد يكون

⁸ لسان العرب، مرجع سابق، 283/11 وما بعده.

– الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح، بيروت: مكتبة لبنان، 1995م، ص102. حول معنى النبي: 268-269.

⁹ الراغب الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص195.

¹⁰ وقوله ﴿ولما جاءت رسلنا لوطاً سيئ بهم..﴾ وقال ﴿ولما جاءت رسلنا إبراهيم..﴾ وقال ﴿والمرسلات عرفاً﴾ وقال ﴿بلى ورسلا لديهم يكتبون﴾.

ذلك في التسخير كإرسال المطر والريح¹¹ ﴿يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ (نوح: 11). ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَتٍ لَّنَذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ﴾ (فصلت: 16).

الأنبياء في القرآن:

لقد جاء القرآن الكريم برسالة كاملة تامة. فحوى الدين - كله - فصدق وهيمن على تراث النبيين كافة ليحفظ تراث تلك النبوات السابقة ويرى ساحة الأنبياء الذين أتمموا بطلاناً وزوراً وابتلوا بالقصص المختلفة، وبذلك منح القرآن الإنسانية صوراً لنماذج بشرية فذة في عصور مختلفة ومتنوعة في بنيتها، فلو يبق للبشر حجة تسوغ ارتكاب الشر واتباع الشيطان، فأكد على بشرية الأنبياء ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ (الأنبياء: 7-8)، بل ورسم القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ الخطوط الرئيسية في منهج التعامل مع الأنبياء واحترامهم فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال قال النبي ﷺ مثلي ومثل الأنبياء كرجل بنى داراً فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنه فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون ويقولون لولا موضع اللبنه (البخاري)¹²، وعن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال لا تُخَيِّرُوا بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ¹³ (رواه البخاري)، كما أكد القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ على عصمة الأنبياء من ارتكاب الكبائر والذنوب العظيمة التي اتهم بها الأنبياء في بعض كتب أهل الكتاب، حتى أنزلوا منزلة تقل بالدونية عن الإنسان العادي، ورسم تلك الصورة للأنبياء كانت لغاية في نفوس الأحرار وأتباعهم، كي يرتقوا بأنفسهم إلى منزلة الأنبياء، فيحلون ويحرمون ما يشاءون، ولذلك جاء القرآن الكريم ليظهرهم مما ابتلوا به، وليثبت مسألة العصمة للأنبياء والرسول فلا يجرؤ

11 المفردات، مرجع سابق، ص195.

12 البخاري، كتاب المناقب، رقم الحديث: 3270.

13 البخاري، كتاب الديات، 6405.

أحد على اتهامهم بارتكاب الكبائر والفواحش ويجعل كل من يخالفهم مخالفاً لشرع الله ودينه ومن تلك النماذج:

عيسى وأمه مريم:¹⁴ قد يكون من أشد الأنبياء تعرضاً للتشويه والتحريف سيدنا عيسى وأمه، فقد أورد القرآن الكريم تفاصيل دقيقة عن طبيعة حياتهما بأساليب متعددة، منها: المحاورة مع المعاندين الذين ارتقوا بهما إلى أكثر مما ينبغي فألھوا عيسى أو نادوا به ابناً لله تبارك وتعالى، أو مع أولئك الذين لفقوا لهم التهم الهابطة، وكذلك قدم القرآن الكريم حياتهما بشكل سرد قصصي سلس، يرصد فيه أهم الأحداث والتغيرات التي وقعت لهما كما جاءت في سورة مريم 16-37، وكأن مريم كانت محور السورة ومدار مركزيتها، حيث تم التأكيد على براءتها واصطفائها على نساء العالمين، كذلك في سورة آل عمران وما جاء به من تفاصيل دقيقة عن بركة أسرتها، وحسن نشأتها، وتربيتها، بالرغم من يتمها وفقدانها لوالديها ثم كفالة زكريا لها، حيث يقدم القرآن الكريم هنا نماذج لعلاقات مختلفة تحكم فيها القيم والمبادئ العليا التي يستبطنها كل دين سماوي.

سليمان بن داود: لقد اتهم سليمان بالسحر فبرأه الله في سورة البقرة: ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولاً إنما نحن فتنة فلا تكفر...﴾ (البقرة: 102) كما أظهر القرآن الكريم جوانب مضيئة أخرى من شخصية سليمان عليه السلام في حكمته وحسن تدبيره للملك الذي وهبه إياه الله سبحانه وتعالى وحسن شكره لله، بل وحسن أسلوبه في الدعوة إلى الله تعالى. وهكذا امتدت مساحة التعريف بسليمان في سور وآيات عديدة في النمل والأنبياء، وسبأ، وص وغيرها.

¹⁴ انظر: البقرة: 87، 136، 253، آل عمران: 45-59، 84، النساء: 157-171، المائدة: 46، 78، 110-116، الأنعام: 85، الأحزاب: 7، الشورى: 13، الزخرف: 63، الحديد: 27، الصف: 14، 6، التحريم: 12.

وكذلك فعل القرآن الكريم مع إبراهيم ونوح وموسى وإسماعيل وزكريا ويحيى وغيرهم، ليجعل منهم نماذج بشرية يقتدي بها في تثبيت القيم العليا التي تعد أساس العمران الإنساني على وجه الأرض إلى يوم القيامة.

علاقة النبي محمد ﷺ بمن سبقه من الأنبياء

لقد لخص القرآن الكريم هذه العلاقة بمواضع مختلفة كل منها يمثل محوراً من محاور تلك العلاقة التي تتشعب امتداداتها ما بين العام والخاص، والمحمل والمفصل، حيث يتمثل إطار العلاقة العام في آيات سورة الأنبياء حينما طافت آيات السورة على الكثير من الأنبياء والمرسلين ما بين تفصيل وإجمال،¹⁵ وختمت تلك الجولة بقوله تعالى: ﴿هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 92)؛ فالأنبياء أمة واحدة في طبيعة رسالتهم ومصدرتها وأسس دعوتها إلى إقامة القيم العليا وتزكية النفس الإنسانية لإقامة أركان العمران في الأرض. ولقد بين القرآن الكريم جوانب الاشتراك والاختلاف كما بين الثوابت والمتغيرات في رسالات الأنبياء والرسل، حيث أكد على أربعة مناطق مهمة هي العقيدة، والقيم، والأخلاق الإنسانية، ثم الشريعة والمعاملات، فتشارك دعوات الأنبياء جميعاً في منطقتي العقيدة والقيم، فجميع الأنبياء يدعون إلى عبادة الله الواحد الأحد وتثبيت القيم العليا وهذا ما أكد القرآن معانيه في مواضع عديدة خاصة في سورة الأنبياء في قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 25)، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ..﴾ (النحل: 36) فيكون حيز الاشتراك في الأصول والعموميات كما 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 كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (الشورى: 13)، أما التفاصيل والتشريعات فتختلف من شريعة إلى أخرى حيث تستبطن معاني المرونة، لتترك مجالاً للاجتهاد الإنساني في تعامله مع متغيرات الزمان والمكان، وبين ذلك قوله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.﴾ (المائدة: 48).

وهكذا أكد سبحانه في إطار الوحدة النبوية أنه ما كان محمد ﷺ بدعاً من الرسل، وإنما هو خاتم الأنبياء، وهذا ليفتح بوابة المحاور مع أهل الكتاب من جهة، ومع الذين يزعمون أنهم اتباع إبراهيم من جهة أخرى. ولقد أثار الأصوليون تساؤلاً حول تعبد النبي بشرع من قبله قبل البعثة وبعدها¹⁶، وذلك لما ورد في القرآن الكريم من الآيات التي تؤكد وحدة دعوة الأنبياء - كما ذكرنا آنفاً في وحدة الأصول - ولذلك فقد انقسم الأصوليون في هذه القضية الخلافية إلى من نفى تعبده بشيء مما سبق، ومن أثبتته ومنهم من توقف، وظهر الإشكال هنا نظراً لاختلال في فهم السياق القرآني حيث استدل القائلون بالإثبات بقوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ (المائدة: 44)، وقوله تعالى: ﴿فَبَهَدَاهُمْ آفَنده﴾ (الأنعام: 90)، وقوله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (النساء: 163)، وقوله: ﴿أَنْ أَتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ (النحل: 123)، وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ (الشورى: 13) وكما ذكرنا آنفاً وردت هذه الآيات لتؤكد على وحدة الأصول في الإيمان بالله وحده، وإفراده بالعبادة والتزام القيم والأخلاق التي دعا إليها جميع الأنبياء، أما في التشريعات فإن لكل نبي شرعة ومنهاجاً، ويظهر هذا واضحاً عندما جاء عيسى ليعلم لبني إسرائيل عن تخفيف الشريعة التي جاء بها موسى، وذلك للتأكيد على ملاحظة أهمية حيز المتغيرات في الحياة الإنسانية وإبراز دور الإنسان في التعامل معها، قال سبحانه: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجَنِّتُكُمْ بَأْيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (آل عمران: 50)، ثم تختم الرسائل برسالة الرحمة

16 الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، دراسة وتحقيق د. طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1992م، ج3، 263-275.

والتخفيف فيقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ (الأعراف: 157-158). ولذلك كانت خطورة تبني فكرة شرع من قبلنا تكمن في ما يترتب عليها من نتائج قد تعيد شريعة الإصر والأغلال التي حررنا الله منها بشريعة الإسلام.¹⁷

ثالثاً: مهام الأنبياء:

إن للأنبياء والمرسلين مهاماً حددها الباري جل شأنه بمنتهى الدقة لا يملكون أن يزيدوا فيها أو ينقصوا منها، قال تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأحقاف: 9) وقال تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾ (فصلت: 6) وقد يحمل حب أمم الأنبياء لهم وظهور المعجزات على أيديهم بإذن ربهم إلى توهم قدرة النبي على ما لا يدخل تحت قدرته، وهنا قد يفتتن بعض الناس فيخرجون الأنبياء من دائرة البشرية ويقعون في نوع من الشرك الذي جاء الأنبياء والمرسلون للقضاء عليه، فكانت عملية تذكير الناس بمهام الأنبياء وتحديدتها بدقة في الرسالة الخاتمة أمراً في غاية الأهمية، ولذلك وجدنا القرآن الكريم يحدد هذه المهام بوضوح تام، ويضرب مثلاً بالأمم التي انحرفت في تصوراتها لأنبيائها، ويحذر من الوقوع فيما وقع به أولئك، ويؤكد على بشرية الرسل وعصمتهم مع توضيح شاف لمعاني معجزاتهم ومحدودية قدراتهم، ولذلك فإن التوكيد على هذه المهام واستحضارها على الدوام، يعد واحداً من أهم المؤشرات المنهجية التي تستدعي في الكشف عن معاني السنة النبوية ومساحتها التشريعية. وهنا يمكن أن نتساءل: هل كان لكل النبيين سنن؟ وهل هي سيرهم التي أدمجت في النص؟ هل هي

¹⁷ انظر مناقشة الآراء في هذه المسألة في المرجع السابق وأمهات الكتب الأصولية الأخرى.

سنن متصلة بكتبهم المنزلة أو منفصلة؟ فإن كانت متصلة هل يمكن فصلها عن أصل الكتب السماوية وتمييز الإلهي عن البشري؟ وإن كانت منفصلة فأين نجدها؟ ومن الذي دون هذه السنن والسير، ومتى دونت؟ وهل حصل فيها خلاف أو طراً عليها تحريف؟ وما علاقة سنة النبي ﷺ بسنن السابقين من الأنبياء؟ وما أهمية معرفة مهام الأنبياء على تحديد مفهوم السنة؟ وأخيراً ما هي أهم مهام خاتم الأنبياء محمد ﷺ؟ مثل هذه التساؤلات على غاية الأهمية، ومنها يمكن أن يتبين لنا طبيعة الرسالة الخاتمة التي جاء بها محمد ﷺ وميزتها عن الرسائل الأخرى، التي أهلتها لتكون خاتمة الرسالات، والله سبحانه أعلم حيث يجعل رسالته.

التلاوة:

إن الله - تعالى - قد أمر نبيه الكريم بتلاوة القرآن كما أنزل إليه على الناس ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ أُعْبِدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمْرُهُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: 91-92)، ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 151). لقد بينت الآيات وغيرها من الآيات التي وردت في الإطار ذاته أن مهمة تلاوة القرآن الكريم من أولى مهام النبي ﷺ، وذلك ليمنح الإنسان في كل زمان ومكان القدرة على تدبره واستخراج الحكمة والموعظة الحسنة، بحيث يستمر القرآن بالعتاء للبشرية، طالما أن الإنسان يتلو هذا الكتاب ويتدبر معانيه، لتنتفتح أمامه آفاق النظر والفكر لقراءة الكون ودراسة الواقع ومنهجه وحرركته.

التبليغ:

أما التبليغ في اللغة: فهو من بلغ: والبلوغ والبلاغ في اللغة بمعنى الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى، مكاناً كان أو زماناً أو أمراً من الأمور المقدرة، قال تعالى ﴿قُلْ أَطِيعُوا

اللَّهُ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: 54).

ومن المهم استيعاب أن القرآن الكريم حين يستعمل الكلمة العربية، فإنه يخرجها من موقع الكلمة البسيطة، إلى موقع المفهوم الغني بدلالاته وآفاقه، بحيث يفتح على جملة من المعاني ما كانت ترد على الذهن قبل استعمال القرآن الكريم لها، ووضعها في نظمه وسياقه. ومادة "بلغ" في الاستعمال القرآني لم تعد مجرد إيصال نبأ أو قول ونقله من شخص لآخر، بل يوضح القرآن الكريم معاني مهمة (البلاغ) بأنها تبليغ الأنبياء أقوامهم، وأحياناً -بتطبيقاتهم العملية- لأحكام الله تعالى وفي الآيات التالية نموذج ومثال لتبليغ قضية حساسة للغاية بالنسبة لرسول الله ﷺ في إنزال وتبليغ حكم النبي قال تعالى ﴿وَإِذْ يَقُولُ لِلَّذِي أُنْعِمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ،....﴾ (الأحزاب: 37-48).

فهذه الآيات توضح لنا أن التبليغ مهمة وتكليف للرسول، يتجاوز التطوع، بل يكون أحياناً فيما لا يرغب الرسول اطلاع الآخرين عليه، لكنه أمر الله الذي لا يسهه التردد في تنفيذه حتى لو لم يصادف رغبة أو رضا في نفسه. وفي هذه الآيات لم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام مجرد مبلغ لرسالة توسط بين مرسلها والمرسل إليه، بل كان مبيناً بالقول والفعل والعمل في كيفية تطبيق ما ورد في هذه الرسالة.

البيان:

نعني بيان القرآن للناس بحيث تزول الاختلافات بينهم في فهمه، أو تنخفض نسبتها بشكل كبير على الأقل ويصبحون على بيئة منه وقادرين على تطبيقه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.﴾ (النحل: 43-44) وهذا البيان إليهم يكون بالفعل والقول - والتقرير منه.

وللبیان¹⁸ معنیان: بیان عام وهو يشمل وهو ما يتعلق بالقضايا الأساسية التي اختلفت واضطربت حولها الأمم مثل (معاني الربوبية والألوهية والصفات) وغيرها من المفاهيم التي حصل الانحراف فيها نتيجة الانحراف عن رسالات المرسلين وسير الأنبياء، وبيان خاص يتناول ما يلي:

1. بيان العقيدة والشریعة الكاملتين العالميتين الصالحتين لكل زمان ومكان وإنسان، لانطلاقهما من منطلقات العموم والشمول، والتخفيف والرحمة، وحل الطیبات، وتحريم الخبائث، ووضع الإصر والأغلال والحرَج، والاعتماد على حاکمية الكتاب، وختم النبوة، والجمع بين القراءتين بقراءة إنسانية واعية على دور المقروء والقارئ.

2. بیان العبادات وهو بیان تحتاجه البشرية من عهد الرسالة إلى يوم القيامة، إذ لا يجوز أن نعبد الله تعالى كما نرغب ونهوى فنخترع العبادات التي نريد، بل يجب أن نعبده كما يأمر ويريد؛ فتلك هي العبادة الحقّة المقبولة.

إن من معاني البيان بیان معنى الهيمنة بالقرآن المجید على تراث النبوات -كلها- والتصديق عليه، ذلك التراث الذي تعرض للتحريف والتلاعب، حين خان الأخبار والربانيون -الذين استحفظوا ذلك التراث- أمانتهم، فحرفوا ما ائتمنوا عليه ونسوا خطأً مما ذكروا به، فكانت مهمة خاتم النبيين مهمة مزدوجة تشتمل على إخراج الأميين من الأمية ليصبحوا أهل كتاب وهو القرآن الكريم، وتبليغ أهل الكتاب كيفية هيمنة القرآن الكريم وتصديقه على الكتاب كله، في إعادة قراءة تراث الأنبياء والمرسلين بقراءة قرآنية، تنقل حقائق تلك النبوات وما جاء به أصحابها إلى البشرية كافة، فكان رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- بسيرته الكريمة، خير نموذج بياني في حفظ ذلك التراث عملياً، في تنزيل آيات القرآن الكريم في -مجال رسالات وسير الأنبياء- على الواقع الإنساني، حيث قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾. إِذْ قَالَ مُوسَى

¹⁸ انظر: الإمام الشافعي، الرسالة، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1321هـ.

- إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)، البرهان، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر.

لَأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بَخِيرَ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ فَبَسَ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (النمل: 6-7)، وقال سبحانه: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. شَاكِرًا لِلنَّعْمَةِ احْتِبَاءً وَهَذَا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ. ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (النحل: 120-123). ولذلك لم يكل الله - تعالى - حفظ كتابه الأخير إلا لذاته العلية: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (القيامة: 17-19) «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر: 9) فكما لم يشرك الله تعالى أحداً في إنزاله، لم يشرك أحداً في حفظه، وتلاوته على نبيه الخاتم، وبيان محكم آياته للناس.

وبذلك توحدت "المرجعية البشرية" في هذا القرآن فهو الكتاب الخاتم الذي نزل على خاتم النبيين في البلد الحرام. وهيمنة القرآن الكريم وتصديقه مطلقان، فهو مهيمن على تراث النبيين كافة وعلى السنة المحمدية ومصدق عليه وعليها، والهيمنة على تراث النبوات تعني الحاكمية عليه، والتصديق عليه: يعني إزالة كل ما تعرض أو يتعرض له تراث الأنبياء من تحريف الغالبين، وانتحال المبطلين، وتأويلات الجاهلين والمغترين، وإعادة تقديمه صادقاً منقى من ذلك كله.

التزكية:

تزكية الناس بهذا القرآن: - تزكية نفوسهم وقلوبهم وعقولهم وحياتهم كلها نظاماً وتشريعات وعلاقات ومعاملات وبذلك تتحقق المهام النبوية كلها: «رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (البقرة: 129). «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (الجمعة: 2)، «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (آل عمران: 164). فالتزكية هي التي تنتج الإنسان الناسك الذي يتزَيَّن بالتقوى، والعالم الذي يعشق المعرفة، والفنان الذي يهذب مشاعر الناس ويرقي أحاسيسهم. وإنسان التزكية هو ناتج التربية السليمة التي

تحول المعرفة إلى إيمان، وتحفظ على الحياة قيمتها وعمرانها، ولو بالتعالي على أهوائها والتضحية بالنفس من أجل المقاصد الحاكمة العليا. وعليه فإن من أهم أهداف الإسلام تحقيق "إنسان التزكية" القادر على تحقيق التوحيد وإقامة العمران.

رابعاً: مفهوم الوحي:

إن تحديد مفهوم الوحي له أهمية كبرى في تحديد مفهوم السنة، ولذلك لا بد من تحري الدقة في تعريفه، لتجاوز ذلك التساهل الذي سمح أن يُدرج تحت مفهوم الوحي كل ما صدر عن النبي ﷺ من قرآن أو ما أطلق عليه من سنة فيما بعد، بقطع النظر عن تحديد الاختلافات بين القرآن من جهة، وهو الذي لم يكن للنبي ﷺ فيه إلا اتباع قرآنه ووحيه وقراءته وتلاوته على الناس كما أنزل عليهم، فهو كلام الله المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه المعجز للبشرية كلها، والسنة من جهة أخرى، حيث إن بقية ما صدر عن رسول الله من أقوال وأفعال وتقريرات، يتفق الجميع بأنها صدرت عن اعتبارات مختلفة؛ ففي أفعاله ما هو جبلي طبيعي، وما هو تطبيقي للقرآن الكريم وتوجيهاته، وما هو صادر وفقاً للوظائف التي كان يؤديها ﷺ من إمامة وقضاء وإفتاء وتعليم وتوجيه وتشريع، ولا شك في أن بعض ذلك يُعد من قبيل النسي المرتبط ببيئته عليه الصلاة والسلام، وبعضه يعد في دائرة الخصوصيات له ولبعض الأصحاب؛ وبعضه تشريع. وما لم يجر هذا التمييز والفرز ويتم التخلص من الخلط فإن الجدل يبقى دائراً وموضع النزاع يبقى غير محرر ولا مفهوم.

وبعد أن ننتهي من تحديد الوحي في القرآن وفي السنة وفي علم التوحيد فإننا سنكون قد أوضحنا جانباً أساسياً من جوانب هذه الإشكالية، التي ينبغي أن تصحح المفاهيم الأخرى وفقاً لذلك المفهوم، كما في مفهوم السنة، وفي نفس المستوى نجد كثيراً من التعاريف اللغوية والاصطلاحية، ومن خلال تلك التعاريف وتحليلها علينا أن نحاول بيان حقيقته باعتباره مفهوماً له حقيقته الغيبية، التي استطاع الإسلام أن يعطيها من الوضوح والجلالة ما لم يعطها إياه أي تصور آخر، ومن ذلك يمكن تحديد موقع السنة من الوحي، مع طرح الإشكاليات التي نشأت نتيجة تراكمات تاريخية أدت إلى غشش الرؤية في موقع

السنة من الوحي. ولذلك فلا بد من تحرير تعاريف الوحي لغوياً وقرآنياً وفي السنة وعند أهل الكلام، ليتمكن الباحث بعد ذلك من الغلبة والتمحيص في تلك القضايا بإذن الله.

قال الراغب الأصفهاني:¹⁹ أصل الوحي الإشارة السريعة، وليضمن مفهومه السرعة قيل "أمر وحي"، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتاب، وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: 11)، فقد قيل: رمز، وقيل: فعل شيئاً عدّ واعتبر وحيًا. وأما قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: 112) وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ...﴾ (الأنعام: 121)، فذلك مفسر بالوسواس المشار إليه بقوله تعالى ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ (الناس: 4)

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ. وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: 51-52) ويقال للكلمة التي تلقى إلى أنبياء الله ورسله (وحي)، وذلك يحدث على ضرب عديدة:²⁰

¹⁹ المفردات، مرجع سابق، ص515.

²⁰ إن محاولة الراغب الأصفهاني الفذة في أهم كتبه القليلة (مفردات غريب القرآن) لبيان مفهوم "الوحي" قرآنياً تعد مفتاحاً معرفياً هاماً في عملية دراسة المفاهيم القرآنية، وذلك أن ما اتبعه الراغب الأصفهاني في دقة تتبع المفهوم ووضوحه، وذلك في بناء لبنات المفاهيم القرآنية ابتداءً من تتبع المعنى اللغوي، الذي هو الأساس والمنطلق باتجاه بناء المفاهيم والمصطلحات بناءً سليماً، ولقد حاول الراغب إقامة المفهوم، ثم تتبع استعمالات القرآن الكريم الذي لا يضل من اتبعه، وهذا الذي توصل إليه من أفضل وأهم ما ذكر في مفهوم "الوحي" وفي معانيه المتعددة التي اشتمل عليها بالنسبة للمؤمنين به، إذ هو ظاهرة غيبية. فالوحي الإلهي أمر غيبي، والله -تعالى- يصطفي من يشاء لتلقي وحيه من عباده، ويصطفي ملكاً يتلقى وحيه عنه وينزل به إلى رسله وأنبيائه ليبلغوه بدورهم إلى أممهم، وهذا الملك قد يأتي الرسول بهيئته =

1. وذلك إما برسول مشاهد تُرى ذاته ويُسمع كلامه، كتبليغ جبريل-عليه السلام- للنبي في صورة معينة (عن عائشة رضي الله عنها أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول. قالت عائشة ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً).²¹

2. وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلام الله تعالى ﴿وَأَنَّا اخْتَرْنَاكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾. (طه: 13)

3. وإما بتسخير نحو قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾. (النحل: 68) ويتضمن الوحي ما يختص بالملائكة: كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾. (الأنفال: 12) فذلك وحي لهم بواسطة اللوح والقلم فيما قيل، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحِي فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا..﴾ فإن كان الوحي إلى أهل السماء فقط فالوحي إليهم محذوف ذكره، كأنه قال أوحى إلى الملائكة لأن أهل السماء هم الملائكة، ويكون كقوله ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ...﴾ وإن كان الموحى إليه هي السماوات فذلك تسخير عند من يجعل السماء غير حي، ونطق عند من جعله حياً، وقوله ﴿بأن ربك أوحى لها﴾ فقريب من الأول وقوله تعالى ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى بك وحيه﴾ فحث على التثبت في الاستماع وعلى ترك الاستعجال في تلقيه وتلقينه.

4. أو بمنام كما في حديث عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: "رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة".²²

=الملائكية وقد يأتيه بهيئة أخرى. والمؤمنون يؤمنون بأن الملك يأتي الرسول والنبي واقعاً حقيقة لا تخيلاً، ويقتطع لا مناماً.

²¹ صحيح البخاري، باب بدء الوحي، حديث رقم 2.

²² صحيح البخاري، باب التعبير، حديث: 6472.

5. وإما بإلهام نحو: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ..﴾ (القصص: 7)، ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ. أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَهُ.﴾ (طه: 38-39)

والإلهام: في اللغة: اللهم من الابتلاع، ولهم الشيء لهما والتهمة: أي ابتلعه بمرة. واللهم: العظيم، ورجل لهم كثير العطاء. وألهمه الله خيراً أي لقنه إياه. والإلهام: ما يلقي في الروح،²³ بطريق الفيض ويختص بما هو من جهة الله والملا الأعلى، ويقال: إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص الله به بعض أصفائه، واستلهمه إياه سألته أن يلهمه قال تعالى: ﴿فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: 8) وكقوله صلى الله عليه وسلم: "إنَّ روح القدس نفث في روعي.."²⁴ وعرفه ابن سينا: بأنه ما يلقيه العقل الفعال في نفس الإنسان المؤيدة بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية.²⁵ وعرف صاحب جمع الجوامع الإلهام بأنه: إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفائه، وهو ليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً بخواطره، خلافاً لبعض الصوفية في قوله: أنه حجة في حقه، أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي.²⁶ أما عند الصوفية: فالإلهام هو: النفث في الروح، والإيقاع في القلب من العلم غير القائم على الاستدلال والنظر.²⁷

إن النبوة أمر غيبي، وجزء من أمر ربي، فإذا أريد تقريب صورة إدراكها إلى الأذهان على المستوى التعليمي فلا ينبغي أن تزال عنها صفة الغيب، بل لا بد من الإيمان بها بصفاتها الحقيقية الغيبية التي يكرسها التحدي والإعجاز والعصمة. يقول الشيخ محمد

²³ ابن منظور، لسان العرب، 12/554 وما بعدها.

– الفيروزبادي، القاموس المحيط، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1995م، 4/151.

– الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس، بيروت: دار مكتبة الحياة، 9/68 وما بعدها.

– المفردات، مرجع سابق، ص 455.

²⁴ المرجع السابق، ص 455.

²⁵ صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1978م، 1/131.

²⁶ جمع الجوامع، ج2، ص 398.

²⁷ الحنفي، عبد المنعم. معجم مصطلحات الصوفية، بيروت: دار السيرة، ط1، 1400هـ، ص 23.

عبدته في رسالة التوحيد عن معنى الوحي: "وقد عرفوه شرعاً أنه إعلام الله تعالى لني من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه، أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله تعالى بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت. ويفرق بينه وبين الإلهام، بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق الى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور." وقد بين ابن تيمية شروط الإلهام كمنهج للمعرفة بقوله: "إن الذين أنكروا كون الإلهام طريقاً للمعرفة على الإطلاق أخطأوا، كما أخطأ من جعله طريقاً شرعياً على الإطلاق، وإنما يكون فيما إذا اجتهد السالك في الأدلة الشرعية الظاهرة فلم ير فيها ترجيحاً وألهم حينئذ رجحان أحد الفعلين، مع حسن قصده، وعمارته بالتقوى، فالهامه دليل في حقه²⁸؛ أي لا يفرض على غيره إلا بدليل عقلي يعضده وبذلك يكون الإلهام مما يستأنس به طالما كان في دائرة ما أحله الله في شرعه ورسوله، أما إن كان لا أصل له في الشريعة أو مما حرمه الله فهو مردود مطلقاً.

يقول محمد رشيد رضا²⁹ عن الفرق بين الإلهام والوحي الإلهي: أن ما يسميه بعضهم بالوحي النفسي، وهو الذي فسره الفلاسفة (الإلهام الفاضل من استعداد النفس العالية)، فصار الخلاف بيننا وبين هؤلاء في كون الوحي الشرعي من خارج نفس النبي نازلاً عليها من السماء كما نعتقد، لا من داخلها فائضاً منها كما يظنون، وفي وجود ملك روحاني نزل من عند الله على النبي ﷺ كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ.﴾ (الشعراء: 192-195)

²⁸ ابن تيمية، الفتاوى، مرجع سابق، 473/10.

²⁹ رضا، محمد رشيد. الوحي المحمدي، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط2، 1352هـ، ص81 وما بعدها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ..﴾ (الأنعام: 93)، فذلك من يدعي شيئاً من أنواع ما ذكرناه من الوحي أي نوع ادعاه من غير أن يكون قد حصل له.

أما موضوعات الوحي العام في رسالات الأنبياء فهي عديدة منها التعريف بوحداية الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 25) فهذا الوحي عام في جميع أنواعه، وذلك أن معرفة وحدانية الله تعالى ومعرفة وجوب عبادته ليست مقصورة على الوحي المختص بأولي العزم من الرسل، بل يعرف ذلك بالعقل والإلهام كما يعرف بالسمع، فإذا القصد التنبيه أنه من المحال أن يكون رسول لا يعرف وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته.

ومنها التأكيد على بشرية الأنبياء وصدق رسالاتهم: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا..﴾ (الكهف: 110)

وكذلك فإن من هذه الموضوعات أمر الأنبياء بالالتزام بما يوحى إليهم واتباعه، قال تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ..﴾ (الأنعام: 106) وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلِتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ..﴾ (الزمر: 65)

خامساً: العلاقة بين الوحي والسنة:

تساؤلات منهجية:

الأول: هل السنة المستقلة عن القرآن والتي لا نجد لها أصلاً مباشراً فيه، أو كانت من أمور المصالح والحروب، تعد وحيًا واجب التطبيق بدون دليل مستقل، أو أنها ليست كذلك لاحتمالات الخصوصية، وكون الفعل إن كانت السنة فعلية صادراً عن طبع أو جبهة فقط جبلية طبيعية، أو كان بوصف النبي ﷺ إماماً أو قائداً أو نبياً أو قاضياً؟ فإن قيل: بأنها وحي يوحى فهل يعد التصحيح الموحى نسخاً كمثل قوله تعالى (عفا الله عنك لما أذنت لهم) وما موضع قضية اجتهاد النبي ﷺ في هذا الأمر؟

الثاني: هل يعتبر كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، سنة موحاة وحيًا إلهيًا إليه، أو هي صادرة إنشاءً وابتداءً وأصاله عنه، والوحي يوافق أو يعدل أو يغير على أساس أنه مأمور بالبيان، وأنه يقوم بأمر لا تدخل في دائرة السنة التشريعية، فيكون المستفاد منها (إباحة الأمر) أو بيان أنه غير داخل في المحذور؟ ولقد نشأ خلاف طويل بين الأصوليين حول الإباحة هل هي حكم شرعي أو حكم عقلي! ولم يخالفهم في ذلك إلا الكعي على اعتبار الإباحة حكم عقلي لا شرعي، وأصر جمهورهم على أن الإباحة حكم شرعي، وعدت خامس الأحكام التكليفية واجب، حرام، مندوب، مكروه، مباح، لهذا الغرض، قالوا إن الإباحة حكم شرعي لا عقلي.

الثالث: هل ما ذهب إليه جمهور الأصوليين أن كل ما صدر عن النبي ﷺ من فعل أو قول أو تقرير هو سنة، يعني أوحيت إليه من الله تعالى وحيًا للتشريع أو لبيان التشريع ودون استثناء؟ أو أنه عليه الصلاة والسلام خول مهمة البيان أحياناً بما يوحى إليه غير القرآن أو أحياناً باجتهاده عليه الصلاة والسلام؛ ثم إن سكوت الوحي علمنا أنها وحي، وإلا فللوحي سلطة التعديل والتغيير والنسخ كما حدث في آيات الأسرى، وسورة (عبس وتولى)، وقضية الظهار وقضية هدم الكعبة وما جاء في معاتبته في سورة التحريم وزواج زينب ونحوها؟

الرابع: كيف يجب الأصوليون عن هذا التمييز بين تصرفات النبي ﷺ، بوصفه إماماً، وبوصفه قاضياً، وبوصفه قائداً، وبوصفه نبياً، وما الدليل عليه؟ وكيف نضع الخطوط العريضة الفاصلة فيه؟ ولم لم يحدد الأصوليون السنن بوصف كل تصرف كما حدد الصحيح والحسن والضعيف ونحوه، مثل أن يقال أن المجموعة التي قالها ﷺ في مجموعة البخاري أو غيره من المحدثين إنما قالها بوصفه إماماً، أو قاضياً أو غير ذلك حيث يساعد ذلك في تحديد عملية الفرز، وأنداك سوف نعرف أن هذه السنن التي نحن مطالبون بالأخذ بها، هي السنن التي تعتبر وحيًا وهي السنن التي لها أصول تشريعية في القرآن الكريم وما ليس له أصل في الكتاب يمكن ركنه على أساس الاستفادة منه في مجالات أخرى كالحكمة أو التوجيه القابل للتطبيق، أو اعتبارات أخرى لكن ليس له الصفة التشريعية الموحاة.

الخامس: هل حدد الأصوليون السنن التشريعية وغير التشريعية؟ قد يقال إنهم حددوا ما يسمى بالمباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، فكل مباحث اللغات اعتبرت مشتركة، ثم جاءوا إلى ما يختص بالقرآن الكريم، فتبعوا بعض مباحث علوم القرآن ومنها القراءة الشاذة ونحوها، ثم جاءوا إلى السنة فأخذوا ما قاله المحدثون، ووقفوا عند المباحث التي كان لأئمتهم فيها مواقف فعدلوها في صالح مذاهبهم، وفي الباقي قبلوا تعريفاتهم في الصحيح والحسن والمشهور والمعلل والمدلس والمعنع والمعلل وغيره...

السادس: من ينشئ الحكم إنشاءً وابتداءً ومن يكشف عنه؟ فإن قلنا: إن إنشاء الحكم يأتي من الله تعالى، وأنه يتمثل بالقرآن الكريم وحده بناء على قوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله﴾ وعموم قوله تعالى ﴿له الحكم وإليه ترجعون﴾، إلى غير ذلك من آيات مماثلة، فيصبح القرآن بالإطلاق منشئاً، فهو قد يكشف عن الحكم أو يكل بيانه إلى النبي محمد ﷺ، فيكون قوله ﴿إن الحكم إلا لله﴾ صيغة حصر نصرفها للإنشاء، ويصبح القرآن الكريم هو المصدر الذي ينشأ فيه الحكم، ولكن من يكشف لنا عن الحكم أو يبينه هو رسول الله ﷺ كما قال تعالى: (وأقيموا الصلاة) والرسول ﷺ يبين تفصيلاته، فهل تصبح السنة كشفاً أو إنشاءً؟ قال تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) فالحاكمة هنا أصبحت لله الذي جعلها في القرآن، وأما موقف النبي ﷺ (أن أحكم بينهم بما أنزل الله..) وفي آية أخرى (بما أراك الله..) ففي حالة الإنشاء ينسب الله تعالى الحكم إلى نفسه، أما بالنسبة إلى الرسول ﷺ فيقول (بما أراك الله) فتبقى سلطة الحكم لله تعالى. وهنا نريد أن نعرف موقف الأصوليين لماذا اعتبروا السنة وحياً، هل باعتبارها منشئاً للحكم أو كاشفاً عنه؟

وثمة مؤشرات مهمة في أزمة منهج تحديد علاقة مفهومي الوحي والسنة؛ وقد نشأت الإشكالية عند الأصوليين عندما سوا بين القرآن والسنة تسوية كاملة، إلا بفرقين: كون القرآن معجزاً ومتعبداً به، ولذلك لا بد من مراجعة سريعة لتطورات تلك القضية. فقد تكون من أوائل المحاولات المنهجية في هذا الموضوع محاولة عمر بن عبد العزيز ومن معه من الفقهاء، حيث لاحظوا اختلاف المرجعية، فحاولوا اتخاذ السنة بديلاً عن المذاهب الفقهية المختلفة وغلب على ظنهم أنهم بذلك يحققون الاتفاق بين المسلمين؛ إذا اتفق المسلمون على كون السنة فقهاً، فالقضاء على الخلافات يكون

بتوحيد المرجعية، ويتم بتوسيع مجال النص وتضييق مجال الاجتهاد حيث يجعل المرجعية للنص وللرسول بدلاً من المجتهدين، لكن هذا الحل أظهر إشكاليات أخرى؛ ذلك أنهم اضطروا إلى أن يقولوا إن القرآن فيه نسخ وفيه تعارض، وتجراً البعض بأن يقول: يجوز رواية القرآن بالمعنى. والحال أنه نص معجز، وكل حرف فيه نزل من عند الله، فتساهلوا في ذلك، وتساهلوا بالقول بنسخ الكتاب بالسنة واضطروا للخوض في ذلك - كله - نتيجة التسوية التي أقاموها بينهما. ولو لم يسووا بين المصدرين لما أمكن القول إن آية سورة النور نسختها السنة بالنسبة للمحصن لتبقى نصاً في البكر فقط مع أن الألف واللام في هذه الصيغة من صيغ العموم:

وهكذا لم يعد هناك منهج صارم ضابط للفهم عن الله - تعالى - وعن رسوله ﷺ، وسادت تصورات ذاتية لدى كثير من الفقهاء. فالحديثون أنفسهم حين اضطرعوا مع أهل الرأي وأهل الحديث، أفرز ذلك سلطتين: سلطة تتبنى الرأي، وسلطة أهل الحديث التي تحاول أن تلغي تدخل الرأي لصالح الحديث، حتى لو لم يتفق على صحته أو قوته، ومن الصعب القول بوجود أحاديث صحيحة عند كل إمام كافية لتجيب عن كل هذه التساؤلات. فكون الأحاديث نسبية وكونها مرتبطة بعصر النبي ﷺ في حملتها تطبيقاً أمر ممكن وتكون الأحاديث المطلقة تلك المتصلة بالقرآن الكريم اتصالاً مباشراً.

ولذلك فلا بد من تحديد مفهوم الوحي بدقة، لأن التساهل فيه هو الذي فتح علينا أبواب الشك، وتحديد سوف يغلقها بإذن الله، كما حدث في الفصل التام بين صفات الله سبحانه، وصفات عباده، فسدت أبواب الشك، وعلى هذا فتبدأ عمليات التحديد بما يلي:

- تأكيد القرآن على بشرية النبي ﷺ يحمل معنى هاماً مضافاً إلى المعاني المبينة في هذا المجال، وهي أنه أراد سبحانه أن يضع فاصلاً بين الله تعالى وبين نبيه ﷺ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ

فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (الكهف: 110) وقد أكد ﷺ هذا في قوله (إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد في مكة..)³⁰.

- تأكيد الفصل بين القرآن الكريم والسنة النبوية فليست السنة بحاجة إلى العلو والارتفاع إلى القرآن أو العكس، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِ بِقرآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ. قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: 15)؛ فالعلاقة بينهما علاقة تكاملية تحمل معاني الشمولية والمرونة باعتبار القرآن النص المنشئ للأحكام والتشريعات والسنة مبينة شارحة له مطبقة لتشريعاته في أرض الواقع الإنساني وهذا النوع من العلاقة يفتح ويسمح بالتكاملية بين الاثنين دون خلط أو تشويش.

تفصيل الفروق بين الكتاب والسنة وعدم حصرها في الإعجاز والتعبد:

إن الخلط في الأدوار أدى إلى الخلط بالمرتبة أو المكانة مما ساعد على إلغاء الخط الفاصل بين القرآن والسنة، فلا بد من توضيح الفروق الكبيرة والمهمة بين القرآن والسنة، فالرسول ﷺ أمر بالاتباع والتلاوة والقراءة وكما أنزلت عليه، فكان متشدداً في النقل والتلاوة بدقة كما أنزلت، ولقد عرض عليه القرآن الكريم مرتين في آخر سنة من حياته، وكان يحرص على أن يكون كتبة الوحي قرييين منه لكتابة ما أنزل إليه مباشرة. أما في كتابة سنته فقد كان الأمر محل إشكال، إذ رخص للبعض من الصحابة لخصوصية معينة، ولم يحرص الصحابة أو يشعروا أنهم مأمورون بنقل السنة وكتابتها كما كان الموقف مع القرآن الكريم، فلم يحرصوا على نقل الأحاديث بذات الدقة التي نقل فيها القرآن، بالإضافة إلى أنها رويت في حملتها بالمعنى؛ بدليل أن الأئمة إلى الآن مختلفون في أحكام بعض الأفعال بالرغم من تكرارها يومياً من يوم أن شرعت، مثل الآذان وبعض

أفعال الصلاة ونحوها؛ ألا يعني هذا أن السنة ليست نصاً موازياً للقرآن وإنما هي بيان تدور حوله حيثما دار؟!

اجتهاد النبي³¹: إذا أدرج النبي ﷺ مع المجتهدين فكيف نفرق بين دوره كمجتهد في قضية ما وبين دوره باعتباره ناقلاً لوحي موحى إليه؟³² وكيف تفسر أقواله:

- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لَحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ التَّيِّدِ إِلَّا فِي سَقَاءٍ فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا؛³³ وَعَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ أَوْ قَالَ بِكُفْرٍ لَأَنْفَقْتُ كَنْزَ الْكَعْبَةِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَجَعَلْتُ بَابَهَا بِالْأَرْضِ وَلَأَدْخَلْتُ فِيهَا مِنَ الْحَجَرِ".³⁴ هذه قضية تعبدية تتعلق بالطواف. فماذا نقول بمثل هذه الأحاديث أيهما وحي، الأول أو الثاني؟

ومثل ذلك قضية قتل ابن سلول حين قال عليه الصلاة والسلام: "لا أريد أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه" ثم يحاول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر ويصلي عليه. عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ لَمَّا تُوفِّيَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي جَاءَ ابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَهُ أَنْ يُعْطِيَهُ قَمِيصَهُ يُكْفَنُ فِيهِ أَبَاهُ فَأَعْطَاهُ ثُمَّ سَأَلَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَامَ عُمَرُ فَأَخَذَ بَثُوبَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ وَقَدْ نَهَاكَ رَبُّكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا خَيْرَنِي اللَّهُ فَقَالَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً وَسَأَرِيدهُ عَلَى السَّبْعِينَ قَالَ إِنَّهُ مُنَافِقٌ قَالَ فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْزَلَ

³¹ الرازي، فخر الدين. المحصول في علم الأصول، مرجع سابق، ج6، ص7 وما بعدها.

³² لقد بين القرافي (ت 682) الفرق في بحثه المهم الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ولقد حقق هذا الكتاب عدد من العلماء ونشر عدة مرات منها: القاهرة: طبعة الأزهر تحقيق: أبي بكر عبد الرزاق، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، 1989م.

³³ رواه مسلم، رقم الحديث: 3651.

³⁴ رواه مسلم، رقم الحديث 2369.

اللَّهُ ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾، إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون.﴾³⁵ (التوبة: 84) فكيف يكون الاثنان وحياً؟ قد يقولون: أنه فوض عليه الصلاة والسلام في الحروب والمصالح، فنقول: صفوا لنا الحد الفاصل بين ما هو وحي وما ليس بوحى، وبين ما هو مفوض فيه وما هو غير ذلك.

وهكذا فقد أضيف إلى مفهوم الوحي تعقيدات كثيرة، أخرجت هذا المفهوم من وضوحه وبيان معانيه القرآنية إلى التعقيد، فكثير من الأمم والطوائف جحدوا بالوحي والنبوة وإن استيقنتها قلوبهم، والمسلمون خاصة المعنيون بالفلسفة من علمائهم، ذهبوا في محاولة الولوج إلى معاني المفهوم مذاهب شتى انطلاقاً من ضرورة إيجاد توافق بين النقل والعقل. ولذلك فإننا نرى ضرورة الإلمام ببعض ما ذكره مما أعتبر "نظرية لهم في النبوة" أو "نظرية في الوحي" وعالم الاتصال بين السماء والأرض، كل ذلك لنؤكد على أهمية الكشف عن مضامين تلك المفاهيم في محاولة للعودة إلى معانيها القرآنية.

سادساً: منكرو الوحي والنبوة:

لقد اغتر بعض البشر بعقولهم، وظنوا أنها قادرة على أن تغنيهم بمعارفها وطاقتها عن "الوحي الإلهي"، أليست عقول البشر قادرة على التمييز بين النافع والضار؟ أليست قادرة على إدراك حسن الأشياء وقبحها؟ أليست قادرة على تحصيل السعادتين؟ وتحقيق الحسنيين لصاحبها؟ فلم لا يعطى الإنسان حق الاستغناء بعقله عن الوحي والنبوة؟ وبذلك يكون الإنسان مركز الكون، ويكون عقله مركز المركز! إلى ذلك ذهب البراهمة من الهند³⁶ وتأثر بما ذهبوا إليه بعضهم نحو محمد بن زكريا الرازي -الطبيب- وابن الراوندي، فرعما أن الإنسان يمكن أن يستغني بعقله عن الوحي والنبوة، وبذلك أنكرا كون الوحي مصدراً للمعرفة، والنبوة مصدراً لتعليم الكتاب والحكمة.

³⁵ رواه البخاري: رقم الحديث، 4302.

³⁶ يمكن مراجعة تفاصيل مذهب البراهمة في رفض النبوات ونفي الوحي في: الباقلائي، التمهيد، بيروت: المكتبة الشريفة، 1957م، الباب التاسع، ص105 وما بعدها.

- الجويني، الإرشاد، ص302 وما بعدها.

- المذكور، إبراهيم. الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، 1947م، ص94 وما بعدها.

وإذا كانت البشرية قد شهدت أولئك الذين أنكروا وجود حاجة إلى الوحي، فهناك من بالغوا وتوسعوا في اعتبار الوحي مصدراً لسائر أنواع المعارف، ومنها أمور الصناعة والزراعة والحرف والفنون والأدوية والعقاقير وغيرها، بحجة أن في كل شيء من هذه الأشياء جانب خير وجانب شر، ومهمة الأنبياء الحث على الخير، والنهي عن الشر، وحماية الناس منه،³⁷ ومن هنا اتجه الكعبي نحو إنكار المباح.³⁸ وإذا كان كثير من المتكلمين المسلمين قد أدخلوا في نطاق النبوة ما هو خارج عن نطاقها، فقد ألح الفلاسفة الإسلاميون كالفارابي وابن سينا في إبراز وظيفة النبي السياسية والاجتماعية. ويتبع الفارابي في ذلك من عرفوا بـ "فلاسفة الإسلام" في الشرق والغرب.³⁹ فالفارابي - وإن لم يهمل الجانب الأخروي - إلا أن اهتمامه قد انصب على بيان حاجة المجتمع والمدينة الفاضلة، إلى مشرّع ينظم علاقات الناس الدنيوية، ويسمو بالأخلاق، وهذا المشرّع هو "النبي". وبذلك قرب النبوة والنبي - في ظنه - إلى الناس وصاروا معقولين وتابعه على ذلك ابن سينا أي في ضرورة وجود "المشرع" النبي، لكنه لم يقل بالمدينة الفاضلة، وتوسع في الجانب الأخروي.⁴⁰

³⁷ فراجع الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، 5 ج، أمج، القاهرة: الجمالي والخانجي، 1928، (72/1-73) والأرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص 304، والاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمود صبيح، 1971، ص 89 والمنفذ من الضلال، الغزالي، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980، ص 97، وتبصرة الأدلة للنسفي، وتجريد الاعتقاد للطوسي، صيدا: مطبعة العرفان، 1958، ص 193، والمحصول في علم أصول الفقه، الرازي، 3 ج، بيروت: دار الرسالة، 1995، ص 156-157.

³⁸ راجع نظرية النبوة عند الفارابي في كتاب: "الفلسفة الإسلامية" للدكتور مذكور، فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية، ص 549.

- الفخر الرازي، المحصول في علم الأصول، مرجع سابق.

³⁹ المرجع السابق.

⁴⁰ راجع: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القاهرة: المطبعة الخيرية، 1907، (2/105)، ورسالة إثبات النبوات ضمن كتاب رسائل في الحكمة والطبيعية، ابن سينا، استانبول: مطبعة الجوائب، 1880، ص 124، والشفاء بالأنبياء، ابن سينا، طهران، 1889، وفخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية ص 549.

وتعد "نظرية الفيض" التي جاء الفارابي بها محاولة منه لمقاربة الفكر الفلسفي، لكن "نظرية الفيض" هذه تحول "الوحي" إلى ضرب من الخيال، والني إلى رجل ذي مخيلة قوية متينة لديها من الاستعدادات ما يجعلها قادرة على الاتصال بهذا الذي سماه "بالعقل الفعال"، الذي يفيض عليها من فاعليته ما يجعلها قادرة على إدراك الغيب؛ فالمخيلة البشرية - في نظر الفارابي - لديها قدرة على حفظ صور المحسوسات الخارجية، التي تنقل الحواس الإنسانية صورها إلى المخيلة لحفظها، فالمنظر الذي تراه أو الشخص الذي تقابله تصوره حواسك وتودع صورته في مخيلتك، حتى إذا التقيته مرة أخرى تذكرته باستدعاء الصورة المخزونة في مخيلتك، وهذه إلى الحس المشترك، وعندئذ تنفعل العين بما فترسم فيها، ثم يتولد عما ارتسم في العين رسوم تنتشر في الهواء المضيء والمتصل بشعاع البصر. وينتج عن هذا أن تتأثر العين من جديد بهذه الصور المنتشرة في الهواء، فيرى الإنسان أشخاصاً في الخارج لا وجود حقيقياً لهم، لأنهم ليسوا في الحقيقة أكثر من صور نابعة من مخيلته.

وابن سينا قد حدا حذو الفارابي في "نظرية الفيض" وفي النتائج التي ترتبت عليها: من تجويز رؤية النبي لصور الملائكة بعينه ومخاطبته لها، وتلقيه الوحي عنها، وتكون صور هذه الملائكة التي اعتقدها قد شكلتها مخيلته، من غير أن يكون لها وجود فعلي في الخارج.⁴¹ والمختارون من البشر هم أولئك الذين تتساوى عندهم أوقات اليقظة وأوقات النوم، فتصعد مخيلتهم إلى "العقل الفعال" في النهار وفي حال اليقظة، كما تصعد إليه في الليل وفي حالة النوم، وهؤلاء هم الأنبياء، وما تراه مخيالهم في حال اليقظة هو "الوحي".⁴² والذي حمل الفارابي والفلاسفة على هذا استبعاد العقول المتفلسفة للغيب بمفهومه الديني، فهم يعملون على تقريبه إلى العقلانيات ليكون الإيمان به مقبولا ومعقولا فلسفياً، وممكناً ولا يخرج على المبادئ المنطقية المقررة لديهم. وأما السبب

⁴¹ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 863/2. وابن سينا، أحوال النفس، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت.، ص114، مذكور: الفلسفة الإسلامية، ص124-128.

⁴² أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959، ص68-76. مذكور، الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص86-91، 121. - قاسم، محمود. الفيلسوف المفترى عليه: ابن رشد، ص138-139.

الآخر فهو أن الناس إذا تساوا في استجماع الشروط، وارتفاع الموانع، وسلامة الآلات فينبغي أن يتساوا في إدراك المدركات، إذ لا يعقل أن يختص بهذا الإدراك واحد من دون الآخرين مع كل ما ذكرنا.⁴³

أما ابن رشد فقد كان أقرب إلى الدقة والوضوح في إدراكه لمفهوم النبوة في الإسلام، حين أوضح أن التشريعات التي تفضي إلى سعادة الناس في الدنيا والآخرة لا تكون إلا بعد معرفة الله، وجوهر النفس الإنسانية، وأسباب سعادتها وشقائها. وبما إن الناس يجهلون هذه الأشياء أو على الأقل لا يعرفونها معرفة حققة، وجب أن تكون الشرائع عن طريق الوحي؛ والإتيان بهذه الشرائع هي ميزة النبوة والغرض الأساسي منها.⁴⁴

وقد حمل ابن تيمية في كتابه "النبوات" وفي الفتاوى، على مذهب الفلاسفة من المسلمين في تفسيرهم للوحي والنبوة، حيث حاولوا مقارنة اتجاه الفلاسفة الآخرين في "المفهومين" الوحي والنبوة" ومما قاله: يقولون: (أي الفارابي وابن سينا) هذا القرآن كلام الله، وهذا الذي جاءت به الرسل كلام الله، ولكن المعنى (أي لديهم) أنه "فاض" على نفس النبي ﷺ من العقل الفعال، وربما قالوا: إن العقل الفعال هو جبريل -عليه السلام- الذي ليس على الغيب بضنين أي بخيل، لأنه فياض ويقولون: إن الله كلم موسى من سماء عقله... وغيرها وإنما هو خلط وتخبط.⁴⁵

لقد آمن سلف هذه الأمة بالوحي والنبوة القائمة عليه باعتباره جزءا من الإيمان بالغيب الذي تلقوه بالقبول بعد التحدي والإعجاز، وبشبه العجز الإنساني عن الإتيان بمثل القرآن المجيد أو بعشر سور أو بسورة واحدة، ولم يشعروا آنذاك -أنهم بحاجة إلى

⁴³ ابن سينا، المباحث المشرفية، 419/2.

⁴⁴ ابن رشد، أبو الوليد. مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة: مكتبة الأنكلو المصرية، 1964، ص 215 وما بعدها.

- قاسم، محمود. الفيلسوف المفترى عليه: ابن رشد، ص 138-142.

- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، ص 550.

⁴⁵ ابن تيمية، الفتاوى، المجلد الثاني عشر، و 23، 24، 29، 31.

تفسير الوحي أو إعادة تقديمه بشكل يتقبله العقل الفلسفي⁴⁶، وربما العقل التجريبي في أيامنا هذه.

سابعاً: آيات الأنبياء أم معجزاتهم؟

ثمة دلالات منهجية في قضية تأكيد مفهوم الآية في المصطلح القرآني؛ فعملية الخلط بين المفاهيم القرآنية مع مصطلحات بشرية غير خاضعة لنفس المنظومة لها خطورتها في التعامل مع المفهوم القرآني، فطبقاً لصفة الإطلاق التي تتمتع بها هذه المفاهيم والتي تستمدّها من مصدرها (الله)، فإن دخول أي مفهوم تابع من غير مصدرها، يكون محملاً بمسلمات تختلف عن مسلماتها أمر فيه تفتيت لهذه المفاهيم وتلييس لمعانيها بل وبتر لها. فمجرد إحلال مفهوم غريب عنها محل واحد منها، أو غرس مفهوم من غير ذاتها، يفقد هذه المنظومة أبعادها المتكاملة، وينشئ وضعاً لا يعبر عن محتوى المنظومة. وهذا ما ظهر في موضوع المعجزة والآية، فعندما استبدل علماء الكلام والفلاسفة المسلمون المفهوم القرآني (آيات الأنبياء) بمصطلح (معجزات الأنبياء) أدى هذا إلى استدعاء موضوعات أخرى تخالف منحى وغايات ومقاصد القرآن الكريم من مفهوم (آية) التي تستبطن معاني الارتقاء بالبشر إلى مستوى التجريد، في دراسة وربط آيات الكون وسننه مع آيات كتاب الله تعالى، وبذلك تتحقق معاني خاتمية النبوة والرسالات وآياتها، حيث يصبح الإنسان المستخلف قادراً على الربط بين الآيات الحسية الكونية والمعنوية القرآنية من غير حضور نبوي مباشر.

فلم يستخدم القرآن الكريم لفظة معجزة إنما الكلاميون هم أول من اصطلاح لفظة معجزة لاختلاف آرائهم حول حقيقتها وشروطها. وقد تعرض القاضي الباقلاني⁴⁷ لذلك وهو شيخ متكلمي الأشاعرة، لأن في استخدام مصطلح المعجزة بديلاً أو مرادفاً لمفهوم (آية) تحول في منحى المنهج الفكري الإنساني في التعامل مع القضية الكلية إلى

⁴⁶ مذكور، الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 92-93.

⁴⁷ الباقلاني، التمهيد، مرجع سابق.

مستوى آخر تماماً. فقد استدعى هذا ربط المعجزة بالسحر، بدلاً من ربط آيات الأنبياء بآيات الكون وآيات القرآن الكريم، مما أدى إلى هبوط المستوى الإنساني لا ارتقاؤه.

إن الخلط بين آية النبي ﷺ وهي القرآن الكريم، ومعجزات موسى وعيسى وغيرهما من النبيين تعتبر من المشكلات المنهجية الخطيرة، فمعجزات السابقين خاصة سيدنا موسى وعيسى معجزات حسية دلت على توقيت الرسالة، وقد أخضع الله سبحانه وتعالى هذه المعجزات لنوع من الارتباط بين التكذيب بها بعد أن يطلبها القوم ويسعون إليها، وبين هلاك تلك الأمم، وهي بحد ذاتها تخويف: (وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً). في حين أن القرآن الكريم كان بشيراً ونذيراً وليس مخوفاً بحيث يشل الطاقات العقلية البشرية، كما أن نزول المعجزات والآيات التسع على موسى وآيات عيسى كذلك ارتبطت بتشديد الشريعة على الناس وهذا بخلاف الشريعة الخاتمة شريعة التخفيف والرحمة.

ولذلك فإنّ عدم الربط بين نزول المعجزات التي طلبها بنو إسرائيل على موسى وعيسى ومعجزة القرآن من المؤشرات المنهجية، حيث كان التشديد في التشريع، وإخضاع بني إسرائيل في المرحلة الموسوية إلى الحاكمية الإلهية، كان بديلاً عن عذاب الاستئصال. ومن هنا كان من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً، فلا بد من قتله ولا يمكن أن ينتقل إلى شيء آخر كالغزو أو الدية مثلاً، وقد نبه القرآن الكريم المسلمين إلى ذلك فقال: ﴿أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ.﴾ (البقرة: 108) ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى نص على منع الآيات الحسية عن هذه الأمة، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمُلْعَوَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: 59). وحين تحذاهم بالقرآن ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا. وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (الإسراء: 88-89) طالبه لسخف عقولهم بما هو دون ذلك بكثير: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا. أَوْ تَكُونَ لَكَ

جَنَّةٌ مِّنْ تُحِيلٍ وَعَنْبٌ فَتَفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا. أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كَسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَكِنْ تُؤْمِنُ لِرَفِيقِكَ حَتَّى تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا تُقْرَأُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا. وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (الإسراء: 90-94).

وهكذا تتضافر الآيات القرآنية على قرع أسماعهم بالحجج البالغات لعدم إعطائهم فرصة الانصراف عن القرآن الكريم باعتباره أكبر الآيات وأعظمها وأهمها، وأنه لم يؤت أي نبي أو رسول آية في مستواه أو مثله. ومع ذلك فلأن الناس سبقت إليهم روايات استقرت في قلوبهم وعقولهم، وظنوا أن عدم نسبة معجزات وخوارق حسية إلى رسول الله ﷺ تقليل من شأنه. مع أن تلك الآيات المعجزات لم تمنع بني إسرائيل من عبادة العجل الذهبي بمجرد عبورهم البحر الأحمر، وذلك لأن تلك المعجزات كانت مشاهدات حسية اقتصر أثرها عن وقتها المباشر، ولم تخاطب عقولهم وقلوبهم. كل هذا أدى ببعض إلى أن ينسب معجزات حسية إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ويؤكد عليها ويشغل الناس بها عن القرآن الكريم، ويضع رسالة القرآن البرهانية والعقلية المخاطبة للبشرية كلها، من طورها العقلي المرتقى وفي سائر أطوارها العلمية المتقدمة بحيث يجعلها مساوية لرسالات خاصة بأقوام أو شعوب معينين، فامتلاً العقل المسلم بتلك الروايات، وحاول التوفيق بينها وبين هذه الآيات الصريحة القاطعة التي لا تحتمل تأويلًا بأن آية هذه الرسالة إنما هي القرآن، والقرآن وحده، وكل ما روى أو نسب إلى الرسول ﷺ لابد أن يخضع للقرآن ويهيمن القرآن الكريم عليه، وإلا فإن العقل المسلم يتحول إلى الخرافة ونحوها. ومن هنا كان موقف القرآن صارماً، ولذلك لابد أن يكون موقف علماء الأمة في هذه القضية في صف القرآن المحيد اقتداءً بالنبي محمد ﷺ.

الخاتمة:

مثل الأنبياء في حياة البشر قيادات هداية، وبناء وعي ورشد، فكأن الكون كله بيت واسع هيئ لسكنى الإنسان. والأنبياء - كل منهم بتجاربه الخاصة مع قومه في إطار زمانه ومكانه - يضع على هذا الجزء من البناء الذي يمثل غرفة القيادة والهداية شيئاً،

ويسد في هذا البيت الفسيح ثغرة، ويعمر جانباً من جوانبه بقومه أو أتباعه، ثم تحتّم الرسالات والتجارب النبوية عبر العصور بخاتم النبيين عليه وعليهم الصلاة والسلام، ليكون للعالمين - كلهم - نذيراً، فيكتمل بناء البيت على يديه، ويتكامل عدد ساكنيه، ويتم مفهوم خلافة الإنسان بنوعه الإنساني وبإنسانيته في الأرض بجملتها، ذلك لأنّ النبوات تدرجت مع نمو البشر، ورافقت في تصاعدها مسيرة العقل البشري، تهديه وترشده بقدر طاقته واحتماله ونموه. وقد أعان الله تعالى الإنسان على أن يتعلم الأسماء ليستطيع تصور الجزئيات وإدراكها، ولتتمكن بعد ذلك من الربط بينها، وقد يدرك في مرحلة تالية تأثير تلك المفردات في دوائرها وأطرها، ولكن لا يستطيع أن يجمع بينها، أو يربطها بأصولها ويكتشف علاقاتها دون هداية الله له، ولذلك كان الإنسان كلما طال عليه الأمد ونسي هداية الله مال إلى عبادة تلك المفردات أو الظواهر - كما أشرنا - إلا أن تأتية هداية الله تعالى من جديد عن طريق الأنبياء تنقذه وتهديه، وقصة ابني آدم، ثم نموذج إبراهيم عليه الصلاة والسلام في مرحلة البحث منبهات على هذه الحالة.⁴⁸

ولقد شكل رصيد التجارب الإنسانية المتعددة المتنوعة المشرب بتراث النبوات خيرة تاريخية ساعدت على تكوين وتطوير العقل الإنساني وتمكينه من تلبية حاجاته الحياتية في ظروفه المتغيرة. وقد هيأ ذلك كله - فيما بعد - لقبول مبدأ تلقي الشريعة والمنهاج، فقد كانت أشدّ العقبات أمام الإنسان لتحقيق مفهوم "الخلافة"، عدم قدرته على الحصول - بهداية عقله فقط - على المنهج الموضوعي الكامل من داخله، سواء أكان منهجاً لتفكيره أو لمعرفته، أو لتحديد علاقته بالكون والحياة وخالفه وخالفهما تحديداً دقيقاً، أو كان لسوى ذلك. فطبيعة الإنسان ووضعه العقلي والنفسي ومحدوديته ونسبية تفكيره وخبراته المحدودة بعوامل الزمان والمكان والبيئة المحيطة به، كلها لا تسمح له بالتجرد التام الذي يمكنه من وضع المنهج المعياري الثابت لتفكيره ومعارفه وتصوراته وعقيدته،

⁴⁸ الأسماء تعبر عن أشياء ومعان تشترك في سمات عامة، والأسماء تميز مفردات المعرفة، والأسماء هي المداخل الأساسية للسعي في عالم المعرفة، وإدراك الأسماء هي الخطوة الأولى في بناء العلم البشري اجتماعياً كان أم طبيعياً! وأنظر الدراسة القيمة للموضوع التي قدمها الأستاذ الدكتور محمد فرج الدمرداش وطبعها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1996م في القاهرة.

ونظم حياته وتشريعاته من داخله، فالضعف والوهن والنقص العلمي والنسبية تحد من قدرته على تحقيق ذلك.

ولقد تمكن الإنسان في الماضي والحاضر من وضع جملة من القوانين والقواعد، وبني كثيراً من المعالم الحضارية، لكن عجزه وعدم قدرته على الوصول لأسباب الهداية والأخذ بها، وإدراك بعد الغيب في الواقع على الوجه الصحيح، وفهم علاقته به وبالوجود، كان وراء انهيار كثير من الحضارات وتراجعها. ذلك أن منهج العلم والعمل في هذا الكون، الصالح لتزويد الإنسان بالهداية المطلوبة، لا يمكن أن يأتي به بشكله المتصف بالصحة المطلقة، إلا خالق الإنسان والكون والحياة وهو الله - سبحانه -، فالإنسان لا يستطيع أن يجعل من نفسه مصدراً لمعرفته - كلها -، أو بكل أنواعها، فهناك معارف لا بد أن تأتي للإنسان من مصدرها المتعالي المتجاوز للإنسان، فليس الإنسان سيد الكون المطلق أو خالقه بل هو مستخلف فيه.

ومن هنا كانت سنة رسول الله محمد ﷺ وسيرته تمثلان نبراساً للبشرية في كونهما التجربة الكبرى المشتعلة على تجارب سائر النبيين والمرسلين، فسنته عليه الصلاة والسلام هي السنة الكبرى والسيرة الشاملة، وتمثل كل سنن الأنبياء الذين سبقوه؛ فنرى فيها نوحاً وصبره ومثابرتة، وإبراهيم وجهاده وتبته وطاعته، وموسى وكفاحه وحرصه على قومه، وعيسى وزهده وكفاحه لربط قومه بحقائق الدين، لا بمظاهرة وقشوره. والقرآن خلاصة الوحي الإلهي، والسنة خلاصة سنن الأنبياء وتجاربهم مع أقوامهم. فالقرآن والسنة - بهذا الاعتبار - قادران على التمكين لقوافل الساجدين من البشر، وحمايتهم من محاولات إبليس وحزبه في ضمهم إلى موكب الرافضين للسجود. من هنا تصبح القراءات التجزيئية للكتاب وللسنة قراءات خطيرة إذا لم تربط بالكليات والقيم والمقاصد العليا.

قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي

أيمن علي صالح*

مقدمة:

يتمثل التداخل الاصطلاحي - كما يلاحظه المتخصصون في علم أصول الفقه - في أمرين: أحدهما: كثرة الترادف، أي: وجود أكثر من لفظ اصطلاحي للمدلول الواحد، كما هو الحال، مثلاً، في "مفهوم الموافقة"، الذي سُمِّيَ بتسميات عدة كـ "دلالة النص"، و"فحوى الخطاب"، و"لحن الخطاب"، و"تنبيه الخطاب"، و"القياس الجلي"، وغير ذلك. والأمر الآخر: وهو الأخطر، كثرة الاشتراك، أي: وجود أكثر من مدلول للفظ الاصطلاحي الواحد، كما هو الحال، مثلاً، في "علة" التي تُطلق كما يقول الغزالي، رحمه الله تعالى: "على العلامة الضابطة لحل الحكم، وقد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم، وهو وجه المصلحة، وقد تطلق على السبب الموجب للحكم".¹

ولقد كان لهذا التداخل الاصطلاحي أثرٌ كبيرٌ في بروز ظاهرة أخرى هي ظاهرة "الخلاف اللفظي" في كثير من المباحث الأصولية، حيث يثور الجدل ويستخدم النزاع لا على شيء وإنما لأن واحداً من الفريقين المتنازعين أطلق لفظاً وأراد به شيئاً ففهم الفريق الآخر منه معنى آخر. ولقد نبّه الغزالي قديماً إلى هذه الظاهرة بالقول: "معظم الأغاليط

* دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية. gotoayman@yahoo.com

¹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، دمشق: دار الفكر، 1419هـ/1999م، ص537.

والاشتباهاات ثارت من الشغف بإطلاق ألفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها.² وقال: "إنما منشأ الإشكال التخاصم في الأمور دون التوافق على حدود معلومة لمقاصد العبارات فيطلق المطلق عبارة على معنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبد هو بالتعبير عنه، فيصير به النزاع ناشئاً قائماً لا ينفصل أبد الدهر."³ وقال ابن حزم: "الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط أسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء والإشكال. وهذا في الشريعة أضر شيء وأشدّه هلاكاً."⁴

ومما يلقي شيئاً من الضوء على حجم ظاهرة الخلاف اللفظي في تراثنا الأصولي ما قاله د. عبد الكريم النملة في مقدمة المجلد الأول من كتابه الذي خصصه لتتبع هذه الظاهرة - قال: "وقد بلغ مجموع الخلافات التي درستها في هذا المجلد - فيما يخص المقدمات والحكم الشرعي - خمساً وخمسين خلافاً: منها تسعة وأربعون خلافاً بان، بعد التدبّر والتدقيق، أن الخلاف لفظي لا ثمر له."⁵

ولن يستهجن الباحث بروز هاتين الظاهرتين: "الترايف الاصطلاحي" و"الخلاف اللفظي" في علم أصول الفقه التقليدي إذا ما أخذ في الحسبان الظروف التاريخية والعلمية التي تشكّل في أجوائها هذا العلم. ومنها أن هذا العلم تشكّل من مجموع علوم مختلفة، ولكل علم منها أربابه واصطلاحاته. وهذه العلوم هي الكلام والفقه واللغة. ومنها أن هذه العلوم، لا سيما الكلام والفقه، كانت ميادين للنزاع والجدال بين الفرق والمذاهب

² المرجع السابق، ص420.

³ المرجع السابق، ص588.

⁴ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة: دار الحديث، 1404هـ، ج8، ص564.

⁵ النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، الخلاف اللفظي عند الأصوليين، ط2، الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ/1999م، ج1، ص10.

المختلفة. ولكل من هذه الفرق والمذاهب اصطلاحاتها الخاصة. فالمادة الكلامية كان الجدل فيها مستعراً بين المعتزلة والأشاعرة، والمادة الفقهية كان الخلاف فيها مستعراً بين الشافعية والحنفية. ومنها أيضاً أن الدمج بين ما يقتضيه الفقه وبين ما يقتضيه الكلام حتى عند أهل المذهب الواحد ولّد جملة من المصادمات والتناقضات. خذ مثلاً على ذلك مسألة التعليل التي قبلها الأشاعرة في الممارسة الفقهية بينما رفضوها في الممارسة الكلامية، مما أدى إلى اضطراب مفهوم العلة عندهم. ومنها كذلك ضعف منهجية التوثيق في نقل الآراء والمذاهب عند كثير من الأصوليين، حيث كانوا يكتفون بالنقل عن بعضهم البعض وبما شاع بدلاً من العودة إلى المرجع الأصلي. وإن نظرة شاملة لكتاب "البرهان" لإمام الحرمين تطلعك على عدد جم من المسائل التي نبه الإمام على أنه إما أسيء نقلها عن المعتزلة أو أسيء فهمها عنهم. ونظرة أخرى إلى "البحر المحيط" تطلعك على أخطاء كثيرة في نقل المذاهب والآراء والاصطلاحات نبه الزركشي عليها؛ لأنه وضع لنفسه منهجية سليمة في نقل المذاهب بالعودة إلى كتب أصحابها أنفسهم ما وسعه الجهد كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه.⁶

وهذه العوامل وغيرها، فضلاً عن تأثيرها المباشر في إيجاد ما أسميناه بـ "التداخل الاصطلاحي"، قد جعلت علم أصول الفقه يتخذ طابع الجدل والنقاش والاعتراض والرد والسؤال والجواب و"جعل الحبة قبة". وهذا قد أسهم بدوره أيضاً، بطريق غير مباشر، في انتشار واستشراء الظاهرة آنفة الذكر. ومن أهم ما يجب أن يضطلع به البحث الأصولي المعاصر، لا سيما بعد أن هدأت حدة الخلافات المذهبية الكلامية والفقهية في العصر الراهن، أن يعمد إلى هذا التراث الأصولي العظيم، والمليء بالجواهر والكنوز على الرغم من بعض مناحي القصور التي أصابته، فيخلصه من مشاكل الاصطلاح التي أتت على بعض جوانبه.

⁶ الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج1، 1413هـ/ 1992م، ص7.

وبهذا نكون قد خطونا خطوة أولى في سبيل النهوض بعلم الأصول عن طريق فهم مصطلحاته وضبطها، لأن هذه المصطلحات تمثل: من جهة، اللبّات التي بني بها هذا العلم قديماً، ومن جهة أخرى اللبّات التي سيطور بها هذا البناء حديثاً. وعليه فالقضاء على "التداخل الاصطلاحي" سيمنحنا فائدتين لا غنى عنهما: سيمنحنا أولاً فهماً أعمق وأدق للمادة الأصولية القديمة، وسيمنحنا ثانياً وضوحاً وشفافية في بناء مادة أصولية جديدة.

وفي هذا السياق يأتي هذا البحث بعنوان: "قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي" ليضع حداً للتداخل الاصطلاحي الذي يكتنف مصطلح "النص" خاصة. هذا المصطلح الذي لم يحظ، وفي حدود علمنا، بقدر من البحوث والدراسات الأصولية تتناسب مع مستوى الجدل الذي ثار حوله وحول ما أريد به، على الرغم من استعماله الكثيف على كل صعيد.

أولاً: النص في المعجم والاصطلاح وتطوره التاريخي

1. النص في المعجم

يمكننا أن نلخص ما قاله ابن منظور في كتابه الجامع "لسان العرب" حول المادة الثلاثية "ن ص ص" بالقول: إنّ الدلالة الأصلية لهذه المادة ومشتقاتها تتركز في معنيين: أحدهما: الرفع والارتفاع، والآخر: منتهى الشيء ومبلغ غايته.

وفي سبيل رد باقي المعاني التي تفرعت عن الأصل "ن ص ص" إلى هذين المعنيين يمكننا القول:

أولاً: إنّ معنى الرفع والارتفاع هو المعنى الذي تطور:

1. إلى "الظهور" عن طريق علاقة التلازم بين الارتفاع والظهور فكلُّ مرفوعٍ ظاهر، ولأجل الظهور هذا قيل: نص الكتاب والسنة، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه.

2. وإلى "التعيين"، لأن كل شيء رفعته تكون قد أظهرته وعيّنته.

3. وإلى "حركة البعير إذا قام منتهضاً"، لأنه حينئذ يرفع رقبته وقوائمه.
 4. وإلى "ما أقبل على الجبهة من الشعر"، لأنه في مكان رفيع.
 5. وإلى "الاستواء والاستقامة"، لأحدهما يشتملان على رفع الظهر والعنق.
 7. وإلى "تحريك اللسان"، لأن تحريكه يتضمن رفعه أو رفع الصوت به.⁷
 8. وإلى "الإسناد إلى القائل"، لأن الإسناد رفع معنوي، ولذا سُمِّي المحدثون الحديث إذا عُزِّي إلى النبي، ﷺ: حديثاً مرفوعاً.
- وثانياً: إن معنى منتهى الشيء ومبلغ غايته هو المعنى الذي تطور إلى "شدة السير"، لأنه منتهى سرعة الناقه، وإلى "شدة الأمر"، لأن المقصود هو منتهى الشدة، وإلى "السؤال المستقصي"، لأنه يستخرج منتهى الإجابة.
- وبالاستناد إلى قانون تطور الألفاظ من الدلالة على الحسيات إلى الدلالة على المعنويات يمكننا القول بأن المعنى الأول، وهو "الرفع"، أسبق إلى الوجود من المعنى الثاني، وهو "منتهى الشيء"، لأن الأول -بحسب ما بسطه أهل اللغة من أمثلة- أكثر حسيّة من الثاني. ولكن لا يبعد القول بأن هذين المعنيين ليسا منفصلين، بل هما جزآن لمعنى واحد مركب من كليهما، وهو "رفع الشيء إلى أقصى غايته". أي أن النص، في أصله اللغوي، لم يكن يعني رفعا مجرداً وإنما رفعا مخصوصاً بكونه بلغ الغاية.
- ويؤيد استنتاجنا هذا، دلالة بعض المعاني التي تطور إليها اللفظ على لزوم توافر هذين المعنيين كليهما فيه: كالنص بمعنى الظاهر إلى الغاية، كما هو الحال في ظهور المنصّة، وفي ظهور لفظ الكتاب والسنة -ولذا قال الباجي وابن السمعاني والعكبري في تعريف

⁷ وقد يُقال -وهذا تخمينٌ يحتاج إلى تحقيق- بأن النصنصة بمعنى تحريك اللسان مصدفة عن النصنضة بالضاد المعجمة إذ إن لهما المعنى نفسه، وعليه فلا علاقة لها بالاشتقاق من "ن ص ص".

"النص": هو "ما رُفِعَ في بيانه إلى أقصى غايته"⁸ -وكالتُّصَة بمعنى ما أُقْبِلَ على الجبهة من الشعر، ولا يخفى كون الجبهة هي أرفع عضو في الإنسان. وكالتُّص بمعنى إسناد القول إلى الرئيس الأكبر، أي الرفع له إلى منتهى غايته وهي قائله الأول.

ولعل هذه العلاقة الوثيقة بين جزئي معنى النص (الرفع + الغاية) هي التي دفعت ابن فارس إلى الجمع بين هذين الجزأين في نسق واحد، وبالتالي إلى جعلهما منبثقين عن أصل معنوي واحد لا أكثر، وذلك في معجمه الذي احتفل فيه بالدلالات الأصلية للكلمات. فقال في المادة "نص": "النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء."⁹

2. النص في الاصطلاح الأصولي

ثمة قضية عامة تتعلق بمنهج البحث في تناول الاصطلاح:

فحديث الباحثين حول مصطلح ما في علم من العلوم، أيًا كان هذا العلم، يكون بطريقتين: الطريقة الأولى: "الطريقة التوصيفية": وأعني بها أن يصف الباحث المعنى الدقيق (= الجامع المانع) للمصطلح كما هو مستخدم في لغة أصحاب العلم. وقد يحدث أحياناً أن تتعدد المعاني المصطلح عليها للفظ الواحد في لغة أصحاب العلم، لأن هذا اللفظ مشترك عندهم بين عدة معاني. وعلى الباحث حينئذ أن يعدد هذه المعاني المستخدمة جميعاً، ويصف كل واحد منها بدقة، ثم يبين المعنى الذي سيستخدمه هو في لغة بحثه. وفي هذه

⁸ الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، **الحدود في الأصول**، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973، ص42. وابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، 1418هـ/1997م، ص259. والعكبري، أبو علي الحسن بن شهاب الحسن، **رسالة في أصول الفقه**، تحقيق موفق بن عبد الله، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1413هـ/1922م، ص105.

⁹ ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ج5، دت، ص356، 357.

الطريقة قد يقع الباحث في خطأ التوصيف فيحدد معنى المصطلح بخلاف ما هو عليه في لغة أهل العلم، فلا يصح حينئذ الدفاع عن هذا الباحث بالقول: إنه لا مشاحة في الاصطلاح، لأن هذا يُقال لمن يبتكر المصطلح أو يستخدمه لمن يصفه. قال القرافي معلقاً على تعريف الفخر الرازي لـ "اللفظ المرتجل" بأنه: "المنقول عن مسماه لغير علاقة": "و لم أر أحداً غيره قاله، فيكون باطلاً؛ لأنه مُفسَّرٌ لاصطلاح الناس، فإذا لم يُوجد لغيره لم يكن اصطلاحاً لغيره."¹⁰ أما الطريقة الثانية هي: "الطريقة التعديلية": وأعني بها أن يُعدَّل أو يطور الباحث، كنتيجة لتطور العلم نفسه، من معنى المصطلح، كأن يزيد فيه قيداً أو ينقص منه أو يوسع في معناه أو يضيق منه أو ينقله لعلاقة ما إلى معنى قريب، وغير ذلك من أساليب تطوير دلالات الألفاظ. وهذا إنما يجوز بشرطين: أحدهما: وجود الحاجة الملحة للتعديل، لأن "تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين" كما قال صاحب فوائح الرحموت.¹¹

والشرط الثاني: إفصاح الباحث عن نيته استخدام اللفظ بمعناه المطور أو المعدل، والتذكير بذلك كلما اقتضت الضرورة، وذلك حتى لا يقع قارئ البحث في الالتباس وسوء الفهم.

وأما القضية الخاصة بمنهج البحث في تناول الاصطلاح فهي نسبية القطعية والظنية في الخطاب الشرعي. وأعني بها، بإيجاز، أن الخطاب الشرعي الواحد، سواء أكان من الكتاب أو السنة، لا بد له، مهما كانت درجة الوضوح أو الغموض التي يتسم بها، من أن يشتمل على نوعي الدلالة: القطعي والظني في الآن نفسه. أي أنه لا يوجد -أو يكاد لا يوجد- خطاب شرعي "قطعي الدلالة" مطلقاً، أو "ظني الدلالة" مطلقاً، بل هو "قطعي الدلالة"

¹⁰ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، بيروت: دار الفكر، 1418هـ/1997م، ص33.

¹¹ الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ج1، ص407.

بالنسبة لمعنى أو معاني معينة، و"ظني الدلالة" بالنسبة لمعنى أو معانٍ أُخَر. قال الغزالي، رحمه الله تعالى: "يجوز أن يكون اللفظ الواحد: نصاً (= قاطعاً)، ظاهراً (= ظنياً)، مجملًا (= غامضاً)، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معانٍ لا إلى معنى واحد.¹² قلت: ومثاله قوله، تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: 141) فهو ظاهر في إيجاب الإيتاء، مجمل في قدر الموتى، نص في وقت إيتائه.

3. التطور التاريخي لمصطلح النص

نلاحظ أن معنى اللفظ "نص" قد تطور -والعلم عند الله تعالى- من معنى "الرفع والارتفاع" إلى معنى "الظهور" وذلك لعلاقة التلازم بين الارتفاع والظهور.

أ. ومن هنا نشأ الاصطلاح العلمي الأول لـ "النص" وهو اللفظ أو الخطاب واضح الدلالة أو الظاهر، سواء أكان قطعياً أو ظنياً. ويدل على هذا استخدام النص بهذا المعنى في لغة الإمام الشافعي (ت 204هـ) نفسه مؤسس علم الأصول. فالشافعي يقابل في لغته بين النص والدلالة، وبين النص والجملة، وبين النص والاستنباط، وبين النص والقياس، وأحياناً بين النص والسنة،¹³ ويندر في لغته استخدام لفظ النص مجرداً، بل الغالب عليه استخدام النص مضافاً فيقول: نص الكتاب، ونص التنزيل، ونص الخبر، ونص السنة.

¹² الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ج1، د.ت.، ص386. وانتبه إلى أن "اللفظ" في كلام الغزالي هاهنا هو اللفظ المركب لا المفرد، أي أنه الخطاب عموماً أو النص الشرعي خصوصاً.

¹³ فأمّا مقابلته بين النص والدلالة فقد قال في القرآن: إن الله "يُبَيِّنُ فِيهِ مَا أَحَلَّ وَمَا حَرَّمَ وَمَا حَمَدَ وَمَا ذَمَّ وَمَا يَكُونُ عِبَادَةً وَمَا يَكُونُ مَعْصِيَةً نَصّاً أَوْ دَلَالَةً"، الشافعي، محمد بن إدريس، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، 1400هـ، ص18. وقال في الأم، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393هـ، ج4، ص72: "قلتُ للشافعي: وهكذا نص السنة؟ قال: لا، ولكن هكذا دلالتها." وأما مقابلته بين النص والجملة فقد قال في السنة: "إنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً" أحكام القرآن، ج1، ص33. وقال: "أصل التحريم نص كتاب أو سنة أو جملة كتاب أو سنة أو إجماع" الأم، ج2، ص247. وأما مقابلته بين النص والاستنباط فقد قال في القرآن: "حق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في"

ولعل هذا الاصطلاح هو الذي ظل شائعاً في لغة المتقدمين من أصوليين وفقهاء، فمثلاً استخدم الإمام أحمد (ت 241هـ) النص بهذا الاصطلاح.¹⁴ والكرخي (ت 340هـ) من الحنفية عرّف النص بما عرفه به الإمام الشافعي¹⁵، وكذلك فعل الجصاص (ت 370هـ).

ب. وبعد ذلك ولربما في النصف الأخير من القرن الرابع الهجري نشأ إلى جوار استخدام النص بمعنى الواضح استخدام آخر خاص بنوع واحد من الواضح: هو الواضح الذي بلغ الغاية التي لا مزيد عليها وهي القطع. ومن هنا نشأ استخدام النص بمعنى اللفظ غير القابل للاحتمال كأسماء الأعداد وأسماء الأعيان.

وإنما قلنا: إن هذا الاصطلاح كان قد نشأ في النصف الأخير القرن الرابع الهجري لأننا وجدنا الجصاص (ت 370هـ) عند كلامه حول النص¹⁶ يدافع -من جهة- عن صدق اسم النص على كل الألفاظ الواضحة حتى المحتملة منها كاللفظ العام، ويطعن -من جهة أخرى- في قطعية أسماء الأعداد والأعيان. وهذا يدل على أن النص بمعنى "القاطع" كان مصطلحاً شائعاً في عصر الجصاص، وإلا لما احتاج إلى مثل هذا الدفاع عن الاصطلاح القديم. وقد وجدنا بالفعل أن أبا حامد المروزي من المتقدمين (ت 362هـ)¹⁷ يُعرف

=الاستكثار من علمه والصبر على كل عارض دون طلبه وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصاً واستنباطاً أحكام القرآن، ج1، ص21. وأما مقابلته بين النص والقياس فقد قال: "لما كان الأقربون ورثة وغير ورثة، أبطلنا الوصية للورثة من الأقربين بالنص والقياس" الأم، ج4، ص113. وقال: "قلنا له: النص عليك، والقياس عليك. وأنت تدعي القياس حيث تخالفه" الأم، ج6، ص168. وأما مقابلته بين النص والسنة فقد قال: "ونحن مجمعون على أن جائزاً لنا فيما ليس فيه نص ولا سنة أن نقول فيه بالقياس" الأم، ج7، ص284. وهو في كل هذه المواطن يعني بالنص الخطاب الشرعي ذا الدلالة الواضحة. نقله عنه، أبو البركات ابن تيمية، المسودة، ص574. وانظر كلامه عند حديثنا حول اصطلاح النص بمعنى الواضح.

¹⁵ أشار إليه، الجصاص، أبو بكر بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج1، 1405هـ، ص61.

¹⁶ المرجع السابق، ص59-60.

¹⁷ هو أحمد بن بشر بن عامر وقال الشيخ أبو إسحاق عامر بن بشر القاضي أبو حامد المروزي. ويُخفف فيقال المروزي، نزيل البصرة، أحد أئمة الشافعية، شرح مختصر المزني، وصنف الجامع في المذهب، =

النص بأنه: "ما عَرِيَ لفظه عن الشَّرْكَه وخلص معناه من الشبهة".¹⁸ وكذلك وجدنا أبا علي الطبري (ت 400هـ) يقول بـ "عزة النصوص".¹⁹ ثم لا تسئل عن فشو هذا الاصطلاح بعد هذه الفترة على يد الباقلاني (ت 403هـ) ومَن بعده.

ج. أما الاصطلاح الثالث للنص وهو كون النص بمعنى الخطاب الشرعي من كتاب أو سنة بغض النظر عن دلالاته، فقد رأى د. نصر أبو زيد أنه اصطلاح حديث ومعاصر لم يكن يعرفه الأسلاف. قال: "وإذا كنّا لا نجزم يقينا بكيفية التحول الدلالي الذي حدث للدال "نص" فلعل فيما يذكره ابن خلدون (ت 808هـ) عن المشتغلين بالفلسفة أنهم كانوا يطلقون على كتاب المنطق لأرسطو اسم "النص" ما يساعدنا قليلاً على استشفاف جذور التحول"²⁰، وقال: في دلالة النص على معنى اللفظ الواضح: "ظلت تلك الدلالة الاصطلاحية هي السائدة في الخطاب العربي حتى القرن السابع الهجري".²¹ ورأيه هذا خال من الدقة التاريخية على الإطلاق.²² فالذي نقطع به تاريخياً أن الأصوليين قد استخدموا النص بهذا المعنى منذ أواسط القرن الخامس الهجري على الأقل، بل إن بعضهم قد عرف به كابن حزم (ت 456هـ) حينما قال: "النص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء"،²³ وكالغزالي (ت 505هـ) حينما قال: "وأشرنا

=وفي الأصول وغير ذلك. وكان إماماً لا يُشَقَّ غباره. مات سنة 362هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، **طبقات الشافعية**، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، ج2، 1407هـ، ص138.

18 نقله عنه، الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ص464.

19 المرجع السابق، ص463.

20 أبو زيد، نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995، ص158.

21 المرجع السابق، ص153، 154.

22 وهذا الخطأ مستتبع من رجل هو من دعاة "التاريخية" وأنصار المنهج التاريخي من جهة، وهو من المختصين بـ "النص" مفهوماً وتأويلاً وتحليلاً، من جهة أخرى؟! وقد أخطأ كذلك د. محمد عمارة في إنكار النص بهذا الاصطلاح في كتابه: **التفسير الماركسي للإسلام**، ص106.

23 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، **الإحكام**، مرجع سابق، ص43.

بالنص إلى الكتاب والسنة.²⁴ أما بعد القرن السادس الهجري فلا تسئل عن فشو النص بهذا الإطلاق على ألسنة الأصوليين لا سيما عند الاستدلال على المسائل. وأدق نظرة في كتاب الرازي أو الآمدي تكشف عن ذلك. أما استعمال النص بهذا الإطلاق في المراحل المبكرة من التدوين الأصولي فلا نستطيع الجزم به. لكن ثمة بوادر قد تدل على وجوده:

منها: ما أورده ابن منظور في سياق كلام ابن الأعرابي²⁵ عالم اللغة المعروف (ت 231هـ) من أن النص يرد بمعنى "التوقيف".²⁶ والتوقيف -في لغة القدماء- هو الكتاب والسنة، كما يدل عليه كلام الإمام مالك (ت 179هـ) في الموطأ²⁷ فلعل ابن الأعرابي، إذ ذكر هذا المعنى للنص، لاحظ بعض الاستخدام له من قبل بعض علماء عصره.²⁸

²⁴ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المنقول في تعليلات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ، ص463.

²⁵ هو إمام اللغة أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولاهم الأحول النسابة. ولد بالكوفة سنة 150هـ. قال ثعلب: لزم ابن الأعرابي تسع عشرة سنة وكان يحضر مجلسه زهاء مائة إنسان وما رأيت بيده كتاباً قط. انتهى إليه علم اللغة والحفظ. له مصنفات كثيرة، وكان صاحب سنة واتباع، مات بسامرا في سنة 231هـ. انظر: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، ج10، 1413هـ، ص687.

²⁶ ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن المكرم، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ج7، 1388هـ/1968م، ص98.

²⁷ فقد جاء فيه: "وسئل مالك عن النفل هل يكون في أول مغنم؟ قال: ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام، وليس عندنا في ذلك أمر معروف موقوف إلا اجتهاد السلطان، ولم يبلغني أن رسول الله ﷺ نفل في مغازيه كلها" الموطأ، ج2، ص465. وجاء فيه أيضاً قول مالك في بعض أنواع البيوع: "لم تزل هذه البيوع جائزة يتبايعها الناس ويبتاعونها، ولم يأت في ذلك شيء موصوف موقوف عليه إذا هو بلغه كان حراماً أو قصر عنه كان حلالاً". مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث العربي، ج2، د.ت.، ص708.

²⁸ والغريب أن د. نصر أبو زيد قد أورد هذا المعنى -التوقيف- ضمن المعاني الاصطلاحية للنص، لكنه لم ينتبه إلى ما هو معنى التوقيف، وإلا لما جزم بعدم وجود النص بهذا الإطلاق في لغة الأسلاف؟!

ومنها: هذه الحكاية التي يرويها الجصاص عن داود الظاهري (ت 270هـ) قال: "حكى داود الأصبهاني أن إسماعيل (ت 282هـ)²⁹ سئل عن "النص"، ما هو؟ فقال: النص: ما اتفقوا عليه، ف قيل له: فكل ما اختلفوا فيه من الكتاب فليس بنص؟ فقال: القرآن كله نص. ف قيل له: فلم اختلف أصحاب محمد النبي، ﷺ، والقرآن كله نص؟... قال داود: ظلمه السائل؛ ليس مثله يُسأل عن هذه المسألة، هو أقل من أن يبلغ علمه هذا الموضوع."³⁰

تُظهر هذه الحكاية أن إسماعيل القاضي قد انقطع عن الإجابة لما نُقِض عليه تعريفه للنص بأنه ما اتفق عليه. والشاهد فيها هو دعواه بأن القرآن كله نص. فواحدٌ في رتبة إسماعيل من العلم لا يُلقى مثل هذا الكلام على عواهنه حتى ينقطع بهذه السهولة، فلعل له وجهة نظر³¹ في دعواه هذه لم يذكرها داود الظاهري عمداً، فقد كانت بينهما عداوة وشحناء كما قال الجصاص.³² والله أعلم.

أما عن كيفية تطور لفظ النص من المعنى اللغوي إلى هذا المعنى فثمة -والله أعلم- احتمالان.

الأول: هو أن النص بدأ يُطلق، بصيغة الفعل أو المصدر، على عزو الحديث إلى قائله. بمعنى رفعه إليه، ثم شاعت هذه اللفظة في علم الرواية كما دل عليه كلام عمرو ابن دينار

²⁹ هو الإمام أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن محدث البصرة حماد بن زيد بن درهم الأزدي مولاهم البصري المالكي. مولده سنة 199هـ. كان عالماً متقناً فقيهاً شرح المذهب المالكي واحتج له وصنف المسند وعلوم القرآن والموطأ وكتاباً في الرد على محمد بن الحسن، وأحكام القرآن لم يُسبق إلى مثله. استوطن بغداد وولي قضاءها 22 سنة إلى أن توفي في شهر ذي الحجة سنة 282هـ. انظر: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج3، ص339-341.

³⁰ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ص314.

³¹ فلعله يعني بالمتفق عليه ما اتفق على صحة نسبته إلى النبي ﷺ، وهو القرآن والسنة الصحيحة، فيصبح النص، على هذا التأويل، بمعنى الخطاب الشرعي الصحيح بغض النظر عن دلالاته وهو ما نروم الإشارة إليه.

³² الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج3، ص314.

(ت 126هـ): "ما رأيت أحداً أنصَّ للحديث من الزهري،"³³ وقول أبي سلمة بن عبد الرحمن (ت 94هـ أو 104هـ) وأبي عبد الله الأغر المعاصر له، ضمن حديث روياه عن أبي هريرة موقوفاً لأحدهما نسياً مراجعة أبي هريرة في رفعه: "فذكرنا ذلك له والذي فرطنا فيه من نصِّ أبي هريرة له". أي فرطنا من الاستيثاق من رفع أبي هريرة الحديث إلى النبي،³⁴ ﷺ.

وبعد ذلك صار يُطلق النص، عن طريق علاقة التلازم بين الفعل والمفعول، لا على عملية العزو أو الرفع فحسب، بل وعلى الكلام المعزى أو المرفوع أو المنصوص نفسه، أي كلام الشارع كتاباً أو سنة.

والاحتمال الثاني: هو أن النص - كما قلنا - كان يدل على الرفع وبالتالي الظهور واستخدم الفقهاء والأصوليون، لاسيما المتقدمين، هذه اللفظة بمعنى الظاهر، وكثر إطلاقهم إياها على كلام الشارع كتاباً أو سنة، حتى صارت عند التجرد مرتبطة بهما، وصار يُعبر عن الخطاب واضح الدلالة بـ "النص" مجرداً. ثم لما كان غالب ما روي في الشرع

33 الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج5، ص334.

34 والحديث بتمامه رواه مسلم (2471) كتاب الحج، باب فضل الصلاة بمسجدي مكة والمدينة، عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَضِ مَوْلَى الْجُهَيْنِيِّ، وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُمَا، سَمِعَا أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيمَا سِوَاهُ مِنَ الْمَسَاجِدِ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ مَسْجِدَهُ آخِرُ الْمَسَاجِدِ قَالَ أَبُو سَلَمَةَ وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ لَمْ نَشْكُ أَنْ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ عَنْ حَبِيبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَمَنْعَنَا ذَلِكَ أَنْ نَسْتَنْتِجَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ ذَلِكَ الْحَدِيثِ حَتَّى إِذَا تَوَقَّيْ أَبُو هُرَيْرَةَ تَذَكَّرْنَا ذَلِكَ وَتَلَاوَمْنَا أَنْ لَا نَكُونَ كَلَمْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ فِي ذَلِكَ حَتَّى يُسَيِّدَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِنْ كَانَ سَمِعَهُ مِنْهُ فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ جَالِسًا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنُ قَارِظٍ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ الْحَدِيثَ وَالَّذِي فَرَطْنَا فِيهِ مِنْ نَصِّ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْهُ فَقَالَ لَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَإِنِّي آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ مَسْجِدِي آخِرُ الْمَسَاجِدِ.

نصوصاً واضحة عُمم الإطلاق على كل كلام الشارع اعتباراً للغالب. وهذا هو تخمين عبد العزيز البخاري والكفوي.³⁵ والله أعلم.

ثانياً: المعاني الاصطلاحية التي تستهدف بالنص الخطاب ذاته

وهي ثلاثة اصطلاحات:

الاصطلاح الأول:

يُطلق فيه النص على: الخطاب الشرعي سواء أكان من الكتاب أو السنة.

ومن التعريفات التي أوردها الأصوليون لـ "النص" بهذا المعنى ما يلي:

النص هو: "مجرد لفظ الكتاب والسنة" حكاه ابن دقيق العيد،³⁶ والزركشي،³⁷ وذكرنا أن هذا هو اصطلاح الجدليين. أو هو: "اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء" كما يقول ابن حزم الأندلسي.³⁸ أو هو: "ما دلّ على معنى كيفما كان، وهذا هو الغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص والمعنى،

³⁵ البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، ج1، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ/1994م، ص172. والكفوي، الكلبيات، ص908.

³⁶ نقله عنه: السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/1984م، ص215.

³⁷ الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص462.

³⁸ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام، مرجع سابق، ج1، ص43.

ودل النص على هذا الحكم "حكاه ابن بدران الدمشقي،³⁹ وحكى قريباً منه القرافي المالكي.⁴⁰

وقال أبو الحسين البصري: "قولنا: نص، في عُرف الفقهاء، يقع على نص الله، عز وجل، ونص رسوله ﷺ".⁴¹ أو هو "كل سمعي كتاباً أو سنة" حكاه الأنصاري.⁴²

أو هو: "الكتاب والسنة"، حكاه الغزالي،⁴³ والتفتازاني،⁴⁴ والبركتي،⁴⁵ والكفوي.⁴⁶ أو هو - كما يقول أبو مجتبى⁴⁷ - "الكتاب الكريم والسنة الشريفة بأقسامها الثلاثة: قول المعصوم، ﷺ، وفعله، وتقريره."

ولنا حول هذا الاصطلاح وحول ما أورده الأصوليون في شأنه الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: أن النص بهذا الاصطلاح هو الأكثر شيوعاً في الدلالة على لفظ الكتاب والسنة من مصطلح "الخطاب"، وذلك عند الفقهاء والجدليين. أما في اللغة الأصولية فمصطلح "الخطاب" هو الأكثر رواجاً عند أوائل الأصوليين ومتقدميهم، أما عند

³⁹ ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1401هـ، ص187.

⁴⁰ القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، شرح المحصول، مرجع سابق، ج5، ص2275.

⁴¹ أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص420.

⁴² الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فوائج الرحموت بشرح مسلم الثبوت، مرجع سابق، ج1، ص19.

⁴³ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول، مرجع سابق، ص463.

⁴⁴ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، حاشية التفتازاني على شرح العضد، ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983م، ص187.

⁴⁵ البركتي، محمد عليم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، كراتشي: الصدف ببلشرز، 1407هـ/1986م، ص527.

⁴⁶ الكفوي، الكليات، ص908.

⁴⁷ الموسوي، عبد الحسين شرف الدين، النص والاجتهاد، تحقيق أبي مجتبى، 1404هـ، ص10.

المتأخرين فقد صار مصطلح النص يزاحم مصطلح الخطاب، وإن استمرت الغلبة لهذا الأخير.

ومما يجدر قوله هنا إن مصطلحي النص الشرعي والخطاب الشرعي، وإن كانا مترادفين في الدلالة على لفظ الكتاب والسنة إلا أن الترادف بينهما ليس تاماً، وذلك من جهات: إحداها: أن "النص"، من الناحية اللغوية، لا تُشترط له المواجهة، أي وجود المتكلم والمخاطب في الوقت نفسه. أما "الخطاب"، فتشترط له المواجهة لغة. وعلى القول بأزلية الكتاب ينحرم هذا الشرط، ومن هنا دار جدل كبير بين الأصوليين حول جواز وعدم جواز مخاطبة المعلوم.⁴⁸ والجهة الثانية: أن "الخطاب" يتضمن، عند كثير من الأصوليين، جميع الأدلة المعتمدة شرعاً من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستحسان وغير ذلك.⁴⁹ أما النص فلا يتضمن إلا دليلي الكتاب والسنة. والجهة الثالثة: أن بعض الأصوليين يستثنى من الخطاب "الفعل النبوي" بينما هو داخل في النص. قال أبو الحسين البصري: "الدلالة الشرعية ضربان:

خطاب: وهو خطاب الله، وخطاب رسوله، ﷺ، وخطاب الأمة (= الإجماع)...

الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ص 377.

ومن هنا عرّفوا الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين... الخ، والحكم يثبت بجميع الأدلة الشرعية من كتاب وسنة وإجماع وقياس وغيرها. إذن، فالخطاب يتضمن جميع الأدلة كما قلنا. وقول بعضهم بأن القياس ونحوه من الأدلة الشرعية معرّفات للخطاب -الذي هو الحكم - لا مثبتات له - (انظر: الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، **نهاية السؤل شرح منهاج الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج 1، د.ت.، ص 42) - وبالتالي، فهي خارجة عن حد الخطاب، يردّ عليه بأنه يمكننا على هذا اللّسق القول بأنه حتى القرآن المتلو نفسه معرّف للخطاب -الذي هو الكلام النفسي الأزلي على رأي الأشعرية- لا مثبتاً له. وعليه: فلما أن يتضمن مفهوم الخطاب كلّ الأدلة الشرعية التي بين أيدينا من كتاب وسنة وقياس وإجماع وغيرها. وإما أن يختص بالكلام النفسي الأزلي الذي لا تُعرف ما هي حقيقته. أما أن يُحمل المفهوم على القرآن دون غيره من الأدلة الدالة على الأحكام فتحكّم وتقريّق بلا فارق.

وغير خطاب: وهو الأفعال، والقياس، والاستنباط.⁵⁰

وبهذا نجد أن مصطلح النص أدق في التعبير عن الكتاب والسنة من مصطلح الخطاب، ولذا فنحن نفضله عليه في هذا المجال. ولن نتابع ما قاله الغزالي بعدما عرف النسخ بأنه "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم..."، قال: "وإنما أثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص (أي: في تعريف النسخ) ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل إذ يجوز النسخ بكل ذلك"⁵¹، لأنه قاله تقليداً، بل نقلاً حرفياً، عن الباقلاني الذي يقصر النص - كما سنوضحه لاحقاً - على الدلالة المنطوقة، ويُخرج عنه الدلالة الالتزامية كالفحوى والإشارة والمفهوم المخالف، بخلاف الخطاب. وهو اصطلاح لم يساعده عليه أحد حتى الغزالي نفسه عندما تعرض لتعريف النص، فلا أدري كيف وافقه الغزالي هنا وخالفه هناك؟!

الملاحظة الثانية: إبان تعرضهم لتعداد الاصطلاحات التي يتناولها النص، لم يذكر جمهور الأصوليين - لا سيما عند التعريف بالنص والظاهر - من المتقدمين أو المتأخرين بل حتى المحدثين⁵² هذا الاصطلاح. وهذا مستغرب جداً. وإن كنت أعزوه إلى شيء فإنما أعزوه إلى تأخر فشوّ استخدام هذا الاصطلاح في الكتابة الأصولية عن باقي الاصطلاحات، كما سنبين لاحقاً.

فإن قيل: هذا تعليل لعدم تطرّق المتقدمين للتعريف به لأنهم لم يستخدموه إلا في النادر، فما بال المتأخرين لم يذكروه مع فشوّ استخدامهم إياه في مجاري كلامهم؟

⁵⁰ البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، *المعتمد في أصول الفقه*، مرجع سابق، ج2، ص343-344، مع تقديم وتأخير.

⁵¹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، *المستصفى*، مرجع سابق، ج2، ص107.

⁵² ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك الدكتور محمد أديب صالح في كتابه، الأكثر استقصاءً والأونق عرضاً، والأكثر تخصصاً: *تفسير النصوص في الفقه الإسلامي*، وذلك عند تعرضه لبيان معنى النص عند الأصوليين سواء الحنفية أو الجمهور. ومن المفارقة أن النص بهذا الاصطلاح مستخدم في عنوان الكتاب نفسه (تفسير النصوص)!

فالجواب هو أن ذلك -والله أعلم- بسبب طغيان التقليد والنقل عن المتقدمين في تصانيف غالب المتأخرين حتى أنساهم ذلك رصد تطور المصطلح الذي شاع في كتابتهم هم أنفسهم، فالمقلد أو الناقل يعيش في زمن غير زمنه.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره ابن دقيق العيد والزرکشي -كما أوردناه آنفاً- من أن النص بهذا الاصطلاح هو اصطلاح الجدليين، إذا كان المراد اختصاص الجدليين به، وهو الظاهر، فكلامٌ تنقصه الدقة؛ إذ لم يختصَّ بـ "النص" بهذا الإطلاق أحد، وإنما هو فاش في كتابة الأصوليين -لا سيَّما المتأخرين- والفقهاء والجدليين على حد سواء. وإذا كان المقصود غلبة استعماله في لغتهم فالأمر قريب.

الملاحظة الرابعة: ما قاله القرافي وابن بدران من أن النص هو "ما دل على معنى كيفما كان" قد يؤخذ منه أهما يدخلان قيد الدلالة في تعريف النص بهذا الإطلاق، وبالتالي يُخرجان النصوص غير الدالة بنفسها -كالنصوص المحملة والمتشابهة- من حد النص. وهذا ما لا نعتقد أنهم قصدوه، وذلك لسببين:

أحدهما أن النص بهذا الإطلاق لم يجر عليه أحد، مع أن القرافي وابن بدران كليهما كانا في صدد توصيف المصطلح في لغة الأصوليين لا بصدد ابتكار دلالة خاصة لهذا المصطلح.

والسبب الآخر: تعقيب ابن بدران بقوله "وهذا هو الغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص والمعنى"⁵³، والغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال هو أن النص هو مجرد لفظ الكتاب والسنة بغض النظر عن نوع الدلالة. والنص عندهم هو اللفظ الذي يجعلونه في مقابلة "المعنى"، أي القياس. وربما قالوا: "المنقول والمعقول"، بدل "النص والمعنى".

⁵³ ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1401هـ، ص187.

الملاحظة السادسة: النص بهذا الإطلاق هل يشمل الفعل النبوي؟ هنا ثمة مجال للاجتهاد، وما نرجحه هو أنه يشملهم لأنهم أطلقوا النص على الكتاب والسنة، والفعل النبوي من السنة. لكن يُشكل على ذلك أنه لا يسوغ لغة أن يوصف الفعل بأنه نص. قال أبو الحسين البصري، بعد أن اشترط في النص أن يكون كلاماً: "وأما اشتراط كون النص عبارةً فلأن أدلة العقول والأفعال لا تُسمَّى نصوصاً."⁵⁴

والجواب على هذا الإشكال أن الفعل النبوي لم يدخل في مفهوم النص إلا بعد أن تحول من صيغته الفعلية إلى الصيغة الكلامية على لسان الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم. فالفعل النبوي كان على صيغته الفعلية في عهد الرسالة فقط حيث كان يُدرك بالمشاهدة، أما بعد عصر الرسالة فقد صار كلاماً للصحابة يدرك بالسماع فحسب. ومن هنا صح بأن يوصف بأنه نص، لكنه، في الحقيقة، ليس "نصاً للشارع"، بل "نص عن الشارع" ﷺ.

الاصطلاح الثاني:

ويُطلق فيه النص بمعنى "حكاية اللفظ على صورته، كما يُقال: هذا نصٌ كلام فلان"، وهذا نص كلام الزركشي.⁵⁵ وقال ابن حزم: "وقد يُسمَّى كل كلام يُورد كما قاله المتكلم به نصاً."⁵⁶

ولنا هاهنا ملاحظتان: إحداهما: أن مصطلح النص في هذا الإطلاق لا يُلفظ مجرداً بل مقيداً بالإضافة إلى القائل، أي أنه لا يُقال: "النص" هكذا — "أل" التعريف، كما هو الحال في الاصطلاح السابق، وإنما يُقال: هذا نصٌ كلام فلان بالإضافة إلى القائل، أو يُقال: نصٌ فلانٌ على كذا بصيغة الفعل. ولا يُستغنى عن الإضافة إلا إذا دلت القرينة عليها. الملاحظة الثانية: لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن الأصوليين كثيراً ما يتجاوزون في

⁵⁴ البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، مرجع سابق، ج1، ص295.

⁵⁵ الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص462.

⁵⁶ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص43.

هذا الإطلاق لا سيما حالة إيراد النص بصيغة الفعل، فيقولون: نَصَّ فلان على كذا ويوردون معنى كلامه لا كلامه بحروفه، ولا يخفى هذا الأمر على متبع.

الاصطلاح الثالث:

يُطلق فيه النص على "نص الشافعي، فيقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه كافة"⁵⁷، فيقولون: هذا الحكم حكاه فلان عن النص، ويجب كذا على النص، وهذا بخلاف النص. ويقصدون في ذلك كله كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. وليس هذا الاصطلاح إلا نوع تخصيص للذي قبله. فلعله كان يُقال "نص الشافعي" بالإضافة، ثم لما اشتهرت الإضافة، بين الشافعية خاصة، استُغني عنها اختصاراً وعُوِّضت بـ "أل" التعريف فصار يُقال: "النص" مجرداً، والله أعلم.

هذه هي المعاني الاصطلاحية الثلاثة التي أطلقت بإزاء النص بحيث جعلته يقابل لفظاً ما بغض النظر عن دلالة هذا اللفظ. وهذا اللفظ كما رأينا هو:

إما لفظ الكتاب والسنة. وإما لفظ كل قائل بحروفه.

وإما لفظ الإمام الشافعي خاصة.

وحان الوقت الآن لنبدأ بالقسم الثاني من المعاني الاصطلاحية التي تقابل النص بوصفه لفظاً ذا دلالة من نوع خاص.

ثالثاً: المعاني الاصطلاحية التي تستهدف بالنص خطاباً ذا دلالة معينة

وهذه الاصطلاحات سبعة هي:

⁵⁷ الزركشي، محمد بن بهادر. البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص462.

الاصطلاح الأول:

يُطلق النص فيه على الخطاب أو اللفظ واضح الدلالة على الحكم أو المعنى.

أي على ما كان يدل على الحكم أو المعنى قطعاً أو في غالب الظن. ويخرج بهذا القيد الخطاب ذو الدلالة الغامضة -المحملة أو المشتركة أو المؤولة- بالنسبة إلى الحكم أو المعنى الذي هو غامض فيه.

ويمكننا تصنيف تعريفات الأصوليين الدالة على هذا المعنى في أربع مجموعات:

المجموعة الأولى: وتضم: قول الشافعي: "النص: كل خطاب عُلِمَ ما أُريد به من الحكم."⁵⁸ وقول القاضي عبد الجبار: "النص: هو خطاب يمكن أن يُعرف المراد به."⁵⁹

والملاحظ في حد النص عند هذين الإمامين هو تركيزهما على مجرد أن يكون اللفظ معروف المعنى، سواء أكان مراد هذه المعرفة إلى اللفظ نفسه أو إلى قرائن خارجية. أي أن النص يشمل اللفظ الواضح بنفسه أو الواضح بغيره. وبناءً على هذا لا يخرج عن حد النص إلا الألفاظ المحملة قبل البيان، والألفاظ المتشابهة التي استأثر الله تعالى بعلم معناها عند من يفسر التشابه بهذا المعنى. ومن كان يذهب إلى هذا التوسع في مفهوم النص الإمام أبو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى، قال الجصاص: كان أبو الحسن الكرخي يقول "في اللفظ المحتمل لضروب من التأويل: إن من قامت له الدلالة على بعض المعاني أنه هو المراد جاز له أن يقول: إن هذا نص عندي. وكذلك إذا روي ذلك التأويل عن رسول الله ﷺ، فجائز أن يُقال: إن ذلك نص الكتاب، لبيان النبي ﷺ، مراد الله تعالى فيه. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ (الإسراء: 33) يَحْتَمِلُ "السلطان" المعاني المختلفة، فإذا قامت الدلالة عندنا على أن المراد به القود (= القصاص) جاز أن يقول: قد نصت هذه

⁵⁸ البصري، أبو الحسين، المعتمد، مرجع سابق، ج 1، ص 294. والزرکشي -بواسطة إلكيا الطبري-، البحر المحيط، ج 1، ص 362.

⁵⁹ البصري، أبو الحسين، المعتمد، مرجع سابق، ج 1، ص 294.

الآية على إيجاب القود لولي المقتول ظلماً.⁶⁰ وقال ابن بدران معللاً ذلك وموضحاً له: "وقد يُطلق (النص) على ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل؛ لأنه بذلك الاحتمال يصير كالظاهر، والظاهر يُطلق عليه لفظ النص. ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ (المائدة: 6) - بكسر اللام - (في: أرجلكم) وهو ظاهر في أن فرض الرجلين المسح مع احتمال الغسل، فاحتمال الغسل مع الدليل الدال عليه (وهو فعله، ﷺ، في وضوئه) يُسمى نصاً لأنه صار مساوياً للظاهر في المسح وراحاً عليه، حتى إنه يجوز لنا أن نقول: ثبت غسل الرجلين بالنص.⁶¹

المجموعة الثانية: وتضم: قول أبي البركات ابن تيمية: النص هو: "القول الذي يفيد نفسه ولو ظاهراً، وهذا منقول عن الشافعي وإمامنا (= أحمد) وأكثر الفقهاء."⁶²

وقول الجصاص: "كل ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص."⁶³

وقول عبد العزيز البخاري: النص هو: "كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء أكان ظاهراً أو مفسراً أو نصاً أو حقيقة أو مجازاً خاصاً أو عاماً."⁶⁴

والملاحظ في حد النص عند هؤلاء الأئمة هو تركيزهم، نوعاً ما، على الوضوح الذاتي للفظ النص. وعليه لا يدخل في إطلاق النص عندهم اللفظ الواضح بغيره كما هو الحال في تعريفات المجموعة الأولى. ومما قد يسترعي الانتباه هنا اختلاف النقل عن الإمام الشافعي في تعريف النص بهذا الإطلاق، فبينما ذكر إلكيا الطبري وأبو الحسين البصري أن

60 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، *الفصول في الأصول*، مرجع سابق، ص 61.

61 ابن بدران، *المدخل إلى مذهب الإمام أحمد*، ص 187.

62 آل تيمية، أبو البركات عبد السلام، وولده عبد الحلیم، وحفيده أحمد بن تيمية، *المسودة في أصول الفقه*، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.، ص 513.

63 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، *الفصول في الأصول*، مرجع سابق، ج 1، ص 59.

64 البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، *كشف الأسرار*، مرجع سابق، ج 1، ص 172.

الشافعي عرفه بكونه: "خطاب يُعلم ما أريد به من الحكم" وزاد أبو الحسين "سواء كان مستقلاً بنفسه أو عُلِمَ المراد به بغيره"⁶⁵، ذكر أبو البركات ابن تيمية، كما أوردناه آنفاً، بأن النص هو "القول الذي يفيد بنفسه ولو ظاهراً، وهذا منقول عن الشافعي وإمامنا (= أحمد) وأكثر الفقهاء."⁶⁶ فَقَصَرَ النص على ما أفاد بنفسه دون ما أفاد بغيره. وما نرجحه هو النقل الأول لأن أبا البركات حنبلي وإلكيا والبصري شافعيان وأهل مكة أدري بشعابها.

المجموعة الثالثة: وتضم: قول الأستاذ أبي منصور البغدادي: "والصحيح في حدّ النص عندنا: أنه الدال على الحكم باسم المحكوم فيه، سواء كان ذلك النص محتملاً للتأويل والتخصيص أو غير محتمل."⁶⁷ وقول تقي الدين ابن تيمية: النص: هو "ألفاظ الكتاب والسنة سواء كانت دلالة قطعية أو ظاهرة."⁶⁸

ومما نلاحظه في هذين التعريفين هو تركيز صاحبيه على نفي اقتصار النص على الألفاظ قطعية الدلالة، أو غير المحتملة، بل هو يشمل بالإضافة إليها الألفاظ الظاهرة المحتملة، كالعام في دلالة على الاستغراق، والمطلق في دلالة على الإطلاق، وغير ذلك من الدلالات المحتملة.

⁶⁵ الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص362. و البصري، أبو الحسين، المعتمد، مرجع سابق، ج1، ص295، 294. والعبارة: "سواء كان مستقلاً بنفسه أو علم المراد به بغيره" نخمن كونها إضافة مدرجة من البصري لتفسير الإطلاق الموجود في التعريف، ومما قد يرجح ذلك عدم ذكر إلكيا الطبري لهذه الزيادة حين نقله قول الشافعي.

⁶⁶ آل تيمية، أبو البركات عبد السلام، وولده عبد الحليم، وحفيده أحمد ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص513.

⁶⁷ الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص464.

⁶⁸ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، شمول النصوص لأحكام أفعال العباد، تحقيق صالح جاسم المهدي، الدوحة: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ/1997م، ص11.

المجموعة الرابعة: وتضم: قول العكبري الحنبلي: النص هو: "ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملاً لغيره."⁶⁹ وقول ابن دقيق العيد: النص: "هو اللفظ الذي دلالاته قوية الظهور."⁷⁰

والملاحظ على حد النص هنا هو اشتراط، "الصراحة" بتعبير العكبري أو "قوة الظهور" بتعبير ابن دقيق العيد في دلالة اللفظ على المعنى، والصراحة وقوة الظهور بمعنى واحد فيما نرى. وعلى هذا لا يشمل النص بهذا الإطلاق كل ظاهر أو واضح بل ما بلغ القطع أو كاد. ولذلك لا يقال بأن العام نص في الاستغراق وأن الأمر نص في الوجوب؛ لضعف ظهور العام في الاستغراق؛ إذ ما من عام إلا وقد خصص كما قيل، ولضعف دلالة الأمر على الوجوب؛ لأنه قد يصرف إلى النذب بأدنى قرينة. وهذا الاشتراط معقول، وقد بلغ ابن دقيق العيد شأواً بالغاً في التحقيق. ولعله لاحظ هذا القيد من خلال استقرائه لكلام متقدمي الفقهاء والأصوليين.

إن التعريفات السابقة بشئى مجموعاتها، وإن تباينت نوعاً ما في بعض القيود، إلا أنها تشترك في كون الشرط الأساس في النص هو وضوح الدلالة بغض النظر عن كون اللفظ محتملاً أم لا. وأكثر الأصوليين يستخدم هذا المعنى لمصطلح النص - أعني اللفظ الواضح في معناه - في باب القياس، وذلك عند حديثهم عن مسالك العلة فيذكرون في مقدمتها مسلك النص، ويعنون بهذا المسلك ما قاله الرازي: "نعني بالنص: ما تكون دلالاته على العلوية ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة: أما القاطع فما يكون صريحاً في المؤثرية وهو قولنا: لعل كذا، أو لسبب كذا، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا ... وأما الذي لا يكون قاطعاً فألفاظ ثلاثة اللام وإنَّ والباء."⁷¹ وإذا تقرر هذا، فلا وجه لعدّ الزركشي هذا الإطلاق للنص في هذا الموضع من كتب الأصول، وهو كتاب القياس، اصطلاحاً خاصاً

⁶⁹ العكبري، أبو الحسن بن شهاب الحسن، رسالة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص 105.

⁷⁰ السبكي، علي بن عبد الكافي، الإيهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج 1، ص 215.

⁷¹ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق، ج 2، ص 311.

مبائناً لغيره من الاصطلاحات. وذلك حين قال: "ويُطلق (النص) باصطلاحات: ... الثاني: ما يُذكر في باب القياس وهو مقابل الإيمان.⁷²

وقد ذهب أبو الحسين البصري إلى حد النص بكونه: "كلام تظهر إفادته لمعناه، لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه"⁷³ زاعماً أنه بهذا التعريف قد ضمنه ثلاثة شروط⁷⁴: أحدها: كون النص كلاماً. والثاني: ظهور دلالاته بنفسه. والثالث: "أن لا يدل على أفراده بطريق العموم؛ لأن الإنسان إذا قال لغيره: اضرب عبيدي لم يقل أحد: إنه قد نص علي ضرب زيد من عبيده لما أفاده وأفاد غيره. ويُقال: إن كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما لم يند سواهم."⁷⁵

⁷² الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحیط، مرجع سابق، ج1، ص462

⁷³ البصري، أبو الحسين، المعتمد، مرجع سابق، ج1، ص295.

⁷⁴ نسب د. محمد أديب صالح - تفسير النصوص، مرجع سابق، ص131- هذه الشروط الثلاثة إلى القاضي عبد الجبار لا لأبي الحسين البصري، لأنه توهم أنها من كلام القاضي لا من كلام البصري إذ قد وردت في المعتمد مباشرة بعد ذكر تعريف القاضي. وهذا ما لا نعتقده لثلاثة قرائن: إحداها: أن السياق يدل على استئناف البصري كلاماً جديداً فإنه قد قال: "وذكر قاضي القضاة أن النص هو خطاب يُمكن أن يعرف المراد به. واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط أحدها أن يكون كلاماً... الخ" فانظر إليه كيف صدّر كلامه في الشروط بقوله "واعلم" كما هي عادته في كثير من المواطن. والقريفة الثانية: قول البصري بعد أن ذكر الشروط وشرّحها: "فإذا ثبت أن هذا هو المعقول من النص وجب بأن يُحد بأنه كلام تظهر إفادته لمعناه لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه"، فعرف النص بناء عليها تعريفاً جديداً وأضرب عن تعريف القاضي عبد الجبار. ولو كانت الشروط لعبد الجبار نفسه لما احتاج الأمر لتعريف جديد. والقريفة الثالثة: أن تعريف القاضي عبد الجبار المذكور لا ينسجم مع هذه الشروط لأنه لا يمنع من كون النص مفيداً بنفسه أو مفيداً بغيره أما الشروط المذكورة فمنها كون النص ظاهر الدلالة بنفسه، وهذا الشرط يخرج الدلالة المجمّلة حتى بعد البيان كما أفصح عن ذلك البصري حين قال: "فإن قيل: أليس يُقال: إن الله قد نص على وجوب الصلاة وإن كان قوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ مجملاً. قيل: إنه ليس بمجمل في إفادة الوجوب، وإنما هو مجمل في إفادة الصلاة، ولا يجوز أن يُسمى مع البيان نصاً في إفادة الصلاة؛ لأن قولنا: "نص": عبارة عن خطاب واحد دون ما يقترن به." انظر في كل ما سبق: المعتمد، ج1، ص295.

⁷⁵ البصري، أبو الحسين، المعتمد، مرجع سابق، ج1، ص295.

وهو بهذا الاشتراط لم يخرج بالنص عن كونه الخطاب واضح الدلالة على معناه. أما شرطه الآخر فمقصوده منه يحتمل أمرين: أحدهما: أن العام إذا أريد به الخاص فليس بنص في دلالة على هذا الخاص. وهذا مسلم لأن العام ظاهر في العموم مؤول في الخصوص كما هو رأي الجمهور. والدلالة المؤولة هي دلالة غامضة لا ظاهرة كما هو معروف. والأمر الثاني، وهو الراجح: أن دلالة العام على أفرادها، لا جملة، وإنما فرداً فرداً، ليست هي من قبيل النص. ودلالة العام على فرد فرد من أفرادها هي دلالة ظاهرة كما هو معروف لكنها ضعيفة الظهور لورود احتمال التخصيص بقوة، ولعل هذا هو ما دفع البصري إلى إخراجها من تعريف النص بمعنى الظاهر. ولعل البصري بهذا الشرط يرد على الخفية قولهم: "ما يتناوله العموم فهو نص...؛ وذلك لأنه لا فرق بين الشخص المعين إذا أُشير إليه بعينه وبين حكمه وبين ما يتناوله العموم؛ إذ كان العموم اسماً لجميع ما تناوله وانطوى تحته. والمنصوص عليه ما نُص عليه باسمه."⁷⁶

الاصطلاح الثاني:

يُطلق فيه النص على الخطاب أو اللفظ ذي الدلالة القاطعة على الحكم أو المعنى.

ومعنى القطع: قطع الاحتمال، وبالتالي التأويل، وذلك كألفاظ الأعداد، فالخمس لا تحتمل الأربعة ولا الستة، وكالفرس لا يحتمل الحمار ولا البعير.

وقد ذكر هذا الإطلاق كثير من الأصوليين: الباقلاني،⁷⁷ وإمام الحرمين،⁷⁸ وأبو إسحاق الشيرازي،⁷⁹ والأستاذ أبو منصور،⁸⁰ وأبو نصر القشيري،⁸¹ وأبو حامد

⁷⁶ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، *الفصول في الأصول*، مرجع سابق، ج1، ص60، 59.

⁷⁷ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، *التقريب والإرشاد الصغير*، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/1993م، ج1، ص340.

⁷⁸ الجويني، عبد الملك بن عبد الله، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط3، ج1، 1412هـ/1992م، ص277.

المرورودي،⁸² والسبكي،⁸³ وابن دقيق العيد،⁸⁴ والزرکشي،⁸⁵ والغزالي في المستصفى، والرازي، وابن رشد، والبايجي، وأبو البركات ابن تيمية، وحفيده تقي الدين، والقرافي، وغيرهم كثير.

ومن أقوالهم فيه:

النص: هو "ما عَرِيَ لفظه عن الشركة، وخلص معناه من الشبهة."⁸⁶ أو هو "القطعي دون ما فيه احتمال."⁸⁷ أو هو "ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد؟"⁸⁸ أو هو "ما دل على معنى قطعاً، ولا يحتمل غيره قطعاً."⁸⁹ أو هو الذي "يفهم عنه في كل موضع معنى واحداً."⁹⁰ أو "هو اللفظ الذي لا يمكن استعماله في غير معناه الواحد."⁹¹ أو هو "ما دلالة قطعية لا تحتمل النقيض."⁹² أو هو "ما رُفِعَ في بيانه إلى أبعد غايته."⁹³

79 الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1988م، ج1، ص499.

80 الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص465.

81 المرجع السابق.

82 المرجع السابق.

83 السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج1، ص215.

84 المرجع السابق.

85 الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص463.

86 المرجع السابق، ص464.

87 آل تيمية، أبو بكر عبد السلام وولده عبد الحلیم وحفيده أحمد ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص513.

88 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، مرجع سابق، ج1، ص384.

89 القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، شرح المحصول، مرجع سابق، ج5، ص2275.

90 ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص103.

91 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص462.

إن اللفظ المدعى قطعيته بناء على هذا الاصطلاح أعم من أن يكون مفرداً أو مركباً. قال ابن رشد: "اللفظ - كما قلنا - يكون نصاً إذا فهم عنه في كل موضع معنى واحداً، وهذا يوجد في المفرد والمركب. أما مثال المفرد فكالإنسان والفرس والحيوان، وأما المركب فمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: 1)، وبالجمله كل ما تركب من المفردات النصوص، ولم تكن الضمائر فيه محتملة أن تعود على معنى أكثر من واحد.⁹⁴ وبعض الأصوليين الذين قالوا بهذا الاصطلاح نظروا إلى دلالة اللفظ بمجرداً، ومن هنا قالوا بـ "عزة النصوص" أي ندرة الألفاظ ذات الدلالة القاطعة. وهو الأمر الذي لم يلق قبولاً عند إمام الحرمين فأبطله - على لسان الغزالي - في "المنحول" بالقول بأن ورود الاحتمال، غير المعتضد بدليل، على اللفظ لا يسلبه النصية.⁹⁵ ومن هنا ارتضى تعريف النص بأنه: "ما لا يتطرق إليه التأويل"،⁹⁶ أي أن اللفظ يظل نصاً حتى لو كان محتملاً ما لم يرد دليل يدعم هذا الاحتمال وحينئذ يتطرق إليه التأويل. ثم أعرض عن هذا الجواب في "البرهان" وأبطل "عزة النصوص" بالقول بأن النصوص القواطع تكثر إذا ما نظرنا إلى القرائن المتفالية والحالية التي تحتف بالألفاظ.⁹⁷

⁹² ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، شمول النصوص لأفعال العباد، مرجع سابق، ص11.

⁹³ الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973، ص42.

⁹⁴ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه، مرجع سابق، ص103.

⁹⁵ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول من تعليمات الأصول، مرجع سابق، ص165. وإنما قلنا: "على لسان الغزالي" في المتن؛ لأن كتاب "المنحول" لا يعدو كونه تلخيصاً لأراء إمام الحرمين كما علقها الغزالي عنه أثناء الدرس، ولذا قال الغزالي في ختامه (المنحول: ص504) "هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنحول من تعليق الأصول، بعد حذف الفضول، وتحقيق كل مسألة بما هي العقول، مع الإقلاع عن التطويل، والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين، رحمه الله، في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل".

⁹⁶ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول، مرجع سابق، ص165.

⁹⁷ الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج1، ص277.

أما الشاطبي فقد استغل القول بـ "عزّة النصوص" - ولم يعجبه القول بالقرائن كحل لهذه المشكلة - ليجعله، مع القول باشتراط توافر القطع في القاعدة الأصولية، إحدى أهم الدعائم لنظريته القائلة بضرورة استخدام "الاستقراء" للوصول إلى القطع.⁹⁸

وبعض الأصوليين، كالباقلائي، اقتصر في تعريف النص على اللفظ القاطع الذي يدل بمنطوقه دون ما يدل بلازمه. فقال الباقلائي بعد ذكر قسّم من أقسام الكلام المفيد: "ويُوصف هذا الضرب بأنه "نص"، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً باسمه الموضوع له، وفي التصريح به دون الإضمار له والكناية عنه."⁹⁹

وما نراه هو أن الباقلائي تأثر بهذا الاختيار لمدلّول النص بإطلاق للنص في لغة المتقدمين من الأصوليين والفقهاء لا سيما الإمام الشافعي، حيث شاع في لغته، المقابلة بين "النص" و"الدلالة": النص يعني به الملفوظ بعينه، والدلالة يعني بها ما سوى الملفوظ بعينه، كالمدلّول عليه التزاماً، أو قياساً، أو بعموم لفظ. ومن أمثلة ذلك قول الشافعي عن القرآن الكريم: إن الله "بيّن فيه ما أحل وما حرّم وما حمد وما ذم وما يكون عبادة وما يكون معصية، نصاً أو دلالة."¹⁰⁰ وفي الأم: "قلتُ للشافعي: وهكذا نص السنة؟ قال: لا، ولكن هكذا دلالتها."¹⁰¹ وقال: "قلت: أفتجد في التنزيل سقوط الحد عنه؟ قال: أما نصاً فلا، وأما

⁹⁸ الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، **الموافقات**، تحقيق وشرح عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج1، ص35.

⁹⁹ الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد الصغير**، مرجع سابق، ج1، ص340.

¹⁰⁰ الشافعي، محمد بن إدريس، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص18.

¹⁰¹ الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، مرجع سابق، ج4، ص72.

استدللاً فنعم.¹⁰² وقال: "إن الله جل ثناؤه من على العباد بعقول فدلهم بها على الفرق بين المختلف وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة."¹⁰³

ولولا أن الباقلاني اشترط في النص بهذا الإطلاق أن لا يتطرق إليه الاحتمال لأصاب عين ما أراده الإمام الشافعي بالنص حين قابل بينه وبين الدلالة. فالشافعي وإن كان يطلق النص على اللفظ القاطع إلا أنه لا يقصره عليه بل يدرج معه الظني أو الظاهر، كما بينا ذلك سابقاً.¹⁰⁴

وعلى أية حال فاشتراط الباقلاني في النص كونه دالاً على معناه بطريق النطق لا بطريق الالتزام لم يجد قبولاً من أتباعه كإمام الحرمين والغزالي. فقال الإمام رادا على من رفض اعتبار دلالة الفحوى أو مفهوم الموافقة من قبيل النص لأنها دلالة التزامية لا مطابقة كما هو معروف: "الفحوى لا استقلال لها وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص. قال تعالى في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستحاثات على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ (الإسراء: 23)، فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف ناصباً، وهو مُتلقى من نظم مخصوص،

¹⁰² المرجع السابق، ج5، ص135.

¹⁰³ الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، د.ن.، 1358هـ/1939م، ص501. هذا ويستخدم فقهاء الحنفية نفس المقابلة بين "النص" و"الدلالة"، لكنهم وإن عتوا بالنص اللفظ إلا أنهم يعنون بالدلالة دلالة الفعل أو الحال. قال ابن نجيم: "البيان... نوعان: نص ودلالة... فالنص أن يعينه بقوله. وأما الدلالة أو الضرورة فهو أن يفعل أو يقول ما يدل على البيان." ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج4، ص268. وقال الكاساني: عن عقد الزمة: "أما ركن العقد فهو نوعان نص ودلالة. أما النص: فهو لفظ يدل عليه وهو لفظ العهد والعقد على وجه مخصوص. وأما الدلالة: فهي فعل يدل على قبول الجزية." الكاساني، أبو بكر علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، ج7، 1982م، ص110.

¹⁰⁴ انظر: ص67.

فالفحوى إذاً آيلةٌ إلى معنى الألفاظ.¹⁰⁵ وقال الغزالي: "النص ضربان: ضربٌ هو نصٌ بلفظه ومنظومه... وضربٌ هو نصٌ بفحواه ومفهومه."¹⁰⁶

ويمكن النظر إلى مسألة دخول الدلالة الالتزامية تحت مسمى النص من جهتين: إحداهما: جهة الاستساعة اللغوية. والأخرى: جهة ضبط المصطلح.

فأما من جهة الاستساعة اللغوية فنقول: إنه ينبغي التفريق بين نوعين من أنواع الدلالة الالتزامية القاطعة: المقصودة، وغير المقصودة. فالدلالة الالتزامية القاطعة المقصودة كمفهوم الموافقة تدخل في مفهوم النص. إذ من السائع لغة وعرفا القول: إن الشارع نصٌّ على تحريم إيذاء الوالدين بقوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (الإسراء: 23). ونصٌّ على تحريم الاعتداء على مال اليتيم بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء: 10). أما الدلالة الالتزامية القاطعة غير المقصودة، كمقدمة الواجب مثلاً، فإنها لا تدخل في مفهوم النص، إذ لا يسوغ القول إن الشارع نص على وجوب إحضار الماء بقوله: ﴿...فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾ (المائدة: 6) من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وأما من جهة ضبط المصطلح فنقول: إن الدلالة الالتزامية تدخل في مفهوم النص سواء أكانت مقصودة أم لا بشرط كونها قطعية. والسير على هذا النهج في تفسير النص أيسر، وأوفق من ناحية عملية وإجرائية. إذ نقول اللفظ: إما أن يدل على المعنى قطعاً أو ظناً أو شكاً أو وهماً. فالمعنى المقطوع هو النص، والمظنون هو الظاهر، والمشكوك هو المشترك، والموهم هو المؤول. وكل هذا بغض النظر عن كون اللفظ مفرداً أو مركباً، وبغض النظر أيضاً عن كونه دالاً على معناه بطريق المطابقة أو الالتزام أو التضمن، وبغض النظر كذلك عن كونه دالاً على المعنى بقصد أصلي أو تابع، أو بغير قصد. أما إذا فرّقنا عند تحديد نوع

¹⁰⁵ الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ص 277.

¹⁰⁶ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، مرجع سابق، ص 335.

اللفظ من حيث قوة دلالاته، بين المقصود وغير المقصود، وبين المدلول عليه التزاماً والمدلول عليه مطابقة، فسنعقد المسألة ونصّب القسمة، وسندخل متاهات كثيرة لا سيما في مسألة وجود المقصود وغير المقصود في خطاب الشارع، وإذا وُجد فكيف يكون الفصل بينهما. ومن هنا فإن ما نميل إليه هو دخول كل قطعي في مسمى النص بغض النظر عن نوع الدلالة وكونها مقصودة أم لا. ولا يضيرنا مخالفة العرف اللغوي لأن للمعاني الاصطلاحية مقتضيات خاصة تنفرد بها عن المعاني اللغوية.

والنص بهذا الإطلاق هو الذي ينبغي أن يُحمل عليه المراد بقولهم في القاعدة الفقهية الأصولية: "لا اجتهاد في مورد النص"،¹⁰⁷ أي النص بمعنى اللفظ القاطع لا النص بمعنى الخطاب الشرعي جملة؛ وذلك لأن اللفظ القاطع فقط هو الذي لا يقبل الاجتهاد في تفسيره أو تأويله بخلاف باقي الألفاظ المحتملة. وعلى هذا فليس ثمة ضرورة إلى ما فعله بعض المحدثين من تقييد كلمة النص في القاعدة بالقطعية، لتصبح القاعدة قائمة بعد ذلك: لا اجتهاد في مورد النص القطعي.¹⁰⁸ وعلى أية حال فالقاعدة حتى بعد هذا التقييد تظل غير صحيحة بعمومها؛ لأن اللفظ حتى لو كان قاطعاً فإنه قابل للاجتهاد لا من حيث تفسير المراد به وإنما من حيث تطبيقه على الوقائع؛ فالنص في حدّ السرقة، مثلاً، قطعي لكننا نجد أن عمر، رضي الله عنه، قد اجتهد في تطبيقه عام الجماعة فأوقف العمل به. وكذا يُقال بالنسبة للمؤلفة قلوبهم، فالنص على إعطائهم قطعي لكن عمر، رضي الله عنه، منع العطاء عنهم لأنه رأى أن إعطاءهم قد كان مقيداً بعلّة حاجة الدولة لهم فلما زالت الحاجة زال الحكم. وإذا أردنا للقاعدة أن تتجاوز هذا الإشكال فلا بد من تحويلها قليلاً لتصبح: "لا اجتهاد في تفسير النص"، بدلاً من "لا اجتهاد في مورد النص". والله أعلم.

¹⁰⁷ البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، مرجع سابق، ص108.

¹⁰⁸ انظر، مثلاً: الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1405هـ، ص164.

الاصطلاح الثالث:

يُطلق فيه النص على "ما لا يتطرق إليه التأويل."

اختره الغزالي في المنحول¹⁰⁹ من بين تعريفات النص. وقال إمام الحرمين: "وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته (أي النص) فقال بعضهم: هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل."¹¹⁰

وينبغي أن لا نخلط في هذا المقام - كما فعل البعض¹¹¹ بين قول الأصوليين: "لا يتطرق إليه الاحتمال"، وبين قول الغزالي: "لا يتطرق إليه التأويل." وذلك لأن التأويل (الصحيح) لا يكون إلا بوجود ثلاثة أمور مجتمعة: احتمال اللفظ، ودليل التأويل، وقوة الدليل بحيث تفوق قوة الظاهر. فلاحتمال، على هذا، شرط التأويل، ووجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط، بينما وجود المشروط يستلزم وجود الشرط، أي أن احتمالية اللفظ لا تعني وجود التأويل دوماً فقد يكون اللفظ محتملاً، ومع هذا لا يتطرق إليه التأويل لعدم توافر الشرطين الآخرين أو أحدهما، بينما لا يوجد التأويل الصحيح أبداً حتى يكون اللفظ محتملاً.

وعلى هذا، فالنص، بناء على هذا التعريف، يشمل نوعين من الألفاظ: أحدهما: اللفظ القاطع كألفاظ الأعداد. فهذا اللفظ غير قابل للتأويل لأنه لا احتمال فيه أصلاً. والنوع الآخر: اللفظ الظني المحتمل، لكن لم يرد دليل مقبول يعضد هذا الاحتمال. فهذا النوع من الألفاظ لم يتطرق إليه التأويل أيضاً، لا لعدم احتماله للتأويل لغة، وإنما لأنه لم يرد ما يدعم هذا الاحتمال فيجعله راجحاً بعد أن كان مرجوحاً. فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْعَتِيقِ﴾ (الحج: 29) نصٌّ في وجوب الطواف في الحج، مع أن لفظ الأمر "وليطوفوا"

¹⁰⁹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول، مرجع سابق، ص 165.

¹¹⁰ الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص 277.

¹¹¹ صالح، محمد أديب، تفسير النصوص، مرجع سابق، ص 133.

محتمل، من حيث الصيغة، للندب، لكن لم يقيم على هذا الاحتمال دليل. أما قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: 282) فليس نصاً في وجوب كتابة الدين - مع أنه وارد بصيغة الأمر أيضاً - لأن الدليل قام - عند الجمهور - على عدم وجوب الكتابة، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ (البقرة: 283).

والذي يبدو لي أن الغزالي بإيراده هذا التعريف للنص لم يكن يسعى إلى "توصيف" النص في لغة الأصوليين، وإنما كان يقترح تعريفاً "معدلاً" للنص بدلاً من التعريف "ما لا يتطرق إليه الاحتمال"؛ وذلك لأنه ذكر هذا التعريف أولاً ثم بين أنه يلزم عنه القول بـ "عزة النصوص" لأنه يندر أن تجد لفظاً لا يحتمل، ثم بناء على هذا اقترح أن يُعرف النص بأنه ما لا يتطرق إليه التأويل، كي يتسنى له القول بـ "كثرة النصوص" لا "عزتها" وذلك بدخول الألفاظ الظاهرة المحتملة فيها، إذا لم يقيم دليل على تأويلها.¹¹² فكان الغزالي أورد هذا التعريف فراراً من دعوى "عزة النصوص".

وعلى الرغم من أنه يبدو أن ما قاله الغزالي في هذا السياق جديداً إلا أنه في واقع الأمر مسبوق من قبل بعض أصوليي الحنفية الذين نصوا على أن مجرد ورود الاحتمال على اللفظ لا يسلبه النصية. ولكن الفرق بين تعريف هؤلاء للنص وتعريف الغزالي له هو أنهم، وبحسب الإطلاق في كلامهم، لا يقصرون مصطلح النص على اللفظ القاطع وعلى هذا النوع من الألفاظ فقط كما هو حاصل تعريف الغزالي بل يعممونه في كل واضح بحيث يشمل ثلاثة أنواع من الألفاظ القطعي والظني المحتمل الذي لم يقيم دليل يدعم ما احتمله، والظني المحتمل الذي قام دليل يدعم ما احتمله. وإليك ما أورده الجصاص في هذا المقام، قال: "كل ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص." وهذا أعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً قام الدليل على تأويله أم لم يقيم. ثم قال: "وما يتناوله العموم

¹¹² الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ، ص165.

(= المحتمل غير المؤول) فهو نص أيضاً، وذلك لأنه لا فرق بين الشخص المعين إذا أُشير إليه بعينه وبين حكمه وبين ما يتناوله العموم؛ إذ كان العموم اسماً لجميع ما تناوله وانطوى تحته. والمنصوص عليه ما نُص عليه باسمه. ومن الدليل على ذلك أن أحداً من المسلمين لا يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى قد نص على تحريم الأم بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: 23) وأن قطع السارق منصوص عليه بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ (المائدة: 38) وكذلك جلد الزاني وإيجاب القصاص على قاتل العمد. وكل إنما نُص على حكمه بعموم لفظ ينتظم ما شمله الاسم من غير إشارة إلى عين مخصوصة. وليس جواز دخول الاستثناء على لفظ العموم، وجواز تخصيصه، بمانع من أن يكون نصاً إذا لم تقم دلالة التخصيص، كما أن العدد الذي يتناوله اسم العشرة منصوص عليه بذكر العشرة مع جواز دخول الاستثناء عليها، ولأن المشار إليه بعينه يجوز إدخال الشرط عليه، وتعليقه بحال أخرى، ولم يمنع ذلك أن يكون نصاً إذا عَرِيَ من شرط أو ذكر حال.¹¹³ فهي أنت ذا ترى أن الجصاص يدلل هاهنا على أن العين المنصوص عليها باسمها كأسماء الأعلام: زيد وعمرو، وأسماء الأعداد، كخمسة وعشرة، يعترها الاحتمال كالعام، لذلك فليس من الخطأ تسوية الجميع بصحة الدخول تحت مسمى النص. فالنص، إذن، أعم عنده من أن يكون قاطعاً أو محتملاً.¹¹⁴

¹¹³ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ص 59، 60.

¹¹⁴ وكلام الجصاص هذا ليس بدقيق، لأن دخول الشرط أو الحال على أسماء الأعلام ليس احتمالاً وارداً على الاسم نفسه بل على الخطاب الموجه إلى صاحب الاسم، أمر أو نهياً، والمراد إثباته هو وجود الاحتمال في الاسم نفسه. وكذلك لا تعني صحة دخول الاستثناء على أسماء الأعداد كونها محتملة لأن العدد في سياق الاستثناء (عشرة إلا ثلاثة) يصبح ذا دلالة مركبة قاطعة كحالة الجمع تماماً (عشرة وثلاثة) فأين الاحتمال؟ وإذا كان العدد يشترك مع العام في قبول الاستثناء فهو يختلف عنه في قبول التخصيص بالمخصصات المنفصلة. وشتان ما بين التخصيص بالاستثناء الذي لا يجوز أن يتراخى أو يُضمَر وبين التخصيص بغيره القابل لذلك عند الجماهير.

ومن هنا ندرك أن قول الحنفية بـ "قطعية العام"، مع إقرارهم بوجود احتمال التخصيص، هو اصطلاحٌ خاص بهم في معنى "القطع" الذي لا يفهم منه الجمهور إلا التجرد من الاحتمال مطلقاً.¹¹⁵

الاصطلاح الرابع:

يُطلق فيه النص على: الخطاب أو اللفظ ظني الدلالة على الحكم أو المعنى. أي اللفظ الظاهر أو المحتمل لأكثر من معنى لكنه في أحدها أرجح من غيره.

قال الغزالي في المستصفى: "النص اسم مشترك يُطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: الأول: ما أطلقه الشافعي، رحمه الله، فإنه سَمَّى الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع... فعلى هذا حدُّه حدُّ الظاهر، وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع..."¹¹⁶

ومما يستغرب أن أحداً من الذين عددوا معاني النص في اصطلاح العلماء كالزركشي وابن دقيق العيد والقرافي وغيرهم لم يذكر هذا المعنى الذي ذكره الغزالي. ومن المستبعد جداً ألا يكونوا قد اطلعوا على كلامه في هذا الشأن. وهذا يوحي بأن ثمة خللاً ما في توصيف الغزالي للنص بأنه الظاهر بمعنى الظني.¹¹⁷ وهذا ما نرجحه، وذلك لأن الشافعي

¹¹⁵ انظر: البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج1، ص197. قلت: وليس الخلاف بين الحنفية والجمهور في معنى القطعية لفظياً كما مال إليه صالح، محمد أديب، تفسير النصوص، ص95، بل هو معنوي، يكمن في جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد عند الجمهور دون الحنفية.

¹¹⁶ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، مرجع سابق، ج1، ص384.

¹¹⁷ ينبغي أن نميز بين "الظاهر" بمعنى الواضح سواء أكان الخطاب ظنياً أو قطعياً وبين "الظاهر" بمعنى الظني، أو بالمعنى الذي ذكره الغزالي أنفاً وهو "اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع" فالمعنى الأول مرادف للنص بمعنى الواضح كما أسلفنا أما الثاني فلا. وعليه، فقول ابن حزم في "النص": "وهو الظاهر نفسه"، الإحكام، ج1، ص43، ليس كقول الغزالي؛ لأنه -فيما نرى- لا يعني بالظاهر ما يعنيه الغزالي، بل يعني به الواضح الذي هو أعم من أن يكون ظنياً أو قطعياً.

لما سَمِيَ الظاهر (= الظني) نصاً لم يكن يقصر إطلاق النص عليه، بل كان يطلقه على كل واضح سواء أكان ظنياً أم قطعياً، يدلك على هذا تعريفه للنص بأنه "كل خطاب عُلِمَ ما أريد به من الحكم."¹¹⁸ وهذا أعم من أن يكون ظنياً أو قطعياً.

وعلى هذا فنحن نشكك في وجود اصطلاح خاص بالنص يقصره على اللفظ ظني الدلالة على المعنى لا في كلام الشافعي ولا غيره. وأما بالنسبة لكلام الغزالي المنقول آنفاً فلنا رأي في تفسيره سنأتي إليه بعد قليل.

الاصطلاح الخامس:

يُطلق فيه النص على "ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يُخرجُ اللفظَ عن كونه نصاً، فكان شرطُ النص... (بهذا الاصطلاح)... أن لا يتطرق إليه احتمالٌ مخصوص، وهو المعتضدُ بدليل." ذكره الغزالي.¹¹⁹

وبناء عليه يمكننا القول بأن النص في هذا الإطلاق يكافئ أو يرادف "الظاهر المحتمل غير المؤول"، كالعام الذي لم يَقم الدليل على تخصيصه، والأمر الذي لم يَقم دليلٌ على صرفه إلى غير الوجوب عند من يرى أن الأمر ظاهرٌ في الوجوب.

ولأنني لم أجد أحداً يذكر هذا الاصطلاح للنص حتى من الذين جاءوا بعد الغزالي، ولأنني لم أجد الغزالي يقدم دليلاً واحداً على وجود هذا الاصطلاح في لغة الأصوليين بدا لي أمران محتملان: أحدهما: أنه من الممكن أن يكون الغزالي، قد أخطأ في التوصيف هاهنا مرة أخرى كما قلته آنفاً بالنسبة للنص بمعنى الظاهر (= الظني)، حيث اغتر حينئذٍ بإطلاق

¹¹⁸ نقله: أبو الحسين البصري، المعتمد، ج1، ص294. والزركشي -واسطة إلكيا الطبري-، البحر المحيط، ج1، ص362.

¹¹⁹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستنصفى، مرجع سابق، ص386.

الشافعي اسم النص عليه فجعله مرادفاً له، والحق كما بينا أنه أعم منه. وكذلك نقول: اغتر الغزالي مرة أخرى بإطلاق اسم النص على اللفظ "المحتمل غير المؤول" في لغة بعض الأصوليين، لا سيما متقدمي الحنفية، فجعلهما مترادفين مع أن النص، عندهم، يشمل "المحتمل غير المؤول" ويشمل غيره.

والاحتمال الثاني: وهو الذي نميل إليه، أن الغزالي لما قال: "النص اسم مشترك يُطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه"، فذكر: النص بمعنى اللفظ القاطع، والنص بمعنى الظني، والنص بمعنى المحتمل غير المؤول.¹²⁰

لم يكن يقصد تعداد الاصطلاحات التي قيلت في النص، بل كان يقصد تعداد الأفراد التي تندرج تحت مسمى النص. فكأنه أراد القول: إن كلمة النص قد تطلق ويكون المراد بها اللفظ القطعي، وقد تطلق ويراد بها اللفظ الظني، وقد تطلق ويراد بها اللفظ المحتمل غير المؤول. أي أنها أعم من أن تطلق على نوع واحد من هذه الأفراد. وهذا يستلزم أن يكون مراده بالاشتراك الذي وصف به مصطلح النص الاشتراك المعنوي لا الاشتراك اللفظي، أي أن النص يطلق على القدر المشترك بين هذه الأفراد الثلاثة التي تندرج تحت مسمى النص، وهذا القدر المشترك هو الواضح.

وتفسير كلام الغزالي على هذا النحو متعين إذا أردنا لكلامه أن يوافق الحق وما عليه محققو الأصوليين، وإلا كان كلامه دعوى من غير برهان ولا تحقيق، وهو ما نُجِلُّ أصولياً كبيراً كالغزالي عنه.

الاصطلاح السادس:

يُطلق فيه النص على: "ما دل على معنى قطعاً، وإن احتمل غيره، كصنيع الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتل الاستغراق" قاله القرافي.¹²¹ ومعناه: أن

¹²⁰ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، *المسنن*، مرجع سابق، ص384.

النص يُطلق على اللفظ الذي يدل على أكثر من معنى، في الوقت نفسه، بحيث تكون دلالته على واحد، على الأقل، من هذه المعاني، قطعية، ولا ضير في كون دلالته على المعنى أو المعاني الأخر ظنية، كاللفظ العام بصيغة الجمع يدل على أقل الجمع قطعاً، ويدل على الاستغراق ظناً، فقول القائل: "جاء الأولاد" يدل على مجيء اثنين أو ثلاثة منهم قطعاً، ويدل، في الوقت نفسه، على مجيء الجميع ظناً.

وهذا اصطلاح مخترع، لا أظن أحداً قاله قبل القرافي.¹²² وقد قاله، فيما يبدو لي، استنتاجاً لا استقراء، وذلك، والله أعلم، أنه وجد بعضهم يُطلق على العام، وربما على غيره من الظواهر، مصطلح النص، فبدل أن يعتقد أن هذا الإطلاق إنما هو بمعنى الواضح الأعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً، ظن أن ذلك ناتج عن كون العام بصيغة الجمع قاطعاً في جزء من دلالته، وهي التي تكافئ أقل الجمع، ظنياً في الباقي. ويؤيد رأينا هذا عدم ذكره -أي القرافي- لاصطلاح النص بمعنى الواضح (= القطعي + الظني) من بين الاصطلاحات الثلاثة التي ذكرها في النص مما يؤكد كونه غفل عن كون النص يُطلق بهذا الاصطلاح، ولذا استعاض عنه باستنتاجه لاصطلاحه المذكور.

واستنتاجه هذا ليس صواباً فيما نرى؛ لأننا قد بينا في التمهيد لهذا المطلب أن لا خطاب أصلاً إلا وتعتريه الدالتان القطعية والظنية بالنسبة للمعاني المختلفة في الوقت نفسه، وحينئذ، وبناء على تعريف القرافي، يجوز وصف كل خطاب بأنه نص، وبالتالي ينعدم الفرق بين النص بمعنى الخطاب الشرعي مجرداً، أو بتعبير القرافي "ما دل على معنى

¹²¹ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، بيروت: دار الفكر، 1418هـ/1997م، ج2، ص629، ج5، ص2275.

¹²² وقد ذكر القرافي، شرح المحصول، مرجع سابق، ج2، ص630- أنه نص على هذا المعنى الغزالي في المستصفي. ولم نجد الغزالي ينص عليه أثناء عرضه لمعاني النص، فربما أن القرافي استنتجه من المعنى الثاني أو الثالث الذي أورده الغزالي للنص، لكن استنتاجه هذا بعيدٌ للغاية، وليس ثمة ما يشير إليه.

كيف كان¹²³، وبين النص بهذا الاصطلاح الجديد، لأن النص في كلا الإطلاقين سيدل على معنى ما قطعاً وعلى آخر ظناً، وقد جعلهما القراني اصطلاحين مختلفين لا واحداً!

الاصطلاح السابع:

يُطلق فيه النص على: "ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة." "والظاهر هو اسمٌ لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته" قاهما البزدوي.¹²⁴ وقال السرخسي: "فأما النص فما يزداد بيانا بقريئة تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القريئة."¹²⁵ وقال: صدر الإسلام أبو اليسر: "النص فوق الظاهر في البيان للدليل في عين الكلام."¹²⁶ وقال اللامشي: "النص ما فيه زيادة ظهور، سيق الكلام لأجله، وأريد بالإسماع باقتراح صيغة أخرى بصيغة الظاهر."¹²⁷

ولعلك أدركت من خلال الأسماء التي نقلنا عنها هذه التعريفات أن هذا الاصطلاح خاصٌ بالحنفية، بل بالمتأخرين منهم فحسب، إذ قد وجدنا الجصاص (ت 370هـ) مثلاً، يُعرِّف النص تعريفاً مغايراً لما استقر عليه المتأخرون يكاد يتفق مع الجمهور في كونه بمعنى الواضح الأعم من أن يكون سيق له الكلام أو لا. وعلى هذا الاصطلاح يتميز النص عند

¹²³ القرافي، شرح المصنوع، مرجع سابق، ج 5، ص 2275.

¹²⁴ البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين، أصول البزدوي، مع كشف الأسرار، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1414هـ/1994م، ج 1، ص 123-124.

¹²⁵ السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، ج 1، 1372هـ، ص 164.

¹²⁶ نقله: البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار، مرجع سابق، ص 126.

¹²⁷ نقله: البخاري، كشف الأسرار، مرجع سابق، ص 126. قال عبد العزيز البخاري مجلياً الفرق بين الظاهر والنص في عرف المتأخرين: "ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصاً، وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصوداً بالسوق أصلاً، فرقاً بينه وبين النص، قالوا: لو قيل: رأيت فلاناً حين جاءني القوم. كان قوله جاءني القوم ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق. ولو قيل ابتداء: جاءني القوم كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً بالسوق، وهذا لأن الكلام إذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المسوق له." كشف الأسرار، مرجع سابق، ص 124.

متأخري الحنفية، بكونه: واضح المعنى، قطعي الدلالة (بالمعنى الحنفي)، محتمل، سيق له الكلام.

هذا، وعلى الرغم من أهمية ما ينبّه إليه هذا الاصطلاح من حيث هو يجعل للسياق دوراً واضحاً في دلالة الخطاب، إلا أنه اصطلاح غير مستخدم في اللغة الأصولية حتى عند الحنفية الذين ذكروا هذا الاصطلاح أنفسهم؛ فباستقراء سريع عن طريق الحاسب الآلي لاستخدام السرخسي في أصوله لمصطلح النص وجدت أنه لا يستخدمه بهذا الإطلاق الذي عرفه به إلا عند الحديث عن درجات الوضوح والخفاء في النصوص، أما في باقي المواضع فيشيع استخدامه إياه بمعنى الخطاب مجرداً أو بمعنى الخطاب الواضح، أو بمعنى الخطاب القاطع، دون التفات للسياق كما يقتضي التعريف. وعليه، نرى أن هذا الاصطلاح للنص هو اصطلاح "مقترح" أو "معدّل" لا "توصيفي". ولست أجذب الدعوة إليه لأننا، فضلاً عن عدم حاجتنا لمثل هذا الاصطلاح، نطمح في اللغة العلمية إلى الابتعاد، قدر الإمكان، عن الألفاظ والاصطلاحات المشتركة، والحد من وجودها لا العكس.

خاتمة:

يتلخص لدينا بعد إيراد ما سبق كله أن استخدام الأصوليين لمصطلح النص مجرداً إنما هو في معاني ثلاثة لا غير:

الأول: النص بمعنى الخطاب الشرعي كتاباً أو سنة بغض النظر عن دلالاته.

والثاني: النص بمعنى الخطاب ذي الدلالة الواضحة، سواء أكانت دلالاته قطعية أو ظنية.

والثالث: النص بمعنى الخطاب ذي الدلالة القاطعة.

وهي الاصطلاحات التي اقتصر على ذكرها العلامة المحقق ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى.¹²⁸

أما باقي الاصطلاحات التي ذكرها الأصوليون فقد بينا أنها اصطلاحات إما لا استعمال أو واقع لها: كالنص بمعنى "الظني" فقط، والنص بمعنى "المحتمل غير المؤول" فقط كما هو ظاهر كلام الغزالي، والنص بمعنى "اللفظ الذي يُشترط شموله، في نفس الوقت، على نوعي الدلالة القاطعة والظنية" كما قاله القراني، وإما أنها معدلة (= مقترحة) ولم يتهياً لها الذبوع والانتشار، كالنص بمعنى "ما لا يتطرق إليه التأويل"، كما اقترحه الغزالي، والنص بمعنى "الواضح الذي سيق له الكلام" كما قاله متأخرو الحنفية.

كما قد تكون هذه الاصطلاحات نادرة جداً في اللغة الأصولية كالنص بمعنى "كلام الإمام الشافعي"، وإما تُشترط لها الإضافة كالنص بمعنى "قول القائل بحروفه".

وهذه النتيجة تقودنا إلى تقديم عدد من الاقتراحات وهي:

1. حسم الاستعمال الأصولي المعاصر فيما يتعلق بالخطاب أو النص لصالح أحدهما، وليكن النص. أما الخطاب فلا أرى إلغائه وإنما جعله عاماً ليضم خطاب الشارع وغيره. وعليه، فالخطاب، مجرداً، يتناول كل كلام بغض النظر عن قائله، أما النص، مجرداً، فلا يُطلق إلا على خطاب الشارع فقط.

2. اقترح وضع حد دقيق للنص بمعنى الخطاب، وذلك لأن الحدود التي ذكرها الأصوليون للنص بهذا الإطلاق هي مجرد تعريفات لفظية أو توصيفات. وعلى الحد الموضوع أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة التي ترد على حد النص منها:

هل يشمل النص الفعل والتقريب النبوي أم لا؟

¹²⁸ نقلها عن كتابه "شرح العنوان، السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1، ص 215.

هل يُشترط فيما روي عن الشارع أن يكون ثابتاً حتى يوصف بأنه نص؟ أم نصف كل ما نسب إلى الشارع بأنه نص حتى لو روي بسند ضعيف مثلاً؟

هل هنالك حدود ضابطة للنص، أعني بداية ونهاية؟ فهل يطلق النص على اللفظ المفرد مثلاً أم لا بد من التركيب؟ وإذا اشترطنا التركيب فألى أي مدى؟ فهل نقول بأن النص هو الجملة المفيدة عن الشارع؟ أم هو تنابع مطلق من الجمل؟ أم هو مجموعة من الجمل تتعلق بموضوع واحد؟ أم هو مجموعة من الجمل وردت عن الشارع في زمن واحد؟¹²⁹

وفي هذا الصدد أرى تعريف النص بكونه: "اللفظ المركب المفيد لفائدة تامة الوارد في الكتاب أو السنة الثابتة." أو قل: "هو الجملة المفيدة الواردة في الكتاب أو السنة الثابتة." وبهذا التعريف نكون قد اشترطنا في النص كونه جملة مفيدة يحسن السكوت عليها، وكذا اشترطنا ثبوته عن الشارع، وكذا أدخلنا الفعل والتقارير النبويين ضمن الحد.

3. الاستغناء عن هذا المعنى الاصطلاحي للنص، وذلك تجنباً للاشتراك اللفظي بينه وبين النص بمعنى اللفظ القطعي. فإذا قيل: إن هذا المعنى الاصطلاحي للنص كان قد ضُمّر أو تلاشى عند المتأخرين من الأصوليين، وهو لا يوجد إلا عند المتقدمين. وعليه

¹²⁹ وفي هذا المجال يمكننا أن نستفيد من علوم اللغة المعاصرة لا سيما ما يُسمى بعلم لغة النص. وقد اختلف علماء لغة النص في المعيار الضابط للنص باصطلاحهم. فمنهم من اعتمد على معيار "تمام المعنى"، كما نشهده في تعريف درسار للنص بأنه: "القول اللغوي المكثف بذاته، والمكتمل في دلالاته." وكذلك في تعريف هارتمان للنص بأنه: "أي قطعة ما ذات دلالة ذات وظيفة، وبالتالي هي قطعة مثمرة من الكلام." ومنهم من اعتمد على معيار "تنابع الجمل" مع "الوحدة الموضوعية" كما نشهده في تعريفات برينكر للنص بأنه: "تنابع مترابط من الجمل" أو أنه: "تنابع متماسك من علامات لغوية أو مركبات من علامات لغوية لا تدخل تحت أي وحدة لغوية أشمل"، أو أنه: "مجموعة من القضايا أو المركبات القسوية، ترتابط بعضها مع بعض، على أساس محوري-موضوعي أو جملة أساس، من خلال علاقات منطقية دلالية." وكذلك في تعريف فاينرش له بأنه: "كلية مترابطة الأجزاء، فالجمل يتبع بعضها بعضاً وفقاً لنظام سديد، بحيث تسهم كل جملة في فهم الجملة التي تليها فهما معقولا، كما تسهم الجملة التالية من ناحية أخرى في فهم الجمل السابقة عليها فهما أفضل." انظر فيما سبق: بحيري، سعيد حسن، علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، بيروت: مكتبة لبنان، 1997، ص 101-109، 307.

فافتراحك الاستغناء عنه هو تحصيل حاصل. فأقول: هذا صحيح، ولكنني باقتراحي هذا أهدف إلى أن لا يأتي أحدهم في الوقت الراهن فيعمد إلى إحياء هذا الاصطلاح من جديد.

4. انطلاقاً من القول بنسبية القطعية والظنية في دلالة النص الشرعي ونفيًا للاشتراك بين هذا الاصطلاح والاصطلاح الأول، فإنني اقترح أن لا يُستعمل النص بهذا الإطلاق مجرداً وإنما مضافاً إلى المعنى الذي يكون اللفظ قاطعاً فيه. فلا نقول مثلاً إن قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (النور: 4) هو نص، بل نقول هو نص في عدد الجلدات. وبناءً عليه يكون مصطلح النص ألصق بالمعنى منه باللفظ، فنقول في تعريف النص بهذا الإطلاق هو المعنى الذي يدل عليه اللفظ دلالة قطعية تماماً كما نقول في تعريف ظاهر اللفظ بأنه المعنى الذي يدل عليه اللفظ دلالة ظنية.

وأخيراً نأمل بهذه الدراسة أن نكون قد ولّدنا شيئاً من الحافز لهما الباحثين في سبيل معالجة مشكلة الاصطلاح في تراثنا الأصولي.

المسلم والآخر: رؤية تاريخية

عماد الدين خليل*

المقدمة

الحوار مع الآخر لن يتحقق بمؤتمرات تعقد أو ندوات تقام بين المسلم والمسيحي أو غيره من أتباع الديانات الأخرى، تتبادل فيها وجهات النظر، وتلقى البحوث، وتحدد التوصيات، ثم ما تلبث أن تترك على الرفوف دون أن يكون لها مردود عملي يذكر. الحوار هو فعل وسلوك ومنظومة من القيم الخلقية في التعامل مع الآخر، ابتداءً بمفردات الحياة اليومية وانتهاءً بمنحه الحق الكامل في الحرية، والمواطنة، والحياة، والاستمرار. من هذا المنظور، ليس ثمة كالأمة الإسلامية قدرة على التحقق بمطالب "الحوار" بمفهومه العملي، على مستوى التأسيسات الفقهية، أو الممارسات التاريخية.

وليس من مهمة هذا البحث متابعة المعطيات الفقهية الخصبة والتميزة بصدد التعامل مع الآخر، وإنما التأشير على بعض الممارسات التاريخية بوصفها شواهد فحسب، من بين سبل من الشهادات لا يكاد يحصيها عدّ، تؤكد فيما لا يدع أي مجال للشك في أن المسيحيين واليهود من أهل الكتاب وغيرهما من الفرق الدينية الأخرى، عاشوا حياتهم، ومارسوا حقوقهم الدينية والمدنية على مداها في ديار الإسلام، فيما لم تشهده ولن تشهده أية تجربة تاريخية في العالم.

وقبل أن ندلف لمتابعة الوقائع الخاصة بالموضوع، لا بد من التذكير مرة أخرى بأن ألف مؤتمر للحوار لن يحمل مصداقيته، أو يقود إلى فعل متحقق كما يحملها ويقود إليها

* استاذ التاريخ والحضارة الإسلامية في جامعة الموصل بالعراق، وعضو مجلس الجامعة.

"التاريخ" باعتباره الحكم الفصل في قدرة "المبادئ" على التماس مع الواقع، وتحويل "الكلمة" إلى فعل منظور.

أولاً: ظاهرة التنوع في حياة البشر

ابتداءً، ما الذي أرادت التأسيسات القرآنية أن تقول في هذا المجال فانعكس في نسيج الفعل التاريخي بين المسلم وغير المسلم؟

إن الوحدة والتعددية قائمتان في صميم العلاقات البشرية، إلهما وجهان لعملة واحدة، إذا صح التعبير. والتوحد في وجوهه كافة لا ينفي التعدد، كما أن هذا بدوره لا ينفي الوحدة. إلهما يتداخلان ويتوازيان، ويؤثر أحدهما في الآخر، بل قد يرفده بعناصر القوة والخصب والنماء. قد تحدث حالات تقاطع تقود أحياناً إلى النفي والتعارض، لكن الخط الأكثر عمقاً وامتداداً هو أن التجربة البشرية منذ لحظات تشكلها الأولى وحتى يقوم الحساب، إنما هي تجربة تتعدد فيها الانتماءات وتتغير العلاقات وتتوسع القناعات، وأن هذا التغير في حدوده المعقولة، ومن خلال تعامله مع الثوابت التوحيدية، هو الذي يمنح التاريخ البشري، ليس فقط تفرد وخصوصيته وإنما قدرته على الفعل والضرورة.

في المنظور القرآني يبدو التنوع مستقطباً عبر مجراه الطويل بكلمتي الإيمان والكفر، أو الحق والباطل، ترفده جداول وأهمار متشابكة تحييء من هذا الصواب أو ذاك، ومن خلال هذا التغير تتحرك مياه التاريخ فلا تتركز ولا تأسن وتحفظ بهذا قدرتها على التدفق والنقاء.

إن الإرادة الحرة والاختيار المفتوح اللذين منحنا للإنسان فرداً وجماعة، للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك، يقودان بالضرورة إلى عدم توحد البشرية وتحويلها إلى معسكر واحد، إن قيمة الحياة الدنيا وصيرورتها المبدعة تكمن في هذا التغير، وإن حكمة الله سبحانه شاعت -حتى بالنسبة للكتلة أو المعسكر الواحد- أن تشهد انقساماً وتغيراً وتنوعاً وصراعاً.

والقرآن الكريم يحدثنا عن هذا التغير في أكثر من صورة ووفق أشد الصيغ واقعية ووضوحاً: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ (المائدة: 48)، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود: 118-119)، ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض... ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءهم البينات، ولكن اختلفوا، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد.﴾ (البقرة: 253) بل إن القرآن انطلاقاً من منظوره الواقعي لحركة التاريخ البشري يبين في أكثر من موضع أن "الأكثرية" البشرية تقف دائماً بمواجهة الحق الذي لا تنتمي إليه إلى القلة الطليعية الرائدة، نظراً لما يتطلبه هذا الانتماء من جهد وتضحية وعطاء لا يحتملها الكثيرون: ﴿بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون.﴾ (المؤمنون: 70) وكثيراً ما يكون اختلاف الألسنة والألوان، الذي يعقبه تغير الثقافات وتعدد الأعراق، أحد العوامل الأساسية التي تكمن وراء التنوع التاريخي الذي هو بحد ذاته صيغة من صيغ الإبداع الإلهي في العالم: ﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم إذا أنتم بشر تنتشرون... ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين.﴾ (الروم: 20-22)

أما عن الهدف من وراء هذا التغير فإن القرآن يحيب: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ (البقرة: 25). (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع صلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز.﴾ (الحج: 40) تلك هي الأمور الأساسية، إن هذا التغير والتدافع المركوز في جبهة بني آدم يقود إلى "تحريك" الحياة نحو الأحسن، وتخطي مواقع السكون والفساد ومنح القدرة للقوى الإنسانية الراشدة كي تشد عزائمها قبالة التحديات، وأن تسعى لتحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله وكلمته في العالم.

وثمة آيات أخرى تبين كيف أن هذا التغير الذي يعقب تدافعاً وصراعاً إنما هو ميدان حيوي للكشف عن مواقف الجماعة البشرية والتعرف على أصالة المؤمنين. ففي

جحيم القتال، وعلى وجهه المضيء يتضح الذهب من التراب، ويتميز الطيب من الخبيث، وتتحول التجربة إلى منخال كبير يُسقط، وهو يتحرك يميناً وشمالاً، كل الضعفة والمنافقين والعاجزين والمترددين في مواصلة الحركة صوب المصير المرسوم: ﴿ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾ (محمد: 31)، ﴿ليميز الله الخبيث من الطيب، ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم، أولئك هم الخاسرون﴾ (الأنفال: 37)

وما أكثر ما يتساءل الإنسان عن الحكمة من التقاتل، وما أكثر ما تخيل الفلاسفة والمفكرون عالماً لا يشهد قتالاً ولا تسفك في ساحته الدماء، ولكن هيهات ما دامت المسألة مرتبطة في جذورها بالوجود البشري المتغير المتنوع. وما يزال الصراع أمراً لا مفر منه إذا ما أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم وتتجاوز مواقع السكون والفساد: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم تعلمون﴾ (البقرة: 216)

إلا أن القرآن -وهو يتحدث عن الصراع الناجم عن التغير البشري في المذاهب والأجناس واللغات والمصالح والبيئات الجغرافية- لا يقصر المسألة على التقاتل والتدافع، إنما يمدّها إلى ساحة أوسع، ويعطي للتغير البشري آفاقاً بعيدة المدى، تبدأ بإشهار السلاح وتمتد لكي تصل إلى الموقف الأكثر إيجابية والذي يجعل هذا التغير سبباً لعلاقات إنسانية متبادلة بين الأمم والأقوام والشعوب للتقارب والتعاون والتعارف، مع بقاء كل منها على مذهبه أو جنسه أو لونه أو لغته أو بيئته الجغرافية: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات: 13)

ثانياً: المسلمون وأهل الكتاب في عهد الرسالة

وجاء تاريخنا الإسلامي لكي يمنح مساحة واسعة للتغير، وقبول الآخر، والتجاوز معه. والوقائع في هذا السياق كثيفة جداً ولذا سنكتفي بالتأشير على بعضها. فمزد

بدايات مبكرة قدم عصر الرسالة إزاء أهل الذمة يهوداً ونصارى موقفاً منفتحاً رسمت من خلاله تقاليد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ووضعت أصولها ونظمت صيغها، وعندما مضت حركة التاريخ صوب العصور التالية مضت معها هذه التقاليد والأصول والصيغ تعمل في مجرى العلاقات الاجتماعية، وما حدث بين الحين والحين من خروج عليها فإنه لم يتجاوز أن يكون شذوذاً على القاعدة ازدادت القاعدة تأكيداً بمرور الأيام.

ما الذي أراد رسول الله ﷺ أن يقوله وينفذه إزاء غير المسلمين من أهل الكتاب؟ إن بمقدور القارئ أن يرجع إلى كتب السيرة للعثور على الجواب الشامل بجزيئاته وتفصيله⁽¹⁾ ولكننا نود أن نشير مجرد إشارة إلى العهد الذي كتبه الرسول ﷺ في أعقاب غزوة تبوك عام 9هـ لنصارى نجران، ذلك العهد الذي يمثل قمة من قمم العدل والسماحة والحرية، والذي لم يفرض عليهم فيه سوى جزية عينية متواضعة، وقد جاء فيه: "ولنجران وحاشيتهم جوار الله.... ومن سأل منهم حقاً فينبهم التّصّف غير ظالمين ولا مظلومين.... ولا يواخذ أحد منهم بظلم آخر. وعلى ما فيه هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي ﷺ أبداً، حتى يأتي الله بأمره إن نصحو وأصلحو فيما عليهم"⁽²⁾، وقد دخل يهود نجران في هذا الصلح.⁽³⁾

كما نود أن نشير إلى العهود التي كتبها لعدد من التجمعات اليهودية في شمال الجزيرة، بعد غزوة خيبر (7هـ) والسنين التي تلتها، إذ بعث إلى بني حنينة القريبة من أيلة على خليج العقبة: "أما بعد فقد نزل علي رسلكم راجعين إلى قريبتكم، فإذا جاءكم كتابي هذا فإنكم آمنون لكم ذمة الله وذمة رسوله، وإن رسول الله غافر لكم سيئاتكم

-
- (1) خليل، عماد الدين. دراسة في السيرة، بيروت: دار النفائس، ط5، 1997م، الفصلان الثامن والتاسع.
 - (2) بن سعد، محمد. (ت 230هـ) كتاب الطبقات الكبرى، تحقيق ادوارد سخاو ورفاقه، مصور عن طبعة ليدن-بريل، 1325هـ (بدون تاريخ) 36/2، 84-85، البلاذري، أحمد بن يحيى (ت 279هـ). فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة، 1957م، 76/1-78،
اليقوي، أحمد بن واضح (ت 282هـ). تاريخ اليعقوبي، تحقيق محمد صالح بحر العلوم، النجف: المكتبة الحيدرية، 1964م، 71/2-72.
 - (3) البلاذري. فتوح البلدان، مرجع سابق، 78/1.

وكل ذنوبكم، لا ظلم عليكم ولا عدى، وإن رسول الله جاركم مما منع منه نفسه... وإن عليكم ربع ما أخرجت نخلكم وصادت عروكم (مراكبكم) واغترل نساؤكم، وإنكم برئتم بعد من كل حزية أو سخرة، فإن سمعتم وأطعتم فإن على رسول الله ﷺ أن يكرم كريمكم ويعفو عن مسيئكم وأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم أو من أهل رسول الله... " وكتب الجماعة أخرى من اليهود تدعى (بني غاديا): "... إن لهم الذمة وعليهم الجزية ولا عدا،" كما كتب لبني عريض كتاباً آخر يحدد فيه ما عليهم أن يدفعوا للمسلمين لقاء حمايتهم لهم وعدم ظلمهم إياهم.⁽⁴⁾

وكتب لأهل جرباء وأذرح من اليهود: "إنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد، وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين ومن لحاً إليهم من المسلمين."⁽⁵⁾ وبذلك تمكن الرسول ﷺ من تحويل هذه التجمعات اليهودية إلى جماعات من المواطنين في الدولة الإسلامية يدفعون لها ما تفرضه عليهم من ضرائب نقدية أو عينية، ويحتمون بقوتها وسلطانها، ويتمتعون بعدلها وسماحتها: ولقد ظل اليهود -والنصارى بطبيعة الحال- كمواطنين وليسوا كتلاً سياسية أو عسكرية- يمارسون حقوقهم في إطار الدولة الإسلامية لا يمسهم أحد بسوء، وعاد بعضهم إلى المدينة بدليل ما ورد عن عدد منهم في سيرة ابن هشام وفي مغازي الواقدي. وهناك الكثير من الروايات والنصوص التاريخية التي تدل على أن الرسول ﷺ كان يعامل اليهود بعد غزوة خيبر بروح التسامح حتى أنه أوصى عامله معاذ بن جبل: "بأن لا يفتن اليهود عن يهوديتهم"، وعلى هذا النحو عومل يهود البحرين إذ لم يكلفوا إلا بدفع الجزية وبقوا متمسكين بدين آبائهم.⁽⁶⁾ وجاء الراشدون لكي يشهد المجتمع الإسلامي تنفيذاً في العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغيرهم لا يقل تفرداً وتألقاً عما شهده عصر الرسالة. فلقد كان العصر الجديد عصر الفتوح والامتداد الإسلامي في مشارق الأرض ومغاربها، وكانت مساحات واسعة من الأراضي التي بلغها الإسلام تضم حشوداً كبيرة

(4) ابن سعد. الطبقات، 30-28/2/1.

(5) المرجع السابق، 38/2/1.

(6) خليل، عماد الدين. دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص358.

من اليهود والنصارى والمجوس والطوائف الدينية الأخرى. لقد أصبح المجتمع الإسلامي بحركة الفتح هذه مجتمعاً عالمياً ضم جناحيه على أعداد كبيرة من الأجناس والأديان والأقوام والجماعات والمذاهب والفرق والاتجاهات، ونريد أن نعرف كيف تم التعامل معها عبر عمليات الفتح أولاً، وبعد استقرار الوجود الإسلامي ثانياً، وهل تمكن المسلمون من الاستجابة لتحديات التنوع المذهبي في مجتمعهم العالمي الجديد؟

يقول السير توماس أرنولد الذي سنعتمد على عدد من شهاداته بهذا الصدد في كتابه المعروف: "الدعوة إلى الإسلام" *The Preaching to Islam* الذي يتضمن تحليلاً مدعماً بالوثائق والنصوص للصيغ الإنسانية التي اتبعتها الإسلام في تعامله مع أبناء المذاهب الأخرى.

"... لما قدم أهل الحيرة المال اتفق عليه ذكروا صراحة أنهم إنما دفعوا هذه الجزية على شريطة (أن يمنعوننا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم)، وكذلك حدث أن سجل خالد في المعاهدة التي أبرمها أهالي المدن المجاورة للحيرة قوله: (فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا). ويمكن الحكم على مدى اعتراف المسلمين الصريح بهذا الشرط من تلك الحادثة التي وقعت في حكم الخليفة عمر: لما حشد الإمبراطور هرقل جيشاً ضخماً لصد قوات المسلمين كان لزاماً على المسلمين نتيجة لما حدث أن يركزوا كل نشاطهم في المعركة التي أحدثت بهم. فلما علم بذلك أبو عبيدة قائد العرب كتب إلى عمال المدن المفتوحة في الشام يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي من الجزية من هذه المدن وكتب إلى الناس يقول: "إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا إن نصرنا الله عليهم"، وبذلك ردت مبالغ طائلة من مال الدولة، فدعا المسيحيون بالبركة لرؤساء المسلمين وقالوا: "ردكم الله علينا ونصركم عليهم- أي على الروم- فلو كانوا هم لم يردوا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا."⁽⁷⁾

(7) أرنولد، توماس. *الدعوة إلى الإسلام*، ترجمة وتعليق حسن إبراهيم ورفاقه، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة، 1971، ص79.

"يكشف تاريخ النساطرة عن نهضة رائعة في الحياة الدينية وعن نواحي نشاطهم منذ أن صاروا رعية للمسلمين. وكان أكاسرة الفرس يدللون هذه الطائفة تارة ويضطهدونها تارة أخرى؛ إذ كان السواد الأعظم من أفرادها يقيمون في ولايات هؤلاء الأكاسرة، بل مروا بحياة أشد من هذه خطورة، وخضعوا لمعاملة خشنة قاسية حين جعلتهم الحرب بين فارس وبيزنطة عرضة لشك الفرس فيهم بأنهم كانوا يمالئون أعداءهم من المسيحيين. ولكن الأمن الذي نعموا به في بلادهم في عهد الخلفاء قد مكّنهم من أن يسيروا قدماً في سبيل أعمالهم التبشيرية في الخارج، فأرسلوا البعوث الدينية إلى الصين والهند، وارتقى كل منهم إلى مرتبة المطرانية في القرن الثامن الميلادي. وفي العصر نفسه تقريباً رسخت أقدامهم في مصر، ثم أشاعوا فيما بعد العقيدة المسيحية في آسيا، حتى إذا جاء القرن الحادي عشر كانوا قد جذبوا عدداً كبيراً ممن اعتنقوا المسيحية من بين التتار. وإذا كانت الطوائف المسيحية الأخرى قد أخفقت في إظهار مثل هذا النشاط القوي فليس هذا الإخفاق خطأ المسلمين إذ كانت الحكومة المركزية العليا تتسامح مع جميعهم على السواء، وكانت فضلاً عن ذلك تصدهم عن أن يضطهد بعضهم بعضاً. وفي القرن الخامس الميلادي كان (برصوما) وهو أسقف نسطوري قد أغرى ملك الفرس بأن يدبر اضطهاداً عنيفاً للكنيسة الأرثوذكسية، وذلك بإظهار نسطور بمظهر الصديق للفرس، وإظهار مبادئه بأنها أكثر ميلاً إلى مبادئهم.

ويقال أن عدداً يبلغ (7800) من رجال الكنيسة الأرثوذكسية مع عدد ضخم من العلمانيين قد ذبحوا في هذا الاضطهاد، وقام خسرو الثاني باضطهاد آخر للأرثوذكس بعد أن غزا هرقل بلاد فارس وذلك بتحريض أحد اليعاقبة الذي أقنع الملك بأن الأرثوذكس سوف يظهرون بمظهر العطف والميل إلى البيزنطيين. ولكن مبادئ المسلمين على خلاف غيرهم، إذ يظهر لنا أنهم لم يألوا جهداً في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل والقسطاس. مثال ذلك أنه بعد فتح مصر استغل اليعاقبة فرصة إقصاء

السلطات البيزنطية ليسلبوا الأرثوذكس كنائسهم، ولكن المسلمين أعادوها أخيراً إلى أصحابها الشرعيين بعد أن دلل الأرثوذكس على ملكيتهم لها.⁽⁸⁾

"ومما يدل على أن تحول المسيحيين إلى الإسلام -في مصر- لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد، وما وقفنا عليه من الشواهد التاريخية الأصلية وهو أنه في الوقت الذي شغل فيه كرسي البطيركية تمتع المسيحيون بالحرية التامة في إقامة شعائرهم، وسمح لهم بإعادة بناء كنائسهم، بل ببناء كنائس جديدة، وتخلصوا من القيود التي حتمت عليهم أن يركبوا الحمير والبغال، وحوكموا في محاكمهم الخاصة، على حين أعفي الرهبان من دفع الجزية ومنحوا امتيازات معينة."⁽⁹⁾

ثالثاً: معاناة أهل الكتاب قبل الإسلام

وما هي إلا لحاحات فحسب مما تحدث عنه توماس أرنولد فأطال الحديث، ولن تغن الشواهد هنا عن متابعة هذا الكتاب - الوثيقة- الذي يجيء على يد باحث يحترم العلم بالقدر الذي لم نألفه لدى الغربيين في تعاملهم مع عقيدتنا وتاريخنا إلا نادراً.⁽¹⁰⁾

ما الذي كان يحدث في المجتمعات الأخرى بين أبناء الدين الغالب وبين المنتمين للأديان والمذاهب الأقل انتشاراً؟

يقول غوستاف لوبون: "لقد أكرهت مصر على انتحال النصرانية ولكنها هبطت بذلك إلى حضيض الانحطاط الذي لم ينتشلها منه سوى الفتح العربي وكان البؤس والشفاء مما كانت تعانيه مصر التي كانت مسرحاً للاختلافات الدينية الكثيرة في ذلك الزمن. وكان أهل مصر يقتتلون ويتلاعنون بفعل تلك الاختلافات، وكانت مصر التي

(8) المرجع نفسه، ص 86-88.

(9) المرجع نفسه، ص 130.

(10) ينظر المرجع نفسه للاطلاع على المزيد من الشواهد.

أكلتها الانقسامات الدينية وأهلكها استبداد الحكام تحقد على سادتها الروم وتنتظر ساعة تحريرها من براثن قياصرة القسطنطينية الظالمين." (11)

ويقول الندوي: "ثارت حول الديانة النصرانية وفي صميمها مجادلات كلامية شغلت فكر الأمة واستهلكت ذكائها وتحولت في كثير من الأحيان حروباً دامية، وقتلاً وتدميراً وتعذيباً، وإغارة وانتهاباً واغتيالاً، وحولت المدارس والكنائس والبيوت معسكرات دينية تتنافس، وأقحمت البلاد في حرب أهلية، وكان أشد مظاهر هذا الخلاف الديني ما كان بين نصارى الشام والدولة الرومية، وبين نصارى مصر، أو بين الملكية والمنوفيسية بلفظ أصح. وقد اشتهد الخلاف بين الحزبين في القرنين السادس والسابع حتى صار كأنه حرب عوان بين دينين متنافسين، أو كأنه خلاف بين اليهود والنصارى، كل طائفة تقول للأخرى إنها ليست على شيء... وشهدت مصر من الفظائع ما تقشعر منه الجلود، فرجال كانوا يعذبون ثم يقتلون إغراقاً، وتوقد المشاعل وتسلط نارها على الأشقياء حتى يسيل الدهن من الجانبيين إلى الأرض، ويوضع السجين في كيس مملوء من الرمال ويرمى به في البحر، إلى غير ذلك من الفظائع." (12)

وحدث بين اليهود والنصارى ما هو أشد هولاً، ففي السنة الأخيرة من حكم فوكاس (610م) على سبيل المثال، أوقع اليهود بالمسيحيين في أنطاكية فأرسل الإمبراطور قائده أبوسوس ليقضي على ثورتهم، فذهب وأنفذ عمله بقسوة نادرة، فقتل الناس جميعاً، قتلاً بالسيف، وشنقاً وإغراقاً وتعذيباً ورمياً للوحوش الكاسرة. وحدث ذلك بين اليهود والنصارى مرة بعد مرة. وهذه واحدة من نماذج التعامل بين الطرفين يوردها المؤرخ المصري المقريري: "في أيام فوقا ملك الروم بعث كسرى ملك فارس جيوشه إلى بلاد الشام ومصر فخرّبوا كنائس القدس وفلسطين وعامة بلاد الشام وقتلوا النصارى بأجمعهم، وأتوا إلى مصر في طلبهم، وقتلوا منهم أمة كبيرة وسبوا منهم سبيّاً لا يدخل

(11) لوبون، غوستاف. حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ط3، القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية، 1956م ص336.

(12) الندوي، أبو الحسن علي الحسنی. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط5، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1964م، ص29-30.

تحت حصر، وساعدهم اليهود في محاربة النصارى وتخريب كنائسهم، وأقبلوا نحو الفرس من كل مكان فنالوا من النصارى كل منال، وأعظموا النكاية فيهم، وخرّبوا لهم كنيسيتين في القدس وأحرقوا أماكنهم وأسروا بطريك القدس وكثيراً من أصحابه... وكان هرقل قد ملك الروم، وغلب الفرس، ثم سار من قسطنطينة ليمهد ممالك الشام ومصر ويحدد ما خربه الفرس، فخرج إليه اليهود من طرية وغيرها وقدموا له الهدايا الجليلة، وطلبوا منه أن يؤمنهم ويحلف لهم على ذلك، فأمنهم وحلف لهم، ثم دخل القدس وقد تلقاه النصارى بالأنجيل والصلبان، فوجد المدينة وكنائسها خراباً، فسأه ذلك وأعلمه النصارى بما كان من ثورة اليهود مع الفرس وأهم كانوا أشد كناية لهم من الفرس، وحنوا هرقل على الواقعة بهم وحسنوا له ذلك، فاحتج عليهم بما كان من تأمينه لهم وحلفه، فأفتاه رهبانهم وبطاركتهم وقسيسوهم بأنه لا جرم عليه في قتلهم، فمال إلى قولهم وأوقع باليهود وقية شعاء أبادهم جميعهم فيها، حتى لم يبق في ممالك الروم بمصر والشام منهم إلا من فر واحتفى.⁽¹³⁾

أما ما فعله النصارى بالمسلمين عندما تمكنوا منهم فيكفي أن نشير إلى ما نفذته السلطة والكنيسة الإسبانيتين عن طريق محاكم التحقيق مع بقايا المسلمين في الأندلس بعد سقوط آخر معاقلهم السياسية: غرناطة مما قصه علينا بالتفصيل العلمي الموثق محمد بن عبدالله عنان في كتابه القيم نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين،⁽¹⁴⁾ وما فعلته قوى الإستعمار الصليبي في آسيا وأفريقيا مع الشعوب الإسلامية عبر القرون الأخيرة، وما تفعله القيادات الأفريقية النصرانية مع المسلمين.

رابعاً: امتيازات أهل الكتاب في المجتمع المسلم

في العصر الأموي والعصور العباسية التالية، حيث ازداد المجتمع الإسلامي تعقيداً واتساعاً، وحيث أخذت منحنيات الإبداع الحضاري تزداد صعوداً واطراداً، وتزداد معها

(13) المرجع نفسه، ص 36-37.

(14) وهو الكتاب الرابع من دولة الإسلام في الأندلس، ط2، مطبعة مصر، القاهرة-1958م.

المؤسسات الإدارية نضجاً ونمواً، أخذ الموقف من غير المسلمين يتألق بالمزيد من صيغ التعامل الإنساني أخذاً وعطاء.

لقد فتح المسلمون، قواعد وسلطة، صدورهم لغير المسلمين يهوداً ونصارى ومجوساً وصابئة، وأتاحوا للعناصر المتميزة من هؤلاء وهؤلاء احتلال مواقعهم الاجتماعية والوظيفية في إطار من مبدأ تكافؤ الفرص، الذي لم تعرفه أمة من الأمم عبر تاريخ البشرية كله. لقد أسهم غير المسلمين في صنع الحضارة الإسلامية وإغنائها، دوغماً أية عقد أو حساسيات من هذا الجانب أو ذاك، كما فتح الطريق أمامهم للوصول إلى أعلى المناصب بدءاً من الكتابة في الدواوين وانتهاءً بمركز الوزارة الخطير نفسه، وأتيح لأبناء الأديان والمذاهب الأخرى أن يتحركوا في ساحات النشاط الاقتصادي والمالي بحرية تكاد تكون مطلقة، فنموا ثرواتهم وارتفعوا بمستوياتهم الاجتماعية بما يوازي قدراتهم على العمل، والنشاط وملؤوا بهذا وذاك مساحة واسعة في ميدان النشاط الاقتصادي والمالي جنباً إلى جنب مع مواطنيهم المسلمين، بل إن بعض الأنشطة المالية والاقتصادية كادت أن تصبح من اختصاص أهل الكتاب، تماماً كما كانت الترجمة في المجال الثقافي من نصيبهم، وكما كانت بعض الوظائف الإدارية والكتابية في المجال الإداري من نصيبهم كذلك.

إنه مجتمع تكافؤ الفرص، والحرية العقيدية، والانفتاح. لقد استجاب المسلمون للتحدي الاجتماعي وكانوا في معظم الأحيان عند حسن ظن رسولهم ﷺ بهم وهو يوصيهم قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى أن يكونوا رفقاء بأهل ذمته!

الوقائع كثيرة، تيار من المعطيات التاريخية نفذت في ساحة المجتمع الإسلامي عبر القرون الطوال، نفذت على مختلف الجبهات ووفق سائر الاتجاهات الحضارية والإدارية والاقتصادية، الاجتماعية عموماً، ولتتقي بشهادة فيلب حتى في كتابه تاريخ العرب المطول فهي تحمل دلالتها ولا ريب شاهداً على معطيات هذا التيار الواسع: "تمتع أهل الذمة بقسط من الحرية لقاء تأديتهم الجزية والخراج. وارتبطت بالفعل قضايهم في الأمور المدنية والجنائية برؤسائهم الروحيين إلا إذا كانت القضية تمس المسلمين... لقد

كانت ميسون زوجة معاوية نصرانية، كما كان شاعره نصرانياً، وكذلك كان طبيبه وأمير المال في دولته ... " (15)

"وأقام الذميون في مزارعهم ومنازلهم الريفية وتمسكوا بتقاليدهم الثقافية وحافظوا على لغاتهم الأصلية فكانت لهم الآرامية والسريانية لغة في سوريا والعراق، والإيرانية في فارس، والقبطية في مصر ... وفي المدن تقلد النصارى واليهود مناصب هامة في دوائر المال والكتابة والمهن الحرة، وتمتعوا في ظل الخلافة بقسط وافر من الحرية ونالوا كثيراً من التساهل والعطف. وشهد بلاط العباسيين مناقشات كتلك التي جرت في بلاط معاوية وعبد الملك، وقد ألقى تيموتاوس بطريك النساطرة في سنة (781م) دفاعاً عن النصرانية أمام المهدي، لا يزال محفوظاً نصه إلى اليوم. كذلك تحدثت إلينا رسالة للكندي تصرح أنها بيان لمناقشة جرت سنة (819م) في حضرة المأمون في مقابلة بين محاسن الإسلام والنصرانية.

"وكان للعهديين القديم والجديد من الكتاب المقدس ترجمات عربية معروفة وهناك أخبار تذكر أن رجلاً يدعى (أحمد بن عبدالله بن سلام) كان قد ترجم التوراة إلى العربية منذ ولاية هارون الرشيد. ولدينا ما يثبت أيضاً أن أقساماً من التوراة كانت قد نقلت إلى العربية في القسم الأخير من القرن السابع.

"ثم إننا نعرف وزراء نصارى قاموا في الشطر الثاني من القرن التاسع منهم عبدون بن صاعد... وكان للمتقي وزير نصراني كما كان لأحد بني بويه وزير آخر. أما المعتضد فقد جعل في المكتب الحربي لجيش المسلمين رئيساً نصرانياً. وقد نال أمثال هؤلاء النصارى من أصحاب المناصب العالية ما ناله زملاؤهم المسلمون من الإكرام والتبجيل ... وكانت أكثرية الأطباء من النساطرة، وهي توضح مدى العلاقات الودية بين رجال الإسلام الرسميين وبين رجال النصرانية."

"ومن أعجب الظواهر في حياة النصرانية في ظل الخلفاء أنه كان لها من القوة والنشاط ما دفع بها إلى التوسع فافتتحت لها مراكز تبشيرية في الهند والصين."

"ولقد لقي اليهود من محاسن المسلمين فوق ما لقيه النصارى برغم ما في بعض الآيات القرآنية من تنديد بهم. والسبب أنهم كانوا قليلي العدد فلم يخش أذاهم. وقد وجد المقدسي سنة (985م) أن أكثر الصيارفة وأرباب البنوك في سورية يهوداً، وأكثر الكتبة الأطباء نصارى. ونرى في عهد عدد من الخلفاء وأخصهم المعتضد أنه كان لليهود في الدولة مراكز هامة. وكان لهم في بغداد مستعمرة كبيرة ظلت مزدهرة حتى سقوط المدينة. وقد زار هذه المستعمرة بنيامين التطيلي حوالي سنة (1169م)، فوجد فيها عشر مدارس لخاصامين، وثلاثة وعشرين كنيساً، وأفاض بينيامين في وصف الحفاوة التي لاقاها رئيس اليهود البابين من المسلمين، بصفته سليل بيت داود النبي عليه السلام ورئيس الملة الإسرائيلية، وقد كان لرئيس الخاصامين هذا من السلطة التشريعية على أبناء طائفته ما كان للحائليق على جميع النصارى. وقد روى أنه كانت له ثروة ومكانة وأملاك طائلة فيها الحدائق والبيوت والمزارع الخصبة. وكان إذا خرج إلى المثلث في حضرة الخليفة ارتدى الملابس الحريرية المطرزة وأحاط به رهط من الفرسان، وجرى أمامه ساع يصيح بأعلى صوته: "أفسحوا درباً لسيدنا ابن داود." (16)

وما يقال عن العصرين الأموي والعباسي يمكن أن يقال عن العصور التي تلتها: الفاطميون والأيوبيون والمماليك والعثمانيون، لولا بعض ردود الأفعال الغاضبة التي اعتمد فيها العنف لأول مرة بسبب من مواقف عدائية معلنة اتخذها هذه الفئة أو تلك الفئة من أهل الكتاب. فمالأت خصوم المسلمين ووضعت أيديها بأيدي الغزاة الذي قدموا لإبادتهم وإفنائهم وتآمرت سراً وجهراً لتدمير عقيدتهم وإزالة ملكهم من الأرض.

(16) المرجع نفسه 2/ 432-438، انظر أيضاً

-ديورنت، ول. قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وآخرين، ط2، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964-1967م، 13/ 131.

-تريتون، آرثر ستانلي: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق د. حسن حبش، ط2، القاهرة: دار المعارف، 1967م، ص170

ويمكن أن يذكر المرء -ها هنا- المواقف العدائية العديدة التي اتخذها نصارى الشام والجزيرة والموصل والعراق عامة، خلال محنة الغزو المغولي؛ حيث رحبت جماعات منهم بالغزاة وتآمرت معهم ضد مواطنيهم المسلمين، فاحتضنهم الغزاة واستخدموهم في فرض هيمنتهم واتخذوهم محالب لتمزيق أجساد المسلمين الذين عاشوا معهم بحرية وإخاء عبر القرون الطوال، ويمكن أن نتذكر كذلك التجارب المرة نفسها التي مارستها جماعات من اليهود والنصارى عبر العصر العثماني، وردود الأفعال العثمانية إزاءها... إلخ. لكن هذه الحالات لم تكن في نهاية التحليل ومن خلال نظرة شمولية لحركة المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ، سوى استثناءات أو نقاط سوداء محدودة على صفحة واسعة تشع بياضاً، على العكس تماماً مما شهدته المجتمعات الأخرى؛ حيث كانت حالات الحرية والعدالة وتكافؤ الفرص بين أصحاب الدين الحاكم ومخالفه نقاطاً استثنائية بيضاء في صفحة تنفت حقداً ودخاناً.

ومن عجب أن مرحلة الحروب الصليبية نفسها، تلك التي دامت حوالي القرنين من الزمن وكان الغزاة فيها يحملون الطائفية والكراهية ضد كل ما هو إسلامي، والتي جاءت لكي تدمر على المجتمع الإسلامي أمنه واستقراره وتفتنه عن دينه لصالح الكنيسة المتعصبة، هذه التجربة المرة لم تسق القيادات والمجتمعات الإسلامية إلى ردود فعل طائفية تقودهم إلى عدم التفرقة وهم يتحركون بسيوفهم، بين الغزاة وبين النصارى المحليين، رغم أن فئات من هؤلاء تعاونت علناً مع الغزاة ووضعت أيديها في أيديهم، وتآمرت معهم على إنزال الدمار بالإسلام والمسلمين.

ولحسن الحظ فإن الغزاة الذين انطلقوا أساساً من نقطة التعصب والمذهبية مارسوا الطائفية نفسها إزاء رفاقهم في العقيدة ممن ينتمون لأجنحة نصرانية أخرى، بدءاً من البيزنطيين الأرثوذكس، وانتهاءً بجمل الفئات النصرانية المحلية، ممن لم تدن بالمذهب الكاثوليكي الذي انضوى تحت لوائه معظم الغزاة، ولولا ذلك لامتدت مساحة التعاون بين الطرفين فيما كان أن يؤدي إلى نتائج أكثر وخامة.

المهم إننا لم نشهد عبر مرحلة الحروب الصليبية هذه بثوراً طائفية، في نسيج المجتمع الإسلامي، كرد فعل لغزو هو في أساسه ديني متعصب؛ لم نسمع بمذبحة ارتكبتها المسلمون ضد رفاقهم في الأرض، ولا بعمل انتقامي غير منضبط نفذوه ضد مواطنيهم وأهل ذمتهم!

وما من شك في أن هذا الانفتاح الذي شهده المجتمع الإسلامي إزاء العناصر غير الإسلامية، والفرص المفتوحة التي منحها إياهم قاد بعض الفئات - كما رأينا - إلى ما يمكن اعتباره استغلالاً للموقف السميح، ومحاولة لطعن المسلمين في ظهورهم، وتنفيذ محاولات تخريبية على مستوى السلطة حيناً، والعقيدة حيناً، والمجتمع نفسه حيناً ثالثاً، وإننا نتذكر هنا - على سبيل المثال كذلك - ما فعلته الطوائف اليهودية بدءاً من محاولات السبائية وانتهاء بمؤامرة الدوغة لإسقاط الخلافة العثمانية، وما فعلته بعض الطوائف الجوسية في العصر العباسي فيما يشكل العمود الفقري للحركة الشعوبية، التي استهدفت العرب والمسلمين على السواء.

لكن هذه الخسائر التي لحقت بالمسلمين، من جراء تعاملهم الإنساني، مع مخالفيهم في العقيدة، والمخاطر التي تعرضوا لها عبر تاريخهم الطويل، من قبل هؤلاء الخصوم الذين استغلوا الفرصة، وسعوا إلى ممارسة التخريب والتآمر والالتفاف، لا تبرر البتة، اعتماد صيغ في التعامل، غير تلك التي اعتمدها المسلمون في تاريخهم الاجتماعي الطويل، وتقاليد غير تلك التي منحهم إياها، ورباهم عليها كتاب الله، وسنة رسوله عليه السلام، وتجارب الآباء والأجداد.

إن الخسائر الجزئية - مهما كانت فداحتها - لأهون بكثير من الخسارة الكبرى ذات البعد الإنساني، وإن الإسلام نفسه، قبل غيره من الأديان، كان سيخسر الكثير، لو حاول أن يسعى إلى تحصين نفسه بالحدود والطائفية، والردود المتشنجة التي تجاوز حدودها المعقولة والمبررة. وإن الإنسان نفسه كان سيغدو الضحية، لو أن المجتمع الإسلامي خرج على التقاليد النبيلة المتألقة التي علمه إياها رسول الله ﷺ، لأنه - فيما عدا التاريخ الإسلامي - ليس ثمة في تاريخ البشرية، قديماً وحديثاً، مرحلة احترمت فيها فكر

المخالفين وصينت عقائدهم، وحملت حقوقهم، بل كانوا في غير هذا التاريخ -على العكس تماماً- هدفًا للاستعباد والهوان والضياع، بل التصفية والإفناء.

لم يكن هدف الفتوحات الإسلامية جميعاً، منذ عصر الرسول القائد ﷺ وحتى سقوط العثمانيين، فرض العقيدة الإسلامية بالقوة كما يعتمد البعض أن يصور أو يتصور، إنما كان الهدف نشر السيادة والمنهج الإسلامي في العالم. إنها محاولة جادة لتسلم القيادة من الأرباب والطواغيت، وتحويلها إلى أناس يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً.

وتحت ظلال هذه القيادة، كان بمقدور الناس، وقد حرروا تماماً من أي ضغط أو تأثير مضاد، أن ينتموا للعقيدة التي يشاؤون، ولما كانت عقيدة الإسلام هي الأرقى والأجدر والأكثر انسجاماً مع مطالب الإنسان بأي مقياس من المقاييس، كان من الطبيعي أن تنتشر بين الناس، وأن ينتمي إليها الأفراد والجماعات بالسرعة التي تبدو للوهلة الأولى أمراً محيراً، ولكن بالتوغل في الأمر يتبين مدى منطقية هذا الإقبال السريع الذي يحتل الحثيات، انتماء إلى الإسلام وتحققاً بعقيدته؛ إنه الجذب الفعال الذي تملكه هذه العقيدة، والاستجابة الحيوية لحاجات الإنسان في أشدها اعتدالاً وتوازناً وانسجاماً، تلك التي يحققها هذا الدين.

إن سير توماس أرنولد، وهو رجل من الغرب سبق وأن أشرنا إليه، يتفرغ السنين الطوال لمتابعة هذه المسألة، ثم يعلنها في كتابه المعروف (الدعوة إلى الإسلام) بوضوح لا لبس فيه، واستناد علمي على الحقائق وحدها بعيداً عن التأويلات والتحيزات والميول والأهواء. ونكتفي هنا ببعض الشهادات التي قدمها هذا الباحث كنماذج تؤكد البعد الإنساني للسلوكية التي اعتمدها الإسلام في الانتشار. يقول الرجل: "يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام. فمحمد نفسه عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية

وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن يعموا بحقوقهم ونفوذهم القدام في أمن وطمأنينة.⁽¹⁷⁾

"إن الأخبار الخاصة بزوال المسيحية من بين القبائل العربية النصرانية التي كانت تقيم في بلاد العرب الشمالية لا تزال بحاجة إلى شيء من التفصيل، والظاهر أنهم قد انتهوا إلى الامتزاج بالمجتمع الإسلامي الذي كان يحيط بهم عن طريق ما يسمونه الاندماج السلمي، والذي تم بطريقة لم يحسها أحد منهم، ولو أن المسلمين حاولوا إدخالهم في الإسلام بالقوة عندما انضوا بادئ الأمر تحت الحكم الإسلامي لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرائهم حتى عصر الخلفاء العباسيين."⁽¹⁸⁾ "ومن هذه الأمثلة التي قدمناها عن ذلك التسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون على العرب المسيحيين في القرن الأول من الهجرة، واستمر في الأجيال المتعاقبة، نستطيع أن نستخلص بحق أن هذه القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة، وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح."⁽¹⁹⁾

"لما بلغ الجيش الإسلامي وادي الأردن وعسكر أبو عبيدة في فحل، كتب الأهالي المسيحيون في هذه البلاد إلى العرب يقولون: "يا معشر العرب أنتم أحب إلينا من الروم وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا. ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا"، وأغلق أهل حمص مدينتهم دون جيوش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم أحب إليهم من ظلم الإغريق وتعسفهم."⁽²⁰⁾

"أما ولايات الدولة البيزنطية التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة بسبب ما شاع بينهم

(17) الدعوة إلى الإسلام ص 65.

(18) المرجع نفسه، ص 68.

(19) المرجع السابق، ص 69-70.

(20) المرجع السابق، ص 73.

من الآراء يعقوبية والنسطورية، فقد سمح لهم أن يؤدوا شعائر دينهم دون أن يتعرض لهم أحد، اللهم إلا إذا استثنينا بعض القيود التي فرضت عليهم منعاً لإثارة أي احتكاك بين أتباع الديانات المتنافسة. ويمكن الحكم على مدى هذا التسامح - الذي يلفت النظر في تاريخ القرن السابع - من هذه العهود التي أعطاهها العرب لأهالي المدن التي استولوا عليها وتعهدها لهم بحماية أرواحهم وممتلكاتهم وإطلاق الحرية الدينية لهم في مقابل الإذعان ودفع الجزية.⁽²¹⁾

"وقد زار عمر الأماكن المقدسة يصحبه البطريق، وقيل أنه بينما كانا في كنيسة القيامة وقد حان وقت الصلاة طلب البطريق إلى عمر أن يصلي هناك، ولكنه بعد أن فكر اعتذر وهو يقول: إنه إن فعل ذلك فإن أتباعه قد يدعون فيما بعد أنه محل لعبادة المسلمين."⁽²²⁾

"وكان المسيحيون يؤدون الجزية مع سائر أهل الذمة الذين كانت تحول ديانتهم بينهم وبين الخدمة في الجيش مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين."⁽²³⁾

"ولما كان المسيحيون يعيشون في مجتمعاتهم آمنين على حياتهم وممتلكاتهم ناعمين يمثل هذا التسامح الذي منحهم حرية التفكير الديني، تمتعوا، وخاصة في المدن، بحالة من الرفاهية والرخاء في الأيام الأولى من الخلافة."⁽²⁴⁾

"زار راهب دومنيكاني من فلورنسا ويدعى (Ricoldos de Monre Crucis) بلاد الشرق حوالي نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، وتحدث عن روح التسامح التي تمتع بها النساطرة إلى عصره في ظل الحكم الإسلامي، فقال: "قرأت في التاريخ القديم وفي مؤلفات للعرب موثوق بها أن النساطرة أنفسهم كانوا أصدقاء لمحمد

(21) المرجع السابق، ص 74.

(22) المرجع السابق، ص 75.

(23) المرجع السابق، ص 79.

(24) المرجع السابق، ص 81.

وحلفاء له، وأن محمداً نفسه قد أوصى خلفاءه أن يحرصوا على صداقتهم مع النساطرة، التي يرهاها العرب أنفسهم حتى ذلك اليوم بشيء من العناية.⁽²⁵⁾

"وإذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد على هذا النحو إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي، ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق."⁽²⁶⁾

"إننا لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي. ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى بها فرديناند وإيزابيلا دين الإسلام من إسبانيا، أو التي جعل بها لويس الرابع عشر المذهب البروتستانتي مذهباً يعاقب عليه متبعوه في فرنسا، أو بتلك السهولة التي ظل بها اليهود مبعدين عن إنجلترا مدة خمسين وثلاثمائة سنة. وكانت الكنائس الشرقية في آسيا قد انزلت انزلاً تاماً عن سائر العالم المسيحي، الذي لم يوجد في جميع أنحاء أحد يقف في جانبهم باعتبارهم طوائف خارجة عن الدين. ولهذا فإن مجرد بقاء الكنائس حتى الآن ليحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحوهم."⁽²⁷⁾

"جلب الفتح الإسلامي إلى الأقباط في مصر حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان. وقد تركهم عمرو أحراراً على أن يدفعوا الجزية، وكفل لهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، وخلصهم بذلك؛ من التدخل المستمر الذي أنوا من عبئه الثقيل في ظل الحكم الروماني. وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على أن ارتداد الأقباط عن دينهم ودخولهم في الإسلام على نطاق واسع كان راجعاً إلى اضطهاد أو ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكاهم الحديثين. بل لقد تحول كثير من

(25) المرجع السابق، هامش 1 ص 81.

(26) المرجع السابق، ص 88.

(27) المرجع السابق، ص 98-99.

هؤلاء القبط إلى الإسلام قبل أن يتم الفتح حين كانت الإسكندرية-حاضرة مصر وقتئذ- لا تزال تقاوم الفاتحين، وسار كثير من القبط على نهج إخوانهم بعد ذلك بسنين قليلة.⁽²⁸⁾

هذه لمحات عن منطقة محدودة فحسب هي العراق والشام ومصر إلى حد ما من العالم الذي امتد إليه الإسلام وتعامل معه، فهناك بلاد فارس وأواسط آسيا، وأفريقيا، وإسبانيا، وجنوبي أوروبا وشرقيها، والهند والصين، وجنوب آسيا مما تحدث عنه أرنولد فآطال الحديث.

خامساً: محاكم التفتيش في إسبانيا: نموذج لموقف الآخر

ونقارن هذا بما شهده التاريخ البشري في الطرف الآخر من محاولات لا تعد ولا تحصى لتنفيذ القسر العقيدي، تحت تأثير الإغراء أو الإرهاب ابتداء بعصور اليونان والرومان، ثم البيزنطيين والفرس، مروراً بعصور الصراع الديني في أوروبا ومحاكم ديوان التحقيق وانتهاء بالعصر الحديث، فنجد الفارق شاسعاً حيث ليس ثمة مجال للمقارنة والقياس.

والبحث في الوقائع التاريخية التي تؤكد هذا الاتجاه يطول الحديث عنه هو الآخر، ومن ثم سنكتفي بالإشارة إلى نموذج واحد فحسب يحمل أهميته في هذا المجال هو ما فعلته السلطة والكنيسة الإسبانيتين مع بقايا مسلمي الأندلس بعد سقوط آخر معاقلهم السياسية غرناطة، مما قصه علينا بالتفصيل العلمي الموثق المرحوم محمد عبد الله عنان في كتابه "نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين"⁽²⁹⁾ لكي يتبين لنا أن ما يجري اليوم من ممارسات القسر الفكري بالاعتماد على معطيات العلم والتكنولوجيا والتطور المذهل في برامج العمل وخططه، كان يتم في الماضي بأشكال وصيغ أخرى، وإن كانت تقود في

(28) المرجع السابق، ص 123-124.

(29) عنان، محمد عبد الله. نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1987.

كثير من الأحيان إلى النتائج نفسها: تدمير الطاقة النفسية للإنسان، وتفريغ عقيدته وقناعاته وأفكاره السابقة وملء عقله ووجدانه بما يراد له لا بما يريد هو أن يكون.

يصف لنا مؤرخ إسباني عاش قريباً من عصر المحنة الإسلامية في الأندلس، نيات الكنيسة نحو المسلمين في قوله: "إنه منذ استولى فرديناند على غرناطة (897هـ/1492م) كان الأحرار يطلبون إليه بالإلحاح أن يعمل على سحق طائفة محمد في إسبانيا، وأن يطلب إلى المسلمين الذين يودون البقاء إما التنصر، أو بيع أملاكهم والعبور إلى المغرب، وأنه ليس في ذلك خرق للعهود المقطوعة لهم، بل فيه إنقاذ لأرواحهم وحفظ لسلام المملكة، لأنه من المستحيل أن يعيش المسلمون في صفاء وسلام مع النصارى، أو يحافظون على ولائهم للملوك، ما بقوا على الإسلام، وهو يحثهم على مقت النصارى أعداء دينهم."⁽³⁰⁾

ولم تكن هذه السياسة في الواقع بعيدة عما يخالج ملكي إسبانيا، فرديناند الخامس وزوجته الملكة المتعصبة إيسابيلا الكاثوليكية، من شعور نحو المسلمين، ولم تكن العهود التي قطعت للمسلمين بتأمينهم في أنفسهم وأموالهم، واحترام دينهم وشعائهم، لتحول دون تحقيق أغراض السياسة القومية. ذلك أن فرديناند لم يحجم قط عن قطع الوعود والمواثيق متى كانت سبيلاً لتحقيق مآربه، وأن يسبغ على سياسته الغادرة ثوب الدين والورع.

وأخذت سياسة الإرهاب تجرف في طريقها كل شيء، ونشط ديوان التحقيق، أو الديوان المقدس، يدعمه وحي الكنيسة وتأييد العرش إلى مزاولة قضائه المدمر. وهكذا فإنه لم تمض بضعة أعوام على تسليم غرناطة حتى بدت نيات السياسة الإسبانية واضحة نحو المسلمين، وكانت الكنيسة خلال ذلك، تعمل لتحقيق غايتها: أعني تنصير المسلمين بالوعظ والإقناع، ومختلف وسائل التأثير المادية. ولكن هذه الجهود لم تسفر عن نتائج تذكر، فجنحت الكنيسة عندئذ إلى سياسة العنف والمصادرة، وأذعنت السياسة الإسبانية

لوحى الكنيسة، ولم تذكر ما قطعت من عهود مؤكدة للمسلمين باحترام دينهم وشعائهم، وكان روح هذه السياسة العنيفة حيران كبيران هما الكردينال خميس مطران طليطلة، ورأس الكنيسة الإسبانية، والدون ديجاديسا المحقق العام لديوان التحقيق. فأغلقت المساجد، وحظر على المسلمين إقامة شعائهم وانتهكت عقائدهم وشريعتهم، واستدعى الكردينال خميس إلى غرناطة ليعمل على مهمة تنصير المسلمين. فوفد عليها في شهر تموز سنة (1499م/905هـ) ودعا أسقفها الدون (تالافيرا) إلى اتخاذ وسائل فعالة لتنصير المسلمين. وتمركزت حركة التنصير في غرناطة بالأخص في (حي البيازين) حيث حوّل المسجد في الحال إلى كنيسة سميت سان سلفادور، واحتج بعض أكابر المسلمين على هذه الأعمال دون جدوى. ولم يقف الكردينال خميس عند تنظيم الحركة الإرهابية التي انتهت بتوقيع التنصير المغصوب على عشرات الألوف من المسلمين، ولكنه قرنها بارتكاب عمل بربري هو أنه أمر بجمع كل ما يستطيع جمعه من الكتب العربية من أهالي غرناطة وأرباضها، ونظمت أكداً هائلة في ميدان باب الرملة، أعظم ساحات المدينة، وأضرمت النيران فيها جميعاً، وذهبت ضحية هذا الإجراء الممجي عشرات الألوف من الكتب العربية هي خلاصة ما بقي من تراث التفكير الإسلامي في الأندلس.⁽³¹⁾

وما حدث في غرناطة حدث في باقي البلاد والنواحي الأخرى، فنصّر أهل (البشرات) و(المرية) و(بسطة) و(وادي آش) في العام التالي (1500م)، وعم التنصير سائر أنحاء مملكة غرناطة، على أن ذلك لم يقع دون ثورات وحركات مقاومة قدم فيها المسلمون لنا صوراً فذة للبطولة والفداية في سبيل العقيدة. ولكنهم كانوا عزلاً وكانت جنود النصرانية صارمة شديدة الوطأة فمزقتهم بلا رأفة، وكثر بينهم القتل وسييت نسائهم وقضي بالموت على مناطق بأسرها وحول أطفالها إلى النصرانية.⁽³²⁾

(31) المرجع السابق، ص 297 - 300.

(32) المرجع السابق، ص 303، وينظر بالتفصيل الصفحات: 304 - 307.

وفي العشرين من حزيران عام (1501م) وبتأثير من الكنيسة، أصدر فرديناند وإيسابيلا أمراً خلاصته أنه لما كان الله قد اختارهما لتطهير مملكة غرناطة من الكفرة فإنه يحظر وجود المسلمين فيها، فإذا كان بها بعضهم فإنه يحظر عليهم أن يتصلوا بغيرهم، خوفاً من أن يتأخر تنصيرهم، أو بأولئك الذين نصرروا لئلا يفسدوا إيمانهم ويعاقب المخالفون بالموت أو مصادرة الأموال.

ومضت السياسة الإسبانية في اضطهاد المسلمين بمختلف الوسائل. وكان من الإجراءات الشاذة التي اتخذت في هذا السبيل تشريع أصدره فرديناند بإلزام المسلمين في المدن بالسكنى في أحياء خاصة بهم، على نحو ما كان متبعاً عند اليهود في العصور الوسطى. ونفذ هذا التشريع في غرناطة عقب حركة التنصير الشامل. وصدر في نفس الوقت في أيلول سنة (1501م) قانون يحرم على المسلمين إحراز السلاح علناً أو سراً، وينص على معاقبة المخالفين لأول مرة بالحبس والمصادرة ثم بالموت بعد ذلك.

وكانت السياسة الإسبانية تخشى احتشاد الموريكسيين: المسلمين المنتصرين وتجمعاتهم في مملكة غرناطة، ولهذا صدر في شباط سنة (1515م) مرسوم ملكي أعلن في طليطلة، وفيه يحرم بتاتاً على المسلمين المنتصرين حديثاً أن يخرقوا أراضي مملكة غرناطة، ويعاقب المخالفون بالموت والمصادرة. ونص هذا المرسوم أيضاً بأنه يحرم بتاتاً على المنتصرين حديثاً في مملكة غرناطة، أو في أية جهة أخرى من المملكة، أن يبيعوا أملاكهم لأي شخص دون ترخيص سابق، ومن فعل عوقب بالموت والمصادرة، وذلك لأنه تبين -كما ورد في المرسوم- أن كثيراً من المسلمين المنتصرين يبيعون أملاكهم، ويحصلون أثمانها، ثم يعبرون إلى المغرب، وهناك يعودون إلى الإسلام.⁽³³⁾

ويصف أحد المؤرخين المسلمين مأساة الأندلس بهذه الكلمات المؤثرة "ثم بعد ذلك دعاهم -أي ملك قشتالة- إلى التنصير، وأكرههم عليه وذلك في سنة أربع وتسعمائة، فدخلوا في دينهم كرها، وصارت الأندلس كلها نصرانية، ولم يبق فيها من يقول لا إله

إلا الله محمد رسول الله، إلا من يقولها في قلبه وفي خفية من الناس وجعلت النواقيس في صوامعها بعد الأذان، وفي مساجدها الصور والصلبان. بعد ذكر الله وتلاوة القرآن. فكم فيها من عين باكية وقلب حزين، وكم فيها من الضعفاء والمعذورين لم يقدروا على الحجر واللعنات، ويشرّبون الخمر التي هي أم الحبائث والمنكرات، فلا يقدرون على منعهم، ومن فعل ذلك عوقب بأشد العقاب، فيألها من فجاعة ما أمرها ومصيبة ما أعظمها..." (34)

ويصف المقرئ كيف أنه من أظهر التنصير من المسلمين كان لا يستطيع أن يمارس عبادته الإسلامية إلا خفية، وكيف "شدد عليهم النصارى بحيث أنهم أحرقوا منهم كثيراً بسبب ذلك، ومنعواهم من حمل السكين الصغير فضلاً عن غيرها من الحديد..." (35)

ونريد الآن أن نعرف شيئاً عن إجراءات ديوان التحقيق، تلك الأداة الرهيبة التي استخدمت لإبادة المسلمين واستئصال شأفة الإسلام في الساحة الأندلسية.

"تبدأ قضايا الديوان، أو محاكماته الفرعية، بالتبليغ أو ما يقوم مقامه، كورود عبارة في قضية منظورة تلقي شبهة على أحد ما. ولا فرق بين أن يكون التبليغ من شخص معين أو يكون غفلاً. ففي الحالة يدعى المبلغ ويذكر أقواله وشهوده ويعتبر ذلك تحقيقاً تمهيدياً، كذلك يمكن التبليغ بواسطة الاعتراف الذي يتلقاه القس، ولهم أن يبلغوا عما يقعون عليه من حالات الاشتباه في العقائد، وذلك بالرغم مما يقتضيه الاعتراف من الكتمان، ويقسم المبلغون الشهود يميناً بالكتمان، ولا توضح لهم الوقائع التي يسألون عنها بل يسألون بصفة عامة إذا كانوا قد رأوا أو سمعوا شيئاً يناقض الدين الكاثوليكي أو حقوق الديوان. ويقوم الديوان في الوقت نفسه بإجراء التحريات السرية المحلية عن المبلغ

(34) مؤلف مجهول. أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر، تحقيق ميللر، غونتغن، 1863م، ص 54 - 56.

(35) المقرئ، أبو العباس أحمد التلمساني. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، القاهرة: بولاق، 1862م، 616/2 - 617.

ضده. ثم تعرض نتيجة التحقيق التمهيدي على الأحبار المقررين ليقروا ما إذا كانت الوقائع المنسوبة إلى المبلغ ضده تجعله مرتكباً لجريمة الكفر، أو تلقى عليه فقط شبهة ارتكابها. وقرارهم يحدد الطريقة التي تتبع في سير القضية. وكان معظم أولئك المقررين من القسس الجهلاء المتعصبين، ومن ثم فقد كانت أخلاقهم وآراؤهم، بل ذمتهم وشرفهم، مثاراً للريب، وكان رأيهم الإدانة دائماً إلا في أحوال نادرة.

"وعلى أثر صدور هذا التقرير، يصدر النائب أمره بالقبض على المبلغ ضده وزجّه إلى سجن الديوان السري. وكانت سجون الديوان المخصصة لاعتقال المتهمين بالكفر أو الزيف، وهي المعروفة بالسجون السرية، غاية في الشناعة، تتصل مباشرة بغرفة التحقيق والعذاب، عميقة مظلمة رطبة تغص بالحشرات والجرذان، ويصفد المتهمون بالأغلال. يقول لورنتي مؤرخ ديوان التحقيق الإسباني إن أفظع ما في أمر هذه السجون هو أن من يزجّ إليها، يسقط في نظر الرأي العام، وتلحقه وصمة لا تلحقه من أي سجن آخر مدني أو ديني، وفيها يسقط في غمار حزن لا يوصف وعزلة عميقة دائمة، ولا يعرف إلى أي مدى وصلت قضيته، ولا ينعم بتعزية مدافع عنه. ويقول الدكتور لي: كانت أملاك السجين كلها تصدر وتصفى على الفور، وتقطع جميع علائقه بالعالم حتى تنتهي محاكمته، وتستغرق المحاكمة عادة من عام إلى ثلاثة لا يعرف السجين أو أسرته خلالها شيئاً عن مصيره، وتدفع نفقات سجنه من أملاكه المصفاة وكثيراً ما تستغرقها المحاكمة."

"ولا يخطر المتهم بالتهم المنسوبة إليه، ولكنه يمنح عقب القبض عليه ثلاث جلسات في ثلاثة أيام متوالية، تعرف بجلسات الرأي أو الإنذار، وفيها يطلب إليه أن يقرر الحقيقة ويوعد بالرفقة إذا قرر وفق ما ينسب إليه، وينذر بالشدة والنيكال إذا كذب أو أنكر؛ لأن الديوان المقدس لا يقبض على أحد دون قيام الأدلة الكافية على إدانته، وهي طريقة غادرة محيرة، فإذا اعترف المتهم بما ينسب إليه ولو كان بريئاً، اختصرت الإجراءات وقضي عليه بعقوبة أخف، ولكنه إذا اعترف بأنه كافر فإنه لا ينجو من عقوبة الموت مهما كانت الوعود التي بذلت له بالرفقة والعفو. فإذا أبلى المتهم الاعتراف بعد الجلسات الثلاث، وضع النائب له قرار الاتهام طبقاً لما ورد في التحقيق من الوقائع، وذلك مهما

كانت الأدلة المقدمة من الركافة والضعف. بيد أن أقطع ما يحتويه القرار هو إحالة المتهم على التعذيب، وغالباً ما يطلب النائب هذه الإحالة، وذلك بالرغم من اعتراف المتهم بما ينسب إليه، لأنه يفترض دائماً أنه أخفى أو كذب في اعترافه، وتصدر المحكمة قرار التعذيب مجمعة بهيئة غرفة المشورة. وقد نوه كثير من المؤرخين بعنف الإجراءات والوسائل التي كانت تلجأ إليها محاكم التحقيق في توقيع العذاب، ويعلق عليها دون لورنتي بقوله: "لست أقف لأصف ضروب التعذيب التي كان يوقعها ديوان التحقيق على المتهمين، فقد رواها بما تستحق من الدقة كثير من المؤرخين. ولكني أصرح أن أحداً منهم لا يمكن أن يتهم بالمبالغة فيما روى. ولقد تلوت كثيراً من القضايا فارتجفت لها اشتزازاً وروعاً، ولم أر في المحققين الذين التجنوا إلى تلك الوسيلة إلا رجالاً بلغ جهودهم حد الوحشية."

"وكانت معظم أنواع التعذيب المعروفة في العصور الوسطى، تستعمل في محاكم التحقيق، ومنها تعذيب الماء، وهو عبارة عن توثيق المتهم فوق أداة تشبه السلم، وربط ساقيه وذراعيه إليها مع خفض رأسه إلى أسفل ثم توضع في فمه من زلعة جرعات كبيرة وهو يكاد يختنق، وقد يصل ما يتجرعه إلى عدة لترات. وتعذيب الجاروكا وهو عبارة عن ربط يدي المتهم وراء ظهره، وربطه بحبل حول راحتيه وبطنه، ورفع وحفضه معلقاً، سواء بمفرده أو مع أثقال تربط معه. وتعذيب الأسياخ الحمية للقدم. والقوالب الحمية للبطن والعجز، وسحق العظام بآلات ضاغطة. وتمزيق الأرجل وفسخ الفك، وغيرها من الوسائل البربرية المثيرة.

"ولم يك ثمة حدود مرسومة لروعة التعذيب وآلامه. ولا يحضر التعذيب سوى الجلال والأخبار المحققون والطبيب إذا اقتضى الأمر، ولا يخطر المتهم بأسباب إحالته على التعذيب، ولا يُسأل ليقرر وقائع معينة، بل يعذب ليقرر ما شاء، وقد يأمر الطبيب بوقف التعذيب إذا رأى أن حياة المتهم في خطر، ولكن التعذيب يستأنف متى عاد المتهم إلى رشده أو جف دمه.

فإذا اعترف المتهم واعتبر القضاة اعترافه صحيحاً، بمعنى أنه يتضمن عنصر التوبة، كف عن تعذيبه، وإذا استطاع المتهم احتمال العذاب وأصر على الإنكار، لم يفده ذلك شيئاً، لأن القضاة يتخذون غالباً من الوقائع المنسوبة للمتهم أدلة على الإدانة ويحكم عليه طبقاً لهذا الاعتبار. ويجب أن يؤيد المعترف ما قاله وقت التعذيب، باعتراف حر يقرره في اليوم التالي وذلك حتى يؤكد صحة الاعتراف، فإذا أنكر أو غير شيئاً أعيد إلى التعذيب.

"وبعد انتهاء التعذيب يحمل المتهم مزرقةً دائماً إلى قاعة الجلسة ليحجب عن التهم التي توجه إليه لأول مرة. وبعد المرافعة والاستجواب تحال القضية على المقررين ليبدوا فيها رأيهم تمهيداً للحكم النهائي، وقبلما كان قرار الأحرار يختلف عن قرارهم الأول. فإذا ما قضى عليه بالإدانة فإن الحكم لا يبلغ إلى المتهم إلى عند التنفيذ، وهو إجراء من أشنع الإجراءات الجنائية التي عرفت، فيؤخذ المتهم من السجن دون أن يدري مصيره الحقيقي ويجوز الرسوم الدينية التي تسبق التنفيذ. ثم يؤخذ إلى ساحة التنفيذ وهناك يتلى عليه الحكم لأول مرة، وقد يكون في حالة التهم الخطيرة بالسجن المؤبد والمصادرة أو بالإعدام حرقاً في حالة الكفر الصريح. وكانت أحكام الإعدام هي الغالبة في عصور الديوان الأولى، وكان التنفيذ يقع في ساحات المدن الكبرى الكبيرة وفي احتفال رسمي يشهده الأحرار والكبراء بأثوابهم الرسمية، وقد يشهده الملك. وكان يقع على الأغلب جملة فينفذ حكم الحرق في عدد من المحكوم عليهم قد يبلغ العشرات أحياناً، وينتظم الضحايا في موكب كان يعد على شناعته من الاحتفالات العامة التي تهرع لشهودها جموع الشعب. ومما يذكر في ذلك أن فردناند الكاثوليكي كان من عشاق هذه المواكب الرهيبة، وكان يسره أن يشهد حفلات الإحراق وكان يمتدح الأحرار المحققين كلما نظمت حفلة منها.

"وكان قضاء محاكم التفتيش بطيئاً يث اليأس في النفوس. وقد يموت المتهم في سجنه قبل أن يصدر الحكم في قضيته. وكان أثر الأحكام الصادرة بالإدانة يتعدى

المحكوم عليه إلى أسرته وولده فيقضى بحرمانهم من تولي الوظائف العامة وامتهان بعض المهن الخاصة، وبهذا يؤخذ الأبرياء بذنب المحكوم عليه.⁽³⁶⁾

"وكان أعضاء محاكم التحقيق يتمتعون بحصانة خارقة وسلطان مطلق تنحني أمامه أية سلطة. وكان من جراء هذه السلطة المطلقة وهذا التحلل من كل مسؤولية أن ذاع في هذه المحاكم العسف وسوء استعمال السلطة والقبض على الأبرياء دون حرج، بل كثيراً ما وجد بين المحققين رجال من طراز إجرامي، لا يتورعون عن ارتكاب الغضب والرشوة وغيرها للملئ جيوبهم، وكانت أحكام الغرامة والمصادرة أحصب مورد للاحتلاس، وكانت الخزينة الملكية ذاتها تضم مئات الألوف من هذا المورد، هذا بينما يموت أصحاب هذه الأموال الطائلة في السجون جوعاً لا بل إن بعض المحققين كانوا يمارسون اغتصاب البنات والزوجات دون أن تمسهم يد أو ينالهم عقاب."⁽³⁷⁾

إن ما جرى في الأندلس الإسلامية مما أتينا على جانب منه، يفسر لنا -أغلب الظن- واحدة من ثلاث حالات انحسر فيها الإسلام عن المناطق التي سبق وأن انتشر فيها: إسبانيا، وأوروبا الشرقية، آسيا الوسطى. ففي إسبانيا جرت عملية قسر مذهبي لم يشهد التاريخ لها مثيلاً، توازىها حملات متتابعة من النفي والتصفية الجسدية لتحقيق الهدف المذكور.

أما في أوروبا الشرقية فإن بالإمكان إضافة عوامل أخرى ساعدت على الانحسار ففضلاً عن القسر المذهبي، والنفي، والتصفية الجسدية في يوغسلافيا -مثلاً- قام الحكم الشيوعي بزعامة تيتو، بتصفية مليوني مسلم بحجة تعاونهم مع النازيين، وتعرضت ملايين أخرى من المسلمين في القرم للمصير نفسه على يد ستالين، فضلاً عن هذا نستطيع أن نضع أيدينا على عوامل مساعدة أخرى منها: ضيق الفترة الزمنية التي عاشها الإسلام هناك، والصيغ الخاطئة التي اعتمدها العثمانيون أحياناً في سياستهم الدينية. وانعدام

(36) عنان: نهاية الأندلس، المرجع السابق، وكذلك المصادر الإسبانية التي اعتمد عليه والمؤشرة في هوامش الصفحات المذكورة.

(37) المرجع السابق، ص322.

الفارق الحضاري المنظور بين الفاتحين وشعوب أوروبا الشرقية، وتضاؤل دور اللغة العربية، لغة القرآن الكريم، قياساً على المناطق الأخرى التي انتشر فيها الإسلام، واعتماد الأوروبيين الشرقيين على القوى الاستعمارية الكبرى والتنظيمات الصهيونية، في تصفية كل ما له علاقة بالإسلام هناك، وأخيراً هيمنة النظم الشيوعية على المنطقة، تلك النظم التي لم تكن في صيغ تعاملها مع الإسلام -على وجه التحديد- أقل عنفاً وضراوة عن المؤسسات الكنسية، وكانت الأساليب التي اعتمدتها شبيهة إلى حد كبير بأساليب محاكم التحقيق.

أما آسيا الوسطى التي خضعت هي الأخرى للنظام الشيوعي، فرغم أنها عانت من الضغوط القاسية نفسها إلا أن الكثرة العددية لمسلمي المنطقة وجذورهم الإسلامية الموعلة في التاريخ والحضارة مكنها من الصمود -إلى حد ما- للمحنة والحفاظ على بعض خصائصها المذهبية، بل إنها في المراحل الأخيرة أرغمت السلطة السوفيتية على الاعتراف ببعض حقوقها ووضعها أمام الأمر الواقع.

إن القنوات التي كانت تنقل غير المسلمين إلى الإسلام في الدولة الإسلامية وتحت ظلال السيادة الإسلامية كثيرة متنوعة منها الاحتكاك الاجتماعي والقدوة، والتأثيرات الثقافية، والحوار اليومي، والدعوة الفردية والجماعية، وأنشطة المؤسسات الرسمية، والروابط الاجتماعية، والمقارنة الذاتية والموضوعية بين المذاهب والأديان... إلى آخره. لكنها ليست جميعها كقناة الجذب الذي يتميز به هذا الدين، والانبهار الذي ينتاب السائرين في رحابه، والإعجاب الذي يأخذ بتلابيب الباحثين في شعبه ومسالكه.

إنه الدين الذي أراد الله عقيدةً أخيرة للبشرية، تقودها عبر الصراط المستقيم وفق أشد الطرائق توافقاً وانسجاماً وعطاء واستجابة وإبداعاً، حتى يأذن الله بانتهاء الأرض ومن عليها. وهو -من ثم- لا بد وأن يملك ما لا يملكه أي دين أو عقيدة أو مذهب آخر في العالم كله. ولن يكون انتشاره السريع عبر العصور، وذوبان الجماعات البشرية فيه أمراً محيراً يثير الدهشة بقدر ما هو المصير المفروض في دين كهذا الدين.

سادساً: "الدبلوماسية" وعلاقات السلام في التاريخ الإسلامي

لم تكن العلاقة بين عالم الإسلام والدول المحيطة به أو القرية منه، محضة للحرب، وإنما تخللتها مساحات للسلام اتسعت هنا وضائق هناك، ولكنها شكلت في نهاية الأمر مدى متطاولاً في الزمان والمكان أرسيت خلاله تقاليد علاقات دولية تحدث عنها العديد من المؤرخين في الماضي والحاضر. ومنذ صلح الحديبية الذي عقده رسول الله ﷺ مع قريش في العام السادس للهجرة، والذي أعقبته في السنة التالية مكاتبات الرسول ﷺ للعديد من زعماء العالم، والتي عدت واحدة من أهم حلقات الدبلوماسية الإسلامية، مروراً بالعهد التي أبرمها عليه السلام مع العديد من الزعامات القبلية المنتشرة على الشريط الفاصل بين دولة الإسلام والدولة البيزنطية.

منذ تلك الفترات المبكرة من عمر الإسلام، وطيلة القرون التالية، شهد التاريخ الإسلامي شبكة خصبة متنامية من العلاقات الدولية (السلمية)، والاتصالات الدبلوماسية، أسدت لدول الإسلام مغام شتى وأعانت على تحقيق نوع من التوازن الدولي في تاريخ العالم الوسيط، وجاءت نتائجها - في معظم الأحيان - متوازنة ومعززة للجهد العسكري الإسلامي إزاء الخصوم.

ومنذ البدايات المبكرة لقيام دولة الإسلام الأولى في المدينة، وانسحابها التدريجي في شمال جزيرة العرب، قدر الرسول ﷺ في صلح الحديبية عام 6هـ، أن يضرب مثلاً عملياً على قدرة الاتصال السلمي على تحقيق ما قد لا تتمكن من تحقيقه القوة المسلحة.

لقد سمي القرآن الكريم هذا الإنجاز «فتحاً»⁽³⁸⁾ واعتبره ابن هشام - نقلاً عن الزهري - أعظم فتح شهده الإسلام حتى ذلك الوقت فلقد كان القتال يدور "حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة، ووضعت الحرب، وأمن الناس بعضهم بعضاً، والتقوا

فتفاوضوا فلم يكلم أحد في الإسلام يعقل شيئاً إلا دخل فيه. ولقد دخل في تينك الستين مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر.⁽³⁹⁾

وما من شك في أن مجرد دخول قريش في عهد مع المسلمين يمثل اعترافاً منها بالدولة الفتية والدين الجديد بعد حرب الإغناء الطويلة التي شنتها ضدها. ولما كانت قريش هي زعيمة الوثنية وحامية حمى الحرم المقدس، فإن توابعها من القبائل العربية المنتشرة في الجزيرة رأت نفسها في حل من الانتماء لزعامتها والارتباط بمصيرها وأن لها الحرية المطلقة في أن تختار المعسكر الذي تراه مناسباً دخولاً في دينه أو تعاهداً معه. وقد فتح ذلك المجال أمام المسلمين لكي ينشطوا في الآفاق لكسب مزيد من الحلفاء والمنتمين إلى الدين الجديد، مستغلين من جهة أخرى فترة السلم التي أتاحتها شروط الحديبية.

وكان انضمام خزاعة إلى معسكر المسلمين نصراً كبيراً للرسول ﷺ ذلك أن جزءاً كبيراً من الأحابيش -الذين كانت قريش تعتمد على قدراتهم القتالية- يعدون من بطونهم، وبذلك ضم محمد ﷺ جزءاً كبيراً من هذه القوة إلى جانبه، وأضعف بذلك مركز قريش الحربي.⁽⁴⁰⁾

ويرى توماس أرنولد أن الحروب المتصلة التي كان الرسول ﷺ قد شنها على أهل مكة، قد جعلت -حتى ذلك الحين- القبائل التي تقيم جنوبي هذه المدينة حتى تخوم اليمن بعيدين بعداً يكاد يكون تاماً عن سلطان الدين الجديد. ولكن هدنة الحديبية جعلت الاتصال مع بلاد العرب الجنوبية أمراً ميسوراً في ذلك الحين.⁽⁴¹⁾

وقد كان لانتشار الإسلام في اليمن في الفترة التي أعقبت الحديبية أهمية خاصة من الناحية العسكرية، فقد جعل قريشاً محفوفة بالمسلمين من الشمال والجنوب وبذلك تقرر

(39) هارون، عبد السلام. تهذيب سيرة ابن هشام (ت 218هـ)، ط2، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، 1964م، ص258 - 259.

(40) الشريف، أحمد إبراهيم. مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، ط2، القاهرة: دار الفكر العربي، 1965م، ص469.

(41) أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، مرجع سابق، ص57.

مصر مكة وقريش ثنائياً، هذا في الوقت الذي كانت قريش قد توخت أهدافاً سطحية دفعتها إليها العنصرية الجاهلية وهي رد المسلمين عن زيارة البيت الحرام ذلك العام، ورد الذين يسلمون من قريش بدون رضى أوليائهم، وأن ينالوا بهذه الهدنة الاستقرار للتفرغ لتجارهم.⁽⁴²⁾

ولم يفث الرسول ﷺ أن ينتزع من هذه الفرصة الثمينة كل ما يستطيع انتزاعه، فضلاً عن كسب الناس إلى الإسلام وصدقتهم لدولته، صراعاً مع القوى الأخرى المضادة للإسلام، كاليهود الذين تكتلوا في خيبر والمواقع المحاورة لها، والبيزنطيين وحلفائهم العرب الذين ازداد تكالبهم في الجهات الشمالية بازدياد نشاط الإسلام هناك، فضلاً عن التجمعات القبلية البدوية المنتشرة في الصحراء والتي كانت تنتظر الفرصة السانحة لإنزال الضربات باتباعه.⁽⁴³⁾

ثم جاءت مكاتبات الرسول ﷺ لزعماء العالم، والتي ربما تكون إحدى نتائج صلح الحديبية نفسه، مؤكدة رغبته عليه السلام في توظيف الاتصال السلمي لتحقيق أهدافه العالمية، ونقل دعوة الإسلام من بيئتها الجغرافية الضيقة إلى العالم كله. ولقد تم إرسال سفراء الرسول ﷺ إلى كل من الحاكم الساساني كسرى (خسرو) والإمبراطور البيزنطي هرقل، والمقوقس حاكم مصر والنجاشي حاكم الحبشة والمندر الغساني حاكم دمشق،⁽⁴⁴⁾ وجاءت تلك المكاتبات حملة إعلامية على النطاق الدولي وأن هذا الدين

(42) خطاب، محمود شيت. **الرسول القائد**، ط2، بغداد: دار الحياة ومكتبة النهضة، 1960م، ص190.

(43) الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ). **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1961-1962م، 23-22/3، 28-27، 29، 33-32، 34-36.

ابن سعد: **الطبقات** 1/2، 87-85، 91-89، 91-96.

الواقدي، محمد بن عمر، (ت 307هـ)، **مغازي رسول الله**، تحقيق مارسدن جونز، جامعة أكسفورد، 1966م، 780-722/2.

(44) الطبري. تاريخ 2/644-653،

بن خياط، خليفة (ت 240هـ). **تاريخ خليفة**، تحقيق أكرم العمري، النجف: مطبعة الآداب، 1967م، 41/1،

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت: دار النفائس، 1987م، ص106-114.

ليس دين عرب أو جزيرة عربية فحسب، وإنما هو دين الإنسان حيثما كان، كما أنها حملت نداء إلى السلطات الحاكمة للاستجابة للدعوة أو السماح -على الأقل- للدعاة بممارسة نشاطهم بحرية، وللشعوب باختيار العقيدة التي تشاء دون قسر أو إكراه. كما أنها انطوت على إنذار هذه السلطات بفتح الطريق أمام الدين الأخير وإلا فإن القوة ستكون حكماً لتحقيق المطلوب.

وقد كانت هذه السفارات عملاً بديعاً من أعمال الدبلوماسية ولم يكن النبي ﷺ - على الأرجح- يتوقع أن يلي أولئك الملوك الأقوياء دعوته وهو ما يزال يكافح في بثها بين قومه وعشيرته، بيد أن إيفاد هذه البعث يعد عملاً متمماً للرسالة النبوية، وكان العالم القلم الذي يتجه إليه النبي ﷺ بدعوته يقوم يومئذ على أسس واهية تنذر بالانهيار من وقت لآخر، وكانت الأديان القديمة قد أدركها الانحلال والوهن، فكانت الدعوة الإسلامية تبدو في جذعها وبساطتها وقوتها ظاهرة تستحق البحث والدرس، ولم يكن عسيراً أن يستشف أولوا النظر ما وراء هذه الدعوة الجديدة من قوى تنذر بالانفجار، وقد كان الانفجار في الواقع سريعاً جداً.

ولم يتح عصر الفتوحات الإسلامية زمن الراشدين رضي الله عنهم مساحة ملحوظة للعلاقات السلمية بسبب من قدرة هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ البشرية على تحقيق جل أهدافها في زمن قياسي، وإسقاط أحد الخصمين الدوليين، وهو الدولة الساسانية في بلاد فارس والمشرق، وإخراج الخصم الآخر (الدولة البيزنطية) من معظم البلاد التي كانت قد أخضعتها لسيطرتها المتطاولة في فلسطين والشام والجزيرة الفراتية ومصر وبعض جزر البحر المتوسط، الأمر الذي لم يتح للبيزنطيين أية فرصة لالتقاط الأنفاس وإعادة ترتيب العلاقات مع الدولة الإسلامية الراشدة فيما يفسح المجال لمساحات من العلاقات السلمية. ومع ذلك فقد شهد عصر الفتح محاولات للاتصال السلمي وتبادل

المبعوثين بين الطرفين وبخاصة مع الفرس الساسانيين حيث جرى أكثر من حوار بين القيادات الإسلامية وكسرى ورستم⁽⁴⁵⁾ لكنها جميعاً لم تأت بباطل.

ومنذ بدايات العصر الأموي بدأت خيوط العلاقات السلمية تنسج بموازاة صفحات الصراع العسكري المتطاوّل الذي شهدته نقاط التماس طيلة هذا العصر سواء عند خط الثغور في الجزيرة الفراتية والأناضول وشمالي الشام، أم على طول السواحل الشامية والمصرية والإفريقية، أم في جزر البحر المتوسط، والأندلس، وسواحل أوروبا الجنوبية.

وبسبب من المشاغل الداخلية التي أخذت الدول الأموية تعاني منها بشكل متواصل، إلى جانب استعادة الدولة البيزنطية شيئاً من توازنها وقدرتها على أخذ زمام المبادرة، بعد أن قادتها ضربة الفتح زمن الراشدين إلى الترنح وفقدان التوازن.

بسبب من هذا وذاك عادت الدولة البيزنطية إلى سياسة الهجوم واعتمدت القوة المسلحة حكماً بينها وبين الأمويين، لكنها وجدت -أسوة بالأمويين أنفسهم- أن مواصلة الجهد العسكري أمراً يكاد أن يكون مستحيلاً، رغم الترتيب الأموي الذي أسس له معاوية بن أبي سفيان، وسار عليه خلفاؤه من بعده، وهو تدويخ الدولة البيزنطية بسلسلة متواصلة من الغزوات صيفاً وشتاء، فيما عرف باسم الصوائف والشوائف. ورغم تعزيز خط الثغور وتحويله إلى نقطة ارتكاز ليس للدفاع عن حدود الدولة الأموية فحسب وإنما لمواصلة الهجوم على البيزنطيين وفق مبدأ "الهجوم خير وسيلة للدفاع". ورغم اعتماد البيزنطيين من جهتهم، أسلوب الهجوم المتواصل براً وبحراً لمنع الأمويين من التفرغ لتوجيه ضربة حاسمة ولاستعادة بعض المواقع التي فقدتها الدولة البيزنطية زمن الراشدين.

رغم هذا وذاك وبسبب تزايد مشاكلهما الداخلية واستنزاف الحرب لقدراتهما المادية والبشرية، ورغبتهما في التفرغ لخصومهما الآخرين في الداخل والخارج، والذين

(45) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، 498/3 - 501، 508، 517-521، 521-524، 524-529، 525-526، 528-529.

أفادوا كثيراً من انهماك الطرفين في صراع متواصل، فإن الأمويين والبيزنطيين كانا مضطرين للبحث عن مكان ما للعلاقات السلمية التي كانت تتدرج بين الهدنة الموقوتة، والصلح طويل المدى، وتبادل الأسرى، والإفادة من الخبرات الثقافية والحضارية عموماً.⁽⁴⁶⁾

وعند مجيء العباسيين وعلى مدى عدة قرون ازدادت مساحات العلاقات السلمية اتساعاً وخصباً جنباً إلى جنب مع الصراع المتواصل وبلغتا حد تبادل الوفود وإرسال المبعوثين والسفراء فيما كان العصر الأموي قد شهد بداياته الأولى.⁽⁴⁷⁾

كما أن المتغيرات الدولية وتعدد القطبية في آسيا وأفريقيا وأوروبا أضافت بعداً جديداً حتم على الطرفين، العباسي والبيزنطي، فضلاً عن الأطراف الأخرى: الأموية في الأندلس، والفرنجية في بلاد الغال (فرنسا) توظيف الجهد السلمي والعلاقات الدبلوماسية لحماية مصالح كل طرف، وحفظ التوازن الدولي الذي كان قد وفر لكل الأطراف مظلة مناسبة لتأمين الحدود وإيجاد الحليف المناسب.

ورغم أن العباسيين نفذوا مع البيزنطيين المبدأ الأموي نفسه وهو أن الهجوم المتواصل في عمق الأناضول هو خير وسيلة للدفاع، ورغم أنهم قاموا في العصور العباسية المتقدمة بحملات دورية ضد البيزنطيين تذكرنا بترتيبات الصوائف والشواقي الأموية، فإنهم -أي

(46) عثمان، فتحي. الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، القاهرة: الدار القومية، (دون تاريخ)

- شاطر، محمود. التاريخ الإسلامي: العهد الأموي، دمشق: المكتب الإسلامي، 1982م،

- سالم، السيد عبد العزيز. تاريخ الدولة العربية، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، (دون تاريخ)،

- أبو زيد، علا عبد العزيز. الدولة الأموية: دولة الفتوحات، الجزء الثامن من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إشراف نادية محمود مصطفى، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1966م.

(47) حسن، إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط5 و6، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1960 - 1962، 244-239/3، 472-474.

- أبو زيد، علا عبد العزيز. الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط، الجزء التاسع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إشراف نادية محمود مصطفى، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1966م.

العباسيون- وجدوا أنفسهم مضطرين، بسبب الوضع الدولي الجديد لاعتماد العلاقات السلمية وسيلة لحماية أراضيهم وتحقيق مصالحهم.

فإذا كانت الدولة الند في الأندلس قد وجدت في الفرنجة، خصمها المجاور الذي ما فتئ ينتهز أية فرصة لاختراق إسبانيا وتدمير الوجود الأموي. وإذا كانت الدولة العباسية التي عجزت عن إعادة الأندلس إلى حظيرة الخلافة، قد وجدت في الدولة البيزنطية، خصمها المجاور، ندّاً لم يكفّ لحظة واحدة عن انتهاز الفرص لاختراق الحدود العباسية من الشمال، وإذا كانت دولة الفرنجة الكاثوليكية في حالة خصومة سياسية ومذهبية مع بيزنطة الأرثوذكسية، فإن الأطراف الأربعة وجدت في فرصة مناسبة لتنفيذ محالفات ثنائية كل ضد الطرف الآخر، أو في الأقل تحقيق قدر من التعاون والتفاهم في مواجهة الخصم المشترك.

وهكذا سافت الظروف كلاً من الأمويين في الأندلس، والبيزنطيين في شرق أوروبا إلى التحالف في مواجهة العباسيين والفرنجة، وشهدت المرحلة التاريخية حواراً دبلوماسياً طريفاً قدم حالة مبكرة لسياسات الوفاق والتوازنات الدولية. ورغم أن هذا دفع بعض المؤرخين القدماء والمعاصرين من الطرفين إلى المبالغة في تصور حجم التبادل السلمي بين هذه الأطراف، فيما يخرج عن مصداقيته التاريخية، كما حدث -مثلاً- في المرويات الخاصة بالحوار بين الرشيد وشارلمان،⁽⁴⁸⁾ فإن مما هو مؤكد أن علاقات ودية بشكل من الأشكال، قد فرضت نفسها بحكم الضرورة بين الأطراف الإسلامية والأوروبية وثمة شواهد عديدة في مرويات الطرفين تؤكد هذه الحقيقة بما لا يدع مجالاً للشك.⁽⁴⁹⁾

(48) بارتولا، ف. دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى، ترجمة عزيز حداد، بغداد: مركز الدراسات الفلسطينية، 1973م، ص 21-30، 61-63، وانظر أيضاً:

فوزي، فاروق عمر. تاريخ فلسطين في العصور الإسلامية الوسطى، بغداد: دار الحكمة، 1987م، ص 103-115.

(49) اليوسف، عبد القادر أحمد. العصور الوسطى الأوروبية، 476 - 1500م، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، 1967م، ص 102-104.

ومنذ منتصف العصر العباسي ظهرت إلى الوجود قوى إسلامية جديدة أحكمت قبضتها على الشام وفلسطين ومصر والشمال الإفريقي وجزر البحر المتوسط كالفاطميين والسلاجقة، والكيانات المحلية المتفرعة عنهم، فضلاً عن الأيوبيين والمماليك. وقد قدّر لهذه القوى بسبب من وقوعها في مناطق المجاهدة مع الغرب أن تأخذ حصة الأسد في تحديد صيغ العلاقات الدولية مع أوروبا في الحرب والسلم، وقد بلغت العلاقات الحربية ذروتها زمن الحروب الصليبية التي استغرقت قرنين من الزمن والتي لم تخل هي الأخرى من بعض حلقات العلاقات السلمية والتواصل الدبلوماسي وبخاصة في عهد الحملة الصليبية السادسة التي شهدت حواراً سلمياً واسع النطاق بين الأيوبيين والجرمان. بل إنه حتى في عهد الحملة الصليبية الثالثة في أواخر حكم الناصر صلاح الدين وجد الطرفان الصليبي والأيوبي أن يحمل الظروف التاريخية تحتم عليهما الكف عن القتال، ولو لأمد محدود، والعمل على عقد صلح يتيح للجانبين الفرصة للتقاط الأنفاس والتفرغ لحل المشاكل الداخلية. وهكذا عقد صلح الرملة عام 587هـ بين الملك الإنكليزي ريتشارد (قلب الأسد) والسلطان الأيوبي الناصر صلاح الدين.

وعندما تولى العثمانيون قيادة عالم الإسلام زمن قوتهم، كانت أوروبا هي الساحة الرئيسية لتنفيذ سياساتهم الحربية والسلمية، على السواء، وقد غطى القتال المساحات الأوسع طيلة العصر العثماني، وعلى مدى يزيد عن القرون الستة (1300-1914م). وقد اجتاز الجهد العسكري مرحلتين أساسيتين، كانت أولاهما تقوم على الجهاد المتواصل ضد الدول والقوى الأوروبية. ثم ما لبثت الحالة أن انعكست وأرغمت الدولة العثمانية على اتخاذ موقف الدفاع، حيث وجدت نفسها مرغمة -بين الحين والحين- على قبول الدخول في حوار سلمي مع الغرب المتفوق، والتوقيع على معاهدات كانت في معظم الأحيان في غير صالحها، إذ تسللت منها المصالح والامتيازات الأجنبية إلى جسد الدولة العثمانية ونشطت تحت مظلتها القوى الداخلية المعادية للعثمانيين والتي كانت تنتظر الفرصة المواتية للتآمر والانقضاض وإثارة الفتن والاضطرابات التي زادت الدولة ضعفاً على ضعف، ومكنت لخصومها في الداخل والخارج من تدميرها -في نهاية الأمر- وإلغاء

مؤسسة الخلافة التي كانت رمزاً للتفوق الإسلامي والروح الجهادية والقدرة العسكرية على مجاهدة الغرب.

ومهما يكن من أمر فقد عبر تاريخ الدول الإسلامية، منذ عصر الرسالة وحتى سقوط الدولة العثمانية، عن قدرة هذه الدول على اعتماد صيغ الحرب والسلام في التعامل مع الخصوم، في ضوء ثوابت ومعطيات الشريعة الإسلامية التي تتميز بالحيوية والمرونة، ووفق مطالب اللحظة التاريخية. وكانت القوة في معظم الأحيان، هي التي تجعل الحوار السلمي بين المسلمين وخصومهم أكثر قدرة على تحقيق المصالح الإسلامية العليا. وحيثما غابت القوة، أو تعرضت للضعف والتفكك أصبح الحوار -غالباً- فرصة لتحقيق مصالح الخصم وتمكينه من تنفيذ مشروعه التاريخي المتواصل، وكسر شوكة الإسلام، وتفتيت الأمة الإسلامية.

الخاتمة

ما بين "صراع الحضارات" لصموئيل هنتنغتون الذي يؤكد حضور "التاريخ"، و"نهاية التاريخ" لفرنسيس فوكوياما الذي يلغي "التاريخ"، هوة واسعة وزاوية منفرجة قد تبلغ 180 درجة، وتلك هي إحدى أزمت العقول الغربي سواء في نظيراته، أم عقائده أم سياساته. إنه على ما يبدو معتقل في حتمية "إما هذا أو ذاك"؛ إما الصراع وإما الحوار، بقدر تعلق الأمر بالموضوع الذي بين أيدينا. بينما يكسر الإسلام هذه المقولة الخاطئة ويقدم بدلاً منهما مبدأ "هذا وذاك": الصراع والحوار معاً. وها نحن قد رأينا عبر صفحات هذا البحث إمكانية حضور الفعالتين معاً، سواء في تأسيساتنا العقدية والتشريعية أم في تاريخنا على امتداده الطويل.

إنما -في بدء التحليل ونهايته- "الوسطية" التي يتميز بها هذا الدين، والتي يمكن أن تعتمد معياراً أو منهجاً نتعامل بموجبه مع سائر الظواهر والخبرات: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً.» (البقرة: 143) والوسطية هنا ليست موقفاً جغرافياً، ولكنها موقف عقدي واستراتيجية عمل، ورؤية

نافذة لموقع الإنسان المؤمن في الكون والعالم؛ إنها القدرة الدائمة على التحقق بالتوازن وعدم الجنوح صوب اليمين أو الشمال، ومن خلال هذه القدرة يتحقق مفهوم الشهادة على الناس، لأنهما تطلّ عليهما من موقع الإشراف المتوازن الذي لا يميل ولا يجوز. إن الغربيين وهم يحاوروننا أو يصطرون معنا لن يكون بمقدورهم أن يخرجوا من جلودهم؛ أن يتجاوزوا التأثيرات الدينية والثقافية؛ أن يناقضوا مطالبهم السياسية والاستراتيجية؛ أن يتخلوا عن هيمنتهم ومصالحهم الاقتصادية، بل -وهذا هو الأهم- أن يفتحوا منافذ وثغرات في بنيانهم الحضاري ذي المكونات النصرانية والموجهات اليهودية بموازاة الرؤية العلمانية التي قد تبلغ في كثير من الأحيان حافات المادية التي ترفض الغيب وتتنكر لله.

وأخشى ما يخشاه المرء في ختام بحث كهذا، أن تنزلق الدعوة إلى (الحوار) بأصحابها صوب إحدى اثنتين، فأما أولاهما فواضحة بيّنة وهي التنازل بدرجة أو أخرى، عن بعض ثوابتنا وخصوصياتنا التي تميزنا عن أبناء الديانات الأخرى، تحت ذريعة التقريب، وتدوين الحواجز الدينية بين الأمم والشعوب. وأما ثانيتهما، فهي أشد خفاء وأبعد عن الكشف، وهي تذكرنا بتلك المحاولات (المشبوّهة) التي أرادت بدعوها إلى (التسوية) بين الأديان، أو -في الأقل- إضعاف الحواجز القائمة بينها، الإجهاز على الخصوصية الإسلامية من جهة، وإعطاء المبرر والشرعية لاستمرارية الأديان المحرفة، وربما الاعتراف بمعطيائها، أو بجانب منها على الأقل، فيما قد يتناقض ابتداء مع قاعدة هذا الدين القائم على التوحيد المطلق الذي لا تشوبه أية شائبة من شرك أو تعددية أو وثنية.

إن قنوات التواصل مع الآخر كثيرة جداً وأغلب الظن أن العديد من الباحثين قد تحدثوا عن جوانب شتى منها. ومن خلال هذه القنوات يمكن العبور إلى الآخر والحوار معه، والوصول -ربما- إلى نتائج في غاية الأهمية، لكن ذلك كله يتحتم ألا يكون على حساب الثوابت التي لا مهادة فيها ولا مجاملة.

الأطر المعلوماتية لتداول المعرفة الإسلامية في زمن العولمة

حسن مظفر الرزّو*

مقدمة:

إن الخطاب الإسلامي (بجميع تحليلاته المعرفية) هو محور السلطة، ومصدر المعرفة المطلقة، وضابط السلوك، ومحدد الرؤية الشاملة للمسلم إزاء الكون وظواهره. إن سيادة مفاهيم مجتمع المعلومات في عصرنا الراهن قد أفرزت جملة من المتغيرات الجديدة في شبكة العلاقات المقيمة بين منظومة تقنياتها والمنظومة المعرفية. وقد برزت على ساحة شبكة العلاقات هذه جملة من الاصطلاحات المعرفية-المعلوماتية المستحدثة، مثل: ثلاثية البيانات-المعلومات-المعرفة، والفائض المعرفي، والقيمة المضافة للمعرفة، وقواعد المعلومات الذكية، والنظم الخبيرة، وغيرها التي تؤثر على بزوغ فجر جديد لآليات وطرائق تداول المعلومات والمعرفة في عصر العولمة. وما زال الكثير يتصورون علاقة الدين بتقنيات المعلوماتية محصورة بنطاق النشر الإلكتروني الإسلامي، ونشر الدعوة في مواقع متخصصة على شبكة الإنترنت. بقول آخر تنحصر النظرة إلى العلاقة الدينية-المعلوماتية في إطار ثنائية تقنية المعلومات كأداة للدين فحسب.

بالمقابل تعمل تقنية المعلومات، بلا هوادة، على تحطيم الحواجز المعرفية التي أقامتها التقنيات الفكرية التي سبقتها. ويمكن إرجاع ذلك إلى أن المعالجة الآلية لفصائل المعارف المختلفة تتطلب مستويات أعلى من التجريد، وكلما ارتقت التجريد إلى مراتب أعلى،

* أستاذ مساعد، مدير المكتب الاستشاري العلمي، كلية الحداثة الجامعة، الموصل، العراق halrizzo@yahoo.com

تلاشت الفوارق بين المعارف المتخصصة، وأصبحت هذه المعارف بالتالي أكثر قابلية للتلاقي والتلاقح فيما بينها.¹

لقد أصبح الخطاب الثقافي والمعرفي بوقتنا الراهن منظومة بالغة التعقيد وبحاجة الى معالجة رصينة ومحكمة. وعالم عولمي مغاير يعني بداهة مثقفاً جديداً بأساليب تفكيره، وآلية المنطق الذي يوظفه في صياغة القواعد الحاكمة لصلته بالآخر الذي يقيم في بيئته، مع وجود حاجة إلى إعادة تشكيل موارده المعرفية لكي تتجاوب مع آلة المعرفة الجديدة، التي تزيل اللثام عن الخريطة المعرفية العربية الكامنة وراء زحمة المتغيرات الجديدة. وتفتقر عملية تناول مسألة اقتصاد المعرفة إلى خلفية علمية رصينة وخبرة عميقة بالتقنيات التي أفرزها الخطاب المعلوماتي المعاصر لامتلاء منطقة التداخل بين منظومتَي تقنية المعلومات والاقتصاد بالعديد من العقبات التي تثير جملة من المسائل الاقتصادية التي بدأت بالظهور على ساحة الاقتصاد العالمي المعاصر في ظل تيارات العولمة السائدة.

لقد برزت أهمية المعلومات بالموازن الثقافية، والسياسية، والاقتصادية في ضوء تعدد مستويات دلالة محتواه داخل منظومة الإنترنت، وشبكات الاتصال المقيمة في جل مساحة النشاط الإنساني، فأضحت سلعة وخدمة معرفية، تعدّ قواعد بياناتها، وبرمجياتها التطبيقية موارد اقتصادية مهمة. وأضحت المعلومات بمنظور عصرنا الراهن وسيلة للتخاطب مع الغير، ومالاً، ومورداً تنموياً حصباً يفوق في أهميته الموارد المالية التقليدية، ومحوراً أساسياً لعمليات التنمية الاقتصادية، والتقنية، والاجتماعية في المجتمع المعاصر. وعليه، فإنه في ظل المفاهيم الجديدة التي أفرزها مجتمع المعلومات سوف تتزايد أهمية المعرفة كمورد أساسي للدخل القومي، وإلى تزايد الطلب على إبداع الفكر العلمي والثقافي، من أجل إنتاج سلع معرفية مبتكرة ذات قدرة تنافسية عالية في السوق. وستبرز في هذه البيئة الاقتصادية الجديدة أهمية التراث العلمي الإسلامي، وستحتل اللغة موقعاً متميزاً في المنظومة الاقتصادية كنتيجة منطقية للمكانة التي ستنبؤها صناعة المعرفة الإسلامية بمجالات ترسيخ الركائز العقدية والشرعية بالمجتمع الإسلامي، وسيادة أنشطة التعليم والإرشاد الديني، أو تعميق ثقافة المسلم المعاصر بمفردات المنظومة الثقافية والتاريخية الإسلامية، وعكس الصورة

¹ علي، نبيل. الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001، ص 265.

الصحيحة للدعوة الإسلامية لمجتمع المعلومات الذي يقيم على تخوم شبكة المعلومات أو يبحر بين مواقعها المختلفة.

أولاً: الموارد المعرفية بمنظور معلوماتي:

أبرزت تقانات المعلوماتية -التي تسود عصرنا الراهن- جملة من المفاهيم الجديدة التي حملت تأثيرات ملموسة على حلّ الأنشطة الاتصالية المقيمة في المجتمع المعاصر. فبرزت اصطلاحات: البيانات، والمعلومات، والمعارف بوصفها موارد جديدة للمنظومة المعرفية. وتظهر بجلاء الأهمية المتزايدة للمعلومات في ضوء تعدد الأدوار الاقتصادية لها، فالمعلومات سلعة اقتصادية، وخدمة اقتصادية، وبرمجياتها وقواعد بياناتها ومحتواها بمنزلة أصول اقتصادية، علاوة على كونها مورداً حيوياً مسانداً لجميع الأنشطة التنموية الأخرى.²

تلعب البيانات Data دوراً هاماً في حياة المجتمع، وتتألف البيانات من حقائق، أرقام، مخططات، ورموز يمكن من خلالها وصف الأفكار، والكائنات Objects، والمواقف³ واستخدام اصطلاح المعلومات لصياغة حد فاصل بين ركام البيانات التي تنشأ عن جملة الأنشطة البشرية، وبين عملية استثمارها وإحالتها إلى حقائق تحمل قيمة عبر جملة من الآليات التي تنحو باتجاه اختيار شرائح محددة من البيانات المتوفرة، فيصار إلى تصنيفها، وتبويبها، على ضوء متطلبات الجهة المستفيدة منها التي تتحدد بطبيعة المشكلة القائمة، والمتغيرات الزمانية، والمكانية التي تحيط بها، وطبيعة المهمة التي قد أُنيطت بها.

على ضوء ما ذكر يمكن تعريف المعلومات بأنها عبارة عن مجموعة الحقائق، والآراء التي تنشأ عن أنشطة الفرد بوصفه منتجاً لها أو مستفيداً منها. أما المعارف فتسمو فوق المعلومات باشمالها، بجانب المعلومات، على الخبرات والقدرة على الاستنتاج، واستخلاص الحكمة من قلب الضوضاء المقيمة في ساحة البيانات عبر المعالجة الذكية التي توظفها تقنيات هندسة المعرفة والذكاء الحاسوبي-الاصطناعي للمعلومات.⁴

² علي، نبيل. الثقافة العربية وعصر المعلومات، مرجع سابق، ص 93.

³

Arnold, R.R et.al. **Modern Data Processing**, 2nd ed., NJ: John Wiley & Sons, 1972.

⁴ علي، نبيل. الثقافة العربية وعصر المعلومات، مرجع سابق، ص 71.

يعتمد المرء إلى إنتاج معارف ومعلومات جديدة من سيل البيانات الذي يتدفق إليه، ويستخدم بعضها للتواصل مع البيئة المحيطة به، من خلال الخطاب الذي ينشئه مع الغير، عبر الوسائط المكتوبة، أو المسموعة، أو المرئية والوسائط المتعددة. ويأشر المرء إدارة سيل المعلومات الواردة إليه وتنظيمها طبقاً لأنموذج ذاتي يمثل حصيلة المعارف والخبرات الشخصية فينشئ من خلالها شبكة من العلاقات المنطقية التي يمكن أن يطلق عليها اصطلاح قاعدة المعرفة، لكي يستطيع من خلالها ترجمة المعلومات المتوفرة لديه إلى قدرة ذاتية على عمليتي التحليل والتركيب اللتين توفران له عنصر الخبرة العميقة والبصيرة النافذة عند التعامل مع مفردات البيئة المحيطة به.

لا يقتصر استخدام اصطلاح المعلومات على لغة الخطاب المنطوق (لغة التعبير المدوّن - اللغة الطبيعية) فحسب بل يشمل جميع أنواع الإنتاج الإنساني التي تتجه إلى الغير، كالأعمال الفنية، وتعبير الوجه، وغيرها من مفردات النشاط البشري التي يلزم كل منها انطباعاً لدى الآخر فيكسبه معرفة جديدة.⁵

وقد ازداد الاهتمام بالمعلومات خلال العقد الأخير من القرن العشرين، وأضحى موضوعاً تتناوله المؤسسات الأكاديمية بشئى مناحي الفكر الإنساني: كالفلسفة، والفيزياء، وعلم الأحياء، واللغويات، وعلوم الحاسوب والمعلوماتية، والإلكترونيات وهندسة الاتصالات، وعلوم الإدارة، والعلوم الإنسانية بمختلف ميادينها المتفرعة. إن التغييرات الجديدة التي أفرزتها علوم الحاسوب قد أنشأت مفاهيم مستحدثة، جعلت من المعلومات مورداً حصياً لجملة من الفعاليات، والتقنيات التي وُجدت وراء حروف الأبجدية ميداناً ثرياً لإنشاء مفاهيم، وعلاقات، وسير بنية الجملة، ودلالة المفاهيم بالشكل الذي نبّه الإنسان المعاصر إلى الثروة الهائلة التي تكمن وراء أكّداس النتاج الفكري البشري المتناثرة، إذا ما تم التعامل معها بوصفها نظاماً متسقاً، تحكمه قوانين المنطق المعلوماتي الجديد؛ لقد أصبحت المعلومات وفق هذا المنظور الجديد مورداً، وثروة لا تنضب لمن أحسن استثمارها!

وقد نشأت عن ظاهرة طغيان المعلوماتية على جلّ أنشطة الإنسان المعاصر مفاهيم جديدة، منها اعتبار النتاج الفكري مورد الموارد⁶ فأوضحت المعلومات تصنف كأحد المكونات الرئيسة للبنية الاقتصادية للمجتمع الجديد. وسادت مفاهيم تصنيع المعلومات، والسيطرة عليها، ومعالجتها ثم استثمارها في شتى الميادين المعاصرة، وتبوأت مكان الصدارة في اهتمامات معظم بلدان العالم. فأصبح الإنسان المعاصر يعتمد اعتماداً كلياً على أوعية المعلومات بوصفها مورداً حصصاً يمكن من خلالها تحقيق الأهداف، إضافة إلى كونها وعاء استراتيجياً تنمو من خلاله مفاهيم جديدة بين أفراد عائلي المعلومات والتطبيقات الميدانية بشتى اختصاصاتها. وتسعى المؤسسات الاقتصادية، بالوقت الراهن، إلى إكساب المنتج المعرفي والإبداعي طابع السلعة التجارية، وبالتالي التوجه صوب إعادة تشكيل المؤسسات الثقافية في قالب النمط الإنتاجي-الاقتصادي.

ثانياً: آليات المعالجة المعلوماتية-المعرفية لموارد الشريعة:

تجاوزت عملية تجديد العقل العربي الإسلامي مرحلة كونها مطلباً معرفياً صرفاً، بعد أن أصبحت مقوماً أساسياً لتأهيل مجتمعا الإسلامي لدخول الساحة الفسيحة لعصر المعلومات، في وقت باتت تحمل العدة المعرفية المتوفرة لدى جمهرة العقول -التي توظف الخطاب الإسلامي في معالجة مسائل العصر- تفتقر إلى الحد الأدنى المطلوب لمجتمع المعلومات والخطاب السائد في الفضاء المعلوماتي للإنترنت.

وتعد المعلومات محورا للمعرفة الإسلامية وأداة لها. ولا يخفى علينا جميعاً أن المعرفة الإسلامية -مفهومها الشامل بعيداً عن دائرة البناء العقدي والشرعي الذي يمارسه جهابذة العلماء وأساطينهم- تمتلك أكثر من تعريف ودلالة يجمع بين كونها منهجاً للتعامل مع الذات والآخر الذي يقطن في بيئتها. ولكي نمهد لعملية المعالجة المعلوماتية للمعرفة الإسلامية سنبدأ في تصنيف التعاريف الممكنة لها من وجهة نظر معلوماتية بحثية، بعيدة عن المعالجات العقدية والشرعية التي تغص بها كتب الأصول لعلماء أمتنا رحمهم الله تعالى.

⁶ ايدروج، الأخضر. "صناعة المعلومات وديناميكية التسويق للخدمات المكتبية"، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: المجلة العربية للمعلومات، المجلد السابع عشر، العدد الثاني، 1996.

1. **المعرفة الإسلامية بوصفها أيديولوجيا:** تعرف المعرفة الإسلامية في هذا الإطار بصفتها المنظار الذي يرى المسلم من خلاله ذاته ومجتمعه، ويوظفها معياراً لإصدار الأحكام بصدد الوقائع التي تحيط بمجمل أنشطته. ويمكن أن ننظر إلى أدوات المعلوماتية بهذا المنظار، حيث سيتم توظيفها في معالجة الكم الهائل من البيانات والمعلومات التي تحيط بنا بواسطة أدواتها المستحدثة لكي تكثف وعينا، وترشد سلوكنا داخل دائرة المنظور الإسلامي العقدي والشرعي الذي نبصر الكون من خلاله، ونصدر أحكامنا النقدية بأدواته.

2. **المعرفة الإسلامية بوصفها نسقاً اجتماعياً:** قوامه القيم والمعتقدات والمعارف والآداب والعادات والممارسات الاجتماعية، والأنماط المعاشية التي ينبغي أن تنصغ بها حياتنا الاجتماعية بوصفنا أفراداً في المجتمع الإسلامي. ولا شك بأن للمعلوماتية وأدواتها دوراً فاعلاً في تأسيس هذا التعريف من خلال الأنساق التي تقيمها عند معالجة المعلومات، وعرضها على شبكات المعلومات بحيث تتلاءم مع متطلبات الثقافة أو النسق الاجتماعي الذي تنتشر على مساحته وتشعباته.

3. **المعرفة الإسلامية بوصفها تواصلاً:** من خلال نقل أنماط التجربة الدينية، وممارساتها، وسننها، وآدابها، بين من يشاركوننا بانتمائهم إلى الدين الإسلامي الحنيف، في وقتنا الراهن، وكذلك الأجيال القادمة. وهناك اتصال مباشر بين شبكات المعلومات وأدواتها، والمعالجات المعلوماتية على طريق إرساء التواصل العقدي، والتعبدية، وأنساق الرموز التي سيتم من خلالها انتقال سنن العبادات والمعاملات بين أفراد الجيل ذاته، والأجيال المتعاقبة.

4. **المعرفة الإسلامية بوصفها انتماء:** يعبر من خلالها عن طابع الحياة اليومية التي تمارسها الجماعة المؤمنة، والوشيجة التي تربط أفراد المجتمع الإسلامي. وتعد تقنية المعلومات وسيلة فاعلة للمحافظة على التراث المعرفي الإسلامي، ورصد الحياة اليومية علاوة على ما تقدمه من دعم لموارد الشريعة، واللغة العربية التي تعزز انتماء المسلم لدينه، وحفاظه على هويته العقدية.

5. المعرفة الإسلامية بوصفها دافعاً: يثبت العزيمة في روح المسلم والرغبة في الإبداع، والابتكار، والانتصار ضد صنوف الظلم، وهنا يبرز دور شبكة الإنترنت كسلاحاً يمتلك أكثر من بعد معرفي في حسم المجاهدة الفكرية، وابتداع أدوات مستحدثة لممارستها.

6. المعرفة الإسلامية بوصفها حصاناً متجدداً: يتم معاودة قراءة نصوص مواردها الخصب، وإعادة تشكيل مفاهيمها، بعد تثوير تربتها الغنية بالمعاني والدلالات، لتحديد توظيف واستخدام مادتها في مجمل مفردات الحياة اليومية المعاصرة.

ومهما تعددت التعريفات، وتباينت في ظاهرها، تبقى المعرفة الإسلامية ذلك الموضوع الحاضر على الدوام ويفتقر إلى مزيد من المعالجة المتأنية لتقطير محتواه في مخرج معلوماتي يمكن تداوله في دائرة مجتمع المعلوماتية، والشبكات الحاسوبية الشاملة. ولم تعد معرفتنا بنسيج المعرفة الإسلامية فقهاً، وعقيدة، تتمثل بالتحليلات السطحية للألفاظ، والعبارات، والنصوص. فتحت ظاهر سطحها، ترقد بنية عميقة متعددة العناصر والمستويات، ونسق معرفي من العلاقات التي تربط بصلة وشيجة بين الألفاظ والمعاني مبنى ومعنى، وبين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية، وهذه العلاقات ليست علاقات اعتباطية عشوائية، فوراها يكمن فحوى الخطاب، وعلة التشريع الذي يفتح الأبواب المشرعة أمام المجتهد الذي يتعامل مع مفردات الواقع الجديد، ومسائله الجديدة التي باتت تثقل كاهل المسلم المعاصر، وتفتقر إلى إجابة واضحة تركز إلى النسق المعرفي الأصيل للدين الإسلامي الحنيف.

ويمثل الخطاب الديني حالة خاصة إزاء حالات الخطاب المعرفي الأرضي، ويتجاوزها من حيث مورده الإلهي، الذي يورثه مكانة خاصة تجعله في أعلى سلم المعارف المطروحة أمام العقل البشري، والسمات الفريدة التي يمتاز بها مبناه المعجز، ومعانيه متعددة المستويات، وأثره الواضح على النسق اللغوي في حدود اللغة العربية، ما بعدها، وما ورائها، وما فوقها؛ وهو الأمر الذي يجعل من هذا الخطاب حالة فريدة، تمثل تحدياً قاسياً سواء للمفسرين، والفقهاء، والأصوليين، وجميع من ينهلون من خطابه المعرفي الثري عند محاولة التقرب من حمائه، ومعالجة مفرداته، وموضوعاته.

وتتهدى نصوص التراث العربي الإسلامي حالياً للقاء مثير مع تقنيات المعلوماتية، والتي تتكاتف بالوقت الراهن مع علوم المعرفة، واللسانيات، والرياضيات الحديثة بهدف تحويل

النصوص إلى بني رمزية يمكن تمثيلها رياضياً ومنطقياً وهندسياً، وذلك كخطوة أساسية لمعالجتها آلياً بصورة جادة، تنفذ من ظاهر النص إلى دلالاته العقدية والشرعية، حيث عمق المضمون وتعدد دلالاته، ومن القرائن الظاهرية إلى الآليات الدفينة التي تعمل داخل النص، كيف نفهم بوضوح كيف تتأثر بنية هذا النص وخطابه الشرعي بالعلاقات التي تربط ظاهره بدلالاته، وعلاقاته مع خارجه. إن القواعد التي ستحكم آلية التعامل مع الموارد المعرفية الإسلامية يجب عليها أن تسترشد بالقواعد الحاكمة الآتية:

- لا فصل بين الشكل والمضمون، فكل تغيير في الشكل يورث المضمون تغييراً في عملية صنع معانيه، وطمس العلاقة الحميمة بين الظاهر والباطن.
- إن النص عبارة عن ظاهرة رمزية تتحدد ماهيته بعلاقته مع الخطاب الذي يقطن في عباراته، أكثر من تحديدها بمضمون كامن في جوفه.
- ليس النص عبارة عن سلسلة من الكلمات، والجمل، والفقرات، بل هو نسيج متلاحم يتسم ببنية معقدة متعددة المستويات، تسودها شبكة كثيفة من علاقات الترابط اللغوي، والدلالي، والتماسك المنطقي المحكم. وبالتالي لا يكون معنى الجملة حصيلة لتجميع معاني ألفاظها.
- لن تفلح اللغة بمفردها في حل مغاليق النص الشرعي ما لم نرجع إلى الموارد الشرعية الأساسية التي يستمد النص منها دلالاته.
- لا توجد ثمة نهاية للنص فتتحدد دلالاته وفقاً لسياقه داخل الخطاب الشرعي، مما يترتب عليه إعادة تأويله وتفسيره، وفقاً لمقتضيات هذا السياق، وهو الأمر الذي يضمن للنص دوام تجدد، فيجتذب مضامين جديدة تفد إليه من دائرة البيئة التي تحيط به.

ثالثاً: معالجة أولية لرأس المال المعرفي بميدان الحديث النبوي:

إن الموارد المعرفية الإسلامية التي تتوزع بين علوم القرآن، وكتب السنة الصحاح ومسانيدها، والتراث الفقهي والعقدي الإسلامي الخصب، باتت بحاجة ماسة لإعادة تشكيل مفرداتها، بحيث تتلاءم بعرض مضامينها مع التقنيات المعلوماتية المعاصرة، والتي

بدأت بإبعاد الكتاب التقليدي من ساحة التداول في عملية تداول المعارف والعلوم. لذا فإن المستقبل القريب سوف يطرح أمامنا مجموعة من المعالجات المعلوماتية لمعرفتنا الإسلامية التي قد تمارسها جهات غير إسلامية تنوي جني أرباح من هذه المعالجة أو محاولة تغيير الهيكلية المعرفية لعلومنا الإسلامية التي ترتبط بعقيدتنا، وتعاملنا مع خطاب الوحي.

وقد بات من الضروري التفكير في تقعيد أ نموذج معرفي لخطاب الوحي يستثمر مادته من موارد الشريعة، وأقوال الفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، على أن يتناسب بأسلوب عرضه مع تقنيات المعلوماتية المعاصرة. ولكي لا نضيع في معالجات تفصيلية حاولنا التركيز على معالجة الأنموذج المعلوماتي للسنة النبوية المطهرة.

إن موارد الأنموذج المعلوماتي لحوسبة السنة النبوية تؤلف البنية الهيكلية التي يتكئ إليها، والتي تنبثق عن طبيعة العلاقات القائمة بينه، وبين بقية موارد علوم الحديث النبوي التي يستنبط منها مفاهيمه المعرفية. ولما كانت المعرفة الحديثة منتشرة في أعداد كبيرة من الكتب الصحاح، والمسانيد، والمصنفات في علوم الحديث ومصطلحه فإن جل النشاط المعلوماتي سيبدأ من هذه الموارد المباركة، بوصفها الأساس الذي ستنشأ على أرضيته القواعد الحاسوبية المستخدمة في إصدار الأحكام المختلفة بصدد الوقائع العلمية الحديثة.

إن عملية اقتناص المفردة المعرفية الحديثة من مواردها الأصلية بحاجة إلى دراية، وخبرة عميقة في ميدان علوم الحديث حيث تظهر الحاجة إلى المتخصصين في هذا المضمار بعملية انتقاء النصوص، وتبويبها، ومعالجتها وفق مفاهيم أئمة الحديث في كل عصر من العصور. أما في مضمار المعالجة المعلوماتية فيأتي دور مهندس المعرفة الذي يعتمد إلى تبويب هذه المفردات إلى أقسام رئيسة:

البيانات:

بصورة عامة يستخدم اصطلاح البيانات Data لوصف الكائنات،⁷ والأرقام، والإحصائيات، وغيرها... التي تصلح للхран أو المعالجة في البيئة الحاسوبية. وعليه ستتألف

⁷ يطلق اصطلاح الكائن Object في ميدان المعلوماتية على كل مفردة تمتلك هوية تميزها عن بقية الكائنات المقيمة معها من خلال الخصائص Properties النوعية أو الكمية التي تمتلكها، فالكتاب كائن، والكلمة كائن.

البيانات الحديثة من أية مفردة معرفية تستخدم في ميدان علوم الحديث، مهما كانت طبيعة الاستخدام، مع استبعاد طبيعة العلاقات القائمة بينها وبين غيرها من المفردات السائدة في هذا العلم. لذا فإن المفردات التي تتعلق براوي الحديث، كالاسم، واللقب، والكنية، وسنة الولادة والوفاة، وأسماء الشيوخ الذين تلقى عنهم علومه، وأسماء التلاميذ الذين نقلوا الرواية عنه، وغيرها من المفردات هي بيانات تتعلق براو الحديث، لكونها واضحة بذاتها، وقابلة للخزن في وسائط خزن البيانات المتاحة على الحاسوب.

المعلومات:

استخدم اصطلاح المعلومات لصياغة حد فاصل بين ركام البيانات التي تنشأ عن جملة الأنشطة البشرية، وبين عملية استثمارها وإحالتها إلى حقائق، بذلك أضحى تعريف المعلومات بأنها عبارة عن جميع أنواع البيانات التي تم تجميعها بالملاحظة، أو المراقبة، أو التدوين (مسموعة كانت أم مرئية) وتمتاز بكونها قابلة للمعالجة بتقانات الحاسوب والآليات المعلوماتية المتاحة فتتحول إلى خطاب يحمل دلالة معرفية قابلة للتفسير، والتداول بما يضمن إكساب الجهات التي تستخدمها معارف، أو حقائق قابلة للاستثمار في شتى ميادين الأنشطة المعاصرة.⁸

وفي ضوء ذلك، يمكن إنشاء المعلومات عن رواة الحديث، عبر معالجة حديثة تصنف على أساسها طبقاتهم، وفق بعد زمني، أو عن طريق توظيف البيانات المتوفرة عن ثبوت لقاء المحدث وسماعه عن محدث آخر، فتتحول البيانات الخام التي تصف المحدث إلى معلومات قابلة للاستثمار من قبل العاملين في ميدان الحديث النبوي عند ظهور الحاجة إلى إصدار حكم بصدد عدالته.

المعارف:

تمتاز المعرفة بكونها عملية تقطير للبيانات، والمعلومات لإنتاج قواعد منطقية تصلح للتوظيف في تجاوز عقبات مماثلة، أو توليد سلوك ذكي يتسم بالخبرة والحنكة في معالجة

⁸ الرزّو، حسن مظفر. "هندسة المعرفة: ماهيتها وتطبيقاتها"، المجلة العربية للعلوم، ع 32، مج 16، 1998، ص34.

المواقف. لذا فإن عملية توصيف المعرفة تشمل: اختزان المفردات، واختيار الآليات المناسبة لمعالجة البيانات والمعلومات، وفق شبكة العلاقات والقواعد التي تربط بين هذه المفردات في أنموذج معلوماتي متكامل فيه الأواصر القائمة بين هذه المفردات بالشكل الذي يوفر بيئة برمجية متكاملة تمتلك القدرة على صنع قرار يستثمر محتويات قاعدة المعرفة في تحقيق الغايات المحددة له.

جدول رقم (2) مكونات رأس المال المعرفي الإسلامي

المادة	الفقرة	طبيعة المعالجة المعلوماتية	القيمة الاقتصادية
موارد المعرفة الحديثة	1. موارد السنة النبوية رواية ودراية.	لا تفتقر إلى معالجة معلوماتية معرفية بل إلى عملية توثيق تقليدية.	ترتبط بمحتوى النص ومرجعياته.
	2. إعادة صياغة الموارد لإنتاج نسق معرفي جديد.	بحاجة إلى صياغة هيكلية لقواعد البيانات واعتماد مفاتيح تتلاءم مع النسق المعرفي.	قيمة مضافة تعتمد على محتوى وطبيعة النسق المعتمد في المعالجة.
	3. إنتاج معرفة حديثة.	إنشاء قواعد معرفية تستثمرها نظم خبيرة متخصصة في إصدار الحكم بميدان علم الحديث دراية أو رواية.	قيمة مضافة بحسب طبيعة المهام المعرفية التي ينفذها النظام الخبير.

رابعاً: ركائز استنباط المعرفة الإسلامية:

استأثر اصطلاح المعرفة Knowledge باهتمام الفلاسفة، والمفكرين في بدايات بزوغ التيارات الفلسفية العقلية في القرون الوسطى، ثم عمد إلى سبر محتواه علماء النفس في بدايات هذا القرن، وأخيراً أضحي الاصطلاح ضمن قائمة اهتمامات علوم الحاسوب والذكاء الاصطناعي حيث بات أساساً تفتقر إليه البرمجيات الحديثة التي يحاول المتخصصون -من خلالها- محاكاة القدرات العقلية للكائن البشري.

من أجل هذا حفلت المراجع الفلسفية، والعلمية بأكثر من تيار في تعريفها، إلا أن الحصلة النهائية للآراء المنقولة في هذا المضمار تتفق على أن المعرفة لا تعني أكداً المعلومات المتناثرة بين طيات المراجع العلمية وقواعد البيانات العملاقة، بل هي عبارة عن فعالية موجهة تهدف إلى تصنيف البيانات، وتفسيرها، ومعالجتها، لجعلها صالحة للتطبيق الميداني، مع إمكانية توسيع آفاق استخدامها لإيجاد حلول بديلة لعقبات جديدة محتملة.⁹

على ضوء هذا التعريف الاصطلاحي فإن المعرفة تتألف من: أ. الوصف الرمزي للتعريف الخاصة بالمتغيرات قيد الدراسة، ومن شبكة العلاقات القائمة بين هذه المتغيرات، وأخيراً من الطرق الإجرائية المستخدمة لتوظيف الرموز العلمية وشبكة العلاقات القائمة بينها لإنشاء هيكل معرفي قابل للتطبيق.

يمكن تقسيم مفردات المعرفة إلى عدة محاور:

1. المعرفة الإجرائية Procedural Knowledge والتي تتضمن المهارات الخاصة بإجراء نشاط عقلي محدد، لذا يقال عنها بأنها تغطي قطاع " تعرف كيف."

2. المعرفة بدلالات الألفاظ Semantic Knowledge وتشمل إدراك الكلمة مبني ومعنى، والعلاقات البنوية للكلمة في هيكلية الجملة، وكيفية إنشاء القواعد، والمعاني، والحقائق من هذه المفردات اللغوية.

3. المعرفة العرضية Episodic Knowledge وتستقر هذه المعرفة في سلسلة الأحداث العارضة والعلاقات المؤقتة القائمة بين هذه الأحداث، والتي تظهر الحاجة المستمرة إلى استرجاعها حسب الحاجة القائمة لها، مثل المهارات المطلوبة لتشغيل الحاسوب، أو إجراء عمليات حسابية محددة والتي لا تتطلب استدكارها بصورة دائمة بل تستثمر هندسة المعرفة العرضية على طريق تحقيق ذلك.

4. المعرفة البيانية (التصريحية) Declarative Knowledge وتشمل القدرات العقلية التي تتيح للإنسان التصريح أو بيان ما لديه من معارف للعالم المحيط به. إن هندسة المعرفة

من هذا النوع تمثل الجسر أو الوصلة التي تنتقل عبرها خبرات ومعارف المتخصصين إلى الآخرين، وتصبح قابلة للتداول في الكتب والمجلات، ودائرة الحوار.

لا تقتصر المعرفة البشرية على ما ذكر، فهناك ميدان ما وراء المعرفة -Meta Knowledge والتي تتضمن قدرة الكائن البشري على تحديد ما يتوفر لديه من معارف، وأساليب توظيف هذه المعارف عند ظهور الحاجة لها. تقع هذه المعرفة في حيز القدرات الكامنة لدى الكائن البشري، والتي تبرز عند الحاجة، ودون سابق إنذار.

إن توظيف مبادئ المعرفة على طريق حوسبة نصوص الحديث النبوي الشريف، لتحقيق البعدين المعرفي والاقتصادي لهذا المورد الشريف سوف يسير على المنهج المعلوماتي الآتي:

- جمع البيانات التي تشكل المبادئ التي تستند إليها مفردات ومبادئ علوم الحديث، وتحليلها، وتبويبها، وتصنيفها بطريقة تتميز خلالها الحقائق Facts التي لا تقبل النقض، والقواعد العامة التي يمكن توظيفها للتعامل مع هذه القواعد لإنشاء مفاهيم معرفية قابلة للاستثمار.
- صياغة الأسس العلمية لوصف المعرفة الحديثية بجميع مراتبها بحيث يمكن نقل هذه الأوصاف إلى لغة علمية يصلح تغذيتها للحاسوب والوسائط المتعددة المرتبطة به، تمهيداً للحوسبة الشاملة للسنة النبوية المطهرة.
- إنشاء هيكلية المعرفة الحديثية بأسلوب يوظف مفاهيم معلوماتية رصينة من خلال تنسيق العلاقات القائمة بين الحقائق والمفاهيم والمشاكل التي سيعنى بمعالجتها الأنموذج المحوسب للسنة النبوية، فتصبح معرفة قابلة للتداول بدلاً من المعلومات الخام التي تفتقر إلى معرفة، ودراية خاصة عند تناولها.
- التحقق من صحة الأنموذج أو الهيكل المعرفي في تحقيق الغايات المحددة له عن طريق توظيفه في معالجة مفردات مجموعة منتخبة من الأحاديث النبوية بطريقتي التخريج، وبيان العلل القادحة في الرواية، أو توصيف المرتبة التي يتبوأها ناقل الحديث النبوي على ضوء قواعد أئمة الجرح والتعديل.

- قياس معاملات كفاءة أداء الأنموذج الحوسب للمعرفة الحديثة، وبيان مواطن الخلل -سواء كانت تعكس قصوراً في قدرته على إصدار حكم صحيح بشأن مسألة محددة، أو حدوث تداخلات معنوية بحاجة إلى إعادة في صياغة الأنموذج الحوسب المقترح لمعالجة السنة النبوية المطهرة.

موارد الأنموذج المعلوماتي للسنة المطهرة:

إن موارد الأنموذج المعلوماتي لحوسبة السنة النبوية تؤلف البنية الهيكلية التي يتكئ إليها، والتي تنبثق عن طبيعة العلاقات القائمة بينه، وبين بقية موارد علوم الحديث النبوي التي يستنبط منها مفاهيمه المعرفية. ولما كانت المعرفة الحديثة منتشرة في أعداد كبيرة من الكتب الصحاح، والمسانيد، والمصنفات في علوم الحديث ومصطلحه فإن جل النشاط المعلوماتي سيبدأ بالتنقيب في هذه الموارد المباركة، بوصفها الأساس الذي ستنشأ على أرضيته القواعد الحاسوبية المستخدمة في إصدار الأحكام المختلفة بصدد الوقائع العلمية الحديثة.

يظهر في جدول رقم (3) الموارد الحديثة المطلوبة للأنموذج، مع بيان ماهية المعرفة الحوسبة التي يمكن استنباطها من كل نوع من أنواع هذه الموارد.

إن عملية اقتناص المفردة المعرفية من الموارد المذكورة في جدول رقم (3) بحاجة إلى دراية، وخبرة عميقة في ميدان علوم الحديث حيث تظهر الحاجة إلى المتخصصين في هذا المضمار بعملية انتقاء النصوص، وتبويبها، ومعالجتها وفق مفاهيم أئمة الحديث في كل عصر من العصور.

وعليه فإن المعرفة الحديثة هي ثمرة سير مفردات علوم الحديث، في أي فرع من فروعها، والوصول إلى مرحلة استنتاجها في إصدار أحكام نقدية دقيقة، عند تفحص المعلومات المنتشرة في المراجع العلمية.

جدول رقم (3) موارد النموذج الحديثي-المعلوماتي.

ت	المورد الحديثي	طبيعة المعرفة الحديثية القابلة للاستنباط
1	صحيح البخاري ومسلم.	* قواعد الحكم على طرق الحديث الصحيح. * أصح الأسانيد للروايات الحديثية. * تحديد سلاسل الإسناد الصحيح لكل صحابي جليل. * حوسبة منهج الشيخين في تصحيح الأحاديث، وشرط كل منهما.
2	كتب بقية الأئمة الستة: النسائي، الترمذي، أبو داود، ابن ماجة.	* تمييز طرق الحديث الصحيح أو الحسن لدى هؤلاء الأئمة. * تحديد سلاسل الإسناد لكل إمام، والزوائد الحديثية على طرق الشيخين. * حوسبة منهج كل إمام في رواية الحديث، وشرطه في نقل الرواية عن رواة الحديث ونقلته. * تمييز الرجال الضعفاء في أسانيد الأحاديث المنقولة وتحديد تداخلاتها مع عملية الاعتبار. * حوسبة مناهج الأئمة، وبيان شروطهم في نقل الرواية.
3	المسانيد، والمستخرجات، والمعاجم الحديثية بجميع أنواعها.	* تتبع الزيادات في هذه المصنفات والحكم على صحتها. * تحديد سلاسل الإسناد لكل إمام، مرتبة حسب مسانيد الصحابة. * بيان مرتبة الروايات على ضوء توظيفها في عملية الاعتبار.
4	كتب الجرح والتعديل وطبقات الرجال.	* استيعاب الأحكام النقدية بصدد كل راوٍ من رواة الحديث. * تحديد مراتب السماع من الشيوخ ورواية التلاميذ عنه من زحام المعلومات الخصبة المتوفرة في هذه الموارد. * تتبع الحكم النقدي على الرواة عبر المراحل والعصور المختلفة، لتمييز الحكم الذي يستند إلى قاعدة رصينة، من الأقوال المنقولة دون وجود دليل. * تحديد طبقة الرواة وفق أكثر من منهج لتوفير قاعدة محكمة في تحديد المعاصرة، وإثبات السماع.
5	كتب علوم الحديث.	* إرساء الحدود الاصطلاحية الحديثية حسب العصور المختلفة. * إيجاد قاسم مشترك بين ما ورد في هذه الكتب وبقية كتب علوم الحديث. * بيان مراتب المحدثين الثقة، والضعفاء، والمتروكين، عن طريق تتبع العبارات التي جمعها أصحاب هذه الكتب، ومقارنتها مع التراث النقدي الهائل الموجود في كتب نقد الرجال.

آلية المعالجة المعلوماتية للمعلومات الحديثة:

يرتكز الأنموذج المعلوماتي في عمله إلى آلية الاستدلال التي يمكن تعريفها بأنها عبارة عن عملية إصدار الحكم، وإنشاء المعرفة التي تستند إلى المعلومات أو الحقائق المتوفرة في قواعد البيانات المصاحبة للأنموذج وباعتماد أحد الطرق المنطقية والرياضية المتاحة في البيئة الحاسوبية.

تتألف آلة الاستدلال المعرفي من هيكل برمجي يستثمر العمليات الرياضية والمنطقية المتوفرة في برمجيات هندسة المعرفة لإصدار الأحكام، واتخاذ القرارات، وحل المشاكل والعقبات المعترضة.¹⁰

يمكن تقسيم الهيكلية المعلوماتية لأنموذج المعرفة إلى ثلاثة أقسام رئيسية، هي:

القسم الأول: الحقائق Facts وهي معلومات مسلم بها، ولا تقبل نقضاً، تصلح كأساس لعملية الاستدلال المعرفي. وخير مثال على إحدى الحقائق الحديثة هو:

عبد الله بن هبة = محدث، يحيى بن معين = ناقد، مراسيل الحسن البصري = ضعيفة، وغيرها من الأمور القطعية في ميدان علوم السنة.

القسم الثاني: الرموز والعلاقات Symbols & Relations: وهي جملة من الأدوات الرياضية، أو المنطقية التي تتوفر في أنموذج المعرفة، والتي تتيح للمستخدم صياغة علاقات ارتباط، أو تباین بين متغيراته.¹¹

يظهر في جدول رقم (4) أهم الرموز والعلاقات المتاحة لأنموذج هيكلية معرفة وحوسبة السنة النبوية المطهرة.

10

Simons, G.L., **Introducing Artificial Intelligence**, 1st Edition, Oxford, England: The National Computing Center Ltd, 1984.

11

Adeli, Hojjat. **Knowledge Engineering**, 1st Edition, New York: McGraw Hill, 1990.

جدول رقم (4) أهم الرموز والعلاقات المتاحة لهيكلية أنموذج المعرفة

الرمز أو العلاقة	الصياغات المتاحة	الشاهد
المتغيرات Variables	عدد لا محدود من المتغيرات.	س، ص،
الروابط Connectives	و، أو، ليس، يتضمن.	اتصال سند، و، عدالة النقلة.
Punctuations		أقواس التمييز، أو المؤثرات.
المطابقة Equality	علامة المساواة.	حديث = حديث صحيح.
الثوابت Constants	عدد لا محدود من الخصائص الثابتة.	عبد الله، محمد، حديث، سند.. الخ.
المحمول Predicates	محمول واحد على الأقل.	ثقة، ناقد، ضعيف، فيه لين.
الدوال الرياضية Functions	عدد لا محدود من الصياغات الرياضية التقليدية.	أكبر، أصغر، صياغة رياضية محددة.

القسم الثالث: توصيف المعرفة: إن أهم التقنيات المستخدمة في توصيف المعرفة، وأكثرها شيوعاً هو أسلوب القواعد Rule-Based Method الذي يعتمد إلى توصيف القواعد بوصفها أساساً منهجياً لإنشاء الأحكام، والتوصيات، والإستراتيجيات. تتكئ القواعد إلى عنصر الخبرة الذي يتخذ قراراً محدداً إزاء المتغيرات المنطقية أو الرياضية التي تحيط بالمسألة قيد الدراسة على ضوء الخبرة المتراكمة لدى الخبير أو مورد المعرفة المتاح.

تتألف الهيكلية المنطقية للقاعدة من عبارتين، (الأولى): شرطية تبدأ بكلمة إذا (IF)، و(الثانية) تمثل جواب الشرط (THEN) الذي يوظف الخبرة الموجودة في قاعدة المعرفة عند إصدار الحكم بشأن الواقعة.

مثال على ذلك: صياغة حاسوبية للقاعدة الحديثة:

قاعدة رقم (1):

إذا سقط محدث من السند، وكان المحدث = صحابي: إذن الحديث = مرسل.

قاعدة رقم (2):

إذا سقط محدث من السند، وكان المحدث $\neq$ صحابي: إذن الحديث = منقطع.

قاعدة رقم (3):

إذا سقط أكثر من محدث من السند: إذن الحديث = معضل.

تمثل القواعد الثلاثة أعلاه جزءاً مقتطعاً من إحدى القواعد المقترحة لنظام حوسبة السنة النبوية الشريفة، ويظهر بأن تحقق الجزء الأول (الشرطي) من القاعدة ينجم عنه إصدار الحكم بشأن القضية، وإرساء (جواب الشرط) بوصفه حكماً معرفياً بصدد هذه القضية، يمكن أن نختزنه في القاعدة المعرفية كحقيقة قابلة للتوظيف في إصدار أحكام نقدية مشابهة على أحاديث أخرى.

إن مهمة أئمة صناعة الحديث ونقاد أسانيده تكمُن في الكشف عن القواعد الحديثية التي أودعها جهابذة علوم الحديث ونقاده في مصنفاتهم التي عالجت موضوع الحديث النبوي رواية ودراية، والتي ستوفر بالنسبة لمهندس المعرفة مورداً حصصاً لصياغة زمرة من الحقائق، والقواعد التي يمكن استثمارها في نقد موارد السنة النبوية الشريفة.

يظهر في جدول رقم (5) مجموعة من الحقائق والقواعد الحديثية الخاصة بميدان الجرح والتعديل، أما جدول رقم (6) فيحوي على مجموعة أخرى تخص معالجة المتن، وفقه الرواية عثرنا عليها عبر مكابدة متأنية لمصنفات علوم الحديث وطبقات الرجال.

جدول رقم (5) - حقائق وقواعد حديثية منتخبة من ميدان الجرح والتعديل

المرجع	حقيقة أو قاعدة حديثية
مقدمة ابن الصلاح: 118	الجرح المبهم = مردود
الرفع والتكميل: 118	التعديل بلا ذكر سبب = مقبول
الرفع والتكميل: 121	النسائي = متعنت ومتشدد في نقد الرجال
إقامة الدليل 2: 343	أبو حاتم الرازي = متعنت ومتشدد في الرجال
شرح الألفية: 161	الراوي فيه مقال أو ليس بذاك = ضعيف
الرفع والتكميل: 210	الراوي = منكر الحديث و الناقد = البخاري إذن الراوي = لا تحل الرواية عنه
الرفع والتكميل: 210	الراوي = منكر الحديث و الناقد = أحمد بن حنبل: إذن الراوي = قد يحتج به
تهذيب التهذيب 9: 412	الراوي = ليس بشيء و الناقد = ابن معين إذن الراوي = قليل الحديث

الراوي = لا بأس به و الناقد = ابن معين إذن الراوي = ثقة	لسان الميزان 1: 13
الراوي = مجهول و الناقد = أبو حاتم إذن الراوي = مجهول الوصف غيره الراوي = مجهول العين	تهذيب التهذيب 1: 90 / الرفع والتكميل: 229

جدول رقم (6) حقائق وقواعد حديثية منتخبة من ميدان معالجة المتون وفقه الرواية

المرجع	حقيقة أو قاعدة حديثية
تذكرة الموضوعات: 112	حديث لا يصح أو حديث لا يثبت ≠ حديث موضوع
مقدمة فتح الباري: 173	الحديث = منكر و الناقد = أحمد بن حنبل إذن الحديث = حديث فرد لا متابع له
مقدمة ابن الصلاح: 43	حديث صحيح ≠ حديث صحيح الإسناد
فتح الباري 2: 46 / 106	زيادة العدل الضابط = مقبولة
فتح الباري 2: 579	قول الصحابي = كان يفعل كذا و المحدث = البخاري: إذن الحديث = مرفوع
توضيح الأفكار 1: 288	الحديث = مرسل و الراوي = سعيد بن المسيب إذن الحديث = صحيح
ترتيب المدارك 1: 165	الحديث = مرسل و الراوي = مالك بن أنس إذن الحديث = صحيح
توضيح الأفكار 1: 378	الراوي = ثقة و متن الحديث ≠ حديث الثقة إذن الحديث = شاذ
توضيح الأفكار 2: 4 - 6	الراوي = ضعيف و متن الحديث ≠ حديث الثقة إذن الحديث = منكر

يبدو واضحاً بأن موارد الشريعة الغراء (الحديثية في النموذج الذي تبنيه) سوف تشكل أهم مقومات البنى التحتية لصناعة المعرفة الإسلامية. وأن عنصر القيمة المضافة لكل مفردة من مفرداتها يزداد تدريجياً باتجاه تحويل الموارد الخام إلى معرفة قابلة للاستثمار بالأدوات المعلوماتية المتاحة.

وعليه فإن المعرفة الحديثية ستكون الثمرة المتوقعة والتي ستنتج عن سير مفردات علوم الحديث بتوظيف تقنيات المعلوماتية، وفي أي فرع من فروعها، لغرض الوصول إلى مرحلة

استنطاقها في إصدار أحكام نقدية دقيقة، عند تفحص المعلومات المنتشرة في المراجع العلمية.

لذا ستظهر الحاجة إلى ترجمة الخزين التراثي والمعرفي الإسلامي إلى مادة خام قابلة للتوظيف في عملية الإنتاج المعرفي، وإلى إرساء أسس اقتصاد معلوماتي-معرفي إسلامي يرسى أسس صناعة معرفية عربية إسلامية تمتلك مقومات المنافسة على معالجة موارد خطاب الوحي بأدواتنا بدلاً من أن تعبت بها أدوات المعلوماتية الغربية المارقة التي تخطط لتفريغ هويتنا الإسلامية من مضامينها الإسلامية الحقة.

خاتمة:

ثمة تحديات تشخص أمام تداول المعرفة الإسلامية؛ إذ إنّ لكل عصر خطاب، وخطاب عصرنا الراهن هو خطاب العولمة التي تستثمر المعلوماتية بوصفها التقنية القاهرة في خصائصها الأدائية، وتفوقها على جل العلوم التي باتت تفتقر إلى توظيف تقاناتها لكي تستطيع البقاء والحفاظة على أدائها في مجتمع يعج بالموارد والتقنيات الرقمية المستحدثة.

وعالم مغاير يتطلب آليات مستحدثة تتوافق مع الخطاب السائد فيه، من أجل هذا بات لزاماً علينا أن نخصص جزءاً لا يستهان به من جهدنا البحثي لترسيخ المفاهيم الجديدة التي أفرزتها تقانات المعلومات فألقت بكاهلها على مجتمعنا الإسلامي المعاصر، لكي نحدد حجم التحديات المتراكمة مع التحديات التقليدية والتي لم نفلح لغاية هذا التاريخ إلا بفك رموز بعض مشكلاتها.

يعد التركيز على شق البرمجيات الركن الركين لمنظومة التقنية المعرفية المعلوماتية، بعد أن استأثرت الشركات الأمريكية والغربية بجل أنشطة تصنيع عتاد الحواسيب والاتصالات بحيث بات من المستحيل، بالوقت الحالي التفكير في كسر طوق التقنية الذي تمتلك زمامه هذه الدول.

ورغم النشاط الهائل لشركات صناعة البرمجيات العملاقة مثل Microsoft، واستثمارها بحجم كبير من النظم البرمجية التي تغزو جل الحاسبات المنتشرة في عالمنا المعاصر، إلا من الضروري بالنسبة للدول العربية والإسلامية الوقوف بحزم ضد احتكار صناعة البرمجيات،

لكي نمنع هويتنا الإسلامية التي ينبغي أن تشكل الخطاب السائد في: إعلامنا، وتعليمنا، إبداعنا، وتراثنا، ولغتنا من الضياع في تيار قالب العولمة القاهر.

إن ما ينتظرنا من تحديات في ظل العولمة الجديدة هو:

- تحديات لغوية ستعمق بفعل الغزو الثقافي الذي تؤسسه شبكة الإنترنت ونسيج مواقعها الالكترونية غير المتناهية.
- ستحدث فجوة لغوية حادة تفصل بين لغتنا العربية ولغات العام المتقدم: فجوة في التنظير، وفجوة في المعاجم، وفجوة في تعليم اللغة وتعلمها، وفجوة في استخدام اللغة وتوثيقها، وفجوة في معالجة اللغة وترجمتها آلياً، مما قد يؤدي إلى حصول انتكاسة كبيرة في منظومتنا الثقافية فيرتد الكثير إلى توظيف اللغات الأجنبية في الخطاب الثقافي.
- ستفاقم تبعيتنا الفكرية والإبداعية والتقنية من التعامل مع اللغة، مروراً بالتعامل مع الموروث العلمي والثقافي والإسلامي، ومن مناهج التربية حتى تعريب البرمجيات التي نعالج بها خطابنا الإسلامي الجديد.
- سيادة آلية التجارة في الفضاء الحاسوبي، وتدني الفرص أمام مؤسساتنا الاقتصادية للوقوف أمام المؤسسات الاقتصادية العملاقة.
- اقتناء المعرفة العلمية من قبل أوروبا والولايات المتحدة مما يضيق علينا إمكانية استثمار معارفنا وتراثنا الفكري دون اقتناء أدواتهم التي ستضحي باهضة الثمن.
- ازدياد الهوة في تدني الخبرات المعلوماتية لدى العاملين في ميداني الاقتصاد وصناعة المعرفة بالمقارنة مع التطور الهائل في المنظومة الغربية.

إن التصدي لدراسة، وتنظير العلاقة القائمة بين الحاسوب ولغتنا العربية هو بلا شك أحد المقومات الأساسية لتهيئة المجتمع العربي للولوج إلى ساحة المعلوماتية المترامية الأطراف في القرن الجديد، لأن النشاط البرمجي الذي يستثمر برمجيات أقيمت لخدمة لغات أخرى، لا يوفر الإمكانات المطلوبة لإرساء المنطق الإسلامي للتعامل مع المفردة المعلوماتية بوصفها البنية التي تتكون منها البنية التحتية للأنشطة المعرفية السائدة في المجتمع الإسلامي المعاصر.

إذن ما نحن بحاجة إليه هو تأصيل مفاهيمي لمسألة تداول المعرفة الإسلامية، وتأسيس واضح ورصين لمقومات صناعتها في مجتمع باتت المفردة المعرفية رأس المال الأعلى ثمنًا، والأكثر سلطة لمن يمتلكه ويحسن توظيفه في ترسيخ اقتصاده، وإدارة موارد المعرفة التي قد انبثقت في تربته الإسلامية.

المناهج النوعية والكمية: قراءة أولية في المنطلقات المعرفية

خالد محمد سليمان*

تمهيد:

تستلحق كل من المناهج التجريبية الكمية، ونظيراتها النوعية أو الكيفية، من منطلقات معرفية متباينة؛ ففي الوقت الذي تعد فيه المناهج الكمية نتاجاً للاتجاه الوضعي، وتطبيقاً للمنهج العلمي التجريبي في بحوث الزراعة، وللنظرية السلوكية في علم النفس، تعد المناهج النوعية ربيبة الاتجاه التأويلي وتطبيقاته في البحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية.⁽¹⁾ على هذا الأساس، يغدو من الضروري التعريف بالمنطلقات المعرفية لكل من ذينك الاتجاهين، كأرضية مهمة لتناول أبرز المناهج التي انبثقت عنهما.⁽²⁾ وبطبيعة الحال، ما كان لتلك المناهج التي تولّى الغرب مهام تصنيعها

* مستشار بحثي، مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان، الأردن. sulimankh@hotmail.com
يتقدم الباحث بالشكر الجزيل إلى أصدقائه الأعضاء الدكتور فتحي الملكاوي، والأستاذ صادق الخواجا، والدكتور توفيق شومر، والأستاذ عمر نوفل، على إسهاماتهم القيمة التي أثرت البحث وأسهمت في تقديمه إلى القارئ بصورته الراهنة.

(1) الزيرة، زهراء. معايير التقييم في منهج البحث النوعي؛ دعوة للبحث عن الجذور، مستقبل التربية، مج 2، ع 7، 1996، ص 51.

(2) للتعلم في أبعاد مفهوم المنطلقات المعرفية والإحاطة الواسعة بتلك المنطلقات التي تصدر عنها المنهجيات الغربية في مقابل المنطلقات المعرفية الإسلامية، يحسن الرجوع إلى الكتاب القيم الذي حاول العديد من أوراؤه المتميزة تتبع تلك المنطلقات وتبين صيغ انعكاساتها المنهجية والفكرية في كثير من ضروب المعرفة وأشكالها، ونعني هنا الكتاب المعنون: إشكالية التحيز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير: عبد الوهاب المسيري، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، جزءان، 1996؛ ط2، ستة أجزاء، 1997، كما يمكن الإفادة من الكتاب الذي صدر توثيقاً لوقائع الحلقة الدراسية المهمة المعنونة: نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000.

وتروجها إلا أن تأتي تعبيراً منحازاً عن منطلقات معرفية غربية الهوية والروح؛⁽³⁾ فقد جاءت لتعكس الأصول المرجعية الضابطة والأطر النظرية الموجهة التي يحتكم إليها الغرب في تشكيل نظرتهم إلى الوجود، وفي إضفاء المعاني على موجودات هذا العالم، وهو الأمر الذي لا يمكن إلا أن يتداخل مع قضية وجود الإنسان ذاته، مع ما يتصل بذلك من مسائل جوهرية كثيرة، تتعلق بطبيعة الإنسان في مبتدئه ومآله، والحكمة من وجوده، وحدود إمكاناته، وآفاق معرفته، وعلاقته بالآخرين، وبالكون، وبخالق جل جلاله. وتمارس تلك المنطلقات المعرفية دوراً بالغ التأثير، ليس فيما يتعلق بتحديد طبيعة النتاج المعرفي للإنسان فحسب، وإنما فيما يتصل أيضاً بضروب معاشه وأنماط سعيه في هذه الحياة.

هذا، وفي ضوء توافر الكثير من الكتب التي تناولت مناهج البحث الاجتماعي من جوانب مختلفة؛ فإن عنايتنا لن تتجه إلى التفصيل في ما كفتنا تلك الكتب بثروته، لينصرف جهدنا، في المقابل، إلى تسليط الضوء على جوانب مختلفة تتعلق بتلك المناهج، يندرج بعضها ضمن نطاق البعد المعرفي، الذي قد يتناول مواضيع القصور فيها، أو حدود قدرتها على القياس، أو طرائق توظيفها... الخ، فيما يندرج بعضها الآخر تحت إطار البعد القيمي، بما يتضمنه من مسائل (أخلاقية) يمكن أن تترج بتطبيق تلك المناهج أو تنجم عنها. ومهم هنا التوضيح بأننا لن نغمس في ضوء محدودية الوقت والجال في تتبع مختلف الجوانب المتعلقة بكل من هذين البعدين، مكتفين بإبراز ملامح عامة منهما، يمكن أن تسهم في خدمة أهداف الدراسة وتوضيح أطروحتها الرئيسية، التي تصب في تيار القول: إن انتساب الأدوات المنهجية المهيمنة إلى بيئات ومنطلقات معرفية معينة، من شأنه أن يجعل منها ألعنا ناشزة؛ إذا ما تم إقحامها، دون ضبط أو توليف، وربما إعادة تأليف، على "النوتات" التي تعزفها الجوقات البحثية في بيئات حضارية مغايرة.

(3) أخذت إشكالية التحيز الفكري وما يتعلق بها من قضايا منهجية وعلمية وأخلاقية تستأثر باهتمام متزايد في العقود الأخيرة من جانب الدوائر العلمية العربية والإسلامية، وللوقوف على بعض أبرز الإسهامات والنقاشات المستفيضة التي تصدت لمواجهة تلك الإشكالية والبحث في أصولها وتداعياتها وآليات إنتاجها سيكون من المفيد للغاية الاطلاع على المرجع المهم الذي أشرنا إليه، والمعنون: **إشكالية التحيز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**.

أولاً: الاتجاه الوضعي/ الوضعية الجديدة:

يمكن اعتبار الوضعية الجديدة امتداداً لسميتها القديمة، التي استندت إلى إسهامات عدد من رواد الفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر، وفي مقدمتهم: أوجست كونت (1798-1857) وهربيرت سبنسر (1820-1903). وتمثل النظرة إلى العلم بوصفه القابض وحده على زمام الحقيقة العامود الفقري للفلسفة الوضعية. ومفهوم العلم هنا لا يتجاوز حدود العلم الطبيعي، وتشكل هذه الرؤية نقطة الارتكاز الرئيسة التي تنطلق منها الفلسفة الوضعية لتكريس نظرة موحدة لشتى الظواهر: الطبيعية والاجتماعية، كمدخل لإرساء دعائم دراسة المجتمع بصورة علمية، وذلك عن طريق الركون إلى المنهجيات والنتائج التي انتهى إليها العلم الطبيعي.

وتتجسد المرتكزات المعرفية للوضعية الجديدة في عدد من الدعائم، يختزلها (ينقلها) تيماشيف) أحد المنظرين الذين تصدوا لعرض اتجاهات النظرية الاجتماعية المعاصرة ونقدها في ثلاثة أمور: الأول، هو النظر إلى المعرفة بوصفها نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لانطباعات الحواس وما قد يستند إليها؛ بحيث ينتفي إمكان الحديث عن وجود حقيقي للشيء ما لم يكن خاضعاً لإدراك الحواس وقابلاً للانعكاس في انطباعاتها. والأمر الثاني هو تبني النزعة الكمية، مما استتبع إضفاء صفة الضرورة على اعتماد العد أو القياس الكمي في سائر مجالات البحوث. أما الأمر الثالث، فهو أن الوضعية تذهب إلى القول بوجود حقيقة موضوعية واحدة منفصلة عن الإنسان، لها قوانينها الطبيعية الثابتة، وأن على الإنسان أن يسعى للتوصل إلى تلك الحقيقة المطلقة عبر استخدام وسائل قياس دقيقة وصارمة أعدت مسبقاً، بالاستناد إلى نظرية أو افتراضات سابقة.⁽⁴⁾

وتجعل المدرسة الوضعية من نفسها هدفاً مستباحاً لكثير من سهام النقد بتركيزها المفرط على النزعة الكمية، وقصرها المعرفة على الموضوعات القابلة للقياس والاختبار، وتأكيداً خضوع حركة المجتمع إلى قوانين فيزيائية ثابتة تجعل الإنسان عاجزاً عن تغيير نظمه الاجتماعية وإعادة تنظيمها تبعاً لإرادته العاقلة وباستبعادها من

(4) أنظر: الزيرة، زهراء. مرجع سابق، ص55.

بجمال المعرفة عدداً هائلاً من الظواهر التي يستحيل قياسها بصورة كمية، متغافلة عن حقيقة عجز تقنيات القياس الحالية عن الإحاطة إلا بعدد محدود للغاية من الظواهر، وعن قصورها، في الوقت ذاته، عن الولوج إلى ما هو خلف السطحي والهامشي والمباشر من تلك الظواهر، أي إلى أعماقها الجوهرية المتوارية، ناهيك عن إسقاط الإرادة الإنسانية من حساباتها، وتقييد التفاعلات الاجتماعية بقوانين فولاذية لا يمكن تغييرها.

وهي، أي الوضعية، تفضي إلى تكريس موقف سلمي من الحياة الاجتماعية؛ إذ لا ترى في هذه الحياة نتاجاً إنسانياً مرتبطاً بإرادة الإنسان، بل تنظر إليها بوصفها واقعاً خارجياً يحتكم إلى قوانين ثابتة، ليس للإنسان إلا الانصياع لها والسعي في أفضل الأحوال للتكيف معها.⁽⁵⁾ وتكتفي الوضعية بوصف الواقع واستقصاء ما ينطق به أساساً لتفسير العالم، وتضع نصب عينها تكريس التعايش مع ذلك الواقع والحفاظ عليه. ومن هنا، يمكن تفهم الدعوات الوضعية المشددة للتعامل مع ظواهر الواقع الاجتماعي كأشياء موضوعية لا يجوز اتخاذ مواقف قيمية تجاهها، في مسعى للحيلولة دون انبعاث تصورات بديلة قد تهدد استقرار تلك الظواهر واستمراريتها.⁽⁶⁾ وفي هذا السياق، لا ندري إذا كان من المجدي التذكير بأن "أوجست كونت" أحد أبرز رواد الفلسفة الوضعية ومنظرها كان "ملحداً متعصباً" يرفض "رفضاً قاطعاً" المعتقد الميتافيزيقي لسيادة الشعب،⁽⁷⁾ بل إنه طرح فكره الوضعي بوصفه الدين الجديد للإنسانية، وهذا ما بدا واضحاً في العنوان الذي اختاره لواحد من أبرز كتبه: البيان العقدي للدين الوضعي (The Catechism of Positive Religion)، الذي يؤكد فيه أن النزعة الإلحادية أرفع مقاماً من سائر الأديان، على اختلاف مصادرها.⁽⁸⁾

(5) كريب، إيان. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين علوم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، 1999، ص 318.

(6) عبد المعطي، عبد الباسط. اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، 1981، ص 185.

(7) ماج، جارلس. المجتمع في العقل، ترجمة: إحسان محمد الحسن، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1990، ص 59-61.

(8) =

تأسيساً على ما تقدم، فإن الموقف الذي تبنته المدرسة الوضعية من المعرفة وطرائق استخلاصها يستتبع بالضرورة ضرب الصفح عن سائر الموضوعات التي تخفق تلك الطرائق في مقاربتها، بل إنكارها، مما يعني رفض الاعتراف بوجود كل ما يتعذر رصده باستخدام القياس والتجريب، بما في ذلك القضايا الأخلاقية والقيمية والغيبية، التي تندرج مقولات الأديان ضمن دائرتها! من جانب آخر، أفضى ذلك الموقف الوضعي المغالي في تحمسه للتجريب والتكسيم والانجراف خلف تقليد العلوم الطبيعية إلى تفتيت الظواهر الاجتماعية إلى شذرات مبعثرة منعزلة، بصورة تطيح، كما يؤكد عالم الاجتماع الأمريكي الشهير رايت ميلز (1916-1962)، بكل إمكان لفهم تلك الظواهر في ظلال سياقاتها الكلية.⁽⁹⁾

وربما كان هذا مدخلاً ملائماً للحديث عن المنهج التجريبي (الإمبريقي) الذي يعد في صدارة التيارات التي تشتبك في علاقة قرابة حميمة بالفلسفة الوضعية.

ثانياً: المنهج التجريبي:

يتبنى المنهج التجريبي في البحث الاجتماعي المنطلقات المعرفية للاتجاه الوضعي الحديث ويؤكد انتسابه إلى عائلة ذلك الاتجاه؛ إذ يحصر مؤيدوه المعرفة ضمن نطاق ما يمكن رصده عن طريق التجربة المستندة إلى الملاحظة الحسية، ولا يكتفون بالقول بصلاحيّة تطبيق المنهج التجريبي المعتمد في العلوم الطبيعية على نظيراتها الاجتماعية فحسب، بل إنهم يقولون بوجود اقتصار اعتماد الباحثين في سائر العلوم على تلك المناهج التجريبية دون غيرها. وفي السياق ذاته، يُذكر بأن النظرية السلوكية التي أتت عليها حين من الرواج ضمن علم النفس -التي تعد هي الأخرى من إفرازات المدرسة الوضعية- كانت ترتقي إمكان إرجاع سائر ضروب السلوك الإنساني إلى مثيرات أو محفزات طبيعية واجتماعية يمكن تتبعها والتنبؤ بها، باستعمال أدوات القياس الحسي

=Ninian, Smart. *The World's Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, P. 559

(9) ميلز، سي رايت. *الخيال السوسيولوجي*، ترجمة: صالح جواد الكاظم، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1987.

والملاحظة التجريبية.⁽¹⁰⁾ ومن المهم القول إن التجريبية قد استطاعت أن تتبوأ مكانة متصدرة ضمن قائمة المنهجيات الاجتماعية، محرزة نجاحاً واضحاً على صعيد تسويق نفسها في الأوساط الأكاديمية العربية، حتى غدت "البضاعة المعرفية" الأكثر رواجاً في الحقل الاجتماعي.⁽¹¹⁾ ولعلنا لا نعيد عن الواقع إذا زعمنا أنها تمثل المدرسة التي تحظى بدعم الأغلبية الساحقة من المشتغلين بالبحث الاجتماعي في الوطن العربي. ولعل في التصفح السريع لمحتويات معظم البحوث التي تنتجها الأوساط البحثية والأكاديمية الأردنية على سبيل المثال، بخصوص القضايا الاجتماعية، ما يدعم ما ذهبنا إليه.⁽¹²⁾

وإذا كنا لا نريد التوقف والتساؤل حول مدى صواب الاستعانة بالمنهج المستوردة بحللها الغربية، كالمنهج التجريبي والسلوكي على سبيل المثال، فإن من الجائز فيما نظن التعرض لعدد من الانتقادات الرئيسة التي يمكن توجيهها إلى تلك المناهج، التي قد تشكل بدورها مسوغاً لإعادة النظر في معالم النهج الذي نختطه على الصعيد البحثي؛ برمته، ومن أساساته.

هذا، وقد وجهت بالفعل للمنهج التجريبي انتقادات عديدة، منها أن هذا المنهج يحاول احتذاء الطرائق البحثية التي توظفها العلوم الطبيعية؛ بحذافيرها، في العلوم الاجتماعية، متغاضياً عن الفروق الشاسعة القائمة بين الجانبين، وأنه لا يفلح في أفضل

(10) هندي، إحسان. "الاتجاهات الرئيسية في مناهج العلوم الاجتماعية"، المعرفة، دمشق، السنة 32، العدد 364، 1994، ص35. وللوقوف على مناقشة ثرية مستفيضة لمنطلقات الاتجاه الوضعي وعلاقته بمناهج البحث الاجتماعي. إمزيان، محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

(11) لن نتوقف عند مناقشة الأسباب التي أفضت إلى ذبوع التيار الكمي التجريبي في الدوائر الأكاديمية العربية، ولكن نكتفي في هذا الصدد بالإشارة إلى أن من الطبيعي أن يتسرب ذلك التيار إلى حقولنا المعرفية، شأنه شأن سائر البضائع التي درجنا على استيرادها من الغرب، لرواجها هناك، دون أن نتوقف طويلاً للتساؤل حول مدى ملاءمتها لنا!

(12) على سبيل المثال، بالرجوع إلى خمسين رسالة من رسائل الماجستير التي نوقشت في قسم علم الاجتماع في الجامعة الأردنية خلال السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين، التي تمثل نسبة مرتفعة من جملة الرسائل التي نوقشت في القسم ذاته، تبين أن الأغلبية العظمى من تلك الرسائل قد اتبع فيها ما يعرف بالمنهج التجريبي (الميداني)، حيث بلغ عدد تلك الرسائل (43) رسالة من مجموع الرسائل. ومن بين (30) بحثاً تعود لثلاثين باحثاً وأكاديمياً عمد الباحث إلى مقابلة معظمهم في سياق دراسة يعدها حول واقع علم الاجتماع في الأردن بلغ عدد البحوث التي قامت بتوظيف المنهج التجريبي (22) بحثاً!

الحالات في أكثر من وصف الوقائع الاجتماعية وتصنيفها، دون أن يحرز نجاحاً في التقدم خطوة أخرى باتجاه تفهمها وتعليلها. كذلك فإن المنهج التجريبي يغالي في عزل الوقائع الاجتماعية وتجزئتها، مما يفقد تلك الوقائع وحدتها، ويبدد إمكانات فهمها ضمن سياقاتها الكلية. وييدي المنهج التجريبي ولعاً مفرطاً بالتكسيم والإحصاء ورصف الأرقام وترسيم الجداول، ما يجعله ينزلق إلى المزيد من تجزئة الوقائع الاجتماعية وتفريغها من المضامين الحقيقية التي تعبر عن دلالاتها وارتباطاتها الفعلية في الواقع الاجتماعي. ثم إن التسليم باقتصار المعرفة على المحسوس والحاض للقياس فيه تسليم ضمني بعبثية الحديث عن كل ما هو خارج النطاق الحسي، ومن شأن ذلك أن يفضي إلى إحداث قطيعة حاسمة بين العلم من جانب، وعالم القيم بأوسع مضامينه من جانب آخر.

ورغبة في المساعدة على تكوين تصور واضح بشأن الخطوط العريضة للإجراءات التي يعمد المنهج التجريبي، في العادة، إلى توظيفها؛ يحسن أن نضرب مثلاً عملياً يوضح الفكرة؛ ولنفترض أننا نود إجراء دراسة استطلاعية تستقصي نظرة طلبة الجامعات في بلد معين إلى المستقبل.

سنواجه في البداية باعتبارات عديدة تفرض نفسها غالباً، كضغط الوقت والنفقات؛ وعليه، فإننا لن نتمكن إلا من اختيار عينة محدودة، ولضمان تمثيلها لسائر طلبة تلك الجامعات فإننا نختار العينة بطريقة عشوائية تكفل تمثيل المجتمع الأصلي أو هذا ما ينبغي فيها وفقاً لمزاعم أنصار الاتجاه الامبريقي، ولنفترض بأن نسبة العينة التي وقع الاختيار عليها تبلغ (10%) من جملة الطلبة الذين يؤلفون مجتمع الدراسة. ولإحراز المزيد من مستوى تمثيل عينة الدراسة لمجتمعها، فقد نقرر، على الأرجح، سحبها بطريقة عشوائية طبقية تراعي اختلاف الخصائص بين أفراد العينة، على اختلاف أماكن وجودهم، كالجنس، والجامعة، والكلية... الخ.

عقب ذلك، نشرع في تطبيق أسلوب معين أو أكثر من أساليب جمع البيانات من العينة المختارة. ونظراً للضخامة النسبية لحجم العينة، وعدم توافر مصادر تمويلية كافية في حالتنا كما هو شأن معظم الحالات فإننا سنكتفي باختيار الاستبيان أداة لجمع البيانات، نظراً لكلفته الزمنية والمادية المعقولة، وقدرته على تغطية عينة واسعة النطاق،

بالقياس إلى وسائل منهجية أخرى، كالمقابلة المعمقة مثلاً. وفي سياق حديثنا عن العينة واختيارها فإن من المفيد أن نستحضر بسرعة جذور فكرة العينات، التي تتصل بصورة أساسية بإشكالية الاستقراء، التي لا مندوحة عن الوقوف عليها، إذا ما كنا نتحدث عن التمكن من تكوين فهم واضح لفكرة العينات وحدود تطبيقها.

ثالثاً: إشكالية الاستقراء:

يشير جورج صليبا في معجمه الفلسفي إلى أن الاستقراء في اللغة ينصرف إلى معنى التتبع، فمن استقرأ أمراً فقد تتبعه للوقوف على أحواله. أما اصطلاحاً فهو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. إنه استدلال صاعد ينطلق من ملاحظة جزئيات تجريبية، صعوداً إلى تكوين قانون كلي عام يطوي تحت جناحيه سائر الحالات المتماثلة، حيثما وجدت، فإذا توافرت الظروف التي لوحظ أنها استوجبت حدوث الظاهرة أمكن التنبؤ بوقوعها. إن الاستقراء في جوهره عملية تعميم للملاحظات التجريبية، وهذا التعميم يركز إلى مبدئين أولهما: قانون العلية، أي أن لكل ظاهرة علة سببتها، بحيث تخضع أحداث الكون للانتظام في تسلسلٍ عليّ؛⁽¹³⁾ وثانيهما قانون اطراد الطبيعة، أي "اتصال الحوادث واستمرارها في الزمن، وانتظام وقوعها، بحيث أن ما كان سيكون."⁽¹⁴⁾

وبينما كان الاستقراء يمثل أحد الأسس الراسخة للعلم الكلاسيكي، فإن النظريات العلمية المعاصرة مثل الكوانتم، والنسبية قد أخذت تتوقف ملياً عند مثل تلك النظرة، مشككة بصحتها. وبطبيعة الحال، فإن من المرجح أن تفضي النظرة الجديدة المسترربية، وما تفرزه من تساؤلات وإجابات مغايرة، إلى ترك بصمات واضحة في العلوم الاجتماعية ومسيرتها. كيف لا وهذه العلوم المسكونة بعقد النقص تعيش منذ قرون على هذه العلوم الطبيعية، وتسعى دائبة لاتباع طرائقها واقتفاء آثارها!

(13) الخولي، يمني. فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، الكويت: المجلس

الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، 2000، ص 134.

(14) قانصوه، صلاح. فلسفة العلم، بيروت: دار التنوير، 1983، ص 146-147.

والواقع أن هذه الشكوك والتساؤلات حول مدى إمكان انسحاب مبدأ الاستقراء على الحياة الاجتماعية لم تنقطع يوماً، بيد أن النظريات العلمية المعاصرة قد أعطت لتلك الشكوك زخماً جديداً، جعلها تنتقل من حيز الريبة إلى مستوى اليقين المدعم بالشواهد والأدلة القاطعة. فإذا كانت الظواهر الطبيعية نفسها لا تسير، في كثير منها، على وتيرة "الحتمية المنتظمة" التي حاول العلم الكلاسيكي فرضها أساساً لمنهج العلم الحديث، فكيف يمكن تسويق إقحام الظواهر الاجتماعية ضمن أطر "ميكانيكية" تخطط مسارات محددة سلفاً، وكأنها نواميس ثابتة لا يمكن الخروج عنها، مع العلم بأن هذه الظواهر تتداخل فيها عناصر لا يمكن إدراجها، بحال من الأحوال، ضمن دائرة الحتمية والاطراد والضرورة، كالحرية والاختيار والإرادة!

وقد كان لسيادة مبدأ الاستقراء في العلوم الطبيعية ومقابلتها الاجتماعية انعكاسات حاسمة على المستوى المعرفي والإنساني. وحرى القول إن من الممكن تقبل تلك الانعكاسات وتسويقها في مجال العلوم الطبيعية؛ إذ إن المحتوى المعرفي لتلك العلوم ينصب وفقاً لبعض الرؤى على ظواهر محايدة تخلو من الوعي والإرادة، مما يعني أن محتوياتها المعرفية (فروضها وعناصر نظرياتها) تتمتع بالاستقلال إلى حد بعيد، بحيث لا تسمح للسياقات الثقافية بالتطفل على شؤنها الداخلية الحميمة، مكثفة بمنح تلك السياقات الحق في التفاعل مع نواتجها التطبيقية والتقنية، ومناقشة تداعياتها على الإنسان والمجتمع.⁽¹⁵⁾ وعليه؛ فإن من حق العلوم الطبيعية فيما نتصور أن تتبنى المبادئ المعرفية التي قد تخدمها أكثر من غيرها في وصف الظواهر وتفسيرها، وربما التنبؤ بها والتحكم فيها، وإحراز المزيد من الكشف والإنجازات.

ويجدر بنا أن ننوه هنا مجدداً بأن ثمة بعض الرؤى التي لا تقر بحداية الظواهر في العلوم الطبيعية، وإن خلت من الوعي والإرادة. والمقصود هنا هو أن المحتويات المعرفية لتلك العلوم، بما فيها من فروض ونظريات، لا تنجو من تأثيرات الأنساق الثقافية، فما يراه عالم الطبيعيات في الظاهرة التي يعاينها يتحدد على نحو ما وفق تصوراتها واهتماماته السابقة، التي لا يستبعد أن يكون للسياقات الثقافية ضلع في تحديدها.

(15) الخولي، يمني. مرجع سابق، ص 385.

من جهة أخرى، يمكن القول إن النظريات العلمية المعاصرة التي تدحض صحة مبدأ الاستقراء في الكثير من الحالات والظواهر الطبيعية لم تتمكن من الطعن في صحة ذلك المبدأ في كثير من الحالات والظواهر الأخرى. وربما كانت فكرة "العينات" تعبر بوضوح عن صحة هذا الطرح. فبالاستناد إلى مبدأ الاستقراء الذي يبيح تعميم خصائص الجزء على الكل، فقد بات من الممكن التوصل إلى القطع بأن نقطة دم واحدة تعكس خصائص دم الجسم كله، كما أن الخلية الوراثية الواحدة تختزل السمات الوراثية للكائن الحي برمته... الخ. أما في العلوم الاجتماعية، فالأمر مختلف إلى حد بعيد. وربما لا نجانب الصواب إن قلنا إنه ليس هناك من المسوغات المعقولة ما يتيح استخدام ذلك المبدأ بكل تلك الدرجة من الثقة والتوسع التي نشهدها في استخدامه. ونزعم أن هناك نوعاً من الجرأة والتعسف غير المبررين في الخطوة التي أقدمت عليها العلوم الاجتماعية، عندما عمدت إلى تقليد مبدأ "الاستقراء" ومنحه تلك المكانة الرفيعة في بنيتها المعرفية، بل وجعله أحد أبرز المبادئ التي تعتمد عليها. ويمكن توضيح أبرز العواقب المعرفية والإنسانية الوخيمة التي ترتبت على ذلك بالعودة من جديد إلى فكرة العينات.

فعلى الصعيد المعرفي، يمكن الافتراض بأننا قد ننجح في نفي شبهة التحيز الذاتي إذا ما عمدنا إلى سحب عيناتنا من المجتمعات الإنسانية بطريقة عشوائية، تمنح الفرصة لسائر وحدات مجتمع العينة للظهور فيها، دونما تمييز. غير أننا لن نتمكن من استبعاد مشكلة تجاهل الفروق القائمة بين وحدات المجتمع، التي لا يمكن إسقاطها من حساباتنا. فما ينسحب على زيد، ليس ثمة ما يحتم انسحابه على عمرو، وإن اشتركا في العديد من الخصائص الموضوعية (كالجنس، والعمر، والدين... الخ) التي تتخذ في العادة ذريعة لإسقاط المعلومات المستخلصة من زيد أو عنه على عمرو!

أما اللجوء إلى بسط اليد عند اختيار عينة الدراسة ورفع نسبتها بالقياس إلى المجتمع الكلي، فهو محاولة ملتوية للالتفاف على مشكلتي صدق التمثيل وإمكان التعميم. وكأن هناك افتراضاً بأن العينة الكبيرة تمتلك القدرة على تمثيل مجتمع الدراسة تمثيلاً صادقاً، ومن ثم فإن النتائج المستخلصة بالرجوع إليها صالحة لتعميمها على بقية أفراد المجتمع. إن المشكلة لا تكمن في حجم العينة؛ ففي الولايات المتحدة الأمريكية

مثلاً، تنجح استطلاعات الرأي التي ينفذها بعض مراكز البحوث على عينات ضئيلة للغاية مقارنة بعدد السكان في رصد الاتجاهات المحتملة لنتائج الانتخابات الرئاسية، وبمستويات رفيعة من الدقة المثيرة للدهشة. ونرجح أن المشكلة تتركز في التماذي الجائر في عملية تعميم النتائج التي يمكن الخلوص إليها من عينات محدودة، أياً ما كان حجمها، على مجتمعات بكاملها، دون إتاحة الفرصة للحديث عن التباينات والخصوصيات والتفردات التي ليس لها إلا أن تندمل تحت ركام التعميمات القاطعة.

ونعود إلى مثالنا المضروب، فنشير إلى أننا كثير ما نعجز عن صوغ تساؤلات الدراسة بكثير من العمق والإحاطة، بسبب اعتبارات الزمن والتكلفة، غير أننا قد نسعى إلى تلافي هذه النقيصة، عبر اللجوء إلى العديد من الإجراءات التي تسعى إلى إضفاء طابع الموضوعية والدقة العلمية على عملنا، وهي إجراءات أقرب ما تكون إلى التمويه والتحايل. فقد نلجأ إلى تضمين أداة الدراسة العديد من المتغيرات، التي يفترض فيها أن تزيد من مستوى تحديدنا لخصائص وحدات العينة وتمييزها عن بعضها، من مثل: الديانة، والطبقة الاجتماعية، وترتيب الطالب في الأسرة... الخ، مع أن عناصر عديدة يجري إغفال معظمها في كثير من الحالات واختارها بالجوانب المادية بصورة رئيسة. وقد نلجأ إلى عرض أداة الدراسة (الاستبيان) على "نخبة" من المختصين في موضوع الدراسة، أو من يفترض فيهم أنهم من المختصين، إضافة إلى حساب معاملات الارتباط بين بنود الاستبيان ومدى اتساقه الداخلي، وإجراء الاختبارات القبليّة على عينة صغيرة لحساب الصدق والثبات للاستبيان، ومن ثم تعديله في ضوء ذلك كله.

ونضع الاستبيان موضع التطبيق بعد أن نكون قد وصلنا إلى الاقتناع بصلاحيته؛ عن طريق استغلال السطوة والهيمنة التي تتمتع بها لغة الأرقام للدلالة على الدقة العلمية، مع العلم أن هذا لا يتحقق إلا بصورة سطحية لا يمكنها الولوج إلى أعماق الظاهرة المدروسة؛ نظراً للاعتبارات الزمنية والمادية التي تجعل من الاستبيان أداة بالغة العمومية، وتحول دون اعتناؤه بالتفاصيل الدقيقة. وفي الدراسات ذات العينات الكبيرة نسبياً يضطر إلى الاستعانة بعدد من الأفراد للقيام بعملية جمع البيانات، حيث يجري تدريبهم على تلك العملية. وتشير الملاحظات الناجمة عن خبرة التعامل مع جامعي

البيانات إلى أن ضعف تأهيل هؤلاء وتواضع خبراتهم البحثية يجعل من الصعوبة بمكان الركون إلى قدرة كثير منهم على جمع البيانات بطريقة سليمة.

وبعد الانتهاء من عملية جمع البيانات، يتم تلقيمها إلى الحاسوب، لمعالجتها إحصائياً، وإتقانها بعدد من الأساليب الإحصائية الوصفية والتحليلية، وذلك عن طريق الاستعانة بإحدى الرزم الإحصائية الحاسوبية المعروفة. وكلما كانت الأساليب الإحصائية المستخدمة أكثر تعقيداً اكتسبت الدراسة المزيد من القوة، وذلك وفق النظرة المهيمنة في كثير من الأوساط البحثية، التي لا تعترف إلا بلغة الكم والأرقام، وتنتظر إلى تلك اللغة بإجلال يقترب من التقديس!

وفي الوقت الذي نسجل فيه تحفظنا المبدئي على استخدام كثير من الأساليب الإحصائية في العلوم الاجتماعية، التي تقدم إلينا بوصفها قواعد منهجية علمية لا يأتيها الباطل من بين يديها أو من خلفها، ونقول إن الالتزام المتشدد بها، وبما تفرضه من أدوات ومناهج، يشكل الضمانة الوحيدة للانضواء تحت راية ما يسمى "علماء" (16)؛ فإننا نكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أن لكل من الأساليب الإحصائية التي يجري توظيفها في عمليات التحليل اعتبارات خاصة؛ إذ إن لاستخدام كل من تلك الأساليب شروطاً معينة لا يجوز إسقاط أي منها، (17) غير أن التغاضي عن الالتزام بتلك الشروط هو ما يجري بالفعل في عديد من الحالات؛ نتيجة الجهل بها، أو عدم فهمها بطريقة واضحة وصحيحة.

وعقب ذلك، يتم الشروع في إعداد التقرير البحثي، حيث يتم استعراض النتائج التي خلصت إليها الدراسة بطريقة كمية مجدولة تبالغ في رصف الأرقام وعرضها وإبراز الارتباطات الإحصائية القائمة بين المتغيرات المختلفة التي اشتملت عليها الدراسة. ولإضفاء نوع من الرصانة الأكاديمية على البحث، وتجنب اتهامه بالانزلاق

(16) مرقص، نبيل. "ممارسات البحث العلمي الاجتماعي"، في إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، مرجع سابق، ج2، ص 59.

(17) لإحراز المزيد من المعلومات عن تلك الاختبارات والتعرف إلى تفاصيل شروط إجرائها، الأمر الذي يخرج عن نطاق الدراسة الراهنة، يحسن الرجوع إلى الكتب الإحصائية المتخصصة. أنظر على سبيل المثال: عودة، أحمد سليمان؛ الخليلي، خليل يوسف. الإحصاء للباحث في التربية والعلوم الإنسانية، عمان: دار الفكر، 1988.

إلى خندق التجريبية الفجة، فلا بد من تصديره بمقدمة نظرية، تتضمن في العادة استعراضاً سردياً سطحياً لعدد من المفاهيم والاتجاهات الفكرية التي يشتبه في أن لها علاقة بموضوع البحث، دون إحراز نجاح يذكر في توضيح الاتجاه النظري الذي سيتم تبنيه، ومن ثم توظيفه في التعامل مع مفاهيم البحث وتحليل نتائجه!

وبالاستناد إلى أننا اخترنا عينة الدراسة بصورة عشوائية تدعي الموضوعية واستبعاد التحيزات الشخصية؛ فإننا لا نتردد في تعميم النتائج التي استخلصناها من بيانات عينة لا تتجاوز نسبتها عشر المجتمع الكلي!

فيما تقدم، عمدنا إلى تقديم نموذج يتكرر كثيراً في الأبحاث الاجتماعية التي يتم إنجازها في كثير من المؤسسات البحثية حول العالم. وبالتفحص النقدي التحليلي لذلك النموذج فإننا نجد أن من المناسب أن نضيف إلى جملة التحفظات، التي وردت في سياق العرض، تحفظنا المتعلق باختيار العينات في البحوث الاجتماعية، مع ما يتمخض عن تلك المسألة من تعميمات فضفاضة، حيث يرى بعض الباحثين أن الاتجاهات المختلفة في فلسفة العلم أخفقت حتى الآن في إيجاد تبرير عقلائي مقبول لفكرة الاستقرار، وربما استحالة الوصول إلى مبرر لتلك الفكرة المفترضة.⁽¹⁸⁾

فإذا كانت هذه هي الحال فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية، فلا نظن أن هناك ما يسوغ الترحيب بمثل ذلك المبدأ في التعامل مع الظواهر الاجتماعية. وإذا سلمنا بأن ما ينسحب على عينة محدودة من أفراد مجتمع ما، ينبغي أن ينسحب على سائر أفراد ذلك المجتمع، فقط لأننا اخترنا أفراد تلك العينة بطريقة غير متحيزة، فإننا نكون بذلك قد تورطنا في العمل على تسطيح الطبيعة الإنسانية وتهميشها، والتعامل مع الكائنات الإنسانية وكأنها آلات مبرمجة سلفاً، لا يفترض فيها القدرة على الخروج عن توقعاتنا الملزمة. مضحين بذلك على مذبح رغبتنا المتعسفة في تعميم نتائجنا، وتبرير تصوراتنا المعرفية بصورة قسرية بحقيقة وجود تباينات عميقة بين الكائنات الإنسانية لا يمكن إغفالها، ومتغاضين عن حقيقة تمتع تلك الكائنات بهامش واسع من الحرية والإرادة،

(18) الخولي، يمني. مرجع سابق، ص 159-161.

يمكنها من الإتيان بسلوك ليس ثمة ما يوجب محاكاته لسلوك الآخرين، كما نفترض ضمناً.

ولارتباط الاختبارات الإحصائية ارتباطاً حميماً بالمنهج التجريبي، حيث تشكل العمود الفقري له في كثير من الحالات؛ نجد أنه من المهم إلقاء نظرة نقدية ولو عجل على الإطار العام الذي تدور في مداره تلك الاختبارات.

رابعاً: الاختبارات الإحصائية والمنهج التجريبي:

كثيرة هي الاختبارات الإحصائية التي توظف في مجال البحث الاجتماعي، وبخاصة فيما يتعلق بالتحقق من صدق الفرضيات المقترحة، أو إيجاد الارتباطات بين المتغيرات المختلفة. وقد باتت تلك الاختبارات تصدر واجهة البحث الاجتماعي في كثير من دول العالم، وربما يعد هذا منسجماً مع سيادة التوجهات الكمية والتجريبية الوضعية في العلم، التي تقتصر على الاهتمام فقط بما هو قابل للقياس والتكميم. تلك التوجهات التي فرضت نفسها بقوة على المستوى العالمي، حتى إن التعريف الوحيد الذي تتبناه منظمة "اليونسكو" لمفهوم "العلم" يذهب إلى حصره في ما هو خاضع للحس والتجربة فحسب.⁽¹⁹⁾ وانطلاقاً من رفعة المكانة التي تحظى بها الاختبارات الإحصائية في المجال البحثي، نجد أن من المناسب التعرض للإطار الذي يحكمها ولو بصورة مقتضبة.

فعلى سبيل المثال، عندما نقول إن هناك ارتباطاً إحصائياً ذا دلالة جوهرية بين متغيرين معينين أحدهما مستقل والآخر تابع، عند مستوى معين من الدلالة، ولنفترض أنه (5.0%)، فإننا نعني هنا أن بإمكاننا القول، وبدرجة مرتفعة من الثقة مقدارها (95.0%)، إننا لم نكن مخطئين في قبول الفرضية التي تنبأها، وهي أن الارتباط بين المتغيرين المعنيين ليس ناجماً عن الصدفة، بل إنه مترتب على طبيعة المتغير المستقل الذي يؤثر في المتغير التابع، في الوقت الذي يمكن أن تكون فيه الفرضية خاطئة بما نسبته (5.0%). فإذا افترضنا أن نتيجة اختبار ما للارتباط الإحصائي قد أفادت بأن هناك

(19) العلواني، طه جابر. "تصدير"، في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج1، مرجع سابق.

علاقة ذات دلالة إحصائية بين جنس المبحوث ودعمه لقضية معينة، ولنقل إنها قضية الوحدة العربية، عند مستوى دلالة (5.0%)، فهذا يعني أننا نقول، وبدرجة عالية من الثقة، لا تتجاوز إمكانات الخطأ فيها (5.0%) إن موقف الدعم لقضية الوحدة العربية لم يأت بصورة اعتباطية أو بمحض الصدفة، بل إنه جاء مرتكناً بكون المبحوث ذكراً أو أنثى.

وهذا يعني أننا نقيم علاقة لا ندري بم يمكن وصفها بين جنس المبحوث واتجاهه نحو قضية الوحدة. فإذا كانت تلك العلاقة ذات طابع ضروري بين المتغيرين: المستقل (جنس المبحوث)، والتابع (الاتجاه نحو قضية الوحدة)، فهي علاقة سببية، تتضمن القول بأن المتغير التابع، أي الاتجاه نحو قضية الوحدة العربية، ناجم عن المتغير المستقل، أو جنس المبحوث. أما إذا نزعنا سمة الضرورة عن تلك العلاقة، فهذا يعني أنها مجرد علاقة إحصائية تقوم بين المتغيرين، وقد لا تعني شيئاً مهماً، أو شيئاً مفيداً. فقد أكدت الارتباطات الناجمة عن الاختبارات الإحصائية أن هناك ارتباطاً دالاً إحصائياً بين ارتفاع عدد الجرائم التي ترتكب كل شهر واكتمال القمر بدرّاً!

وإذا افترضنا جدلاً أن طبيعة جنس المبحوث هي أحد العوامل التي أفضت بالفعل إلى تحديد اتجاهه نحو الوحدة العربية، وهذا بطبيعة الحال افتراض عار عن المنطق، فضلاً عن أن مفهوم الطبيعة البشرية مفهوم مختلف عليه، فهناك من يشكك في مجرد إمكان الحديث عن وجود طبيعة بشرية، فما الذي ينبغي علينا أن نستنتجه من تلك النتيجة؟ وما الاستحقاقات العملية التي يمكن أن تتمخض عنها؟ لا نظن أبداً أن بإمكان أحد تقديم إجابات منطقية مقنعة عن تلك التساؤلات!

وقد نجري اختباراً إحصائياً آخر لتحديد أي الجنسين أكثر تأييداً لتلك القضية، فتطالعنا النتائج بأن الإناث أكثر تأييداً من الذكور للوحدة العربية. وهذا يعني أن ميل الإناث إلى تأييد قضية الوحدة العربية أكثر من الذكور راجع إلى اتسامهن بصفة الأنوثة. وإذا سلمنا بهذا جدلاً، فكيف نفسر ذلك؟ هل يمكن عزوه حقاً إلى كونهن إناثاً؟ أم أن هناك العديد من المؤثرات الأخرى تقف بالفعل خلف موقف التأييد ذاك. ويندر أن تكلف الدراسات الامبريقية نفسها عناء التساؤل حولها، لتتشغل في المقابل في وضع افتراضات تسهم في أغلب الأحيان في تشويه معرفتنا بالواقع، والاهتمام في

جولات ميدانية سطحية وتحليلات إحصائية معقدة لدعم تلك الافتراضات، التي قد يمكن رسم كثير منها بالعمق والضخالة المعرفية.

وعقب توقفنا عند الفلسفة الوضعية ومناقشة المناهج الكمية التجريبية التي تبلورت في مدارها، نتناول الاتجاه التفسيري أو التكويني التي يمكن اعتباره الإطار العام الذي انبثقت المناهج النوعية عنه.

خامساً: الاتجاه التأويلي (التفسيري):

ينطلق الاتجاه التأويلي في نظريته إلى الوجود من أن الوقائع المتعددة للوجود الطبيعي تتشكل ضمن سياق التفاعلات الاجتماعية، ولا تتركن تلك الوقائع إلى أية قوانين طبيعية تحكمها. ويأخذ الاتجاه التأويلي على عاتقه ردم الفجوة بين الذات والموضوع، أو بين الإنسان والواقع، وذلك بتأكيد التشابك الحميم بين الباحث وموضوع بحثه، بحيث تغدو نتائج البحث خلقاً إبداعياً ناتجاً عن عملية الاستقصاء التفاعلية بين الباحث والمبحوث. إن على الباحث ألا يكتفي بوصف الواقع كما هو، بل إن عليه أيضاً تأويل ذلك الواقع، وتوظيف جدلية التحليل والنقد بصورة متواصلة، في محاولة منه لتأمين فهم عميق للظاهرة قيد البحث.⁽²⁰⁾

ويمثل مفهوم "المعرفة" بالنسبة للاتجاه التأويلي صرحاً اجتماعياً ينبثق من مساعي الكائنات البشرية للوصول إلى فهم الأشياء وإضفاء المعنى على المثيرات التي تتلقاها أعضاء الحواس. إن طبيعة المعرفة البشرية لا تتأطر ضمن حدود ما تمتد إليه قدرات أعضاء الحواس فقط، بل إنها تتجاوز ذلك إلى ما يعرف ببنى الإدراك، التي يطورها الأفراد كجزء من عمليات التنشئة الاجتماعية التابعة لثقافة معينة ونظام خاص للغة. وعليه؛ فإن ما يمكن النظر إليه على أنه يمثل "معرفة" في أي مجتمع يعتمد على اتفاق أعضاء المجتمع بشأن الظروف التي يمكن في ظلها إلحاق معتقدات أو تفسيرات أو أفكار معينة بعائلة "المعرفة". إن الاتجاه التأويلي يأبى الاعتراف بالوجود الواقعي للمؤسسات الاجتماعية، ويعترض على الزعم بأن هناك واقعاً موضوعياً للشخصية

الإنسانية، فهذه المؤسسات والذات الإنسانية التي تتشيد ضمنها عرضة للتغير طوال الوقت، ولا يمكن اعتبارها متعينة مسبقاً بحال من الأحوال.⁽²¹⁾

ولعل بالإمكان فهم تركيز الاتجاه التأويلي في بعض مذاهبه على الأقل على دراسة كيفية فهم الفرد للعالم المحيط به كما هو، وانصراف جهوده، من ثم، لفهم جَوَانِبِهِ، وخبراته الشخصية، ورؤاه الذاتية. إن الفرد هو المصدر الرئيس للمعلومات، بل إن نوعية البيانات والمعلومات التي يتوجه الباحث إلى تحصيلها تستند إلى المعاني التي يضيفها الفرد على الأهداف التي يتوخى تحقيقها. ومن واجب الباحث أن يعتمد إلى تجميد سائر قناعاته وتحيزاته السابقة؛ متمسكاً بما يمكن تسميته بالحياض العاطفي،⁽²²⁾ ومحاولاً في الوقت ذاته أن يتصرف كما لو كان مجرد "أداة بشرية" لجمع البيانات،⁽²³⁾ الأمر الذي ينسجم مع إصرار إدموند هوسيرل (1859-1938) الأب الشرعي للمنهج الظاهراتي النوعي، على وجوب تخلي مناهج البحث الاجتماعي عن التحيزات والتصورات القبلية للباحثين في معرض سعيهم للتعرف على طبيعة الظواهر التي يدرسونها.

وترتيباً على سعي الاتجاه التأويلي إلى فهم السلوك البشري ضمن سياق زمني وظرفي معين؛ تغدو "النظرية" فيما يذهب إليه ذلك الاتجاه عبارة عن: حملة المعاني التي توفر التبصر والفهم لسلوك الأفراد، وبذلك تتباين النظريات وتعدد بتباين المعاني والمفاهيم التي يتبناها الأفراد.⁽²⁴⁾ وكما أسلفنا، ينطلق الاتجاه التأويلي من تأكيد ضرورة التركيز على الفرد مصدراً رئيساً للبيانات، ومن هنا يأتي اهتمامه المفرط

(21)

Mercer, Jane. *Mercer's Interpretive Paradigm*, <http://www.wizard.ucr.edu>.

(22)

Patton, M.Q. *Qualitative Evaluation and Research Methods*, CA: Sage Publication, 1990, (2nd. ed), P.55.

(23)

Hoepfl, Marie. Choosing Qualitative Research: A Prime for Technology Education Researcher, *Journal of Technology Education*, Vol.9, No.1, 1997, p.4(24) كوهين، لويس؛ مانيون، لورانس. *مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والتربوية*، القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع، 1990، ص 61.

بالرجوع إلى الفرد نفسه، وتأكيد حقه في التعبير عن آرائه، والمشاركة بصورة فعالة في البحث.⁽²⁵⁾

لقد جاءت المناهج النوعية تعبيراً عن التذمر المتزايد من التحيزات التي يكرسها العلم الغربي، المدجج بمفاهيم الوضعية والإمبريقية، لمصلحة المحسوس والمحدود والمقيس والكمي⁽²⁶⁾، في مقابل إهمال النوعي والكيفي والمتجاوز تخوم الحس والتحديد والقياس. وللوهلة الأولى، لا يملك المرء إلا الانحناء تقديراً للنظرة الإنسانية التي يتبناها الاتجاه التأويلي، التي أسهمت في بلورة المنهجيات ذات الطابع النوعي. فخلافاً لما عليه الحال في المناهج الكمية ذات الوجهة الوضعية، التي تنزع ضمناً إلى تجريد الإنسان الذي كثيراً ما يُمسح إلى مجرد "موضوع للبحث" من خصوصيته الإنسانية، والنظر إليه كما لو كان يعادل أية مادة أخرى في الطبيعة، نقول إنه خلافاً لتلك الحال المهمة في المناهج الكمية، نجد المناهج النوعية تقدم نفسها بوصفها المدافع الأمين عن شخصية الإنسان وخصوصيته، بوصف خبراته الحياتية، كما يفهمها هو، وكما تتجلى عبر تعبيراتها وظروفها الطبيعية، تمثل المصدر الرئيس للبيانات البحثية.

غير أن التحرر من الانبهار والانطباع الأول السطحي، والسعي إلى التعمق فيما يبطنه ذلك الاتجاه من افتراضات، وما يتصل بالمناهج المنبثقة عنه من معضلات، قد يدفعنا على أقل تقدير إلى إعادة النظر في موقفنا المنحاز إليه، وإلى التأمل في جذوره ومرجعياته، راجح أن يقودنا ذلك إلى اتخاذ موقف واثق متبصر، لا يسارع إلى تلقي كل وارد معرفي جديد بالتهليل والترحيب، والتسليم له على عواهنه، لنكتشف بعد أمد طويل أن لذلك الوارد سيئاته التي لا تغتفر، ثم يقع على عاتقنا نحن مسؤولية التكفير عنها، وقد لا تتمكن من التطهر من موبقاتها إلا باللجوء إلى الإيمان الأعمى بوارد معرفي آخر، وهكذا دواليك، إلى أن أصبحنا نتخبط في متاهات "منهجية ومعرفية" مجهولة الأبعاد، تتوسع باستمرار!

(25) الزيرة، زهاء. مرجع سابق، ص 72.

(26) المسيري، عبد الوهاب. "قفة التحيز"، في: إشكالية التحيز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، مرجع سابق،

ويتتبع الجذور الفكرية لتلك المناهج النوعية المتسريلة بالإزار التأويلي، نجد قاعدتها تتموضع في ثنايا المشروع "التنويري" الغربي، الذي ينطلق بدوره من مسلمات فضفاضة لا ينقصها الغرور والادعاء. فمن المعروف أن ذلك المشروع قد أضفى على العقل الإنساني إمكانات فذة لا حدود لها، وأسبغ عليه قدرات هائلة، لا تقف به عند مجرد إمطة الثام عن القوانين التي تحكم الكون "المادي"،⁽²⁷⁾ وإنما تمكنه أيضا من كشف حجب سائر أسرار الكون على نحو مطرد غير معهود؛ تمهيدا لغزوه وإخضاعه المطلق للهيمنة البشرية.⁽²⁸⁾ ولعل بالإمكان القول إن المشروع "التنويري" قد أسهم في التأسيس للمذاهب التأويلية التي اقتحمت المجال الفكري الغربي لاحقا، إذ عرف ذلك المشروع محاولات مستفيضة ذات طابع تأويلي للبحث عن "الشفيرات المخفية في الكتاب المقدس"، كما اهتمك ذلك المشروع في جانب منه في السعي إلى تقويض المقدس، وتجريده من البقية الباقية من القداسة التي كان يتمتع بها، بحيث بات المقدس ولنقل إنه النص الديني هنا مصدرا مطعوناً في مصداقيته، التي لطالما حظي بها،⁽²⁹⁾ ومن ثم فقد بات النص عرضة للانفتاح على كل أشكال القراءة والتأويل.

والثابت أن تلك المسلمات "التنويرية" قد عبرت عن نفسها عبر نزعة مغالية توجت الإنسان مركزا للكون، باعتباره سيده المطلق، وربما الإله الجديد له، خلفاً لذلك الإله الذي أعلن نيتشه موته،⁽³⁰⁾ فيما اكتفى غيره بإقصائه عن مسرح الأحداث؛ ليغدو مجرد مراقب حيادي على مقاعد المتفرجين!⁽³¹⁾

ومن المهم هنا التنويه بأن تلك النزعة المغالية في القول بمركزية الإنسان وتقديسه قد كانت تحمل في باطنها بذور تهاويها، ومن ثم تهاوي مفهومها الحوري، أي الإنسان نفسه؛ إذ وضعته ضمن إطار مادي يضمه والطبيعة في بوتقة واحدة. وبما

(27) ويلسون، إدوارد. "وحدة تناسق المعرفة"، ترجمة: حسين بيومي، الثقافة العالمية، ع 90، 1998، ص 6.

(28) فهمي، ممدوح. "الانحياز الحضاري الغربي في النماذج الرياضية العددية كمنهج في العلوم الهندسية"، في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، مرجع سابق، ج 1، ص 624.

(29) ويلسون، إدوارد. مرجع سابق، ص 12-14.

(30) البازعي، سعد. "ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي"، في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، مرجع سابق، ج 1، ص 289.

(31) العطاس، سيد. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، 2000، ص 43-44.

أن الإنسان في التحليل الأخير هو محض مادة تخضع لما تخضع له سائر مواد الطبيعة من قوانين وأسباب حتمية، ولا تحتكم إلى مرجعيات أو منظومات خارجية متعالية على وجودها؛ فقد تم تسويته بسائر المواد التي تحتويها الطبيعة؛ فهو مجرد آلة من الآلات، أو حيوان اجتماعي تطور عن كائنات أقل تطوراً، أو كائن مشتمت تسيره غرائزه التي لا يملك أن يقاومها، ولا ينبغي له أن يفعل حفاظاً على توازنه النفسي!⁽³²⁾

صحيح أن المناهج النوعية تفرد عناية خاصة لمسألة حرية الإنسان وتفرده وحقه في إبداء آرائه والمشاركة الفاعلة في عملية البحث؛ عن طريق الحوار المعمق؛ وصحيح أن هذه المناهج تمنح لشخصية الباحث الحق في التدخل وتوظيف خلفياته الفكرية والثقافية والروحية والوجدانية، في سياق جمع البيانات وتحليلها وتفسيرها وعرض خلاصاتها،⁽³³⁾ إلا أنها تنتهي، في واقع الأمر، إلى أن تسقط عن الإنسان بشمالتها ما سبق أن أثبتته له يمينها؛ من ناحية القول بحريته وخصوصيته وتفرده. فهي وإن أعطت المجال للفرد للتعبير عن نفسه بانفتاح، وإن أتاحت للباحث هامشاً من إمكان التدخل، فإنها لا تهدف إلا إلى فهم السلوك البشري في زمن معين، ضمن إطار ظروف معينة؛⁽³⁴⁾ أو بعبارة أخرى، تفهم الأفراد المشاركين في البحث؛ بالرجوع إلى تصوراتهم وسلوكهم وتأثير البيئة والمحيط النفسي والاجتماعي والمادي عليهم،⁽³⁵⁾ مما يوحي بأن الفهم، والفهم وحده، قد يكون هو الغاية العليا التي تشدها تلك المناهج. وإذا انضاف هذا إلى تأكيدها ضرورة عدم تبني الباحث أية رؤية تقويمية مسبقة، ورميها بالكرة في قلب ملعب المبحوث؛ كي يتولى هو بنفسه مهمة تحديد احتياجاته وأولوياته؛ فإنها تكون بذلك قد وضعت المبحوث في مواجهة مباشرة أمام تصوراته واحتياجاته وأولوياته.

(32) المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز"، في: إشكالية التحيز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، مرجع سابق،

ج1، ص 48-49.

(33) الزيرة، زهراء. مرجع سابق، ص 72.

(34) كوهن، ومانيون. مرجع سابق، ص 61.

(35)

وإذا كنا نفترض جدلاً سلامة مثل هذا التوجه، فإننا لا نستطيع إنكار حقيقة تشكل تلك التصورات والاحتياجات والأولويات ضمن محيط بيئي معين تغذية وسائط تشكيل الوعي أو تزييفه كوسائل الإعلام والإعلان ومؤسسات التربية والتعليم؛ الأمر الذي يجعلنا نتحفظ كثيراً عند الحديث حول قدرة المبحوث في كثير من الحالات على تحديد ما هو أفضل بالنسبة له فعلاً حيال قضايا كثيرة.

وتؤكد المناهج النوعية وجوب حيادية الباحث المطلقة، وعدم انطلاقه من مرجعية معينة، وانصباب جهده إلى محاولة فهم نسق المعاني الداخلية والدلالات التي يتبناها الفرد المنخرط في تشكيل الظاهرة موضع الاهتمام؛ وبهذا تبدو تلك المناهج متأثرة بالتأويلات التي قدمت للنظرية النسبية واقتحمت المجال الاجتماعي، التي جعلت سائر الحقائق بما فيها الحقائق الأخلاقية والدينية خاضعة لتباين منظورات الأفراد وتفاوت الأزمنة والظروف.⁽³⁶⁾

على صعيد آخر، لعل بالإمكان الربط بين وقوف المناهج النوعية عند حدود فهم الظواهر الاجتماعية كما هي دون النزوع إلى إحداث تغييرات جوهرية في مساراتها، واحتفاظها بالمبالغ فيه بالتصورات والرؤى التي يعبر عنها الأفراد؛ بمعزل عن تبنيها أية منطلقات تقويمية أو نقدية لتلك التصورات بمسألة القطيعة المصطنعة التي أحدثتها الغرب بين العلم والقيمة؛ حيث تحول الباحث العلمي، سواء في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، إلى ما يسمى بالخبير أو المختص الذي لا تعدى مهمته العمل على الدراسة "المحايدة لموضوعات" اهتمامه، أو بالأحرى اهتمام المؤسسات التي تمول البحث، وهي مؤسسات لا يمكن الاطمئنان في كثير من الأحوال إلى براءة توجهات وأهداف الكثير منها.⁽³⁷⁾ ويؤكد كثير من منظري عالم ما بعد الحداثة أن الباحث أو الخبير ليس معنياً في أن يصدر أحكاماً تقويمية قيمة، أو أن يدلي بدلوه بشأن ما

(36) روزنبلات، روجر. عصر آينشتاين، ترجمة: عبد السلام رضوان، **الثقافة العالمية**، الكويت، ع 100، 2000، ص 113-117.

(37) تثبت الباحثة (فرانسيس ستونر سوندرز) في دراستها القيمة المعنونة: "من دفع أجرة الزمار؟" أن المخابرات الأميركية تلعب منذ الحرب العالمية الثانية دوراً بارزاً في تمويل الكثير من مراكز الأبحاث والمنتديات الثقافية في سائر أنحاء العالم؛ بما يخدم المصالح الأمريكية. للتعمق حول هذه المسألة، انظر: Saunders, Frances Stonor. *Who Paid the Piper? The CIA and Cultural Cold War*, London: Grants Books, 1999.

يتوجب عمله أو ينبغي تجنبه، فالقضايا القيمية لا تمت إلى العلم بأدنى صلة، بل إن العلم لا يستحق اسمه هذا إلا إذا تحرر تماماً من أي ضرب من ضروب التقييم أو إسناد الأحكام الخلقية؛ الأمر الذي انتهى بكثير من "الباحثين العلميين" إلى أن يصبحوا مجرد مرتزقة أو سماسرة تحكمهم معايير السوق وحسابات الربح والخسارة، ولا يكثرثون كثيراً بمسألة الاضطلاع بمسؤولياتهم الإنسانية والأخلاقية حيال المجتمع الإنساني!

هذا، وضمن السياق ذاته، يمكن أن نجد صدى للحماس المسرف الذي تبديه المناهج النوعية للتركيز على حرية الإنسان المطلقة في تبني التصورات والأفكار التي تروق له في فضاء ما يعرف بفكر "ما بعد الحداثة"؛ حيث تتعدد الدلالات إلى ما لا نهاية، وتغدو النسبية المطلقة سمة الأشياء، ويستبعد الحديث عن وجود مركز أو سلطة خارجية موثوقة تعطي للأشياء دلالات عميقة راسخة، وللحياة معاني ثابتة ذات مرجعيات صلبة.⁽³⁸⁾

لقد قمنا فيما تقدم بجولة سريعة عرضنا خلالها أبرز معالم الإطار الفكري الذي تدور في فلكه المناهج النوعية، وقبل شروعا في استعراض نقدي سريع لأبرز الأدوات البحثية التي توظف عادة في تلك المناهج، نجد أنه من المهم الإشارة إلى أن الأغلبية الساحقة من الكتب التي تتناول مناهج البحث الاجتماعي وطرائقه لا تقيم وزناً يذكر للفروقات الجذرية القائمة بين المناهج الكمية والنوعية. بل تكفي بعرض الأدوات البحثية المنبثقة عن كل من تلك المناهج دون إبراز منطلقاتها الفكرية وافترضاها المضمر، وكأنها ليست أكثر من أدوات حيادية لجمع البيانات، يستطيع الباحث الاختيار من بينها على هواه. والواقع أن الباحث قد يتورط إذا لم يكن واعياً بالتحيزات التي تنطلق منها الأداة، وتلك التي قد تنجم عن استخدامها في تبني مقولات تتعارض مع منطلقاته المعرفية التي يزعم الإيمان بها!

فعلى سبيل المثال، هل يملك الباحث الذي يختار لدراسته عينة محدودة من مجتمع ما مخضعاً أفرادها لاستبيان مقنن قام بتصميمه أن يدعي الإيمان بفكرة الديمقراطية، في الوقت الذي يعتمد فيه على تعميم النتائج التي خلص إليها على سائر أفراد المجتمع

(38) حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، 1998، ص 380-384.

المذكور؟! ألا يكون بذلك قد صادر بصورة واعية أو غير واعية على حقوق الأفراد في الاختلاف ومعارضة رأي الأغلبية، وكأنهم -شأنهم في ذلك شأن عناصر أي مادة طبيعية- يتماثلون في خصائصهم واستجاباتهم؛ بحيث أن ما ينطبق على مجموعة معينة منهم لا بد وأن ينسحب بالضرورة على البقية منهم؟! وهل يستطيع باحث مسلم توجهه تعاليم دينه إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يقصر دوره في دراسة ظاهرة ما على ملاحظتها ووصفها ورصدها كما هي، دون أن يتخذ منها موقفاً نقدياً، إلا إذا كان يضرب الصفح عن الامتثال لتعاليم دينه، ويسلم مسبقاً بمقولة تحييد المجال الديني وعزله عن بقية مجالات الحياة؟! ونشير إلى أن هذه النظرة لا تتعارض كما يبدو ظاهرياً مع توجه المناهج النوعية إلى الاهتمام المفرط بتتبع قيم الأفراد واعتبارها أساساً لبناء المعارف والنظريات العلمية؛ إذ إن تتبعها ذاك لا يستند إلى مظلة قيمية تحدد ما هو مرغوب وما هو مرفوض في القيم التي يؤمن بها الأفراد.

سادساً: المنهجيات في البحوث النوعية:

لم تحظ البحوث النوعية بتعريف موحد جامع مانع ينظمها، مثلها في ذلك مثل سائر المفاهيم الاجتماعية، لا بل إن هناك تشوشاً واضحاً يظهر عند الحديث عن تلك البحوث؛ بحيث يصعب القول إن هناك من يزعم امتلاك مصطلح موحد ينهي التنوع السائد في المعاني بتنوع الأفراد، الأمر الذي قد يجعل من البحوث النوعية فضاءً واسعاً لتعدد والثراء، وربما استكشاف عالم متناقض مع ذاته.⁽³⁹⁾ وثمة من يرى أن من الممكن تحديد البحوث النوعية بوصفها البحوث التي تعتمد المقابلات ذات النهاية المفتوحة لاستقصاء اتجاهات وآراء ومشاعر وسلوك الأفراد أو الجماعات وتفهمها.⁽⁴⁰⁾

(39)

Chenail, Roland. Qualitative Research: Central Tendencies and Ranges, *Qualitative Report*, USA, Vol.1, No.4, Fall 1992, P.1.

(40)

إن البحوث النوعية تسعى إلى تقديم أوصاف وتفسيرات للعمليات والتفاعلات الاجتماعية في مواقفها الطبيعية. وفي سياق سعيها لفهم المنظورات التي يتبناها الأفراد تلجأ تلك البحوث إلى التأليف بين ملاحظة هؤلاء، ومقابلتهم. وتحظى الثقافة والمعايير والعمليات بحصة الأسد من اهتمام تلك المناهج، مقارنة بالمتغيرات والنتائج والمخرجات التي تستأثر بحل تركيز البحوث الكمية. وتنحو البحوث النوعية في معظمها منحى استنتاجياً؛ إذ تتخذ من البيانات التي تجمع خلال عملية البحث مادة لتشكيل افتراضاتها ونظرياتها، في محاولة لتجنب الانسياق خلف إطار مرجعي أولي، قد لا يكون هو الحصان الرابع الجدير بالمراهنة عليه لفهم الظاهرة محط الاهتمام.⁽⁴¹⁾

وللبحوث النوعية عموماً جملة من الخطوات الإجرائية التي يحسن الالتزام بها، ويلخصها (لنكولن وجوبا) فيما يلي من خطوات:⁽⁴²⁾

- تحديد بؤرة الاستكشاف: وهذا يتطلب ترسيم حدود الدراسة، وتعيين المعايير المطلوب اعتمادها وتلك التي يمكن استبعادها في سياق جمع البيانات. وكثيراً ما تكون تلك المعايير الأولية عرضة للتعديل والتغيير.

- تحديد الأنموذج البحثي الملائم للتعامل مع بؤرة الاستكشاف، وينبغي على الباحث أن يراعي مدى توافر خصائص الأنموذج المقترح مع الأهداف التي يتوخى البحث تحقيقها.

- تحديد أين ومن سيتم جمع البيانات.

- تحديد المراحل المتعاقبة التي ستم عملية الاستكشاف (البحث) وفقاً لها.

- تحديد الأدوات الإضافية التي قد يتم اللجوء إلى استخدامها لجمع البيانات، هذا بالإضافة إلى الباحث بوصفه "أداة بشرية."

(41)

Crossley, M. & Vulliamy, G. *Qualitative Educational Research in Developing Countries: Current Perspective*, London: Garland, 1997, P.6.

(42)

Lincoln, Y. & Guba, E. *Naturalistic Inquiry*, CA: Sage publication, 1985, P.169.

- وضع خطة لجمع البيانات وتدوين الصيغ المستخلصة. ويتوجب أن يتضمن هذا تحديد الكيفية التي ستكون عليها التساؤلات المفصلة والمحددة للبحث، والكيفية التي ستحكم عملية استخلاص البيانات الصادقة أو الموثوقة.
- تحديد الإجراءات التي سيتم توظيفها لتحليل البيانات.
- وضع خطة بالجوانب التنفيذية والتجهيزية لجمع البيانات، بما يشتمل على وضع مخطط زمني وتنظيمي وتمويلي.
- وضع خطة توضح السبل التي ستستخدم لتحديد المصادقية أو الموثوقية.⁽⁴³⁾

ويحذر هنا التنبيه بأن الخطوات السالفة المقترح اعتمادها في البحوث النوعية لا تمثل أكثر من مؤشرات توجيهية يحسن بالباحث الالتفات إليها، ولا تتعارض مع ما تؤكدته تلك البحوث من ضرورة عدم التزام الباحثين بقواعد منهجية صارمة "مفبركة" مسبقاً، أو السعي إلى التحلي بالرصانة والمحافظة المهيمنة في الأوساط الأكاديمية التقليدية⁽⁴⁴⁾، التي كثيراً ما تفضي إلى خلق الحواجز المصطنعة التي تحول دون تمكن الباحث من إحراز فهم حقيقي للظواهر موضع الاهتمام.

وبعد أن قمنا بحولة في الدروب المعرفية للبحوث النوعية سينصرف تركيزنا فيما يلي إلى التوقف عند أبرز المناهج أو المداخل المنهجية المستخدمة في تلك البحوث:

1. نبدأ بالملاحظة بالمشراكة، التي تحظى بمكانة مرموقة في مضمار البحوث النوعية، فنقول: إنها تعبر عن ممارسة بحثية قوامها الانغماس في أنشطة الجماعة قيد الاهتمام، دون التصريح في معظم الحالات بهوية الباحث؛ خشية التأثير في تلقائية

(43) نظراً لاختلاف المنطلقات الفكرية والفلسفية للبحوث النوعية عن مثيلاتها الكمية، فقد كان من الطبيعي أن تختلف دلالات ومؤشرات مفهوم الصدق أو الموثوقية في الجانبين إلى حد بعيد، وللوقوف على طبيعة تلك الاختلافات والتعرف إلى الإسهامات والاجتهادات المختلفة المتعلقة بتلك المسألة، انظر:

Winter, Glyn. A Comparative Discussion of the Notion of "Validity" in Qualitative and Quantitative Research. *The Qualitative Report*. Volume 4. Numbers 3&4. March, 2000.

(44) انظر:

تفاعل أفراد تلك الجماعة. وبطبيعة الحال، فإن الباحث لا ينبغي أن يشعر بتأنيب الضمير لقيامه بخداع الجماعة التي يستهدفها بدراسته، عن طريق التظاهر بالانتماء إليها؛ فالتطفل على خصوصيات الآخرين واستباحة التلصص على أمورهم الحميمة ليس أمراً منكراً، إذا كانت خدمة العلم هي الهدف النبيل الذي يطمح الباحث إلى إحرازه. وما الضير في ذلك إذا كانت الغاية تبرر الوسيلة، وإذا كانت القيم الأخلاقية قد أقصيت خارج نطاق اللعبة، وغدت مجرد شعارات رنانة لا يتم استحضارها إلا إذا اقتضت المنفعة ذلك!

من زاوية أخرى، على الباحث في سياق ملاحظته "ألا ينفّر أو يشمئز من سلوك الجماعة موضع الدراسة"، بل ربما كان من المهم أن "يشاطرها أداء ممارساتها وطقوسها"؛ حتى يتمكن من فهمها بعمق! ويحذر الباحث أن يحافظ على وضعية متوازنة إزاء الجماعة؛ بحيث لا ينأى بنفسه بعيداً عن معايشة تجاربها، ولا ينتهي، في المقابل، إلى الاندماج الكلي فيها. وقد درج استعمال أسلوب الملاحظة بالمشاركة، الذي قد يستنزف في بعض الحالات سنوات طويلة من البحث، في دراسة "العصابات، والجماعات المتطرفة، وبائعات الهوى، وتجار المخدرات!"⁽⁴⁵⁾ فكل شيء مباح، ولكل فرد أو جماعة قيم ورموز وأخلاقيات خاصة، ليس لأحد انتقادها أو شجبها، فنحن في زمان النسبية المنفلتة من كل ضابط، والنسبية تجثم بظلالها القائمة فوق كل شيء، وصرخات المناذاة بتعددية المعاني ونسبيتها هي التي تصم الآذان!⁽⁴⁶⁾

باستعراض السطور السابقة؛ تبدو القيم مجدداً وكأنها من سقط المتاع؛ إذ أن على الباحث ألا يتخذ أي موقف نقدي تقويمي حيال موضوع دراسته، أياً ما يكون ذلك الموضوع، وأياً ما تكون درجة تعارضه مع الثوابت والأعراف الأخلاقية، التي أصبح مجرد استذكارها لغواً ميتافيزيقياً لا طائل منه. وكما يظهر، فإن على الباحث ألا يتحرج من الإتيان بما يأتي به بقية أفراد الجماعة من أفعال! وأنى للباحث "الحقيقي"

(45)

Qualitative Social Science Research methodology, op. cit. p.2.

(46) يتيم، عبد الله. "الفكر الأنثروبولوجي لكلود ليفي شتراوس: بين ظروف إنتاجه وأشكال تلقّيه"، عالم الفكر، الكويت، مج 25، ع 2، 1996، ص 144.

أن يقف على كنه ظاهرة ما، كظاهرة تعاطي المخدرات مثلاً، إلا إذا حلق بنفسه في عوالم الوهم والتهيه التي يختبرها المتعاطون أنفسهم!

لا نريد أن ننزلق إلى مدارج الوعظ الأخلاقي، فالعلم كما تم تسويقه لنا لا يحتمل الوعظ ولا يحفل بالأخلاق، بيد أن من حقنا أن نتساءل: هل ثمة ما هو أخطر من إيقاع الطلاق بين العلم والقيمة؛ بحيث تغدو الجماعات المنحرفة، والمشكلات الاجتماعية عموماً، مجرد موضوعات بحثية تستقطب الاهتمام السطحي للباحثين بها، وليس في مقصدهم إلا السعي إلى فهمها، بعد أن فقدوا الحق في مجرد اتخاذ موقف نقدي منها، ودع عنك الحديث عن تغييرها؟! ألا ينحدر الباحث بوضعيته تلك إلى مواقع الانتهازية والابتذال، فضلاً عن الافتقار إلى الرسالة الإصلاحية السامية التي ينبغي أن يحملها؟! من الثابت أن الباحث يخضع، غالباً، في تحديد عديد من المسائل الأساسية المتعلقة بالبحث لإملاءات الجهات المسؤولة عن التمويل؛ الأمر الذي قد يبدد إمكانات الحديث عن الباحث المفكر صاحب القضية والرؤية، ويجعلنا بصدد الحديث عما يمكن تسميته بالباحث الموظف،⁽⁴⁷⁾ الذي يتركز همه الأساسي، وربما الوحيد، في جمع البيانات المطلوبة لدراسته، متوسلاً في ذلك كل وسيلة ممكنة من سلسلة الوسائل التي درج الباحثون على استعمالها في البحوث النوعية.

وقد يعترض معترض فيقول: إن من التحني اتهام الباحث النوعي بالانتهازية والسعي إلى استغلال مصادر معلوماته البشرية لمجرد جمع البيانات؛ إذ إنه ينطلق في دراسة تلك الخبرات والاحتياجات وصور المعاناة من منطلق الرغبة في تكوين صورة واضحة متفهمة لتلك الخبرات والاحتياجات والصور؛ تمهيداً لنقلها إلى أولى الأمر وصناع القرار الذين يسعهم الإسهام في مد يد العون.

وبكثير من حسن النية، ربما نجد في ذلك الاعتراض قدراً من الصحة، بيد أن ذلك لا ينفي حقيقة تخلي الباحث عن دوره الريادي المنشود، وقناعته بدور باهت يمكن أن تلعبه آلة تصوير صماء، ولا يتعدى في أفضل الأحوال دور النذير الذي يحاول تنبيه أولى الأمر إلى ظواهر الاعتلال والاختلال في المجتمع، وكأن هؤلاء لا يرون تلك

(47) حنفي، حسن. "موقفنا الحضاري"، المستقبل العربي، بيروت، س 18، ع 76، 1985، ص 72.

الظواهر التي تصنع نظر المراقب العادي بوضوحها الصارخ، وكأنهم بحاجة إلى من يذكرهم بوجودها!

من هذا المنطلق، يمكن النظر إلى الدراسات النوعية التي بدأت تتسرب إلى المجال البحثي في مجتمعاتنا العربية حول قضايا تتعلق بالمشكلات الاجتماعية، زاعمة أنها أقدر من نظيراتها الكمية على تقديم فهم عميق لتلك القضايا وأبعادها. وقد يكون هذا صحيحاً، إلا أن تلك الدراسات لا تقدم، في الغالب، إضافة معرفية يعتد بها. فهل نحن، مثلاً، بحاجة حقاً إلى دراسة تجربنا أن للفقر -الذي كاد أن يكون كفراً- مساوئه الجسيمة على المجتمع في شتى المجالات؟! وهل نحن بحاجة حقاً إلى دراسة تجربنا بأن هناك وجوداً فعلياً لظاهرة عمالة الأطفال في المجتمع، ونحن نرى المئات منهم، في الورش، أو في الشوارع؛ يتقافزون بمعروضاتهم بين الحافلات، أو يفترون الأرصفة ووجوههم تطفح بالؤس والمعاناة؟! وهل نحتاج حقاً إلى دراسة تجربنا بأن أولئك الأطفال يتعرضون لأبلغ صور الإساءة النفسية والاجتماعية في سياق جريهم خلف القروش القليلة التي يحصلونها مغموسة بالذلل والهوان؟!

لقد بات الباحث الاجتماعي في عرف بعض مذاهب البحث النوعي مطالباً بأن يكون مجرد مصور صحفي صامت، يتحين الفرص لالتقاء المشاهد الأكثر فائدة لخدمة دراسته، دون أن يتوقف طويلاً عند التفكير بإمكانات إسهامه المباشر في التخفيف من بشاعة تلك المشاهد. وهذا يذكرنا بتلك الصورة التي التقطها أحد المصورين خلال المجاعة التي اجتاحت السودان عام (1994)، التي تصور طائراً كاسراً يترقب خروج الأنفاس الأخيرة لطفل يحتضر جوعاً، ولا يبعد عنه أكثر من خطوات قليلة. وبالمناسبة، حظيت تلك الصورة "الفريدة" بجائزة بولتزر الشهيرة لتلك السنة!

في الفقرات القليلة الماضية، شهدنا وقائع حملة شعواء تم شنّها على ما يمكن اعتباره نزوعاً من الاتجاه النوعي إلى تجريد باحثيه من مسؤولياتهم الأخلاقية تجاه مجتمعاتهم. إلا أن تلك الحملة قد تجابه بحملة مقابلة تنكر أن ينسحب مثل ذلك النزوع على سائر طوائف الاتجاه النوعي. وذلك بالانطلاق مما يمكن تسميتها بطائفة البحوث بالمشاركة بتشعباتها العديدة، التي تؤكد وجوب تضافر جهود الباحث والمبحوث منذ اللحظة الأولى للشروع في البحث، وانخراطهما معاً في تفاعل إنساني

ومعرفي حميم يتخذ من خدمة أهداف المبحوث وتحقيق تطلعاته غايته المركزية. والواقع هو أن ذلك التوجه "الإنساني" الذي تعكسه تلك الطائفة من البحوث قد يكون جديراً بإثارة الإعجاب والحماس، غير أن هذا لا يعني خلوها من الثغرات والفجوات، التي تتصل في الأساس بمرجعياتها الفكرية النظرية، التي تتخذ من الفكر ما بعد الحدائي مصدراً مهماً من مصادر إلهامها، بكل ما يرتبط بذلك الفكر من إشكاليات وهنات، تم التعرض لبعض منها في سياقات مختلفة من الدراسة.⁽⁴⁸⁾

وقبل أن نسترسل في عرض المزيد من الأدوات المنهجية النوعية، ربما كان من المفيد الإشارة إلى أن المرء لا يحتاج لتحشم عناء يذكر لإثبات انتساب جذور تلك الأداة، أي الملاحظة بالمشاركة وغيرها العديد من الأدوات النوعية بوجه عام إلى عائلة علم الإناسة "الأنثروبولوجيا"، الذي لا يخفى على أحد ولادته في أحضان المشاريع الاستعمارية ونشأته في أكناف مؤامراتها!

2. ونأتي إلى المقاربة الإثنوغرافية التي استمدت أيضاً من حقل "الأنثروبولوجيا"،⁽⁴⁹⁾ وهي تتمحور حول وصف الثقافة أو طرائق الحياة كما تنعكس في أفعال أصحابها،⁽⁵⁰⁾ والاعتناء بدراسة الجوانب الظاهرة والباطنة لتلك الثقافة⁽⁵¹⁾، محاولة فهم العلاقة بين السلوك والثقافة.⁽⁵²⁾ فهو إذن مدخل لا يتعد كثيراً في

(48) بالنظر إلى الأهمية الكبيرة التي يسندھا البعض إلى ما يعرف ببحوث المشاركة، وفي ضوء تشعبها وتعدد تجلياتها؛ قد يكون من المجدي إفراد ورقة خاصة بها، إذا ما توافرت الإمكانيات لذلك مستقبلاً.

(49) من الثابت أن الأنثروبولوجيا قد ارتبطت في نشأتها وتطورها بعلاقة وثيقة بالدوائر الاستعمارية الغربية، وهناك العديد من الدراسات التي تصدت لمناقشة هذه القضية بصورة مباشرة. أنظر على سبيل المثال: لكلرك، جيرار. *الأنثروبولوجيا والاستعمار*، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1982.

(50)

Qualitative Approaches, P.1, <http://trochim.human.cornell.edu/kb/qualapp.htm>

(51)

Spradley, J. *Participant Observation*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980, p.8.

(52)

Motteram, Gary. *Changing the Research Paradigm: Qualitative Research, Methodology and the Call Classroom*, <http://www.man.ac.uk/langlit/centre/worldcall.htm>.

منطلقاته عن أجواء مدخل الملاحظة بالمشاركة، بل إن هناك من يعتبره إطاراً منهجياً واسعاً يتضمن ذلك المدخل في ثناياه.⁽⁵³⁾

بيد أن ذلك لا يعني اتفاق الأقوال حول طبيعة الدور الذي يمكن للملاحظ في البحث الإثنوغرافي أن يلعبه. فبينما يذهب البعض إلى ضرورة الخراط الباحث بصورة حميمة في أنشطة الجماعة المدروسة، ثمّة من يرى أن عليه أن يحتفظ بمسافة تفصله عن الخوض مع أفراد تلك الجماعة فيما يخوضون فيه من ممارسات وأنشطة، ليس انتقاصاً من شأن تلك الممارسات والأنشطة، بل سعيّاً إلى تمكين الباحث من رصد موضوع دراسته بأدق تفاصيله ومعالمه، ودون أن يكون بدوره موضعاً للملاحظة؛⁽⁵⁴⁾ الأمر الذي قد ينقلنا إلى المفردات والمفاهيم السائدة في الأجواء الاستخبارية، وقد يسوغ لنا النظر إلى تلك المقاربة بوصفها وسيلة "جاسوسية" بامتياز!

3. ولا يختلف المدخل التصويري (الفوتوغرافي) عن سابقه في التوجه، إلا في استفادته من التقنيات الفنية الحديثة المتعلقة بالتصوير والتسجيل في رصد الظواهر التي يجري بحثها، ولتوفير الفرصة لملاحظة الموقف مرة بعد أخرى، وذلك إمعاناً في الدقة؛ ومحاولة من الباحث أن لا يغادر صغيرة ولا كبيرة تتعلق بالظاهرة موضع الدراسة إلا أحصاها؛⁽⁵⁵⁾ الأمر الذي يجعلنا نستذكر الحاجة الماسة إلى الضوابط الأخلاقية التي من شأنها تنظيم عمليات توظيف التقانات العلمية المختلفة.

4. أما المدخل الذي يعرف بمنهجية النظام الاجتماعي (الإثنوميثودولوجي) فيشكل منهجية تخطط لنفسها مساراً مغايراً بعض الشيء للمسارات التي تخططها مثيلاتها من المنهجيات النوعية. فهي تبدي عناية مكثفة بدراسة المعرفة الناجمة عن الفهم المشترك (Commonsense) لدى الأفراد، وذلك عن طريق توجيه الباحثين إلى الإقدام على اختراقات بسيطة للأعراف وطرائق التفكير والسلوك الشائعة؛ بقصد

(53)

Qualitative Approaches, op. Cit. P.1.

(54)

Qualitative Social Science Research Methodology, op. Cit. P.2.

(55)

Qualitative Social Science Research Methodology, Ibid, P.3.

رصد استجابات الأفراد حيال تلك الاختراقات، وتعرف السبل التي يلجئون إليها في معرض سعيهم للمحافظة على الضوابط والحدود الثقافية.⁽⁵⁶⁾ وربما كانت تلك المنهجية هي الأساس لما يعرف اليوم ببرامج "الكاميرا الخفية" التي تعرضها المحطات التلفزيونية لتسليية المشاهدين، التي تقوم على فكرة تدبير مقالب "بريئة" للأفراد، بقصد استفزازهم ومراقبة ردود أفعالهم. وبطبيعة الحال، ليس ثمة ما يحول دون استغلال الناس وخداعهم؛ ما زال الهدف نبيلًا في الحالتين: خدمة العلم هنا، وإمتاع الجمهور هناك!

ويمكن إيجاد ما يوحى بالتشابه بين منهجية النظام الاجتماعي من جانب، وملح بارز من ملامح الفكر ما بعد الحداثي من جانب آخر. ويتمثل ملح التشابه المفترض في نزوع كل من الجانبين إلى الطعن في إمكان وجود مرجعيات وثوابت واحدة محددة؛ إذ تتبنى تلك المنهجية كما هي الحال بالنسبة للفكر ما بعد الحداثي رؤية موعلة في التشكيك والهاملية، ففي الوقت الذي تقر فيه بأن النظام الاجتماعي ينشأ بفعل المعرفة المتولدة عن جهود أفراد متعددين يحملون خبرات متباينة فإنها تشكك في ثبات تلك المعرفة، بل إن هذه الأخيرة ليست أكثر من شيء نسبي يتشكل في أثناء كل عملية تفاعل جديدة. ويبدو أن هذا الموقف العدمي الذي يفضي في واقع الأمر إلى زلزلة دعائم أي نظام اجتماعي، وجعله مجرد اختلاقات يتواطأ الأفراد عليها خلال تفاعلهم قد أثار حفيظة كثير من علماء الاجتماع في الجامعات الأمريكية والبريطانية في بدايات عقد السبعينيات من القرن المنصرم؛ الأمر الذي ترجم بتخلي العديد من تلك الجامعات عن خدمات أساتذتها الذين يروجون تلك الرؤية المرتابة للعالم!⁽⁵⁷⁾

وقد تفرعت منهجية النظام الاجتماعي في الأصل عن المنهجية الظاهرية (الفيينومينولوجية) التي جاءت لتقدح في النزعة الوضعية ومحاولاتها اعتبار العلوم الطبيعية أنموذجاً ينبغي للعلوم الاجتماعية محاكاته، وساعية إلى تكريس منهج جديد يتيح وصف الظواهر والأشياء في عالم الحياة اليومية وفي مواقفها الطبيعية، كما تتراءى

(56)

Qualitative Social Science Research Methodology, Ibid, P.3.

(57) كريپ، إيان. مرجع سابق، ص 156.

لنا عبر وعينا لها. والظاهراتية لا تعترف بوجود موضوعي للواقع مستقلاً عن الأفراد، بل إنه لا يشكل في التحليل الأخير إلا حصيلة نشاطهم التفاعلي، بما يتضمنه من تأويلات ومقاصد.⁽⁵⁸⁾

وللواقع الاجتماعي، كما يذهب عالم الاجتماع ألفرد شوتز (1899-1955)، الذي نقلت إسهاماته الفكر الظاهراتي من حيز الفلسفة إلى ساحة علم الاجتماع، مجالات مختلفة يعبر كل منها عن كيان مستقل من الوجود، وتشكيلة واضحة محددة من المعاني والرموز، كما هي الحال بالنسبة للمجال العلمي أو الفني أو الديني... الخ. مما يعني أن لكل من تلك المجالات حيزاً خاصاً من المعاني، التي لا تتطابق مع مثيلاتها في بقية المجالات، وتأتي في الوقت ذاته أن يحل بعضها مكان بعضها الآخر.

اعتماداً على ما تقدم، فإن الظاهراتية تقوم بتبني أفكار نجد ما يضاهاها في الفكر ما بعد الحداثي، وذلك بنفيها إمكان احتكام المجتمع بسائر أنساقه ومجالات الحياة فيه إلى مرجعية مركزية واحدة، وتأكيداً، في المقابل، فكرة تعدد المرجعيات بلا انتهاء، بحيث يدور كل نسق اجتماعي أو مجال حياتي وربما ينسحب هذا على الأفراد لاحقاً ضمن مدار من المعاني المحددة الخاصة به. وهذا ينسجم مع القول بالنسبية المطلقة، أو القول بانفصال العلم عن القيمة، والدين عن الدولة، والسياسة والاقتصاد عن الأخلاق... الخ.

5. ومن المنهجيات النوعية الأخرى المدخل الذي يسمى بقياس العلاقات الاجتماعية (السوسيومتري)، وهو يسعى بدوره إلى تحديد المسافة الاجتماعية بين أفراد الجماعة، أو عبارات أكثر تحديداً، تقدير مستوى تجاذب أو تنافر أفراد الجماعة تجاه بعضهم بعضاً من جهة، وتجاه بنية الجماعة ذاتها، من جهة أخرى. ويتم عملية القياس تلك عن طريق الطلب من كل عضو من أعضاء الجماعة تحديد نظرائه الذين يروقون له ويفضل العمل أو اللعب أو التعاون معهم، وكذلك تعيين الذين يقفون في الجانب الآخر من تفضيلاته، مترتبين حسب درجة التفضيل أو النفور.⁽⁵⁹⁾ ويقتصر

(58) الحسيني، السيد. "الاتجاهات الفينومينولوجية الحديثة في علم الاجتماع: تحليل نقدي"، عالم الفكر، الكويت،

مج 25، ع 2، 1996، ص 75-81.

(59) =

اهتمام مقياس العلاقات الاجتماعية على التعرف إلى الأعضاء الذين يحظون بالشعبية في الجماعة، ونظرائهم الذين ينفض عنهم أندادهم، دون الاكتراث بتتبع الأسباب التي أفضت إلى تقبل أولئك والنفور من هؤلاء، الأمر الذي يجعل من عملية الاستناد إلى نتائج ذلك المقياس في محاولة إعادة تشكيل بنية الجماعة أو تعديل أدوار بعض عناصرها أمراً محفوفاً بالمخاطر والتحفظات، ويسم تلك النتائج بأنها لا تعدو كونها مجرد صورة تقريبية وفجة للاتجاهات والأجواء الاجتماعية السائدة في الجماعة، فضلاً عن كونها صورة وصفية آنية لا تعكس إلا الوضع الراهن لتلك الأجواء.⁽⁶⁰⁾

ويغفل مقياس العلاقات الاجتماعية تحري الأسباب التي تكمن خلف وقوف أعضاء المجموعة موقفاً إيجابياً أو سلبياً من هذا العضو أو ذاك، متورطاً في استبعاد الجانب القيمي، بدلالاته الأخلاقية، من حساباته. وكأن واجب الباحث لا ينبغي أن يتعدى في أي حالة من الأحوال استقصاء أعراض الظواهر والمشكلات، دون السعي إلى التقدم خطوة أخرى على طريق محاولة فهمها بصورة عميقة جدية، عن طريق التنقيب في بواطنها وسبر أغوارها!

وفي سياق حديثنا حول استبعاد العناصر القيمية من مضمار تحديد اتجاهات الأفراد ومواقفهم حيال بعضهم بعضاً، نجد أن من المفيد استحضار مثال واقعي شائع يعكس تدهور الوضع الذي انتهينا إليه. ونعني هنا تلك "الدعاية" التي تروج لإحدى شبكات الهواتف المحمولة، والتي دأبت سائر محطات البث في التلفزيون الأردني على بثها خلال فترة انقضت منذ أشهر بكثافة ملفتة، حتى باتت موضعاً لتندر الناس وأرضية لابتداع سلسلة من الطرف والنكات. ووفقاً لتلك الدعاية، يغدو المعيار الوحيد الذي يؤهل الفرد للاندماج في الجماعة، بحيث يصبح "منها وفيها" هو اشتراكه مع بقية أفرادها في عضوية شبكة الهواتف ذاتها! ومن ثم، فإن الإنسان يقيم هنا بالاستناد إلى معيار اقتصادي بالغ السطحية والتهافت، بدلاً من أن يقيم بالاحتكام إلى أي من المعايير الجديرة بأن تتخذ ميزاناً حقيقياً لتقييمه، كالمعايير الأخلاقية، أو

=Qualitative Social Science Research Methodology, op. Cit., P.4.

(60) ثورندايك، روبرت؛ هيجن، الزرابيث. القياس والتقويم في علم النفس والفربية، ترجمة: عبد الله زيد الكيلاني و عبد الرحمن عدس، عمان: مركز الكتب الأردني، 1986، ص 480-481.

حتى الإنسانية، ويغدو كما تصوره تلك الدعاية عاجزاً عن الفوز بالشرعية كي يصبح من المقربين الذين يتم استقبالهم بالحبور وانفراج الأسارير، إلا إذا تمتع بتلك "الميزة" الاقتصادية ذات الطابع المادي البحت. وليس هذا غريباً على الإطلاق، فالإنسان في عرف المفاهيم المهيمنة التي يجود بها الغرب على العالم هو الإنسان الاقتصادي الذي تتحدد قيمته وفق معايير السوق والاستهلاك!⁽⁶¹⁾

6. ومن المداخل المنهجية التي تشغل مكانة متصدرة في المناهج النوعية: المقابلة المباشرة المعمقة، بل لعلها تعد من أبرز الوسائل لجمع البيانات، وفقاً لتلك المناهج. وتعتبر المقابلة عن عملية تفاعل لفظي بين فردين ضمن موقف مواجهة، يسعى أحدهما إلى استشارة بعض المعلومات والتعبيرات لدى الآخر. ولا تشكل المقابلة فيما ترتثيه المناهج النوعية مجرد عملية سطحية تتضمن السؤال والجواب، بل إنها تمثل نوعاً من الحوار البناء الذي يقيم وزناً معتبراً لشخصية الفرد، ويثمن عالياً أفكاره ورؤاه وتطلعاته، دون أحكام مسبقة يتبناها الباحث.⁽⁶²⁾ ولعل من نافلة القول الإشارة إلى أن المقابلة تتيح، إذا ما نفذت باقتدار، إمكانات خصبة لاستخلاص بيانات تفصيلية عميقة من المبحوثين، على اختلاف شرائحهم.

يبد أن المقابلة تعاني عدداً من المثالب، لعل من أبرزها كما يرى عالم الاجتماع المصري عبد الباسط عبد المعطي في ضوء خبرته البحثية الطويلة ما يتعلق بالأخطاء والتحيزات الناجمة عن الانتماءات الإيديولوجية والطبقية والقيمية التي يتبناها الباحث، التي يصعب تحرره منها أثناء إجراء المقابلة، على الرغم من مطالبة الاتجاه النوعي بذلك، فضلاً عن الحرج القابل للتولد لدى كل من الباحث والمبحوث بفعل المواجهة المباشرة، مما قد يؤثر بدوره في مجريات المقابلة ومسار التفاعل المعرفي فيها. وربما لا نغالي إذا ما شبهنا المقابلات البحثية في جانب منها بجلسات التحقيق التي تعرفها الأجهزة الأمنية والاستخبارية؛ إذ ينصب همّ المحقق أو الباحث على استخلاص "انتزاع" المعلومات "الاعترافات" من المبحوث، مع الميل في حالة المسرحية البحثية إلى

(61) السيد، حسام الدين. "التحيز للتفسيرات المادية: بحث مستخلص من كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري"، في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، مرجع سابق، ج2، ص 651.

(62) الزيرة، زهراء. مرجع سابق، ص 72.

تكلف اللطف وتقمص أدوار التودد للمبحوث، وذلك بقصد دفعه إلى الإفصاح عما يخفيه من معلومات، ودون أن يجد الباحث غضاظة في السعي للكشف عن التناقضات الكامنة في استجابات المبحوث "المتهم" وأفكاره. وبالاستناد إلى ما هو دارج وملاحظ، نستطيع القول إن الباحث قلما يعني بإطلاع المبحوث على الأهداف الحقيقية التي تقبع خلف تساؤلاته، بل إنه يتوخى في العادة طرح عدد من الأسئلة "كاشفة الكذب"، معتبرا ولو بصورة ضمنية أن المبحوث متهم مطعون بمصداقيته حتى تثبت براءته!

7. وتتضمن المداخل النوعية منهجية بحثية مهمة أخرى، هي دراسة الحالة. وتركز هذه المنهجية على استيضاح كل ما تعتبره هاماً وجوهرياً في وحدة معينة، قد تكون شخصاً، أو أسرة، أو جماعة، أو مؤسسة اجتماعية، أو مجتمعاً برمته، مولية وجهها شطر فهم دورة الحياة أو جزء مهم من هذه الدورة لتلك الوحدة. إنها محاولة للقيام بتحليل عميق مستفيض للتفاعل بين العوامل المختلفة التي تدخل في تشكيل بنية الوحدة المدروسة وتعيين سماتها الجوهرية.

وثمة من يجعل من أسلوب دراسة الحالة الأسلوب الأمثل لجمع حزمة متعددة المصادر والأنواع من البيانات والتعامل معها في سياق تناول متعدد الأبعاد لمقاربة الأحداث وتفسيرها؛ إذ إن من شأن القيام بجمع البيانات من مصادر متعددة تدعيم مستوى الثقة بفهم سلسلة القرارات التي تم اتخاذها في الحالة المدروسة، وكيفية الوصول إلى تلك القرارات، والآليات التي اعتمدت لتنفيذها، والنتائج التي تمخضت عنها. وتأسيساً على ذلك الفهم المعمق؛ نحاول التعرف على احتمال بروز مثل تلك العمليات والنتائج في حالة أخرى مشابهة، أو في سياق مرحلي لاحق.⁽⁶³⁾

من المؤكد أن اللجوء إلى مصادر متعددة لجمع البيانات حول موضوع معين يزيد من قدرتنا على فهم ذلك الموضوع وتكوين تصور أوضح عنه، بيد أن ذلك لا يسوّغ القول بإمكان إسقاط فهمنا على حالات مشابهة، أو الادعاء بضرورة اشتراك تلك

الحالات؛ ظروفًا وخصائص وملابسات، مع تلك الحالة التي استندنا إليها في تشييد فهمنا للموضوع، دون أن نخضع تلك الحالات للدراسة الكافية.

وفيما هو معلن، يميل أغلبية أنصار الدراسات النوعية ودارسو الحالات بطبيعة الحال إلى إنكار طموحهم لتعميم النتائج التي يخلصون إليها عبر الرجوع إلى مجتمعات دراسية محددة على مجتمعات أوسع نطاقًا، وذلك بالانطلاق من استنكارهم فكرة تعميم ما يصدق في عالم الطبيعة على عالم الاجتماع، التي تروج في أوساط البحوث الكمية، متشبثين بالقول بخصوصية الظواهر ذات الصبغة الاجتماعية وتفردتها. غير أن تلك النظرة لا تحتفظ بقوتها على أرض الواقع في عديد من الحالات، وينعكس هذا في سعي بعض الجهات إلى استغلال نتائج دراسة حالة ما لمجتمع بحثي معين وتعميمها قصداً على مجتمعات أخرى دون توافر المسوغات الكافية لذلك، فما ينطبق على حركة "طالبان" مثلاً ينطبق على سائر الحركات الإسلامية في العالم!

8. ونأتي إلى المدخل المنهجي المعروف بتحليل المضمون، الذي لا ندري إذا كان بالإمكان إدراجه حقاً ضمن قائمة المداخل المنهجية النوعية؛ إذ تختلف الأقوال بشأنه، فهناك من يذهب إلى إلحاقه بعائلة المنهجيات الكمية، معتبراً أنه أسلوب بحثي قوامه وصف المحتوى الظاهر للاتصال وصفاً موضوعياً ذا طابع كمي منظم. وهناك من يميل إلى ترجيح الطابع النوعي له، وذلك بالنظر إلى الأعمال البحثية الأولى التي لجأت إلى توظيفه، التي غلب عليها السعي إلى الفهم وتحديد الدلالات لا تكميمها، كما هي الحال مثلاً في الدراسة الرائدة التي هدفت إلى فهم الآليات الثقافية والاجتماعية التي تحكم سير التفاعلات الجارية في المجتمع، التي نفذها عالم الاجتماع بيتيريم سوروكين (1889-1968) في بدايات عقد الثلاثينيات من القرن المنصرم، محاولاً استنطاق جملة من الأعمال الفنية والأدبية والموسيقية والفلسفية للكشف عما تكتنزه من دلالات.

والواقع هو أن منهجية تحليل المضمون تضع كلاً من أتباع المناهج الكمية وأندادهم من دعاة المناهج النوعية في وضعية محرجة؛ إذ إنها تعري سطحية أولئك وتفضح مزاعم هؤلاء. فأَي فهم حقيقي يمكن أن يحرزه الباحث الكمي لقضية احترام حقوق الإنسان في بلد ما إذا ما اكتفى برصد عدد المرات التي يتكرر فيها ورود مصطلح حقوق الإنسان على امتداد صفحات دستور تلك الدولة؟! وفي المقابل،

كيف يمكن للباحث النوعي أن يزعم أنه ينطلق من خلفية بريئة لا تشوبها الافتراضات والتحيزات المسبقة، في الوقت الذي لم يختَر فيه وحدات وفئات التحليل التي ستضبط عمله البحثي إلا بالاحتكام إلى تصورات قبلية معينة هي التي أملت اختياراته تلك؟! وإذا لم ينكر صاحبنا هذا استناد اختياراته التحليلية بالفعل إلى أرضية نظرية موجهة، فهل يكون بمنجاة من إسقاط عضويته في نادي الباحثين النوعيين، الذي ينص نظامه التأسيسي على ضرورة تحلل الراغبين في عضويته من رؤاهم وقناعاتهم المترسبة في أعماقهم، قبل أن يحظوا ببطاقة العضوية الفاعلة في ذلك النادي، الذي لا تميل هيئته العاملة إلى إقحام العنصر القيمي الأخلاقي في مجال الأنشطة التي يزاولونها!

خاتمة

من باب الإنصاف، وانطلاقاً من أن الحكمة هي ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها؛ فقد يكون من الضروري الإشارة ولو على عجل إلى أن للمناهج الكمية والنوعية المتداولة على سبيلها جوانب إيجابية ومنافع عملية يمكن للباحث الاستفادة منها، بل يجدر القول إن من الاستحالة عملياً الاستغناء عن تلك المناهج؛ إذ إنها وسائط لا يمكن للباحث إلا أن يستخدمها في سياق سعيه إلى دراسة الظواهر وتحليلها. غير أن ما يمكن أن يصنع الاختلاف بين باحث وآخر هو منطلقاته المعرفية ومرجعياته الضابطة التي توجه سبل تعاطيه مع هذه التقنية المنهجية أو تلك.

فالمنهجيات الكمية قد تكون مفيدة في الدراسات المسحية والإحصائية الرامية إلى تكوين قاعدة معلوماتية عامة حول ظاهرة ما، أو تشكيل تصور أولي عام لأوضاع فئات اجتماعية معينة، وقد تكون مناسبة للاستقصاء السريع لآراء شرائح واسعة من الناس حول قضايا معينة تهمهم وتهم راسمي السياسات وصناع القرار، شريطة أن تتخلى عن هوسها المرضي بالتكميم، وأن لا تتورط في متاهات مشكلات التعميم، وأن تتجاوز النزوع إلى التبسيط المخمل وتجزئة المعطيات والوقائع وعزلها بطريقة تجعلها قاصرة عن التعبير الصادق عما تمور به ظواهر الواقع الفعلي من تفاعلات متداخلة ومعقدة.

أما المنهجيات النوعية، فإنها كفيلة بأن تؤمن للباحث فهما عميقا متبحراً للظواهر التي يتصدى لدراساتها، وذلك بالنظر إلى ما توفره من إمكانات الملاحظة المباشرة والتفاعل الحي المستفيض مع تلك الظواهر، على أن يخضع استعمال تلك المناهج إلى روح جديدة مغايرة للروح "الآثمة" التي تتحكم حتى الآن في كثير من تفاصيل استعمالها.

وعلى الرغم من الاستدراك الأخير الذي أشرنا عبره إلى جوانب إيجابية مفيدة في كل من المنهجيات النوعية والكمية، إلا أننا لا نملك إلا أن نؤكد مجدداً أن كثيراً من المناهج المتفشية في دوائرنا العلمية مناهج يمكن تشبيهها في وضعياتها واستخداماتها الراهنة بالمرتزقة، أو بعناصر الطابور الخامس؛ إذ تؤدي دوراً مشبوهاً في إشاعة الأخبار والمعارف الهزيلة التي لا تغني من الحق شيئاً في أوساطنا المعرفية، مسهمة في تشويه حقائق الواقع بتوصيفاتها وتأويلاتها المضللة، والحيلولة، من ثم، دون تمكن رادارتنا من رصد المخاطر الحقيقية التي تتهدد وجودنا، عن طريق صرف أنظارنا وجهودنا باتجاه موضوعات يغلب عليها طابع العقم والافتعال، من شأنها العمل على تعزيز واقع انكسارنا وتثبيته.

نقول إن من تلك المناهج ما يعيث بحالته الراهنة فساداً في بنانا المعرفية، ومن ثم فقد ارتأينا في هذه القراءة النقدية أن من واجبنا أن نعمل جاهدين على لفت أنظار المعنيين والمهتمين إلى وجوب التحقيق مع المناهج المهيمنة على ساحاتنا المعرفية، ووضعها في قفص الاتهام، بعد أن توافر لدينا من الشواهد ما قد يثبت ضلوعها في كثير من قضايا تجهيلنا وتشويش رؤيتنا وفهمنا لواقعنا. ونظن أن الأوان قد آن من أجل وقفة جدية لاستكناه حقيقة تلك المناهج، منطلقات وتطبيقات وتداعيات. وذلك مقدمة للعمل على غربلتها، وتمييز غنها من سميتها، من أجل الوصول إلى حكم مطمئن يقرر الإبقاء على الصالح منها، واستبعاد الطالح منها، أو محاولة تخليصه مما ارتبط به من شوائب وعوالق تنحدر بقدراته المعرفية وتسف بمستوياته الأخلاقية

والقيمية، ويكون ذلك الحكم في الوقت نفسه بمثابة الضوء الأخضر الذي يستدعي استنهاض الجهود الجادة وتضافرها، باتجاه تطوير البدائل الأكثر صلاحية وفاعلية.⁽⁶⁴⁾

لكن تلك الوقفة المفترضة تتطلب الابتداء بتحديد دقيق للمنطلقات المعرفية التي ينبغي الاحتكام إليها لتعين ما هو "الغث" وما هو "السمين" بالنسبة لنا، وما يمكن أن نتبناه، أو نرفضه، أو نصوبه. والواقع أن هذا هو المتبغى الرئيس الذي تسعى الورقة إلى توجيه الأنظار إليه؛ إذ إن القضية المنهجية التي نثيرها هنا لا تكمن في استخدام هذه التقنية المنهجية أو تلك، فالمفترض في الباحث أن يكون قادراً على تحديد الأدوات المنهجية الأكثر ملاءمة لتمكينه من مقارنته موضوع بحثه، وذلك بالاستناد إلى اعتبارات مختلفة تتعلق بطبيعة أسئلة البحث، وأهدافه، وحدوده، ونوعية البيانات المراد استخلاصها. وقد يقرر الباحث، وفق تلك الاعتبارات، اللجوء إلى توظيف أكثر من أداة منهجية واحدة في الآن عينه؛ الأمر الذي قد يمكنه من تحقيق إحاطة أوسع وأشمل وأعمق بموضوعه المدروس، غير أن هذا على أهميته ليس هو مرتبط الفرس، ولا هو جوهر الموضوع؛ إذ إن الأمر يتعلق، في الأساس، بالمنطلقات المعرفية التي يضعها الباحث نصب عينيه وهو يعد العدة لإجراء البحث. فمن الضروري للباحث المبادرة إلى الاسترشاد بمنطلقاته المعرفية قبل الشروع في بحثه، واستحضار تلك المنطلقات كي تكون بمثابة النبراس الذي يضيء له عتم الطريق، ويوجه له خطواته البحثية. ولعل من أفعال السبل وأكثرها مباشرة لاستدعاء تلك المنطلقات التي تتصل بالموقف الحقيقي للإنسان من نفسه ومن وجوده كله، التي يجدر بكل باحث أن يكون صادقاً مع نفسه بشأن موقفه منها طرح عدد من التساؤلات المركزية التي لا بد منها، وأهمها:

ماذا أريد أن أعرف، أو ما الذي أريد أن أدرسه؟

هل يمكن أن أعرف حقاً ما أنا بصدد السعي إلى معرفته؟

لماذا أريد أن أعرف؟

(64) لعل من المفيد في هذا السياق الاطلاع على محاولة مهمة جاءت بغرض تجاوز مشكلات المناهج البحثية الكمية والنوعية، وذلك في معرض سعيها إلى اقتراح صيغة إسلامية للبحث التربوي الذي لا ينفصل عن البحث الاجتماعي، انظر: عبد الحليم، أحمد المهدي. **التحديات التربوية للأمة العربية**، القاهرة: دار الشروق، 1999، ص 107-155.

كيف لي أن أعرف؟

فعندما يتساءل الباحث بشأن ما يريد معرفته، فإنه يفتح الباب هنا للتساؤل حول ما يمكن تسميته بمشكلة البحث، بأوسع ما يمكن أن تحمله العبارة من دلالات. فمن زاوية منهجية، ثمة علاقة وثيقة بين اختيار المشكلة البحثية واختيار الأدوات الأكثر قدرة على مقارنة تلك المشكلة. ومن زاوية أعم، قد يعكس اختيار المشكلة البحثية جوهر موقف الإنسان من نفسه ومن الحياة والكون. فعلى سبيل المثال، قد يحاول "باحث" ما معرفة العوامل التي من شأنها تدعيم النظام الرأسمالي وتمكينه من تذليل العقبات التي قد تحد من قدرته على تحقيق أهدافه في تعظيم أرباحه وتوسيع آفاق سيطرته على العالم، بينما يجهد "باحث" آخر نفسه في العمل على تعرف السبل الكفيلة بالوقوف أمام توحش ذلك النظام ومواجهة آليات الاستغلال الثاوية فيه. لا نطن أن هذا وذاك يستويان، ونظن الفارق واضحاً بين الدلالات العميقة لأبعاد اختيار المشكلتين، وللمنطلقات التي تحكم كلا من الباحثين في اختياريهما!

وعندما يتساءل الباحث حول ما إذا كان بإمكانه أن يحرز معرفة حقيقية تتعلق بموضوع بحثه، فإن جزءاً من اهتمامه يتوجه إلى تتبع قائمة الأدوات المنهجية المتوافرة، التي تمتلك القدرة على تمكينه من إحراز تلك المعرفة. وقد يجد الباحث، باستعراض ما هو متوافر لديه من الأدوات البحثية، أن تلك الأدوات قاصرة عن مساعدته على إحراز مبتغاه في مقارنة الظاهرة التي تستثير اهتمامه. فمن باب التمثيل، ما الأدوات التي يمكن له أن يجندها لدراسة ظواهر الغيب والقضاء والقدر؟! الأمر الذي يقنعه بالإحجام عن هدر طاقته فيما لا جدوى من ورائه، ويقيه خطر خوض مغامرة عبثية تحت مسمى البحث العلمي، لن تقوده في أفضل الأحوال إلا إلى مطاردة "علم لا ينفع"، أو استنزاف الوقت والمال والجهد دونما فائدة ترجى، والانكفاء على عقبيه في نهاية المطاف بخفي حنين!

أما عندما ينتصب سؤال "لماذا" في وجه الباحث، ويسائل نفسه بشأن الأسباب التي حدثت به إلى إجراء البحث والغايات التي يطمح إلى تحقيقها فإن جوهر وجوده الإنساني يصبح على المحك. ويغدو مهياً لوضع قدميه على أحد النجدين: طريق الغواية أو درب الهداية. فهل يجري الباحث بحثه وكل همه منصرف إلى إحراز مجد أدبي أو

اكتساب شهادة أكاديمية يعلقها مباحاة على جدار غرفة استقبال الضيوف في بيته؟ أم يجريه بهدف ترقية أكاديمية ترفع درجته الوظيفية وتضيف إلى دخله حفنة من الدراهم؟ أم يجريه تزلفاً لإحدى المؤسسات الغربية التي قد لا ترتفع نواياها فوق مستوى الشبهات؟ وما أكثر المؤسسات الغربية في عالمنا الإسلامي التي أضحت تشكل عبر وكلائها المحليين من سماسرة البحث ومرترقته معاقل راسخة للتجسس والتشكيك بقيم الأمة وثوابتها الحضارية؛ أم أنه يجريه في المقابل وهو يضع نصب عينيه خدمة الناس، والإسهام في تخفيف معاناتهم، وحل مشكلاتهم، وتحسين أحوالهم؟ ساعياً بذلك إلى إرضاء خالقه تعالى، وإعمال رسالة استخلافه على الأرض، باعتباره كائناً يحمل مسؤولية تعمير الأرض بما ينفع الناس، ويوقن بأنه سيسأل عما فعله بعلمه ذات يوم؟ ونميل إلى القول بأن "الباحث" الذي تسيره الأهداف والمعاني الدنيوية المادية، وتحركه المصالح والمطامع الذاتية؛ سيميل إلى الاستسهال واختيار الأدوات المنهجية الأقل كلفة واستهلاكاً للوقت والمشقة، ولو كان ذلك يعني التضحية بإحراز فهم حقيقي عميق للظاهرة موضع الاهتمام، الاهتمام السطحي بطبيعة الحال! وما أكثر ما تضخه إلينا مؤسسات بحوثنا المنكوبة بأصحابها وإداراتها التي لا تشكل في كثير من الحالات أكثر من شركات غير معنية إلا بالتكسب والارتزاق من "البحوث" التي قد لا تساوي قيمتها العلمية والعملية ثمن المداد الذي يهرق في طباعتها، ولا حول ولا قوة إلا بالله!

ويأتي سؤال "كيف" كي يضع الباحث مباشرة في حانوت الأدوات المنهجية، كيما يختار منها ما يراه الأنسب لأغراض دراسته. ويحتكم الاختيار هنا فيما يحسن إلى جملة العناصر التي سلفت الإشارة إليها، غير أن ما يجري غالباً هو الارتكان إلى منطق الربح والخسارة، ويجد الباحث نفسه وقد دخل مع نفسه أو مع الجهات الممولة في مساومات ومفاوضات لا تهدف إلا إلى تقليص النفقات إلى حدودها الدنيا الممكنة، ومن هنا يمكن تفهم ظاهرة غدو الاستبيانات وما شاكلها من تقنيات منهجية رخيصة القيمة والجدوى السلع الأكثر رواجاً لدى سماسرة البحث وتجاره ومقاوليه في هذا الزمان، ومن هنا يمكن تفهم ظاهرة الإقبال على ما يمكن تسميته ببحوث "الموضة" الدارجة، أو بحوث "الشطائر السريعة"، التي لا تستدعي توافر ميزانية ضخمة لإجرائها، في مقابل الإعراض عن الاهتمام في بحوث جدية وعميقة ومهمة، نظراً لما

تستلزمه هذه الأخيرة من ميزانيات كبيرة يزهد كثير من الجهات المعنية في مجرد التفكير بتوفيرها. والمقولة المؤلة جاهزة لتبرير هذا الوضع المأزوم: في آخر المطاف، ليس ثمة من يقرأ، وإذا قرأ أحدهم فإنه لن يفهم، وإذا فهم صاحبنا فإنه لن يعمل بما فهمه!

وأخيراً، فإن المجال الذي يمكن للباحث أن يتحرك فيه على صعيد اختيار أدواته البحثية والتعامل معها هو مجال واسع، غير أن ما هو مهم هنا هو أن لا يتجاوز ذلك المجال الإطار الذي تحدده منطلقاتنا المعرفية الإسلامية، بما تؤكد هذه الأخيرة من مبادئ وقيم أخلاقية تحفظ للإنسان كرامته، وتشدّد على مسؤوليته وحقه في تقرير مصيره، وعلى ضرورة التزامه في كل حركاته وسكناته بمقتضيات الأمانة التي وجد من أجل حملها، خليفة لله على هذه الأرض، وما أحوجنا نحن أهل البحث والعلم، بوجه خاص، إلى الارتقاء بأنفسنا كيما نكون أهلاً لأداء تلك الأمانة الثقيلة، جعلنا الله جميعاً أهلاً لحملها، إنه سميع مجيب الدعاء.

القراءة والمرجعية: نظرات في كتابات أدونيس

عبد القادر محمد مرزاق*

مقدمة:

يعلما المنهج المعرفي في القرآن، أن قيم البناء والاستخلاف، وكذلك قيم الهدم والتخريب والعصيان يمكن أن تطل برأسها، بل وتذيع في الأمم على مدى التاريخ البشري. يعني هذا أنها قيم لا تقف عند لحظة تاريخية ولّت، وإنما تعود عبر الأزمنة والأمكنة؛ كلما تهيأت شروطها، وتمهدت سبلها؛ لأنها قيم ثابتة وإن تغيرت أشكال معتنقيها وأسماؤهم، ووسائلهم إليها، من هذه الأمة أو تلك.

هذا الفهم يجعلنا دوماً متحفزين لإدراك الخلفيات التي تحرك النظر والسلوك البشري، وبنحنا الوعي الكافي من أجل النفاذ إلى عمق القضايا وصلبها؛ فلا نقف عند الجزئيات والتفريعات -إلا من أجل التدعيم والتطعيم- التي قد يكون ظاهرها فيه الخير كما يوهما الداعون إليها والحاملون لواءها خداعاً وتليساً، بينما ينطوي باطنها على الشر -إن لم نقل الشر نفسه- متى وقفنا وقفة للتأمل والتمحيص؛ فتتأكد -تدبراً- من قوله تعالى: ﴿أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ (الرعد: 17).

هذا التصور ينطلق من اقتناع مفاده أن اتخاذ الإنسان موقفاً اتجاه العالم، بصفة عامة، أمر طبيعي في حياته؛ لأنه استعداد فطري فيه. قد يعن سؤال للقارئ فيادر إلى القول: وما علاقة هذا الكلام "الكبير" بمحاولتك قراءة مشروع شاعر¹ ملأ الدنيا وشغل الناس؟! أم هي مصادرة "مؤدجة" منذ البداية؟

* باحث مغربيّ يعد أطروحة الدكتوراه حول "نظريات القراءة ومناهجها" في وحدة التكوين والبحث في جامعة الحسن الثاني/ المحمدية بالمغرب. Merzak1@maktoob.com.

¹ المقصود الشاعر أدونيس (علي أحمد سعيد) موضوع الرسالة.

لعله ليس من المبالغة المجانية في شيء أن أقول: إن أول إشكال شغل البال والتفكير، هو تساؤلي الملحاح: كيف أُلج إلى دروب مشروع هذا الشاعر؟ كيف أحاول مقارنة فكره وإبداعه؟ وفي فكره وإبداعه ما يغري بالقراءة، بل فيه ما يشعر أن الداني منهما، لا ريب مقبل على ركوب طريق وعر، وتحشم عقبة كؤود، سيما ورايات القراءة وتعددها، بل ولا نهائيتها وإشكالاتها تلوح في وجهك حيثما وليت وجهك شطر أي نص من النصوص.

أليست "كل قراءة إساءة قراءة"؟ أليست آذاننا تفرع كل وقت وحين بمثل "شهوة القراءة؟ ولذة النص"؟² ثم بالتعبير الواضح المكشوف أليس الشاعر قد "يمارس شبقية جنسية مع القصيدة، بوصفها احتواء لرغبته وتحسيدا للذته، ومفتاحا لشهوته وتجليا للجمال الإيروتي".³ فبأي سلاح من العلم تتسلح؟ وأي نوع من القراءة تجديك أمام هذا "الجمال الإيروتيكي"؟!

ولأمر ما علق مصطفى ناصف على مثل هذا الإسهال اللغوي فقال: "إذا رأيت باحثا يقول إن للنص تفسيرات لا تنتهي، فكن على حذر من صديق لعب. كذلك إذا وجدته يعلي مبدأ اللذة"⁴ ويقصد "باللذة" "لذة النص" كما روج لها "رولان بارت" "Roland Barthes" لذلك نراه يقول: "القارئ يعرف صدى "بارت" في كتابنا وشعر بعض المعاصرين في عالمنا العربي. لقد تداعى قراء كثيرون إلى تهالك اللذة، واعتبر هذا التهالك حركة طليعية مجددة، واعتبرها خصومها مبددة لا تتورع."⁵

² أورد التعبيرين د. عبد الوهاب المسيري وقال: "ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي أو ما بعد الحدائي بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب، فعبارة "شهوة القراءة" "ولذة النص" عبارات [كذا] منقولة من إحدى مدارس التفسير في العهد القديم، حيث يشبه تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتشبه لذة القراءة باللذة الجنسية". انظر:

المسيري، عبد الوهاب (محرر). إشكالية التحيز، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين ج1، ط1، 1995، ص59.

³ بو مسهولي، عبد العزيز. الشعر والتأويل: قراءة في شعر أدونيس، أفريقيا الشرق، 1998، ص44

⁴ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والنواصل، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 193، يناير 1995، ص226.

⁵ المرجع نفسه، ص226.

ومع أننا نسلم بهذا، فإن إشكال القراءة يبقى قائماً، ويحفز على صياغة جملة أسئلة معرفية، لا تسلم الإجابة عنها من المغامرة، وإن كان ذلك لا يمنع من إثارتها على كل حال. فهل تستند القراءة إلى مرجعية معينة؟ وما طبيعة هذه المرجعية؟ ليتسنى لنا أن نزكي قول القائل: "إن أي تفسير يتطلب إطاراً مرجعياً" *a frame of reference* "يمكن ربط النص المراد تفسيره به"⁶ ثم يجزم "وهكذا يصبح التفسير مستحيلاً بدون إطار مرجعي خارج نطاق النص."⁷

أو نجابه قول الآخر "لا نستطيع شرعياً الخروج عن النص في اتجاه أي شيء آخر، في اتجاه مرجع...أو مدلول خارج النص"⁸ ثم "لا يوجد شيء خارج النص."⁹ هذا الاستناد -إن وجد- ألا يعني السطو على أهم محرك في عملية الإبداع، وأقصد به حرية المبدع، بدءاً من اختيار الألفاظ، وانتهاء بيسط رؤيته على الإنسان والعالم والكون؟ ألم يصرح طه حسين منذ زمن ليس بالقريب: "نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية، يجب أن لا نتقيد بشيء ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح."¹⁰ ثم أي حظ من الموضوعية يكون لهذه القراءة متى ارتبطت بمرجعية ما؟

وفي هذا الإطار دائماً، ماذا عن هذه الثلاثية المتشابكة: المؤلف-النص-الناقد، أو القصد-النص-التفسير، "ذلك أن العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية"¹¹ وهل حقاً ستغدو وظيفة الناقد-القارئ محصورة في كتابة النص المقروء لا في اكتشافه؟ بل تغالي

⁶ رياض، مصطفى. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير"، في دراسة الأدب، مجلة فصول، محور "الأدب والإيديولوجيا"، ج1، ع3، ص5.

⁷ المرجع نفسه، ص68، والمقال مترجم عن هورت شتاينميتر Horst Steinmetz.

⁸ دريدا، جاك Jaques Derrida: عن "الكراماتولوجيا" Of Grammatology. أورده د. عبد العزيز حمودة.

⁹ المرجع نفسه، ص348.

¹⁰ حسين، طه. في الأدب الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1927، ص68.

¹¹ أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، أيلول 1994، ص16.

التفكيكية إلى حد أن العملية النقدية ستصبح في نصوص النقاد تلفت النظر إلى نفسها أكثر مما تتعامل مع النص، مما حدا ببعض الدارسين إلى القول إن الأمر "يثير كثيراً من المخاوف والهواجس، وهي مخاوف وهواجس كان لها ما يبررها إلى حد كبير، فالقول بإطلاق حرية القارئ إلى درجة إعادة كتابة النص أو كتابته من جديد، قد يعني فوضى القراءة والنقد."¹²

وبعد هذا وذاك، ماذا عن علاقة اللفظ بالمعنى؟ أو الدال بالمدلول بتعبير أدق؟ ذلك "أن تصور القراءة والتفسير يحتاج إلى تصور السؤال عن المعنى."¹³ وقد أدرك قدماؤنا هذه المعضلة، ونحن أيضاً يبدو أننا: "لا نستطيع أن نحكم على القراءات بمعزل عن هذا السؤال."¹⁴

وكيف نواجه إشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى؟ بل كيف سنقف على أرض صلبة أو هشة، إن نحن أخذنا بمفهوم "الاختلاف والإرجاء" كما يتزعمه رأس التفكيكيين "جاك دريدا"؟ فنصل إلى مفهوم "الواحدية السائلة [حيث] تتصاعد معدلات الحلول والتفكيك، وتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغير هو نقطة الثبات الوحيدة... وتنفصل الدوال عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا مرجعية ولا أسس، فتصبح كلمة "إنسان" دالاً بلا مدلول، أو دالاً متعدد المدلولات."¹⁵

هذه الأسئلة، هي بعض ما يسنح للخاطر في كل ما أقرأ-أطالع بصفة عامة، وفي مطالعة مشروع أدونيس ومحاولة قراءة إشكالاته؛ النظرية والإبداعية، بصفة خاصة. فهل إلى خروج من سبيل؟ أي المقدور رسم معالم قراءة بوسعها المغامرة في ملازمة تلك

¹² حمودة، عبد العزيز. المراهية المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع232، أبريل 1998، ص327.

¹³ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص9-10.

¹⁴ المرجع نفسه. الصفحة نفسها 10.

¹⁵ المسيري، عبد الوهاب. "ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية"، ص2-3. وقد قدمت المداخلة إلى جامعة الصحوة الإسلامية، المنعقدة بالرباط، 29/30 أكتوبر 1998. تحت إشراف وزارة الأوقاف.

الأسئلة، أو جوانب منها على أكبر تقدير؟ أنستطيع أن نتناول فكر الرجل -أدونيس- وإبداعه بمستوى حضاري إنساني، وبرحابة صدر بعيدا الكزازة؟¹⁶

يبدو أن هذا الأمر ليس مستحيل المنال، لأن الإنسان في قراءته -وهو ما يهمنا في هذا المجال- يمكنه أن يتحيز لما يرى "أنه الحق، وهذا هو الالتزام. والإنسان المتحيز للحق والحقيقة، يمكن أن يتحمس لهما وينفعل بهما، ولكنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمية وللحق الذي يقع خروجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر ثمرة بحثه، فهو لا يعتقد، أن أحكامه (المتحيزة) هي الحكم النهائي المطلق، إذ أن أحكامه هي أولاً وأخيراً اجتهاد، وهو يدرك ذلك تماماً."¹⁷

أولاً: هل القراءة ذات مرجعية؟ وماهية هذه المرجعية؟

لقد بادرنّا بهذا الكلام لأننا على وعي من أن القراءة "التي تعكف على مجال عكوفاً منغلِقاً، تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزاته المعرفية."¹⁸ فالقراءة إذاً، ذات مرجعية، وهذه المرجعية تختلف باختلاف الانتماءات الحضارية للقراء. لذلك يمكننا أن نسطر بنوع من الاطمئنان أن "اختلاف المفسرين حول نص ما، ليس اختلافاً حول النتائج بقدر ما هو اختلاف حول الأطر المرجعية."¹⁹ بل إننا نزعم أن عقلاء القراء في العالم يكادون يجمعون على نوع مشترك من قيم هذه المرجعية ومبادئها وأفكارها، تضميناً أو تصريحاً.

يقول صاحباً مؤلف: "كيف تقرأ كتاباً"²⁰ عن مصطلح التناقل-التواصل: "انظر فقط إلى كلمة التناقل "Communication" لحظة، إن جذرها يتعلق بكلمة "Common"

¹⁶ أوصاف ذكرها جودت سعيد عن الجاحظ قال: إنه كان شهيد الكتاب والقراءة، وكان قارئاً بمستوى حضاري إنساني عالمي... انظر:

سعيد، جودت. **اقرأ وربك الأكرم**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، 1993، ص30-31.

¹⁷ المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص19.

¹⁸ أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص5.

¹⁹ رياض، مصطفى. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير"، **مجلة فصول**، ع3، م5، مرجع سابق، ص69.

²⁰ هما مورتيمر أدلر وتشارلز فان دورن.

مشترك أو عام. فنحن نتكلم عن المجتمع Community كمجموعة من البشر لديهم شيء مشترك يجمعهم. وعلى طول الخط الذي يوجد فيه غموض أو التباس، فلن يكون هناك معنى مشتركاً بين الكاتب والقارئ.²¹ ولا تحسبن أن ذلك الشيء المشترك، هو مجرد قواعد التواصل الآلي فقط، بل إنها -القبولة- تلمح من طرف خفي إلى المشترك القيمي أيضاً.

وها هو أستاذ الأدب الإنجليزي "كريستوفر باطلر Christopher Butler" يقول بجلاء "ولكن يجب أن نعترف بأن هناك حاجة فعلية للأيديولوجية، بمعنى المشاركة في أطر عقائدية تعطي حياتنا معنى وهدفاً، وتجعلنا نحس بالانتماء إلى ثقافة معينة."²²

ومعلوم بداهة أن القيم المتجاوزة: أخلاق، دين... الخ من مكونات الثقافة، حتى لا يظن أحد أن "أطر عقائدية" الواردة في النص، قد تعني -فقط- الأبعاد الاجتماعية، والقيم الوضعية المتداولة بين الناس، استناداً إلى أن الناقد -بطلر- ذو موقف فكري ليبرالي - راديكالي كما ينعتة هو نفسه.²³ تثبت هذا الأمر لأن الإنسان إذا كان "حقاً" مصنوعاً على طراز داروين"، وإذا لم يكن يوجد على الإطلاق سند للإنسان ولا مجال لروحه و "لذاته"، فإن الفن لا مجال له، وإن الشعراء وكتاب التراجم يضللوننا ويكتبون هراء لا معنى له.²⁴ وما ذلك إلا لأن الشعر "هو ثمرة الصلة بين الروح والحقيقة وبين مصدرهما... الله."²⁵

في السياق نفسه، وزيادة في تجلية ما نذهب إليه، يمكننا الاستئناس هاهنا، برأي أحد كبار الباحثين في الأدب المقارن، نعي به "بول فان تيغم Paul Van Tieghem" حين يصف القراءة الواعية، فيحدد ملامحها بقوله، "فكثرة القراءات المحللة، المعللة، الباحثة عن

²¹ أدلر، مورتيمر وفان دورن، تشارلز. كيف نقرأ كتاباً. ترجمه وقدم له: طلال الحمصي، بيروت: الدار العربية للعلوم، 1995، ص 117.

²² باطلر، كريستوفر. "التفسير والتفكيك والايديولوجية" ترجمه: نهاد صليحة، فصول، مرجع سابق، ع3، م5، ص82.

²³ انظر تقديم المترجمة للكتاب، المرجع السابق، ص79.

²⁴ بيغوفيتش، علي عزت. الإسلام بين الشرق والغرب، الكويت: مؤسسة بافاري للنشر والإعلام والخدمات، ط1، رجب 1414هـ، ص137.

²⁵ القول: لجاك ماريان Jacques Maritain أوردته: علي عزت بيغوفيتش. المرجع أعلاه 144.

قيم، قضايا، مشكلات، تواريخ، معتقدات، عقائد، وتطور أفكار، ومواقف يجب أن تكون الدافع الرئيسي للقراءة الواعية²⁶ وما إخال أن قراءة هذه صفاها، إلا متكئة على مرجعية، تتسم بالشمولية وبعد النظر لتسندها، لأنها "تؤرخ للأدب، وتؤرخ للحضارة في آن معاً".²⁷

ومع أن الشمس وضحت لذي عينين، فإننا يمكن أن نواجه بشعارات من مثل: دع ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، ونحن نوظفها في إطارها المعرفي -أقصد العبارة- وليس في بعدها السياسي الضيق كما يفهم كثير من الناس من مصطلح العلمانية... فلننظر، مثلاً، كيف يرفض "كاتب" مغربي، الخطاب الديني كما سماه، ويدعو إلى تبني خطاب إنسي يكون الحضور الدائم فيه للذات الإنسانية، ويكون اللامفكر فيه، هو الله.²⁸

لهذا السبب إذاً، ولغيره ربما، مما لا يعرفه إلا ذوو الفطنة من مثل صاحبنا، تتسم مواقف كثير من أدبائنا ومفكرينا بالنقل الساذج، أو النية المبيتة. وإن تعجب فعجب قول القائلين منهم؛ إنه كلما تسلحنا بالمناهج الحديثة -والتي يعود الفضل فيها للدراسات اللغوية- كاللسانية، والنبوية، والسيامية، وحتى التفكيكية أيضاً، كلما نزعنا نحو العلمية الصارمة، والموضوعية الحقة، وتركنا جسر الميتافيزيقا و الماورائيات ينهدم وحده؛ وحينها لا تجد القراءة المعتمدة عليهما، في قليل أو كثير، من حل إلا أن تُسلم نفسها للغرق ما دام الجسر قد انهار، أو تلتحق بالركب بعد أن يدمها بحال النجدة، وقوارب النجاة! ولكم كان عجي عظيماً عندما وجدت شاهداً من أهلها، وهو "بيير ماشيري Pierre Machery" يصرح في غير موارد أن "النقد النبوي أو الميتافيزيقي ليس سوى تنويع عن الجماليات اللاهوتية".²⁹

²⁶ تيغم، بول فان. الأدب المقارن، ترجمة سامي الحسامي، صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، نقلاً عن: د. سامي فتوح: "في الأدب المقارن: بحث في المقولات والميادين" مجلة الغدير، لبنان: المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ع30/29، م5، صيف 1995، ص142.

²⁷ المرجع السابق، ص142.

²⁸ محمد، فائق. بياض الفكر السلفي، البيضاء: دار النشر المغربية، 1983، ص8.

²⁹ ماشيري، بيي. أورده. د. سعد عبد الرحمن البازعي: "ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي"، ضمن كتاب: إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص196 هامش 17.

بل إننا واجدون ما هو أكثر دلالة وعمقاً على أن القراءة لا تتخلص من مرجعيتها - ولو نسبياً في أسوأ الأحوال - وإن زعم أصحابها أو التابعون لهم ذلك، وألبسوه مسوح صرامة العلم والموضوعية! يتحسد ذلك في كلمة فيلسوف ألمانيا الذي أقل ما يقال عنه، إنه ظل يعمل بشدة على إلغاء ما وراثيات الفكر الإنساني. يقول "مارتن هايدغر Martin Heidegger" عن حضور الميتافيزيقا في القراءات الغربية:

"إن ثمة اعتباراً للنزعة الميتافيزيقية ما يزال سائداً حتى في نية التغلب عليها."³⁰ وما نصيحته إذا؟ "أن نتوقف عن محاولة التغلب على الميتافيزيقية وندعها وشأنها!"³¹

أفيحق لنا بعد هذا أن نزعم مع الزاعمين "أن الحب والشعر يتعارضان من جهة الماهية والوظيفة مع الرؤية الدينية للكون... أما الشعر فإنه مواجهة تتم في الكلمات وبالكلمات، ولذلك يصبح النص الإبداعي بمثابة الفضاء الذي تستعيد فيه الذات حريتها وتتشل نفسها من عقال المحرمات والممنوعات، بل إن الكتابة تصبح هدماً للمطلقات ودعوة إلى التمرد على المتعاليات"³² فكيف تتسلح القراءة بمرجعية أسسها المتعاليات: من قيم، وأخلاق، ومعتقد، والمقروء يخترقها أصلاً، وينفلت منها انفلاتاً، ولا يجد فتنته إلا عندما يدنسها، إذ يتوق إلى "عالم لا إكراه فيه، وليس فيه ممنوعات ومحرمات؛ بل عالم غواية وغبطة ولذة"³³

إن مثل هذا الكلام، أي رفض المتعاليات، وهدم المطلقات، والتخلص من عقال المركز المتجاوز عموماً، أثناء عملية القراءة أو الإبداع، كلام معاد ومكرور - على حد تعبير زهير بن أبي سلمى - عند كثير من نقادنا وشعرائنا³⁴ المعاصرين.

³⁰ المرجع نفسه، ص 185. والقولان لهايدغر من كتابه الوجود والزمن

³¹ المرجع نفسه، ص 185.

³² اليوسفي، محمد لطفي. "أسئلة الشعر ونداء الهوامش"، فصول، صيف 1997، محور: أفق الشعر، ع 16م، ص 34.

³³ اليوسفي، محمد لطفي. المرجع نفسه، ص 33.

³⁴ نذكر منهم للتمثيل لا للحصر:

* كمال أبو ديب" في مقالاته ضمن مجلة فصول وجدلية الخفاء والتجلي وفي الشعرية:

* أدونيس: زمن الشعر؛ ومقدمة للشعر العربي؛ و الثابت والمتحول؛ بل في كل ما كتب.

* محمد بنيس: حادثة السؤال؛ وأطروحته بأجزائها الأربعة.=

أقول: في الوقت الذي يسلك فيه هؤلاء هذا المسلك المشين، والمتسرع في مصادرة الأفكار والرؤى المخالفة، يتفكر بحق أحد الأمريكيين³⁵ ويتدبر، ويعلن، وكأني به يقرع هؤلاء، فيقول: "لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكا (مخلفي البروتستانتية) ينحذب إلى دريدا مثلاً. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب: فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاي اليهودي في أوربا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل، والرموز، والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى."³⁶

إن هذا الكلام الثمين، لحجة دامغة على صدق الرجل مع نفسه، وهو يحمل مرجعيته بين جوانحه في قراءته. وهو برهان ساطع على صدق قطب التفكيكيين مع نفسه أيضاً - أقصد دريدا- وهو ينطلق في قراءته من مرجعيته اليهودية.³⁷ وربما لهذا السبب، التمس العذر النفسي في نقل النص بأكمله رغم طوله.. ولعل صدق ما ذهب إليه، أنا أيضاً، يمثله الآتي: "في ترجمتها لكتاب دريدا on Gramatology "عن الجرماتولوجيا" تشير "جاياتري سيففاك" Gayatric Spivak. إلى أن الفيلسوف الفرنسي يهودي سيفاردي مولود في الجزائر، وتذكرنا بأن بعض مقالاته مذبذبة بتوقيع "حبر" يهودي Rabbi وهو فعلاً ما نلاحظه في نهاية مقالاته عن "ليفيناس و جاييس" في الكتابة والاختلاف.³⁸ والأمر نفسه

= * رفعت سلام: ضمن فصول؛ وأشعاره.

* محمد عفيفي مطر...

35 هو: ج هلس ملر Hills.J.Miller.

36 أورد الاعتراف، د.سعد البازعي، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص192.

37 ينظر في هذا: المسيري، عبد الوهاب، مجلة إسلامية المعرفة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع10، س3، خريف 97.

38 أورده البازعي، سعد. إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص197، هامش25، وأخذه عن كتاب:

Gayatric, Spivak. (TR) *Of Grammatology*, Baltimore: the John Hopkins Univ. press, 1976, PP. ix, 317.

يثبته عبد الوهاب المسيري في مقاله: "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"³⁹ بكثير من العمق والتوسع.

إذا كان الأمر بهذه الصورة الحلية، فلماذا تجد كثيراً من شعرائنا ونقادنا يحاكون غيرهم، -الغربيين- دون فهم الأسس "الفلسفية والوجودية الحلولية والتثليثية"⁴⁰ التي بنوا عليها فكرهم؟! وأي نوع من المحاكاة يحشمون أنفسهم معاناة التنافس فيه؟. فنحن نقرأ -مثلاً- عن "دريدا" أن فلسفته انتقلت "من الغياب إلى الحضور، وتحولت أفكاره من المسكوت إلى المعلن عنه، ومن اللامفكر فيه إلى المنقول منه"⁴¹ فنستخلص مطمئنين أنه حقاً "منقول منه" فحسب، إذ يكتفي دارسونا بمضغ المصطلحات؛ كالهامش، والإرجاء، والاختلاف، والتفكيك... ويتغافلون -عن وعي أو دون وعي- عن إرث هذا "الفيلسوف" اليهودي الذي ينطلق منه في قراءاته، كما حاولت تبيان ذلك.

ومن باب التحميص فقط، كما كان يذكر قدماؤنا، نذكر أن بعض هؤلاء قد يسمي مجلة "اختلاف"،⁴² ويكتب أحدهم "تاء" الاختلاف هكذا: الأخ(ت)لاف⁴³ على غرار الكلمتين الفرنسيتين "Differance عوض Difference"، ثم يستغرق أمثال هؤلاء في القراءات والتأويلات والتجديفات، بلا أساس متين يسندهم، أو ركن شديد يأوون إليه... فنسمع باستراتيجية المغامرة، وفتنة التيه، وأن لا حقيقة متعالية خارج الكتابة، هذه التي تختار "أن تطلق العنان للرغبات والأهواء والنزوات."⁴⁴

39 المسيري، عبد الوهاب. "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، إسلامية المعرفة، مرجع سابق.

40 المرزوقي، أبو يعرب. "في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، دراسات عربية، دار الطليعة، ع4/3، ص 35، يناير/فبراير 1999، ص41.

41 عطية، أحمد عبد الحليم. "التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر ع المعاصر (1)"، دراسات عربية، 2/1، ص34، ص55.

42 مونييت، سعيد. مجلة: اختلاف، المغرب.

43 هكذا يكتبها كاظم جهاد. انظر:

دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، ط1، 1998

44 اليوسفي، محمد لطفي. "الشعر وتحرير الكائن: قراءة في اللغة والمتخيل" مجلة نزوى، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، ع16 أكتوبر 1998، ص43. وكذلك: مجلة البحرين الثقافية، البحرين: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع18، ص5، أكتوبر 1998، ص118.

ويغدو الحديث عن مرجعية للقراءة، أو الحقيقة أو الثبات.. ضرباً من الهراء، بل حديث خرافة، وما ذلك إلا لأن الكتابة "إنما تتشكل وتحضر بيننا لتشير إلى أن فكرة التقدم وهم. فلا وراء هناك ولا أمام. إن الوجود إقامة في الرعب، وإدلاج في التيه."⁴⁵

وإن شئنا مزيداً من القناتمة والحيرة، فلا نكتدي بنجم ولا علامات؛ فإن "الوجود مجرد إقامة في الرعب. ولا خيار أمام الكائن غير المهبوط والمرارات. والكتابة لا تبني فكرة الأفول والعدم لترثي الكائن، بل لتومئ على نحو موغل في الخفاء إلا [كذا] أن للعدم فتنه وله أيضاً سلطانه، إنه هو الذي يمد الوجود بالمعنى."⁴⁶

أفترانا نستطيع الآن، بعد هذه الإضاءات، أن نقرر أنه لزام: "علينا أن نتذكر دائماً ونحن نحاور أنفسنا أو نحاور الآخرين، أننا نعمل لصالح حضارة بعينها؟"⁴⁷ وأن ندرك بعمق، وعن وعي "أن ليست ثمة قراءة بريئة، أو قراءة تبدأ من درجة الصفر"⁴⁸ ويجدر بنا في هذا المقام، دفعا لكل توهم أو لبس في استعمال المفاهيم، أن نؤكد أن عدم وجود "قراءة بريئة" كما نروم أن تثبت، لا يعني بأي حال من الأحوال، أنها تنطلق من إطار مرجعي "يؤلف مجموع الخبرات والمعارف، التي تعمل على تشكيل فعل التلقي"⁴⁹ فحسب، لأن هذا الشق من الحقيقة هو الشق الظاهر لا أكثر، ويكاد يكون بديهياً، أما شق الحقيقة الآخر الذي يكمل الأول ونحاول أن نأسس له في ثنايا هذا المدخل، فهو ما يذهب إليه مالك بن نبي رحمه الله بشكل يدل على فكر ثاقب، وبصيرة سليمة وأسمح لنفسه بنقله بحرفه ما دام يفي بالحاجة. يقول: "إذ يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ؛ هي التي تحدد طرز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص

⁴⁵ المرجع نفسه ص44.

⁴⁶ المرجع نفسه ص49.

⁴⁷ رومية، وهب. شعرنا القديم والنقد الجديد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع207، مارس 1996، ص15

⁴⁸ المرجع السابق، ص24.

⁴⁹ رمانى، إبراهيم. "الشعر العربي الحديث: مسألة القراءة"، مجلة فصول، ع2، م15، صيف 1996، ص134.

الداخلية منها والخارجية لوظيفته التاريخية. هناك أساساً طريقتان لملء الفراغ: فإما أن ينظر المرء حول قدميه أي نحو الأرض. وإما أن يرفع بصره نحو السماء.⁵⁰

إن هذا النظر إلى السماء، تمثله تلك القيم العليا التي يستمد منها الإنسان زاده في النظر إلى الأمور وتقويمها، وينبغي أن تكون معين الناقد-القارئ على وجه الخصوص. تلك هي قيم الحق والخير والجمال التي نمتاحها من "مركز الكون ومصدر وحدته وتماسكه وحركته. هذا المبدأ في العقائد التوحيدية هو الإله، وهو متجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ، منزّه عنها، مفارق لها، ولكنه لم يهجرها، فهو خالقها، ومحركها وهو الذي يزودها بالغرض والغاية.⁵¹ وما مصير الإنسانية إن هي خالفتها، أو اتخذتها ظهيراً؟ ولا ينبغي أن يخذعنا بريق الشعار المرفوع ذريعة لهذا التحلي، لأن "هذه القيم هي الملائم للإنساني الذي يضمن للجماعات توافقها، وللإنسانية تماسكها؛ ومخالفتها تؤدي إلى شر مستطير يعاني منه المجتمع، وتعالني منه البشرية.⁵²

قد يقلق مثل هذا الكلام كثيراً من الدارسين -الباحثين منهم خاصة، عن أدبية الأدب وحدها في قراءاتهم، أو ربما قد لا يبحثون عن أي قيمة أخرى ما دام النص-الكتابة، إنما تمارس فيه الدوال والمدلولات تبادل الأماكن، أقصد الأدوار، لتتم عملية اللعب، بمشاركة مع المتلقي-طبعاً- الذي يدخل طرفاً في هذه الدائرة المغلقة مادام كل شيء خارج النص قد انهار!!

إلا أن الذي غاب عن هؤلاء، فيما يبدو لنا، هو أن ما يعبر عنه الأديب ليس قيمة واحدة "بل جملة من القيم تكاملت وتوحدت في الأثر الأدبي على نحو من الأنحاء. صحيح أن القيمة الجمالية هي التي يجب أن تسود في الأثر الأدبي، لكن هذا لا يعني زوال القيمتين

⁵⁰ نبي، مالك بن. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط1، 1992، ص17.

⁵¹ المسيري، عبد الوهاب. الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1997، ص241.

⁵² الأرض، تيسير شيخ. "ما وراء النقد الأدبي" الفكر العربي، بيروت: معهد الإنماء العربي، ع25، ص4، يناير/فبراير 1982، ص100.

الأخريين منه؛ أعني الحق والخير.⁵³ فهل هذا يعني أن النص يتمتع عن تعدد القراءات؟ مؤكداً، أن الجواب هو كلا، "إلا أنه يرفض أن يصبح سلاحاً ضد ذاته، لأن الأدب مسؤول، ولا يمكن أن تتقي هذه المسؤولية بالتفسير العاثر أو المنحرف."⁵⁴ لهذا يمكننا أن نقرر بكل اطمئنان ومسؤولية أن وحدة "القيم برئاسة قيمة الجمال، هي التي ينبغي للناقد أن يضعها نصب عينيه في تقويمه الأثر الأدبي."⁵⁵

ومن هذه الخلفية التي ينبغي توافرها لكل قراءة واعية تعلم أن "هذه القيم تظهر عند الأديب والمفكر بوجهها السافر الجميل، فتغري قراءه باتباعها؛ فينسبون غرائزهم ورغباتهم الدنيا، ويتطلعون إلى تلك التي تتمشى مع القيم العليا."⁵⁶ وتدرك بعمق وجد "أن الأدب والفكر هما مستودعان هامين من مستودعات التربية الحقة، التي تنهل الأمم والإنسانية منها"⁵⁷ نقول إنه -انطلاقاً من هذه الخلفية- تغدو بعض الأفكار من مثل ما ينقله الشاعر أدونيس عن الشاعر الفرنسي السوريالي "بريتون" ضرباً من الانطباع الشخصي الذي لا يعتد به، وليس له في مجال القراءة-النقد، أي وزن، أو قيمة هادفة. يقول الثاني، فيما يرويّه عنه الأول، عن اللاإرادية أنها "تقتضي أن نكتب دون خضوع لأية قاعدة أخلاقية أو جمالية."⁵⁸

والكلام نفسه -يا للأسف- يتبناه "تامر سلوم" في مقال له تحت عنوان "موت المؤلف"،⁵⁹ دون مناقشة أو تقليب للأمر على كل وجوهه، بل يسلم به بنوع من التزكية؛ كأن يسمها -اللغة اللاإرادية- بأنها تنعدم فيها الرقابة للوعي أو العقل، وينعدم الاهتمام الجمالي والأخلاقي، بالمعنى التقليدي كما يزعم.⁶⁰

⁵³ الأرض، تيسير شيخ. "ما وراء النقد الأدبي"، مجلة الفكر العربي، مرجع سابق، ص 100.

⁵⁴ الأمراني، حسن. المتنبّي في دراسات المستشرقين الفرنسيين، أطروحة (87. 1988) بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1994، ص30+31.

⁵⁵ الأرض، تيسير شيخ. مجلة الفكر العربي، مرجع سابق، ص112.

⁵⁶ المرجع السابق، ص107.

⁵⁷ المرجع السابق، ص107.

⁵⁸ أدونيس: الصوفية والسوريالية، بيروت: دار الساقي، ط2، 1995، ص126.

⁵⁹ سلوم، تامر. "موت المؤلف" مجلة البيان، الكويت: رابطة الأدباء، ع326 سبتمبر 1997، ص33.

⁶⁰ المرجع السابق، ص39.

ولعله من نافلة القول أن نؤكد هنا أن مثل هذه الأحكام منبثة في ثنيا دراسات كثير من نقادنا، كما سبق وألححت إليه في متن هذه الصفحات⁶¹.. أفيقلق هذا، مرة أخرى، الرافعين شعار حرية القارئ والمبدع على حد سواء، لأنه اعتداء عليها، وحد من تفجرها وهي تخترق الحدود، والمتعاليات، طلباً لاكتناه أسرار البدء، والتحليق في سماء اللغة البكر، لغة الصاعقة الخضراء⁶² التي لا تبقي ولا تذر؟ أفلم يقل طه حسين -مرة أخرى- منذ وقت ليس بالقريب: "ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الأدب لأكون مبشراً بالإسلام أو هادماً للإلحاد، وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين، وأنا أكتفي من هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني؟!"⁶³ ومن كان بوسعه أن يكلفه، بل يجبره وقتها، أو في أي زمن آخر؟! ولكن الذي فاتته، ويفوت الذين سيقلقون، هو "أن الحرية التزام ومسؤولية، إنها التزام لا مجرد اختيار؛ لأن الاختيار هو تبي أحد الممكنين والوقوف عند هذا الحد؛ في حين أن الالتزام هو التزام بكل ما ينتج عن اختيارنا."⁶⁴

ها نحن أولاء نحاول ألا نألو جهداً في تبيان هذه المسألة، ونصر على هذا، لأننا نعمل لصالح حضارة بعينها، كما مر معنا، ولأننا نصبو إلى الاستقلال في ظلال ثقافة بانية، و القراءة ذات المرجعية جزء منها، ومعلوم عند ذوي النهى والبصيرة النفاذة، أن الفعل الثقافي الباني الحر "ككل فعل تغيير، ينبغي أن يشتمل على عنصري الهدم والبناء، هدم العناصر المظلمة التي تشد الإنسان إلى الحضيض وتعوق عن الانطلاق، وبكلمة واحدة: هدم أسباب الهوى، و بناء العناصر المشرقة التي تدفع الإنسان إلى الحركة من أجل أن يسمو إلى مكانة التكريم الإلهي."⁶⁵ أفنكون -بعد كل ما سقناه من حديث- لامسنا الجواب عن السؤال الأساس والمهم، وهو هل القراءة ذات مرجعية؟ وما نوع هذه المرجعية؟.. نأمل ذلك. لأن همتنا الأول والأخير كان محاولة رسم معالم منهج "يقوم على تناول النص

61 انظر هامش رقم 34.

62 أدونيس. قصيدة: "لغة الخطيئة" الأعمال الشعرية الكاملة. المجلد الأول ط5، دار العودة، 1/1. 1988، ص289.

63 حسين، طه. في الأدب الجاهلي، فصل الحرية والأدب" مرجع سابق، ص58

64 الأرض، تيسير شيخ. الفكر العربي. مرجع سابق.

65 الأمrani، حسن. "الثابت والمتحول في (الثابت والمتحول)"، المشكاة، ع 7 س 2، أكتوبر 1987، ص7. وانظر كذلك: المشكاة. ع1، س 1، ص 8: "الثقافة البانية".

باعتباره معطى حضاريا يسبح في فضاء حضاري لا ينسلخ عنه، و إن كان يتصدى لما يلحق الكيان من تشويه أو تزيف.⁶⁶ وسيستمر هذا الهم حتى نلامس أجوبة الأسئلة المتفرعة الأخرى بحول الله.

وللإشارة فقط، فإننا استعملنا مصطلح "القراءة" طيلة الصفحات السابقة، و أدرجنا مصطلح "منهج" في هذه الصفحة، اعتقاداً منا أننا نتعامل مع "القراءة" باعتبارها شكلاً من أشكال المنهج، وبوصفها منهجية تعطي أكبر قدر من الحرية إلى الذات في اشتغالها على النص الأدبي، لذلك فلا غرابة إذا كانت الحدود بين المنهج والقراءة تكاد تكون منعدمة بالنسبة للقارئ العادي بل المختص.⁶⁷

ثانياً: بين القراءة والأيدولوجيا:

إذا نحن عدنا كرة أخرى إلى إثارة مسألة القلق، فإن أصحابها سيناوشون، هذه المرة، من زاوية مختلفة؛ تلك هي زاوية: علاقة الأدب-القراءة، "بالأيدولوجيا". وسيبادر هؤلاء إلى القول: ألسنا في زمن ما بعد الأيدولوجيا؟، ألسنا -من باب أولى- في عصر نهاية الأيدولوجيا؟ فلم محاولة إلصاقها بالقراءة إذا؟

هو ذا "كمال أبو ديب" يعلن أن "الكتابة الآن تنأى عن التفسير، لأنها تشعر أنها لا تمتلك العالم أيدولوجيا، وترى العالم مغلقاً غير قابل للإدراك. من هنا، ينأى النقد أيضاً عن التفسير ويصبح تفكيكاً أو تشريحاً".⁶⁸ وها نحن أولاء مرة أخرى أمام مصطلحات غيرنا فحسب: النهاية، التفكيك، فتأمل! واللافت للنظر أن مسألة "نهاية الأيدولوجيا" هذه، كان قد أعلنها كثير من الغربيين منذ ستينات هذا القرن، وألفينا الناقد نفسه، منذ عقد من الزمن، كان قد اعتبرها دعوى زائفة وراح يسرد على مسامعنا في مقال له، أسماء

⁶⁶ الأمrani، حسن. المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين، مرجع سابق، ص34.

⁶⁷ بوعلی، عبد الرحم. نظريات القراءة (من البنيوية إلى جمالية التلقي)، مترجم، وجدة: دار نشر الجسور، ط 1، 1995، ص 8-9.

⁶⁸ أبو ديب، كمال. "اللحظة الراهنة للشعر، شعر اللحظة الراهنة"، فصول، ع 3، م 15، محور: الشعر ع المعاصر، م 2، خريف 1996، ص 16.

باحثين كبار،⁶⁹ رفضوا تلك الدعوى بحدة أو لطف، ليدرك هو في خلاصة جامعة مانعة: و"بشكل حاسم، أن الأدب فعلٌ في فضاء أيديولوجي، بل ندرك ما هو أبعد أهمية من ذلك بكثير: لأن الأدب على وجه الخصوص فعل لغوي فهو في الآن نفسه، فعل أيديولوجي."⁷⁰ فكيف نوفق بين الموقفين؟ يبدو أن المجال هنا ليس بمناسب للإجابة عن هذا التساؤل، ولذلك سنكتفي فقط بإيراد ما يعزز الموقف في الاقتباس، الأول - القائل بسقوط العقائدية كما يحلو له أن يقول، ويترجم.⁷¹ وهو في آخر كتاب للنقاد بين يدي. يقول ما نصه "لم ينهر مفهوم الوحدة فقط، بل انهار مفهوم العقائدية-الأيديولوجيا."⁷² وإذا نحن أجبنا لأنفسنا أحقية سؤاله: ولماذا هذا القرار البات الحاسم؟ لا يعدم ناقدنا جواباً، فنراه يوجب بنوع من التفصيل: لأنه "يمكن أن نعتبر مفهوم الأيديولوجيا تجلياً من تجليات الوحدة على مستوى شمولي عال - لأن الأيديولوجيا تفترض أنها تتعامل مع موضوعها بوصفه وحدة كلية، أو تزعم أنها قادرة على منح موضوعها وحدة متجانسة، وتتصور نفسها وحدة معرفية متجانسة. ولقد كان الفكر النقدي أول من تنبأ بسقوط الأيديولوجيا"⁷³ وللإشارة المفصلة فقط، فإن الكتاب المقتبس منه يقطر كله: تشظياً، وسقوطاً، واهياراً، ونهايات، وهلم جراً من هذه المصطلحات التي يحمد عندها الناقد سراه - شكلاً ومضموناً.

لعلنا لا نسرف في القول، ولا نقول شططاً، ونحن نحاول ترتيب، أولوياتنا في هذا المدخل، ونسعى إلى ضبط الأمور في سياقاتها، حتى تستقيم هذه القراءة التي نبتغي رسم خطوطها. أقول لعله ليس مغالاة، ولا منكراً ممكناً من القول وزوراً، إذا أثّرنا أن شعار نهاية الأيديولوجيا، أو سقوط المركز، أو اهيار الوحدة والوحدانية عند أبي ديب، وعند

⁶⁹ أبو ديب، كمال. "الأدب والأيديولوجيا"، فصول، ع 4، م 5، المحور بنفس العنوان، ج 2، 85، ص 52 - 53.

⁷⁰ المرجع السابق ص 54.

⁷¹ كما في ترجمته لكتابي: سعيد، إدوارد. الإستشراق، ط4، العربية، 1995، والثقافة والإمبريالية، ط1، 1997.

⁷² أبو ديب، كمال. جماليات التجاور أو تشابك الفضاءات الإبداعية، بيروت: دار العلم للملايين، تموز 1997، ص 24.

⁷³ المرجع نفسه، ص 24.

غيره من نقادنا، له صنوه في تفكير ما بعد الحداثة الغربية؛ بل له أمه الرؤوم هناك، لأنه هو المركز، ونقادنا هم الهامش، بتعبير التفكيكين أنفسهم. يقول "إيان كراي Ian Craib": "ويتشكك أصحاب ما بعد الحداثة بوجود أي سرد مرجعي Metanarative سواء أ تعلق الأمر بالعلوم، أم بالعقل، أم بالماركسية، أم بأي شيء كان، يدعي قدرته على ضمان الحقيقة، أو أي سرد جمالي يقدم مقاييس للجمال، أو أي سرد أخلاقي يضع معايير للخير. وبدلاً من ذلك السرد المرجعي الذي يحافظ على بقاء الأشياء مجتمعة، نجد أنفسنا إزاء شبكة معقدة ومتباينة من ألعاب اللغة."⁷⁴

أفليس لنا أن نقرر باطمئنان، بل بأسى عميق، أن صدى هذا الكلام هو المتردد على لسان ناقدنا العربي؟ فلنتأمل مصطلحاته فيما أوردناه من قول: "وحدة كلية"، "مستوى شمولي عال"، "وحدة متجانسة"، "وحدة معرفية متجانسة مزعومة" ... ولكن لماذا قد نشق على أنفسنا؛ فنظن بعض الظن، أو نتأول بعض التأويل، والناقد يسطر في مواضع كثيرة وكثيرة جداً، من كتابه، عن "المعبد" الذي انهار ودون مواربة يقول: "أما المعبد الذي عنه أحكي، فهو معبد العقائدية، والواحدية-الوحدانية، والثوقية المطلقة، والمذهبية المضطهدة الضيقة، ومحدودية الرؤية..."⁷⁵ كل هذا الانهيار، وتبدل المفاهيم -السماء والأرضية- غير المفاهيم، من أجل اكتشاف نصوص شاعر "تترواح بين المنفلش عاطفياً (السنتمنتالي) والجفاف رمال المهجير، والسريالي والكلبي واللقطة العابرة واللفتة الذكية (كما تتعدد وتنوع المصادر المكانية والثقافية واللغوية لنصوصه -من الكريسماس إلى عبارات بالإنجليزية إلى لغة المسيحية إلى الغرب والمكان المحلي). بكلمة أخرى نحن أمام إعاء للذات وشعر لا يصدر عن ذات تعاني العالم، بل يصدر عن معاناة خارجية للعالم أو ذات لا مركز لها، ذات متمشقة."⁷⁶ ولقد كدت أنسى نفسي وأنساق مع الكتاب "المتشطي" حقاً، مع العلم أن الغرض كان مجرد إشارة مقارنة فحسب... وحذو النعل للنعل، هاهو ذا الخيط الرفيع الرابط بين رؤى كثير من دارسينا، يتجلى عند ناقد آخر إذ

⁷⁴ كريب، إيان. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، الكويت: عالم المعرفة، أبريل 1999، ص 279.

⁷⁵ أبو ديب، كمال. جماليات النجار، مرجع سابق، ص 26.

⁷⁶ المرجع نفسه، ص 37.

يقول بوثوقية هو أيضاً: "والفتنة هي... وضع يدرك بالحال لا بالمقال، بل إنها حال يعني الخروج عما هو معتاد ومألوف، خروج إلى غير ما كانت الذات عليه قبل حدوث مفعول الفتنة. إنه الخروج عن عقل الوعي وقيوده؛ أي الخروج من الحضور والتطابق، تطابق الذات مع وعيها، أي ما تعتقد أنه صميمها. بإيجاز: إنه الخروج من الهوية نحو ما هو مخالف ومغاير وغريب."⁷⁷

ولمن شاء الاستزادة عن تلك الإشارة المقارنة، فليراجع كتاب عبد العزيز حمودة⁷⁸ أكاد أقول في كل فصوله المستفيضة، حيث يبحث أصول المناهج الغربية. أفرانا جانبنا الصواب، حين ألحنا إلى أن كثيراً من دارسينا يأخذ عن حضارة المركز؛ إما بسداجة، أو بنية مبيتة، قد يكون من نتائجهما في أحسن الأحوال استغفال المتلقين، حتى لا نورد مصطلح "علي شريعتي" المقابل للنباهة!!

وبعودة خاطفة إلى ما كتبه الباحث السوري المقيم في باريس، فإننا نجد ضالتنا في وصف مأزق المثقف العربي،⁷⁹ وما دونه المفكر المصري أيضاً، حسن حنفي،⁸⁰ وأوردت اسم الباحثين قصداً، ليس اعتباطاً، وإلا فهناك أسماء أخرى كثيرة.

لقد آن، فيما يبدو أن نقول: إن الأيديولوجيا التي نطمح أن تكون صلب القراءة التي نحاول تأسيسها، هي نظرة للكون كما هو كائن، و نظرة للإنسان كما ينبغي أن يكون ويصنع، أي تمتلك أساساً فلسفياً وأساساً إيمانياً. والمقصود بالأساس الإيماني هو أن تقوم بعرض شيء يشكل موضوع الإيمان وموضوع الهدف الكبير، أي يشكل معشوقاً ومحبباً

⁷⁷ اليوسفي، محمد لطفي. "أسئلة الشعر ونداء الهوامش"، فصول، ع1، م16، صيف97، مرجع سابق، ص34.

⁷⁸ حمودة، عبد العزيز. المرامي المحببة، مرجع سابق.

⁷⁹ صالح، هاشم. "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة العربية"، الوحدة، الرباط: المجلس القومي للثقافة الغربية، ع101/102.

⁸⁰ حنفي، حسن. مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، 1992.

له، ويحرك البشر نحو هذا المعشوق والمحبوب. فيجب إذاً أن يمتلك فلسفة ومثلاً أخلاقياً ومثلاً اجتماعياً.⁸¹

هكذا بمقدورنا أن نستخلص من الأمور سالفة الذكر، أن قراءتنا "المؤدجلة"، ليست كذلك، سياسياً، أو اجتماعياً، (وهو ما يمكن أن نضع أيدينا عليه في ما خصصت له مجلة فصول عدديها الاثنين).⁸² أو حتى "ميتافيزيقياً" أو ما وراثياً بالمعنى الغربي عموماً، وإنما هي قراءة "استخلافية"،⁸³ ذات نمط إيديولوجي ومرجعي شديد الخصوصية، كما حاولنا - جهد المستطاع - أن نجلي ذلك خلال صفحات هذا المتن، وخلال ما سيأتي ضمنه أيضاً.

في كلمات؛ إنها قراءة ذات هوية، وكما هو معلوم "ثمة ارتباط عضوي بين الوجود والهوية. أن توجد، أو أن تكون موجوداً، يعني حتماً أن تكون لك هوية. ففقدان الهوية لا يعني فقط العوم في فضاء العماء الوجودي، بل يعني أيضاً العوم في فضاء العماء المعرفي؛ وبذلك يسقط اعتبار فاقد الهوية عند الوجود وعند المعرفة."⁸⁴

هكذا إذاً إذا نحن سلمنا بأن "أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات."⁸⁵ وسلمنا من جهة أخرى أيضاً أنه "سواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة، وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها"،⁸⁶ فإننا في مثل هذه الحالة، سنواجه بمسألة أخرى، تصب في القلق نفسه الذي كنا أشرنا إلى أنه قد يثار. والقضية ستتخلص هذه المرة في اعتراض نعتقد -نحن أيضاً- صحته ووجاهته من حيث المبدأ؛ ذلك هو مفهوم الموضوعية.

⁸¹ المطهري، آية الله الشهيد. **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1409هـ، ص 79-80 مع تصرف يسير.

⁸² الأدب و الإيديولوجيا، **مجلة فصول**، ج 1 ع 3 م 5. أبريل/ماي/يونيو 1985

⁸³ مصطلح "استخلافية" مصطلح فلسفي معرفي بلوره الباحث التونسي: د. أبو يعرب المرزوقي في ما قرأت له من مقالات رائدة، تستند إلى مبدأ التوحيد الاستخلافي.... انظر:

المرزوقي، أبو يعرب. "الروحانية الاستخلافية: خصائصها وشروطها". **مجلة إسلامية المعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع13 س4، صيف 1998، ص67-106.

⁸⁴ علي، مصطفى الحاج. "الهوية من منظور فلسفي - إسلامي مدخل نظري لنقاش علاقة المتكف بالهوية"، **المنطلق**. بيروت، ع99، شعبان/رمضان 1413هـ، ص22.

⁸⁵ أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص6.

⁸⁶ المرجع نفسه، ص 6.

ثالثاً: القراءة ذات المرجعية ونصيب الموضوعية منها:

معنى هذا، أن سؤالاً من نوع: ترى كيف نضمن موضوعية القراءة إذا نحن سلحناها بمثل هذه الترسانة من "العقائدية" والمرجعية؟، سنواجه به ضربة لازب. بل إن ما قد يعقد الأمر أكثر، أن هذه المرجعية لا تكتفي بالأخذ بأفق معرفي واجتماعي فحسب، وإنما تزعم لنفسها الاستناد إلى نظام من القيم والمبادئ المتجاوزة أيضاً.

فأي حديث عن الموضوعية يكون مستساغاً حينئذ؟! هذا، في الوقت الذي نعلم فيه أن دارس الأثر الأدبي يسعى—من بين ما يسعى إليه، بل لعله يسعى قبل كل شيء— إلى تحقيق الموضوعية، فيغدو غرضه وغايته "تخديد الأشياء في ارتباطها فيما بينها، وإبراز العلاقات الرابطة لها. لا في علاقاتها بنا، بل في علاقاتها بعضها ببعض. وهو أمر لا يتأتى إلا بإبعاد كل ما ليست له علاقة بالظاهرة المدروسة، والحذر من الأفكار والفرضيات عن طريق إزاحة وإقصاء كل اعتبار" ذاتي.⁸⁷

إنه تحت وطأة تأثير هذا الإحساس الذي يمارسه مفهوم الموضوعية على القارئ، بل يحاصره، أو يحاصر هو به نفسه، نلغي عدداً من المعاصرين لا يعنون "بشيء من تصحيح المفاهيم، ولا حتى الوقوف عند بعض مظاهر الانحراف، لوضع يد القارئ عليها، وكأنه مشغول عن كل ذلك باللهاث وراء اتخاذ تلك النماذج حقولاً يجرب فيها ما جد من المناهج "العلمية" المستحدثة.⁸⁸ بل إن الأمر لا يقف عند عدم "تصحيح المفاهيم"، أو "الوقوف عند بعض مظاهر الانحراف"، ولكنه يتجاوز ذلك إلى ما هو أدهى وأمر، وهو جعل هذه المظاهر، هي سبب تفرد الشاعر، وسبيل اكتنازه آفاق الإبداع، فيأتي بما لم تنبس به شفتا أول ولا آخر؛ هو ذا كمال أبوديب يعلق—تمثيلاً لا حصراً— على قول أدونيس:

يحيَا الله وحيدا،

⁸⁷ يفوت، سالم. "بستيمولوجيا أم مناهج العلوم؟"، دراسات عربية، مناقشة كتاب، ع 6/5، س32، مارس/أبريل 1996، ص111.

⁸⁸ الأمراني، حسن. "ثقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن"، المشكاة، ع14، س4، إبريل/ماي/يونيه 1991، ص10.

لكن، ما أعجبه، ما أنسه-الشيطان

لا يحيا، لا يقدر أن يحيا

إلا في جسد الإنسان⁸⁹

يقول " ثمة نص آخر ينتمي إلى شعر التأمل في الأوراق له تميزه الخاص، ويقوم على هذا التأويل البارع لحقيقة مألوفة، ليخرج منه بنتيجة صادمة غير مألوفة.⁹⁰ وطبعاً واضح هذا التأويل في النص الأدونيسي؛ من عزل لله، وفي هذا غربته، وتجريده من صلته بالأنام، وتمجيد للشيطان؛ العجيب، المونس للإنسان، وفي هذا قرينه منه، ومودته معه، وما هذا بمنكر، مادام:

- "في وجهك شيء من إبليس"

- "صدقت، كبير الإنس شبيه بكبير الجن"⁹¹

ومثل هذا التمجيد للانحراف -على مستوى التصور- نجده في ثانيا كتاب ناقد آخر؛⁹² إذ يستخرج من أدب "حمزة شحاتة" -مثلاً- أن المرأة مسؤولة عن الخطيئة الأولى، وأن حواء دفعت آدم إلى الأكل من الشجرة المحرمة... ثم تتوالى مظاهر الانحراف متمثلة في تداعيات هذا "الاكتشاف".

وقد تعرض الناقد في ذلك لانتقاد اثنين -ليس حصراً- ممن قرأوا كتابه؛ السيد إبراهيم،⁹³ وعدنان علي رضا النحوي.⁹⁴

⁸⁹ أدونيس. أمس المكان الآن، بيروت: دار الساقي، ط1، 1995، ص305.

⁹⁰ كمال أبو ديب: هو ذا الكتاب ويا هول؛ ويا ريب؛ ويا سحر ما فيه. فصول، الأفق الأدونيسي، ع2، م16 خريف 1997، ص212.

⁹¹ أدونيس. أمس المكان الآن، مرجع سابق، ص39.

⁹² الغدامي، عبد الله. الخطيئة والتكفير، جدة: كتاب النادي الأدبي، ط1، 1405هـ/1985م، ص187 وما بعدها.

⁹³ إبراهيم، السيد. قضايا النقد الأدبي المعاصر في كتابات عبد الله الغدامي، علامات في النقد، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ع28، م7، ص104.

⁹⁴ النحوي، عدنان علي رضا. الحداثة في منظور إيماني، الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، ط3، 1989، ص159 وما بعدها.

إن الانزلاق من هذا النوع، يتكرر في عشرات القراءات -وقد مر معنا شذرات منها- ولكن مجال الإفاضة فيه ليس هذا المدخل بمحله، وإنما سيتناول في ثنايا الموضوع إن شاء الله. لهذه الغاية، وحتى لا تنساق مع هذه الإيماءات لمواطن الخلل، نحاول أن نخطو خطوة إلى الأمام في ما نحن بصده، فنسجل أن "مغالطة الموضوعية"،⁹⁵ قد تبناها أصحاب العلوم التجريبية بدءاً، ثم انتقلت عدواها إلى العلوم الإنسانية، ومنها القراءات الأدبية وإذا كان حقيقة أن "أن العمل العلمي هو عمل تساهم فيه جماعة علمية تهيمن عليها منظومة من القيم والخيارات. فإن الحكم بأن نظرية ما أحسن أو أسوأ من نظرية أخرى، يتم تبعاً للمعايير القائمة."⁹⁶

هذه بديهة أولى. أما الثانية، فإنه إن "صح هذا في العلوم التجريبية، فهو بالأولى أصح في العلوم الإنسانية."⁹⁷

إذا كان ذلك كذلك، فما بال كثير من نقادنا ينزعجون؟ أم نعود على بدء، لنذكر بأن كثيراً منهم ينقل بفهم وبغير فهم حتى لكأنه حاطب ليل؟! أغاب "عنا أن الانفتاح على العالم من حولنا، والانتفاع بثقافته وعلومه أمر، وأن نفي الذات وتغيير الجلود والاعتراب في الآخر، أمر آخر"⁹⁸ أفليس هذا أحد اللسانين الكبار يفتح أبصارنا على "مغالطة الموضوعية"، إذ يقول: "إن هذه المغالطة ليست مغالطة في الشعرية البنيوية بصفة خاصة، وإنما هي مغالطة في النظرية الشكلية والنقد الأدبي بصفة عامة. وهذه المغالطة تقوم على زعم مؤداه أن النص الأدبي موضوع منفصل (فيزيقي أو مجرد) له خصائصه الشكلية الذاتية المتأصلة أو الجوهرية -أي "خصائصه البنيوية" التي يمكن، بل يجب، أن توضح دون الرجوع إلى أي عوامل خارجية؟!"⁹⁹

⁹⁵ هكذا سماها: روجر فاوولر Roger Fawler.

⁹⁶ يفوت، سالم. "بستيمولوجيا أم علم مناهج العلوم؟" مرجع سابق، ص 111.

⁹⁷ المرجع نفسه، ص 111.

⁹⁸ رومية، وهب أحمد. شعرنا القديم والنقد الجديد، مرجع سابق، ص 21.

⁹⁹ فاوولر، روجر Roger Fawler. "نحو نظرية لسانية-اجتماعية للخطاب الأدبي"، ترجمة محيي الدين

محسن، نوافذ، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ع1، شتبر 1997، ص 21.

وللإشارة العابرة فقط، نلاحظ أن كلمة "المغالطة" ورد ذكرها أربع مرات، ناهيك عن إحياءات كلمة "زعم"، وفي هذا ما فيه من دلالات، لست أدري كيف يكون وقعها على أولئك الذين لا يأخذون "العلم" إلا من أقطاب المركز؟!.

أفيمكننا -الآن- أن نسلم بدعوى هذه الموضوعية "التي تؤمن بإمكان فهم موضوع ما في استقلال عن هموم الذات الفاهمة، وعلاقتها الجدلية بموضوعها"؟!¹⁰⁰ حتى لكأنها- الموضوعية- توحى لنا، أو توهمنا -بتعبير أصح- بأن الأدب شكل "من اللغة لم ينشأ من أسماء وأفعال وجمل... إلخ أو شكل لا أهمية فيه لهذه الوحدات"؟!¹⁰¹

فلا غرو إذًا، والحالة هذه -أن نجد أنفسنا أمام قراءات متعددة بعدد القراء" وهي جميعها نسبية غير يقينية، [ونجد] منها أنماطاً متعددة: الاستكشافية، والاسترجاعية، والعمودية، والأفقية... كما تخضع لمستويات القراء [و] منهم المثالي والخيالي والضمي¹⁰² وذو الكفاءة اللغوية".¹⁰³ ومما يؤكد الكلام السابق؛ فوضى القراءة، ويوضح فعلاً وكأن الأدب "لم ينشأ من أسماء وأفعال وجمل: هو أن أيديولوجيا الموضوعية هذه -كما يبرزها فاوولر- تجسدت في النقد الأدبي من خلال "مصطلحات" واستعارات تدل كلها على عزل "الأثر" الأدبي، واستمداده من ذاته، أو هو مرجعية ذاته. فسيطرت استعارات موضوعية مثل "الأثر" و"الوعاء" و"الأيقونة"¹⁰⁴... [و] "الموضوع" و"شيء" (ينبغي أن يفسر... إلخ) و"المصنوع الفني"، ومن البدائل الضميرية مثل: "هو" "نفسه"، ومن الاستعارات المكانية الموضوعية مثل: "النواة" و"المستوى" و"البنية" و"الأجزاء" و"التوازن".¹⁰⁵

100 أبو زيد، نصر حامد. إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 239.

101 فاوولر، روجر. نوافذ، مرجع سابق، ص 11.

102 من أجل معرفة أنواع القراء وقراءاتهم، انظر:

إيزر، فولفيغانغ. فعل القراءة. ترجمة لحمداني والكديّة. فاس: مكتبة المنهل، 1994، التقديم. هدارة، محمد مصطفى. "موقف الأدب الإسلامي من المذاهب الأدبية المعاصرة"، مجلة الأدب الإسلامي، تصدرها رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ع4، م1، شتنبر/ أكتوبر /نوفمبر 1994، ص 20.

104 يراجع مفهوم الأيقونة كما وظفها اليهود في "الإبادة" عند: المسيري عبد الوهاب. الصهيونية والفاشية ونهاية التاريخ. مرجع سابق. صفحات متعددة من الكتاب.

105 فاوولر. نوافذ، مرجع سابق، ص 22.

أفيجوز لنا بعد هذه الإثباتات أن نزعم أن النزعة الموضوعية بشكلها الذي قدمنا، تتحرك في إطار ما يسميه عبد الوهاب المسيري بالعلمانية الشاملة، حيث تغطي الأسماء المادية، كما ألمح إلى بعضها "فاولر"، التي تحيل مباشرة على المرجعية المادية، إذ تبدأ المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) بإعلان "أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزاً له، وهذا يعني أن الإله غير موجود أساساً، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية.¹⁰⁶ فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تصفى ثاماً.¹⁰⁷

ويدعم هذا الرأي ما يذهب إليه عبد العزيز حمودة،¹⁰⁸ وسعد عبد الرحمان البازعي.¹⁰⁹ أما كثير من نقادنا - مرة أخرى - فحسبهم الانبهار والنقل بسذاجة، إذ "نيتشه" عندهم "هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الإله والإنسان). والبنوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي [وأمّ الموضوعية] (وليست مناهج تضرر رؤية معادية للإنسان)."¹¹⁰

حقاً، إن المرء ليعجب، بل يذهل، حينما يجد مثل هذا الاعتراف من ننهر بهم. يقول "إيان كريب Ian Craib" إن وجود تصور معين لعلاقة سببية غائبة، هو تصور ضروري لفهم الفعل الإنساني، والسببية الغائبة تضم مفاهيم من قبيل القصد والنية.¹¹¹ ويذهل، بل، يصدم، حيث يجد أحد نقادنا يقول، (ولا يهمنا اللافتة التي يرفعها؛ أهي الموضوعية، أم العبث، أم التشظي واهيار المركز...)، وهو يقرأ قصيدة أدونيس (كيمياء النرجس - حلم)¹¹²: "[سنقوم] بتحليل الأنساق الأساسية المميزة وربطها ضمن مخطط عام يحدد

¹⁰⁶ نتذكر هنا ما استشهدنا به من قول أدونيس وتعليق أبي ديب

¹⁰⁷ المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص35.

¹⁰⁸ حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص348+105+106.

¹⁰⁹ البازعي، سعد عبد الرحمان. ما وراء المنهج، مرجع سابق، في ما أورده عن "تودوروف" ص185. وعن "نيتشه" عن العدمية ص188.

¹¹⁰ المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص29.

¹¹¹ كريب، إيات. النظرية الاجتماعية، ع244، ص270-271.

¹¹² أدونيس. "كيمياء النرجس"، الأعمال الشعرية الكاملة، م2، بيروت: دار العودة، ط5، 1988، ص219.

علاقاتها بتحديد عناصر المشاهدة والمحاورة والتضاد في ما بينها، والتفاعلات التي تنبع من وجود كل منها في سياق العناصر الأخرى،¹¹³ متناسياً أن "النص ليس لغة أو علامات فحسب، بل إن وراء هذه اللغة بكل أنساقها، وهذه العلامات بكل تلويناتها، عوامل وأسباباً عميقة تمنح النص وجوده ووحدته وشخصيته."¹¹⁴

ثم إنه معلوم بداهة أن اللغة قد تزين الحقائق أحياناً، وقد تشوهها أحياناً أخرى، ولكن المؤكد أنها لا يمكن أن تلغيها بحال. لهذا، يمكننا ألا نضيق واسعاً، وننسب فعلاً إلى عمق النص الأدبي، ونحن نقرأه، حين نكون على وعي تام بأننا "لسنا مضطرين من أجل إقامة هذا النسق -يقصد كما تقيمه البنائية- إلى استبعاد أحكام القيمة. يجب ألا نخجل من الاهتمام بالقيمة بحجة أن القيمة مجرد حديث عن أنفسنا كما يزعم البنائيون."¹¹⁵

ولهذا أيضاً، لا أحد يماري في أنه يريد أن يفهم النص المقروء، بغض النظر عن الشعار الذي يرفعه، لأنه لا أحد يجادل في أن القراءة في جوهرها، تعني الفهم، وأن موضوع الفهم هو النص، وقراءة النص بمعنى فهمه تتضمن تفسيره وتأويله "اعتماداً على منطق اللغة، أو توجه النص (السياق)، أو ضرورة الموقف، أو روح العصر."¹¹⁶ فيغدو الحديث عن موضوعية لا تاريخية مطلقة ضرباً من العبث، وانزعاج بعض نقادنا لا مسوغ له، لأنهم يعلمون، وإن كانوا يحدون، أن "النشاط المعرفي عامة، وفعل القراءة خاصة يهدفان إلى اكتشاف حقائق تتمتع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج آفاق الذات العارفة أو القارئ."¹¹⁷

إن القول بوجود حقائق "آفاق الذات القارئة" -وهو أولى وأهم- خارج النص المقروء، ليومئ من طرف خفي إلى وجود حقيقة جوهرية، لطالما غفلها -قصداً أو عفواً-

113 أبو ديب، كمال. جدلية الخفاء والتجلي، بيروت: دار العلم للملاي، ط3، شباط 1984، ص263.

114 هدارة، محمد مصطفى. "موقف الأدب الإسلامي"، مجلة الأدب الإسلامي، ع4، س1، مرجع سابق، ص20.

115 ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص185.

116 حنفي، حسن. "قراءة النص"، مجلة البلاغة المقارنة، مصر، ع8، ربيع 1988.

117 أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، القاهرة: سينا للنشر، ط2، 1994، ص143.

ونحن نمارس قراءتنا، رافعين شعارات من مثل "ما نسميه التقاليد والقواعد الأكاديمية"،¹¹⁸ فنستحي من اهتماماتنا الحضارية، أو شعار الموضوعية، كما حاولنا تحليله - حتى لا يقول "قارئ إننا نهتم بأشياء وراء الأدب الخالص". [ناسين أن] عبارة الأدب الخالص جوهر¹¹⁹ وهمي.

هذه الحقيقة هي أن المفاهيم تظل مختلفة لاختلاف السياقات الحضارية. ومهما كان ذلك الاختلاف نسبياً، فإننا مطالبون بإدراكه والصدور عنه حين يتطلب الأمر ذلك.¹²⁰ حين ندرك هذه الحقيقة، فإننا لن نستورد "شعارات"، لن نهدم المركز، لن نزعج أن كل ما خارج النص لا وجود له، أو على الأقل لا صلة له بالنص لن ندعي لقراءتنا موضوعية متعسفة خالية من كل حق وعدل. وإذا لم يكن الأمر بهذه الصورة المشرقة، كيف سيقراً من ينزعج من نقادنا، هذا الكلام البليغ الذي ساقه سعد البازعي "لتودوروف" وسنورده بنصه رغم طوله، لأنه حقاً يكشف اللثام عن الحقيقة حتى تتضح لكل ذي بصيرة يغني الموضوعية - العدل، في أسمى صورته، نحو نفسه، وأمثه، وغيره ممن يحاور، أو يقرأ، شريطة ألا يذوب فيه فتمحى هويته تبعاً لإمحاء وجوده. يقول: "طالما لم يعد هناك أي حضور متجاوز مقبول للجميع، فإن كل نص يصير مرجعاً لنفسه، وتنتهي مهمة الناقد بإيضاح معنى النص. بوصف أشكاله، وأدائه النصي، بعيداً كل البعد عن أية أحكام قيمة... في الماضي كان الناس يؤمنون بوجود حقيقة مطلقة ومشتركة، مبدأ كوني (لعدة قرون حدث أن تصادفت الحقيقة المطلقة مع العقيدة المسيحية). ثم أدى انهيار ذلك الإيمان، وإدراك التنوع والمساواة الإنسانية إلى النسبية والفردية، وأخيراً إلى العدمية."¹²¹

واضح إذًا، أن القضية ليست مجرد شعارات ترفع، أو عبارات ترصف، أو تنديدات تدبج باكية حظ أدبية الأدب، أو موضوعية القراءة، أو... كما تلهج السنة الكثيرون،

118 ناصف، مصطفى. مرجع سابق، ص 14.

119 المرجع نفسه، ص 17.

120 البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج..."، إشكالية التحيز، ج 1، مرجع سابق، ص 179.

121 البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج..."، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص 185.

وتلوك أفواههم وأقلامهم... إن القضية أكبر مما نتوهم بكثير، ولكن المؤسف حقاً هو أننا "في عالمنا العربي لا نكاد نثق في أن الأدب له مخاطره."¹²²

ألم يذكر حسن الأمrani ذات مرة أن "كثيراً من القيم المناقضة لحضارتنا، لم تسرب إلينا عبر النظريات الفلسفية المجردة، بقدر ما تلقنتها الأجيال عبر الرواية والمسرحية والقصيدة وغيرها من الأجناس الأدبية؟!"¹²³

يبدو أنه عمى الألوان، كما يقولون، هو الذي يصدنا، أو تراه التحيز للباطل الذي يأخذ أشكالاً مختلفة، ومنها "التحيز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة، ولذا تسقط فكرة الحق المتجاوز ولا يمكن محاكمة الإنسان من أي منظور؟!"¹²⁴

يلوح في الأفق الآن، بعد هذه الخطوات التي عبرنا، أن الموضوعية التي نروم تحقيقها في هذه القراءة، لا تتعارض مع الأيديولوجيا المتبناة، لأنها تتوخى العدل البشري جهد المستطاع، والعدل أشمل وأصلب من الموضوعية، لأنه لا يخضع للهوى، أو المزاج، أو المحاباة، أو التشيع للأشخاص على حساب المبادئ... لأنه ينهل من معين لا ينضب، وينير طريقه قول فصل، وليس بالهزل، «ولا يجرمكم شأن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى.» (المائدة: 9) وقراءة الشعر على كل حال "تحتاج -لا محالة- إلى أدوات أعمق مما نسماه في العادة باسم النقد والتقنيات الخاصة."¹²⁵ وكوننا "في عالمنا المعاصر نتعرض لأنماط غريبة من "الحذف"، [إذ] بعض الناس يهملون أثر الكتب المقدسة في تعرف أنفسنا، وبعض الناس يتحيزون لمنبع واحد يسمونه العلم،"¹²⁶ أمر يمكن التغلب عليه، ومجاوزته إلى ما هو أجدى وأنفع، كلما كان الطريق أمامنا لاحقاً، ولا نقف بمنهجنا في القراءة "عند حدود الاستجابة لتطوره ورصد هذا التطور، بل تتجاوزه إلى "الاستخلاف"

¹²² ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع218، فبراير 1997، ص 170.

¹²³ الأمrani، حسن. "تقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن"، المشكاة، ع14، س4، مرجع سابق، ص5.

¹²⁴ المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق، ص19.

¹²⁵ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، ص266.

¹²⁶ المرجع نفسه، ص269.

والأمانة"¹²⁷ وهذا لا تصبح عملية جمع المعلومات -فيما يدعيه أصحاب الموضوعية المزيفة- عملية تراكمية ذرية تضع المعلومة بجوار أختها، وإنما تغدو "عملية تراكمية بنائية يتم فيها توظيف المعلومة في إطار نموذج معرفي واضح المعالم لدى الباحث... [و] يصبح المنهج أداة للوصول "للحقيقة" وتقويمها في ضوء "الحق"، [ولا] يتحول لما يشبه الرياضة الذهنية بغض النظر عن مضمونه ومدى نفعه..¹²⁸ أفنكون بهذا لامسنا جوهر الاعتراض الذي سقناه؟.. بعد هذه الجولة التي حاولنا فيها ملامسة أسئلة القراءة ومرجعيتها، ثم طبيعة هذه المرجعية وماهيتها، فمسألة "الأيدولوجيا" والموضوعية، وكل ما تخلل ذلك أو ساوقه من تداعيات فرضتها طبيعة الإشكالات المثارة، نخط الرحال عند قضية نخالها ذات أهمية وشأن.

ولن نزعم لأنفسنا الإحاطة بها، أو إشباعها بحثاً ودرساً كما يقال، لأنها بطبيعتها مسألة شائكة، تحتاج إلى نفس طويل، وعلم غزير، ودراية متمرسية، وما ندعي -صدقاً وعدلاً- لأنفسنا ذلك؛ كله أو بعضاً منه. ورحم الله من عرف قدر نفسه، فألزمها بالوقوف عنده، حتى لا يوردها الهلاك. ولحجة بالغة، كان قداماؤنا -علماء وأدباء- يفتتحون أسفارهم بالاستعاذة من فتنة القول،¹²⁹ ويحمدون الله على ما يسر لهم -بعون منه وجهد منهم- من سبل الكلام،¹³⁰ فيما شق وهان من القضايا.

رابعاً: اللغة: علاقة الدال والمدلول والإشكالات المثارة:

وقضيتنا ذات الشأن، التي ستثار، ونحن نرسم معالم القراءة ذات المرجعية، هي بعض من الأسئلة التي كنا صغناها في مفتتح هذا المدخل؛ تلك هي إشكالية الدال والمدلول؟ أية علاقة؟ وهل هناك ثبات ما، أو هي صيرورة حارقة؟ وماذا عن استعمال الدال الواحد

¹²⁷ عزت، هبة رؤف. "تأملات ونظرات في مسألة المؤشرات"، مجلة منبر الحوار، بيروت: إصدار دار الكوثر، ع 33/32، ص 9، 1994، ص 136.

¹²⁸ المرجع السابق، ص 137.

¹²⁹ الجاحظ. البيان والنبين، بيروت: دار الجيل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 1، ص 3.

¹³⁰ هذا كثير في مقدمات كتب الأصوليين وغيرهم، ولكن. د. حسن حنفي يحمل عليهم همزاً وتجهيلاً، انظر كتابه، من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، سلسلة التراث والتجديد، ج 1، بيروت: دار التنوير، المركز الثقافي العربي، ص 7 وما بعدها.

بدلالات لا نهائية؟ ثم ما علاقة كل ذلك بالثلاثية المتشابكة: المؤلف/ النص/ الناقد أو القصد/ النص/ التفسير؟... مرة أخرى نشير، إلى أننا سنحاول الدنو من هذه القضايا فحسب، وتحديد بعض ملامحها فقط، وفق ما تسمح به مساحة هذا المدخل الذي هو لإثارة الإشكال ليس أكثر، نقصد إشكال القراءة وتداعياتها.

في الصفحات الأولى من الكتاب، يورد "عبد الحميد إبراهيم" كلاماً عن الألفاظ، ينطوي على دلالات عميقة تسهم في بلورة ما نحن بصده، يقول: "فاللفظ ليس مجرد عبارة براءة أو مصطلح حديث، أو مجرد ثوب عصري نثيه به، ونستدل به على تقدميتنا وعصريتنا، بل هو عالم زاهر يجز وراه تداعيات ذهنية، ويسحب المرء من حيث لا يشعر إلى نتائج قد لا يريدها، تماماً كتلك الأبواب السحرية القديمة التي تحدث عنها "ألف ليلة وليلة" والتي تُفتح عقب كلمة السر، فيجد المرء بعدها عالماً من المدهشات والغرائب."¹³¹

لهذه الغاية، والتي كان أبو عمرو الجاحظ لا شك أدركها بعمق، وجدناه يفتح كتابه "البيان والتبيين" بقوله: "اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول..."¹³² وفتنة القول هذه - كما يعلق مصطفى ناصف - "قد تكون وجهاً من وجوه سوء استعمال اللغة، يقضي على التواصل، ويحول بين المرء ونفسه، كما يحول بيننا وبين الناس."¹³³ وما ذلك إلا لأن أثر الفتنة بليغ، وبريقها خداع، وعالمها - فعلاً - مدهشات وغرائب؛ فالمرء قد يصنع "القول" ثم ينظر فيه، فلا يفيق من أثره. يعجب كيف أوتي هذه القدرة، ويخيل إليه أنه رهين ما ابتدعه. يظن أنه يسيطر على القول، ولكن القول يعود فيقتصر لنفسه، أو يسيطر على صاحبه."¹³⁴

لقد سقنا هذه البديهيات، أو هكذا نحسبها، ونحن نللم أطراف القراءة التي نرغب فيها، لأنه كان يدور في خلدنا أطراف أفكار هن فوضى القراءة والنقد، التي تشيعها نظرية

¹³¹ إبراهيم، عبد الحميد. الوسيطة العربية، مذهب ونطيق. القاهرة: دار المعارف، 1978، ص12، وقد أورده أيضاً: د. علي خليل مصطفى: قراءة تربوية في فكر أبي الحسن الماوردي، دار الوفاء، ط1، 1990، ص20.

¹³² الجاحظ. البيان والتبيين، ج1، مرجع سابق، ص3.

¹³³ ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص15.

¹³⁴ المرجع نفسه، ص15.

النقد الجديد، هذه التي "خلعت مسوحها القديمة، واستبدلت القارئ بالمبدع، وآليات القراءة والتأويل، بآليات الإبداع والتشكيل."¹³⁵ وأمام هذا الإشكال، هل نسلم مع عبد الوهاب المسيري، وننطلق في قراءتنا، من مبدأ يزرع في أنفسنا الثقة، والطمأنينة، وحدية ما نحن مقبلون عليه، ألا وهو تأكيد: "أن أي نص كُتبه يد إنسان هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقتها الداخلية إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. ولا بد وأن ثمة أفكاراً كونها هذا الإنسان كاتب النص في عقله وقلبه."¹³⁶ أي ننطلق مما سماه: "كريستوفر باطلر"، مواجهة بين صورة العالم لذا القارئ، وصورة العالم كما يصورها النص. إذ "القارئ عادة ما يبدأ بفرضية أن النص يصور العالم كما يعرفه... [أي] الجدلية الثائرة بين الحقيقة التاريخية التي نفترض أن النص يصورها والتقاليد اللغوية الأدبية المتوارثة التي تتدخل في طريقة صياغة هذه الحقيقة وتصويرها."¹³⁷

وإذا نحن سلمنا بهذا، وانطلقنا منه -وهو لاشك كذلك- كيف نواجه/نقرأ، مقولة الاتجاه الذي يؤكد "أن العلاقة بين اللغة والعالم قد صارت محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. أي أنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم، إن كان له وجود، فهو يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وبذلك فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية؟! "¹³⁸ فهذا هو ذا صاحب إشكالية "الوجود والكيونة"، "مارتن هايدغر"، يحمل على الأنطولوجيا الغربية، ويتهمها بأنها سقطت في ثنائية متطرفة، فظنت أن الوجود كيان موضوعي مستقل عن الذات ومفارق لها، لذا قامت بفصل أحدهما عن الآخر بحدة.¹³⁹

¹³⁵ أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 142.

¹³⁶ المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراون"، **مجلة منبر الشرق**، القاهرة: المركز العربي الإسلامي للدراسات، ع2، س1، يونيو 1992، ص94 وقد أعاد نشره في كتاب **إشكالية التحيز**، ج1، مرجع سابق، ص99-113.

¹³⁷ باطلر، كريستوفر. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير، مرجع سابق، ص80.

¹³⁸ فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد"، **مجلة المنطلق**، بيروت، ع117، شتاء 1997، ص10.

¹³⁹ المسيري، عبد الوهاب. **الصهيونية والفاشية ونهاية التاريخ**، مرجع سابق، ص 217.

وما يهمنا في هذه الإشارة السريعة، هو اعتبار "هايدغر" اللغة " "توجد قبل وجود الفرد.¹⁴⁰ أي أننا "لا ندرك الوجود ولا نتحقق معرفتنا به إلا من خلال اللغة أو النص"¹⁴¹ ووصولاً بالتطرف إلى منتهاه، يرى "أن الشاعر في كشفه عن الوجود وإنشائه يقف في منطقة البين بين، بين الآلة والبشر"، وهنا "في منطقة المابين بين" فقط يتقرر للمرة الأولى ما هو الإنسان وأين يقع وجوده. هذا المابين بين هو الفضاء الذي يطلق منه الشاعر الأسماء الأولى. وهو في ذلك لا يسمي ما هو معروف، كما فعل آدم لكنه في الواقع يؤسس الوجود.¹⁴² يحق لنا إذاً، ونحن نستند إلى فكري عبد الوهاب المسيري، و"كريستوفر باطلر"، أن نقول مع الأول إنه "باستثناء بعض الحركات الفسيولوجية الأساسية، مثل التنفس، كل شيء له دلالة، ونتيجة عملية اختيار (واعية أو غير واعية) يتم من خلالها تبني مجموعة من القيم، واستبعاد مجموعة أخرى من القيم."¹⁴³ وإذا كان الأمر على هذه الصورة الواضحة، فإنه ليس من العسير علينا الآن، ولا هو من الرجم بالغيب، أن نقرر أن رؤية "هايدغر" -وغيره من الغربيين- للعالم، ولغة، يتأسس على مرجعية خاصة بهم، وهذا ما حاولنا الإمارة إليه في صفحات هذا المتن. أما ما له علاقة بما نخوض فيه عن علاقة الدال والمدلول، وما يتفرع عنها، فهو أن المسألة "في ظل غياب المركز الثابت الخارجي الذي يمكن أن يحال إليه النص لتحقيق المعنى، عملاً بمبدأ الإحالة التقليدي "Logocentrism"، سواء كان ذلك هو الإنسان، أو العقل أو الله، أو حتى ذات الكاتب، يكون البديل في استراتيجية التفكيك هو اللعب الحر للمدلولات داخل نسق لغوي مغلق."¹⁴⁴

والتفكيك الذي يتزعمه "دريدا"، هو "الوريث الشرعي" لفلسفة العدم "النيئتشوية"، والتفكيكية "الهايدغرية"، كما هو معلوم، لكن المحير حقاً، بل والمخزي في أحيان كثيرة،

140 المرجع نفسه، ص 219.

141 حمودة، عبد العزيز. المراهي المدببة، مرجع سابق، ص 303.

142 المرجع نفسه، ص 303.

143 المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز"، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص 14.

144 حمودة، عبد العزيز: المراهي المدببة، مرجع سابق، ص 348.

هو أن عدداً غيراً من نقادنا ومبدعيننا يتبنون مقولات "هايدغر" عن اللغة بحرفيتها،¹⁴⁵ وبتأويل فاسد في حالات كثيرة، أو بسوء فهم -ربما- في حالات أخرى.

يقول أدونيس، مثلاً "... فالشعر لا مشكلات له، لأنه هو المشكلة الأولى وهو الأساس الأول الذي نرى فيه وغيره واستناداً إليه الوجود وعلاقتنا به."¹⁴⁶ وزيادة في الإفصاح ووضعاً للنقط على الحروف ينبري محاوره ويفلت انتباهه بأن رأيه هذا ذكره بما قاله "هايدغر" في معرض حديثه عن "هولدرلن" حيث اعتبر وجود العالم مشروطاً بوجود اللغة.¹⁴⁷ فما كان من شاعرنا إلا أن يحدد بيت القصيد، أو يأتي "بكل الصيد في جوف الفرا"، على حد تعبير المثل العربي، فيؤكد أن "هايدغر" في نظريته إلى اللغة يقترب من النظرة العربية كثيراً. اللغة في نظر العرب هي الكائن، و"هايدغر" يقول هذا بطريقته الفلسفية العميقة. واللغة بهذا المعنى ليست وسيلة للإفصاح، فهي لا تعبر عن الشيء، وإنما هي الشيء نفسه، أو هي الكائن نفسه!¹⁴⁸

ثم بعد هذا الإفصاح، يروح الكاتب -أدونيس- يسرد على مسامعنا ما نكون قد جهلناه أو نسيناه: وهو أن العرب سبقوا "هايدغر" في نظريته تلك إلى اللغة، ويلوم الشعراء الذين يجعلون اللغة مجرد أداة -للتواصل طبعاً- ومن هنا يؤكد بنبرة حازمة أنه "جدير

¹⁴⁵ انظر مثلاً: طواع، محمد. "هايدغر والشعر"، فكر ونقد، البيضاء: دار النشر المغربية. ع 8، ص 1، أبريل 1998، ص 76-84

* مفتاح، عبد الهادي. "الشعر وما هية الفلسفة"، فكر ونقد، المرجع نفسه، ص 60

* ما ترجم من مقالات في فكر ونقد، محور: التأويل. ع 16، ص 2، فبراير 1999.

* بو سريغ، صلاح. المغايرة والاختلاف في الشعر المغربي المعاصر، البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، 1998.

* بو مسهولي، عبد العزيز. "استطبيقا الشعر في الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر"، مجلة فكر ونقد، ع 15، ص 2، يناير 1999، ص 113.

* ما يذكره أدونيس بالحرف في حوار معه بمجلة عيون، ألمانيا: منشورات الجمل، ع 6، ص 3، 1998، ص 131. قال: "وأنا شخصياً أجد نفسي أقرب إلى نيتشه وهايدغر، إلى رامبو وبودلير، إلى غوته وريلكه، مني إلى كثير من الكتاب والشعراء والمفكرين العرب."

¹⁴⁶ أدونيس، في حوار معه بكتاب عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل، مرجع سابق، ص 121.

¹⁴⁷ بومسهولي، عبد العزيز. "قراءة في شعر أدونيس"، الشعر والتأويل، مرجع سابق، ص 122.

¹⁴⁸ أدونيس في حوار مع صاحب الكتاب أعلاه، ص 123.

بالعرب أن يتذكروا لغتهم وعلاقة اللغة بالوجود عبر قراءتهم "هايدغر".¹⁴⁹ أمام هذا الكلام الخطير، رغم انطباعيته، والمجانب للدقة والمسؤولية؛ أفنعود كرة أخرى لنذكر ب"أن النموذج الحضاري عادة ما يجسد نموذجاً معرفياً متكاملًا يحتوي على منظومة قيمية؟!"¹⁵⁰ ولهذا السبب: "ليس للقارئ الحق في أن يذهب إلى ما يشاء دون قيد؟!"¹⁵¹ والقيد الذي نقصده هنا هو مجاله الحضاري الذي يتحرك فيه، ومرجعية قراءته وإبداعه التي ينطلق منها؟!

أفكان العرب حقاً يقولون إن الشاعر في "المابين بين؟" "بين الآلهة والبشر؟" ألم يتعود الجاحظ، على مرأى ومسمع من كل الناس، من فتنه القول إذ "المرء يفتنه القول عن المقول، ويفتنه القول عن الخطاب، وإقامة الجسر، ويفتنه القول عن نفسه؟!"¹⁵²

حقاً "إن فتنه القول، تذكر بكلمة السحر والترجسية... وتكاد نكون نقيضة لكلمة التواصل".¹⁵³ لأنه مهما قلنا عن منزلة اللغة عند العربي، وهيامه بها، فلن تكون البتة على الصورة المأساوية التي يرسمها "فانست ليتش" Vincent Leitch، إلا عند من شذ وتطرف من نقادنا¹⁵⁴ أو شعرائنا المعاصرين.¹⁵⁵

يقول ليتش: "الشعر هو مصدر وأساس اللغة والفن والتاريخ والكيونة والزمن والحقيقة. إنه التأسيس الأول والإنشاء الأول وتحديد المكان الأول والتسمية الأولى. إنه يخلق الوجود، وينتج التفكير، لا شيء له وجود خارج الشعر، وبمعنى دقيق، لا وجود لـ "خارج الشعر"، بل حتى "اللاشيء" نفسه لا وجود له خارج الشعر، إن فكرة سجن

149 المرجع السابق.

150 المسيري، عبد الوهاب. "التحيز للنموذج الغربي الحديث"، مجلة الإنسان، باريس: دار أمان للصحافة والنشر، ع13، ص3، مارس 1995، ص39.

151 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص15.

152 المرجع السابق.

153 المرجع السابق.

154 ينظر مثلاً لا حصراً: سعيد، خالدة. حركية الإبداع دراسات في الأدب العربي الحديث، بيروت: دار العودة، ط2، 1982، وقد أشرنا إلى: أبو ديب، كمال. جماليات التجاور... ويمكن كذلك مراجعة مقاله: "الحدائث/السلطة/النص"، فصول، ع3، م4، أبريل/ماي/يونيو 1984.

155 أدونيس. الصوفية والسوريالية، مرجع سابق، وكذا الكثير من قصائده.

اللغة التي وصلتنا عن طريق الشعر لا مهرب منها. إن الوجود نص خالص من البداية إلى النهاية.¹⁵⁶

هذا هو التصور "الدرامي" عن اللغة، وعن الكائن البشري؛ قد سقنا طرفاً منه. فاللغة صارت سجن الذات، والذات المهارت، أو تشظت بلغة أبي ديب وكثير ممن يميل إلى رآيه أحياناً. ولكن هذا المأزق الحضاري المأزوم له ما يبرره عند أصحاب حضارة "المركز"؛ وهو قد يعنينا لتدركه بعمق، ونتقصى البحث في جذوره، ولا نتبناه أبداً. إذ كيف نسمح لأنفسنا بذلك، تحت أي لافتة وكثير من أهله يرفضونه، ويشوهونه؟!

يسلمنا هذا الأمر -الموقف من اللغة- إلى طرف من سؤال كنا أثرناه؛ وهو: ما نصيب الدال والمدلول من الثبات؟ وهل هناك ثبات أصلاً؟ أم الأمر يخضع للصيرورة و السيولة؟ ما دام التفكير -مثلاً- إنما جاء "لينسف كل القواعد والقوانين، ويعطي المدلول حرية اللعب الكامل، منفصلاً عن الدال، ويبيح للقارئ أن يفسر العلامات بالمعنى الذي يشاء."¹⁵⁷

ونلاحظ في هذا النص حضور "القارئ"، لأنه ليس من المبالغة في شيء "إذا قلنا إن أهم الأدوار في استراتيجية التفكير هو دور القارئ، وليس المؤلف أو العلامة أو النسق، أو اللغة. القارئ فقط هو الذي يحدث عنده المعنى ويحدثه. ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو علاقة أو مؤلف."¹⁵⁸

وما أكثر ما نسمع في أيامنا هذه، عن زمن القارئ، ولا شيء إلا القارئ، بل وانتقال المعنى من بطن النص إلى بطن القارئ، أقصد "رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ"،¹⁵⁹ إلى درجة "من التوحد الصوفي بين المدلول والمتلقي"¹⁶⁰ القارئ وبهذا "لن يكون لدينا مصطلح اللفظ والمعنى [وفق المفهوم التقليدي الذي يجعل اللفظ مرآة للمعنى]،

¹⁵⁶ نقلاً عن حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص 303.

¹⁵⁷ حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص 321.

¹⁵⁸ المرجع السابق.

¹⁵⁹ الغدامي، عبد الله محمد. "رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ"، مجلة فكر ونقد، ع 17، ص 2، مارس 1999، ص 119.

¹⁶⁰ حمودة، عبد العزيز. المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص 321.

بل يحل محلها مصطلح "الدال والمدلول" لأكما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. فهما يمثلان جانبي العلامة اللغوية -أو الوحدة اللغوية- التي لا تدل على شيء، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة "المدلول" دون الشيء وكذلك "الدال" فهو ليس فقط الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب بل الصورة السمعية.¹⁶¹

إن الحديث عن الدال والمدلول وعلاقتهما، بالصفة التي عرضنا طرفاً منها باقتضاب، له ارتباطاته الحضارية المتمثلة في الحدائث الغربية. ولهذا، يمكن العودة ببعض هذه المفاهيم - عن الدال والمدلول والمؤلف والقارئ، وهذه العلاقات الشائكة، إلى فترات زمنية قديمة، قد يكون منتصف القرن التاسع عشر -مثلاً- مع خطاب أرسله صاحب رواية "مدام بوفاري فلوير" إلى صديقه "لوي كوليه Louis Colet" عام 1852، حيث يصف له فيه العمل الثري النموذجي؛ فيقول: "إن ما يبدو جميلاً بالنسبة لي، وما أريد كتابته، هو كتاب عن لاشيء، كتاب لا يعتمد على شيء، تتماسك أجزأؤه بقوة أسلوبه، تماماً كالأرض وهي محلقة في الفراغ لا تعتمد على شيء خارجي لدعمها".¹⁶² كما يمكن العودة به إلى الشاعر "مالارميé Mallarmé" في سعيه إلى تدمير العلاقات في اللغة. يقول كمال أبو ديب "يعود اختيار المعنى في الثقافة الغربية، فيما يبدو إلى "مالارميé". فقد حاول "مالارميé" تدمير العلاقات في اللغة من أجل تدمير المعنى، وإبراز الصوت والإيقاع، وخلق عالم من الأصوات الجميلة".¹⁶³

إننا في هذا السياق، لا يهمننا التأريخ للقضية، بقدر ما يهمننا أسبابها المعرفية الكامنة، وبعض تحليلاتها البينة، بعيداً عن التفصيلات، أو الأسبقية الزمنية، لأنها قد تعود لما قبل "مالارميé" و"فلوير" وهو أكيد. لهذا المسعى، قد نعبّر المسافات، ونقرر مع عبد العزيز حمودة في نص طويل، ولكنه يكشف النقاب عن الحقائق، فتغلو جليلة في متناول السمع والبصر، فنقول: "إن أبعاد الحدائث تكتسب أبعاداً تصل المبالغة فيها -عند التفكيكيين على وجه التحديد- إلى إلغاء المؤلف، ثم النص في نهاية المطاف. فإلى جانب المقولة الجديدة بأنه

161 فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل..."، ص10.

162 حمودة، عبد العزيز. المراسل المحببة، مرجع سابق، ص103.

163 أبو ديب، كمال. جماليات التجاور، مرجع سابق، ص62.

لا يوجد معنى، وأن كل قراءة إساءة قراءة، سوف ينكر الحداثيون وجود المؤلف باعتبار أن التسليم بوجوده يعني التسليم بوجود معنى قصد المؤلف توصيله، وأن وظيفة الناقد تحديد المعنى على أساس القصديّة. خلاصة الأمر إن الاعتراف بوجود المؤلف، يمثل قيداً على تفسير النص، يتمثل في وجود معنى نهائي، والتسليم بوجود معنى نهائي، بالنسبة "لرولان بارت" البنيوي الذي نهد الطريق للتفكيك، هو التسليم بوجود حقيقة أو حقائق مسبقة وثابتة. ومن ثم، فإن موت المؤلف، كما يقول "بارت" مرة أخرى، يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أو سري للنص، بل رفض وجود الله ذاته وثالوثه: العقل والعلم والقانون.¹⁶⁴ أليس هذا الكلام، هو ما ذهب إليه قبل هذا بكثير -صاحب "أهم الفلسفات العلمانية"¹⁶⁵ - كما يسميه عبد الوهاب المسيري؟ فلقد "خرج من تحت عباءتها كثير من المدارس الفكرية والحركات الفنية."¹⁶⁶ وكنا قد أُلحنا إلى أن التفكيك هو الوريث "الشرعي" وسليل "النيتشوية العدمية والهايدغرية" التفكيكية.

إن الأمر نفسه، ليقره كثير من مؤرخي الفلسفة الغربية. وها نحن أولاء نلغي صاحب "النظرية الاجتماعية..". "إيان كريب"، ينص على القضية نفسها حتى لكأن عبارته شقيقة عبارات عبد الوهاب المسيري في مقاله المشار إليه، وتزكي من زاوية أخرى عمق ما سردناه لعبد العزيز حمودة منذ قليل.

ولهذا يهمننا جداً، في هذا الإطار، أن نسوق كلامه الدال بنصه. يقول: "فهذا الاتجاه -يقصد ما بعد الحداثة- يدين بالكثير للفيلسوف الألماني "نيتشه" الذي كان يكتب في نهايات القرن الماضي، والذي أطلق على فلسفته أكثر من وصف، كالعدمية والفوضوية، والوجودية. ونحن نلاحظ في أعماله أفكاراً عادت إلى الظهور في ما بعد البنيوية: كالعلاقة ما بين المعرفة والقوة، ونسبية المعرفة، وموت الإله. بيد أن هذه الأفكار نمت وتطورت من خلال مرورها بمصفاة البنيوية وما بعد الحداثة في الفنون."¹⁶⁷ ويمكن هنا العودة -أيضاً-

¹⁶⁴ حمودة، عبد العزيز. **المرآيا المحدبة**، مرجع سابق، ص 105.

¹⁶⁵ المسيري، عبد الوهاب. "النيتشوية: أهم الفلسفات العلمانية"، **مجلة الإنسان**، ع 11، ص 3، رمضان 1414هـ.

/فبراير 1994، ص 47.

¹⁶⁶ المرجع السابق، ص 47.

¹⁶⁷ كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص 274.

إلى نص مفصل يصب في توضيح قضيتنا عن الدال والمدلول/ اللغة، وهو "إيان كريب"،¹⁶⁸ وآخر "تودوروف".¹⁶⁹ وخلاصة لذلك، فإننا نذهب "إلى أن التحديث والحداثة وما بعد الحداثة هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية الشاملة".¹⁷⁰ فيتضح بما لا يدع مجالاً للريب، أن قضيتنا التي تثيرها، هي حلقة في سلسلة يفضي بعضها إلى بعض. فيغدو ليس من الغريب، ولا هو من المحال، إلا عند من يختزل الظواهر من دارسينا، أن "تدخل جرثومة الصيرورة كل شيء حتى اللوحوس نفسه. ولذا فإننا نجد "جاك دريدا" يسخر من المفسرين الذين يحاولون الوصول إلى معنى محدد وهائلي (أو إلى أي معنى على الإطلاق). فهم مسيحيون بالمعنى "النماذجي" وغير قادرين على أن يعيشوا في التوتر الناجم عن الغياب داخل الحضور، والحضور داخل الغياب..¹⁷¹ ويستخدم هؤلاء - التفكيكيون- في هذا المقام "مجموعة من الاستعارات التي تبعث على الحيرة، لوصف هذه

¹⁶⁸ يقول إيان كريب: "لقد مرت بنا الفكرة التي تقول إن اللغة تصنع موضوعاتها الخاصة بها. وهذه الفكرة تطورت -خاصة في أعمال جاك دريدا- إلى نظرية في المعاني. ونقطة البدء في هذه النظرية هي أن المعنى لا يأتي بحال من الأحوال عن طريق العلاقة بشيء خارج اللغة؛ فليس هناك من شيء مطلقاً بإمكاننا البحث عنه ليضمن لنا المعنى، ليؤكد لنا أننا على حق - ويمكن وضع هذه الفكرة بصورة أخرى؛ بالقول إنه لا يوجد من يلعب دور الإله، أي لا يوجد مدلول متعال "Transcendental signified". غير أن ثمة صورة أخرى لنفس الفكرة تذهب إلى أن المعنى لا يكون حاضراً أبداً، بل هو دائماً في مكان آخر. ولقد تعلمنا، وبصورة مبسطة من البنيوية، أن معنى كلمة من الكلمات يعتمد في علاقة تلك الكلمة بكلمات أخرى -أي أن المعنى يكمن بين الكلمات وليس في العلاقة بين الكلمة والشئ؛ إننا نعرف معنى كلمة "كلب" فقط بسبب علاقتها بكلمة أخرى ذات صلة بالعلاقة التركيبية والجدولية، وليس بسبب أي صفات كامنة في الكلمة ذاتها. أي أن المعنى يكمن دائماً في مكان آخر، وهو ليس مضموناً بأي شيء من خارج ذاته. والعالم الذي نراه أماناً هو من خلق المعاني ومصنوع بواسطتها، إذ ليس هناك من شيء غير المعاني". انظر:

كريب، إيان. النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص275.

¹⁶⁹ تودوروف، تزفيتان. حوار معه بمجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز الإنماء القومي، محور: البنيوية منهج، ع40، ص24، وقد وظف الحوار: محمد إقبال عروي: قراءة في نظرية الأدب الإسلامي لعبد الدين خليل، مجلة الأدب الإسلامي، ع6، ص2، مارس/أبريل/ماي 1995، ص17-18. ووظفه أيضاً: تاج الدين، مصطفى. النص القرآني ومشكل التأويل، إسلامية المعرفة، ع14، ص4، خريف 1419هـ/1998، ص20.

¹⁷⁰ المسيري، عبد الوهاب. اليهودية وما بعد الحداثة، إسلامية المعرفة، ع10، مرجع سابق، ص94.

¹⁷¹ المرجع السابق، ص101-102.

الحالة (أحبها إلى نفسي استعارة: "الجسم من دون أعضاء"، لأنها استعارة تتركني في ظلام دامس!¹⁷² كما يعلق "إيان كريب" بنبرة لاذعة.

ونحمل القول، فنأكد أن تصور الدال والمدلول بهذه الطريقة الفوضوية، العدمية، العائبة، بالمعنى الفلسفي، وثيق الصلة بما يعتقد الغرب، وهو "أن تصور الحياة باعتبارها فوضى لا معنى لها، وأنه يتعين علينا إسباغ شكل من أشكال النظام عليها، هو تصور له تاريخ طويل في الفلسفة الأوروبية."¹⁷³ لهذا السبب لم نحانب الصواب -في ما يبدو- حينما ألحنا إلى أننا لا يهمنا التأريخ للقضية بقدر ما يهمنا الرؤية المعرفية الكامنة، وبعض التحليلات، كما مر معنا في صفحات سابقة.

فأي سبيل تسلكه القراءة إذاً لتعبر هذه المجاهل؟ أي مركب تمتطي لتنجو من متاهات التلاشي والضياح؟ إلى أي ركن شديد تسند ظهرها لتصل إلى بر السلامة والأمان؟

إنه في مثل هذه الحالة من الفوضى والعبث، لا ينفع شيء إلى الارتكاز على رؤية-قراءة تعتقد جازمة هذه المرة، أن "وجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والضيورة، ونضع حداً للعب الدوال إلى ما لا نهاية، ونحقق التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية."¹⁷⁴

وإذا نحن لم نستند إلى مثل هذه الرؤية، فلا شك سنضيع في متاهات لا نهائية المعنى، وأن القراءة بعدد القراء، وهي مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها، والشفرات المتداخلة، إذ هي معان لا يربطها مركز واحد، فتتبدد، ويغدو البحث عنها نوعاً من العبث النقدي. "ويؤدي هذا إلى حالة من السيولة، وإلى اختفاء الحقيقة."¹⁷⁵ وهو الأمر الذي كنا أشرنا إليه باسم "الواحدية السائلة."¹⁷⁶ إن هذا الخضم المتلاطم، ليفرض علينا الإماعة، نعم مجرد الإماعة، إلى بعض الأصوات من حضارة الغرب نفسه، التي تحاول إعادة الاعتبار

¹⁷² كريب، إيان. النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 275

¹⁷³ المرجع السابق.

¹⁷⁴ المسيري، عبد الوهاب. إسلامية المعرفة، ع 10، مرجع سابق، ص 106-107. وفي كل كتبه ومقالاته التي أوردنا طرفاً منها.

¹⁷⁵ المرجع السابق، ص 117-118

¹⁷⁶ أنظر الصفحة 3 من هذا المدخل.

لأهمية -بل لضرورة- تحديد ضوابط للقراءة تعصم المعنى من السيولة. ونقارن ذلك ببعض ما يزعمه كثير من دارسينا، ونحن نعرض خلاصات للقراءة البديلة.

لقد أسهم هؤلاء في تنفيذ "القول بالانفتاح المطلق للنص على أي قراءة أياماً كان اقتراحها أو ابتعادها عن بنية النص الأصلية ومقصد المؤلف"¹⁷⁷ يقول: "امبرطو إيكو Umberto Eco" "إن النص ينتج قراءات لانهائية وهذا لا يعني أنه يسمح بأي قراءة ممكنة"،¹⁷⁸ وهذا يمكننا -على أقل تقدير- من تعيين التأويلات الخاطئة.¹⁷⁹ وهذا "إيان كريب" الذي أوردنا اسمه أكثر من مرة، يقول أمام انغلاق البنيوية، و"تسيب" التفكيكية "يمكنني مرة أخرى أن أقدم رأياً "معتدلاً" بهذا الصدد: فنحن حقاً مقيدون دائماً بأفكارنا... لكن هذا لا يعني بالضرورة أن أفكارنا -أو بالأحرى بناها الكامنة- تخيلنا إلى دمي. فما زال للاختيارات، والمقاصد، والأهداف، والقيم، دور توديه في تشكيل أفعالنا، وهي جميعاً بحاجة إلى فهم، وليست مقدرة علينا تماماً."¹⁸⁰ ثم يلخص رأيه في جملة هادفة عميقة فلسفياً وسلوكياً، يقول "عبرت عن قناعتي بأن الغائية أساسية لفهم الفعل."¹⁸¹

ومن جهة أخرى نجد أحد "أهم النقاد الإنجليز المعاصرين"¹⁸² يحلي حقيقة لطالما نسيها الشكلاونيون، الذين تطور موقفهم "ليصبح تياراً مؤثراً في النظرية الأدبية، كان تضيقاً كارثياً للحقائق ذاتها التي يشير إليها،"¹⁸³ لقد "نسوا أن كل فعل من أفعال التأليف في الكتابة، في الحقيقة كل تفوه أو تعبير، إنما ينطلق في عمليات محددة، فلا يعود، بعدها

¹⁷⁷ تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، إسلامية المعرفة، ع14، س4، خريف 1998، ص22.

¹⁷⁸ إيكو، امبرطو. **حدود التأويل**. الصفحة 130 من الترجمة الفرنسية Traduit par Myriem Bouzter. 1992 Edition Grasset Paris

¹⁷⁹ المرجع نفسه، ص130، نفس المعطيات

¹⁸⁰ كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص200.

¹⁸¹ المرجع السابق، ص233.

¹⁸² وليامز، رايموند. **طرائق الحدائث ضد المتوائمين الجدد**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع246، ثونيو 1999، ص279.

¹⁸³ المرجع السابق، ص109.

مفتوحاً، ولا بد له بالضرورة -وحتى في حالات بادية الغرابة والشذوذ- من "مضمون" و"قصد"، ومن ثم فلا بد أن يكون -بعده آلاف من الطرق- "مثلاً" أو "معبراً".¹⁸⁴

ولعلنا لسنا في حاجة إلى أي تعليق، لأن نص الرجل يغني عن التعليق، وأهل الحداثة أدري بشعابها. وإذا نحن استرسلنا في هذه القضية، أي سَوْفُ ما يعزز "الحقيقة" و"القصد" والقراءة المسؤولة عموماً، من بعض الغربيين، فإننا لا محالة واجدون ما يتقدم بنا خطوات إلى الأمام. يذكر "روبرت شولز Robert Scholes" أن "رسل Ressel" قد سخر "من كل محاولة تتجاهل ضرورة مواجهة اللغة بالحقيقة. ثم سخر من مزاعم القائلين إن اللغة تعيش في عالم داخلي نقي. كيف ننسى أن الوظيفة الأساسية للكلمات، هي التنبيه إلى حقائق من نوع ما بمعزل عن اللغة."¹⁸⁵

ننقب ثارة أخرى، فضع يدنا بيسر على قول "لأبرامز M.H. Abrams" يصب في ما نحاول إثباته، يقول، في ما يورده، مصطفى ناصف: "كيف لا نسلم بفكرة انضباط المعنى بدرجة ما؟ إن الاهتمام بضبط المعنى سلوك اجتماعي رشيد. أما الاحتجاج للطمس والتشويه، والتلاعب المتسريل بالتناص [فينبغي الاحتراس منه]."¹⁸⁶ وفي السياق نفسه، يمكننا الاستئناس برأي الأمريكي "هيرش Hirsh" الذي هاجم النقد الجديد منتصراً لمقصدية النص والقارئ.¹⁸⁷

لم يكن في النية، ونحن نسوق كلام هؤلاء المنتصرين -بمعنى أو بآخر- للقراءة الهادفة، المسؤولة، القائلة بدرء الفوضى عن الدال والمدلول، لم يكن في النية، أن نعرض لكل

¹⁸⁴ المرجع السابق، ص 109-110.

¹⁸⁵ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، ص 188. نقلاً عن:

- 110 Textual Power, Yale Uni Press, 1982, p86 Scholes, Robert.

¹⁸⁶ نقلاً عن السابق، ص 206.

Abrams, M. H.. The Deconstructive Angel: Critical Inquiry, 1977, p. 434.

¹⁸⁷ انظر بعضاً من آرائه عند: تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص 24.

* وعند د. مصطفى ناصف: اللغة والتواصل والتفسير، مرجع سابق، ص 214 فما فوق

* وعند د. نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 48، ويتبنى تمييزه بين "معزى النص"، و"معنى النص"؛ الأول متغير، والثاني ثابت يمكن الوصول إليه.

الأصوات التي تبنت هذا الاتجاه، وإنما قد وقر في الخاطر، تركية ما نطمح إليه فحسب. وهذه الغاية، نختم بالإشارة إلى كتاب يلامس قضيتنا بطريقة، قد تبدو في الظاهر بعيدة، ولكننا نخالها تعالج ما نريده -مع اختلافات طبعاً-، ألا وهو محاولة شد "الإنسان إلى القيم العليا من خلال إقامة التقابل الأزلي التليد بين الخير والشر. وهو عند "فروم" -يقصد صاحب الكتاب- تقابل بين التملك والكينونة... بين طريقة في الحياة تقوم على الاقتناء والاستحواذ والجشع، وبين طريقة أخرى تقوم على ترسيخ قواعد الوجود الإنساني الخير، وإتاحة الفرصة للبشر ليخرجوا أجمل ما عندهم من مواهب وملكات وأخلاق¹⁸⁸ نعي به كتاب "نتملك أو نكون"¹⁸⁹ "To have or to be" "لإريك فروم Erich fromm".

بعد هذا بوسعنا أن نسأل فنقول، إذا كان أصحاب الحداثة أنفسهم، هذا رأيهم، فما بال كثير منا همه الوحيد هو استيراد مصطلحات من مثل: اللعب، لاهائية المعنى، لا توجد قراءة، وإنما القراءة بتعدد القراء -دون جامع أو رابط- انخيار خارج النص، وهلم جرا من هذه اللاتحة التي يكاد لا يخلو منها كتاب؟ لماذا نستورد دون معرفة أسس هذه المصطلحات المعرفية والفلسفية الكامنة؟ حتى إن بعضنا ليغامر فيقول في حسم "ورب معترض يقول: ستكون حينئذ -يقصد عندما نتبنى الماركسية- ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير! (كذا) وليكن إذا كان في ذلك طريق الخلاص."¹⁹⁰ ولكن أي خلاص هذا؟ حقاً لقد صدق من قال "من السهل جدا أن يدعي أي إنسان ما يشاء، ولكن الأهم من ذلك تقديم البرهان والدليل."¹⁹¹

نعود فنقرر، أن مثل هذا الاستيراد، أو الذوبان، سيوقعنا، لا محالة، في متاهات، أبشع من المتاهات التي وقعنا فيها حينما رحنا نوظف الأساطير اليونانية الوثنية في الشعر، دون قيد ولا شرط. سنقع في ما وقعت فيه "ذبابة فتجنشتين مع فارق واحد: هو أن الذبابة قد

¹⁸⁸ فروم، إريك. الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون، ترجمة. سعد زهران. مراجعة وتقديم د. لطفي فطيم، عالم المعرفة، ع140، أغسطس 1989، المراجع، ص7.

¹⁸⁹ فروم، إريك. الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون. المرجع السابق، أغسطس 1989.

¹⁹⁰ العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي، البيضاء: المركز الثقافي العربي، 3، ص92.

¹⁹¹ عبد الحميد، محسن. أزمة المثقفين اتجاه الإسلام في العصر الحديث، الرباط: مكتبة أسامة بن زيد، ط1، 1405هـ/1985م، ص82.

اهتدت إلى المخرج أخيراً، أما هو [المفكر العربي] فلا يزال يتخبط في قعر المعضلة الرهيبة.¹⁹²

إن هؤلاء الذين يشبهون "ذبابة فتجنشتين"، حتى إن أحدهم إن عطس رمزه، مثله الأعلى، وراء البحر، شتمه. هؤلاء كثر، وليس من همنا تقصي أقوالهم، وما قيل فيهم كثير؛ مفصل وموجز.¹⁹³

خامساً: القراءة البديل: ملامسة بعض الأسس والمفاهيم:

انطلاقاً من كل ما عرضناه، يبدو أننا على مشارف السؤال الآتي: هل من اقتراح بديل لقراءة تنظر من زاوية مختلفة لأشكال الدال والمدلول وعلاقتها؟ قراءة في مقدورها تجاوز التيه والتخبط، استناداً إلى ما حاولت أن ترسمه لنفسها من مرجعية، تبدت ملامحها منذ الصفحة الأولى؟

معلوم بداهة عند كل ذي عقل سليم، وبصر نافذ، يتجاوز زخرف الظاهر، إلى لب الأمور وبواطنها، أن الكلمة: إما له، وإما عليه. ذلك لأن "اللغة والبيان لأجل الحقيقة والصدق، لا للوهم والكذب..¹⁹⁴ ومن هذا المنطلق، نقف على حرمة اللغة وقديستها، لا للتحنيط والادخار، وإنما أثناء التداول والإبداع. ومن هنا أيضاً المبدأ الخالد الذي أسسه أفضل من من الله عليه بمجامع الكلم، فأرسلها كلمة مدوية في الآفاق، ترسم الطريق لكل متكلم على الإطلاق، ولمن حلّى نفسه، أو طوقها، بمسؤولية الكلمة؛ قراءة أو إبداعاً، على وجه الخصوص. قال معاذ بن جبل رضي الله عنه في حديث طويل "...قلت يا رسول الله

¹⁹² صالح، هاشم. "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية"، مجلة الوحدة، ع101/102، مرجع سابق، ص14.

¹⁹³ يويو، عبد الحميد. "الخطاب العربي المعاصر والفكر الغربي: أية علاقة؟"، مجلة المنعطف، وجدة: المغرب، ع10. 1416هـ/1995، ص17.

* انظر أيضاً التعليق الذي ذكره محمد البنكي في حق علي حرب: "... بل إننا ما زلنا نتوجه بنوع من الحفاوة نحو هذا الأفق [الحدائثي التفكيرية خاصة] الذي انفتح علينا بعد أن اندست الآفاق [...] ونأتي بعدد عقد من الزمان في ندوة مثل هذه ونتحدث عن جنائيات أهل التفكير علينا". مجلة عالم الفكر، عدد خاص ع4/3، م26، يناير/فبراير/مارس 1998، ص178.

¹⁹⁴ سعيد، جودت. اقرأ وربك الأكرم، مرجع سابق، ص61.

وإننا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: "تكلتك أمك! وهل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم؟"¹⁹⁵ من هذه المرجعية الشمولية التي تستند قراءتنا إليها، نرى "أن كل اهتمام باللغة ينطوي على شعور بالمسؤولية، تتضح في ما نسميه تفسيراً وتواصلًا"¹⁹⁶ وهذه الغاية العظيمة، ينبغي أن نتعامل مع اللغة بمنتهى الجد واليقظة. إن الكلمات بتعبير آخر، "يجب أن تسأل عما تصنعه بقولنا وأرواحنا..."¹⁹⁷

إننا ونحن نمارس فعل القراءة، على وعي تام بأنه ينبغي أن نفهم، ومهمة الفهم هذه التي نرمي إلى تحقيقها "هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكتشف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر، يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص."¹⁹⁸ هذا الفهم العميق هو الذي يجعلنا ندرك حقاً، بعد غور قوله الإمام ابن تيمية، وأنها فعلاً كانت تنطلق وتتأسس على مرجعية واضحة المعالم، بينة القسمات، وتلك هي نصه على أن "العربي الذي يفهم كلام العرب، يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير مواضعها..."¹⁹⁹

نسوق هذه الإشارات بهذا الشكل العام، الذي نعتقد أنه يقارب القضية في أصولها، لأننا نؤمن بأن المقروء -أي ما نرغب في قراءته- يستعمل اللغة. صحيح أنها لغة لا كلغة عامة الناس. بمعنى أنها لغة الإبداع بكل ما للكلمة من معنى وعمق، ولكنها في كل الأحوال، اللغة التي نعرف جميعاً. وما ذلك إلا درءاً لتوهم سيادة الصمت، مادام أن "لغة الدوال بدون مدلولات تستدعي "لغة ثانية وهي لغة المدلولات دون دوال، وهي نقطة الحلم المطلق، نقطة بريئة أيضاً من الواقع، ذات كاملة، مكثفة بذاتها تفشل كل الدوال في التعبير عنها. وكلما اتسعت الرؤية، كما يقال، ضاقت العبارة، إلى أن نصل إلى النقطة التي

¹⁹⁵ الإمام النووي. رياض الصالحين، دمشق: دار الفكر، حديث: 1522، ص 470.

¹⁹⁶ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص7 من المقدمة.

¹⁹⁷ ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص26.

¹⁹⁸ أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص36.

¹⁹⁹ ابن تيمية. الإيمان، القاهرة: دار الحديث، تحقيق: عصام الدين الصباطي، ط1، 1415هـ/1994م،

يتوهم فيها صاحب الرؤية أنها -والعياذ بالله- متسعة إلى درجة أنها تشمل كل شيء. عندئذ لا تضيق العبارة وحسب، وإنما تتفتت وتتبعثر الكلمات والدوال، ثم تتلاشى "ولا يبقى إلا الصمت."²⁰⁰ وعلى هذا الأساس إذاً، نحن نحرص منذ البدء على أن تكون المفاهيم واضحة جلية، حتى لا ننخدع بأي سراب فنتيه وراء مقولات قد تخدم مجالها الحضاري الذي عرفت فيه ولادتها، ولكنها قطعاً لن تزيدنا إلا رهقاً.

حري بنا في هذا المقام، ألا نغلق، ونحن نمارس فعل القراءة، انغلاق البنيوية التي سحنت نفسها في إطار من العلاقات الداخلية بين جدران اللغة/ النص. ذلك لأننا نعتقد - وفي كل الأحوال - أنه "ليس ثم تفهم يعرَى من الموقف."²⁰¹ وتأسيساً على هذه القاعدة الذهبية، فإننا نتعامل مع "النص باعتباره مكوناً من مكونات الوجود الحضاري، لا يجوز فيه التزييف."²⁰² ورفع شعار غياب الضابط تزييف. إذ كلما ألقينا القارئ يتجاهل كل الدلالات التي خارج النص، سواء التاريخية منها أو "الأيدولوجية"، ويحصر نفسه في دائرة التحليل اللغوي الداخلي فحسب، يفقد [تفسيره] الكثير من أهميته، لأنه يفصل الأدب عن تاريخ الفكر الإنساني."²⁰³

وسعيّاً وراء تحقيق هذه الغاية التي تفتح -بحق- الآفاق الواسعة أمام القارئ، فإنه بالإمكان أن نقرر "أن العلاقة بين اللغة والموضوع، علاقة حقيقية، ذلك أننا نختار كلمة معينة دون كلمات أخرى، ونخيل كلمة على كلمات. ومعنى ذلك، أننا نتعامل مع نظام واسع لا يمكن تجنيه."²⁰⁴

قلت، لا نغلق انغلاق البنيوية، ولا نحن نسمح لأنفسنا أن تنفلت منا "الحقائق" كما تنفلت من التفكيكيين، وتضيع في صيرورة من الاختلاف والإرجاء، حتى أنه لا يقر لها قرار، ولا تثبت على حال. صحيح أننا ينبغي أن نتعامل بكل حرية، ولكن الأصح هو أنها

²⁰⁰ المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، منبر الشرق، ع2، مرجع سابق، ص93-94. وكذلك إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق.

²⁰¹ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص159.

²⁰² الأمراني، حسن. المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين، مرجع سابق، ص37.

²⁰³ بطر، كريستوفر. مقاله في فصول، ع3، م5، مرجع سابق، ص31.

²⁰⁴ ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص31.

حرية "تستوعب في نشاطها احترام النظام، ولا تجعل كسره هدفاً كما يفعل دعاة الفوضى. إن شؤون اللغة والتفسير، هي شؤون الاتصال أو البحث عن طريق الجماعة الصعب الذي يُلمس في رفق وحذر من أجل هُضة "الروح" العامة.²⁰⁵ هكذا بعيداً عن كل نرجسية مخادعة، وادعاءات زائفة، قد ترضي نزوات النفس وأهواءها، لكنها أبعد ما تكون عن "هُضة الروح العامة"، ناهيك عن كونها ستلحق بها -قطعاً- أضراراً لا تحُد. "وكل إغفال لهذه الحقيقة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى بؤس في النتائج."²⁰⁶

أفيعني كلامنا السالف إذاً، أننا نلجم قدرات الألفاظ ونكبحها؟ ثم نخاصرها في زاوية ضيقة، ونحرمها حقها المشروع في أن تجوب سماء المعاني بكل حرية وطلاقة وفيض؟! بتعبير آخر، أنقف حاجزاً في وجه تدفق معانيها حتى تتعدد، بل حتى تغدو لا هوائية، فتفسح - نتيجة لذلك - المجال أمام سيل لا ينتهي من القراء، وتصير القراءة، بدلاً من الاكتشاف والمقاربة - بمثابة إبداع نص على النص المقروء، كما سبق وألحنا؟! لأن النتيجة وفق هذا المفهوم، وبسبب منه، ستتجسد في أن سيحمل كل قارئ اللفظ على خلاف ظاهره، ويستحدث له دلالات "تتجاوز المعنى الموضوع له، إلى آفاق أخرى تجعل اللفظ مرتبطاً بالذهنية التي يعيشها المتكلم... ليكون اللفظ مجرد "علامة" أو "رمز" لما يريد إرساله إلى المستمع.²⁰⁷

أنقف حجر عثرة أمام كل هذا؟!

لقد سبق أن أثبتنا في ثانيا هذا المدخل، أن أي نص كتبته يد إنسان، هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقاتها الداخلية إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. لأن النص البشري محدود "في زمانه ومكانه وأحواله، ولا يرقى إلى مستوى

²⁰⁵ المرجع نفسه، ص194.

²⁰⁶ الأمراني، حسن. "الحداثة... ما الحداثة؟"، المشكاة، ع16/15، محرم/جمادى 2 1413هـ/1992م، ص112.

²⁰⁷ فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد"، مجلة المنطلق، ع117، مرجع سابق، ص10.

الديني في خصوصية التجاوز، وإذا اتفق وحاز النص البشري على أهلية التجاوز، فليس لاعتباره فوق زمني، وإنما لتعلقه، من جهة المضمون، بقيم إنسانية وأحكام عامة.²⁰⁸

هذا موقف مبدئي لا بد من الاتكاء عليه، في تعاملنا مع هذه القضية التي نحن بصدددها. لأن هذا الأساس لا محالة يعصمنا من الانزلاق، ومن مخاطر التسبب اللغوي والفكري، حتى لا ننساق مع أمثال "رامبو"، فنهذي معه: "ينبغي الضرب في المغامرة المفتوحة على المجهول حتى ولو قادك ذلك إلى الموت والجنون".²⁰⁹ والذين يضربون في المغامرة والجنون عندنا، أكثر من أن يحصوا، شعراء ونقاداً - من حاملي لواء الحداثة "وهي عين الحداثة"²¹⁰ كما يذكر بحق، وعمق نظر "أبو يعرب المرزوقي". أليس هؤلاء قد صار عندهم شبه إجماع وعقدة مرضية وهي: "الخجل من الإعلان الصريح عن الانتساب إلى روحانية استخلافية، مع التبجح الوقح برموز كلها تقطر روحانية حلولية، لعل أبرزها الرموز المسيحية الواضحة المتدرة بلغة التصرف...!"²¹¹

ودراء لهذه المفسدة بلغة الأصوليين، فإننا ما نفتأ نعتبر "أن المعاني السائلة لا يستطيع أن يكشفها الإنسان، دون أن يكون على ذكر بالمعاني الصلبة. وكثير من اللغة الفياضة أو السائلة، قد ينطوي على إتيان البيوت من غير أبوابها. كثير من اللغة السائلة قد يكون دفعاً لا شعورياً عن نزوة الترفع عن العلم."²¹²

هذه حقيقة، توازرها حقيقة كثيراً ما نتغاضى عنها - جهلاً أو تجاهلاً - كما في شأن "رامبو" مثلاً، وهي "أن مفهوم اللغة السخية الطلقة يختلف باختلاف المجتمعات."²¹³ أ فليست الكلمات وهي تتناغم في نسج نص ما، ويعاضد بعضها في تواشج حتى تخرج

208 جابر، حسن. مقدمة، **مجلة المنطلق**، ع117، مرجع سابق، ص6.

209 أورد القول: محمد علي شمس الدين: ندوة: "حركة الحداثة أين..."، **مجلة كتابات معاصرة**. بيروت

الشركة العربية للتوزيع، ع11، م3، آب/أيلول 1991، ص35.

210 المرزوقي، أبو يعرب. "العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، **دراسات عربية**، ع4/3، 1999،

مرجع سابق، ص35-36.

211 المرجع السابق، ص36.

212 ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص35.

213 المرجع السابق، ص36.

مثالة رائقة، بتعبير القدماء -أو مجنونة حاملة مختربة، كما عند كثير من أغيارنا -بتعبير المحدثين - أليست "ملتقى علاقات بين المتكلم أو المخاطب والفكر واللغة؟!"²¹⁴

أما الضرب في متاهات لا نهائية المعنى، بحيث يدل اللفظ على كل المعاني التي يحتملها -دون قاعدة خفية أو معلومة- عندنا وعند أغيارنا، فهذا أمر -لا ريب- يجعل القضية "مزاجية" لأهواء المستعمل وتطلعاته"²¹⁵، كما أو مانا إليه قبل قليل.

ولن يقف الأمر عند هذا الحد "المزاجي" فحسب، بل يتجاوز به إلى ما هو أخطر وأفظع، تماماً كما هو واقع عند الأغيار؛ إذ سيقودنا إلى فوضى القراءة، وفوضى القراءة تعني استحالة المعرفة اليقينية، بل سيقودنا إلى حالة من العدمية النيتشوية، إذ تساءل فقال: "ماذا تعني العدمية؟" ثم أجاب بأنها تعني "أن أعلى القيم تفقد قيمتها"، ثم أضاف: "إن العدمية الكاملة هي الاقتناع بأن الحياة بلا معنى في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن، كما أنها تشمل مقولة إنه ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة، أو أشياء مقدسة أو تجسد الأخلاق ومستقلة في نفس الوقت..."²¹⁶ وليتنا نلتفت إلى هذه الكلمات التي تقطر عدمية في كليتها، وما يزيدها عدمية ألفاظه: "الاقتناع بلا معنى الحياة"، "أدنى حق افتراض"، نعم إنه يجرمنا حتى من مجرد الافتراض!! فليتنا نلتفت مجرد الالتفات!! لقد سقنا أطرافاً من الحديث تؤكد كلها، أن المفاهيم والرؤى متحيزة، وهذا ليس عيباً في ذاته، وإنما المهم هو إدراك هذه الحقيقة، واستحضارها في كل وقت وحين.. من هذا المنظور، نخلص إلى أنه ليس مستعصياً علينا البتة أن نبلور مصطلحات تنبع من كيانا الحضاري. وهذا لا يأتي إلا حينما يكون لدينا فكر متحرر ورؤية لا ترزح أبداً تحت وطأة أي قراءة -في مثل حالتنا- من بنات فكر حضارة أخرى، وندعي أننا نتعامل معها -إيهاماً وربما جهلاً- أنها في براءتها الأولى، أي اعتبارها تقنيات إجرائية أميل إلى الحياد المطلق، منها إلى التحيز. ومثل هذا التوهم، في الحقيقة، لا ينطلي إلا على من لا يدرك، أو لا يريد أن يعي، أن المنهج/ القراءة: "ليس بضع "قواعد"، ولا جملة "خطوات" إلا في النصوص التي تتحدث عن المنهج،

214 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص 228.

215 فضل الله، محمد حسين. المنطلق، ع 117، مرجع سابق، ص 18.

216 أوردته: البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج"، إشكالية التحيز، ج 1، مرجع سابق، ص 188.

أي الخطاب الذي يريد "التنظير" للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها بها.²¹⁷ لهذا الأمر إذاً، لم يكن غريباً، ولا بدعاً من النظر، أن يؤسس "محمد علي الرباوي" -مثلاً- مصطلحاً للأدب الإسلامي، وهو أنه أدب مسؤول،²¹⁸ وليس ملتزماً؛ لأن المصطلح الأول ينشأ من فكر ينبع من خصوصية الكاتب المرجعية، أما الثاني فلا شك يصطبغ بصبغة كيان آخر مختلف. وبهذه الرؤية الشمولية، ذات المرجعية الواضحة، كما جسدها في مقاله المشار إليه، تسقط -تمثيلاً- مقولة "سعيد السريحي" فيما أسماه: "سلطان المصطلح -سلطة المعرفة وتكريس اللوغوس" وقال ما نصه في آخر مقاله: "إن الثقافة مطالبة بإعلان الثورة على مصطلحاتها لأنها بذلك تعلن حريتها ورغبتها في البحث عن أرض لم تعلن عليها التصورات إقامة إمبراطورية المصطلح."²¹⁹ لقد سقنا هذا الاستطراد، لأن ما وددنا إثباته خلال متن هذا المدخل هو "أن كل شيء، كل واقعة وحركة، لها بعد ثقافي تعبر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية..."²²⁰

وتأسيساً على هذا، فإننا نرفض في قراءتنا مصطلح "موت المؤلف" الذي صكه "رولان بارت" لأنه محمل برؤية معرفية تؤدي إلى نتائج كارثية، لو نحن تنبناه قلباً وقالباً. وقد سبق وأحنا إلى هذه النتائج الوخيمة، إذ "من الواضح أن البنيوية ببعض هذا السلوك، تكشف عن أصول فلسفة أفكارها التي تبدو إلحادية."²²¹

لهذا نقول، إن عملية التأويل -وفق المعالم التي رسمنا لقراءتنا- مهمة جداً. والتأويل -كما يعبر مصطفى ناصف- "قراءة ودود للنص... والتأويل حوار خلاق بين النص

²¹⁷ الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، 2، أكتوبر 1985، ص 12. ويضيف موضحاً أن "هذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على "تلوينها"، أي تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل، أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. و هنا يكون من المفيد التنبيه على ذلك حتى لا يقع بينه وبين القارئ سوء تفاهم ما ص 12.

²¹⁸ السريحي، سعيد. "سلطان المصطلح - سلطة المعرفة وتكريس اللوغوس"، علامات في النقد، ع 30، ص 8، دجنبر 1998، ص 121.

²¹⁹ المرجع السابق، ص 134.

²²⁰ المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز". إشكالية التحيز، ج 1، مرجع سابق، ص 17.

²²¹ مرتاض، عبد الملك. "مدخل في قراءة البنيوية"، علامات في النقد، ع 29، ص 7، 1998، ص 22.

والقارئ، حوار يضيفي على النص معنى يشارك فيه طرفان.²²² الأمر الذي ارتأينا من خلاله أن نستعمل مصطلح "استنطق"، لوصف علاقة قراءتنا بالنص المقروء وصاحبه، ومصطلح "استنطق" ومصدره خاصة، مصطلح أصيل لا يخلو منه كتاب من كتب الأصول مثلاً... لذلك بدا لنا أن الفعل "استنطق" يحل مشكلة كبرى وهي مشكلة التفسير: هل المعنى الذي يأتي به الناقد هو نتاج رؤيته الذاتية وحسب، يفرضه فرضاً على النص، أو أن المعنى كامن في النص ذاته؟ وهذا تعبير عن إشكالية الذات والموضوع. وباستخدام صيغة "استنطق" [الناقدُ النص]، يصبح المعنى لا في عقل الناقد، ولا في النص ذاته، وإنما نتاج حركة تفاعل بينهما، ولذا يوجد المعنى في نقطة افتراضية تقع بينهما يلتقيان فيها؛ فالناقد يقول ما يقول من خلال النص، ومن خلال النص وحده، إذ لا يمكنه القول دون النص، ولذا فهو يستنطقه، والنص لا ييوح ببعض سره إلا من خلال الناقد، فهو لا ينطق بمفرده، وإنما يُستنطق، فالواحد في حاجة للآخر.²²³

أما مصطلح "لا نهائية المعنى"، وثبات الدال والمدلول والعلاقة بينهما في إطار اللغة عموماً، فقد حاولنا إبراز موقفنا منها؛ وقلنا فيما أوردناه إجمالاً "إنه لا يمكن أن يستقيم فهم اللغة المفتوحة أو العناية بأمرها، بمعزل عن دراسة مخاطر التسيب اللغوي، يجب أن يسير الاهتمام باللغة المفتوحة الطليقة، مع الاهتمام باللغة المنضبطة أو الاهتمام بالحقائق الضيقة، المحددة إن صح هذا التعبير".²²⁴ وما ذلك إلا لأن اللغة المفتوحة على إمكانيات متنوعة، بل ولا نهائية، كما يزعم من الناس، ليس بمحك ولا معيار نهائي لقيمتها، وإنما قد يُفقد قيمتها ونصبح وجهها لوجه مع حالة منفصلة، يضيع معها كل شيء.

بقي أن نشير، ولو بشكل مقتضب، إلى مصطلح "اللعب"، هذا الذي أحله "دريدا" محل مصطلح "التعارض" كما عند "سوسير"، إذ يرى الثاني أن المعنى يتولد من تعارضات بين المفردات، أما التفكيكيون، و"دريدا" بوجه أخص، فإنه أحل "اللعب" و"الرقص" على الأجناب، محل التعارض. نقول إن موقفنا منه، ليس مطلقاً "موقفاً من لفظة ذات حد

222 ناصف، مصطفى. محاورات مع النثر العربي، مرجع سابق، ص 7.

223 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، مرجع سابق، ص 113.

224 ناصف، مصطفى. اللغة والتفسير والتواصل، مرجع سابق، ص 36

لغوي فضفاض، وإنما هو موقف من فعل حضاري.²²⁵، ذلك أن المصطلح، كغيره من المصطلحات، "حامل قطعاً لمكونات تلك الحضارة وجوهرها."²²⁶ ولمن خامره الشك فيما نسوقه، أو أننا نؤسس "للوغوس" على حساب الهامش، كما يزعم "سعيد السريحي"، الذي أدرجنا قوله،²²⁷ فبإمكانه أن يقلب النظر في هذا النص الذي تذكره الكاتبة الأمريكية اليهودية المتخصصة في فكر أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب: "سوزان هاندلمان" Suzan Handelman²²⁸ إذ يذهب إلى أن التعددية عند "دريدا" محاولة لنقل الشرك إلى عالم الكتابة، وإنكار إمكانية التجاوز. وتحل تعددية المعنى محل تعددية الآلهة، وتصبح تعددية المعنى، إنكاراً للمعنى وإنكاراً للتواصل بين البشر، أي أن تعددية المعنى هي في واقع الأمر، إنكار لمقدرة الإنسان على التجاوز، وإنكار لظاهرة الإنسان ذاتها..²²⁹

لهذا السبب، فإنه من الغفلة بمكان، ومن الجهل المركب بما قد يضير الإنسان وأمته، أن نستورد مصطلحاً مثل مصطلح "اللعب"، دون ذكر لخلفيته الوثنية. ألسنا نجد -تمثيلاً لا حصراً- ترجمة لنص "اللعب والكلام" لصاحبه Francis Wybrands، دون أن يتدخل المترجم ولو بأدنى تنبيه للغم الذي سيفجره في وجه القراء؟ بل نراه يتحذلق ويتفيهق، لينتصر لمصطلح "اللعب" Jeu: أنطولوجيا ومتافيزيقيا بلغة المعاصرين!!

وممكن الداء هو هذا المقطع: "جاء في خاتمة كتاب هايدغر مبدأ السبب Le principe de raison": "ربما تكون الترجمة الأكثر صواباً لقول ليينتز: "وجد العالم بينما كان الإله يحسب"، هي: "وجد العالم بينما كان الإله يلعب."²³⁰

والنص هو ولعب بالمعنى القرآني، "ويقطر وثنية" كما عبر أبو يعرب المرزوقي. ولكن من يتعظ؟!

²²⁵ الأمراني، حسن. "الحداثة... ما الحداثة؟"، المشكاة، ع16/15، مرجع سابق، ص112.

²²⁶ المرجع السابق.

²²⁷

Handelman, Suzan. *A fragment of Redemation: Jewish Thought in Benjamine Scholemand Levinas*, Bloomington, IN: Indiana University press, 1991.

²²⁸ ترجمه: الحسين سحبان، فكر ونقد، ع15، يناير 1999، ص149.

²²⁹ انظر النصوص التي افتتح بها. وكذلك الهامش (1) ص154 من المرجع السابق.

²³⁰ أنظر الصفحة 149 من المرجع السابق.

بعد هذا العرض المتواضع، الذي لا يخلو من النقص، لإشكالية القراءة، كما فهمناها، يمكننا أن نسجل مع مصطفى ناصف فنقول إن "المعرفة في الثقافة الإسلامية فعل جماعي".²³¹ ومعنى هذا - كما يبدو لنا - أنها تنطلق من مرجعية متعالية واحدة - أو ينبغي لها ذلك - في تصور الإنسان والكون والحياة.

وإذا نحن لم نحس بهذا التناغم الجماعي - الذي ليس مناقضا للذاتية الحقيقية أبداً - واكتفينا "بالاستيراد"، بدءاً بالمصطلحات، وانتهاء بالقراءات والتصورات، كما هو واقع مع الأسف، فإن علومنا الإنسانية - وغير الإنسانية - سيصبح "عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك. ولهذا فقد الإنسان العربي القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء، يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة.."²³²

ولا تغرنا هاهنا، تلك الشعارات المرفوعة التي تدعي "كونية" المصطلحات، والقراءات، في ظل العولمة، "ووهم الخصوصية".²³³ وإنما يحق لنا أن نتساءل وبجد: "لماذا - ونحن ندرك الخلفية الفلسفية للمذهب - نصر على استيراد المصطلحات الأدبية والفكرية من حقل ثقافي غريب عن حضارتنا."²³⁴

لهذه الأمور مجتمعة، حاولنا في هذا المدخل، أن نرسم معالم القراءة التي نعزم أن نحاور في ضوئها، إشكالات مشروع "أدونيس"؛ الفكري والإبداعي على السواء. ولعله مما يشجعنا، أن نجد الشاعر في ما لا يخص من أقواله وكتابات، يلوم، بل ويحمل بشدة أحيانا، على من لا يقرأه قراءة في مستوى الشعر الذي هو "رؤية معرفية وجمالية"²³⁵ "والفن بوصفه رؤية كونية.."²³⁶ طبعاً، والشعر في عرّفه، غير، وعلى مستويات مختلفة، "فهو في

231 ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، مرجع سابق، ص 328.

232 المسيري، عبد الوهاب. "تفاعلات حمراوان"، مرجع سابق، ص 96.

233 أشهبان، عبد اللطيف. "الحداثة ووهم الخصوصية"، ضمن كتاب **مشروع التحديث في المجتمع المغربي**، سلسلة: ملتقيات الفكر المغربي 2، البيضاء: منشورات الشعلة، ط 1، 1998، ص 33.

234 الرباوي، محمد علي. "الأدب الإسلامي أدب غير ملتزم"، **مجلة المنعطف**، ع 2، مرجع سابق، ص 76.

235 انظر الحوار الذي أجري معه بمجلة **نزوى**، ع 18، أبريل 1999، ص 22.

236 المرجع السابق، ص 22.

تقدم علاقات جديدة بين اللغة والأشياء، عبر رؤاه المختلفة، يقدم صورة جديدة للعالم، وللعلاقة بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان والعالم.²³⁷

وعلى هذه الأسس، فإن قراءتنا المقترحة، ستعتبر الأسئلة التي سندرجها الآن، أسئلة من صلبها، ومن صميم انشغالاتها؛ وهي: "لماذا تموت الأشياء الجميلة في الشعر الحدائي؟ لماذا يصاب كل شيء بالحياد؟ لماذا يتحول العالم إلى ذرات مبعثرة متناثرة؟ هل لأن عالم الشعر الحدائي في جوهره، يشبه عالم أبطال الأفلام الأمريكية، وعالم "توم وجيري"؟ فهو عالم خال من القيم الأخلاقية والإنسانية، وخال من المركز؛ كل شيء يأخذ شكل دوائر فارغة من المعنى مثل العود الأزلي عند "نيتشه"، ومثل فلسفة التاريخ الوثنية عند اليونان والهندوس.²³⁸ ومع هذا التأكيد، فإننا نلح على أنه ليس "ثمة موضوع للحوار يتم استنزافه حتى آخر قطرة فيه، بل هناك عقل يتلقى من الآخر تفصيلاً [...]"، فينشغل به. وبالتالي يظل الحوار [...] يطوف.²³⁹

الخاتمة:

تلك كانت بعض الانشغالات التي فرضت نفسها علينا؛ على اعتبار أن جدل المجادلين في مقارنة النصوص الفكرية عامة، والأدبية خاصة، إنما يتم في إطار اتكاء ردودهم أو قراءاتهم التطبيقية والتنظيرية على قضية، أو مجموعة قضايا مما أثرتها. فالمخالف إما أن يتهم بأنه "مؤدج"، ولا علاقة للقراءة بالأيديولوجية، وإلا ستغيب الموضوعية، والقراءة الودود، وإما أنه ينعت بتبني الأخلاقيات والماورائيات؛ والنص/ النقد، ما هو إلا لعبة الدوال والمدلولات وتراقصها، في علاقة مغلقة تُتبادل فيها الأدوار ويتم التناسل الداخلي؛ لأن كل شيء، كل قيمة، كل مرجعية، خارج النص قد أُعلنت جنازتها، بل حتى الذات القارئة أو

²³⁷ المرجع السابق، ص26.

²³⁸ المسيري، عبد الوهاب. "العلمانية... رؤية معرفية"، مجلة الإنسان، ع10، س2، شوال 1413هـ/أبريل

1993، ص62.

²³⁹ القول للمسرحي: أوجست سترينبيرج August Stredbery أورده: رايموند ويليامز في: "طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد"، عالم المعرفة، ع246، يونيو 1999، مرجع سابق، ص95.

المبدعة قد تشظت؛ فمن من حقه أن يزعم التمرکز حول القيم، بل حتى الاستمداد من مركز الوجود - الله تعالى - إذ قد أعلن موته؟! والعياذ بالله.

ونحن لم نفرض في القراءة البديل؛ بعرض تقنياتها، ومفاهيمها، وأطرها المرجعية، كما قد يلاحظ، وإنما نأوشنا حولها بعض المناوشة، وذلك لأن القضية متشعبة أصلاً، ولأن هذا المقال مجرد مدخل لدراسة متكاملة، نأمل أن تجد طريقها إلى القارئ قريباً أن شاء الله وفيها ربما تتضح تلك المعالم والتفصيلات.

ولما كانت المفاهيم هي اللبنات التي منها تؤسس المنهجية، فإن القراءة البديل ترى أنه ما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم؛ من خلال عمليات بحث وتنقيب، في ما هو متاح ومتداول؛ من أجل التحقق منه وتعرفه، والقيام بالفرز والتنقيح؛ بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود.

لا نقول باللغة الموضوعية إذن؛ لغة لاهوت الأرض؛ ومن ثم نرفض زعم النبوية أن المفردات لا وجود لدلالاتها إلا في إطار النسق المنقطع عن كل خارج؛ في نوع من لعبة الشطرنج، كما نرفض تصور ما بعد النبوية حيث تخضع اللغة للصيرورة، وتلاشي المعالم وانفلاتها، في عملية من الاختلاف والإرجاء التفكيكي؛ فتُدنس كلمة الله -مثلاً- ولا ضير، أو تُقدس لفظة الشيطان - مثلاً أيضاً- ولا حرج! فنحن لا نضيق الفجوة بين الدال والمدلول - في مجال الإبداع والنقد- إلى حد اعتباري (أ) هي (ب)، ولا نوسعها إلى مستوى أن تقول - المفردة- الشيء ونقيضه في الآن نفسه؛ إذ لا يتساوى النقيضان قيمة أبداً، مهما استغرق عالم المحازر، والصورة، المؤلف واستحوذ عليه.

إن اللغة تبدع، وتكثر المعاني، وتختلف، ولكن لا بد من استحضار إجماعات ما تعنيه الكلمات في ذهن المتلقي ووجدانه؛ اجتماعياً، وثقافياً، وعقدياً.. فليس صحيحاً دائماً؛ أن ليس للقصيدة أن تعني، وإنما يكفي أن تكون فحسب: A poem should not mean but .be

إن اللغة وفق القراءة البديل، مهما بلغت لن تكون مطلقة؛ وإن زعمت؛ فما هي إلا حالة من الحلول أو الوصول، ويوم يرى صاحبها أن المطلق قد حل فيه، أو "صعد" هو ليأخذ مكانه؛ تكون نهايته، ونهاية إبداعه، ونهاية أمته، إن هي أسلمت له القيادة. ولا ينبغي

بحال من الأحوال أن نثق بما يزعمه الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وإنما الأمر بخلاف ذلك، والحق من ورائه، كما يرى ابن خلدون. لا بد إذن -تساوقاً مع ما سبق- من أن تتميز العلاقة بين الإله والمألوه، بين المطلق والنسبي، بين اللغو وأحسن القول. وبمعنى جامع؛ إن القضية أكبر من مجرد مفردات ذات شكل جذاب، ومغر، وإنما العبرة بما تحمل من مضمون لا ينفك عن القيم الخمس، كما يرى أبو يعرب المرزوقي؛ وهذا يعني حتماً: الخروج من نظرية الوجود الحلولية، إلى نظرية الوجود الاستخلافية.

في القراءة البديل، للشاعر/ الناقد، أن يقول، يبني من اللغة كلاماً؛ هو على غير مثال -بشري فحسب- لا وراء، ولكننا أخطأنا جادة الصواب يوم قلنا إن الشاعر يشعر بغير ما يشعر به غيره بإطلاق، ويقول ما ليس لسواه أن يقوله، ونكتفي نحن فقط بالقاعد البلاغية الذهبية، ولا نسأله عن خطئ الرأي، ولا عن فساد التصور، وإنما "نؤسّط" حضوره في الوجود حتى إنا لنجعله يحس بالامتلاء؛ وكأنه لا يأكل الطعام ولا يمشي في الأسواق..فـ:

شعرُ الأولمب... زعمُ قرائحَ جوفاء،

رجمٌ... منبتٌ لا ظهراً أبقى... ولا أرضاً يقطع!!

الشعر... ومض من نور... يُقذَف!!

عروض مختصرة:

1. إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر. حسن أحمد سالم العمري. بيروت: دار الهادي للنشر، 2003م، 176 ص.

الكتاب دراسة لفكر السيد الصدر وعرض لإنجازاته المعرفية. وقد قسم المؤلف بحثه إلى ثلاثة فصول. تعرض في الفصل الأول إلى تيار "إسلامية المعرفة" في الوطن العربي، ثم البعد النظري لإسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر في الفصل الثاني. أما الفصل الثالث فتناول البعد العملي لإسلامية المعرفة عند السيد باقر الصدر. ويعتبر هذا محاولة من المؤلف لإثبات صحة العلاقة بين العلم والدين من جهة وبين الدين والمعرفة البشرية من جهة أخرى.

2. علم الكلام الجديد: نشأته وتطوره. إبراهيم بدوي، بيروت: دار العلم، 2002، سلسلة عالم الفلسفة والعرفان، 190 ص.

يوضح المؤلف الأسباب التي أدت إلى تطور علم الكلام الجديد في ضوء ما وصل إليه الفكر البشري المعاصر من علوم، وفي ضوء قصور العلوم القديمة عن النهوض بمهمة الدفاع عن الإسلام من الناحية الفكرية والعقائدية باستخدام المناهج الجديدة. كما يبحث الكتاب موضوعات هذا العلم ورواده، ويلاحظ غلبة اهتمام علماء الشيعة الإمامية بهذا العلم، مما جعل أكثر أدبياته المعاصرة مكتوبة بالفارسية.

3. الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان. تأليف شادي فقيه، سلسلة عالم الفلسفة والعرفان رقم 9، بيروت: دار العلم، 2003، 232 ص.

يبحث الكتاب قضايا التصور الكلي للوجود والإنسان في المدارس الفكرية والفلسفات والأديان والمذاهب. ويرى المؤلف أن كل الأفعال التي يقوم بها الأفراد والجماعات إنما تنطلق من رؤية شمولية للكون، ويسهم فهم هذه الرؤية في تفسير وفهم طبيعة الحركات والجماعات والأفراد وأشكال سلوكهم. ويتضمن الكتاب

أنواع الرؤى الكونية ومعايير تقويمها، ويختتم بالرؤية الكونية العرفانية ذات البعد الوجداني الصوفي حسب مرجعيات الشيعة الإمامية.

4. السلطة والمعارضة في الاسلام: بحث في إشكالية الفكرية والاجتماعية (11-132هـ)، زهير هوارى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2003، الحجم 612 صفحة.

أصل الكتاب أطروحة دكتوراه في التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية. ويستعرض الكتاب التسلسل والتطور التاريخي للسلطة في المجتمع الإسلامي حتى عام 132 هجرية. ومع ما حققته تلك الفترة من انتصارات وفتوحات فإن المعارضة السياسية دائماً كانت موجودة ووصلت أحياناً إلى سفك الدماء. والكتاب في مجمله بحث في الإشكالية الفكرية للسلطة والمعارضة في الاسلام وقصة الصراع الذي دار في رحم المجتمع في من الخلافة الراشدة الى بداية توارث السلطة في عهد بني أمية.

5. المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم: نظرات في التجديد المنهجي. تأليف عمران سميح نزال، دمشق: دار قتيبة، وعمان: دار القراء، 2003، 270ص.

يؤكد المؤلف حاجة الناس -مسلمين وغير مسلمين- إلى فهم الإسلام من جديد وذلك بقراءة القرآن قراءة علمية حرة، تؤسس لفهم علمي وتبني إحساساً علمياً وتفكيراً علمياً وبياناً علمياً. وتمهيد سبل هذه القراءة يعد عند المؤلف عبادة علمية. والكتاب في مجمله مقدمات معرفية منهجية أرشد إليها القرآن واعتبرها مناهج فهم وأدوات معرفة وموازنين للحقائق. وهذه القراءة ستكون خطوة في تحقيق النهوض الحضاري للأمم ورسالة في تنوير الفكر الإسلامي وتأكيده حضوره المادي والعلمي في العالم المعاصر.

6. عوامة الإسلام، أوليفيه روا، ترجمة لارا معلوف، بيروت: دار الساقي، 2003، 222ص.

وهو ترجمة للكتاب الصادر بالفرنسية عام 2002 الذي ألفه واحد من أشهر الباحثين الفرنسيين في قضايا الإسلام المعاصر. يواصل المؤلف أطروحته السابقة التي

نشرها في كتاب "فشل الإسلام السياسي" ليؤكد أن انتشار الدين الإسلامي كان نتيجة لتشجيع الحكومات أكثر من كونه التزاماً إيديولوجياً. أما الحركات الإسلامية فقد تقولبت سياساتها في أطر وطنية وقومية سمحت بالتقارب القومي الإسلامي في حين يميل البعد الإيديولوجي إلى التلاشي.

7. **العرب والغرب.** تحرير عبد الواحد لؤلؤة وآخرين، جرش، الأردن: جامعة فيلادفيا، 2003، 600 صفحة.

الكتاب بحوث مختارة من أوراق المؤتمر العلمي السنوي السابع لكلية الآداب والفنون، الذي عقد في الفترة 6-8 آب 2002م في جامعة فيلادفيا في الأردن. نظمت أوراق المؤتمر في محاور الإسلام والغرب، والعرب والغرب قديماً، والعرب والغرب حديثاً، والعرب والغرب في ظل العولمة، والعرب والغرب صور نمطية متبادلة. وأظهرت الأوراق الدور الحضاري للعرب في نهضة الغرب قديماً وتقدمه راهناً، وأكدت على ضرورة تجاوز العرب لنظرتهم الرومانسية واستئناف الحضور الحضاري المعاصر، وضرورة تحرر الغرب من نظرتة الاستشراقية القديمة للعرب.

8. **عودة الاستعمار والحملة الأميركية على العرب.** الفضل شلق. بيروت: دار النفائس، 2003، 303 ص.

المؤلف هو سياسي وباحث لبناني معروف ومن المعجبين بالثقافة الأميركية، وبطريقة الحياة في الولايات المتحدة. والكتاب وصف للتحويلات الطارئة مؤخراً في الساحة الأميركية، خاصة في المجال السياسي الأمريكي بعد 11 سبتمبر، فقد تخلت القيادة الأمريكية عن الموائيق والقوانين والأعراف الدولية والأخلاقية والإنسانية، وغامرت في حروب طاحنة للسيطرة على العالم. ويكشف المؤلف للقارئ حقائق مذهلة عن التفكير الأمريكي والسلوك الأمريكي.

9. **الدين في القرار الأمريكي.** محمد السمّاك، بيروت: دار النفائس، 2003، 110 ص. ركّز المؤلف في كتابه على مقومات الربط بين الدين والسياسة في عقيدة "الحركة الصهيونية" ليفسر البعد الديني في القرار الأمريكي المعاصر وخلفيته في الشرق

الأوسط، وعلى دور الحركة الصهيونية المسيحية في تطويره. كما عرض نماذج عن مدى تأثير هذه الحركة في صناعة القرار السياسي الأمريكي في عصور رؤساء أمريكيين سابقين مثل ريغان وكارتر ثم بوش الابن. وهذا المجهود هو محاولة من المؤلف لفهم المشاكل التي تواجه العلاقات العربية- الأمريكية والإسلامية- الأمريكية، أملاً في خلق تيار معارض لرفض منطق الاستسلام للأمر الواقع.

10. التربية المتكاملة للطفل المسلم في البيت والمدرسة. عبد السلام عبد الله الجفندي، دمشق: دار قتيبة، 2003، 431 ص.

أصل الكتاب أطروحة دكتوراه في التربية الإسلامية، حاول الباحث أن يستخلص الأسس التربوية للأطفال في الأبعاد المختلفة، ووضع أنموذج لأساليب التربية الشاملة في كل من المدرسة والأسرة. واستعرض من أجل ذلك قضايا كثيرة شملت مفاهيم التربية وأهدافها ومبادئها وركز على التربية الجسمية والإيمانية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية والنفسية وكيفية التعامل معها في المدرسة والأسرة، وجاءت كثرة الموضوعات على حساب العمق في أي منها.

11. المثقف والتغيير: قراءات في المشهد الثقافي المعاصر. تأليف د. صلاح جرار، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، وعمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2003م.

المؤلف أستاذ جامعي وكاتب وسياسي أردني. والكتاب مجموعة من الدراسات في الثقافة والمثقفين، أسهم بها المؤلف في نشاطات إعلان عمان عاصمة للثقافة العربية لعام (2002م)، وتشكل في مجملها رؤية للواقع الثقافي العربي. ويتناول القسم الأول منهما أسئلة ثقافية عامة التغيير والحوار والسلطة. ويختص القسم الثاني بالواقع الثقافي في الأردن، بخصوص "المؤسسات والبنى الثقافية في الأردن" و"رؤية في المشهد الثقافي الأردني".

12. سادة العالم الجدد: العولمة - النهابون - المرتزقة - الغجر. جان بلغر. ترجمة محمد زكريا إسماعيل، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، 304 ص.

المؤلف صحفي وسينمائي استرالي الأصل مقيم في بريطانيا، يوضح الكتاب مفهوم العولمة وتاريخها، ويكشف عن التدمير والفساد المالي والسياسي والبيئي الذي أحدثته قوى العولمة، ويبين كيف استخدمت منظمة التجارة العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي آلات للحرب ضد الشعوب، ويوضح طبيعة التحولات الديمقراطية الجارية في بلدان العالم اليوم. ويفتح أخيراً بعض أبواب الأمل في الخروج من سيطرة قوى العولمة ويبين كيف يجب التصدي لهذه القوى والقضاء عليها.

13. ما بعد الجهاد: أمريكا والبحث عن ديمقراطية إسلامية. تأليف نوح فلدمان وترجمة الناشر، عمان: مركز جنين للدراسات الاستراتيجية، 2003.

المؤلف أستاذ القانون في جامعة نيويورك، ومستشار كتابة الدستور العراقي الجديد. تناول الكتاب التحولات نحو الديمقراطية في العالمين العربي والإسلامي، وموقف الولايات المتحدة منها، وحاول الإجابة على إمكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطية، وهو يرى أن نظاماً إسلامياً ديمقراطياً يمكن تطبيقه، وأن على الولايات المتحدة والغرب العمل على تحقيقه وعدم مقاومته، وتجاوز عقدة الخوف من أن الديمقراطية على غير المقاس الأمريكي، تمثل خطراً على مصالح الولايات المتحدة، ويحذر من استمرار الدعم الأمريكي لأنظمة فقدت الثقة بشعوبها.

14. محنة أمة. د. مصطفى الفقي. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003م، عدد الصفحات: 450 ص.

الكاتب دبلوماسي مصري سابق وعضو حالي بمجلس الشعب، ويمثل الاتجاه القومي. والكتاب رؤية خاصة في الفكر السياسي ونظم الحكم والعلاقات الدولية، في محاولة للجمع بين الأطر النظرية ومتابعة الأحداث الجارية. ويشير إلى أن التخلف في العالم الإسلامي والعربي أمر يتعلق بثروته ونموذجه الثقافي. ويوضح الحجم الحقيقي للأحداث وردها إلى جذورها، يرى أن الأمل لا يزال موجوداً في مصر التي قادت

حركة التنوير في القرن التاسع عشر، وقادت حركة التحرير في القرن العشرين، فهي قادرة أيضاً على أن تقود حركة الإصلاح في القرن الحادي والعشرين.

15. دفاع عن الإنسان دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة. د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003م، 367 ص.

يبحث الكتاب في الإشكالية المنهجية، المتمثلة بضرورة استخدام النماذج المركبة لتفسير الظواهر الإنسانية والابتعاد عن النماذج الاختزالية، فالنموذج التحليلي المركب متعدد الأبعاد والمستويات يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة موضع الدراسة. ويتضمن الكتاب تعريفاً بالنماذج المعرفية وعلاقة الإدراك بالواقع ومقارنة بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة. ويحاول الكتاب تطبيق المنهج التفسيري من خلال نماذج مركبة على ظواهر حضارية مختلفة ومتنوعة مثل الماسونية والرأسمالية ومعاداة السامية والإبادة النازية لليهود أوروبا.

16. في الخطاب والمصطلح الصهيوني دراسة نظرية وتطبيقية. د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003م، عدد الصفحات: 283 ص.

الكتاب محاولة للتأكيد على قضية المصطلحات أو تسمية الظواهر والأشياء، عن طريق تقديم خطوط نظرية منهجية عريضة وبعض التطبيقات. يرى الكاتب أن المصطلحات تحتوي مفاهيم، قد تكون متحيزة ضدنا إذا نشأت في بيئة معادية، ومخالفة في رؤيتها للواقع، وناتجة عن موروث ثقافي وفكري مخالف، الأمر الذي يغيب واقعنا ويهدر حقوقنا. فحينما يشير الصهاينة إلى (فلسطين) باعتبارها (إسرائيل) وإلى (القدس) باعتبارها (أورشليم)، وحينما يتحدثون عن (أمن إسرائيل) أو (حدودها) فإنهم عادة ما يعطون هذه المصطلحات مضموناً متحيزاً ضدنا، بل ومعادياً لنا.

17. العرب في أمريكا: صراع الغربة والاندماج. إعداد عدد من الباحثين، وتحرير ميخائيل وديع سليمان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م، 506 ص.

محرر الكتاب ميخائيل سليمان، أستاذ العلوم السياسية في جامعة ولاية كانساس، وشارك في إعداده واحد وعشرين باحثاً وباحثة من العرب والأجانب، حيث

استهدفوا من خلال عشرين فصلاً إلقاء نظرة متعددة الجوانب إلى العرب- الأمريكيين في كل من الولايات المتحدة وكندا، وعرض للتحديات المختلفة في المجالات الاجتماعية والسياسية، والعراقيل الرئيسية التي حالت دون اندماج العرب- الأمريكيين تماماً في المجتمع الأمريكي في الماضي، والتي لازالوا يواجهونها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

18. *Le Choc de l'Islam : XVIIIe-XXIe siècle*. Marc Ferro. Paris: Odile Jacob, 2003, 247 pp.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: **صدام الإسلام. القرن 18 - 21**. والكاتب مؤرخ، وأستاذ جامعي فرنسي، يطرح الكتاب موضوع العلاقات بين الإسلام والغرب منذ القرن الثامن عشر. ينتقد المؤلف النظرة الأحادية للتاريخ المهيمنة على الخطاب التاريخي الغربي. وتحدث بعد ذلك عن الأزمات السياسية التي طرأت على العالم والتي لها صلة مباشرة بمستقبل العلاقات بين الإسلام والغرب. وأشار إلى تطور العالم الإسلامي وتراوجه بين مشاريع متعددة تمثلت في الحركات الإصلاحية الدينية، والاشتراكية والقومية انتهاء بالثورية والعنف. وتساءل عن نتاج موجة التغريب ومدى نجاح الحداثة أو فشلها في العالم الإسلامي. والكاتب يستعين بالتاريخ ليشرح أزمات الحاضر ويستشرف المستقبل الذي ينبئ بكثير من التحديات.

19. *Antisémitisme: L'intolérable Chantage. Israël-palestine, une affaire française?* Etienne Balibar et al. Paris : La Découverte, 2003, 144 p.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: **معاداة السامية: الابتزاز غير المحتمل. هل الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي قضية فرنسية؟** من تأليف مجموعة من الباحثين الفرنسيين، يبين أن قضية الصراع بين العرب وإسرائيل لدى الرأي العام الفرنسي أخذت تنحو منحى جديداً لأول مرة إلى جانب الفلسطينيين. وذلك نتيجة لرد الفعل لمواقف السلطات الإسرائيلية الوحشية من جهة، وتصريحات بعض اليهود في فرنسا التي تتجاوز كل معقول من جهة أخرى، وملاحقة المنظمات اليهودية اليمينية للعديد من الصحفيين والمثقفين بحجة معاداة السامية وتأكيدهم لحقهم لنقد سياسة إسرائيل.

20. *Les penseurs libres dans l'Islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants.* Dominique Urvoy. Flammarion, 2003, 261 pp.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: **المفكرون الأحرار في العصر الإسلامي القديم**. والكاتب أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة تولوز الفرنسية. وقد سبق للمؤلف أن أصدر كتاباً عام 2001 عن الفيلسوف المسلم ابن رشد. وهذا الكتاب مواصلة لمشروعه عن دراسة الفكر التحرري في التراث الإسلامي. وهو ينطلق من إشكالية علاقة الدين بالنقد والاجتهاد فالصورة النمطية السائدة الآن في الغرب هو تجمد الفكر الإسلامي في عصوره الأولى، وهيمنة الأصولية والحرفية والجمود في حقل الفقه والشريعة والعقيدة. وبين الكاتب من خلال مجموعة نماذج من العلماء المسلمين كابن الوراق وابن إسحاق وابن كمونة عن تفتح الإسلام والفكر الإسلامي للقضايا الحساسة والحديدة المطروحة في عصورهم. وتبقى هذه النماذج المختارة من المفكرين في حاجة إلى النظر والمراجعة.

21. *Tensions and Transitions in the Muslim World.* Loay Safi, New York: University Press of America, 2004, 230 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **توترات وتحولات في العالم الإسلامي**. يركز الكتاب على فكرة الإصلاح الإسلامي في الشرق الأوسط ودرجة التزامها بتطوير المجتمع التعددي والمشاركة السياسية، وتمثل هذه الفكرة الأرضية المشتركة والتألف الأخلاقي بين القوى القومية- العلمانية من جهة والقوى الإسلامية وما ينتاب هذه القوى من توترات تؤثر في طبيعة التحولات الحارية في الشرق الأوسط. فالرؤى المتنافسة بين الطرفين هي التي تقود الجدل الفكري والتحول المستمر في المواقف نحو الوسطية. ويتكون الكتاب من أربعة أقسام: التحول الديمقراطي والدولة الإسلامية؛ الرؤى المتنافسة في الإصلاح؛ الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان؛ الإسلام في النظام الدولي.

22. *Globalization of the Other Underdevelopment: Third World Cultural Identities.* By Mahmoud Thawadi. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2002, 161 pp.

الكتب بالإنجليزية وعنوانه بالعربية: **عولمة التخلف الآخر: الهوية الثقافية للبلدان المتخلفة**. والمؤلف أستاذ علم الاجتماع بجامعة تونس الأولى. يتحدث الكتاب عن

التخلف الثقافي واللغوي والنفسي، الذي هو أشد خطورة من التخلف الاقتصادي والتكنولوجي. ويركز الكتاب على الدول الأفريقية والدول العربية منها على وجه الخصوص، حيث يعطي الأمثلة التفصيلية على وجوه التخلف وأسبابه وفرص علاجه.

23. *The Future of Political Islam*. Graham E. Fuller. New York: Palgrave MacMillan, 2003, 227 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: "مستقبل الإسلام السياسي" ومؤلفه غراهام فولر - المسؤول السابق في الوكالة المركزية الاستخبارات الأمريكية. يلاحظ فيه أن مقولة معاداة الإسلام والمسلمين للغرب سهلة الترويج، لكنها مقولة خاطئة. ويحلل موقف الحركات الإسلامية من الحكومات العربية بأنه موقف ناجم عن اضطهاد وتعسف الأنظمة الديكتاتورية لشعوبها، بدعوى أن الإسلام يكون حازماً أمام تطبيقها لحكم ديمقراطي. ويقول فولر أن أنصار الإسلام السياسي الليبرالي ينادون بتحقيق العدل، وحقوق الإنسان، والديمقراطية، والتسامح. ويدعو المؤلف صناع القرار في واشنطن إلى التفكير بجدية في إشراك الحركات الإسلامية في أنظمة الحكم، وعدم استبعادها كبديل للحكم، متنبئاً بمستقبلها المشرق والمسلم.

24. *Arab Human Development Report: Building the Knowledge Society in the Arab Countries*. New York: United Nations, 2003, 202 pp.

تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003 من تأليف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والصندوق العربي للإئماء الاقتصادي والاجتماعي. وهو التقرير الثاني في سلسلة التنمية الإنسانية العربية. فتقرير 2002 بين أن النقص الجدي والواضح في استملاك المعرفة واستيعابها واستعمالها هو أحد النقص الثلاثة التي تعرقل التطوير الإنساني في العالم العربي. وقد جاء تقرير 2003 برؤية مستقبلية تدعو إلى تمكين المجتمعات العربية من التغلب على العجز المعرفي السائد وذلك بتحرير الثقافة والمعرفة الثقافية ورفع شأنها من خلال الحكم الصالح والإبداع الاقتصادي والاجتماعي.

25. *Martyrs: Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East*. Joyce M. Davis. New York: Palgrave Macmillan, 2003, 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه "شهداء: براءة، وانتقام، ويأس في الشرق الأوسط" درست المؤلفة جويس ديفس ظاهرة العمليات الانتحارية التي يقوم بها شبان وشابات مسلمون لقتل العدو والفوز بالجنة. وكرست جهداً لكشف الأسباب والدوافع التي تملأ المرء بالحقد والتعصب إلى درجة التضحية بروحه في سبيل زرع الرعب في مجتمع العدو. والكتاب محاولة من المؤلفة لمساعدة أميركا في فهم الظاهرة "الاستشهادية" حتى تتمكن من رسم استراتيجية أفضل لمنع هذه العمليات من أن تتكرر في المستقبل. تقول المؤلفة إنها اعتمدت في بحثها على المقابلات الشخصية مع عائلات الشهداء الفلسطينيين ومع مدربي منفذي هذه العمليات.

26. *Onward Muslim Soldiers: How Jihad Still Threatens America and the West*. Robert Spencer, Washington, D.C.: Regnery Pub., Inc., 2003, 352 pp.

عنوان الكتاب بالعربية: زحف الجنود المسلمين: كيف يستمر الجهاد في تهديد أمريكا والغرب. والمؤلف روبرت سبنسر متخصص في دراسة الإسلام والكتابة عنه منذ أكثر من عشرين سنة، وعضو في إدارة المنتدى المسيحي الإسلامي في أمريكا. يشير إلى أن المجموعات الجهادية قد أنشأت لها مواقع أقدام في أمريكا وأصبحت تمثل تهديداً حقيقياً في أوروبا، ويؤكد أن صدام الحضارات أمر واقع حالياً؛ ثم يحذر من خطورة التحالف القائم بين اليسار الأمريكي والإسلام، ويزعم أن مفهوم الجهاد هو الذي يمنع إقامة سلام مع إسرائيل. ويصف كيف أن التسامح الإسلامي هو مجرد خرافة سواء في التاريخ أو في الحاضر، كما يصف كيف يمكن للغرب مواجهة الإرهاب الإسلامي قبل فوات الأوان.

27. *Preachers of Hate: Islam and the War on America*. Kenneth R. Timmerman, New York: Crown Forum, 2003, 370 pp.

عنوان الكتاب: دعاة الكراهية: الإسلام والحرب على أمريكا، المؤلف مراسل صحفي تخصص في قضايا الإسلام والشرق الأوسط. ألف عدداً من الكتب التي تشير إلى خطورة العرب والإسلام. ويزعم أن الإسلام وكراهية السامية يوحدان العالم

الإسلامي ضد إسرائيل وأمريكا والغرب. ويؤكد أن كل حرب أو كراهية ضد اليهود هي أيضاً حرب وكراهية لأمريكا، ويدعو إلى تجاهل التفسيرات المختلفة لهذه الكراهية بأنها اختلافات ثقافية وأنها ناجمة عن الاستبعاد واليأس لأننا نواجه قتلة محترفين، ولا نملك أن نضيع لحظة واحدة.

28. *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life*. Theda Skocpol. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2003, 384 pp.

الكتاب باللغة الإنجليزية وعنوانه: الديمقراطية المتناقصة في الحياة المدنية الأمريكية: من المبادرة الفردية إلى الإدارة المتخصصة". المؤلفة ثيدا سكوبول. وفي الكتاب شرح لتطور مؤسسات المجتمع المدني وبيان لسبب انخفاض نسبة مشاركة الشعب الأمريكي في إدارة شؤون العامة حالياً، وظهور العديد من مجموعات الضغط التي تعمل بصورة مهنية متخصصة لتحقيق مصالح لقطاعات مختلفة؛ وتقوم بذلك نيابة عن الشعب الذي بدأ يجد لنفسه فرصاً أقل للنشاط في مجال القضايا العامة. وترى المؤلفة ضرورة إعادة بناء روح المبادرة والعمل المنظم عن طريق منظمات ذات فروع محلية يجتمع فيها الناس، ويستفاد أيضاً من خبرات مجموعات الضغط وأساليبها في الاتصال الإلكتروني.

29. *The Cheating Culture: Why More Americans are doing Wrong to Get Ahead*, Orlando, FL: David Callahan, 2004, 353 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: ثقافة الغش: لماذا يرتكب الأمريكيون الأخطاء من أجل التفوق، المؤلف كاتب وباحث ومؤسس مركز ديموس للسياسات العامة. يرى المؤلف أن صور الغش آخذة في الازدياد في المجتمع الأمريكي، وبعض هذه الصور مخالفة للقانون وبعضها يتم بصورة قانونية. ويقوم بالغش من يعتبرون أنفسهم شخصيات مهمة في المجتمع. ويتم الغش في مجال الضرائب وفي عيادات الأطباء، وللتغريب بالمستثمرين، ويتم في شركات التأمين، وفي الصفوف المدرسية. يفسر المؤلف هذه الظاهرة بالمنافسة الاقتصادية الشره والمنافسة الاقتصادية غير المسبوقة، ويؤكد أن أمريكا أمة من الغشاشين، وأن الانهيار الأخلاقي للمجتمع أمر يهدد باختيار الاقتصاد كله.

30. *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance.* Noam Chomsky, New York: Metropolitan Books, 2003, 278 pp.

الكتاب الإنجليزية وعنوانه: الهيمنة أم البقاء: المسعى الأمريكي للسيطرة على العالم. المؤلف نعوم شومسكي أحد أبرز نشطاء الفكر والمعارضين لسياسات الهيمنة الأمريكية على العالم. يوثق المؤلف السياسات الأمريكية التي تستهدف الهيمنة الكاملة على العالم خلال الثلاثين سنة الماضية بأي ثمن وتقود إلى مغامرات تهدد مستقبل الجنس البشري. لكن الكتاب يركز على السياسات الأمريكية خلال السنتين الأخيرتين، وهي السياسات التي عوقت جهود الأمم المتحدة في الحد من انتشار أسلحة الدمار الشامل وعسكرة الفضاء وإقرار القانون الدولي واحترام المواثيق الاقتصادية ومنع اللجوء إلى الحرب الاستباقية.

31. *Perfectly Legal: The Covert Campaign to Rig our Tax System to Benefit the Super Rich and Cheat Everybody Else.* David Cay Johnston, New York: Portfolio, 2003, 338pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: قانوني تماماً: الحملة الخفية لاستغلال نظام الضرائب الأمريكي لفائدة الأثرياء جداً وخداع بقية الناس. المؤلف باحث ومحقق يكتب لجريدة نيويورك تايمز وحاصل على جائزة بوليتزر لعام 2001. وقد شغل المؤلف نفسه لمدة تسع سنين في تعقب قضايا الضرائب والتحقيق فيها، ليتوصل إلى أن المجتمع الأمريكي يعيش مأساة خطيرة تتوسع فيها الهوة بين واحد في المائة من الأغنياء جداً وبقية المواطنين في المجتمع. ويتخصص الكتاب في الكشف عن أحد أسباب هذه المأساة المتمثلة في الفساد الكامن في نظام الضرائب الذي يتم استغلاله من قبل الجمهوريين والديمقراطيين خلال العقود الثلاثة الأخيرة لإشباع نهم من يحصلون على الملايين كل عام، الأمر الذي حول الحلم الأمريكي إلى مجرد كذبة.

32. *The Serenity Prayer: Faith and Politics in Times of Peace and War.* Elisabeth Sifton. New York: W. W. Norton, 2003, 288 pp.

عنوان الكتاب "دعاء الصفاء: الدين والسياسة في فترة الحرب والسلام"، والمؤلفة إليزابيث سفتن هي ابنة اللاهوتي البروتستنتي الشهير رينهولد نايوهر، مؤلف دعاء الصفاء: "يا رب، أنعم علينا بالصفاء حتى نقبل ما لا يمكن تغييره، وبالشجاعة

لغير ما لا يمكن قبوله، وبالحكمة لتمييز بينهما". فمن خلال ذكرياتها مع والدها، وقراءة كتبه ورسائله وخطبه تطرقت إلى الظروف التي أحاطت به أيام الحرب والإحباط الذي ساوره لرفض رجال الدين مشاركته في مواجهة أخطار النازية والسياسات الشمولية، ولمشاركة الكنائس الألمانية للسياسات النازية.

33. *A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America*. Peter Steinfels. New York: Simon & Shuster, 2003, 416 pp.

عنوان الكتاب "شعب بلا هدف: أزمة الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا" ناقش فيه المؤلف الدور الهام الذي كانت تلعبه الكنيسة في حياة الكاثوليكين الأمريكيين، والوزن الذي كانت تتمتع به من حيث صنع القرار فيما يخص فرص العمل، والزواج، وتربية الأطفال، والتعليم... الخ؛ ويلاحظ المؤلف أن أحوال الكنيسة حالياً قد تدهورت، وأن زعماءها يختلفون فيما بينهم حول قضايا عديدة مثل استعمال حبوب منع الحمل وحق الإجهاض، وتعيين قسيسات في الكنائس. ويرى المؤلف أن هذا التدهور انعكس على فاعلية الحالية الكاثوليكية وتطبيقها لتعاليم الكنيسة، رغم أنها لا تزال تذهب إليها.

34. *A Poverty of Reason: Sustainable Development and Economic Growth*. Wilfred Beckerman. Oakland: Independent Institute, 2002, 130 pp.

"فقر العقل: قضايا التنمية والنمو الاقتصادي" من تأليف البروفيسور ولفرد بكرمان/ أستاذ الاقتصاد بجامعة أكسفورد. يرى أن كثيراً من تحذيرات علماء البيئة لا أساس لها، ونادى بمراجعة السياسات الحالية للتنمية المستدامة في ضوء تأثيرها على سكان المعمورة مثل ارتفاع نسبة الفقر وتدهور البيئة في الدول النامية. وألح على صانعي القرار أن يعيدوا تقييم هذه البرامج التي تهدد ازدهار أجيال الحاضر والمستقبل وحريتها.

35. *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Mohmoud Ayoub. Oxford, UK: OneWorld, 2003, 179 pp.

عنوان الكتاب بالعربية "أزمة التاريخ الإسلامي: الدين والسياسة في الإسلام المبكر". والمؤلف هو أستاذ الدراسات الإسلامية والأديان المقارنة في جامعة تمبل،

بنسلفانيا. ويستعرض الكتاب الأحداث السياسية الرئيسية في السنوات الثلاثين الأولى من تاريخ الإسلام، وما رافقها من اجتهادات واختلافات فقهية وكلامية حول موضوع الحكم والخلافة، وما نتج عنها في القرون التالية من تكريس الخلاف بين السنة والشيعة. والكتاب جزء من دراسة معمقة سوف يصدرها المؤلف عن الإمام جعفر الصادق.

36. *Western Muslims and the Future of Islam*. Tariq Ramadan, New York: Oxford University Press, 2004, 272 pp.

عنوان الكتاب بالعربية "المسلمون الغربيون ومستقبل الإسلام". والمؤلف هو أستاذ الفلسفة في جامعة جنيف. يهدف الكتاب إلى تحقيق مزيد من الطموح الذي عبر عنه المؤلف في كتابه السابق "أن تكون مسلماً أوروبياً" وذلك بإيجاد إسلام غربي مستقل عن ثقافات البلدان الإسلامية ومتحذر في الوقائع الثقافية للغرب. ويرى أن هذه المهمة تقتضي قراءة القرآن والسنة في سياق الوجود الإسلامي في الغرب وملاحظة عالمية الرسالة الإسلامية وتفعيل الأساليب المتاحة لنا في الزمان والمكان. ويعتقد المؤلف أن هذه القراءة هي في حقيقتها أصيلة في تاريخ الإسلام رغم أنها تبدو تحولاً جذرياً.

37. *Lies of George W. Bush: Mastering the Politics of Deception*. David Corn. Crown Publishing Group. Sept. 2003. 352 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: أكاذيب جورج دبليو بوش: اتقان سياسية الخداع. مؤلف هذا الكتاب محرر مجلة الوطن في واشنطن. وهو يوضح في هذا الكتاب الخدع الدفينة في رئاسة بوش، مفصلاً بالبراهين المرات العديدة التي خدعت فيها إدارة بوش الجمهور الأمريكي عمداً من أجل أن تعزز مصالحها الخاصة. ويوضح المؤلف كيف أن بوش استطاع أن يفلت بكل هذه الخدع، ويستطلع المؤلف العواقب الخطيرة التي يمكن أن تترتب عليها هذه الأكاذيب.

38. *Fraud: The Strategy Behind the Bush Lies and Why the Media Didn't Tell You*. Paul Waldman. Sourcebooks Inc., Jan. 2004, 336 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: الاحتيال: الاستراتيجية وراء أكاذيب بوش ولماذا أخفاها الإعلام. الكاتب محلل سياسي وإعلامي وهو يكشف الحقيقة وراء صعود جورج دبليو بوش. والكتاب ليس مجرد سرد لسلسلة الأكاذيب وعدم الكفاءة، بل هو عبارة عن قصة تروي كيف استطاعت السياسة الذكية أن تمضي في لعبة الخداع وسياسة الأكاذيب حتى يومنا، هذا للحصول على أعلى وظيفة في العالم الحر. وتكمن قوة الاحتيال في مقدرة إدارة بوش على السيطرة على الإعلام ومن ثم تجنبها انفضاح أمرها واكتشاف الناس للحقيقة.

39. *The Looting of Social Security: How the Government is Draining America's Retirement Account*. Allen W. Smith. Carroll & Graf Publishers, Inc., November 2003, 233pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: نهب الضمان الاجتماعي: كيف تستنزف الحكومة رصيد الضمان الاجتماعي الأمريكي. المؤلف أستاذ في الاقتصاد، ويقدم في هذا الكتاب نبذة مختصرة عن تاريخ الضمان الاجتماعي منذ نشأته في عام 1935 وحتى الوقت الحالي. ويوضح كيف أن الحكومة تخلت عن عهدها - بعدم انتهاك رصيد الضمان الاجتماعي - مرة تلو الأخرى، وكيف نهب الرئيس بوش هذا الرصيد باستخدام ضرائب الضمان الاجتماعي - التي يدفعها الشعب الأمريكي الكادح - لتغطي العجز الناتج عن مجموعة من التسهيلات الضريبية التي يستفيد منها الأغنياء.

40. *Junk Politics*. Benjamin De Mott. Thunder's Mouth Press, December 2003, 304 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: السياسة الرخيصة. المؤلف بنجامين ديموت، أستاذ في كلية أمهرست الأمريكية. وهو يوضح في كتابه أن خطبة جورج بوش الافتتاحية اتبعت نفس الاتجاه الذي اتبعه السياسيون الأمريكيون منذ عقد من الزمن بالتأكيد على الكياسة، والعطف، والشخصية للتأثير على مشاعر الناخبين الأمريكيين، وتشيتت الانتباه لمعالجة القضايا الأمريكية والبحث عن حلول لها. فكل هذا يدل على سياسة اللامبالاة أو السياسة الرخيصة. ويؤكد المؤلف وجود ما يسميه "المنحة الوطنية

الأمريكية" وسببها عدم وجود الشخصية، والكياسية، والإحساس وليس الظلم أو عدم العدالة.

41. *Had Enough? A Handbook for Fighting Back*. James Carville. Simon & Schuster Adult Publishing Group, December 2003, 306 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: لا نَحْتَمِلُ المزيد! دليل عمل للنضال. المؤلف، المستشار السياسي الذي أدار حملة بيل كلينتون الرئاسية الناجحة، يهاجم إدارة بوش وسياساتها الضارة بالاقتصاد والتعليم والشئون الخارجية، ويعرض خطط معاكسة لإعادة الدولة إلى مسارها. وهو يحاول أن يوضح الضرر الذي خلفه الحزب الجمهوري ووضع حلول بناءة لتساعد الديمقراطيين للوقوف على أرجلهم مرة أخرى.

42. *The Bubble of American Supremacy: Correcting the Misuse of American Power*. George Soros. Public Affairs, December 2003, 224pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: وهم التفوق الأمريكي: تقويم سوء استخدام القوة الأمريكية. جورج سوروس، مؤلف هذا الكتاب، مضارب مالي عالمي نجح من الاحتلال النازي لبودايسست واستقر في الولايات المتحدة عام 1956. سوروس ينتقد إدارة بوش وسياساتها الخارجية وحرها على الإرهاب. في النصف الثاني للكتاب يقترح المؤلف مذهب بديل يشتمل على زيادة المساعدات الأجنبية وقوانين تجارة دولية أفضل، ويؤكد على أن الحرب يجب أن تكون آخر وسيلة.

43. *Taking Back Islam: American Muslims Reclaim Their Faith*. Michael Wolfe (ed.), Rodale Inc., 2002, 240 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: استرداد الإسلام: المسلمون الأمريكيون يستردون عقيدتهم. الكتاب مجموعة من المقالات كتبها علماء مسلمون من الغرب - أكثرهم مسلمين أمريكيين - يعتقدون أن قوة الإسلام يمكنها أن تجعل العالم أكثر حملاً وعدلاً. هؤلاء العلماء يكرسون جهودهم للإسلام، وفي نفس الوقت يحاولون تخليص سمعة الإسلام من ارتباطه بالعنف والإرهاب والتفرقة.

44. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Bernard Lewis, London: Weidenfeld & Nicolson, 2003, 144 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **أزمة الإسلام: الجهاد والعنف**. المؤلف هو المستشرق البريطاني الأمريكي برنارد لويس، وله العديد من المؤلفات عن الإسلام التي ترجمت إلى أكثر من عشرين لغة. يبحث المؤلف الجذور التاريخية للتطرف في العالم الإسلامي، ويركز على الأحداث الرئيسية في القرن العشرين والتي لا تزال تطرح تحديات عنيفة ومنها: إنشاء دولة إسرائيل، الحرب الباردة، الثورة الإيرانية، هزيمة السوفييت في أفغانستان، حرب الخليج وأحداث 11 سبتمبر. ويحاول المؤلف تفسير سبب رفض العالم الإسلامي للحدث والاستعاضة عنها بالرجوع إلى الماضي المقدس.

45. *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. Bernard Lewis. Harper Collins Publisher, Jan. 2003, 186 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **"أين الخطأ؟ الصدام بين الإسلام والحدث في الشرق الأوسط"**. المؤلف هو المستشرق المعروف برنارد لويس صاحب المؤلفات العديدة عن الإسلام ولا يزال يعمل في التدريس بجامعة برنستون الأمريكية. كتابه يدور حول المعالجة التاريخية للصراع بين العالم الإسلامي والغربي في فهم العلاقة الحاضرة. ويعتقد لويس أن المسلمين بدأوا بطرح سؤال "أين الخطأ؟" حين أدركوا تفوق الغرب عليهم. ويعتقد الكاتب أن على المسلمين أن يطرحوا إحساسهم بالظلم ليتفوقوا ويزدهروا ويسووا خلافتهم وتتكاثر طاقاتهم ومواهبهم ومواردهم لتحقيق أهداف نهضوية مشتركة. والاختيار بأيديهم.

46. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. AbdulAziz Sachedina. New York: Oxford University Press, 2001, 175 pp.

عنوان الكتاب **"الجذور الإسلامية للتعددية الديمقراطية"**. المؤلف أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة فيرجينيا وعضو مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية. يدعو المؤلف إلى إعادة فتح الأبواب للفهم والتفسير الديني وفحص التفسيرات المتأثرة بالسياسة واستبدال النظم القديمة وصياغة معتقدات جديدة تستجيب لتحديات السياق الاجتماعي المعاصر، مع الاحتفاظ دائماً بالقرآن الكريم

مقياساً لكل شيء. ويّين المؤلف كيف أن الشريعة الإسلامية كانت انعكاساً للتأثيرات السياسية والاجتماعية يتناقض مع روح القرآن ونصّه، وبخاصة عند تحليل موقف المسلمين من قضايا التعددية، والمجتمع المدني والحرب والسلام، والعنف والفداء وموقع غير المسلمين والحدود الجنائية.

ورشة عمل إقليمية حول التجديد التربوي

الإسماعيلية - جمهورية مصر العربية: 2- 5 ديسمبر 2003م

خالد عبد المنعم*

بالتعاون بين المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكلية التربية/جامعة قناة السويس، عقدت ورشة عمل إقليمية حول التجديد التربوي في رحاب جامعة قناة السويس بالإسماعيلية. وشارك فيها عدد من أساتذة الجامعات والخبراء في التخطيط والتطوير التربوي، إضافة إلى مندوبين من ثلاث عشرة دولة عربية. وتضمن برنامج الورشة -إضافة إلى الجلسة الافتتاحية والجلسة الختامية- ثماني جلسات عمل ومحاضرة عامة ومائدة مستديرة.

وقد بدأت أعمال الورشة بجلسة افتتاحية تضمنت الترحيب بالمشاركين والتعريف بالمؤسسات المنظمة للورشة، وبيان الأهداف المنشودة من تنظيمها. وقد تحدث في الجلسة الافتتاحية كل من: رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيس جامعة قناة السويس، وممثل المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، والمستشار التربوي لمركز الدراسات المعرفية، وعميد كلية التربية جامعة قناة السويس، وممثل اللجنة الوطنية للإيسيسكو بجمهورية مصر العربية.

فكرة الورشة وأهدافها

يُعدّ ميدان التربية في كل مجتمع وسيلته للتغيير والتجديد والحضور في واقع العالم والحضارة الإنسانية، ومع ذلك فإن فلسفات التطوير والتحديث والتجديد في العمل التربوي في النصف الثاني من القرن العشرين قد اختلطت فيها دعوات متناقضة. وقد شارك في هذا الجدل حول مفاهيم التجديد وفلسفاته رجال الفكر والقادة السياسيون

والتربويون وأبناء المجتمع عامة. وفي مجتمعاتنا العربية والإسلامية، تتفاقم المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ولا نجد أن جهود الإصلاح التربوي تقود إلى أية نتائج إيجابية؛ الأمر الذي يتطلب دراسة الواقع التربوي العربي الإسلامي ومعيقات الإصلاح والتجديد فيه.

وقد استهدفت الورشة البحث في إشكالية التجديد والإبداع في الفكر الإنساني عموماً، وبخاصة في مجال التربية، ودراسة هذه الإشكالية في الفكر الإسلامي وتاريخ المحاولات والجهود التجديدية والعناصر الثقافية والاجتماعية التي تشجع عليه أو تعيقه، إضافة إلى فرص التجديد التربوي في الإطار الإسلامي والوسائل والأساليب المتاحة والمعوقات الثقافية والاجتماعية والإدارية والاقتصادية وكيفية مواجهتها. وأمّلت الورشة أن تكون فرصة لتبادل الخبرات بين العاملين في مجال التجديد التربوي في الدول المشاركة، وفرصة لتطوير مقترحات محددة حول ضرورات التجديد التربوي ونماذج ووسائله.

ثانياً: البحوث العلمية

استعرض أ. حسن الحموي، في ورقته "التجديد والنظام التربوي في البلاد العربية"، خبرة الدول العربية في الإصلاح في مجال التربية والتعليم. وأشار إلى برنامج التجديد التربوي الذي أنشأته الدول العربية عام 1979، بهدف تعزيز وحفز الجهود التعاونية للمؤسسات المهتمة بالتجديد التربوي في هذه الدول، ومع ذلك فإن هناك قصوراً شديداً في فاعلية العملية التعليمية في الوطن العربي، مما يستدعي تطوير أساليب أكثر فاعلية في العمل التربوي.

وقدّم د. فتحي ملكاوي بحثاً بعنوان "ثقافة التجديد التربوي" أكد فيه على أن ثقافة التجديد التربوي تتعلق بخصائص العاملين في المؤسسة التربوية وبطبيعة العلاقات السائدة فيها ونظم إدارتها، وبين أن التجديد سعي متواصل وليس مجرد مرحلة عابرة، لذلك فمن الضروري أن تسود بيئة المؤسسة ثقافة خاصة تمتلك القدرة على حفز العاملين على البقاء في حالة طوارئ لإبداع الجديد من الأفكار وتوفير المتطلبات اللازمة لتوضعها موضع التنفيذ العملي للتجديد في الرؤية والبرامج والمنجزات.

وبيّن د. محمود قمبر في ورقته "تقييم ونقد وممارسات التجديد في الفكر التربوي العالمي" المصادر الكبرى التي أثرت في التجديد التربوي فكراً وممارسة عبر التاريخ، ووضح موقع التجديد واستراتيجياته في علم التربية، وأشار إلى عوامل الممانعة التي تعيق التجديد في المؤسسات التربوية. وأكد أهمية أن يكون علم التجديد في التربية ضمن المقررات الدراسية في كليات التربية، وضرورة نشر ثقافة التجديد في كل الوسط التعليمي، وتحجيم سياسة النقل والتقليد، ووجود سلطات إدارية فاعلة في عملية التجديد التربوي.

وتحدث د. سيف الإسلام علي مطر في ورقته "سياسات التقليد في مجال التجديد التربوي وعوامل إخفاقه"، عن سبب فشل معظم جهود التجديد في العالم العربي، مبيناً أن هذه الجهود كانت تفتقر إلى فقه التجديد، وتضطرب في فهم طبيعته، وتتزعج تجاربه من سياقاتها الثقافية والاجتماعية، وتتصف بالاستعجال، وغياب التخطيط، والنظرة الجزئية، وغموض الأهداف، والاهتمام بالشكل دون المضمون، وغياب المساءلة الاجتماعية ومشاركة المعنيين، وغير ذلك من عوامل الإخفاق. وخلص الباحث إلى القول بأن التجديد أمر لا بد منه، ولكن لا ينبغي أن نتظر حتى يفرض علينا تحت ضغط المصالح والتفاعلات الإقليمية والدولية.

وفي ورقتهما المشتركة "التجديد التربوي في برامج إعداد معلمي التربية الإسلامية" استعرض كل من د. فتحي ملكاوي، ود. ماجد الجلاد، خصوصيات معلم مادة التربية الإسلامية في المدارس، وما تتطلبه هذه الخصوصيات في برامج إعداد المعلمين، مع التنبيه إلى مستجدات التعليم الديني على الساحة العالمية والفرص التي تتيحها هذه المستجدات. وأوضح الجزء الميداني من الدراسة الثغرات التي يشعر معلمو التربية الإسلامية بوجودها في برامج إعداد المعلمين، ومن ثم حاجة هذه البرامج إلى التجديد.

ولاحظ د. محمود عابدين في بحثه الموسوم بـ "تفعيل وظيفة المدرسة في التجديد التربوي"، أن الشكوى من كثرة مشاكل التعليم وفشله في تحقيق أهداف التطوير والتجديد ظاهرة عامة حتى في الولايات المتحدة الأمريكية، وأن السبب في ذلك هو ضعف دور المدرسة في التخطيط للتجديد وتنفيذه. وتضمن البحث دراسة ميدانية في

البيئة المصرية حول الصعوبات التي تعيق نجاح التجديد على مستوى المدرسة، وعلاقة هذه الصعوبات ببعض المتغيرات.

وقد عرض د. محمود صبري الحوت في ورقته حول "فنيات التخطيط الإجرائي للتجديد التربوي" عدداً من الأساليب والإجراءات الفنية المستخدمة في التخطيط للتجديد التربوي ومتطلبات نجاح هذه الإجراءات في تحقيق أهداف التجديد. وركز الباحث على أسلوب دلفي وأسلوب السيناريو بوصفهما آليتين مناسبتين للوصول إلى معرفة جديدة تواجه التحديات التربوية الماثلة.

وتناول د. ضياء الدين زاهر في بحثه المعنون بـ "التكنولوجيا الرقمية وتأثيرها في تحديد النظم التعليمية" بعض أوجه الجدل القائم حول موقع التكنولوجيا في التعليم: بين الأمل والإحباط، وتتبع التطور الذي تم حول إدخال المستحدثات التكنولوجية في التعليم بدءاً من عصر الطباعة وانتهاءً بالجامعة الافتراضية، وبين أهمية التكنولوجيا الرقمية، وما تتيحه للمعلم والمتعلم من إمكانيات التحكم في عملية التعلم، فضلاً عن كونها جسراً نحو المعرفة الجديدة وإغناء العملية التربوية.

وتضمن ملف الورشة ورقتين قدمتا إلى المشاركين دون عرض لعدم تمكن الباحثين من الحضور، وهما ورقة د. عبد الجواد بكر بعنوان: "وربط نظريات وممارسات التجديد التربوي بمبادئ الإسلام ثقافة وحضارة"، وورقة د. عرفة أحمد حسن بعنوان: "تجديد تعليم العلوم الطبيعية من منظور إسلامي".

ثالثاً: المحاضرة العامة

وقد ألقى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان محاضرة عامة بعنوان: "جهود الإصلاح في واقع الأمة وموقع التجديد التربوي فيها". وقال: مع أن جهود الإصلاح في تاريخ الأمة الإسلامية لم تتوقف، فإنها لم تحل دون تخلف الأمة وتقهرها وضعفها؛ مما يؤكد أن خللاً ما قد كان يصاحب تاريخ الأمة. وقد شخّص المحاضر هذا الخلل في بعدين: الأول هو اختلاط الثقافة الإسلامية القائمة على التوحيد بلوثات غريبة، جاء بعضها من الفلسفة اليونانية القائمة على الخرافة والأساطير، وجاء بعضها الآخر من القبلية

الجاهلية التي استحوذت على السلطة وعزلت العلماء والمفكرين فحصل انفصام في الثقافة والحياة، وقفل باب الاجتهاد وتوقف التجديد. أما البعد الثاني فهو اهمال التربية الوجدانية عند أبناء الأمة في المراحل المبكرة من حياتهم. وأكد المحاضر على أن الإصلاح في واقع الأمة يعتمد على التربية في جانبها: إصلاح التعليم الجامعي لإعداد الكوادر، وإصلاح الأسرة لتتمكن من القيام بدورها في تربية وجدان الطفل ونفسيته.

رابعاً: تقارير البلدان المشاركة

خصصت الورشة أربع جلسات لعرض تقارير البلدان المشاركة ومناقشتها، حيث تضمنت التجارب المختلفة للتجديد التربوي وكذلك العوائق التي تحد من نجاح العملية التجديدية التربوية في تحقيق الأهداف المنشودة، وكانت هذا التقارير على الوجه الآتي:

1. ورقة أ. خالد حسن النجار/الأردن، بعنوان "تجديدات تربوية في مجال التخطيط التربوي ضمن إطار الرؤية المستقبلية للنظام التربوي في الأردن".
2. ورقة أ. محمد مطيع شخاشيرو/ سوريا، بعنوان "التجديدات التربوية في سوريا".
3. ورقة أ. حسن عبد الغفور حسن/ السودان، بعنوان "دمج التجديدات التربوية في مناهج التعليم العام في السودان".
4. ورقة د. علي عبد ربه السيد خليفة/ فلسطين، بعنوان "المدرسة كوحدة للتطوير التربوي في دولة فلسطين".
5. ورقة أ. لولوه خليفة الخليفة/ البحرين، بعنوان "التجديدات التربوية في مناهج المواد الدراسية وفق المنظور الإسلامي في مملكة البحرين".
6. ورقة د. نجيب عياد/ تونس، بعنوان "المؤسسة التربوية وجدلية الائتلاف والاختلاف: قراءة في التجربة التونسية".

7. ورقة د. موزة ناصر الكعبي/ قطر، بعنوان "محاولات الإصلاح التربوي في دولة قطر." عرضها بالنيابة عنها الأستاذ/ أحمد جمعة الجسيماني.
8. ورقة أ. محمد جعفر الكندري/ الكويت، بعنوان "إعداد المعلم وفق المنظور الإسلامي في دولة الكويت."
9. ورقة د. علي السيد الشخبي/ مصر، بعنوان "رؤية تجديدية لمستقبل الجامعة في جمهورية مصر العربية."
10. ورقة أ. عيسى طشوعة/ الجزائر، بعنوان "مراحل تطور النظام التربوي في الجزائر."
11. ورقة أ. علي بن جابر بن علي الذهلي/ سلطنة عمان، بعنوان "تطوير التعليم استثمار ذو عائد في سلطنة عمان."
12. ورقة د. عبد الكريم سليمان أبو سلوم/ ليبيا، بعنوان "التصور الجديد للنظام التعليمي في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى."
13. ورقة د. أبو بكر عليوة/ اليمن، بعنوان "تجربة الجمهورية اليمنية في مجال التجديد."

خامساً: المائدة المستديرة "كيفية جعل الثقافة الإسلامية أساساً للتجديد التربوي."

استهدفت المؤسسات المنظمة لهذه الورشة أن تؤكد أهمية تطوير الرؤية الإسلامية لقضايا التجديد التربوي، لذلك أفردت إدارة الورشة جلسة خاصة على شكل مائدة مستديرة لإتاحة المجال لجميع المشاركين أن يقدموا مداخلاتهم حول هذا الموضوع بصورة مباشرة ومركزة، وقد أدار الجلسة د. أحمد المهدي عبد الحليم وتحدث فيها كل من د. محمود عابدين، ود. عبد الرحمن النقيب، وأ. حسن الحموي، ثم أعطيت الفرصة لجميع المشاركين لتقديم مداخلاتهم.

سادساً: توجهات الورشة وتوصياتها:

1. ضرورة اعتبار التجديد في نظم التربية والتعليم في البلدان العربية قضية جدية وملحة، والتخلص من أنماط الثقافة السائدة التي تحبذ الركون إلى الواقع والممارسات المألوفة، أو استيراد تجارب التجديد الأجنبية وتقليدها. وهذا يؤكد أهمية إشاعة ثقافة التجديد التربوي لدى الطلبة والمعلمين والوالدين ومستويات الإشراف والتوجيه والإدارة التربوية بكل الوسائل الممكنة.
2. تأكيد الصلة الوثيقة بين الثقافة الإسلامية وثقافة التجديد التربوي، وذلك بتوضيح طبيعة العمل التربوي في الثقافة الإسلامية، من حيث إنّه سعي دائم ومتصل للنمو والزيادة والتجديد من المهد إلى اللحد، ومن حيث التوجه الدائم إلى الخالق سبحانه بالأداء إلى الحالة الأحسن والأفضل في كل حال.
3. تحجيم سياسة التجديد بالمنشورات والقرارات الوزارية وأن تقوم المدرسة بدورها كقاعدة لكل تجديد، وتوفير البيئة النفسية والتنظيمية في المدرسة وتأهيل كوادرها للقيام بهذا الدور، من خلال إطلاق أجواء الحرية وتشجيع المبادرة، والحرص على الاحتفاظ بالموهوبين في المدرسة بوصفها الميدان الحقيقي للفعل التربوي.
4. مناشدة المفكرين والتربويين والإعلاميين لإثارة الوعي بأهمية الثقافة الأسرية والدور التربوي للأبوين في التربية الوجدانية والنفسية للأطفال وبناء أجيال الأمة وضرورة مساعدة الآباء على القيام بهذا الدور.
5. إصلاح التعليم الجامعي وفي مقدمته كليات التربية بحيث يصبح قادراً على تمثل خصائص الأمة وإدراك مصادر القوة فيها بروح تجديدية إبداعية قادرة على استغلال مقدرات الأمة وتجنيد طاقاتها الإبداعية.
6. مناشدة التربويين العرب والمسلمين بضرورة الاهتمام بالتعليم في فلسطين، وتقديم الدراسات اللازمة لتجديده باستمرار لمواجهة التحدي الصهيوني الاستيطاني العقائدي التكنولوجي.

7. مناقشة المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي عقد ورشة عمل متخصصة لخبراء التربية في العالم العربي لتقويم ما حققته الدول العربية في مجال التجديد التربوي، وما ينبغي أن تحقّقه كي يتمكن التعليم العربي من مواجهة التحديات التي تواجهه.

ملتقى دولي حول "فكر مالك بن نبي"

الجزائر: 19-21 أكتوبر 2003

د. مولود عويمر*

نظم المجلس الإسلامي الأعلى تحت رعاية رئيس الجمهورية الجزائرية مؤتمراً دولياً بالجزائر العاصمة حول "فكر مالك بن نبي" وذلك إحياء للذكرى الثلاثين لوفاة ابن نبي، شارك فيه وعلى مدى ثلاثة أيام عدد من الأساتذة والباحثين من لبنان ومصر والمغرب وباكستان وماليزيا وفرنسا ومن مختلف الجامعات الجزائرية، ونوقشت فيه ست عشرة ورقة، تناولت مختلف الجوانب الفكرية التي اهتم بها مالك بن نبي، كما نظم على هامش المؤتمر معرض للكتاب والوثائق الخاصة بهذا المفكر الكبير.

تحدث في الجلسة الأولى والتي أدارها الأستاذ المأمون القاسمي، عضو المجلس الإسلامي الأعلى، الأستاذ نور الدين بوكروح الوزير الحالي للتجارة وأحد المقربين من مالك بن نبي حول الفكر والسياسة عند مالك بن نبي، وركز المحاضر بشكل خاص على التأثيرات السياسية على فكر بن نبي وممارساته للسياسة في إطار الحركة الوطنية الجزائرية والعمل الصحفي. وقدم بعده الدكتور عبد السلام الهراس من جامعة فاس بالمغرب محاضرة بعنوان: أثر الدين في فكر مالك بن نبي، ومن خلال استقراء عدة أمثلة بين المحاضر أن الفكرة الدينية هي المحرك الأساسي لحركة التاريخ والإقلاع الحضاري.

وفي مجال الدراسات القرآنية قدم الدكتور محمد الطاهر الميساوي من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ورقة بعنوان: النظرية القرآنية لمالك بن نبي: رد علمي على الحداثة الغربية، وانطلقت الدراسة من كتاب ابن نبي الشهير "الظاهرة القرآنية"، وبين

* دكتوراه في التاريخ المعاصر من جامعة باريس 1998. يعمل حالياً أستاذاً للتاريخ والحضارة بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس. maouimeur@yahoo.fr

فيها الباحث أهم إضافات ابن نبي في هذا الفرع المعرفي وأوضح موقفه من المستشرقين الذين عكفوا على دراسة القرآن الكريم.

وفي الجلسة الصباحية من اليوم الثاني للمؤتمر، والتي ترأسها الدكتور محمد شريف قاهر من جامعة الجزائر، ألقى الدكتور حسن حنفي أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة محاضرة بعنوان: من القصد إلى الفعل: محاولة لإعادة بناء مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، حدد الاهتمامات الكبرى لمالك بن نبي ولخصها في ثلاث قضايا كبرى: دراسة التراث، ومعرفة الغرب وتأصيل العلوم الاجتماعية. ودعا في محاضرته إلى تحويل هذه الاهتمامات إلى دراسات عميقة تبين جهود بن نبي، وتضيف إليها تصورات جديدة طرأت على العالم بعد وفاة المفكر الجزائري. وقدم من جهته الدكتور عمار الطالبي أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر ورقة عن مالك بن نبي ومكانة الفكر في المجتمع الإسلامي. وقدم بعده الدكتور أسعد السحمراني، أستاذ العقائد والأديان المقارنة بجامعة الإمام الأوزاعي ببيروت محاضرة بعنوان: مالك بن نبي ومعاييره للتنوع الثقافي ومشكلات الحضارة. فمالك بن نبي تصدى مبكراً لمعالجة إشكالية المفاهيم والمصطلحات لأنه كان مقتنعا أن الكثير من المعارك الفكرية والثقافية يتم حوضها بسبب لبس أو خلط بين المصطلحات والتعريفات.

وفي الجلسة المسائية التي أدارها الدكتور سعيد شيبان الأستاذ بجامعة الجزائر، قدم الأستاذ عمر كامل مسقاوي المفكر اللبناني والصدیق الحميم لمالك بن نبي محاضرة بعنوان: عالمية الثقافة في فكر مالك بن نبي. فمالك بن نبي كانت له رؤية خاصة للثقافة التي شغلته كثيراً، وخصص لها مبكراً كتاباً كاملاً سماه "مشكلة الثقافة"، وقد اعتبرها هي الأساس لتحديد مفهوم الحضارة التي تشكل الإطار العام لروحية المجتمع، ومن خلال رؤيتنا للثقافة تظهر رؤية الحضارة. ورصد الأستاذ صادق سلام الباحث في الدراسات التاريخية (فرنسا) في ورقته أهم كتابات المعلقين على كتب مالك بن نبي. وركز بشكل خاص على قراءات الكتاب والمفكرين الفرنسيين الذين تابعوا باهتمام شديد الإنتاج الفكري لمالك بن نبي خاصة كتاب "وجهة العالم الإسلامي" وكتاب "فكرة الأفرو-آسيوية".

وفي المجال الاقتصادي قدمت ثلاث محاضرات تناولت إسهامات مالك بن نبي في هذا الحقل العلمي: "فكرة الكومنولث الإسلامي عند مالك بن نبي" للدكتور محمد منوطي مدير مركز بحوث الحداثة والمجتمع المدني بكوالامبور، و"راهنية أفكار مالك بن نبي الاقتصادية" للدكتورة فتيحة تلاحيت باحثة بالمركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا و"التكتلات الجهوية بين الاختيار والضرورة". للدكتور زيدان خوليف الباحث في علم الاجتماع السياسي (فرنسا).

في اليوم الثالث من المؤتمر، تحدثت في الجلسة الصباحية التي ترأسها المؤرخ الدكتور أبو القاسم سعد الله، الدكتورة أسماء رشيد أستاذة العلوم السياسية بباكستان حول "الثقافة والحضارة عند محمد إقبال ومالك بن نبي". كذلك قدم الدكتور مولود عويمر أستاذ التاريخ والحضارة بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس محاضرة في مجال الدراسات المقارنة اهتمت بـ "فكرة الغرب عند مالك بن نبي وعلي شريعتي". وأوضح السمات الأساسية لتصورهما للحضارة الغربية، وعرض تصديهما لموجة التغريب في العالم الإسلامي، وناقش مواقفهما من إشكالية الحوار والصراع الحضاري، ورؤاهما عن مستقبل الحضارة الغربية.

وقدم الدكتور عثمان شهاب من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ورقة بعنوان: "فكر مالك بن نبي والمجتمع الملايوي الإسلامي المعاصر". بدأ بتحليل فكر مالك بن نبي للمجتمع الحضاري مركزاً على تعريفه ودور الدين في تشكيله، ثم تطرق إلى جوانبه السياسية والاقتصادية والثقافية. وحاول في القسم الثاني من محاضراته تشخيص المجتمع الملايوي الإسلامي المعاصر من منظور ذلك المجتمع الحضاري الذي رسمه مالك بن نبي مستهلاً بلمحة عن تاريخ أسلمة العالم الملايوي، والمجتمع الملايوي الإسلامي المعاصر، ومنتهاياً برصد مشكلاته الأساسية. يرى الباحث الماليزي أن توقع الأستاذ مالك بن نبي عن حاضر المجتمع الملايوي وتمركز الإسلام فيه لم يكن بعيداً عن الخطأ بل فيه أمل ورجاء. والمشكلات التي يواجهها هذا المجتمع تحتاج إلى الإرادة الحضارية، وهذه الإرادة الحضارية هي التي ستصنع لهذا المجتمع والعالم الملايوي الإسلامي الإمكان والإنجاز الحضاري، وصدق الله العظيم القائل "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". (الرعد: 11)

في الجلسة الأخيرة التي أدارها الدكتور عمار طالبي، تحدث الدكتور العربي بوجلال الأستاذ بجامعة سطيف حول: "مالك بن نبي فيلسوف القرن العشرين." بينما تناولت المحاضرة الأخيرة للدكتور مصطفى شريف، أستاذ العلوم السياسية بجامعة الجزائر موضوع "علاقة الإسلام والغرب عند مالك بن نبي."

وشارك في تسيير أشغال المؤتمر وساهم في التعقيبات والمناقشات نخبة من العلماء والمفكرين الجزائريين نذكر منهم على وجه الخصوص: الدكتور الشيخ أبو عمران، الدكتور محفوظ سماتي، الدكتور عبد الطيف عبادة، الدكتور سليمان عشراقي، الدكتور يحيى بوعزيز، الدكتور محمد البشير مغلي، الأستاذ عبد الوهاب حمودة، الأستاذ عبد الرحمان بن عمارة، الدكتور رشيد ميموني، الدكتور عمار جيدل، الأستاذ محمد الطاهر عزوي، الأستاذ بشير مصيطفي.

التوصيات الإجرائية:

أصدر المشاركون في نهاية الملتقى مجموعة من التوصيات من أهمها: جمع الأعمال الكاملة لمالك بن نبي ونشرها باللغتين العربية والفرنسية وترجمتها إلى اللغات العالمية؛ وإنشاء بنك معلوماتي يضم كل ما كتب عن مالك بن نبي من دراسات وشهادات ورسائل جامعية؛ وإدراج فكره في مناهج الدراسة الثانوية والجامعية؛ إنشاء مركز أو أكاديمية للبحث العلمي باسم مالك بن نبي؛ وإحداث جائزة سنوية تعنى بالدراسات الحضارية تدعى "جائزة مالك بن نبي"، وإعطاء اسم مالك بن نبي للجامعة المركزية بالجزائر العاصمة؛ وإنشاء "مؤسسة مالك بن نبي" تعنى بنشر فكره وتعمل لتطوير منهجه في التعاطي مع قضايا التنمية والإقلاع الحضاري الإسلامي؛ وإصدار مجلة تعنى بدراسة مشكلات الحضارة تسمى "البناء الجديد"؛ وإصدار طابع بريدي يحمل صورته. ونتمنى أن تتحقق هذه التوصيات على أرض الواقع ولا تبقى مجرد أمنيات في أعماق قلوب تلامذة مالك بن نبي وأصدقائه ومحبيه، رحمه الله.

دورة تكوينية / ماجستير:

نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات المعرفية

جامعة العلوم الاجتماعية والإسلامية في فرجينيا وجامعة القاضي عياض في

مراكش 15 يوليو - 15 سبتمبر 2003م

صباح البغدادي*

نظمت جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية بالاشتراك مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة القاضي عياض بمراكش (المغرب) دورة تكوينية مكثفة في إطار ماجستير في الدراسات الإسلامية، حول موضوع "نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات المعرفية" وذلك في الفترة المذكورة. بمقر الكلية بمراكش، بمشاركة عشرين طالبا في الدراسات العليا من المغرب والجزائر وفرنسا وبلجيكا. وكان موضوع الدورة محاولة استنباط المنهج القرآني الكوني في تناول الإنسان والمعرفة، وتطبيقه في فهم وتفكيك مشكلات العالم المعاصرة.

وكان المحاضر الرئيسي في البرنامج هو الدكتور طه جابر العلواني، كما شارك في المحاضرات والمناقشات عدد من الأساتذة المغاربة، هم د. أحمد عبادي، ود. أحمد الريسوني، ود. سعيد شبار، ود. محمد خروب، ود. إبراهيم الريسوني، ود. إسماعيل الحسني.

أهداف الدورة :

1. التنبيه إلى أولوية المشكلة المنهجية على كل من عداها، ومن ثم بناء آلية التعامل المنهجي المتكامل بين مصادر المعرفة، وبيان أهمية البحث الجامع بين العلوم

* باحثة في تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية، السربون/فرنسا sabahbeg@hotmail.com

الشرعية والعلوم الإنسانية أو الاجتماعية، وإعمال الرؤية الشمولية في دراسة عميقة لقضايا الإسلام المعاصرة.

2. صياغة منهج قرآني يجمع بين الوحي والكون لفهم قضايا الإسلام وأزمات العالم الإسلامي اليوم، بطريقة تتجاوز السطحية والوصف والانفعالية، وتوجيه البحث نحو الاستعمال القرآني للمعرفة المعاصرة في بناء التصور المنهجي من أجل فهم الواقع وتطويره، لتحقيق غايات الخلافة والعمران.

3. تفعيل آليات الاجتهاد والتجديد والحد من عقلية التقليد والاستلاب التي تركزها الثقافة السكونية القائمة على التشبث بالموجود وإعلاء شأنه سواء كان تراثاً أو حضارة غربية، وتحفيز الطلبة على فتح آفاق جديدة من البحث والمعرفة.

القضايا المقترحة :

1. مفهوم المنهج بين اللغة والفلسفة، والتطور التاريخي للمفهوم في إطار الفكر الإنساني والإسلامي.
2. وحدة المنهج أو تعدده.
3. آفاق القراءة المنهجية، وأبعادها النفسية.
4. تصنيف المناهج المعاصرة: ودلالاتها المعرفية: رؤية تقويمية ونقدية.
5. العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية والأبعاد المنهجية لها.
6. القرآن والمنهجية الكونية: المنهج وسنن الكون وقانون التقدير.
7. المحددات المنهجية القرآن وقيمه الحاكمة.
8. التحديد المنهجي للعلاقة بين الكتاب والسنة في بناء المنهج القرآني.
9. الفروق المنهجية بين عصر الرسالة وعصرنا الحاضر.
10. السنة ومبدأ العصمة وعدالة الرواة.
11. المنهج القرآني واستيعاب الحداثة.

12. عالمية الخطاب القرآني.

ويتطلب برنامج الماجستير الطلبة المشاركين إعداد بحث في أحد المواضيع المتعلقة بمحور الدورة، ذلك بعد اجتياز الامتحانات المقررة، على أن تناقش هذه البحوث خلال شهر مايو 2004، وينظر بعد ذلك في إمكانية نشرها.

كما ستعقد جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية دورة تكوينية مماثلة بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مكتب فرنسا، تحمل عنوان "نحو منهجية قرآنية معاصرة"، خلال الفترة ما بين 7 يونيو 2004 إلى غاية 3 يوليو 2004 في مقر المعهد بباريس.

اللقاء الفكري السنوي الثالث للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا

25 رمضان 1424هـ (20 نوفمبر 2003م)

مولود عويـمر*

دأبَ مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا على تنظيم لقاء فكري في نهاية شهر رمضان من كل عام مع نخبة من صانعي القرار، والإعلاميين، ومؤسسات الحوار الديني والثقافي، والشخصيات الفكرية الفرنسية المتخصصة في قضايا الإسلام والشخصيات الفكرية العربية والإسلامية والمؤسسات التمثيلية للإسلام في فرنسا. ويدور الحوار حول مائدة عشاء رمضانية في أهم القضايا التي تشغل الساحة الفرنسية في الشأن الإسلامي.

وفي هذا الإطار كان اللقاء السنوي الثالث بمطعم مسجد باريس الكبير القريب من الحي اللاتيني في قلب العاصمة الفرنسية. وشارك فيه حوالي ثمانين شخصاً يمثلون نخبة الفكر والثقافة، ورؤساء المراكز والجمعيات الإسلامية، وممثلين عن الهيئات الدينية اليهودية والمسيحية، وعن إدارة الشعائر الدينية بوزارة الداخلية. ودارت خلال اللقاء مناقشات وحوارات جادة حول إشكالية الساعة في فرنسا خاصة وهي: هل لا يتطابق الإسلام مع العلمانية؟

قدم الدكتور محمد المستيري مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا لهذا اللقاء بورقة تناول فيها مجموعة من القضايا التي لها صلة وثيقة بالعلمانية شكلاً ومضموناً. أشار في البداية إلى مسألة الحجاب التي روج لها الإعلام الفرنسي وقدمها في صورة مخيفة، وصارت الآن حطب نار للخطاب الأيديولوجي حول علاقة الإسلام

* دكتوراه في التاريخ المعاصر من جامعة باريس 1998. يعمل حالياً أستاذاً للتاريخ والحضارة بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس. maouimeur@yahoo.fr

بالعلمانية. وأكد على ضرورة نقل الخطاب حول العلمانية من موقع العاطفة الساذجة والمطبوعة بالعنصرية ورفض الآخر إلى موقع الحوار الهادئ والعميق والبناء.

وأبدى الدكتور المستيري تحفظاً منهجياً على مقابلة الإسلام، الدين والمصدر المقدس للروحانية والأخلاقية، بالعلمانية، الأداة المدنية البشرية في تنظيم التعدد والخلاف بين السلطة الدينية والإنسانية. فلا بد أن يطرح تحدي العلمانية على مجال الفكر الإسلامي وليس على النص الديني الإسلامي بذاته. وعرج على المراحل الكبرى في تاريخ العلمانية في فرنسا، فذكر أولاً أن الثورة الفرنسية (1789) كرست سلطة الشعب بدلاً عن سلطة الإله. ولكن لم يمنع تعليم الدين في المدارس الابتدائية إلا عام 1882. وتحولت المسيحية بموجب اتفاق نابوليون مع الكنيسة في روما سنة 1801 من دين الدولة إلى دين أغلبية المواطنين. وأشار المتحدث إلى أن البرلمان الفرنسي كلّف لجنة لوضع اقتراح قانون لفصل الكنائس عن الدولة سنة 1903. وها هي بعد مرور قرن بالضبط على هذا التاريخ، تشكل في فرنسا لجنة، مهمتها تقديم تقرير كامل عن الحالة الراهنة للعلمانية خاصة في علاقتها بالإسلام. وفي عام 1905، صدر قانون فصل الدين عن الدولة. نص البند الأول على ضمان حرية التدين، بينما نص البند الثاني على حياد الدولة تجاه الدين. ولم يسلم هذا القانون من انتقادات الهيئات الدينية ورجالها خاصة من قبل البابا. ولم تستجب الكنيسة لهذا التحول إلا حين أقرت بالدستور عام 1946 الذي نص على الطابع الجمهوري والديمقراطي والاجتماعي والعلماني لفرنسا، وأكد على أنه ليس هناك دين دولة ولا دولة ضد الدين.

انتقل الحديث عن الإسلام في فرنسا إلى إسلام فرنسا. بمعنى توطين الإسلام بحيث يخضع لخصوصيات الواقع الفرنسي. وقد بدأت إرهابات الاعتراف بالإسلام في فرنسا مع بناء المسجد الكبير في قلب باريس سنة 1926، وذلك تقديراً للمسلمين الذين ساهموا بشكل فعال في صفوف الجيش الفرنسي خلال الحرب العالمية الأولى. المسلمون الذين توافدوا على فرنسا عبر موجات الهجرة ثم استقر لهم الأمر بالتوطين لم يعارضوا يوماً العيش تحت ظلال العلمانية. فهم لا يفكرون أبداً في تطبيق الشريعة أو إقامة دولة إسلامية في فرنسا. والمظاهر الخارجية التي نشاهدها اليوم هي نابعة من الدين والتقاليد والعادات وهذه الممارسات مبنية على قناعات شخصية.

وتساءل المستيري عن فكرة العلمانية في الثقافة الإسلامية، فأشار إلى طبيعة الإسلام كدين ومشروع حياة. فليس هناك مواجهة أو تنافر بين الدين والدولة. والوجود الإسلامي في الغرب - كأقلية داخل مجتمع غير مسلم - ظاهرة جديدة يسعى الفكر الإسلامي المعاصر إلى بلورة تصور لها من خلال وضع فقه للأقليات المسلمة، التي تعيش دينها في ظل النظام العلماني الأوروبي دون أن تشعر بالغربة والتناقض والتنافر أو هجر تعاليم دينها. ولا يوجد في الإسلام مرجعية وحيدة؛ لا سلطة دينية للسياسة ولا مؤسسة دينية تنفيذية تتحكم في أحوال الناس وتشرع لهم، كما هو الحال في المسيحية المتمثلة في مركز البابوية أو في تاريخها الصراع والتنافس مع السلطة الملكية. وهذا لا يعني غياب تأثير العلماء والفقهاء المسلمين على السلطة السياسية، فالإطار العام للحكم كان دائماً مرتبطاً بالشرعية الإسلامية. غير أن صورة العلمانية في الوعي العربي والإسلامي وفي المخيال الشعبي ارتبطت بموجة التغريب كما في التجربة البورقينية في تونس والكمالية في تركيا، وبحملات الاستعمار في العالم الإسلامي. وهي صورة لعلمانية مصادمة للديمقراطية حين تقف ضد حرية التدين، ولا تلتزم بالحياد الديني.

تتميز صورة الإسلام اليوم في المشهد الثقافي والصحافي الغربي بخصائص تعرقل حياة المسلمين في الغرب، كالعنصرية والإقصاء واعتبار الإسلام دين الأجانب والمستعمرين. ولا يزال الإسلام يمثل لبعض الأوروبيين مصدر خوف وقلق واضطراب وخطر على الانسجام الثقافي والاجتماعي أو من حيث فويا "أسلمة فرنسا". والسبب يعود بالدرجة الأولى إلى قلة الحوار العميق والخطاب المتفتح والمصارحة المتبادلة في هذه المسألة الحساسة.

احتتم الدكتور المستيري كلمته بقوله إن العلمانية يجب أن تُمثل حقاً قيمة موحدة للثقافة التعددية في الغرب. والإسلام - الذي دخل القارة الأوروبية منذ القرن الثامن الميلادي - قادر على التفاعل مع المجتمع الغربي والقيام بدور فعال في شتى مجالات الحياة.

وقد شكلت قضية الحجاب وطرد المتحجبات المسلمات من المدرسة الفرنسية محوراً أساسياً في المداخلات، حيث بينت بوضوح أزمة العلمانية وعدم قدرتها على

التكيف مع الأوضاع الجديدة، إذ لم تعد فرنسا الدولة ذات الأصول الكاثوليكية فحسب، بل هناك أديان جديدة تشكل جزءاً من المشهد الديني الفرنسي خاصة اليهودية والإسلام. وعدد المسلمين الفرنسيين في تزايد مستمر. والواجب الأول هو قبول هذه الديانات والتفاعل معها والتقرب من أصحابها عوضاً من إقصائهم وتهميشهم. وهو ما قد يدفعهم مستقبلاً إلى الانزواء والانغلاق حول أنفسهم بعيداً عن الحراك العام للمجتمع بالاكتفاء بتأسيس مدارسهم ومستشفياتهم ووسائل إعلامهم الخاصة. فكما أن على الفكر الإسلامي بذل الجهد أكثر في هضم مقولة العلمانية والتعامل الإيجابي معها، فعلى العلمانية أن تبرهن على قدرتها على قبول اختلاف الثقافات الذي بات يطبع المجتمعات الإنسانية اليوم، بل إنها المسؤولة أكثر من غيرها عن تجاوز الأزمات الجديدة بين التعبيرات الدينية الناشئة ورهانات السياسة.

وفي هذا اللقاء قدّم بعض رجال الدين المسيحي مداخلات حول التجربة الكاثوليكية مع العلمانية منذ وضع قانون 1905، وكيف عارضته الكنيسة وانتقدته بشدة ثم تأقلمت معه مع مرور الزمن. وهي الآن تخاف أن تتطرف العلمانية وتشهر سيفها على الأديان عن طريق تشريع قوانين جديدة تحجم من مكانة الدين في حياة الناس وفي المجتمع وتمنع بروز مظاهر التدين في المدارس والإدارة. وتساءل الحاضرون متى شكلت هذه المظاهر الدينية خطراً على النظام العام؟ فليس هناك ما يشير إلى ذلك. وإذا ذكرت بعض الحالات في الصحافة والإعلام فهي نادرة ولا تمثل القاعدة العامة، لكي تتخذ ذريعة لتمرير قانون يضيّق على هوامش المناورة التي سمح بها قانون 1905. وسيمثل ذلك تراجعاً حقيقياً في مجال الحريات في الوقت الذي تتوسع فيه دوائر الحريات في مجالات عديدة، وتخلق دائرة التدين التي تسهم في رفع المستوى الأخلاقي للمواطنين، وتجعلهم يتعاملون مع واقعهم من منطلق حضاري. فالدين يبقى دائماً مصدراً للأمن والسلم والتمدن.

ووزعت على جميع الحاضرين بهذه المناسبة وثائق تعريفية بالمعهد والعدد الثاني من النشرة السنوية التي تضم ملخصاً لأنشطة المعهد بفرنسا خلال السنة الأكاديمية 2002-2003 وبرنامجاً لسنة 2004 والذي يحمل عنوان: "إسهام الفكر الإسلامي في نقد الحداثة"، ويمكن تلخيصه في النقاط التالية :

أولاً: الإعلان عن مشروع أبحاث فردية حول الحداثة ومراجعتها من منظور إسلامي.

ثانياً: سلسلة حلقات دراسية تحت عنوان: مقولات حداثية.

24 يناير 2004: العولمة والتعدد

28 فبراير 2004: العلمانية والدين

27 مارس 2004: حقوق الإنسان والمجتمع المدني

ثالثاً: مناقشة كتاب: أبريل 2004: لقاء مع الدكتور عبد الحميد أبو سليمان بمناسبة صدور كتابه "العنف وإدارة الصراع السياسي في الإسلام" باللغة الفرنسية.

رابعاً: المؤتمر السنوي الثالث لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا: "الإسلام والحداثة: نظرات متقاطعة"، 30-31 مايو 2004.

خامساً: برنامج دراسي أكاديمي: ماجستير في الدراسات المنهجية والمعرفية القرآنية المعاصرة، بالاشتراك مع جامعة العلوم الاجتماعية والإسلامية بفيرجينيا وتحت الإشراف العلمي للدكتور طه جابر العلواني، من 7 يونيو إلى 3 يوليو 2004.

سادساً: المؤتمر العلمي السنوي: الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر: نحو إسهام في مستقبل الفكر الإنساني، 2-3 أكتوبر 2004.

سابعاً: اللقاء الرمضاني السنوي الرابع: 20 نوفمبر 2004.

وفي ختام اللقاء، أوصى الحاضرون بمواصلة تنظيم لقاءات من هذا الطراز، الذي فتح المجال لشخصيات عديدة من مختلف التوجهات السياسية والانتماءات الدينية أن تناقش قضايا حساسة ومصرية في أجواء من الحوار الفكري الهادئ والبناء.

أبو الفداء سامي التوي*

الجواهر المضية في طبقات الحنفية

لعبد القادر القرشي¹

تأخر الأحناف في تأليف طبقات علماء مذهبهم إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي وسبقهم غيرهم، ولم يكن كتاب "الجواهر المضية في طبقات الحنفية"² (أو: "طبقات الحنفية" - كما يطلق عليه في بعض الأحيان) أول مؤلف في تراجم أتباع المذهب الحنفي فقد سبقه في هذا الشأن مؤلفان لم يكتب لهما الذبوع³، لكنه بلا ريب أول كتاب

باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث. samy_amz@hotmail.com

هو: عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم، ابن أبي الوفاء، القرشي، الحنفي، المصري، محبي الدين، أبو محمد (696هـ / 1297م - 775هـ / 1373م)، فقيه حنفي، محدث، حافظ، عالم بالتراجم، مشارك في علم الكلام والتاريخ والنحو واللغة. ولد وتوفي بالقاهرة، اشتهر بكتابه الجواهر المضية في طبقات الحنفية، وله أيضاً: البستان في مناقب النعمان، الاعتماد في شرح الاعتقاد، الأنوار الساطعة في أحكام الجملة الفاطمية، أوامير الهداية، البستان في مناقب إمامنا النعمان، ترتيب تهذيب الأسماء واللغات للنووي، الدرر المنيقة في الرد على ابن أبي شيبه عن الإمام أبي حنيفة، العناية في معرفة أحاديث الهداية للمرغيناني، ...

وانظر: د. عبد الفتاح الحلو: مقدمة تحقيق: الجواهر المضية 1 / 5 [م]: 58 [م]. (وهي ترجمة نفيسة). يكاد هذا الاسم أن يكون متفقاً عليه، فهو ما نص عليه مؤلفه في آخر خطبة الكتاب 12/1، وهو العنوان الذي طبع به تحقيق د. عبد الفتاح الحلو للكتاب، وهو تحقيق علمي موثوق به، وبه ذكره ابن حجر: إنباء الغمر 1 / 66، ابن العماد: الشذرات 238/6، اللكنوي: الفوائد البهية ص 99، حاجي خليفة: كشف الظنون 1 / 616، البغدادي: هدية العارفين 1 / 596، لم يخالف سوى ابن فهد في لاحظ الألفاظ ص 157 الذي سماه: طبقات الفقهاء الحنفية، ولعله أراد المعنى لا النص على اسمه.

سبق القرشي في التأليف في هذا الصدد - كما أفاد د. عبد الفتاح الحلو 1 / 58 [م] - بكتابين، هما: 1. وقفيات الأعيان من مذهب النعمان، إبراهيم بن علي بن إبراهيم، نجم الدين، الطرسوسي (- 758هـ) (انظر: كشف الظنون 2 / 1098، 2019، الجواهر المضية رقم 148، قد ذكره باسم: أحمد بن علي)

2. تاريخ كبير لفقهاء الحنفية، جمعه عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن المهندس، صلاح الدين (- 769هـ) (انظر: الدرر الكامنة 2 / 282، كشف الظنون 2 / 1099).

وقد خمل ذكرهما حتى جهلها عبد القادر القرشي -الذي تصدى للأمر وأمضى فيه عمره- جهلاً تاماً دلاً عليه نصه في خطبة الكتاب أنه غير مسبوق، مع أنه هو العليم بعلماء الأحناف، كما احتجب أمرهما عن حاجي خليفة وهو العليم بالتصانيف فقطع بأن القرشي أول من صنف في وقال في كشف الظنون: =

في تراجم الأحناف كُتِبَ له الزیوع والشهرة، ألفه عبد القادر القرشي دون أن ينسج على منوال سابق وكان ثمرة جهد استغرق طيلة عمره.

كانت نَفْسُ محيي الدين عبد القادر ابن أبي الوفاء القُرشيّ الحَنَفِيّ المصري -منذ بداية طلبه العلم- تتشوف إلى جَمْعِ كتاب في طبقات رجال مذهبه، فإن أرباب المذاهب المتبوعة كُلٌّ منهم أفرَدَ أصحاب إمام مذهبه، ولم يَرِ أحداً جمع طبقات الحنفية، وهم أُمَمٌ لا يُحصون، فيمنعه العجز عن الإحاطة ببعض هذا الجَمِّ الغفير -كما يقول- وتتبع الكتب المصنفة في ذلك.

ولقد لقيت هذه الرغبة حَتًّا من أساتذته، وعوناً له بالمصادر والمراجع، ورعاية لعمله بالنصح والتسديد⁴ فمضى في الطريق إلى منتهاه.

ولا ندري متى كانت بداية التأليف إلا أنا نعلم أن الرغبة كانت قديمة قَدَمَ طلبه للعلم⁵ -كما رأينا- حَشَدَ لها هَمَّةً ومصادر عدة، حتى إذا كانت سنة 759هـ⁶ وكان قد بلغ الثالثة والستين من عمره كان قد بلغ منتصف الطريق فقد كان قد بلغ حرف العين سنة -وهو نحو منتصف الكتاب-، وبقي النصف الآخر الذي أنجزه في السنوات الست عشرة الباقية من عمره.

توخى عبد القادر القرشي في عمله الإحاطة بهذا الجَمِّ الغفير من الأحناف، يتضح هذا من تقصيه إياهم من كتب الفقه والتراجم والتواريخ والمعارف العامة، وبعضهم يذكره

=617/1 عند حديثه عن الجواهر المضية: "... وفيه لحن كثير وتصحيف لأنه أول تأليف فيه، والرجل معذور"، وقال في 1097/2 بصدد حديثه عن المؤلفات في طبقات الحنفية: "أول من صنف فيه الشيخ عبد القادر بن محمد القرشي -صاحب الجواهر المضية في طبقات الحنفية كما قال في خطبته، ولم أر أحداً جمع طبقات أصحابنا وهم أُمَمٌ لا يحصون فجمعها...".

⁴ راجع خطبة الجواهر المضية 9/1، وما بعدها.

⁵ وطلبه للعلم قديم، هذا هو الصواب أن القرشي طلباً لعلم باكراً بخلاف قول الحافظ ابن حجر. انظر: 392/2، د. عبد الفتاح الحلو: مقدمة تحقيق الجواهر المضية 38/1 [م]: 39 [م]. وقد قال الحلو (مقدمة التحقيق 59/1 [م]): "في كتابه ما يدل على تنبهه وهو صغير إلى ما يفيد في جمع تراجم الحنفية، حيث يذكر في ترجمة محيي الدين السُّجاري أنه رآه يقرأ الدرس على قاضي القضاة السُّرُوجي بالمدرسة السيفية وأنه مات قديماً بعد العشر وسبعمائة" (الترجمة 2101).

⁶ ذكر هذا في ترجمة حسام الدين الرازي (الترجمة 950).

بكنيته أو لقبه أو بشهرته أو بمسألة من المسائل وفق ما يقع له من معلومات عن الشخصية، وقد يجد تعارضاً في بعض الكتب أو تشابهاً في بعض الكنى والألقاب، أو اضطراباً في استعمال الرموز للأصحاب في بعض كتب الفقه، لكن هذا لا يصده عن غايته أبداً.

افتتح القرشي كتابه: بـ (خطبة) حكى فيها دافعه وراء التأليف، دون أن يذكر مصادره المعتمدة وإن أثنى على بضعة كتب - سماها - أمدّه بها شيوخه وانتفع بها انتفاعاً عظيماً.⁷

ثم أفضى إلى (مقدمة الكتاب) التي قسمها ثلاثة أبواب: الأول في أسماء الله الحسنى، والثاني في طرف من شمائل رسول الله ﷺ (فذكر كُناه - ﷺ - ونَسَبه وأسماءه وأبناءه وبناته وزوجاته وسراريه ومواليه ومؤذنيه نحو ذلك)، والثالث في: طرف من مناقب الإمام أبي حنيفة (التقطه من كتابه: "البستان في مناقب إمامنا النعمان.")

ثم أفضى إلى الطبقات، فبدأ بالأسماء ثم الكنى، ثم الأنساب، ثم الألقاب، ثم ختم بكتاب (الجامع) الذي ضم فوائده.

والتزم القرشي الترتيب الهجائي في أسماء المترجمين وأسماء آبائهم وأجدادهم أيضاً، وإن قدّم في حرف العين مَنْ اسمه (عبد الله) على غيره من العبادلة، كما افتتح الميم بمن اسمه (محمد)،⁸ وهو يأتي في آخر كل حرف بمن لم يُذكر أبوه باسمه وإنما جاء بلقبه أو شهرته أو نسبه. وقد يضطرب الترتيب عنده في بعض المواضع،⁹ وقد يعيد الترجمة أحياناً إن اطلع على اختلاف في اسم المترجم بالزيادة والنقصان أو التقديم والتأخير.¹⁰

وقد اشتمل الكتاب على (2124) ترجمة غلبَ عليها الاختصار، ساق في كل ترجمة ما اتصل به عن الشخصيات من الأسماء والألقاب والكنى والنسب وتاريخ المولد والوفاة

⁷ أحصى د. عبد الفتاح الحلو مصادره التي صرح بها في الكتاب فبلغت 168 مصدراً. (انظر مقدمة التحقيق 61/1 [م]: 74 [م].)

⁸ توفيراً لاسمه صلى الله عليه وسلم وهو مسلك الكثير من السلف والخلف أيضاً.

⁹ مثلاً التراجم: (81، 82، 718، 719، 720، 1009، 1010، ...)، وانظر 75/1 [م] ها 3.

¹⁰ استدرك عليه التميمي في الطبقات السنية أنه ترجم أحمد بن إبراهيم بن داود المقرئ في (أحمد بن البرهان) وقال: "كانه لا يعرف أصل اسمه". (الطبقات السنية رقم 119، 165).

وموضعهما وشيء من أسماء شيوخه وتلامذته وطرف من سيرته ومؤلفاته وفائدة أو فوائد مما يتعلق بها، ونحو ذلك.

قال د. عبد الفتاح الحلو: "... وقد شدد عبد القادر على نفسه والناظر في كتابه يدرك أنه أنعم النظر كثيراً فيكتب الفقه، والتقط منها كل اسم يرد فيها، وكذلك الكنى والأنساب والألقاب، وهو يؤكد ذلك حين ينص على أن المترجم تكرر ذكره في كتاب كذا وكتاب كذا... إلخ،¹¹ ويحظى كتاب "الهداية" للمرغيناني وكتاب "القنية" للزاهدي بحظ وافر من اهتمامه."¹²

"والمنهج الموسّع الذي سار عليه المصنف ألقى بين يديه عدداً هائلاً من المترجمين يعرف أسمائهم أو كُناهم أو ألقابهم أو ألقابهم ولكنه لا يجد الزاد الذي يملأ به تراجمهم فيكتفي بأن يعرف المترجم بكتاب له أو رسالة أو بشهرته في كتب الأصحاب أو بالرفقة أو بأنه أستاذ فلان أو تلميذ فلان، أو بمجرد النقل عنه، أو بذكر مسألة له، وقد لا يدل على مصدرها، أو ترجمة رجل لا يدري من هو."¹³

ولقد بذل المؤلف من التقصي ما بذل إلا أن الكتاب وقعت فيه أخطاء لا تنقص من قدره فقد أدخل في الأحناف ما ليس منهم، كما تصحفت بعض الأسماء كما وقع في الجمع والتفريق بين شخصين يجعلهما واحداً أو رجل يجعله اثنين، كما فاتته جملة استدركها من صنف بعده حتى جاء التميمي في كتابه الجامع "الطبقات السنية" ليتم ما قصده القرشي.¹⁴

ولقد عُرفَ الكتاب قديماً، ورواه عن مؤلفه تقي الدين المقرئ،¹⁵ واعتمده واستفاد منه كثير من المؤلفين.¹⁶ وقد كتبت حواش وذبول على الكتاب منها: "نظم الجمان"

¹¹ مثل الحلو هنا إلى بالتراجم 179، 204، 596.

¹² مقدمة تحقيق الجواهر المضية 1/ 75 [م]: 76 [م].

¹³ السابق 7/ 1 [م].

¹⁴ للتفصيل في نقد الكتاب: انظر د. الحلو: مقدمة تحقيق الجواهر المضية 1/ 78 [م]: 83 [م] (أورد فيه 22 ملاحظة هامة)

¹⁵ أثبت ذلك ابن السابك على صفحة العنوان لنسخة مكتبة أحمد الثالث (رقم 2726) من الكتاب. انظر:

مقدمة تحقيق الجواهر المضية 88/ 1 [م]: 89 [م]

لإبراهيم بن محمد ابن دُفْمَاق (-790هـ)،¹⁷ و"المِرْقَاة الوفية" للفيروزآبادي (-817هـ) (وهو مختصر للجواهر مع بعض الزيادات)،¹⁸ وتلخيص إبراهيم بن محمد الحلبي (-956هـ)،¹⁹ كما يُظنُّ أن لأبي الفضل محب الدين محمد بن محمد الثقفي الحلبي، المعروف ابن الشحنة الصغير (-890 هـ) حواش عليه.²⁰

وللكتاب طبعة نفيسة بذل فيها محققها قصارى جهده بما عُرِفَ به من دقة وأمانة ومعرفة بالتراث، هو د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط. مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، 1398هـ/1978م، درأ عنها ما وقع في أصولها الخطية من أخطاء وخلط وتحريف، واعتمد على ثلاث نسخ خطية، واتخذ أصلاً للتحقيق مخطوطة مكتبة البلدية (بالإسكندرية) (رقم ن 1320-ب)، وهي نسخة عتيقة كُتِبَتْ سنة 779هـ، بخط تلميذ المؤلف، فرغ من تعليقها في 16/12/779هـ، وقد قرأها عليه مرات وأجازه بها، وقوبلت بأصل المؤلف الذي نُقِلَتْ منه، وعليها بلاغات كثيرة بالمقابلة، وفي حاشيتها استدراك لأبي بكر ابن قاضي شبهة.

¹⁶ انظر مثلاً: الداودي: **طبقات المفسرين** 386/2. (وفيه تصريحه أن الكتاب أحد مصادره في تأليف: **طبقات المفسرين**).

¹⁷ اطلع على مخطوطه بعض العلماء قديماً، وكتب على حاشيته أنه لا يزيد إلا قليلاً جداً عن مختصر الفيروزآبادي الذي عمله على طبقات القرشي مع زيادات قليلة. انظر **كشف الظنون** 1098/2

¹⁸ أفاد بذلك حاجي خليفة (**كشف الظنون** 1098/2)، وانظر الحلو 47/1 [م] فهو هام

¹⁹ انظر: **كشف الظنون** 617/1، والحلو 46/1 [م]: 47 [م]

²⁰ راجع: السخاوي: **الضوء اللامع** 295/9، الداودي: **طبقات المفسرين** 87/1، **كشف الظنون** 627/1، 1098/2: 1099، **الدر الطالع** 263/2، الحلو: مقدمة **تحقيق الطبقات** 1/ [م] وها 3.

طَبَقَاتُ الْحُفَافِ

لجلال الدين السيوطي¹

اهتمت الحضارة الإسلامية اهتماماً عظيماً بتدوين التاريخ - بشقيه: تاريخ الحوادث وتاريخ الرجال - قَلَّ أن تدانيتها في ذلك حضارة من الحضارات أو أمة من الأمم،² ولقد افْتَنُوا في ذلك افتناناً يدعو إلى الدهشة والإعجاب، فألفوا في التاريخ السياسي الأسفار الطوال، وبسطوا القول في الحديث عن الملوك والخلفاء، والأفراد، والحروب، ومظاهر الحضارة، ودرسوا مجتمعاتهم من النواحي المختلفة،³ كما صنفوا في تاريخ البلدان، وترجموا من وردها من الصحابة والتابعين، وتراجم من نشأ فيها وتوطنها ونُسب إليها أو إلى نواحيها، ومن دخلها من غير أهلها غازياً أو تاجراً أو طالباً للعلم.

ومما يدعو إلى الإعجاب والإكبار أن علماء المسلمين ألفوا في طبقات شتى من الناس على اختلاف تخصصاتهم واهتماماتهم واتجاهاتهم وصفاتهم، ولقد كان رُؤَاة الحديث من هؤلاء الذين عُني بهم فريق من المصنفين عناية خاصة، بل ظهرت عناية المسلمين بتراجم هؤلاء الرجال منذ العصر الأول للإسلام، فتحدثوا عن فضائل بعض الصحابة مما ملئت به كُتُب الحديث، وكان هذا داعياً للمؤرخين بعد ذلك لأن يحتذوا هذا الحذو ويقفوا على فضائل التابعين ومن بعدهم.

¹ هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين، الخضير، المعروف بـ "جلال الدين السيوطي" (849هـ/1445م - 911هـ/1505م): محدث، حافظ، فقيه، مفسر، لغوي، نحوي، مؤرخ، أديب، بلاغي، مشارك في علوم عدة.

انظر: ابن العماد: *شذرات الذهب* 51/8: 55، الزركلي: *الأعلام* 301/3: 302، كحالة: *معجم المؤلفين* 128: 131/5، *الموسوعة العربية الميسرة* ص 1059، أحمد عطية الله: *القاموس الإسلامي* 22: 625/3

² استفدنا في بحثنا هذا من مقدمة الأستاذ علي محمد عمر لتحقيق طبقات الحفاظ.

³ وهذا جلي في تواريخ المسعودي والطبري وابن كثير وابن الجوزي وابن خلدون والمقرئ وغيرهم.

ولقد كان من نتائج اتساع الحركة العلمية وكثرة رواية الحديث أن رأى العلماء أنفسهم بين أصناف متعددة من الرواة، فبحثوا عن كل راوٍ وحلوه، وتعددت الآراء المختلفة في التحريج والتعديل، فجمعت الأخبار في نقد الرواة وبيان حالهم من حيث قبول عدالتهم وضبطهم، ودونت سيرته ومولده ووفاته ورحلته وشيوخه وتلاميذه ومسموعاته ومروياته ومؤلفاته - إن كانت له مؤلفات - ومدى دقته في الرواية ومدى اعتماده في الرواية على الحفظ أم الكتاب، ومقياس تورعه وتدقيقه في رواية ما يحفظ، إلى غير ذلك، فعلموا ذلك لارتباطه بالمسائل المتعلقة بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وأصول التشريع وفروعه، وقد قال أحدهم: "إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم".⁴

وقد تمت الحضارة الإسلامية بذلك بين يدي النقد التاريخي عملاً قيماً لا يعرف له الناس مثيلاً في آداب الأمم الأخرى. وقد رُتبت معظم الكتب التي ألُفّت في هذا الميدان إما طبقاً لأجيال المحدثين والرواة، أو طبقاً لمواطنهم وبلدانهم، أو طبقاً للترتيب الهجائي لأسمائهم. وكتاب "طبقات الحفاظ" للحافظ (خاتمة الحفاظ) جلال الدين السيوطي، من هذه المؤلفات التي رُتبت التراجم فيه طبقاً لأجيال المحدثين وطبقاتهم.

و"الحافظ" في اصطلاح المحدثين هو من توسع في رواية الحديث ومعرفة فنونه بحيث يكون ما يعرفه من الأحاديث وعللها أكثر مما يجهل، وقد حدده بعض أهل العلم بحفظ 100.000 حديث رواية ودراية حفظاً وفهماً.

بنى السيوطي كتابه على كتاب "تذكرة الحفاظ"⁵ للحافظ شمس الدين الذهبي (- 748هـ/ 1348م) التي احتلت أهمية كبيرة في التاريخ العلمي عند المسلمين، وبنى عليها الكثيرون مؤلفات أخر طلباً للكمال لهذا الكتاب الهام، كأبي المحاسن الحسيني (- 765هـ/

⁴ هذا قول منسوب إلى محمد بن سيرين وإلى مالك وغيرهما رحمهما الله تعالى، رواه عنهما وعن غيرهما غير واحد من أهل العلم. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء 4/611، 5/343، ابن فرحون: الديباج المذهب 1/21، ابن أبي يعلى: طبقات الخبابة 2/38، وانظر: فتح المغيبي للسخاوي 1/326 (ط. دار الكتب العلمية، بيروت).

⁵ نفدت نظر القارئ أن الكثير من السلف يعبر عنها باسم (طبقات الحفاظ) أيضاً، وهذا كثير في تعبير الحفاظ ابن حجر عنها في لسان الميزان (مثلاً ج 1 الترجمة 701، 1120، ... وغيره، بل لعلنا لا نجد من لا سلف من سماه بتذكرة الحفاظ، فينبغي أن لا يُخلط بين طبقات الحفاظ للذهبي وطبقات السيوطي.

⁶ سبق تقديم بحث عن تذكرة الحفاظ في هذا الباب.

1364م)، وتقي الدين ابن فهد (-871هـ/1467م)⁷، والسيوطي في ذيل صنفه يُكمل به الحفاظ من حيث وقف الذهبي إلى عصره، ثم عاد فضم إلى هذا الذيل تراجم آخر ولخص الكتاب،⁸ فكان كتابه "طبقات الحفاظ".⁹

لخص السيوطي في "طبقات الحفاظ" تذكّرة الذهبي وأتمها إلى عصره، فجمع فيها من يُرجع إلى اجتهداهم في توثيق الرواة وجرّحهم وتضعيفهم وتصحيح مروياتهم، ورتبها على أربع وعشرين طبقة تبدأ بالطبقة الأولى طبقة الصحابة، وتنتهي الطبقة الأخيرة بشيخ الإسلام الحافظ الشهير ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة 853هـ.

وقد احتوت كل ترجمة -غالباً- على اسم الحافظ وكنيته ونسبه،¹⁰ ثم بيان أهم شيوخه، وأهم أصحابه، وبيان تاريخ وفاته -وقد يذكره سنة مولده أحياناً- وسياق بعض الأخبار عن الحافظ وشيء من مؤلفاته، وبعض أقوال العلماء فيه مما يكشف عن مبلغ علمه وعدالته، وشيء مما قيل فيه من عدالة وثناء، كل ذلك في إيجاز، فلم تتجاوز غالب تراجمه نصف الصفحة من القطع المتوسط. ولم يتقيد السيوطي بما في تذكّرة الذهبي فجاء فيه بآراء ونقول ليست فيه،¹¹ فقد كان السيوطي يختار ويؤلف أيضاً، مما لا يُستغنى عنه عن أي من الكتابين.

والكتاب يقدم للقارئ موسوعة صغيرة الحجم واسعة المجال عبر تسعة قرون من تاريخ الإسلام، تعرضت لأكثر من ألف ومائة من عيون أعلام الأمة، يقدم عن كل منهم فكرة موجزة مفيدة، ومثالاً يُحتذى.

⁷ وكذا اختصرها ابن عبد الهادي وغيره.

⁸ اشتمل ذيل السيوطي على تذكّرة الحفاظ على خمس عشرة ترجمة، توزع على أربع طبقات (22:25)، أما ما يقابلها في طبقات الحفاظ فثلاث طبقات (22:24) أثبت فيها نص الذيل المفرد بحذافيره دون تغيير لكنه أضاف إليهم تراجم أخرى في هذه الطبقات، وبهذا أغنت طبقات الحفاظ تماماً عن الذيل المفرد إلا لغرض المقابلة بين الكتابين أو مراجعة لفظ قد يتطرق إليه الشك.

⁹ طُبعت هذه الذبول الثلاثة مع تذكّرة الحفاظ في مجلد ثالث مكمل للكتاب مع تعليقات نفيسة للشيخ أحمد رافع الطهطاوي علق فيها على الذبول الثلاثة.

¹⁰ وقد استبعد السيوطي الرمز لمن روي لهم من أصحاب الكتب الستة، وهو ما التزمه الذهبي.

¹¹ كما وجدنا ترجمة ابن الجارود سقطت من طبقات الحفاظ وهي مذكورة في التذكّرة، ولا نجد لذلك تفسيراً إلا أن يقال لم تكن في نسخة السيوطي من التذكّرة، والمقام يحتاج لبُحث.

ولقد صَوَّرَت "طبقات الحُفَاط" مقاييس الثقافة في العالم الإسلامي في كل فترة من الفترات التي تناولتها، واتجاهات العلماء الدراسية واهتماماتهم العلمية في العلوم المختلفة، وطُرُق التدريس والإملاء والمناظرة والمذاكرة، والحلقات العلمية، وأماكن الدراسة في المساجد والجوامع والبيوت والربط، والمدارس المعنية بتدريس مذهب أو مذهبيْن أو المذاهب الأربعة في شتى أنحاء العالم الإسلامي.

كما حَفَظَ لنا الحافظ السيوطي في كتابه عددا هائلاً من أسماء الكتب ووصفها مع تزويد الدارس بالمعلومات المتعلقة بها مما يمكن أن يشكل فهرس مكتبية (ببليوغرافيا) ضخمة. ولقد حَظِيَ الكتاب بتحقيق علمي طيب قام به الأستاذ علي محمد عمر¹² الذي حقق الكتاب عن نسخة مكتبة مصطفى فاضل بدار الكتب المصرية (رقم 59 تاريخ م)، ونسخة المكتبة التيمورية (رقم 473 تاريخ -تيمور) فجاء تحقيقاً جيداً، أقام النص وصححه، وضبط كثيراً من أعلامه، وأدَّى للكتاب حقه، مذيلاً بفهارس الأعلام، والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار، والقبائل والأمم والفرق، والأماكن والبلدان والمياه، والأيام والوقائع والحروب، والكتب، وقامت بنشره مكتبة وهبة، القاهرة، 1393هـ/ 1973م، في 717 صفحة، من القطع المتوسط، احتل نص الكتاب منه 548 صفحة.

¹² د. علي محمد عمر: محقق، اهتم بتحقيق التراث الإسلامي، وعمل بـ"مركز تحقيق التراث" بدار الكتب المصرية، امتازت أعماله التحقيقية المنشورة بالدقة والأمانة العلمية، اهتم بضبط النص والأعلام الواردة فيه ووضع الفهارس الفنية لأعماله المحققة، غير أن تحقيقه ليس بتحقيق العلماء، فهو لا يتعرض للقضايا المطروحة في المؤلفات المحققة بالمناقشة العلمية أو التعقب أو الشرح ونحو ذلك. نشرت له مكتبة وهبة (القاهرة) تحقيق كتاب **طبقات المفسرين** للداودي (- 945هـ)، و**طبقات الحُفَاط** لجلال الدين السيوطي (ط1: سنة 1393هـ/ 1973م)، و**طبقات المفسرين** للسيوطي (ط1: 1396هـ/ 1976م)، كما نشرت له أيضاً: **فضائل مصر** لعمر بن محمد بن يوسف، الكيلدي (ط1: 1391هـ/ 1971م) (بمشاركة د. إبراهيم العدوي)، ونشرت له مكتبة الأنجلو (القاهرة) (سنة 1979م) تحقيق **عجائب المقدور في نواب تيمور** لابن عربشاه. ونشرت له مكتبة الخانجي (القاهرة) (بدون تاريخ) تحقيق كتاب **الوسائل إلى معرفة الأوائل** لجلال الدين السيوطي (بمشاركة إبراهيم العدوي أيضاً). ومن أعماله تحقيق كتاب **طبقات المفسرين** لأحمد بن محمد الأدرنه ودي (ق 11هـ).

أما نسخته الإلكترونية الصادرة ضمن أسطوانة (مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية) عن (شركة التراث، عَمَّان) والتي اعتمدت على طبعة (وترقيم صفحات) دار الكتب العلمية بيروت سنة 1403هـ، فلا تعدو أن تكون عملاً تجارياً معيياً.¹³

¹³ مثلاً: من عجب أن يستكثر المسؤول عنها -مثلاً- مقدمة المؤلف والتي لم تزد على نصف صفحة فحذفوها!

طبقات المُفسِّرين

لشمس الدين الدَّاودِي¹

حتى القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي لم يجد العلامة الحافظ جلال الدين السيوطي (-911هـ / 1505م) أمامه بل ولم يسمع عن كتاب أُلِّفَ في تراجم المفسرين،² وهو ما دعاه إلى الشروع في جَمْع كتابه **طبقات المفسرين**، لكنَّ الأجل حال بينه وبين إتمام الكتاب ولم يُقدِّر له أن يخرج عن طُور مُسَوِّدَةٍ خَلَفَهَا وِراءَهُ وَقَعَت لتلميذه شمس الدين الدَّاودِي (-945هـ / 1539م) فنقلها من نُسخة المؤلف لتنتشر بين الناس عن طريقه،³ ولتصلنا من هذه الطريق نسخة كُتِبَت سنة 973هـ / 1566م،⁴ احتوت على 136 ترجمة،

¹ هو: محمد بن علي بن أحمد، المالكي (وقيل: الشافعي)، شمس الدين، الدَّاودِي (الدَّاودِي) (-945هـ / 1539م) محدث، حافظ، مفسر، قال فيه ابن العماد الحنبلي: "كان شيخ أهل الحديث في عصره. آثاره: **طبقات المفسرين**، **ذيل طبقات الشافعية للسُّبُكِي**، ترجمة الحافظ السيوطي. (الداودي: طبقات المفسرين 386/2، ابن العماد: شذرات الذهب 264/8، الكتبخانه 81/5، الزركلي: الأعلام 291/6، كحالة: معجم المؤلفين 304/10، حاجي خليفة: كشف الظنون 452/1، 1107/2).

² كان السيوطي -رحمه الله تعالى- يظن أنه لم يؤلف إلى عصره كتاب في هذا الشأن (وهذا ما صرح به في صدر كتابه، فقال: "... وبعدُ فهذا المجموع فيه طبقات المفسرين، إذ لم أجد من اعتنى بإفرادهم كما اعتنى بإفراد المحدثين والفقهاء والنحاة وغيرهم " **طبقات المفسرين** للسيوطي ص 21)، والحق أن مسبق بـ **رسالة في طبقات المفسرين** لأبي القاسم القاسم بن فيزُّه الشاطبي (-590هـ) صاحب المنظومة الاشطبية في علم القراءات، وتوجد منها نسخة خطية في الماينه 117 (كما قال بروكلمان في **تاريخ الأدب العربي** ق 4 / 192) (ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة).

³ ورد في نهاية نسختي الكتاب الخطيتين (مخطوط يكي جامع، والتيمورية) ما يلي (مع اختلاف بينهما في بعض الألفاظ): «انتهى ما وجد من خط مؤلفه. قال تلميذه الحافظ الشمس الداودي رحمه الله تعالى: عُلِّقَتْ ذلك من مسوِّدَةٍ في أوراق لم يتمها شيخنا، وكان عزمه أن يكون مؤلفاً حافلاً، فله الحمد والقوة سبحانه. انتهى». (طبقات المفسرين للسيوطي ص 125). وفي تأكيد ذلك قال حاجي خليفة في **كشف الظنون** ص 1107: «لم يتم كما في فهرسه».

⁴ في آخر الكتاب (ص 125): «نجز هذا الكتاب يوم الجمعة ثالث عشري ذي الحجة الحرام ختام عام ثلاث وسبعين وتسعمائة، على يد فقير رحمة ربه: أحمد بن أبي بكر السنفي المالكي».

ولعل هذا ما دعا محمد بن علي الداودي إلى إتمام هذا المشروع في كتابه الذي حمل نفس الاسم "طبقات المفسرين".⁵

لا ندري متى بدأ الداودي العمل في كتابه "طبقات المفسرين"، لكنه فرغ من تبيضه عام 941 هـ / 1534 م، أي قبل وفاته بنحو أربع سنوات،⁶ ليضم نحو سبعمائة ترجمة⁷ رُتبت على حروف الهجاء حسب الاسم الأول للشخصية وعلى الحرف الأول من اسم والده، توزعت على نحو ثمانمائة صفحة من القطع المتوسط.⁸

ولسبب لا نعلمه افتتح الداودي كتابه مباشرة - بعد البسملة - بحرف الألف ليشرع في المقصود دون خُطبة للكتاب أو مقدمة يبين فيها الغاية المقصودة من كتابه أو منهجه فيه،⁹ أو مقصوده بالمفسرين إلا أن مسلكه يدل على أنه أراد جمع علماء التفسير، ومن يلحق بهم من المبرزين في دراسة "أحكام القرآن" و"غريب القرآن" و"معاني القرآن" و"إعراب القرآن" و"ناسخ القرآن ومنسوخه" -دون علماء القراءات- وإن لم يؤلفوا شيئاً في ذلك. (فهو يترجم للمفسرين -وَمَنْ لَحِقَ بِهِمْ- لا للمؤلفين منهم).

ولم يكن منهج الداودي في اختيار المفسرين انتقائياً كما فعل السيوطي في كتابه طبقات المفسرين حينما اشترط ألا يُدخل من مفسري الفرق الأخرى سوى المبرزين منهم خاصة، أما الداودي فأدخل كثيراً من الرافضة والمعتزلة وغيرهم،¹⁰ وإن لم يقع له الاستقصاء فقد فاته منهم كثير كما فاته من مفسري أهل السنة.

وقد سلك في نص الترجمة المنهج المتبع في كتب التراجم وتاريخ الرجال في التراث العربي؛ فيبدأ الترجمة بسياق اسم الرجل وكنيته ونسبه وألقابه ولقبه الديني. ويسوق شيئاً

⁵ لا نزاع في اسم الكتاب، والداودي وإن لم ينص على هذا الاسم فيصدر كتابه أو خاتمته أو ما بينهما إلا أن الاسم معلوم ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون في غير موضع (مثلاً: 452/1، 1107/2، ...) كشف الظنون 1107/2.

⁶ على وجه التحديد 704، وفق ترقيم الأستاذ علي محمد عمر.
⁷ وفق طبعة د. علي محمد عمر. وقع النص المحقق في 823 صفحة (الجزء الأول 458 صفحة، والثاني 420 صفحة دخل فيها تقديم الطبعة وفهارس الكتاب).

⁹ هذا هو أول الكتاب بالتأكيد؛ إذ هو ما بين أيدينا في النسخة المطبوعة، وهو أيضاً ما نص عليه حاجي خليفة في كشف الظنون 1107/2، فأما الظن أن يكون ثمة نقص في المطبوعة مثلاً.

¹⁰ فترجم للجاحظ 16/2، وأبان بن تغلب 3/1 وغيرهما.

من سيرته فيتحدث عن شيوخه ومن أخذوا منه، وعن منزلته العلمية وتخصصاته ومؤلفاته، وينقل -عادة- أقوالاً لأهل العلم لبيان ذلك أو تأكيده، كما يذكر تاريخ مولده ووفاته (إلا أن يجهل ذلك). ويختتم كثيراً من تراجمه بذكر المصدر الذي أخذ عنه الترجمة فيقول: "ذكره ... فلان وهو ما يفيد أن النص السابق مأخوذ عنه.

وقد توسط الداودي في تراجمه فغالبيتها متوسط الطول يتراوح بين نصف صفحة إلى صفحتين أو ثلاث من القطع المتوسط، إلا أن تكون المعلومات المتوفرة عن الشخصية قليلة فيسوق ما توفر منها مما قد لا يزيد عن سطرين أو نحو ذلك.¹¹

وشخصية الداودي غير واضحة في الكتاب، والنقول عن المصادر المختلفة هي سمّت الكتاب العام، حرص على الدقة في النقل،¹² لكننا لم نجد له آراء أو تعقيبات على ما يسوق (بخلاف الحال في كتب التراجم لابن كثير والذهبي وابن حجر ونحوهما).

وقد اهتم الداودي بذكر قائمة مصادره في نهاية الكتاب، فكان من أبرز مصادره - وهب كثيرة تدل على اتساع معرفة وواسع اطلاع-: طبقات المفسرين للسيوطي، الفهرست لابن النديم، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، طبقات المالكية لابن فرحون، طبقات الحنفية للقرشي، طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى الفراء، ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، السياق (سياق نيسابور) لعبد الغافر الفارسي، طبقات القراء لابن الجزري، المقفى للمقريزي، ذيل تاريخ بغداد لابن الدبيثي، طبقات النحويين واللغويين للسيوطي، ... وغيرهم.

على أن انتفاع شمس الدين الداودي بكتاب شيخه طبقات المفسرين -الذي اتخذه أصلاً بني عليه كتابه- لم يقيده بنقل النص في الغالب، بل كثيراً ما زاد فوائد وألفاظ على نص السيوطي لنفس الشخصية، على أن ثمة تراجم انفراد بها كتاب السيوطي - لم ترد عند

¹¹ مثلاً: الترجمة رقم 9 المذكورة في 9/1 جاءت مقتضبة جداً، اقتصر فيها على اسم الرجل وكنيته وإن له كتاباً في أحكام القرآن.

¹² استقروا العام لاقتباسات الكتاب دللتنا على دقة المؤلف البالغة في النقل، لكنه اقتبس في 405/1: 406 فقرة أحوالها للخطيب، وجدنا بين عبارته وعبارة الخطيب في تاريخ بغداد 404/11 كبير اختلاف، بل جعل الداودي الكلام فيها للخطيب في حين أن الخطيب إنما روى ذلك الكلام بإسناده في الكتاب إلى أبي بديل الوضاحي.

الداودي- ولا نعلم لهذا تفسيراً فلا يصح أن يُقال لعلها زيادة في نسخة أخرى.. كيف والكتاب إنما جاءنا عن طريقه!¹³

ومن القطعي أن الداودي لم يستقص المفسرين ففاته جملة كبيرة استدركها عليه من جاء بعده، وبالرغم من استفادة الداودي من كتاب شيخه السيوطي استفادة تامة، وبالرغم من أن للسيوطي تفسيرين (التفسير الكبير، والدر المنثور) والكثير من المؤلفات في علوم القرآن (منها: الإتيان في علوم القرآن وغيره) فمن العجب أنه لم يترجم الداودي لشيخه في الكتاب.

ويؤخذ على المؤلف أنه سرد التراجم سرداً عاماً دون اهتمام خاص بالشخصية من جهة التفسير، فجاءت التراجم تعريفاً عاماً، دون إبراز ما يتعلق بالشخصية من زاوية اهتمام الكتاب بشكل خاص، كما يؤخذ عليه أنه لم يفصل الحديث عن آثارهم في التفسير والدراسات القرآنية مكتفياً باسم الكتاب، وما قد يردفه بيان عدد أجزائه (أو: مجلداته)، دون تفصيل لحتوى الكتاب وقيمته وما أُلّف عليه ومدى استفادة الناس به ونحو ذلك، على أن الكتاب -على أية حال- جاء زائداً بالحياة نُقِلَ إلينا نبض الحياة العلمية للأمة الإسلامية عبر العصور، فعرض المؤلفات الكثيرة التي زحرت بها الحضارة الإسلامية وما وقع بين العلماء من مناظرات ومناقشات ومواجهات، وتحدث عن رحلة العلماء وأخذ الشيوخ وانتقال التلاميذ، كما تحدث عن المدارس العلمية، ومواقف العلماء من الحكم ومواقف الحكماء من العلم والعلماء...¹⁴

وفي الكتاب الكثير من الفوائد العقائدية والكلامية،¹⁵ والفقهية، والأصولية،¹⁶ والحديثية،¹⁷ واللغوية،¹⁸ والنحوية،¹⁹ والصرفية والبلاغية والأدبية، والتاريخية،²⁰ إلخ،

¹³ التراجم علي سبيل الحصر، هي أرقام: (16، 40، 90) (بترقيم د. علي محمد عمر).

¹⁴ انظر مثلاً: احتكام بعض الخلفاء إلى العلماء 138/1.

¹⁵ مثل: إمامة أبي بكر 37/2، ...

¹⁶ مثلاً: إبطال القياس 173/1.

¹⁷ مثلاً: التسوية بين صيغتي حدثنا وأخبرنا في الرواية 1 / 76.

¹⁸ مثلاً: النحت 1 / 136.

¹⁹ مثلاً: الاسم 2 / 278.

وفيه الحديث عن الكثير من بلدان العالم الإسلامي وما كانت تعج به من حياة علمية وظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية أيضاً،²¹ وفيه أخبار عن الفرق والملل والنحل، وفيه أيضاً من في غير العلوم الشرعية فوائد تتعلق بعلوم أخرى مثل: علم الجبر، الكيمياء، ... وغيرهما.

كما اشتمل الكتاب على ذخيرة عظيمة من أسماء المؤلفات في التفسير وعلوم القرآن بل وفي شتى فروع المعرفة الشرعية وغيرها مما كتبه علماء الإسلام في مختلف العصور قرنهاً الداودي بما عرفه من معلومات تتعلق بهذه الكتب، والكثير من هذه الكتب لم يطلع الباحثون المعاصرون عليها إما لأنها مخطوطة أو مفقودة، ومن ذلك ما جاء فيه نُقول وأسماء للكثير من المؤلفات الأندلسية التي وجدت زمن الداودي -وقبله- وهي الآن في عداد ما فقدناه إلى غير رجعة من تراث الأندلس العربي، كل ذلك يجعل من الكتاب مصدراً هاماً لرصد نتاج الحضارة العربية والإسلامية.

وقد قام د. علي محمد عمر بتحقيق الكتاب، وقد نشرته مكتبة وهبة بالقاهرة عام 1392هـ / 1972م، في جزأين من القطع المتوسط (مجموع صفحتيها 878) ألحق بآخر كل جزء فهرست التراجم الأساسية للمشتمل عليها الجزء، ثم ألحق بالجزء الثاني الفهارس العامة للكتاب، اشتملت على فهارس: القبائل والأمم والفرق، الأماكن والبلدان والمياه، الأيام والوقائع والحروب.

وقد اتسم التحقيق بما اتسمت به أعمال الدكتور علي عمر من دقة وأمانة علمية²²،

²⁰ مثلاً: معركة الجمل 2 / 358، بيعة العقبة 1 / 374، هل كان يكتب اسمه؟ هل ينفي هذا أنه كان أمياً، وهل يقدح هذا في المعجزة؟ 1 / 212، مقتل الحسين بن علي رضي الله عنه 1 / 300 (20) انظر مثلاً: باجة القيروان 1 / 212، الري 1 / 185، نَسَف 1 / 129، بلخ 1 / 44، إسنا 2 / 349، أصبهان 2 / 278 ...

²¹ وإن وقعت فيه بعض الأخطاء الطباعية مثلاً: 1 / 5 س 8، 11 س 11، 28 س 17، 2 / 80، 24 س 18، 84 س 2، ... كما وقع سقط في بعض أسماء المترجم لهم لا ندري هو نقص في أصل الكتاب أم هو من المحقق أم مجرد خطأ طباعي، ففي 2 / 7 (الترجمة 389) سقط اسم جد المترجم وهو عمر بن محمد [بن أحمد] بن إسماعيل.. مع أنه ورد بهذا التمام في طبقات السيوطي (الترجمة 82)، ولم نجد للمحقق تنبيهها على ذلك، مما يشعر بأنه خطأ طباعي.

²² وإن وقعت فيه بعض الأخطاء الطباعية مثلاً: 1 / 5 س 8، 11 س 11، 28 س 17، 2 / 80، 24 س 18، 84 س 2، ... كما وقع سقط في بعض أسماء المترجم لهم لا ندري هو نقص في أصل الكتاب أم =

واهتمام بضبط النص والأعلام الواردة فيه، غير أن تحقيقه لا يتعرض للقضايا المطروحة في الكتاب من مناقشة علمية أو تعقب أو شرح ونحو ذلك، مما قد يحتاجه الكتاب في بعض المواضع. كما افترق إلى فهارس الآيات، والأحاديث، والأمثال، والأعلام، والمصطلحات، ... إلخ، كما أن الكتاب بحاجة ماسة إلى فهرست واف دقيق للتصانيف المذكورة فيه. وقد أعادت دار الكتب العلمية بيروت، 1403 / 1983 نشر الكتاب مصوراً عن هذه الطبعة بعد أن تعدت على التحقيق بحذف اسم المحقق ومقدمته (وهي هامة للتعريف بالأصل الخطي لتحقيق، ومنهج التحقيق أيضاً)، وأثبتت على غلاف الكتاب العبارة الكاذبة (راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة بإشراف الناشر)! كما حصل عبد العزيز الدردير موسى عويضة على درجة الدكتوراه بجامعة الأزهر قسم التفسير عن تحقيقه للكتاب، بإشراف: أد. عبد الغني الراجحي عام 1397هـ / 1977م.

=هو من المحقق أم مجرد خطأ طباعي، ففي 7/2 (الترجمة 389) سقط اسم جد المترجم وهو عمر بن محمد [بن أحمد] بن إسماعيل، مع أنه ورد بهذا التمام في طبقات السيوطي (الترجمة 82)، ولم نجد للمحقق تنبيهها على ذلك، مما يشعر بأنه خطأ طباعي.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة ، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها ، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة .
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية ، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي .
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر ، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته .
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة .
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتائج العلمي المتميز .
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة .
- وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة ، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم .

The International Institute of Islamic Thought

.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500

Virginia 20170 USA

Tel: 1-703-471 1133

Fax: 1-703-471 3922

URL: <http://www.iiit.org> - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

A Refereed Arabic Quarterly

Published by the International Institute of Islamic Thought



Vol.IX

No. 33-34

Summer & Autumn 1424 AH/2003 AC