مجلة التأصيل جامعة دنقلا

العدد الثالث يناير ٢٠٢٠م

هيئة التحرير

المشرف العام

د. الوليد إبراهيم مصطفى موسى

رئيس التحرير

د. الأمين عثمان شعيب

نائب رئيس التحرير

د. صالحة سيد أحمد عبد الله

المحـــررون:

د. عبد الله الطيب علي أحمد

أ. أبو القاسم علي محمد عقيد

أ. مهند إسماعيل قسم الله

هيئة المستشارين

أ.د. عبد الحكيم حسن إبراهيم
أ.د. معاوية بابكر حسن المهدي
أ.د. كباشي حسين قسيمة إسماعيل
أ.د. طلحة عبد الحميد الحسن
أ.د. الزهور حسن الماهل
أ.د. مهيد محمد المتوكل
أ.د. الطيب محمد المصطفى حياتي
أ.د. علي أحمد بابكر
أ.د. كمال الحاج الحسين عبد الرحمن
أ.د. كمال عبد الله المهلاوي
أ.د. قيس عبد الله إبراهيم الحاج
د. أبو القاسم خليفة التهامي
د. أحمد محمد زين
د. رحاب عبد الرحمن الشريف
د. قاسم عمر أبو الخير
د. محمود محمد أحمد علي عثمان

قواعد النشر:

* تُعنى المجلة بنشر البحوث العلمية المقدَّمة إليها وفق رؤية تأصيلية.

* تقبل البحوث من كافة الباحثين داخل وخارج السودان.

* ألاَّ يكون البحث قد نشر أو قيد الدراسة للنشر في أية دورية أو مجلة علمية أخرى.

* ألاَّ تكون الورقة جزءً من رسالة جامعية أو كتاب منشور.

* يرسل البحث إلكترونياً على بريد المجلة بنوع خط Simplified Arabic بنط ١٤ بمسافة واحدة.

* يُقدم البحث مطبوعاً على ورق A4. على ملف وورد (٢٠٠٧).

* ألاَّ تزيد عدد الصفحات عن (٢٠ صفحة) (٧٠٠٠ كلمة) باللغة العربية ويرفق ملخص للبحث لا يزيد عن (١٠٠ كلمة) باللغة العربية.

* مراعاة الجودة في الفكرة والأسلوب والمنهج والتوثيق العلمي والخلو من الأخطاء اللغوية والنحوية.

* تُوضع إحالات المراجع داخل النص (المنهج الأمريكي) ومن ثم تأتي تفاصيل المراجع كالآتي:

– اسم العائلة، الاسم الأول، سنة النشر، عنوان الكتاب، دار النشر، مكان النشر.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ٢٠٠٤م، تفسير القرآن العظيم، مكتبة الصفاء، القاهرة.

– في حالة التوثيق من المجلات: اسم المؤلف، سنة النشر، ويُوضع عنوان المقال بين علامتي تنصيص، ثم اسم الدورية، المجلد أو العدد، بلد النشر، ثم ترتيب صفحات المقال داخل العدد.

حسن، صالح رمضان، ٢٠٠٢م، "الصحابي المجاهد، النعمان بن مقرن المزني"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد الرابع والعشرون، دبي، ص ص٢٣٠– ٢٤٨.

– بالنسبة للرسائل الجامعية: اسم الباحث، سنة النشر، عنوان الرسالة، نوع الرسالة (ماجستير – دكتوراه)، الجامعة المانحة للدرجة.

عبد الرازق، فائز أحمد ، ٢٠٠٨م ، فاعلية استخدام مسرح العرائس في تنمية بعض الجوانب الاجتماعية والأخلاقية، رسالة ماجستير منشورة، جامعة بور سعيد.

* تُعرض البحوث المقدَّمة للنشر في المجلة حال قبولها مبدئياً على محكمين من ذوي الاختصاص يتم اختيارهم بسريَّة تامة.

* للمجلة الحق في إجراء أي تعديلات شكلية تتناسب ورسالة المجلة.
* تعتذر المجلة عن النظر في البحوث المخالفة لقواعد النشر.
* تنقل حقوق طبع البحث ونشره إلى مجلة التأصيل جامعة دنقلا بعد إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر.
* الأفكار الواردة في المجلة تعبِّر عن رأي الباحثين وليس عن رأي المجلة.
* يتم دفع رسوم وقدرها سبعة ألف جنيه للبحوث بالداخل، وخمسون دولاراً للبحوث بالخارج بغرض التحكيم.
* البحوث التي لا تنشر لا ترد لأصحابها.
* ترسل البحوث إلى رئيس تحرير المجلة على العنوان التالي: مجلة التأصيل جامعة دنقلا جمهورية السودان على البريد الإلكتروني الآتي : jruofd2018@gmail.com

أو الاتصال على التلفونات التالية: ٠٠٢٤٩١٢٣٣٢٣٢٦٤ – ٠٠٢٤٩٩١١٠٨٠٠٠١

محتويات العدد

الموضوع	الكاتب	صفحة
هيئة التجرير		ب
مستشارية التحرير		ج
قواعد النشر		د
محتويات العدد		و
كلمة العدد		ز
جهود الخليفة عبد الرحمن الناصر في بسط سلطان الدولة الأموية في الأندلس في الفترة من 300-344هـ(904- 948م)	أ. د. أبوبكر محمود أحمد إسماعيل	١
أبرز جهود العلماء في توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم	أ.د. طارق عثمان الرفاعي	٢٢
من معالم الرفق في الدعوة (ترك ركن أو شرط من العبادة للمشقة)	د. أحمد النعمة محمد النعمة	٤٢
الحجاج التكارنة في السودان حسب مشاهدات الرحالة بوركهارت والآخرين	د. الأمين عثمان شعيب الحاج د. محمد المصطفى أبو القاسم	٦٣
تأصيل علم اجتماع المعرفة	د. نجلاء عبد الرحمن وقيع اللَّه	٧٧
الدليل التاريخي والآثاري للمسيحية في جزيرة مروي	د. محمد البدري سليمان بشير	١١٦
المفاهيم العقدية وأثرها في تحقيق الوسطية	د. عبد اللَّه الطيب علي أحمد	١٣٩
النظام القضائي في دولة الفور الإسلامية ١٦٤٠-١٨٧٤م	د. مكاوي علي أحمد خاطر	١٦٣
نظرية الكفاءة الذاتية المُدركة: "أرقى نظريات المنحى الاجتماعي المعرفي"	د. عثمان فضل السيد أحمد فضل السيد	١٨٣
المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد – النشأة والتطور والرؤية المستقبلية	د. مجدي محمد مانيس أبي د. أبو بكر علي كوري	٢١٢
الأحكام الفقهية المتعلقة بوباء كورونا وأثرها على العبادات	د. رندا حسن عبد الرحمن	٢٢٨
أدب التخاطب في القرآن الكريم – دراسة موضوعية	د. مزمل محمد عابدين محمد	٢٤٦

كلمة العدد

قراءنا الأعزاء ..علماءنا الأجلاء...

يطيب لنا أن نحييكم بطلعة عددنا الثالث وللعام الثالث من عمر مجلتكم العلمية (التأصيل)، وقد تفتَّقت ثقوب المعرفة في العالم من داخل العالم الإسلامي ومن خارجه بالأفكار والنظريات والتيارات لتقدح في علماء الأمة الإسلامية زند الاجتهاد والبحث في شتى المجالات ولتؤكد أصالة المعرفة في أصول دينها وثقافتها ولتميط التغبيش بدواعي التهميش عن عقول علمائها وباحثيها الذين ما فتئوا يُخرجون في أعمالهم العلمية ما يواجهون به إلحاح الأسئلة وشغف التساؤل في موضوعيةٍ ومنهجيةٍ للمعرفة لا تنكرها العقول المتجردة ولا الأفهام المتحررة من عصبية التعالي المعرفي ..

فيجيء هذا العدد الثالث وهو يحمل من كل فنٍ بحثاً وفي كل بحثٍ فوائد وفرائد نسعد في هيئة تحرير مجلة التأصيل أن تجد من تطلعاتكم المعرفية ما تُؤَمِّلون، ومن اهتمامكم النظر المستفيض، ومن آرائكم النقد العلمي الجريء، وفي ذلك تعزيزٌ لمسيرة هذه المجلة في طلعتها المتجددة بحول الله تعالى ..

إن هيئة التحرير تجدد العهد بالعمل المخلص والمثابر للتَّطلُّع للتحسين دوماً أملاً في الريادة العلمية واستشرافاً لِجِدَّة المعارف وخلاصة العلوم وذلك من خلال التحكيم العلمي عبر هيئة استشاريةٍ من أكفاء العلماء في شتى أبواب العلوم والمعارف. كما لا تقصر همتها عن مواكبة التطور في الإخراج حتى تنال المجلة رضى الجميع بمشيئة الله تعالى. والله الموفق.

هيئة التحرير

جهود الخليفة عبد الرحمن الناصر في بسط سلطان الدولة الأموية في الأندلس في الفترة من 300هـ– 344هـ(904م– 948م)

أ. د. أبوبكر محمود أحمد إسماعيل(*)

مستخلص البحث:

هدفت الدراسة للتعرف على جهود عبد الرحمن الناصر في تثبيت دعائم حكم الدولة الأموية في بلاد الأندلس، وتتبُع خطواته في القضاء على الثورات الداخلية التي سعت لتقويض سلطته، وأيضاً إبراز جهوده في القضاء على نصارى الشمال الأندلسي وفي التوسع في شرقي وغربي الأندلس، والتحقق من خطواته التي قام بها في القضاء على خطر الدولة الفاطمية العبيدية في الشمال الإفريقي، والتعرف أيضاً على جهوده العمرانية التي قام بها في بلاد الأندلس، واستخدمت الدراسة منهج البحث التاريخي، إضافةً إلى المنهج الوصفي، وخرجت الدراسة بالنتائج الآتية: نجح الناصر في القضاء على الثورات الداخلية التي قامت ضد الأمويين في الأندلس في عهده، واستردَّ كثير من الحصون والمدن والقلاع التي كان قد فقدها الأمويون من قبل، وقضي أيضاً على تحالف ممالك نصارى الشمال الأندلسي، وضم إليه مدينة بنبلونة عاصمة مملكة نافار النصرانية، وهزم جيوش مملكة ليون النصرانية وضمَّ إليه جليقية بوطليوس وبعض مدن غرب الأندلس، وأيضاً تمكَّن الناصر من إضعاف نفوذ الدولة العبيدية الفاطمية القادمة من بلاد الشمال الإفريقي، وأنشأ الناصر مدينة الزهراء على سفوح جبل العروس المطل على قرطبة، وعمل على توسيع مدينة قرطبة لتواكب التعداد السكاني المتزايد، وفى عهده ازدهر التعليم وأُنشأت مكتبة قرطبة التي بلغ عدد كتبها أكثر من أربعمائة ألف كتاب، وأيضاً ازدهر الاقتصاد وتوسعت الصناعات وكثرت الأسواق، وانتشرت المحاكم، وأوصت بالدراسة بالآتي: إعداد مزيد من الدراسات حول أوضاع الدولة الأموية في الأندلس قبيل ظهور عصر الخلافة، وحول توسعاتها في الفترة التي أعقبت عهد عبد الرحمن الناصر.

(*) أستاذ – كلية التربية– جامعة سنار– قسم التاريخ

مقدمة:

بوفاة الوالي الأموي عبد الرحمن الأوسط ظهرت فترة جديدة في بلاد الأندلس هي فترة الضعف في الإمارة الأموية والتي بدأت منذ سنة ٢٣٨هـ – ٨٥٦م واستمرت حتى ٣٠٠هـ – ٩٠٤م، أي أنها استمرت حوالي اثنين وستين سنة، وقد خلف عبد الرحمن الأوسط ابنه محمد بن عبد الرحمن، ثُمَّ اثنان من أبنائه هما المنذر وعبد اللَّه، وكان من أهم أسباب ضعف الإمارة الأموية انفتاح الولاة نحو متاع الدنيا والسعي نحو الغنائم وظلم الولاة واستشراء القبلية وترك الجهاد، وبعد أن سقطت بلاد الأندلس في أيدي النصارى لم يكن هنالك أمل قريب في استرجاعها إلى ما كانت عليه من قبل، وكان الأمر لا يعدو أن يكون أشواق تاق إليها المسلمون بين الفينة والأخرى كنتاج طبيعي لصعوبة الأوضاع التي كانت محيطة ببلاد الأندلس في تلك الفترة، حيث كانت كل أقطارها مشتتة ومفرقة بسبب بعض النزاعات والانقسامات الداخلية، إضافة إلى اتصال بعض قادة ممالكها بالنصارى الذين توَغلوا في المنطقة، وقد احكم النصارى قبضتهم على البلاد التي ضمُّوها لممتلكاتهم، إلَّا أن الدولة الأموية في عهد عبد الرحمن الناصر استطاعت بفضل حنكة الرجل وخبرته العسكرية والإدارية من توحيد صفوف الجيوش الأموية وتقوية أركانها والإعلاء من شأنها في الأندلس وفى بلاد الشمال الإفريقي، فصارت بلاد الأندلس حصينة وقوية ومنيعة.

أهمية الدراسة:

ارتبطت فترة قيادة عبد الرحمن الناصر للدولة الأموية في الأندلس ارتباطاً وثيقاً بمرحلة مهمة من مراحل تاريخ الدولة الأموية، وهى الفترة التي أحدثت تحوُّلا مهماً في مسار العلاقات المعقدة التي كانت بين الممالك الإسلامية بالأندلس والنصارى في تلك الفترة الزمنية، وهى الفترة التي سيطر فيها النصارى على مقاليد الأمور في الأندلس، وتعتبر فترة عبد الرحمن الناصر أيضا من الفترات التي تأسست فيها القوة العسكرية الأموية بشكلها الذي مكَّنها من التوسع في المنطقة على حساب الممالك النصرانية التي سخَّرت كل قواتها للزود عن حياضها والقضاء علي المسلمين خاصةً ممالك ليون ونافار وقشتالة، وعلى حساب تمرد وانقسام بعض ملوك ممالك

الطوائف الإسلامية في الأندلس الذين تعاون البعض منهم مع النصارى، ولم يكن الطريق أمام عبد الرحمن الناصر ممهداً في ظل وجود قوات وممالك نصرانية تحالفت مع بعضها البعض زوداً عن حياض البلاد التي بسطت سلطانها على مقاليد الحكم فيها، أيضاً ارتبطت عبد الرحمن الناصر بالنهضة العمرانية الواسعة التي شهدتها بلاد الأندلس فيما يتعلق ببناء المساجد ودُور العلم المختلفة.

أهداف الدراسة:

1) التعرف على جهود عبد الرحمن الناصر في تثبيت دعائم حكم الدولة الأموية في بلاد الأندلس.
2) تتبُع خطوات عبد الرحمن الناصر في القضاء علي الثورات الداخلية التي سعت لتقويض نشاطه في بادئ الأمر.
3) إبراز جهود عبد الرحمن الناصر في القضاء على نصارى الشمال الأندلسي وفي التوسع في شرقي وغربي الأندلس.
4) التحقق من الخطوات التي قام بها عبد الرحمن الناصر في القضاء على خطر الدولة الفاطمية العبيدية في الشمال الإفريقي والتي سعت للتوسع على حساب الأمويين.
5) التعرف على الجهود العمرانية التي قام بها عبد الرحمن الناصر في بلاد الأندلس.

أسباب اختيار الموضوع:

عصر الخلافة الأموية في الأندلس من العصور المهمة التي تجلَّت فيها الإدارة الرشيدة للدولة الأموية لما تميَّز حكامها في تلك الفترة من قدرات عسكرية وإدارية مكَّنتهم من بسط سلطان الدولة الأموية في البقاع التي تغوَّل فيها النصارى في المنطقة، وتميزت فترة عبد الرحمن الناصر بأنها فترة الانتصارات العسكرية على بعض الممالك النصرانية التي استمدت قوتها بالمعونات العسكرية التي حصُلت عليها من بعض الدول الصليبية المجاورة واستفادت من بعض النزاعات والانقسامات التي ضربت أروقة بعض ممالك الطوائف الإسلامية في الأندلس، وقد نجح عبد الرحمن الناصر في القضاء على بعض الثورات وحركات التمرد الداخلية قبيل توغُلهِ في الأندلس، ولم

يكن القضاء علي الممالك النصرانية الكبري ليون ونافار وقشتالة أمراً ميسوراً إنَّما حفَّ بكثير من المصاعب، إضافةً إلي كل ذلك لم يكن جل اهتمام المسلمين قد صبَّ في الجانب العسكري فحسب، بل تعدَّاه نحو النهضة والعمران والتطور، لذا جاءت الرغبة في دراسة هذا الموضوع واستقصاء حقائقه والكشف عنه والتوثيق له من باب إحياء التاريخ الإسلامي تسجيلاً وتقويماً.

منهج الدراسة:

استخدمت الدراسة منهج البحث التاريخي، إضافةً إلى المنهج الوصفي.

مشكلة الدراسة:

رغبة عبد الرحمن الناصر في إعادة هيبة الدولة الأموية واستعادة قوتها بعد فترة الضعف التي أصابتها، وقضائه على الثورات الداخلية التي تمردت عليه والمدعومة من بعض الممالك النصرانية المجاورة في بلاد الأندلس، إضافةً إلى مواجهته للتحالف النصراني المتمثل في مملكتي ليون ونافار ومدي قدرته على جمع صف المسلمين في مواجهة النصارى، والتوسع شرقاً وغرباً وجنوباً، واستيلائه على بعض المدن المهمة في مناحي بلاد الأندلس، ثم السيطرة على مضيق جبل طارق ونزوله بلاد المغرب وتوسعاته في منطقة الشمال الإفريقي.

أسئلة الدراسة:

1) كيف كانت الأوضاع السياسية في الأندلس قبيل مجئ عبد الرحمن الناصر؟
2) ما هي المناقب التي تميَّز بها عبد الرحمن الناصر؟
3) كيف قضى عبد الرحمن الناصر على الثورات الداخلية التي واجهته في بداية مسيرته القيادية في الأندلس؟
4) وضِّح جهود عبد الرحمن الناصر في التغلُّب علي نصارى الشمال الأندلسي؟
5) تتبع الخطوات التي قام بها عبد الرحمن الناصر في مواجهة الأخطار التي واجهته في بلاد الشمال الإفريقي؟
6) ما هي المنشآت العمرانية التي أدخلها عبد الرحمن الناصر في بلاد الأندلس؟

تمهيد:

الدولة الأموية في الأندلس قبيل مجئ عبد الرحمن الناصر:

قبيل مجئ عبد الرحمن الناصر الي قيادة الدولة الأموية في الأندلس كانت مصر والشام تحت حكم الإخشيديين، الموصل تحت حكم ابن حمدان، البحرين واليمامة تحت حكم القرامطة، اصبهان تحت حكم بنو موية، خراسان تحت حكم نصر الساماني، طبرستان تحت حكم الدَّيلم، الأهواز تحت حكم البريديين وكرمان تحت حكم محمد بن الياس، وكانت الدولة العباسية أو الخلافة العباسية لا تحكم إلَّا بغداد فقط ولم تستطع أن تبسط سلطانها حتى علي أطراف العراق، وتفاعلت عوامل السقوط مع بعضها البعض لِتُلقى بظلالها على طبيعة الأوضاع في بلاد الأندلس أواخر عهد الإمارة الأموية في الأندلس قبيل سنة ٣٠٠هـ – ٩٠٤م، فكثرت الثورات في كثير من مناحي الأندلس وكان من أشهرها ثورة عمر أو صمويل بن حفصون الذي استقلَّ بالجنوب الأندلسي وهو من المولَّدين من أهل الأندلس الأصليين، وأنشأ ابن حفصون لنفسه كياناً وقام سنة ٢٨٦هـ – ٨٩٠م بالثورة في منطقة الجنوب الأندلسي فأرهب الناس وجمع حوله الأنصار، فتوسَّع سلطانه وتزعَّم عصابة من أربعين رجلاً وقام بعمل لم يتكرر كثيراً في التاريخ الإسلامي بصفةٍ عامة وتاريخ الأندلس بصفةٍ خاصة وهو أن تحوَّل من الإسلام إلى النصرانية بعد اثنين وعشرين عاماً من ثورته ليُعضِّد بذلك قوته وليكسب تأييد مملكة ليون النصرانية في الشمال الأندلسي التي كانت تؤيِّدهُ، وسمى نفسه صمويل بن حفصون بدلاً عن عمر ابن حفصون لِيُرضي النصارى في الوقت الذي بدأت فيه مملكة ليون النصرانية تهاجم الأمويين من جهة الشمال.(ابن الخطيب، ١٣٩٣ه، ج٢٤، ٣٧).

ضمَّ صمويل بن حفصون الكثير من الحصون في استجه وجيان وهما من أحصن الحصون الأندلسية على الإطلاق، وأيضا ضمَّ اليه غرناطة واتخذ لها عاصمة سماها (بابشتر) تقع في الجنوب على ساحل البحر الأبيض المتوسط،(ابن الخطيب، ١٣٩٣هـ، ج٢٤، ٣٨) وأيضا من الثورات التي قامت في الأندلس ثورة ابن حجاج في اشبيلية وكانت تقدم المساعدات لصمويل بن حفصون في ثورته ضد قرطبة، وهنالك ثورة قامت في شرق الأندلس في بلنسيه وأخرى في سرقسطة في الشمال الشرقي وسرقسطة هى الإمارة التي استقلت عن الإمارة الأموية في قرطبة، وهنالك أيضاً ثورة قامت في

غرب الأندلس قادها عبد الرحمن الجليقى وثورة أخري في طليطلة، وبالتالي لم تعد الحكومة المركزية للأمويين في قرطبة تسيطر على كل بلاد الأندلس إلا على مدينة قرطبة وما حولها،(ابن عذاري، ١٤٠٦هـ ، ج٢، ١٢٥) وتورَّعت الأندلس بين كثير من القواد، كلٌ يحارب الآخر وكلٌ يبغى مُلكاً ومالاً، وكان في الساحة وقتها مملكتان نصرانيتان تكونتا في عهد الولاة الثاني هما: مملكة ليون في الشمال الغربي لبلاد الأندلس ومملكة أراجون في الشمال الشرقي منها وعاصمتهما برشلونة، ثم بعد ذلك تكوَّنت مملكة نصرانية ثالثة كانت قد انفصلت عن مملكة ليون وهى مملكة نافار، وكُتِبت في بعض الكتب العربية باسم (نباره)، وتُعرف الآن في إسبانيا باسم إقليم الباسك، وهذه الممالك النصرانية الثلاث تجرَّأت على الممالك الإسلامية في الأندلس مستغلةً الهوان الذي أصابها، فهاجمت شمال الأندلس وقتلت بعض المسلمين، وقُتِل محمد بن عبد اللَّه ولي عهد الأمير عبد اللَّه بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط حاكم البلاد في تلك الفترة وقتله أخوه المطرف بن عبد اللَّه، فتأزَّمت أحوال البلاد.(ابن عذاري، ١٤٠٦هـ ، ج٢، ١٥٠).

زادت الأوضاع تعقيداً في بلاد الأندلس بظهور دولة جديدة في بلاد المغرب شكَّلت خطورة بالغة علي مسيرة الأمويين في الأندلس، وهى الدولة المسماة بالدولة الفاطمية وكانت تُسمي في بعض المصادر والمراجع العربية بإسم (الدولة العبيدية)، وظهرت سنة ٢٩٦هـ – ٩٠٠م أي قبيل نهاية الفترة الثانية من الإمارة الأموية بأربع سنوات، وهي دولة شيعية عملت على نشر معتقداتها ونفوذها في المنطقة، فانتشرت وتوسَّعت في الجزائر وتونس ومصر والشام والحجاز ومناطق أخري، وأعلن ابن حفصون الطاعة لعبيد اللَّه المهدي وهو أحد مؤسسي الدولة العبيدية، وأيضاً من الأمور التي زادت الأوضاع تعقيداً تردي الأوضاع السياسية والاجتماعية في بقية أقطار العالم الإسلامي، خاصةً في بلاد المشرق الإسلامي، حيث كانت أقطار مشتتة ومتفرقة ولم تستطع إنقاذ الدولة الإسلامية في الأندلس ولا مدَّها بالمعونة العسكرية.(البهجي، ٢٠١٥م، ٢١٦).

أ- عبد الرحمن الناصر، شخصيته ومناقبِهِ:

هو الناصر لدين اللَّه أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد اللَّه المرواني وأمه ماريا وجده السادس هو عبد الرحمن بن معاوية الأموي المعروف بإسم(صقر قريش) وسُمِي بعبد الرحمن الناصر، وُلِد في مدينة قرطبة الأندلسية وعاش فيها ونشأ يتيماً، وعندما كان عمره عشرين يوماً قُتِل أبيه علي أيدي عمه لأن أبيه كان مُهيَّئاً للإمارة بعد وفاة أبيهما عبد اللَّه الذي يعتبر الأمير السابع من أمراء الدولة الأموية بالأندلس، وكان البلاط الأموي وقتها مشغولاً بكثير من الأحداث من ثورات داخلية ومطامع خارجية، ونبغ عبد الرحمن الناصر وتفوَّق في العلوم والمعارف، ودرس القرآن الكريم والسنة وهو طفل لم يتجاوز العاشرة من عمره، وبرع في النحو والشعر والتاريخ ومهر في فنون الحرب والفروسية، وأضحي ترشيحه لولاية العهد أمراً واضحاً مقضيًّاً، وربَّاه جده على حب الجهاد وحسن الإدارة والتقوى والورع والصبر والحلم والعدل، وحين تولى الناصر قيادة الدولة الأموية في الأندلس كان عمره أثنين وعشرين عاماً ولم يعترض أحد من أعمامه وأعمام أبية على توليته الحكم ولم ينازعوه فيه، بل كانوا أول من بايعوه.(ابن الاثير، ج٦، (د. ت)، ٤٦٨).

أعلن عبد الرحمن الناصر نفسه خليفةً للمسلمين، وأحاطت به كثيراً من الأحداث الداخلية والإقليمية المحيطة بالدولة الأموية والتي أثَّرت علي قيادته للدولة أهمها:(العبادي، د.ت، ١٨٢).

1. ضعف الخلافة العباسية في بلاد المشرق الإسلامي أيام حكم المقتدر باللَّه، واستبداد القواد الأتراك بها، وعجزها عن حماية العالم الإسلامي وقتها.
2. ظهور نبت الخلافة أو الدولة الفاطمية الشيعية من جديد في بلاد المغرب وهى الدولة التي كانت ترنو ببصرها إلى الأندلس بعين لا تخلو من طمع وغدر.
3. ضعف قدرات الأمير الأموي في قرطبة نتيجةً لِتأثُّرِهِ بالثورات والفتن الداخلية التي شغلت عهود ثلاثة من الأمراء قبله، وأصبحت الحاجة مُلِحَّة إلى رفع مكانة ومنزلة سلطان الدولة الأموية في المنطقة.

4. الاستجابة لرغبة الأندلسيين في أن يكون عبد الرحمن الناصر خليفة للمسلمين.

عندما تولى عبد الرحمن الناصر القيادة لم تكن الدولة الأموية تملك من بلاد الأندلس سوى قرطبة وما حولها من القرى،(الذهبي، ١٤١٣هـ ، ١٥٨) ورغم أن قرطبة كانت تُعد أكبر بلاد الأندلس وأكثرها ثِقَلاً لكونها العاصمة إلَّا أنها لم تكن تُمثِّل أكثر من عُشر مساحة بلاد الأندلس الكُليَّة، وقام الناصر بتغيير البطانة التي حوله فعزل من رآه غير صالح للمنصب الذي هو فيه وولَّى مكانه من رأى فيه الكفاءة والمقدرة وحسن تدبير الأمور، ثم أعلي من شأن العلماء ورفع منزلتهم ورضخ لمشورتهم، وطبَّق المبادئ التي نادي بها على نفسه أولا قبل أن يُطبِّقُها على شعبهِ، واجتهد في تطبيق بنود الشريعة الإسلامية في حُكمهِ، وورد عنه أنه كان يحضر خطبة الجمعة في المسجد الذي كان يخطب فيه المنذر بن سعيد وهو من أكبر علماء قرطبة في ذلك الوقت، وكان المنذر شديداً في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى على عبد الرحمن الناصر نفسه، فأسرف المنذر في نقد الناصر في إحدى منابر الجمعة، فغضب عليه الناصر.(ابن عذاري، ١٤٠٦هـ ، ج٢، ١٥٨).

عاد عبد الرحمن الناصر إلى منزله في ذلك اليوم الذي نَقَدَهُ فيه المنذر وقال لمن حوله:(لقد تعمدني المنذر بن سعيد في خطبته)، وإستاء إستياءً شديداً، فأشار إليه رجل ممن كان حوله بعزل المنذر عن منبر الجمعة، فردَّ عليه الناصر وقال له(أمِثل المنذر بن سعيد يُعزل لإرضاء نفس ناكبة عن الصراط، سالكة غير قصد، هذا واللَّه لا يكون وإنِّي لأستحى من اللَّه ألَّا أجعل بيني وبينه في صلاة الجمعة شفيعاً مثل المنذر في ورعِهِ وصدقِهِ) وما عزله، وحدث ذات يوم قحط شديد في الأندلس فأرسل الناصر رسولاً من عنده للقاضي منذر بن سعيد يدعوه لإمامة الناس في صلاة الاستسقاء، فقال منذر للرسول: (ليت شعري ما الذي يصنعه الخليفة)، فردَّ عليه الرسول واصفاً الناصر بقوله (ما رأينا قط اخشع منه في يومنا هذا فهو منتبِذ حائر منفرد بنفسه، لابس أخسَّ الثياب، مفترش التراب وقد رمد به علي رأسه ولحيته وهو يبكي ويعترف بذنوبه وهو يقول: (هذه ناصيتي بيدك أتراك تُعذِّب به الرعية وأنت احكم الحاكمين)، فتهللَّ وجه القاضي منذر عندما

سمع قول الرسول وقال : (يا غلام أحمل المطر معك فقد أذِن اللَّه تعالي بالسُقيا إذا خشع جبار الأرض فقد رحم جبار السماء)، فلم ينصرف الناس إلَّا عن السُقيا.(ابن خاقان، ١٩٨٣م، ١٠٣).

ب – جهوده في القضاء علي الثورات الداخلية:

بعد أن انتهى الناصر من ترتيب الشأن الداخلي في قرطبة اتَّجه نحو المحيط الخارجي حيث الثورات المتعددة في كل أراضي الأندلس، فأرسل حملة قادها عباس بن عبد العزيز القرشي إلى قلعة رباح التي ثار عليها أحد زعماء البربر ضد حكم الأمويين فيها واسمه الفتح بن موسى بن ذي النون ومعه حليف آخر اسمه أرذبلش، وبعد معارك ضارية هُزِم الفتح بن موسى وقُتِل أرذبلش، وكان ذلك في ربيع الآخر سنة ٣٠٠هـ – ٩٠٤م أي بعد شهر واحد من جلوس الناصر على كرسي الحكم،(المقري، ١٩٦٨م، ٥٧٢) واهتم الناصر منذ بداية حكمه بإعداد أسطول بحري كامل الإعداد والتنسيق، وبذل في ذلك مجهوداً كبيراً لدرجة أنَّ عُمَّال دُور الصناعة لم يجدوا وقتاً كافياً للراحة طيلة عملهم في بناء الأسطول، وبذلك استطاع الناصر شحن موانئه بالسفن والعتاد الحربي والجنود، وأصدر أوامره إلى قادة الأسطول بالحراسة المشددة على مضيق جبل طارق، ومنع وصول إمدادات الفاطميين العسكرية إلى الثائر الأندلسي عمر بن حفصون الذي كان قد اعترف بخلافة الفاطميين في المنطقة، وعمل الناصر أيضاً على تحصين سواحله الجنوبية التي كانت عُرضة لأي غزو مفاجئ يقوم به الفاطميون من بلاد المغرب على بلاده، ورأى بعض المؤرخين أن الناصر ذهب بنفسه إلى تلك المناطق حيث أشرف على الأعمال الدفاعية في جزيرة طريف والجزيرة الخضراء، ولا يزال القصر الذي بناه في جزيرة طريف آثاره باقية حتى اليوم.(Henary, 1947, 155)

أرسل الناصر سرية أخرى إلى الغرب استردت مدينة إستجه الثائرة التي كان يسيطر عليها أتباع بن حفصون وهدمت قوات الناصر أسوار المدينة وقنطرتها الواقعة على نهر شنيل لتعود المدينة معزولة بحيث لا يمكنها أن تثور مرةً أخرى، ثمَّ قاد الناصر بنفسه حملة عسكرية أخرى لملاقاة صموئيل بن حفصون، فازدادت حماسة الجنود وازدادت عزيمتهم في تحقيق الانتصار،

أمَّا الأسباب التي دفعت الناصر لأن يقود الحملة بنفسه هي: أولاً: أن صمويل بن حفصون لا يختلف اثنان على انَّه يستحق القتل لأنه ارتد عن الإسلام وفارق جماعة المسلمين بخروجه عليهم، ثانياً: أن صمويل بن حفصون كان الثائر الأقوى والمهدد الأكبر من بين الثائرين على الدولة الأموية وتركِهِ على حاله يُقوِّى مركزه ويضع صورة الحكم في قرطبة في حرج شديد، ثالثاً: أنَّ الناصر أراد أن يُحفِّز أهل قرطبة نحو القتال بغرض القضاء على الثورات التي شهدتها بلادهم في تلك الفترة،(ابن عذاري، ١٤٠٦هـ ، ج٢، ١٥٩) واستمرت حملة الناصر على ابن حفصون ثلاثة أشهر كاملة في شعبان ورمضان وشوال في العام ٣٠٠هـ – ٩٠٤م، استردَّ فيها الناصر مدينة جيان وهي من المدن الحصينة في الأندلس، وأيضا استردَّ فيها زهاء سبعين حصناً من أمهات المعاقل والحصون الثائرة، وانتصر الناصر على جيوش ابن حفصون وأعقبهم هزائم منكرة.(عنان، ج٢، ٢٠٠١م، ٣٧٦).

بالرغم من إنتصارات الأمويين إلَّا أن بعض قوات ابن حفصون ظلَّت محتفظة بقوتها في تلك الحقبة التاريخية، ويأتيها المدد باستمرار من نصارى الشمال ومن العبيديين الفاطميين جنوباً، فضلاً عن الإمدادات التي كانت تأتيها من مدينة إشبيلية التي كان عليها حاكم مسلم من بني حجاج تمرَّد على سلطة قرطبة الأموية، وفكَّر الناصر في قطع الإمدادات المستمرة عن جيوش ابن حفصون، واهتدى في ذلك في أن يهاجم مدينة إشبيلية أكبر مدن الجنوب بعد قرطبة، وذلك بمنطق النزعة الإسلامية على اعتبار أن إشبيلية بها جيش إسلامي سيُقوِّي مركزه وجيشه إذا استطاع السيطرة عليها، وبالفعل نجح الناصر في ضم إشبيلية سنة ٣٠١هـ – ٩٠٥م، وقويَّت شوكته وعظُم جانبه وقطع الإمدادات عن ابن حفصون من جهة إشبيلية، واستردَّ الناصر شذونة وقرمونة وكلها من مدن الجنوب(ياقوت الحموي، ج٤، ١٣٩٩هـ ، ٣٣٠).

تعمَّق الناصر بجيشه داخل الجنوب بعد سيطرته علي إشبيلية لإضفاء مزيد من السيطرة، فوصل مضيق جبل طارق واستولى عليه وقطع الإمدادات التي كانت ما زالت تأتي لصمويل بن حفصون من الدولة الفاطمية العبيدية ومن الدول النصرانية في الشمال الأندلسي، ووجد الناصر مراكب في البحر الأبيض

المتوسط كانت تمد ابن حفصون بالمدد من بلاد المغرب فأحرقها، ولم يجد صمويل بُدًّا من طلب الصلح من الناصر بعد تأزُّم موقفهِ، فوافق الناصر علي ذلك بعد أن تنازل ابن حفصون عن اثنين وستين ومائة حصن من حصونه،(ابن خلدون، ج٤، د.ت، ١٣٩) وأصبحت قوة الناصر تضم قرطبة وأشبيلية وجيان وإستجه وهى جميعاً من مدن الجنوب، إضافةً إلى أعداد من الحصون المنيعة.(ابن عذاري، ١٤٠٦هـ ، ج٢، ١٦٨).

أرسل عبد الرحمن الناصر جيش إلى قلعة كركى في جبال المعدن شمالي قرطبة لمواجهة ثائر آخر كان قد أراد أن يحذو حذو ابن حفصون في تمرُّدهِ وهو الفتح بن زنون، وهو جد أسرة بني زنون المشهورة في تلك الفترة، وكان قد ثار بنواحي شنتمرية، وقاد جيش الناصر عباس بن عبد العزيز القرشي، وفى كركى التقى عباس بابن زنون وانتصر جيش الناصر، ولجأ ابن زنون إلى قلعة افليش، وانتصر عباس القرشي أيضاً علي ثائر آخر اسمه محمد بن أردبولش، وكان لهذه الانتصارات التي حققتها جيوش الناصر الأثر البالغ في إخافة الثائرين علي الدولة الأموية، وفى جمادى الأولى سنة ٣٠٠هـ – ٩٠٤م سيَّر الناصر جيشاً قادهُ بدر بن أحمد استرجع به مدينة إستجه التي كان قد ضمها ابن حفصون إليه من قبل مرةً أخري، وهدم بدر أسوارها وهدم أيضاً القنطرة التي كانت تؤدي إليها على نهر شنيل، فانقطع رجاء أهلها في الثورة ضد الأمويين،(مؤنس، ٢٠٠٤م، ٣٥٤) ولم يمض عامان حتى جاء خبر موت صمويل ابن حفصون نصرانياً مرتداً سنة ٣٠٦هـ – ٩١٠م بعد أن ظلَّت ثورته تؤرِّق بلاط العاصمة الأندلسية قرطبة زهاء ثلاثين عاماً، وتنازع أبناء صمويل من بعده ميراث أبيهم وحصونه وقلاعه، فتفرَّقوا وانضم البعض منهم إلى جيش الناصر، فسهُل على الناصر الاستيلاء على كل معاقل ابن حفصون المتبقية سنة ٣١٦هـ – ٩٢٠م.(عنان، ٢٠٠١م، ٣٨٣).

ج – جهوده في القضاء علي نصارى الشمال الأندلسي وتوَّسُعه شرقي وغربي الأندلس:

قضى عبد الرحمن الناصر أربع سنوات في صراع مع الثائرين على الإمارة الأموية في طليطلة وغربي الأندلس، وظهر رجل في مناحي مارده وبطليوس اسمه عبد الرحمن بن مروان الجليقي الذي خرج عن طاعة الجيش الإسلامي الأموي وتحصَّن في مارده واجتمع إليه عدد من الخارجين على القانون،

وتحالف الجليقي مع مملكة قشتالة النصرانية واستولى على بطليوس وكان على صلة بأهل طليطلة، وتحرك عبد الرحمن الناصر بجيشه سنة ٣٠٨هـ – ٩١٢م متجهاً نحو نصارى الشمال، وخرج صاحب طليطلة لملاقاته مُقدِّماً له فروض الولاء والطاعة، واتجه الجيشان نحو الشمال الأندلسي، وأصبح الطريق آمناً وممهداً للمسلمين بعد أن أصبحت سرقسطة وطليطلة في أيدي الناصر الذي بدوره تواجه مع جيش نصارى الشمال الذي ضمَّ مملكتي ليون ونافار في غزوة موبش الكبرى، وانتصرت جيوش المسلمين وأراد الناصر بذلك أن يُعلِم الناس أمراً مهماً هو أن الأعداء الحقيقيين للمسلمين ليسوا متمردي الداخل إنَّما هم نصارى الشمال، واستطاع بذلك أيضاً أن يحُرِج المتمردين إحراجاً شديداً أمام شعوبهم، واستطاع أيضاً بذلك أن يُحرِّك العاطفة في قلوب الشعوب المسلمة نحو من يدافع عن قضاياهم الخارجية ونحو من يحارب أعدائهم الحقيقيين.(مؤنس، ٢٠٠٤م، ٣٥٨).

حقق عبد الرحمن الناصر انتصارات ضخمة علي النصارى وامتلك غنائم عظيمة، وضمَّ إليه مدينة سالم التي كانت تحت أيدي النصارى، وبعد أربعة أشهر من معركة موبش الكبرى أي في سنة ٣١٢هـ – ٩١٦م توجه الناصر بجيشه للقضاء على مملكة نافار النصرانية وهزمها واستولي علي عاصمتها مدينة بنبلونه، وحررَّ الأراضي التي كان قد استولى عليها النصارى من المسلمين في عهد ضعف الدولة الأموية،(ابن عذاري، ج٢، ١٤٠٦هـ ، ١٩٨) وفي سنة ٣١٦هـ – ٩٢٠م أرسل الناصر حملة أخرى إلى مدن شرقي الأندلس وضمَّها إلى ممتلكات الأمويين، وفى العام نفسه وجَّه الناصر قواته نحو بطليوس للقضاء على ثورة عبد الرحمن الجليقي الذي تحالف مع النصارى، واستولت قوات الناصر على معظم حصون الثائرين الموالين للجليقي، فطاعت له شلب واكشونية وشنتبرية، وحاصر المسلمون قوات الجليقي حصاراً شديداً حتى استسلم الجليقي، ثُمَّ ضم الناصر إليه مدن غربي الأندلس،(المقري، ١٩٦٨، ٣٥٣) ونظر الناصر إلى العالم الإسلامي من حوله فوجد الخلافة العباسية قد ضعُفت بعد أن قُتِل الخليفة العباسي المقتدر باللَّه على أيدي مؤنس المظفر التركي، وقد تولَّى الأتراك بعده حكم البلاد فعلياً، ثُمَّ نظر إلى الجنوب فوجد العبيديين الفاطميين قد أعلنوا الخلافة

وسَمُّوا حكامهم بأمراء المؤمنين، فرأى الناصر انه قد وحَّد الأندلس وبالتالي هو أحق بهذه التسمية منهم، فأطلق على نفسه لقب أمير المؤمنين وسمَّى الإمارة الأموية بالخلافة الأموية.(العسقلاني، ١٣٧٩هـ ، ١٨).

اتَّجه الناصر بعد ذلك جنوباً نحو مضيق جبل طارق بعد ثلاث سنوات من إعلان الخلافة الأموية سنة ٣١٩هـ – ٩٢٣م، وغزا بلاد المغرب وهزم قادة الجيوش العبيدية الفاطمية وضم سبته وطنجه إلى بلاد الأندلس وسيطر على مضيق جبل طارق، وفي سنة ٣٢٣هـ – ٩٢٧م تحالف حاكم مملكة سرقسطة المسلم محمد بن هشام التجيبي مع قادة مملكة ليون النصرانية ضد عبد الرحمن الناصر، وتمكن الناصر من هزيمتهم ودخول سرقسطة، واعتذر التجيبى على فعلته وطلب من الناصر العفو عنه فقبل الأخير اعتذاره وأعاده إلي حكم سرقسطة إكراما لقبيلته التجيبية واقتداءً بالنبي صلَّى اللَّه عليه وسلَّم عندما عفا عن أهل مكة،(ابن كثير، ج٣، ١٣٩٦ه، ٥٧٠) وفي سنة ٣٢٦هـ – ٩٣٠م بعث الناصر بحملة نحو الشمال الأندلسي بقيادة نجدة بن حسين الصقلبي وأمَر محمد بن هشام التجيبى بمرافقته اختباراً لوفائه بالعهد، فوافق التجيبى واستولي المسلمون على بعض المدن والحصون وعادوا محمَّلين بالغنائم إلى سرقسطة، وفي سنة ٣٢٧هـ – ٩٣١م، اتَّجه الناصر نحو مملكة ليون النصرانية لقتالها،(ابن الخطيب، ١٩٥٦، ٣٧) ودارت معركة شرسة بين الطرفين سُميَّت(معركة سمورة) أو(معركة الخندق)، وفقد فيها الناصر أعداداً كبيرة من جيشه ما بين قتيل وأسير وعاد الناصر بجيشه إلى دياره.(عنان، ٢٠٠١م، ٤١٥).

أرجِع بعض المؤرخين سبب هزيمة جيش المسلمين في معركة سمورة إلى نفس ما كان قد وقع من قبل في نفوس الصحابة في معركة حُنين حين قالوا:(لن نُغلب اليوم من قِلة)، وبعد معركة سمورة استدرك الناصر أخطائه التي أوقعته في الهزيمة، وأعدَّ عدَّته من جديد، وفي سنة ٣٢٩هـ – ٩٣٣م أرسل الناصر حملات عسكرية توجَّهت نحو مملكة ليون النصرانية حققت فيها جيوش المسلمين انتصارات متوالية، وطلب ملك ليون رودمير الثاني الصلح مقابل جزية يدفعها للمسلمين، وتبِعه ملك مملكة نافار النصرانية في نفس مسلك الصلح(ابن الخطيب، ١٩٥٦م، ٣٨) وبددت الثورات والفتن

الداخلية قوى وموارد الأندلس حتى ضعُفت عن فرض سيطرتها على كثير من الأراضي التي احتلتها مما هيَّأ لأسبانيا النصرانية العودة من جديد وتوطيد سلطانها في مناطق المسلمين، ولم يأتِ القرن العاشر الميلادي حتى كانت مملكة ليون النصرانية التي خلفت مملكة جليقيه قد بلغت من القوة والبأس ما يتيح لها أن تخوض صراعاً عنيفاً في الأندلس من جديد في مواجهة المسلمين، واستطاعت جيوش مملكة ليون هزيمة قوات الناصر في موقعة (شنت اشتيبن) بالرغم من انجازات الأخير الداخلية وإخماده للفتن وإحيائه لقوة الأندلس، ثم توالت غارات جيوش مملكة ليون على أراضي الأمويين عقب معركة (شنت اشتيبن) حتى وفاة ملكها أردونيو الثاني وضعُفت المملكة من بعده، خاصةً بعد وفاة فرويلا شقيق أردونيو الثاني والذي تولى الحكم بعد وفاة أخيه أردونيو الثاني بعد عام واحد من توليته أمر الحكم ليبدأ بموته نزاع جديد بين سانشو والفونسو ولدى أردونيو الثاني حول الحكم.(السراجاني، ١٤٣٢هـ ، ٢١٥).

عمل عبد الرحمن الناصر على تشجيع وتأييد جميع الثورات والحركات المعادية للدولة الفاطمية في سبيل التخلص منها، فدعم ثورة الخوارج التي قامت في تونس والجزائر بزعامة أبى يزيد مخلد الزناتي، وأمدَّها بالمساعدات المالية والعسكرية، وفى مقابل ذلك اعترف أبو يزيد الخارجي بالسيادة الأموية على الأندلس ودعا للخليفة الناصر في البلاد التي خضعت له في سنة ٣٣٣هـ – ٩٣٧م، وأبرم الناصر اتفاقيات وتحالفات مع ملوك الدول المعادية للفاطميين حتى يقضى عليهم، فتحالف مع ملك إيطاليا هوج دى بروفانى الذي كان يريد الانتقام من الفاطميين بسبب تخريبهم لميناء جنوه، وأيضاً تحالف مع قسطنطين السابع إمبراطور الدولة البيزنطية الذي كان يرغب في استعادة جزيرة صقلية من حيز الفاطميين، وتشير المصادر إلى الاحتفالات الضخمة والحفاوة البالغة التي استقبل بها الناصر رُسُل دولة الروم في سنتي ٣٣٨هـ – ٩٤٢م و٣٤٤هـ – ٩٤٨م مما يدل علي توطُّد العلاقات بينهما.(ابن عذاري،ج٢، ١٤٠٦ه، ٣٢٢).

في ٣٣٧هـ – ٩٤١م تمكَّن غالب الناصري أحد قواد الناصر من قيادة حملة عسكرية وصلت بلدة (لك) عاصمة مملكة جليقية النصرانية، وفي ٣٣٩هـ

– ٩٤٣م قام أحمد بن يعلي وهو أيضاً أحد قواد الناصر بغارة جريئة وصل فيها إلي ساحل المحيط في جليقية، وأدرك راميرو الثاني صاحب جليقية أنه لا قِبَل له بجيش عبد الرحمن الناصر فسار إلي مصالحته، ثمَّ توفي راميرو الثاني وأصبحت مملكة ليون من توابع قرطبة، وكان الناصر في ذلك الوقت قد وصل إلي أوج قوته داخل بلاده وخارجها وجعل من قرطبة مركزاً للخلافة الإسلامية تزيد في القوة والبهاء عن خلافة العباسيين التي كانت قد دخلت في طور الضعف والانهيار، وخلف راميرو الثاني ابنه أردنيو الثالث ولم يكن من طراز أبيه، فحاول أن يُثبِّت مركزه بالمصاهرات مع ملوك أسبانيا النصرانية الآخرين مثل غرسيه سانشو الأول وفرناندو الثالث (كونت قشتاله) واستطاعوا في تلك الفترة أن يُكوِّنوا ما يسمي(قشتالة الجديدة) في الحوض الأوسط لنهر دويرو، ومن سوء حظ ملك ليون أن اختلف عليه زملاؤه من ملوك أسبانيا النصرانية ودخل معهم في حرب، وانتهز قواد عبد الرحمن الناصر الفرصة للإغارة علي مملكة ليون.(مؤنس،٢٠٠٤م، ٣٦٨).

في سنة ٣٤٢هـ – ٩٤٦م قام قواد الناصر أحمد بن يعلي وغالب الناصري بحملات جديدة علي أراضي مملكة ليون حتى وصلوا جليقية، وتمكَّنوا في ربيع الأول ٣٤٤هـ – ٩٤٨م من إنزال هزيمة قاسية وقاصمة بقوات أردنيو الثالث هلك فيها نحو عشرة آلاف من رجال أردنيو الثالث الذي بدوره أراد إن يُعوِّض خسارته بالإغارة علي لشبونة، واتَّجه صهره فرناندو الثالث إلي مهاجمة حصن غرماج، إلَّا انه اضطر آخر الأمر إلي طلب الهدنة من الناصر الذي رفض وأرسل الأخير سفيرين من لدنه هما: محمد بن الحسين واليهودي أبو يوسف حسداي بن اسحق الذيَن تمكَّنا من إقناع اردنيو الثالث بضرورة التفاهم مع الناصر، فتنازل اردنيو الثالث عن عدد من الحصون للناصر وتعهَّد بعدم العدوان علي بلاد المسلمين، وعلي هذا الأساس قَبِل الناصر الهدنة، واعترف فرناندو الثالث بسيادة الناصر عليه.(مؤنس، ٢٠٠٤م، ٣٦٩).

اعتمد الناصر في أعماله القتالية على أسلوب المباغتة الزمنية، حيث عمل على حشد القوات في ظاهر قرطبة خلال مرحلة مبكرة عما هو معهود عنه في توجيه الصوائف للغزو، وأحياناً أخرى لجأ إلى المباغتة المكانية بتضليل أعدائه ليظهر في مكان غير متوقع من مسرح العمليات، ومثال لذلك لم

يعرف أعداء الشمال الأندلسي نوايا الناصر، والى أين سيتوجَّه، وأحياناً أخذت المباغتة عند الناصر أشكال متقدمة على مستوى العمليات العسكرية وعلي المستوي الاستراتيجي إذ لم يكن التوجه إلى عواصم ممالك الشمال(ليون ونافار) إلَّا نوعاً من المباغتة الإستراتيجية، وكانت عمليات المباغتة التي ابتكرها الناصر مميزة، حيث تمتزج فيها المباغتة الزمنية بالمباغتة المكانية بطرق زج القوات لتأخذ شكلاً متقدماً ومتطوراً لمفهوم المباغتة.(البهجي، ٢٠١٥م، ٢٣٧).

د- الجهود العمرانية والعلمية التي قام بها عبد الرحمن الناصر في بلاد الأندلس:

تميَّز عهد عبد الرحمن الناصر في الأندلس بظهور كثير من البناءات المعمارية المتميزة، ويعود ذلك إلى أنَّ الناصر لمَّا بلغ مداه في الأندلس وجد أن قصور قرطبة لم تعد لائقة بمركز الأمويين في الأندلس بعد الانتصارات العسكرية التي حققها الأمويون على النصارى، فشرع في تعمير البلاد حتى وصلت المباني تل الرصافة الذي كان يقوم عليه قصر الرصافة المشهور، وضاقت أسواق البلاد بمن فيها ولم يعد من الممكن لجيوش الناصر ومواكب السفراء التي تفد على قرطبة استمرار السير في شوارع المدينة، لذا فكر الناصر في أن يُنشِئ لنفسه عاصمة جديدة إلى جانب قرطبة ليتخذ فيها مباني جديدة، فتوَجَّه إلى جبل العروس المطل على قرطبة من الناحية الجنوبية الغربية على بعد ستة كيلومترات من العاصمة لإنشاء مدينته الملوكية على سفوح الجبل، وهي الفكرة التي قامت عليها مدينة الزهراء التي يُقال أنها نُسِبت إلى واحدة من نساء عبد الرحمن الناصر اسمها الزهراء.(مؤنس، ٢٠٠٤م، ٣٦٩).

استجلب الناصر في بنائهِ لمدينة الزهراء مواد حديثة من القسطنطينية وبغداد وتونس وأوروبا، وقد صُمِّمت المدينة على درجات متفاوتة من الإتقان، فكانت هنالك درجات سفلى وهى للحراس والكتبة والعمال، ثم درجات أعلى منها وهى للوزراء وكبار رجال الدولة، ثم درجات عليا في قصر الخلافة الكبير، وفى مدينة الزهراء أنشأ الناصر قصر الزهراء الذي كان تحفة في الجمال، فقد بالغ في إنشائه حتى شُبِّه وكأنَّه من معجزات زمانه، فكان الناس يأتون من أوروبا ومن كل أقطار العالم الإسلامي ليشاهدوا القصر بعد

أن ذاع صيته في جميع أرجاء العالم، وقال المقري في ذلك في كتابه (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب):(لما بني عبد الرحمن الناصر قصر الزهراء المتناهي في الجلالة والفخامة أطبق الناس عليه، وما دخل عليه قط أحد من سائر البلاد النائية والنحل المختلفة من ملك أو رسول وافد أو تاجر حتى إنه كان أعجب ما يؤمله القاطع إلى الأندلس في تلك العصور النظر إليه والتحدث عنه، وفيه السطح الممرد المشرف على الروضة المباهي بمجلس الذهب والفضة).(المقري، ١٩٦٨، ٥٦٦).

أما عن مدينة قرطبة فقد اتَّسعت في عهد عبد الرحمن الناصر، وبلغ تعداد سكانها قرابة نصف مليون نسمة، وكانت بذلك ثاني أكبر مدينة في تعداد السكان في العالم العربي في ذلك الوقت بعد بغداد التي كانت المدينة الأولى من حيث السكان حيث بلغ تعداد سكانها قرابة مليونين نسمة، وقال ابن عذارى في شأن قرطبة في كتابهِ(البيان المُغرب لأخبار الأندلس والمغرب):(مما قيل في آثار مدينة قرطبة حين تكامل أمرها في مدة بني أمية أنَّ عدد الدور التي بداخلها للرعية دون الوزراء وأكابر أهل الخدمة مائة ألف دار ومساجدها ثلاثة آلاف مسجد، وعدد الدور بقصر الزهراء أربعمائة دار لسكنى السلطان وحاشيته وآل بيته)، وكان عدد المساجد عند تناهيها في مدة ابن أبى عامر ألف وستمائة مسجد والحمامات تسعمائة، وأصبح مسجد قرطبة آية من آيات الفن المعماري، وكان محرابه عبارة عن قطعة رخام واحدة على شكل محارة، وأُطلِق على قرطبة في تلك الفترة إسم (جوهرة العالم).(ابن عذاري، ج٢، ١٤٠٦هـ ، ٢٣٢).

فى عهد الناصر أيضاً ازدهر العلم والتعليم بصورة ملحوظة واهتمَّ كثيراً بمكتبة قرطبة، فزاد عدد مؤلفاتها حتى بلغ عدد الكتب فيها أربعمائة ألف كتاب في زمن لم تظهر فيه الطباعة بعد، فكان يستخدم في ذلك النسخ اليدوي،(السويدان، ٢٠٠٥م، ٢٠١) ومن أشهر الرموز العلمية التي نبغت في عهد الناصر حسان بن عبد اللَّه ٢٧٨هـ – ٣٣٤هـ وهو من أهل إستجه، كان مُعتنيًّا بالحديث والآثار، مُتصرِّفاً في علم اللغة والإعراب والعروض ومعاني الشعر، وهنالك أيضاً محمد بن عبد اللَّه الليثي ٣٣٩هـ وهو من أهل قرطبة، تتلمذ علي أيدي شيوخ الأندلس، شَغِل منصب قاضي الجماعة في

قرطبة، كان شاعراً مطبوعاً، مُعتنيًّا بالآثار، جامعاً للسنن، مُتصرِّفاً في علم الإعراب ومعاني الشعر، ولَّاه الناصر قضاء إلبيرة وبجانه وقضاء الجماعة بقرطبة سنة ٣٢٦هـ .(ابن الفرضي، ١٤٠٣هـ ، ١١٦).

في أواخر عهد الناصر وفد علي قرطبة سفراء من شتي بلاد أوروبا لما تمتع به الناصر من عظمة وإجلال وشهرة واسعة في البلاد الأوروبية، ومن الملوك الذين أرسلوا سفارات إلي الناصر الملك أوتو إمبراطور الإمبراطورية الجرمانية وهو ملك الصقالبة وسماه المؤرخون (هوتو)، وأيضاً بعث إليه ملك الفرنجة هيو كابيه وسماه المؤرخون (هوقو)، وأرسل إليه أيضاً قلدو وهو أحد ملوك الفرنجة، وأرسلت إليه سفارة كونت برشلونة وطركونه وصاحب روما، وهنالك السفارة أو البعثة التي قام بها راهب مسيحي من المانيا اسمه يوحنا الكرزي، وقد دوَّنها ونقلها لنا أسقف مسيحي اسمه يوحنا كان في دير (سان أرتو)، وظلَّت تفاصيل هذه الزيارة باقية إلي يومنا هذا، وتوفي عبد الرحمن الناصر في رمضان ٣٥٠هـ – ٩٥٤م عن إثنين وسبعين عاماً وقد وجدوا في خزانته ورقها كتبها بخط يديه عدَّ فيها الأيام التي صفت له دون كدر.(المقري، ١٩٦٨م، ٣٧٩).

الخاتمة:

بعد الفتوحات الإسلامية التي حققتها الدولة الأموية في بدايات عهدها، والتي تكلَّلت بفتح الأندلس سنة ٩٢هـ وما تبِعه من توسعات على مدى عقود من الزمان، بدأت الدولة في تدهور مستمر خاصةً في تلك الفترة التي سُميت (عصر الضعف) في الأندلس والتي بدأت فيها سطوة الممالك النصرانية تطفو على الأفق وسبقتها على ذلك ثورات داخلية أرهقت كاهل الأمويين، وإزاء تلك الأوضاع المتدهورة قيَّض اللَّه حكاماً أقوياء لهذه الدولة العتيقة لتستعيد بهم قوتها من جديد، وبالفعل أعادوا لها بعض مجدها التليد بقدر ما أتيح لهم من قدرات، وكان من ثمرات قوتها عبد الرحمن الناصر الذي نشأ على حب الجهاد والفروسية، واستطاع الرجل جمع شتات المسلمين وقضي على الثورات الداخلية التي لطالما زعزعت أركان الدولة الأموية في الأندلس حيناً من الدهر، وكان من أبرزها ثورة ابن حفصون التي جمعت حولها أعداداً مهولة من الأنصار، ثم اتَّجه الناصر بعد ذلك نحو

الممالك النصرانية التي غلب سلطانها على المنطقة وتمكَّن من اصطيادها رغم تحالفاتها مع بعضها البعض، واستردَّ منها كثير من المدن والحصون والقلاع التي فقدتها الدولة الأموية في فترة ضعفها وعمل على تحصينها والدفاع عنها.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1. نجح عبد الرحمن الناصر في القضاء على الثورات الداخلية التي قامت ضد الأمويين في الأندلس في عهده أبرزها ثورات صمويل بن حفصون وابن حجاج، واستردَّ كثير من الحصون والمدن والقلاع التي كان قد فقدها الأمويون من قبل، أبرزها جيان، استجه، شذونة، قرمونة وبعض مدن الجنوب الأندلسي الأخرى.
2. قضي الناصر على تحالف ممالك نصارى الشمال الأندلسي في عدة معارك أبرزها معركة موبش الكبرى، وضم إليه مدينة بنبلونة عاصمة مملكة نافار النصرانية، وهزم جيوش مملكة ليون النصرانية وضمَّ إليه جليقية بوطليوس وبعض مدن غرب الأندلس.
3. تمكَّن الناصر من إضعاف نفوذ الدولة العبيدية الفاطمية القادمة من بلاد الشمال الإفريقي والطامعة في سلطان الدولة الأموية بالأندلس بتأييده للثورات والحركات المناوئة لها، وإبرامه للمعاهدات والتحالفات مع التيارات المعادية لها.
4. أنشأ الناصر مدينة الزهراء على سفوح جبل العروس المطل على قرطبة، وعمل على توسيع مدينة قرطبة لتواكب التعداد السكاني المتزايد، وفى عهده ازدهر التعليم وأُنشأت مكتبة قرطبة التي بلغ عدد كتبها أكثر من أربعمائة ألف كتاب، وفى عهده أيضاً ازدهر الاقتصاد وتوسعت الصناعات وكثرت الأسواق، وانتشرت المحاكم.

التوصيات:

أوصت الدراسة بالآتي:

1. إعداد مزيد من الدراسات حول أوضاع الدولة الأموية في الأندلس قبيل ظهور عصر الخلافة.

2. إلقاء الضوء حول توسعات الدولة الأموية في الفترة التي أعقبت عهد عبد الرحمن الناصر.
3. الاهتمام بالوثائق والمخطوطات التاريخية المرتبطة بحكم الأمويين في الأندلس.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

1) ابن الأثير، أبو الحسن بن على(د. ت): الكامل في التاريخ، ج٦، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
2) ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد اللَّه،١٩٥٦م: أعمال الإعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام (تاريخ إسبانيا الحديث)، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المكشوف – بيروت، ط٢.
3) ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد اللَّه،١٣٩٣ه–١٩٧٣م: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج٢٤، تحقيق محمد عبد اللَّه عنان، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط٢.
4) ابن خاقان، ابن عبد اللَّه القيسي الاشبيلي،١٩٨٣م: مطمح الأنفس ومسرح التآنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد على شوابكة، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢.
5) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (د. ت): تاريخ ابن خلدون، ج٤، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
6) ابن عذارى، أبو محمد عبد اللَّه المراكشي،١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م: البيان المُغرب لأخبار الأندلس والمغرب، ج٢، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الثقافة – بيروت، ط١.
7) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر،١٣٩٦هـ – ١٩٧١م: السيرة النبوية، ج٣، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة – بيروت.
8) الذهبي، شمس الدين محمد عثمان،١٤١٣هـ – ١٩٩٣م: سير أعلام النبلاء، ج٨، تحقيق حسين الأسد، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٩.
9) العسقلاني، ابن حجر، ١٣٧٩هـ: فتح الباري، ج٨، دار المعرفة – بيروت.

10) ابن الفرضي، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م: تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري – القاهرة، ط١.

11) المقري، أحمد بن محمد التلمساني، ١٩٦٨م: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج١، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

12) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد اللّه،١٣٩٩هـ: معجم البلدان، ج٤، دار الفكر – بيروت.

ثانياً: المراجع العربية والأجنبية

13) البهجى، إيناس حسنى،٢٠١٥م: التاريخ السياسي للمسلمين في الأندلس منذ عصر الولاة حتى عصر دويلات الطوائف، دار التعليم الجامعي – الإسكندرية.

14) السرجاني، راغب،١٤٣٢هـ – ٢٠١١م: قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة – القاهرة، ط١.

15) السويدان، طارق،٢٠٠٥م: الأندلس التاريخ المصور، شركة الإبداع الفني – الكويت، ط١.

16) العبادي، أحمد مختار،(د. ت): تاريخ المغرب والأندلس، مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية.

17) عنان، محمد عبد اللّه، ٢٠٠١م: دولة الإسلام في الأندلس، ج٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة.

18) مؤنس، حسين،٢٠٠٤م: معالم تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة الأسرة – القاهرة.

19) Henary Terrasse،1949: Histoire du Maroc ،1، Casablanca.

أبرز جهود العلماء في توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم

أ.د. طارق عثمان الرفاعي(*)

مستخلص البحث:

علم توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم فنٌّ عزيز من فنون علوم القرآن، اهتم به العلماء قديماً وحديثاً، قد أفرده البعض بالتصنيف، وأدرجه آخرون ضمن مصنفاتهم في علوم القرآن، واهتم به بعض المفسرين وأغفله آخرون، وهذا البحث يسلط الضوء على هذا العلم تعريفه وأقسامه ونشأته والجهود التي بذلها العلماء في توجيه المتشابه اللفظي، مع ذكر بعض الأمثلة والنماذج.

المقدمة:

القرآن الكريم هو كلام اللَّه المعجز للخلق في أسلوبه ونظمه، وفي تشريعاته وأحكامه، وفي علومه وأخباره. تحدى اللَّه به الأنس والجن عامة فقال: (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)، وتحدى اللَّه به العرب على وجه الخصوص بصور متعددة وأساليب متنوعة، وعبارات قوية تستفز العزيمة وتدفع إلى المباراة، فأعجزهم ببلاغته وبيانه الشامل للفظ والتراكيب والمعنى فولوا الأدبار، ومالوا إلي العناد والمكابرة، وقالوا: (قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ).

ولقد اعتنى علماء المسلمين بإعجاز القرآن الكريم فألفوا فيه الكثير من الرسائل والكتب وكان الجانب الأبرز هو إعجازه البياني.

وهذا البحث يعرف بجهد متميز في فن من فنون علوم القرآن يعد سراً من أسرار إعجاز كلام رب العالمين ألا وهو توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم. الذي ألف فيه علماء أجلاء مؤلفات لها أثر كبير ومكانة عظيمة في هذا الشأن. وهذا البحث يستعرض لأبرز هذه الجهود بعد التعريف بهذا العلم وأقسامه ونشأته ثم ختم ببعض النماذج لتوجيهات العلماء للمتشابه اللفظي في القرآن الكريم.

(*) أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الملك فيصل، المملكة العربية السعودية

أولاً: مفهوم توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم:

توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم كلمة مركبة من كلمة توجيه والمتشابه اللفظي وقبل أن نبين التعريف الاصطلاحي لهذا المركب نتعرف على الجزئيات التي يتكون منها هذا المركب.

أولاً– معنى كلمة توجيه في اللغة والاصطلاح:

التوجيه لغة: مصدر يوجه توجيهاً، فهو مُوجِه، والمفعول مُوجَه، ويأتي بعدة معاني منها:

(أ) وَجْهَ الشيء أي جعله إلى جهة، ومنه قوله تعالى: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ) [سورة النحل، الآية "٧٦"] أي إذا وجهه إلى أي جهة لا يأت بخير قط.

(ب) وَجَّهْ الشيء أى بيّن وجهه، أو جعله ذا وجه، أي شرفه وعظمه، ويقولون: لكلامك وجه أي صحة. ووَجْهُ الْكَلَامِ: السبيلُ الَّذِي تقْصِدُهُ بِه [ابن منظور، ١٤١٤هـ، (١٣/ ٥٥٥).

(ج) وجه توجيهاً بمعني أرشد ونصح.

أما التوجيه في اصطلاح أهل اللغة: هو "إيراد الكلام على وجهٍ يندفع به كلام الخصم، وقيل: عبارة على وجه ينافي كلام الخصم" [الجرجاني، (١/ ٦٩)].

وعند علماء البلاغة هو: " أن يحتمل الكلام وجهين من المعنى احتمالًا مطلقًا، من غير تقييد بمدح أو غيره،..." [ابن حجة ،(١/ ٣٠٢)].

في اصطلاح المفسِّرين يُراد به أحد معنيين:

الأول: بيان وجه الكلام الظاهر، أي معناه المباشر. وهذا مرادف للتفسير.

الثاني: التماس وجه الكلام الخفي، أو التعليل لما يظهر فيه من إشكال.

فالعلاقة بين التعريف اللُّغوي، والاصطلاحي: التماس وجهة الكلام ببيان معناه، وحيثية هذا المعنى دون غيره مع احتماله له.

ثانياً/ معنى لفظ المتشابه لغة واصطلاحاً:

المتشابه من مادة (شبه)، قال ابن فارس: "الشين والباء والهاء: أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً، شِبَه وشبه وشبيه، والشبه من الجواهر:

الذي يشبه الذهب، والمشبهات من الأمور: المشكلات. وأشتبه الأمران: إذا أشكلا" (ابن فارس، ٥٤٨). وتدور هذه المادة في اللغة حول معنيين [ابن منظور،١٣/ ٥٠٣]:

الأول: التماثل، يقال أمور مشابهه أي مماثلة، والجمع أشباه، وأشبه الشيء الشيء ماثله، ومنه قوله تعالى: (وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا) [البقرة، الآية (٢٥)]، وتشابه الكلام تماثله وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضاً، وقد وصف اللَّه تعالى القرآن بأنه متشابه لقوله تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشابِهاً) [الزمر الآية (٢٣)].

الثاني: الالتباس يقال أُمورٌ مُشْتَبِهةٌ ومُشَبِّهَةٌ: مُشْكِلَة يُشْبِهُ بعضُها بَعْضًا، واشْتبهَ: الْأمر عَلَيْهِ واخْتَلَط، والشُّبْهَةُ: هو ألا يتميّز أحد الشّيئين من الآخر لما بينهما من التشابه، قال تعالى: (إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا) [البقرة، الآية (٧٠)]، [الأصفهاني، (٤٤٣)]. وأكثر ما يستعمل في التماثل صيغة (تشابه)، وفي الالتباس صيغة: (اشتبه).

أما المتشابه في اصطلاح القرآن هو ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره، وهو أضرب ثلاثة:

أ ـ متشابه من جهة اللفظ فقط.

ب ـ متشابه من جهة المعني فقط.

ج ـ متشابه من جهة المعني واللفظ معاً.

والذي يعنينا في هذا البحث المتشابه من جهة اللفظ.

وقد عرفه ابن جرير الطبري في تفسيره عند قوله تعالي: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) [آل عمران، الآية (٧)] بقوله: "المتشابه هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور فقصة باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وقصة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني" [الطبري، ١٤٢٢هـ، ٥/ ١٩٧].

قال الخطيب الاسكافي في مقدمة كتابه الدرة: هو "الآيات المتكررة بالكلمات المتفقة والمختلفة" [الاسكافي، ١٤٢٢هـ، ١/ ٢١٧].

وعرَّفه محمود الكرماني بأنه: "الآيات المتشابهات التي تكررت في القرآن وألفاظها متفقة ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان أو تقديم أو تأخير أو

إبدال حرف مكان حرف أو غير ذلك مما يوجب اختلافا بين الآيتين أو الآيات التي تكررت من غير زيادة ولا نقصان" [الكرماني، د.ت، ٦٣].

وقال بدرالدين الزركشي: "وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة" [الزركشي، د.ت، ١/ ١١٢]. وقيل هو: "الآيات المكررات في اللفظ بسياقها أو مع إبدال"[منيار، ٩٣].

من خلال ما سبق نستنتج أن المراد بعلم توجيه المتشابه اللفظي هو: بيان المعاني الدقيقة فيما تشابه من لفظ في القرآن الكريم، ومدى ملائمته للتعبير عن المعنى المراد في الموضع الذي جاء فيه، بحيث يدفع ما يلتبس في الذهن من تكرار الالفاظ والمعاني.

وقيل المراد بتوجيه المتشابه اللفظي هو: "البحث في أسرار المتشابه اللفظي في القرآن، والوقوف على وجوه معانيه، في منازله المختلفة" [الجبالي، ٢٠١٢، ١/ ٤٨].

ثانياً: أقسام المتشابه اللفظي في القرآن:

تنوع المتشابه اللفظي في القرآن الكريم وتعدد، لذا اختلف العلماء في أقسامه وفقاً لتعريف كل منهم بين مجملٍ ومفصلٍ فمثلاً الإمام الكرماني قصر أقسام المتشابه اللفظي في ثلاثة أقسام، بينما نجد الإمام الزركشي أوصلها إلى ثمانية أقسام في كتابه البرهان في علوم القرآن، ومنهم من أوصلها إلى عشرة.

لكن ممكن أن تدمج هذه الأقسام في ستةٍ على النحو التالي:

- **التعريف والتنكير:**

والمراد به ورد اللفظ في آية معرفاً وفي آية أخرى يرد نكرة، ومن أمثلته: قوله تعالى: {رب اجعل هذا بلدا آمنا} [البقرة، الآية (١٢٦)]. جاءت كلمة "بلد" نكرة، ووردت معرفة "البلد" في قوله تعالي: {رب اجعل هذا البلد آمنا} [إبراهيم، الآية (٣٥)]. ومن هذا القبيل قوله تعالى: {ويقتلون النبيين بغير الحق} [البقرة، الآية (٦١)]. وردت لفظة "الحق" معرفه بأل التعريف، وجاءت نكرة "حق" في قوله تعالى: {ويقتلون النبيين بغير حق}[آل عمران، (٢١)].

•التقديم والتأخير:

والمراد به تقديم الكلمة أو الجملة في سياق الآية، وتأخيرها في آية أخرى، وهو على أنواع:

أ- تقديم كلمة وتأخيرها: ومن أمثلته تقديم كلمة "رجل" في قوله تعالى: {وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى} [القصص، الآية (٢٠)]، وتأخيرها في قوله تعالى: {وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى} [يس، الآية (٢٠)]. ومن أمثلته أيضاً تقديم كلمة "الناس" في قوله تعالى: {وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا} [الاسراء، الآية (٨٩)]. وتأخيرها في قوله تعالى: {وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا} [الكهف، الآية (٥٤)].

ب- تقديم جملة وتأخيرها: من أمثلته تقديم " لا إله إلا هو" في قوله تعالى: {ذلكم اللَّه ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء} [الأنعام، الآية (١٠٢)]، وتأخيرها في قوله تعالى: {ذلكم اللَّه ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو} [غافر، الآية (٦٢)].

ج- الاختلاف في ترتيب المتعاطفات: من أمثلته قوله تعالى: {يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه وصاحبته وأخيه وفصيلته التي تؤويه} [المعارج، الآيات (١١-١٣)]، وقوله تعالى: {يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه}[عبس، الآيات (٣٤-٣٦)].

د- تقديم الضمير وتأخيره: ومن أمثلته تقديم الضمير "به" في قوله تعالى: {وما أهل به لغير اللَّه}[البقرة، الآية (١٧٣)]، وتأخيره في قوله تعالى: {وما أهل لغير اللَّه به} [(المائدة، (٣)].

الإفراد والجمع:

المراد به ورود الكلمة مفردة في موضع وورودها جمع في موضع آخر. ومن أمثلته كلمة "صلاتهم" وردت مفردة في قوله تعالى: {وهم على صلاتهم يحافظون} [الأنعام، الآية (٩٢)]، وجاءت جمع في قوله تعالى: {والذين هم على صلواتهم يحافظون} [المؤمنون، الآية (٩)]. ومن هذا القبيل أيضاً كلمة "معدودة" جاءت مفردة في قوله تعالى: {وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما

معدودة} [البقرة، الآية (٨٠)]، ووردت جمع في قوله تعالى: {ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات} [آل عمران، الآية (٢٤)].

٤ـ الذكر والحذف:

والمقصود به إثبات حرف أو كلمة أو أكثر في آية وحذفها في آية أخري. وهو أنواع:

أ- إثبات حرف وحذفه، مثاله إثبات حرف "أن" في قوله تعالى: {ولما أن جاءت رسلنا لوطا} [العنكبوت، الآية (٣٣)]. وحذفه في قوله تعالى: {ولما جاءت رسلنا لوطا} [هود، (٧٧)].

ب- إثبات كلمة وحذفها، ومن أمثلة ذلك إثبات كلمة "كله" في قوله تعالي: {ويكون الدين كله للَّه} [الأنفال، الآية (٣٩)]، وحذفها في قوله تعالى: {ويكون الدين للَّه} [البقرة، الآية (١٩٣)]،

ج-إثبات أكثر من كلمة وحذفها، ومثاله إثبات جملة "وما بينهما يخلق ما يشاء" في قوله تعالى: {وللَّه ملك السماوات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء واللَّه على كل شيء قدير} [المائدة، الآية (١٧)]. {وللَّه ملك السماوات والأرض واللَّه على كل شيء قدير} [آل عمران، الآية (١٨٩)].

٥ـ الإبدال:

المراد به إقامة حرف مقام حرف آخر في الكلمة. وهو أنواع:

أ- إبدال حرف بآخر: ومن أمثلته قوله تعالى: {كل يجري لأجل مسمى} [الرعد، الآية (٢)]، وأبدل حرف "اللام" بحرف "إلى" في قوله تعالى: {كل يجري إلى أجل مسمى} [لقمان، (٢٩)]

ب- إبدال كلمة بكلمة: مثاله قوله تعالى: {قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا} [البقرة، (٧٠)]، أبدلت كلمة "ألفينا" بكلمة "وجدنا" في قوله تعالى: {قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا} [لقمان، الآية (٢١)].

ج- إبدال جملة بجملة: ومن أمثلته قوله تعالى: {وإن تعدوا نعمة اللَّه لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار} [إبراهيم، الآية (٣٤)]، جملة "إن الإنسان لظلوم كفار" أبدلت في قوله تعالى: {وإن تعدوا نعمة اللَّه لا تحصوها إن اللَّه لغفور رحيم} [النحل، الآية (١٨)].

٦ـ المتشابه بالتذكير والتأنيث:

ومن أمثلته قوله تعالى: {وأخذ الذين ظلموا الصيحة} [هود، الآية (٦٧)]، بتذكير "أخذ" وتأنيثها في قوله تعالى: {وأخذت الذين ظلموا الصيحة} [هود، الآية (٩٤)].

ثالثاً: نشأة علم المتشابه اللفظي ومراحل تطوره:

مر علم المتشابه اللفظي بعدة مراحل كغيره من العلوم الأخرى، حتى ظهر واتضحت ملامحه، وبان الفرق بينه وبين غيره من علوم القرآن الكريم.

يمكن نلخص المراحل التي مر بها هذا العلم في الآتي:

المرحلة الأولى: هي مرحلة الظهور الأول لهذا العلم ويمكن إرجاعها إلى عصر النبوة حيث رويت بعض الأحاديث والآثار عن النبي وأصحابه اعتبرت إشارات لبداية هذا العلم، من أمثلة ذلك: حديث القاسم بن عبدالرحمن عن أبي أمامة عن النبي قال: " اسم اللَّه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب في ثلاث سور من القرآن في البقرة وآل عمران وطه"، قال القاسم: طلبت هذا الاسم فوجدته في آية الكرسي: ((الْحَيُّ الْقَيُّومُ)) [البقرة، الآية (٢٥٥)]، وفي فاتحة آل عمران: ((الْحَيُّ الْقَيُّومُ)) [آل عمران، الآية(٢)] وفي طه: ((وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ)) [الآية (١١١)] " [ابن ماجه، (٥/ ٢٥)، حديث رقم (٣٨٥٦). وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته، (١/ ٢٢٨)، حديث رقم (٩٧٩)].

المرحلة الثانية: مرحلة الجمع والتدوين وقد اتخذ طريقتين:

الطريقة الأولى: التدوين الغير موجه، أي أنها عبارة عن جمع لآيات المتشابه في اللفظ بدون توجيه ولا ذكر العلة. وأول من صنف في هذا الفن الإمام أبو الحسن على بن حمزة الكسائي (ت١٨٩هـ)، الإمام اللغوي المعروف وأحد القراء السبعة في كتابه: (متشابه القرآن)، ومن المؤلفات التي نهجت نفس الطريقة كتاب: (متشابه القرآن العظيم) لأبي الحسين أحمد بن صبيح المعروف بابن المنادى (ت ٣٣٦هـ)، ومن ذلك أيضاً كتاب: (حل الآيات المتشابهة) لمحمد بن الحسن بن فورك (ت٤٠٦هـ)، وغيرهم [الشتري، (٦)، [البركة، (٨٥)].

الطريقة الثانية: نظمت المتشابه اللفظي في قصائد شعرية تسهل على القراء وحفظة القرآن استذكاره. وأول ما أُلف في هذا الشأن منظومة علم

الدين أبو الحسن على بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣هـ) الموسومة بـ: (هداية المرتاب وغاية الحفاظ والطلاب في تبيين متشابه الكتاب) بلغ عدد أبياتها (٤٤٧) بيتاً، ولقد إعتنى أهل العلم بتحقيقها وشرحها.

وهناك منظومات أخرى يسيرة مثل: (هداية الصبيان لفهم مشكل القرآن) للشيخ على بن أحمد الميهي، وغيرهما من المنظومات الكثيرة في هذا الفن.

المرحلة الثالثة: مرحلة التدوين الموجه، أي توجيه المتشابه اللفظي، وذكر علله وأسراره (وهي التي تعنينا في هذا البحث)، وهي تأخذ طريقتين:

الطريقة الأولى: تناولت المتشابه اللفظي من خلال كتب التفسير ومن أهم كتب التفسير التي عنيت بهذا الامر كتاب (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل) لأبى القاسم محمود الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، وكتاب (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير) لأبي عبداللَّه فخرالدين الرازي (ت ٦٦٠هـ)، وتفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للإمام ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، وكتاب (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) لشهاب الدين محمود بن الحسين الألوسي (ت ١٢٧٠هـ)، وغيرها من كتب التفسير.

الطريقة الثانية: مؤلفات أفردت توجيه المتشابه اللفظي بالتأليف وكان أول من صنف بهذه الطريقة ويعدو من روادها أبو عبداللَّه الرازي المعروف بالخطيب الإسكافي (ت ٤٢٠هـ) في كتابه (درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب اللَّه العزيز) وبعده محمد بن حمزة الكرماني (ت ٥٠٥هـ) في كتابه: (البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان)، وبرز ابن الزبير الغرناطي (ت ٧٠٨هـ) بتوسعه في المسائل في كتابه: (ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من آي التنزيل). ومن ذلك أيضاً كتاب: (كشف المعاني في المتشابه من المثاني) لبدر الدين ابن جماعه الكناني (ت ٧٣٣هـ)، وأيضاً برز الشيخ أبو يحيى زكريا الانصاري (ت ٩٢٦هـ) في كتابه: (فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن) يعد كتابه تلخيص لما كتبه الكرماني، وهؤلاء الخمسة الذين برزوا في هذا العلم من المتقدمين. أما من المتأخرين برز د. محمد

فاضل السامرائي بكتابه: (دراسة المتشابه اللفظي من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل). صالح الشثري في كتابه: (المتشابه اللفظي في القرآن الكريم وأسراره البلاغية). محمد الصامل في كتابه: (من بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم)، محمد راشد بركة في كتابه: (المتشابه اللفظي في القرآن الكريم وتوجيهه –دراسة موضوعية)، غيرهم...

ثمار علم توجيه المتشابه اللفظي في القرآن:

هناك فوائد عديدة، لعلم توجيه المتشابه اللفظي نذكر منها على سبيل المثال:

١- يعين على تدبر وفهم آيات القرآن.

٢- يساعد على ضبط وإتقان حفظ القرآن الكريم.

٣- أنه ضَرْبٌ من التفسير لكلام اللَّه، فهو بهذا يكتسب أهميته، كما يكتسب علم التفسير أهميته.

٤- يُظهر إعجاز القرآن الكريم ببلاغته النافذة، وأسلوبه البديع؛ ذلك أن وجود المتشابه اللفظي، مع عدم قدرة العرب على الإتيان بمثله دليل على عجزهم.

٥- بيان الحكمة من التكرار والتشابه.

٦- يرد على أهل الزيغ والضلال زعمهم أن المتشابه ما هو إلا تكرار يغني بعضه عن بعض؛ وذلك بإظهار عظمة القرآن الكريم، وبلاغته في متشابهه.

رابعاً: أبرز أعلام علم توجيه المتشابه اللفظي في القرآن:

لقد بذل العلماء المتقدمين جهوداً مقدرة في بيان علم المتشابه اللفظي وإبراز قيمته بالنسبة لعلم التفسير وعلوم القرآن، ووضعوا أسسه وقعدوا قواعده فمن أبرز المتصدرين لهذا العلم وأول من طرق بابه:

الخطيب الإسكافي، وكتابه: (درة التنزيل وغرة التأويل):

أبو عبد اللَّه محمد بن عبد اللَّه الخطيب الإسكافي، اديب، كاتب، شاعر، لغوي، وكان معاصراً للصاحب بن عباد ومن أصحابه. وولي الخطابة بالري، فعرف بالخطيب، ولقب بالإسكافي نسبة إلى الحرفة التي كان يمارسها وهي الأسكفة، توفي سنة (٤٢٠هـ)، من مؤلفاته: (مبادئ اللغة)، وصاحب كتاب (درة التنزيل وغرة التأويل)، من أوائل المؤلفين الذين ألفوا في توجيه الآيات

المتشابهة لفظاً في القرآن الكريم، وكل من جاء بعد فهم عيال عليه [الحموي ، (٦/ ٢٥٤٩)]، [الصفدي، (٣/ ٢٧١)]؛ [السيوطي، (١/ ١٤٩)].

يقول الاسكافي رحمه اللَّه في مقدمة الكتاب: "تأملت أكثر كتب المتقدمين والمتأخرين، وفتشت على أسرارها معاني المتأولين المحققين المتبحرين، فما وجدت أحدا من أهلها بلغ غاية كنهها، كيف؟ ولم يقرع بابها، ولم يفتر لهم عن نابلها، ولم يفسر عن وجهها"[الاسكافي ،(١٤٢٢هـ)، (١/ ١٣٧)].

أبو القاسم الكرماني، وكتابه: (البرهان في توجيه متشابه القرآن):

محمود بن حمزة بن نصر، المعروف بتاج القراء، صاحب كتاب (أسرار التكرار في القرآن) المسمى بـ: (البرهان في توجيه متشابه القرآن)، ذكر فيه: الآيات المتشابهات، التي تكررت فيه، وسببها، وفائدتها، وحكمتها، ومن مؤلفاته أيضاً: لباب التفاسير. [ابن الجزري، (٢/ ٢٩١)].

يقول رحمه اللَّه في كتابه ذاكراً سبب تأليفه لهذا الكتاب: "إن الأئمة رحمهم اللَّه تعالى قد شرعوا في تصنيفه واقتصروا على ذكر الآية ونظيرتها ولم يشتغلوا بذكر وجوهها وعللها والفرق بين الآية ومثلها وهو المشكل الذي لا يقوم بأعبائه إلا من وفقه اللَّه لأدائه" [تاج القراء،(٦٤)].

اقتصر الكرماني في كتابه على ذكر الآيات المتشابهات التي يشبه بعضها بعضاً في اللفظ والتركيب، وتختلف عن بعضها في زيادة ونقصان، وذكر وحذف وتقديم وتأخير وإبدال حرف مكان حرف، أو غير ذلك مما يُوجِبُ اختلافًا بين الآيتين. ولقد تأثر بالإسكافي وسار على منهجه في التوجيه، وكان مختصراً لجل ما ورد في الدرة. [الصامل، (٢١)].

أحمد بن الزبير الغرناطي، وكتابه: (ملاك التأويل في المتشابه اللفظ من التنزيل):

هو أحمد بن إبراهيم بن الزّبير الأندلسي، الحافظ النحوي، ولد سنة سبع وعشرين وستمائة (٦٢٧هـ)، في جيان وأقام بمالقة فحدثت له فيها شؤون ومنغصات، فغادرها إلى غرناطة فطاب بها عيشه توفي سنة (٧٠٨هـ).

وله تصانيف كثيره في فنون عدة، منها: "التعليق على كتاب سيبويه"، "البرهان في ترتيب سور القرآن"، "سبيل الرشاد في فضل الجهاد"، "ملاك التأويل في المتشابه اللفظ من التنزيل"، وهو من أشهر مؤلفات ابن الزبير رحمه اللَّه، حيث اقتدى بكتاب درة التنزيل للإسكافي وهذا ما ذكره بنفسه

في مقدمة كتابه بقوله" ورد علي كتاب لبعض المعتنين من جلة المشارقة، نفعه اللَّه سماه بكتاب درة التنزيل وغرة التأويل، قرع به مغلق هذا الباب وأتى في هذا المقصد بصفو من التوجيهات لباب، وعرف أنه باب يوجف عنه أحد قبله بخيل ولا ركاب، ولا نطق ناطق قبل فيه، بحرف مما فيه، وصدق رحمه اللَّه وأحسن فيما سلك وسن وحق لنا به – لإحسانه – أن نقتدى به ونستن" [الفلاّح، ١٤٠٣هـ، ١٤٧].

توسع ابن الزبير رحمه اللَّه في المسائل وزاد عليها يقول: " معتمداً عين ما ذكره من الآيات ومستدركاً ما تذكرته مما أغفله رحمه اللَّه من أمثالها من المتشابهات" [الفلاّح، ١٤٠٣هـ، ١٤٧].

بدر الدين بن جماعة الكناني، وكتابه: (كشف المعاني في المتشابه من المثاني):

أبو عبد اللَّه بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة الكناني الحموي، ولد بحماة سنة (٦٣٩هـ). انقطع في منزله قريباً من ست سنين إلى أن مات في جمادى الآخرة سنة (٧٣٣هـ)، ودفن بالقرافة بالقرب من الشافعي. [أبو الفلاح، ١٤٠٦ه، ٨/ ١٨٤].

كان رحمه اللَّه واسع العلم، له مصنفات كثيره وانتاجه في كافة العلوم والمجالات، فألف في التفسير وعلومه وألف في الحديث، وله مؤلفات في علم الكلام والنحو والسياسة الشرعية والفلك.

من مؤلفاته: المنهل الروي في علوم الحديث النبوي، الفوائد اللائحة من سورة الفاتحة، العمدة في الاحكام، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، من أشهر مؤلفاته رحمه اللَّه، وقد أوضح سبب تأليفه ؛وذلك جاء بناء على ما ورده من أسئلة في دروسه التي عقدها عن سبب الاختلاف بين تلك الآيات، كما أوضح أن كثيرا منها لم يذكر في كتب التفسير، فجاء هذا الكتاب ليوضح ما خفي من ذلك، فأزال الإبهام وبدد الأوهام قال رحمه اللَّه في مقدمة كتابه: "فلما من اللَّه بحفظ القرآن العزيز وتحصيله، والوقوف على ما قدر من تفسيره وتأويله، واتفق إلقاء دروس التفسير في المدارس، وما يظهر في بحوثها من النفائس، وربما لهج بعض فضلاء الحاضرين بمسائل حسنة غريبه، وسأل عن مناسبات ألفاظها لمعانيها العجيبة، مما لم يذكر بعضه أو أكثره في

كتب التفسير المشهورة، ولا ألمت به في أسفارها المسطورة، من اختلاف ألفاظ معان مكررة، وتنويع عبارات فنونه المحررة، ومن تقديم وتأخير، وزيادات ونقصان، وبديع وبيان، وبسط واختصار، وتعويض حروف بحروف اغيار، فتحل تلك الأسئلة بما يفتح اللَّه به، إما منقول، أو غير منقول، وقد استخرت اللَّه تعالى في ذكر أجوبه ما على الخاطر منه باختصار لا غنى لفهمه منه ،وسميته :كشف المعاني في المتشابه من المثاني" [عبد الجواد، ١٤١٠هـ، ٧٩-٨٠)؛ [الشسري، ١٠٦-١٠٧].

زكريا الأنصاري، وكتابه: (فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن):

أبو يحي زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، وتعلم في القاهرة وكف بصره سنة (٩٢٦هـ)، نشأ فقيرا معدما، وله تصانيف كثيره منها: شرح الروض، وشرح البهجة، وأشهرها (فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن) [الزركلي، (٣/ ٤٦)]، وقد ذكر رحمه اللَّه سبب تأليفه الكتاب فقال: "... وبعد هذا فهذا مختصر في ذكر آيات القرآن المتشابهات، المختلفة بزيادة، أو تقديم، أو تبديل حرف بآخر، أو غير ذلك، مع بيان سبب تكراره، وفي ذكر أنموذج من أسئلة القرآن العزيز وأجوبتها صريحا أو إشارة، جمعته من كلام العلماء المحققين، ما فتح اللَّه به من فيض فضله المتين، وسميته: (فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن)" [الأنصاري، ١٤٠٣هـ، ٦].

طرق التوجيه التي أعتمد عليها العلماء في إيضاح العلة في الآيات المتشابهة:

لقد سلك العلماء عدة طرق لتعليل الاختلافات بين الآيات المتشابهة فمنها:

١- النظر إلى مواقع الآيات في سور القرآن وسياقات الآيات.

٢- النظر في معاني المفردات.

٣- النظر في موضوع السورة.

٤- النظر إلى أحوال المخاطبين.

٥- النظر إلى الترتيب القرآني حسب المصحف وحسب النزول.

٦- النظر في الحوادث وأسباب النزول.

مصادر العلماء في توجيه المتشابه اللفظي في القرآن:

اعتمد العلماء في توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم على مصادر عديدة منها:

١- القرآن الكريم وعلومه: تفسير الآيات ببعضها مما يظهر مدلول الآية ويوضحها، النظر في سياقات السور والآيات والاستفادة من ترتيب القرآن بأنواعه كالمكي والمدني وأسباب النزول.

٢- الحديث الشريف والأثر.

٣- علم القراءات: كشف بعض جوانب الاختلاف بين الآيات المتشابهة على ضوء اختلاف القراءات في الآية.

٤- أقوال المفسرين: الاعتماد على أقوال المفسرين من الصحابة والتابعين، أمثال ابن عباس وقتادة والحسن والسدي.

٥- آراء النحويين واللغويين: الاستفادة من اللغة في توجيه اختلاف الألفاظ القرآنية، والاعتماد على النحو في توجيهه الآيات المتشابهة.

أمثلة لتوجيهات العلماء للمتشابه اللفظي في القرآن:

المثال الأول: قوله تعالى: {وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ} [الحجر، الآية (٣٥)] جاءت كلمة "اللعنة" في هذه الآية معرَفه بأل التعريف، ووردت في موضع أخر "لعنتي" بالإضافة، قال تعالى: {وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ} [ص، الآية (٧٨)].

قال النيسابوري في تفسيره: "وإنما ذكر اللعنة هاهنا بلام الجنس لأنه ذكر آدم بلفظ الجنس حيث قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ} [الحجر، الآية (٢٨)]، ولما خصص آدم بالإضافة إلى نفسه في سورة ص حيث قال تعالى: {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ} [ص، الآية (٧٥)]، خصص اللعنة أيضا بالإضافة فقال: قال تعالى: {وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ} [الحجر، الآية (٣٥)] فافهم" [النيسابوري، ١٤١٦هـ، ١٤/ ٢٢٠-٢٢١].

المثال الثاني: تقديم وتأخير (مواخر) على (فيه):

قال تعالى: {وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [النحل، الآية (١٤)].

الآية التي تقابلها قوله تعالى: {تَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تشكرون} [فاطر، الآية (١٢)].

قال ابن جماعه: "أن آية النحل: سيقت لتعداد النعم على الخلق بدليل تقديم قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}. وآية فاطر: سيقت لبيان القدرة والحكمة بدليل قوله تعالى: {واللّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللّهِ يَسِيرٌ} [فاطر،(١١)] [الكناني،١٤١٠ه، ٢٢٦].

ثم قال: "وقدم (مَوَاخِرَ) على (فيه) لأنه امتن عليهم بتسخير البحر، فناسب تقديم (مَوَاخِرَ) – أي شاقة للماء– وأيضاً ليلي المفعول الثاني المفعول الأول لـ (ترى) فإنه أولى من تقديم الظرف.. وقدم (فيه) على (مَوَاخِرَ) لأن شق الفلك الماء لجريانه فيه آية من آيات اللّه تعالى فالتقدم فيه أنسب للفلك." [الكناني،١٤١٠ه، ٢٢٦].

المثال الثالث: تقديم وتأخير لفظ (النفع)على (الضر):

في قوله تعالى: {قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ} [الرعد، الآية (١٦)].

تقابلها قوله تعالى من سورة الفرقان: {وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا} [الفرقان، الآية (٣)].

وقد وجه ابن الزبير الغرناطي في كتابه ملاك التأويل هذا بقوله: "والجواب عن ذلك، واللّه أعلم: أن آية الفرقان قد عطف عليها بالواو المشركة في الإعراب والمعنى قوله تعالى: {وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا}، وقدم قبلها ما عطفت عليه بالواو أيضاً وذلك قوله تعالى: {وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا}.

فقد اتفقت هذه الجمل المعطوفات في انطواء كل جملة منها على متقابلين كالضدين، ففي الأولى: عدم الخلق في قوله: (لَا يَخْلُقُونَ) مقابلاً

للخلق والحياة، وفي الثانية: الضر مقابلا النفع، وفي الثالثة: الموت مقابل الحياة، وبنى مجموعها على تأخير أشرف المتقابلين؛ ففي الأولى الإشارة إلى الخلق في قوله تعالى: (وَهُمْ يُخْلَقُونَ)، وكذا في الثانية الضر والنفع والنفع أشرف، وفي الثالثة الموت والحياة والحياة أشرف، فروعي تناسب الآي على ما أوضحنا، فقدم الضر على النفع في آية الفرقان جذورك.

أما أية الرعد فلم يعرض فيها ما يُحمل على ما ذكر من التناسب فجاءت من حيث أفردت على ما يجب من تقديم النفع على الذي هو مطلب العاقل، وكأن قد قيل فيها: إذا لم ينفعوا أنفسهم فكيف ينفعونكم؟ ثم أتبع بما يكمل به التعريف بحال (من) اتخذوهم أولياء من أنها لا تضر ولا تنفع، فجاء كل على ما يجب ويناسب، ولا يمكن خلافه.

المثال الرابع: تم تقديم كلمة "بالقسط" على كلمة "شهداء" في قوله تعالي: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا)) [النساء، الآية (١٣٥)] وتم تأخيرها في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى)) [المائدة، الآية (٨)].

قيل قدم القسط في سورة النساء، وأخر في المائدة اهتماماً بالعدل في النفس والوالدين والأقربين، لأن ذلك مظنة العدل. [ابن فودي، ١٣٨٠هـ، ١/ ٢١٣].

المثال الخامس: اختلاف الضميرين في (فيه) و(فيها) مع اتحاد المعنى:

الآية قوله تعالى: {الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ} [الأنبياء، الآية (٩١)]، الآية التي تقابلها في قوله تعالى: {وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ} [التحريم، (١٢)]

يقول الإسكافي في توجيه الاختلاف في الضميرين مع اتحاد المعنى: " لما كان القصد في سورة الأنبياء إلى الإخبار عن حال مريم وابنها، وأنهما جُعلا آية للناس، وكان النفخ فيها ممّا جعلها حاملا، والحامل صفة للجملة، فكأنه قال: {الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً

لِلْعَـالَمِينَ}، فصـيّرها الـنفخُ حـاملا حتـى ولـدت، والعـادة جاريـة أن لا تحمـل المرأة إلا من فحل، ولا يولد الولد مـن غيـر أب، فلمـا كـان القصـد التعجـب مـن حاليهما، وأنها بالنفخ صارت حاملا ردّ الضـمير إلـى جملتهـا، إذ كـان الـنفخ فـي فرجها نفخاً فيها أوجـب القصـد إلـى وصـفها بعـد الـنفخ بصـفةٍ ترجـع إلـى جملتها دون بعضها، كان قوله: (فنفخنا فيها) أولى من قوله: (فنفخنا فيه).

وأما قوله في سورة التحريم: {مَرْيَمَ ابْنَـتَ عِمْـرَانَ الَّتِـي أَحْصَـنَتْ فَرْجَهَـا فَنَفَخْنَـا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ}.

فلما لم يكن القصد فيه إلى التعجّب من حالهـا بالحمـل عـن الـنفخ، وولادتهـا لا عن اقتراب فحل لم يكن ثَمّ من القصد إلـى وصـف جملتهـا بغيـر الصـفة التـي كانت عليها قبلها ما كان في الآيـة الأولـى، فجـاء اللفـظ علـى أصـله، والمعنـى: نفخنا في فرجها، ولم يُسَقِ الكلامُ إلـى مـا سـيق إليـه فـي سـورة الأنبيـاء مـن وصف حالها بعد النفخ، فاختلفا لذلك" [الإسكافي، ١٤٢٢هـ، ١/ ٩١٢-٩١٣].

وافق الكرماني مـا ذهـب إليـه الإسـكافي فقـال: "المقصـود فـي هـذه السـورة ذكرها وما آل إليه أمرها، حتى ظهر فيها ابنها وصـارت هـي وابنهـا آيـة، وذلـك لا يكون إلا بالنفخ في حملها وتحملهـا والاسـتمرار علـى ذلـك إلـى ولادتهـا فلهـذا اختصت بالتأنيث.

وما في التحـريم مقصـور علـى ذكـر إحصـانها وتصـديقها بكلمـات ربهـا وكـأن النفخ أصـاب فرجهـا وهـو مـذكر والمـراد بـه فـرج الجيـب أو غيـره فخصـت بالتذكير" [الكرماني ، (١٨٠)].

المثال السادس: الإبدال في تغاير لفظي (إمرا) ولفظ (نكرا):

في قوله تعالى: {فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِـي السَّـفِينَةِ خَرَقَهَـا ۖ قَـالَ أَخَرَقْتَهَـا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا} [الكهف، الآية (٧١)].

الآية التي تقابلها في قوله عـز وجـل: {فَانطَلَقَـا حَتَّـىٰ إِذَا لَقِيَـا غُلَامًـا فَقَتَلَـهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا} [الكهف، الآية (٧٤)].

قال ابـن الزبيـر: "والجـواب، واللّه أعلـم: أن خـرق السـفينة لـم يبلـغ بحيـث يتلفها، وإنما قصد به الخضر عيبهـا ليزهـد فيهـا مريـد غصـبها بـدليل قولـه بعد: {أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فـي البحـر فـأردت أن أعيبهـا وكـان وراءهم ملك يأخذ كل سـفينة غصـبا}، فإنمـا أراد إبقاءهـا علـى مالكهـا ودفـع

هذا الغاصب إذا رأى ما بها من العيب المانع من الرغبة فيها، وهذا لا يبلغ ظاهره مبلغ ظاهر قتل الغلام بغير سبب ظاهر فوصف(بإمر) في قوله: {لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا}، وهو دون النكر. وأما البادي الظاهر من قتل الغلال عند من يغيب عنه ما علمه من الخضر فشيء نكر، ومرتكب عند من لحظه بظاهره وغاب عنه ما في طيه شنيع ووزر، فوقع التعبير في الموضعين بما يناسب كلا الفعلين، وعن قتادة رحمه اللَّه: "النكر أشد من الأمر" [المباركفوري، (٨/ ٤٧١)] فجاء كل على ما يلائم، ولم يكن ليحسن مجيء أحد الوصفين في موضع الآخر، واللَّه أعلم" [الفلاح، ١٤٠٣هـ، ٢/ ٧٨٨].

المثال السابع: التشابه اللفظي بين قوله تعالى: {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا} [البقرة، (١٣٦)] وقوله تعالى: {قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا} [آل عمران، الآية (٨٤)]، قال الشيخ زكريا الأنصاري: "إن قلتَ: لمَ قال هنا " قُولُوا" و "إِلَيْنَا" وفي آل عمران " قُلْ " و "عَلَيْنَا"؟ قلتُ: لأن "إلى" للانتهاء، وهو لا يختصُّ بجهة، والكتبُ منتهيةٌ إلى المؤمنين بعد نزولها على الأنبياء، والخطابُ هنا للمؤمنين لقوله: {قولُوا آمَنَّا باللَّه} و"على" للاستعلاء وهو مختص بالأنبياء، وأفضلهم نبيُّنا وهو المخاطب ثمَّ بقوله {قُلْ آمنا باللَّه} فكان الأنسب هنا وثمَّ ما ذُكر. وكُرِّر "ومَا أنزلَ" لاختلاف المنزَّل إلينا، والمنزَّل على إبراهيم وما عُطف عليه. [الأنصاري، ١٤٠٣هـ، ١/ ٤٠]. ما ذكرناه من أمثلة يفي بالغرض.

نتائج البحث:

في ختام هذا البحث تبين لنا الجهود الكبيرة التي بذلها العلماء في بيان توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، ودقة فهمهم للمتشابه اللفظي واتساع مداركهم، وسعة اطلاعهم وربطهم المتشابه بالعلوم الأخرى، مما جعلهم المرجع الأول في علم توجيه المتشابه.

كما تبين من الدراسة هناك فرق بين المؤلفات في المتشابه اللفظي في القرآن وبين المؤلفات في توجيه المتشابه اللفظي.

كذلك اتضح تأثر العلماء الذي ألفوا في توجيه المتشابه اللفظي في القرآن بالخطيب الإسكافي الذي يعد من رواد التأليف في هذا الفن.

أيضاً تبين هناك تشابه كبير في توجيهات العلماء للمتشابه اللفظي في القرآن، واتفاقهم إلى حد كبير على توجيه المسائل نفسها.

أيضاً استبان تنوع المصادر التي اعتمد عليها العلماء في توجيه المتشابه اللفظي في القرآن، والطرق التي سلكوها لتعليل الاختلافات بين الآيات المتشابهة كالنظر إلى مواقع الآيات في سور القرآن وسياقات الآيات، موضوع السورة، والنظر إلى أحوال المخاطبين وغيرها.

مصادر البحث

١- السيوطي، الحافظ السيوطي ،الإتقان في علوم القرآن ، الجزء الأول، تخريج وتعليق: أ.د.مصطفى ديب البغا.

٢- الكرماني، أبو القاسم الدين محمود الكرماني، البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تحقيق عبدالقادر أحمد العطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبدالتواب عوض، دار الفضيلة للنشر.

٣- الزركشي، الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ، ت: د. زكي أبو سريع

٤- الإسكافي، أبو عبد اللَّه الأصبهاني المعروف بالخطيب الإسكافي (١٤٢٢هـ)، درة التنزيل وغرة التأويل ، دراسة وتحقيق وتعليق: د.محمد مصطفي آيدين، الناشر جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، الطبعة الأولى.

٥- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (١٤٢٠هـ) تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية.

٦- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري (١٤٠٧هـ) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

٧- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (١٤٢٢هـ) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبداللَّه بن عبدالمحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولي.

٨- الغرناطي، أحمد الغرناطي وفاضل السامرائي،(٢٠١٢م) توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين ، دراسة مقارنة، محمد

رجائي الجبالي، رسالة دكتوراه، جامعة مالايلا كوالالمبور، قسم القرآن والحديث، أكاديمية الدراسات الإسلامية.

٩- الألوسي، شهاب الدين محمود الحسيني الألوسي(١٤١٥هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، تحقيق على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

١٠- فودي، ابومحمد عبد اللَّه بن محمد بن عثمان الملقب بوفودي (١٣٨٠هـ) ضياء التأويل في معاني التنزيل، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

١١- النيسابوري، الحسن بن محمد القمي النيسابوري(١٤١٦هـ) غرائب القرآن ورغائب الفرقان ، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى.

١٢- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري(١٤٠٣هـ) فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، تحقيق محمد على الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الأولى.

١٣- الكناني، أبو عبد اللَّه محمد بن إبراهيم بن جماعة الكناني (١٤١٠هـ) كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق عبد الجواد خلف، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى.

١٤- الطيار، عبد اللَّه محمد أحمد الطيار(١٤٣٠هـ) المتشابه اللفظي حكم وأسرار وفوائد وأحكام، الناشر دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى.

١٥- جيران، لبيب محمد جيران صالح(١٤٣١هـ) المتشابه اللفظي في القرآن الكريم دراسة مقارنة بين الإسكافي والغرناطي، الناشر: دار الفاروق، الأردن، الطبعة الأولى.

١٦- البركة، محمد راشد البركة، المتشابه اللفظي وتوجيهه في القرآن الكريم دراسة موضوعية.

١٧- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني(١٣٩٩هـ) مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر.

١٨- الصامل، محمد بن على الصامل، من بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، دار إشبيليا

١٩- الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي(١٤٠٣هـ) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من آي التنزيل ، تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.

من معالم الرفق في الدعوة
(ترك ركن أو شرط من العبادة للمشقة)

د. أحمد النعمة محمد النعمة(*)

مستخلص البحث:

تهدف الدراسة إلى بيان معالم الرفق في الدعوة، وبيان أن حرمة الأبدان مقدمة على حرمة الأديان، وهذه من المسلمات في الضروريات الخمس. هذا الموضوع يمثل فهم أعمق للأحكام الشرعية وخصوصاً الحالات الاستثنائية والأحكام المتعلقة بها، والتي يحسب الكثير من الناس أنها تتعارض مع الأحكام الشرعية. شملت الدراسة بعض معالم الرفق في الدعوة "المشقة وما يترتب عليها من أثر في إسقاط العبادة" تعريف بالمشقة وبالبحث في طياته بمثل إجابة لكثير من التساؤلات في مجتمعنا المعاصر. وختمت الدراسة بعدد من النتائج التي توصل لها الباحث، ثم التوصيات.

المقدمة:

الحمد للَّه رب العالمين، الذي أقام القواعد الكلية للدين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد صلى اللَّه عليه وسلم، وعلى آله وصحبه أجمعين .نشهد أنه بلغ الرسالة، وأدى الأمانة ونصح الأمة، وكشف الغمة، وجاهد في اللَّه حق جهاده، تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك ونحن على ذلك من الشاهدين، وبعد

ومما لا شكَّ فيه أن الشريعة مقصدها اليسر ورفع الحرج، والفقه الإسلامي، خضم كبير، وكلما برزت جوانب هذا الخضم، تبين جماله وعظمته، وجمال وعظمة الشريعة الإسلامية، والحمد للَّه الذي وفقني لاختيار طريق الدراسات الإسلامية الذي يتعلق بعقيدة المسلم شريعة الخالق سبحانه وتعالى، لأن هذا العلم من أشرف العلوم وأجلاها.

وحيث ما سار الإنسان في هذه الشريعة السمحة وجد اليسر ومراعاة الطاقة البشرية والحالات المختلفة للإنسان والظرف التي يصادفها في جميع البيات والأحوال. على الناس أن يأتوا منها بما في طوقهم بلا حرج ولا مشقة. وقال

(*) رئيس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، كلية الإمام الهادي

بعضهم ما أحسن الإيمان يزينه العلم وما أحسن العلم يزينه العمل، وما أحسن العمل يزينه الرفق، وما أضيف شيءٍ إلى شيءٍ مثل حلم إلى علم(الغزالي، ٢٠٠٦م ،٣/ ١٩٦٧). وقال سفيان بن عيينة لأصحابه أتدرون ما الرفق؟ قالوا قل يا أبا محمد، قال: أن تضع الأمور في مواضعها، الشدة في موضعها واللين في موضعه، والسيف في موضعه، والسوط في موضعه. نسأل اللَّه أن يجعلنا من العاملين بنهجه والسالكين له علماً وعملاً. ولقد اخترت لهذا البحث عنوان (من معالم الرفق في الدعوة ترك ركن أو شرط من العبادة للمشقة) ومما لا شك فيه أن الشريعة مقصدها اليسر ورفع الحرج، والمشقة عن المكلفين، والتسهيل والتيسير على الناس في آداء الواجبات الدينية على حسب ما يتلاءم مع واقع الحياة وظروف الإنسان المختلفة.

ومن خصائص الشريعة أنها دائماً تحفظ مصالح الناس إذ شرع اللَّه ملازم للمصلحة.

١/ الدافع إلى اختيار الموضوع:

١- أسلوب الرفق في الدعوة الإسلامية من الأساليب التي يجهلها كثير من الدعاة وهو يكاد أن يكون من المندثرة وهو ترسم لنهج النبي صلى اللَّه عليه وسلم الذي يقول: (ما كان الرفق في شيء إلا زانه...)

٢-بيان أن حرمة الأبدان مقدمة على حرمة الأديان، وهذه من المسلمات في الضروريات الخمس.

٣-الكتابة في هذا الموضوع تمثل فهم أعمق للأحكام الشرعية وخصوصاً الحالات الاستثنائية والأحكام المتعلقة بها، والتي يحسب الكثير من الناس أنها تتعارض مع الأحكام الشرعية.

٤- البحث يمثل الإجابة لتساؤلات كثيرة في مجتمعنا المعاصر، من خلال أقوال الفقهاء والتي أثبتناها في بحثنا هذا.

٢/ أهمية الموضوع:

١-تنبع أهمية الموضوع من أهمية الفقه الإسلامي، حيث يقول الحبيب المصطفي صلى اللَّه عليه وسلم (من يرد اللَّه به خيراً يفقهه في الدين)

٢-إن أغلبية المسلمين يبحثون عن اليسر الذي والمرونة التي اختصت بها الأمة المحمدية لمعرفة عباداتهم في حالات المشقة.

٣/ أسئلة البحث: ١/ ما هي أوجه المشقة؟

٢/ هل تختلف المشقة باختلاف الأعمال؟

٣/ هل للمشقة أثر على العبادة؟

٤/ هل يكون تأثير المشقة لدرجة ترك ركن أو شرط للعبادة؟

٤/ منهج البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك لاستقراء المشقة وأثرها في فقه العبادات وتحليلها.

اشتملت على النتائج والتوصيات.

الرفق والتيسير في الدعوة:

الرفق في حياة المسلم:

الرفق محمود ويضاده العنف والحدة، والعنف نتيجة الغضب والفظاظة، والرفق واللين نتيجة حسن الخلق والسلامة، وقد يكون سبب الحدة الغضب، وقد يكون شدة الحرص والاستيلاء بحيث يدهش عن التفكير ويمنع من التثبت، فالرفق في الأمور ثمرة لا يثمرها إلا حسن الخلق(الغزالي، ٢٠٠٦م، ٣/ ١٩٦٥).

الرفق رحمة اللَّه تعالى على خلقه أجمعين حيث يقول في الحديث القدسي (اللَّه أرحم بعبده المؤمن من الوالدة الشفيقة بولدها) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم ٥٩٩٩) وصدق اللَّه العظيم: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) (الأنبياء، ١٠٧) (وفي مقام آخر: إنما بعثت رحمة ولم أبعث لعانا) (مسلم، ١٩٨٤م، رقم (٢٢٩٩) لذا القلوب الكبيرة قلما تستجيشها دوافع القسوة عن التعقل والحلم. إنها إلى العفو الصفح أقرب منها إلى الانتقام والبطش. اللهم أرحمن فأنت بنا راحم ولا تعذبنا وأنت علينا قادر وألطف بنا فيما جرت به المقادير أنك على كل شيء قدير. ها هو نوح عليه السلام – أبو الأنبياء – يقول في مجادلته لقومه: (قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلاَلَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ). أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاَتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ. أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُواْ وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (الأعراف، ٦١-٦٣) إنه جواب ملؤه الرحمة والشفقة، والصدق في النصح، واللطف في الخطاب. ولا يُحسن الخلق إلا بضبط قوة الغضب وقوة الشهوة، وحفظهما على حد الاعتدال، ولأجل هذا أثنى النبي صلى اللَّه عليه وسلم

على الرفق وبالغ فيه، فقال: (يا عائشة إنه من أعطي حظه من الرفق فقد أعطي حظه من خير الدنيا والآخرة، ومن حرم حظه من الرفق فقد حرم حظه من خير الدنيا والآخرة) (البخاري، ٢٠٠٢م، ٥٦٨٧). وقال صلى اللَّه عليه وسلم: (إذا أحب اللَّه أهل بيت أدخل عليهم الرفق) (البيهقي، ٧٧٢٢).

وليس بعد طغيان فرعون من طغيان وقد قال اللَّه لموسى وهارون عليهما السلام: (اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى. فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) (طه، ٤٣-٤٤).

ولأهمية الرفق واهتمام العلماء به من بعد رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم وصحابته، نجد أن الشيخان قد بوبا له، فبوب له الإمام البخاري باباً في كتاب الأدب، سماه باب الرفق، وبوب له الإمام مسلم كذلك في كتاب البر والصلة باباً في الرفق. الرجل العظيم كلما ارتفع إلى آفاق الكمال.. اتسع صدره، وامتد حلمه، وتطلب للناس الأعذار، والتمس لأغلاطهم المسوغات. وأخذهم بالأرفق من حالهم. أخرج البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: بال أعرابي في المسجد فقام إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول اللَّه : دعوه لا تزرموه، وأهريقوا على بوله ذنوبا من ماء. أي دلوا من ماء. فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين وسكنوا ولا تنفروا).(مسلم، ١٩٨٤م) أولئك هم رسل اللَّه عليهم الصلاة والسلام عنوان الرحمة والشفقة والقدوة في الصفح والمغفرة.

إن حقا على المسلمين أن يستصحبوا الرفق واللين في الأمر كله من غير مداهنة ولا مجاملة. ومن غير غمط ولا ظلم.

إن على الأب الشفيق والأم الرؤوم، وإن على الأزواج وأصحاب المسئوليات أن يرفقوا بمن تحت أيديهم، لا يأخذون إلا بحق، ولا يدفعون إلا بالحسنى، ولا يأمرون إلا بما يستطاع: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً) (الطلاق: ٧) ما كان الرفق في شيء إلا زانه، ولا نزع من شيء إلا شانه، وإن اللَّه يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، بذلك صحت الأخبار عن الصادق المصدوق.

الرفق في كل شيء:

إن النبي صلى اللَّه عليه وسلم أتى ليخرج النـاس مـن الظلمـات إلـى النـور ومـن الضيق والحر إلى السعة فأمته صلى اللَّه عليـه وسـلم، أمـة الرحمـة والهـدى، إن العقل والحكمة والمعرفة بطبـائع الأمـور تقتضـي تقبـل الميسـور مـن أخـلاق الناس، والرضا بالظاهر من أحـوالهم، وعـدم التقصـي علـى سـرائرهم، أو تتبـع دخائلهم، كما تقتضي قبول أعـذارهم، والغـض عـن هفـواتهم، وحملهـم علـى السلامة وحسن النية. إذا وقعت هفوة أو حصـلت زلـة فلـيس مـن الأدب ولـيس من الخلق الحسـن المسـارعة إلـى هتكهـا والتعجـل فـي كشـفها فضـلا عـن التحدث بها وإفشائها. ولعل أقوى شاد لنا فـي التجـاوز عـن الهفـوات مـا فعلـه النبي صلى اللَّه عليه وسلم يوم فتح مكة فـي موقـف حاطـب بـن أبـي بلتعـة. حينما كتب كتاباً إلى قريش يخبرهم بالـذي أجمـع عليـه رسـول اللَّه صـلى اللَّه عليه وسـلم مـع أن الرسـول صـلى اللَّه عليـه وسـلم كـان يـدعو (اللهـم خـذ العيون والأخبار عن قـريش حتـى نبغتهـا فـي بلادهـا) (ابـن هشـام، ١٩٧٧م، ٢٢٤).

هل وظيفة المسلم أن يلوك أخطـاء النـاس ويتتبـع عثـراتهم، ويعمـى أن يـرى حسناتهم، وكأنه لا يعـرف و لا يـرى إلا كفـة السـيئات؟ ألـيس فـي عيوبـه مـا يشغله عن عيوب الناس؟.!

المسلم الناصح شفوق بإخوانه، رفيق بهم، يحب لهـم الخيـر كمـا يحبـه لنفسـه، ويجتهد لهم في النصح كما يجتهـد لنفسـه. أمـا الفـظ القاسـي صـاحب القلـب الغليظ.. فقد قضت سنة اللَّه.. نفرة النـاس منـه، فـلا تقبـل منـه دعـوة، ولا يسمع منه توجيه، ولا يرتاح له جليس (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّـهِ لِنـتَ لَهُـمْ وَلَـوْ كُنـتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِـكَ فَـاعْفُ عَـنْهُمْ وَاسْـتَغْفِرْ لَهُـمْ وَشَـاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّـلْ عَلَـى اللّـهِ إِنَّ اللّـهَ يُحِـبُّ الْمُتَـوَكِّلِينَ) (آل عمـران، ١٥٩).

وعلى قدر ما يمسك الإنسـان نفسـه، ويكظـم غيظـه، ويملـك لسـانه تعظـم منزلته عند اللَّه وعند الناس.

وعلى قدر ما يتجاوز عن الهفـوات، ويقيـل مـن العثـرات تـدوم مودتـه ويـأنس النـاس بـه. إنكـم لـن تسـعوا النـاس بـأموالكم ولكـن تسـعوهم بـأخلاقكم. يسعهم منكم بسط المحيا وطلاقة الوجه.

إن المخلص في المودة الصادق في المحبة لا يرى لنفسه فضلاً على غيره، ولا يكون عونا للشيطان على صاحبه. روي أن أبا الدرداء رضي اللَّه عنه مر على رجل قد أصاب ذنبا والناس يسبونه فقال: أرأيتم لو وجدتموه في قليب – أي في بئر – ألم تكونوا مستخرجيه؟ قالوا: بلى. قال: فلا تسبوا أخاكم، واحمدوا اللَّه الذي عافاكم).

الرفق بكل المخلوقات وهي أمم أمثالنا فعلينا ان نرفق بها وخصوصاً الأليفة التي نحمل عليها أمتعتنا من الدواب. عن عائشة رضي اللَّه عنها، أنها كانت مع النبي صلى اللَّه عليه وسلم في سفر، على بعير صعب فجعلت تصرفه يميناً وشمالاً فقال رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم (يا عائشة عليك بالرفق فإنه لا يدخل في شيءٍ إلا زانه، ولا ينزع من شيءٍ إلا شانه) (مسلم، ١٩٨٤م، رقم ٢٥٦٣) القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها وتودد إليها. فاعفوا واصفحوا ألا تحبون أن يغفر اللَّه لكم. يقول سبحانه: (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ) (الحديد، ١٦) أما إذا زاد الإيمان في القلب وعمرت النفس بذكر اللَّه.. ازدادت السماحة وازداد الحلم، واتسع الصدر للناس، فلا يقابل الجاهل بمثل جهله ولكنه قول سلام وإعراض عن اللغو قال تعالى: (لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين) (القصص، ٥٥) لابد للمسلم أن يأخذ بأحسن الأخلاق، والإخلاص في القول والعمل، (وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ) (البلد، ١٧).

ومن آداب السفر: أن يرفق المسافر بالدابة: (من كان راكباً فلا يحملها ما لا تطيق، ولا يضربها في وجهها، فإنه منهى عنه، ولا ينام عليها فإنه يثقل بالنوم، وتتأذى به الدابة، كان أهل الورع لا ينامون على الدواب إلا غفوة، قال صلى اللَّه عليه وسلم، ولا تتخذوا ظهور دوابكم كراسي) (البخاري، ٢٠٠٢م ، ٢٠١) . ويستحب أن ينزل عن الدابة غدوة وعشية، إن في كل كبدة حُراء أجر. قال أبو الدرداء رضي اللَّه عنه لبعير له عند الموت، (أيها البعير لا تخاصمني إلى ربك فإني لم أك أحملك فوق طاقتك).

(المشقة تجلب التيسير) (السيوطي، ١٩٨٣، ٧٥–٧٦).

معنى هذه القاعدة: أن الشارع جعل المشقة عاملاً من عوامل التخفيف والتيسير، ورفع الحرج الذي هو أحد مقاصد الشريعة وخصائصها التي أتت بالحنيفية السمحة التي لا تجعل عذر لمكلف بالتنصل من أحكامها لمشقة أو ضرورة.

ودليل هذه القاعدة : قال تعالى (يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ). (البقرة ١٨٥) وقال تعالى: (يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً) (النساء، ٢٨).

ومن السنة المطهرة: قوله صلى اللَّه عليه وسلم (يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا) (البخاري، ٢٠٠٢م، ٥٧٧٥).

تكاد هذه القاعدة بمضمونها ومعناها تستوعب جميع الرخص الشرعية، حتى قال العلماء: إن جميع الرخص الشرعية تخرج من هذه القاعدة.

ومن أمثلتها المرض، ومن رخصه: التيمم عند مشقة استعمال الماء وكذلك في الجراحة، والقعود في الصلاة، والجمع بين الصلاتين، والفطر في رمضان، والصلاة مضجعا إذا عجز عن القعود، وبالإيمان إذا عجز عن تعاطي الأفعال، وإباحة ما يحتاج إليه من محظورات الحج – مع الفدية – والاستنابة في رمي الجمرات إذا عجز عنه، والتداوي بالنجاسات – على المذهب – إذا لم يقم غيرها مقامها، وترك الجمعة والجماعات مع ثبوت أجرها له إذا كان عادته الصلاة في جماعة، لقوله صلى اللَّه عليه وسلم: (إذا مرض العبد، أو سافر، كتب له من الأجر ما كان يعمله صحيحا مقيما). (الزركشي، ١٤٠٢هـ، ١٦٥).

إذا ضاق الأمر اتسع وهذه القاعدة متفرعة من قاعدة (المشقة تجلب التيسير) ومفادها أنه إذا طرأت مشقة على الناس من حكم شرعي في الأحوال العادية جاز لهم الترخص في الأحكام وعدم التزام القواعد العامة المطردة وخفف عليهم بأخذ الأيسر والأسهل ما دام هناك حرج وضيق، لقوله تعالى (...الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...) (سورة البقرة، ١٨٥) وقوله سبحانه وتعالى (لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا...) (البقرة، ٢٨٦) ومن تطبيقات هذه القاعدة أن المدين المعسر تؤجل مطالبه إلى وقت اليسار أو يسقط عنه

الدين، وقبول شهادة النساء والصبيان في المواضع التي لا يحضرها الرجال كالحمامات حفاظاً على حقوق الناس.

أدلة رفع الحرج في حالة المشقة:

أولاً: القرآن الكريم:

بعض من الآيات القرآنية العظيمة التي ترفع الحرج في حالة المشقة. قال تعالى: (ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ) (البقرة، ١٧٨). قال تعالى: (يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) (البقرة، ١٨٥). قال تعالى:(لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ...رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا) (البقرة، ٢٨٦). قال تعالى *(يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً)* (النساء، ٢٨). قال تعالى: (مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ). (المائدة، ٦). قال تعالى:(فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ) (آل عمران، ١٥٩). قال تعالى: (لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً). (الطلاق، ٧).

ثانياً: السُنة النبوية:

بعض من الاحاديث التي ترفع الحرج في حالة المشقة. قال صلى اللَّه عليه وسلم: (**إنّ اللَّه** يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته) الإمام أحمد، رقم (٥٨٣٢) عن النبي صلى اللَّه عليه وسلم أنه قال لعمران بن حصين:(صلي قايماً وإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب، وإن لم تستطع تومي ايما) وزاد النسائي وقال وان لم تستطع فمستلقياً) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم ١١١٧). قال صلى اللَّه عليه وسلم: (إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي خير وكفر عن يمينك) النسائي، كتاب النذور والأيمان. قال صلى اللَّه عليه وسلم :(ليس من البر الصيام في السفر) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم (١٩٤٧) .

قال صلى اللَّه عليه وسلم :(الصائم في السفر، كالمفطر في الحضر) رواه ابن ماجه.

الخطاب الإسلامي يراعي في كل جوانبه المصالح العامة، وينطلق من منظور شمولي يعتمد التيسير والتسهيل والابتعاد عن التنفير، والتشدد، وذلك

لإدامة تفعيل النص الديني، ومواصلة تأثيره الايجابي في حياة الأمة المسلمة.ففي السيرة من المواقف الواضحة التي تدلل عن التيسير والتخفيف الذي أمر به النبي صلى اللَّه عليه وسلم: فلقد غضب النبي صلى اللَّه عليه وسلم، حينما علم بأحد من أصحابه يطيل الصلاة بالناس، فتوجه إليه قائلاً: (أفتان أنت يا معاذ) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم٦٧١). وهذا يعني أن التشدد والغلو والتعسير، والصعوبة سبيل لفتنة الناس في دينهم، وابتعادهم عنه، فإذا كانت إطالة الصلاة سبباً في فتنة الناس، مسلمين وغير مسلمين عن الدين الحنيف ، أليس هذا سبيلاً لصد الناس عن الدخول في الإسلام.

أثر المشقة في ترك ركن أو شرط من العبادة

أثر المشقة في ترك ركن من العبادة:

لا شك أن للمشقة أثر، الأثر قد يترتب عليه رخصة مثل ترك ركن أو شرط في العبادة، وهذا الترك محظور أو محرماً أصلاً، لكن حينما توجد مشقة فإن الفعل الناتج عنها، المتعلق بالعبادة، وهو ترك ركن أو شرط فيها، له حكم جديد يختلف باختلاف نوع العبادة ونوع الركن أو الشرط باختلاف المشقة.

مثلاً: (القيام) القيام ركن من أركان الصلاة فلا تصح من جلوس للقادر على القيام قال تعالى :(... وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ) (البقرة، ٢٣٨) يقول الإمام الصفطي: (وأما من عجز عن القيام مستقلاً فيقوم مستنداً، فإن عجز جلس مستقلاً، ثم مستنداً، ثم على جنبه الأيمن، ثم على جنبه الأيسر، ثم على ظهره، ثم على بطنه، ... وهنا مسألة تقع كثيراً للمسافرين في البحر، وهي أن شخصاً بسفينة وهو جالس في مقعدها، ولا يمكنه أن يصلي فيه إلا مقوساً لكون سقفه غير مرتفع، فإن كان يمكنه أن يصلي في مكان آخر، فإن لم يمكنه أن يصلى إلا بالمقعد، فإنه يصلي فيه مقوساً، ولا يجوز له أن يصلي وهو جالساً، وإن صلى وهو جالس بطلت صلاته...) (الصفطي، ٢٠٠٦م، ٢٤٨-٢٤٩).

أدلة أصحاب القول الأول:

روى البخاري وأبو داود عن النبي صلى اللَّه عليه وسلم أنه قال لعمران ابن حصين: (صلي قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب، توميء إيماء) وزاد

النسائي: (وقال وإن لم تستطع فمستلقيا) (نصب الراية ٢/ ١٧٥. وفتح الباري ٢/ ٥٨٧)

وجه الدلالة: أن النبي صلى اللَّه عليه وسلم أمره أن يصلي كيف يستطيع ، ولم يأذن له أن يتركها مع وجود العقل.

لقوله صلى اللَّه عليه وسلم: (إذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم) (صحيح مسلم،١٩٨٤م، ٧/ ٩١)

وجه الدلالة: أن العاقل يستطيع إجراء أفعال الصلاة على قلبه، فلا تسقط عنه.

1- لأنه ما زال مكلفاً – مسلماً، عاقلاً، بالغاً– فلزمته الصلاة، لعلة التكليف، كالقادر على الإيماء برأسه. (الشربيني، ١٩٥٨م ، ج١، ٥٥).

2- لقدرته على الإيمان مع النية، فكذلك الصلاة. (ضوبان، ١٩٨٥م، ج١، ١٣٠).

أدلة أصحاب القول الثاني:

١– لقوله تعالى: (لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) (البقرة ٢٨٦).

وجه الدلالة: أن الصلاة أفعال، وليست نية فقط، وحينما يعجز عن الأفعال، فإنه يعجز عنها بالكلية، فتسقط، لأنه غير مكلف فوق طاقته. (الخبازي، ١٤٠٣هـ، ٢/ ١٤٩).

٢/ عن ابن عمر رضي اللَّه عنهما أن النبي صلى اللَّه عليه وسلم قال في المريض: (إن لم يستطع قاعداً، فعلى القفا يومىء إيماء، فإن لم يستطع، فاللَّه أولى بقبول العذر). (سبل السلام، ١/ ٢٠)

وجه الدلالة: أخبر النبي صلى اللَّه عليه وسلم أن هذا العاجز عن الإيمان معذور عند اللَّه تعالى في هذه الحالة، فلو كان عليه الإيماء بغير ذلك، لما كان معذوراً. (ابن القيم، ١٤٢٩ه، ج١، ١٠٧).

٣/ روي عن أبي سعيد الخدري أنه قيل له في مرضه: الصلاة ، قال: قد كفاني، إنما العمل في الصحة. (الخبازي ، ١٤٠٣هـ، ٢/ ١٤٩).

٤/ لا بد لتوجه الخطاب من القدرة مع العقل، فإذا اختلف أحدهما اختلف توجه الخطاب، فلا تكليف، وهذا غير قادر، فسقط التكليف وان كان يعقل. أن أركان الصلاة تؤدي بالأعضاء الظاهرة، فإما الباطنة، فليست بذي حظ من

أركانها، بل ذات حظ من الشرط، وهو النية، وهي قائمة أيضاً عند الإيمان فلا يؤدي به الأركان.

أقيم إيماؤه بالصلاة بالنص، والنص بالإيماء بالرأس، فلا يقام غيره مقامه لأن الصلاة على المعذور، لا بتضييعه القدرة بقصده فلا مسؤولية عليه (الشوكاني، ١٢٥٠هـ، ٢/ ٣٥٥).

أثر المشقة في أباحت المحظورات للمحرم:

ومثال لذلك: أثر المشقة في ترك شرط من شروط العبادة، وهو ترك الطهارة لفاقد الطهورين: فاقد الطهورين هو فاقد الماء والتراب، كأن حبس في مكان ليس فيه واحد منهما، أو موضع نجس لا يمكنه إخراج تراب طاهر، أو كان وجد ما هو محتاج إليه لنحو عطش، أو وجد تراب نديا ولم يقدر على تجفيفه بنحو نار، ومثله المصلوب، وراكب سفينة لا يصل إلى الماء. ومثله من عجز عن الوضوء و التيمم معاً بمرض ونحوه، كمن كان به قروح لا يستطيع معها مس البشرة بوضوء ولا تيمم. وحكمه يتردد بين رأيين: إيجاب الصلاة عليه عند الجمهور مع الإعادة عند الحنفية والشافعية، وعدم الإعادة عند الحنابلة وسقوط الصلاة عند المالكية على المعتمد. (الزحيلي، ١٩٨٥م، ٥٢٠).

معلوم أن الطهارة شرط في كثير من العبادات كالصلاة، وهي واجبة بالكتاب والسنة: قال تعالى: (وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ) (المائدة، ٦) وقال تعالى: (وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ) (المدثر، ٤) وبوب الإمام البخاري باباً في كتاب الوضوء: (لا تقبل صلاة بغير طهور) (البخاري، ٢٠٠٢م، ١/ ٨٦). وقال صلى اللَّه عليه وسلم: (مفتاح الصلاة الطهور) (أبو داؤد ، كتاب الطهارة).

الأسئلة: الطهارة شرط في كثير من العبادات، كالصلاة وقد يفقد المكلف الطهورين، في بعض الحالات كالمشقة الشديدة، والمرض المانع من استعمال الماء والتراب، والسفر الذي يبعد المكلف عن وجود الماء والتراب، أو الخوف كمن حال بينه وبين الماء والتراب حريق، أو حيوان مفترس، أو إكراه، كمن حبس في مكان ومنع عنه فيه الماء والتراب، فما هو حكم عبادته التي ينوي القيام بها؟ مثل الصلاة مثلاً، هل يصلي من غير طهارة؟ أم تسقط عنه الصلاة فلا يطالب بها أداءً أو قضاءً؟ أم هل يقضيها؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: يصلي من غير طهارة على حاله، وإلى هذا الرأي ذهب الشافعية والحنابلة ورواية للمالكية. ومثاله المسافر الذي يسافر بالطائرة اليوم ولم يجد فيها ماء ولا تراب.

القول الثاني: تسقط عنه الصلاة فلا يصلي ، ولهذا الرأي ذهب المالكية في رواية عنهم. (الخبازي، ١٤٠٣هـ، ١/ ٢٥٠).

القول الثالث: لا يصلي حتى يقدر، ثم يقضي، ويأتي بصورة الصلاة في وقتها، وإلى هذا ذهب أبي حنيفة والثوري والأوزاعي ورواية للمالكية (ابن عابدين، د.ت، ١/ ١٦٨).

أدلة القول الأول:

ما رواه مسلم في صحيحه (أن النبي صلى اللَّه عليه وسلم بعث أناساً لطلب قلادة أضلتها عائشة، فوجدوها فأدركتهم الصلاة، وليس معهم ماء فصلوا بغير وضوء، فشكوا ذلك للنبي صلى اللَّه عليه وسلم ، فأنزل اللَّه آية التيمم، فقال أسيد ابن حضير لعائشة جزاك اللَّه خيراً فواللَّه ما نزل بك من أمر تكرهينه إلا جعل اللَّه ذلك لك وللمسلمين فيه خير) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم(٣٣٤). ولم ينكر النبي صلى اللَّه عليه وسلم، ذلك ولا أمرهم بالإعادة.

وجه الدلالة: أنهم صلوا معتقدين وجوب ذلك عليهم، ولو كانت الصلاة حينئذٍ ممنوعة لأنكر عليهم النبي صلى اللَّه عليه وسلم، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. (الشوكاني، ١٢٥٠هـ، ١/ ٢٦٧) لأن الطهارة شرط فلا تؤخر الصلاة عند عدمها، كالسترة ، واستقبال القبلة. (الشربيني، ١٩٥٨م، ١/ ٢٥١) لأنه يقدر على الصلاة بحال، فلم يجوز أن يمر الوقت دون الصلاة (الشافعي، ١٩٨٣م ، ١/ ٦٨).

الصلاة المفروضة في الوقت إن كانت ناقصة، خير من تفويت الصلاة بعد الوقت وإن كانت كاملة، قياساً على نسيان الطهارة، وفقدان باقي الشروط(الشربيني، ١٩٥٨م، ١/ ٢٥١).

أدلة القول الثاني:

يقاس على الحائض في سقوط الصلاة عنها، بجامع العذر عن الطهارة. (الشربيني، ١٩٥٨م، ١/ ٢٥١).

واعترض بما يلي:

إن هذا القياس لا يصح، لحديث رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم: (إذا أمرتكم بأمر، فأتوا منه ما استطعتم).

وقياس الطهارة على باقي الشروط، أولى من قياسها على الحائض. العجز عن الطهارتين هنا، عذر نادر، غير معتاد والحيض معتاد.

أدلة القول الثالث:

قياس على الحائض في تأخير الصوم، وقضاء ما فاتها من الصوم بعد رمضان، بجامع وجود العذر. (ابن عابدين، د.ت، ١/ ١٦٨) واعتراض أن هذا القياس لا يصح، لأن الصوم يدخله التأخير، بخلاف الصلاة بدليل أن المسافر يؤخر الصوم دون الصلاة. (الشربيني، ١٩٥٨م، ١/ ٢٥١).

والقول الراجح في نظري هو القول الأول: أنه يصلي من غير طهارة وهو قول الشافعية والحنابلة لما يأتي:

أدلة القول الأول قوية في سندها ومتنها ، ووجه الدلالة فيها واضح وصريح، كما يتضح لنا في حديث السيدة عائشة رضي اللَّه عنها، والقياس فيها صحيح ، فالعلة واضحة، وهي فقدان شرط من شروطها.

القيام بصورة الصلاة جائز باتفاقهم، فالذين أوجبوا عليهم القضاء، قالوا: يأتي بالصلاة صورة، وما خالف ذلك إلا رواية للمالكية، وحكم الصلاة تابع لصورتها، فكيف يصلي صورة وتجزي عنه صورة، ولا تجزي حكماً؟ فإجزاؤها حكماً أولى من إجزائها صورة، والدليل على ذلك أن متعمد ترك الطهارة دون عذر أو لضرورة، لا يصح له أن يأتي بصورة الصلاة فكيف نوجب على فاقدها بعذر أن يأتي بصورتها؟ ودون أن نعتبره طاهراً؟ فإذا اعتبرناه طاهر فكيف نأمره بالقضاء، وقد أدى صورة الصلاة وأجزته حكماً.

قياس فاقد الطهورين على الحائض في تركها للصلاة، قياس مع الفارق، فالعلة في ترك الحائض للصلاة هي وجود النجاسة الحقيقية، وهي الخبث، الدم – مع وجود النجاسة الحكمية، وهي الحدث ولما كان رفع الحدث ممكناً

لها بالغسل، إلا أنه يلحقها بذلك مشقة شديدة، لاستمرار وجود الخبث، إذ نوجب عليها الغسل كلما رأت الدم، لما كان ذلك أسقطنا عنها الغسل، وبالتالي أسقطنا عنها الصلاة، أما فاقد الطهورين فإن العلة فيه مختلفة، فنجاسته حكمية، وهي الحدث، وهو وصف يحل في الأعضاء– ولا توجد نجاسة حقيقية وهي الخبث، فافترقا، ثم أن ترك الحائض للصلاة، ثبت بالنص، ولا نص هنا، واختلفت العلة فبطل القياس.

قياس فاقد الطهورين على الحائض في تركها للصوم قياس مع الفارق، فإن العلة في تركها للصوم هي وجود النجاسة الحكمية، وهي الحدث، وإيجاب القضاء عليها للصوم دون الصلاة، لوجود المشقة في قضاء الصلاة، ولا توجد مشقة في قضاء الصوم، وحيث كان القضاء للصلاة يلحقها به مشقة سقط منها، وكذلك يلق بفاقد الطهورين مشقة في القضاء فيسقط عنه،وبهذا يفترق عن الصوم، فاختلفت العلة وبطل القياس.

إذا علمنا هذا، فأسقطنا عنه القضاء، ولم نسقط عنه الأداء كان لا بد من أن يصلي كما هو دون طهارة. وجود المشقة يبيح الفعل المحرم، تسقط الحرمة عن المكلف ويبقى الدليل المحرم، فهي من جنس الرخصة، الحقيقية التي تبيح الفعل مع بقاء المحرم سقوط الحرمة. (التفتازاني، د.ت، ٢/ ١٢٨) وقد عدها الشاطبي رخصة مجازاً (الشاطبي، د.ت، ٣/ ١٦٥) إلا أن رأي صدر الشريعة أرجح، والخلاق بينها فقط في التسمية، إلا أن الحقيقة واحدة. فحرمة الصلاة من غير طهارة سقطت، لأن العاجز عنها لم يدخل تحت الخطاب، فلا يتناوله، وإنما أصبح فرضه أن يؤديها كما يستطيع، وأبيح له هذا الفعل، إلا أن دليل حرمة الصلاة من غير طهارة لم يسقط.

هل يعيد من صلى من غير طهارة، يرتفع عنه الضرر أم لا؟ مع القول بجواز الصلاة بغير طهارة لفاقدها، اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: يعيد من صلى كذلك وهو قول الشافعية(الشافعي، ١٩٨٣م، ١/ ٦٨)

القول الثاني: لا يعيد، وهو قول الحنابلة. والمزني، وسحنون، وابن المنذر.

القول الثالث: يعيد من صلى لذا في الحضر، ولا يعيد من صلي في السفر، وهو قول بعض الحنفية. (ابن عابدين، د.ت، ١/ ١٦٨).

الأدلة:

أدلة القول الأول: أنه لم يصلي كما يجزيه، فوجبت الإعادة. (ابن عابدين، د.ت، ١/ ١٦٨) قياساً على من صلى بالنجاسة، بجامع فقد شرط الصلاة. (الشافعي، ١٩٨٣م، ١/ ٦٨) لأنه عذر نادر ولا دوام له. (الشربيني، ١٩٥٨م، ١/ ١٠٦).

أدلة القول الثاني: حديث قلادة عائشة: ما رواه مسلم في صحيحه (أن النبي صلى اللَّه عليه وسلم بعث أناساً لطلب قلادة أضلتها عائشة، فحضرت الصلاة، فصلوا بغير وضوء، فأتوا النبي صلى اللَّه عليه وسلم" فذكروا ذلك له، فنزلت آية التيمم، ولم ينكر النبي صلى اللَّه عليه وسلم، ذلك ولم يأمر الذين صلوا من غير طهارة بالإعادة. ولو كانت واجبة، لبينها لهم النبي صلى اللَّه عليه وسلم. (الشوكاني، ١٢٥٠هـ، ١/ ٢٦٧) ولا يعيد إذا فقد شرطاً من الشروط الأخرى. أنه أدى فرضه على حسب، فكما لو أداه كاملاً(الشوكاني، ١٢٥٠هـ، ١/ ٢٦٧).

أدلة القول الثالث: لأن الغالب في السفر فقدان الماء دون الحضر (ابن عابدين، د.ت، ١/ ١٦٨).

وفي تقديري القول الثاني هو الراجح: أنه لا يعيد. وهو قول الحنابلة وذلك لما يلي:

إذا أجزنا له الصلاة بغير طهور وجعلناها مجزئة عن الفرض، ولو أمرناه بالإعادة ، فيكون قد أدى الصلاة مرتين مع الأجزاء! وهذا لا يجوز أصلاً، ثم أي الصلاتين تعتبرها الأصل؟ الأولى: فتكون الثانية بإعادة فلا معنى لها، أم الثانية: فتكون الأولى لا ضرورة لها. وقياس من صلى كذلك على من صلى بالنجاسة، قياس مع الفارق، فالذي يصلي بنجاسة، غير عالم بوجودها، لا أثم عليه، فإن علم ولم يزلها فهو آثم، وصلاته باطلة، فإن يستطيع إزالتها، فصلاته مجزئة ولا إعادة عليه.

والذي يصلي مع فقد الطهورين، فهو عالم بوجود الحدث، ولا يستطيع إزالته، فصلاته كذلك مجزئة ولا إعادة عليه. فافترق القياس، حيث الأول غير عالم بوجود النجاسة، والثاني عالم بوجود النجاسة. مثل حديث عمار بن ياسر، وعمر بن الخطاب، رضي اللَّه عنه، ونصه جاء رجل إلى عمر بن الخطاب،

فقال إني أجنبت فلم أصب الماء، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه: أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تصلي، وأما أنا فتمعكت فصليت، فذكرت ذلك للنبي صلى اللَّه عليه وسلم، فقال النبي صلى اللَّه عليه وسلم كان يكفيك هكذا (فضرب النبي صلى اللَّه عليه وسلم بكفيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه)(البخاري، ٢٠٠٢م، رقم٣٤٣).

وجه الدالة: أنهما صليا كما اجتهدا، واعتقدا أنه الصواب ولم يأمرهما النبي صلى اللَّه عليه وسلم بالإعادة.

وجود حالة المشقة هذه وقد بينا فيما سبق نوعها، لما أباحة المحظور، فإنها تبيحه من كل وجه، ومهنى إباحته كما بينا رفع الإثم، ورفع الإثم يجعل العمل مجزئاً، وإذا أجزأ فلا إعادة. كما يترتب على المشقة إلى ترك الطهارة، فلفاقد الطهورين أثر آخر وهو هل صلى فاقد الطهورين الفرض فقط؟ أم النافلة معه؟. في قول من قال: بأنه يصلي الفرض فقط ، لأنه لا ضرورة في النوافل. وهو قول الشافعية والحنابلة في الأظهر(النووي، ١٩٨٥م، ١/ ١٢١) القول الثاني يصلي الفرض وغيره. وهو قول لبعض الحنابلة(ابن عابدين، د.ت، ١/ ٢٧).

الترجيح: يرجح القول الأول: بأنه يصلي الفرض فقط، إذ أن الضرورة تقدر بقدرها، كما هو مقتضى قواعد الضرورة، والضرورة في هذه الحالة هي ما وجد عليه من فقد الطهورين مكتفياً بالفرائض، إذ لا ضرورة في صلاة النوافل(السيوطي، ١٩٨٣، ٨٤).

أثر المشقة في ترك شرط من العبادة:

والمثال الثاني من أمثلة ترك ركن أو شرط من شروط العبادة في حالة المشقة: ترك بعض محظورات الإحرام في الحج، للمشقة الشديدة، كفاقد الإزار، أو للمرض كحلق رأسه للقمل. إن حلق رأسه أو ربع رأسه أو ثلثه من غير عذر، فعليه دم لا يجزه غيره، لأنه ارتفاق كامل من غير ضرورة، وإن حلقه لعذر فعليه أحد الأشياء الثلاثة لقوله عز وجل: (فمن كان منكم مريضا أو به أذي من رأسه ففدية أو صيام او نسك) (البقرة، ١٩٦) وإن حلق دون الربع فعليه الصدقة عند أبي حنيفة(الزحيلي، ١٩٨٥م، ٣/ ٢٧٥).

وجه الدلالة الآية: إن الآية أجازت للمريض، أو المعذور بأذى ونحوه، في موضع الحظر أن يحلق مع الفدية عن كعب ابن عجوة، أن رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم. مرّ به زمن الحديبية فقال له: (أيؤذيك هو أمّك؟ قلت نعم، قال: أحلق رأسك؟ أو صم ثلاثة أيام، أو أطعم ثلاثة أصبع، من تمر على ستة مساكين) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم١٨١٥) أنها مشقة، والمشقة أثر في التخفيف، واتفق الفقهاء على أن المحرم إذا لم يجد إزاراً لبس السراويل، وإن لم يجد نعلين لبس الخفين. (الشافعي، ١٩٨٣م، ٢/ ١٦٠).

الأدلة:

ما روي بن عباس رضي اللَّه عنه، أنه قال: (سمعت النبي صلى اللَّه عليه وسلم يخطب بعرفات يقول: (من لم يجد نعلين، فليلبس الخفين، ومن لم يجد إزاراً فليلبس سراويل للمحرم)(البخاري، ٢٠٠٢م، رقم١٨٤١).

روى جابر عن النبي صلى اللَّه عليه وسلم مثل ذلك. إن فقد هذه الأشياء حالة مشقة. والمشقة تغير الحكم الأصلي إلى الإباحة بمعنى رفع الإثم، فيصبح الحكم المتعلق بالمكلف هو إباحة الخفين لفاقد النعلين، وإباحة لبس السراويل لفاقد الإزار، مع قيام الدليل المحرم، الدال على حرمة لبس الخفين والسراويل للمحرم، فهي رخصة حقيقية، من النوع الثاني لتقسيم الإمام صدر الشريعة(التفتازاني، د.ت، ٢/ ١٢٨).

واتفقوا على أن من لبس الخفين، لفقد النعلين فلا فدية عليه. واختلف الفقهاء في الفدية بسبب لبس السراويل لفاقد الإزار على قولين: القول الأول: ليس عليه فدية. وهو قول الإمام الشافعي، وأحمد، وابن حزم، وعطاء، وعكرمة، والثوري، وإسحق، وأصحاب الرأي، وأبي ثورة، وداود(الشربيني، ١٩٥٨م، ١/ ٣٠١).

القول الثاني: من لبس السراويل فعليه فدية، وهو قول أبي حنيفة، ومالك. (النووي، ١٩٨٥م، ١/ ١٢٨).

الأدلة:

أدلة القول الأول: حديث بن عباس رضي اللَّه عنه: (سمعت النبي صلى اللَّه عليه وسلم يخطب بعرفات يقول: (من لم يجد نعلين، فليلبس الخفين، ومن لم يجد إزاراً فليلبس سراويل). وجه الدلالة: أنه صريح في الإباحة،

ظاهر في إسقاط الفدية، لأنه أمر بلبسه، ولم يذكر فدية. أنه يختص بلبسه في حالة عدم غيره، فلم تجب به فدية، كالخفين المقطوعين. يختلف القميص في عدم جواز لبسه عن السروال، في جواز لبسه للمشقة، لأنه لا يمكن أن يتزر به من غير لبس ويستتر بخلاف السراويل. وأما حديث ابن عمر الآتي – الذي استدل به المخالفون– فهو مخصص بحديث ابن عباس وجابر السابقين. (الشربيني، ١٩٥٨م، ٣/ ٣٠١).

أدلة القول الثاني:

حديث ابن عمر رضي اللَّه عنه: أن رجلاً سأل رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم. ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم: (ولا يلبس القميص، ولا العمامة، ولا السراويل، ولا البرنس، (ابن منظور، ط٣، ١٤١٤هـ، مادة برنس) ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد نعلين، فيلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين، ولا يلبس من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورس)[١].

وجه الدلالة: أن الرسول صلى اللَّه عليه وسلم– استثنى من لا يجد نعلين واجاز له لبس الخفين، ولم يستثني من لا يجد السراويل، فوجبت الفدية لذلك. أن ما وجبت الفدية بلبسه مع وجود الإزار، وجبة مع عدمه (الشربيني، ١٩٥٨م، ٣/ ٣٠١)، قياساً على لبس القميص، بجامع أنهما محظوران. (الشربيني، ١٩٥٨م، ٣/ ٣٠١). أما إذا لبس المحرم السراويل، لعذر – كبرد أو حر– ولبس لأنه لا يجد غيره، فإنّ الشافعية يوجبون عليه الفدية، لأن الحديث خصّ من لا يجد الإزار، فبقي أي عذر آخر على الأصل من وجوب الفدية. (الشربيني، ١٩٥٨م، ١/ ٥١٩).

الترجيح:

والراجح في نظري هو القول الأول، بأنه لا فدية عليه، تعميماً للحكم بعدم الفدية، بين لبس الخفاف ولبس السراويل، كما هو نص حديث بن عباس الصريح في عدم ذكر فدية. ولأنه وجدت حالة مشقة، فأبيح الفعل، وإيجاد غرامة زيادة على الإباحة يحتاج إلى دليل إذ الأصل عدمها. ونعلم من حالات

( ) أخرجه البخاري كتاب: الحج- باب: ما لا يلبس المحرم من الثياب- رقم (١٥٤٢)

المشقة والضرر، أنه لا كفارة ولا فدية ولا غرامة. على من أخذ بالرخصة فيها، كمن أكل الميتة اضطراراً ونحوه.

الخاتمة:

بحمد اللَّه تعالى وبعد توفيقه وبعد أن شارفت الورقة على الختام لقد توصلت لعدد من النتائج والتوصيات:

أولاً – النتائج:

١/ إن الخطاب الإسلامي يراعي في كل جوانبه المصالح العامة وينطلق من منظور شمولي يعتمد الرفق والتيسير والتسهيل في كل الجوانب وخصوصاً جوانب العبادات فنجد فيه كثير من التشريعات الرائعات عن الرفق والتيسير والتخفيف على الناس، وهذا ما أمر به النبي صلى اللَّه عليه وسلم.

١/ انّ الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فيه من المميزات والتشريعات والتسهيلات ما يجعل العودة إلى تطبيقه أمراً سهلاً.

٢/ ومن معالم الدعوة، نجد أحوال يكون فيها العمل الواجب على المكلف شاق، وقد شرع الإسلام في هذه الأحوال الاستثنائية أحكام الرخصة، للتسهيل والرفق بعباده.

٣/ شرع الإسلام في الأحوال الاستثنائية الشاقة أحكام الرخصة، في حالة الإكراه والمخمصة والدفاع الشرعي وفي حالة السفر والحرج.

٤/ أثر المشقة في ترك ركن أو شرط في العبادة، كالمشقة التي تؤدي إلى ترك الطهارة، المشقة التي تؤدي إلى ترك محظور من محظورات الإحرام.

ثانياً: التوصيات:

١/ دراسة التراث الفقهي الدعوي خلال الواقع بعيداً عن التعصب، مع الفهم الواضح بمرامي الأحكام الشرعية وتحصيلها وتعليلها، وبناء عليها الأحكام الصحيحة.

٢/ نبذ التعصب الممقوت، الذي يمارسه بعض الدعاة اليوم لمذاهبهم أو لآرائهم، وإن بدأ لهم أنه مجروح، والذي أصبح مزعجاً حتى للسلطات مما دعى تدخلها.

٣/ أوصي الدعاة بتجنب السطحية للنظر في الأحكام الشرعية، والبعد عن بناء الأحكام على عللها.

٤/ أدعو الدعاة الباحثين للبحث في مجالات فقه الضرورة والمشقة، وإخراج لنا من درر تنفع الناس.

المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم

1. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية – ١٤٢٩ه– بدائع الفوائد – طبعة دار عالم الفوائد للنشر، جدة
2. ابن عابدين. محمد بن أمين بن عمر، (د.ت)، رد المحتار على الدر المختار (حاشية بن عابدين)، دار الكتب العلمية بيروت.
3. ابن ماجة، محمد بن يزيد ، ١٤٠٥هجرية، سنن ابن ماجه، دار احياء التراث، لبنان.
4. ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك، ١٩٧٧م، السيرة النبوية، دار العلم للطباعة والنشر، جدة، المملكة السعودية.
5. البخاري –أحمد بن إسماعيل، ١٩٨١م، صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية، السعودية.
6. البيهقي في الشعب – رقم (٧٧٢٢)– بسند ضعيف من حديث عائشة.
7. التفتازاني، سعد الدين، (د.ت)، التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت.
8. الخبازي، جلال الدين أبو محمد عمر الخبازي – ١٤٠٣هـ –المغني في أصول الفقه – ط ١– جامعة أم القرى.
9. الزحيلي، وهبة، ١٩٨٥م، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط٢.
10. الزركشي، بدر الدين، ١٩٨٥م، المنثور في القواعد الفقهية، دار الكويت للطباعة، ط٢.
11. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، ١٩٨٣، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت.
12. الشاطبي، أبو اسحاق بن موسى (د.ت)، الموافقات، دار الفكر، بيروت.
13. الشافعي. محمد بن إدريس– ١٩٨٣م –الأم – دار الفكر – بيروت.

14. الشربيني، الخطيب محمد، ١٩٥٨م، المغني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر
15. الشربيني، محمد – ١٩٥٨م – مغني المحتاج – ط – مصطفى البابي الحلبي –مصر
16. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار،١٢٥٠هـ، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر.
17. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد –١٢٥٠هـ –فتح القدير– دار الفكر –بيروت
18. الصفطي، يوسف بن الشيع سعيد –٢٠٠٦م– حاشية الصفطي على شرح بن تركي – القدس للنشر والتوزيع – القاهرة.
19. ضوبان، إبراهيم بن ضوبان – ١٩٨٥م –منار السبيل – مكتبة المعارف – الرياض
20. العلامة ابن عابدين– حاشية ابن عابدين– التراث العربي.
21. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ٢٠٠٦م، إحياء علوم الدين، دار الفكر، دمشق
22. مسلم، أبو الحسن القشيري، ١٩٨٣م، صحيح مسلم، دار الفكر بيروت لبنان.

الحجاج التكارنة في السودان حسب مشاهدات الرحالة بوركهارت والآخرين

د. الأمين عثمان شعيب الحاج(*)

د. محمد المصطفى أبو القاسم إسماعيل(*)

مستخلص البحث:

هدفت هذه الدراسة الوقوف على ارتياد الطرق التي سلكها الحجاج التكارنة من موطنهم الأصلي بالسوداني الغربي قاصدين الأراضي المقدسة لأداء فريضة الحج وتبعات هذه الرحلة، تتمثل مشكلة البحث في الطرق التي سلكها التكارنة وميزة كل طريق ومن هم سالكيه، استخدم الباحثان في الدراسة المنهج التاريخي الوصفي التحليلي والمنهج الاستقرائي، توصلت الدراسة لعدد من النتائج أهمها ما يلاقيه الحجاج التكارنة في رحلتهم هذه من مصاعب ومتاعب والتغلب عليها بالعزيمة والإصرار.

مقدمة:

الحمد للَّه والصلاة والسلام على أفضل الخلق أجمعين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد: لا يخفى ما للحج من آثار عظيمة في تهذيب النفوس وتذكيتها، قال تعالى: (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ)(الحج: ٢٧). أي أن يتقاطر الناس على البيت من كل فج، رجالاً يسعون على أقدامهم في حالة الفقر والعدم، أو ركباناً على وسيلة تنقلهم في حالة الغنى والقدرة على اقتنائها. قال رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم: (وَالْحَجُّ الْمَبْرُورُ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الْجَنَّةُ)(مسلم، د.ت، ج٢، ٩٨٣) ومن أجل هذا قام أهل السودان الغربي بتحمل المشاق والصعاب لتحقيق غاية من أسمى الغايات وأنبلها وهي أداء فريضة الحج.

ساعد موقع السودان الجغرافي كمعبر للأراضي المقدسة في دخول عدد من أبناء غرب ووسط إفريقيا المسلمين الذين دخلوا بغرض المرور للحجاز لأداء فريضة الحج، والمقصود بغرب إفريقيا بلاد السودان الأوسط والغربي التي تمتد من دارفور شرقاً حتى ساحل المحيط اللأطلنطي غرباً التي عرفت ببلاد التكرور. فكان اهتمام بوركهارت بهذه الطائفة من الزنوج المسلمين

(*) كلية الآداب والدراسات الإنسانية جامعة دنقلا

(*) الأستاذ المشارك بجامعة النيلين كلية الآداب قسم التاريخ

(التكرور) والطرق التي يسلكونها من بلادهم يقصدون فيها مكة المكرمة للحج وطلباً العلم عبر مرافئ البحر الأحمر الثلاث: مصوع أو سواكن أو القصير.

من هم التكارنة:

يقول بوركهارت:( ) الحجاج أو الزنوج أو التكارنة (واحدهم تكروري) وليس اسمهم هذا نسبة إلى بلد تكرور كما يتبادر إلى أذهان القوم في الشرق كما ظنَّ جغرافيو العرب جميعاً خطأً، ولكنَّه مشتق من الفعل تكرر (أي تنقَّى) بمعنى أن مشاعرهم الدينية تنقَّت وتطهَّرت بحفظ القرآن وبالحج، ويطلق هذا الاسم على جميع الزنوج القادمين من الغرب – مهما اختلفت أوطانهم – طلباً للعلم أو سعياً إلى بيت اللَّه الحرام. وهم لا يسمون أنفسهم تكارنة حتى يبلغوا إقليم دارفور(بوركهارت، ٢٠٠٧م، ٣٢١).

يبدو أن الرحالة بوركهارت لم يكن موفقاً في نسبة لفظة تكرور إلى التكرُّر بمعنى الطهر والنقاء، ونظراً لما يتمتعون به من تقوى وورع وصدق وأمانة، فلا نجد هذه الكلمات مستعملة في اللغة العربية لتدل على هذا المعنى، بل لا نجدها تطلق على أي شعب أو جماعة إسلامية تتحلى بتلك الصفات. وما كان ينبغي له إهمال الجانب التاريخي للإسم ورفض آراء من سبقه من الرحالة والمسافرين والجغرافيين والمؤرخين دون إيراد أدلة مقنعة.

من المرجح أن المصطلح (تكرور) نسبة إلى مدينة تكرور التي ربما نشأت كعاصمة للشعب الفولاني في بلاد سنغامبيا منذ الألف الأول قبل الميلاد(برايما ماري، ٢٠٠٠م، ٣٢٣). ومما يؤكد أن مصدر المصطلح غير ما ذكر

) يوهن لودفيك بركهارت (١٨٤٠–١٩٠٥م) Johann Ludwig Burckhart ويسميه الإنجليز "جون لويس": مستشرق سويسري رحالة. ولد في لوزان. ودرس في ليبسيك وغوتنجن في ألمانية. وزار انجلترة سنة ١٨٠٦ ودرَّس في لندن وكمبردج. وتجنس بالجنسية الإنجليزية. ورحل إلى حلب (بسورية) فتعلم العربية وقرأ القرآن وتفقه بالدين الإسلامي. وزار تدمر ودمشق ومصر وبلاد النوبة وشمالي السودان، ثم مضى إلى الحجاز مسْلماً أو متظاهرا بالإسلام وتسمى بإبراهيم ابن عبد الله، فأدى مناسك الحج وقضى بمكة ثلاثة شهور، ثم عاد إلى القاهرة (سنة ١٨١٥) وقد أخذ منه الإعياء كل مأخذ. وفي السنة التي بعدها زار سيناء وعاد إلى القاهرة في يونيه (١٨١٦) وكان يعتزم السفر إلى فزان، ليبدأ منها رحلة جديدة للاستكشاف، ولكنه مرض وتوفي في القاهرة، موصيا بمجموعة مخطوطاته إلى جامعة كمبردج. وكتاباته كلها تدور حول رحلاته. كرحلة للشام والأراضي المقدسة، و "رحلة لجزيرة العرب" و "معلومات عن البدو والوهابيين" و "رحلة للجزيرة مع مذكرات عن حياة البدو". وقد تولت الجمعية الإفريقية بانجلترة نشرها. وله بالعربية " أمثال عربية – ط " مع ترجمتها إلى الإنجليزية. انظر الزركلي، الأعلام، ج٨، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م، ص ٢٦٤–٢٦٥

بوركهارت أنَّه جاء بأشكال مختلفة على ألسنة الشعوب الإفريقية الأخرى والعربية كالتكرور والتكارير (على وزن شناقيط نسبة لعاصمتهم شنقيط... وسناهير ومناصير)، فالأصل هو (التكرور)، والتكارنة والتكارين والدكرور كما في مصر، حيث أطلق على بولاق بولاق الدكرور، وهم قبائل الفولاني أو الفلاتا وموطنهم الأول السنغال، ويبدو أن أسباباً حضارية وثقافية ميزت هؤلاء الفلاتا مما جعل الناس يطلقون على كل سكان غرب إفريقيا مصطلح التكرور أو التكارير. وبذات الفهم فقد امتد ذلك حتى عصرنا الحديث، إذْ نجد أن الناس يطلقون كلمة فلاتا على القادمين من الغرب الإفريقي بدلاً عن تكرور لذات الأسباب. وحتى البرنو والبرقو والباقرما والهوسا صاروا ينتسبون ويصنفون ضمن الفلاتا مع أن الفلاتا هم الفولان. وهم التكرور بخاصة بعد قيام دولة مالي الإسلامية حتى قيام وازدهار الخلافة الصكتية (١٨٠٠–١٩٠٣م) ونلحظ أن السلطان محمد بيلو في كتابه (إنفاق الميسور) القول بمصطلح تكرور(محمد بلو، ١٩٦٤م، ٣).

عن لفظة تكرور فقد قال عنها ابن خلكان: إنهم جنس من السودان وهم لا ينتسبوا إلى أب ولا أم وإنَّما اسم للأرض التي هم فيها وسمي جنسهم باسم أرضهم(الناصري، د.ت، ج٢، ١٠٣؛ السلاوي، د.ت، ج٥، ١٠٣). وتكْرُورُ: براءين مهملتين: بلاد تنسب إلى قبيل من السودان في أقصى جنوب المغرب، وأهلها أشبه الناس بالزنوج(الحموي، ١٩٩٥، ج٢، ٣٨؛ محمود، ٢٠٠٦م، ١٦١). وتكرور: مدينة في بلاد السودان بلغت من الشهرة شأواً عظيماً، وهي مدينة لا سور لها، وأهلها مسلمون وكفار، والملك فيها للمسلمين(القزويني، د.ت، ٣٥). وقد ورد اسم تكرور في مصادر مختلفة كـ تكرور ودكرور وتكارير وتكارين وتكارنة وتكاررة(أبو القاسم، ٢٠١٦م، ٤٠٣).

ويجدر بنا أن نذكر أن هنا أن كثيراً من الرحالة والجغرافيين تحدثوا عن التكرور قبل زيارة بوركهارت كالإدريسي والقزويني من بعده(القزويني: ١٩٦٠م، ٢٦). ومنذ بداية القرن التاسع عشر تقريباً نجد مصطلح "تكرور" صار يطلق على أهل ودَّاي وبرنو وباقرما وكتكو ومندرة مع اختفاء المصطلح بمدلوله الشايع(التونسي، ١٩٦٥م، ١٣٤).

نلحظ أن بوركهارت يصف التكارنة بأنهم زنوج، وهم ليسو زنوجاً، بل جنس من السودان. وقد زار بلادهم ابن بطوطة قد وصفهم بأنهم سودان، لأن مصطلح (تكرور) لم يكن معروفاً لديهم في مالي. في حين أن أهل الشرق كانوا يطلقون على منسا موسى (١٣١٣–١٣٣٨م) سلطان تكرور(ابن بطوطة، د.ت، ٦٠٠–٦٢٤؛ Al-Nagar, 1972, 5-6).

يمكننا أن نستنتج أن المسلمين القادمين من بلاد السودان الغربي من مواطنهم سواء من مالي أو السنغال أو نيجريا أو سواها لأداء فريضة الحج عبر الطرق التي يسلكونها من دارفور لا تطلق عليهم صفة تكروري إلا بعد بلوغهم منطقة السودان الشرقي.

يصف الرحالة جيمس بروس التكارنة بأنهم: (يميلون للتجوال أكثر من أيّ شعب آخر، لذلك فهم منتشرون في إفريقيا وآسيا، ويعرفون بعض القراءات. وهم من المسلمين المتشدِّدين. والفقراء منهم يقومون – وهم في طريقهم إلى مكة لأداء فريضة الحج – بكتابة التعاويز التي تحمي الإنسان من الحسد والخوف، وتجعله موفقاً في حجه، وهؤلاء التكارنة أكثر شعوب السودان تمدُّناً. وهم يميلون إلى معاشرة الغرباء. وهذه ظاهرة قلما توجد في الشعوب الإفريقية الأخرى) (Bruce, 1904, vol.3. 368 ؛ نسيم مقار، ١٩٩٥م، ١٨).

صفوة القول أن التكرور هو اسم لشعب كبير من القبائل الحامية أسس مملكة إفريقية قديمة جداً امتدت من غرب السودان إلى سواحل بحر الظلمات في أراض شاسعة تزيد عن مساحة الجزيرة والعراق والشام معاً. ضمت تلك المملكة أراضي المناطق المعروفة اليوم سياسياً بالسنغال ومالي ونيجيريا والنيجر وتشاد وصولا إلى حدود دارفور في السودان. ويذهب بعض المؤرخين، خاصة العرب منهم، إلى إن اسم تكرور هو اسم لمدينة على نهر السنغال الحالي وكانت عاصمة مملكة التكرور(ابن خلدون، ١٩٨٨م، ج٢، ٤٩٥–٤٩٦؛ المقريزي، ١٤١٨هـ، ج٤، ٢٦٠؛ القلقشندي، د.ت، ج٥، ٢٧٥).

يبدو إن المهاجرين الزنوج من بلاد السودان الغربي والأوسط (التكارنة) الذين يقصدون الحج يختلفون في أعمارهم ومستوى تعليمهم والأعمال التي يمارسونها لتعينهم على الوصول إلى أهدافهم قبل وبعد أداء فريضة الحج.

فئة منهم تعمل في مجال التجارة بأنواعها المختلفة أو الزراعة، ومنهم من يواصل الدراسة في الخلاوي، والبعض منهم يتزوج وينجب الأطفال من العوائل أو الأسرة التي قطن بمدنها أو قراها ويعود إلى بلاده بكامل أسرته. ومنهم من لا يفكِّر في العودة أصلاً بهدف المجاورة.

وصف عام لعتاد الحاج التكروري:

وبعض تكارنة دارفور وكردفان على شيء كثير من اليسار، وهم يتاجرون في أثناء رحلتهم. على أن أكثرهم يُعد من الفقراء، وهم يخرجون في رحلتهم إلى مكة ومنها يعودون إلى أوطانهم ولا مورد لهم إلا ما يجود به الخيرون وما يكسبون بعرق جبينهم في الطريق. وعتاد الحاج منهم – وهو لا يتغير – خرق يئتزر بها حول الخاصرة، وعمامة صوفية بيضاء ، وجراب من الجلد يحمله على عصا طويلة فوق كتفه، وكيس من الجلد يحتوي على كتاب للصلوات أو نسخة من بعض سور القرآن، ولوح من الخشب طوله قدم وعرضه ست بوصات يكتب عليه الصلوات ليحفظها، ومحبرة مصنوعة من قرعة صغيرة ، وقدح يشرب به الحاج أو يجمع فيه الطعام من المتصدقين، ووعاء صغير من الفخار للوضوء، ومسبحة طويلة من الخرز تتدلى في طيَّات كثيرة حول عنقه(بوكهارت، ٢٠٠٧م، ٣٢٢).

يمكننا القول أن الرحلة الطويلة التي يقطعها الحجاج التكارنة من بلاد السودان الغربي بهذه الصفات مروراً بمناطق قد يختلف فيها المناخ والظروف البيئية تعرضهم للأوبئة والأمراض التي ربما تفتك بالبعض منهم لقلة ملابسهم ويهلك عدداً منهم جوعاً وإعياءً ويقتل بعضاً منهم، على الرغم هذه الحوادث لكنها لم تفت في عضدهم أو تثنيهم عن هدفهم، ويعتبرون من مات في هذه الرحلة شهيداً في سبيل اللَّه.

طرق الحج التي سلكها (التكارنة):

يعتبر بوركهارت أكثر الرحالة الذين تميزوا بوصفهم الدقيق لهذه الطرق والقوافل التي تأتي من بلاد السودان الغربي إلى دارفور وكردفان ومنها إلى بلاد السودان الشرقي حتى مواني البحر الأحمر ومنها إلى أرض الحجاز. فيصف لنا الطرق التي يسلكها هؤلاء الحجيج التكارنة من دارفور بقوله: (يسير التكارنة عادة في جماعات من ستة أشخاص ثم ينضمون إلى قافلة من

القوافل كيفما اتفق، أو يمضون في الرحلة في هذه الجماعات وهم يذهبون إلى مكة بطريق أسيوط أوطريق سنار أو طريق شندي)(بوركهارت، ٢٠٠٧م، ٣٢٢).

وقد ازدادت شهرة إقليم دارفور وإقليم رأس الفيل (القلابات) على الحدود السودانية الإثيوبية بسبب حركة التجار والحجيج. فإقليم دارفور – بحكم موقعه الجغرافي – حلقة وصل بين بلاد التكرور وبلاد السودان الشرقي ومنه تتجه القوافل شرقاً وشمالاً. وكان طبيعياً أن يكون إقليم دارفور أول أقاليم السودان الشرقي التي تأثرت بهجرات التكارنة لأسباب اقتصادية ودينية واجتماعية مما أدى إلى قيام مستوطنات لهم، فقد أورد الرحالة براون أثناء رحلته في الفترة من (١٧٩٢–١٧٩٨م) أنّه شاهد بعض التكارير كالفلاتا والبرنو وغيرهم ضمن سكان دارفور، وأضاف أن تلك العناصر تشمل الحجيج والتجار وطلاب العلم (الفقراء) وغيرهم (Browne, 1806: 269 325) ويقول التونسي بوجود الفلاتا بأعداد كبيرة في شرق وجنوب دارفور(التونسي، تشحيذ الأذهان، ١٣٧).

ومن جانب آخر، فمنذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي ظهر في إقليم رأس الفيل جماعة من التكارير يعتقد بأنهم هاجروا إليه من منطقة رأس الفيل بالقرب من جبل مرة قبل عام ١٧٤٤م، ويقول جيمس بروس أن مدينتي شلقا ورأس الفيل (القلابات) على الحدود السودانية الإثيوبية يديرهما أو يمتلكهما أجانب مسلمون(Bruce, 1904: vol. p.327) وهم التكارير.

ويبدو من كلام كرافورد ونعوم شقير أن تكارير رأس الفيل (القلابات) من تكارير دارفور، كالكنجارة والبرنو والتكارنة (شقير: ١٠٢؛ Krawford, 1951; 92).

ومن المؤكد أن هؤلاء التكارير انتقلوا من موطنهم الأصلي في غرب إفريقيا إلى دارفور، ثم اتجهوا شرقاً لأداء فريضة الحج وأسسوا مستوطنات لهم على الحدود السودانية الإثيوبية، وصارت القلابات من أهم مستوطناتهم، وقد وصفهم كرافورد بأنّهم: سود الألوان إلا أن سوادهم ليس كسواد الزنوج(Krawford, 1951; 72) أما براكينز M. Barkyns الذي زار إثيوبيا في أربعينيات القرن التاسع عشر، فذكر أن حجاج البرنو من دار سلا من

أوائل التكارير الذين استقروا بالقلابات. إلا أن الحجاج من تكارير الفور استقروا معهم وبتكاثر أعداد الفور مما شجع زعيمهم الشيخ ميري على قيادتهم ضد البرنو فأجلوهم وانتقل البرقوا إلى مكان آخر(M. Barkyns, 1853. vol. 2. 237).

بالإضافة إلى هؤلاء فكان كثير من الرحالة الذين سجلوا زياراتهم إلى مدينة القلابات مثل باركنيز وكراف وبيكر وهنري دوفتني ورسام العراقي أكَّدوا أنَّ سكان القلابات من التكارير الذين مروا بالإقليم في طريقهم إلى الحج من دارفور ثم عادوا واستقروا به بعد أداء الفريضة وامتهن أغلبهم زراعة القطن. وبتزايد أعداد الحجاج التكارير عبر السنين اكتسبت المدينة مكانة دينية واقتصادية واستراتيجية استلفتت انتباه الأتراك فأقاموا بها الحصون والقلاع ووضعوا بها الحاميات العسكرية منذ عهد خورشيد باشا (١٨٢٦-١٨٣٢م) وازدهرت فيها مشيخة التكارير حتى نهاية القرن التاسع عشر حيث ظلت تمثل نقطة التقاء كل طرق السودان الشرقي ومنها تتجه قوافل الحجاج إلى قندار الإثيوبية ومنها إلى موانئ البحر الأحمر.

الطريق الأول– طريق دارفور أسيوط:

يعرف هذا الطريق بدرب الأربعين، وكان السير بين آباره يستغرق أربعين يوماً. ويبدو واضحاً من خلال النقوش أن هذا الطريق كان مستخدماً منذ العصر الفرعوني بمصر وقد استمر استخدامه حتى القرن الماضي، بل ما زال مستخدماً من قِبَل تُجَّار الإبل القادمين من كردفان وغيرها إلى مصر(صالح، ٢٠١١م، ٧١–٧٢). يشير بوركهارت إلى أن التكارنة الوافدين من أقصى الغرب يلتقون في دارفور ، ثم يقصد أسيوط القادر منهم على تكاليف الرحلة في قافلة دارفور، وتتطلب الرحلة من المال ما يكفي لشراء الزاد والإبل التي يستلزمها سفر الصحراء. والرحلة من أسيوط إلى جدة بطريق القصير(بوكهارت، ٢٠٠٧م، ٣٢٣).

نفهم من ذلك أن غالبية الذين يسلكون هذا الطريق من علية القوم وساداتهم الذين يملكون من المال والوسائل ما يمكِّنهم من قطع هذه المسافات الطويلة عبر الصحراء.

الطريق الثاني – من كردفان إلى سنار:

الحجاج الذين يذهبون عن طريق سنار يأتون من كردفان ويسلكون ثلاثة طرق هي: طريق سنار، الحبشة، غوندار، أكسوم، مصوَّع: فيبدأ هذا الطريق من سنار مخترقاً أرض الحبشة ماراً بغوندار وأكسوم ينتهي عند ميناء مصوع، ويشكو الحجاج التكارنة معاملة الأحباش المسيحيين لهم، إذْ يقدمون لهم الطعام في عتبة الباب – أي مدخل الباب – كأنهم كلاب على حد تعبيرهم. ويقدَّر عدد الحجاج الزنوج (التكارنة) المارين بهذا الطريق يتراوح ما بين مائة وخمسين إلى مائتين حاج سنوياً. وملتقاهم عند الحديدة باليمن، ومنها يتخذون طريقاً برياً إلى أن يصلوا مكة(بوكهارت، ٢٠٠٧م، ٣٢٣). أما طريق سنار – التاكا – الحلنقة – سواكن: متفادين بذلك رحلة الصحراء ، فيسلك الحجاج التكارنة القادرين على الاشتراء في شراء جمل يحمل الماء والزاد. أو عبر طريق النيل من سنار إلى شندي.

هو أقدم طرق الحجيج التكارير التي ظلوا يسلكونها منذ دخول الإسلام تلك البلاد، وقد ذكر مستشرق زار السنغال عام ١٨١٦م أن هناك طريقاً يصل السنغال بمكة(التونسي، د.ت، ٤٤-٤٥). فهذا الطريق هو الذي يمر ببلاد البرنو وكوكا وباقرما وودَّاي حتى يصل إلى دارفور وكردفان ثم السير شرقاً ناحية سنار فالقلابات ومنها إلى داخل إثيوبيا حتى ميناء مصوع.

الطريق الثالث – من دارفور أو كردفان إلى شندي:

يصف بوركهارت أن هذا الطريق يسلكه الحجاج التكارنة أكثر من غيره ، والطريق ميسور، فهم – أي التكارنة – أينما ساروا في أرجائه وجدوا الجود والكرم من قوم يفخرون بالتصدق على الحجاج والفقراء. ومن شندي يتجهون جميعاً إلى الدامر ، والطريق بين شندي والدامر قلَّما يكون خالياً من أفواج الحجاج التكارير. فيتألف الفوج من ستة حجاج أو اثني عشر حاجاً. فمن الدامر يتفرع طريقان رئيسان لحجاج التكارنة، فأما أن يتقدمون على جانب النيل تجاه مصر. أو يتجهون شرقاً ويسيرون على ضفاف نهر عطبرة حتى قوز رجب ومنها إلى التاكا ثم إلى وسواكن. ويصف الطريق الأول الذي يتجه إلى مصر مشيراً إلى ما يلاقيه التكارنة من كرم المصريين مقارنة بينه وبين الطريق الثاني بقوله: "إن الطريق الأول طويل ولكن أقل مشقة، كما أنهم

كلما اقتربوا من مصر كلما ازداد ما يصادفونه من كرم وسط سكان النيل. ويتعرض التكارنة لنهب الشايقية وممتلكاتهم البسيطة ، تكون في مأمن من دارفور إلى شندي حيث تتولى الحكومة حمايتهم، ولكن من شندي يبدأون في التعرض لمعاملة مختلفة، ففي أثناء وجودهم في شندي يستبدلون عادة كل ما يملكونه بالذهب الذي في استطاعتهم أن يخبئوه بكل سهولة أكثر من أي سلعة أخرى. ولكن الناس عرفوا عنهم هذه العادة. فبدو عطبرة والتاكا وكذلك الشايقية يقومون بتفتيشهم تفتيشاً دقيقاً بحثاً وراء ما يحملونه من ذهب، ولا يتركون وسيلة إلا ويستخدمونها لسلب ما معهم من مال بسيط أو ذهب قد يكون لديهم. ويعوض الشايقية نهبهم لهؤلاء التكارنة بأن يسلكوا معهم مسلك الكرم، أما بدو عطبرة والتاكا يضيفون إلى شرههم للغنيمة شحاً وبخلاً على الطارق، لذلك يلقى المسافرون المساكين منهم نصباً شديداً وعنتاً كبيراً(بوكهارت، ٢٠٠٧م، ٣٢٤).

أما الطريق الثاني الذي يتفرع من الدامر فيصفه بوركهارت بقوله: إن الطريق الذي يطرقه الحجاج الزنوج (التكارنة) أكثر من غيره هو من الدامر سيراً مع المقرن حتى التاكا. ومنها إلى سواكن. ويبلغ عدد الذين يسلكون منهم هذا الطريق حوالي خمسمائة شخص. فإنهم لا يسافرون أبداً في جماعات كبيرة، ولكن تجد القليل منهم يمر عبر ضفاف النهر. وفي الدامر يبتاع القادرون منهم الحمير ويحملونها بالذرة لذادهم في الطريق. ومن التاكا يتقدمون مع القوافل إلى سواكن. ويصف انتقال هؤلاء التكارنة بعد وصولهم إلى سواكن بحراً إلى جدة، مشيراً إلى ما قد تصادفهم من مشكلة دفع أجرة الانتقال بالسفينة لظروفهم المالية الصعبة، وكفاحهم الشاق من أجل التغلب عليها قائلاً: "وفي سواكن ينتظرون سفينة تنقلهم إلى جدة. والأجرة المعتادة تتراوح بين دولار ودولارين. وقد يحدث في حالة إصرار صاحب السفينة على مبلغ دولارين أجرة، أن تترك جماعة التكارنة سواكن بعد أن تكون قد وصلت إليها، الفائدة (الفارق) يقطعون مسافة تستغرق ثلاثين يوماً على الأقل، وهم يعوضون نفقات تلك المسافة عن طريق العمل والاستجداء. ويعلق على ذلك بقوله: "أن المسافة نادراً ما تدخل في حساب أولئك الحجاج أو بدو تجار هذه البلاد. فهم لا يكترثون بالتعب إلا قليلاً، وكذلك الحال بالنسبة

للوقت. شيء واحد فقط يجذب انتباههم، هو الفائدة المباشرة وتجنب التكاليف(بوكهارت، ٢٠٠٧م، ٣٢٨).

يصل التكارنة إلى الحجاز عن طريق المرافئ الثلاثة: مصوّع، وسواكن، والقصير. هؤلاء التكارير الذين يأتون عن طريق سنار والحبشة إلى ميناء مصوع، يكونون كلهم من الفقراء المعدمين. ومبلغ دولار واحد يكفى لنقل هؤلاء المعدمين من مصوّع إلى ساحل اليمن، وهم غالباً ما ينزلون فى ميناء الحديّدة. وفى الحديدة ينتظر أولئك التكارير وصول أعداد كبيرة من أبناء جلدتهم ، لكى يشكل الجميع قافلة صغيرة ، ثم يبدأون بعد ذلك فى الصعود إلى جبال اليمن الممتدة بطول الوديان الخصبة التى يسكنها عرب كرماء يستجدونهم مصاريف الطريق إلى جدة أو مكة. هؤلاء الفقراء المعدمين إذا ما أثرى الواحد منهم وأصبح فى حوزته دولارين، استطاع أن ينتقل بهما من مصوع إلى جدة مباشرة، حيث يلتقون فيها مع أبناء جلدتهم الذين يكونون قد وصلوا إلى جدة عن طريق القصير. هؤلاء التكارنة يؤجرون أنفسهم فور وصولهم إلى جدة أو مكة؛ بعض منهم يعمل شيّالا فى نقل البضائع والقمح من السفن إلى المخازن، وبعض آخر يعمل فى تنظيف الأحواش، وجلب الحطب من الجبال المجاورة، وأهل جدة ومكة يعتمدون اعتماداً تاماً على هؤلاء التكارنة فى جلب ذلك الحطب. فى مكة يصنع هؤلاء التكارنة مدافئ ووجارات صغيرة من الطين، بعض آخر من هؤلاء التكارنة يصنع سلالا صغيرة، وحصيرا من سعف النخيل، وبعض رابع من هؤلاء الزنوج يخدم فى مجال السقاية، بمعنى أنهم يعملون سقائين وجالبى مياه. خلاصة القول: إنه فى حال الاحتياج إلى العمل اليدوى يجرى جلب تكروني من السوق للقيام بهذا العمل. هؤلاء التكارنة إذا ما مرض أحدهم سهر رفاقه على رعايته وقسموا مصروفاته فيما بينهم. وأنا لم أر أحداً من هؤلاء التكارنة يستجدى الناس إحساناً، اللهم إلا باستثناء الأيام الأولى لوصوله، أى قبل تمكنه من الحصول على العمل. ومن مكة يسافر هؤلاء التكارنة إلى المدينة (المنورة) بطريق البحر من ميناء ينبع، وفى المدينة المنورة يعمل هؤلاء الناس فى جلب حطب الوقود أيضاً(بوكهارت، ٢٠٠٧م، ٢١–٢٢).

مخاطر الطرق:

أشار كثير من الرحالة إلى حالات النهب والسلب والقتل والاغتيال بخاصة في المنطقة الحدودية ما بين سنار وإثيوبيا، وفي منطقة نهر عطبرة. كمقتل السفير الفرنسي لدى دمياط المسبو لانوار ري رول عام ١٧٠٥م في المنطقة ما بين سنار وقندار (شقير، ١٠٧–١٠٨) وذكر بروس أن تجار سنار كانوا يسافرون إلى القلابات عبر الصحراء تحاشياً لحاكم عطبرة الذي كان يمارس عمليات النهب والسلب ضد التجار، وخوفاً من بعض القبائل كالبازا وقطّاع الطرق الأحباش (الشِفتة) (Bruce; 1904: vol. 3. 359). ويتحدث براون عن اغتيال داعية نصراني مصري بين سنار والقضارف وهو في طريقه إثيوبيا(Brwone; 1806 17). أما بوردكهارت فيذكر أن أحد المصريين النصارى جاء من مصر واغتيل في الطريق ما بين بربر وسواكن، كما تحدث عن حالات اغتيال أخرى إلا أنه عزا ذلك إلى أنهم لم يستخدموا طرق القوافل(بوركهارت، ٢٠٠٧م، ٢٤٠–٢٤٢) لكن هذه الأحداث لا تعني أن طريق الحج غير آمن، فالتكارير يختلفون عن التجار والمسافرين في أنهم لا يمتلكون مالاً أو سلعاً تجارية، إلا أن بعض الحجاج يتأثرون بما يحدث من نزاعات وحروب بين الدول. فالرحالة سولت (Salt) تحدث عن اثنين من حجاج دارفور قابلهما في دكساني بإثيوبيا في مايو عام ١٨١٠م فطلبا منه السماح لهما بمرافقته إلى مصوع، وذكرا له أنهما عانا كثيراً لأنهما لم يسلكا الطريق المعروف عبر سنار؛ بل اتخذوا طريقاً يمر بجنوب سنار نظراً لحرب اندلعت بين سلطنة الفور ومملكة سنار(Salt, 1914, 86).

ومن معاناة الحجاج التكارير عدم تمكنهم من امتلاك المال الذي يلبي احتياجات رحلتهم الطويلة، فعلى سبيل المثال فقد رأى بوركهارت خمسين حاجاً من التكارير تركوا ميناء سواكن وقفلوا راجعين جنوباً عبر إقليم التاكا ليسافروا عن طريق ميناء مصوع؛ وذلك لأن صاحب المركب طلب منهم قيمة مضافة وهي ريالين عن كل حاج وهم لا يملكون سوى ريال لكل واحد منهم(بوركهارت، ٢٠٠٧م، ٤٠٦).

هذا الحال من الفقر والعوز هو الذي اضطر أولئك التكارير إلى العمل في مجالات كثيرة ليحصلوا على القوت الضروري على الأقل. وبالإضافة إلى ذلك

فإن الحجاج التكارير – كغيرهم من الحجاج السودانيين – كانوا يعانون من ازدحام الحجاج في مراكب لا تسع أعدادهم، مما جعل الرحالة ابن جبير يصفها كأنها أقفاص الدجاج المملوءة، وكل ذلك حرصاً على جمع المال، ونقل لنا عن أصحاب تلك السفن ترديد قولهم: علينا بالألواح وعلى الحجاج بالأرواح(ابن جبير، ١٩٥٥م، ١٤).

وقد تمتد حالة الفقر هذه لسنين طويلة مما يضطر الحجاج للبقاء في دارفور أو سنار أو على الأقل زمناً طويلاً ثم يؤدي الفريضة ومن ثم يبدأ مشوار العودة إلى بلده، وقد يمتد المشوار إلى سنين أيضاً، وربما يتم خلالها مصاهرة العناصر المحلية بدءً من دارفور وحتى كردفان وسنار وإثيوبيا. وقد يعود الحاج بأسرته وأطفاله إلى غرب إفريقيا بعشرات السنين أو يجاور مكة والمدينة أو يستقر في السودان الشرقي أو إثيوبيا بشكل نهائي.

خاتمة:

ختاماً يمكننا التعرف من خلال هذا العرض الطرق التي وصفها بوردكهارت ورحالة أُخر للحجاج التكارنة على كيفيه الوصول إلى هذه الطرق وعلى من يرتادها وكيف كان هؤلاء القوم يسيرون في مجموعات من بلدانهم إلى دارفور، وبعدها يسلك المستطيع وميسور الحال وما تتوافر له الدواب والزاد طريق درب الأربعين من دارفور قاصداً أسيوط، ومنها إلى مرفأ القصير ومنه إلى جدَّة. أما من يسلكون الطريق الثاني من كردفان إلى سنار ثم الحبشة حيث مرفأ مصوع فكانوا قلة وذلك لِما يلاقونه من مصاعب داخل بلاد الحبشة المسيحية، ولا يقصدها إلا من تجبره ظروفه المادية لذلك. أما الذين يسلكون طريق كردفان شندي فكانوا هم الغالبية الغالبة من الحجيج التكارنة فمنها يمرون إلى الدامر ويسلكون طريق التاكا سواكن. نستنتج من ذلك أن الوسائل التي استخدمها هؤلاء الحجاج تتمثل في السير على الأقدام، أو استخدامهم للدواب المتمثلة في الجمال والحمير، أو ركوبهم على المراكب والسفن.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. ابن بطوطة، (د.ت) تحفة النظار، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
2. ابن جبير أبو الحسن محمد بن أحمد، (١٩٥٥م)، رحلة ابن جبير، تحقيق حسين نصار، مصر.
3. القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (د.ت)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج٥، دار الكتب العلمية، بيروت.
4. المقريزي، تقي الدين ١٤١٨هـ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج٤، دار الكتب العلمية، بيروت.
5. بوركهارت، جون لويس (٢٠٠٧م)، رحلات بوركهارت في بلاد النوبة والسودان، ترجمة فؤاد أندراوس، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
6. بوركهارت، جون لويس (٢٠٠٧م) ، ترحال في الجزيرة العربية، ج٢، ترجمة صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١.
7. محمود، حسن أحمد (٢٠٠٦م) الإسلام والثقافة في إفريقيا، دار الفكر العربي، القاهرة.
8. الزركلي، خير الدين محمود بن محمد بن علي بن فارس، (٢٠٠٢م)، الأعلام، ج٨، دار العلم للملايين، ط ١٥.
9. السلاوي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري الدرعي الجعفري (د.ت) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ج٥، دار الكتاب، الدار البيضاء.
10. الحموي، شهاب الدين أبو عبد اللَّه ياقوت بن عبد اللَّه الرومي (١٩٩٥م) معجم البلدان، ج٢، دار صادر، بيروت ط٢.
11. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، (١٩٨٨م) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، ج٢ ، دار الفكر، بيروت، ط٢.
12. ماري، عثمان برايما (٢٠٠٠م)، جذر الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي، دار الأمين، القاهرة، ط١.

13. صالح، عوض صالح عوض (٢٠١١م)، طرق الحج وأثره على مملكة الفونج الإسلامية في الفترة (٩١٠–١٢٣٦هـ/ ١٥٠٤–١٨٢١م)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الخرطوم ، الخرطوم.
14. القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، (١٩٦٠م)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت.
15. التونسي، محمد بن عمر (د.ت)، رحلة إلى ودَّاي، تحقيق ودراسة عبد الباقي محمد كبير، الخرطوم.
16. بلو، محمد بن عثمان بن فودي، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور (١٩٦٤)، القاهرة : دار ومطابع الشعب.
17. أبو القاسم، محمد مصطفى (٢٠١٧م) دور طرق الحج في دعم علاقة سنار بغرب إفريقيا، ضمن أوراق المؤتمر العلمي الثاني لسنار عاصمة الثقافة الإسلامية، الأمانة العامة بالتعاون مع جامعة النيلين، سنار: المدينة – الدولة – الحضارة، قاعة الصداقة، الخرطوم، ٣١ مايو – ١ يونيو ٢٠١٦م.
18. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (د.ت) صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
19. نسيم مقار(١٩٩٥م)، الرحالة الأجانب في السودان (١٧٣٠–١٨٥١)، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط١.
20. Browne، W.G. (1806) Travels in Africa، Egypt and Syria from the year 1792 to 1798، second edition، London.
21. Henry Salt. (1914) Voyage to Abyssinia, and travels in the interior of that country in the years 1809-1810. London.
22. James Bruce. (1904) Travels to Discover of the Nile، In the Years 1768،1969،1970،1971،1972. London.
23. Mansfield Parkyns (1805) Life in Abyssinia: Being. e. Notes Collected During Three Years، Residence and Travels in that Country. 2vols. London
24. Krawford، 1951; The Fung Kingdom of Sinnar. Glaucester.
25. Umar Al-Nagae، 1972; The Pilgrimage Tradition In West Africa، Khartoum.

تأصيل علم اجتماع المعرفة

د. نجلاء عبدالرحمن وقيع اللّه بلاص(*)

مستخلص البحث:

تتناول هذه الدراسة تأصيل علم اجتماع المعرفة، على اعتبار أن علماء المسلمين كانوا سباقين في هذا المجال عن علماء الغرب. تهداف الورقة إلى التعرف على نشاة وتطور علم اجتماع المعرفة. معرفة علماء العرب الذين كان لهم قصب السبق في نشاة علم اجتماع المعرفة، رغم أن كثير من الدول الغربية ينسبوب نشاة علم اجتماع المعرفة إلى علمائهم. وتنبع أهمية الدراسة من تسليط الضوء على أهمية علم اجتماع المعرفة رغم نشأته المتعثرة وأثر تأصيل علم اجتماع المعرفة في تطور ونمو الحياة الاجتماعية. اتبعت الورقة المنهج الوصفي التاريخي. توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج منها أن القرآن الكريم ذكر العلم والمعرفة ومشتقاتها في نحو تسعمائة موضع من القرآن الكريم. كما شجع الإسلام على العلوم والمعارف وطلبها لتحقيق أهداف مختلفة في الحياة. يرجع الفضل والسبق لابن خلدون في التفسير السوسيولوجي للمعرفة ووضعها في إطارها الاجتماعي الصحيح، وهذا ما قال به أيضاً بعض المفكرين الغربين. كما خرجت الدراسة بعدد من التوصيات أهمها تشجع الباحثين في الدول الإسلامية على البحث في العلوم والمعارف وطلبها لتحقيق أهداف مختلفة في الحياة الإنسانية لإعمار الأرض. إيجاد رؤية منهجية واضحة للتوجه الإسلامي للعلوم الاجتماعية عموماً، بالإضافة إلى إيجاد سياسة.

مقدمة:

علم اجتماع المعرفة أو سيسيولوجيا المعرفة هو فرع من فروع علم الاجتماع، يدور حول قضية مؤادها: أن الحقيقة تبني أو تشيد علي نحو اجتماعي، بمعني أن المجتمع هو مصدر المعرفة، ومبعث الحقيقة. وعلي ذلك فإن الإجتماعيين عالجوا نظرية المعرفة من وجهة النظر الاجتماعية.

من هنا يتعين علي عالم اجتماع المعرفة أن يحلل العمليات التي من خلالها تتم عملية التكوين أو التشييد الاجتماعي، فهو يهدف إلي تحليل

(*) أستاذ مساعد بكلية الدراسات التنموية جامعة الجزيرة

المعرفة ليتعرف علي أبعادها، ومقوماتها، ونتائجها الاجتماعية، وهو ليس تقييماً لصدق أو كذب دعاوى المعرفة، ولكنه تحليل لعمليات نتائجها، وبلورتها، ونقلها، وتغييرها.

أغفل بعض الباحثين الذين قاموا بدراسات عن ابن خلدون، أغفلوا نظرية المعرفه ومفهوم (العلم) رغم أنه يمثل جزء أصيل في الأصالة الإسلامية لفكر ابن خلدون. أما الذين إهتموا بدراسة نظرية المعرفة عند ابن خلدون أشاروا إلى موضوعات معينة مثل: إدراج الوحي وعالم الغيب في مسالة المعرفة الإنسانية، وتعدد المناهج وتصنيف العلوم والعلاقة بين النظرية والتطبيق أي بين المقدمة وكتاب العبر، وأثر المنطق الأرسطي في الاستدلالات العمرانية.

يحتل علم اجتماع المعرفة مكانة بارزة وتوشك ان تكون مسيطرة على جميع العلوم التى ينشغل بها علم اجتماع المعرفة عامة، والعلوم الإنسانية الأخرى على وجه الخصوص. وأكد(بيكون) هذا القول بمقولة (أن المعرفة هى القوة) أى أن توجه المعرفة والعلم لخدمة الإنسان والمجتمع.

أهداف الدراسة:

- التعرف على نشاة وتطور علم اجتماع المعرفة.
- معرفة علماء العرب الذين كان لهم قصب السبق في نشأة علم اجتماع المعرفة. رغم أن كثير من الدول الغربية ينسبوب نشاة علم اجتماع المعرفة إلى علمائهم.

أهمية الدراسة:

- تسليط الضوء على أهمية علم اجتماع المعرفة رغم نشأته المتعثرة.
- أثر تأصيل علم اجتماع المعرفة في تطو ونمو الحياة الاجتماعية.

منهج الدراسة: اتبعت الورقة المنهج الوصفي التاريخي.

نشاة وتطور علم اجتماع المعرفة:

يعتبر علم اجتماع المعرفة ليس علماً سوسيولوجياً أو فلسفياً فقط، ولكنه أيضا أداة تحليلية، يمكن استخدامه في وصف اهتمامات العلوم بالمنتجات الذهنية من خلال إلقاء الضوء علي نشوء الفكر الواقعي وبنائه ومضمونه، إذن علم اجتماع المعرفة يساعد كلا من الباحث التاريخي والأنثروبولوجي

في تحقيق فهم متعمق للحقائق. ومن خلال هذه النقطة تظهر الحاجة إليه، علاوة على أنه منهج تفسيري نحتاج إليه في فهم المحددات الاجتماعية للمعرفة والفكر والثقافة(نجم، ٢٠٠٩، ٢).

إن المتتبع لنشاة علم اجتماع المعرفه يجد أن المعرفى كما يرى البعض أنها وجدت في الإنسان منذ الأزل، فقد خلق اللَّه تعالى سيدنا آدم عليه السلام في الجنة وعقله يزخر بالمعارف والعلوم كلها، والدليل على ذلك قوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبوني بأسماء هؤلاء إن كنت صادقين) (البقرة، ٣١)، وعندما هبط إلى الأرض تم حجب هذه المعرفة عنه بحجابين:

١/ حجاب ظلماني (Dark Screen) وهوحجاب الغرائز والشهوات مثل (شهوتي البطن والفرج) وأصبح هناك جزء من العقل يسمى عقل المعاش (Living Mind) ومهمته هي القيام بوظائف الجسد وكل متطلباته، والجزء الآخر يسمى عقل المعاد(Post Living Mind) تمت فيه برمجة المعرفة الأزلية.

٢/ حجاب نوراني(Light Screen) وهو حجاب العقل ومهمته تفسير الأشياء بأضدادها. غير أن تركيبة الإنسان من روح وجسد كان له أثر واضح في إنقسام عقل الإنسان وذلك حتى يتمكن هذا العقل من القيام بمهامه المختلفه مثل مطالب ومهام الروح التي تنشد المعرفة الأزلية التي تعلمتها منذ أن كانت في عالم الجنة، ومطالب الجسد التي هي في حالة تجدد مستمر.

لعلم اجتماع المعرفة تاريخ طويل، يمكن تتبع أصوله الأولى في كتابات فرانسيس بيكونBacon Francis، وفي أعمال رواد علم الاجتماع الأوئل أمثال ماركس وباريتو ودوركايم، وعلى الرغم من ميل المعاصرين من المشتغلين به إلى التركيز على دراسات تفصيلية جزئية حول بعض الموضوعات المتخصصةفي مجال المعرفة والعقيدة، بدلاً من محاولة تقديم أو تطوير إطار تحليلي عام كأسلافهم (السيد، ٢٠١١، ٣).

إن بواكير هذا العلم تعود إلى عام ١٩٠٩م حيث نشرJerusalem مقالا بعنوان: (سوسيولوجيا الادراك Sociology of Perception).ثم نشر بعد ذلك أميل دوركهايم في الحولية الفرنسية الاجتماعية مقالاً بعنوان(الشروط

الاجتماعية للمعرفة) أما الذي استخدم تعبير سوسيولوجيا المعرفة فهو عالم الاجتماع الألماني ماكس شيللر الذي نشر عام ١٩٢٤م دراسة تحمل الاسم ذاته WissenSoziologie.

هذا وقد أشار عالما الاجتماع البريطانيان بوتومور وربل في كتابهما (سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية) إلى أن كارل ماركس كان في الحقيقة واحد من مؤسسي سوسيولوجيا المعرفة (غيث، ١٩٧٩، ٤٠).

يذهب(بيتر بيرك) إلى أن هناك ثلاث مشاريع علمية مسئولة عن ظهور ونشأة علم اجتماع المعرفة، وهي المشروع الألماني، المشروع الفرنسي، المشروع الأمريكي، وسنتناول كل مشروع منها بالتفصيل.

أولا: المشروع الألماني لنشأة علم اجتماع المعرفة: تطورت نظرية المعرفة بظهور "شللر" Scheler (١٨٧٢ –١٩٢٨)، حيث تم صك مصطلح "علم اجتماع المعرفة" علي يديه. وجاءت أفكاره متأثرة بالفكر الهندي ومتشربة بالبراهين الفلسفية والسوسيولوجية. ويعد "علم اجتماع المعرفة" ترجمة للمصطلح الألماني Wissenociologie وتعني Wisent العلم، ولكنه علماً ليس محدداً بمدي تحقيق المعرفة العلمية.

ارتبط مفهوم علم اجتماع المعرفة بالفيلسوف الألماني شيللر في العشرينيات من هذا القرن. وتعتبر هذه الاعتبارات الثلاثة (كونه فيلسوفا، وفي المانيا، وفي العشرينيات) أمورا علي قدركبير من الأهمية لفهم الأصول الأولى لهذا العلم الجديد وتطوراته اللاحقة. ولقد نشأ علم اجتماع المعرفة في موقف خاص من تاريخ الفكر الألماني وفي سياق فلسفي محدد.

لقد استمد علم اجتماع المعرفة من كارل ماركس دعواه وقضيته الأساسية القائلة بأن وعي الفرد يتحدد عن طريق وجوده الاجتماع. لم يرث علم اجتماع المعرفة من ماركس صياغته الدقيقة لاشكاليته الأساسية فحسب، بل استمد منه العديد من تصوراته ومفاهيمه مثل مفهوم (الأيديولوجيا) (التسلح بالافكار من أجل المصالح الاجتماعية) والوعي (الطبقي الزائف) (أي إغتراب الفكرعن الوجود الحقيقي والخاص للمفكر) (السيد، ٢٠١١، ٤٩).

أدرك ماركس أن النظرية الأيدلوجية لا بد أن تلعب دورا إيجابياً وراديكالياً في تغيير الواقع الاجتماعي. وهنا نجد أن ماركس يكسب دور الثوري إلى جانب

دور المنظر العلمي. ويعتبر مؤلفه البيان الشيوعي خير كتاباته في هذا الصدد، هذا الى جانب خطاباته العديدة لأصدقائه ولزعماء حركات التحرر في عصره(ليله – ١٩٨١- ١٩٥).

وبعد أن قدم شيللر اختراعه الذي عرف بعلم اجتماع المعرفة، دار جدل عنيف في ألمانيا حول مدى صدق وثبات هذا العلم النامي ومجاله وامكانية تطبيقه. وبعيداً عن هذا الجدل، أن تطورالصياغة التي قدمها كارل مانهايم Karl Mannheim لعلم اجتماع المعرفة كانت إيذانا بنقله داخل سياق سوسيولوجي أكثر ضيقاً، وبها قدم العلم إلى العالم الناطق بالإنجليزية، لذلك نجد علماء الاجتماع اليوم يفكرون في علم اجتماع المعرفة على ضوء الصياغة التي قدمها مانهايم، وكانت أعمال مانهايم أقل تأثراً بالأفكار الفلسفية إذا قورنت بأعمال شيللر، ومن ثم أصبح من أكثر الشخصيات ملاءمة وانسجاماً مع علماء الاجتماع(السيد، ٢٠١١م، ٢٢).

ثانيا: المشروع الفرنسي لنشأة علم اجتماع المعرفة: حاول أوجست كونت تقديم تاريخ اجتماعي للمعرفة (تاريخ دون أسماء) وقام دوركايم وأتباعه خاصة مارسيل موسM. Mauss ، بدراسة الأصل الاجتماعي للمقولات الأولية أو ما يسمى بالتمثلات الجمعية Collective Representations كما توجد في زمان ومكان محدد. والجديد هنا – والخاص بسوسيولوجيا المعرفة – هو البحث المنظم لهذه المقولات الأولية، تلك المقولات التي جمعها الرحالة والفلاسفة وعلقوا عليها في القرون الأولى، والنتيجة العامة لهذا البحث المنظم هي، أن هذه المقولات الجمعية يتم إنتاجها من العالم الاجتماعي، وعليه فإن تصنيف هذه الأشياء المنتجة هو تصنيف للناس أنفسهم.

تشكل إسهامات دور كايم في علم اجتماع المعرفة جزءً صغيراً نسبياً من أعماله السوسيولوجية. وعلي الرغم من أن دعاويه في هذا المجال كانت قد امتزجت ببعض التاملات الابستمولوجية مما دفع بعض المتخصصين في هذا المجال إلي التشكك في أهمية اسهاماته، إلا أنه من المؤكد أن دوركايم قام بأكثر الأعمال الحيوية والرائدة في علم اجتماع المعرفة، ففي محاولته لتاكيد الأصل والوظيفة الاجتماعية للدين والأخلاق والقيم، وفي محاولته

شرح كلا منها كأشكال مختلفة للتمثلات الجمعية، خلص دوركايم إلى تفسير اجتماعي مماثل للأشكال الأساسية للتصنيف المنطقي وللمقولات الأساسية للفكر ذاته(السيد، ٢٠١١، ٥٨).

ثالثا: المشروع الأمريكي لنشأة علم اجتماع المعرفة: أما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد اهتم ثورستين فبلن Th. **Vablen** بسوسيولوجيا المعرفة بصفة عامة وكان مهتما بشكل خاص بالعلاقة بين المعرفة الخاصة بجماعات اجتماعية والمؤسسات التي تضم هذه الجماعات، كما تعتبر إسهاماته في ذات الوقت من الإسهامات الأولية في سوسيولوجيا المعرفة العلمية . ففي عام 1906م قدم فبلن دراسة عن دور العلم في الحضارة الحديثة، وفي ١٩١٩م درس تفوق المفكرين والعلماء اليهود في أوروبا الحديثة ولاحظ أن هذا التفوق بدأ في القرن التاسع عشر.

وعن الموقف الأمريكي من علم اجتماع المعرفة نجد أن روبرت ميرتون قد قدم تحليل لذلك وهو أن الفكر الأمريكي استقبل علم اجتماع المعرفة على إنه علم يحوي نظريات ومفاهيم مشابه للواقع الاجتماعي في أمريكا التي أصبحت تتميز بخصائص مشابهة للمجتمعات الأوربية التي نمى وتطور علم اجتماع المعرفه فيها.

يعتبر ميرتون من أكثر علماء الاجتماع الأمريكان اهتماماً بالعلم الجديد وضح ذلك من خلال عرضه لعلم اجتماع المعرفة عبر فصلين من كتابه، مما حفز علماء الاجتماع الأمريكان للإهتمام بهذا العلم.

والمشكلة الأساسية في علم اجتماع المعرفة، أنه لم ينمو ويتطور مثل باقي فروع علم الاجتماع، ولكنه مر بعد التأسيس مباشرة بمرحلة ركود كبيرة في الفترة من أواخر الثلاثينيات وحتى منتصف الستينيات، ولا يذكر في هذه الفترة أي إسهام حقيقي في ميدان سوسيولوجيا المعرفة إلا إسهام زنانيكي الذي قدم "الدور الاجتماعي لإنسان المعرفة" عام ١٩٤٠م وبعد إنتهاء الحرب العالمية الثانية، ظهرت إسهامات ميرتون وجيرفتش، فقد حاول جيرفتش أن ينهض بسوسيولوجيا المعرفة مرة أخرى، ولكنه توفى قبل أن يستطيع ذلك وخلف لنا الخطوط العامة لمشروعه في كتابه "الأطر الاجتماعية للمعرفة" عام ١٩٦٦م (السيد، ٢٠١١، ٢٣).

أما الباعث الحقيقي لنهضة سوسيولوجيا المعرفة في الوقت الراهن فقد جاءها من خارج ميدان السوسيولوجيا عن طريق كلود ليفي ستروس، وتوماس كون، وفوكو. فقد أعاد ليفي ستروس الاهتمام مرة أخرى بالتصنيف في دراسته عن التوتمية والفكر الوحشي. وكان ميشيل فوكو على دراية جيدة بتاريخ العلم إلى جانب أنه فيلسوف، واستطاع أن يبتكر عدة مصطلحات ليقدم نظريته، واستخدمها لمناقشة العلاقة بين المعرفة والقوة على مختلف المستويات. وبفضل إسهامات هؤلاء العلماء، تغير مفهوم سوسيولوجيا المعرفة وتغيرت اهتماماته، وظهرت الحاجة إلى البحث في المعرفة العلمية.

مفهوم علم اجتماع المعرفة knowledge Sociology of:

تعريف المعرفه لغويا: لا بدَّ أن تعترض أي شخص يرغب في أن يعطي تعريفاً للمعرفة – أو يحاول إجابه عن سؤال (ما المعرفه؟) مشكلة علي الفور، وتلك المشكلة تتمثل في النقطة التي يمكن أن يبتدئ منها أو كيف له أن يبدأ. ربما بدأ الجواب الآن واضحاً للعيان، إذ قد يتعين على المرء حائزاً المعرفة ومن ثم يتأمل العناصر المشتركة التي تجمع بين كل تلك الحالات (بريتشارد، ٢٠١٣، ٤٥).

يعود مفهوم المعرفة Knowledge/Erkenntnis من الناحية اللغوية إلى فعل عرف علم/ أو إدرك. فنقول عرف عرفة (بكسر العين) وعرفنا، ومعرفة الشيء علمه أو إدراكه بالحواس أو بغيرها. وبحسب جميل صليبا فإن القدماء قد ميزوا بين (المعرفة) من حيث هي إدراك الجزء (نقول عرفت اللَّه وليس علمت اللَّه) و(العلم) من حيث هو إدراك الكلي (أن اللَّه عليم خبير) أو بتعبير آخر فإن مفهوم المعرفة يستخدم في التصورات، ومفهوم العلم في التصديقات (صليبا، ١٩٩٤، ٧).

إن كلمة معرفة وردت مشتقاتها في القرآن الكريم بضيغ مختلفه تكاد تصل إلي (نحو عشرين موضعاً) منها قوله تعالى (فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون) (يوسف، ٥٨) وقوله تعالى: (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) (البقرة، ١٤٦) وقوله تعالى: (وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم) (الأعراف، ٤٦). توضح الآيات أن المعرفة تكون إما برؤية شيء

محسوس أو العلم بـه عـن طريـق العقـل أو القلـب الـذي هـو محـل الإيمـان، وكثيراً ما يسـند القـرآن فعـل العقـل إلـى القلـب أو العكـس، وعليـه يمكـن تعريف المعرفة بأنها (ما وضـع ليـدل علـى شـيء بعينـه أو هـي إدراك الشـيء على ما هـو عليـه وهـي مسـبوقة بجهـل، والمعرفـة والعرفـان إدراك الشـيء بتفكير وتدبير لأثره) (علي، ٢٠٠٩، ١٢).

تعريف المعرفة اصـطلاحاً: هـي العلـم بالشـيء علـى حقيقتـه، وتكـون فـي الغالب مسبوقة بنسـيان حاصـل بعـد العلـم، وللعلمـاء عبـارات مختلفـة فـي بيان معنى المعرفة قريبـة مـن تعـريفهم للعلـم إلا أن العلـم يسـبق بالجهـل والمعرفه تسبق غالباً بنسيان أو غياب.

والمعرفة : هـي العمليـات العقليـة لإدراك وفهـم وتـذكر وتقيـيم المعلومـات المناسبة(السكري، ٢٠٠٠، ٩٣).

وفـي اللغـة الإنجليزيـة تسـتعمل كلمـة إبيسـتيمولوجي (Epistemology)، للدلالـة علـى علـم المعرفـة. وهـي مؤلفـة مـن جمـع كلمتـين يونـانيتين: episteme بمعنـى: معرفـة، وlogos بمعنـى دراسـة؛ فهـي إذا، عنـد الغـرب، دراسة نقدية للمعرفة.

أما فـي العربيـة، فـاختلف العلمـاء علـى اسـتعمال كلمـة علـم كبـديل عـن المعرفة وخاصة عند الأشـاعرة. فعرفـه البـاقلاني الأشـعر بـأنّ حـد المعرفـة هو معرفة العلوم وصنفه إلى علمين: علم قـديم هـو علـم اللّه، وعلـم محـدث وهو مكتسب عن طريق التعلم (الزعبي، ٢٠٠٧، ١).

أمـا المعرفـة Knowledge يقصـد بهـا المعرفـة البديهيـه أو الفطريـة Knowledge Commonsense التـي فطـر اللّه عليهـا النـاس هـي المعرفـة الروتينية التي يتعلمها البشر من خلال تعـاملهم اليـومي مـع بعضـهم الـبعض، وعـن طريـق الأنشـطة المختلفـة، لكـن علمـاء اثنوميثودولوجيـا المعرفـة الفطرية يطلقون علي المعرفـة الفطريـة اسـم المعرفـة الضـمنية. لإحتوائهـا علي قواعد ضمنية هي التي تحدد كيـف يتصـرف الإنسـان فـي أي موقـف يمـر به في حياته اليومية.

تعريف علم اجتماع المعرفة:

عرفه سوركين: بأنه العلم الذي يهتم بدراسة العوامل التي تحدد المحتويات الأساسية للحياة العقلية للفرد والجماعة وتكوينها، مثل:اللغة، والأفكار العلمية، والمعتقدات الدينية، والنظريات الفلسفية، والقواعد الأخلاقية والقانونية، والأذواق الجمالية، والأيديولوجيات السياسية والاقتصادية، والتطلعات الاجتماعية وأنساق القيم بوجه عام.

وهناك تعريف آخر لعلم اجتماع المعرفة عند جاك ماكيه : يعرفه بأنه دراسة المنتجات الذهنية التي ترتبط بالظروف الاجتماعية والثقافية. وتستند الأولى على الثانية، ويعد كل واحد منها مهاماً للآخر.

لكن بيكر: يقول: هو علم يهتم بتحليل العلاقات الوظيفية للعمليات الاجتماعية، والبناء الاجتماعي من جانب، وأنماط الحياة الفكرية والعقلية من جانب آخر، بغض النظر عمن تكون له الأولوية، المجتمع أم العقل؟.

أما كارل مانهايم له تعاريف مختلفة لعلم اجتماع المعرفة منها: أنه نظام معرفي يحاول الكشف عن اعتماد الآراء ووجهات النظر الفكرية والعقلية اعتماداً وظيفياً على واقع الجماعات الاجتماعية المتمايزة التي تساندها، ويضطلع هذا العلم بتتبع تطور هذه المنظورات وآراءها المختلفة (رشوان، ٢٠٠٨، ٢٠١) وكذلك عرف منهايم علم اجتماع المعرفة بالعلم الذي يهتم بنظرية الظروف الاجتماعية والمحيطية المؤثره في الفكر(الحسن، ٢٠٠٥، ١٥).

علم اجتماع المعرفة هو أحد فروع علم الاجتماع كما يشار إليه أحياناً، إلا أن نموه وتطوره بطئ، في مراحل نشؤه الأولى إذا كان مهيمناً عليه من قبل حوار يتيم بين أفكار ماركس ومانهايم كمتخصصين أوائل بذلوا عطاءً كبيراً لكي يعرضوا أشكال من المعتقدات والمعارف التي لم تتناولها التفاسير الاقتصادية أو البناء الاجتماعي. وأكد مانهايم علي القاعدة الاجتماعية لكل أنواع المعارف التي لم تتضمن هذا الحقل المعرفي أو أجرى بحوثاً تجريبية كثيرة عليه، ويتساءل علم اجتماع العلوم عن كيفية تأثير المؤسسات الاجتماعية على أشكال الروايات وأشكال الآداب. وعن كيفية استطاعة العلم أن يقرر ماذا يجب حسابه وعدم حسابه لمادة المعرفة (العمر، ٢٠٠٦، ٣٩٤).

أن علم اجتماع المعرفة يبحث في تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود. ويسعى لفهم النظريات وتحولاتها في علاقة مفتوحة بالجماعات.

وعرف علم الاجتماع بأنه تحليل العلاقات الوظيفية المتبادلة بين العمليات الاجتماعية والبناءات الاجتماعية من جهة والحياة الفكرية وطرائق المعرفة من جهة أخرى(غيث، ١٩٧٩، ٢٠).

ولقد عرف كل من "دالك" Dahlke و "وبيكر" Becker علم اجتماع المعرفة بأنه: تحليل العلاقات الوظيفية للعمليات الاجتماعية والبناء الاجتماعي من جانب، وأنماط أو نماذج الحياة الفكرية والعقلية بما في ذلك أشكال المعرفة من جانب آخر، بغض النظر عن من تكون له الأولوية المنطقية. المجتمع أم العقل (السيد، ٢٠١١، ٧٦).

كما عرفت (دائرة المعارف الفلسفية) علم اجتماع المعرفة بأنه: "العلم الذي يهتم بدراسة محددات مشاركة الإنسان في الحياة الاجتماعية، حيث تؤثر هذه المحددات في معرفته وفكرته وثقافته". وترى دائرة المعارف الفلسفية أنه بالرغم من أن مصطلح (علم اجتماع المعرفة) قد صك في القرن التاسع عشر، لكن ترجع أصول تاريخ هذا العلم إلى الفلسفة الكلاسيكية القديمة. وقد أكد أفلاطون – على سبيل المثال – على أن الطبقات الدنيا لا يتوافق معها الحصول على نوعيات متقدمة من المعرفة، لأن حرفهم المهنية لا تشوه فقط أجسادهم، لكن تؤثر بطريقة سلبية على عقولهم. وقد رأى "افلاطون" أن المجتمع هو الذي يحدد المعرفة. ومنذ ذلك الوقت أصبحت هذه الفكرة جزءً من النظرية الأفلاطونية، وقد امتدت مؤخراً إلى علم اجتماع المعرفة كما ذكر "شيللر" وحاولت النظريات السوسيولوجية في هذا المجال أن تؤكد على أن الظروف الاجتماعية تشكل موضوع المعرفة، وتحدد أيضاً الأهداف التي تسعى إليها المعرفة.

أما "دائرة المعارف الاجتماعية " فقد نظرت إلى علم اجتماع المعرفة بمنظور واسع، وعرفته بأنه: (فرع من علم الاجتماع يهتم بدارسة العلاقات بين الفكر والمجتمع، ويهتم أيضاً بدراسة الظروف الاجتماعية أو الوجودية للمعرفة، ويقتصر الدارسون في هذا المجال في تناولهم لهذا العلم على التحليلات السيسيولوجيا أشكال المعرفة باعتبارها جزءً يتضمن أهمية

المنتجات الذهنية – الفلسفية والآيديولوجية والمعتقدات السياسية والأفكار اللاهوتية، وفي كل هذه المجالات يحاول علم اجتماع المعرفة أن يربط هذه الأفكار التي يتناولها بالوضع التاريخي حتى يمكن إنتاجها ونشرها(الزعبي، ٢٠٠٧، ٣).

أنواع المعرفة Knowledge Types:

أشار جورج جورفيش إلي أن للمعرفة عدة أنماط من بينها، المعرفة بالعالم {الزمن – المسافة}، والمعرفة بالنحن والآخر، والبداهة، والمعرفة التقنية والمعرفة السياسية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية... الخ.

كما أشار إلى أن المعرفة صور {أشكال} Knowledge forms متضمنة دخل كل نمط من أنماط المعرفة، وهي شكل ميتافيزيقي – عقلي، شكل أمبيريقي مفهوم، شكل وضعي – تأملي، شكل رمزي – واقعي، شكل جمعي – فردي. وقد أشار شيللر إلى أن هناك ستة أنواع من المعرفة على الأقل يمكن تصنيفها طبقاً لطبيعتها والدافع إليها وهي: المعرفة الدينية، المعرفة الفلسفية، معرفة الآخرين، جماعات وأفراد، معرفة العالم الخارجي {الحي والجماد}، المعرفة الفنية، المعرفة العلمية (النكلاوي، ٢٠٠٣، ١١).

والتقسيم الشائع والمتعارف عليه للمعرفة هو ثلاثة أنواع هي:

1. المعرفة الحسية. ٢. المعرفة الفلسفية. ٣. المعرفة العلمية.

وهنا سنتحدث عن كل نوع من أنواع المعارف الثلاث السابق ذكرها بشيء من التفصيل.

أولاً: المعرفة الحسية (أو التجريبية):- تطلق على المعرفة التي تقتصر على مجرد ملاحظة الظواهر ملاحظة بسيطة تقف عند مستوى الإدراك الحسي العام دون أن تتجه إلى إيجاد الصلات، أو تسعى إلى إدراك العلاقات القائمة بين الظواهر. مثال: ملاحظة الإنسان للكون وتعاقب الليل والنهار. وقد لجأت البشرية منذ نشأتها إلى هذا اللون من المعرفة حتى تكونت لدى الإنسان خبرات أفادته في تدبر أموره والتغلب على مشكلات حياته، مع التحفظ الشديد في عجزه عن فهم كل الأمور التي توصل إليها العلم بالدراسة لتحليل وكشف أسرارها (التابعي والبهنساوي، ٢٠٠٧، ٦٥).

ويعتبر الحس من أوثق المصادر المعرفية التي تنتهي كل المعارف الضرورية والنظرية عندها. وهناك عدة مسائل طرحت في هذا الجانب من الأداة. منها هل للإدراك الحسيّ قيمة علمية؟ وهل الحس هو الأداة الوحيدة للإدراك؟ ظهر مؤيدون لهذا الاتجاه وأطلق عليهم الحسيون، ومن أنصار هذا الاتجاه الفيلسوف جون لوك، وكانط.

تعتمد هذه المعرفة على حواس الإنسان الخمسة، باعتبارها القناة الموصلة للمعرفة. وتتمثل هذه الحواس في: البصر، والسمع، والشم، والمذاق واللمس. وتنقسم الفنون في ضوء هذه الحواس إلى ثلاثة أنواع هي: فنون حركية، وفنون صوتية، وثالثة تشكيلية. وتقوم الأولى على الإيماء مثل: فن التمثيل الصامت والرقص وهي فنون جماعية. أما الثانية فتعتمد على الإلقاء والتنغيم، وذلك مثل: فنون الموسيقي، والشعر والخطابة، في حين تقوم الثالثة على نشاط كل من اليد والبصر، ومن أمثلتها الفنون التشكيلية، والعمارة، والنحت والتصوير والرسم (رشوان، ٢٠٠٨، ٦١).

وقد بدأ هذا المذهب من إسهامات السوفسطائى بروتاجوراس، التي لا يعترف فيها بأي شيء ليس مصدره الحواس، فهو القائل: أن الإنسان معيار الوجود، وقصد بذلك أن الإنسان بحواسه هو معيار معرفة الوجود، فهو لم يرى إلا الحس وسيلة للمعرفة إلا بوجود المادة.

ذهب جون لوك إلى أن المعرفة ممكنة. لكنها محدودة بحدود الحواس وحدها، ووراء الحواس نحن لا نعرف شيئاً. ذهب لوك إلى إنكار كل التصورات العامة، وإنكار نظرية المعارف. ونفى نفياً قاطعاً أن يكون الإنسان قد ولد وهو مزود بمعارف فطرية، وبهذا فقد وقف لوك موقفاً عنيداً من أنصار المذهب العقلي وأيقن أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة وليس العقل (التابعي والبهنساوي، ٢٠٠٧، ٢٠٤).

وميز أرسطو في كتابة "النفس" بين ثلاثة أنواع من الكيفيات الملموسة، وهي الحار والبارد، واليابس والرطب، والصلب واللين.

وقد اعترف علماء الإسلام بالحس كمصدر للمعرفة، وذلك بالنسبة للأمور المحسوسة، أو الانطباعات التي تنطبع لها العين والأذن وغيرها من أعضاء الجسم. ولكن من الخطأ الإعتماد على الحواس وحدها، نظراً لما يسمى بخداع

الحواس الذي يحدث في كل وقت. فالعصا الممتدة في الماء تبدو مكسورة، والبرج الذي يبدو لنا أن السفينة ثابتة، وأننا نحن الذين نتحرك.... وغير ذلك. بالإضافة إلى ذلك هنالك أمراض لا يصبح معها طعم العسل حلواً، بل يصير مُر المذاق. كذلك فإن العلم يميل إلى التعميم، ولكن لاحظ بعض العلماء أن بعض الإدراكات الحسية تخضع أحياناً لتغيرات غريبة تتعدى المستوى العادي، ما هو ممتع المذاق عند فرد يعانه آخر، وما يجده فرد ساخناً عند لمسه يجده آخر فاتراً. وعلى ذلك فإننا لا نصل إلى التعميم، وإنما إلى مفهوم نسبي (رشوان، ٢٠٠٨، ٦٤).

ثانياً: المعرفة الفلسفية: scientific knowledge وهي المرحلة التالية من مراحل التفكير فوراء الأمور الواقعية المكتسبة بالملاحظة، مسائل أعم، ومطالب أبعد، تعالج بالعقل وحده وتتناول الفلسفة هذه المسائل بالدراسة والبحث ولا تقتصر على العالم الطبيعي وحده بل ترتقي إلى العالم "الميتافيزيقي" أي بحث ما بعد الطبيعة، فتبحث في الوجود الإجمالي وعن علته، وعن صفات الموحد، وكثير من المسائل التي تتصل بمعرفة اللَّه وإثبات وجوده. ومسائل الفلسفة التي يتعذر الرجوع فيها إلى الواقع أو حسمها بالتجربة، كما يتعذر استيعاب وجهتها المتعددة وكشف وجه الحق فيها تاماً واضحاً. فيجتهد الفلاسفة في حلها كل على قدر طاقته وتبعاً لنشأته العملية ومواهبه(التابعي والبهنساوي، ٢٠٠٧، ٦٦).

يقال أن الفلسفة هي أسمى مراحل المعرفة، فقد تجاوزت حدود الواقع، والعالم الطبيعي. وهي تتيح كلاً من المعرفة التجريبية والمعرفة العلمية، وارتفعت إلى ما بعد الطبيعة لتبحث في الوجود كله،علله ومبادئه الأولى، وطبيعة الكون ، ووجود اللَّه، وخلود النفس، والحياة بعد الموت(رشوان، ٢٠٠٨، ٧).

(المعرفة الفلسفية) ويبدو هذا النوع من المعرفة متعال ومتباعد وأرستقراطي، وتسود فيه المعرفة الفردية على المعرفة الجماعية. ولذلك تبقى العلاقة بين المعرفه الفلسفية والمعرفة العلمية معقدة، حيث كانت الهيمنة الأولى للفلسفه على مدار عصور طويلة(نجم، ٢٠٠٩م، ٢٠).

منذ ظهور التفكير الفلسفي تمحورت جهود الفلاسفة والباحثين في الفلسفة حول قضايا (المعرفة) و(الوجود) و(القيم). وقد سبق نضوج الوعي الفلسفي ظهور الحركة السوفسطائية التي أشاعت نوعاً من الاستدلال المخاتل، الذي يبنى على (أن المعرفة نسبية وليست مطلقة، وأن لكل قضية جانبين يناقض أحدهما الآخر، ولا شيء أصدق من شيء، لكنه قد يكون أفضل منه بالقياس إلى منظور الفرد) حسب ما يقول أحد أعلامها (بروتاغوراس). فكانت المشكلة المركزية لها مشكلة معرفية، ويعود الفضل للفيلسوف الاثيني سقراط ثم تلميذه أفلاطون ومن بعدهما أرسطو في تحرير الوعي اليوناني من سطوة هذه الحركة التي أشاعت الإضطراب في الرؤية والشك والإرتياب(الرفاعي، ٢٠١٥، ١).

ثالثاً: المعرفة العلمية:Scientific Knowledge: المعرفة العلمية هي تلك التي ينظر فيها العالم إلى العالم الطبيعي كموضوع أو واقع له خصائصه المتميزة. وهي خصائص تتمثل في الواقع بطريقة مؤكدة، إذ العلم ليس إلا مبادرات فكرية ونشاطات عقلية، وطريقة الوصول إلى الحقائق الموضوعية العامة، والمنهجية اليقينية، فهي تتميز بتطبيق معايير فنية وغير شخصية للكفاءة، وتستقل تماما عن التحيز الشخصي، والتدخلات العاطفية والوجدانية، والمصلحة الشخصية، ويقوم بتقديم تفسيرات محدودة دقيقة للموضوعات والعمليات والعلاقات التي تقع في عالم الظواهر الطبيعية(رشوان، ٢٠٠٨م، ١١).

تنطلق (المعرفة العلمية) من أطر علمية هي حصيلة نتائج غالباً ما تدعو إلى تحقق. وعلى الرغم من المزاعم التي تقول بأن هذه المعرفة فوق الالتباس – أي أنها منفصلة عن الأطر الاجتماعية فإن المعرفة العلمية لا تتمتع بالاستقلال النسبي لأن في كل معرفة علمية تتدخل العوامل الاجتماعية (نجم، ٢٠٠٩، ٣٠).

تعتمد المعرفة العلمية على الأسلوب الاستقرائي Induction الذي يعتمد علي الملاحظة المنظمة للظواهر وفرض الفروض وإجراء التجارب وجمع البيانات وتحليلها للتثبيت من صحة الفروض أو عدم صحتها، ولا يقف العلم عند المفردات الجزئية التي يتعرض لبحثها، بل يحاول الكشف عن القوانين

والنظريات العامة التي تربط هذه المفردات بعضها ببعض والتي تمكن من التنبؤ بما يحدث للظواهر المختلفة تحت ظروف معينة.

والاستقراء نوعان:

(١) تام complete

(٢) ناقص Incomplete

وفي الاستقراء التام يقوم الباحث بملاحظة جميع مفردات الظاهرة التي يبحثها، ويكون حكمه الكلى مجرد تلخيص الأحكام التي يصدرها على مفردات البحث، أما في الاستقراء الناقص يكتفي الباحث بدراسة بعض النماذج ثم يحاول الكشف عن القوانين العامة التي تخضع لها جميع الحالات المتشابهة والتي لم تدخل في نطاق بحثه وبفضل هذه القوانين يستطيع الباحث أن يتنبأ بما يمكن أن يحدث للحالات المتشابهة والتي لم تدخل في دائرة بحثه، وأن ينتقل بأحكامه من الحالات المعلومة إلى الحالات المجهولة(التابعي وبهنساوي، ٢٠٠٧، ٦٧).

المعرفة العلمية، هي مجموعة المفاهيم والمبادئ والقضايا والنظريات التي يتوصل إليها العلماء لتعليل أوشرح الحوادث في الطبيعة، والتنبؤ بحالات تقع في المستقبل إبتغاء رسم صورة علمية عن حقيقة العالم الخارجي (رشوان، ٢٠٠٨، ٤٠) ونجد أن هنالك اختلافات بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية والحسية.

يمكن أن نحدد المعرفة العلمية بأنها تلك المعرفة التي تعتمد على الملاحظة المنظمة للظواهر ومحاولة تفسيرها بالكشف عن القوانين التي تحكمها والتنبؤ بمستقبلها. إن التحليل المتعمق لطبيعة العلم يكشف عن أنه يتضمن بين طياته هدفاً معيناً ووسائل لتحقيق هذا الهدف، فغاية العلم هو تفسير الظواهر والتنبؤ بمستقبلها، وذلك عن طريق الكشف عن القوانين التي تحكم سير الظواهر(السيد، ٢٠١١، ١٢).

علم اجتماع المعرفة عند علماء الغرب:

علم اجتماع المعرفة عند كارل ماركس: ولد كارل ماركس في ٥ مايو ١٨١٨م في مدينة تريف التابعة لبروسيا، توفي عام ١٨٨٣م، ترجع البدايات الأولى لعلم اجتماع المعرفة إلى ماركس، حيث يعتبر الاستخدام الماركسي في هذا

العلم ذو صلة وثيقة بالتصور المادي للتاريخ. وترتبط قضاياه بالوعي الطبقي وأيديولوجيات الطبقات المختلفة. وقد فسرت المادية التاريخية الفكر والمعرفة في ضوء البناء التحتي للمجتمع، بمعنى أن الاقتصاد هو الذي يحدد النظم القانونية والفلسفية والسياسية. ويعتبر الوضع المادي للطبقة هو الأساس الوحيد لتفسير البناء الفكري والمعرفي. علاوة على ذلك ترى الماركسية أن البنية التحتية تؤثر في العلم وتحدد الاتجاهات والقضايا التي يدرسها ومعدل التقدم العلمي(نجم، ٢٠٠٩م، ٤٣).

يعتبر ماركس أول منظر اجتماعي يقترح مدخلاً منظماً لتحليل إنتاج الفكر. ولتحليل علاقة أشكال المعرفة (الأيدولوجيا) بالأنماط المختلفة للمجتمعات، ففي كتابه (الأيدولوجيا الألمانية) طرح ماركس نموذجاً ميكانيكياً آلياً للإنتاج الاجتماعي للأفكار، فيه تقوم مصالح الطبقة ونمط الإنتاج بتحدد بنية الفكر داخل المراحل التاريخية المختلفة، ومن ثم صنفت النظرية الاقتصادية والدين والأفكار السياسية والاجتماعية والقانون على أنها أشكال للأيدلوجية تعكس قيم جماعات بعينها (السيد، ٢٠٠٠م، ٣٧٢).

وتربط الماركسية بين الوجه المعرفي والسوسيولوجي في تحليل الوعي الاجتماعي. فمن خلال المفهوم المادي للتاريخ اكتسبت نظرية المعرفة للمرة الأولى وجهاً علمياً، حيث وضع كل من ماركس وإنجلز الممارسة أي الفعالية التاريخية للبشر، ومنها توصلا إلى حل علمي للقضايا الرئيسة لنظرية المعرفة مثل موضوع المعرفة ومناهجها، ومسألة الحقيقة والمقاييس الموضوعية له، وقد ظلت المادية التاريخية – كما طبقها كلاسيكي الماركسية على المعرفة – تقف باستمرار على أرض التاريخ. فهي لا تفسر الممارسة بالفكرة، بل تفسر الآراء الفكرية بالممارسة المادية. ومن خلال المادية التاريخية، كانت دراسة الوعي الاجتماعي ليست على صعيد نظرية المعرفة فحسب، بل وعلى الصعيد السوسيولوجي أيضاً. وبرزت إنجازات ماركس وإنجلز في تفسيراتهم العلمية للطبيعة الاجتماعية للوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي، وأكد على الاستقلال النسبي لتطور الوعي ودوره الفعال في الحياة الاجتماعية (نجم، ٢٠٠٩م، ٤٥).

ويرى "ماركس" أن هناك تقابل بين الأفكار والوضع الاجتماعي، إذ أن الأولى ليست سوى أشكال وتعبيرات عن الصراع الاجتماعي فهي لا تستمد قوتها إلا من المصالح المادية، فمختلف مقولات الاقتصاد ليست سوى تعبيرات نظرية وتجريدات لعلاقات البشر فيما بينهم، فالناس ضمن هذه العلاقات الاجتماعية ينتجون المباديء والأفكار المنطبقة مع علاقاتهم الاجتماعية.

ويشير ماركس إلى مفهوم المعرفة كحقيقة علمية وموضوعية مستقلة عن القوي الاقتصادية والاجتماعية رغم إرتباطها بهذه العناصر من أجل وجودها الإجتماعي. وعلى العكس من ذلك ترتبط الأيديولوجية إرتباطاً مباشراً بالمصالح الطبقية الاقتصادية، وتعمل على إخفاء المتناقضات وغموض العلاقات الاجتماعية. فالمعرفة الأيديولوجية تتميز عن المعرفة العلمية، فهي تنطلق من الطبيعة المغتربة للعلاقات الإنسانية، وتعجز عن إدراك الأساس التاريخي والاجتماعي للإغتراب، كما تفشل في فهم نتائجه على العلاقات الاجتماعية. لذلك كان من الصعب فصل نظرية ماركس الأيديولوجية عن مفهوم الإغتراب(رشوان، ٢٠٠٨، ٢٠٥).

ولقد كان عبدالرحمن بن خلدون أكثر شمولية وقرباً في تشخيص هذه الإشكالية يقول ابن خلدون: "ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب ... ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين ومنها الذهول عن المقاصد .. ومنها توهم الصدق .. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع في نقلها المخبر كما رآها .. ومنها تقرب الناس في الأكثر لصاحب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح. ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدَّ له من طبعة تخصه في ذاته، وفي ما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض(الزعبي، ٢٠٠٧، ١١).

إن ماركس لم ينظر إلى التاريخ على أنه محاولات مستمرة للإرتقاء بالجنس البشري، بل نظر إليه على أنه نضال مستمر لتحقيق العدالة والمساواة. هذا النضال لن يتوقف إلا إذا اختفت التفرقة بين العمال وأصحاب العمل. بقول آخر، عندما يملك العمال أنفسهم وسائل الإنتاج(هس وماركسون وستين، ١٩٨٩م، ٣٦).

علم اجتماع المعرفة عند دوركايم: ولد أميل دور كايم في ١٣ أبريل عام ١٨٥٨م في مدينة أبينال Epinal بمقاطعة اللورين lorraine توفي سنة ١٩١٧م. وجاءت مقولات دوركايم الفلسفية لكي تلقي الضوء على الأهمية النظرية لعلم اجتماع المعرفة. لم يوافق على نمط النسبية في المعرفة وجاءت صياغة نظريته في العقل الجمعي تؤكد على استقلال العقل في المعرفة. وقد أثبت دوركايم أننا لا ندرك العالم باعتباره موحدات حالية، بل ندركه من خلال البناءات والعمليات العقلية. وجاءت افتراضاته الأبستمولوجية العديدة إضافة جديدة إلى التطورات الحديثة في علم اجتماع المعرفة.

وعلاوة على اهتمام "دوركايم" بصياغة نظريته في العقل الجمعي التي أكدت على استقلال العقل في المعرفة، فقد استخدم النظرية الوضعية في علم اجتماع المعرفة، وجاء ذلك في منظوره الذرائعي في تفسير الحياة الاجتماعية، فضلاً عن إهتمامه بطبيعة الحقائق الاجتماعية في أعماله المبكرة وقام بدراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء. وقد هدف "دوركايم" من ذلك إلى الوصول بعلم الاجتماع إلى الناحية العلمية(نجم، ٢٠٠٩م، ٤١).

وترتبط المعرفة – في نظر دوركايم – بمتطلبات النظام الاجتماعي العام، حيث تشتق المقولات العقلية – التي تكون التمثيلات والتطورات الاجتماعية من المبادئ الأساسية للترابط الاجتماعي.

ويضيف دوركايم أنه مع تطور المجتمعات الحديثة والمعقدة أصبح الفكر نفسه منفصلاً من أصوله الاجتماعية من أجل تحقيق الاستقلال والموضوعية. وكذلك ذهب دوركايم إلى القول بأن نسق التصنيف الذي يميز

التنظيم البدائي لم يعد صالحاً لأن يكون أساساً لتفسير سيوسيولوجي للفكر الحديث(رشوان، ٢٠٠٨م، ٢١٠).

وكما ساهم الفكر المادي التاريخي في وضع البذور الأولى لعلم اجتماع المعرفة جاء إسهام الفكر الوظيفي ممثلاً في أعمال "دوركايم" و "روبوت ميتون"و "سوروكين" لتثبيت جذور هذا العلم. وتعتبر إسهامات "دوركايم" في بناء علم اجتماع المعرفة بسيطة نسبياً بالمقارنة بعمله ككل. وبالرغم من أن بعض تعبيراته في هذا المجال قد اختلطت بالتأمل الأبستمولوجي الذي شكك فيه معظم الباحثين، لكنه قدم عملاً رائداً في هذا المجال. وحاول "دوركايم" أن يلقي الضوء على الأهمية النظرية لعلم اجتماع المعرفة من خلال مفهوماته الفلسفية. التي تقدم تفسير سوسيولوجي لكل المقالات الأساسية عن الفكر الاجتماعي(نجم، ٢٠٠٩م، ٩).

أظهر "دوركايم" في مؤلفاته اهتمامه الزائد بعلم اجتماع المعرفة، لأنه علم يهتم بدراسة الاشياء التي تؤثر في إدراك الناس، مثل المؤثرات الاجتماعية، بالاضافة إلى صياغة المفاهيم والأفكار الخاصة بالعلم. وقد أثبت دوركايم عدم وجود علاقة بين الفكر والخصائص البيولوجية للإنسان، لأن التفكير يتطور بفعل تأثير القوى الاجتماعية. وقد هدف دوركايم من ذلك إلى التأكيد على استقلالية العقل في صياغة المعرفه، تخليص العقل من الظواهر البيولوجية.

لقد حاول "دوركايم" الوصول بعلم الاجتماع المعرفة إلى نهاية منطقية، رغم ذلك انتقده بعض الباحثين، واتهموه بالمادية في دراسة الظواهر الاجتماعية. كما وصفوا نظريته بأنها من الأساليب الميتافيزيقية التي ليست من العلم في شيء. وكان رد "دوركايم" على هذه الانتقادات والاتهامات بأنه لم يقصد من تشبيهه هذا اعتبار الظواهر الاجتماعية أشياء مادية، ولكن تشبه أو توصف على أساس أنها أشياء كالظواهر الفيزيقية. كما رفض بعض علماء الاجتماع نظرية العقل الجمعي، ويقول "بوخارين" أنها فكرة غبية خالصة، ويري "مانهايم" أنها فرض ميتافيزيقي، لأن "دوركايم" جعل من العقل الجمعي كائناً وهمياً يحلق فوق العقول والتصورات الفردية. وأما

"جوفتش" فقد ذهب إلى أن العقل الجمعي هو محض إفتراء لأشياء غير موجودة في الواقع المعاش.

وأخيراً يمكن القول أنه بالرغم من فشل "دوركايم" في بناء نسق عن الأصول الاجتماعية لمقولاته الفكرية، لكن من الأهمية بمكان أن نذكر اهتمامه الرائد في دراسة الارتباطات بين أنساق محددة للفكر وأنساق تابعة لتنظيمات اجتماعية. ويعد إسهام "دوركايم" في هذا المجال، علاوة على افتراضاته الأبستمولوجية العديدة إضافة جديدة إلى التطورات الأخيرة في علم اجتماع المعرفة. وعلى سبيل المثال استخدم أحد الباحثين الدوركايمية عندما ربط مفاهيم الزمان والمكان بالعوامل الاجتماعية في الفكر الصيني القديم. وقد قام كل من "جان هاريسون Jane Harrison" وفرنسيس كورنفورد Francis Cornford بتحديد الدراسات الكلاسيكية عن دوركايم وذلك لتتبع الأفكار الدينية عند اليونان، والأفكار الفلسفية التي تتعلق ببداية ممارستهم الطقوس القبلية، وكذلك دراسة البناء العشائري للقبائل اليونانية(نجم، ٢٠٠٩، ٥٢).

علم اجتماع المعرفة عند ماكس شيللر:

ولد ماكس شيللر في ميونيخ، ألمانيا، ٢٢ أغسطس ١٨٧٤م. توفي في فرانكفورت في ١٩ مايو١٩٢٨م، ويعد الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني ماكس شيللر Max Scheller المؤسس الحقيقي لعلم اجتماع المعرفة، فهو أول من صاغ هذا المصطلح، ونظر إلى علم اجتماع المعرفة على أنه فرع من فروع علم الاجتماع الثقافي(رشوان، ٢٠٠٨م، ٢١٢).

كان شيللر عضواً قيادياً في المدرسة الفينومينولوجية، وكاتباً راديكالياً وقف ضد النظرية النسبية في القيم، ويعد أول من قدم نظرية سوسيولوجية في المعرفة وبخاصة في التاريخ الثقافي الألماني خلال العشرينات من هذا القرن، وقد أصاب "شيللر" في الفكرة التي تقول بأن علم اجتماع المعرفة يعد جزءً من مفهوم استراتيجي يقف ضد الوضعية. وقد أراد "شيللر" من خلال تحليلاته السوسيولوجية التركيز على ثلاثة أنماط مختلفة للمعرفة هي المعرفة الدينية والمعرفة الميتافيزيقية والمعرفة العلمية، حيث تمر المعرفة الإنسانية بثلاث مراحل هي: اللاهوتية ثم الميتافيزيقية، حتى

تصل أخيراً إلى المعرفة الوضعية، وتتصل تلك الأشكال الثلاثة بالوظائف البرجماتية والأدوار الاجتماعية التي يقوم بها قادة الفكر أمثال كبار رجال اللاهوت والفلاسفة والعلماء، كما ترتبط تلك النماذج البشرية بأشكال ثلاثة من النظم والمؤسسات الاجتماعية هي المؤسسة الدينية والمدرسة الفلسفية والمعهد العلمي.

يتفق ماكس شيللر مع ماركس في أن الأفكار تكون حقيقية واقعية متى ما ارتبطت بالمصالح الاجتماعية والفردية، والبواعث والعواطف والميول الاجتماعية، ومتى ما ارتبطت بالبناءات والمؤسسات النظامية، حينئذ فقط يكون للأفكار تأثيراً على الأفعال والممارسات الاجتماعية، أما الأفكار التي لا تتجذر من الواقع فيحكم عليها بأنها يوتوبيا عقيمة(الزعبي، ٢٠٠٨م، ٦).

وعلم إجتماع المعرفة – عند شيللر – ليس تاريخاً للأفكار في سياقها الاجتماعي، وليس تعبيراً عن الحتمية الاجتماعية للفكر، ولا سيطرة للثقافة المادية على اللامادية، ولا يعني بصحة الأفكار وصدقها. ولكنه تحليل للعلاقات الوظيفية المتبادلة والمتداخلة بين العمليات والبناءات الاجتماعية من جانب، وأنماط أو نماذج الحياة الفكرية والعقلية مشتملة على نماذج المعرفة من جانب آخر، دون ما أولوية أو أسبقية منطقية تعزي إلى المجتمع أو إلى العقل، إذ يهتم علم إجتماع المعرفة بدراسة الطابع الاجتماعي والجمعي للمعرفة، والتوزيع السسيولوجي للمعرفة من خلال بعض المؤسسات الاجتماعية في تكوين الأنواع المختلفة من المعرفة.

المعرفة في رأي شيللر ثلاثة أنواع:

النوع الأول "المعرفة الاستقرائية"، وموضوعها الواقع الخارجي.

النوع الثاني: هو معرفة "البنية الماهوية" لكل ما هو موجود، أي معرفة "ما" الأشياء. وموضوع هذا النوع هو "القبلي" فهي معرفة قبلية، تردّ الأشياء إلى ماهياتها.

النوع الثالث: "المعرفة الميتافيزيقية"، وعمادها الخلاص والنجاة، وينتج من الربط بين نتائج العلوم الوضعية والفلسفة التي تدرس الماهيات، وموضوعها أولاً: المشكلات التي لا يستطيع العلم تناولها مثل "ما الحياة؟"، وثانياً: ميتافيزيقيا المطلق. ومنبع هذه الميتافيزيقيا هو "الأنثروبولوجيا

الفلسفية" التي تتناول سؤال: مَنْ الإنسان؟ ويرى شلر أن الميتافيزيقا الحديثة ينبغي أن تكون دراسة فلسفية لأسس الأنثروبولوجيا، أو كما يقول "ميتاأنثروبولوجيا" meta-anthroplogy (بوخنسكي، ١٩٩٢م، ٤).

ويعتبر "شيللر" أن علم اجتماع المعرفة هو جزء من "علم الاجتماع الثقافي"، لكنه تحول إلى فرع من علم الاجتماع العام. ويقسم علم اجتماع المعرفة إلى علم اجتماع واقعي Real، وعلم اجتماع ثقافي Cultural، ويختبر علم الاجتماع الواقعي العوامل الدافعية في العمليات التاريخية مثل دوافع Drives الجنس والجوع والقوة. بينما يهتم علم الاجتماع الثقافي بالعوامل الثقافية متمثلة في دراسة المعرفة وأشكالها، وأهداف الفكر ومقاصده المثالية. ولذلك فإن علم الاجتماع الثقافي يميز بين البناء التحتي Substructure والبناء الفوقي Superstructure حيث يتكون البناء التحتي من العوامل السيكولوجية (الدوافع) فضلاً عن العوامل السوسيواقتصادية، بينما يتكون البناء الفوقي من عملية توفيق بين وجهات النظر المتعارضة حول مشكلات "القوة والفعل" و"الإمكان والتحقق" و"الحرية والضرورة" كما استطاع "شيللر" أن يجمع أسس الفكر الميتافيزيقي وقواعد التجربة الأمبريقية. وعلاوة على ذلك ربط بين فحوى المعرفة من ناحية وصاغها في شكل من صور التنظيم من ناحية أخرى، وبهذا وفق "شيللر" بين منطق الفحوى ومنطق الصورة، وجمع بين الشكل والمضمون ومزج بين المعرفة والنظم الاجتماعية(نجم، ٢٠٠٩م، ٥٥).

علم اجتماع المعرفة عند كارل مانهايم: يعتبر كارل مانهايم (Karl Mannheim) من أشهر علماء الاجتماع المجريين (الهنكاريين) ومن المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع المجري (الهنكاري) وكما يعد مؤسس علم اجتماع المعرفة. ولد في٢٧ مارس ١٨٩٣م بمدينة بودابست عاصمة المجر، توفي مانهايم في لندن في يناير ١٩٤٧م وعمره (٥٣) سنة.

يعتبر مانهايم أول من كتب الصياغة الثقافية لعلم إجتماع المعرفة، حيث بين الطابع الجمعي للمعرفة، واستخدم مفهوم الذات الجمعية ليشير إلى المفكر الفرد الذي يعبر عن وجهة نظر جماعة، وليست فرد. ويعتبر مانهايم الممثل الرسمي لعلم اجتماع المعرفة، نتيجة للجهد الكبير الذي بذله في

تحديد مجالاتــه ومناهجــه. كمــا تعتبــر نظريتــه السوســيولوجية فــي العقــل إسهاماً متميزاً ظهر بوضوح في كتاباتــه الأولــى التــي لــم تقتصــر علــى الجانــب الاجتماعي فقط، بل عالجت قضايا فلسفية شــتى، ويظهــر ذلــك بصــورة جليــة في أطروحته للدكتوراه التــي تحــدثت عــن التحلــيلات البنائيــة للأبســتمولوجيا، والتي يظهر منها أن إستخدام "مانهــايم" للمنظــور البنــائي خاصــية أساســية فــي المنهج السوسيولوجي عنده، واســتخدم مصــطلح "علــم اجتمــاع المعرفــة، فــي كتابه الأيديولوجيا واليوتوبيا، كما تحدث فيــه عــن النظريــة التــي قــدمها فــي المعرفة، وكذا ناقش موضــوعات علــم اجتمــاع المعرفــة عنــد "مــاكس شــيللر" الذي سبقه في هذا المجال. وعرف كــارل مانهــايم علــم اجتمــاع المعرفــة بأنــه: نظــام معرفــي يحــاول الكشــف عــن اعتمــاد الآراء ووجهــات النظــر الفكريــة والعقلية اعتماداً وظيفيــاً علــى واقــع الجماعــات الاجتماعيــة المتمــايزة التــي تســاندها، ويضــطلع هــذا العلــم بتتبــع تطــور هــذه المنظــورات والآراء المختلفة(رشوان، ٢٠٠٨م، ٢١٣).

اهتم مانهــايم بمجــالات وموضــوعات كثيــرة فــي علــم الاجتمــاع لكنــه اشــتهر بإهتمامــه بعلــم اجتمــاع المعرفــة (Sociology of Knowledge) حيــث أضاف له في منهجيته وأفكاره بما فاق غيره مــن علمــاء الاجتمــاع ويــدرس علــم اجتمــاع المعرفــة العلاقــة بــين الفكــر والمجتمــع ويهــتم بتوضــيح الظــروف الاجتماعية والواقعية للمعرفة.

التأصيل الإسلامي لعلم اجتماع المعرفة:

تعريف التأصيل في اللغة: الأَصْلُ أصل كل شــيء وجمعــه أُصــول لا يُكَسَّــر علــى غير ذلك وهو اليأصُول يقال أصل مُؤَصَّل واســتعمل ابــن جنــي الأَصــلية موضــع التأَصُّل فقال الألف وإن كانــت فــي أكثــر أحوالهــا بــدلاً أو زائــدة فإنهــا إذا كانــت بدلاً من أصل جرت في الأَصلية مجراه وهذا لم تنطق بــه العــرب، إنمــا هــو شــيء استعملته الأوائل فــي بعــض كلامهــا، وأَصُــل الشــيءُ صــار ذا أَصــل قــال أُميــة الهذلي :

وما الشُّغْلُ إلا أَنَّني مُتَهَيِّبٌ لعِرْضِكَ ما لم تجْعَلِ الشيءَ يَأْصُلُ

وكذلك تَأَصَّل، ويقال اسْتَأْصَلَتْ هــذه الشــجرةُ أي ثبــت أَصــلها واستأْصــل أفيفــي بني فلان إذا لم يَدَعْ لهــم أَصْــلاً واستأْصــله أي قَلَعــه مــن أَصــله وفــي حــديث

الأُضحية أنه نهى عن المُسْتَأْصَلة هي التي أُخِذ قَرْنُها من أصله وقيل هو من الأَصِيلة بمعنى الهلاك واسْتَأْصَلَ القومَ قَطَعَ أَصلَهم.

أ ص ل: الأَصْلُ واحد الأُصُول يقال أصل مُؤَصَّلٌ واسْتَأْصَلَهُ قلعه من أصله وقولهم لا أصل له ولا فصل الأَصْلُ الحسب والفصل اللسان والأَصِيلُ الوقت بعد العصر إلى المغرب وجمعه أُصُلٌ وآصَالٌ وأَصَائِلُ كأنه جمع أصيلة وأَصْلانٌ أيضا مثل بعير وبعران وقد آصَلَ دخل في الأصيل وجاء مُؤْصِلاً ورجل أصيلُ الرأي أي محكم الرأي وقد أَصُلَ من باب ظرف ومجد أَصِيلاً ذو أَصَالةٍ والأُصَلَةُ بفتحتين جنس من الحيات وهي أخبثها وفي الحديث في ذكر الدجال (كأن رأسه أصلة). (ابن منظور، ١٩٨٨م، ٦٨).

تعريف التأصيل في الاصطلاح:

الأصل في الاصطلاح الفقهي: هو ما يقاس عليه، كما يطلقه الفقهاء والأصوليين على معاني عدة: أولهما الدليل يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة. وثانيهما القاعدة الكلية: وهي اصطلاحاً على ما يجيء قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزيئات موضوعها، وتسمى تلك فروعاً، واستخراجها منها تفريعاً. وثالثها الراجح : أي الأولى والأحرى يقال الأصل الحقيقة، ورابعها المستصحب، يقال تعارض الأصل والظاهر وخامسها مقابل الوصف على ما يجيء في لفظ الوصف.

شروط التأصيل الإسلامي الصحيح: إن المتأمل لجميع التعريفات السابقة ليجد أنها – رغم بعض الاختلافات في الصياغة وفي درجة الإجمال أو التفصيل – تجتمع على معان رئيسة مشتركة يمكن أن تعتبر شروطاً للتأصيل الإسلامي الحق، ويمكن تطبيقها عملياً في جملتها باعتبارها معياراً صالحاً للتمييز بين ما يندرج في إطار جهود التأصيل الإسلامي أو التوجيه الإسلامي الصحيح وبين ما لا يندرج تحته من إسهامات، أما ما يتجاوز تلك المتطلبات أو المعاني مما ورد في التعريفات، فلا يعدو في الحقيقة أن يكون من نوع (الضوابط) التي يرى البعض ضرورة التأكيد عليها، أو من نوع (التفصيلات) التي تبين الكيفية التي تتم بها عملية التأصيل ذاتها.

يتطلب التأصيل الإسلامي للعلوم أو التوجيه الإسلامي للعلوم توافر الشروط الثلاثة الآتية مجتمعة:

1. الإنطلاق من إدراك واضح لأبعاد (التصور الإسلامي) للإنسان والمجتمع والكون المنبثق من الكتاب والسنة، ولما يتضمنه التراث الإسلامي مما يرتبط بالتخصص، مع نظرة نقدية لإسهامات علماء المسلمين حول قضاياه.
2. استيعاب (العلوم الحديثة) في أرقى صورها، مع القدرة على نقدها، والاستفادة منها، وتجاوزها بشكل بناء كلما اقتضى الأمر ذلك.
3. إيجاد (تكامل حقيقي) بين معطيات التصور الإسلامي من جانب، وبين إسهامات العلوم الحديثة من جانب آخر، وليس مجرد الجمع أو التجاوز المكاني أو حتى المزج بينهما دون وحدة حقيقية.

التأصيل الإسلامي لعلم اجتماع المعرفة: إن العلوم الاجتماعية والإنسانية تبدو أكثر تأثراً بالخلفيات الفلسفية والنظرية لمؤسسيها، وتتجلي فيها الخصوصية بشكل واضح، وذلك أنها تدرس الإنسان كفرد أو في جماعة، ومعلوم أن دراسة الإنسان والعلاقات الإنسانية لا تخلو من تدخل التصورات التي يحملها الإنسان عن الكون وعن الحياة، وعن الإنسان ذاته ورسالته في هذا الوجود، وصلته بخالقه، وارتباطه بمثله الأعلى ومآله الآخروي.

ومن جانب آخر فان هذه العلوم التي تطورت في الغرب، تدرس علائق الإنسان الغربي ارتباطاً بالمرحلة الحضارية التي يعيشها الإنسان الغربي، وعلى الرغم من أن هذا لا ينفي وجود الجانب المشترك من المعرفة الإنسانية التي اشتركت فيها أجيال الإنسانية وتطورت بمشاركة كل الأمم فإن الأمر كما يطرحها ابن نبي يأتي من جانبين:

الأول الجانب العلمي: من حيث أن الرؤيا الغربية المرتكزة أساساً على المادة تستبعد الجانب الغيبي من الاعتبار العلمي، كما أنها برؤيتها العالمية المركزية ترى نفسها وعلومها نموذجاً عالمياً وحيداً. كما أنها تستبعد الجانب الأخلاقي من خلال تقديمها لذوق الجمال على حساب الجانب القيمي الروحي (ابن نصر، ١٤٢٦هـ، ١٢٢).

ثانياً الجانب العملي: من جهة اتصاله بجهود النهضة في العالم الإسلامي والتي تحتاج إلى علوم خاصة بدراسة الحالة التي تعيشها الأمة الإسلامية. وتعمل على تحليل أسباب التخلف الكامنة في الذات الإسلامية طيلة قرون،

والعمل على تفكيك خيوط شبكة (الأفكار الميتة والمميتة) المتصلة بالحقيقة الموضوعية الموجودة في العالم الإسلامي(بدران، ١٤٢٠هـ، ٢٠٣).

إن ابن خلدون لم يكن مقصوده أن يورد تقسيم العلوم على سبيل الوصف التاريخي المجرد، وإنما كان يهدف إلى بيان التكامل المعرفي فيها بياناً يتجاوز الوصف إلى التأصيل والتوجه، وكأنه يريد أن يقول: إن العلوم في دائرة الثقافة الإسلامية ينبغي أن تكون دائماً خادمة لحقيقة الدين غير مناقضة لها سواء كان منشأ إنشاءً أو مقتبسة اقتباساً، فإذا لم تكن كذلك أُخرجت من هذه الدائرة وقع تناولها بالنقد الإبطال، ففي التصنيف الخلدوني للعلوم يبدو أيضاً ملمح آخر من ملامح نظريته في التكامل المعرفي(الميلاد، ٢٠١١م، ٣٤).

لذا اقترح ابن نبي تأسيس علم اجتماع خاص بالعالم الإسلامي، يدرس مشكلاته المتصلة بمرحلة الاستقلال السياسي، وهي المرحلة التي أعقبت الاستعمار مباشرة. إن دعوة ابن نبي هذه لا تنطلق من دافع التميز الحضاري فقط، وإنما من الناحية الموضوعية أيضاً، باعتبار أن المجتمع الإسلامي يختلف في نشأته وتطوره عن المجتمع الغربي. وأن علم الاجتماع الحديث من حيث نظرياته ومفاهيمه ومناهجه ومقولاته نشأ في واقع اجتماعي يختلف في طبيعته وتكوينه وتطوره اختلافاً جذرياً عن الواقع الاسلامي.

وإذا كانت قضية – أسلمة العلوم الاجتماعية – من القضايا التي اهتم بها المعنيون في حقل المعرفة الإسلامية في حقبة الثمانينيات، فلا بدَّ أن نسجل هنا أن ابن نبي كان رائداً في إثارة هذه القضية، بل أسهم في التنظير لها ومعالجتها، وهي خطوة تعتبر رائدة من حيث تقديم بديل نظري وتطبيقي لعلم الاجتماع الحديث باتجاهاته الماركسية أو الليبرالية.

التأصيل الإسلامي لعلم اجتماع المعرفة يقصد به الآتي:

أولاً: الفهم النقدي السليم لنظريات علم اجتماع المعرفة في المجتمع الغربي، حيث تأتي مسلمات تلك النظريات من النموذج المعرفي الآيدلوجي الغربي، الذي انطلاقه أساساً من رؤيته للعالم، وتتشكل تلك الرؤية من بنية مفاهيمية معينة، لتجيب على عدد من الأسئلة مثل: الحياة والإنسان والإله والكون.

ثانياً: الفهم النقدي الصحيح للتراث الإسلامي، ومن ثم الكشف عن المجال التداولي الذي يحتكم إليه هذا التراث.

ثالثاً: توليد نموذج معرفي من الرؤية الإسلامية للعالم، والتي نستنبطها من الوحي، لأنها تختص بمجموعة خصائص تميزها عن غيرها من رؤى العالم، كالعالمية والثبات والشمولية.

التأصيل هو تفكير علمي منهجي يقوم على أسس، وليس عملية معرفية سطحية. ولا يزال علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون في مجال التأصيل الإسلامي يحتاج إلى عملية التقريب التداولي، تلك الآلية التي استخدمها صانعة التراث الإسلامي في تقريب العلوم، من خلال تخليص العلم المنقول من مضامينه التي تتعارض مع أصول المجال التداولي: العقدية واللغوية والمعرفية، لذلك عملية التأصيل الإسلامي لعلم اجتماع المعرفة تظل في حاجة دائمة إلى عملية التأصيل والتقريب حتى يحتل مكانه داخل المجال التداولي التأصيلي.

علم اجتماع المعرفة قبل ابن خلدون:

قبل الخوض في الحديث عن علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون، يجب أن نلقي نظرة على نظريات المعرفة قبله، حتى يتسنى لنا تحديد قيمة ما قدمه، ونتبين الجديد فيه. لذا سنتطرق إلى عدد من الفلاسفة العرب الذي تحدثوا عن المعرفة، ومنهم الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد.

١- الفارابي (٨٧٠-٩٥٠م): ولد أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي في مدينة فاراب في إقليم خراسان، وتوفي في دمشق بالشام. اشتهر بالفلسفة حتى لقب (بالمعلم الثاني) نظراً إلى أن أرسطو كان يلقب بالمعلم الأول. يمثل الفارابي الفكر الاجتماعي الفلسفي قبل نشأة علم الاجتماع على يد ابن خلدون. وأهم الكتب التي ألفها في مجال الفكر الاجتماعي كتابان (السياسات المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) ولعل الثاني من أهم مؤلفات الفارابي إذ يتضمن خلاصة فكره الفلسفي والسياسي والاجتماعي(لطفي والبعادي، ١٤٠٩، ١٠).

المعرفة عند الفارابي نوعين: النوع الأول هي: معرفة حسية وهي إدراك صور المحسوسات أو الجزئيات التي تأتي عن طريق قوى هي (الحس المشترك

والمتخيلة والوهم والذاكرة) ومنها الحواس الخمس التي تقوم بإدراك ما هو ظاهر. والآخر الحواس الباطنة التي تدرك ما هو باطن. والنوع الثاني هي: المعرفة العقلية التي تدرك الكليات الثابتة بواسطة العقل الذي هو أرقى قوة في النفس العاقلة أو القوة العالمة. وقسم الفارابي هذه النفس إلى قوتين تسمى كل واحدة منهما عقلاً، وهما العقل العملي: يقوم باستنباط الأعمال الإنسانية الجزائية والتدابير والصناعات، والآخر هو العقل النظري أو العلمي وهو القوة التي تدرك المقولات إدراكاً كلياً مجرد عن المادة أو حدسياً، وبها يتحصل الإنسان على المعرفة. كما قسم العقل النظري إلى ثلاث مراتب، الأول: هو هيولاني (أو عقل بالقوة) له استعداد لقبول كل ما يرد إليه من المعاني والمعقولات من الصور التي تنقلها له الحواس، ثانياً: (عقل بالفعل) وهو الهيولاني لكن عندما تنطبع فيه المعقولات فيصبح عقلا بالفعل، وتصبح المعقولات معقولات بالفعل. أما الثالث: هو (عقل مستفاد) وهو العقل الذي يمكنه إدراك المعقولات التي لم تكن أصلاً موجودة في المادة، بل هي مفارقة يدركها حدسياً وبدون مساعدة الحواس له.

٢- **ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧)**: هو حسين بن عبداللَّه بن سينا، ولد في أخشنه قرب بخارى وتوفي في همذان. تعمق في دروس فلسفة أرسطو وتأثر أيضاً بالأفلاطونية الجديدة قائلاً بوجود العقل الكلي. دافع عن خلود النفس ووحدة الخالق. غير أن آراءه في الخالق لا تخلو من شيء من الحلولية الأفلاطونية. له عدد من المؤلفات. ظلت كتبه عماد الدراسة لكليات الطب في أروبا قرونا عديدة(قاسم، ١٩٧٥م، ١١).

سار ابن سينا في نفس خطي الفارابي، إذ قدم نظريته في المعرفة بطريقة شبيهة بطريقة الفارابي. يرى ابن سينا أن المعرفة كلها تبدأ حسية ومن ثم ترتقي في سلم قوى النفس الباطنة يزاملها تجريد، ويبلورها عمل العقل. كما ميز ابن سينا بين عدة مراتب للمعرفة وهي معرفة المقدمات ومعرفة المعاني المجردة والمعرفة بإشراق من اللَّه كمعرفة المستقبل واستشرافه.

٣- **الغزالي (١٠٥٩-١١١١م)**: هو أبو حامد محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين

في القرن الخامس الهجري، (٤٥٠– ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨–١١١١م). كان فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً، وكان صوفيّ الطريقةِ، شافعيّ الفقهِ إذ لم يكن للشافعية في آخر عصره مثلَه، وكان على مذهب الأشاعرة في العقيدة، وقد عُرف كأحد مؤسسي المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وأحد أصولها الثلاثة بعد أبي الحسن الأشعري وهم (الباقلاني والجويني والغزّالي). لُقّب الغزالي بألقاب كثيرة في حياته، أشهرها لقب "حجّة الإسلام"، وله أيضاً ألقاب مثل: زين الدين، ومحجّة الدين، والعالم الأوحد، ومفتي الأمّة، وبركة الأنام، وإمام أئمة الدين، وشرف الأئمة.

كان له أثرٌ كبيرٌ وبصمةٌ واضحةٌ في عدّة علوم مثل الفلسفة، والفقه الشافعي، وعلم الكلام، والتصوف، والمنطق، وترك عدداً من الكتب في تلك المجالات.ولد وعاش في طوس، ثم انتقل إلى نيسابور ليلازم أبا المعالي الجويني (الملقّب بإمام الحرمين)، فأخذ عنه معظم العلوم، ولمّا بلغ عمره ٣٤ سنة، رحل إلى بغداد مدرّساً في المدرسة النظامية في عهد الدولة العباسية بطلب من الوزير السلجوقي نظام الملك. في تلك الفترة اشتُهر شهرةً واسعةً(الأعسم، ١٩٩م، ٢٧– ٣٢).

جعل الغزالي للمعرفه ثلاث مراتب: معرفة حسية ومعرفة عقلية ومعرفة بالمكاشفة وهي المعرفة الحقيقية. وتدرك بالقلب وهي سر من أسراره ولا علاقة لها بالحواس، يعني ذلك أن المعارف قسمان: قسم مكتسب أي تعلم إنساني، وقسم فطري يحصل بإلهام من اللَّه أي بالتفكير من الداخل وعن طريق التصوف والمكاشفة. إن أعلى مراتب المعرفة عند الغزالي ليست مرتبة العقل أو الايمان بل الذوق، وبه تتم المعرفة وتلقى من عند اللَّه.

٤– ابن رشد (١١٢٦ –١١٩٨ م): هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فيلسوف وطبيب أندلسي، ولد في قرطبه، وقد رد على تهافت الفلاسفة للعزالي بتهافت التهافت، ترجمت أكثر آثاره الطبية والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية. ترك أثراً بعيداً في التفكير، وعرف بالفيلسوف والشارح وكانت له مدرسة في الجامعات الغربية (قاسم، ١٩٧٥، ١٤).

لقد فاق ابن رشد غيره من الفلاسفة في توضيح مفهوم التكافؤ بين الفلسفة والشريعة، وبين العقل والوحي من حيث هما مصدران أوليان

صادقان للحقيقة المطلقة. وكان أول من وضع حدوداً للعقل وحدوداً للشرع ورفض دمج الأثنين معاً لكنه أعطى كلا منهما حقه. اعتبر ابن رشد أن الحواس هي مصدر الإدراك فمن فاتته حاسة فاته معقول ما. وليس في النفس أوليات فطرية كما إدعى ابن سينا. وراى ابن رشد أن العقل يستمد المعرفة من العالم المادي وهذا العالم له قوانينه ووجوده اليقيني. والعقل الذي يدرك العالم وقوانينه الثابتة هو صورة لهذه القوانين. فعندما يتلقى الصورة الخارجية التي تنقلها الحواس تصبح مادة لتفكيره فيفكر بها ويحصل على المعرفة التي تكون قد جاءت نتيجه الحس والعقل معاً. فالمعرفة اليقينية إذن تأتي من الوجود اليقيني وليس عن طريق الحدس أو الإلهام أو المكاشفة. أما الوحي فقد جاء متمماً لعلوم العقل(بدوي، د.ت،٢٦).

يعتبر نهج ابن رشد هذا الأول من نوعه، إذا أنه ربط المعرفة بالواقع، وأرجع المعرفة إلى عقل الإنسان الذي يستوحي المعرفة من العالم الخارجي مباشرة. سعى ابن رشد إلى فصل الفلسفة عن الدين، كما سبق علماء الغرب في فكره النقدي العقلاني، وأصبح فكره هذا مادة غنية لأبحاث كثيرة ولعدة قرون ولعلماء كثر. حيث ترجمت إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر. لذا استفاد منها الغربيين. وفي الأندلس فقد (اثمرت العقلانية الواقعية النقدية الرشدية.. زهرة واحدة على الأقل، هي مقدمة ابن خلدون).

وعطفاً على ما أسلفنا من ذكر نجد أن السواد الأعظم من نظريات المعرفة للفلاسفة العرب تندرج تحت النظريات اليونانية، مع اختلاف بسيط في المسميات والتفصيلات، بين قائل بالفيض إلى قائل بالإشراف إلى قائل بالمكاشفة أو الاتصال، جلها تتمفصل حول مصدر المعرفة الأساسي وهو العقل الفعال، ومن هذا العرض يتبين لنا أن نظريات المعرفة عند العرب تمحور في أمرين هما: الأول: هيمنة الفكر اليوناني على الفكر العربي. وثانياً: إشكالية التوفيق بين الفلسفه والدين.

علم اجتماع المعرفة عن ابن خلدون: هو العلامة أبو زيد ولي الدين عبدالرحمن بن محمد ابن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن عبدالرحيم الحضرمي، من ولد وائل بن حجر، الأشبيلي

الأصل، التونسي، القاهري المالكي، المعروف بابن خلدون.(الخواج، ٢٠١٤م، ٨٤).

يعتبر ابن خلدون أحد العلماء الذين تفخر بهم الحضارة الإسلامية، فهو مؤسس علم الاجتماع وأول من وضعه على أسسه الحديثة، وقد توصل إلى نظريات باهرة في هذا العلم حول قوانين العمران ونظرية العصبية، وبناء الدولة وأطوار اعمارها وسقوطها. وقد سبقت آراؤه ونظرياته ما توصل إليه لاحقاً بعدة قرون عدد من مشاهير العلماء كالعالم الفرنسي أوجست كونت.

ويبقى فكر ابن خلدون اليوم شاهداً على عظمة الفكر الإسلامي المتميز بالدقة والجدية العلمية والقدرة على التجديد لإثراء الفكر الإنساني.

يبدأ ابن خلدون نظريته في المعرفة بطرح تصور معين للكون. فيقول إننا نشعر بوجود ثلاثة عوالم. أولها العالم المحسوس المادي حيث تتدرج العناصر المشاهده فيه صاعداً من الأرض إلى الماء إلى الهواء فإلى النار وكل واحد مستعد لأن يستحيل إلى ما يليه صاعداً أو هابطاً. وثانيهما عالم التكوين بما فيه من معادن ونبات وحيوان على هيئة من التدرج بحيث يكون آخر أفق المعادن متصلاً بآخر أفق النبات (كالحشائش والنباتات التي لا بذور لها)، وآخر أفق للنبات (كالنخل والكرمة) متصلاً بأول أفق للحيوان (كالحلزون والصدف) ومعنى الاتصال أن آخر أفق فيها مستعد بالاستعداد القريب أن يصير أول أفق الذي بعده. ثم تعددت أنواع الحيوان وانتهى التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر. وهو النفس المدركة والمحركة التي لا بد لها من وجود آخر يتصل بها ويكون ذاته إدراكاً وتعقلاً محضاً وهذا هو عالم الملائكة. ولا بد أن يكون للنفس استعداد للإنسلاخ من البشرية والاتصال بهذا العالم العلوي. وهذه النفس شأنها شأن سائر الموجودات (لها في الاتصال جهتا العلو والسفل. هي متصلة بالبدن من أسفل ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد به للحصول على التعقل بالفعل ومتصل من الجهة الأعلى منه بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية).

وهكذا وببراعة فائقة جعل ابن خلدون العالم كله سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات ووضع الإنسان في الوسط. والنفس الإنسانية، بحكم وضعيتها في سلم الكائنات، تستطيع بواسطة آلاتها الجسدية أن تكتسب المدارك الحسية

التي بها تستعد للتعقل بالفعل، وبغير آلات تكتسب المدارك الغيبية والعلمية عن طريق اتصال جهتها العليا بأفق الملائكة فتقتبس من العالم الأعلى نوراً وعلماً.

خصص ابن خلدون باباً كاملاً في مقدمته عن العلوم وأصنافها وعن الفكر الإنساني وعلاقته بالحياة الاجتماعية، كما بين مدى ارتباط العلوم والمعارف بالتقدم الحضاري والصنائع، وعندما تنفصل معايش أهل العمران عن أعمالهم فإنهم يتجهون إلى العلوم والمعارف.

كما أوضحت فاطمة بدوي أن ابن خلدون في تفسيره لعوامل تقدم المعرفة وارتباطها بالشكل الاجتماعي يعود دائماً إلى نماذج، ليس إنطلاقاً من الحلم بعودة حقبة تاريخية معينة، كما كان يفعل السلفيون، بل ليعيد تفسير الوقائع والأحداث وفقاً لمنهج عقلاني يكشف أسباب التقدم وأسباب التأخر والقوانين والتطور(التابعي وبهنساوي، ٢٠٠٧م، ٢٤٩).

إن المبدأ العام عند ابن خلدون هو أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري، وذلك لأن الإنسان تشاركه جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكن وغير ذلك، وإنما يتميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه مع أبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون.. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم. وكان ابن خلدون مدرك لحقيقة أن الإنسان يمتاز عن الحيوان بالفكر، وأن العقل الإنساني (عقل بالقوة كما أنه عقل بالفعل) مما أدى ذلك إلى معرفة الآليات والطرق التي عن طريقها يكتسب الإنسان العلوم والمعارف.

ويرجع الفضل والسبق لابن خلدون في التفسير السوسيولوجي للمعرفة، وفي وضعها في إطارها الاجتماعي الصحيح، وهذا ما قال به بعض المفكرين الغربيين. فالمعالجات التي بدأ يقدمها المفكرين الأوربيون في القرن الثامن عشر، أي بعد ابن خلدون بحوالي أربعة قرون، لم تخرج عما فعله ابن خلدون في هذا المجال، بل أنها لم تصل في عمقها واتساقها إلى ما وصلت إليه معالجات ابن خلدون ولم تبدأ التساؤلات تتعمق إلا في مرحلة متأخرة حيث بدأت تظهر إلى حيز الوجود نماذج نظرية وقواعد منهجية للكشف عن طبيعة العلاقة بين المعرفة من جهة، والمجتمع من جهة أخرى. والواقع

أن مكانة ابن خلدون في الفكر الإنساني عامة والفكر الاجتماعي والتاريخي خاصة لا تكسب أهميتها بمقارنته بما جاء بعده فقط، بل بما سبقه كذلك. ويتجلى ذلك من خلال السياق العام الذي ظهر فيه الفكر الخلدوني والذي ظهر منه قدرة ابن خلدون على تمثيل مختلف التجارب والتيارات الفكرية التي سبقته، ثم قدرته على إحداث نقلة كيفية جسدتها نظريته في العمران البشري والمنهج الذي طوره في ميدان البحث الاجتماعي والتاريخي.

والملفت للنظر أن آراء ابن خلدون وحتى اليوم ما زالت قادرة على تقديم مساعدات في الإشكاليات والقضايا التي تعاني منها المجتمعات العربية في ظل عالم متغير وسريع التحول والتطور، ولاسيما إشكاليات صراع الحضارت والثقافات والتطور التكنولوجي.

يعتبر ابن خلدون بالنسبة للغرب عالم التاريخ والاجتماع والقانون وأديب وصاحب نظريات وأفكار لا يستهان بها لأنها تجاوزت الزمان والمكان، مما أدى ذلك إلى اهتمام غير العرب بها.

أغفل بعض الباحثين الذين قاموا بدراسات عن ابن خلدون نظرية المعرفة ومفهوم (العلم) رغم أنه يمثل جزء أصيل في الأصالة الإسلامية لفكر ابن خلدون. أما الذين اهتموا بدراسة نظرية المعرفة عند ابن خلدون أشاروا إلى موضوعات معينه مثل: إدراج الوحي وعالم الغيب في مسالة المعرفة الإنسانية، وتعدد المناهج وتصنيف العلوم والعلاقة بين النظرية والتطبيق أي بين المقدمة وكتاب العبر، وأثر المنطق الأرسطي في الاستدلالات العمرانية.

لقد اعترف السواد الأعظم من الباحثين ببراعة ابن خلدون ومعرفته الدقيقة بالعلوم المختلفة التي كانت موجودة في زمانه، أضف إلى ذلك اهتمامه بأصول العلوم التي تناولها بالعرض ومناقشة العلماء لها. عكس بوضوح خبرات نموها. وتجلي ذلك في براعته عندما استفاد من مصادر الوحي، وقوة إلتزامه بمعايير الرؤية التوحيدية الكونية عند دراسة موضوع المعرفة الإنسانية. مثال لذلك عند عرض ابن خلدون لعلم الفقه، تحدث عن مسألة أدلة الأحكام واختلاف المذاهب الفقهية في ترتيب أولوياتها ومشروعيتها (القياس والإجماع) فقام بوضع أصل (عمل أهل المدينة) في

موضعه الصحيح، والذي يعمل به الإمام مالك بن أنس، وذلك بهدف إزالة الغموض عن البعض نتيجة لوقوع إلتباس بين هذا الأصل والإجماع لديهم، قام ابن خلدون بتعريف الإجماع على أنه الا تفاق على أمر ديني عن إجتهاد.

خاتمة:

توصلت هذه الدراسة إلى تأصيل علم اجتماع المعرفة وكما تناولت مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وقد ركزت اهتمامها على بعض علماء الغرب الذين كانت لهم اسهامات في علم اجتماع المعرفة، ثم التركيز على علماء العرب الذين كان لهم حديث عن المعرفة عموما وأخير ركزت الدراسة على إسهامات ابن خلدون في علم اجتماع المعرفة.

يمكن توظيف علم اجتماع المعرفة في خدمة المجتمع الإسلامي بالتطبيق على دراسة إحدى قضاياه ومناهجه إذ أن المعرفة أضحت هي المحرك الأساس للعالم من خلال التكنولوجيا، فعلم الاجتماع كغيره من العلوم الإنسانية يهدف لخدمة الإنسان، فيمكن توجيهه في ضوء المنطلقات الفكرية الإسلامية، وهو يمثل تراثاً إنسانياً تراكمياً أسهم فية كثير من العلماء.

ويعتير علم اجتماع المعرفة منتج إنساني له ما له وما عليه كغيره من العلوم الإنسانية المختلفة، كما عالج كثير من مشكلات المجتمعات العربية والإسلامية.

لقد أدرك المشتغلون بالعلوم الاجتماعية، في السواد الأعظم من الدول الإسلامية ومنذ سنوات طويلة – ولكن بدرجات متفاوتة من الوضوح والشدة – أن هذه «العلوم» تواجه أزمة في المنهج والمحتوى تجعلها قاصرة عن فهم الإنسان والمجتمع على الوجه المأمول، رغم الجهود الكبيرة التي بذلت خلال سنوات وسنوات من البحوث الإمبيريقية، ومحاولات بناء النظرية، وأن تلك «المهن» هي الأخرى تواجه أزمة في الهوية، كما تواجه الآمال المعقودة عليها، من حيث إحداث التغييرات المنشودة في الفرد والجماعة والمجتمع.

النتائج:

1. إن القرآن الكريم ذكر العلم والمعرفة ومشتقاتها في نحو تسعمائة موضع من القرآن الكريم. كما شجع الإسلام على العلوم والمعارف وطلبها لتحقيق أهداف مختلفة في الحياة.
2. غياب رؤية منهجية واضحة للتوجه الإسلامي للعلوم الاجتماعية عموما، بالإضافة إلى عدم وجود سياسة تعليمية عامة ملزمة للتوجه الإسلامي للعلوم الاجتماعية.
3. يعتبر كارل ماركس أول منظر اجتماعي يقترح مدخلاً منظماً لتحليل إنتاج الفكر. ولتحليل علاقة أشكال المعرفة (الأيدولوجيا) بالأنماط المختلفة للمجتمعات.
4. ترتبط المعرفة في نظر إميل دوركايم بمتطلبات النظام الاجتماعي العام، حيث تشتق المقولات العقلية – التي تكون التمثيلات والتطورات الاجتماعية من المبادئ الأساسية للترابط الاجتماعي.
5. يعد ماكس شيللر المؤسس الحقيقي لعلم اجتماع المعرفة، فهو أول من صاغ هذا المصطلح، ونظر إلى علم اجتماع المعرفة على أنه فرع من فروع علم الاجتماع الثقافي
6. ويعتبر كارل مانهايم الممثل الرسمي لعلم اجتماع المعرفة، نتيجة للجهد الكبير الذي بذله في تحديد مجالاته ومناهجه.
7. الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد كان لهم دوراً مهماً في إثراء نظريات المعرفة، رغم أن بعض الباحثين أغفل هذا الدور.
8. إن ابن خلدون لم يكن مقصوده أن يورد تقسيم العلوم على سبيل الوصف التاريخي المجرد، وإنما كان يهدف إلى بيان التكامل المعرفي فيها بياناً يتجاوز الوصف إلى التأصيل والتوجه.
9. لقد اعترف السواد الأعظم من الباحثين ببراعة ابن خلدون ومعرفته الدقيقة بالعلوم المختلفة التي كانت موجودة في زمانه، أضف إلى ذلك اهتمامه بأصول العلوم التي تناولها بالعرض ومناقشة العلماء لها عكس بوضوح خبرات نموها. وتجلى ذلك في براعته عندما

استفاد من مصادر الوحي، وقوة التزامه بمعايير الرؤية التوحيدية الكونية عند دراسة موضوع المعرفة الإنسانية.

10. يرجع الفضل والسبق لابن خلدون في التفسير السوسيولوجي للمعرفة وفي وضعها في إطارها الاجتماعي الصحيح، وهذا ما قال به أيضاً بعض المفكرين الغربيين.

11. أغفل بعض الباحثين الذين قاموا بدراسات عن ابن خلدون نظريته للمعرفة ومفهوم (العلم) رغم أنه يمثل جزء أصيل في الأصالة الإسلامية لفكر ابن خلدون.

التوصيات:

١- تشجع الباحثين في الدول الإسلامية على البحث في العلوم والمعارف وطلبها لتحقيق أهداف مختلفة في الحياة الإنسانية لإعمار الأرض.

٢-إيجاد رؤية منهجية واضحة للتوجه الإسلامي للعلوم الاجتماعية عموماً، بالإضافة إلى إيجاد سياسة تعليمية عامة ملزمة للتوجه الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

٣- تنمية علم اجتماع المعرفة وتطويره وتطوير مناهجه في ضوء القيم الإسلامية.

٤- توجيه استخدامات علم اجتماع المعرفة في قضايا تخدم مصلحة الإنسان وتقدمه.

٥- تعريف الباحثيين بإسهامات علماء المسلمين مما يتصل بموضوعات وقضايا بحوثهم، ونقد تلك الإسهامات في ضوء التحليل التاريخي الذي قد يكشف عن المصادر غير الإسلامية التي تأثر بها هؤلاء العلماء (مصادر يونانية – هندية – صوفية ... الخ).

٧- إرشاد المتعلمين من البداية إلى تعليم العلوم من أجل أهداف إنسانية وإسلامية سامية.

٨- إنصاف علماء المسلمين بالاعتراف بإسهاماتهم.

٩- تقرير المقررات العلمية لعلم اجتماع المعرفة من حيث الكم والكيف بحسب قيمها وأهميتها في نظر الإسلام.

١٠- تزويد الدراسات والبحوث العلمية الحديثة بالإسهامات التراثية لعلماء المسلمين.

المراجع:

١- القرآن الكريم.

٢- ابن منظور- ١٩٨٨م – لسان العرب – دار لسان العرب – بيروت .

٣- ابن نصر – محمد -٢٠٠٦-٢٠٠٥ م-١٤٢٧-١٤٢٦هـ - تأصيل العلوم الانسانية والاجتماعية "أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي؟" - إسلامية المعرفة - سلسلة دورية يصدرها معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة - عدد خاص عن التكامل المعرفي بين العلوم الاسلامية والعلوم الاجتماعية- السنة الحادية عشر العدد ٤٢ ٤٣-(ص ١٢٢).

٤- ابن الحسن- بدران بن مسعود- السنة ال١٩- ١٤٢٠هـ. - الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك ابن نبي- كتاب الأمة العدد ٧٣- سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية - قطر.

٥- الزعبي - محمد أحمد - ٢٠٠٧م - " نظرية المعرفة في ضوء علم الاجتماع "- مجلة الحوار المتمدن – العدد١٨٢٠ (ص ١ -٣ - ١ -١١).

٦- الزعبي - محمد أحمد ٢٠٠٨م - " نقد الاقتصاد السياسي" - مجلة الحوار المتمدن – العدد١٨٢٢(ص ٦)

٧- السكري - أحمد شفيق - ٢٠٠٠م- قاموس الخدمة الاجتماعية والخدمات الاجتماعية - دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية.

٨-الحسن - إحسان محمد - ٢٠٠٥م- النظريات الاجتماعية المتقدمة - دار وائل للنشر والتوزيع - الاردن.

٩- العمر - معن خليل - ٢٠٠٦م - معجم علم الاجتماع المعاصر- دار الشروق للنشر والتوزيع - الاصدار الثاني. عمان- الأردن.

١٠-النكلاوي - أحمد -٢٠٠٣ م -علم الاجتماع المعرفي:المفهوم والقضايا .

١١-التابعي - كمال - البهنساوي - ليلي -٢٠٠٧م- مقدمة في علم اجتماع المعرفة - الدار الدولية للاستشارات الثقافية- القاهرة.

١٢- الرفاعي- عبدالجبار- ٢٠١٥م – إسلامية المعرفة هل هي قضية فلسفية من دون مضمون فلسفي؟ مقال منشور في النت%https://mawdoo3.com .

١٣- السيد –عبدالعاطي السيد –٢٠٠٠م – النظرية في علم الاجتماع- دارالمعرفة الجامعية – الاسكندرية.

١٤- السيد –عبدالعاطي السيد-٢٠١١م – علم اجتماع المعرفة – دار المعرفة الجامعية –الاسكندرية.

١٥- الميلاد – زكي –٢٠١١م- "التكامل المعرفي بين العلوم في رؤية علماء الطبيعيات المسلمين المعاصرين" – ورقة ضمن كتاب التكامل المعرفي (نحو نسق فكري إسلامي) سلسلة دورية يصدرها معهد اسلام المعرفة بجامعة الجزيرة-الدار العالمية للنشر والتوزيع- السودان – ص ٣٤.

١٦-الأعسم –عبد الأمير- ١٩٩٥م – الفيلسوف الغزالي – دار قباء.

١٧- الكرمي – أبو صهيب – د – ت – تاريخ ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) – الإمام المؤرخ عالم الاجتماع أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الأشبيلي التونسي القاهري الملكي الشهير بابن خلدون – ٧٣٢ – ٨٠٨ هـ – طبعة مصححة إعتنى بإخراجها، والحق بها فهارسها للآيات والأحاديث وللموضوعات إعتنى به أبو صهيب الكرمي – بيت الأفكار الدولية للطبع والترجمة والنشر –بيروت.

١٨- الخواجة – محمد ياسر – –٢٠١٤م- تاريخ الفكر الاجتماعي والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع- مكتبة المتنبي- المملكة العربية السعودية – الدمام.

١٩- بدوي- فاطمة – د- ت-علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي- منشورات جروس بروس- مصر.

٢٠- بوخنسكي – أحمد أبوزايد ١٩٩٢م "الفلسفة المعاصرة في أوربا"- ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة – العدد- ٥١٦- ص الكويت.

٢١- بريتشارد – دنكان – ٢٠١٣م – ما المعرفة – ترجمة :ناصرمصطفي – عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافيه شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت.

٢٢- رشوان – حسين عبدالحميد أحمد –٢٠٠٨م – نظرية المعرفة والمجتمع (دراسة في علم اجتماع المعرفة)– مؤسسة شباب الجامعة – الإسكندرية.

٢٣- صليبا – جميل –١٩٩٤م– المعجم الفلسفي – ج١– الشركة العالمية للكتاب– بيروت.

٢٤- علي – فاطمة عبد الرحمن محمد – ٢٠٠٩م – الكشف والإلهام في الفكر الإسلامي– إصدار هيئة علماء السودان– الخرطوم.

٢٥-غيث – محمد عاطف – ١٩٧٩م – قاموس علم الاجتماع – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة.

٢٦- قاسم –عون الشريف – ١٩٧٥م – موسوعة الثقافة الإسلامية – المطبعة الحكومية الخرطوم.

٢٧- لطفي – طلعت ابراهيم – البعادي– حمد بن محمد – ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م– مدخل إلى علم الاجتماع– ط٢– وزارة المعارف– السعودية.

٢٨- ليله – علي – ١٩٨١م – النظرية الاجتماعية المعاصرة – دار المعارف– القاهرة.

٢٩- نجم – طه –٢٠٠٩م–علم اجتماع المعرفة (دراسة في مقولة الوعي والأيديولوجية) –دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية– مصر.

٣٠-هس – بيت – ماركسون – اليزابث – بيتر ستين – ١٩٨٩م – علم الاجتماع– تعريب : محمد مصطفي الشعبيني – دار المريخ للنشر– الرياض– المملكة العربية السعودية.

الدليل التاريخي والآثاري للمسيحية في جزيرة مروي

د. محمد البدري سليمان بشير(*)

مستخلص البحث:

وجدت الآثار المسيحية اهتماماً محدوداً في الدراسات الآثارية لجزيرة مروي، لذلك تهدف هذه الورقة إلى تسليط الضوء على الآثار الدالة على الفترة المسيحية باعتبارها جزء لا يتجزأ من آثار جزيرة مروي.

وفي عام ٢٠١١م قام الباحث بإجراء دراسة استكشافية – استقصائية لدلالات الوجود المسيحي في جزيرة مروي، خاصة المنطقة شمال مروي القديمة، واستعان الباحث في سبيل تحقيق ذلك بما كتب عن الوجود المسيحي في المنطقة من الأجانب، وما حوته بعض النصوص القديمة بالتركيز على نقش غزو الملك الأكسومي عيزانا، وكذلك ما سجل عن طريق البعثات الأجنبية العاملة بجزيرة مروي وما سجلته بعثة مشروع الضواحي الشمالية لمدينة مروي القديمة – جامعة الخرطوم.

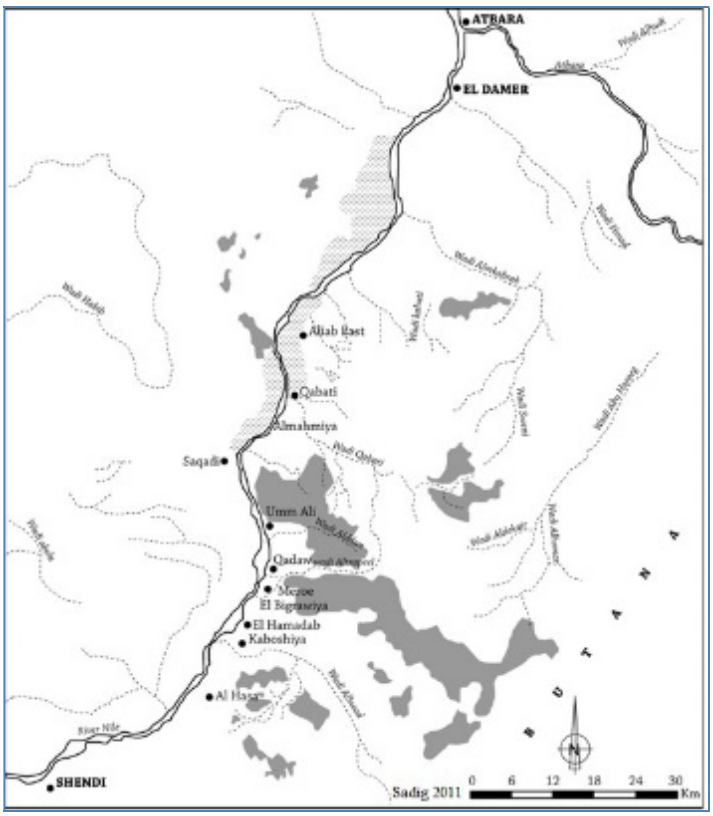
أثبتت الدراسة وجود عدد مقدر من المواقع المسيحية بالمنطقة، ما بين مستوطنات ومدافن ورموز دينية – وقد تمركزت المواقع خاصة حول الأماكن التي تتيح قدر كافي من الحماية.

جزيرة مروي:

كان الكُتّاب الكلاسيكيين أول من تحدث عن مروي باعتبار أنها جزيرة، وذلك مثل هيرودوت (Herodotus, 1996) وديودور الصقلي (BK1, 32)، BK111, pp. 3-10، وسترابو (BK1)، *passi* BK.16/BK17 ، وبليني (BKVII, pp. 7-27)، (Eide et al, 1994. P. 308)، ولكن هناك خلاف بين الباحثين في تحديد النطاق الجغرافي لجزيرة مروي. فيرى البعض بأنها تشمل المنطقة مابين النيل ونهر عطبرة، بينما يرى آخرون أنها تعني منطقة البطانة بسهلها المنبسط وأوديتها الكبيرة التي تصب في النيل (Crowfort, 1911, 34).

(*) الأستاذ المساعد بكلية الآداب قسم الآثار جامعة الخرطوم

على كل فالمقصود بجزيرة مروي هنا هو منطقة تمركز الحضارة المروية حول محيط مروي القديمة، فمن المعلوم أن هذه المنطقة أصبحت حقلاً آثارياً كبيراً منذ بدايات القرن العشرين، ولكن ركزت أغلب الدراسات على آثار الحضارة المروية وكان نصيب آثار فترات ما بعد مروي القليل، برغم من أن هذه الفترات تعكس في موجوداتها تتابع زماني ومكاني لمواقع آثار حضارة مروي بالمنطقة.



خريطة رقم (١) توضح جزيرة مروي "مروي الكبرى" المصدر (عثمان ٢٠١٤)

الدليل التاريخي للمسيحية في جزيرة مروي:

هنالك العديد من المصادر والكتابات التي تمثل مصدر معرفتنا بالمسيحية في بلاد النوبة، مثل المصادر الكلاسيكية التي تشمل المؤلفات الإغريقية والوثائق القديمة، بالإضافة إلى المصادر العربية والتي أهمها كتابات اليعقوبي ٨٧٤م، والمسعودي ٦٥٦م، وابن خلدون ١٣٤٢- ١٤٠٦م، وابن حوقل ٩٦٠م، وابن سليم الأسواني ٩٧٠م وأبو صالح ١٢٠٠م، بالإضافة إلى مشاهدات الرحالة الأوربيين أمثال الرحالة البرتغالي الفارز الذي تحدث عن

تدهور الأحوال السياسية والدينية في بلاد النوبة ١٦٦١م، والرحالة بونسيه ١٦٩٨م، ولويس ناردين ١٧٤٣، وبروكهاردت في الفترة ١٧٩٣– ١٨١٥م، ولبسيوس عام ١٨٤٤م، وبدج عام ١٨٩٧م وغيرهم، بالإضافة إلى الكشوفات الأثرية في الفترة الأخيرة التي جاءت بنتائج هامة عن تاريخ النوبة المسيحية.

وعند محاولة تحديد البدايات الأولى لوصول المسيحية إلى جزيرة مروي أو إلى بلاد النوبة بصورة عامة يجب الوضع في الاعتبار احتمالية تسرب الأفكار المسيحية عن طريق التجار أو المهاجرين إلى أرض النوبة منذ أقدم العصور فربما كان لهولاء نشاط تبشيري مبكر في أرض النوبة، ولكن إقامة المسيحية كديانة رسمية في بلاد النوبة كانت منذ عام ٥٤٣م وقد تمت بصورة كلية في سنة ٥٨٠م (فانتيني ١٩٧٨، ٤٠).

كان الدخول المبكر للمسيحية في بلاد النوبة على يد بعض المبشرين البيزنطينيين القادمين من القسطنطينية، ولعل الملوك كانوا أول من اهتدي إلى هذه الديانة ثم تبعهم رعاياهم (عبد اللّه ٢٠٠١، ٣٤)، ويرى وليم آدمز أن عمليات التبشير في النوبة قد أخذت طابع البساطة حتى تلائم ظروف البيئة والنظم السياسية والاجتماعية والثقافية للسكان، كما أن انتشارها كان تدريجياً على طريقة الواعظ المتجول بالهدايا أو الخطابة وحكي القصص، وأن التبشير في النوبة بلاشك قد استصحب لمحة محلية اللون ليصير أشد تقبلاً للجمهور (آدمز ١٩٩٧، ٣٩٩).

بدايات وصول المسيحية إلى جزيرة مروي:

ولعل أولى الإشارات لتسرب الديانة المسيحية إلى جزيرة مروي وردت في قصة أول سوداني اعتنق الدين المسيحي في سفر أعمال الرسل، وهو أحد أسفار الكتاب المقدس تم تحريره على يد لوقا الإنجيلي ما بين ٦١–٦٣م حيث ذكر أن أول مسيحي دخل أرض النوبة خصي من حاشية الكنداكة ملكة مروي سنة ٣٧م، وقد كان وزيراً للكنداكة المروية، وسبق له أن تعلم مبادئ الديانة اليهودية وذهب إلى المدينة المقدسة ليؤدي فريضة الحج، وهناك اتصل بالمسيحيين وتم تعميده ثم رجع إلى بلاد النوبة، وفيما يلي القصة كما وردت في أعمال الرسل:

(ثم أن ملاك الرب كلّم فيلبس قائلاً: قم وأذهب نحو الجنوب في الطريق المنحدرة من أورشيلم إلى غزة، فقام ومضى. وإذا دونه رجلٌ من الحبشة خصي ذو منصب عالٍ عند قنداقة ملكة الجيش وخازن جميع أموالها وكان راجعاً من أورشيم بعد ما زارها حاجاً، وقد جلس في مركبته يقرأ النبي أشعياء فقال له: أتفهم ما تقرأ..؟ قال: أنى لي ذلك إن لم يُرشدني أحد؟ ثم رجى من فيلبس أن يصعد ويجلس معه وكان يقرأ "كنعجة سيق إلى الذبح، هكذا لا يفتح فاه. في ذلة أنكر عليه حقه ترى من يصف ذريته؟ لأن حياته أزيلت عن الأرض" فقال الخصي لفيلبس: أسالك أن تخبرني من يعني النبي بهذا الكلام، أنفسه يعني أم شخصاً آخر؟ فشرع فيلبس من هذه الفقرة يبشره بيسوع، حتى وصلا إلى ماء نزلا إليه فقام فيلبس بتعميد الخصي ثم اختفي عنه) (فانتبني، ١٩٧٨، ٤١).

فمن هذا الحديث يتضح أن الكنداكة المقصودة هي ملكة مروي وذلك لأن هذا اللقب ارتبط دوماً بالمملكة المروية كما تشير الوثائق القديمة، وفي هذا الحديث أيضاً تأكد على تأصل المسيحية في مروي منذ وقت مبكر وإلا لما كان أحد المقربين للملكة الأم في مروي بل هو وزيرها يعتنق هذه الديانة، ولو لم يكن هناك إيمان بها وبدايات منذ فترة مبكرة لما حدث هذا، كما إنه حسب ما جاء في قصة تعميد هذا الخصي أن اللغة التي كان يتكلم بها مع النبي أشعياء هي اللغة اليونانية وهذا دليل أيضاً على تأصل اللغة اليونانية في القصر الملكي المروي وإجادتهم لها.

كذلك من الأشياء التي يمكن أن نستنبط منها البدايات الأولى لدخول المسيحية إلى جزيرة مروي هي الأسطورة القديمة التي تزعم أن الحواري متى الإنجيلي بشر بالإنجيل في أثيوبيا، فقد وردت هذه الأسطورة في كتاب (هوريجنوس) حوالي سنة ٢٥٠م، فأثيوبيا هنا كما هو معروف دائماً ما تشير إلى الأراضي الواقعة جنوب أسوان من البحر الأحمر إلى المحيط الأطلسي بما في ذلك أرض مروي (فانتبني. ١٩٧٨، ٤٢)، وهي من الأسماء القديمة لبلاد النوبة وتعني في أصلها اليوناني بلاد السُّودان.

الدليل النصي للمسيحية في جزيرة مروي:

هناك العديد من النقوش التي تم الكشف عنها في جزيرة مروي، وهي أربعة منها نصين مجتزأين أرجعا إلى الفترة ماقبل المسيحية، ومنها بعض المخربشات في مقصورة أحد أهرام البجراوية الشمالية. وهي ترجع لملوك أكسوميين ماقبل عيزانا (دفع اللَّه، ٢٠٠٥، ٣١٣). أما أكثر المصادر بروزاً في مسألة التأثير الأكسومي على مروي، هو النقش (DAF11) المتضمن في النقش باللغة الجزئية، وأصلها من أكسوم ومن الواضح شكلت جزءاً من النُصب الثلاثي للنصر. نصب النصر الثلاثي، والذي منه نصوص متجزأة باللغة الإغريقية (FHN. 299) وكذلك (حَرف) جنوب الجزيرة العربية والذي يحوي، بطريقة أو أخرى، الأسطر الأولى والتي قد تم إكتشافها في مركز العاصمة الأكسومية في عام ١٩٦٩م. احتفالاً بذكرى غزوة موجهة على وادي النيل الأوسط بأمر من الملك عيزانا، بعد اعتناقه للديانة المسيحية في حوالي عام ٣٥٠ ميلادية.

ويبدو (من النص) أن الحملة موجهة في الأساس إلى النوبة. وهم يمثلون العنصر العرقي الجديد الذي هيمن على تلك المنطقة، وكذلك أيضاً توجيه ضربة للمستوطنات المروية في سهل البطانة (Phillps, 2014, 254).

وفي فترة معاصرة، قد تم أيضاً العثور على النقش الإغريقي المتجزأ (SEG-xxIv FHN.285-1246) في إطار أثري غير واضح خلال الموسم الأول لحفريات جون قارستانق في مروي، وهو جزء من نصب في شكل عرش تمت إقامته بواسطة ملك مجهول لأكسوم وحِميَّر. وهو مؤرخ في الفترة ما قبل المسيحية ويشير إلى السنة الواحدة والعشرين أو الرابعة والعشرين من فترة حكمه (*ibid, 255*).

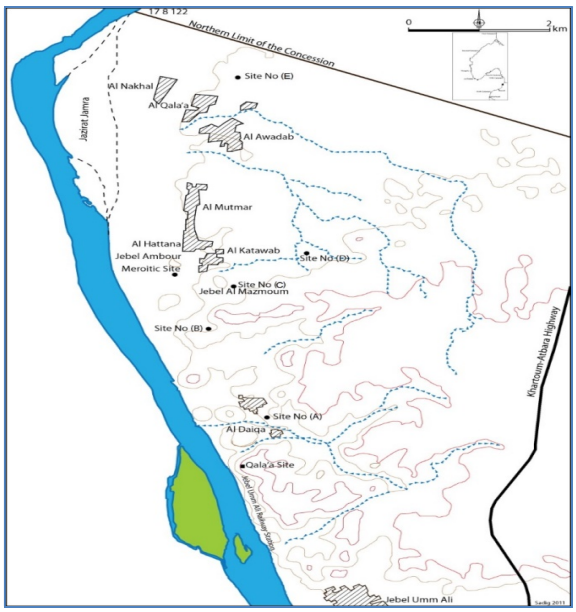
الدليل الآثاري للمسيحية في جزيرة مروي:

لم تضع الدراسات المكثفة حول محيط مدينة مروي في بدايات القرن العشرين مثل أعمال قارستانج ورايزنر وشيني حيز دراسي منتظم لدراسة آثار ما بعد مروي والفترة المسيحية في جزيرة مروي، وجاءت أولى الدراسات للفترة في المنطقة في إشارات عابرة للعديد من الباحثين أمثال ليسيوس وديفيد إدوارد، والتي أثبتت وجود بعض المواقع المسيحية في جزيرة مروي

تختلف في طبيعتها من مواقع استيطان ومواقع مدافن وبنايات تحصين وخلافها (Lepsisus,1853; Edwards, 1989).

ومن الواضح أن طبيعة هذه المنطقة التي تغلب عليها الجبال والخيران والأودية قد شكلت ملاذات آمنة لسكان الفترة المسيحية الذين ارتبطوا دائماً بالمناطق الجبلية والمحمية في السُّودان، مما قد يدل على عدم استتباب الأمن في تلك الفترة، ومن أبرز المواقع ذات الطبيعة المسيحية التي أشار إليها الباحثين الأوائل كانت مواقع المحمية (Edward, 1989, 72) حيث أشار لبسيوس إلى مجموعة من التلال والأنقاض الصغيرة من الطوب الأحمر وبعض الأواني الفخارية التي ترجع إلى الفترة المسيحية بالمنطقة، ومنطقة جبل أم علي بطبيعتها الجبلية ومحاجرها الكثيرة والتي أشار آركل إلى أنها استخدمت في فترة لاحقة كمساكن خاصة بالرهبان المسيحيين الذين جعلوا المحجر الكبير كنيسة يتعبدون فيها، كما تم العثور في هذا الموقع على نقوش باللغتين الإغريقية والنوبية ورسوم مكونة من أسماء أشخاص وصلبان بالإضافة إلى الأواني الفخارية التي تعود إلى الفترة المسيحية (Edwards, *ibid, 77)* ومن المناطق التي تمت الاشارة إليها أيضا قدو الذي عثر فيه على بعض المساكن المسيحية المتأخرة وبعض الأواني الخزفية والفخارية التي تعود إلى فترة سوبا (*ibid, 69*) إضافة الى قباتي إلى الشمال من المدينة الملكية حيث عثر على جبانة ترجع للعصرين المروي والمسيحي (Edwards, 1998, 96).

وفي الآونة الآخيرة ومن خلال العمل الميداني لمشروع جامعة الخرطوم بالضواحي الشمالية لمدينة مروي القديمة بإدارة البروفيسور علي عثمان تم تسجيل العديد من المواقع التي ترجع الى الفترة المسيحية في منطقة تمتد لحوالي السبعة عشر كيلوميترا شمال المدينة الملكية، وقد تم تقسيم هذه المساحة الى سبعة مناطق تميزت كل واحدة منها بنوع من الآثار (عثمان ٢٠١٣، ٢١–٩١). وقد تمت ملاحظة وجود تتابع جغرافي وزماني بين الآثار الدالة علي الفترة المروية والآثار الدالة علي الفترات قبلها وعلي الفترة المسيحية بعدها، مما قد يسوق لطرح أسئلة جديدة عن أصول الحضارة المروية وعن ضعفها وتغيرها إلي حضارة أخرى.



خريطة رقم (٢) المواقع المسجلة شمال منطقة جبل أم علي – المصدر (عثمان ٢٠١٤)

ومن أهم المواقع التي تم الكشف فيها عن آثار مسيحية:

1. **الوازو: (MM001-2):**

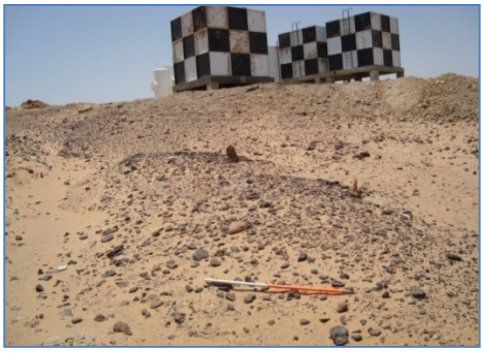
وهو موقع يرجع الى العصر الحجري الحديث، يقع الى الشمال من المدينة الملكية بحوالي ٢كلم، وقد أجريت فيه حفرية اختبارية أسفرت عن الكشف عن صليب.

صور رقم (١–٢) توضح الحفرية الاختبارية بموقع الوازو– المصدر (عثمان ٢٠١٣)

2. **أم علي (مقابر الرقيق**MM07-2):

الموقع عبارة عن جبانة حول جبل أم علي تسمي مقابر الرقيق علي لسان سكان المنطقة، وهي جبانة لها تتابع جغرافي موضعي لمقابر مسيحية بالمنطقة تقع عند منحدر جبل أم بور من الناحية الشمالية، ويحدها من

الشرق السكة حديد وقرية أم علي، ومن الغرب النيل، وعلى السطح بعض شغف الفخار المتنأثرة والتي تتبع إلى الفترة الإسلامية.



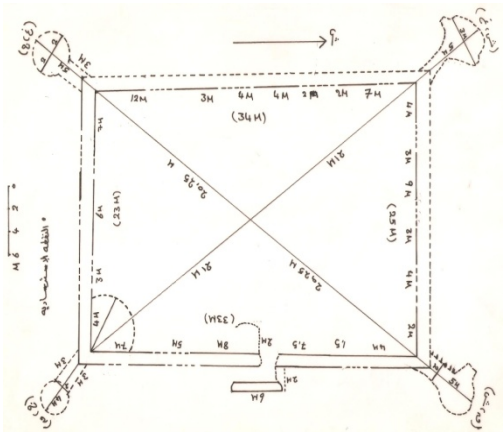
صورة رقم (٣) توضح مقابر الرقيق بمنطقة جبل أم علي

3. مواقع قرية الضيقة (MM08):

تشمل منطقة الضيقة على ثلاثة أنواع من المواقع التي تم إرجاعها للفترة الانتقالية مابين نهايات مروي وبداية العصر المسيحي في جزيرة مروي، وهي تضم قلعة، أبراج للمراقبة، كهف به رسومات ذات دلالات مسيحية، إضافة إلى مباني حجرية متعددة الأشكال.

أ- القلعة (MM08-1)

الموقع عبارة عن قلعة ضخمة تطل على النيل فوق سلسلة جبال الضيقة التي يزيد ارتفاعها عن الـ ٦٠ متراً، أما الجبل الذي تقع فيه القلعة فهو أكثر جبال المنطقة ارتفاعاً، ويكاد يكون مسطح تماماً من ناحية الشرق للقلعة، استخدم في بناءها الحجر الرملي النوبي الأسود كما استخدم فيها الطوب الأحمر المحروق. بنيت القلعة من حوائط سميكة جداً بلغت مترين، رصفت فيها الحجارة بشكل طولي في خط متوازي مع ربطها بالحجارة والمونة، أي أن حوائطها مدعمة في العرض والارتفاع.

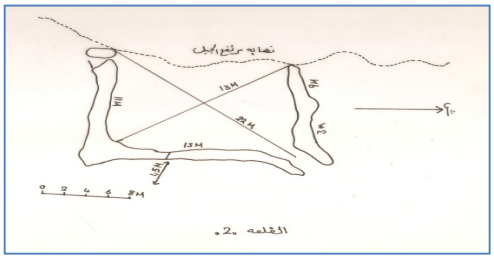


شكل (١–٢) صورة جوية ورسم توضيحي لقلعة الضيقة

يبلغ طول حائطها الجنوبي حوالي ٢٣ متـراً، أمـا حائطهـا الشـمالي فيبلـغ طولـه حوالي٢٣ متراً، بينما يبلغ طـول حائطهـا الغربـي حـوالي٣٤ متـرا، أمـا حائطهـا الشرقي فيبلغ طوله ٣٣متراً. يقع المـدخل الرئيسـي فـي الحـائط الشـرقي فـي شكل حرف (L) ويبلغ طول حائطه حوالي ٦متر وعرضه حوالي ٢متر.

وإلى الجنوب من هذه القلعة ومع الحافـة الغربيـة المطلـة علـى النيـل للجبـل توجد بقايا ركام من الحجر الرملي المكسر في شكل غيـر منـتظم يشـبه إلـى حـد كبير المبني الأول يفتح على النيل كما به مـدخل ناحيـة الشـمال الشـرقي مطـلاً على القلعة الكبيرة. هذا المبني ربما كان مقر سـكن الـذين شـيدوا تلـك القلعـة أو ربما كان مسكن أقدم من القلعة تم التحول منه وهجره.

جنوب القلعة وفي نفس الجبل مع حافتـه الغربيـة المطلـة علـى النيـل توجـد بقايا ركام من الحجر الرملي المكسر في شكل غيـر منـتظم يشـبه إلـى حـدٍ كبيـر القوس يفتح على النيل كمـا بـه مـدخل ناحيـة الشـمال الشـرقي مطـلاً علـى القلعة الكبيرة. هذا المبني ربما كان مقـر سـكن الـذين شـيدوا تلـك القلعـة أو ربما كان مسكن أقدم من القلعة تم التحول منه وهجره.



صورة رقم (٤) توضح المبني المجاور للقلعة

تنتشر ناحية الشمال والجنوب الشرقي فوق سطح الجبل العديد من المدافن المتجهة (شرق، غرب) وهي ربما تمثل التقليد المسيحي المعروف للدفن باتجاه شرق–غرب، وتتوزع هذه المدافن بصورة متباعدة وغير منتظمة كما توجد كميات قليلة من قطع الفخار الأحمر اللون متبعثرة بشكل غير منتظم في سطح الجبل وبالقرب من المدافن.

أ. أبراج المراقبة (MM08-2):

تقع إلى الشمال من موقع القلعة فوق جبل آخر يفصل بينه وبين جبل الضيقة خور يسمي خور الشقيق، وهي عبارة عن مباني دائرية الشكل يبلغ ارتفاع الواحدة منها حاليا حوالي ٢متر وقطرها حوالي 6متر. تتوزع هذه المباني ذات الشكل الدائري على قمة الجبل الذي يكاد يوازي في ارتفاعه جبل الضيقة وتطل على النيل، وتنتشر في مساحة من الشرق إلى الغرب على حافة النيل الشرقية. كما ينتشر بعضها من الجنوب إلى الشمال في محازاة قرية الضيقة وتختلف من ناحية الحجم والارتفاع. هذه المنشئات تم تشييدها من الحجر الرملى الأسود المسطح الشكل، ويبدو من خلال خارطة توزيعها علي الجبل ووجود القلعة والمباني الحجرية أنها ربما استخدمت في الماضي بمثابة أبراج للمراقبة.

صورة رقم (٥) نموذج لأبراج المراقبة

ب. الكهف المصنوع (MM08-3):

وعلي ذات الجبل الذي تقع علي قمته أبراج المراقبة، وفي جهته الشرقية المقابله لعمق الوادي، وعلي ارتفاع حوالي ثلاثة أمتار يوجد كهف متوسط الحجم تمت صناعته تحتوي حوائطه علي ثلاثة رسومات بينة ذات دلالات واضحة مكونة من:

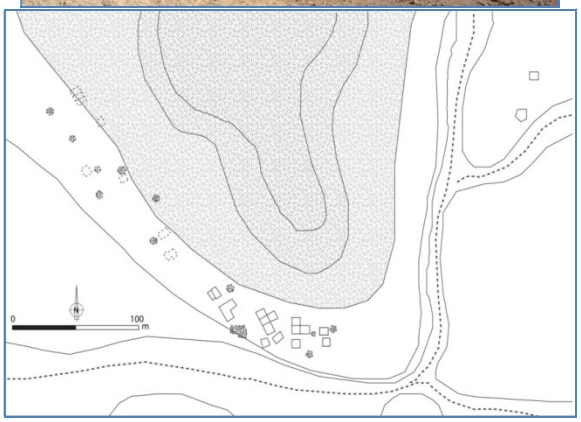
- صليب مسيحي علي شاكلة نجمة داؤود.
- صورة لفارس يمتطي حصان
- صور لجمال عربية

صور رقم (٦–٨) توضح رسومات كهف الضيقة

ج. الضيقة القرية (MM08-4):

عبارة عن 41 مبنى من الحجر الرملي الأسود تشكل قرية أو وحدات سكنية تمتد من الجنوب الشرقي إلي الشمال الغربي، يحدها جبل معروف محليا بالجبل الأبيض من الشرق، بينما يحدها خور الضيقة من جهة الغرب. ولأغلبها مبنى من ثلاثة أجزاء ذو أعمدة في المنتصف كركائز مبنية بصورة متماسكة معتمدة على رصف الحجارة فوق بعضها مع ربطها بالمونة. ويرجح بروفيسور علي عثمان (Osman, 2014, 7) إرجاع آثار الضيقة إلى النمط الأكسومي، فهو يري أن الموقع هو العرش المقصود في نص غزو الملك الأكسومي عيزانا على مروي "فأقمت عرشاً عند ملتقي النهرين، سيدا وتكازي قبالة مدينة الحجر على هذا الخليج" (نقش عيزانا). كذلك يوجد تجمع آخر منفصل ناحية الشمال الشرقي ممتد من جبال الضيقة إلي جبل المزموم جنوب قرية الكيتواب، مع الملاحظة أن هذا الطراز من المباني

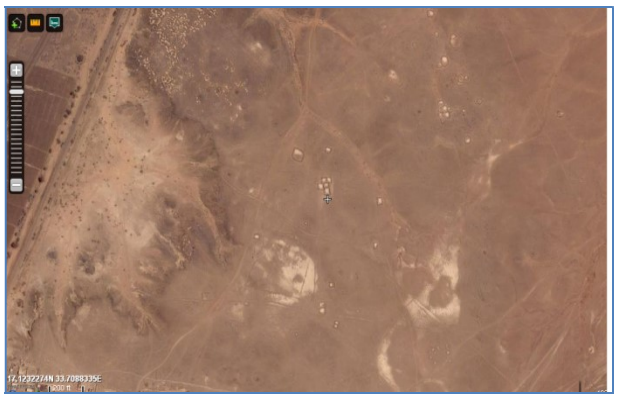
الحجرية يوجد بأشكال مختلفة وأعداد كبيرة وتوزيعات متابينة في المنطقة بين الضيقة والمطمر.



صورة رقم (٩)، وشكل رقم (٣) يوضحان أشكال المباني وأنماط توزيعها

٤. المطمر ١ (MM012-1):

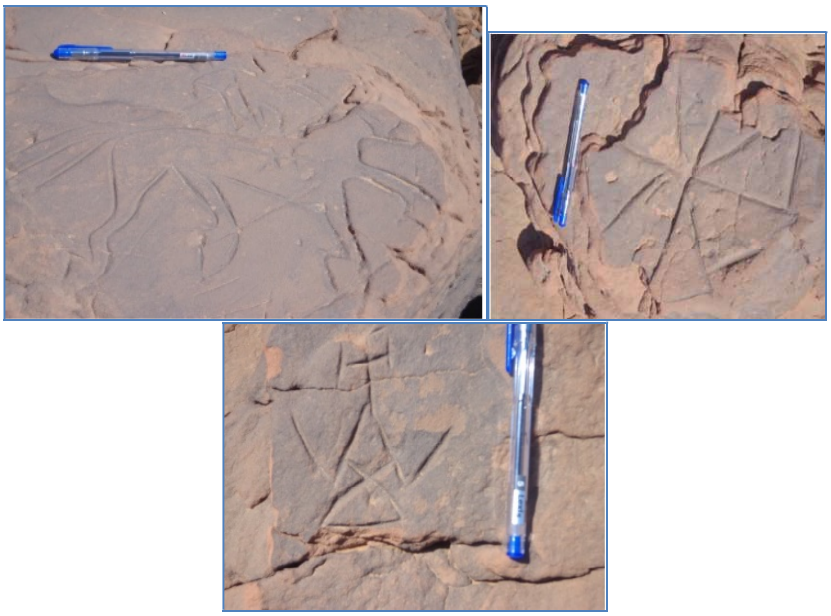
يقع الموقع في أرض متسعة بين المطمر والمحمية ويبعد حوالي ٥٠٠م من الأراضي الزراعية والسكة حديد، و ٤ كلم من المجرى الحالى للنيل. والموقع عبارة عن خمسة مباني من الحجر متصلة مع بعضها البعض تبلغ مساحة أكبرها ١١متراً × ١١متراً وأصغرها ٩متراً × ٩متراً وبنيت من رص الحجارة السوداء الخشنة مع القليل من الملاط. توجد حول الموقع مباني أخري بنيت بنفس الطريقة.



شكل رقم (٤) صورة جوية توضح أشكال وتوزيع المباني بمنطقة المطمر

5. **المطمر ٢** (MM012-2):

هذا الموقع عبارة عن أرض متسعة في منطقة فاصلة بين قرية المطمر وطريق الإسفلت. ويحتوى الموقع على عدد من المباني المشيدة بحجارة خشنة غير منتظمة. وركامات من الحجارة ربما تمثل بعض المقابر إلا أنه لا توجد عظام أو أي دلائل تشير إلى ذلك. يوجد بالقرب من الموقع تل صخري منخفض تنتشر على صخوره مجموعة من النقوش الحديثة، علاوة على نقش لصليب مشهور في الفترة المسيحية. إضافة إلى ذلك تنتشر بعض قطع الفخار غير المميز بالموقع وقليل من الأدوات الحجرية.



صور رقم (١٠–١٢) بعض الرسومات علي التل الصخري بالمطمر

الموقع	إحداثياته	طبيعة الوجود المسيحي فيه
أبورتيلة		احتمال مقابر واستيطان
مروي–المدينة ومعبد إيزيس		استيطان
الوازو	N 16 95 166 – E 33 71 831	صليب
قدو	N. 16 58 365. E. 33 43 886	مساكن
جبل أم علي	N 17 030 E33 43	محاجر–مساكن–رسومات
الضيقة	N 17 03 735 – E 33 42 757	استيطان– رسومات–مدافن–وتحصين
المحمية	N17 09 E33 43	استيطان
المطمر	N 17 23 632 – E 33 70 801	استيطان– رسومات
قباتي	N 33 159 E17 12`9	مدافن

جدول رقم (١) قائمة لبعض المواقع التي تحتوى على الوجود المسيحي في جزيرة مروي

نقش حملة عيزانا على مروي وتفسيراته المحتملة:

إن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى سقوط مملكة مروي لم تزل غير واضحة المعالم حتى الآن، لكن هناك بعض الاستنتاجات التي توصل إليها بعض الكتاب معتمدين على القرائن المادية والنقوش القليلة المتوفرة، منها: أن مملكة مروي قبل سقوطها مرت بمرحلة ضعف استمرت لفترة طويلة وتمثل السبب المباشر في سقوطها في الغزوات الداخلية من النوبة والخارجية من مملكة أكسوم الحبشية (دفع اللَّه ٢٠٠٥، ٣٠٧)، فبعد أن شارف العصر المروي على الانتهاء أخذت قوة الدولة في التضاؤل وثروتها في النقصان وضعفت حركة التعمير، كذلك زال فن الكتابة مما أدى إلى عدم معرفة الأحداث التي سادت بعد هذا العصر بصورة كافية (عبد اللَّه ٢٠٠١، ٣٤)، ولم تعرف أولى هذه المؤشرات إلا من كتابة منقوشة على حجر نصبه الملك عيزانا في أكسوم بالحبشة يروي فيه إرسال حملة إلى مروي سنة ٣٥٠م (آدمز ١٩٧٧، ٣٨٨).

نصب نقش غزو الملك الأكسومي على حجر في أكسوم في حوالي ٣٥٠م، وهو يحكي عن حملة قادها هذا الملك وتمكن فيها من التوغل إلى قلب

الإمبراطورية المروية، وقد كتب هذا النقش في الأصل باللغة الجيزية وترجمة ليتمان عام ١٩١٣م إلى اللغة الألمانية، ثم ترجم إلى الإنجليزية بواسطة كيروان ١٩٦٠م وترجم أخيراً إلى العربية بواسطة الأستاذ جمال محمد أحمد.

نص النقش:

(بيدي ذي الجلال صاحب الأرض والسماء، بيدي اللَّه ذي المن الذي انتصر في كل مكان. على كل مغالب، هنا على الأرض وفي السماء، يعلن عيزانا إن لن يقهره قاهر، فاللَّه سيد الناس والأشياء يؤثره. لن يلقاه وجهاً لوجه عدو، ولن يركض أثره غالب، ولن تستطيع قوة إلا قوته أن تعجزه، فيده المنيعة من يد اللَّه خالقه، واللَّه رب كل شيء ورب كل أحد. أنا عيزانا بن عميدا سليل هالن ــ صاحب أكسوم وحمير، صاحب ريدان وسبأ، وسلحين وصيامو والبجة. ملك الملوك، حاكم كاسو، ابن عميدا الذي ما قهر. بقوة سيد السموات الذي وهبني السيادة على الجميع، جاعلاً مني محبوباً لديه، شرعت ويد اللَّه في يدي أصارع النوبة حين خرجوا عن طاعتي وصاروا يفخرون: يصيح صائحهم إني لن أعدو التكازي، وإن جهدت. ركبوا مراكب الغرور يعتدون، لا يرحمون ضربوا شعوب منقروتو وخاسا وباريا وكانوا غلاظًا شداداً على السود، حنثوا بيمينهم الذي أقسموا، وخاضوا الدماء يفتكون بالشعوب الحمر، ولم تكن هذه أول مرة يخرجون، كانت الثالثة وحق عليهم العقاب. ذهبوا بعيداً مع الزهور وذبحوا جيرانهم. لا يستحون أو يخافون، ثم أرسلت الرسل بادئ الشر أرجو أن يثوبوا لرشدهم، وإن يرجعوا عن غيهم. وكانت هي الطامة: نهبوا رسلي وأخذوا من عليهم كل ثمين يفتنون. وعز عليهم أن أنصحهم أنا، ولكني لم أقنط. بعثت البعوث مرة ثانية، فسبوا البعوث والباعث، وكان لابد من حربهم بعدها ففعلت. تسلحت بقوة اللَّه عضدي دائماً، سيد الناس والسماء والناس إليهم، فالتقينا على ضفاف تكازي لدي كمالكي، وذاقوا مرارة الحرب منذ ساعتها الأولى، فأدركوا ألا قبل لهم بجيوشي المظفرة، وانقلبوا على وجوههم يفرون، قفيت أثرهم ثلاثة وعشرين يوماً، وهم يجرون لا يلتفت واحدٌ منهم يخافون أن ينظروا. ذبحت بعضهم ذبحاً وأسرت بعضهم الآخر. وسبيت وغنمت وحرقت لا يصدني عنهم رجل، وعاد

قومي بالغنائم والأسرى والمدن تحت أقدامهم جازعة لاهثة. مدن من كل نوع. من الحجر بعضها وبعضها من القش. حمل عنها جنودي الشجعان غلات حزينة ولحماً قديداً وكتلاً من النحاس باهرة، وحرقوا ما لم يستطيعوا حمله، لا يفيد منه أحد. حرقوا قطناً كثيراً ومخازن غلة عدة، وجرى العدو مبهور الأنفاس يحتمي بمياه سيدا. سبح بعضهم عبر النهر ومات بعضهم يجاهد، وإن كنت لا أعرف كم مات منهم وكم عبر. تكاثروا على القوارب لعلها تنجيهم تفرق الرجال والنساء وهم يتزاحمون، وأسرت بعدها زعيمين كبيرين. جاءا يجوسان منازل الجيش يتجسسان، سقتهما أمامي على جمليهما يرتعدان. أحدهما اسمه يساكا الأول، والثاني بتالي الأول. وكان من أسراي نبيلاً اسمه انقبناوي، وأسرت كثيراً غيره من الرجال: دانو كوي الأول، ودقالي الأول وأنا كوي. وساق جنودي سوقاً قسهم الأول. أخذوا تاجه الفضي من رأسه. كما أسروا حواريه سيدهم وكاركارا. سقط خمسة زعماء في المعركة، وسقط قس، وما كان لهم أن يفلتوا، فنحن أقوياء أشداد بعون الرب سيد السماء والأرض؛ ثم جئت كاسو، وذبحت في الطريق خلقاً كثيرين، وأسرت خلقاً آخر عند مقترن تكازي وسيدا وأقمت يوماً واحداً في كاسو. وأرسلت بعدها جيش محازا ورفيقه حارا، وجيش دملو وفلح وصيرا لينهدوا فوق سيد ويغزوا المدن، مدن الحجارة كلها والقش: يسمون واحدة منها علوا، ويسمون الثانية وداروا. وجاءتني جيوش ظافرة ما مسها شيء، عادت تحمل المتاع كثيراً وتسوق الأساري، عادت وقد أذاعت الرعب والذعر في نفوس الأعداء، بما قتلت من الأهلين وحرقت من البيوت والمدن، تعينها قدرة اللَّه القدير. وأرسلت بعده بعثة أخرى، أرسلت حالين ولاكين، وعززتهما بجيش سيرات وفلح وصيرا، نهدوا كلهم صوب الجنوب، كما نهدت أختها صوب الشمال من سيدا ومشت نحو مدائن النوبة هناك. غزت نقويس أولاً، وانقضت بعدها على مدائن الحجر في كاسو، وما كانت لهم في الحق. أخذوها ظالمين عنوة. ثم غزن جيوش تبيوتو وفرتوتي، وانتصرت بيد اللَّه وعادت سليمة، ما مسها سوء، وصلت إقليم النوبة الحمر، وذبحت أهلها، وأخذت الأحياء أسرى، وأعانهم الرب القدير فجاءوا بالمتاع كثيراً وبالخيرات، فأقمت عرشاً عند ملتقي النهرين، سيدا وتكازي قبالة مدينة الحجر على هذا الخليج.

لقد أعطاني الرب رب السموات ٢١٤ أسيراً ذكراً، كما أعطاني ٤١٥ أسيرة أي ٦٢٩ رجلاً وامرأة، وذبحت ٦٠٢ رجلاً، أما النساء والأطفال فقد أتينا على ١٥٦ منهم، أعني ٧٥٨ في الجملة. أسرت وقتلت إذن ١٣٨٧ نفساً، وغنمت ١٠٥٠٠ بقرة و٦٠، ونحو ٥١٠٥٠ شاة، وعززني ربي تعزيراً فأقمت هنا في صارو عرشاً. أتاني ربي الملك الحكيم، وأنا أدعوه ليشد من أزري ويقوم على حكمي، فينصرني حيث ذهبت كما نصرني الآن، وخزل الأعداء. سأحكم بين الناس بالحق والعدل يا رب، لن أسئ لأحد، وسأضع عرشي هذا الذي أقمته، والأرض التي تقف عليها في حجر ربي، في يده شكراً وذكراً له. وإن اعتدي عليه أحد يروم أن يزيله، بله أن يخربه أو يمذقه، فلن أبقيه على الأرض، ولن أرحم نسله، ولن يبقى لهم على الأرض أثر جزاء ما يرتكبون أو يسعون أن يرتكبوه، فهذا العرش منحه اللَّه لنا ربنا حامينا. (النور ٢٠٠٦، ٥١٧-٥٢٤).

التعقيب علي محتوى النقش:

من خلال هذا النقش يمكننا تحديد العديد من المعالم في أرض مروي خلال تلك الفترة، فهو يذكر أسماء العديد من المناطق التي مرّ بها بجانب ذكره لنهر تكازي الذي عرف بنهر عطبرة، ونهر سيدا وهو النيل، ذلك بجانب إشارته إلى وجود مجموعتين مختلفتين هما النوبة في شمال مروي، وكاسو في الشمال الغربي بالقرب من ملتقي نهر النيل ونهر عطبرة، ويشير آدمز إلى أن العلاقة بين هذه المجموعات مهما كانت طبيعتها حيث يبدو أن الفترة التي سبقت وصول عيزانا إلى مروي تمكن فيها النوبة من امتلاك جزء كبير من جزيرة مروي بما في ذلك بعض المدن والمعابد المبنية بالطوب، وهم يعتبرون العدو الرئيسي لأكسوم (آدمز ٢٠٠٥،٣٨٧).

على كل يمكن تلخيص أسباب حملة عيزانا على مروي في عاملين رئيسيين وذلك من خلال ما أورده في نقشه وهما:

- أنه أراد معاقبة النوبة الذين تمردوا عليه وتعدوا على أهالي مانقروتو والحسا والباريا وتمادوا في ذلك لظنهم أنه لن يستطيع عبور نهر تكازا والوصول إليهم.

- إنه جاء لوقف المذابح التي أحدثها السكان السود في السكان البيض ونقضهم للعهود أكثر من مرة وإساءتهم لمعاملة رسله الذين أرسلهم للتحري فيما كان يجرى من شغبٍ وفوضى (حاج الزاكي ٢٠٠٦، ٤٢).

كذلك يشير النص إلى أن عيزانا يرى منذ البداية في نفسه ملكاً للمنطقة، وهو ما يعني احتمال أن الأكسوميين قد وصلوا إليها قبل عيزانا، فعيزانا لم يشير في هذا النقش إلى هجوم شنه على مروي بل على أعداءه وهم النوبة الزرق الذين استولوا على مدن الكاسو، فالصراع لم يكن بين عيزانا والمرويين، ويبدو أن مملكة مروي في ذلك الوقت كانت قد تفككت تماماً وسيطر النوبة الزرق على أجزاء كبيرة منها وأصبح آخر ملوكها كيربيار وأكبد كتيفال مجرد ملكين شكليين لمملكة تقسمت إلى إمارات ومشيخات صغيرة. (النور ٢٠٠٦، ٥). ولعل أهم الإشارات على ذلك هي عدم ذكر عيزانا لاسم مروي في نقشه والمبرر لهذا ذكره للعديد من أسماء الأماكن التي وصل إليها ومن بينها منطقة علوة حيث ذكرها كواحدة من المدن المبنية بالطوب التي استولي عليها، وعدم ذكر مروي في النقش ثار حوله نقاش طويل بين العلماء ومن بين هذا ظهر تفسيران لهذا الجدل هما: أما أن تكون مروي ذكرت تحت اسم آخر وأما أن تكون وقعت تحت طائلة غارات السلب والنهب التي شنها النوبة (كروفورت ١٩١١، ٣٧).

على كل يمكن القول وبصورة عامة إن أسباب تدهور مملكة مروي لم تكن واضحة فليس من الواضح عما إذا كانت الإمبراطورية المروية قد إنثنت أمام غارات النوبة أو غزو أكسومي قديم، بالرغم من إشارات البعض إلى أن مروي انتهت على يد عيزانا.

مثلما احتملت حملة عيزانا على جزيرة مروي العديد من التفسيرات والتساؤلات نحو هل كانت الحملة على مروي أم على قبائل النوبة التي سيطرت على مروي وشكلت خطرا على أكسوم، كذلك يمكن أن تحتمل تفسيرا آخر يتضمن دخول الديانة المسحية إلى أرض مروي (سوبا؟) بواسطة عيزانا وجنوده وذلك بناء على دلائل بينة تمثل أولها في المعاهدة التي أبرمت بين الرومانيين والملك عيزانا عام٣٢٥م حينما كان الروماني في مصر بغرض حماية التجارة، حيث نجد أن الإمبراطور الروماني قسطنطين الأول

أرسل في سبيل ذلك التاجر السوري اليعقوبي المذهب فرمنتيوس لعقد هذه المعاهدة، وقد تمكن هذا التاجر من إدخال عيزانا إلى المسحية النصرانية عام ٣٢٥م، أي قبل حملته على مروي، وحينما علم الامبراطور الروماني إثناسيوس بطريق الاسكندرية أصدر بيانا رسميا بتعيين فرمنتيوس السوري أسقفا لأكسوم، وكان ذلك بداية ارتباط لكنيسة الحبشة الوليدة بكنيسة الاسكندرية. وفي أثناء سعي الامبراطور الروماني لتحقيق السياسات التجارية والدينية للقسطنطينية وتأمينها وتوسيع رقعتها حرّض عيزانا على غزو الدولة الحميرية شرقا لتأمين الطريق إلى الشمال، والدولة المروية غربا لتأمين طرق تجارة أفريقيا الداخلية (عبد الغني ١٩٩٤، ٢٢).

ما أحدثه عيزانا في اليمن:

نجد أن عيزانا ذكر في نقش حملته على مروي أنه ملك اليمن وهذه حقيقة لا مراء فيها إذ أنه غزا اليمن في حوالي٣٤٠م، واستمر في حكمها حتى وفاته عام ٣٧٥م فبعد دخوله إلى اليمن عمل على نشر النصرانية التي ازداد أتباعها في اليمن وقويت شوكتها في عهده، وحين أجلى اليمنيون الأحباش عن اليمن في عام ٣٧٨م كانت النصرانية قد ثبتت في اليمن الذي ترك بعض أهله عبادة الأوثان، هذا بالاضافة لوجود نصراني مؤثر تمثل في فلول الجنود الأحباش الذين ارتضوا العيش في اليمن بعد نهاية الاستعمار الحبشي ودخلوا في خدمة ملوك اليمن. وقد كان دور الجنود الأحباش في السياسة اليمنية بارزا ومؤثرا حيث تقول الروايات أن عبد كلال الذي حكم اليمن (٤٤٥-٤٦٠م) كان بدء أمره كاهناً اغتصب العرش بمساعدة الأحباش من ملوك حمير، وأنه قد دان سرا بالنصرانية. ويروي الهمداني أن حسان بن عبد كلال أقبل من اليمن في حمير وقبائل من اليمن عظيمة يريد أن ينقل أحجار الكعبة من مكة الى اليمن ليجعل حج البيت عنده والى بلاده ، فاقبل حتى نزل نخلة وأقبل إليه القرشيون بقيادة فهر بن مالك وأسروه وتفرق جيشه (عبدالغني ١٩٩٤، ٢٣). وإذا اعتمدنا هذه الرواية فان حملة ابرهة الحبشي إلى مكة كانت لها سابقة يمنية وفي وصول عبد كلال إلى الحكم بمساعدة حبشية وبأحباش من اليمن لهو دليل كافٍ بأن الحبشة النصرانية كانت وراء تلك الحملة.

ما أحدثه عيزانا في مروي:

إن ما أحدثه عيزانا في اليمن يمكن احتمال حدوثة في مروي، فبعد أن ضعفت مملكة مروي في الربع الأخير من القرن الثالث الميلادي، وتقسيمها إلى قبائل، وتوقفت تجارة مصر الرومانية التى كانت تأتيها عن طريق النيل من قلب أفريقيا. كذلك توقفت الطرق التى تربط بين النيل في السودان وساحل البحر الأحمر، حيث هدد البليميون منطقة النوبة السفلى وجنوب مصر ووصلت غزواتهم حتى منطقة البجراوية عاصمة مروي نفسها. لم يعد النيل آمنا للملاحة التجارية وفقد الرومان وارداتهم من الرقيق والعاج والأبنوس وريش النعام، ولهذا فكر الرومان في استخدام دولة أكسوم لضرب البجا (البليميين) والقبائل الأخرى وفتح طريق التجارة إلى قارة أفريقيا من جديد، وتم أول اتصال لتحقيق هذا الأمر في عام ٢٧٥م في عهد الامبراطور أورليان، واستخدم التجار الرومان موانئ دولة أكسوم خاصة ميناء عدولية الذي كان من أنشط المواني الأفريقية العاملة في منتجات شرق ووسط أفريقيا، (عبدالغني ١٩٩٤، ٢٢) لذلك عقد الرومان معاهدة مع عيزانا ملك أكسوم بعد ان نصروه بواسطة التاجر السوري اليعقوبي فرمنتيوس عام ٣٢٥م، وبناء على هذه المعاهدة قام عيزانا بغزو اليمن لفتح الطرق الشمالية، ومروي لتأمين تجارة أفرقيا الداخلية. وخير ما يدلل على ذلك نجد أن عيزانا في نقشه أظهر نصرانيتة بصورة كبيرة وكأنه داعٍ وليس غازٍ، كذلك ذكر عيزانا أنه قام بأسر العديد من رجال الدين، ومما يدلل أكثر على ذلك نجد أنه عندما شن اليهود حملة الابادة على المسيحيين وأحرقوهم في الأخدود عام ٥٢٥م. أن ملك الحبشة أرسل جيشا قوامة ٧٠ ألفاً من الجنود الأحباش بقيادة أرياط وأبرهه لنصرة الدين المسيحي، فإرسال جيوش لهو دليل على نشر المسيحية بواسطة الحروبات والسيوف. وللتدليل على ذلك بصورة اكبر نستنبط في الوقت المتأخر أن الحروبات الصليبية كانت لغرض نشر الدين المسيحي وتم تعليلها بأشياء أخرى نحو فتح طرق التجارة وغيرها. نجد من الأدلة أيضا أنه عندما قدم لونجنيوس لتنصير علوة عام ٥٤٣م وجد فيها بعض الأحباش النصرانيين الذين يعرفون بالخياليين مما يثير العديد من التساؤلات عن مصدرهم ونشاطهم في سوبا.

خاتمـــــة:

مما سبق يتضح الوجود المقدر لآثار الفترة المسيحية بجزيرة مروي، والتي لم تجد الاهتمام الكاف في الدراسات الأولى والحديثة للمنطقة، وإلى الآن لا توجد دراسة مفصلة تعني بالآثار المسيحية في هذه المنطقة – مع أنها تمثل حلقة ربط مهمة في التتباع التاريخي والحضاري للإقليم بصفة خاصة ولدراسات التاريخ والآثار في السودان بصفة عامة – خاصة وأن المنطقة شكلت فيما بعد جزءً هاما لما عرف بمملكة علوة التي اتخذت من سوبا عاصمة لها.

تمثل الوجود المسيحي في المنطقة بمواقع عديدة تباينت ما بين مستوطنات ومدافن ورسومات للرموز الدينية في مواقع مختلفة، حيث أعيد استخدام بعض المواقع لأغراض السكن والدفن، وذلك مثل مواقع مدينة مروي وأبورتيله وقباتي، ومن الملاحظ غياب الآثار الصروحية التي ترجع للفترة المسيحية في المنطقة، عدا موقع الضيقة الذي اشتمل على قلعة ومستوطنة بنيت من الحجر الرملي الأسود.

يعتبر تتابع الفترة المروية والفترة المسيحية جغرافيا وزمانيا بجزيرة مروي خاصة المنطقة شمالي مدينة مروي القديمة من الأهمية بمكان، بحيث أنه يجعلنا نراجع تراتبية الفترات الزمانية للحضارات السودانية القديمة ونسأل كما سأل غيرنا عن أهمية الفترة المسماة بفترة مابعد مروي. فمن خلال المسح الآثاري لمشروع الضواحي الشمالية لمروي القديمة تم كشف كمية كبيرة من المقابر التلية بمنطقة الدراسة على وادي الدان ووادي عيش، وهي مقابر مروية متأخرة ومعها مقابر مسيحية، كما أن هناك مقابر حول جبل أم علي تسمى بمقابر الرقيق علي لسان سكان المنطقة، وهي لها تتابع جغرافي موضعي لمقابر مسيحية ونظن أن كلمة الرقيق هذه تشير إلي مجموعات من الشعوب المروية التي سكنت هذه المنطقة (عثمان وبشير ٢٠٢٠، ١٥).

علي هذا فإن القلعة الكبيرة التي تم إكتشافها علي أعلي جبل الضيقة، والقرية الكبيرة التي تم اكتشافها في خور الضيقة والمكانين علي بعد ثلاثة كيلومترات فقط شمال جبل أم علي ربما يكونان أول موقعين يتم

اكتشافهما لمملكة الأبواب التي تحدث عنها الجغرافيون العرب الذين زاروا المنطقة أو كتبوا عنها في القرن التاسع الميلادي، والتي لم يتحدث عنها الكتاب الذين جاءوا من بعدهم. يصح بذلك القول بأن مملكة الأبواب هذه والتي تدينت بالمسيحية هي التي ورثت سلطة مملكة مروي في المنطقة ثم امتدت ربما في تحالفات مع إمارات مسيحية أخري إلي الجنوب منها وإلي الشمال لتتكون مملكة علوة المسيحية وعاصمتها سوبا علي النيل الأزرق في ولاية الخرطوم الحالية.

وإن صح سند تبعية المواقع الأثرية بمنطقة الضيقة إلى النمط الأكسومي، أو كما أشير إليها بعرش عيزانا في جزيرة مروي (Osman: 2014, 7) فإنه يكون من المقرر بأن أكسوم في وقت ما ما بين 200 و٢٥٠م قد ضمت أراضي البطانة والجزيرة المروية إلى أراضيها وابتنت لنفسها هذا المقر على النيل، وبذا تكون أكسوم هي التي ورثت مملكة مروي وحكمت ربما عن طريق ملكها المباشر أو من ينوب عنه أراضي مروي القديمة من هذا المكان، وجاءت أكسوم بالمسيحية دينا جديدا لإقليم مروي.

ثبت المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

1) آدمز، ويليام، ١٩٧٧، النوبة راوق أفريقيا، ترجمة محجوب التيجاني، مطبعة جامعة الخرطوم، الطبعة الثانية ١٩٨٤م.
2) حاج الزاكي، عمر، ٢٠٠٦م، مملكة مروي التاريخ والحضارة، مطابع الصالحابي، الخرطوم، الطبعة الأولى.
3) دفع اللَّه، سامية بشير، ٢٠٠٥م، تاريخ مملكة كوش (نبتة ومروي)، دار الأشقاء للطباعة والنشر، الخرطوم بحري، الطبعة الأولى.
4) عبد الغني، عبد العزيز إبراهيم، ١٩٩٤م، أهل بلال جذور الإسلام التاريخية في الحبشة، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، الطبعة الأولى.
5) عبد اللَّه، عبد العال عثمان، ٢٠٠١م، تاريخ السُّودان في ظلال الكتب المقدسة، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، الطبعة الأولى.
6) عثمان، علي محمد صالح، وبشير، محمد البدري سليمان، ٢٠٢٠، موقف الدراسات في آثار مروي الكبرى ونتائجها الأولية، ورقة قيد النشر بمجلة

الدراسات السودانية – معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم.

7) عثمان، علي محمد صالح،٢٠١٣م، التقرير النهائي للمسح الآثاري لمشروع قسم الآثار في ضواحي مروي الشمالية ٢٠١٣ – ٢٠١٤م.

8) فانتيني، الأب جيوفاني، ١٩٧٨م، تاريخ المسيحية في الممالك النوبية القديمة والسودان الحديث، الخرطوم.

9) النور، أسامة عبد الرحمن، ٢٠٠٦م، دراسات في تاريخ السُّودان القديم نحو تأسيس علم الدراسات السودانية، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، أم درمان.

المراجع باللغة الإنجليزية:

Crowfoot، J. 1911 *The Island of Meroe*. Archaeological Survey of Egypt.19th Memoir. London

Diodorus، S. 1946، *Book 1، 11 and 111، Trans. Old father C.H. Loeb*، Classical Library. London.

Edwards، D. (1989) *Archaeology and Settlement in Upper Nubia in the 1st Millennium A.D*. Oxford.

Edwards، D. 1989 *Archaeology and Settlement in Upper Nubia in the 1st Millennium A.D*. Oxford.

Fantusati، E، Kormysheva، E and Malykh، S ، (2014)Abu Erteila – An Archaeological Site in the Butana Region، In Angelika. L، and Wollf، P، Ein Forscherleben zwischen den Welten Zum 80. Geburtstag von Steffen Wenig، pp 65-94.

Grarstang، J. (1911) *Meroe the City of the Ethiopians Being An Account of the First Seasons Excavations on the Site 1909-1910*. Oxford.

Herodotus، 1996 *The Histories*، Translated by Aubrey. De Selincourt، Harmondsworth.

Lepsisus، R. 1853 Letters from Egypt، Ethiopia and the Peninsula of Sinai. London.

Osman، A. 2014 The Discovery of Ezana's Capital in the Heartland of ancient Meroe، A presented to the 13th international Conference for Nubian Studies، held in Vienna.

Phillps، J. (2014) The Foreign Contacts of Ancient Aksum:New finds and some random thoughts، In Angelika. L and Wollf، P، Ein Forscherleben zwischen den Welten Zum 80. Geburtstag von Steffen Wenig، pp 253-268.

المفاهيم العقدية وأثرها في تحقيق الوسطية

د. عبد اللَّه الطيب علي أحمد(*)

مستخلص البحث:

لقد تناولتُ في هذا البحث موضوعاً في غاية الأهمية لأنه يتعلق بالأمة الإسلامية فمفهوم الوسطيَّة وحقيقتها ضلَّ فيها كثيرون، وبيان ذلك كما يلي: هناك من فهم أن الوسطيَّة تعني التَّنازل والتَّساهل، فإذا رأوا مسلمًا قد التزم الصّراط المستقيم، وسار على هدي النبوَّة، قالوا له: لماذا تُشدِّد على نفسك وعلى الآخرين ودين اللَّه وسط؟ ولذلك نجد في واقعنا المعاصر أن أكثر الذين يُرمَون بالتَّطرف والغلوّ وأخيرًا بالأصوليَّة هم من الذين التزموا بالمنهج على وجهه الصَّحيح. ومن أسباب ذلك الجهل بحقيقة الوسطيَّة. وفي المقابل نجد فئة من المتحمِّسين المندفعين، يصفون أصحاب المنهج الحقّ، الذين لم يوافقوا هؤلاء على أفكارهم، ولم يسايروهم في حماسهم واندفاعهم يصفونهم بالتَّساهل والتَّهاون، وعدم الغيرة، بل وأحيانًا بالتَّنازل والممالأة. ومنشأ ذلك – أيضًا – جهلهم بحقيقة الوسطيَّة، مع أنهم يدَّعونها، لكنهم لا يفهمونها على الوجه الصحيح.

وهناك فئة ثالثة ليست من هؤلاء ولا أولئك، وهم حريصون على الالتزام بالمنهج الصحيح، ولكنَّهم يقعون في أخطاء أثناء ممارستهم للدعوة قولا أو فعلا، وسبب هذا الأمر عدم تصورهم لمنهج الوسطيَّة تصورًا شاملا، وقصرهم هذا المنهج على بعض آحاده.

فقد تبين للباحث من خلال النصوص من القرآن والسنة إن أهل الإسلام هم في جملتهم (العدول الخيار) أهل التوسط والاعتدال في كل أمور الدين: عقيدةً وعلماً وعملاً وأخلاقاً ومواقف. وسط بين الغلو والتقصير وبين التفريط والإفراط في سائر الأمور. وسأتناول في هذه البحث عن المفاهيم العقدية وأثرها في تحقيق الوسطيَّة، وتحديد مدلولها في ضوء القرآن الكريم.

وقد توصلتُ من خلال البحث أن أهم سمات الوسطية هي الخيرية والاستقامة واليسر ورفع الحرج وكذا العدل والحكمة وجاء تقرير القرآن

(*) أستاذ مساعد كلية القرآن الكريم، جامعة دنقلا

لمنهج الوسطية في مجال العقيدة وقد قمت بشرح تلك المفاهيم في ثنايا البحث.

مقدمة:

إن الحمد للَّه نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ باللَّه من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده اللَّه فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا اللَّه وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُم مُّسْلِمُونَ) (آل عمران: ١٠٢) (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) (النساء: ١) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا) (الأحزاب : ٧٠–٧١).

أما بعد: فإن من نعمة اللَّه على هذه الأمة وتشريفه لها أن جعلها أمة وسطا خيارًا عدولاً فقال تعالي: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) (البقرة : ١٤٣). فهي خير الأمم التي أخرجت للناس ثم اصطفى اللَّه سبحانه وتعالى لها رسولاً من خيارها وأوسطها نسباً ومكانة وأنزل عليها أشرف كتبه وتأتي سعادة هذه الأمة بإتباع منهج الوسطية في كل شيء، وما إن تركت الأمة المنهج الحق حتي بدا ظهور التفرق والاختلاف، وتوارثت الأجيال كثيرا من الانحرافات العقدية والسلوكية وغيرها، وابتعدت عن منهج الاعتدال والتوسط الذي رسمه القرآن الكريم ومارسه في الحياة سيد المرسلين فإن المتدبر في الواقع الذي تعيشه الأمة اليوم يري فرقاً شاسعاً في أهدافها واختلافاً في منطلقاتها وغاياتها وفي مشاربها، يرى الإفراط والتفريط والغلو والجفاء والإسراف والتقتير في عموم الأمة، فإذا انتقلنا إلى حال الدعاة والمصلحين الذين أقض مضاجعهم هذا الواقع المؤلم لأمتهم، فشرعوا في البحث عن طرق العلاج ومعرفة أسباب النجاة والتمسك بها لإخراج البشرية من الظلمات إلى النور، ومن الضلالة إلى الهدى، وبين هؤلاء وأولئك وقفت فئة تقتفي الأثر، وتصحح المنهج وتقود الناس إلى الصراط المستقيم، ووسط هذا الواقع المؤلم والاضطراب المهلك تشتد الحاجة إلى إرشاد الأمة إلى الصراط

المستقيم والمنهج الوسط القويم.ولقد تأملت طويلاً عند قضية الغلو والجفاء، والإفراط والتفريط؛ وأيقنت أن الأمة بأمس الحاجة إلى منهج الوسطية منقذاً لها من هذا الانحراف الذي جلب عليها الرزايا والمصائب والنكبات.

الوسطية في اللغة: كلمة تقوم على ثلاثة حروف: الواو، والسين، والطاء، وهي تطلق في اللغة على العدل الخيار: فالوسط من كل شيء أعدله (ابن فارس، ١٤٠٦هـ، ١٠٨). ومنه قوله تعالى:{وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} (البقرة: ١٤٣) أي:عدولاً خياراً، وقوله تعالى: {قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ} (القلم :٢٨).

التعريف بالوسطية: وردت الوسطية في القرآن الكريم في أكثر من آية وفي السنة في أكثر من حديث على المعاني التالية:

(١) بمعنى العدل والخيرية والتوسط بين الإفراط والتفريط، ومن ذلك قوله عز وجل: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا}(البقرة : ١٤٣) أي: عدلاً. وبهذا المعنى فسرها النبي صلى اللَّه عليه وسلم في الحديث فقال: (الوسط: العدل) (البخاري، ١٤٢٢هـ، ٢١).

(٢) وتأتي الوسطية في السنة كذلك بمعنى الأوسط والأعلى كما وصف النبي صلى اللَّه عليه وسلم الفردوس بأنه «أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ»(البخاري، ١٤٢٢هـ، ٢٢٥).

(٣) ويأتي معنى الوسطية على اعتبار الشيء بين الجيد والرديء، كما قال ابن عباس رضي اللَّه عنهما في رواية عنه – «كَانَ الرَّجُلُ يَقُوتُ أَهْلَهُ قُوتًا دُونًا، وَبَعْضُهُمْ قُوتًا فِيهِ سَعَةٌ، فَقَالَ اللَّهُ: {مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ} (المائدة: ٨٩) الْخُبْزِ وَالزَّيْتِ» .(٤) وفسر بعضهم: (أوسط) في الآية بأنه: الأعدل والأمثل، فتكون الآية على هذا التفسير مندرجة تحت المعنى الأول الذي هو (العدالة والخيار والأجود).

أولاً: وسطية القرآن في باب توحيد اللَّه وأسمائه وصفاته: إن المتأمل في كتاب اللَّه تبارك وتعالى وما جاء فيه عن دعوات الرسل وما أنزل عليهم من الكتب ليخرج بحقيقة واحدة، أطبق عليها جميع الرسل، وأنزلت بها جميع الكتب السماوية، هذه الحقيقة هي: الدعوة إلى توحيد اللَّه وعبادته دون

سواه، فهي أسس الرسالات وعمودها الفقري، وهي القاسم المشترك بينها، وإن اختلفت بعد ذلك الشرائع والمناهج فما من نبي أرسل ولا كتاب أنزل إلا وكان أول ما يدعو إليه هو توحيد اللَّه تبارك وتعالى. يقول اللَّه عز وجل في تقرير هذه الحقيقة:{وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ} (النحل: ٣٦) وفي آية آخرى يقول سبحانه: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} (الأنبياء: ٢٥) وإذا استعرضنا القرآن الكريم في حديثه عن رسل اللَّه عليهم الصلاة والسلام نجد أن كل رسول قال لقومه: {يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ}(المؤمنون: ٢٣) ابتداء من أولهم نوح عليه السلام، وانتهاء بخاتمهم نبينا محمد صلى اللَّه عليه وسلم فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام دينهم واحد، وهو الإسلام وشرائعهم مختلفة كما قال المصطفى صلى اللَّه عليه وسلم: "أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات أمهاتهم شتى وديـنهم واحد" (البخاري، ١٤٢٢هـ، ٤٧٨) وكل الأنبياء أخبروا بأنهم مسلمون ودعوا قومهم للإسلام؛ لأنه الدين الحق الذي لا يقبل اللَّه غيره:{إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ} (آل عمران: ١٩) {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}(آل عمران: ٨٥) وهذا يدل على أن دين جميع الأنبياء واحد وهو الإسلام ودعوتهم واحدة وهي الدعوة لتوحيد اللَّه عز وجل وإفراده بالعبادة، على هذا مضى رسل اللَّه والمسلمون من أممهم، ولكن قومهم غيروا وبدلوا بعدهم وحرفوا وأدخلوا في دين اللَّه ما لم يأذن به اللَّه، وشمل التحريف والتبديل أساس دعوة الرسل، وهو التوحيد. وما يتعلق بذات اللَّه عزَّ وجلَّ من الأسماء والصفات فتفرقت الأمم في ذلك ما بين مُفْرِط، وَمُفَرِّط، وغال ومقصر لإعراضهم عن هدي المرسلين وإتباعهم غير سبيل المؤمنين.ومن أعظم الأمم اختلافاً في هذا الباب؛ أمتا اليهود والنصارى، فاليهود غلب عليهم التقصير والتفريط والجفاء، وإن كان لديهم غلو وإفراط، والنصارى غلب عليهم الغلو والإفراط وإن كان وقع منهم

تفريط وتقصير في جوانب.والمسلمون اتبعوا الرسل، فهدوا لأقوم السبل، فكان قولهم هدى بين ضلالتين، وحقًّا بين باطلين، فهو كلبن سائغ يخرج من بين فرث ودم. وإليك البيان في ما ذهبت إليه كل من هذه الأمم الثلاث في هذا الباب(محمد باكريم، ١٤١٥هـ، ٢٤٢-٢٤٣) بل هو الغالب عليهم في أكثر الأبواب ولعل من أبرز مظاهر تفريطهم وتقصيرهم في هذا الباب أمرين: الأول: اتخاذهم الأنداد للّه عز وجل، وعبادة الأصنام. والثاني: إغراقهم في تشبيه الخالق بالمخلوق، ووصف اللّه عز وجل بالنقائص التي لا تليق إلا بالمخلوق. فأما الأمر الأول: وهو اتخاذهم الأنداد وعبادة الأصنام، فإن القوم لما أنقذهم اللّه من عدوهم فرعون وجنوده، وجاوز بهم البحر مع موسى عليه السلام، وأغرق عدوهم على مشهد منهم، ومروا على قوم يعكفون على أصنام لهم، مالت نفوسهم إلى الوثنية وطالبوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم مثلها: يقول اللّه جل وعلا في ذلك: {وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ} (الأعراف: ١٣٨) ثم بَيَّن لهم موسى عليه السلام ضلال أولئك وبطلان عملهم، وأن الإله الحق هو اللّه الذي فضلهم على العالمين فقال: {إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَبَّرٌ مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ} (الأعراف: ١٣٩-١٤٠).

موقف أمة اليهود: عرفنا مما تقدم أن أمة يهود، أمة غلب عليها طابع التفريط والتقصير ومن ذلك:

١ – اتخاذهم العجل في زمن موسى: لم يلق نصح موسى عليه السلام وتذكيره ووعظه من القوم قلبًا واعيًا أو أذنًا صاغية، فما أن تركهم عليه السلام وذهب إلى ربه يناجيه، حتى اتخذوا العجل من بعده إلهًا من دون اللّه قال تعالى: {وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ}(الأعراف: ٥١) وقال تعالي :{وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ}(البقرة: ٥١) ثم بين تعالى من تولى كبر إضلالهم وصناعة العجل لهم، فقال: {قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا

أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ} (طه: ٨٥–٨٨) فبين تعالى أن الذي عمل لهم العجل هو السامري، ومن العجيب أن كتاب العهد القديم ينسب هذا العمل الشنيع إلى إلى هارون عليه السلام كما جاء في (سفر الخروج) (العهد القديم، سفر الخروج من إصحاح (٣٢) فقرة (١–٦) ولقد تكرر من القوم، اتخاذ الأصنام وعبادتها بعد موسى عليه السلام. يقول ابن تيمية –رحمه اللَّه–: (وأهل الكتاب معترفون بأن اليهود عبدوا الأصنام مرات ...) (ابن تيمية، ١٤١٩هـ ،٢٤٧) وفي كتاب العهد القديم، إشارات كثيرة لعبادتهم الأوثان والأصنام، من ذلك:

١– ما جاء في (سفر الملوك الثاني) عن عودتهم لعبادة العجل في عهد رحبعام يقول السفر: (.... وعمل عجلي ذهب وقال لهم: كثير عليكم أن تصعدوا إلى أورشليم هو ذا آلهتك يا إسرائيل الذين أصعدوك من أرض مصر ووضع واحدًا في بيت أبل، وجعل الآخر في دان).

٢ – عبادتهم الأفعى وبعض التماثيل:يذكر (سفر الملوك الثاني) عن الملك حزقيال أنه: (أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السواري وسحق حية النحاس التي عملها موسى؛ لأن بني إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ...).

موقف النصارى: لقد ضلت أمة النصارى في هذا الباب ضلالاً بعيدًا، ولعل أمة من الأمم لم تضل في دينها وربها وإلهها كما ضل الذين قالوا إنا نصارى. ولا عجب فالضلالة صفتهم المميزة لهم، كما أخبر بذلك رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم في قوله: "اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضلال" (الترمذي، ١٤٠٩ه، ٢٠٤ه) قال ذلك في تفسير قول اللَّه عز وجل: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} (الفاتحة: ٧) ولعل من أعظم ضلالهم في باب توحيد اللَّه وصفاته أنهم:

١. شبهوا المخلوق بالخالق: وأضفوا عليه من الصفات والخصائص ما لا يليق إلا باللَّه عز وجل ولا يصلح إلا له سبحانه فوصفوا المخلوق بصفات الخالق

المختصة به، فقالوا: (إنه يخلق، ويرزق، ويغفر، ويرحم، ويتوب على الخالق ويثيب ويعاقب) (ابن تيمية، الوصية الكبرى، موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net وهذه الصفات من خصائص الربوبية، وصفات الألوهية التي لا تكون إلا للَّه سبحانه. وذلك أن هذه الأمة الضالة، جعلت المسيح عليه السلام هو اللَّه، كما ذكر اللَّه عز وجل قولهم هذا وكفرهم به فقال: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} (المائدة: ١٧) وتارة جعلوه ابنًا للَّه سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون، وعن قولهم هذا يقول الحق تبارك وتعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ} (التوبة: ٣٠) وقالوا تارة أخرى إنه شريك للَّه وجزء من ثلاثة يتكون منها الإله كما ذكر اللَّه قولهم هذا وكفرهم به أيضًا فقال: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ) (المائدة: ٧٣) فألهوا المسيح عليه السلام وجعلوه شريكًا للَّه، وعبدوه من دونه، بل وصفوه بأخص صفات الألوهية والربوبية من الخلق والرزق {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} (الزمر: ٣) ولم يضيفوا إليها شيئًا من خصائص الربوبية كالخلق والرزق ونحو ذلك، بل أقروا بكل ذلك للَّه وحده كما قال عز وجل: {قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ} (يونس: ٣١) وقال: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}(لقمان: ٥) أما هؤلاء فلئن سألتهم عن شيء من ذلك ليقولن المسيح، فهو عندهم الإله الخالق المحي المميت، باعث الرسل، ومنزل الكتب، حكى الإمام ابن القيم عنهم أنهم قالوا (وليس المسيح عند طوائفنا الثلاثة هكذا). بنبي ولا عبد صالح، بل هو رب الأنبياء وخالقهم وباعثهم ومرسلهم وناصرهم، ومؤيدهم ورب الملائكة) (ابن قيم الجوزية، ١٤١٦هـ، ٢٦٩) وفي قرارهم الذي قرروه في (مجمع نيقية) الذي عقدوه سنة ٣٢٥م وسموه بـ (الأمانة) ونصوا فيه على إلوهية المسيح عليه السلام، وصرحوا بأنه هو الذي سينزل للقضاء بين الناس يوم القيامة ومحاسبتهم ومجازاتهم فقالوا: (وهو مستعد للمجيء تارة

أخرى للقضاء بين الناس يوم القيامة ومحاسبتهم ومجازاتهم) وقالوا: (وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء) (الشهرستاني، ١٤١٩ه، ٢٨).

موقف المسلمين: أما هذه الأمة المسلمة فقولها في هذا الباب هو ما جاء به المرسلون من توحيد اللَّه وإفراده بالعبادة، فآمنت بأنه لا إله إلا اللَّه وحده لا شريك له، ولا إله غيره، ولا رب سواه، هو رب العالمين، وخالق الكون، ومدبره: {لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} (الأعراف:٥٤) ونزهوه سبحانه عن الأنداد، واتخاذ الصاحبة والأولاد، تصديقًا لقوله تعالى عن نفسه: {مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ} (المؤمنون:٩١) وقالوا كما قال مؤمنو الجن: {وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا} (الجن: ٣) وقوله: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} (الإخلاص: ١-٤) ووصفوه سبحانه بصفات الكمال والجلال، كما نزهوه عن أن يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات ولم يصفوه إلا بما وصف به نفسه سبحانه، أو وصفته به رسله صلوات اللَّه وسلامه عليهم أجمعين، من غير تعطيل ولا تمثيل فلم يشبهوه بشيء من خلقه لا في ذاته ولا في صفاته –كما فعل اليهود– بل قالوا:{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} (الشورى : ١١) ولم يشبهوا شيئًا من خلقه به، لا في ذاته ولا في شيء من صفاته، ولم يجعلوا له نظيرًا أو ندًا أو مثيلاً أو شريكًا في شيء من خصائص ألوهيته وربوبيته بل نزهوه سبحانه عن الشبيه والنظير والكفء والند والمثيل(القرطبي، ١٣٨٤هـ ،٢٤٥).

الملائكة: إن الإيمان بالملائكة أصل من أصول الاعتقاد، لا يتم الإيمان إلا به، والملائكة من عوالم الغيب التي امتدح اللَّه المؤمنين بها، تصديقًا لخبر اللَّه سبحانه وإخبار رسوله صلى اللَّه عليه وسلم، وقد بين اللَّه سبحانه وتعالى في كتابه وسنة نبيه هذا الموضوع بحيث أصبح –عند من اطلع على هذه النصوص– الإيمان بها واضحًا، وليس فكرة غامضة، وهذا ما يعمق الإيمان ويرسخه، فإن المعرفة التفصيلية أقوى وأثبت من المعرفة الإجمالية.وبين اللَّه سبحانه وتعالى الانحراف الذي وقع فيه الناس في

اعتقادهم في الملائكة منذ القديم فهناك من عبدهم، وهناك من ظن أنهم بنات اللَّه، وأما الفلاسفة فإنهم يرون أن الملائكة هم الأفلاك التي نراها في الفضاء وبعضهم أنكر وجودها، وأما اليهود فعادوا بعضهم ووصفوا الملائكة بأنهم يشربون ويأكلون كما ذكرت التوراة المحرفة في سفر التكوين وبعض أسفارهم أن الملائكة لا تأكل ولا تشرب واضطرب أمرهم في هذا الشأن، واستزلهم الشيطان وتصور التوراة جبريل عليه السلام بأنه شيطان –لعنة اللَّه على اليهود– يصنع الغواية، يغوي الأنبياء(سفر التكوين، الإصحاح (١٨) الفقرات (١–٨) يا سبحان اللَّه يجعلون جبريل روح كذب في أفواه جميع أنبياء!! وجاء القرآن ليبين منهج الوسطية في هذا الركن من العقائد بما ينفع الناس ويدلهم على الصراط المستقيم الذي هو الوسطية في هذا الدين وجاء القرآن الكريم موضحاً ما ينفع الناس ويصحح تصوراتهم وأفكارهم ومعتقدهم في قضايا الاعتقاد وغيرها. إن المسلم يعتقد اعتقادًا جازمًا بأن للَّه ملائكة موجودين مخلوقين من نور، وأنهم: {لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ} (التحريم: ٦) وأنهم قائمون بوظائفهم التي أمرهم اللَّه بالقيام بها. ولا يصلح إيمان عبد حتى يؤمن بوجودهم، وبما ورد في حقهم من صفات وأعمال في كتاب اللَّه سبحانه، وسنة رسوله صلى اللَّه عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان، ولا تحريف قال تعالى:{آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} (البقرة: ٢٨٥) وفي الحديث الصحيح عندما سأل جبريل عليه السلام عن الإيمان قال صلى اللَّه عليه وسلم: "إن تؤمن باللَّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره "(مسلم، ١٤٢٢ه، ٣٦). فوجود الملائكة ثابت بالدليل القطعي قال عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا} (النساء:١٣٦).

صفات الملائكة الخلقية: إن الخالق عز وجل لم يخبرنا من صفاتهم الخلقية إلا النزر القليل، فأخبرنا سبحانه أنهم خلقوا قبل آدم، إذ ورد في القرآن أن

اللَّه أخبرهم بأنه سيخلق الإنسان، ويجعله في الأرض. قال تعالى: {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: ٣٠) وأما المادة التي خلقوا منها، فقد أخبرنا الرسول صلى اللَّه عليه وسلم أن اللَّه خلقهم من نوركما قال صلى اللَّه عليه وسلم: "خُلقت الملائكة من نور وخُلق الجان من مارج من نار، وخُلق آدم مما وصف لكم" (مسلم، ١٤١٠هـ ، ٢٢٩٤) وتدل النصوص في مجموعها على أن الملائكة مخلوقات نورانية ليس لها جسم مادي يدرك بالحواس الإنسانية، وأنهم ليسو كالبشر فلا يأكلون، ولا يشربون، ولا ينامون، ولا يتزاوجون.أ- لهم القدرة على التشكل: لهم القدرة على أن يتمثلوا بصور البشر، بإذن اللَّه تعالى كما أخبر اللَّه عز وجل عن جبريل عليه السلام أنه جاء مريم في صورة بشرية، فقال تعالى: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا} (مريم :١٦، ١٧) وفي حديث جبريل المشهور، حين جاء يعلم الصحابة معنى الإسلام، والإيمان، والإحسان، وأشراط الساعة حيث جاء على هيئة رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، وأنه جلس إلى النبي صلى اللَّه عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه ثم شرع في السؤال(مسلم، ١٤٢٢هـ، ٣٦).

ب- لهم أجنحة: ومن صفاتهم الخلقية التي أخبرنا اللَّه بها أنه جعل لهم أجنحة يتفاوتون في أعدادها، فقال سبحانه: {الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (فاطر:١) هذا ما أخبرنا به اللَّه عز وجل عن الملائكة من حيث خلقتها، ونؤمن به كما جاء، ولا نسأل عن غيره ولو كان في التفصيل نفع لعباد اللَّه لما حجب عنهم معرفته، فهو اللطيف الرحيم بهم، يعلمهم الحق والخير، وهذا من حكمة القرآن وهدايته إلى الصراط المستقيم ووسطيته في الأمور.

أما علاقتهم مع اللَّه: فهي علاقة العبودية الخالصة، والطاعة والامتثال، والخضوع المطلق لأوامره عز وجل، لا ينتسبون إليه سبحانه إلا بهذه النسبة،

فهم ليسوا آلهة من دونه سبحانه، ولا ذرية له، ولا بنات كما قال المشركون من قبل، قال تعالى:{وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَه بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ} (الأنبياء: ٢٦–٢٨) فهم خلق من مخلوقات اللَّه الكثيرة، يطيعونه سبحانه ولا يقدرون على شيء من تلقاء أنفسهم، وهم لا يستطيعون أن يقترحوا على اللَّه شيئًا بفضل قوتهم، وهم منقطعون دائمًا لعبادة اللَّه وطاعة أمره.

ب– **علاقة الملائكة بالكون والإنسان**: دل الكتاب والسنة على أصناف الملائكة، وأنها موكلة بأصناف المخلوقات، وأنه سبحانه، وكَّل بالشمس والقمر ملائكة، وبالأفلاك ملائكة، وبالجبال ملائكة، وبالسحاب ملائكة، وبالمطر ملائكة، وبالرحم ملائكة تدبر أمر النطفة حتى يتم وبهذا المعتقد يكون المسلم على منهج الاستقامة الذي أمر اللَّه به وعلى الصراط المستقيم، فإن من يستشعر بقلبه وجود الملائكة جنود الرحمن، ويؤمن برقابتهم لأعماله وأقواله، وشهادتهم على كل ما يصدر عنه، يستحي من اللَّه ومن جنوده، فلا يخالفه ولا يعصيه، لا في العلانية، ولا في السر، إذ كيف له ذلك وهو يعلم أن كل شيء محسوب ومكتوب ومشهود عليه. وإيمانه بالملائكة الكرام يكسبه الصبر على مواصلة الجهاد في سبيل اللَّه وعدم اليأس، والشعور بالأنس والطمأنينة التي هي من لوازم الإيمان بالملائكة وما أخبر اللَّه من أفعالها وأحوالها وبهذا يتضح لنا أن من نعم اللَّه علينا خلقه للملائكة وإخباره لنا عما ينفعنا في معتقدنا في هذه المخلوقات الطائعة العابدة للَّه عز وجل.وأسأل اللَّه تعالى أن تكون صورة الاعتقاد في الملائكة قد اتضحت ملامحها من استقامة على الطريق وسلامة في التصور وعمق في المنهج.

الكتب السماوية: إن من أركان الإيمان الاعتقاد بالكتب السماوية، وأنها من عند اللَّه سبحانه وتعالى، إلا أن هناك من البشر من أنكر الكتب السماوية جملة وهم الملاحدة، وهناك من حرف الكتب السماوية وأضاف إليها ما لم ينزل اللَّه به من سلطان، وهم اليهود والنصارى وقعوا في الغلو وفي الإفراط وابتعدوا عن الصراط المستقيم، وما وقعت فيه النصارى كذلك،

وقد وضَّح اللَّه سبحانه وتعالى ما وقع فيه أهل الكتاب من التحريف والتبديل.أما اليهود فقد تفننوا في التزوير، وأضافوا في كتابهم المقدس وحذفوا منه واتبعوا كافة الأساليب الشيطانية وقد بين اللَّه في كتابه العزيز أنواعًا من تحريف اليهود للتوراة.

أولاً: إلباس الحق بالباطل: كان بنو إسرائيل يخلطون الحق بالباطل، بحيث لا يتميز الحق من الباطل، وقد سجل القرآن الكريم هذا الجرم عليهم، قال سبحانه: {يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ}(البقرة:٤٠-٤٢) وقال سبحانه: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ} (آل عمران: ٧١) ومن أبلغ الصور وأقبحها في إلباس الحق ادعاء الكهنة والأحبار – في التوراة التي بأيديهم أن هارون عليه السلام هو الذي جمع الذهب من بني إسرائيل واشترك معهم في صناعة العجل الذهبي النوع الثاني: من التحريف كتمان الحق: لا شك أن اللَّه حق، ولا يقول إلا حقًا، والتوراة التي أنزلت على موسى كلها حق؛ لأنها كلام اللَّه تعالى؛ ولهذا سجل اللَّه عليهم هذا الكتم في كتابه فقال سبحانه: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (آل عمران: ٧١) ومن أعظم ما كتمه أهل الكتاب هو ما وجدوه في كتبهم من صفات محمد صلى اللَّه عليه وسلم واختيار اللَّه له رسولاً إلى الناس أجمعين وقد كانوا يعرفونه في كتبهم كما يعرفون أبناءهم ولكنهم إذا سُئلوا عن ذلك كتموا(البغوي، ١٤١٧هـ، ٣١٥).

ثانياً: إخفاء الحق: وقد كان أهل الكتاب يخفون من أحكام التوراة الشيء الكثير، قال تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ} (المائدة: ١٥) ومن الأحكام التي أخفاها اليهود حكم رجم الزاني والمحصن، فقد جاءوا إلى النبي صلى اللَّه عليه وسلم – برجل منهم وامرأة قد زنيا، فقال لهم: "كيف تفعلون بمن زنى منكم؟ قالوا: نحممهما ونضربهما. فقال: لا تجدون في التوراة الرجم؟ فقالوا: لا نجد فيها شيئًا. فقال:لهم عبد اللَّه بن سلام كذبتم، فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم

صادقين، فوضع مدارسها الذي يدرسها منهم كفه على آية الرجم، فطفق يقرأ ما دون يده وما وراءها، ولا يقرأ آية الرجم، فنزع يده عن آية الرجم، فقال ما هذه؟ فلما رأوا ذلك قالوا: هي آية الرجم، فأمر بهما رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – فرجما" (البخاري، ١٤٢٦هـ، ٢٤٤) ولهذا قال سبحانه: {يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا} إلى قوله: {وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ...} (المائدة: ٤١–٤٣) وقال: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ} (النساء: ٤٦) فأنكر سبحانه على أهل الكتاب المتمسكين فيما يزعمون بكتابيهم التوراة والإنجيل، وإذا دعوا إلى التحاكم إلى ما فيهما من طاعة اللَّه فيما أمرهم به فيهما من أتباع محمد – صلى اللَّه عليه وسلم – تولوا)(البغوي، ١٤١٧ هـ، ٤٣٨).

ثالثاً: ليُّ اللسان: من أنواع تحريف اليهود للتوراة: لي اللسان، فهم يلوون ألسنتهم ويعطفونها بالتحريف، ليلبسوا على السامع اللفظ المنزل بغيره، قال تعالى: {وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} (النساء: ٤٦) ومن التحريف بلي اللسان ما كان يفعله اليهود مع رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم بقولهم: {وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ}(البقرة: ١٠٤) ويقصدون معنى اسمع لا سمعت، أي: يدعون على النبي صلى اللَّه عليه وسلم وقد كان المسلمون يقولون للنبي صلى اللَّه عليه وسلم راعنا، من المراعاة والمعنى: فَارْعَ سمعك لكل منا، فلما سمع اليهود هذه اللفظة اغتنموا الفرصة في التحريف؛ لأن معناها عندهم السب والطعن بمعنى يا أحمق ولكن اللَّه عز وجل كشف سترهم فقال: {مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ...} (المائدة: ١٣) ونهى اللَّه المؤمنين عن صفات اليهود فقال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ} (البقرة: ١٠٤).

رابعاً: تحريف الكلام عن مواضعه: أثبت اللَّه عز وجل على أهل الكتاب هذا النوع من التحريف فقال عز وجل:{مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ}(النساء: ٤٦) وقال:{فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ} (المائدة: ١٣) وقال عز وجل: {وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ}(المائدة : ٤١) وهذا النوع من التحريف له أربع صور كالتالي:

١- تحريف التبديل: وهو وضع كلمة مكان كلمة، أو جملة مكان جملة.

٢- تحريف بالزيادة: ويكون بزيادة كلمة أو جملة.

٣- تحريف بالنقص: وهو إسقاط كلمة أو جملة من الكلام المنزل على موسى عليه السلام.

٤- تحريف المعنى: تبقى الكلمة أو الجملة كما هي ولكنهم يجعلونها محتملة لمعنين، ثم يختارون المعنى الذي يتفق مع أهوائهم وأغراضهم وهذه الصورة لها أمثلة كثيرة من التوراة لا يتسع المقام لذكرها.ومن رحمة اللَّه تعالى وكرمه أنه عندما ذكر ما فعلوه من العظائم دعاهم إلى التوبة، فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا}(النساء: ٤٧) فلو آمنوا باللَّه وملائكته وجميع كتبه ورسله لكفَّر عنهم سيئاتهم وأدخلهم الجنة (السعدي، ١٤٢٠هـ، ٣١٩).

تحريف النصارى للإنجيل: وأما النصارى فقد حرفوا الإنجيل وبذلك ابتعدوا عن الصراط المستقيم وإليك ما يثبت التحريف في الأناجيل:

أولاً: النتيجة التي لا مفر من التسليم بها أن الأناجيل القانونية الموجودة الآن ما هي إلا كتب مؤلفة، وهي تبعًا لذلك معرضة للخطأ والصواب، ولا يمكن الادعاء ولو لحظة أنها كتبت بإلهام؛ فلقد كتبها أناس مجهولون، في أماكن غير معلومة، وفي تواريخ غير مؤكدة، والشيء المؤكد أن هذه الأناجيل مختلفة غير متآلفة، بل إنها متناقضة مع نفسها، ومع حقائق العالم الخارجي، لأنها فشلت في تنبؤات كثيرة، كالقول بنهاية العالم، وهذا القول

قد يضايق النصراني العادي، بل قد يصدمه؛ ولكن بالنسبة للعالم النصراني فقد أصبح ذلك عنده حقيقة مسلَم بها.

ثانيًا: الشواهد على التحريف من الأناجيل: أ- جاء في إنجيل عندهم: أن المسيح قال لتلاميذه: (اذهبوا إلى العالم أجمع واكروزا بالإنجيل للخليقة كلها، من آمن واعتمد خلص، ومن لم يؤمن يدان، وهذه الآيات تتبع المؤمنين يخرجون الشياطين (السعدي، ١٤٢٠هـ، ٣١٩). باسمي، ويتكلمون بألسنة جديدة، يحملون حيات، وإن شربوا شيئًا مميتًا لا يضرهم، ويضعون أيديهم على المرضى فيبرءون(ابن حزم ،١٤٠٢هـ، ١٣٩). ففي هذا النص حجة على النصارى من وجهين:

الوجه الأول: قولهم عن عيسى إنه أمرهم أن يبشروا بالإنجيل فدل ذلك على أن إنجيلاً أتاهم به وليس هو عندهم الآن.

الوجه الثاني: قولهم إنه وعد كل من آمن بدعوة التلاميذ أنهم يتكلمون بلغات لا يعرفونها، وينفون الجن عن المجانين، ويضعون أيديهم على المرضى فيبرءون ويحملون الحيات، وإن شربوا شربة قتالة لا تضرهم، وهذا وعد ظاهر الكذب؛ فإن ما من النصارى أحد يتكلم بلغة لم يتعلمها، ولا منهم أحد ينفي جنيًّا، ولا من يحمل حية فلا تضره، ولا من يضع يده على مريض فيشفى، ولا منهم أحد يسقى السم فلا يضره، وهم معترفون بأن يوحنا – صاحب الإنجيل– قتل بالسم وحاشا للَّه أن يأتي نبي بمواعيد كاذبة، وهذا دليل على تحريف النصارى وتناقضهم وتكذيبهم أنفسهم. الوجه الثاني: ومن ذلك ما جاء في إنجيل متى أن عيسى عليه السلام دعا على شجرة تين خضراء فيبست التينة في الحال، فتعجب التلاميذ من ذلك، فقال لهم عيسى: (الحق أقول لكم إن كان لكم إيمان، ولا تشكو أمر التينة فقط، بل إن قلتم أيضًا لهذا الجبل انتقل وانطرح في البحر فيكون.وهذا فيه حجة على النصارى، وذلك أن الأمر لا يخلو من أن يكون النصارى مؤمنين بالمسيح عليه السلام، أو غير مؤمنين، فإن كانوا مؤمنين، فقد كذبوا المسيح فيما نسبوه إليه في هذه المقالة – وحشا له من الكذب – فليس منهم أحد قدر على أن يأمر حبة من خردل بالانتقال فتنتقل، فكيف على قلع جبل وإلقائه في البحر.وإن كانوا غير مؤمنين به فهم بإقرارهم هذا كفار، ولا يجوز أن يصدق

كافر (ابن حزم ،١٤٠٢هـ، ١٣٩) وبهذا يتبين أن الأناجيل وقع فيها تحريف عظيم، ولا يعتمد عليها، ولا مخرج من هذا التيه إلا بالدخول في الإسلام وقد ذكر اللَّه سبحانه وتعالى في كتابه ما افترفه النصارى وما أدخلوه على حقيقة النبوة، من تأليه جماعة منهم لعيسى ابن مريم، وقول بعضهم بالتثليث، قال تعالى: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} (المائدة: ٧٢) فجاء القرآن الكريم، وبين هذا التحريف، وبين العقيدة السليمة في عيسى وأمه، فقال تعالى: {مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ} (المائدة : ٧٥) والحق الذي لا يماري فيه منصف أنه لا يوجد اليوم على ظهر الأرض كتاب تصلح نسبته إلى الخالق تبارك وتعالى سوى القرآن الكريم، ومن وسطية القرآن في ركن الكتب السماوية بيانه ما وقع فيها من الانحراف والابتعاد عن الصراط المستقيم وأعطانا القول الفصل في هذا المجال ولم يترك ما يفيدنا وينفعنا فيما يتعلق بهذا الشأن وغيره.فبين سبحانه وتعالى أن التوراة أصلها من عند اللَّه وحدث فيها التحريف بسبب أحبارهم ورهبانهم قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}(المائدة : ٤٤) وبين سبحانه وتعالى أن الإنجيل أصله من عند اللَّه إلا أن علماءهم حرفوه قال تعالى: {وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ...} (المائدة : ١٤، ١٥).

وسطية القرآن بين الكتب السماوية: ومن وسطية القرآن في باب الإيمان بالكتب السماوية بيانه أن هذه الكتب نزلت بالحق والنور والهدى وتوحيد اللَّه سبحانه في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، وأن ما نسب إليها مما يخالف ذلك إنما هو من تحريف البشر وصنعهم.ومن وسطية القرآن ما ميزه اللَّه وخصه به عن سائر الكتب المقدسة التي سبقت نزوله من الكتب المنزلة من أهمها:أنه تضمن خلاصة التعاليم الإلهية، وجاء مؤيدًا ومصدقًا

لما جاء في الكتب السابقة من توحيد اللَّه، وعبادته، ووجوب طاعته، وجمع كل ما كان متفرقًا في تلك الكتب من الحسنات والفضائل، وجاء مهيمنًا ورقيبًا عليها، يقر ما فيها من حق، ويبين ما دخل عليها من تحريف وتغيير قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ....) (المائدة: ٤٨) ومن وسطية القرآن أنه جاء بشريعة عامة للبشر فيها كل ما يلزمهم لسعادتهم في الدارين، نسخ بها جميع الشرائع العملية الخاصة بالأقوام السابقة وأثبت فيها الأحكام النهائية الخالدة الصالحة لكل زمان. إن القرآن الكريم هو الكتاب الرباني الوحيد الذي تعهد اللَّه بحفظه فقال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}(الحجر:٩) والقرآن الكريم أنزله على رسوله محمد صلى اللَّه عليه وسلم للناس كافة وليس خاصًا بقوم معينين، كما كانت تنزل الكتب السابقة فكان حفظه من التحريف، وصيانته من عبث الناس، ليبقى ما فيه حجة اللَّه على الناس، قائمة حتى يرث اللَّه الأرض ومن عليها. بعكس الكتب الأخرى، فقد وجه الكلام في كل واحد منها إلى أمة خاصة دون سائر الأمم، وهي وإن اتفقت في أصل الدين إلا أن ما نزل فيها من الشرائع والأحكام كان خاصًا بأزمنة معينة وأقوام معينين قال تعالى: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}(المائدة:٤٨) بعكس الكتب الأخرى، فقد وجه الكلام في كل واحد منها إلى أمة خاصة دون سائر الأمم، وهي وإن اتفقت في أصل الدين إلا أن ما نزل فيها من الشرائع والأحكام كان خاصًا بأزمنة معينة وأقوام معينين لذلك لم يتعهد اللَّه سبحانه بحفظ أي منها كما هو الحال بالنسبة للقرآن، وقد تكلَّمْتُ عن أوجه الخيرية للقرآن الكريم في باب ملامح الوسطية.

وسطية القرآن في أنبياء اللَّه ورسله: لقد كان من أعظم نعم اللَّه عز وجل على عباده أن بعث فيهم رسلاً منهم يعرفون نسبهم وأخلاقهم، اختارهم من خيارهم واصطفاهم من أوسطهم مكانة ونسبًا، يدعون قومهم إلى خير ينفعهم وينهونهم عن كل ما فيه هلاكهم وضررهم في دنياهم وأخراهم، يدعونهم إلى عبادة اللَّه ويحذرونهم من الشرك باللَّه ومعصيته، ومخالفة أوامره فما من أمة إلا خلا فيها نذير، وذلك رحمة من اللَّه بعباده، ولئلا

يقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير، يقول في ذلك تبارك وتعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ}(النحل: ٣٦) ويقول اللَّه عز وجل: {إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ 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} (النساء: ١٦٣-١٦٥) فبين سبحانه أنه أرسل رسله إلى عباده مبشرين ومنذرين، فمن عصاهم فله أليم العذاب، لئلا يحتج من كفر باللَّه أو ضَلَّ عن سبيله بأن يقول إن اللَّه أراد عقابه: {لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى} (طه: ١٣٤) ولقد بلغ الرسل صلوات اللَّه وسلامه عليهم، ما أرسلوا به، ونصحوا لأممهم غاية النصح، وبينوا لهم أوضح بيان، ما يجب عليهم في دينهم ودنياهم.

وسطية القرآن في اليوم الآخر: كذب كثير من الناس قديمًا وحديثًا بالبعث والنشور، وبعض الذين قالوا بإثباته صوروه على غير الصورة التي أخبرت بها الرسل، وقد بين اللَّه سبحانه وتعالى قول المكذبين وذمهم وكفرهم وتهددهم وتوعدهم، قال تعالى: {وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}(الرعد: ٥) {وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ}(الأنعام: ٢٩ – ٣٠) وقال تعالى: {وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ} (الإسراء: ٤٩-٥١) وقد ذكر العلماء أنواع المكذبين بالبعث والنشور من اليهود والنصارى والصابئة والفلاسفة ومنافقي هذه الأمة وإنما المخالف في ذلك أحد رجلين إما كافر، وإما منافق:أما الكافر فإن اليهود والنصارى ينكرون الأكل والشرب والنكاح في الجنة، يزعمون أن أهل الجنة إنما يتمتعون بالأصوات المطربة والأرواح الطيبة مع نعيم الأرواح، وهم يقرون

مع ذلك بحشر الأجساد مع الأرواح ونعيمهما وعذابهما، وأما طوائف من الكفار وغيرهم من الصابئة والفلاسفة ومن وافقهم فيقرون بحشر الأرواح فقط، وأن النعيم والعذاب للأرواح فقط.وطوائف من الكفار والمشركين وغيرهم ينكرون المعاد بالكلية، فلا يقرون به.

وسطية القرآن في القضاء والقدر: ومن وسطية القرآن الكريم وحكمته وإرشاده إلى الصراط المستقيم بيانه مراتب القدر والتي تسمى عند العلماء أحيانًا بأركانه، وضبطها وفهمها يعين المسلم على فهم باب القدر، ولا يتم الإيمان بالقدر إلا بتحقيقها كلها، لأن بعضها مرتبط ببعض فمن أقر بها جميعًا اكتمل إيمانه بالقدر، ومن انتقص واحدًا منها أو أكثر اختل إيمانه بالقدر وهذه الأركان هي: العلم .. الكتابة .. المشيئة .. الخلق.

المرتبة الأولى: وهو الإيمان بأن اللَّه عالم بكل شيء جملة وتفصيلاً، أزلاً، وأبدًا سواء كان ذلك مما يتعلق بأفعاله، أو بأفعال عباده، فعلمه محيط بما كان، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون عن علمه الموجود، والمعدوم، والممكن، والمستحيل، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وقد علم جميع خلقه قبل أن يخلقهم، فعلمهم وأرزاقهم، وآجالهم وأقوالهم، وأعمالهم، وجميع حركاتهم، وسكناتهم، وأهل الجنة.

المرتبة الثانية الكتابة: وهي الإيمان بأن اللَّه كتب ما سبق علمه من مقادير الخلائق إلى يوم القيامة في اللوح المحفوظ، وقد أجمع الصحابة، والتابعون، والأدلة على هذه المرتبة كثيرة من الكتاب والسنة، منها قوله تعالى:{أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ}(الحج: ٧٠) وقوله: {قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا}(التوبة: ٥١) وقال عن محاجة موسى عليه السلام لفرعون: {قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى} (طه: ٥١– ٥٢) يقول صلى اللَّه عليه وسلم: " كتب اللَّه مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء" وقال النبي صلى اللَّه عليه وسلم: "ما من نفس منفوسة

إلا وقد كتب اللَّه مكانها من الجنة أو النار، إلا وقد كتبت شقية أو سعيدة" (مسلم، ١٤٤١هـ، ٢٦٤٦).

المرتبة الثالثة: المشيئة: وهذه المرتبة تقتضي الإيمان بمشيئة اللَّه النافذة، وقدرته الشاملة، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا حركة، ولا سكون، ولا هداية، ولا إضلال إلا بمشيئته، وهذه المرتبة قد دل عليها إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند اللَّه، والفطرة التي فطر اللَّه الناس عليها، وأدلة العقل، والنصوص الدالة على هذا الأصل كثيرة جدًا، من الكتاب والسنة، منها قوله تعالى: {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ}(القصص: ٦٨). وقوله: {وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّه} (الكهف: ٢٣-٢٤) وقال صلى اللَّه عليه وسلم: "إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء" (مسلم، ١٤٢٥ه ،٢٦٥٤). ومشيئة اللَّه النافذة، وقدرته الشاملة يجتمعان فيما كان، وسيكون يفترقان فيما لم يكن، ولا هو كائن، فما شاء اللَّه كونه فهو كائن بقدرته لا محالة، وما لم يشأ كونه فإنه لا يكن لعدم مشيئته، لا لعدم قدرته عليه، وقال تعالى: {وَلَو شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ} (البقرة: ٥٣) فعدم اقتتالهم ليس لعدم قدرة اللَّه، ولكن لعدم مشيئته ذلك ومثاله قوله تعالى: {وَلُوْ شَاءَ اللَّه لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى}(الأنعام: ٣٥) وقوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّه مَا أَشْرَكوا}(الأنعام: ١٠٧).

المرتبة الرابعة: مرتبة الخلق: وهذه المرتبة تقتضي الإيمان بأن جميع الكائنات مخلوقة للَّه بذواتها، وصفاتها، وحركاتها، وبأن كل من سوى اللَّه مخلوق موجد من العدم، كائن بعد أن لم يكن، وهذه المرتبة دلت عليها الكتب السماوية، وأجمع عليها الرسل عليهم الصلاة والسلام، واتفقت عليها الفطر، والعقول السليمة، والأدلة على هذه المرتبة كثيرة منها قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (الزمر: ٦٢) وقوله: [الَذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيّكمْ أَحْسَنُ عَمَلاً} (تبارك : ٢) وفي خلق أفعال العباد قال النبي صلى اللَّه عليه وسلم: "إن اللَّه يصنع كل صانع وصنعته" (البخاري،١٤٢٧ه، ٢٥) هذه هي مراتب القدر الأربع التي لا يتم الإيمان بالقدر إلا بها.وأفعال العباد داخله في عموم خلقه تعالى، ولا يخرجها شيء من عموم قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ

كُلِّ شيْءٍ} (الرعد : ١٦) فالأفعال هي من اللَّه خلقًا وإيجادًا وتقديرًا، وهي من العباد فعلاً وكسبًا، فاللَّه هو الخالق لأفعالهم، وهم الفاعلون لها.

الوسطية في مسألة أفعال العباد: هذه المسألة من أخطر مسائل القدر، ولقد زلت فيها أقدام، وحارت فيها عقول وأفهام، فقد اختلف الناس هل الأفعال والأعمال الصادرة عن العباد مخلوقة للَّه عز وجل مقدورة له أم لا؟ وافترقوا في ذلك إلى طرفين وواسطة. الطرف الأول (الجبرية): سموا بذلك نسبة إلى الجبر لقولهم به في باب القدر.والجبر هو: إسناد فعل العبد إلى اللَّه أو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى.الطرف الثاني القدرية: وقولهم في أفعال العباد أنها غير مخلوقة للَّه عز وجل، وأنهم هم المحدثون لها دونه، وهذا أصل من أصول مذهب المعتزلة.الواسطة بين الطرفين (وهم أهل السنة):قولهم في أفعال العباد هو:

١- أنها مخلوقة للَّه عز وجل على الحقيقة.

٢- وهي فعل للعباد على الحقيقة.

٣- وأنهم قادرون على أفعالهم بقدرة حقيقية مؤثرة في وقوع الفعل منهم، واللَّه هو الذي أقدرهم على ذلك، هذا هو مجمل قول أهل السنة في هذه المسألة، والذي عليه سلف الأمة وأئمتهم إن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق للَّه مفعول للَّه، لا يقولون هو نفس فعل اللَّه، ويفرقون بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول) (ابن تيمية الحراني، ١٤٠٦هـ، ٢٩٨) إن الجبرية محقون في قولهم: إن اللَّه خالق أفعال العباد ومخطئون في قولهم: إن العبد ليس بفاعل لأفعاله في الحقيقة وإنما الفاعل هو اللَّه. والقدرية: محقون في إثباتهم قدرة العبد على أفعاله، وفعله لها ومسئوليته عنها ومخطئون في قولهم: إن العبد خالق أفعاله، وإن اللَّه ليس بخالق لأفعال العبيد، فأثبتوا خالقين مع اللَّه وأهل السنة قالوا: بما مع الطائفتين من حق فقالوا: اللَّه خالق أفعال العباد على الحقيقة؛ لأن العباد خلق له وأفعال المخلوقين مخلوقة، لقوله: {وَاللَّهُ خَلَقَكمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}(الصافات: ٩٦) وقول النبي صلى اللَّه عليه وسلم:"إن اللَّه يصنع كل صانع وصنعته"(البخاري، ١٤٢٠هـ،١١٧).

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث توصلتُ إلى النتائج التالية:

١. ذكرت تعريفات العلماء لكلمة (وسط)، وخلاصة ما ذكره العلماء أنها لا يخرج معناها عن معاني: العدل والفضل والخيرية، والنصف والبينية والتوسط بين الطرفين.

٢- نزل القرآن الكريم هداية للناس ونورًا، يخرج اللَّه به من شاء من الظلمات إلى النور، ولزوم منهج الوسطية عين الهداية وجوهرها.

٣. جاءت الآيات والأحاديث مستفيضة ترسم منهج الوسطية وتدل عليه.

٤. الوسطية ليست محصورة في جزئية من الجزئيات، بل ولا في ركن واحد من الأركان.وقد جاء تقرير القرآن لمنهج الوسطية في أبواب كثيرة،أهمها في باب العقيدة الإسلامية.

هذا وفي الختام أحمد اللَّه عوداً على بدء، فله الحمد أولاً وآخراً، وله الحمد فبنعمته تتم الصالحات. واستغفر اللَّه من الخطإ والزلل.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. الترمذي، محمد أبو عيسي (١٩٩٨) سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
3. البخاري، الحافظ ابن حجر العسقلاني، صحيح الإمام البخاري، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المطبعة السلفية ،الرياض.
4. مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم (١٤٠٠هـ)، صحيح مسلم، تحقيق :محمد عبد الباقي ،رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
5. ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم(١٤٠٤ه) مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن ابن قاسم، الناشر الرئاسة العامة للحرمين الشريفين، مكة المكرمة.
6. ابن فارس،(١٤٠٦هـ) مقاييس اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية بيروت.
7. البغوي، الحسين بن مسعود البغوي(١٤١١هـ) معالم التنزيل، تحقيق: محمد النمر وآخرون، دار طيبة، الرياض.

8. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي.
9. ابن حزم، أبو محمد بن حزم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة.
10. ابن تيمية،محمد بن تيمية الحراني(١٤١٩هـ) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، الناشر: دار العاصمة، السعودية.
11. القرطبي، محمد بن جرير(١٣٨٤هـ) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة.
12. ابن تيمية، محمد ابن تيمية الحراني(١٤٠٦هـ) منهاج السنة النبوية، الناشر: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية.
13. العهد القديم ، إصحاح (١٢)، فقرة (٦–٨).
14. ابن قيم الجوزية،(١٤١٦هـ)هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، المحقق: محمد أحمد الحاج، دار القلم، جدة، السعودية.

النظام القضائي في دولة الفور الإسلامية ١٦٤٠-١٨٧٤م

د. مكاوي علي أحمد خاطر(*)

مستخلص البحث:

تهدف هذه الدراسة لإلقاء الضوء على سير النظام القضائي في دولة الفور حيث إن سلطنة الفور اشتهرت بقانون سمي بقانون دالي فهو قانون وضعي عمل به في بداية عهد الدولة وبتحول الدولة للإسلام أصبح القانون الإسلامي جزء من قوانين الدولة فلم يكن هنالك تعارض بين تلك القوانين ، وكان السلطان أحيانا يجلس للنظر في القضايا المهمة كما فوض حكامه للنظر في قضايا مناطقهم ويبدو أن العملية القضائية كانت منظمة في الدولة من حيث التسلسل الوظيفي فكان هنالك قاضي قضاة وكان لهجرة العلماء إليها أثر في نشر الثقافة الإسلامية حيث لعب الفقهاء دوراً في العملية القضائية وعلى وجه الخصوص في الأحوال الشخصية بحكم معرفتهم بالفقه الإسلامي كما كانوا يتوسطون أحيانا لحل المشكلات أو الخلافات، كما نجد أن الدولة عملت على التحفظ على مرتكبي الجرائم الكبيرة في سجون واستخدمت تلك السجون في سجن من ينفذ فيهم أحكام السجن.

مقدمـــــــة:

دولة الفور أو سلطنة الفور كما يطلق عليها غالبية الكتاب هي إحدى الممالك التي ظهرت في السودان (في الجزء الغربي منه) عند حدود الوداي (دولة شاد حالياً)، فظهرت كدولة استغلالية وتميزت بطابع إداري قوي تمكنت أن تدوم لأكثر من قرنين من الزمان حيث كانت نهايتها عند دخول هذه الرقعة منذ ذلك التاريخ للأتراك (الحكم التركي المصري)، حتى قيام المهدية فحاصرها محمد خالد زقل حتى استسلمت للمهدية وظلت خاضعة للمهدية حتى نهاية المهدية حيث تمكن السلطان على دينار من استعادة مجد أجداده مستغلاً انشغال الدولة المهدية بقوات كتشنر الغازية، وتمكن من الاستغلال بدارفور في عهد الحكم الثنائي منذ ١٨٩٨م، وظل يحكم المنطقة باتفاق مع

(*) أستاذ مساعد، كلية التربية– جامعة دنقلا

الحكومة الثنائية التي انقلبت عليه وحاربته سنة ١٩١٦م وهزمته وقتلته، حيث ضمت المنطقة للحكومة الثنائية. والفترة التي نود أن نتناولها في الورقة هي الفترة الأولى والتي تبدأ من سنة ١٦٤٠م تقريباً وتنتهي بسنة ١٨٧٤م فهذه هي التي سميت بدولة الفور الأولى وسوف نتعرض للجانب القضائي في الدولة بإذن اللَّه حيث سميت بسلطنة الفور الإسلامية فحملت الطابع الإسلامي وسوف نحاول في هذه الورقة الوقوف على مدى ارتباط الدولة بالتشريع الإسلامي.

لا شك في أهمية القضاء في الدولة، والقضاء مرتبط بالعدالة فإن صلح شاعت العدالة وترعرعت وأمن الناس على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم، فصلح أمر الدولة والناس، وإن فسد اختفت العدالة وعمت الفوضى وانتشر الفساد، وعندما شرع الإسلام القضاء زوده بكل أسباب العدالة حرصاً على رفاهية المجتمع وأمن الإنسان وسعادته، ويعتبر الرسول صلى اللَّه عليه وسلم أول قاض في الإسلام وكان يستمد أحكامه بما ينزل به الوحي وقال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ) (المائدة الآية ٤٨-٤٩).

وأثر عن النبي صلى اللَّه عليه وسلم أحاديث وقصص متواترة تدل على شدة تمسكه بحبل العدالة والحفاظ عليها وتحديد قضاة السوء والظلم والجور فروي عنه قوله :"القضاء ثلاثة اثنان في النار وواحد منهم في الجنة، رجل عرف الحق فقضى به فهو بالجنة ورجل عرف الحق ولم يقض به وجار في الحكم فهو بالنار، ورجل لم يعرف الحق وقضى للناس على جهل فهو في النار" (كاظم، رحيم وعواطف محمد، ٢٠٠٨، ٥٦). هنالك اختلاف حول وصول الإسلام لدارفور إلا أن المتفق عليه بين الكتاب أن المؤثر الخارجي من

الهجرات العربية والمعاملات التجارية كان لـه أثـرا كبيـراً أمـا السـلاطين الـذين اعتنقوا الإسلام كان لهم الدورالأكبر في تعميم الثقافة الإسلامية.

قانون دالي:

اعتمدت الدولة في النظـام القضـائي فـي بدايـة عهـدها علـى قـانون وضـعي والذي سمي بقانون دالي(*) وهو قـانون الجـزاء، وكـان يقـوم بتنفيـذه المقـاديم ومن هم دونهم من الحكـام، ويقـول شـقير: إن المرجـع لقـانون دالـي هـو أبـو الشيخ كبير الخصيان، ولفظ دالي فـي لغـة الفـور تعنـي لسـان ويـراد بقـانون دالي لسـان السـلطان أو أوامـره (شـقير، ١٩٨١، ١٧٩). وتشـير بعـض المراجـع أن هذا القانون منسوب لأحد سلاطين دارفـور وهـو دليـل أو إبـراهيم الـدليل أحـد حكـام التنجور(الطيـب، ١٩٩٩، ٣١٦). والمعـروف أن الأسـرة الحاكمـة فـي دارفـور (أسـرة الكيـرا) هـي الأسـرة التـي انتقـل إليهـا الحكـم مـن التنجـور ونسـب لسلاطينها نشـر الإسـلام، ولنـا أن نـذكر هنـا نـص القـانون كمـا أورده شـقير ونقف عند سير النظام القضائي في الدولـة ومـدى ارتباطهـا بهـذا القـانون فـي ظل الحكم الإسلامي على ضوء ما توفرت لدينا من معلومات.

نص قانون دالي:

- الملك يكون وراثياً للابن الأكبر وإذا كان غير لائقاً يولون غيره ممن فيه اللياقة من العائلة.
- قصاص السارق غرامة ست بقرات أوما هو ثمنها وإن لم يقدمها حبس إلى أن يفتديه أهله.
- قصاص القاتل القتل إذا كان القتل عمداً وإلا فدفع الدية مائة بقرة إذا كان من البقارة ومائة بعير إذا كان من الأبالة.
- الزاني إن زنا بمحضه فغرامته ست بقرات أو بأيم فبقرة واحدة أو بكر فكل منهما يغرم بقرة.
- قصاص الضارب إن كان في الضرب جرح فغرامته ثوب من الدمور وإن لم يكن جرح فنصف ثوب وهكذا جزاء الشاتم.
- قصاص شارب الخمرة الجلد ثمانين جلدة وكسر أواني الخمرة في بيته.

---

* تورد الروايات أن خصي تشاجر مع ملك أري وحكمها بعد رحيله وبعد ذلك إستطاع إنشاء إدارة لدارفور وحكمها من طرة شمال جبل مرة راجع . Arkell Sudan History before 1821 . p 212

- إذا حدث حريق في الصحراء في العشب التي ترعاه المواشي غرمت أقرب بلدة إلى الحريق على حساب بقرة لكل طول درقة وذلك سواء كانت الحريقة من أهل تلك البلدة أم من طارئ مفاجئ والمراد بتعميم هذه الغرامة منع الناس من إحراق الزرع وتحريضهم حتى إذا ما شبت حريق في جوارهم أسرعوا إلى إطفائها في الحال لئلا تتسع فيتسع الجزاء عليهم.
- خرافة قديمة عند العجائز موادها أنه لا يخصب لهن زرع إلا إذا قتلن شخصاً مسموماً بسم حية ولكن قانون دالي يعاقب على هذه الجريمة كالآتي: تصدير مال القاتلة إلى خزينة السلطنة وإحراق بيتها ثم لفها بحصير من شوك وضربها بالعصي إلى أن تموت.
- أما محصول دالي فنصفه للسلطان والنصف الباقي لأصحاب الحواكير والمقاديم والشراتي بنسب معلومة (شقير، ١٩٨١–١٨٠).

عن قانون دالي هذا تشير أغلب المراجع أن دالي هو أحد سلاطين هذه المملكة إلا أن الخلاف في هل هو من الأسرة الحاكمة التي تبنت الإسلام، أم من حكام الدولة قبل الإسلام. وذهب الأمين محمود في تفسيره لقانون دالي بناءً على لغة الفور، حيث يقلبون الظاء دالاً ودالم بلغة الفور ظالم، ويذكر أن القانون كان شرعياً قبل أن يأتي دالي بقانونه، حيث أدخل نصوصاً عرفية ووصفه الناس بالظلم، ومع ابتعاد الحكام عن تطبيق الشرع أصبح الحكام في لغة الفور ظلمه (داليما) (محمود، الأمين، ٢٠١١، ١٠١). وفي اعتقادي أن هذا السلطان منسوب للأسرة الحاكمة التي تبنت الإسلام ، ولم يكن وثنياً حتى يتبنى تشريعاً غير الإسلام ولذلك لا أتفق معه لأن ذلك خروج عن الحكم العادل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ). (المائدة ، الآية ٨).

يعتبر فورانج أبا (Forangaba) أحد مسئولي القصر السلطاني ويبدو أنه مهم وخبير في القانون القديم والعادات، وكان حامي وحارس الفور فيما يتعلق بالقضاء والخصومات التي تتعلق بهذا القانون، وكان طبقاً للعادة يأتي من الفور ولعله هو أبا فوري ويتضح جلياً سريان بعض بنود هذا القانون رغم أن الدولة اتخذت الطابع الإسلامي وفي ذلك يقول ناختيفال رغم

أن الإسلام دخل في الدولة كدين إلا أن قانون دالي لم يفقد مفعوله (Nachtigal, G. Sahara and the Sudan, 1971, 330) عمل به في القضاء وعند انتشار الإسلام وتشجيع السلاطين للفقهاء ازداد عدد الفقهاء فأصبح يستشارون مثل الأرنودولو* حيث فقدوا شخصيتهم المميزة، فظهر القضاء المحليون فعينوا من قبل السلطان فقاموا بنفس عمل الأرنودولو وسط الفور (Macmicheal, 1976, 105) ويبدو أن وجود الإسلام في واقع الفور لم يخلق ميدانا للمعركة بين الإسلام والعرف، ويجب أن لا نقلل من قوة العرف المحلي أو نعتبر أنه أخلى مكانه كلياً للإسلام، فالإسلام معتقد يقبل به الناس ويدينون به ولكن كان العرف المحلي هو المسيطر في الحياة العملية، وأصبحت هنالك أرضية صالحة للتلاقي (أبو سليم، ١٩٧٥، ١٧). ويتجلى ذلك في صورة الحكم عندما يتم الفصل في المنازعات إذ يجلس القاضي ممثل السلطان للحكم ويجلس لمعاونته فريقان فريق علماء ويفتون فيما يتعلق بالشرع، وفريق من حفظة العرف يفتون فيما يتصل بالعرف ولا يعترض العرف دخول الشريعة ولا تلغي الشريعة وجود العرف(أبو سليم، ١٩٧٥، ١٧–١٨).

السلاطين والقضاء:

يعتبر السلطان مصدر السلطة في دارفور فيحكم هو أو من يفوضه للقيام بذلك، ولم يكن بإمكانه الفصل في كل قضايا الدولة ولذلك كان يفوض من يقوم بتلك المهمة، ويبدو أن السلطان كان يجلس للحكم أحياناً فمجلسه والذي يسميه التونسي(هيئة ديوان السلطان) يكلم السلطان الناس بواسطة ترجمان، ويكون المترجمون مابين السلطان وأصحاب الدعاوى، ومن خلف السلطان رجال يحملون السلاح (كوراكوا) وتحيط العساكر بهم، ويجلس الأشراف والعلماء بجانب السلطان أما الناس فيجثون على ركبهم أمامه (التونسي، ١٩٦٥، ١٧٢–١٧٣) ونادراً ما يقترب عامة الناس من الرقيق من السلطان وعند اقترابهم منه عندما يكون جالساً في مجلسه يتقدمون إليه حبواً على ركبهم، كما يكن له أصحاب الوظائف العليا في الدولة احتراما خاصاً (Browne, 1806, 335) ويبدو أن السلطان يفصل في الأمور المهمة أو

* مهمته شبيهة بمهمة القاضي

القضايا التي يكون المسؤلين طرفاً فيها وعلى سبيل المثال اطلعت على وثيقة من السلطان محمد الحسين المهدي وهو خطاب مرسل من السلطان إلي الملك أحمد ظل السيف يشير له فيه بأنه والفقيه عبد العزيز قد تعدوا حدود الشاكي ويقول السلطان "وصول المكتوب إليك أترك محلهم ولا تتعدى في محلهم وإن لك دعوة في محلهم أقدم عندنا معهم للإنصاف هذا جوابي ومشراطي لك والسلام (دار الوثائق، وثيقة رقم 1/135/1778 متنوعات). ويلاحظ أن المخاطب ملك ولم يكن مواطناً عادياً، ولعل في هذا مايشير إلى أن السلطان يفصل في دعاوى. ويشير التونسي إلى أن رجلاً شكى مظلمته للرشيد وكان الذي ظلمه بأسي خبير وهومن أقارب السلطان فقال له السلطان ما مظلمتك قال أخذ مني خمسة نياق، ودعا بأسي وتأكد من اعتراضه فأمره أن يدفع عشره خمساً للرجل وخمساً تأديباً (التونسي، ١٩٦٥، ١١٦).

وعن العدالة في عهد بعض السلاطين أغلبهم كان قهراً رغم انتشار الإسلام وكثرت الخلافات في الأسرة وأصبح البعض يكيد للآخر كما تسلط أبناء البعض على الرعية. ويذكر أن السلطان عمر ليل كان من أعدل السلاطين ويشير شقير لرواية عن عدله ويأتي في قائمة شقير باسم عمر الثاني، فذكر أنه كان أشد السلاطين محافظة على الكتاب والسنة، يروى أنه بعد توليته الحكم بثلاثة أيام خرج إلى مجلس خاصته وطلب منهم أن يولوا أحد أعمامه مكانه وأن مسئولية الحكم ثقيلة فرفضوا ذلك وأصروا أن يكون هو السلطان، فقال لهم انتظروني أسبوعا فأخبركم بما أريد فخلا أسبوعاً في منزله ثم خرج ومعه قرون من الخشب تمثل قرون البقر وقال لهم أريد أن يعم الأمن ويبطل التعدي حتى تسلم ماشية أضعف النساء وتنمو قرونها فتصير مثل هذه القرون، ثم التفت إلى الحكام وقال لهم أريد أن تعدلوا في الرعية حتى لا يقدم إلي أحد بشكوى، ولم يمض إلا فترة وجيزة حتى وردت له الشكاوى على ثلاثين من المسولين من المقاديم والشراتى والجنود فطلبهم إليه، وعندما تحقق من ظلمهم أمر بذبحهم فذبحوا عند داري بابه ١٥ عند باب الحريم و١٥ عند باب الرجال، فوقعت الرهبة في قلوب الجميع وانقطع الظلم. (شقير، ١٩٨١، ١٥٥). وإذا سلمنا بصحة هذه الرواية ليس معنى ذلك

أنه وفق التشريع الإسلامي لأن القتل في التشريع إلا في حالات معينة والآيات القرآنية توضح ذلك (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا) (النساء: ٩٢ ، ٩٣).

ويبدو أن هذا السلطان أخذ بقاعدة القوي عنده ضعيف حتى يأخذ منه حق القوي، فبدأ برجال دولته وهم الأقوياء الذين تسلطوا على الناس والعدل أساس الحكم وهو سر بقائه، لأنه يجلب التأييد لنظام الحكم ويكثر المناصرين ويقلل عدد الساخطين ويضعفهم لانتفاء دواعي الثورة على السلطان (محمود، ٢٠١١م، ٢٨٤).

حكام الأقاليم والقضاء:

مع أن القضاة هم المخولون بالقضاء إلا أن هنالك بعض المسؤلين في الدولة كانوا أيضاً يفصلون في بعض القضايا ولكن بإجازة السلطان كالأب التكيناوي وهو حاكم الإقليم الشمالي وبالطبع حكام الأقاليم مخولون بذلك، وقد اطلعت على وثيقة من الأب التكيناوي آدم تنبكي إلى أحد يدعى برق ويقول: "أنت يا برق زدت فيه العادة وأخدتو عشرة تكاك والعادة القديم تكيتان وارجع الثمانية من غير خلاف (والتكاك هنا جمع تكية وهي شقة من غزل قطن طولها عشرة أزرع وعرضها زراع) وفي الختام يقول الأب التكيناوي: "بعد هذا المكتوب ويتعدا عليهم عرض نفسه للهلاك" ويتضح من الوثيقة أن الفقيه عبد اللّه قدم مظلوماً يشكو للتكيناوي، الوثيقة لاتاريخ فيها وربما ترجع لعهد دينار إلا أنها قد توضح جانب من النظام القضائي المتبع (دار الوثائق، وثيقة رقم 1/135/1778 متنوعات). ويلاحظ في هذه القضية أن التكياوي فصل فيها وربما أن هذه كانت ضريبة الشخص المألوفة وعندما طلب منه الزيادة لجأ للتكيناوي ورغم عدم وجود ختم ظاهر إلا أن هنالك علامة بارزه لم نفهمها ربما حلت محل الختم. وطبقاً لهذه

الوثيقة فان حكام الأقاليم كانوا ينظرون في قضايا أقاليمهم وقد يحولونها لجهات الاختصاص كما ورد في الوثيقة رقم (١) في كتاب أبو سليم الفور والأرض، ويؤكد ذلك ماذهب إليه أبوسليم في وثائق تمليك في ذات الوثيقة حيث ذكر أن الأب التكيناوي قام بتحويل تلك القضية إلى القرفيض(♦) وظهر في الوثيقة لقب الفلقناوي* ويكلف بإحضار المتنازعين أمام المحكمة (أبو سليم، ١٩٧٥، ٨١). ويلاحظ أن أغلب الوثائق التي تم العثور عليها وثائق تخص الأرض وملكيتها.

وفي المحكمة نجد المحكم وهو ممثل السلطان ومصدر السلطة القضائية ونجد ممثل الشرع وممثل العرف، وعندما يحضر الخصوم أمام القاضي وبحضرته العلماء ورجال العرف ويعطى الفرصة الأولى للمدعي الذي يقوم بعرض إدعائه وعندما ينتهي يسأله القاضي ما إن كانت له حجة أخرى ويعطيه الفرصة لإضافة ما نسيه، وبعد ذلك يعطى الفرصة للمدعي عليه وبعد انتهائه يعرض المحكم الأمر لمستشاريه من العلماء وأهل العرف للموازنة بين حجج المدعين وبعد تشاور بينهم يصلوا للحكم، ويجوز تأجيل الحكم إذا طلب طرف فرصة لإحضار ما يثبت دعواه وذلك لأجل معلوم، وغالباً في الفصل في منازعات الأراضي يعتمد المحكم على العطاء الذي منح للشخص ويكون ذلك العطاء بحجة موثقة فتعرض على العلماء ويقرون بصحتها، وبعد ذلك يتم التأكد من أن القطعة المتنازع عليها مطابقة لما جاء بالحجة بعد ذلك يتم إصدار الحكم (أبو سليم، ١٩٧٥، ٨١-٨٢).

قاضي القضاة:

يبدو أنه كان هنالك منصب قاضي قضاة في الدولة، ويرجع تاريخ هذا المنصب في الدولة الإسلامية للعصر العباسي، وقد استحدث العباسيون وظيفة قاضي القضاة ليشرف على جميع قضاة الدولة، ويراقب سيرهم في

♦ لقب القرفيض غير مذكور بين الألقاب التي تذكرها المصادر ويقول أبوسليم أنه نظر في قضية ولاندري إذا كان ذلك بحكم أن منصبه منصب قضائي أم يتعلق بالقضاء أو لمقدرته الشخصية راجع أبو سليم الفور والارض وثائق تمليك ص ٨١ وفي تقديري أن القرقيض لقب عند بعض قبائل دارفور وهو بمثابة شيخ القبيلة وقد تحول لهم القضايا بحكم معرفتهم للقبيلة وعاداتها راجع أبو سن مذكرة أبوسن ٥٢

* الفلاقنه جمع فلقناوي ويشير المحققان لرحلة التونسي أنه يقوم بعمل الحاجب والمترجم والمراسلة وهنا يمكن أن تكون صفته الأخيره راجع التونسي تشحيذ الأذهان، ص ١٥٣

القضاء وهو بمثابة وزير العدل في أيامنا (رحيم كاظم وعواطف محمد، ٢٠٠٨، ص٥٨).

فذكر أن الشيخ عز الدين الجامعي كان يتولى هذا المنصب في دارفور في عهد السلطان عبد الرحمن الرشيد(التونسي، ١٩٦٥، ١١٧). وأطلعت على وثيقة وهي بخصوص نزاع حول إقطاع فصل فيها القاضي الحاج عز الدين وترجع لسنة ١٢٢٦هـ ويتضح أن الفترة بعد فترة حكم عبد الرحمن بسنوات قليلة (دار الوثائق).

ووثيقة في مجموعة أوفاهي تحت الرقم(1/227/2877) أما الوثيقة التي تثبت أن هنالك قاضي قضاة أوشيخ قضاة هي وثيقة من شيخ قضاة الإسلام القاضي عز الدين إلي الفقيه بخيت ويعلمه بوصول خطابه ويطلب منه أن يقدم بمكتوب حكمه عند وصول خطابه إليه، ولم أتمكن من التأكد من التاريخ لعدم وضوحه ويبدو أنه ١٣٠٠ أو ١٢٠٠هـ وإذا كان الأخير فهو عهد عبد الرحمن أما إذا كان الأول فهو بعده بحوالي مائة سنة تقريباً إلا أن الوثيقة تؤكد وجود منصب قاضي القضاة (دار الوثائق، وثيقة تحت الرقم 135/1778 متنوعات). وفي أخرى يقول السلطان محمد الحسين في تتمة لإقطاع وهو يخاطب مسئولي الدولة بعدم التعرض للشخص المذكور ومن ضمن ماذكر قاضي الشرع الكبير ونوابه ولعله يقصد قاضي القضاة (دار الوثائق، وثيقة تحت الرقم 1/30/533 متنوعات) ويبدو أن هذا المنصب أطلق عليه أحياناً نائب الشرع الكبير وأحيانا شيخ قضاة الإسلام وقاضي القضاة.

ويتضح أن الحكم بالشرع الإسلامي أصبح هو الغالب في الفترة الأخيرة ولاسيما في عهد دينار حيث أطلعت على وثائق من عهد دينار تفصل غالباً وفق الشرع الإسلامي، وسنحاول التركيز في الفترة ما قبل دينار لأن هذه الفترة تم تناولها بالبحث الشافي.

قضايا وأحكام:

يجدر بنا في هذا الصدد أن نذكر حادثة حدثت لبراون، فيبدو أنه فقد شيئاً من مقتنياته في كوبي عندما حل ضيفاً عند أحد سكانها، فطلب منه صاحب المنزل الذي نزل فيه أن يعلن أنه لم يفقد شيئاً أثناء وجوده بمنزله فرفض

ذلك، وكان دعوة الفقهاء للحكم فعقدوا مجلساً أي الفقراء أو المختصين بالقضاء وبعد نقاش وتداول القضية حملوه المسؤولية القانونية التي تلازم سلوكه دون تجنيبه ذلك وأصروا عليه أن لا يرجع تحت سقف منزل ذلك الشخص. وليس في مثل هذه القضية قرينه دامغة حتى يدان المتهم (Browne. 1806, 223).

واطلعت على وثيقة ومضمونها دعوى من شخص يدعى بوش على آخر يدعى عبد الرحمن وهي سرقه وحكم في هذه الدعوى فقيه وشهد فقيهان حيث طلب من المدعي البينة ولم توجد، والمدعى عليه أنكر التهمة كما حلف على كتاب اللَّه، ويبدو أن المتهم لم يدان إنما تم إبرام صلح بينهما (دار الوثائق، وثائق الكد، تحت الرقم 120/1677 متنوعات) لعل الوثيقة قد ترجع لبداية عهد دينار حيث لا تاريخ في الوثيقة وهي ضمن وثائق أحضرها العمدة إسحاق أبكر عمدة ديو (في شمال دارفور) فهي ضمن ثلاث وثائق إحداهما مؤرخه بتاريخ ١٣١٨هـ وأخرى بتاريخ ١٣٢٨هـ والثالثة بدون تاريخ. ويدل ذلك على أن التشريع الإسلامي طبق في دارفور في عهده الأخير ولاسيما عهد دينار ، حيث أن في مثل هذه الحادثة كان طرق الإثبات عند الرسول صلى اللَّه عليه وسلم البينة واليمين وشهادة الشهود، فكان الرسول صلى اللَّه عليه وسلم يقول : "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر" والبينة في الشرع اسم لما يبين الحق ويظهره بمعنى أن المدعي ملزم بإظهار ما يبين صحة دعواه فإذا أظهر صدقه بإحدى الطرق المذكورة حكم له (حسن، ١٩٩١، ٢٩٤).

درج الفور على أخذ غرامات كأحكام عرفيه مقابل بعض الجنايات، وكانت تلك الغرامات تجمع في شكل وحدة نقدية محلية تسمى توني (Toni) وتعادل تقريباً أربعة من الغنم أو ثماني تكاكي أو ثلاثين مداً من الحبوب. وكانت غالبية الغرامات تتراوح ما بين اثنين أو ثلاث من التوني، فمثلاً في حالة السرقة يغرم الشخص اثنان من التوني أو ثلاث أما في حالة الاعتداء والأذى الذي يصيب الجسم فيغرم اثنان، ويتم تقسيم هذه الغرامات بين المسؤلين من شراتي ودمالج ومقاديم وشيوخ بنسب معروفه فيما بينهم (Ofahey, 1980, 111). ومن الممارسات القضائية العامة والتي يمكن

القول أنها لم تكن تحظى بالمراقبة الدقيقة وهي الأمور الجنائية فكان يخول الأمر للشرتاى ليقضي فيه باستشارة الفقهاء ولكن طبقاً للعرف كما كان دور الفقهاء والسلطان والمقدوم كبيراً، ونادراً ما يعطى الأمر القضائي دون حضور العلماء، وأحياناً لم يقتنع المتخاصمان بالحكم فعند ذلك كان يسمح لهم بالاستئناف لدى القاضي (Ofahey, 1980, 110).

وفي الجرائم الكبرى وغالباً ما تكون العقوبة فيها حكم الإعدام ومنها الخيانة، ويذكر براون حادثة في ذلك فقال أنه في صيف سنة ١٧٩٤م أحضر خمسة رجال من ذوي المناصب من بعض المناطق إلى الفاشر كسجناء، وكان قد تم الكشف عن صلتهم بقائد العدو هاشم في كردفان، فلم يكن هنالك احتمال أن تعقد لهم محاكمة إنما كان موافقة السلطان على القرار النهائي الذي اتخذه قائده حيث أصدر حكم الإعدام عليهم.

أما عن الكيفية فقال أنهم أحضروا مكبلين في ساحة السوق أمام مدخل القصر الذي يحرس بالرقيق الملكي المسلحين بالحراب، وذكر أيضاً أن عدد من الملوك حضروا بأوامر السلطان ليشهدوا الإعدام حتى يلاقوا نفس المصير إذا لم يخلصوا له، وعن الطريقة التي يتم بها الاعدام ذكر أنه كان بنفس الكيفية وبذات الأسلوب الذي يذبح به كبش(Browne, 1806, 246-247).

تأمين المحكومين:

أما الطريقة التي كانت تستخدم لتأمين المحكومين حيث استخدم الحديد والسلاسل فكان هنالك شوكة من حديد يتم تثبيته في عنق المحكوم أو المسجون وملحق بصليب من حديد في رأس المسجون حتى لا تنزلق الشوكة وبسلسلة طويلة تثبت على الأرض مع أيدي المسجون والعبد أو المجرم من خلفه ومثبت بحديد يوزن حوالي ١٢ رطل على الأرض في زنزانة محكمة لهذا الغرض(Browne, 1806, 248-249).

وعن تنفيذ بعض الأحكام ذكر أبو سن أن شمال مدخل القصر الملكي كانت هنالك شجرة هجليج كبيرة تعرف بشرك الموت، كانت تنفذ على فروعها أحكام الشنق والغريب في الأمر أنه يقول شاهدها وما تزال موجودة حتى كتابته لمذكراته وقد يرجع ذلك لعهد دينار ولم يحدد تاريخ لذلك (أبو سن، ١٩٦٨، ٣).

يبدو أن السجن المركزي كان في الفاشر ويعني ذلك أنه كانت هنالك سجون أخرى، وقد أطلعت على وثيقة ظهر فيها اسم سجان المركز شاهداً في أحد القضايا، أما السجن القديم قبل العهد الإسلامي فذكر آركل أنه كان يبعد حوالي نصف ميل شرق قصر السلطان الذي كان في جبل فوري (Forei) وكان يعرف عند السكان المحليين بسجن السلطان (Arkell, 1937, 95-105). ويتضح أنه كانت هنالك كهوف محكمة في جبل مرة استخدمها السلاطين كسجون لحفظ ربما من يشكلون خطراً عليهم كالوزراء وأولاد الملوك، وذكر التونسي أنه قام بزيارة لتلك الكهوف، وزوده السلطان بمكتوب حتى يشاهدها وأورد التونسي مضمون الوثيقة التي زوده السلطان بها لزيارة تلك الكهوف، ويشير فرمان السلطان بأنه زود التونسي بفلاقنه عددهم إثنان من فلاقنته الخواص، ويتضح أن المعني بالفلاقنة هنا مترجمين حيث يقول: "ليكونا واسطة بينهم وبينكم وليمكنا من تبليغ الكلام" (التونسي، ١٩٦٥، ١٥٤). ولعل ملك وريباية كان له سلطة في السجن حيث كان تحت يده كلما غضب السلطان من شخص كلفه بسجنه، وتحت يده عساكر كثيرة ومعنى وريباية في الفوراوية باب الحريم (التونسي، ١٩٦٥، ١٨٣). ويذكر أن السلطان محمد دوره استخدم سجون جبل مره في سجن مرتكبي الجرائم السياسية أو الساسة كما يقولون (Nachtigal, 1971, 283). ويذكر أن الإداريين كانوا عند قدومهم للعاصمة يحضرون بجانب الضرائب التي تخص منطقتهم المجرمين المتهمين في جرائم القتل أو أولئك المدانون والذين غالباً ما كان يتم إعدامهم في ساحة القصر(Ofahey, 1980, 22).

الملاحظ أن بعض القوانين العرفية كانت تسري وسط الفور فذكر أنه إذا قتل أحد أبناء السلطان أو أحد أقاربه في قرية من ريف دارفور وظل المجرم مجهولاً ولم تفلح جهود سكان المنطقة من القبض عليه فالانتقام يكون أشد عنفاً فالمذنب لا بدَّ من الانتقام منه لذا كانت تحرق الربى التي يسكنها أهل المذنب، وتدمر تدميراً كاملاً وتقع فيهم مذبحة كبيرة تعويضاً لما وقع من جريمة في حق الأسرة السلطانية، والاستمرار في تعقب الجاني، أما من قتل أحد أفراد السلطان يعني أقاربه فجزاؤه القتل كما حدث من قبل لزبادي حيث أمر السلطان عبد الرحمن بقتله (التونسي، ١٩٦٥، ٣٤٩).

وكانت هنالك أحكام عرفية سادت مجتمع الفور نذكر منها الخطيئة وهي في عرفهم أموال يدفعها الجاني للحاكم ويسمى أيضاً بالحكم، وإذا شج إنسان آخر يؤخذ من الشاج مال ويدفع للحاكم وإذا أحبل رجل إمراة يوخذ من كل منهم مال على قدر حاليهما وإذا قتل قتيل يشارك الحاكم أهل القتيل في الدية ومعنى ذلك أن للسلطان نصيب من مال الدية (التونسي، ١٩٦٥، ١٨٤-١٨٥).

يلاحظ وجود أحكام عرفية وشرعية كما ذكرنا فمثلاً إذا أخذنا الزنا كإحدى الجرائم التي يعاقب عليها القانون، فما ذكر لا يتفق وقانون دالي المذكور والمعروف في التشريع الإسلامي أن حد الزاني الرجم إذا كان محصناً والجلد إذا لم يكن محصناً، قال تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢) الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) (النور ٢-٣). فعند إحبال رجل لامرأة حسب الشرع كان لا بدَّ من حد الزنا، ولم تجد من الكتاب من أشار إلى حد الزنا إلا أن التونسي أشار لذلك عند حديثه عن سلطان وداي محمد عبد الكريم صابون، فذكر أنه عمم الحدود ولو على ولده وقال: "ولم أجد حد الزنا أقيم على أحد إلا في بلاده" وذكر أنه رأى بأم عينه حد زنا أقيم على امرأه محصنة فحفر لها حفرة إلى صدرها ورجمت حتى ماتت (التونسي، ٢٠٠١، ١٠٤). وأشار إلى أن أهل دارفور يأخذون عوضاً عن حد الزنا وعن قصاص الشجاج عروضاً وليس عندهم شيء موافق للشرع إلا قصاص القتل(التونسي، ٢٠٠١، ٢٨٦). ولا أدل على أن التشريع الإسلامي لم يطبق كاملاً قول ناختيقال حيث قال: إن في دارفور الآن عدة تقاليد وعادات مازالت موجودة منذ العهد الوثني (Nachtigal, 1971, 366).

فهنالك بعض الجرائم قصاصها بالحبس والضرب وقد تكون هذه جرائم صغيرة فأكثر قصاصهم بالحبس والضرب، فكانوا يحبسون المجرمين في مكان غير مسقوف أرضه تراب، ويجعلون قيوداً في أرجلهم وأغلالاً في أعناقهم، والموكلون بالسجن هم الطويشة ورئيسهم منهم (ويقصد بهم الخصيان)، وكان يتم تسخير المحبوسين في دبغ الجلود، ويعطى كل واحد

جلد بقرة أو جلد بعير وقرضاً وإناءاً واسعاً من فخار، ويضرب له أجل فإن لم يتم دبغ الجلد الذي أعطي له في تلك المدة أو ذي أبلغ الإيذاء، وذكر التونسي أن أقبح ما عندهم أنهم لا يوقظون المسجونين إلا بالضرب بالسياط ويتبادلون عليهم (التونسي، ٢٠٠١، ٢٨٥–٢٨٧). والناظر لحال سجوننا اليوم فلا يخلو من تسخير وأعمال شاقة بجانب الضرب والتعذيب فلا يختلف كثيراً إلا في الوسائل المستخدمة.

العلماء والقضاء:

لا شكَّ في أن سلاطين المملكة المسلمين قد لعبوا دوراً مقدراً في نشر الثقافة الإسلامية، وترتب على ذلك اقتباس الحكام الكثير من النظم الإسلامية. وفي ظل اهتمام السلاطين بالإسلام تمتع الفقهاء بمكانة رفيعة في الدولة، ويلاحظ أن سلاطين الفور وعلى وجه الخصوص الأواخر تبنوا التشريع الإسلامى وندلل على ذلك من رسالة السلطان محمد الفضل لمحمد على باشا في مصر ونقتبس من الرسالة ما يلي :"الحمد للَّه فنحن مسلمون ما نحن كافرون ولا مبتدعون ندين بكتاب اللَّه وسنة رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم ونأمر بالمعروف وننهى عن المنكر والذي لم يصل نأمره بالصلاة والذي لم يزك نأخذ منه الزكاة ونضعها في بيت المال ولا ندخرها ونرد الأمانات إلى أهلها ونعطى كل ذي حق حقه" (شقير، ٢٠٠٧م، ٤٦٣).

استفاد السلاطين كثيراً من الفقهاء ويبدو أنهم أصبحوا يمثلون ركناً مهماً في الدولة، وأصبحوا بمثابة الشركاء في إدارة الدولة رغم أنهم لا يملكون سلطة دستورية أو مناصب إدارية ولكن يمثلون قوة معنوية كبيرة. فتم تعيين بعض الفقهاء كقضاة، كما تم تعيين بعضهم كفقهاء في البلاط الملكي في مهام مختلفة كتدريس أبناء القصر الملكي. وقد اطلعت على وثيقة من السلطان حسين بن المرحوم محمد الفضل يشير فيها للفقه عبد اللَّه ولعله يقصد الفقيه أنه أحسن في أولاده وعلمهم القرآن وأن ذلك أفضل الإحسان واستشهد بالآية القرآنية (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) ويقول ما وجدنا لإحسانه شيء نكافئ به وذكر أنه وجد الأطيان أفضل لمجازاته وقطع له شيء من الطين وطلب من المسئولين أن لا ينازعه أحد

(دار الوثائق، وثيقة في مجموعة أوفاهى تحت الرقم 1/30/552 متنوعات). ولعل ذلك مظهر من مظاهر تشجيع الفقهاء على الاستقرار وتعليم الناس. كما تم تعيين بعضهم كمستشارين للملك وكوسطاء أو رسل لحل المشكلات السياسية التي تنشأ أحياناً، ومن ذلك ما ذكر أن الفقيه على بن يوسف الفوتاوى(*) وبعض الفقهاء حاولوا التوسط بين السلطان محمد دوره وابنه موسى لحل الخلاف بينهما(Ofahey, 1980, 44).

وفى إثر تشجيع السلاطين للعلماء حظيت دارفور بهجرة عدد كبير من العلماء من مناطق مختلفة، لا يسع المجال لذكرهم هنا فأصبح بعضهم مقربين من الإدارة، بل صاهر بعضهم الأسرة المالكة، بل نال بعضهم ثقة الملوك وارتقوا لأعلى المراتب الإدارية في الدولة، أمثال مالك الفوتاوى الذي أصبح وزيراً.

ويتضح دور العلماء بشكل واضح في الجانب القضائي، فهنالك جانب لا يمكن الإغفال عنه وهي الأحوال الشخصية فكان الفور يدينون بالإسلام ويؤدون الفرائض، ولذلك التزموا بالتشريع في تلك الأحوال، فكان القضاء شرعياً في الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث ولا شك أن الفقهاء أي رجال الدين هم أدرى بذلك ولذلك كان هم من يفتون ويقومون به، أما الأحوال المدنية والجنائية فهي في الغالب وضعية (بخت الرضا، ١٩٩٤، ٧٧). والمعروف أن انتشار الإسلام ارتبط بهجرة العناصر الوافدة لدارفور الذين قدموا من عدة جهات سواء من شمال أفريقيا أو غرب إفريقيا أو سودان وادي النيل وانتشر الإسلام بصورة تدريجية وسط قبائل دارفور.

لا شكَّ أن اقتباس النظم الإسلامية لإدارة الدولة ساعدت على تغيير النمط القبلي التي قامت عليه الدولة وفى نفس الوقت حدت من العادات الوثنية التي كانت تسود وسط مجتمع الفور (فضل، ١٩٨٩، ٨٩). ويبدو أن الألقاب الإسلامية ظهرت بعد انتشار الإسلام في السلطنة كالأمين والوزير والقاضي وغيرها.

---

* نسبه الى فوته وهى إحدى حلل قبيلة االفلان ويعرفون بالفلاته وهى إحدى القبائل التى ظهر أفرادها فى الدولة .

الخاتمة:

دولة الفور زارها بعض الكتاب الأجانب ودونوا بعض الملاحظات التي شاهدوها، ورغم أن أغلب الزيارات كانت في الفترة الأخيرة من عمر الدولة إلا أنها تعكس بعض ما كان يدور في تلك البلاد وسط مجتمع الفور، ويبدو أن أهم من كتبوا في ذلك جوستاف ناختيقال الألماني الذي كتب سفره (Sahara and Sudan) بالألمانية وترجم للإنجليزية، ومحمد بن عمر التونسي الذي دون ملاحظاته في تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان ومخطوط رحلة وداي حيث ذكر فيها بعض المعلومات التي تتعلق بدارفور، وبراون الذي وصل دارفور وبقي بها ثلاث سنوات، ودون جانب من تاريخ دارفور في كتاب رحلاته، هذا بخلاف المحدثين من كتاب دارفور الذين خدموا بها في فترة الحكم الثنائي.

ويلاحظ أن العقوبات المطبقة كان بعضها وضعياً حتى أن بعضها لا يوافق قانون دالي المذكور، كما يلاحظ أن المجتمع الدارفوري كان يستهجن كل ما كان محرماً في الإسلام ولذلك فإن غالبية الجرائم المرتكبة لها ما يوازيها في القانون العرفي، ويشير أبو سن أن الحدود نفذت من قطع الأيدى والقتل حداً ويبدو أن ذلك كان في عهد دينار، وفي تقديري أن الدولة المهدية قد مهدت الأرضية لتنفيذ الحدود، حيث أن الدولة المهدية نفذت الحدود وكانت دارفور جزء من هذه الدولة، واضطلعت على عدد من وثائق المهدية بها تأييد الخليفة بتنفيذ الحدود من قطع الأيدي والقتل حداً والصلب والقطع من خلاف.

وفي الختام ألخص أهم النتائج التي توصلت إليها في هذه الدراسة في النقاط الآتية:

- عملت الدولة في ظل وجود الإسلام بقانون دالي في بعض المسائل وبعض القوانين الوضعية التي لا تتفق حتى مع قانون دالي أحياناً.
- طبق التشريع الإسلامي في الدولة إلا أن التطبيق لم يكن كاملاً فكان التطبيق في الأحوال الشخصية.

- خول السلطان المسؤولين بالحكم في دائرة إدارتهم، إلا أن الأمور المهمة كانت ترفع للسلطان للبت فيها ويجلس السلطان أحياناً في هيئة ديوانه للنظر في بعض القضايا.
- ظهرت بعض الوظائف والتي قد تكون لها مدلولات لغوية وذات صلة بسير القضاء كالقرفيض والفلاقنة والدناني.
- شكل العلماء دوراً كبيراً في عملية القضاء حيث كان الفقيه عنصراً مهماً في مجلس الحكم وأحياناً كانوا يتوسطون في بعض المنازعات وتحل القضية سلمياً دون اللجوء للمحاكم.
- ظهرت وظيفة قاضي القضاء في الدولة مما يدل على تدرج المسؤولية القضائية وليست حكراً على السلطان كما يوضح ذلك وجود نوع من التنظيم الإداري في الجانب القضائي.
- الغرامات في بعض الأحكام كانت تدفع عيناً لندرة النقود حيث أنها كانت تأتي من الخارج والتعامل بها كان قاصراً على التجار لاستجلابهم بضاعة من الخارج.

التوصيات:

- النظام القضائي في دولة الفور يحتاج إلى مزيد من البحث، حيث وردت بعض الأسماء لم يجد من كتبوا عن دارفور لها تفسيراً هل هي أسماء ذات مدلولات لغوية أم مسميات معروفة كالدناني مثلاً والقرفيض الذي لم يعرف معناه والفلقناوي الذي يطلق على أكثر من وظيفة، ولم تتضح طبيعة مهامهم وكل ذلك يحتاج لمجهود، ونوجه عناية الباحثين للبحث في ذلك.
- ورد في الغرامات التي كان يتم تحصيلها من الجناة أحياناً التوني ولم أتمكن من معرفة التوني هل هو عملة معدنية يتم التعامل بها أم هي كالتكاكي والشواتر ومقطع ترومبا التي كان يتم التعامل بها لعدم وجود النقد وتوفره حيث اقتصر ذلك على التجار الذين يتعاملون مع الخارج حيث يحتاجون إليها لجلب البضاعة وكانت العملات المتداولة أجنبية كالريال المجيدى وماريا تريزا وغيرها. ورغم أن هنالك دراسة

قيمة لأبو البشر عبد اللّه تناول فيها العلاقات الخارجية بين دارفور والعالم الخارجي لم أجد إشارة للتوني المذكور.

- الحياة الاجتماعية في دولة الفور موضوع مهم ولا بدَّ من توجيه عناية الباحثين للبحث في ذلك ولاسيما أن هنالك عدد من الكتاب زاروا دارفور ودونوا ملاحظاتهم وعلى وجه الخصوص في الجانب الاجتماعي وأرجو أن يرى ذلك النور.

المصادر والمراجع

أولاً الوثائق

1. وثيقة من السلطان محمد حسين للملك أحمد ظل السيف ، تحت الرقم متنوعات ـ 1/135/1778 دار الوثائق القومية الخرطوم
2. وثيقة من الأب التكيناوي آدم تنبكي تحت الرقم ـ1788—135ـــــ ١ متنوعات دار الوثائق القومية الخرطوم
3. وثيقة من القاضي عز الدين في مجموعة أوفاهى تحت الرقم 2877—227 ـــــ ١ يحمل الكتلوج 259296 دار الوثائق القومية الخرطوم
4. وثيقة من شيخ الإسلام القاضي عز الدين للفقيه بخيت تحت الرقم متنوعات 1778—135ـــــ ا دار الوثائق القومية الخرطوم
5. وثيقة من السلطان محمد حسين تحت الرقم متنوعات 533/ 1/30 دار الوثائق القومية الخرطوم
6. مجموعة وثائق الكد تحت الرقم متنوعات 1677 /120 / ١ دار الوثائق القومية الخرطوم

ثانياً– المصادر الأولية:

القرآن الكريم

ثالثاً المصادر والمراجع باللغة العربية

7. أبو سليم، محمد إبراهيم (١٩٨٥) الفور والأرض وثائق تمليك، الطبعة الأولى.
8. أبو سن، علي عبد اللّه أبوسن (١٩٦٨) مذكرة أبوسن عن مديرية دارفور، طبعة دار الوثائق المركزية.

9. الطيب، محمد الطيب، (١٩٩٩) المسيد، مؤسسة الصلحابي للطباعة، دمشق سوريا.
10. التونسي، محمد بن عمر (١٩٦٥) تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان تحقيق محمود عساكر ومصطفى مسعد، مراجعة محمد مصطفى زيادة الدار، المصرية للتأليف الترجمة.
11. التونسي، مخطوط رحلة وداي(١٨١٠–١٨١٢) تحقيق عبد الباقي محمد أحمد كبير دار مناكب للنشر، الخرطوم، ٢٠٠١م.
12. بخت الرضا (١٩٩٤) تاريخ السودان منذ أقدم العصور إلى قيام الأحزاب السياسية، دار النشر التربوي، الخرطوم.
13. حسن، حسن إبراهيم (١٩٩١) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج١، ١٩٩١م، دار الجيل، بيروت.
14. محمود، الأمين محمود (٢٠١١)، سلطنة الفور الإسلامية دراسة تحليلية ١٤٠٠هـ–١٩١٦م، مطابع السودان للعملة الخرطوم.
15. فضل، يوسف (١٩٨٩) مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي ١٤٥٠هـ–١٨٢١م، دار جامعة الخرطوم للنشر.
16. رحيم كاظم وعواطف محمد (٢٠٠٨) الحضارة العربية الإسلامية دراسة في تاريخ النظم، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
17. شقير، نعوم (١٩٨١) تاريخ السودان، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم طبعة دار الجيل، بيروت.
18. شقير، نعوم، (٢٠٠٦) جغرافية وتاريخ السودان، تقديم فدوى عبد الرحمن علي طه، دار عزة للنشر، الخرطوم.

المصادر والمراجع باللغة الأوربية

1. Arkell ،A.J. History of the Sudan to .AD .1821 Athloni press .London 1955
2. Arkell ، Darfur Antiquities Sudan Notes and Records vole xx . 1937 part one
3.Brawne .W.G. Travels in Africa Egypt and Syria from the year 1792 to 1798 second edition London 1806
4. Makmichael ،H.A. History of the Arabs in the Sudan. Barne s.Noble inc Newyork 1976 vole one

5. Nachtigal, G. Sahara and the Sudan, translated by Allan. G.B. Fisher and Humphrey . J.Fisher .G.Hurst Company London 1971 vole IV Widay and Darfur .
6. Ofahey.R.S. State and Society in Darfur .Hurst company London 1980

نظرية الكفاءة الذاتية المُدركة: "أرقى نظريات المنحى الاجتماعي المعرفي"

د. عثمان فضل السيد أحمد فضل السيد(*)

مستخلص البحث:

يهدف البحث إلى استخلاص المبادئ الأساسية لنظرية الكفاءة الذاتية المُدركة، وللإجابة على تساؤلاته استخدم الباحث المنهج النوعي غير التفاعلي، وأشارت النتائج إلى إن "بندورا" قد صاغ نظريته من خلال إحداث التوازن بين التأمل الإبداعي والملاحظة الدقيقة مُستنتجاً إن البشر يستطيعون أن يحققوا ما يرغبون فيه في المواقف البيئية. تتمثل مصادر الكفاءة الذاتية المُدركة في الإنجازات الأدائية والخبرات البديلة والإقناع اللفظي والاستثارة الانفعالية. يتمتع مرتفعو الكفاءة الذاتية بسمات إيجابية تأهلهم لتحقيق الصحة النفسية، بينما يتسم منخفضو الكفاءة الذاتية بخصائص سلبية تهيئهم للإصابة بالاضطرابات النفسية. تتمثل العمليات المُنشطة للكفاءة الذاتية المُدركة في العمليات المعرفية والدافعية والوجدانية وعمليات الإختيار. وقد تُوج "بندورا" نظريته في الكفاءة الذاتية المُدركة بمفهوم الكفاءة الجمعية المُدركة.

كلمات مفتاحية: نظرية الكفاءة الذاتية المُدركة + المنحي الاجتماعي المعرفي + علم النفس.

مقدمة البحث:

النظريات هي محاولات تهدف إلى فهم وضبط السلوك الإنساني والتنبؤ بمظاهره بغرض الوصول إلى المعرفة الكاملة التي تمكن من وصف السلوك وبيان كيفية اكتسابه، وإن التفسيرات التي تقدمها النظريات هي أكثر التفسيرات المُبيَنة لطبيعة السلوك الإنساني كمالاً وتكاملاً وذلك لأن النظريات هي أرقى مراتب الهرم العلمي، فالعلوم ما هي إلا مجموعة نظريات وتقدم هذه النظريات وظائف عدة للعلوم فهي تحدد موضوعاتها وتبرز التراكم المعرفي لتلك الموضوعات وفي ضوئها تحدد المكانة التي توصلت إليها العلوم ومن ثم تحديد ما يجب وما لا يجب بحثه وهي بهذا تحدد نقطة

(*) أستاذ العلاج النفسي المشارك. رئيس قسم علم النفس كلية الآداب – جامعة النيلين

البدء التي ينطلق منها الباحث وتعده بإطاره التصوري وتساعده في تحديد متغيرات بحثه وتمهد له الطريق لبناء أدواته وجمع بياناته وطرق معالجة تلك البيانات والوصول إلى النتائج ومناقشتها وتقديم توصياته ومقترحاته وفقاً للتصور النظري الذي ابتدأ به بذلك فإن البحث العلمي هو عبارة عن دائرة تبدأ وتنتهي بالنظريات، فتؤكد الخبرات البحثية أن جمع البيانات من غير نموذج نظري مُتبنىً يقود إلى بيانات صمّاء وفاقدة للمعنى والوظيفة – هذا من جهة، فمن جهة أخرى فإن الفروض البحثية المشتقة من النظريات هي فروض انبنت على قاعدة نظرية صلبة وهي غالباً ما تؤدي إلى تطور تلك النظريات – لذلك فإن المرحلة الجديدة من انتعاش البحوث يتطلب تنظيراً جيداً وذلك لن يتحقق إلا من خلال دراسة متفحصة للنظريات والتدقيق في موضوعاتها ومن ثم تصميم البحوث وفق نظريات خاصة قبل أن تنفذ وفق منهجية خاصة وذلك لأن النماذج النظرية تتضمن توجيهات للملاحظة بطريقة خاصة تحدد المتغيرات التي يجب تناولها وأي نوع من الإجراءات يجب استخدامه لمعالجتها وفق أُطر نظرية مسبقة التحديد. وهذا يعني للباحثين صياغة نظام للمعرفة النفسية وذلك لأن المعرفة النظرية تسبق المطالب العملية في أي علم من العلوم. ولما كانت النظريات بهذا المستوى من الأهمية في تصميم وتنفيذ البحوث العلمية فإن الباحث في البحث الحالي يحاول تقصي المبادئ الأساسية لنظرية الكفاءة الذاتية المُدركة باعتبارها من أحدث النظريات التي يمكن أن يتبناها الباحثين في تصميم بحوثهم العلمية وتطبيقاتهم العملية في أرض الواقع المُعاش.

مشكلة البحث:

تتمثل صياغة مشكلة البحث الحالي في التساؤل العام الآتي: [**ما هي المبادئ الأساسية لنظرية الكفاءة الذاتية المدركة؟**] والذي يمكن تفصيله تحقيقاً للدقة في التساؤلات الفرعية الآتية:

1. كيف نشأت وتكونت نظرية الكفاءة الذاتية المُدركة؟
2. ما هي مصادر الكفاءة الذاتية المُدركة؟
3. ما هي سمات وخصائص مرتفعي ومنخفضي الكفاءة الذاتية المُدركة؟
4. ما هي العمليات المنشطة للكفاءة الذاتية المُدركة؟

5. ما هي آخر المفاهيم التي توج بها "بندورا" نظريته في الكفاءة الذاتية المُدركة؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث الحالي في نقاط القوى التي تتمتع بها نظرية الكفاءة الذاتية المدركة والتي ميزتها عن سائر النظريات النفسية الأخرى، وأهمها:

1. إنها منتقاة بصورة فائقة الاختيار فهو أرقى نظريات التعلم الاجتماعي المعرفي الذي يعد تطوراً لأكثر المناحي التي دفعت علم النفس علمياً إلى الأمام إذ خلصه السلوكي من سيادة الأفكار الفلسفية والمناهج الذاتية بينما صوّر المعرفي الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً وقدم نماذج شملت شتى جوانب السلوك وألف بينهما التعلم الاجتماعي بدراسته لسلوك أشخاص من أعمار مختلفة في المواقف الاجتماعية المعقدة– لذا فهو يعد خياراً من خيار.
2. تُعد مبادئها تطوراً لمبادئ مثلت نقاط قوة في النظريات التي قامت عليها لذا فهي تقوم على مبادئ راسخة في علم النفس ويدلل ذلك على أنها تقوم على خلفية نظرية صلبة على خلاف النظريات التي تقوم مبادئها على نقاط ضعف النظريات السابقة لها الأمر الذي يجعل من مبادئها بمثابة النحت العلمي الذي يحاول أن يجد لنفسه مكانة بين النظريات العلمية.
3. تقوم على أساس بيانات مستمدة بدقة متناهية حيث يندر أن تبتعد تأملات "بندورا" عن بياناته وإنما تتقدم عليها خطوة واحدة بعناية فائقة– وهذا الإجراء السليم علمياً يزيد من احتمال التحقق من مبادئها وأن اختبارها سوف يكشف عن نتائج مرغوب فيها ويولد مبادئ أخرى قابلة للاختبار والتدقيق.
4. يتشكك "بندورا" في التسليم بأي فكرة ما لم يتثبت من مصداقيتها تجريبياً، وتُعد تجاربه نماذج جديدة يحتذي بها من حيث التصميم وضبط المتغيرات الأمر الذي يوفر لمبادئها صدقاً تجريبياً عالياً.
5. بذل "بندورا" جهوداً مكثفة لتتوفر لمواقفه التجريبية نفس الشروط التي توجد في البيئة الاجتماعية المُعيشة فجاءت تجاربه في مواقف

شبيهة بمواقف الحياة العامة وليس في مواقف تجريبية مُصطنعة الأمر الذي يسهل إمكانية تعميمها.

6. تُعد هذه النظرية من أحدث النظريات المفسرة للسلوك الإنساني نسبياً حيث تمت صياغتها بصورة متكاملة في "١٩٨٦م" إذ أن عمرها العلمي لم يتجاوز الـ(٣٥)عاماً.
7. جاءت هذه النظرية في بعض أوجهها مكملةً لنقاط الضعف في النظريات التقليدية للتعلم الاجتماعي المعرفي ولاسيما فيما يختص بالعلاج النفسي عبر تحوير وقولبة السلوك.
8. يساند هذه النظرية مجموعة من البحوث المشتقة من مبادئها والتي قامت باختبار ما استنبط منه وأسفرت نتائجها عن شواهد تدعم المبادئ التي تقوم عليها وتدلل على أنها انبنت على أساس أمبريقي وأنه من المعقول أن تزدهر وتستمر.
9. بالرغم من اهتمام الباحث وإطلاعه على بحوث لا حصر لها تهدف للتحقق من صحة افتراضات هذه النظرية في مجال السلوك بصورة عامة والسلوك الصحي على وجه الخصوص فإنه لم يتحصل على بحث واحد أدحضت نتائجه الأساس النظري الذي تقوم عليه.
10. تمتلك هذه النظرية قدرة تنبؤية عالية بالسلوك في المواقف الاجتماعية المُعقدة والتي تزود الباحثين بإستبصارات إبداعية للطرق التي تمكن من تحديد وقولبة السلوك غير المرغوب فيه مكان التدخل.
11. بالرغم من تقديم هذه النظرية لفنيات علاجية لتحوير وقولبة السلوك وتقديم نتائج بحوث علمية متعددة تؤكد صدق افتراضاتها في مجال السلوك بصورة عامة والسلوك الصحي على وجه الخصوص فإن توصيات هذه البحوث وفنياتها العلاجية لم تستخدم– استخداماً تاماً في هذا الحقل الأمر الذي يؤكد بأن قيمتها التطبيقية ينبغي أن تزداد بروزاً ووضوحاً نظراً لحداثة ذلك.

متغيرات البحث:

تتمثل أهم متغيرات البحث الحالي في الآتي:

الكفاءة الذاتية المُدركة: اعتقاد الشخص بأنه قادر على أداء السلوك الذي يحقق النتائج المرغوبة – فمرتفعي الكفاءة ذاتية يدركون أنفسهم بأنهم قادرون على تغير واقع الحياة من حولهم، ومنخفضي الكفاءة ذاتية يدركون أنفسهم بأنهم عاجزون عن إحداث سلوك له آثاره ونواتجه. [Ozer & Bandura: 1990: 475]

المنحى الاجتماعي المعرفي: منحى يُؤلف بين المنحيين السلوكي والمعرفي، يهتم بالسلوك الإنساني في المواقف الاجتماعية المُعقدة، وينظر إلى التعزيز بأنه أهم مكونات السلوك غير أنه ليس من الضروري أن يكون السلوك محكوماً به فالناس لديهم القدرة على أن يتوصلوا إلى علاقة سببية بين سلوكهم والتعزيزات التي يكتسبونها [Michel: 1982: 445; Libert & Spiegler: 1993: 213].

منهج البحث:

استخدم الباحث في هذا البحث المنهج النوعي غير التفاعلي تصميم لجمع البيانات عن مشكلة البحث، وهو نوع من التصميمات البحثية يصف الظواهر بطريقة استقرائية من خلال جمع المعلومات الجزئية من المصادر العلمية وربطها ببعضها البعض بغرض الوصول إلى نتائج بحثية، وتطوير هذه النتائج المتحصلة تدريجياً من خلال مواصلة جمع البيانات أثناء مراحل تصميم البحث، وتدعيمها بشواهد مقتطفة من كتابات الآخرين [Rummel: 1994: 43-44; Festinger: 1995: 16-19]

حيث تم استخدام هذا المنهج في البحث الحالي لأنه أكثر التصميمات البحثية ملائمة للإجابة على تساؤلات مشكلة البحث الحالية.

إجراءات المنهج النوعي غير التفاعلي: للإجابة على تساؤلات البحث الحالي إتبع الباحث الإجراءات المنهجية الآتية:

1. حصر المصادر العلمية المُتخصصة.
2. جمع المعلومات الجزئية من المصادر المُتخصصة.
3. ربط المعلومات المجموعة ببعضها البعض.
4. التطوير التدريجي للمعلومات المجموعة من خلال مواصلة الجمع والربط.
5. التأكد من السلامة الداخلية للنص المُطور بمطابقته بالمرجعيات النظرية التي يقوم عليها.

6. التأكد من السلامة الخارجية للنص المُطور من خلال مُضاهاتها بالنصوص المشابهة.
7. تدعيم المعلومات المُطورة بالشواهد العلمية "كلما كان ذلك مُمكناً".

المشكلة الأولى: للتحقق من مشكلة البحث الأولى التي نصها: [**كيف نشأت وتكونت نظرية الكفاءة الذاتية المُدركة؟**] قام الباحث بجمع المعلومات ومعالجتها وفق إجراءات المنهج النوعي غير التفاعلي، وفيما يلي بيان لنتائج هذا الإجراء:

يرجع أصل هذه النظرية إلى (Albert Bandura: 1925) وذلك من خلال دراسته المتواصلة وبحثه الدائب للسلوك الإنساني في المواقف الاجتماعية المعقدة في مجال التعلم المركب ولاسيما تلك المرتبطة بأداء النجاح والفشل – والتي توصل من خلالها إلى إحداث توازن بين مكونين أساسيين ودقيقين في صياغة النظرية هما التأمل الإبداعي والملاحظة الدقيقة ليؤلف من خلالها بين مبدأين الحتمية التبادلية والحتمية المعرفية للطبيعة الإنسانية – والذي صاغ من خلاله تأملاته المثيرة عن الكفاءة الذاتية المُدركة بصورة منطقية داخل تركيب بنائي جيد يرتقي بها إلى مستوى النظرية المتكاملة التي يمكن من خلالها تفسير السلوك الإنساني، وكان ذلك في الأعوام (١٩٧٧–١٩٧٨–١٩٨٢–١٩٨٦) [Cantor: 1981: 53; Mischel: 1982: 79].

تعتبر هذه النظرية بمثابة التطور الطبيعي لنظريته في التعلم الاجتماعي المعرفي بالمُلاحظة وبالأخص لمفهومه عن الكفاءة الذاتية المُدركة؛ وفيما يلي بيان لذلك بشيء من التفصيل:

الحتمية المتبادلة: من خلال نظريته التقليدية عن التعلم الاجتماعي المعرفي بالملاحظة يقف (بندورا) موقفاً معتدلاً حيال مبدئه عن الحتمية التبادلية – ولاسيما فيما يتعلق بالعلاقة بين قطبي هذا المبدأ المتمثلين في (الحتمية – الحرية) والذي يرى من خلاله: **[إن الناس يشكلون بيئاتهم، وفي نفس الوقت فإن البيئة تشكل سلوكهم]** أي أن هنالك تفاعلاً متبادلاً مستمراً للسلوك بين الفرد والبيئة في كل الأنشطة الإنسانية – فالناس ليسوا مقصورين على ما تفرضه عليهم البيئة ولا هم أحرار تماماً في عمل

ما يرغبون ويختارون، وهذا يعني أن للإنسان قدرة في التحكم والسيطرة على المواقف البيئية بقدر ما للمواقف البيئية القدرة على التحكم والسيطرة على سلوكياته [Bandura: 1981: 25-26; Mischel: 1982: 93-94].

الحتمية المعرفية: لم يتوقف "بندورا" عند هذا الموقف المتوسط في اعتداله بين الإفراط في الحتمية والحرية بل أضاف إلى هذه المعادلة مبدأً آخر هو مبدأ الحتمية المعرفية، ولاسيما فيما يتعلق بالعلاقة بين قطبي هذا المبدأ المتمثلين في (العقلانية – اللاعقلانية) والذي يرى من خلاله: [**أن البشر عقلانيون أساساً**] والذي ينظر من خلاله في إطار الحتمية المتبادلة أن الناس ينظمون سلوكهم من خلال المبادأة الذاتية، أي أن الناس يستجيبون للمواقف البيئية من خلال ملاحظاتهم لها، ويعالجون هذه المواقف من خلال تركيباتهم العقلية، فهم يلاحظون، ويفكرون، ويخططون، ويحكمون، ويتوقعون ردود الأفعال الخارجية لسلوكياتهم – ومن ثم يمكن التعرف على الطبيعة الإنسانية بشكل علمي – وأن الناس يستطيعون أن يحققوا ما يرغبون فيه في المواقف البيئية من حولهم، وعلى ذلك فإن احتمالية تحكمهم في سلوكياتهم غير محدود على الإطلاق [Bandura: 1986: 32-33; Bandura & Wood: 1989: 53-55; Mischel: 1995: 85-86].

مركزية التحكم المُدركة: الملاحظ إن الأشخاص لا يستطيعون التحكم في سلوكياتهم والمواقف البيئية ذات العلاقة بها رغم الخيارات المتاحة لهم ويظلوا محدودين بفضل مجموعة من العوامل ترجع مصدريتها إما لمصدر داخلي مُتعلق بذواتهم أو لمصادر خارجية ليس لها علاقة بذواتهم فالعوامل الداخلية: مثل الافتقار إلى التحمل والدافعية وضعف القدرة أو لعدم الرغبة في التصرف بطريقة معينة – ويرى أنه في مثل هذه العوامل يمكن للشخص أن ينظم سلوكه ويعيد سيطرته على الموقف من خلال العمليات المعرفية والتدعيم الذاتي؛ أما العوامل الخارجية: مثل القيود الخارجية أو

الافتقار إلى حسن الحظ أو تصادف الصدف(*[1]) الذي لاحظ من خلالها أن الإنسان في حياته فربما يتأثر بالمقابلات العرضية مع أشخاص من غير المعروفين له سلفاً– ولكل إنسان في حياته صدف تصادفه، وربما تؤثر على مسار حياته بدرجة غير متوقعة في أهم مجالاتها كالعمل والزواج أو حتى بقائه وموته، ولا يستطيع علم النفس أن يتنبأ بهذه الفرص ولكنه يمكنه أن يقيم الأثر المحتمل لهذه الأحداث، وأن مثل هذه الأحداث خارجة من سيطرة الإنسان عليها. ولكن داخل حدود السيطرة المُتاحة والتي يرى "بندورا" بأنها حدود عريضة وفسيحة جداً من الممكن لكل شخص ما أن يزيد من مستوى قدرته على التحكم والسيطرة في المواقف البيئية من حوله وما يترتب عليها من سلوك على مدار حياته، لكي يوجه نفسه نحو الأهداف التي إختارها، ويقرر "بندورا" ذلك بقوله: **[إننا أحرار لحد كبير في الاتجاه الذي نختاره لحياتنا مؤكداً أننا نعرف بصورة كافية طبيعة العلاقة بين الناس وبيئتهم]** [Bandura: 1977: 113-114; Rammel: 1994: 43-44; Rossi: 1990: 40-42].

الكفاءة الذاتية المُدركة: من خلال التوجه المعرفي لـ"بندورا" والذي يرى من خلاله أن الإنسان أكثر عقلانية منح الشخص حرية أكبر منها حتمية في معادلة قطبي الحتمية المتبادلة وأعطى العوامل الشخصية تأثيراً أكبر من المواقف البيئية على السلوك الإنساني وهو ما أسماه بالكفاءة الذاتية المُدركة التي يفترض من خلالها وجود شخص نشط معرفياً في تناوله للمواقف البيئية– بهذا فهو ينظر إلى العلاقة التبادلية بين العوامل الشخصية والمواقف البيئية في معادلة السلوك الإنساني بصورة جديدة يرى من خلالها أن تأثير التعزيز على السلوك ليس أوتوماتيكيا(تلقائياً) والسلوك لا يمكن إرجاعه إلى البيولوجيا أو إلى تاريخ الفرد، ويرى أن الناس منغمسون

(*١) Chance Encounters: فعلى سبيل المثال كان بول واتكنز (Paul Watkins) طالباً ممتازاً ودارساً نموذجياً حتى قرر أن يزور أحد أقاربه، ولكن هذا القريب كان قد انتقل إلى مكان آخر لا يعرفه بول، وتعرف على الأسرة التي سكنت مكان قريبه هذا وهي عائلة مانسون (Manson Family) والتي دفعت بول لممارسة أنشطة غير مشروعة، ومثال آخر فهذه هي الممثلة الشابة التي بدأت تتلقى بالبريد دعوات لاجتماعات الحزب الديمقراطي، والتي كانت مرسلة لسيدة أخرى لها نفس الاسم، وعندما سعت للحصول إلى المساعدة كان من الضروري أن تلتقي برئيس نقابة الممثلين ليساعدها في حل المشكلة ولم يمض وقت طويل حتى تزوجت هذه الممثلة نانسي ديفز (Nansi Divis) من رونالد ريجان (Ronald Rigan) الذي أصبح فيما بعد رئيساً لأمريكا.

في عمليات التعزيز الذاتي، وحتى حين تكون التأثيرات البيئية قوية فإن التعزيز ليس مؤكداً، فقد قدم التاريخ الإنساني أمثلة[*٢] يصعب تفسير سلوكها على أنه نتيجة لآثار التعزيز لأناس رفضوا المعززات الجاذبة أو تجنب المثيرات المنفرة وبينوا كيف تتفوق المعرفة على المثيرات البيئية القوية؛ فمن خلال ذلك قدم (بندورا) تصوره عن الكفاءة الذاتية المُدركة، ويرى بأنها ليست مثيراً لضبط السلوك، ولكنها أحد المثيرات الذاتية في سلوكهم – فمصدر ضبط السلوك لا يوجد في المواقف البيئية ولكنه يوجد في التبادل الذي يحدث بين العوامل الشخصية والمواقف البيئية، والكفاءة الذاتية المُدركة عامل شخصي مُهم ترتبط بمعرفة الأداء في المواقف البيئية وتسهم إسهاماً مهماً في التنبؤ بالسلوك المستقبلي في تلك المواقف [Bandura: 1982: 135-136; Festinger: 1995: 56-57; Shunk: 1989: 15-17].

دور الكفاءة الذاتية المُدركة في التنبؤ بالسلوك: يرى (بندورا) أن الكفاءة الذاتية المدركة المرتفعة والمنخفضة حين تتفاعل مع مواقف بيئية متجاوبة أو غير متجاوبة فإن هنالك ثمة (أربعة) احتمالات يمكن التنبؤ بها:

- عندما تكون الكفاءة الذاتية المُدركة مرتفعة والمواقف البيئية متجاوبة فإنه يغلب أن تكون النتائج ناجحة.
- عندما تكون الكفاءة الذاتية المُدركة منخفضة والمواقف البيئية متجاوبة قد يصبح الشخص مكتئباً حين يلاحظ أن الآخرين ينجحون في أعمال صعبة جداً بالنسبة له.
- عندما تكون الكفاءة الذاتية المُدركة مرتفعة والمواقف البيئية غير متجاوبة فإنهم يكيفون جهودهم بتغيير البيئة وقد يستخدمون الاحتجاج والتنشيط الاجتماعي أو حتى القوة لإثارة التغير غير أنه إذا أخفقت جميع الجهود فإنه يفترض

(*١) لقد اختار غاندي (Gandi) أن يصوم عن الطعام لكي ينهي الحرب الأهلية في الهند، ورفض هنري مور (Henary More) أن يغير موقفه من معارضة هنري (Henary) الثامن ملك إنجلترا رغم تعرضه لضرب العنق ورغم توسلات زوجته وابنه، واختار سقراط (Sograt) أن يتجرع السم وهو مبتسم ويكفكف من دموع أصحابه الذين يبكون موته المنتظر، ورغم توسلاتهم له بالتراجع عن موقفه- إن تفضيل الموت على التخلي عن المعتقدات والأفكار لهو خير مثال لتفوق المعرفة على المثيرات البيئية.

أنهم سوف يتركون هذا المسار ويتخذون مساراً جديداً أو يبحثون عن مواقف بيئية أخرى أكثر تجاوباً.

- عندما تكون الكفاءة الذاتية المُدركة منخفضة والمواقف البيئية غير متجاوبة فثمة تنبؤ بعدم الاكتراث واليأس والاستسلام.

من خلال ذلك يتضح بصورة واضحة للعيان ترجيح كفة العوامل الشخصية في تأثيرها على سلوك الأفراد على حساب المواقف البيئية في معادلة السلوك الإنساني لـ(بندورا) حسب تصوره لنظريته عن الكفاءة الذاتية المُدركة، وحتى في الحالات التي يعزى فيها السلوك إلى مصادر تحكم خارجية والتي هي أبعد ما تكون في متناول الشخص فإن (بندورا) يرى أن الأشخاص الذين يتمتعون بكفاءة ذاتية مُدركة مرتفعة سيثبتون أنهم قادرون على مواجهة المكائد الاجتماعية التي تُحاك ضدهم والتي تقلل من شأنهم وعلى تجاوز الكوارث البيئة التي يمرون بها وتهدد استقرار حياتهم– فليس جميع الناس ريشة في مهب الريح [Bandura: 1988: 217-218; Schwazer: 1992: 31-33].

المشكلة الثانية: للتحقق من مشكلة البحث الثانية التي نصها: **[ما هي مصادر الفعالية الذاتية المُدركة؟]** قام الباحث بجمع المعلومات ومعالجتها وفق إجراءات المنهج النوعي غير التفاعلي، وفيما يلي بيان لنتائج هذا الإجراء:

للإجابة علي التساؤلات: ما هي العوامل التي ولدت الكفاءة الذاتية المُدركة؟ هل شكلت من خلال تجارب الفرد الشخصية؟ أم أنها تولدت من خلال معلومات مستقاة من الآخرين! أم أنها تولدت من خلال ملاحظته لأفراد آخرين يمرون بخبرات معينة؟ إقترح (Bandura: 1986: 1977) "أربعة" أنواع من المعلومات في تشكيل الكفاءة الذاتية المُدركة، وهي:

الإنجازات الأدائية: إن ما يحققه الفرد من إنجازات ونجاحات ذاتية هي أكثر المصادر تأثيراً على الفعالية الذاتية المدركة وذلك لأن تجاربنا الناجحة تزيد من إحساسنا بالفعالية الذاتية المدركة بينما ينقص منها فشلنا وإخفاقنا – وأن هنالك عدة لازمات لهذه العبارة نورد أهمها فيما يلي:

- إن النجاح في الأداء يرفع الكفاءة الذاتية المُدركة بما يتناسب مع صعوبة العمل – فالشخص الماهر إذا فاز على متنافس متفوق في نشاط ما – فإن ذلك يزيد من كفاءته الذاتية المُدركة بصورة أكبر مما لو فاز على منافس ضعيف.
- إن الأعمال التي تنجز من قبل الفرد أكثر كفاءة من تلك التي يتمها بمساعدة الآخرين – ففي مجال الرياضة مثلاً : إن إجازات الفريق لا تزيد الكفاءة الذاتية المُدركة للاعب– كإنجازاته التي يحققها بذاته.
- إن الإخفاق في الأغلب يؤدي إلى إنقاص الكفاءة الذاتية المُدركة حين يعرف الشخص أنه بذل أفضل ما لديه من جهد – أما حين يخفق وهو يحاول أن نضيف محاولة فإن ذلك لا يضر من كفاءته الذاتية المُدركة كما يحدث عندما لا يرتقي إلى المستوى المطلوب مع بذله لأعظم مجهوداته وأفضلها.
- إن الأداء الفاشل في ظروف الاستثارة الانفعالية العالية لا يضر كثيراً بالكفاءة الذاتية المُدركة كالإخفاق في أحسن الظروف– فعلى سبيل المثال – إذا عرف طالب ما بأنه رسب في امتحان مادة ما– ولكن كان ذلك بسبب قلقه على صحة والده في ذلك الوقت –فإن ذلك لا يقلل من كفاءته الذاتية المُدركة– كما لو رسب في الامتحان وهو لا يقلقه شيء.
- إن الإخفاق بين الحين والآخر له تأثير قليل على الكفاءة الذاتية المُدركة– وخاصة عند أولئك الذين لديهم اعتقاد بارتفاع الكفاءة الذاتية المُدركة، أما منخفضو الكفاءة الذاتية المُدركة فإنهم يندر أن يرجعوا الفضل في نجاحهم إلى أنفسهم. [Bandura: 1989: 73-74; Curry & Marlott: 1987: 9-44; Ewert: 1992: 30-31; www.Seamonkey :2004:2/13-3/13.].

الخبرات البديلة: مُلاحظة الفرد لحالات نجاح وفشل الآخرين تؤثر على كفاءته الذاتية المُدركة– فرؤية الآخرين وهم يتعاملون بنجاح مع أحداث صعبة أو غير سارة تزيد من كفاءته الذاتية المُدركة بأنه –أي الشخص المُلاحظ– يمكن أن يكون فعالاً أيضاً في تعامله مع هذه الأحداث، بينما ينقص منها

ملاحظتهم وهم يفشلون في التعامل مع هذه الأحداث – وتحدد عدة عوامل المدى الذي تؤثر فيه تجربة محاكاة بديلة في توقعات الكفاءة الذاتية المُدركة، ومنها ما يلي:

- إن نجاح القدوة لابد أن يكون واضحاً– فليس بإمكان المُلاحظ أن يكتسب إحساساً بالكفاءة الذاتية المُدركة إذا كانت نتيجة سلوك القدوة ملتبسة.
- إن ملاحظة عُدت أشخاص وهم يتعاملون بنجاح مع مواقف بغيضة يزيد من الكفاءة الذاتية المُدركة أكثر مما لو القدوة المُلاحظ شخصاً واحداً يتعامل بنجاح مع ذلك الموقف.
- إن ملاحظة أشخاص آخرين وهم يجاهدون في بدء مهمة صعبة أو في موقف صعب ويصبحون فعالين ببطء يطور ويزيد من الكفاءة الذاتية المُدركة بصورة أكبر مما يحدث حين ينجحون من أول مرة يُلاحظون فيها.
- إن ملاحظة قدوة مماثلة من حيث المقدرات الشخصية – وهو يقوم بعمل ما– يزيد من الكفاءة الذاتية المُدركة بصورة أكبر مما لو كان القدوة يختلف من حيث المقدرات الشخصية . فملاحظة زميل في الدراسة وهو يقوم بحل مسألة إحصائية يزيد من الكفاءة الذاتية المُدركة في حلها أكثر مما إذا كان الذي يقوم بملاحظته وهو يحل المسألة الأستاذ.
- إن الخبرات البديلة تكون أقوى تأثيراً على الكفاءة الذاتية المُدركة حيث تكون الخبرة السابقة بالنشاط قليلة – فملاحظة لاعب سلة متفوق وهو يحرز هدفاً أقل تأثيراً في كفاءة لاعب كرة سلة آخر متمرس إذا ما قورن تأثيرها على لاعب جديد يُلاحظه.
- عموماً فإن آثار النمذجة أقل من حيث تأثيرها على رفع مستوى الكفاءة الذاتية المُدركة– ولاسيما إذا ما قورنت بتأثير الإنجازات الأدائية – وقد يكون لها آثار قوية في خفض مستوى الكفاءة الذاتية المُدركة – فملاحظة سباح له نفس مستوى مهارتك وقدرتك وهو يخفق في عبور نهر له تيارات شديدة متقلبة يقنعك بالإقلاع عن محاولة القيام بنفس العمل، وقد يبقى تأثير هذه الخبرة فترة طويلة من الزمن لديك[Bandura: 1990: 29-30; Bandura: 1989: 74-75; Taal: 1990: 86-87].

الإقناع اللفظي: أن الإقناع اللفظي من قبل الآخرين يمكن أن يؤثر في الكفاءة الذاتية المُدركة – إلا أن تأثيره محدود– ومع ذلك فان الإقناع اللفظي في الظروف السليمة يُمّكنْ من رفع الكفاءة الذاتية المُدركة وخفضها، ويمكن تحديد ذلك بالآتي:

- إن التحذيرات والنصائح التي تصدر من شخص موثوق به لها تأثير أكبر على الكفاءة الذاتية المُدركة عن تلك التي تأتي من أشخاص غير موثوق بهم.
- إن يكون النشاط الذي ينصح الفرد بأدائه في حصيلة هذا الفرد السلوكية على نحو واقعي– وذلك أنه لا يوجد إقناع لفظي يستطيع أن يغير حكم الشخص على كفاءته الذاتية المُدركة وقدرته على القيام بعمل يستحيل أداؤه في ظل مقتضيات الواقع الفعلي.
- إن قوة الإقناع ترتبط مباشرة بمكانة المُقّنعْ المُدركة وسُلطته، والمكانة والسلطة ليستا متساويتين "متماثلتين"– فعلى سبيل المثال– فأن الاقتراح الذي يقدمه المُعالج النفسي لمُضطرب قلق المناطق المُغلقة أن يجرب دخول المصعد وهو مزدحماً(برفقة آخرين)، يغلب أن يزيد من كفاءته الذاتية المُدركة عما لو صدر نفس الاقتراح عن زوجته أو ابنه غير أن هذا المُعالج نفسه لو أخبر المريض بأنه يستطيع أن يصنع جرساً كهربائياً فإن ذلك لن يؤدي إلى تحسين في كفاءته الذاتية المُدركة.
- إن الإقناع اللفظي يكون أكثر فعالية حيث يرتبط بالأداء الناجح– فعن طريق الإقناع قد تستطيع أن تحمل شخصاً على القيام بنشاط معين، وإذا نجح الأداء فإن هذا الأداء مقروناً بمكافآت لفظية تالية تصدر من المقنع تزيد من الكفاءة الذاتية المُدركة في المستقبل.
- وعموماً فإن تأثير الإقناع اللفظي على الكفاءة الذاتية المُدركة هو تأثير قصير الأمد ما لم تؤكد التجارب الشخصية التوقع المتغير Bandura: 1991: 43-44; [Liebert & Splegler: 1993 :432-434].

الاستثارة: الانفعالية: إن الاستثارة الانفعالية تؤثر في الكفاءة الذاتية المُدركة– فقد لاحظ المُعالجون النفسيون منذ زمن طويل أن الأثر الانفعالي وزيادة الاسترخاء الجسمي يمكن أن يؤثر في الأداء– وبالتالي يزيد من الكفاءة الذاتية المُدركة، أما الاستثارة الانفعالية والخوف والقلق تجعل منه أمراً

صعباً– وبالتالي تقلل من الكفاءة الذاتية المُدركة – وإن معلومات الاستثارة الانفعالية ترتبط بعدة متغيرات منها:

- إن مستوى الاستثارة يؤثر على الكفاءة الذاتية المُدركة فقلق المُمثل في ليلة الافتتاح إن لم يكن شديداً يزيد من كفاءته الذاتية المُدركة، أما إذا كان شديداً فأنه سينسيه الحوار اللازم لدوره في المسرحية وبالتالي يقلل من كفاءته الذاتية المُدركة.
- إن الدافعية المُدركة للاستثارة تؤثر على الكفاءة الذاتية المُدركة؛ فإذا عرف الفرد أن الخوف أمر واقعي– فمن الطبيعي أن يعرف الفرد الذي يقود سيارة في طرق جبلية أن هذا العمل يثير خوفاً عادياً– ومثل هذا الخوف قد يزيد من كفاءته الذاتية المُدركة، غير أنه حين يعرف أن من الغباء أن يخاف مُضطرب قلق الأماكن المفتوحة أو العالية فإن الاستثارة الانفعالية عندئذ تميل إلى إنقاص الإحساس بالكفاءة الذاتية المُدركة.
- إن طبيعة العمل تؤثر في الكفاءة الذاتية المُدركة، بالتفاعل مع الاستثارة الانفعالية– وذلك أن الاستثارة الانفعالية قد تيسر الإتمام الناجح للأعمال البسيطة والذي بدوره قد يزيد من الكفاءة الذاتية المُدركة، كما أن الاستثارة الانفعالية يغلب أن تعطل أداء الأنشطة المعقدة، والذي بدوره يؤدي إلى إنقاص الكفاءة الذاتية المُدركة [Bandura: 1991: 44-45; Gitertini: 1985: 127-128].

إن أية معلومة عن المصادر المذكورة سابقاً تزيد من معرفة الشخص عن كفاءته الذاتية المُدركة– وخصوصاً إذا تم تفسيرها كمؤشر إلى المجهود الشخصي الذي يبذله الشخص– فمثلاً عندما ينسب الفرد نجاحه إلى عوامل خارجية– طلب المساعدة من الآخرين– بالتالي فإن أداءه العملي على كفاءته الذاتية المُدركة من المحتمل أن ينقص[Bandura: 1989: 75].

المشكلة الثالثة: للتحقق من مشكلة البحث الثالثة التي نصها: **[ما هي سمات وخصائص مرتفعي ومنخفضي الكفاءة الذاتية المُدركة؟]** قام الباحث بجمع المعلومات ومعالجتها وفق إجراءات المنهج النوعي غير التفاعلي، وفيما يلي بيان لنتائج هذا الإجراء:

أجريت العديد من البحوث التي تناولت متغير الكفاءة الذاتية المُدركة وعلاقته ببعض المتغيرات الأخرى– حيث أظهرت نتائج هذه البحوث إن الكفاءة الذاتية المُدركة المرتفعة والمنخفضة يرتبطان مع مدى واسع من

السلوكيات– وأن ذوي الكفاءة الذاتية المُدركة المرتفعة لديهم سمات وخصائص تميزهم عن غيرهم وتشجع في ظهور اتجاه الكفاءة الذاتية المُدركة المرتفعة لديهم، وعلى النقيض ذوي الكفاءة الذاتية المُدركة المنخفضة فهم يتصفون بسمات وخصائص تميزهم عن غيرهم، وتعمل أو تشجع على ظهور اتجاه الكفاءة الذاتية المُدركة المنخفضة لديهم– وفيما يلي يحاول الباحث استعراض أهم الخصائص والسمات التي تميز ذوي الكفاءة الذاتية المُدركة المرتفعة والمنخفضة:

المحور	مرتفعي الكفاءة الذاتية المُدركة	منخفضي الكفاءة الذاتية المُدركة
تغيّر البيئة المحيطة	لديهم إحساس شخصي بالقدرة على ضبط بيئاتهم ويدركون أنفسهم بأنهم قادرون على فعل ما هو مطلوب لتغيير واقع البيئة من حولهم	يشعرون بأنهم تنقصهم القدرة على ضبط بيئاتهم ويدركون أنفسهم بأنهم عاجزون عن فعل ما هو مطلوب لتغيير واقع البيئة من حولهم
قيمة الإنجاز	ترتفع قيمة الإنجاز لديهم فهم يرسمون خططاً ناجحة توضح الخطوط المؤدية للإنجاز.	تتدني قيمة الإنجاز لديهم فهم يرسمون خططاً فاشلة لا توضح الخطوط المؤدية للإنجاز.
دافعية الإنجاز	لديهم دافع كبيرة لتحقيق أهدافهم المُخططة.	لديهم دافع ضعيفة لتحقيق أهدافهم المُخططة.
القدرة على التحكم في السلوك	يعتقدون بأن لهم القدرة على التحكم في سلوكياتهم، ويبدون إصراراً كبيراً في تخطي العوائق ولديهم مقدرة كبيرة على السيطرة في مواقف الصراع.	يعتقدون بأنهم تنقصهم القدرة على ضبط سلوكياتهم، فهم لا يكادون يبدون إصراراً لتخطي العوائق ويحاولون تجاوزها بطرق غير ناجعة.
القدرة على التحمل	يتسمون برغبة قوية في الانغماس في الأنشطة، ولديهم قدرة على بذل مجهود كبير ولفترة طويلة فيما يقومون به من أعمال.	يبدون رغبة ضعيفة في أداء الأنشطة المختلفة– وذلك لأنهم يبذلون جهوداً قليلة في أعمالهم وينتابهم الملل بعد قضاء فترة قصيرة في العمل.
مستوى الطموح	يميلون لاختيار المهام الأكثر تحدياً، ويضعون لأنفسهم أهدافاً سامية ويتمسكون بها ويصرون إصراراً كبيراً ويجاهدون في سبيل تحقيقها.	يميلون لاختيار المهام الأكثر سهولة، ويضعون لأنفسهم أهدافاً متواضعة، ويظهرون شيئاً من عدم المبالاة وقلة الاكتراث في سبيل تحقيقها.
التفكير التحليلي	ذوي قدرة عالية في التفكير التحليلي عندما يواجهون المواقف المعقدة– ويركزون انتباههم في تحليل المشاكل والتوصل إلى	تنقصهم القدرة على التفكير التحليلي عندما يواجههم موقف ما، ولا يركزون انتباههم في تحليل المشاكل وبالتالي لا

	حلول مناسبة لها.	يصلون لحلول مناسبة لها.
الإدراك الذاتي	يتسمون بوعي واعتبار وتفهم وتقبل وتقدير وثقة وتحقيق ذات إيجابي عن أنفسهم وذلك لأنهم يتمتعون ببناءات وتكرارات معرفية واعتقادات ذاتية موجبة تجاه أنفسهم فعالة في تقوية إدراكهم الذاتي.	يتسمون بوعي واعتبار وتفهم وتقبل وتقدير وثقة وتحقيق ذات سلبي عن أنفسهم، وذلك لأنهم يتمتعون ببناءات وتكرارات ومعتقدات ذاتية سالبة تجاه أنفسهم تؤدي إلى ضعف الإدراك الذاتي لديهم.
اتخاذ القرارات	قدرتهم عالية في البت في الأمور واتخاذ القرارات الآنية عندما يواجهون المواقف المعقدة والغامضة.	يترددون في اتخاذ القرارات الفورية عندما يواجهون المواقف المعقدة والغامضة.
النضج الانفعالي	أكثر توافقاً مع أنفسهم ومع المجتمع والبيئة من حولهم، وأكثر إحساساً بالطمأنينة والثبات الانفعالي والسعادة والرفاهية وأميل للمزاج المرح وأقل قلقاً وتوتراً وضعفاً واكتئاباً وخجلاً.	أقل توافقاً مع أنفسهم ومع المجتمع والبيئة من حولهم، وأقل إحساساً بالطمأنينة والثبات الانفعالي والسعادة والرفاهية، وأميل للمزاج المنقبض، وأكثر قلقاً وتوتراً وضعفاً واكتئاباً وخجلاً.
الإهتمام الاجتماعي	لديهم ميول اجتماعية عالية وقادرون على بناء علاقات سليمة ومصلحون اجتماعياً.	لديهم ميول اجتماعية متدنية وتنقصهم القدرة على بناء علاقات سليمة ومنعزلون اجتماعياً.
الإلتزام الاجتماعي	يتسمون بأنهم أكثر ميلاً للتفاعل الاجتماعي الذي قد يصل إلى حد التصادم بالآخرين– والذي يرونه من الأساليب الفعالة لجلب نتائج إيجابية.	أقل ميلاً للتفاعل الاجتماعي والذي قد يصل إلى درجة التهرب والانسحاب من المواجهة– والذي يرونه من الأساليب الفعالة لجلب نتائج إيجابية.
الكفاءة الجمعية	يؤمنون أنه بالعمل الجماعي والتعاون يمكن أن ينجحوا في إحداث التغيرات المُجتمعية المطلوبة.	يتشككون في قيمة العمل الجماعي والتعاون في إحداث التغيرات المُجتمعية المطلوبة.
تحمل الألم	يتسمون بأنهم أكثر تكيفاً مع الأمراض المُزمنة والمُستعصية فهم أكثر قدرة على تحمل الألم.	يتسمون بأنهم أقل تكيفاً مع الأمراض المُزمنة والمُستعصية– فهم أقل قدرة على تحمل الألم.
السلوك الصحي	يتمتعون بقدرة عالية على ترقية الصحة بمختلف الطرق كزيادة تبني السلوكيات الصحية من تمرينات رياضية وتغذية جيدة والانصياع لنقص الوزن والامتناع عن استخدام المواد النفسية– فهم أكثر ملائمة	يتسمون بأنهم أقل قدرة على ترقية الصحة بمختلف الطرق والوسائل كالتمرينات الرياضية المنتظمة والتغذية الجيدة والانصياع لنقص الوزن والامتناع عن استخدام المواد النفسية– فهم أقل

	للسلوكيات والإجراءات الصحية.	ملائمة للسلوكيات والإجراءات الصحية.
التعرض للضغوط	يتميزون بأنهم أقل تعرضاً للضغوط الصحية والانفعالية والحياتية والمهنية.	يتسمون بأنهم أكثر تعرضاً للضغوط الصحية والانفعالية والحياتية والمهنية.
التفكير الذاتي	يفكرون في أنفسهم بطريقة إيجابية وينشغلون ويهتمون بنقاط القوة فيهم أكثر من نقاط الضعف– ذلك التفكير الذي يبعدهم من الضغوط والتوتر ويقوي ثقتهم في أنفسهم وبالتالي القدرة على استخدام قدراتهم المعرفية التي تقودهم إلى النجاح.	يفكرون في أنفسهم بطريقة سلبية وينشغلون ويهتمون بنقاط ضعفهم أكثر من نقاط القوة فيهم ذلك التفكير الذي يولد عندهم الضغوط والتوتر وفقدان الثقة بالنفس– وبالتالي عدم المقدرة على استخدام قدراتهم المعرفية الذي يقودهم إلى الفشل.
التفكير الاستراتيجي	يتسمون بالمقدرة العالية على رسم ووضع الخطط ودراسات الجدوى الناجحة التي تمكنهم من تحقيق أهدافهم بدرجة عالية من الكفاءة وذلك لأنهم يتمتعون بمقدرة عالية على التنبؤ بوقوع الأحداث وابتكار طرق للسيطرة عليها.	يميلون إلى أن يرسموا ويضعوا خططاً ودراسات جدوى مستقبلية فاشلة لا تمكنهم من تحقيق أهدافهم بدرجة عالية من الكفاءة– وذلك لأنهم ليست لديهم قدرة على التنبؤ بوقوع الأحداث وابتكار طرق للسيطرة عليها.
مركزية التحكم المُدركة	يتسمون بتوقعات ومعتقدات ذاتية يرجعون من خلالها مصادر السيطرة والتحكم في سلوكياتهم وتوابعها إلى عوامل شخصية متعلقة بذواتهم.	يتسمون بتوقعات ومعتقدات ذاتية يرجعون من خلالها مصادر السيطرة والتحكم في سلوكياتهم وتوابعها إلى عوامل خارجية لا علاقة لها بذواتهم.
عزو النجاح والفشل	يميلون إلى عزو النجاح والفشل إلى قدراتهم ومهاراتهم الذاتية أكثر مما أن يرجعوها إلى عوامل خارجة من نطاق سيطرتهم وتحكمهم.	يميلون إلى عزو النجاح والفشل إلى عوامل خارجة من نطاق سيطرتهم وتحكمهم أكثر مما أن يرجعوها إلى قدراتهم ومهاراتهم الذاتية.
المواجهة	يقومون بالمهام الصعبة كتحديات يجب مواجهتها وليس كعقبات يجب تفاديها، ويستطيعون تخطي المعوقات والأزمات والمواقف الحرجة والخبرات المنفرة ذات الخطورة العالية ويقتحمون المواقف المروعة بضمان أنهم قادرون على السيطرة عليها.	يتفادون المهام الصعبة لأنها في نظرهم مصادر خطر، ويتحاشون المواقف المروعة لاعتقادهم بأنهم غير قادرين على السيطرة عليها–لأنهم يروا إلي مشاكلهم بأنها مخيفة ومفزعة على خلاف ما هي– ومن ثم يتراخون ويتجنبون مواجهة هذه المشكلات.
الاستعداد والاختيار	يجيدون الاختيار المهني للأعمال التي يرغبون فيها والتي تناسب قدراتهم، كما	تنقصهم القدرة على الاختيار المهني للأعمال التي تتناسب مع مقدراتهم

المهنيين	يزيد استعدادهم النفسي والتربوي والعلمي لها.	وميولهم المهنية، وينقص ذلك استعدادهم النفسي والتربوي والعلمي لها.
النظر إلى المستقبل	متفائلين تجاه قدراتهم الشخصية وحياتهم المستقبلية فهم يتسمون بالطموح العالي والآمال والأهداف والأحلام العريضة، وذلك لأنهم يرون أنفسهم بأنهم قادرون على التأثير على العالم من حولهم.	متشائمين تجاه قدراتهم الشخصية وحياتهم المستقبلية فهم ينقصهم الطموح ومحدودو الآمال والأهداف والأحلام وذلك لأنهم يرون أنفسهم بأنهم تنقصهم القدرة على التأثير في الأشياء التي من حولهم.

المشكلة الرابعة: للتحقق من مشكلة البحث الرابعة التي نصها: **[ما هي العمليات المُنشطة للكفاءة الذاتية المُدركة؟]** قام الباحث بجمع المعلومات ومعالجتها وفق إجراءات المنهج النوعي غير التفاعلي، وفيما يلي بيان لنتائج هذا الإجراء:

وفقاً لمبدأ الحتمية التبادلية فإن الكفاءة الذاتية المُدركة تتأثر وتؤثر لحد كبير بالسلوك وجوانبه المختلفة – وقد أكدت معظم نتائج البحوث إلى أن هنالك "أربع" عمليات نفسية تؤثر في الكفاءة الذاتية المُدركة، هي: العمليات المعرفية والدافعية والوجدانية وعمليات الاختيار وفيما يلي تناولها بشيء من التفصيل:

العمليات المعرفية: إن أثر الاعتقاد في الكفاءة الذاتية المُدركة تأخذ صور متعددة، وأن معظم السلوك الإنساني الهادف يتم تنظيمه وفقاً لأهداف جرى التخطيط لها مسبقاً، وإن لذلك عدة أوجه أهمها ما يلي:

- أن وضع الأهداف يتأثر بالتقييم الذاتي للقدرات – فكلما كان وضع الأهداف أكبر كلما قوي التمسك بها– وأن الإحساس بالكفاءة الذاتية المُدركة المرتفعة يمنح صاحبه دفعات إيجابية نحو الإنجاز في العمل، أما التشكك في الكفاءة الذاتية المُدركة وانخفاضها فإنه يقود بلا شك إلى الفشل.
- إن التفكير كواحد من أهم العمليات المعرفية فإن وظيفته الأساسية هي تمكين الأفراد من التكهن بالأحداث وابتكار الأساليب الفعّالة للسيطرة عليها، وهذه المهارات تتطلب المعالجة المعرفية الفعالة للمعلومات التي تشتمل على العديد من أوجه الغموض.

- في الواقع عندما يواجه الناس مهمة تدبير البيئة الصعبة فإن أولئك الذين يعانون في شكوك في معتقداتهم في كفاءتهم الذاتية المُدركة فإنهم يصبحون أكثر إضطراباً في عملية التفكير التحليلي مما ينعكس على طموحاتهم وأدائهم– أما أولئك الذين لهم إدراك دائم بكفاءة ذاتية مرتفعة فإنهم يصنعون لأنفسهم أهدافاً واضحة– ويستخدمون التفكير التحليلي مما ينعكس إيجاباً على أدائهم وإنجازهم الأدائي «المهني» Bandura: 1985: 182-183; Annis: 1988: 60-61; Fuchs: [1994: 209-211].

العمليات الدافعية: إن معظم الدوافع الإنسانية تتولد من المعرفة، فالأفراد يدفعون أنفسهم بتوجيه أفعالهم بدرجة من التقبل عن طريق استخدام التفكير المُسبق ثم يكونون معتقدات عن ماذا يفعلون، ويتوقعون النتائج فيما يختص بأفعالهم، ويضعون الأهداف ويخططون لتحقيقها في المستقبل. هناك "ثلاثة" صور مختلفة للدوافع المعرفية والتي بنيت عليها نظريات مختلفة – فهي دافع العزو والتي بنيت عليها نظرية العزو السببي، ودوافع التوقع والتي بنيت عليها نظرية توقع القيمة ودوافع الهدف والتي بنيت عليها نظرية الهدف أو الأهداف– وأن الاعتقاد في الكفاءة الذاتية المُدركة يعمل في هذه الأنماط الدافعية الثلاثة؛ وفيما يلي بيان لذلك بشيء من التفصيل:

- تؤثر الكفاءة الذاتية المُدركة على العزو السببي، وذلك لأن الأفراد الذين ينظرون إلى أنفسهم بأنهم فعالين بدرجة عالية فإنهم ينسبون فشلهم إلى نقص المجهود، أما الذين ينظرون لأنفسهم بأنهم غير فعالين– فإنهم ينسبون فشلهم إلى ضعف القدرات، وأن العزو السببي يؤثر على الدافعية والأداء والاستجابات الوجدانية.
- أما نظرية القيمة المتوقعة فإن الدافعية فيها يجب تنظيمها من خلال توقعات الكفاءة الذاتية المُدركة وذلك لأن السلوك المحدد يجب أن يؤدي إلى نتائج محددة – فمن المعروف أن الناس يسلكون حسب مُعتقداتهم عن قدرتهم وحسب مقدراتهم على النتائج المحتملة – وأن التكهن بنظرية توقع القيمة يزداد خلال تضمن أثر الكفاءة الذاتية المُدركة.
- أما الدافعية التي تنبني على وضع الأهداف فإنها تتضمن العملية المعرفية – فالناس يوجهون سلوكهم ويخلقون الحوافز التي تشجعهم على بذل الجهود، حتى

يحققوا أهدافهم – فإنهم يسعون إلى إرضاء ذواتهم من خلال تحقيق الأهداف القيمة. إن الاعتقاد في الكفاءة الذاتية المُدركة يساهم في الدافعية بعدة طرق منها تحديد الأهداف التي يضعها الناس لأنفسهم ومقدار الجهد المبذول والاستمرارية في مواجهة الصعوبات والتحديات، فبعض الناس عندما تواجههم عقبات فإن الشكوك في مقدراتهم يبدأ مما يجعلهم يستسلمون بسرعة، أما الذين يتمتعون بإيمان واعتقاد قوي في قدراتهم – فإنهم يبذلون جهوداً أكبر في السيطرة على تلك التحديات لأن المثابرة القوية تساهم في إنجاز أي عمل [Bandura & Ozer: 1992: 53-54; Annis: 1982: 13-14; Marlott: 1994: 66-67].

العمليات الوجدانية: إن اعتقادات الناس حول قدراتهم وكفاءتهم الذاتية المُدركة على التكيف تؤثر على مدى الضغوط والاكتئاب الذي يمرون به في المواقف الصعبة بالإضافة إلى مستوى الدافعية، وإن الكفاءة الذاتية المُدركة للسيطرة على الضغوط تلعب دوراً محورياً في إزالة القلق، وأن الأشخاص الذين يعتقدون بأنهم قادرون على التغلب على كل أنواع التهديد فإنهم بعيدون كل البعد عن أنماط إضطراب التفكير، أما أولئك الذين يعتقدون بأنهم لا يستطيعون السيطرة على المهددات المختلفة فأنهم يعانون من ارتفاع في درجة القلق – وذلك لأنهم يركزون في ضغطهم على التكيف وأنهم ينظرون إلى الجوانب المختلفة من البيئة على أنها مليئة بالمخاطر، وأنهم يقومون بتهويل صغائر الأمور ويبالغون في تضخيمها– وهذا القصور في التفكير يعّوق من مستوى أدائهم في المهام التي يقومون بها، وأن الكفاءة الذاتية المُدركة للتكيف تقوم بتنظيم سلوك الإحجام بالإضافة إلى إثارة القلق – وأن الإحساس بالكفاءة الذاتية المُدركة المنخفضة يؤدي إلى الاكتئاب والقلق بعدة طرق – أهمها ما يلي:

- فأول هذه الطرق إلى الاكتئاب يكون عن طريق عدم الطموح الكافي الذي يعاني منه منخفضي الكفاءة الذاتية المُدركة، أما الأشخاص الذين يتمتعون بكفاءة ذاتية مُدركة مرتفعة فإنهم لا يقعون فريسة الاكتئاب.
- أما الطريق الثاني للاكتئاب فيكون عن طريق عدم الإحساس بالكفاءة الاجتماعية – فالأشخاص الذين يحكمون على أنفسهم بأنهم فاعلين اجتماعياً فإنهم يبحثون عن توطيد العلاقات الاجتماعية التي تساعدهم على المواقف

الصعبة، وأن عدم الكفاءة الذاتية المُدركة الاجتماعية يزيد من التطرق للاكتئاب من خلال العزلة الاجتماعية.

كما أن هناك غايات أخرى منشطة للكفاءة الذاتية المُدركة في المجال المعرفي تهتم بأثر الكفاءة الذاتية المُدركة للتكيف على الأجهزة الحيوية "البيولوجية" والتي تؤثر على الصحة؛ وأهمها ما يلي:

- تعتبر الضغوط عاملاً هاماً تسبب العديد من الإختلالات الجسمية، وإن عدم القدرة على التحكم في الضغوط يعتبر العامل الحاسم في عملية الكفاءة الذاتية المُدركة، وبالتالي فإن التعرض للضغط مع عدم القدرة على التحكم فيها يؤدي إلى اختلال جهاز المناعة "Immune System" واختلال جهاز المناعة بدوره يؤدي إلى ظهور الإصابة بالالتهابات والاضطرابات الجسمية.
- أن هنالك طرق أخرى تظهر فيها أهمية الكفاءة الذاتية المُدركة في ترقية الصحة وأن أسلوب حياة الفرد والعادات التي يتبعها من الممكن أن تؤثر في كل مرحلة من مراحل النمو لدى الشخص – وأن الكفاءة الذاتية المُدركة القوية تؤدي إلى إنتاج أفراد ناجحين قادرين على التخلص من العادات الضارة بالصحة وتبني العادات التي تؤدي إلى ترقية الصحة – فهناك بعض المجتمعات التي صممت برنامجاً لمنع حدوث الأمراض المزمنة عن طريق تنبيه الناس بالعادات الضارة والخطرة على الصحة. وبالتالي حدت من معدلات الوفيات جراء تلك الأمراض [Bandura: 1992: 19-20; Bear: 1993: 36-37; Meddux: 1993: 11-13].

عمليات الاختيار: مع أن الناس في تفاعل مستمر مع البيئة بالتالي فإن الاعتقاد في الكفاءة الذاتية المُدركة يمكن أن يشكل الظروف التي يسلكون بها في حياتهم من خلال التأثير على أنواع الأنشطة والبيئات التي يفضلها الناس؛ ولذلك عدة أوجه أهمها ما يلي:

- إن الأشخاص عادة ما يحبون الأنشطة والمواقف التي يرونها بأنها تفوق مقدراتهم في التكيف، ولكنهم بكل سهولة يختارون الأنشطة ويتخذون المواقف التي يرون بأنهم في إمكانهم السيطرة عليها– وعن طريق عمليات الاختيار يستطيع الناس عرض الكفاءات المختلفة والميول والقنوات الاجتماعية التي تحدد سبل الحياة، وأن أي عامل يؤثر على سلوك الاختيار من الممكن أن يؤثر تأثيراً بالغاً على اتجاه النمو

الشخصي– وذلك لأن المؤثرات الاجتماعية تعمل على اختيار البيئات المناسبة "لاستمرارية الكفاءات المحددة للقيم والميول".

- إن الاختيار والنمو المهني يعدان مثلان أساسيان لقوة توقعات الكفاءة الذاتية المُدركة في التأثير على سبيل الحياة من خلال عملية الاختيار– فكلما ارتفع مستوى الكفاءة الذاتية المُدركة للأشخاص كلما توسعت الخيارات المهنية لهم، وكلما كان الأشخاص أكثر استعداداً للمهن التي يختارونها– وبالتالي يحققون النجاح فيها– وأن المهن المختلفة تعتبر أهم جزء من حياة الناس لأنها المصدر الرئيسي للنمو الشخصي Bandura: 1993: 33-34; O'leary: 1992: 96-98; Mischel: 1995: 19-[21]

المشكلة الخامسة: للتحقق من مشكلة البحث الخامسة التي نصها: **[ما هي آخر المفاهيم التي توج بها "بندورا" نظريته في الكفاءة الذاتية المُدركة؟]** قام الباحث بجمع المعلومات ومعالجتها وفق إجراءات المنهج النوعي غير التفاعلي، وفيما يلي بيان لنتائج هذا الإجراء:

لقد توج "بندورا" نظريته في الكفاءة الذاتية المُدركة بتأملاته المثيرة عن الكفاءة الجمعية المُدركة (Perceived collective efficacy) والتي تعتبر امتداداً طبيعياً لمفهومه عن الكفاءة الذاتية المُدركة للجماعات والمنظمات– والتي يرى من خلالها إن العديد من التحديات في هذه الحياة تكون في صور جماعية حيث لا يستطيع الأفراد السيطرة عليها مثل انتشار التكنولوجيا العالمية، والتغيير الاجتماعي السريع، ومكافحة الأوبئة، والفروق بين جماعات السلطة والنفوذ التي لا يمكن التوفيق بينها، والأحداث التي تجرى في أجزاء أخرى من العالم وقد يكون لها تأثير على من يعيشون في مناطق بعيدة منها مما يتطلب مجهوداً جماعياً لإحداث تغْيير فعال – إن قوة الجماعة والتنظيمات وحتى الأمم والشعوب تقع في إحساس الناس بالكفاءة الجمعية المُدركة التي ترى أنه من الممكن حل المشكلات التي تواجه الناس، وتحسين المستوى المعيشي من خلال المجهود المشترك [Bandura : 1997: 22-23].

ووفقاً لتصورات بندورا "Bandura" تشير الكفاءة الجمعية المُدركة إلى قدرة النظام الاجتماعي ككل على الأداء، ومن خلال ذلك أورد إليها التعريفات الآتية:

- عرفها (Bandura: 1986) بأنها: الاعتقاد المشترك لدى الجماعة في قدراتها المتلاحمة لتحقيق أهدافها وإنجاز أوجه النشاط المرغوبة.
- وكما عرفها(Bandura: 1997) بأنها: اعتقاد أفراد المجتمع بأن لديهم المقدرة على الاستفادة من الكفاءات والموارد الداخلية لمجتمعهم لإدارة المتطلبات المُجتمعية والتغيرات التي يرغبونها واستعادة التوازن وقت الأزمات والتعافي من آثارها السلبية والحفاظ على السلامة النفسية للمجتمع.
- وكما عاد في (Bandura: 2000) وعرفها بأنها: الاعتقاد في إمكانية تشغيل الخصائص الجماعية والقدرة على فرض الشعور بالتماسك المجتمعي وتخفيف الآثار السلبية وتعظيم احتمالات التعافي والنمو في مواجهة التأثيرات الناجمة عن المخاطر الاجتماعية.
- وأخيراً عرفها (Bandura: 2010) بأنها: الاعتقاد في القدرات الجماعية والشعور بالانتماء والارتباط بين الأشخاص والأماكن وتفعيل الشبكة الاجتماعية من خلال الشراكة الاجتماعية والتنشيط الاجتماعي في تحقيق الأهداف المطلوبة ومواجهة الصعوبات التي تحول دون تحقيقها: [Bandura : 1997: 20; Bandura: 1986 -17; Bandura: 2000: 30، Reivich : 2010: 657] .

وكما يشير بندورا "Bandura" بأن الإحساس العالي بالكفاءة الجمعية المُدركة لدى الأفراد يحقق للمجتمع الآتي:

1. الاعتقاد بأن العمل الجماعي الفعال من الممكن أن يؤدي إلى حل المشكلات الاجتماعية.
2. يُعد مؤشراً لأداء الجماعة– فهو يحدد الأهداف والجهد الجماعي والمثابرة وخصوصاً عندما تظهر العقبات التي تحول دون تحقيق الأهداف المجتمعية.
3. يؤثر على الطريقة التي تعمل بها الجماعة وعلى المجهود الذي يبذله أفرادها ويحدد احتمالات نجاحهم في أداء ما يقومون به من عمل.
4. يوفر آلية لمواجهة المشكلات المُجتمعية وزيادة مقاومتها والصمود في وجهها ودرجة تحملهم عند حدوث الفشل.
5. يقوي الإستبصار لدى أفراد المجتمع بدرجة تماسك وتجزؤ المجتمع.
6. يشجع أفراد المجتمع في الاستجابة للمخاطر الجمعية التي تواجه المجتمع ككل.

7. يزيد من فرض الحصول على استخدام الشبكة الاجتماعية من خلال التنشيط الاجتماعي وتفعيل الشراكة الاجتماعية.

غير إن البحوث في هذا الجانب لا تزال تحتاج إلى المزيد من التقصي نظراً للحداثة النسبية لمفهوم الكفاءة الجمعية المُدركة [Reivich: 2010: 657-671; Yates: 1999: 11] .

ملخص النتائج: Result Summary: تتمثل أهم نتائج البحث الحالي في الآتي:

1- قدم "بندورا" نظريته في الكفاءة الذاتية المُدركة من خلال إحداث التوازن بين مكونين أساسيين في صياغة النظرية هما التأمل الإبداعي والملاحظة الدقيقة حيث ألف من خلالهما بين مبدأي الحتمية المتبادلة والحتمية العقلية ليستنتج من خلال ذلك إن البشر يستطيعون أن يحققوا ما يرغبون فيه في المواقف البيئية من حولهم وإن إمكانية تحكمهم في سلوكهم غير محدودة على الإطلاق.

2- تتمثل مصادر الكفاءة الذاتية المُدركة في الإنجازات الأدائية والخبرات البديلة والإقناع اللفظي والاستثارة الانفعالية.

3- يتمتع مرتفعو الكفاءة الذاتية المُدركة بسمات وخصائص إيجابية تأهلهم لتحقيق الصحة النفسية والإنتاجية العالية بينما يتسم منخفضو الكفاءة الذاتية المدركة بخصائص سلبية تهيئهم للإصابة بالاضطرابات النفسية وضعف الارتباط بالواقع .

4- تتمثل العمليات المنشطة للكفاءة للفعالية الذاتية المُدركة في العمليات المعرفية والدافعية والوجدانية وعمليات الاختيار.

5- توج "بندورا" نظريته في الكفاءة الذاتية المُدركة بتأملاته المثيرة عن الكفاءة الجمعية المُدركة.

التوصيات:

بناءً على نتائج البحث الحالي يوصي الباحث المختصين بالتوصيات النوعية الآتية:

1- بناء على نتيجة التساؤل الأول، والتي تشير إلى: [**بناء نظرية الكفاءة الذاتية المُدركة**] يوصي الباحث الباحثين النفسيين بتبني الكفاءة الذاتية المُدركة باستخدامها خلفية نظرية لإجراء البحوث العلمية في السلوك الإنساني بصورة عامة والسلوك الصحي على وجه الخصوص.

2- بناء على نتيجة التساؤل الثاني، والتي تشير إلى: [**مصادر الكفاءة الذاتية المُدركة**] يوصي الباحث المعالجين النفسيين بتصميم برامج علاجية لتنمية الكفاءة الذاتية المُدركة من خلال مصادرها لمُحتاجيها من كافة شرائح المجتمع.

3- بناء على نتيجة التساؤل الثالث، والتي تشير إلى: [**سمات وخصائص مرتفعي ومنخفضي الكفاءة الذاتية المُدركة**] يوصي الباحث أخصائيو علم الشخصية بتصميم مقياس لقياس الكفاءة الذاتية المُدركة في الحياة العامة أو في مواقف نوعية منتقاة.

4- بناء على نتيجة التساؤل الرابع، والتي تشير إلى: [**العمليات المنشطة الكفاءة الذاتية المُدركة**] يوصي الباحث المرشدون النفسيين بتصميم برامج إرشادية لتنشيط الكفاءة الذاتية المُدركة لمنخفضي الكفاءة الذاتية المُدركة بصورة عامة ومحتاجي الخدمات الإرشادية من المُشكلين والمُشغولين سلوكياً على وجه الخصوص.

5- بناء على نتيجة التساؤل الخامس التي تشير إلى: [**تتويج نظرية الكفاءة الذاتية المُدركة بمفهوم الكفاءة الجمعية المُدركة**] يوصي الباحث أخصائيو علم الشخصية بتصميم مقياس لقياس الكفاءة الجمعية المُدركة لمواجهة التحديات المجتمعية التي تواجه المجتمع المحلي.

المقترحات:

إثراء لمجال البحث الحالي يقترح الباحث البحوث المستقبلية الآتية:

1- تقصي تطبيقات نظرية الكفاءة الذاتية المُدركة في السلوك الصحي.

2- بناء مقاييس لقياس الكفاءة الذاتية المُدركة العامة والمُدركة للسلوك الصحي.

3- أثر برنامج إرشادي لتنشيط الكفاءة الذاتية المُدركة لدى غير المُلتزمين بالسلوك الصحي.

قائمة المراجع:

المراجع الأولية:

1. **Bendura.** A. (1977) **Self-efficacy: Toward Unifying Theory of Behavioral Change**، Psychological Review، New York، First edition.
2. Bendura. (1981) **Social Foundation of Thought and Action**، Englewood، New York، First Edition

3. Bandura، A. et al. (1982) **Micro-analysis of Action and Fearousal Asafunction of Differential Levels of Perceived Self-efficacy**، Journal of Personality and Social Psychology، Vol. (4)، No. (53).
4. Bandura، (1985) **Catecholamine Secretion as Atuntion of Perceived Coping Self-efficacy**، Journal of Consulting and Clinical Psychology، Vol. (5)، No. (53).
5. Bendura. (1986) **Social Foundation of Thought and Action: Social Cognitive Theory**، Englewood، New York، Second Edition.
6. Bandura، (1988) Perceived Self-efficacy in Coping with Cognitive Stressors and Opioid Activation، Journal of Personality and Social Psychology. Vol. (3)، No. (55).
7. Bendura.، et. al (1989) **Self-efficacy Mechanism in Psychological Activation and Health**، Promoting، Raven، New York، Second edition.
8. Bendura. (1990) **Impact of Perceived Self-efficacy in Coping with Stress**، Hemisphere، Washington، Second edition.
9. Bendura. (1991) **Self-efficacy Conception of Anxiety**، Harwood، New York، First edition.
10. Bendura. (1992) **Self-efficacy Mechanism in Physiological Functioning and Thought Control of Action**،، Hemisphere، Washington، Third edition.
11. Bandura A. & Ozer، E. (1992) **Mechanism Governing Empowerment effects: Self-efficacy analysis**، University of Chicago Press، Chicago، First edition.
12. Bendura. (1993) **Self-efficacy in Changing Societies**، Guilford، New York، Fifth edition.

13. Bendura. (1994) **Self-efficacy: The Exercises Control،** Norton، New York، First edition.
14. Bendura. (1997) **Self-efficacy: The Exercises Control،** Norton، New York، second edition.
15. Bendura. (2000) **Self-efficacy: inching societies،** Academic Press، New York، second edition.

المراجع الثانوية:

1. **Annis،** H. M. & Davis، C. S. (1988) **Assessment of Expectancies and Addition Behavior،** Guilford، New York، First edition.
2. Annis، H. M. (1982) **Inventory of Drinking Situations،** Canada، First edition.
3. **Baer،** J. S. (1993) **Etiology and Secondary Prevention of Alcohol Problems with Young Adult،** Sage، New Bury Park، Second edition.
4. **Cantor**. N. (1981) **A Cognitive Social Approach to Personality،** Erlbaum، Hillsdle، Second edition.
5. Curry، S. & Marlott، G. A. (1987) **Building Self-efficacy and Self-control: Treatment and Prevention of Alcohol Problems،** Academic Press، New York، First edition.
6. **Ewart،** C. K. (1992) Self-efficacy: Thought Control of Action، Hemisphere، Washington، Second edition.
7. **Festinger،** L. et. al (1995) Analysis of Qualitative Material in Behavioral Science، Dryden، New York، Fifth Edition.
8. Fuchs، R. et. al (1994) Self-efficacy Toward Physical Exercise: Reliability and Validity of a New Instrument، Journal of Sport and Exercise Psychology، Vol. (4)، No. (13).

9. **Gitertini،** M. et. al. (1985) Self-efficacy and the Stages of Self-change of Smoking، Journal of Cognitive Therapy and Research، Vol. (1)، No. (9).
10. **Leibert** & Spiegler M. (1993) **Personality: Brooks Cale Publishing Company،** California، Seven edition.
11. **Marlott،** G. A. et al (1994) **Self-efficacy and Addictive Behavior،** Johann Jacobs Foundation، Germany، Third edition.
12. Meddux. J. E. (1993) **Self-efficacy: Adaptation and Adjustment،** New York، First edition.
13. Mischel (1982) **A Cognitive- Social Learning Approach،** Guiford Press، New York، First edition.
14. Mischel (1993) **A Cognitive- Social Learning Approach to Assessment،** Guiford Press، New York، Third edition.
15. Mischel. W. (1995) **Towa Cognitive Social Learning recon Capitalization of Personality،** Psychological Review، New York، Second edition.
16. O'leary، A. (1992) Self-efficacy and Health: Behavioral and Stress Psychological Mediation، Journal of Cognitive Thereby and Research، Vol. (2)، No. (16).
17. **Rammel،** J. (1994) An Introduction to Social Cognitive Approach، Harper and Row Publishers، New York، Forth Edition.
18. **Rossi،** J. S. (1990) **Replace Situations and self-efficacy،** Basic Book، New York، First edition.
19. **Schwarzer،** R. (1992) **Self-efficacy in Adoption Maintenance of Health Behaviors،** Hemisphere، Washington، Fourth edition.
20. Shunk D. H. (1989) **Self-efficacy and Cognitive Skill،** Standard University Press، Stanford Calife، Third edition.

21. **Taal،** E. et. al. (1990) Rish-appraisal، Outcomeand Self ،-efficacy Expectancies: Cognitive Factors in Preventive Behavior Related to Cancer، Journal of Psychology and Health، Vol. (1)، No. (4).
22. **Wood R. E. & Bandura** A. (1989) **Social Cognitive Theory of Organizational Management،** Holt Rinehart، New York، First edition.
23. **Tayes. Et، al(1999) The Help Seeking Process for distress after disaster،** Norton، New York، second edition.
24. Reivich، K. (2010) **Self-efficacy: Helping children believe they can succeed،** National Association of School psychologist، Vol. (39)، No. (3).

المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد – النشأة والتطور والرؤية المستقبلية

د. مجدي محمد مانيس أبي
د. أبو بكر علـــي كـــوري

مستخلص البحث

تهدف الدراسة إلى معرفة نشأة وتطـور المركـز الـوطني للمنـاهج بدولـة تشـاد والرؤية المستقبلية، حيث اتبع الباحثان المـنهج الوصـفي والتـاريخي فـي إجـراء هذه الدراسة، قام الباحث الثاني بزيارة إلـى دولـة تشـاد بتـاريخ ٣٠ أكتـوبر ٢٠٢١م وتمت كتابة هذه الورقة المشـتركة مـع مـدير المركـز الـوطني للمنـاهج، حيـث تم استقاء المعلومات الأساسـية لهـذه الدراسـة مـن المكتبـة الخاصـة بـالمركز الوطني للمنـاهج بدولـة تشـاد الغنيـة بالمـادة العلميـة التـي تتعلـق بهـذه الدراسة، وقد قام الباحثان أيضاً بـإجراء بعـض المقـابلات مـع القـائمين علـى أمر هذا المركز، فاظهرت الدراسة النتائج التالية:

نشأ المركز الوطني للمناهج نتيجـة لحاجـة الدولـة الماسـة فـي تطـوير منـاهج التعليم بالبلاد.

تطور المركز الوطني للمناهج نتيجـة لجهـود وطنيـة وإقليميـة ودوليـة بـذلت لترقية نظام التعليم في دولة تشاد.

أقـام المركـز الـوطني للمنـاهج علاقـات وديـة مـع المراكـز القوميـة لإعـداد المناهج في المحيط الإقليمي والدولي ممـا أسـهم فـي تطـوير النظـام التعليمـي بالبلاد.

عمل المركز الوطني للمناهج على رفـع كفـاءة كـوادره العاملـة وزيـادة خبـرتهم من خلال تأهليهم مهنياً وأكاديمياً في الداخل والخارج.

وضع المركز الوطني للمناهج رؤية مستقبلية قائمة على أساس الفكر والدراسة وقراءة الواقع.

المقدمة:

تعد مراكز إعداد المناهج القومية لجميع الدول مؤسسات استراتيجية تعمل على التخطيط والإعداد الجيد للمناهج المتعلقة بالنظام التعليمي في البلاد، وغالباً ما يتم ذلك من خلال التنسيق مع المؤسسات العاملة في مجال التربية الوطنية كالمنظمات والجهات التشريعية والدواوين الحكومية التي لها شأن في بناء الإنسان

الصالح الذي يعرف حقوقه وواجباته ويقدر المسئولية ويعمل من اجل رفعة بلده، ولا شك أن هنالك عوامل كثيرة متداخلة ومتشابكة تدخل في إطار صياغة المناهج القومية وتترك كل واحدة منها بصماتها بشكل واضح على النتائج التي تفضي إيها العملية التعليمية.

نشأت فكرة تأسيس المراكز لوضع المناهج القومية منذ وقت بعيد ولكنها زادت من أهميتها في الوقت الحاضر نتيجة للصراعات الثقافية المعاصرة وامتداد الغزو التكنولوجي لتغطية مساحات جغرافية خارج قارتي أوروبا وأمريكا، فهذا الصراع الثقافي والغزو الفكري الذي اخذ يمتد رأسياً وافقياً نحو بلدان العالم الثالث جعل الكثير من الدول في حالة يقظة تامة للتصدي لهذه الأفكار والثقافات الدخيلة من خلال التحكم على السلوك أفرادها عبر المناهج القومية التي يتم تخطيطها من هذه المراكز. وبطبيعة الحال لن تستطيع هذه المراكز مواجهة تلك التيارات دون العمل على التطوير المستمر للمقررات والمناهج(سليم وآخرون، ٢٠٠٦، ٢١٤).

فإذا كانت هذه المراكز مهمة للقيام بواجبها الأساسي في إعداد المناهج وتجريبها وتطبيقها، فإنها أيضاً مهمة من حيث قيامها ببناء الشخصية القومية استناداً على القوى المؤثرة والأيدلوجية القائمة، وقد تأتي الحساسية هذه المراكز من هذا الجانب المتعلق بالأيدولوجية السائدة، ولعل من المفيد أن نذكر أن جميع الدول على الدرجة الواحدة من الاهتمام بهذه المراكز إلا أنها تختلف من درجة السيطرة والتحكم عليها، فالدول المتقدمة التي لها اتجاهات واضحة نحو الحياة قد لا تواجه الصعوبة فيما يتعلق بالعمل الذي تقوم به هذه المراكز نظراً لأنها قائمة على قوانين وتشريعات ثابتة لا تتغير حتى ولو تغيرت الحكومات، ولكن الصعوبة الكبرى تكمن في الدول النامية التي ليست لديها قوانين وتشريعات ثابتة تشرف على الأنظمة التعليمية.

وعلى الرغم من التحديات الكبيرة التي تبدو معقدة بدرجة كبيرة في الدول النامية إلا أن أغلب مراكزها الوطنية للمناهج قد تمكنت من الإيفاء بالتزامتها نحو إعداد المناهج والمقررات الدراسية وتوزيعها على نحو أفضل مما كان متوقعاً، فالمركز الوطني للمناهج بدولة تشاد شأنه شأن المركز القومي للمناهج والبحث التربوي في السودان والمراكز الوطنية الأخرى التي أسهمت بشكل كبير على إعداد وصياغة المناهج والمقررات الدراسية استناداً على الأيديولوجية الوطنية لدولة تشاد، بالإضافة إلى مساهمته بتطويع المناهج والمقررات التعليمية بتاريخ وجغرافية

دولة تشاد فأفضى نوعاً خاصاً من المذاق للمنهج التشادي الذي يدرس الآن في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية في البلاد .

مما لا شك فيه أن هذا المنهج الموحد الذي وضع لجميع أبناء الوطن سوف يكون له دوراً رائداً في تشكيل الشخصية القومية التشادية التي تعمل من أجل تحقيق غايات الوطن الكبرى ورفعه إلى مراصف الدول المتقدمة في وقت قريب، فبإزالة التشوهات الموجودة في المناهج القديمة وتعليق العمل بتعدد وتنوع المناهج والمقررات الدراسية لدى تلاميذ مراحل التعليم العام يمكن القول أن المركز الوطني للمناهج استطاع أن ينقل دولة تشاد من مرحلة فيها جمود إلى مرحلة فيها التقدم والازدهار ويرجع ذلك في الغالب إلى السياسات الجديدة التي وضعتها الإدارة العامة للمركز بغرض الانطلاقة بالدولة نحو آفاق أنظمة تعليمة نوعية.

عمل الباحثان على دراسة المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد من حيث التأسيس والتطور والرؤية المستقبلية، لأن هذا المركز قد برز مؤخراً كمؤسسة إنتاجية كبيرة ساعدت على توفير مدخلات نوعية عديدة لنظام التعليم ما أدى إلى تهيئة المناخ العام لتعميم التعليم العام في البلاد، ولا شك أن لهذا النشاط الدوؤب الذي أظهره المركز الوطني للمناهج على الصعيدين المحلي والإقليمي له أثر كبير في لفت أنظار الباحثين للكتابة عنه من حيث النشأة والتطور ورؤيته المستقبلية، لأن كما يعتقد كثيرون فأن دراسة واقع الاشياء تساعد التعرف عليها. **وعليه فأن السؤال الرئيس للبحث يتوقف في الآتي: كيف نشأ وتطور المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد وما هي رؤيته المستقبلية؟ ويتفرع السؤال إلى الأسئلة التالية:**

السؤال الاول :

كيف نشأ المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد؟.

السؤال الثاني :

كيف تطور المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد؟

السؤال الثالث :

ما الرؤى المستقبلية للمركز الوطني للمناهج بدولة تشاد؟

أهداف الدراسة : تهدف الدراسة إلى معرفة الآتي:

1- نشأة المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد .

2- تطور المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد .

3- الرؤى المستقبلية للمركز الوطني للمناهج بدولة تشاد.

حدود الدراسة :

استناداً على ما سبق تتحدد حدود الدراسة على النحو التالي:

1- **حد الموضوع**: تقتصر الدراسة على نشأة وتطور المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد والرؤى المستقبلية له.

2- **الحد الزمني**: تقتصر الدراسة في خلال الفترة من ٢٠٠٢-٢٠٢١م.

3- **الحد المكاني**: دولة تشاد.

4- **اجراءات الدراسة:**

لإجراء هذه الدراسة تم اتباع المنهج الوصفي التحليلي الذي يعمل على وصف الظواهر التربوية لاستدلال بها وكذلك الاعتماد على التقارير والبيانات الصادرة من المركز الوطني للمناهج بدولة تشاد والإحصائيات الخاصة بالإنجازات وإجراء مقابلات شخصية مع بعض القيادات التربوية التي تتولى أمر المركز الوطني للمناهج.

المركز الوطني للمناهج التاسيس:

نتيجة لتوصيات الجلسة التي عقدها البرلمان الوطني التشادي في ٢٢ نوفمبر ٢٠٠٢م وتمت فيها مناقشة إنشاء مركز تربوي فني يعنى بإعداد المناهج والمقررات الدراسية لتلاميذ مراحل التعليم العام، قام المركز الوطني للمناهج بموجب القرار الرئاسي الصادر بتاريخ ١٣ ديسمبر ٢٠٠٢م، وهو القرار الذي اشتمل على العديد من المواد التفصلية منها : ديوا قولوم (١٠:٢٠٢١).

المادة الاولى: تم إنشاء المركز الوطني للمناهج المعروف اختصاراً بـــ (CNC) .

المادة الثانية: المركز الوطني للمناهج مؤسسة عامة ذات طابع إداري وعلمي وثقافي، وذات شخصية اعتبارية ومستقلة مالياً وإدارياً.

المادة الثالثة: المركز الوطني للمناهج يعمل ضمن اشراف وزارة التربية الوطنية وترقية المواطنة. البرنامج المعدل للتعليم الابتدائي. (انجمينا (١٠:٢٠٠٤)

المادة الرابعة : مهام المركز الوطني للمناهج:

المركز الوطني للمناهج مكلف بمهام التالية وهي الاهداف التي يرمي اليها.

- إعداد ووضع مناهج جديدة وتجريبها في المدارس.
- صياغة مراشد التوجيه التربوي واستخدام الكتب المدرسية.

- تصور وكتابة مقررات دراسية جديدة بالعربية والفرنسية مع المراشد التربوية الخاصة بهم.
- إعداد خطط التأهيل الأساسي والتدريب المستمر للمعلمين .
- إعداد وسائل التدريب وتجريبها.

المادة الخامسة: الموارد المالية للمركز الوطني للمناهج :

- الدعم المالي السنوي من قبل الدولة.
- دعم البنك الدولي من خلال برنامج دعم اصلاح التعليم العام في دولة تشاد.
- مساهمات الشركاء في التربية مثل البنك الإسلامي للتنمية، اليونسكو، البنك الإفريقي للتنمية، سفارة الولايات المتحدة الامريكية، الوكالة الفرنسية للتنمية، منظمة يسوع لخدمات اللاجئين، المنطمة الدولية للرؤية العالمية ومنظمة التعاون الريفي في إفريقيا وأمريكا اللاتينية "ACRA" وغيرها من المنظمات.
- عائدات الاستثمار في المركز الوطني للمناهج "النشر، الطباعة، تقديم الخدمات المختلفة".
- التركات والهبات الموصي به للمركز؟

الهيكل الإداري للمركز الوطني للمناهج:

يتكون الهيكل الإداري للمركز الوطني للمناهج من الآتي:

- المجلس الاستشاري.
- الإدارة العامة.
- الإدارات الفنية.
- الهيئة الاستشارية.

أولاً : المجلس الاستشاري :

يتكون المجلس الاستشاري للمركز من خمسة عشر عضواً يترأسهم وزير التربية الوطنية، ويعقد المجلس جلسة واحدة فقط في السنة وذلك بغرض مناقشة واعتماد خطة العمل السنوية للمركز، إضافة إلى ذلك يقوم المجلس بالنظر إلى برامج العمل وتحديد رواتب الموظفين والحوافز الخاصة بالعمال، كما يقوم المجلس أيضاَ بدور اعتماد الميزانية السنوية التي تحقق للمركز أهدافه، وكذلك يقوم بدراسة المشاريع والاتفاقيات التي تحكم المركز مع الشركاء الوطنيين والأجانب. ديوا غولوم (١٣:٢٠٢١).

الإدارة العامة:

تعمل تحت إشراف وتوجيهات المدير العام، وتعنى بسير العمل وتنفيذ كل ما تم التصديق عليه من قبل المجلس الاستشاري، وتندرج تحتها إدارات متخصصة تعمل كل منها في إحدى المجالات العلمية المتخصصة، ويقوم المدير العام للمركز بإدارة اجتماعات الإدارة العامة وهو الممثل الرسمي للمركز لدى الدوائر الحكومية والإقليمية والدولية وكما يقوم أيضاً بتقديم التقرير السنوي للجهات العليا المتمثلة في المجلس الاستشاري حول سير العمل في المركز في جلسته العادية السنوية. وتتكون الإدارة العامة للمركز من أربعة إدارات فنية كل إدارة تعمل حسب اختصاصها وهي على النحو التالي:

أولاً : إدارة المناهج والدعم التربوي:

ومن مهام هذه الإدارة تقديم مقترحات مناهج التعليم الأساسي والتعليم الثانوي العام والفني، كما تقدم مقترحات لمناهج خاصة وتعمل أيضاً على تعديل المناهج لتواكب التغيرات المستجدة، وتضم ثمانية أقسام واثنتي عشر شعبة على النحو التالي:

1- قسم التعليم الأساس.
2- قسم التعليم الثانوي.
3- قسم التعليم الثانوي العلمي.
4- قسم الرياضيات بالعربية.
5- قسم الطفولة.
6- قسم العلوم الإنسانية.
7- قسم المناهج الخاصة والقضايا الشاملة
8- قسم الرياضيات بالفرنسية.

اما الشعب وهي على النحو التالي:

1- شعبة التعليم الأساسي.
2- شعبة اللغة العربية.
3- شعبة اللغة الإنجليزية.
4- شعبة التاريخ.
5- شعبة الجغرافيا.

6- شعبة الرياضيات بالعربية.

7- شعبة الرياضيات بالفرنسية.

8- شعبة الفيزياء والكيمياء بالعربية.

9- شعبة الفيزياء والكيمياء بالفرنسية.

10- شعبة الجيولوجية.

11-شعبة علوم الحياة والأرض.

12- شعبة المحو الأمية.

ثانياً : إدارة التأهيل والتقويم والبحوث:

ويتمثل مهام هذه الإدارة في تقديم مقترحات برنامج التدريب الأساسي والتدريب المستمر للمعلمين وبرامج الاعداد التربوي، بالإضافة إلى ذلك أنها تعمل على تقديم آليات لتقويم التحصيل الدراسي للتلاميذ والأعمال التقويمية للمعلمين، ومن المهمات التي تقوم بها هذه الإدارة توجيه البحوث والدراسات في مجال الإبداع التربوي والتكنولوجيا الجديدة والإدارة المدرسية والجماعات ذات الأوضاع الخاصة في المحيط الاجتماعي والمدرسي. وتضم سبعة أقسام وخمسة شعب على النحو التالي:

1- قسم التدريب الأساسي.

2- قسم التدريب المستمر.

3- قسم الثنائية العلمية.

4- قسم اللغة العربية.

5- قسم التقويم.

6- قسم الثنائية الأدبية.

7- قسم البحوث.

أما الشعب التي تتبع لهذه الإدارة وهي على النحو التالي:

1- شعبة العلوم الإنسانية بالعربية.

2- شعبة العلوم الإنسانية بالفرنسية.

3- شعبة التدريب الأساسي.

4- شعبة التجربة بالعربية.

5- شعبة التجربة بالفرنسية.

ثالثاً : إدارة الكتاب والطباعة والنشر :

وتقوم هذه الإدارة بدور إعداد الكتب المدرسية الجديدة وتخطيط وتقويم تكلفة اقتناء الكتب المدرسية ثم طباعة الكتب المدرسية والمراشد التربوية بمختلف أنواعها ومقاساتها، طباعة ونشر ومتابعة الكتاب المدرسي، نشر البحوث والدوريات والوثائق والمجلات العلمية وتشمل الأقسام التالية:

1- قسم التخطيط والتقييم المالي.
2- قسم السكرتارية والوثائق والمحفوظات.
3- قسم الصور والرسوم.
4- قسم ادريب لجان التصميم باللغة العربية.
5- قسم النشر بالحاسب الآلي.
6- قسم الطباعة.
7- قسم الترجمة والتصحيح.
8- قسم إدارة المكتبات.

أما الشعب التي تتبع لهذه الإدارة فهي أربعة:

1- شعبة الترجمة.
2- شعبة التصحيح.
3- شعبة الإنترنت.

رابعاً : إدارة الموارد المالية والبشرية والمعدات:

وتشمل الأقسام التالية: مرسوم رئاسي رقم "١٦٦٣" للعام ٢٠١٨م.

1- قسم إدارة المعدات.
2- قسم المجلة التشادية للعلوم التربوية.
3- قسم المكتبة.
4- قسم الحاسب الآلي.
5- قسم الشؤون الخارجية.
6- قسم الأعمال العامة والموارد البشرية.
7- قسم الموارد المالية.

أما الشعب التي تتبع لهذه الإدارة فهي أربعة:

1- شعبة الأعمال العامة والموارد البشرية.

2- شعبة الموارد المالية.

3- شعبة الحاسوب.

4- شعبة المكتبة بالعربية.

كيف يعمل المركز الوطني للمناهج في وضع المناهج بدولة تشاد :

إعداد المنهج الدراسي ليس عملاً عشوائياً كما يعتقده البعض وإنما هو عمليات مخططة ومنظمة تنظيم دقيق وفقاً لقواعد ومعايير محددة متفقة عليها عالمياً، فالمركز الوطني للمناهج في دولة تشاد تضع الإطار العام للمناهج الدراسية وفق "مصفوفة المدى والتتابع" وبناءً عليه يتم تحديد "المفاهيم والمهارات" التي يؤد أن يكتسبها التلميذ في كل مقرر دراسي تتابعاً من مرحلة ما قبل المدرسة إلى نهاية المرحلة الثانوية.

لا شك أن المركز الوطني للمناهج هو المعني الأساسي بوضع هذه المصفوفة الهيكلية ولكن يترك أمر تحكيمها لأساتذة الجامعات ليقوموا بتأكد أنها تتوافق مع المعايير العلمية المتبعة في إعداد ووضع المناهج الدراسية، ثم تأتي مرحلة أخرى أكثر أهمية وهي عرضها للخبراء الدوليين لوضعها في الميزان العلمي والتأكد من إمكانية استخدامها في المدارس. ولكن قبل هذه الخطوات يعمل المركز الوطني للمناهج في دولة تشاد أحياناً على الاطلاع على مناهج ومقررات الدول الأخرى للاسترشاد بها مع وضع في الاعتبار أن المنهج الذي يتم وضعه في نهاية هذا البرنامج هو منهج تشادي خالص يعمل على تحقيق الغايات الوطنية.

ولا يتوقف الأمر في إعداد ووضع المنهج فقط، وإنما هناك خطوات أخرى يقوم بها المركز الوطني للمناهج لاختبار المناهج بعد تطبيقها في المدارس، لذا يحرص المركز الوطني للمناهج على إجراء مراجعات دورية من خلال إشراك أساتذة الجامعات والخبراء المحليين والدوليين في هذا الأمر، وذلك لأن مشاركة الخبراء الدوليين لتنمية قدرات الأعضاء المحليين وإعطائهم الاستشارة والخبرة في تطوير المناهج أمر في الغاية من الأهمية، بالإضافة إلى هذا الجهد المتواضع فإن المركز الوطني للمناهج يقوم أيضاً بدور وضع ضمانات نجاح منظومة المناهج الجديدة، وذلك من خلال التنسيق مع جهات ذات الصلة لتدريب المعلم الذي يقوم بتنفيذ هذا المنهج بصورة دورية ومستمرة، ومن الطبيعي أن يواجه ذلك بعض الصعوبات ويستغرق فترة زمنية طويلة ولكنها خطوة ضرورية يجب أن لا يتم تجاوزها.

إنجازات المركز الوطني للمناهج:

قام المركز الوطني للمناهج بعدة أنشطة قدم من خلالها الكثير من الإنجازات على النحو التالي:

إنجازات تتعلق بإدارة الكتاب والطباعة والنشر:

كما ذكرنا مسبقاً فان هذه الإدارة تقوم بدور إعداد الكتب المدرسية الجديدة والمراشد التربوية بمختلف أنواعها ومقاساتها، وتقوم أيضاً بدور تخطيط وتقويم تكلفة طباعة الكتب المدرسية واقتنائها ونشرها، بالإضافة إلى نشر البحوث والدوريات والوثائق والمجلات العلمية.

زادت الكفاءة الإنتاجية للمركز الوطني للمناهج فيما يتعلق بوضع الكتب المدرسية وطباعتها وتوزيعها منذ ٢٠١٥م، حيث تم طباعة كتبر المرحلة الابتدائية بكميات كبيرة لأول مرة في تاريخ التربية والتعليم في جمهورية تشاد، فبلغ عدد الكتب التي تمت طباعتها في هذه المرحلة حوالي مليون كتاباً شاملاً جميع مقررات المرحلة الابتدائية للمدارس العربية تحقيقاً للهدف الذي وضعه المركز القومي للمناهج بتمليك كل تلميذ كتاب مدرسي.

وفي ٢٠٢١م تمت طباعة مراشد المعلمين باللغتين الفرنسية والعربية بجانب أنه عمل على طباعة وتوزيع مقررات المرحلة الإعدادية في جميع المواد باللغتين العربية والإنجليزية، وفي تغطية جديدة للنقص الذي تعانيه المدارس من الكتاب المدرسي عمل المركز القومي للمناهج بطباعة ٥٠٠٠٠٠ ألف كتاباً جديداً باللغتين العربية والفرنسية تمكيناً للوصول إلى الحد الأدنى من حاجات التلاميذ المتعلقة بالمنهج والمقررات، حيث أثبتت الإحصائيات بأن عدد التلاميذ الذين شملتهم هذه التغطية بلغ حوالي ٢ مليون و٥٠٠ ألف تلميذاً وتلميذة.

ومن جهة أخرى بذل المركز الوطني للمناهج جهداً كبيراً في تغطية مناهج ومقررات المدارس الاستثنائية "وهي مدارس اللاجئين والمدارس الكائنة في مناطق النزاع" في شرق تشاد ومنطقة "بول" حول بحيرة تشاد والمناطق المتاخمة بإقليم أم التيمان المجاورة لدولة إفريقيا الوسطى من الناحية الجنوبية للبلاد، وتم إعداد مقرر التربية الإسلامية للمرحلتي الاعدادية والثانوية بمدارس اللاجئين في شرق البلاد.

وفيما يتعلق بتعديل البرنامج للمقررات الدراسية عمل المركز الوطني للمناهج في ٢٠٠٤م بعمليات تعديل واسعة في كتاب "شامبيون" وهو عبارة عن مقرر مدرسي

كميروني تم اعتماده من قبل السلطات التربوية التشادية كمقرر دراسي يدرس في المدارس، قام المركز بإجراء تعديلات ليتلاءم الكتاب مع البيئة التشادية والسياسة التربوية بالبلاد. بالإضافة إلى ذلك عمل المركز الوطني للمناهج على إجراء تعديلات في كتاب الرياضيات والعلوم والقراءة . ديوا قولوم (٢٠٠٩:٤٩).

وفي اطار مساعى المركز الوطني للمناهج في طباعة الكتاب المدرسي وتمليكه للتلميذ عمل على تأسيس مطبعة خاصة تقوم بالآتي:

- طباعة وتوزيع المقرر والكتب المدرسية
- إنتاج وثائق النشر والتوعية لمحو الأمية.
- توزيع وثائق البحث والدوريات والمجلات العلمية.
- تقديم خدمات الطباعة للاشخاص العاديين والباحثين .

ولعل من المفيد أن نذكر أن أهم الإنجازات التي حققها المركز الوطني للمناهج في إطار هذه الحقبة هي إقامة علاقات جيدة وحميمة مع المراكز القومية لإعداد المناهج في المحيط الإقليمي والدولي، ويعد المركز القومي للمناهج والبحث التربوي في السودان أبرز تلك المراكز التي تبادلت معه الخبرات في مجال إعداد الكتب المدرسية وطباعتها وتوزيعها وتدريب الكوادر العاملة، ولا شك أن هذا الجهد الكبير يعد أحد اكبر إنجازات المركز الوطني للمناهج على صعيد الإقليمي التي تعكس الرؤية الثاقبة لإدارة المركز التي تسعى إلى الارتقاء بالتعليم في البلاد ليواكب ركب التقدم والتطور العالمي. أرشيف قسم الطباعة والنشر بالمركز القومي للمناهج (٢٠١٨:١).

رقم	اسم الكتاب أو البرامج	المكان أو الجهة	التاريخ
١	اعداد البرنامج المعدل للمرحلة الابتدائية	تشاد	٢٠٠٤م
٢	اعتماد الكتاب الكاميروني (شانبيو) بعد تكييفها مع الثقافة التشادية ومتطلبات تلاميذ المرحلة الابتدائية .	تشاد	٢٠٠٤–٢٠٠٨م
٣	اعداد الكتب المدرسية للمرحلة الابتدائية ومراجعتها	تشاد	٢٠٠٤–٢٠٢٠م
٤	إعداد المنهج الدراسي للصف الأول الثانوي .	تشاد	٢٠٠٤
٥	إعداد كتاب الصف الأول الثانوي ودليل المعلم لكافة الكتب المدرسية للصف الثالث والرابع المتوسط	تشاد	٢٠١٦م
٦	إعداد كتاب الأول والكتاب الثاني بالغتين العربية والفرنسية لطلاب معهد المعلمين المزدوج في عام ٢٠١٦م	تشاد	٢٠١٦م

٧	إعداد المنهج الدراسي للصف الثاني الثانوي .	تشاد	اكتوبر ٢٠١٧م
٨	إعداد كتاب المدرسي للصفين الثاني الثانوي العلمي والثاني الثانوي الأدبي.	تشاد	ديسمبر ٢٠١٧م
٩	إعداد المنهج الدراسي للصف الثالث الثانوي .	تشاد	٢٠١٨م
١٠	إعداد كتاب المدرسي للصف الثالث الثانوي .	تشاد	ابريل ٢٠١٨م
١١	إعداد دليل المعلم للصف الثاني الثانوي	تشاد	يوليو ٢٠١٨م
١٢	إعداد دليل المعلم للصف الثالث الثانوي	تشاد	أغسطس ٢٠١٨م
١٣	إعداد المنهج الدراسي للصف الأول الثانوي .	تشاد	اغسطس ٢٠١٩م
١٤	إعداد الكتاب التمهيدي المبسط للكتاب الأول والكتاب الثاني بالغتين العربية والفرنسية لطلاب معهد المعلمين المزدوج .	تشاد	٢٠٢٠م

جدول يوضح انجازات المركز الوطني للمناهج في طباعة الكتاب والنشر :

إنجازات تتعلق بإدارة التأهيل والتقويم والبحوث:

في غضون الأعوام الخمسة الماضية عمل المركز الوطني للمناهج على رفع كفاءة الكوادر العاملة وزيادة خبرتهم من خلال تأهليهم مهنياً وأكاديمياً ليتمكنوا من القيام بواجباتهم الأساسية بالمركز، هكذا تم ابتعاث عدد من العاملين إلى دولة بلجيكا لتلقي أسس طريقة التربية بالإدماج، كما بعث المركز ببعض الكوادر العاملة إلى دولة تونس للوقوف على تجربتها في مجال الإدماج التعليمي، فاستفاد هؤلاء من هذه الدورات وفور عودتهم شرعوا في إعداد كتاب "النجم الساطع" للمرحلة الابتدائية في جميع المواد إضافة إلى المراشد التربوية المعينة في عملية التدريس وعدد لا يستهان به من المستندات والوثائق التربوية التي تسهم في ترقية العملية التعليمية.

وامتداداً لدوره الطليعي في تأهيل الكوادر العاملة للاطلاع بدورهم المنوط بهم من خلال زيادة خبرتهم ورفع مستوياتهم العلمية عمل المركز الوطني للمناهج على ابتعاثهم إلى عدد من الدول لتلقي دورات تدريبية منها: فرنسا والتوغو زفيتنام وتركيا والمغرب والولايات المتحدة الأمريكية، لا شك أن هؤلاء المبعوثون قد استفادوا من هذه الدورات من خلال تأثرهم وتأثيرهم بخبرات تلك الدول ومواكبتهم للتطور اللازم للتربية في تلك البلدان، وهنا يجب الإشادة بشخصية المدير العام

للمركز القومي للمناهج الذي تمكن من خلال خبرته الثاقبة وتاريخه العلمي الثر من بناء جسور الثقة والتعاون مع مختلف مراكز المناهج في الإطار الإقليمي والدولي، وكان المدير العام للمركز قد مثل المركز في عدد غير قليل من المحافل الدولية فتدرج في بناء خبراته إلى أن وصل إلى تولى منصب نائب الرئيس للمنظمة الإفريقية للمناهج منذ ٢٠١٩م ومقرها "يوغندا" ومن المتوقع أن يعقد المؤتمر الثاني للمنظمة في العاصمة أنجمينا قريبا.

بجانب التأهيل التربوي للمعلمين الوطنيين والكوادر العاملة في المركز، عمل المركز أيضاً على تأهيل معلمي مدارس مخيمات اللاجئين بشرق تشاد، وذلك من خلال أفراد دورات تدريبية مكثفة للتعريف بالمنهج وتبعاته.

بالإضافة إلى هذه الأنشطة المتعلقة بالإعداد والتدريب للكوادر العاملة قام المركز الوطني للمناهج على إصدار مجلة فصلية تعنى بالشأن التعليمي وتسمى بالمجلة التشادية للعلوم التربوية وهي وثيقة ذات قيمة تربوية وعلمية كبيرة وتهدف إلى نشر الوعي التربوي بين العاملين في الحقل التربوي وتحسين الكفاءة المهنية والثقافية والأكاديمية للمعلمين.

رقم	البرامج	عدد المتدربين والجهة	التاريخ
١	إعداد وصياغة الكتب المدرسية	بروكسل وتونس	يناير ٢٠٠٨م
٢	تعليم اللغة الفرنسية .	فرنسا وساحل العاج	فبراير ٢٠١٠م
٣	تدريب المعلمين لتجربة المناهج والكتب المدرسية ودليل المعلم للمرحلة المتوسطة وفق منهجية المقاربة بالكفايات	تشاد	اكتوبر ٢٠١٧م
٤	دورة التدريبات والخبرات في هندسة الكتب المدرسية.	تونس (١٤)	فبراير ٢٠١٨م
٥	دورة تلقي التدريبات والخبرات في هندسة المناهج الدراسية .	تونس (١٥)	ابريل ٢٠١٨م
٦	تدريب المعلمين لتجربة المناهج والكتب المدرسية ودليل المعلم للمرحلة الابتدائية (من الصف الثالث الى السادس) وفق منهجية المقاربة بالكفايات	تشاد	يونيو ٢٠٢١
٧	تدريب المعلمين في مخيمات اللاجئين لتجربة المناهج والكتب المدرسية ودليل المعلم للمرحلة المتوسطة وفق منهجية	تشاد	يونيو ٢٠٢١م

	المقاربة بالكفايات.		
٨	دورة تلقي التدريبات والخبرات في النشر والحاسب الآلي .	المغرب (٥)	فبراير ٢٠٢١
٩	دورة تلقي التدريبات والخبرات في كيفية تشغيل المطبعة .	تركيا (٤)	نوفمبر ٢٠٢٠م

جدول يوضح انجازات المركز الوطني للمناهج في تدريب وتأهيل الكوادر العاملة.

الرؤية المستقبلية :

ترتبط الرؤية المستقبلية للمركز الوطني للمناهج بالاستراتيجيات والخطط المعتمدة لسير العمل في المركز والتي تمت إجازتها من قبل الجهات التربوية العليا بالبلاد، ولا شك أن الإنجازات التي حققها المركز في خلال السنوات الماضية وبالإضافة إلى المستجدات التي طرأت على المستوى الوطني والإقليمي والدولي لها أثر كبير في توفير قوة الدفع الذاتي للانطلاقة نحو آفاق مستقبل زاهر وزاخر بعديد من الأعمال العظيمة.

وللمركز الوطني للمناهج رؤية مستقبلية واضحة يسعى من خلالها إلى تحقيق غايات سامية تكون فاعلة ومؤثرة في النظام التربوي في دولة تشاد، ولا شك ان للعزيمة القوية التي تتمسك بها الإدارة العامة للمركز الوطني للمناهج ودورها الحيوي في بناء علاقات إقليمية ودولية فاعلة أثر كبير وواضح على تحقيق إنجازات مستقبلية ذات مواصفات نوعية في المجالات المختلفة، في مجال البحث التربوي ورفع كفاءة العاملين بالمركز وفي مجال إعداد الكتاب المدرسي والمقررات الدراسية بشقيها العربي والفرنسي وتعديل المناهج والبرامج التعليمية. ويمكن تحديد الرؤية المستقبلية للمركز في الآتي:

- الارتقاء بالكتاب المدرسي نوعاً وكيفاً .
- العمل على تعديل المناهج لتواكب التربية العملية.
- اعداد مناهج وبرامج التعليم العالي.
- تكثيف إجراءات البحث العلمي في مجالات التربية المرتبطة بالمنهج والكتاب المدرسي.
- تفعيل عملية التأهيل والتدريب الأساسي المستمر.
- العمل على إعداد منشورات للتعريف وتبسيط مساقات التربية بالإدماج.
- العمل على رفع الكفاءة المهنية للعاملين بالمركز الوطني للمناهج.

- السعي إلى توحيد المدرسة التشادية بحيث تكون مدرسة ذات شقين تعمل بالعربية والفرنسية.
- النظر في مقررات اللغة العربية للمرحلة الإعدادية والثانوية لتتفق وطبيعة اللغة المعمولة بها.
- طباعة وتوزيع الكتب المدرسية والوسائل التعليمية محلياً.

نتائج البحث:

1- نشأ المركز الوطني لحاجة الدولة الماسة في تطوير مناهج التعليم بالبلاد .

2- تطور المركز الوطني للمناهج نتيجة لجهود وطنية واقليمية ودولية بذلت لترقية نظام التعليم في دولة تشاد.

3- أقام المركز الوطني للمناهج علاقات جيدة وحميمة مع المراكز القومية لإعداد المناهج في المحيط الإقليمي والدولي مما أسهم في تطوير النظام التعليمي بالبلاد.

4- عمل المركز الوطني للمناهج على رفع كفاءة الكوادر العاملة وزيادة خبرتهم من خلال تأهليهم مهنياً وأكاديمياً في الداخل والخارج.

5- وضع المركز الوطني للمناهج رؤية مستقبلية قائمة على أساس الفكر والدراسة وقراءة الواقع.

التوصيات:

1. العمل على توطين تدريب الكوادر العاملة في الداخل بالإضافة إلى دوراتهم الخارجية.
2. الحاق خبراء متخصصين في المناهج وطرق التدريس في المركز بجانب الخبراء الأكاديميين.
3. ضرورة استمرار مجلة الدراسات التربوية التابعة للمركز في الصدور.

المراجع:

1. محمد صابر سليم وآخرون(٢٠٠٦م) بناء المناهج وتحطيطها، دار الفكر، الأردن، ط١
2. المرسوم رقم ١٦٦٣ بشأن تنظيم وتسيير المركز الوطني للمناهج الصادر بتاريخ ١٦ أكتوبر ٢٠١٨م.
3. أرشيف قسم الطباعة والنشر بالمركز القومي للمناهج (٢٠١٨:١).

4.ديوا قولوم(٢٠٠٩م) الإطار الوطني لتوجيه المناهج، منهج التعليم الأساس، المجلة التشادية للعلوم التربوية، العدد الأول أبريل.

5.ديوا قولوم، المركز الوطني للمراكز وخدمة النظام التربوي في تشاد، المركز الوطني للمناهج ٢٠٢١م.

6.البرنامج المعدل للتعليم الابتدائي، وزارة التربية الوطنية، إنجمينا سبتمبر. ٢٠٠٤م.

الأحكام الفقهية المتعلقة بوباء كورونا وأثرها على العبادات

د. رندا حسن عبد الرحمن(*)

مستخلص البحث:

بعد أن أعلنت منظمة الصحة العالمية أن فيروس كورونا بلغ مستوى الجائحة أو الوباء العالمي، ونظراً لأن الشريعة الإسلامية تحرص حرصاً شديداً على حفظ النّفس الإنسانية وبناءً على قاعدة إزالة الضّرر التي تعتبر من مبادئ ومقاصد الشّريعة الإسلامية السّامية التي يقوم على أساسها الفقه الإسلامي، وبناءً عليه يجب اتخاذ كثير من الاحترازات التي تخفف أو تحد من انتشار العدوى بين الناس، مثل تعليق صلاة الجمعة والجماعة في المساجد، ومنع العمرة والحج، وطريقة التعامل مع الميت بسبب الوباء، وفي هذا إشارة إلى جدية الموضوع وأهميته.

المقدمة:

الحمد للّه رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد:

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية لها قواعد فقهية حاكمة لأوقات الأزمات ومن أهمها: قاعدة رفع الحرج والسماحة، وقاعدة المشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع، وقاعدة الأخذ بالرخص أولى من العزيمة حفظا للنفوس، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، وقاعدة الإمام تقييد المباح في حدود اختصاصه مراعاة للمصلحة العامة.

في هذه الأيام مع بداية عام ٢٠٢٠م يعاني العالم في مشارق الأرض ومغاربها من وباء داهم الناس على غير موعد، أطلق عليه الباحثون والمتخصصون فيروس كورونا COVID 19، فأثار مخاوف عالمية، خصوصاً بعد كثرة الوفيات في كثير من بلدان العالم، الأمر الذي دفع بعض الدول إلى اتخاذ إجراءات احترازية حفاظا على الحياة الآدمية، وقدمت كثير من الفتاوى الشرعية حول الإجراءات الاحترازية التي تقلل من خطورة هذا الفيروس وتحد

(*) الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والقانون جامعة دنقلا

من انتشاره، ومحاولة دفع هذا الوباء العالمي بالتعاون لإيجاد لقاح له، ومعلوم أن إنقاذ نفس واحدة في الشريعة الإسلامية قد جعله الشرع كإحياء البشرية جميعا، قال تعالى: "وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"[المائدة:٣٢]. وهذا مما دفع الباحث للبحث في هذه النازلة، وبعد البحث والتقصي لم أجد على حد علمي رسالة متعلقة بوباء كورونا عدا كتاب بعنوان فتاوى العلماء حول فيروس كورونا تأليف البروفيسور مسعود صبري، وهو يحتوي على إجابة العلماء المعاصرين لبعض المسائل المتعلقة بفيروس كورونا.

واللَّه الموفق للحق، والهادي للصواب، وبه الاستعانة وعليه التكلان

التمهيد:

تعريف الوباء

الوباء: إنه كل مرض معدي، وقيل: الطاعون (وقد عرف الطاعون بأنه: بثر وورم مؤلم جداً يخرج مع لهب ويسود ما حوله أو يخضر أو يحمر حمرة بنفسجية كدرة ويحصل معه خفقان القلب والقيء-(النووي، ١٣٩٢هـ،١/ ١٠٥)، وقيل: الإيماء، فتؤمي لمن أمامك بأن تشير إليه بيدك، وتقبل بأصابعك نحو راحتك تأمره بالإقبال إليك، أو تؤمي لمن خلفك فتفتح أصابعك إلى ظهر يدك بالتأخر عنك"(ابن سيده٢/ ٥٦٦)، وعرفه بعض الفقهاء المتقدمين بقوله: "هو مرض الكثير من الناس في جهة من الأرض دون سائر الجهات، ويكون مخالفاً للمعتاد من الأمراض في الكثرة وغيرها، ويكون نوعاً واحداً"(الخرشي٤/ ١٥٥) وعرفته الموسوعة الطبية الحديثة بأنه: "كل مرض يصيب عدداً كبيراً من الناس في منطقة واحدة في مدة قصيرة من الزمن، فإن أصاب المرض عددا عظيما من الناس في منطقة جغرافية شاسعة سُمي وباء عالمياً"(الموسوعة الطبية ١٣/ ١٨٩٤)، والمرض المعدي عند الأطباء يُعنى بها المرض القابل للانتقال من فرد أو مجموعة أفراد إلى فرد آخر أو مجموعة أفراد آخرين، ويكون مسببها كائن(محمد علي البار/ ٢٤).

التعريف بفيروس كورونا

أعلنت منظمة الصحة العالمية استجابة لفيروس "كورونا" في ١١/ مارس/ آذار٢٠٢٠م: "أن تفشي مرض"COVID -19" الناتج عن فيروس كورونا المستجد الذي ظهر للمرة الأولى في ديسمبر/ كانون الأول ٢٠١٩م في مدينة ووهان الصينية –قد بلغ مستوى الجائحة، أو الوباء العالمي، دعت المنظمة الحكومات إلى اتخاذ خطوات عاجلة وأكثر صرامة لوقف انتشار الفيروس، معللة ذلك بالمخاوف بشأن "المستويات المقللة للانتشار وشدته" يكفل القانون الدولي لحقوق الانسان لكل شخص الحق في أعلى مستوى من الصحة يمكن بلوغه ويلزم الدول باتخاذ تدابير لمنع تهديد الصحة العامة، وتقديم الرعاية الطبية لمن يحتاجها، يقر قانون حقوق الإنسان أيضا بأن القيود التي تفرض على بعض الحقوق في سياق التهديدات الخطيرة للصحة العامة وحالات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة، ضرورية للغاية، بناء على أدلة علمية، ولا يكون تطبيقها تعسفيا ولا تمييزيا، ولفترة زمنية محددة، وتحترم كرامة الإنسان، وتكون قابلة للمراجعة ومتناسية من أجل تحقيق الهدف المنشود. وعرفه مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي توصيات الندوة الطبية الفقهية الثانية لهذا العام والتي عقدت عبر تقنية مؤتمرات الفيديو يوم ١٦ أبريل ٢٠٢٠م.تحت عنوان "فيروس كورونا المستجد" جاء فيه: التعريف بالمرض هو مرض الفيروس التاجي ٢٠١٩م المعروف اختصارا بكوفيد –١٩ هو التهاب في الجهاز التنفسي بسبب فيروس تاجي جديد، وقد أعلنت منظمة الصحة العالمية رسميا أن هذا الوباء جائحة عالمية ١١مارس٢٠٢٠م، ويظن أن الفيروس حيواني المنشأ في الأصل، وهناك شبهات حول الخفاش وأكل النمل، وأما انتقاله من إنسان لآخر فقد ثبت أنه واسع الانتشار، وتتراوح العدوى بين حامل الفيروس من دون أعراض إلى أعراض شديدة، تشمل الحمى والسعال وضيق التنفس، وتبقى تدابير مكافحة العدوى هي الدعامة الأساسية للوقاية.

إن هذا الحدث الكوني المتمثل في وباء كورونا قد عمّ العالم كله واستنفر جميع الدول بما تملكه من قدرات مادية وصحية لمقاومته؛ ولا شك في أن مجابهة هذا الوباء يقضي تسخير ما يمتلكه الإنسان كله من قدرات مادية،

ومعنوية، ومن مقاصد الشريعة الإسلامية وجوب حفظ النفس من الضرر والهلاك وقد وردت نصوص شرعية منها قول اللَّه عزَّ وجلَّ: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة"[البقرة:١٩٥] وقوله سبحانه وتعالى: "ولا تقتلوا أنفسكم إن اللَّه كان بكم رحيما"[النساء:٢٩]، ومن أهم طرق الوقاية تزويد الإنسان بالطاقة الإيمانية التي ترشده إلى الخير و تمده بقوة معنوية تجعله يجابه الشدائد بشجاعة وثبات، وكما يحتاج الإنسان إلى مناعة بدنية ونفسية من أجل مقاومة الأمراض، وهو كما قرره الأطباء والمختصون، مع ضرورة الأخذ بأسباب الوقاية والعلاج، وقد أمر اللَّه تعالى بالأكل من الطيبات وتجنب الخبائث، قال اللَّه تعالى: "... وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ..."[الأعراف:١٥٧]، وكذلك من طرق الوقاية العناية بصحة الإنسان بالنظافة، وقد أمر الإسلام بالغسل والتطهر من الأوساخ والأدران، ومعلوم أن الأوساخ التي تصيب جسم الإنسان من عرق وغبار وغيره هي مرتع خصب للجراثيم والفيروسات التي تنقل الأمراض المعدية، وجعل الإسلام الوضوء شرطا من شروط صحة الصلاة، بحيث لا تقبل الصلاة بدونها لقول اللَّه –عز وجل: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا"[المائدة:٦]، ويقول اللَّه تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"[البقرة:٢٢٢] ، ولحديث أبي هريرة رضي اللَّه عنه عن النبي صلى اللَّه عليه وسلم أنه قال: "لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ" (البخاري:١٣٥، مسلم،:٢٢٥]. ويقول الرسول صلى اللَّه عليه: "الطهور شطر الإيمان" (مسلم:٢٢٣)، حيث جعل النظافة نصف الإيمان.

وكذلك من طرق الوقاية الحفاظ على نظافة البيئة، من شوارع ومجمعات مائية وهوائية، وقد نهى النبي صلى اللَّه عليه وسلم عن التبول في الماء الراكد، وكما نهى عن استعماله، وذلك حتى لا تنتقل الأمراض من هذا الماء إلى الإنسان، يقول عليه الصلاة والسلام: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه"(البخاري:٢٣٩)، وأما ما يتعلق بالهواء فقد أرشد النبي صلى اللَّه عليه وسلم إلى إطفاء السراج قبل النوم للوقاية من فساد الهواء على النائم، قال رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم: "أطفوا

المصابيح إذا رقدتم، وغلقوا الأبواب، وأوكوا الأسقية، وخمروا الطعام والشراب"(البخاري:٥٦٢٤).

وأيضا من طرق الوقاية الأخذ بالتدابير الصحية التي تمنع من انتشار العدوى، فقد جاء في الصحيحين فقد قال النبي صلى اللَّه عليه وسلم: "الطاعون آية الرجز، ابتلى اللَّه عز وجل به أناس من عباده فإذا سمعتم به فلا تدخلوا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تفروا منه"(البخاري:٥٧٢٨، مسلم:٢٢١٨)، وهذا التوجيه النبوي في حال وجود الأوبئة يُعلم المؤمن المسؤولية في المحافظة على نفسه من الضرر ومنعه من إيقاع الضرر بغيره، وقد وردت قاعدة عامة للأحكام الشرعية في حديث "لا ضرر ولا ضرار"(ابن ماجة:٢٣٤١)، وفي التعامل مع الوباء وضع الإسلام قاعدة مهمة سبقت كل المهتمين بهذا الشأن تتوافق مع التوجه الطبي في عصرنا وهو ما نسميه (الحجر الصحي)، وهو عزل المرض، وعدم الدخول على منطقة الوباء، وعدم الفرار منه، والاستعانة بالطب والدواء، والتطعيم في الوقاية والعلاج، فجاءت أحاديث تمثل هذه الأصول الطبية ومنها: قول النبي صلى اللَّه عليه وسلم: "لا يوردن ممرض على مصح"(البخاري:٥٧٧٤، مسلم:٢٢٢١)، وفي رواية: "لا توردوا الممرض على المصح"، حديث " فر من المجزوم فرارك من الأسد"(البخاري:٥٧٠٧، البيهقي:١٤٢٤٦)، ولما جاء وفد ثقيف الذي جاء مبايعاً للنبي صلى اللَّه عليه وسلم وكان معهم رجل مجزوم، فأرسل إليه النبي صلى اللَّه عليه وسلم: "إنا قد بايعناك فارجع"(مسلم:٢٢٣١)، ومن جهة أخرى فقد وضعت قوانين في كل دول العالم كعقوبة لكل شخص لا يمتثل للتدابير الصحية.

الأحكام الفقهية المتعلقة بوباء كورونا في حضور الجمعة والجماعات

تعطيل صلاة الجمعة والجماعات

فقد كثرت الفتاوى والأقاويل حول تعطيل الجمعة والجماعات، لما أصاب العالم بالهلع من فيروس كورونا، وكيف يمكن أن تنتقل عدواه بين المصلين، فكانت هنالك إتجاهات فقهية على النحو التالي(صبري مسعود ١/ ١٤٤١هـ):

الإتجاه الأول: القول الأول بجواز تعطيل المساجد في الجمع والجماعات، مع الإبقاء على رفع الأذان (شعيرة الإسلام).

ويمثل هذا الإتجاه جمهور الفقهاء المعاصرين، من غالب المجامع الفقهية، وهيئات الفتوى الكبرى، مثل: هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، وهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، والمجلس العلمي الأعلى بالمغرب، واللجنة الوزارية للإفتاء بالجزائر، وهيئة الفتوى بدولة الكويت، ومجلس الإفتاء بالإمارات، والمجمع الفقهي العراقي لكبار العلماء للدعوة والإفتاء، ولجنة الإفتاء بدائرة الإفتاء بالأردن، والمجلس الإسلامي للإفتاء في الداخل الفلسطيني، وفتوى أساتذة كلية الشريعة والقانون بجامعة قطر. ومن أفراد العلماء المعاصرين: الدكتور علي محي الدين القرة الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والدكتور خالد حنفي الأمين المساعد للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، وغيرهم.

أدلة الفريق الأول: وقد استند جمهور الفقهاء المعاصرين في جواز تعطيل الجمعة والجماعات، وأن يصلى الناس في بيوتهم صلاة الجمعة ولهم أجرها، وأن تصلى الجمعة ظهرا أربع ركعات، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية(السيواسي،١/ ٣٤٥، الطحاوي، ١/ ٢٠٠)، الشافعية(النووي٤/ ٢٠٣، الشربيني١/ ٤٧٦)، والحنابلة (السيوطي١/ ٦٩٩، البهوتي٢/ ٢٨٥)، وبعض المالكية (الدسوقي ١/ ٣٣، الخرشي٢/ ٩٠)، وقد استدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة منها:

١- عموم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية القائمة على التيسير ورفع الحرج والمشقات ودفع الضرر عن الناس والنصوص في ذلك كثيرة كقوله تعالى: "يريد اللَّه بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[البقرة:١٨٥]، وقوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"[الحج:٧٨]، وقوله تعالى: "وما يريد اللَّه ليجعل عليكم من حرج"[المائدة:٦]، وقول النبي صلى اللَّه عليه وسلم: "إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين"[ابن ماجة:٥٢٨].

٢- لقد ثبت في الأحاديث الصحيحة جواز التخلف عن الصلاة بسبب المطر، وأن النبي صلى اللَّه عليه وسلم كان يأمر في اليوم الماطر أن يقول صلوا في

الرحال، ومن هذه الأحاديث ما أخرجه الشيخان عبد اللَّه بن الحارث عن عبد اللَّه بن عباس رضي اللَّه عنهما، أنه قال لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت: أشهد أن لا اله إلا اللَّه، أشهد أن محمداً رسول اللَّه، فلا تقل حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم، قال: فكأنما استنكروا ذاك، فقال: أتعجبون من ذا، قد فعل ذا من هو خير مني، إن الجمعة عزمة، وإني كرهت أن أخرجكم فتمشوا في الطين والدحض"(البخاري:٦٩٩)، وهذه الأسباب أقل بكثير من خطر انتشار عدوى كورونا.

٣- حديث "لا ضرر ولا ضرار"، حيث أن المصلين يتأذون من المريض المصاب بمرض معد.

٤- حديث " فر من المجزوم فرارك من الأسد"، وجاء النهي عن مخالطة المريض بمرض معد للأصحاء، لئلا يكون قدر اللَّه على المختلط به مثل دائه.

٥- ما ورد في صحيح مسلم أنه كان رجل مجزوم في وفد ثقيف الذي جاء مبايعاً للنبي صلى اللَّه عليه وسلم فأرسل إليه النبي صلى اللَّه عليه وسلم: " إنا قد بايعناك فارجع"، فالنبي صلى اللَّه عليه وسلم لم يمنع هذا الرجل من دخول المسجد فحسب؛ بل منعه من دخول المدينة حماية لها من الوباء.

٦- حديث ابن عمر رضي اللَّه عنهما: أن النبي صلى اللَّه عليه وسلم قال في غزوة خيبر: "من أكل من هذه الشجرة- يعني الثوم-فلا يقربن مسجدنا"(البخاري:٨٥٣)، فمنع آكل الثوم عن الحضور لأنه يؤذي غيره، وفي حضور المصاب بمرض معد أذية كبيرة، فيكون من باب قياس الأولى ترك الجماعات لما هو أخطر، الذي هو فيروس كورونا..

وذكرت نصوص صريحة للفقهاء في سقوط الجماعات عن المجزوم والأبرص ومثلهما غيرهما، وكذلك منع صلاة الجمعة عليهما ما داما يؤذيان أو يعديان فمنها ما نقله صاحب كشاف القناع: "وكذا من به برصٌ جذامٌ يتأذى به قياساً على أكل الثوم ونحوه، بجامع الأذى ويأتي في التعزيز منع الجذامى من مخالطة الأصحاء"(البهوتي١/ ٤٩٨).

الإتجاه الثاني: منع الجمع والجماعات في المساجد لمن هم مصابون بالمرض

ومن أبرز أصحاب هذا الرأي لجنة الفتوى بمجمع فقهاء أمريكا الشمالية، وكذلك هو رأي الشيخ محمد الحسن الددو، والشيخ سالم الشيخي عضو المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، وهو الرأي الأول لهيئة علماء السعودية، بعد ما انتهوا إلى رأي جمهور الفقهاء المعاصرين في الفتوى الثانية لهم.

واستند هذا الفريق إلى الجمع بين الأمرين، وعدم اللجوء إلى الترجيح، إذ لا حاجة إليه، وأن النصوص التي تبيح التخلف عن الجماعات إنما لأصحاب الأعذار، أو من يخشون على أنفسهم، أما الأصحاء فالواجب في حقهم إقامة الجمع والجماعات، ومع خشية انتشار المرض، تقام الجمع والجماعات بالحد الأدنى، عملا بجميع الأدلة، وعدم إهمال أحدها، وكما أنهم نظروا إلى الجانب القدري الإيماني، قال تعالى: "إنا كل شيء خلقناه بقدر"(القمر:٤٩)، وقال رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم: "لا عدوى ولا طيرة ولا صفر ولا هامة"(البخاري:٥٧٥٧، مسلم:٢٢٢٠).

الإتجاه الثالث: وجوب إقامة الجمع والجماعات

ومن أبرز أصحاب هذا الرأي الدكتور حاكم المطيري الأستاذ بكلية الشريعة جامعة الكويت، والشيخ محمد سالم الدودو أحد فقهاء موريتانيا، والدكتور جدي عبد القادر الأستاذ بجامعة الأمير عبد القادر بالجزائر وطاهري بلخير أستاذ الشريعة بجامعة وهران وأستاذ سابق بجامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية.

وقد اعتمد القائلون بهذا الرأي على عموم النصوص التي تدعوا إلى إقامة الجمع والجماعات، واستدلوا بأن الإسلام شرع الجهاد والقتال في سبيل اللَّه، واتلاف النفوس والأموال لظهور أحكامه، قال اللَّه تعالى: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ"(البقرة:١٩٣)، وقال تعالى: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[البقرة:١١٤]، وقد قال ابن تيمية في مجموع الفتاوي: ولا يحل إغلاق المساجد عما شرعت له"(ابن تيمية،٣١/ ٢٥٥).

ومن أبرز النقاط التي انتهى إليها الشيخ محمد سالم الدودو فلا تحتاج دليلا أكثر من البقاء على الأصل الذي تواترت عليه الأدلة وهو وجوب عمارة المساجد، وأنه يجب على الجميع الإنصياع إلى القرارات وتنفيذها، وأنه لا يجوز مخالفتها، ولو كانت خاطئة، والحذر كل الحذر من الاصطدام بالأنظمة الحاكمة؛ درءاً للفتنة، وحفاظاً على بقية السكينة (مسعود صبري / ١٩١).

الراجح –واللَّه أعلم– بعد الإعلان عن انتشار فيروس كورونا كوباء عالمي، ولأجل الضرر المحقق لهذا المرض يجب النظر فيما ذكرته منظمة الصحة العالمية أن الشخص قد يكون حاملا للمرض، ولا تظهر عليه الأعراض إلا بعد مدة من ٥–١٤ يوما، فقد ينتقل المرض لأشخاص عدة وهو لا يدري بأنه حامل للمرض، لذا نجد أن فيروس كورونا يعد من أخطر الأمراض المعدية التي تنتشر في الخفاء، يرى الباحث ويرجح أصحاب الرأي الأول واستنادا بأدلتهم، جواز تعطيل الجمعة والجماعات والاكتفاء برفع الأذان.

حكم صلاة الجمعة في البيوت

صلاة الجمعة في البيوت

فقد أفتى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث(على موقع المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث) بعدد من الفتاوى في البيان الختامي للدورة الطارئة الثلاثين المنعقدة بتقنية(ZOOM) التواصلية المنعقدة في الفترة من١ إلى٤ شعبان ١٤٤١هـ الموافق ٢٥–٢٨مارس ٢٠٢٠م، حيث جاء في الفتوى رقم (٥/ ٣٠): لا تجوز شرعاً صلاة الجمعة في البيوت، ولا يسقط فرض الجمعة بها، والواجب شرعاً هو لزوم البيوت حفاظا على النفس والغير، وصلاة الظهر بدل الجمعة مهما طال الوقت، لأن الرخصة عند الاستثناء يبقى حكمها ما بقي سببها، وهو ما أفتت به دور الفتوى في العالم الإسلامي، وما عمل به أغلب الفقهاء المعاصرين، ومن أهم ما استدلوا به على عدم صحة صلاة الجمعة في البيوت ما يلي:

أولا: الأصل في صلاة الجمعة التعبدية، قال النبي صلى اللَّه عليه وسلم: "صلوا كما رأيتموني أصلي"(البخاري:٦٣١) وقد صلى النبي صلى اللَّه عليه على هيئة وصفة مخصوصتين، وبين بفعله ما أُجمل في القرآن الكريم من

أمر بالسعي إلى الجمعة، قال اللَّه تعالى: "إذا نودي إلى الصلاة من يوم الجمعة فاْسعوا إلى ذكر اللَّه..."[الجمعة:٩].

ثانيا: إن الجمعة شعيرة من شعائر اللَّه، وكونها شعيرة فهذا يقضي إظهارها والإعلام بها، ليحضرها الناس، وصلاتها في البيت مناف لذلك، لها شرط الأداء في مكان معلوم مخصص لصلاة جماعة المسلمين عند من لم يشترط لها المسجد، وبه يتحقق أعظم مقاصد الجمعة وهو اجتماع المسلمين.

صلاة الجمعة في البيوت بمتابعة الخطبة عبر وسائل الاتصال الشبكي

صلاة الجمعة في البيوت خلف المذياع أو التلفاز أو البث المباشر أو غير ذلك من وسائل الاتصال الشبكي لا تجوز، ولا تجزئ عن صلاة الجمعة، ولا تسقط صلاة الظهر عمن صلاها على هذا النحو، وهو ما انتهت إليه الهيئات والمؤسسات الإفتائية المعاصرة، وما أفتى به جمهور الفقهاء المعاصرين في هذه النازلة(فيروس كورونا) أو قبلها بعقود(مسعود صبري/ ٥٨)، "لأن الجمعة عبادة توقيفية تعبدية لها صفة وهيئة شرعية لا تقع العبادة صحيحة إلا بها، واستدلوا بعدم صحة صلاة الجمعة في البيوت بسماع صوت الخطبة بوسائل الاتصال الشبكي بعدد من الأدلة، من أهمها قوله تعالى: "إذا نودي إلى الصلاة من يوم الجمعة فاْسعوا إلى ذكر اللَّه"، فهذا أمر من اللَّه بالسعي للجمعة، والسعي لا يتحقق بالصلاة في البيوت خلف المذياع، وأيضا ذكرت أحديث صحيحة كثيرة خصت صلاة الجمعة بهيئة وأحكام لا تتم في حال أدائها في البيوت، كحديث أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم قال: "من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح، فكأنما قرب بدنه ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشا أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة، فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر"(البخاري:٨٨١).

الجمعة فريضة لها هيئة خاصة ومقاصد شرعية، وكما جاء في الفقه الإسلامي وأدلته: " الجمعة شرعت لدعم الفكر الجماعي، وتجمع المسلمين وتعارفهم وتآلفهم وتوحيد كلمتهم، وتدريبهم على طواعية القائد، والتزام

متطلبات القيادة، وتذكيرهم بشرع الإسلام دستوراً وأحكاماً وآداباً وسلوكاً، وتنفيذاً لأوامر الجهاد وما تتطلبه المصلحة العامة في الداخل والخارج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن تكرار الوعظ والتذكير الدائم كل أسبوع له أثر واضح في إصلاح الفرد والجماعة"(الزحيلي٤/ ١٢٧٨)، وهذا ما يدل على عدم جواز صلاة الجمعة بالصفة المذكورة أعلاه.

الأحكام الفقهية المتعلقة بوباء كورونا في الحج

الحج من أفضل العبادات وأجل الطاعات، التي لا يستقيم دين العبد إلا به، فهو كفارة للذنوب، وهو من خير الأعمال التي يتقرب بها العبد إلى ربه، قال تعالى: "ولِلَّه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"[آل عمران:٩٧]، وعن أبي هريرة رضي اللَّه عنه، قال: سئل النبي صلى اللَّه عليه وسلم، أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان باللَّه ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل اللَّه، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور"(البخاري:١٥١٩)، ولكن قد يطرأ على الانسان بعض المعوقات التي قد تكون سببا في حرمانه كل هذه الأجور العظيمة والفضائل الجليلة كالأمراض المعدية مثلا، فإن للمريض مرضاً معدياً حالات نذكر منها:

الحالة الأولى: أن يكون غير مستطيع للحج لضعفه أو وجود المشقة والحرج عليه في الحج فإنه بهذه الحال لا يجب عليه اتفاقاً، فإن كان مرضه يرجى برؤه وشفاؤه فإن توكيل المريض لغيره للحج عنه في هذه الحال لا يصح، وحج غيره عنه لا يجزئه(ابن قدامة٣/ ٢٣٣)، هذا إذا كان مرضه بسيطا وليس خطيرا وله علاج طبي ويمكن أن يتماثل للشفاء، أما إذا مريضا لا يرجى برؤه وليس لمرضه سبيل للشفاء فهنا التوكيل جائز، عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما: أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول اللَّه إن فريضة اللَّه على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: "نعم"، وذلك في حجة الوداع. وفي رواية لمسلم: "فحجي عنه"(البخاري:١٨٥٤، مسلم:١٣٣٤).

الحالة الثانية: الأمراض المعدية التي لا يوجد لها دواء ناجع، وتنتقل بالتنفس ولا يمكن الحرز من انتقالها من المريض لغيره، إما لشدة الزحام، أو لغيره من الأسباب، فلا يجوز للمريض أن يحج في هذه الحالة، وذلك للأدلة

الدالة على حرمة الإضرار بالمسلم، منها ومنها قوله تعالى: "والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبينا"[الأحذاب:٥٨]، دلت الآية على تحريم أذية المؤمن.

تعطيل الحج بسبب المرض المعدي

تعتبر هذه المسألة من المسائل النازلة المعاصرة التي تحتاج إلى دراسة طبية فقهية معمقة، حيث لا بد من استشارة أهل الإختصاص من الأطباء الثقات والجهات الطبية وأخذ آرائهم قبل إصدار الفتاوى المناسبة لمثل هذه المسائل المستجدة.

ففي هذا العام (١٤٤١هـ) تابع مجمع الفقه الإسلامي الدولي بكل اهتمام الإجراءات الإستباقية والإحترازية التي أعلنت عنها المملكة العربية السعودية بخصوص فيروس كورونا حماية لأبناء الوطن والمقيمين والمسلمين جميعا، والتي تتلخص في إيقاف دخول المعتمرين والراغبين في زيارة المسجد النبوي الشريف بصفة مؤقتة، حماية لهم وللمواطنين جميعاً من التعرض للعدوى من هذا الفيروس بعد الانتشار الواسع له في عدد من الدول العربية والإسلامية التي من بينها عدد من الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي، وكذلك الإجراءات الأخرى الخاصة بمنع السياح من الدول التي انتشر فيها المرض من دخول المملكة، وغيرها من الإجراءات المتعلقة بهذا الموضوع.

وإذ يقدر المجمع الفقهي للمملكة هذه الإجراءات الوقائية تزامناً مع الواجب الشرعي الذي يحرص عليه القائمون على الأمر في المملكة العربية السعودية حماية لحياتهم وأمنهم واستقرارهم وما يؤيده ما استقر في شرع اللّه سبحانه وتعالى من اتخاذ كل ما يمكن اتخاذه لتحقيق هذا الغرض وقياماً بالواجب الذي تدعوا إليه مقاصد الشريعة التي تحرص على منع كل ما يؤدي إلى العدوى بالأمراض السارية والإضرار بالناس، واستدلوا بالأحاديث الصحيحة السابقة، كحديث "فر من المجزوم فرارك من الأسد"، و"إنا قد بايعناك فارجع"، وأكد هذا المعنى أيضاً ما ورد في حديث: "فإذا سمعتم به فلا تدخلوا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تفروا منه"(موقع مجمع الفقه الإسلامي)، وكما دعا مجمع الفقه الإسلامي الدولي إلى الالتزام بكل

التعليمات التي يصدرها أولوا الأمر بهذه الشؤون الملحة، وأن يلتزموا بها، ويحرصوا عليها حرصاً شديداً، يقول اللَّه تعالى: "فَاتَّقوا اللَّه ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيرا لأنفسكم ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون"[التغابن:١٦].

أفتى الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين "علي القره داغي" بجواز منع مناسك العمرة والحج "مؤقتا"، فيحال انتشار وباء كورونا بشكل قاطع وغلب الظن أن الحجاج أو بعضهم قد يصيبهم الوباء بسبب الازدحام، جاء ذلك في فتوى مفصلة أصدرها القره داغي، حول الأحكام المتعلقة بانتشار فيروس كورونا والتعامل معه في ظل تهديده لحياة كثير من الناس، وجاء في الفتوى فيما يتعلق بالعمرة والحج: "الراجح أنه إذا انتشر الوباء قطعا أو تحقق غلبة الظن –من خلال الخبراء المختصين– أن الحجاج أو بعضهم قد يصيبهم هذا الوباء بسبب الازدحام، فيجوز منع العمرة أو الحج مؤقتا بمقدار ما يدار به المفسدة، وأضاف أن الفقهاء اتفقوا على جواز ترك الحج عند خوف الطريق، بل أن الاستطاعة "لأداء الحج" لن تتحقق إلا مع الأمن والأمان، ولذلك فإن الأمراض الوبائية تعد من الأعذار المبيحة لترك الحج والعمرة بشرط أن يكون الخوف قائما على غلبة الظن بوجود المرض، أو انتشاره بسبب الحج أو العمرة"(موقع المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث). وكما شدد القره داغي على أن الخوف من انتشار المرض بسبب الحج والعمرة يقدره أهل الاختصاص من الأطباء.

وبتاريخ الاثنين ١ ذو القعدة ١٤٤١هـ أيدت هيئة كبار العلماء قرار المملكة العربية السعودية: "أن يكون حج هذا العام ١٤٤١هـ بعدد محدود جداً للراغبين في أداء المناسك لمختلف الجنسيات الموجودين داخل المملكة، وذلك لمنع انتشار فيروس كورونا المستجد"، وأشارت الهيئة في بيان لها إلى أهمية إقامة شعيرة الحج دون إلحاق ضرر بأرواح الحجاج، ودون أن تكون الشعيرة العظيمة سبباً في زيادة انتشاره "موضحة أن الآيات الكريمة وقواعد الشرعية تؤكد على دفع الضر قبل وقوعه، ووجوب المحافظة على النفوس والاحتراز، والأخذ بالأسباب لمنع انتشار الأمراض والأسقام"، وكما لفتت هيئة كبار العلماء إلى ما حذر منه أهل الاختصاص من أن التجمعات

تعتبر السبب الرئيس في انتقال العدوى، في ظل ما يشهده العالم من جائحة كورونا.

والذي يترجح للباحث هو ما جاء في قرار المملكة العربية السعودية بأنها لم تمنع شعيرة الحج منعاً عامة وإنما عملت بحديث رسول اللَّه صلى اللَّه: "فإذا سمعتم به فلا تدخلوا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تفروا منه".

الأحكام الفقهية المتعلقة بوباء كورونا في الجنائز

حكم غسل الموتى في الأوبئة

اختلف الفقهاء على حكم الغسل، الوجوب وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية (الكاساني١/ ٢٩٩، السمرقندي/ ٢٣٩)، والشافعية (الماوردي ١/ ٣٧٦، النووي٥/ ١٢٨)، والحنابلة (ابن المفلح،٢/ ٢٢٣،البهوتي،٢/ ٨٥)، واختيار بعض المالكية(الدسوقي١/ ٤٠٧)، وبعضهم سنة وهو قول أكثر المالكية(الدسوقي١/ ٤٠٧).

استدل جمهور الفقهاء بقول النبي صلى اللَّه عليه وسلم لما توفيت ابنته: "أغْسِلْنَهَا..." (البخاري: ٩٣٩)، وهذا أمر، وأن النبي صلى اللَّه عليه وسلم غَسَل وأبو بكر بعده، وتوارثه المسلمون (السمرقندي١/ ٢٤٠)، أما أصحاب الرأي الثاني، استدلوا بما استدل به الجمهور لكنهم حملوها على السنية.

والراجح –واللَّه أعلم– هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من وجوب غسل الميت لقوة الأدلة التي ذكروها.

أما في مسألة الوباء ذكرها فقهاء المالكية(الموافق٣/ ٤٦) فقالوا: "لا بأس عند الوباء، وما اشتد على الناس من غسل الموتى لكثرتهم ، ولم يوجد من يغسلهم أن يغبروا بغير غسل".

أما في نازلة فيروس كورونا أفتى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث في الفتوى رقم(١٩/ ٣٠) في أحكام الجنائز: "أولاً: ترجيح دفن الميت المصاب بداء كورونا بالكيس، وفي التابوت الذي خرج به من المشفى، دون تغسيل أو تيمم حتى إن سُمح به قانونا وذلك لما يلي: إن تغسيل الميت على اختلاف بين الفقهاء في حكمه بين الوجوب والسنة، والراجح هو الوجوب لكنه لا يقدر عليه إلا في الأحوال الطبيعية، بعد دراسة الأوساط الصحية أن

التغسيل أو التيمم مع أخذ الاحتياطات الوقائية للمغسِّل لا ينفي عنه خطر العدوى، إن القواعد الفقهية والنصوص الشرعية تدل على المحافظة على حياة الحي الصحيح تقدّم على إقامة السنة والوجوب في حق الميت، وما بينه المجلس أن الميت بهذا الوباء إذا دُفن على تلك الصفة لا ينقص من أجره شيئاً، وتبرأ ذمة أهله والمسلمين شرعا بما فعلوه، وقد دلت النصوص على أنه بمنزلة الشهيد عند اللَّه، قال النبي صلى اللَّه عليه وسلم: " فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابرا يعلم أن ما يصيبه إلا ما كتبه اللَّه له إلا كان له مثل أجر الشهيد"(البخاري:٥٤٠٢)، ثانياً: الصلاة على الميت فرض كفاية عند الجمهور، إذا قام بها البعض سقط عن الباقين، ويكفي أن يصلي عليهم من يسمح له القانون حتى لو كانوا ثلاثة، ثالثاً: الدفن، فإن الأصل أن يدفن المسلم في المكان الذي يمت فيه".

دفن الموتى بالأوبئة في قبر واحد:

الأصل في الميت أن يدفن في قبر مستقل لا يشاركه فيه غيره، وقد اتفقت كلمة الفقهاء على أنه لا يجوز أن يدفن اثنان في قبر واحد إلا لضرورة(السرخسي٢/ ٦٥، ابن قدامة٢/ ٤٢٠). والدليل على الأصل فعل النبي صلى اللَّه عليه وسلم حيث كان يدفن في كل قبر واحداً(السمرقندي١/ ٢٥٦)، أما للضرورة فمثلوا لها بأمثلة منها: كثرة القتلى، أو الوباء –وهي مسألتنا– ونحو ذلك من أسباب الموت العام كالغرق، وقلة من يدفنهم، أو ضيق المكان. واستدلوا للضرورة بما روى أن النبي صلى اللَّه عليه وسلم قال لأصحابه: "احفروا وأوسعوا واجعلوا الرجلين والثلاثة في قبر واحد وقدموا أكثرهم قرآناً"(النسائي:٢٠١١).

يرى الباحث إذا ثبت طبياً أن المتوفى بفيروس كورونا أو مرض ما يتعذر غسله، لكونه مظنة حصول العدوى، فيلجأ حينئذ إلى التيمم بدلا من الغسل، فإن تعذر هو الآخر، "لا يكلف اللَّه نفسا إلا وسعها"، فهنا يبقى للميت ما أمكن من التكفين والصلاة والدفن.

الخاتمة:

ما توصل إليه الباحث أن إحياء النفس والمحافظة عليها مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية، وأن الضرر الأخف يرتكب اتقاء للضرر الأشد، وأن أعظم المفسدتين تدفع بارتكاب أخفهما، ومن أهم التوصيات ما يلي:

١-يجب الاحتياط والأخذ بكل أسباب الوقاية، أخذاً بقول الرسول صلى اللَّه عليه وسلم: "فر من المجزوم فرارك من الأسد" وبقوله صلى اللَّه عليه وسلم: "لا يوردن ممرض على مصح".

٢-يجب شرعا على جميع فئات وشرائح المجتمع الالتزام التام بكل التعليمات الصحية والتنظيمية، لقوله تعالى: "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة".

٣-ينبغي على من ظهرت عليه أعراض هذا المرض تجنب الأماكن العامة وخاصة المساجد، منعاً للإضرار بالغير لقوله صلى اللَّه عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار".

حفظ اللَّه الجميع من كل سوء، وكتب الشفا للمرضى والمبتلين.

المصادر والمراجع:

١-القرآن الكريم

٢-ابن سيده، ط١/ ٢٠٠٠م، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣-ابن تيمية(أحمد بن عبد الحليم الحراني)، ط١/ ١٤٠٨هـ ، **الفتاوى الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤-ابن قدامة(عبد اللَّه بن أحمد)، ط١/ ١٤٠٥هـ، **المغني**، دار الفكر، بيروت.

٥-ابن ماجة(أبو عبداللَّه محمد بن يزيد القزويني)،ط١/ ١٤٣٠هـ، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار إحياء الكتب العربية.

٦-ابن المفلح، ط١/ ١٩٩٧م، **المبدع في شرح المقنع**، دار الكتب العلمية -بيروت.

٧-البخاري(محمد بن إسماعيل)، ط١/ ١٤٢٢هـ، **الجامع الصحيح**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة(مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد).

٨- البهوتي(منصور بن يونس بن صلاح الدين)٢٠٠٠م، **كشاف القناع عن الإقناع**، تحقيق: لجنة في وزارة العدل، ط١.

٩- البيهقي(أحمد بن الحسين بن علي بن موسى) ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، **السنن الكبرى**، المحقق: محمد عبد القادر عطا،ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

١٠- الخرشي(محمد بن عبد اللَّه)،(د.ت)، **شرح مختصر خليل الخرشي**، دار الفكر للطباعة، بيروت.

١١-الدسوقي(محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي)،(د.ت)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، الناشر: دار الفكر.

١٢- الزحيلي(وهبة بن مصطفى الزحيلي)-**الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، دمشق.

١٣- السرخسي(محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة)،بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، **المبسوط**، الناشر: دار المعرفة-بيروت.

١٤-السمرقندي(علاء الدين بن السمرقندي)، ط-١٤٠٣هـ/ ١٩٨٤م، **تحفة الفقهاء**، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥-السيواسي(كمال الدين بن عبد الواحد السيواسي)- **شرح فتح القدير**- دار الفكر- بيروت.

١٦-الشربيني(شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب)، ط١/ ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، الناشر: دار الكتب العلمية.

١٧-الطحاوي(أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلام الطحاوي)، المطبعة الكبرى- بولاق ١٣١٨هـ **حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**.

١٨-الكاساني(علاء الدين أبوبكر بن مسعود بن أحمد)، ط٢/ ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الناشر: دار الكتب العلمية.

١٩-الماوردي(أبو الحسن بن محمد بن حبيب)،ط١/ ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، **الحاوي الكبير**، المحقق: الشيخ علي محمد معوض-الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان.

٢٠- محمد علي البار، (د.ت)، **العدوى بين الطب وحديث المصطفى**، الدار السعودية للنشر والتوزيع.

٢١-مسلم(مسلم بن الحجاج)،ط١٩٨٠م، **صحيح مسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي-بيروت.

٢٢- مسعود صبري، ط١-١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م، **فتاوى العلماء حول فيروس كورونا**، دار النشر للثقافة والعلوم-القاهرة-جمهورية مصر العربية.

٢٣-المواق(محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري)، ط١/ ١٤١٦هـ-١٩٩٤م -**التاج والإكليل لمختصر خليل**، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت.

٢٤-الموسوعة الطبية، لمؤلفين من مؤسسة Golden Press القاهرة (د.ت)، مؤسسة سجل العرب.

٢٥-النسائي(أحمد بن شعيب)، ط٢/ ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، **سنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

٢٦-النووي(أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف)،ط١٢/ ١٣٩٢هـ، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢٧-النووي،(د.ت)، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر-بيروت.

٢٨-موقع المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث http//www.e-cfr/org .

٢٩-موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي http//www.iifa-aifi.org/5230.html

أدب التخاطب في القرآن الكريم – دراسة موضوعية

د. مزمل محمد عابدين محمد(*)

مستخلص البحث:

الحمد للَّه رب العالمين والصلاة والسلام على رسول اللَّه الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين – وبعد، فإن التخاطب مع الناس فن وقل ومن يبرع فيه وهو نوع من الحكمة التي قال اللَّه عنها {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [البقرة: ٢٦٩] والخطاب دليل على شخصية المرء، والكلمة سبب لرضوان اللَّه فيرفعه اللَّه بها الدرجات في الجنة أو سبب في سخطه فيهوي بها في جهنم والعياذ باللَّه، وقد سعى الدارس بدراسته هذه إلى تحقيق الأهداف التالية:.

- إبراز الآداب القرآنية في تخاطب المسلمين مع بعضهم ومع الآخرين.
- الكشف عن آداب المخاطبة التي تؤلِّف بين القلوب، وتُصلح النفوس، وتكسب الرضا.
- استقاء الآداب الربانية من كتاب اللَّه عز وجل وسنة رسوله صلى اللَّه عليه وسلم، **في كيفية التخاطب.**

واتبعت لتحقيق الهدف المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الاستقرائي، وأخيرا الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.

مقدمة:

الحمد للَّه الذي أنزل القرآن برهانا ونوراً مبيناً، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين شاهداً ومبشراً ونذيراً، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

الكلمة الطيّبة مفتاحٌ للقلوب، ومطفئٌ لنيران العداوة والبغضاء، وترويحٌ للنفوس ومؤلفٌ بينها، وامتلاكٌ لعقول الناس ومشاعرهم، فهي صالحة لكل زمان ومكان، ويحتاجها، الداعية والمربي، والمعلم، و.. وهي من أسهل أنواع الحسنات قال اللَّه لرسوله ــ صلى اللَّه عليه و سلم:" الكلمة الطيبة صدقة"، والقرآن بمنهجه وأساليبه يعلمنا أداب التخاطب والذي أشار إلى بعضه المفسرين، وراق لي أن استخرج الدرر من أقوالهم في هذه الدراسة المهمة.

(*) أستاذ التفسير المساعد، بجامعة الإمام المهدي كلية التربية، السودان، مدينة كوستي

فإن وفقنا فذلك فضل من اللَّه وتوفيقه، وإن أخفقنا فمنّا ومن الشيطان واسأل اللَّه تعالى أن يوفقنا في خدمة كتابه الجليل وفهم معانيه.

أهمية البحث:

1. حث الآيات القرآنية في عدة مواضع للين الكلام ،المخاطبة بالقول الجميل، والجدال بالتي هي أحسن.
2. لتحقيق المحبة والمودة والإخاء في المجتمع المسلم وهذا من مقاصد الشريعة الإسلامية.
3. للتخطاب أهمية قصوى؛ خاصة في هذه المرحلة المهمة من حياة الأمة الإسلامية؛ وفي ظل الظروف الحضارية السائدة اليوم. وبعد تشتت أراء المسلمين، واختلاف كلمتهم، وأهم مصدرين لتعلم أدب التخاطب وأعلاهما كتاب اللَّه عز وجل وسنة رسوله صلى اللَّه عليه وسلم ففيهما أصول وآداب التخاطب.

مشكلة الدراسة:

تنحصر مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس التالي: ما الآداب القرآنية في تخاطب المسلمين مع بعضهم البعض؟

ويتفرع منه سؤالان:

ما الآداب القرآنية التي تؤلِّف بين قلوب المسلمين، وتُصلح نفوسهم، وتكسب الرضا رب العالمين عند التخاطب؟

ما النماذج العملية للآداب القرآنية الرفيعة في التخاطب؟

أهداف الدراسة:

1. أبرز الآداب القرآنية في تخاطب المسلمين مع بعضهم ومع الآخرين.
2. الكشف عن آداب المخاطبة التي تؤلِّف بين القلوب، وتُصلح النفوس، وتكسب الرضا.
3. استقاء الآداب الربانية من كتاب اللَّه عز وجل وسنة رسوله صلى اللَّه عليه وسلم، **في كيفية التخاطب.**
4. تقديم نماذج عملية للآداب القرآنية الرفيعة في التخاطب.

حدود البحث:

لما تعدد الخطاب في القرآن الكريم لاختلاف الناس فقد خطاب القرآن الناس جميعاً، وخاطب أهل الكتاب، وخاطب المنافقين كان اختياري الأدب القرآني في خطاب المسلمين.

مفهوم التخاطب

معنى التخاطب:

تعريف الخطاب لغةً: أصل الخطاب من الفعل الثلاثي خَ طَ ب، وهو عقد الكلامُ بين اثنين، يقال خاطبهُ يُخاطِبه خِطاباً، وهو توجيه الكلام نحو الآخرين للإفهام، والخطاب هو مراجعة الكلام (ابن فارس، ١٩٧٩م، ٢/ ١٩٨).

قال الراغب: " المخاطبة والتخاطب المراجعة في الكلام، ومنه: الخطبة والخطبة لكن الخطبة تختص بالموعظة، والخطبة بطلب المرأة، والفعل منها خطب. والخطب: الأمر العظيم الذي يكثر فيه التخاطب، قال تعالى: {فَمَا خَطْبُكَ يَاسَامِرِيُّ} [طه: ٩٥]، {فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ} [الحجر: ٥٧]. وفصل الخطاب: ما ينفصل به الأمر من الخطاب (الراغب الأصفهاني، د.ت، ١/ ٣٠٣)؛ وفي لسان العرب: والمُخاطَبَة هي مراجعة الكلام(ابن منظور، (د.ت)، ١/ ٣٦٠).

وجاءت مادة (خطب) في عدة مواضع من القرآن الكريم، قال تعالى: [وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ] (ص: ٢٠)، وقال جل شأنه: [وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً] (الفرقان:٦٣)، وقال سبحانه وتعالى: [وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ] (هود: ٣٧).

ثانياً: تعريف الخطاب اصطلاحاً: وعرف بأنه (كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها "(أحمد عبداللّه الطيار(٢٠٠٥)، ع٢٢، ١٢) .

التخاطب باختيار الأسلوب الحسن

إن للقول وللَّفظ محط عناية واهتمام كبير بيِّن في الإسلام، فقد اهتم الإسلام بكيفية التخاطب وأداء الكلمات، وصياغة الألفاظ والجمل، بحيث

يكون اللفظ الصادر عن الإنسان: طيب المعنى، لين الأسلوب، ذا غاية وهدف لا مجرد ثرثرة وقطع للوقت ،لذلك نجد أن الآيات والأحاديث تؤكد على هذا الأمر، وما ذاك إلا لمقصد وغاية تحقق في النهاية الصالح العام للفرد وللجماعة. إن كل تشريع وأمر وتوجيه وإرشاد له مقصد وله حكمة وغاية للشارع علمها من علم وجهلها من جهل، وهي تهدف في محصلتها إلى تحقيق مصالح للخلق وتدرأ عنهم المفاسد.

أولا: الأمر بالقول الحسن والكلام الجميل

قال اللَّه تعالى: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا) [النساء: ٥]. يعني قولا جميلا لأن القول الجميل يؤثر في القلب ويزيل السفه (الخازن، ١٤١٥ هـ، ١/ ٣٤١)

وقال اللَّه تعالى: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا} [البقرة: ٨٣] ومن القول الحسن أمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، وتعليمهم العلم، وبذل السلام، والبشاشة وغير ذلك من كل كلام طيب (السعدي،٢٠٠٠م، ٥٧)، وقال اللَّه تعالى: {وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ}[الإسراء: ٥٣].

وقال اللَّه تعالى: {لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلا مَنْ ظُلِمَ) [النساء: ١٤٨] ويدل مفهومها أنه يحب الحسن من القول كالذكر والكلام الطيب اللين (الخازن، ١٤١٥هـ، ١/ ٢١٢).

الأمر بالقول المعروف: وأول ما يدخل فيه الأمر بتوحيد اللَّه وطاعته وإفراده بالعبادة وحده لا شريك له قال تعالى: (وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ) [فصلت: ٣٣].

قال تعالى: {قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ} [البقرة: ٢٦٣] أي: من كلمة طيبة ودعاء لمسلم {وَمَغْفِرَةٌ} أي: غفر عن ظلم قولي أو فعلي {خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى} (ابن كثير، ١٩٩٤م ١/ ٦٩٣)، وقال اللَّه تعالى: (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا) [النساء: ٨]. والأمر بأن يقولوا لهم قولاً معروفاً أي قولاً حسناً وهو ضدّ المنكر تسلية لبعضهم على مَا حرموا

منه من مال الميّت كما كانوا في الجاهلية (ابن عاشور،٤١٩٩٧ م، ٤/ ٢٥٢).
وقال البقاعي: {وقولوا لهم} أي حسناً سائغاً في الشرع مقبولاً تطيب به نفوسهم (البقاعي، ٢٠٠٢م، ٢/ ٣٤٥).

من القول الحسن ذكر اللَّه: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ} هو التوحيد الصادر عن عقيدة طيبة. وقيل: هو التحميد والتمجيد (القرطبي،٢٠٠٣ م،١٤/ ٣٣٠) .

بدء المخاطبة والكلام بالسلام: ومَعْنَاهُ الدُّعَاءُ بِالسَّلامَةِ مِنَ الآفَاتِ فِي الدِّينِ وَالنَّفْسِ؛ وَلأَنَّ فِي تحِيَّةِ الْمُسْلِمِينَ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ بِهَذَا اللَّفْظِ عَهْدًا بَيْنَهُمْ عَلَى صِيَانَةِ دِمَائِهِمْ وَأَعْرَاضِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ" (ابن منظور(د.ت) ١٢/ ٢٨٩)، قال سبحانه وتعالى: [فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً] [النور: ٦١] وقال: [وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا] [النساء: ٨٦]. وفي صحيح البخاري:قالت عائشة قال النبي صلى اللَّه عليه وسلم لفاطمة عليها السلام (مرحبًا بابنتي)، وقالت أم هانئ جئت النبي صلى اللَّه عليه وسلم فقال (مرحبا بأم هانئ)، وعن ابن عباس رضي اللَّه عنهما قال: لما قدم وفد عبد القيس على النبي صلى اللَّه عليه وسلم قال (مرحبا بالوفد الذين جاؤوا غير خزايا ولا ندامى) "(البخاري، ١٩٨٧م، باب قول الرجل مرحبا، ٥/ ٢٢٨٤، ح: ٥٨٢٢).

الثناء على المعرضين عن اللغو:

من صفات أهل الإيمان الإعراض عن اللغو.

قال تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ)(المؤمنون (١-٣)، وقال سبحانه في شأن عباد الرحمن: {وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ} [القصص: ٥٥] وقال: (وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاماً} [الفرقان:٦٣]

قوله: {وَيَدْرَأُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ} ومن الخلق الحسن دفع المكروه والأذى، والصبر على الجفا بالإعراض عنه ولين الحديث (القرطبي، ٢٠٠٣م، (١٣/ ٢٩٨).

قال ابن عباس في قوله: {وهدوا إلى الطيب من القول} قال: ألهموا وأخرج ابن أبى حاتم عن أبى العالية قال: هدوا إلى الطيب من القول في الخصومة إذ قالوا اللَّه مولانا ولا مولى لكم" (الشوكاني، د.ت، ٣/ ٤٤٦)

الحث علي الكلام الطيب بضرب الأمثال:

إنّ أبرز مصداق **للكلمة** الطيبة هو كلمة (لا اله الا اللَّه) فمثّلها اللَّه بالشجرة الطيبة الخضراء دائماً. يقول تعالى: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء [إبراهيم: ٢٤]. "وهي شهادة أن لا إله إلا اللَّه، وفروعها {كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ} وهي النخلة {أَصْلُهَا ثَابِتٌ} في الأرض {وَفَرْعُهَا} منتشر {فِي السَّمَاءِ} وهي كثيرة النفع دائما (السعدي، ٢٠٠٠، ٤٢٥).

الحث على الكلام الطيب من السنة:

عن أبي هريرة، عن النبي صلى اللَّه عليه وسلم قال: «كل سلامى من الناس عليه صدقة كل يوم تطلع الشمس»، قال: «تعدل بين الاثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته تحمله عليها أو ترفع له متاعه عليها صدقة»، وقال: «الكلمة الطيبة صدقة»، قال عدي: سمعت النبي صلى اللَّه عليه وسلم، يقول: «اتقوا النار ولو بشقة تمرة فمن لم يجد شقة تمرة فبكلمة طيبة» (ويعجبني الفأل الكلمة الحسنة الكلمة الطيبة).

النهي عن فحش القول

أولاً: النهي الصريح عن قول الفحش:

من أدب الإنسان الذي أدب اللَّه به عباده، أن يكون الإنسان نزيها في أقواله وأفعاله، غير فاحش ولا بذيء، ولا شاتم، ولا مخاصم، بل يكون حسن الخلق، واسع الحلم، مجاملا لكل أحد، صبورا على ما يناله من أذى الخلق، امتثالاً لأمر اللَّه، ورجاء لثوابه. ولما كان الإنسان لا يسع الناس بماله، أمر بأمر يقدر به على الإحسان إلى كل مخلوق، وهو الإحسان بالقول، فيكون في ضمن ذلك النهي عن الكلام القبيح للناس حتى للكفار، ولهذا قال تعالى: {وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} (السعدي، ٢٠٠٠م، ٥٧).

وقوله: {إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف} أي لا تسمعهما قولاً سيئاً حتى ولا التأفيف الذي هو أدنى مراتب القول السيء} (ابن كثير،١٩٩٤، ج٣، ٤٦).

وقد نهي اللَّه عن الغيبة والنميمة، التنابز بالألقاب، وقول الزور قال تعالى: {وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ} أمر في هذه الآية الكريمة باجتناب قول الزور، وهو الكذب والباطل كقولهم: إن اللَّه حرم البحيرة والسائبة، ونحو ذلك"(الشنقيطي، ١٩٩٥، ٥/ ٢٥٥). وقول الزور أعظمه الشرك باللَّه (الشوكاني، د.ت، ٣/ ٤٥١).

وقال اللَّه عز وجل: [لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا] [النساء: ١٤٨]. قال البغوي رحمه اللَّه: يعني: لا يُحبّ اللَّه الجهر بالقبح من القول إلا من ظلم، فيجوز للمظلوم أن يُخبر عن ظلم الظالم وأن يدعو عليه(البغوي، ١٩٩٧، ٢/ ٣٠٤) قال اللَّه تعالى: [وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ] (الشورى: ٤١).

ثانياً : استخدام الكناية والتعريض بدلا عن التصريح المباشر:

قوله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} فالرفث كناية عن الجماع، قال ابن عباس: إن اللَّه تعالى حيي كريم يكنى كل ما ذكر في القرآن من المباشرة والملامسة والإفضاء والدخول والرفث فإنما عنى به الجماع وقال الزجاج: الرفث كلمة جامعة لكل ما يريده الرجال من النساء(البغوي، ١٩٩٧، ١/ ٢٠٦) والرفث ": أصله قول الفحش. وكنى به هنا عن الجماع وما يتبعه، كما كنى عنه في قوله: {فَلَمَّا تَغَشَّاهَا} [الأعراف: ١٨٩] وقوله: {فَأْتُوا حَرْثَكُمْ} [البقرة: ٢٢٣] فاللَّه تعالى كريم يكني. وإيثار الكناية عنه – هنا – بلفظ الرفث الدال على معنى القبح – عدا بقية الآيات – استهجاناً لما وجد منهم قبل الإباحة، كما سماه اختياناً لأنفسهم . والكناية عما يستقبح ذكره بما يستحسن لفظه من سنن العرب (القاسمي، ١٤١٨هـ، ١٨٧)

وذكر اللَّه ضمن النساء المحرمات نكاحهن:{وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ }الآية [النساء: ٣٢] والدخول بهن كناية عن الجماع، كقولهم: بنى عليها، وضرب عليها الحجاب، أي: أدخلتموهن الستر؛ ويتضح هذا في عدة آيات(القاسمي، ١٤١٨هـ، ٣٣)، كما في قوله تعالى: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) [البقرة: ٢٤].

قال ابن جرير: القول في تأويل قوله تعالى: {فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ} قال أبو جعفر: يعني تعالى ذكره بذلك: نساؤكم مُزدَرَعُ أولادكم، فأتوا مُزدرعكم كيف شئتم، وأين شئتم .ثم قال في تفسير بقية الآية .... و"الإتيان" في هذا الموضع، كناية عن اسم الجماع" (الطبري، ٢٠٠٠، ٤/ ٣٩٧).

وقال الزمخشري: وقوله تعالى: {هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء} : {مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ}: {فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ} من الكنايات اللطيفة، والتعريضات المستحسنة. وهذه وأشباهها في كلام اللَّه آداب حسنة، على المؤمنين أن يتعلموها، ويتأدبوا بها، ويتكلفوا مثلها في محاورتهم ومكاتبتهم (القاسمي، ١٤١٨هـ، ٢٢٣)، قوله تعالى: {مّن نّسَآئِكُمُ اللاّتِي دَخَلْتُم بِهِنّ} [النساء: ٢٣]. والدخول بهن كناية عن الجماع (القاسمي، ١٤١٨هـ، ٢٣).

إن المتأمل في الآيات السابقة تتضح له أسلوب القرآن الرفيع وأدبه الراقي في حديثه عن النكاح وما يكون بين الزوج وزوجته من الأمور الخاصة التي تخدش الحياء، من خلال استخدامه لفظ (فأتوا) بدلاً من التصريح بالجماع وما في في معناه.

ثالثاً: استخدام العبارات المبهمة المفهمة:

من الآيات التي تحدثت عن الجماع ومتعلقاته، وأدت المقصود بإفهام قارئها وسامعها ما جاء في قوله تعالى: (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ) أي أحلّ لكم ليلة الصيام قربان نسائكم، وقد علّمنا اللّه النزاهة في التعبير عن هذا الأمر حين الحاجة إلى الكلام فيه بعبارات مبهمة كقوله: «لامَسْتُمُ النِّساءَ، أَفْضى بَعْضُكُمْ إِلى بَعْضٍ، دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، فَلَمَّا تَغَشَّاها حَمَلَتْ» (المراغي، د.ت، ٣١٣) .

والملاحظ أن كل الآيات السابقة تتحدث عن العلاقة الزوجية ولم تصرح بالجماع ولا في لفظة واحدة بل أتت مبهمة ولكنها مفهومة من سياق الآية كالنهي عن نكاح الحائض بلفظ(تقربوا).

ثم بيّن سبب هذا الحكم فقال: قوله: (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فهو الرجل يتزوج المرأة، وقد سمى لها صداقا فطلقها قبل أن يمسها – والمس الجماع – فلها نصف صداقها، ليس لها أكثر من ذلك (الرازي، د.ت، ٢/ ٤٤٤). {وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ}

– أي: الزوجات {مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ} أي: تجامعوهن. قال أبو مسلم: وإنما كنى تعالى بقوله: {تَمَسُّوهُنَّ} عن المجامعة، تأديباً للعباد في اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به(القاسمي، ١٤١٨ هـ، ٢٣٧).

ولأن "في التعبير عن الجماع بالمس كناية لطيفة. من شأنها أن تربى في الإنسان حسن الأدب، وسلامة التعبير، وتجنب النطق بالألفاظ التي تخدش الحياء" (طنطاوي، د.ت، ١١/ ٢٢٥).

عن عائشة قالت جاءت امرأة رفاعة إلى النبي صلى اللَّه عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت عبدالرحمن بن الزبير وإن ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم فقال : أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك قالت وأبو بكر عنده وخالد بالباب ينتظر أن يؤذن له فنادى يا أبا بكر ألا تسمع هذه ما تجهر به عند رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم(مسلم، د.ت، رقم ١٤٣٣)

رابعاً: انتقاء الألفاظ الدالة علي الكلام دون التصريح بها:

كقوله تعالى: {وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ} [يوسف: ٢٤] أي: لأنه قد هم فيها هما تركه للَّه، وقدم مراد اللَّه على مراد النفس الأمارة بالسوء، ورأى من برهان ربه – وهو ما معه من العلم والإيمان، الموجب لترك كل ما حرم اللَّه – ما أوجب له البعد والانكفاف، عن هذه المعصية الكبيرة (السعدي، ٢٠٠٠م، ٣٩٦).

خامساً – عدم ذكر الأسماء:

لم يذكر اللَّه أسماء المنافقين وإنما ذكر صفاتهم يقول اللَّه عز وجل :{يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ...) قال السعدي رحمه اللَّه: "كانت هذه السورة الكريمة تسمى "الفاضحة" لأنها بينت أسرار المنافقين، وهتكت أستارهم، فما زال اللّه يقول:(ومنهم ومنهم)، ويذكر أوصافهم، إلا أنه لم يعين أشخاصهم لفائدتين: إحداهما: أن اللّه سِتّيرٌ يحب الستر على عباده، والثانية: أن الذم على من اتصف بذلك الوصف من

المنافقين، الذين توجه إليهم الخطاب وغيرهم إلى يوم القيامة، فكان ذكر الوصف أعم وأنسب (السعدي،٢٠٠٠م، ٣٤٢).

نماذج قرآنية في كيفيه التخاطب

أولاً: مع الوالدين

الخطاب مع الوالدين يكون بأدب وشفقة ولين: {وقل لهما} بدل التأفيف والنهر {قولا كريما} أى لينا لطيفا أحسن ما يمكن التعبير عنه من لطف القول وكرامته مع التأدب والحياء والاحتشام" (الشوكاني، د.ت، ٣/ ٢١٨).

وقال ابن كثير: "ولما نهاه عن القول القبيح والفعل القبيح، أمره بالقول الحسن والفعل الحسن فقال: {وَقُلْ لَهُمَا قَوْلا كَرِيمًا} أي: لينًا طيبًا حسنًا بتأدب وتوقير وتعظيم(ابن كثير، ١٩٩٤، ٥/ ٦٤).

قوله تعالى: {وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلاً مَيْسُوراً} [الإسراء: ٢٨] ،ومعني قوله: {فَقُل لَّهُمْ قَوْلاً مَّيْسُورًا}، أي: ليناً لطيفاً طيباً. كالدعاء لهم بالغنى وسعة الرزق، ووعدهم بأن اللَّه إذا يسر من فضله رزقاً أنك تعطيهم منه"(الشنقيطي، ١٩٩٥م، ٣/ ٨٦). قال القرطبي: وقل لهما قولا كريما (أي لينا لطيفا مثل: يا أبتاه ويا أماه من غير أن يسميهما ويكنيهما(القرطبي، ٢٠٠٣م، ١٠/ ٢٤٣).

وقال أبو السعود: "أي قولا صادرا عن كرم ولطف وهو القول الجميل الذي يقتضيه حسن الأدب ويستدعيه النزول على المروءة مثل أن يقول يا أباه ويا أماه كدأب إبراهيم عليه السلام إذ قال لأبيه يا أبت مع ما به من الكفر ولا يدعوهما بأسمائهما فإنه من الجفاء وسوء الأدب وديدن الدعاء (أبو السعود، د.ت، ٣/ ٨٦).

ثانياً – مع المتعلم:{هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا} فأخرج الكلام بصورة الملاطفة والمشاورة، وأنك هل تأذن لي في ذلك أم لا وإقراره بأنه يتعلم منه، بخلاف ما عليه أهل الجفاء أو الكبر، الذي لا يظهر للمعلم افتقارهم إلى علمه، بل يدعي أنه يتعاون هم وإياه، بل ربما ظن أنه يعلم معلمه، وهو جاهل جدا، فالذل للمعلم، وإظهار الحاجة إلى تعليمه، من أنفع شيء للمتعلم. ،قال السعدي: التأدب مع المعلم، وخطاب المتعلم إياه ألطف خطاب، لقول موسى عليه السلام (السعدي، ٢٠٠٠م، ٤٨٢).

ثالثاً– مع المحتاجين(اليتامى –المساكين)

قال تعالى: (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا) [النساء: ٨]. والظاهر من الآية ما يصدق عليه مسمى القول الجميل ففيه إرشاد إلى حسن الخلق مع الأهل والأولاد أو مع الأيتام المكفولين وقد قال النبي صلى اللَّه عليه وسلم فيما صح عنه (خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي) (الشوكاني، د.ت، ١/ ٤٢٦). (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ) وفي إيثار هذا التعبير على " ليس عندي " لطف في الكلام وتطييب لقلوب السائلين"(الشنقيطي، ١٩٩٥، ٣/ ٨٦).

رابعاً– مع الضيف: قول إبراهيم لضيفه المُكْرَمين: {أَلَّا تَأْكُلُونَ} [الذاريات: ٢٧]، ولم يقل: كلوا (مساعد الطيار، د.ت، ٤٢). (وقال المراغي: أي قال مستحثا لهم على الأكل: ألا تأكلون؟ وفى هذا تلطف منه فى العبارة وعرض حسن" (المراغي، د.ت، ٤٨٣٤).

الخاتمة:

تناولت هذه الدراسة أدب الخطاب القرآنيّ بين المسلمين مع بعضهم البعض ووقفت على أهمّ الأساليب القرآنية في الحث علي القول الحسن والنهي عن ضده ،ثم ذكرت أهم النماذج في التخاطب كالخطاب مع الوالدين وغيرهما، من خلال الاستقراء الوصفي والإحصائي، ليسهم كل ذلك في بيان كيفية المخاطبة بالأدب القرآني. ويمكن تحديد أهمّ النتائج التي توصل إليها الباحث في النقاط الآتية:

النتائج:

1. تميز أدب الخطاب القرآنيّ بالبعد الإنساني؛ الذي ينفتح على الناس جميعاً من أجل التواصل والتعارف الحضاري.
2. تميز الخطاب القرآنيّ بالوسطية، والدعوة إلى التيسير، والتحذير من التنفير والتعسير.
3. تميز الخطاب القرآنيّ بانتقاء الألفاظ الجميلة، والبعد عن الألفاظ المستقبحة.
4. معالجة الخطاب القرآنيّ للظواهر السلبية دون التعرض إلى الأشخاص

التوصيات:

١- استخدام المربين والدعاة الخطاب المناسب لواقع الحال للمخاطبين لما له من وقع نفسي أقوى لدى المخاطب؛ ولأنه الأكثر تجاوباً مع النفس الإنسانية.

٢-إقامة دورات تدريبية، وندوات ومحاضرات وورش عمل في كيفية التخاطب، وحول أخلاقيات الدين الإسلامي.

أملي في اللّه تعالى، أن أكون قد وفّقت في عملي هذا، كما أتمّنى ظهور دراسات أخرى لموضوعي من أجل تصويب شيء ما، أو إضافة الأشياء الّتي ربمّا قد غفلنا عنها، وأن يكون هذا البحث خالصاً لوجه اللَّه.

المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم.

2- ابن فارس (١٩٧٩م) معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.

3- ابن كثير (١٩٩٤م) تفسير القرآن العظيم تحقيق : محمود حسن، دار الفكر.

4- ابن منظور محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري(د.ت) لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

5- أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن(١٩٩٢) فتحُ البيان في مقاصد القرآن، المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا – بَيروت.

6- أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي(٢٠٠٣) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض.

7- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي(١٩٩٧م) معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد اللَّه النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة.

8- أحمد عبداللَّه الطيار(د.ت) تأويل الخطاب الديني في الفكر الحداثي الجديد"، حولية كلية – أصول الدين القاهرة، العدد الرابع

9- برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي(٢٠٠٢م) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية.

10- تفسير ابن أبى حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق : أسعد محمد الطيب، دار النشر : المكتبة العصرية – صيدا .

11–تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغى، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر.
12– التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
13– الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، مفردات ألفاظ القرآن، دار النشر، دار القلم، دمشق.
14– الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم(١٤١٥هـ) لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
15– الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، (١٩٩٥م) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
16– الشيخ محمد الطاهر بن عاشور(١٩٩٧م)، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
17– الطبري(٢٠٠٠م) جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
18– عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي(د.ت) تفسير ابن أبى حاتم، تحقيق أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
19– عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي(٢٠٠٠م) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
20– فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
21– محمد بن علي بن محمد الشوكاني(د.ت) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ، دار الفكر، بيروت.
22– محمد بن محمد العمادي أبو السعود(د.ت)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم(تفسير أبي السعود)، دار إحياء التراث العربي، بيروت
23– محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي(١٤١٨هـ) محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميه – بيروت، الطبعة الأولى.

24- مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار (١٤٣٠هـ) تفسير جزء عم للشيخ مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة: الثامنة.

25- مسلم بن الحجاج(د.ت) صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.