مؤسسه تحصیلات عالی سلام
کابل – افغانستان

سلام

خیرنیزه ، علمي شپږ میاشتینی مجله

سال اول شماره ء اول ماه حمل- سنبله، سال ۱۳۹۰ش

علوم حدیث و مراحل تاریخي آن

التعددیة الحزبیة فی الدولة الإسلامیة

إزدواجیة المعاییر وأثرها علی السلام العالمي

الأسلوب الأمثل لترجمة القرآن الکریم بین
الإمام ولي الله الدهلوي والأستاذ المودودي

أصول نظریة النقد النحوي لدی أبي حیان الأندلسي

لنریزونه

" سلام " مجلة علمية محكمة تعنى بنشر البحوث العلمية بعد تحكيمها.
تصدر كل ستة أشهر من جامعة سلام في العاصمة الأفغانية كابل .
السنة الأولى ، العدد الأول ، جمادى الأولى – شوال ١٤٣٢هـ.

آدرس:

- مؤسسۀ تحصیلات عالی سلام, شهر کابل، کلوله پشته، چهار راهی ترافیک.

موبایل: ۰۰۹۳۷۸۷۳۸۱۵۲۹ - ۰۰۹۳۷۸۸۳۱٤۹۹۱

- مؤسسۀ تحصیلات عالی سلام فرع کندز شهر کندز، جاده ولایت، کوچه حاجی میری

تلیفون: ۰۵۱۲۰۰۱۳۲۵

موبایل: ۰۷۷۲۸۲۸۷٦۰ - ۰۷۸٦۰۰۹۵۰۰

ایمیل : salammagazine.edu@gmail.com

ویب سایت: www.salam.edu.af

بسم الله الرحمٰن الرحیم

سلام

مجلهٔ شش ماهه ای علمی وتحقیقی

رئیس تحریر:
پوهندوی شفیق الله امین رئیس مؤسسه تحصیلات عالی سلام

مدیر تحریر:
پوهنوال دکتور مصباح الله عبد الباقی

هیأت تحریر:

۱. پوهاند دکتور محمد اسماعیل لبیب بلخي معاون علمی مؤسسه تحصیلات عالی سلام
۲. دکتور رفیع الله عطاء معاون اداري مؤسسه تحصیلات عالی سلام
۳. پوهندوی وزیر محمد سعیدی رئیس پوهنځی شرعیات وقانون
٤. پوهندوی عصمت الله شریعتی رئیس پوهنځی حقوق وعلوم سیاسی
٥. پوهنوال دکتور عبد الباقی امین رئیس دیپارتمنت قضاء وځارنوالی پوهنځی حقوق وعلوم سیاسی
٦. پوهندوی دکتور فضل الهادی وزین رئیس دیپارتمنت ثقافت اسلامی پوهنځی شرعیات وقانون
۷. د کتور عنایت الله خلیل هدف رئیس دیپارتمنت اداره ودبلوماسی پوهنځی حقوق وعلوم سیاسی
۸. دکتور عبد الصبور فخری رئیس دیپارتمنت زبان عربي پوهنځی شرعیات وقانون
۹. پوهنیار محمد نعیم جلیلی رئیس دیپارتمنت تعلیمات اسلامي پوهنځی شرعیات وقانون

افتتاحيه

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام علي سيد الأنبياء والمرسلين، اما بعد.

د الله تعالي شکر پرځاي کو و چي مونږ ته يي د سلام د علمي او څېړنيزې مجلي د لومړۍ ګڼي د چاپ ته د سپارلو او چاپولو توفيق را په برخه کړ، دا څېړنيزه مجله چي يوه شپږ مياشتينۍ مجله ده چي د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسي سلام لخوا په کابل کي خپريږي، دا مجله چي د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسي لخوا د خپل علمي او فرهنګي رسالت د اداء کولو په لور يو بل ګام دي، داسي علمي بحثونه او څېړني نشر ته سپاري چي په هغي کي د علمي څېړنو بنسټيز عناصر مراعت شوي وي، په دي معني چي بحث په علمي او فکري لحاظ اصالت ولري (يعني تصور او بنسټيزه فکره يي د بل چا څخه نه وي اخيستل شوي) په منهجي لحاظ درست، او د مصادرو او مراجعو له پلوه توثيق شوي وي، او د داسي بحثونو د نشرولو له لاري لاندي اهداف لاس ته راوړل غواړي:

لومړي: په افغانستان کي علمي بهير او بي پري څېړنو ته وده ورکول او په دي توګه په ټولنه کي د علمي او اکاديميکي فضاء رامنځته کولو کي ونډه اخيستل.

دوهم: په بيلا بيلو علمي او اجتماعي ډګرونو کي اصيلي، باوري، او په منهجي لحاظ د اعتماد وړ بحثونه او څېړني نشر ته سپارل.

دريم: د بي پري علمي څېړنو د نشرولو له لاري د افغانستان په معنوي او مادي بيا رغونه کي ونډه اخيستل.

څلورم: په علمي کانفرانسونو کي وړاندي شوي څېړنيز بحثونه نشر ته سپارل، تر څو د ټولني د استفادي وړ وګرځي.

پنځم: د ټولنې علمي کدر او اکاديميکو شخصيتونو ته لپاره ددي زمينه برابرول چي د خپلو څېړنو څخه د هيواد اکاديميکه ټولنه باخبره کړي.

شپږم: همدا راز مجله علمي مناقشو لپاره خپلي صفحي وړاندي کوي، ترڅو د حوار او ګفتګو د اًدابو په رعايت کولو سره د علمي او اکاديميکو مناقشو لپاره لاره هواره کړي، ترڅو ددي علمي مناقشو په نتيجه کي علم او فرهنګ په ټولنه کي وده وکړي، او ټولنه تري ګټه واخلي.

د سلام څېړنيزه مجله د ټولو هغه څېړنو هرکلي کوي چي علمي معيارونه، منهج او اسلوب په کي رعايت شوي وی، دا څېړنې او بحثونه که د علم او معرفت د هر ډګر پوري تړاو ولري.

د سلام څېړنيزه مجله د پښتو او فارسي ترڅنګ په عربي او انګليسي ژبو مضامين د نشر لپاره مني، خو ددي لپاره چي په عربي او انګليسي ژبو نشر ته سپارل شو مضامينو څخه د ټولني عام وګړي هم استفاده وکړي شي، ددي مضامينو او څېړنو لنډيزونه د ملي ژبو څخه په يوي ژبي هم نشر ته سپارل کيږي.

د سلام د څېړنيزي مجلي په دي لومړۍ ګڼه کي يو څه داسي څېړني ځاې پر ځاې شوي دي چي په فعلي شرايطو کي به اغيزمنې وي، او يا لږ تر لږه به د هغه څه په باب چي په دي علمي څېړنو کي څېړل شوي دي پوښتنې ايجاد کړي.

ددي څېړنو له جملي څخه لومړې څېړنه په فارسي ژبه ده چي د (علم حديث و مراحل تاريخي اًن) تر عنوان لاندي د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسي د علمي مرستيال پوهاند دکتور محمد اسماعيل لبيب بلخي ليکنه ده، چي په ډيره مختصره توګه يي علم حديث د تدوين او پرمختګ بيلا بيل مراحل څېړلي دي، او دا يي په ګوته کړي چي په دي لار کي څومره علماو زيار ايستلې دي.

دوهمه څېړنه د (التعددية الحزبية في الدولة الاسلامية) تر عنوان لاندي په عربي ژبه ده چي د محترم استاذ شفيق الله امين چي د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسي رئيس دي په قلم ليکل شوي ده، په دي څېړنه کي دوي د دي مهمي قضيي په باب د علماو او څېړونکي اًراء او نظريات څېړلي دي، او په دي باب چي ايا په اسلامي حکومت کي د ګڼ شمير سياسي ګوندونو د جوړولو

اجازه شته او که نه؟ يې ډېر ارزښتناکه معلومات راټول کړي او تحليل کړي دي، او په پاي کې يې خپله علمي رايې د لوستونکو مخې ته ايښې ده.

دريمه ليکنه د (ازدواجية المعايير و أثرها علي السلام العالمي) تر عنوان لاندې ده، دا ليکنه هم په عربي ژبه ده چې د د سلام د د لوړو زده کړو د مؤسسې د حقوقو او سياسي علومو د پوهنځي د استاذ محترم پوهنوال دکتور عبد الباقي عبد الکبير ليکنه ده، چې يوه مهمه مسأله يې په کښې څېړلې ده، او هغه دا چې د نړيوالو مؤسساتو، او ځواکمنو هيوادونو لخوا د نړيوالو مسايلو په باب داسې دوه مخيزه سياستونه او دوه ګوني معيارونه غوره کيږي چې هر څوک يې محسوسوي، د داسې دوه مخيزه سياستونو اغيزې به په نړيوالې سولې څه وي، او څرنګه نړيوالې سوله اغيزمنه کوي، او ددې علاج څه دي، او په څه توګه بايد معالجه شي، دا ټول سوالونه يې په مفصله توګه څېړلې دي، او په پاي کې يې خپله علمي رايې د بحث د پايلو په شکل کې د لوستونکو مخ ته ايښې ده.

څلورمه ليکنه د (الأسلوب الأمثل لترجمة القرآن الکريم بين الامام ولي الله الدهلوي والأستاذ المودودي) تر عنوان ده، دا هم په عربي ژبه ده، چې د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسې د شرعياتو او قانون د پوهنځي د استاذ محترم پوهنوال دکتور مصباح الله عبد الباقي ليکنه ده، په دې ليکنه کې د يوې مهمې مسألې په باب چې هغه نور ژبو ته د قرآن کريم د ترجمې او ژباړې قضيه ده په تفصيل سره بحث او څېړنه کړې، په پيل کې يې د قرآن کريم د ژباړې د جواز او عدم جواز په باب بيلا بيل دريځونه څېړلي، او بيا يې د دوو لويو علماو د تجربې په رڼا کې ددې کوښښ کړې چې دا په ګوته کړي چې نورو ژبو ته د قرآن کريم د ژباړې درست او صحيح اسلوب او طريقه څه ده، او د قرآن کريم هغه کومې ترجمې او ژباړې دي چې د اعتماد وړ دي، او په کومو ژباړو باندې اعتماد نشي کيدلې.

پنځمه ليکنه د (أصول نظرية النقد النحوي لدى أبي حيان الأندلسي (دراسة تطبيقية علي تفسيره البحر المحيط) تر عنوان لاندې ده، دا هم په عربي ژبه ده، چې د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسې د شرعياتو او قانون د پوهنځي د عربي ديپارتمنت د سرپرست محترم دکتور عبد الصبور

فخري ليکنه ده، چې د ژبې په باب يې يوې مهمې قضيې پکښې څېړلې ده، په ځانګړې توګه د عربي ژبې په باب، په دې څېړنه کې يې دا څېړلې دي چې هغه کوم مصادر دي چې د عربي ژبې لپاره د استناد وړ ګرځيدلې شي، په همدې ضمن کې يې دا هم څېړلې چې ابو حيان اندلسي د کومو معيارونو په بنسټ د نورو علماو په نحوي تحقيقاتو نيوکې کړې دي، او اَيا دا نيوګې ددې بنسټونو ته په نظر کولو سره درستې هم دي؟ دا ټول قضايا يې په تفصيل سره څېړلې دي.

چونکه ددې ګڼې زيات مضامين په عربي ژبه دي نو په پاى کې ددې مضامينو او څېړنو لنډيزونه د اداري لخوا په پښتو هم وركړل شوي دي ترڅو تري د ټولنې عام وګړي هم استفاده وکړي شي.

د الله تعالي په دربار کې لاس په دعاء يو چې د سلام د څېړنيزې مجلې ددې لومړۍ ګڼې خپرېدل د ټولنې لپاره ګټور، او د اکاډيميکې فضاء د رامنځته کولو په لور يو بل مثبت ګام وګرځوي.

د سلام د څېړنيزې مجلې اداره

علم حدیث ومراحل تاریخی آن

نوشتۀ پوهاند دکتور محمد اسماعیل لبیب بلخی*

قبل از اینکه به ذکر مراحل تاریخی وادوار زمانی علم حدیث آغاز کنیم درمقدمه معنای (علم حدیث) وموارد استعمال آن واینکه این کلمه نزد علمای حدیث چه مفهوم دارد را توضیح وپس از آن به بررسی مراحل تاریخی آن می پردازیم:

علم حدیث: این لفظ از نظر لغت معنای فهم حدیث، درک حدیث وشناخت آن را افاده می کند اما نزد علمای حدیث بحیث یک اصطلاح حدیثی دو مورد استعمال دارد:

أ.علم روایت حدیث که انرا درعربی(علم الحدیث بالراویۀ) می گویند.

ب. (علم درایت حدیث) که درعربی (علم الحدیث بالدرایۀ) گفته می شود[1] .

وچون علم حدیث از نظر استعمال علماء حدیث به دوفرع ذکر شده تقسیم گردیده است پس برای شناخت همه جانبۀ این اصطلاح ناگزیریم که به ذکر تعریف هریک ازین دو وبیان غرض وموضوع هر کدام بپردازیم تاباشد که معلومات کافی در مورد هریک حاصل گردد.

۱. علم روایت حدیث: دانشمندان وپژوهشگران این علم، تعبیرات مختلف وعبارات گوناگون درباره تعریف (علم روایت حدیث) ایراد کرده اند[2] که

---

* دکتور محمد اسماعیل لبیب، بلخی پوهاند در رشته علم حدیث، استاذ در دیپارتمنت تعلیمات اسلامی پوهنخی شرعیات و معاون علمی مؤسسه تحصیلات عالی سلام کابل.

[1] - منهج النقد فی علوم الحدیث ص ۳۰.

این مقالۀ مختصر گنجایش نقل همۀ آنانرا ندارد وازطرف دیگر به اکثر این تعریفها اعتراضات وانتقادات موجود است. پس از نظر نویسنده بهترین وجامع ترین این تعریفها تعریفی است که نورالدین عتر درکتابش (منهج النقد...) آنرا اختیار کرده وبه عبارت ذیل آورده است:(وهو علم یشتمل علی اقوال النبی صلی الله علیه وسلم وافعاله وتقریراته وصفاته وضبطها وتحریر الفاظها)[۳] علم روایت حدیث: علمیست که شامل گفتار، کردار، تقریرات، تأییدات وصفات رسول الله صلی الله علیه وسلم بوده ودر برگیرنده حفظ وضبط آنها و مشتمل بر تحریر وکتابت الفاظ آنها می باشد.

موضوع علم روایت حدیث: برخی از دانشمدان موضوع این علم را- ذات رسول الله صلی الله علیه وسلم از حیث پیغمبر بودنش- کفته اند که این امر از نظر جامع ومانع بودن موضوع، مورد مناقشه واعتراض قرار گرفته است، پس بهتر آنست که گفته شود موضوع (علم روایت حدیث) عبارت از آن کردار وگفتاریست که به رسول الله صلی الله علیه وسلم وبه صحابه وتابعین نسبت داده شده است چه درین علم، از روایت آن اقوال وافعال وضبط وبررسی آنها وشناخت صحت وضعف آنها بحث می گردد.

غرض وغایۀ (علم روایت حدیث): غرض این علم صیانت از خلل ودوری از نقصان درنقل حدیث است، والبته این امر بستگی با آن دارد که احادیث رسول الله صلی الله علیه وسلم طوریکه از اونقل شده است بدون تحریف وتغیر حفظ گردد

---

[۲]- تدریب الراوی صحفه ٤ ارشاد القاصد لابن الأکفانی- فتح الباقی شرح الفیۀ الحراقی ۷/۱ والکواکب الراوی فی شرح صحیح البخاری الکرمانی ۲/۱.

[۳] - منهج النقد فی علوم الدحدیث ص ۳۱.

وباشرح وبسط معانی آن موردعمل قرار گرفته احکام وفوائد آن استنباط، ومورد اجرا وتطبیق قرار بگیرد.

۲. علم درایت حدیث: (علم درایت حدیث) را بنامهای علم مصطلح الحدیث وعلم اصول حدیث وعلم علوم الحدیث[٤] نیز یاد می کنند،

۳. عزالدین بن جماعۀ در مورد تعریف، غرض وموضوع آن گفته است:(علم الحدیث علم بقوانین یعرف بها آحوال السند والمتن، وموضوعه السند والمتن وغایته: معرفۀ الصحیح من غیره[٥]

علم درایت حدیث: عبارت از دانستن آن قوانینی است که بواسطه آنها احوال وکیفیت سند ومتن شناخته می شود.

موضوع آن: سند ومتن است.

وغرض آن: شناخت حدیث صحیح از غیر صحیح می باشد.

وازینکه درتعریف وموضوع علم حدیث از(سند ومتن) واحوال سند ومتن ذکر بمیان آمده ضروری دانسته می شود که (سند) و (متن) تعریف و احوال (سند ومتن) واضح گردد:

تعریف سند:

سند واسناد در اصطلاح محدثین به یک معنی استعمال شده است، ابن حجر عسقلانی در شرح نخبه چنین تعریف می کند:(الاسناد حکایۀ طریق المتن)[٦]سند

---

[٤]- فتح الغیث شرح الفیۀ الحدیث المحراقی ۱۲/۱.

[٥] - تدریب الروای للسبوطی ص ٥ وقواعد التحدیث للقاسمی ص ۷٥.

[٦]- نزهۀ النظر شرح نخبۀ الفکر لابن حجر العسقلانی، ص ۹.

واسناد عبارت از حکایت ونقل طریق متن است ودکتور طحان درتیسیر مصطلح الحدیث چنین تعریف کرده است: (سلسلۀ الرجال الموصلۀ للمتن)[۲] یعنی سند واسناد عبارت از سلسله راویانیست که به متن می انجامد.

اما نورالدین عتر درمورد دقت بیشتر به خرچ داده اولاً به فرق سند واسناد اشاره نموده سپس نقطه ترادف هردو را ذکر کرده گفته است:(أما السند فالمراد به عند المحدثین، حکایۀ رجال الحدیث الذین رووه واحداً عن واحدٍ الی رسول الله صلی الله علیه وسلم)[۷] مراد از سند در نزد محدثین باز گوئی مردانی در حدیث است که یکی بعد ازدیگری آنرا نقل نموده تا به رسول الله صلی الله علیه وسلم رسانیده اند.

واما احوال سند: عبارت از همان حالات وکیفیاتی می باشد که به سند عارض می شود مانند؛ اتصال، انقطاع، تدلیس، سوءحفظ، متهم شدن راوی به فسق ویا دروغ وامثال آنها.

اما تعریف **متن: متن درلغت ازمتن که بمعنای زمین سخت ومرتفع است گرفته شده است ودر اصطلاح اکثر علماء متن را چنین تعریف کرده اند: (ماینتهی الیه السند من الکلام)[۸٤] متن عبارت از کلامیست که سند به آن پایان می یابد.**

و اما **احوال متن: مانند مرفوع، موقوف، صحیح وشاذ بودن وامثال آنها صفاتی است که برآن عارض می شود.**

---

[۷] – منهج النقد فی علوم الحدیث ص ۳۳.

[۸] – شرح شرح نخبۀ الفکر لملا علی القاری ص ۱۹ ونزهۀ النظر ص ۹.

اگرچه در مورد هدف وغایۀ علم حدیث گفته شد که شناخت حدیث صحیح از غیر آن می باشد برای توضیح هر چه بیشتر این مطلب می توان بـه نکـات ذیـل اشاره کرد:

۱. از فوائد این علم آنست که با وضع قواعـد واصـول آن ، احادیـث صحیح از غیر صحیح شناخته شده، وسخنان رسول الله صلی الله علیه وسلم باسخنان دیگران خلط نگردیده، دین اسلام از تحریف وتبدیل محفوظ ومصئون می ماند.

۲. باهمین ضوابط واصول، علماء از تساهل در روایت حدیث که ناروا خوانده شده است جلو گیری بعمل می آورند ودرین مورد رسول الله صلی الله علیه وسلم فرموده اند: (من حدث عنی بحدیث یری أنه کـذب فهـو أحـد الکـاذبین)[۹] کسیکه ازمن روایت کند حدیثی را که گمان می کند که آن حدیث دروغ است پس اویکی از دروغگویان است.

۳. با ابن علم شریف می توان ذهنیتها را از خرافات پاکسـازی نمـود زیرا یهود ودیگر دشمنان اسلام خرافات وداسـتانهای دروغـین وافسـانه هـای بـی اساس را بنام دین دربین مردم ومسـلمانان پخـش ونشـر نمودنـد وخواسـتند کـه مسلمانان حق وباطل، خوب وبد را ازهم نشناخته به تفرقه وتباهی کشانیده شـوند، پس هرگاهی که دانشمند مسلمان ومتخصص حدیث به رد این دروغها وتهمت هـا می پردازد او درحقیقت درپهلوی اینکه واجب دینی خودرا ادا می نماید یک عمـل بزرگ انسانی واخلاقی را نیز انجام می دهد، زیرا وی با رد این خرافات بـه تربیـۀ عقلهای ضعیف واذهان شکار شده می پردازد، تربیۀ سالم کـه درسـت فکـر کنـد

---

[۹] – مسلم در مقدمه۷/۱ والطبرانی در المعجم الکبیر ج۱ ص ۱٤٤ وترمذی در ابواب علم ج ٥ ص ٣٦ ومنذری در ترغیب وترهیب ج ۱ ص ۱۱۱ والطحاوی در مشکل الآثار ۱۹۹ وکنـز العمـال حـدیث ۲۹۱۷۱، ۲۹۳٤۳ وفـیض القدیر ج ٦ ص ١٦٦.

ودرست بیاندیشد ودر شاهراه زندگی خویش در پرتو علم وعقل صحیح و روش سالم درحرکت شود.

مراحل تاریخی علم حدیث: بعد از تعریف علم حدیث وتقسیم آن به علم روایت حدیث وعلم درایت حدیث، اکنون به ذکر مراحل تاریخی آن که اکثر دانشمندان ومتخصیصین آنرا به هفت دورۀ تاریخی تقسیم بندی کرده اند[۱۰] بصورت مختصر ومفید می پردازیم.

مرحلۀ اول: دورۀ نشأت وظهور

این دوره عبارت از عصر صحابه رضوان الله علیهم اجمعین بوده که تا پایان قرن اول هجری ادامه دارد، وابن دوره دارای ویژگیهای بخصوص است که درادوار بعدی این خصوصیات دیده نمی شود، برخی قواعد کلی علوم حدیث درین عصر اولاً ازطرف رسول الله صلی الله علیه وسلم وسپس از جانب اصحاب وضع گردید ولی این قواعد واصول بصورت تفصیلی ومنبسط نبوده بلکه بشکل کلی ومختصر، عرض ظهور کرده است چون دوافع برای آن کمتر احساس می گردید، زیرا صحابه همه از اخلاص وایمانداری قوی برخوردار بوده سعادت دنیا وآخرت و راه وصول به مجد وعزت را در پیروی از اسلام ودرمتابعت از کتاب الله وسنت رسول الله میدانستند واین حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم را مشعل راه خود ساخته بودند که فرموده است: (ترکت فیکم امرین لن تضلوا ماتمسکتم بهما کتاب الله وسنۀ رسوله)[۱۱] بین شما دو چیزی گذاشتم که هر گز گمراه نمی شوید تا وقتیکه به

---

[۱۰] – دکتور نورالدین عتر در کتابش منهج النقد فی علوم الحدیث با تفصیل بیشتر درین مورد قلم فرسائی کرده است، منهج النقد از صفحه ۳٦ تا ۷۲.

[۱۱] – مشکاۀ المصابیح حدیث رقم ۱۸٦، سلسلۀ الاحادیث الصحیحۀ للالبانی حدیث ۱۷٦۱ و موطأ مالک کتاب القدر حدیث رقم ۸۹۹، تجرید التمهید لابن عبدالبر ۸۱٦.

آنها متمسک باشید که آن دو کتاب الله وسنت رسول الله مـی باشـد. و روی همـین اصل احادیث را باکمال اخلاص وعقیده حفظ نمـوده جزئیتـرین تسـاهل را دریـن مورد روا نمی دیدند، اما ناگفته نباید گذاشت که برخی از صحابه به حفظ حـدیث اکتفا نکرده بعضی از مسایل مهم واحادیث را درصحیفه ها ورساله های کوچک می نوشتند که از جمله می توان صحیفه های ذیل رانام برد:

۱- صحیفۀ صادقۀ عبدالله بن عمر وبن العاص، که او خود بـآن فخـر واعتزازمی نمود، طوریکه گفته است: (مایرغبنی فی الحیاۀ الا الصادقۀ والـوهط)[۱۲]. در زندگی دوچیز مرا ترغیب وشوقمند نموده که یکـی صـادقه (صـحیفه صـادقه) ودیگری وهط[۳۱۳] است.

۲- صحیفه حضرت علی رضی الله عنه که مقادیر دیات واحکام آزادی اسیران در آن تحریر یافته بود.

۳- صحیفۀ سعدبن عبادۀ، که فرزند سعد روایت می کند: (وجدنا فـی کتاب سعد أن النبی صلی الله علیه وسلم قضی بالیمین والشـاهد)[۱۴] درکتـاب سـعد دریافتیم که رسول الله صلی الله علیه وسلم به قسم وشاهد حکم نموده اند.

والبته توجیهات رسول الله صلی الله علیه وسلم بآنها درحفظ دین ونگهداری آن از تحریف وتغییر، که در آیات متعدد واحادیث، باربار تذکر یافته است، صحابه را وا داشت تا اصول وضوابط را برای روایـت حـدیث وحفاظـت آن از تحریـف وخلط وتغییر وضع نمایند وچون اصل عدالت موجود بوده وصحابه کرام بالا تفـاق

---

[۱۲] – سنن دارمی ج ۱ ص ۱۲۷.

[۱۳] – وهط زمین پست وگودال را گویند ومراد از آن زمین وقفی بود که پدر عبدالله عمر وبن العاص آنرا در طائف وقف نموده بود وعبدالله سر پرستی آنرا به عهده داشت.

[۱۴] – تحفۀ الاحوذی ج ۲ ص ۲۸۰ ومسند احمدبن حنبل ج ۵ ص ۲۸۵.

همه از عدالت بر خوردار بودند، لذا به وضع قواعد جرح وتعدیل ضرورت دیده نمی شد، بلکه تنها ضرورت بوضع قواعدی بود که از وهم وخطا در روایت جلوگیری نماید؛ ازینرو قوانین روایت در عهد صحابه درشماره های ذیل خلاصه می گردد.

۱- قلت روایت از رسول الله صلی الله علیه وسلم: واین کار به خاطر خوف خطا ولغزش در کثرت روایت بود ودر جملۀ صحابه ابو بکر وعمر رضی الله عنهما درین مورد بیشتر تشدد می نمودند وبلکه شعار همه صحابه این حدیث گردیده بود (کفی بالمرء کذباً أن یحدث بکل ماسمع)[۱۵] این دروغ به انسان کافیست که هر آنچه شنیده است روایت کند.

۲- تشبت واحتیاط در روایت: هم دراخذ وسماع وهم درروایت واداء، ابوبکر وعمر رضی الله عنهما اولین کسانی بودند که درین امر احتیاط بیشتررا بکار می بردند، داستان ابوبکر درمیراث جده وحکایت عمر با ابو موسی اشعری درحدیث استیذان ، بیانگر این واقعیت است.

۳- نقد روایت یعنی شناخت صحیح وتمیز آن از ضعیف: نقد درعهد صحابه غالباً باتطابق روایت بانصوص وقواعد دین صورت می گرفت مثل داستان فاطمۀ بنت قیس[۱٦] که عمر رضی الله عنه قول اورا درمورد عدم تعیین رسول الله صلی الله علیه وسلم نفقه ومسکن را برای مطلقه

---

[۱۵] – مقدمه صحیح مسلم ص۸ بخاری باب العلم ج ۱ ص ۲۹ سنن ابن ماجه ج ۱۰ ص ۱۳.

[۱٦] – این قصه را مسلم درطلاق ج ٤ ص ۱۹۸ ، بخاری درباب قصه فاطمۀ بنت قیس ج ۷ ص ۷۳ وابو داود ج ۲ ص ۲۸۸ وترمذی ج ۳ ص ٤۸٤ ونسائی ج ۲ ص ۱۱٦ وابن ماجه ص٦٥۳ وموطا ج ۲ ص ۳۰ ومسند احمد ج ٦ ص ۷۳ آورده است.

رد کرد وگفت: (لانترک کتاب ربنا وسنۀ نبینا بقول امرأۀ لاندری لعلهاحفظت أم نسیت، لها السکنی والنفقۀ قال الله عزوجل: (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ)[۱۷].

عمر رضی الله عنه گفت ماکتاب پروردگار خود وسنت پیغمبر خویش را به سخن زنی که شاید حفظ نموده باشد یافراموش کرده باشد ترک نمی کنیم مطلقه حق مسکن ونفقه دارد وخداوند فرموده است: بیرون مکنید ایشانرا ازخانه هایشان وباید که ایشان بیرون نروند مگر آنکه بی حیایی آشکار را بعمل آورند.

والبته این عمل برای احتیاط در حفظ حدیث وضبط آن صورت می گرفت نه برای اتهام وسوء ظن طوریکه عمر رضی الله عنه به ابو موسی اشعری گفت: (إنی لم أتهمک ولکن أحببت أن أتثبت) من ترامتهم به دروغ نمی کنم ولیکن خواستم که خوب متیقن شوم، آری باظهورفتنۀ که منجر به قتل حضرت عثمان وبعدها به قتل حسین رضی الله عنهما گردید، مشکلات درعرصه حدیث بروز کرد، چون ظهور فرقه های منحرف وگروهای مبتدع باعث وضع درحدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم گردید که هر گروه برای تأیید وتقویت بدعت خویش وجذب مردم احادیث را وضع وبه رسول الله صلی الله علیه وسلم نسبت می دادند؛ ولی صحابه بزرگوار قوی ترین وسائل دربحث وبررسی ونقد احادیث را بکار بردند، موضوع اسناد درحدیث مطرح شد واز احوال راویان استفسار به میان آمد طوریکه ابن سیرین می گوید: (لم یکونوا یسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنۀ قالوا سموا لنا رجالکم فینظر الی حدیث أهل السنۀ فیؤخذ حدیثهم وینظر الی أهل البدع فلا یؤخذ حدیثهم)[۲۱۸].

---

[۱۷] - سوره طلاق آیه (۱)

[۱۸] - منهج النقد ص۵۵.

مردم از اسناد نمی پرسیدند وقتیکه فتنه بمیان آمد می گفتند از راویان سند خویش نام ببرید پس به حدیث اهل سنت دیده می شد وبه آن عمل صورت می گرفت وبه اهل بدعت نظرمی گردید وبه حدیث شان عمل نمی گردید وبه همین ترتیب علماء صحابه مردم را به احتیاط در روایت حدیث فرا خواندند وبه شکل یک قاعده این کلمات زمزمه می شد: (انما هذه الأحادیث دین فا نظروا عمن تأخذونها)[۱۹] این احادیث دین است پس متوجه شوید که از چه کسی آنرا می گیرید.

وبدینگونه رحلات وسفرها برای شنیدن یک حدیث از راوی اصل و نخستین صورت می گرفت ودرعصر صحابه به رحلات ها وسفرها اهمیت زیاد قایل بودند وسفر برای حدیث از وسائل تثبت واحتیاط بشمار می رفت وصحابه کرام با وسائل که از آن ها ذکر بعمل آوردیم احادیث صحیح را از سقیم وقوی را از ضعیف تمییز می دادند ودرحقیقت عصر اول به پایان نرسیده بود که دونوع حدیث – حدیث مقبول که بعد ها بنام صحیح وحسن تقسیم شد وحدیث مردودکه بنام ضعیف مسمی گردید- بمیان آمد.

مرحلۀ دوم: دورۀ تکامل:

این مرحله از آغاز قرن دوم تا شروع قرن سوم ادامه دارد واین مرحله مصادف با زمانی است که اسلام به اکثر مناطق جهان انتشار یافته ودائرۀ آن وسیع گردیده است، وبیشترین صحابه ازجهان چشم پوشیده اند، ازینرو اگر ازیکطرف حفظ وضبط احادیث درسینه ها ضعیف گردیده بود از طرف دیگر تعداد رجال سند

---

[۱۹] - الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ۱/۱/۱۵ عن عدد من التابعین.

به اثر دوری از عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم زیاد شده، و این باعث شد که درسند علل ظاهری وقوادح باطنی داخل گردد، ودرکناراینها فرقه ها منحرف چون معتزله، خوارج وجبریه نیز بمیان آمده اند، ایناهمه عواملی بودند که علماء اسلام ومحدثین را واداشت تابه مقابلۀ آنها قیام وبه رفع نیاز مند بهای مذکور دست به اقدام زنند، همانبود که مسائل ذیل درین دوره عرض وجود نمود:

۱- تدوین وجمع آوری احادیث تقریباً بصورت رسمی صورت گرفت، امام بخاری روایت می کند: (ان عمر بن عبدالعزیز کتب الی ابی بکربن حزم انظرماکان من الحدیث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فاکتبه فانی خفت دروس العلم وذهاب العلماء)[۲۰].

عمر بن عبدالعزیز به ابی بکرین حزم، قاضی ووالی اش نوشت: ببین آن حدیثکه از رسول الله صلی الله علیه وسلم ثابت شده است نوشته کن، زیرا من می ترسم که علم ضایع گردد وعلماء ازبین بروند.

وباین ترتیب برای اولین بار تدوین آغاز یافت، ونخستین کسانیکه به جمع احادیث پرداختند اشخاص آتی بودند:

- ابن جریح متوفای (۱۵۰) درمکه.

- ابن اسحاق متوفای (۱۵۱) وامام مالک متوفای (۱۷۹) درمدینه.

- ربیع بن صبیح متوفای (۱٦۰) وسعید بن عروبه متوفای (۱۵٦) وحماد بن سلمه متوفای (۱۷٦) دربصره.

- سفیان ثوری متوفای (۱٦۱) درکوفه.

- امام اوزاعی متوفای (۱۵٦) درشام.

---

[۲۰] - صحیح البخاری ج ۱ ص ۲۷.

- هشیم متوفای (۱۸۸) درواسط.
- معمر متوفای (۱۳۵) دریمن.
- جریر بن عبدالحمید متوفای (۱۸۸) در ریَ.
- ابن المبارک متوفای (۱۸۱) درخراسان[۲۱].

لیکن همه اینها أحادیث را با اقوال صحابه وفتاوای تابعین مختلط جمع نموده بودند واکثراً درین امر با امام مالک در موطا اقتدا کردندو همانبود که درین مرحله مقدار زیاد احادیث درجوامع ومصنفات گرد آوری گردید که می توان جامع معمربن راشد، جامع سفیان الثوری وجامع سفیان بن عینیه رادر جوامع ومصنف عبدالرزاق ومصنف حمادبن سلمه را درمصنفات نام برد.

۲- وچونکه درین مرحله حفظ به ضعف گراییده اهواء وبدعات انتشار یافته ضعف حدیث درساحه بیشتر بوقوع پیوسته بود، علما درین برحه زمانی سعی بیشتر درنقد رجال وجرح وتعدیل بخرچ دادند وحتی مجموعهٔ باین کار متفرغ شده وبا آن شهرت یافتند که ازجمله میتوان شعبه بن الحجاج (ت-۱٦۰) وسفیان الثوری (ت-۱٦۱) وعبدالرحمن بن مهدی (ت- ۱۹۸) وغیره را نام برد.

۱- درپذیرش حدیث احتیاط بیشتر بمیان آمد وکسیکه معروف به حدیث نبود درقبول روایت او توقف می نمودند، امام مسلم درمقدمه صحیح خودش از ابوالزناد روایت می کند: (ادرکت بالمدینهٔ مائةً کلهم مأمون، مایوخذ عنهم الحدیث،یقال: لیس من أهله)[۲۲] درمدینه صد نفری را یافتم که همه در دیانت

---

[۲۱] - مفتاح السنهٔ اوتاریخ فنون الحدیث ص۲۱.
[۲۲] - منهج النقد ص۵۹.

مورد اعتماد بودند ولی از آنها حدیث روایت نمی شد، گفته می شد که از اهل حدیث نیستند.

۲- بحث وکنجکاوی بیشتر درمورد کشف علل حدیث صورت گرفت وبساقواعد جدید درین باب وضع شد.

۳- رحلت وسفر برای طلب حدیث درین قرن جزء از ضروریات تحصیل طالب العلم دانسته می شد.

رویهمرفته برخی از قواعد وضوابط درین مرحله بمیان آمد لیکن همه آنها درسینه های علماء محفوظ بوده ودرکتاب خاص تدوین نیافته بود مگر برخی از موضوعات که بصورت پراگنده درکتاب الرساله امام شافعی از انها بحث بمیان آمده بود وامام شافعی در (الرسالۀ) ازشروط حدیث صحیح، وحدیث قابل استدلال، واز شرط حفظ راوی وشرط روایت بالمعنی واز تدلیس وقبول حدیث مرسل سخن رانده است[۲۳]. ودرکتاب الام ازحدیث حسن وحدیث مرسل ذکر بعمل آورده واستدلال به حدیث مرسل را قویاُ مناقشه کرده است[۲٤].

بنا بران امام شافعی اولین کسی است که درعلوم حدیث تدوین نموده است، هرچند که به شکل کتاب مستقل ومنظم نمی باشد.

مرحله سوم:- دورۀ تدوین حدیث:

این مرحله از آغاز قرن سوم هجری شروع وتانیمۀ قرن چهارم ادامه می یابد، قرن سوم در واقع عصر طلائی تدوین به حساب می رود، درین قرن علماء به

---

۲۳ - الرسالۀ ص ۳۷۰-۳۷۲و ۳۷۹-۳۸۳.

۲٤ - الأم ۸/۵۳۸.

تصنیف احادیث بصورت مستقل وجداگانه پرداختند، کتب مسایند درین عصر تدوین یافت امام بخاری در احادیث صحیح کتاب مستقلی تدوین نمود

وامام مسلم نیز احادیث صحیح راجمع وتدوین کرد وهمچنان کتب شش گانه مشهور حدیث درین مرحله به رشته تحریر وتألیف درآمد ودرهمین عصر هرنوعی از انواع حدیث شکل علم مستقلی را بخود گرفت، مثل علم حدیث صحیح، وعلم مرسل، وعلم أسماء وکنی وغیره، ودرهمین مرحله دررجال حدیث ودرطبقات وعلل تألیفات صورت گرفت، یحیی بن معین (ت-۲۳٤) درتاریخ رجال حدیث تألیف کرد، محمدبن سعد (ت-۲۳۰) درطبقات نوشت واحمدبن حنبل درعلل ومعرفۀ الرجال ودرناسخ ومنسوخ تألیف نمود وعلی بن المدینی درفنون مختلفۀ حدیث قلم فرسایی کرد که صاحب الرسالۀ المستطرفۀ به دو صد کتاب رسانید است[۲۵].

درحقیقت تألیف درین وقت جزء وظیفۀ هر عالم وامام شده بود،وتألیف همه انواع علوم حدیث را احتواء کرد.

مرحله چهارم: عصر تألیفات وتجلی تدوین درهمه فنون علوم حدیث.

این دوره که از نصف دوم قرن چهارم شروع وتا اوایل قرن هفتم ادامه دارد عصر بروز تألیفات می باشد ودرین عصر مؤلفات مختلف درانواع حدیث صورت گرفت علماء بامطالعۀ مؤلفات سلف که اولین تجربه درتدوین بوده است پرداخته ومواد علمی که درمؤلفات سابقه بصورت پراگنده بوده جمع، ومسائل که ازایشان مانده بود استدراک نمودند ودر اکثر این تألیفات به اقوال سلف ومعلومات آنها

---

[۲۵] - الرسالۀ المستطرفۀ ص۹۵.

اعتماد صورت گرفته است وکتابهای مهم که تاکنون بحیث مرجع درین باب می باشد درین عصر تألیف شده است که اینک به ذکر بعضی آنها می پردازیم.

۱. (الکفایۀ فی علم الروایۀ) تألیف خطیب بغدادی متوفای ٤٦٣.

۲. (الا لماع فی اصول الروایۀ) تألیف قاضی عیاض متوفای ٥٤٤.

۳. (المحدث الفاصل بین الراوی والواعی) تألیف قاضی ابو محمد رامهر مزی متوفای ٣٦٠.

٤. (مالا یسع المحدث جهله) تألیف ابی حفص عمر بن عبدالمجید المیانجی متوفای ٥٨٠.

٥. (معرفۀ علوم الحدیث) تألیف حاکم ابو عبدالله نیشاپوری متوفای ٤٠٥.

اینها وامثال شان درین دوره تألیف شدند که بحیث مراجع اصلی درفنون علم حدیث درآمده اند وفراموش نباید کرد که بارزترین اعلام این عصر که درواقع کاخ علوم حدیث را استوار وبنیان آنرا محکم کرده اند حاکم نیشاپوری وخطیب بغدادی می باشند که بعد ازایشان دیگران به آنها اقتداء واعتماد کرده اند.

مرحله پنجم:- دوره پختگی وکمال درتدوین فن علوم حدیث.

این مرحله شامل سه قرن بوده از قرن هفتم شروع تاقرن دهم ادامه دارد و درین مدت تألیف وتصنیف در علوم حدیث به اوج کمال خود رسید و درانواع مختلف علم حدیث مؤلفات مستقل تألیف گردید، مصنفین این عهد ازبزرگترین ائمۀ کبار بحساب می روند که درحفظ احادیث وشناخت احوال اسناد ومتن همپایۀ ائمه گذشته بوده اندو از مهمترین مؤلفات این دوره میتوان کتابهای ذیل را نام برد:

۱. الارشاد: تألیف امام نووی ت ٦٧٦هـ

۲. التبصره والتذکرۀ تألیف عبدالرحیم العراقی متوفای ۸۰٦.

۳. النقیید والایضاح شرح کتاب ابن الصلاح تألیف حافظ العراقی.

٤. نخبۀ الفکر وشرح آن نزهۀ النظر تألیف ابن حجر العسقلانی ۸۵۲،

۵. فتح المغیت شرح الفیۀ العراقی تألیف شمس الدین محمد السخاوی ۹۰۲هـ

٦. تدریب الراوی شرح تقریب التووی تألیف جلال الدین السبوطی.

لیکن باید گفت که رائد وقافله سالار این نهضت علمی امام فقیه اصولی ومحدث ابو عمر وعثمان ابن الصلاح متوفای ٦٤۳ می باشد که درواقع ابن الصلاح با تألیف کتابش مشهور به مقدمه ابن الصلاح دروازۀ تألیف را باز کرد که دیگران داخل شدند.

مرحله ششم:- دورۀ رکود وجمود.

این دوره تقریباً چهارقرن را دربر می گیرد که از اول قرن دهم هجری آغاز وتا اول قرن چهاردهم ادامه می یابد ودرین عهد اجتهاد درمسائل علمی وابتکار در تصنیف متوقف شد وهمتها به ضعف گراییده وطلاب علم بیشتر رغبت به مختصرات نمودند وکتابهای علمی به صورت نظم ونثر مختصر گردید، تحقیق واجتهاد ازمیان رفت مؤلفین ونویسندگان بدون تعمق در موضوع وفهم عمق مسائل به مناقشات لفظی عبارات مؤلفین گذشته پرداختند، ازینرو تألیف درعلوم حدیث نهایت کم به نظرمی آید ومؤلفات که درین دوره به ثوب تألیف درآمده قرار ذیل است.

۱. (المنظومۀ البیقونیۀ) تألیف عمر بن محمد بن فتوح البیقونی متوفای ۱۰۸۰هـ

۲. توضیح الافکار- تألیف محمد بن اسماعیل الامیر الصنعانی متوفای ۱۱۸۳.

۳. شرح الشرح تألیف ملا علی بن سلطان الهروی القاری متوفای ۱۰۱٤هـ

که مؤلف، نزهۀ النظر شرح نخبۀ الفکر را شرح نموده است.

اما نباید فراموش کرد که با وجود جمود وکندی حرکت علمی درین عصر در سرزمین هند نهضت که در رأس ان علامه شاه ولی الله الدهلوی متوفای ۱۱۷٦ هـ قرار داشت در حرکت شد، دربسا از مجالات حدیث: درشرح وبسط معانی حدیث، در بررسی اسناد و تمییز صحیح ومقبول از مردود خدمات ارزندۀ تقدیم گردید وآنچه بیشتر درین ساحه دیده می شود سعی بلیغ درمورد شرح احادیث وفهم معنای ان واستنباط احکام از احادیث بوده است.

مرحله هفتم:- دورۀ تحرک ونشاط.

این مرحله از آغاز قرن چهاردهم شروع وتا امروز دوام دارد که درین مدت امت اسلامی وعلماء یکبار دگر درعرصۀ تألیف در احادیث گامهای قوی ومثبتی برداشتند والبته جهودعلماء درین عصر بیشتر نتیجۀ عکس العمل سیاسی مستشرقین ودشمنان اسلام درپروپاگند کردن به ضد دین وپخش و اشاعۀ شبهات پیرامون احادیث رسول الله صلی الله علیه وسلم می باشد این امر سبب شده که به رد افترائات و دروغهای مستشرقین وشبهات انها بحثها، رساله ها وکتابهای تحریر

وتألیف گردد که اینک می توانیم از مهمترین ومفید ترین این کتابهای ابتکاری برخی آنها را ذیلاً نام بگیریم.

۱. السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی- نوشته دکتور مصطفی السباعی.
۲. قواعد التحدیث فی فنون الحدیث- نوشتهٔ شیخ جمال الدین القاسمی.
۳. الحدیث والمحدثون- نوشته دکتور محمد محمد ابو زهو.
٤. مفتاح السنة او تاریخ فنون الحدیث- نوشتهٔ عبدالعزیز الخولی.
۵. المنهج الحدیث فی علوم الحدیث- نوشتهٔ شیخ محمد محمد السماحی.
٦. منهج النقد فی علوم الحدیث- نوشتهٔ دکتور نورالدین عتر.
۷. بحوث فی تاریخ السنة المشرفة- نوشته دکتور اکرم ضیاء العمری.
۸. علوم الحدیث ومصطلحه- نوشتهٔ دکتور صبحی صالح السامرائی.

پس با ذکر مراحل تاریخی علم حدیث خوانندهٔ محترم درمی یابد که علمای اسلام برای حمل حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم وتبلیغ آن کوششهای بس بزرگی را از عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم تاامروز در حفظ وضبط حدیث ودر بررسی ونقد آن ودربسط وشرح آن انجام داده اند که این جهود راه دریافت حدیث صحیح را از ضعیف ومقبول را از مردود درهمه ادوار برای هر طالب حدیث ومسلمان باز نگهداشته است واین بزرگترین نعمت، اکرام واحسان الهی به امت رسول الله صلی الله علیه وسلم می باشد.

مآخذ ومراجع

- القرآن الكريم.
- صحيح البخارى للامام البخارى ـ طبع دارعالم الكتب- رياض- تاريخ الطبع، الطبعة الأولى ١٩٩٦م – ١٤١٧هـ
- صحيح مسلم- للامام أبى الحسين مسلم- دارعالم الكتب الرياض ، تاريخ الطبع... ١٩٩٥م – ١٤١٧هـ
- جامع ترمذى- للامام الحافظ أبى عيسى الترمذى/ دارالفكر- / الطبعة الثالثة ١٣٩٨- ١٩٧٨م.
- سنن ابن ماجه تأليف- الألبانى/ المكتب الاسلامى بيروت/ الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٣٠م
- سنن ابو داود- للامام أبى داود السجستانى/ نشر وتوزيع محمد على السيد/ الطبعة الأولى ١٩٦٩م – ١٣٨٨ هـ
- سنن النسايى- بشرح حافظ جلال الدين السيوطى/ دارالكتب العربى بيروت/ الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ -١٩٣٠م.
- مسند احمد- للاما أحمد بن حنبل- الطبع - المكتب الاسلام بيروت/ الطبعة الثاينه ١٣٩٩٨هـ - ١٩٧٨م
- موطا مالک- داراحياء التراث العربى بيروت - تاريخ الطبع – ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- مشكاة المصابيح- لمحمد بن عبدالله الخطيب التبريزى – بتحقيق- الالبانى- المكتب الاسلامى بيروت/ الطبعة الثالثه ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- سلسلة الاحاديث الصحيحه/ البانى- الدار السلفية - الكويت/ الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م.
- المعجم الكبير/ طيرانى/ الطبعة الثانية ١٩٨٤م – ١٤٠٤هـ
- كنز العمال / المكتب الاسلامى بيروت/ الطبعةالأولى ١٣١٣هـ - ١٨٩٦م

●فیض القدیر/ عبدالرؤف المنادی/ دارالمعرفۀ بیروت ۱۲۹۱هـ - ۱۹۷۲م الطبعۀ الثانیۀ.

●تحفۀ الاحوذی/ مبارکفوری/ المکتبۀ السلفیۀ المدینۀ المنورۀ / الطبعۀ الثانیۀ.

●الترغیب والترهیت منذری/ دارالکتب العالمیۀ بیروت/الطبع الأولی.١٤٠٦هـ - ١٩٩٦م.

●الکواکب الدراری شرح صحیح البخاری/ کرمانی محمد بن یوصف بن علی/ دارالکتب العلمیۀ بیروت ۱۳۸۸هـ الطبعۀ الثانیۀ.

●منهج النقد فی علوم الحدیث/ دکتور نورالدین عتر- دارالفکر دمشق سوریۀ/ الطبعۀالثالثۀ ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

●تدریب الراوی/ جلال الدین المسبوطی- دارالکتاب العربی/ الطبعۀ الأولی بیروت ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

●فتح المغیث شرح الفیۀ الحدیث / شمس الدین محمد بن عبدالرحمن السخاوی/ المکتبۀ السلفیۀ ۱۳۹۸هـ - ۱۹۸۷م الطبعۀ الأولی.

●نزهۀ النظرشرح نخبۀ الفکر /ابن حجرعسقلانی/ دارالکتب العلمیۀ بیروت ۱۳۹۸هـ الطبعۀ الأولی.

●شرح شرح النخبۀ /ملاعلی القاری دارالکتب العلمیۀ ۱۳۹۸هـ

●تیسیرمصطلح الحدیث /دکتورمحمود الطحان /مکتبۀ المعارف الریاض طبع ١٤١٧،١٩٩٤

●الجرح والتعدیل /ابن ابی حاتم الرازی /دارالکتب العلمیۀ بیروت /الطبعۀ الأولی (١٩٨٨)(١٤٠٨هـ)

●مفتاح السنۀ او تاریخ فنون الحدیث /محمدعبدالعزیز الخولی ،مکتبۀ المعارف ،الریاض (١٩٨٣)(١٤٠٣)

●الرسالة المستطرفة /لمولاناسیدمحمدبن جعفرالکتانی / دارلکتب العلمیة/المطبعة الأولی سنه الثانیة (۱۳۳۲)(۱٤۰۰هـ)

●الحدیث والمحدثون محمد محمدابوزهو-دارالکتب العربی بیروت /تاریخ الطبع - ۱٤۰٤ ۱۹۸٤ هـ .

●السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی /دکتورمصطفی السباعی / المکتب الاسلامی بیروت ۱۲۹٦هـ الطبعة الثانیة.

●قواعدالتحدیث من فنون مصطلح الحدیث / دارالکتب العلمیة ۱۳۹٤هـ - ۱۹۷٤م الطبعة الثالثة.

●منهج النقدعندالمحدثین نشأتة وتاریخه /محمدمصطفی الاعظمی مکتبة الکوثر السعودیة /۱٤۱۰.

●مباحث فی الجرح والعذیل ابولبابه حسین.

●الکفایة فی علم الروایة/ الخطیب البغدادی/ دارالکتب العلمیة ۱۲۸۸هـ - ۱۹۷٤م الطبعة الثالثة.

●السنة قبل التدوین محمد حجاج الخطیب /دارالفکربیروت/المطبعة الأولی ۱۲۸۳هـ - ۱۹۷٤م.

●علوم الحدیث .ابن صلاح/ دارالفکر بیروت ۱۳۰٦ الطبعة الثالثة.

●شرح معاین الاثار – للطحاوی / دارالکتب العلمیة – ۱٤۰۷هـ

التعددية الحزبية فى الدولة الإسلامية

أستاذ شفيق الله امين*

المقدمة

الحمدلله رب العلمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين....وبعد:

لم يعرف التاريخ الإسلامى الأحزاب السياسية كجزء من نظام الحكم فى المجتمع الإسلامى فى صورتها الحالية، وإن كانت المشاركة الشعبية فى الشوؤن السياسية للأمة من أبرز مظاهر نظام الحكم الإسلامى، وبسبب تلك المشاركة مدح الله تعالى هذه الأمة، وأشاد بها لكونها تجعل أمورها شورى بين أفرادها، فقال:(وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)[1]. والرسول صلى الله عليه وسلم رغم كونه معصوماً أمره الله تعالى بمشاورة أصحابه (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوكُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)[2].

---

* استاذ شفيق الله امين د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسى رئيس او د شرعياتو او قانون د پوهنځى د فقه او قانون د ديپارتمنت غړى دى.

(١) سورة الشورى الآية رقم/ ٣٨.

(٢) سورة آل عمران الآية رقم/ ١٥٩.

والسنة الفعلية تضع أمامنا جملة من الوقائع التى تم اتخاذ القرار فيها عن طريق الشورى، كاختيار موقع بدر، وقبول الفداء عن أسرى بدر، والخروج لمواجهة قريش فى أحد، وحفرالخندق فى المدينة فى غزوة الأحزاب، وبيعة أبى بكر رضى الله عنه، وغيرها من الوقائع والحوادث الدالة على تلك المشاركة.

والهدف من نشأة الأحزاب السياسية والاجتماعية فى العصر الحديث هومشاركة مختلف فئات الشعب فى مختلف القضايا التى تهم المجتمع، تلك المشاركة التى هى من أهم خصائص هذه الأمة، وقد اختارت الأمم المختلفة للمشاركة فى صنع القرار هذه الوسيلة التى نسميها الأحزاب السياسية، فهل تجيز الشريعة الإسلامية هذه الوسيلة، وهل يقر التعددية الحزبية داخل الدولة الإسلامية، أم أن المشاركة تكون فردية كما كانت فى العصر الأول، عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين؟ وهل تجيز الشريعة الإسلامية ممارسة الضغط فى قضية الشورى كما تمارسه الأحزاب السياسية فى العصر الحديث عندما تكون فى المعارضة؟ والأحزاب السياسية لاتقدم المشورة فقط بل تمارس دور الرقابة على أعمال الدولة عندما تكون فى المعارضة؟ فهل يجيز الشرع هذا النوع من التعددية الحزبية فى الدولة الإسلامية؟ أم تترك الدولة لتمارس سلطتها وفق ما تراه مصلحة للأمة؟ هذه الدراسة ستحاول أن تناقش بعض هذه الأسئلة، وستحاول أن تجد جوابا لبعض تلك الأسئلة.

ولما كانت ظاهرة التعددية الحزبية فى المجتمعات ظاهرة حديثة لم يتناولها فقهاؤنا القدامى بالبحث والمناقشة، لكن تناولها جماعة من الباحثين، وكتبوا عددا من البحوث حولها، لكن كل واحد تناولها من وجهة نظره، فمنهم من يحاول إثبات التعددية، ومنهم من أراد أن يثبت عدم جواز التعددية الحزبية، أما هذه الدراسة فستتناول وجهتى النظر الموافقة والمخالفة بالبحث وسيناقش أدلة الطرفين ليصل فى النهاية لنتيجة ستلخص فى نهايته،

والبحث لم يكتب انتصارا لرأى معين، ومن هنا سنسلك فيه طريقة المناقشة الهادئة بعون الله تعالى.

توطئة وتمهيد

قبل أن ندلف إلى الموضوع ونعرض الآراء المختلفة حول التعددية الحزبية ونناقشها يجدر بنا أن نعرف معنى الحزب والحزبية، فنقول: إن مصطلح الحزب يعنى مجموعة من الناس تجمعهم مصلحة أوصفة كالعقيدة، أوالوطن والأرض أوالقبيلة أواللغة أوالمهنة أوغيرها من الروابط والصفات والمصالح التى اعتاد الناس أن يتجمعوا عليها ويتكتلوا حولها.

وفى الأنظمة الديمقراطية الحديثة تطلق كلمة الحزب على التجمعات السياسية التى تخوض الانتخابات النيابية أوالرئاسية للوصول إلى الحكم فى ظل الأنظمة الديمقراطية [٣].

وعرفه البعض بأنه طائفة متحدة من الناس تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسى معين[٤].

ويستخدم مصطلح المعارضة فى الحياة السياسية للأقلية التى تكون خارج السلطة، والأغلبية التى تكون فى السلطة تسمى الحكومة. والمعارضة تتمتع بالحقوق الأساسية من حريات الفكر والاجتماع وتكوين الأحزاب وحريات الصحف وغيرها، وهذه الحقوق تتفرع

---

(٣) الأحزاب السياسية فى الإسلام ، صفى الرحمن المباركفورى ، ص ٧، ط١، ١٩٨٧م الجامعة السلفية .الهند .

(٤) التعددية الحزبية فى الدولة الإسلامية , د. صلاح الصاوى , ط١, ١٩٩٢م, دار الإعلام الدولى .

مـن الحقـوق والحريـات العامـة التـى يجـب أن تكـون مصـونة ومكفولـة فـى النظـام الديموقراطى[۵].

والأحزاب السياسية تحرص على كسب ثقة الشعب للحصـول علـى أكبـر قـدر مـن الأصوات لدخول البرلمان والحكومة، وكل حـزب يسـتخدم كـل الوسـائل لتثبيـت أقدامـه والتغلغل فى الأوساط الشعبية، وتصيد أخطاء الآخرين للنيل مـنهم وتشـويه سـمعتهم أمـام الشعب فالحزب الحاكم الذى حصل على الأغلبية يحاول بكل ما أوتى من القوه والإمكانات أن يضلل الشعب ويموه الحقائق لمصلحته، ويضرب المعارضة فلا يتورع عن اسـتخدام أيـة وسيلة مشروعة وغير مشروعة فى ذلک. كما أن الحزب المعارض خارج السلطة يسـتخدم شتى الطرق لتشويه سمة الحزب الحاكم وإيقاعه فى أزمات، وتصيد أخطاء أعضائه بصـورة دقيقة ليكون رصيده فى الانتخابات القادمة [۶].

لقد اختلف المعاصرون من العلماء والمفكرين فى قضـية الأحـزاب باعتبارهـا قضـية معاصرة لم يكن لها وجود فى سالف العصور فلم تتناول بالبحث والمناقشة آنذاک، ونلخص فيما يلى الاتجاهات المختلفة التى اطلعنا عليها فى هذا الشأن:

---

(۵) المعارضة فى الإسلام بين النظرية والتطبيق ، د. جابر قميحة ، ط دار الجلاء ، القاهرة.

(۶) الأحزاب السياسية فى الإسلام ، المباركفورى ، ص ۱۴-۱۵.

المبحث الأول:

رأي من يعارض التعددية الحزبية في الدولة الإسلامية

يرى جماعة من الباحثين أن لا مجال للأحزاب السياسية فى الدولة الإسلامية[٧]، يبنى هؤلاء رأيهم هذا على طبيعة النظام السياسى الإسلامى والدولة الإسلامية، ويرى هؤلاء أن هذه الطبيعة تقتضى منع التعددية الحزبية السياسية، ويقولون إنه لابد فى سبيل الوصول إلى النتيجة التى نبنى عليها حكمنا حول الأ حزاب السياسية والمعارضة فى الدولة الإسلامية من الإشارة باختصار إلى الفارق الجوهرى بين النظام الإسلامى والحكم العلمانى الديمقراطى القائم على نظام الأحزاب السياسية. فالحكم الإسلامى يقوم على الإيمان بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً ونظرته إلى الكون والحياة والإنسان مستمدة من هذا الإيمان، والحكم الإ سلامى يقوم على أصول ومبادئ كلية أوجبها القرآن الكريم والسنة النبوية فى تنظيم شوؤن الحكم وعلى التزام المنهج الذى رسمه الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون بعده، فمصدر السلطة فى الإسلام هوالله تعالى، وتشريعاته

---

(٧) تدوين الدستور الإسلامى , أبوالأعلى المودودى: صـ٥١ , ط٢ , ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م , مؤسسة الرسالة , بيروت , ودمشق .

* الأحزاب السياسية فى الإسلام ، صفى الرحمن المباركفورى ، ص ٢٨.

* والطريق السوى إلى وحدة المسلمين ، محمد المجذوب ، ص ٦٣ ، ط إسلام آباد.

* والنظرية السياسية الإسلامية فى حقوق الإنسان الشرعية د.محمد أحمد مفتى .ود.سامى صالح الوكيل ، ص٨١، ط ١٩٩٠م كتاب الأمة ، قطر.

*الشورى فى الإسلام ، عبدالغنى محمد بركة ، ص٩٧،ط مجمع البحوث ، الازهر ١٩٧٨م.

تنبنى على الكتاب والسنة، وهويوجب الحكم بما أنزل الله ويرى العدول عن ذلک ظلماً وفسقاً وكفراً، فلا يجوز الفصل بين الدين والدولة فى الإسلام. وأما الحكم العلمانى فإنه يقوم أساساً على الفصل بين الدين والدولة، الدين ليس له أية علاقة بشوؤن الاجتماع والحكم، والشعب هومصدر السطة ويجب أن تحافظ على رغبة الشعب ولوأدى ذلک إلى تحليل المحرمات [٨].

والدين الإسلامى لا يحتمل الاختلاف فى العقيدة والأركان والشرائع والأحكام الكلية والمناهج والسلوک، وأن أى اختلاف فى هذه المجالات فى الماضى أدى إلى تفكک الأمة وانهيارها أمام الأعداء الذين استغلوه فرصة للإجهاز عليها ولا شک أن هناک مجالاً فسيحاً للاختلاف لا يمكن أن يغلق أبوابه ألا وهوالاختلاف فى المسائل الفقهية الفرعيه الذى ينشأ نتيجة عدم اطلاع البعض على النص الموجود، أوالاختلاف فى تصحيح النص أوتضعيفه، أوتعدد وجهات النظر فى فهمه وتعيين مراده، أوبسبب أنه لا يوجد فى المسألة نص فيلجأون إلى الاجتهاد فيما تختلف فيه الآراء. ولا مجال فى الإسلام لاتخاذ هذا الاختلاف قاعدة لبناء الجماعات والأحزاب المتنافسة.

وهناک نوع آخر من الاختلاف وهوالاختلاف فى تطبيق القواعد الكلية على جزئياتها، وإدارة دفة الحكومة وتشكيل إداراتها، واتخاذ الإجراءات الملائمة للظروف والأحدات والمشاكل التى تواجه الحكومة والشعب داخلياً وخارجياً، والسياسيون لا يهمهم إلا هذا النوع من الاختلاف فهل نقول بصحة تكوين الأحزاب على هذا الأساس ؟ ومع ذلک يرى أصحاب هذا الرأى أنه لا مجال لإقامة الأحزاب السياسة ويستدلون على ذلک بما يأتى:

---

(٨) الأحزاب السياسية فى الإسلام ، المباركفورى ، ص١٥-١٦. والشورى فى الإسلام ، عبدالغنى بركة ، ص٩٧.

١- الاختلاف والافتراق من أكبر مظاهر التعددية فى الأحزاب السياسية، وهذا يؤدى إلى جلب الشر والخير كليهما على المسلمين، ولكن شرها أكبر من خيرها، وإذا اشتمل الأمر على الخير والشر فالشريعة تنظرللغالب منهما، إن كان الغالب هى المصلحة فتجيزه، وإذا كان الغالب هى المفسدة فتمنعه، وعلى هذا فلا يسمح بتشكيل الأحزاب السياسية فى الدولة الإسلامية إلا إذا اشتملت على المصلحة الراجحة، ولم تؤد إلى الفرقة والفتنة والتنازع والعصبيات الجاهلية، والنصوص الشرعية من الكتاب والسنة تحذر المسلمين من الاختلاف وتأمرهم بلزوم الجماعة [٩]. قال الله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾[١٠]. وقال تعالى ﴿ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنْ الْمُشْرِكِينَ * مِنْ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾[١١]. فالفرقة والاختلاف من صفات المشركين ونهينا عن التشبه والاقتداء بهم وحتى إذا وقع الاختلاف بين المسلمين، عليهم أن يبادروا إلى رفعه فوراً برده إلى الكتاب والسنة وفى ضوئهما يتفقون على شئ واحد.قال الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[١٢]. كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى المسلمين عن التنازع والاختلاف، فقد روى عن عبدالله بن عمر

---

(٩) والطريق السوى إلى وحدة المسلمين ، المجذوب ، ص ٦٣، والأحزاب السياسية فى الإسلام ، المباركفورى ، ص٢٥-٢٧.

(١٠) سورة الأنعام الآية رقم/ ١٥٩.

(١١) سورة الروم الآية رقم/ ٣١-٣٢.

(١٢) سورة النساء الآية رقم/ ٥٩.

رضى الله عنهما قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (لا تجتمع أمتى على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ فى النار)[۱۳]، وروى عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه (۱۴) قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)[۱۵]. وعن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قال: سمع الرسول صلى الله عليه وسلم أصوات رجلين اختلفا فى آية فخرج علينا يعرف فى وجهه الغضب، فقال (إنماهلك من كان قبلكم باختلافهم فى الكتاب)[۱۶].

۲- الإسلام ربط المسلمين بالروابط الأخوية المحكمة وأوجب بينهم الود والتعاون والتكافل والولاء ما يكفل وحدتهم الاجتماعية تفوق العلاقات والوشائج الأخرى، قال تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)[۱۷]، وقال تعالى: ﴿

---

(۱۳) الجامع الصحيح ، الإمام الترمذى ، ج ۴ / ص ۴۶۶ ، الرقم ۲۱۶۷، كتاب الفتن ، والحديث صحيح لغيره كما يقول شعيب الأرنؤوط فى تعليقه على المسند للإمام أحمد .

(۱۴) هوجندب بن جنادة الغفارى , أحد السابقين الأولين من نجباء أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم , لازمه وجاهد معه , وكان رأسا فى الزهد والصدق والعلم والعمل قوالاً بالحق لا تأخذه فى الله لومة لائم , وقد شهد فتح بيت المقدس مع عمر , توفى فى عهد عثمان بالربذة , وصلى عليه عبدالله بن مسعود , رضى الله عنهم , (انظر- سير أعلام النبلاء: ۲ / ۴۶).

(۱۵) سنن أبى داود ، ج ۵ / ص ۱۱۸، الرقم ۴۷۵۸ ، كتاب السنة.

(۱۶) صحيح مسلم ، ج۴ / ص ۲۰۵۳، رقم الحديث ۲۶۶۶ كتاب العلم .

(۱۷) سورة الحجرات الآية رقم/ ۱۰.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[١٨]، والرسول صلى الله عليه وسلم مدح هذه العلاقة وعظّم من شأنها ورتب عليها الحقوق، وذلک فيما ورد عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه [١٩] أنه قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً)[٢٠]، وفيما روى الإمام مسلم عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (المسلم أخوالمسلم، لا يظلمه ولايسلمه، من كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته)[٢١] وورد فى الصحيح عن أنس بن مالک رضى الله عنه قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (لا تباغضوا ولا

---

(١٨) سورة التوبة الآية رقم/ ٧١

(١٩) هوأبوموسى الأشعرى عبد الله بن قيس بن سليم التميمى , صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم , أسلم بمكة وهاجر إلى الحبشة وقدم ليالى فتح خيبر وغزا وجاهد مع النبى صلى الله عليه وسلم وحمل عنه علماً كثيراً , استعمله الرسول صلى الله عليه وسلم ومعاذاً على زبيد وعدن , وولى الكوفة والبصرة لعمر وعثمان , وهوفتح تستر ولم يكن فى الصحابة أحد أحسن صوتا منه ومات بالكوفة سنة اثنتين وأربعين , رضى الله عنه .(سير أعلام النبلاء: ٢/ ٣٨٠)

(٢٠) صحيح البخارى ، ج ٨/ ص١٤، كتاب الأدب. وصحيح مسلم ، ج٤ / ص١٩٩٩، رقم الحديث ٢٥٨٥ كتاب البر.

(٢١) صحيح مسلم ، ج٤ / ص١٩٩٦، رقم الحديث ٢٥٨٠ كتاب البر.

تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً، ولا يحل لمسلم أن يهجرأخاه فوق ثلاثه أيام)[۲۲].

وعن النعمان بن بشير رضى الله عنه [۲۳] أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال(مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كالجسد إذا اشتكى منه عضوتداعى له سائرالجسد بالسهر والحمى)[۲۴]. وعنه قال صلى الله عليه وسلم (المسلمون كرجل واحد إن اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه اشتكى كله)[۲۵].

فهذه النصوص كلها تدل دلالة واضحة على أن أساس الولاء والبراء بين المسلمين هوالإسلام وحده، وأنه لا يحق لأحد أن يأتى ببديل عنه من النعرات الجاهلية الممقوتة التى نهى الإسلام عن الدعوة لها فقد روى عن جبير بن المطعم رضى الله عنه [۲۶] قال: قال

---

(۲۲) صحيح البخارى ، ج ۸ / ص ۲۳، كتاب الأدب .

(۲۳) النعمان بن بشير بن سعد الأنصارى الخزرجى , ولد عام اثنين من الهجرة فى ربيع الآخر , وفى سنة أربع وستين قتلته خيل مروان وهوهارب من حمص بعد أن بلغه قتل الضحاك بن قيس بمرج راهط , وكان والياً على حمص لعبدالله بن الزبير . (الاستيعاب: ۴ / ۱۴۹۶).

(۲۴) صحيح مسلم ، ج۴ / ص ۱۹۹۹، رقم الحديث ۲۵۸۶ كتاب البر.

(۲۵) صحيح مسلم ، ج۴ / ص ۲۰۰۰، رقم الحديث ۲۵۸۶ كتاب البر.

(۲۶) هوجبير بن مطعم بن عدى القرشى , أسلم بين الحديبية والفتح وقيل فى الفتح , وقال البغوى أسلم قبل فتح مكة , وقال له النبى صلى الله عليه وسلم لوكان أبوك حياً وكلمنى فى أسرى بدر لوهبتهم له , مات سنة سبع أوثمان أوتسع وخمسين .(انظر- الإصابة: ۱ / ۴۶۲) .

الرسول صلى الله عليه وسلم (ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل عصبية وليس منا من مات على عصبية)[۲۷]. وعن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال: إن الرسول صلى الله عليه وسلم قال للمهاجرين والأنصار حينما اختلفوا ونادوا باسم القومية، يا للأنصار، يا للمهاجرين (ما بال دعوى الجاهلية ؟ دعوها فإنها منتنة)[۲۸].

۳- ينهى الإسلام عن التنافس على الحكم، وطلب الإمارة، لأنها فى نظره تكليف لا تشريف يصعب تحملها على الوجه الصحيح، والقيام بأعبائها أمانة قل من يقدرعلى أدائها، كما أن هذا التنافس والحرص على الوصول إلى الحكم يتنافى مع روابط الأخوة والتضامن والتكافل والترابط بين المسلمين، ولا ريب أن الأحزاب السياسة هدفها الرئيس هوخوض المعارک الانتخابية الحامية، وبذل كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة للوصول إلى المجالس النيابية وكراسى الحكم.

ومما يدل على منع التنافس على كرسى الحكم وطلب الإمارة ما ورد عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال: (دخلت على النبى صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من بنى عمى، فقال أحدهما: يا رسول الله أمرنا على بعض ما ولّاک الله وقال الآخر مثل ذلک، فقال صلى الله عليه وسلم: (إنا والله لا نولى على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه) وفى رواية (لانستعمل على عملنا من أراده)[۲۹].

---

(۲۷) سنن أبى داود ، ج ۵ \ص ۳۴۲، الرقم ۵۱۲۱ ، كتاب الأدب.

(۲۸) صحيح مسلم ، ج ۴ \ص ۱۹۹۹ ، رقم الحديث ۲۵۸۴ كتاب البر.

(۲۹) صحيح مسلم ، ج ۳ \ص ۱۴۵۶ ، رقم الحديث ۱۷۳۳ كتاب الإمارة.

وما ورد عن أبى ذر رضى الله عنه قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملنى ؟ قال فضرب بيده على منكبى ثم قال (يا أبا ذر إنک ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها)[٣٠].

وما ورد عن عبدالرحمن بن سمرة رضى الله عنه ([٣١]) قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (يا عبدالرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة، فإنک إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها)[٣٢].

وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة)[٣٣].

---

(٣٠) صحيح مسلم ، ج ٣ \ص ١۴۵٧ ، رقم الحديث ١٨٢٥ كتاب الإمارة.

([٣١]) عبد الرحمن بن سمرة بن حبيب القرشى , أسلم يوم الفتح , وكان أحد الأشراف نزل البصرة وغزا سجستان أميراً على الجيش , قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة , مات بالبصرة سنة خمسين.(سير أعلام النبلاء: ٢ / ٥٧١).

(٣٢) صحيح البخارى ، ج ٩/ ص ٧٩، كتاب الأحكام . وصحيح مسلم ، ج ٣ / ص ١۴۵۶، رقم الحديث ١۶٥٢ كتاب الإمارة.

(٣٣) صحيح البخارى ، ج ٩/ ص ٧٩ ، و معنى الحديث أن الإمارة نعم أولها عندما يكون معها إقبال الدنيا، و بئس آخرها عندما يخرج الإنسان منها، وذلک لأن معها المال والجاه واللذات الحسية والوهمية أولا لكن آخرها القتل والعزل ومطالبات التبعات فى الآخرة.

المبحث الثاني: في جواز التعددية الحزبية

يقول مجموعة من الباحثين[٣٤] بجواز التعددية الحزبية السياسية، ويقولون: إن ما نراه اليوم من الظلم والاستبداد وتسلط مجموعة أفراد على الأغلبية الساحقة من السكان، وانفرادهم بالحكم وتقرير المصير، وعدم قدرة الأفراد على مواجهة هذا الطغيان الذى يزداد بطشاً وتنكيلاً ووحشية، حتى وصل الأمر إلى حرمان الناس من أبسط حقوقهم الإنسانية مثل حرية الإقامة والتنقل والتعليم والعمل، والعيش بالكرامة الإنسانية كمواطن محترم بعيداً عن المخابرات وتتبع العورات والملاحقة الظالمة والمطاردة المستمرة، يدفعنا إلى القول ـ

---

(٣٤) فتاوى معاصرة , د. يوسف القرضاوى , جـ٢ , صـ٦٥٣ ,

*والمعارضة فى الإسلام بين النظرية والتطبيق , د.جابرقميحة ,صـ٨٤.

*والشورى وأثرها فى الديمقراطية, د. عبدالحميد إسماعيل الأنصارى , صـ٣٧٧, ط٢, المكتبة العكرية, بيروت .

*والإسلام وحقوق الإنسان , د. قطب محمد قطب طبلية , صـ٣٠٩ , ط٢ , ١٩٨٤م , دار الفكر العربى .

*والسياسة فى الفكر الإسلامى , د. أحمد شلبى , صـ٩٠ ,ط٢ , ١٩٨٣م , مكتبة النهضة المصرية .

*وفى النظام السياسى للدولة الإسلامية , د. محمد سليم العوا , صـ٧٦ , ط١ , ١٩٨٩م , دار الشروق , القاهرة.

*والتعددية السياسية فى الدولة الإسلامية , د. صلاح الصاوى , صـ١٠٨ .

* والتعددية السياسية فى الدولة الشورية , محمد عبدالرحمن بالروين , صـ ,ط٢, ٢٠٠٦م , المملكة المتحدة .

ليس بجواز إقامة الأحزاب السياسة بل ـ بضرورة إقامتها لتكـون سـداً وردعـاً للمتسـلطين والطغاة ولأجل أن يتحاشوا سلبيات التعددية الحزبية يشترطون فيها ما يلى:

١-أن تكون الأحزاب إسلامية تعمل فى إطارالشريعة وفى ضوء تعاليمها.

٢- أن تكون أصيلة نابعة من الأوساط الشعبية ولصالحها بعيدة عن العمالة لأعـداء الإسلام.

٣-أن يكون ولاء الأفراد فى تلك الأحزاب للإسلام أولاً وأخيراً.

٤- أن تمارس المعارضة للإصلاح وردع التجاوز والانحراف.

واستدل القائلون بجواز إقامة الأحزاب السياسية بالأدلة التالية:

١- وجوب الأمربالمعروف والنهى عن المنكر ومناصحة الحاكم وتقـويم اعوجاجـه، والأمة إذا تساهلت فى هذا الأمر تستحق اللعنة، ويصعب على الأفراد القيـام بهـذا الواجـب دون الانضمام إلى جماعة منظمة تقدر على توجيه النقد وممارسة المعارضـة فـى مواجهـة انحراف الحكام، وقد ورد التوبيخ واللعن لمن يترك ذلك فـى قولـه تعـالى: (لُعِـنَ الَّـذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَـدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ)[٣٥]. وروى الإمام أحمد عن عبـد الله بن عمرورضى الله عنهما قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (إذارأيتم أمتـى تهـاب الظالم أن تقول: إنک أنت الظالم فقد تودع منهم)[٣٦].

ويدل على حتمية مجابهة الظالم والوقوف فى وجههه ما ورد عن أبى بكـر الصـديق رضى الله عنه قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخـذوا

---

(٣٥) سورة المائدة الآية ٧٨-٧٩.

(٣٦) مسند الإمام أحمد جـ ٦ / صـ ٨٦ , رقم الحديث ٦٥٢١ . إسناده صحيح .

على يديه ,أوشک أن يعمهم الله بعقابه)[۳۷]. وقد قال فى خطبته الأولى (إنى وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقومونى)[۳۸]. ولا شک أن الحاكم صاحب سلطان، تقويمه ليس سهلاً قد يستطيع التغلب على فرد أوأفراد قليلين، ولكن لايستطيع أن يقهر تنظيمات كبيرة لها شعبيتها ووسائلها فى التأثير والتعبير.

۲- إن هذه الأحزاب والمنظمات السيايسة صارت وسيلة وحيدة لمحاسبة السلطات الحاكمة ومقاومة طغيانها، ونقد انحرافها وتقويمها عند الاعوجاج، وقد علمنا أن توجيه النصح للحاكم، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على الأمة فإذا كان لا يمكن القيام به إلا من خلال الأحزاب فقيامها يتحتم على الأمة فإن ما لايتم الواجب إلابه فهوواجب كما تقول القاعدة الفقهية المعروفة[۳۹].

۳- إن تعدد الأحزاب السياسية مثل تعدد المذاهب الفقهية، المذهب الفقهى له أصوله فى فهم الشريعة، والاستنباط من أدلتها التفصيلية على أساسها، وأتباع المذهب يلتقون على هذه الأصول ويرون أنها أرجح وأولى مع الاعتقاد بعدم بطلان غيرها، فكذلک الحزب يعتبر مذهباً فى السياسة له أصوله ومبادئه المستمدة من الإسلام، ويرى أتباع الحزب أنه أقرب إلى الحق من غيره وأولى بالصواب. قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية حينما سئل عن حكم الإسلام فى الأحزاب، فقال: "وَأَمَّا " رَأْسُ الْحِزْبِ " فَإِنَّهُ رَأْسُ

---

(۳۷) مسند الإمام أحمد جـ ۱ / صـ۸۰- ۱۸۱ , رقم الحديث ۳۰, إسناده صحيح .

(۳۸) الإمامة والسياسة ، ابن قتيبة الدينورى ، جـ ۱/ صـ۲۲، والسيرة النبوية ، ابن هشام ، جـ ۴ / صـ۳۱۲.

(۳۹) الإحكام فى أصول الأحكام , الإمام على بن محمد الآمدى , تحقيق , د.سيد الجميلى , جـ۱/ صـ۱۵۳, ط ۱.

الطَّائِفَة الَّتِى تَتَحَزَّبُ أَىْ تَصِيرُ حِزْبًا فَإِنْ كَانُوا مُجْتَمِعِينَ عَلَى مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ فَهُمْ مُؤْمِنُونَ لَهُمْ مَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْهِمْ . وَإِنْ كَانُوا قَدْ زَادُوا فِى ذَلِكَ وَنَقَصُوا مِثْلَ التَّعَصُّبِ لِمَنْ دَخَلَ فِى حِزْبِهِمْ بِالْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالْإِعْرَاضِ عَمَّنْ لَمْ يَدْخُلْ فِى حِزْبِهِمْ سَوَاءٌ كَانَ عَلَى الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَهَذَا مِنْ التَّفَرُّقِ الَّذِى ذَمَّهُ اللَّهُ تَعَالَى وَرَسُولُهُ"[۴۰].

الأمور التى قد تختلف فيها الاجتهادات السياسية لدى الأحزاب الإسلامية، ومنها: الشورى ملزمة أومعلمة، وأعضاؤها ينتخبون أويعينون، انتخاب الرئيس يكون عن طريق أهل الحل والعقد أوبالانتخابات العامة، تحديد مدة الرئاسة، ثم يجدد له مرة أومرتين، أويحكم مدى الحياة. المرأة لها أن تحظى بالحقوق السياسية من الانتخاب والترشيح أولا يحق لها. الأصل فى العلاقات الخارجية السلم أوالحرب وغيرها [۴۱].

(۴۰) مجموع الفتاوى، لتقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرانى (المتوفى : ۷۲۸هـ)، تحقيق: أنور الباز و عامر الجزار، طبعة دار الوفاء، الطبعة : الثالثة ، ۱۴۲۶ هـ / ۲۰۰۵ م.

(۴۱) فتاوى معاصرة , د.يوسف القرضاوى , جـ۲ ,صـ۶۵۶- ۶۵۷ * والإسلام وحقوق الإنسان , د. قطب محمد قطب طبلية , صـ۳۰۹

المبحث الثالث: الشبهات حول التعددية الحزبية

يثير القائلون بمنع التعددية الحزبية أنواعا من الشبهات على القائلين بجوازها، نريد أن نعرض تلك الشبهات فى هذا المبحث باختصار على النحو التالى:

١- إن الفرقة التى تؤدى إليها الحزبية تعرّض وحدة الأمة للخطر، والإسلام يأمر بالاتحاد والتعاون بين أفراد الأمة جميعاً، وينهى عن التفرق. لقوله تعالى: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[۴۲]. وقال الله تعالى (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)[۴۳].

وقال الله تعالى (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ)[۴۴]. والرسول صلى الله عليه وسلم قال (لا تجتمع أمتى على الضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ فى النار)[۴۵].

فيقال فى جواب هذه الشبهة: إن الصحابة اختلفوا فى مسائل كثيرة تقبل الاجتهاد للوصول إلى الحق.قال الخطابى وقد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال (اختلاف أمتى رحمة) وقد اعترض على حديث اختلاف أمتى رحمة رجلان أحدهما مغموض

---

(۴۲) سورة آل عمران الآية ١٠٥

(۴۳) سورة آل عمران الآية ١٠٣

(۴۴) سورة الأنفال الآية ۴۶.

(۴۵) الجامع الصحيح ، الإمام الترمذى ، جـ ۴ /صـ ۴۶۶، الرقم ٢١٦٧، كتاب الفتن .

عليه فى دينه وهوعمروبن بحر الجاحظ والآخر معروف بالسخف والخلاعة وهوإسحاق بن ابراهيم الموصلى.[۴۶].

والعلماء قسموا الاختلاف إلى اختلاف تنوع، واختلاف تضاد، فهذا من اختلاف التنوع، بحيث تختلف الوسائل والأساليب والمناهج ولكن الهدف واحد، والكل متفق على القضايا المصيرية كوحدة الأمة، وتطبيق الشريعة وفى هذا الإطار تتحرك الأحزاب، وتتسابق فى فعل الخيرات ورد المنكرات، والتواصى بالحق[۴۷].

۲- إن التعددية الحزبية تقليد من تقاليد الديمقراطية، وهى الحكم بغير ما أنزل الله، وقد نهينا عن التشبه والتذيل بالكفار.

يجاب عن هذه الشبهة أن التشبه الذى نهينا عنه هوما كان يختص به الكفار كاستعمال الصليب والناقوس والزنار واللباس الخاص بهم. وأما ما يتعلق بأخذ المفيد منهم فى شؤون الحياة فلا ضير فى ذلک.

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهوأحق بها) [۴۸]. وقد تم أخذ المفيد منهم فى شؤون الحياة فى العصور المختلفة، كحفرالخندق الذى أشار به سلمان الفارسى رضى الله عنه على الرسول صلى الله عليه وسلم، واتخاذه صلى الله عليه وسلم خاتماً لختم كتبه التى يرسل بها إلى جهات مختلفة، وأنظمة الخراج والديوان والبريد وغيرها أخذت منهم، فينبغى أن لا يكون

---

(۴۶) شرح النووى على صحيح مسلم: ۱۱ / ۹۱ , ط۲, ۱۳۹۲هـ دار إحياء التراث العربى , بيروت .

(۴۷) فتاوى معاصرة , د. يوسف القرضاوى , جـ۲ , صـ۶۵۹.

(۴۸) سنن ابن ماجه: ۲ / ۱۳۹۵ , الرقم / ۴۱۶۹, باب الحكمة .

الأخذ من غيرنا بكامله، بل نأخذ ما ينفعنا حقيقة، وأن نجرى فيه من التعديلات والتغييرات ما يتناسب مع ظروف بيئتنا الإسلامية، حتى يستقيم فى قالب الشريعة وإطارها العام. فيجب عند الأخذ بالنظام الحزبى الذى نقول به أن نبعد عنه سلبيات كثيرة من التعصب للحزب ونصرته فى الحق والباطل واتخاذ الكذب والخداع والرشوة وسيلة للانتصار على الخصوم، كما يجب أن يكون الولاء لله ولرسوله وللأمة، قال الله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمْ الْغَالِبُونَ)[۴۹].

فيكون تأييد الحزب بقدرالحق الذى فيه والتزامه به. وأما الدفاع عنه فى الحق والباطل، فهذا ليس من الدين ويتنافى مع الشروط التى ذكرناها لجواز تأ سيس الأحزاب الإسلامية[۵۰]. قال الله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)[۵۱].والرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيما يرويه عنه أبوموسى الأشعرى (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً) [۵۲].

والأحزاب السياسية قد توجه لها الانتقادات التى لا تخرج من إطار الوسائل والأساليب التى تتخذها لتحقيق أهدافها، وتطبيق برامجها، وليس إلى ذات الأحزاب كمؤسسات سياسية داخل النظام السياسى، قد توجد أحزاب تستخدم الوسائل والطرق غير

---

(۴۹) سورة المائدة , الآية رقم ۵۵-۵۶.

(۵۰) راجع فتاوى معاصرة , د. يوسف القرضاوى , جـ۲ , صـ۶۶۰-۶۶۱.

(۵۱) سورة المائدة , الآية رقم ۲.

(۵۲) صحيح البخارى ، جـ۸ /صـ۱۴، كتاب الأدب .وصحيح مسلم ، جـ ۴ /صـ۱۹۹۹، رقم الحديث ۲۵۸۵ كتاب البر.

مشروعة، وقد تستغل موقعها للقيام بأعمال غير سوية، ولكن الأمر فى النهاية متوقف على الرادع الخلقى لدى الإنسان وعلى القيم الروحية التى يعتقدها، وكذلك مستوى الوعى السياسى لدى الناس مما يعتبر مسوولية النظام السياسى ككل، ولكننا نرى أن العيوب أقل من المزايا التى يتمتع بها النظام الحزبى، وتلك العيوب تمكن معالجتها بوسائل مختلفة [٥٣].

فإذا كانت الحزبية غير معروفة فى صدر الإسلام فإن الأعمال التى تقوم بها الأحزاب السياسية فى العصرالحديث من مراقبة الحكومة وتوجيه النقد لها والمعارضة، كانت حاضرة بقوة حتى خلال فترة وجود الرسول صلى الله عليه وسلم المدعوم بالوحى الربانى، ومن هنا فلا شک أن الإسلام يجيز المعارضة المشروعة التى تهدف إلى المصلحة العامة وتتخذ لها الوسائل المشروعة، ففى غزوة الأحزاب لما اشتد البلاء على المسلمين أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف – وهما قائدا غطفان– فصالحهما على ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بقومهما، ويخذلا قريشاً، وكتب بذلک كتاباً وقبل أن يتم توقيعه، استشار الرسول صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ [٥٤]

---

(٥٣) راجع الشورى وأثرها فى الديمقراطية , د. عبدالحميد إسماعيل الأنصارى , صـ٣٧٧.

(٥٤) هوسعد بن معاذ بن النعمان الأنصارى الأشهلى سيد الأوس , أبوعمرو, شهد بدراً , ورمى بسهم يوم الخندق , وقال له صلى الله عليه وسلم إذ حكم فى بنى قريظة بقتل المقاتلة وسبى الذرية لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات وقال صلى الله عليه وسلم لونجا أحد من ضغطة القبر لنجا منها سعد بن معاذ , فعاش بعد ذلک شهراً ثم انتقض جرحه فمات وذلک سنة خمس , وقال النبى صلى الله عليه وسلم (اهتز العرش لموت سعد بن معاذ) (انظر– الإصابة: ٣ / ٨٤ , والاستيعاب: ٢ / ٦٠٤).

وسعد بن عبادة سيدى الأوس والخزرج فقالا: يا رسول الله هل هوأمر أمرک الله به لابد لنا من العمل به، أم شئ تصنعه لنا ؟ قال صلى الله عليه وسلم (بل شئ أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلک إلا أننى رأيت العرب قد رمتكم من قوس واحدة فأردت أن أردهم عنكم) فقال سعدبن معاذ رضى الله عنه: يا رسول الله كنا وهؤلاء القوم على الشرک وما طمعوا أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أوبيعاً، وعندما أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بک وبه، نعطيهم أموالنا، والله لا نعطيهم إلا السيف [۵۵].

ويوم أحد حين استشار الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين فى الخروج لقتال الكفار خارج المدينة أوالبقاء فى المدينة والدفاع عنها إذا اقتحمها العدو، فأشار عليه الأغلبية بالخروج، فنزل صلى الله عليه وسلم عند رأيهم، رغم أنه كان يرى عدم الخروج فخرج بجيشه إلى أحد، ولكن عبدالله بن أبى بن سلول رأس المنافقين رجع بثلث الجيش قبيل بدء المعركة وفى لحظات حاسمة أبدى نفاقه وغدره وعداءه للرسول صلى الله عليه وسلم، وقال قولته النابعة من نفاقه، أطاعهم وعصانى ما ندرى علام نقاتل ها هنا أيها الناس[۵۶]. وكان ابن سلول يرى عدم الخروج، هذه معارضة ولكنها غير مشروعة لأنها جاءت بعد صدور القرار نزولاً عند رأى الأغلبية وتم الخروج فعلاً وفى وقت حرج جداً خان الرجل الله ورسوله والمؤمنين، ويمكن أن نسميه الخيانة العظمى التى يحكم على صاحبها بالقتل، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتعرض لهولاء بأى عقاب.

---

(۵۵) سيرة ابن هشام جـ۳/صـ۱۷۴-۱۷۵.

(۵۶) سيرة ابن هشام جـ۳/۲۶-۲۷. والبداية والنهاية , ابن كثير , جـ۳/۱۴.

المعارضة في عهد الصديق رضى الله عنه

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ومبايعة أبى بكر الصديق رضى الله عنه بالخلافة ارتد عدد من قبائل العرب عن الإسلام وامتنعوا عن دفع الزكاة للخليفة فاستشار الصديق كبار الصحابة فى أمرهم فأشارعليه الأغلبية وعلى رأسهم عمر رضى الله عنه بعدم مقاتلتهم والتريث فى أمرهم نظراً للضعف الذى أصاب المسلمين، فلا يطيقون معه الدخول فى الصراع مع هؤلاء المرتدين فى أنحاء الجزيرة العربية، كما أشاروا عليه بعدم إرسال جيش أسامة الذى تأخر بسبب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الذى كان ينوى إرساله إلى شمال الجزيرة، ولكن أبا بكر رضى الله عنه بقوته الإيمانية وبصيرته النافذة أدرك خطورة الموقف على الدولة الإسلامية الفتية، وأنها بحاجة إلى اتخاذ قرارات حاسمة تقطع دابرالكفر والنفاق منذ البداية، وأن الأمر لا يقبل التريث والانتظار بأى حال، فقال كلمته المشهورة التى تناقلها التاريخ الإسلامى المجيد على مر العصور: "والله لومنعونى عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه" فقال له عمر:كيف تقاتل الناس وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله" فقال أبوبكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن الله عزوجل قد شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق [٥٧].

(٥٧) صحيح البخارى , الإمام البخارى , جـ٩/صـ١٣٨, كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة . وصحيح مسلم. الإمام مسلم , جـ١/صـ٥١-٥٢ , رقم الحديث ٢٠.كتاب الإيمان .

المعارضة في عهد الفاروق رضي الله عنه

لما فتح الله على المسلمين العراق استشار عمر رضى الله عنه المسلمين فى تقسيم أرض السواد، فاختلفت الآراء حوله، فكان عمر ومن معه يرون أن تبقى تلك الأراضى فى أيدى أصحابها يزرعونها ويؤدون عنها الخراج للحكومة فيكون ذلك دعماً متواصلاً للمسلمين وحكومتهم، ولا ينشغل المجاهدون بالزراعة عن الجهاد، وكان من أشد المعارضين له بلال بن رباح (۵۸) وعبدالرحمن بن عوف رضى الله عنهما، وعندما كانت المعارضة تشتد، يقول عمر: اللهم اكفنى بلالاً وأصحابه، ثم تم الاتفاق بعد المناقشات الساخنة على إبقاء الأرض فى أيدى أصحابها وفرض الخراج عليها الذى يوزع على الفاتحين وغيرهم ويبقى مورداً مستمراً للحكومة التى اتسعت رقعتها وكثرت نفقاتها ولا سيما لتجهيز الجيوش وحماية الثغور (۵۹). فهذه نماذج للأمثلة التى عارض فيها الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين الخلفاء الراشدين حول بعض القضايا التى كانوا يرون فيها رأيا مخالفا لرأى الخليفة، و إن لم يشكلوا حزبا سياسيا.

---

(۵۸) هوبلال بن رباح الحبشى , مؤذن الرسول صلى الله عليه وسلم وخازنه , أسلم قديماً وعذب فى الله تعالى , أعتقه أبوبكر الصديق , فلزم الرسول صلى الله عليه وسلم وأذن له وشهد معه بدراً وجميع المشاهد , وآخى بينه وبين أبى عبيدة بن الجراح , ثم خرج بعد الرسول صلى الله عليه وسلم مجاهداً إلى أن مات بالشام زمن عمر , ودفن بحلب . (انظر – الإصابة: ۱ / ۳۲۶ , وتهذيب التهذيب: ۱ / ۴۴۱) .

(۵۹) راجع الخراج , الإمام أبويوسف يعقوب بن إبراهيم , صـ۲۶– ۲۷.

المبحث الرابع: اقتراح البديل عن الأحزاب

الذين قالوا بعدم جواز إقامة الأحزاب السياسية فى الدولة الإسلامية اقترحوا البدايل عنها مما يعتبر فى نظرهم أفضل وأمثل منها من حيث وجود الإيجابيات والخلومن السلبيات التى تشتمل عليها الأحزاب:

* فيرى الشيخ محمد المجذوب [٦٠]: أن الحضارة الإسلامية عرفت نظام النقابات المهنية منذ أقدم العصور، إذا كان لكل حرفة تجمعها الخاص، وكان يتم انتخاب رئيسه المسمى بالشيخ من بين الأعضاء لينوب عنهم فى حل المشكلات التى قد تواجه هذا التجمع، ولايزال فى أرض الحجاز بقية من تلك التجمعات، مثل شيخ العطارين، وشيخ طائفة دلالى العقارات، وشيخ المطوفين).

وفى العصر الحاضرحيث تطورت المؤسسات الاجتماعية فتأسست نقابات عديدة، نقابات الأطباء، والصيادلة، والمهندسين، والتجار، والمعلمين، والعمال، والصحفيين.... ولكل نقابة مجلس ورئيس، فهذه النقابات تمثل جميع فئات الشعب وتعتبر جزءاً من تراثنا الأصيل فإذا حان موعد الانتخابات قامت كل نقابة بتقديم ممثليها الفائزين بأغلبية الأصوات عن طريق الاقتراع، ومن هؤلاء الممثلين يتم تشكيل مجلس الأمة الذى يمثل المجتمع حقيقة، ويكون من صلاحياته انتخاب الرئيس ومنح الثقة للوزراء وكبار موظفى الدولة.

ونظام الحسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بديل أمثل عن المعارضة الدائمة للنظام لأن الإسلام يؤكد على ضرورة العمل الإيجابى لإصلاح المجتمع، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وسيلة لدوام صلاح العباد والبلاد والنجاة من االهلاک، فيقول الله تعالى (فَلَوْلَا كَانَ مِنْ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُوْلُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنْ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا

(٦٠) راجع الطريق السوى إلى وحدة المسلمين , محمد المجذوب , صـ٥٢.

مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ)[۶۱].ويقول الله تعالى (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ الْفَاسِقُونَ)[۶۲].فالدولة الإسلامية تختلف عن الدول الديمقراطية التى تؤكد دساتيرها على معارضة الحاكم منعاً للانحراف، والأمربالمعروف والنهى عن المنكر كحق سياسى للمسلم يختلف عن المعارضة السياسية فى النظام الديموقراطى بما يأتى: المعارضة فى النظام الديمقراطى هدفها حفظ الحرية الفردية والحد من الاستبداد ومحاولة تقويض الحكومة بتتبع أخطائها، أوالحيلولة دون سيرها بانتظام.

وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فتعتبر وسيلة لمراقبة الحاكم ومدى التزامه بالشرع فى تطبيق الشريعة فى كل شؤون الحياة، ومنع الظلم والفساد.

الأصل فى الإسلام هوالطاعة للحاكم المسلم قال الله تعالى (وأطيعواالله وأطيعوا الرسول وأولى الأمرمنكم)[۶۳]. والرسول صلى الله عليه وسلم يؤكد على هذا بقوله (ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعص الأمير فقد عصانى)[۶۴]. وقوله صلى الله عليه وسلم (من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر)[۶۵].

---

(۶۱) سورة هود الآية رقم / ۱۱۶.

(۶۲) سورة آل عمران الآية رقم / ۱۱۰.

(۶۳) سورة النساء الآية رقم / ۵۹.

(۶۴) سبق تخريجه فى صـ .

(۶۵) صحيح البخارى ، ج ۹ / ص۷۸، كتاب الأحكام . وصحيح مسلم ، ج ۳ / ص۱۴۷۷، رقم الحديث ۱۸۴۹ كتاب الإمارة.

بينما النظام الديموقراطى يجعل المعارضة الدائمة للنظام السياسى سمته المتميزة، والمعارضة للمعارضة فيها إصرارعلى الخطأ المؤدى إلى الخيانة [۶۶].

المقارنة والترجيح

عرضنا فى الصفحات المتقدمة آراءالعلماء والمفكرين حول جواز وعدم جواز النظام الحزبى وممارسة الأنشطة السياسية على أساسه، وأوردنا بشئ من التفصيل ما استدل به كل جانب لدعم ما ذهب إليه، وعند المقارنة بين الرأيين وأدلتهما من الكتاب والسنة والمعقول وجدناها تصب بمجموعها فى المصلحة العامة للأمة الإسلامية وما تقتضيه ظروفها، والأوضاع التى تحيط بها، لأنه لايوجد نص صريح يفرض نظاماً معيناً على الأمة بطريقة معينة، وكل ما هنالک من النصوص تدل دلالة واضحة على وجوب إقامة الحكومة التى تسير على الكتاب والسنة، وهذا يستلزم حاكماً يكون على رأسها كما أن الأمة التى تملک زمام أمورها يحق لها انتخاب من يكون ذلک الحاكم لتصريف الأمور نيابة عنها وتظل الأمة تراقبه وتحاسبه طيلة فترة وجوده فى سدة الحكم، وتملک عزله إذا عجزعن القيام بما انتخب لأجله. فمحور القضية هوالأمة الإسلامية التى خوطبت فى النصوص الشرعية بأن تقوم بواجب تطبيق الشريعة [۶۷]. (كنتم خيرأمة أخرجت للناس)[۶۸]. (الَّذِينَ إِنْ

---

(۶۶) النظرية السياسية الإسلامية فى حقوق الإنسان الشرعية ، د.محمد أحمد مفتى.ود. سامى صالح الوكيل.

(۶۷) القانون الدولى فى الإسلام , (خطبات بهاولبور۲) , د. محمود أحمد غازى , صـ ۱۵۸.

(۶۸) سورة أل عمران الأية رقم / ۱۱۰.

مَكَّنَّاهُمْ فِى الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنْ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)[۶۹].

ومن مبادئ الشريعة إقامة العدل والشورى والمساواة. قال الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِى الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)[۷۰]. وقال الله تعالى: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)[۷۱]. وقال الله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)[۷۲].

فأية طريقة فى إطار الشريعة تؤدى إلى تحقيق هذه المبادئ فى الأمة لامانع من اتخاذها مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف والملابسات السائدة فى ذلك الزمان. فإذا كانت الحكومة الإسلامية قائمة وتسير على منهج الكتاب والسنة فى جميع أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والتعليمية وغيرها، ومعها مجلس الشورى من خيرة أبناء الأمة ديناً وخلقاً وخبرة يراقب أعمال الحكومة وينصح ويوجه، وتنقاد الحكومة له وتلتزم بقرارته، وتسير الأمور الداخلية والخارجية بصورة منتظمة، فعند ذلك نرى أنه لا حاجة للأحزاب السياسية لأن وظيفتها قد أداها مجلس الشورى.

وأما إذا كانت الحكومة الموجودة تدعى الإسلام ولا تطبقه، وليس بالمسلمين من قوة يستطيعون بها التوصل إلى حمل الحكومة على الالتزام بالدين، وليس أمامهم سوى

---

(۶۹) سورة الحج الأية رقم / ۴۱.

(۷۰) سورة النحل الأية رقم / ۹۰.

(۷۱) سورة الشورى الأية رقم / ۳۸.

(۷۲) سورة الحجرات الأية رقم / ۱۰.

الدخول فى المعترک السياسى الذى يرجى من خلاله إصلاح الحكومة وتغيير اتجاهها نحوالخير، عن طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أوتنحيتها وإحلال حكومة أفضل محلها فعند ذلک لا نقول بجواز الأحزاب بل بضرورة وجودها، لأن تطبيق شرع الله قد ارتبط بها وما لايتم الواجب إلابه فهوواجب، فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإقامة الحكم الإسلامى وتطبيق شرع الله كلها من الواجبات التى ترتبط عند ذلک بالأحزاب ولا يقدر الأفراد القيام فى تلک المجتمعات بأى عمل مجدى فى هذا الصدد وبهذا نكون قد جمعنا بين الرأيين فى قضية تأسيس الأحزاب.

و إذا كانت المعارضة والرقابة لا بد منها على أية حال للحكومة الإسلامية سواء كانت تلک المعارضة والرقابة من قبل مجلس الشورى أو كانت من قبل الأحزاب السياسية التى تشكل لهذا الغرض يجب أن تكون ملتزمة بما ألزمها الشرع بها، وهذه الالتزامات من الخصائص التى تتميز بها النظام السياسى الإسلامى، و هذا ما سنوضحه فى المبحث التالى، ليدل على أن المعارضة التى نجيزها يجب أن تكون ملتزمة بهذه الشروط التى نذكرها ضمن خصائص المعارضة الإسلامية، ولا نجيز مطلق المعارضة كما هى الحال فى الأنظمة السياسية الأخرى.

المبحث الخامس: خصائص المعارضة الإسلامية

إن النظام الإسلامى الذى سبق الأنظمة الديمقراطية الحديثة بقرون عديدة يختلف عنها فى أصوله ومناهجه ومنحه الحريات، وتتلخص تلک الفروق فى الخصائص الآتية التى تتميز بها المعارضة الإسلامية:

١ـ المعارضة الإسلامية حينما تؤدى واجب الرقابة على تطبيق الشريعة الإسلامية فهى تؤدى واجباً من أعظم الواجبات وأهمها، والحكومة والسلطة فى النظام الإسلامى تستمد شرعيتها من إقامة شريعة الله وتحكيم الإسلام فى جيمع شوؤنها، فإذا عدلت عن

ذلک وجبت معارضتها، لأن واجب السلطة الأول إقامة شرع الله، ويظهر هذا الواجب من تقديم طاعة الله وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم على طاعة أولى الأمر، ومن ثم فلا طاعة لأولى الأمر إذا خرجوا عن طاعة الله ورسوله [۷۳] قال الله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... ﴾[۷۴].

۲ـ المعارضة فى الإسلام هدفها القيام بالعمل الإصلاحى للمصلحة العامة وليست المعارضة لأجل المعارضة تهدف إلى إسقاط نظام الحكم أوإضعافه أوإحداث الفوضى وتشويه سمعة الكتلة التى تتولى السلطة امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ...﴾[۷۵]. والإسلام يحرم المعارضة بغير وجه الحق والتى لايقصد منها الإصلاح بل تؤدى إلى الفساد [۷۶]. قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[۷۷].

۳ـ المعارضة فى النظام الإسلامى تقوم على أساس النصح للحكام ومحاسبتهم ومدى التزامهم بالشرع، لأن الإسلام ينظر إلى الحاكم على أنه بشر يخطئ ويصيب وقد تجعله السلطة يسير فى اتجاه منحرف، فعند ذلک تقوم المعارضة السياسية بتوجيه النصح له

([۷۳]) المشروعية الإسلامية العليا ـ د. على جريشة، صـ ۲۱۲، طـ ۲ ۱۹۸۶م دار الوفاء المنصورة .

([۷۴]) سورة النساء / ۵۹

([۷۵]) سورة هود / ۸۸

([۷۶]) الحرية السياسية فى الإسلام د. أحمد شوقى الفنجرى صـ ۶۰ . ط۲ , ۱۹۸۳م , دار القلم , الكويت .

([۷۷]) سورة البقرة / ۴۲

ومحاسبته ووضع حد لتجاوزه حدود الشرع، فإذا كانت النصيحة واجبة للحاكم العادل فهى للحاكم الظالم أوجب، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الواجبات الشرعية التى يجب القيام بها على الدوام لاستقامة المجتمع الإسلامى ومن يتولى أمره، ولذلك فإن ظهور الانحراف يستلزم وجود المحاسبة للحاكم وقيام الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لإزالة المنكر، عملاً على حسن تطبيق الشريعة [٧٨]. فإذا لم يستقم الحاكم وتمادى فى الانحراف فعند ذلك يتحتم عزله، وهذه المرحلة تلجأ إليها المعارضة كالخيار الأخير بعد أن تستنفد المراحل الأخرى للإصلاح، فالحاكم الذى يتجاوز حدود الشرعية لسلطاته يصبح غير شرعى، لأن الخروج على القانون يترتب عليه زوال الشرعية، فالمسلمون إذا عزلوا حاكماً لسبب ظلم لا يعتبرون متمردين بل الحاكم المنحرف يعتبر متمرداً فى هذه الحالة[٧٩].

ومظاهر الاعتراض السياسى فى ظل الشريعة الإسلامية نجد لها مجموعة من الضوابط التى يجب مراعاتها عند الممارسة، ومنها:

أولاً ـ ألا تمس أوتخرق الثوابت والأصول العقدية المتفق عليها بين علماء الشريعة، كأن تكون ناقضة للولاء والبراء أوفيها استعانة بأعداء الأمة.

ثانيًا ـ تجنب الوقوع فى المخالفات الشرعية القولية والعملية، ومن ذلك الاتهامات الباطلة التى تستهدف تشويه صورة الفريق الآخر لدى الرأى العام.

---

(٧٨) الحرية السياسية فى الإسلام , د. الفنجرى , صـ١٦٩– ١٧٤ .

(٧٩) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية د. عبد الرزاق السنهورى صـ ٢٨٦. مراجعة د. توفيق محمد الشاوى ، طـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة.

ثالثًا ـ عدم وجود ضرر أكبر يغلب على الظن أن يقع على الأمة من جراء الاعتراض ذاتـه، أوالمظهر والوسيلة المعبرة عنه.

رابعًا ـ مراعاة المصـالح والمفاسـد المحققـة مـن وراء الوسـيلة المتبعـة، التزامـا بالقاعدة المستقرة فى الشريعة أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

خامسًا ـ مراعاة التدرج فى عملية الاعتراض، فتبدأ بالقول والنصح والتذكير.

٤ـ المعارضة والحكومة فى النظام الإسلامى شريكتان فى أداء أمانة الحكم وواجـب النصح، فالحاكم يستشعر أداء أمانة الحكم ولا يضيق بالمعارضة ذرعا ما دامت تمارس حقها فى النصح حسب المنهج الصحيح، وتقبل كل نقد يقدم لـه، ويتسـم بسـعة الصـدر فـى هـذا المجال مهما كان [٨٠]. ولا تنظر المعارضة إلـى خصـومها السياسـيين نظـرة الأعـداء يجـب القضاء عليهم حالة وصولها إلى السلطة، إن النقـد البنـاء المسـتند إلـى الحجـج والبـراهين هوالمنهج الصحيح للمعارضة فى الإسلام، وأن اللجوء إلى العنف والقوة سواء من المعارضـة أوالحكومة يعتبر خروجاً عن منهج الإسلام وبذلک يُرفع عن المعارضة فـى الإسـلام طـابع الصراع وتمثيل الأقلية كما هوالحال فى النظم الوضعية [٨١].

---

(٨٠) الحرية السياسية د. الفنجرى صـ ١٤٧

(٨١) الحاكم وأصول الحكم فى النظام الإسلامى د. صبحى عبده سعيد صـ ١٣٦.

الخاتمة:

بعد هذا التطواف مع آراء الباحثين المختلفة حول قضية التعددية الحزبية السياسية فى الدولة الإسلامية نلخص النتائج على النحو التالى:

أولا: إن الرقابة على الحاكم وعلى السلطة أصل من أصول النظام السياسى، وقد مارست الأمة الإسلامية هذا الأصل فى أزهى عصور الإسلام عصر الخلافة الراشدة، و من واجب الأمة أن تمارس هذا الحق فى كل العصور.

ثانيا: حق الرقابة يمكن أن تمارس من خلال وسائل مختلفة، يمكن أن يمارس بصورة فردية، ويمكن ممارسته من خلال مجلس الشورى الذى يتم تشكيله داخل النظام الإسلامى من ممثلى الأمة والشعب، و يمكن كذلک عند الضرورة عن طريق تشكيل تجمعات نقابية أو أحزاب سياسية، فالأحزاب السياسية ليست الوسيلة الوحيدة لممارسة حق الرقابة والمعارضة، لكن إذا لم يمكن ممارسة هذا الحق إلا من خلال تشكيل الأحزاب السياسية عندئذ يجب تشكيلها، فهى وسيلة وليست غاية، والوسائل تأخذ حكم الغايات.

ثالثا: و إذا أرادت الأمة أن تمارس حق الرقابة والمعارضة يجب أن تلتزم فى ممارسة ذلک الحق بالشروط التى أوردناها فى المبحث الأخير تحت عنوان خصائص المعارضة الإسلامية.

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المراجع :

الإمامة والسياسة، الإمام أبى محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينورى، ط دار المعرفة، بيروت.

الإسلام وحقوق الإنسان، د. قطب محمد قطب طبلية، ط ۲، ۱۹۸۴م، دار الفكر العربى.

الأحزاب السياسية فى الإسلام، صفى الرحمن المباركفورى، ط ۱، ۱۹۸۷م الجامعة السلفية.الهند.

الإحكام فى أصول الأحكام، الإمام على بن محمد الآمدى، تحقيق، د.سيد الجميلى ، ط ۱،۱۹۸۴م، دار الكتاب العربى، بيروت.

الإصابة فى تمييز الصحابة، أحمد بن على بن حجر أبوالفضل العسقلانى الشافعى، حققه: على محمد البحاوى، ط ۱، ۱۴۱۲هـ - ۱۹۹۲م، دارالجيل، بيروت.

أسد الغابة فى معرفة الصحابة، للعلامة عزّ الدين ابن الأثير أبى الحسن على بن محمد الجزرى المتوفى سنة ۶۳۰ هـ المطبعة دار الشعب، بدون الطبعة والتاريخ. بتحقيق وتعليق: محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، محمود عبد الوهاب فايد.

الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر،حققه: على محمد البحاوى، ط ۱، ۱۴۱۲هـ - ۱۹۹۲م، دارالجيل، بيروت.

تهذيب التهذيب، أحمد بن على بن حجر أبوالفضل العسقلانى الشافعى، ط ۱،۱۴۰۴هـدارالفكر،بيروت.

التعددية السياسية فى الدولة الشورية، محمد عبدالرحمن بالروين ,ط ۲،۲۰۰۶م، المملكة المتحدة.

تدوين الدستور الإسلامی، أبوالأعلی المودودی: ،ط۲، ۱۴۰۰هـ ۱۹۸۰م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودمشق.

التعددية الحزبية فی الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوی، ط۱،۱۹۹۲م، دار الإعلام الدولی.

الخراج لأبی يوسف ط۳، ۱۳۸۲هـالمطبعةالسلفية ومكتبتها، القاهرة.

الجامع الصحيح (سنن الترمذی) محمد بن عيسی أبوعيسی الترمذی السلمی، حققه، إبراهيم عطوة عوض،ط، دار إحياء التراث العربی، بيروت.

الحرية السياسية فی الإسلام د. أحمد شوقی الفنجری. ط۲، ۱۹۸۳م، دار القلم، الكويت.

الحاكم وأصول الحكم فی النظام الإسلامی د. صبحی عبده سعيد.

سنن أبی داود، الإمام سليمان بن الأشعث أبوداود السجستانی الأزدی، ط ۱،۱۹۷۴م، دارالحديث، بيروت.

سنن ابن ماجه ,الإمام محمدبن يزيدالقزوينی، ط دارالكتب العلمية، بيروت.

السياسة فی الفكر الإسلامی، د. أحمد شلبی، ط۲، ۱۹۸۳م، مكتبة النهضة المصرية.

الشوری وأثرها فی الديمقراطية، د. عبدالحميد إسماعيل الأنصاری، ط۲،المكتبة العكرية، بيروت.

شرح النووی علی صحيح مسلم، ط۲،۱۳۹۲هـدار إحياء التراث العربی، بيروت.

الشوری فی الإسلام، عبدالغنی محمد بركة، ط مجمع البحوث، الازهر ۱۹۷۸م.

صحيح البخاری، الإمام محمدبن إسماعيل البخاری، ط، دارإحياءالتراث الإسلامی، بيروت.

صحيح مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج النيسابورى، ط، دارإحياء التراث العربى، بيروت.

الطريق السوى إلى وحدة المسلمين، محمد المجذوب، ط إسلام آباد.

السيرة النبوية، الإمام أبومحمدعبدالملک بن هشام المعافرى، ط۱۹۸۷،۱م دارالريان، مصر

سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبى أبوعبد الله، حققه: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسى، ط۱۴۱۳،۳هـمؤسسة الرسالة، بيروت.

فتاوى معاصرة، د. يوسف القرضاوى، ط، دارالوفاء، المنصورة.

فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية د. عبد الرزاق السنهورى صـ ۲۸۶. مراجعة د. توفيق محمد الشاوى، طـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة.

فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، ط۱، ۱۹۸۹م، دار الشروق، القاهرة، بيروت.

القانون الدولى فى الإسلام (خطب بهاولبور۲) د.محمود أحمد غازى، ط۱۹۹۷،۱م. جامعة بهاولبورالإسلامية، باكستان.

المعارضة فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، د.جابر قميحة، ط دار الجلاء، القاهرة.

مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، نقلاً عن كتاب فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، ط۱۴۱۰،۱هـ ۱۹۸۹م، دار الشروق، بيروت.

المشروعية الإسلامية العليا ـ د. على جريشة، طـ ۲ ۱۹۸۶م دار الوفاء المنصورة.

النظرية السياسية الإسلامية فى حقوق الإنسان الشرعية د.محمد أحمد مفتى.ود.سامى صالح الوكيل، ط ۱۹۹۰م كتاب الأمة، قطر.

ازدواجية المعايير وأثرها على السلام العالمى

دكتور عبدالباقى عبدالكبير[1]*

مقدمة

إن التعاون الدولى لأجل إقامة العدل ونصرة المظلوم مطلوب شرعا، وإن مثل هذا التعاون الذى أمر الإسلام به ومن شأنه أن يحدث تنظيما دوليا وتعاونا أمميا يدعم الأمن والسلام، ويبعث على استقرار العلاقات الدولية المبنية على الاحترام المتقابل بين الأمم والشعوب، وتبادل المصالح والمنافع فيما بينها، ويدفع البشرية جمعاء نحو البناء والتنمية واستغلال مكنونات الأرض لصالح الإنسان.

ولكن مع الأسف الشديد فإن واقع الممارسات الدولية فى إطار المنظمات الدولية أو فى إطار العلاقات بين الدول لم تنضبط بأطر العدالة والاحترام المتبادل لحقوق الأمم والشعوب، واتسم واقع المنظمات الدولية بازدواجية المعايير فى أخذ القرارات والتعامل مع القضايا الدولية، الأمر الذى أدى إلى استياء عام فى أوساط الأمم والشعوب فى جدوى المنظمات الدولية وفاعليتها، وقد أدى هذا السلوك الدولى المزدوج إلى تعريض السلام العالمى للخطر، وتزايدت أعمال العنف وتنامت الحركات التى تعتبر العنف وسيلة وحيدة وفاعلة للتغيير، كما أحدث هذا السلوك الدولى جدلا واسعا حول جدوى الفكر الوسطى فى مسعاه للإصلاح سواء أكان ذلک على الصعيد الداخلى فى الأوطان الإسلامية أو على

---

[1]* پوهنوال دکتور عبد الباقی عبد الکبیر د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسی د حقوقو او سیاسی علومو په پوهنځی کی د قضاء او څارنوالی د دیپارتمنت رئیس دی.

الصعيد العالمى للسعى والمساهمة فى إصلاح التنظيم الدولى والتزامه بمبادئ العدالة والأخلاق والاحترام المتقابل وتساوى الأمم فى حقها فى الحرية والتنمية والاستقرار.

ولمعالجة إشكالية ازدواجية المعايير فى سلوك التنظيم الدولى تأتى هذه المحاولة البحثية لإلقاء الضوء أولاً على مفهوم ازدواجية المعايير وبيان أسبابها وعواملها، ثم وقفة مع مبادئ الشريعة الإسلامية وأسسها لإقامة تنظيم دولى عادل تستقر فيه العلاقات الدولية وتتعاون من خلاله الأمم والشعوب على الخير والرفاه والمعروف وتراعى المواثيق الدولية المبرمة، ثم أتناول مبدأ العدالة والوفاء بالعهود والمواثيق والتعاون على الخير وإقامة العدل والإنصاف، والتجنب عن التعاون على الظلم والطغيان فى ضوء النصوص الشرعية ودلالاتها، للتدليل على صلاحية قيم الشريعة الإسلامية لتأطير العلاقات الدولية وتنظيمها وقدرتها على تروية ظمأ شعوب العالم للعدالة والإنصاف واحترام المواثيق والمعاهدات والمعاملة المتساوية لاحترام سيادة الدول وحريتها، ثم أوضح صورا من ازدواجية المعايير فى سلوك المجتمع الدولى فأتناول فى البدء ميثاق الأمم المتحدة ومقاصده والمبادئ التى ازدوجت السلوكيات الدولية حول رعايتها، فأشير إلى قضية فلسطين حيث تم الاستيطان اليهودى ثم تشكيل دولة الكيان الصهيونى على حساب شعب بأكمله وذلک تحت رعاية الدول القوية فى المجتمع الدولى، وأبرز من خلال ذلک عجز المنظمة الدولية عن إيقاف ظلم الكيان الصهيونى فى حق الشعب الفلسطينى، ثم أشير باختصار لقضية دارفور لإبراز السلوک الدولى المزدوج فى التعامل مع القضيتين، ثم أتناول حقوق أسرى الحرب فى الاتفاقيات الدولية وأقارن تلک المبادئ الحقوقية التى أصبحت جزءا من القانون الدولى مع واقع الممارسات الدولية فى كيفية رعاية تلک الحقوق، وأبرز الخرق الواضح للاتفاقيات المبرمة التى تمت بوساطة الولايات المتحدة الأمريكية بهذا الخصوص وعجز المنظمة الدولية (الأمم المتحدة) عن التحرک نحو تنفيذ تلک الاتفاقيات أو محاسبة الذين خرقوا القانون الدولى،

وأخيرا أبين أضرار ازدواجية المعايير فى السلوك الدولى على السلام العالمى والتنمية والاستقرار، وأسجل نتائج البحث ومقترحاتى لأجل علاج هذه المشكلة.

المبحث الأول: مفهوم ازدواجية المعايير فى سلوكيات الأمم المتحدة وأسبابها

المطلب الأول: مفهوم ازدواجية المعايير

إن كلمة ازدواجية المعايير مركبة من كلمتين، ويتوقف فهم مثل هذه الكلمات على فهم ما تركب منه، ومن هنا سنوضح جزئى المصطلح فيما يلى:

أولاً: معنى الازدواجية لغة:

إن الزوج هو أصل كلمة ازدواجية ويأتى بمعنى القرين قال تعالى: (احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ)[٢] أى قرناءهم[٣]، وقال تعالى: (وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ)[٤] أى جمع كل شكل إلى نظيره[٥]، ويقال: زوجت إبلى: قرنت بعضها ببعض، ويقال: تزاوج الكلامان وازدوجا إذا تقارنا ببعض، كما يقال: ازدوج الكلام: إذا أشبه بعضه بعضا فى السجع أو الوزن أو كان لإحدى القضيتين تعلق بالأخرى، كما أن الزوج يأتى بمعنى النمط[٦].

---

[٢] – الصافات ٢٢.

[٣] – اسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٩٩م، تفسير الآية: ٢٢ من سورة الصافات.

[٤] – التكوير ٧.

[٥] – اسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تفسير الآية ٧ من سورة التكوير.

[٦]– انظر: محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقى، لسان العرب، وابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم، كلمة (زوج)، و محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشرى، أساس البلاغة، كلمة (زوج).

ثانياً: معنى المعايير لغة:

المعايير جمع معيار ويأتى بمعنى نموذج معين يجرى تقدير الأشياء به، كمعيار الوزن، ومعيار الكيل، ومعيار الصحة والخطأ، ويقال: عَيَّرَ الميزان والمكيال وعايَرَهَمَا وعايَرَ بينهما مُعايَرَةً وعِيَاراً: أى قدرهما ونظر ما بينهما، والمعْيارُ من المكاييل: مَا عُيِّر وقدر، والعِيار: ماعايرْت به المكاييل؛ وعيار الدراهم والدنانير ما جعل فيها من الفضة الخالصة أو الذهب الخالص، فالعيار صحيح تامّ واف، كما يأتى بمعنى الظرف المساوى للمظروف كالصاع، وكالوقت للصوم.[٧]

ثالثاً: معنى ازدوجية المعايير فى المنظمة الدولية:

يقصد بازدواجية المعايير فى سلوك المنظمة الدولية: الثنائية فى قياس المشكلات الدولية وتقييمها وطرق التعامل معها، وبتعبير آخر الكيل بمكيالين فى التعامل مع القضايا الدولية، وعلى سبيل المثال فإن تعامل منظمة الأمم المتحدة مع الكيان الصهيونى يختلف عن تعاملها مع العراق والسودان، حيث هوجم العراق بمجرد شبهة امتلاك أسلحة الدمار الشامل رغم عدم توصل فرق التفتيش الأممية طوال أكثر من عشرة أعوام إلى أية دلائل قاطعة حول وجودها، ولكن اسرائيل هى من الدول التى لم تنضم إلى معاهدة عدم انتشار السلاح النووى وكما تشير التقارير العسكرية أنها تمتلك ٢٠٠ رأس نووى وقد طالبت الدول العربية أن تكون منطقة الشرق الأوسط منطقة منزوعة من السلاح النووى، ولكن كل ذلك لم تحرك ساكنا تجاه الضغط على دولة إسرائيل[٨].

---

[٧]- انظر: مختار الصحاح كلمة(ع ى ر)، المحكم والمحيط الأعظم مقلوب العين والراء والياء (ع ى ر) الأزهرى، تهذيب اللغة، كلمة (عار)، العين، باب العين والراء والواو كلمة (ع ى ر). المغرب، (العين مع الياء) لسان العرب، كلمة (عير).

٨- انظر: محمد شريف سويس إنفو، جنيف، نزع السلاح و ازدواجية المعايير، والمقال منشور على الرابط:

المطلب الثانى: أسباب ازدواجية المعايير فى منظمة الأمم المتحدة

فى إطار استخلاص الأسباب والعوامل التى تكمن وراء ازدواجية المعايير فى سلوكيات المنظمة الدولية من خلال تناول هذه الورقة البحثية، أشير هنا مختصرا إلى عاملين من عوامل ازدواجية المعايير فى مواقف منظمة الأمم المتحدة:

أولاً: التوجهات الاستعمارية: إن الدول الاستعمارية الكبرى فى منظمة الأمم المتحدة تتجه نحو تأمين تفوقها، ولأجل تحقيق هذا التفوق تسعى للحصول على احتياجاتها من المواد الخام من العالم أقل نموا وهى دول العالم الإسلامى عموما، كما أنها تسعى أن تجد سوقا رائجا لبضاعتها وصناعاتها، ولأجل هذين الغرضين تؤثر على قرارات الأمم المتحدة لتوجه سياسات دول العالم الإسلامى لأجل التعاطى مع مقضيات هذا التوجه من منظور حفظ مصالح الدول القوية وليس من منظور تبادل المصالح المشتركة، كما ينص عليه ميثاق الأمم المتحدة[٩]، وهذا الأمر فى النتيجة يؤدى إلى السلوك المزدوج فى التعامل مع الدول واحترام سيادتها وحقها فى التنمية والأمن والاستقرار، وقد تُهاجِم الدول القوية الأعضاء فى المنظمة الدولية لأجل الأغراض الاستعمارية على دولة ما كما حصل فى العراق أو قد تُشعل نيران الحروب، وتدعم التمرد وتقوم بتسليحه كما نشاهده فى السودان.

ثانياً: التوجهات الدينية (المسيحيون الجدد): إن المتنفذين والمؤثرين على السياسات

---

http://www.swissinfo.ch/ara/front.html?siteSect=105&sid=1831949&cKey=1052136120000&ty=st

[٩] – انظر: مقاصد الأمم المتحدة فى المادة الأولى الفقرة الثانية من ميثاق الأمم المتحدة

فى بعض الدول الغربية يؤمنون بالعهد القديم (التوراة) ويرون أن المشروع الصهيونى (دولة إسرائيل) هو طريق السير قدما نحو عودة المسيح وغلبة الأمة المسيحية على غيرهم، ولذلك يرون أن ضرب دولة العراق وتدمير القوة العسكرية فيها خطوة نحو هذا الهدف، ولهذا جاءت تصريحات بعض القساوسة عن الهجوم على العراق (بأن بوش ينفذ أمر الرب) ولذلك فإن بات روبرتسون ـ رئيس التحالف المسيحى بالولايات المتحدة ومؤسس ورئيس شبكة التلفزيون المسيحية CBN والعديد من المراكز والجامعات المخصصة لتدريس المسيحية ـ قد ربط فى مقالاته ومقابلاته بين صدام حسين وبين "نبوخذ نصر" الملك الكلدانى الذى حكم بابل وقام بغزو القدس وإحراق هيكل سليمان وتهجير اليهود خلال ما يعرف فى التاريخ اليهودى بالسبى البابلى، وحاول خلال برنامجه "نادى السبعمائة" تهويل الخطر الذى يشكله صدام حسين على "إسرائيل" وقال: إنه يمثل قوى الشر المعادية للمسيح التى تحاول تقويض قيام الدولة الموعودة "دولة الله فى الأرض" التى ستقام لمدة ١٠٠٠ سنة بعد عودة المسيح (وفق معتقدات المسيحيين)[١٠] كما عبر فى مكان آخر عن هذه التوجهات حيث طالب القادة الإسرائيليين بعدم التنازل عن الضفة الغربية وقطاع غزة، لأن ذلك "مناقض لإرادة الرب". وهذا التوجه يظهر بجلاء فى خطاب الرئيس الأمريكى (جيمى كارتر) الذى وصل إلى البيت الأبيض عام ١٩٧٤، وقد عبر عن حقيقة الرباط العقدى بين اليهود والمسيحية الأمريكية أمام الكنيست الإسرائيلى عام ١٩٧٩ قال فيه: "إن علاقة أميركا بإسرائيل أكثر من مجرد علاقة خاصة.. لقد كانت ولاتزال علاقة فريدة، وهى علاقة لا يمكن تقويضها، لأنها متأصلة فى وجدان وأخلاق وديانة ومعتقدات

---

[١٠] – انظر هشام منور، دور الدين فى تبرير الحروب الأمريكية، جريدة الوقت العدد ٤٦٣، الثلاثاء ١٢ جمادى الأولى ١٤٢٨هـ ٢٩ مايو ٢٠٠٧م والمقال منشور على الرابط:

http://www.alwaqt.com/blog_art.php?baid=3529

الشعب الأميركى"[11]. ومن هنا يمكن تفسير عوامل وأسباب بروز الازدواجية فى معايير منظمة الأمم المتحدة والدول القوية فيها تجاه قضايا العالم الإسلامى، حيث يتم التغاضى عن الاتفاقيات والمواثيق الدولية إذا تعلق الأمر بحقوق الشعوب الإسلامية واحترام سيادتها وحقها فى التنمية والأمن والاستقرار.

المبحث الثانى: المبادئ الشرعية لتنظيم العلاقات الدولية

المطلب الأول: عالمية القيم الإسلامية

إن الشريعة الإسلامية تلزم المسلمين بمراعاة القيم التى جاءت بها فى التعامل مع الناس كلها وتأبى أن تصبح تلك القيم إقليمية أو أن ينحصر الالتزام بها وسط قبيلة أو لغة أو دولة، قال الله عزوجل: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ)[12] الأمر الذى يدل على صلاحية الأمة الإسلامية التى تتمسك بالشريعة الإسلامية منهجا للحياة لقيادة الأمم والشعوب، فالشريعة الإسلامية تأمر بإقامة العدل والوفاء بالعهد والالتزام بالأخلاق الفاضلة من الصدق والبعد عن الغش والخداع..... وتأمر بمراعاة هذه القيم بين المسلمين كما تأمر بمراعاتها فى التعامل مع غير المسلمين، وبذلک تتميز الشريعة الإسلامية عن العقلية الأنانية الجماعية التى تتسم بها عقلية اليهود عند ما قالوا أنهم شعب الله المختار وأن الأمم الأخرى خلقت

---

[11]- محمد بن مختار الشنقيطى، المسيحية الصهيونية والسياسة الأمريكية، المعرفة، الجزيرة نت، والمقال منشور على الرابط التالى:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/62DA4D09-10AD-454D-9E0D-532BBEC982F3.htm

[12]- الأنبياء ۱۰۷.

عبيدا لهم لخدمتهم[۱۳] وعندما قالوا إن الواجب مراعاة الحقوق داخل المجتمع اليهودى أما خارجه فلا التزام بها وقد حكى القرآن الكريم عنهم: (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)[۱۴] وفى هذه الآية الكريمة يشنِّع الله عزوجل على اليهود تقوُّلهم عليه بإعطاء الأنانية الجماعية صبغة دينية، وببيان أنهم غير مكلفين بمراعاة حقوق غير اليهود، وهذه العقلية قد أشار إليه الكاتب اليهودى إسرائيل شاحاک[۱۵] فى كتابه: التاريخ اليهودى، الديانة اليهودية (وطأة ثلاثة آلاف سنة) منتقدا تلک العقلية حيث يقول: قد ورد فى التلمود: (غير اليهود لا يجب رفعهم من البئر) أى يحظر علينا إنقاذهم إذا كانوا على وشک الموت، مثلا: إذا شوهد أحدهم يسقط فى البحر وجب عدم إنقاذه[۱۶] كما أنهم يقولون: إنه يجب على الطبيب اليهودى بصورة خاصة ألا يعالج غير اليهودى[۱۷] وقد استثنوا من هذا إذا كان الامتناع عن التطبيب يسبب لهم عداءا فأجازوا التطبيب بأجر[۱۸] ليخرج التطبيب من عمل إنسانى بشرى إلى كسب مادى يقوى صف اليهود بأخذ مال غير اليهود، وقد ورد بهذا الخصوص فى نصوص التلمود أيضا: (

---

[۱۳]– عبدالوهاب المسيرى، البروتوكولات واليهودية والصهيونية، دار الشروق،القاهرة، الطبعة الثالثة ۲۰۰۳م، ص: ۴۹.

[۱۴]– آل عمران ۷۵ .

[۱۵]– إسرائيل شاحاک استاذ كيميا ولد فى وارسو ۱۹۳۳م وفى عام ۱۹۴۵ جاء إلى إسرائيل وخدم فى الجيش الإسرائيلى وهو مؤرخ ناقد.

[۱۶]– إسرائيل شاحاک، التاريخ اليهودى، الديانة اليهودية (وطاة ثلاثة آلاف سنة) الترجمة إلى العربية: صالح على سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ۱۹۹۵م، ص ۱۲۶.

[۱۷] – عبدالوهاب المسيرى، البروتوكولات واليهودية والصهيونية، ص: ۴۹.

[۱۸]– إسرائيل شاحاک، نفس المصدر ص ۱۲۶.

يجب على كل يهودى أن يبذل جهوده لمنع استملاک باقى الأمم فى الأرض لتبقى السلطة لليهود وحدهم، وقبل أن يحكم اليهود العالم بصورة نهائية يلزم أن تقوم الحرب على قدم وساق ويهلک ثلثا العالم....)[١٩]

وهذه العقلية(حصر فعالية القيم فى دائرة دولة أو شعب أو إقليم أو جنس) قد تأثر بها عقلية الساسة فى النظام العالمى الجديد حيث تدل ممارساتهم العملية على السير نحو مراعاة الحقوق وقيم العدالة والمساواة والحرية داخل مجتمعاتهم، وعدم الاهتمام بحماية تلک القيم خارج مجتمعاتهم، وهنا يكمن سر رواج ازدواجية المعايير فى السلوكيات الدولية، الأمر الذى ترک بصماته على شيوع الاستياء لدى الشعوب الضعيفة والنامية التى تصبح ضحية لتلک السياسات، وقد أدى ذلک إلى تنامى الحركات التى تتخذ العنف وسيلة للتغيير، وقد تأثر من جراء ذلک الأمن والسلم الدوليين، مع وجود منظمات دولية التى أنشئت بغرض المساعدة فى تحقيق الأمن والسلم الدوليين المشار إليهما.

لذلک لا سبيل للبشرية التى تعانى من الحروب والاضطرابات والظلم وعدم الاستقرار إلا بالاهتداء بقيم الشريعة الإسلامية المتعلقة بتنظيم العلاقات الدولية ومراعاتها فى ممارسات المنظمات الدولية، وهنا نشير لأهم تلک القيم فى المطالب التالية :

---

[١٩] – مصطفى حلمى، الإسلام والأديان(دراسة مقارنة) دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٩٠م، ص: ١٦٢.

المطلب الثانى: العدل أساس لنظام عالمى فى الرؤية الإسلامية

إن الشريعة الإسلامية تأمر بإقامة العدل بين الناس كلهم ويجعل ذلك أساسا لتعاملات المسلمين فيما بينهم وبينهم وبين غير المسلمين، ونبين اهتمام الإسلام بالعدالة فى النقاط التالية:

أولاً: إن الإسلام أمر بالعدل مطلقا دون النظر إلى اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين: قال الله تعالى: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ)[٢٠] والأمر هنا عام، فيجب التعامل بالعدل والإنصاف داخل المجتمع المسلم وخارجه،كما قال الله تعالى: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ)[٢١] وهذا هو موقف الصحابى الجليل عبد الله بن رواحة، فقد أمره النبى صلى الله عليه وسلم أن يأتى يهود خيبر كل عام ويخرص عليهم الزرع والنخل ويأخذ حصة المسلمين على حسب العهد الذى قضوه على أنفسهم، فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم شدة خرصه وأرادوا أن يرشوه، فقال: يا أعداء الله أتطعمونى السحت، والله لقد جئتكم من عند أحب الناس إلىّ، ولأنتم أبغض من عدتكم من القردة والخنازير، ولا يحملنى بغضى إياكم وحبى إياه على أن لا أعدل عليكم، فقالوا: بهذا قامت السماوات والأرض[٢٢]. وقال ابن القيم رحمه الله: إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وأسفر صبحه بأى طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى

---

[٢٠]– النحل ٩٠ .

[٢١]– النساء ٥٨ .

[٢٢]– أخرجه ابن حبّان فى ذكر المخابرة والمزارعة، ٦٠٨/١١ حديث رقم ٥١٩٩ .

لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد[۲۳].

ثانياً: إن الإسلام أمر بالعدل بعيدا عن التأثر بالمحاباة أو المعاداة، قال الله تعالى: (ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى)[۲۴] فالقرآن الكريم أمر المسلمين بالعدل، ليس داخل المجتمع المسلم فقط بل حتى مع أعدائهم، وفى النهى عن المحاباة قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا)[۲۵].

ثالثاً: إن الإسلام حرم الظلم والتعاون عليه: وبما أن نقيض العدل هو الظلم فالله عزوجل قد حرم الظلم على العباد عموما مسلمهم وكافرهم ولقد وردت الآيات فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة متضافرة تدل على منع الظلم بصورة مطلقة سواء كان ذلك فى التعامل مع العدو المخالف أو الولى الموافق، قال الله تعالى: (وَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ)[۲۶]وقال تعالى: (فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِى ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُون)[۲۷]وقال صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن

---

[۲۳]– ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، المرجع السابق، ۳۷۳/۴، وللمؤلف نفسه بدائع الفوائد، المرجع السابق ۵۷۴/۳

[۲۴]– المائدة ۸.

[۲۵]– النساء ۱۳۵.

[۲۶]– إبراهيم ۴۲ .

[۲۷]– النمل ۵۲ .

ربه عزوجل :(ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا)[۲۸] وقد نهى صلى الله عليه وسلم من التعاون على الظلم وسمى ذلک عصبية حيث قد ورد فيما رواه جبير بن مطعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية)[۲۹]. وقد ورد فى معنى هذا الحديث عن فسيلة بنت واثلة بن الأسقع قالت سمعت أبى يقول: سألت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال: لا، ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم[۳۰]، فالعصبية الظالمة منهى عنها، والحديث يدل على أن بر الإنسان بقومه وجنسه أو بنى وطنه لا يسوغ له بحال من الأحوال أن يعاونهم على الظلم، ولقد دعا النبى الذين يتعصبون لأقوامهم وأوطانهم ألا ينصروها وهى ظالمة، واعتبر الناصر لقومه على الظلم كمن يتردى فى ركية من النار فقال صلى الله عليه وآله وسلم: (مثل الذى يعين قومه على الظلم كمثل البعير المتردى فى الرُّكى، فهو ينزع بذنبه)[۳۱] قال الشيخ محمد أبو زهرة بعد أن أورد هذا الحديث: وإن هذا التشبيه صادق كل الصدق فى زمننا، فإن مبالغة القادة والزعماء فى نصرة أقوامهم بالباطل ليلتهموا الأرض والأنفس، قد جعل العالم يتلظى فى أتون من نيران الحروب حتى إذا أطفأ الله ناراً أجج ابن الأرض أخرى، وذلک سبب النصرة الظالمة للأقوام والتعصب المردى للأوطان وإهمال كل حق للإنسان.[۳۲]

---

[۲۸]– أخرجه مسلم ۱۹۹۴/۴ حديث رقم ۲۵۷۷، وابن حبّان ۳۸۵/۲ ذكر إخبار عما يجب على المرْء من لزوم التوبة فى جميع أسبابه، حديث رقم ۶۱۹.

[۲۹]– أخرجه أبوداود فى سننه، حديث رقم ۴۴۵۶،

[۳۰]– أخرجه ابن ماجة فى سننه، حديث رقم ۳۹۳۹، وأخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير حديث رقم ۱۷۶۹۵، وأخرجه أحمد فى المسند حديث رقم ۱۶۳۷۵.

[۳۱] – أخرجه أبوداود فى سننه، حديث رقم ۴۴۵۳.

[۳۲]– محمد أبوزهرة، العلاقات الدولية فى الإسلام، ص: ۲۳– ۲۴.

وبما أن العالم فى هذا اليوم يحتاج إلى عدالة تعم الإنسانية كلها بغض النظر عن المعتقد واللون والشكل والإقامة والجنسية، فيجب عليهم الرجوع إلى مبادئ الشريعة الإسلامية التى تأمر بالعدل والإنصاف على مستوى البشرية كلها، وهذه نقطة انطلاق نحو سعادة الإنسان وإخراجه من الشقاوة والظلم وهذا ما جاءت به الرؤية الربانية –كما ذكرنا– عندما أُمر المسلم أن يعدل ولا يجور بغض النظر عن معتقد الشخص الذى يتعامل معه، وعليه أن يعدل وإن كان الطرف الآخر عدوه، ولقد ذم القرآن الكريم اليهود الذين كانوا يعدلون فيما بينهم ويأكلون حقوق غيرهم ممن ليسوا يهوداً ويقولون: (لَيْسَ عَلَيْنَا فِى الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ)[٣٣] وإن تحقيق العدالة بكل معانيها هى المقصد الأسمى للأديان، وذكر القرآن أن العدل هو الأمر الذى اجتمعت عليه النبوات والديانات السابقة كلها، فقد قال سبحانه: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ)[٣٤]وفى الجزء الأخير من النص الكريم إشارة بينة إلى أنه إذا كانت حرب يجب أن تكون لتحقيق القسط بين الناس لا لتوسيع هوة التفاوت بينهم بتسليط الغالب على المغلوب، فالحروب يجب أن يكون الباعث عليها عدلا، ويجب أن تكون فى نتيجتها تحقيق العدالة بين البشرية[٣٥].

ويقتضى تطبيق العدالة فى مجال العلاقات الدولية أن تُبنى كافة العهود والمواثيق والاتفاقات الدولية على أساس تكفل العدالة لكافة الأطراف، وعدم الجور على طرف فيها، فضلاً عن تحريم إلحاق الظلم بجماعة، أو فئة، أو أقلية ما، من جراء هذا الاتفاق، أو تلك المعاهدة. كما يجب أن يكون الهدف من وضع القوانين المنظمة للشئون الدولية وللعلاقات

---

[٣٣]– آل عمران ٧٥.

[٣٤]– الحديد ٢٥.

[٣٥]– محمد أبوزهرة، العلاقات الدولية فى الإسلام، دار الفكر العربى،ص: ٣٥.

بين أشخاص القانون الدولى –دولاً ومنظمات وهيئات وأفراداً– هو تحقيق العدالة. وإن إقرار العدالة –النافية للظلم والاستغلال والقهر– يوفر ضمانة كبرى لكل مظلوم، فرداً كان أو جماعة أو أقلية أو شعبًا؛ بأن حقه لم يذهب سُدى، وأن بإمكانه المطالبة به واسترداده من خلال العمل على التعاون الدولى لأجل رد الحقوق والمظالم، ومن ثم يبقى الأمل قائمًا والسعى مستمرًّا من أجل إعادة الحق إلى نصابه؛ سواء كان على المستوى المحلى أو الإقليمى أو الدولى. وثمة علاقة وثيقة بين إقرار العدالة، وإقرار السلام؛ فإذا اختلت العدالة فإن السلام يصبح بطريقة تلقائية فى خطر، الأمر الذى يتطلب تجنبه اتخاذ كافة التدابير الكفيلة.[٣٦]

المطلب الثالث: الوفاء بالعهود والمواثيق

إن مبدأ الوفاء بالعهد مبدأ أصيل تنفرد به الحضارة الإسلامية فى تعاملها مع الحضارات والمجتمعات الأخرى ويمكن أن نشير هنا إلى أهم مميزاتها.

أولاً: إن الله عزوجل جعل الوفاء بالعهد من أخص صفات المؤمنين: قال تعالى: (وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا)[٣٧]وقال تعالى: (الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ)[٣٨]

ثانياً: قد تكرر الأمر بالوفاء بالعهد فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع: قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)[٣٩]وقال تعالى: (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ)[٤٠]وقال

---

[٣٦] – وحول العدالة كمبدأ فى إقامة العلاقات الدولية أنظر كذلك: عبدالعظيم إبراهيم المطعنى، مبادئ التعايش السلمى فى الإسلام (منهجا وسيرة) دار الفتح للإعلام العربى، القاهرة، ١٩٩٦م، ص: ٧٨-٨٤.

[٣٧]– البقرة ١٧٧.

[٣٨]– الرعد ٢٠.

تعالى: (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا)[۴۱]ويتضح من هذه الآيات ومثيلاتها أن الأمر عام لكل عهد، وأنه مبدأ عام يشمل التعامل بين المسلمين وبينهم وبين غيرهم، كما يحكم العلاقات فى وقت السلم والحرب كليهما، فإن الوفاء بالعهد أحد الكليات الأساسية التى لا موضع لمناقشتها ولا تجاوز فى الالتزام بها[۴۲].

ثالثاً: إن سورة براءة التى أعلنت الحرب على المشركين حتى يسلموا أو على أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية، لم تخل من التأكيد أكثر من مرة وفى أكثر من موضع على الوفاء بالعهود حتى مع أولئک الذين أصبحوا فى علاقة حرب مع المسلمين. فالآيات الثلاث الأولى من سورة البراءة[۴۳] تتضمن الأمور التالية:

۱. براءة الله سبحانه وتعالى من عهود المشركين للأسباب التى ذكرت فى السورة بعد ذلک.

۲. إعلام المشركين وإخبارهم بالبراءة وعدم مباغتتهم بالهجوم وذلک بقوله تعالى: "وأذان" وقوله" الحج الأكبر" تأكيد لهذا الإعلام بجعله وقت تجمع الناس وكثرتهم.

---

[۳۹]- المائدة ۱.

[۴۰]- النحل ۹۱.

[۴۱]- الإسراء ۳۴.

[۴۲]- عبدالعزيز صقر، العلاقات الدولية فى الإسلام (وقت الحرب) دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال, المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة، ۱۴۱۷هـن ص:۹۵.

[۴۳]- قال الله عزوجل: بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱) فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (۲) وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (۳)

۳. إن الآيات تأمر المشركين بعد هذا الإعلان أن يسيروا فى الأرض كيف شاؤوا وأين شاؤوا وتمهلهم أربعة أشهر يتدبرون أمرهم وكأنها تقول لهم، هذه براءة موجبة لقتالكم فاسعوا إلى تحصيل العدد والأسباب وبالغوا فى إعداد العتاد من كل باب، وهكذا فإن الآيات لم تأمر بأخذهم على غرة، وإنما أوجبت قتالهم بعد إعلامهم وإمهالهم ما يكفى من الوقت لتدبير الأمر، فكانت البراءة أولا، ثم الأذان والإعلام ثانيا، ثم أخيرا السياحة أو الإمهال من أجل التدبير والإعداد للقتال ثالثا.

۴. إن الآيات استثنت من هذه البراءة من استقاموا على عهودهم من المشركين، قال تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِين) [۴۴] فالآيات السابقة على هذه الآية نزلت فيمن خانوا عهودهم من المشركين، وهذه الآية استثنت من المشركين أصحاب العهود الذين لم ينقضوا عهدهم ولم يظاهروا على المسلمين أحدا، فأمرت بالوفاء لهم إلى مدتهم، ولذا أرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب حين نزلت هذه الآيات يؤذّن فى الناس بالبراءة إلا أصحاب العهود فقال لهم: (ومن كان عنده عهد عند رسول الله فهو إلى مدته)[۴۵] وذلک على أساس أن الوفاء بالعهد يقتضى ألا ينقضى التعاهد إلا بانقضاء الأجل المتفق عليه مادام الطرف الآخر لم يخرج على شروطه ولذا قال الله تعالى: (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ)[۴۶] أى ماداموا قد تمسكوا بما عاقدتموهم عليه وعاهدتموهم فاستقيموا لهم وقد وصف الله تعالى هذا

---

[۴۴]– التوبة ۴.

[۴۵]– إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، تحت تفسير هذه الآية، ومحمد بن جرير الطبرى، جامع البيان فى تأويل القرآن،تحت تفسر الآية، الأثر رقم: ۱۶۳۷۵.

[۴۶]– التوبة ۷.

الوفاء بالعهد فى الآيتين (۴ و ۷) من سورة التوبة بأنه من صفات المتقين، وكل ذلك على الرغم من أن الطرف الآخر سوف يصير بعد انقضاء أجل العهد من المحاربين، وعلى الرغم من أن الآيات تأمر المسلمين بقتالهم بعد انقضاء أجلهم، فكل ذلك لا يمنع من الوفاء طالما كانوا على العهد، لأن ذلك من المبادئ العامة التى لا مجال لتجاوزها بحال من الأحوال.

رابعاً: يصل الوفاء لأصحاب العهود لدرجة الكف عن التعرض لمن لجأ وانحاز إليهم، وفى ذلك نقرأ قوله تعالى: (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ)[۴۷] والآية نزلت فى المنافقين وتأمرهم بقتالهم إن تركوا الهجرة وأظهروا الكفر إلا أنها استثنت من ذلك الذين لجأوا وانحازوا إلى قوم بينهم وبين المسلمين هدنة أو عقد ذمة فجعل حكمهم كحكمهم، وهذا قول السدى وابن زيد وابن جرير[۴۸]، وهذا فى الوقت الذى تنص فيه الآيات على عدم جواز نصرة مسلم لم يهاجر وليس بينه وبين المسلمين عهد على مشرك بينه وبين المسلمين عهد، قال تعالى: (وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِى الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ)[۴۹] فلا تنصر تلك الفئة من المسلمين- أى الذين آمنوا ولم يهاجروا ومن ثم ليس بينهم وبين دار الإسلام عهد- على المعاهدين من الكفار، الأمر الذى يتبين منه أن الله عزوجل قد جعل حق الميثاق فوق حق الأخوة الإسلامية[۵۰].

---

[۴۷]- النساء ۸۹-۹۰.

[۴۸] - إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، تحت تفسير هذه الآية.

[۴۹]- الأنفال ۷۲.

[۵۰]- عبدالعزيز صقر، العلاقات الدولية فى الإسلام (وقت الحرب) دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال، ص: ۹۷.

خامساً: وتأتى آية النبذ لتسلط مزيدا من الضوء على هذا المبدأ العام، قال تعالى: (وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ)[٥١] فهى وإن أباحت التحلل من التعاهد خشية وقوع الغدر والخيانة من الطرف الآخر، إلا أنها اشترطت وجوب إعلامه بذلك قبل قتاله وفى الآية أربعة أمور: أولاً: أنها تتحدث لا عن حالة وقوع الضرر وإنما عن حالة توقع وقوعه وذلك بطبيعة الحال بظهور أمارات أو دلائل تفيد استعداد الطرف الآخر للإخلال بشروط العهد. ثانياً: أنها تأمر فى هذه الحالة بالنبذ وهو الإلقاء والطرح والترك للعهد إليهم. ثالثاً: أن يكون هذا النبذ على سواء، قال ابن كثير: "أى: أعلمهم بأنك قد نقضت عهدهم حتى يبقى علمك وعلمهم بأنك حرب لهم، وهم حرب لك، وأنه لا عهد بينك وبينهم على السواء، أى: تستوى أنت وهم فى ذلك"[٥٢] رابعاً: إن مناجزتهم الحرب قبل النبذ إليهم-فى حالة توقع الخيانة- يعتبر خيانة ينهى القرآن عنها إذ أنهم فى هذه الحالة يظلوا على توهمهم فى بقاء العهد لعدم صدور مايفيد الخيانة يقينا من جانبهم وعدم علمهم بتخوف المسلمين من وقوع الخيانة منهم، ولذا فإن الآية توجب أن يكون الطرفان متساويين من حيث معرفة انتقاض المعاهدة أو بدء حالة الحرب وهو المفهوم من قوله تعالى: (على سواء) وذلك من باب العدل والوفاء بالعهد معا[٥٣].

نرى تأكيد الشريعة الإسلامية على الوفاء بالعهود والمواثيق فى وقت أصبحت العهود والمواثيق فى واقع الممارسات الدولية مجرد حبر على الورق، وإن هذه العهود والمواثيق يراعى فى حق البعض بينما يتم الإغماض عنها فى حق البعض الآخر ويتم

---

[٥١]- الأنفال ٥٨.

[٥٢]- إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى، تفسير القرآن العظيم، تفسير هذه الآية.

[٥٣]- عبدالعزيز صقر، العلاقات الدولية فى الإسلام (وقت الحرب) دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال، ص: ٩٨.

تجاوزها، بالأخص فى شأن حقوق الإنسان، ومعاملة الأسرى، واحترام سيادة الدول، والمساواة فى مراعاة المصالح المشتركة والمتبادلة، الأمر الذى ترک بصماته واضحة فى الكره والبغض للسلوک الدولى المزدوج فى المعايير وتجاه ممارسات النظام العالمى.

المطلب الرابع: التعاون على البر وعدم التعاون على الظلم

إن التعاون على البر والخير من المبادئ الأساسية الإسلامية للتعامل فى مجال العلاقات الدولية وتعامل المسلمين فيما بينهم وتعامل المسلمين مع غيرهم من الأمم والشعوب ويجب أن يكون هذا التعاون منحصرا فى إطار البر والمعروف، حيث منعت الشريعة الإسلامية التعاون على الظلم والعدوان، لذلک يجب أن تسترشد الأنظمة الدولية فى إبرام المعاهدات بهذا المبدأ، ليتيسر لشعوب العالم الاطمئنان للنظام العالمى والتعاون معه وليطمئن على حفظ حقوقها وحمايتها، وفيما يلى نشير إلى النصوص الشرعية التى تدل على هذا المبدأ: قال الله عزوجل: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)[٥٤] وتروى لنا كتب السيرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قد حضر حلف الفضول قبل البعثة مع عمومته لأجل نصرة المظلوم حيث جاء إلى مكة المكرمة تاجر يمنى من بلدة زبيد، وأعطى بضاعته لرجل من بنى سهم فى مكة، ولكن الأخير ظل يماطل فى دفع الثمن، مستثمرا غربة اليمنى وضعف حاله، وعندما ضاق الرجل بسلوک المكى صعد إلى جبل صائحا ومستغيثا بفضلاء مكة ولما سمع نفر منهم بندائه استدعوه ليتحققوا من روايته، وحين ثبت لهم ذلک، ذهبوا إلى المكى وأجبروه على دفع ثمن البضاعة. ثم رأى أولئک الفضلاء أن يجتمعوا مرة ثانية فى دار أحدهم – عبدالله بن جدعان – كى يتعاهدوا ألا يدعوا ببطن

---

[٥٤]– المائدة ٢.

مكة مظلوما من أهلها أو من سائر الناس إلا كانوا معه على ظالمه حتى ترد له مظلمته. ومنذئذ سمى ذلک العهد حلف الفضول، وقد أقر النبى صلى الله عليه وسلم ذلک الحلف بعد بعثته[٥٥]، وقال صلى الله عليه وسلم: (قال لقد شهدت فى دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لى به حمر النعم ولو أدعى به فى الإسلام لأجبت) (ما أحب أن أنكثه وأن لى حمر النعم)[٥٦] وتقرير هذا الحلف لأجل التناصر والأخذ للمظلوم من الظالم ورد الحقوق إلى أصحابها يصلح أساسا تشريعيا لإقامة نظام دولى يسعى لإقامة العدل ومنع الظلم والاعتداء على الساحة الدولية، وهو رد على كل الجاهلين بالدين حيث يرون أن الشريعة الإسلامية لا تصلح لتنظيم العلاقات الإنسانية المتشعبة فى هذا العصر، كما أنه يدل على مشروعية التحالف والتعاهد وإقامة علاقة التعاون على فعل الخير بين المسلمين والكيانات غير الإسلامية، ومنها رد الظلم ومنع العدوان، ولو وقع الظلم على المخالف عقيدة أو البعيد وطنا، حيث إن الإسلام يحارب الظلم ويقف بجانب المظلوم دون النظر إلى لونه ودينه ووطنه وجنسه، ويكون ذلک من قبيل التعاون المأمور به فى القرآن الكريم، قال تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)[٥٧]فيجوز للمسلمين أن يتعاقدوا فى مثل هذه الحال لأنه تأكيد لشىء مطلوب شرعًا، فتعاقد المسلمين مع غيرهم على دفع ظلم أو فى مواجهة ظالم، ليس مما يجوز فقط بل هو مما أمر الله عزوجل به فى القرآن الكريم بالنص الصريح، وفى إطار تأسيس العلاقات الدولية على العدل والإنصاف والتعاون على البر قد ورد وجوب عدم التعاون على الإثم والعدوان فى وثيقة المدينة

---

[٥٥]– انظر: صفى الرحمن المباركفورى، الرحيق المختوم، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية،٢٠٠١م ص: ٧٧.

[٥٦]– أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى.

[٥٧]– المائدة ٢.

المنورة بين المسلمين واليهود والتى تتضمن معاهدة بينهما، حيث ورد فيها: (وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم ولا آثم).[۵۸] قال الدكتور مصطفى السباعى عند ذكر أهم المبادئ التى تضمنتها وثيقة المدينة المنورة التاريخية: (لاحماية فيه لظالم ولا آثم)[۵۹].

وبعد أن أشرنا مختصرا لمبادئ العلاقات الدولية والأسس التى لابد أن يقوم عليها التنظيم الدولى نتناول فى المبحث التالى صورا من ازدواجية المعايير فى النظام الدولى المعاصر التى أفقد النظام الدولى مصداقيتها فى العدل والإنصاف والوفاء بالعهود والمواثيق التى أبرمتها على نفسها بكامل رضاها، والتعاون بين الدول القوية على الظلم والعدوان على الأمم والشعوب واستلاب مواردها وتسيير شؤونها وفقا لمصالحها من غير أن يراعوا فى ذلك مصالح الشعوب المغلوبة على أمرها، الأمر الذى زعزع الاستقرار والأمن العالميين، والأمر الذى يستدعى المراجعة لأجل تصحيح السياسات والممارسات، رحمة بالأمم والشعوب وحماية لحقوقهم وحفظا للأرواح والممتلكات من القتل والتدمير.

المبحث الثالث: صور من ازدواجية المعايير لدى المنظمة الدولية (الأمم المتحدة)

المطلب الأول: حقوق الشعوب فى ميثاق الأمم المتحدة

إن منظمة الأمم المتحدة تشكلت بناء على تعطش الأمم والشعوب إلى تنظيم دولى عادل يحترم سيادة الدول وخيارات شعوبها وحقها فى الاستفادة من مواردها وقدراتها

---

[۵۸]– صفى الرحمن المباركفورى، الرحيق المختوم، المرجع السابق، ص: ۲۱۲.

[۵۹]– مصطفى السباعى، السيرة النبوية (دروس وعبر) الطبعة الثامنة ۱۹۸۵م، المكتب الإسلامية، دمشق، ص:۶۶.

لأغراض التنمية والدفاع عن النفس بصورة متساوية بين الدول، تنظيما دوليا يساعد الشعوب على استمتاعهم بحق تقرير المصير وخلاصهم من الاستعمار بكل أشكاله وأنواعه، يراعى فى هذا التنظيم الدولى أخلاقيات الإنسان المثقف المتطلع لغد أفضل للبشرية جمعاء يحترم فيه القانون وحقوق الإنسان، يوقف الظالم عند حده ويعين المظلوم لاسترداد حقه بغض النظر عن الجنس أو الوطن أو اللغة وبالتالى يحافظ على الأمن والسلم الدوليين، وقد جاء ميثاق الأمم المتحدة الذى تم توقيعه فى ٢٦ يونيه ١٩٤٥ فى سان فرانسيسكو فى ختام مؤتمر الأمم المتحدة الخاص بنظام الهيئة الدولية[٦٠] وأصبح نافذاً فى ٢٤ أكتوبر ١٩٤٥م متوافقا مع هذه التطلعات حيث ورد فى الديباجة: نحن شعوب الأمم المتحدة وقد آلينا على أنفسنا: أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التى فى خلال جيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحزاناً يعجز عنها الوصف. وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية. وأن نبيّن الأحوال التى يمكن فى ظلها تحقيق العدالة واحترام الالتزامات الناشئة عن المعاهدات وغيرها من مصادر القانون الدولى. وأن ندفع بالرقى الاجتماعى قدماً، وأن نرفع مستوى الحياة فى جو من الحرية أفسح.

وفى سبيل هذه الغايات اعتزمنا: أن نأخذ أنفسنا بالتسامح، وأن نعيش معاً فى سلام وحسن جوار، وأن نضم قوانا كى نحتفظ بالسلم والأمن الدولى، وأن نكفل بقبولنا مبادئ معيّنة ورسم الخطط اللازمة لها ألاّ تستخدم القوة المسلحة فى غير المصلحة المشتركة، وأن نستخدم الأداة الدولية فى ترقية الشؤون الاقتصادية والاجتماعية للشعوب جميعها. وورد فى المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة ما يلى: المادة ١ : مقاصد الأمم المتحدة هى:

---

[٦٠]– المذكرة التمهيدية من ميثاق الأمم المتحدة، انظر الموقع الإلكترونى للأمم المتحدة على الرابط:
http://www.un.org/arabic/aboutun/charter/charter.htm

أولاً:حفظ السلم والأمن الدولى، وتحقيقاً لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعّالة لمنع الأسباب التى تهدد السلم ولإزالتها، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم، وتتذرّع بالوسائل السلمية، وفقاً لمبادئ العدل والقانون الدولى، لحل المنازعات الدولية التى قد تؤدى إلى الإخلال بالسلم أو لتسويتها. ثانياً: إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذى يقضى بالتسوية فى الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، وكذلک اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزيز السلم العام. ثالثاً: تحقيق التعاون الدولى على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً والتشجيع على ذلک إطلاقاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء.رابعاً: جعل هذه الهيئة مرجعاً لتنسيق أعمال الأمم وتوجيهها نحو إدراک هذه الغايات المشتركة.[۶۱] وورد فى المادة الثانية الفقرة الأولى: (تقوم الهيئة على مبدأ المساواة فى السيادة بين جميع أعضائها.)[۶۲]وفيما يخص التعاون الدولى الاقتصادى والاجتماعى فقد ورد فى الفصل التاسع من الميثاق المادة ۵۵ :رغبة فى تهيئة دواعى الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سليمة و ودية بين الأمم المتحدة مؤسسة على احترام المبدأ الذى يقضى بالتسوية فى الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، تعمل الأمم المتحدة على: أولاً: تحقيق مستوى أعلى للمعيشة وتوفير أسباب الاستخدام المتصل لكل فرد والنهوض بعوامل التطور والتقدم الاقتصادى والاجتماعى. ثانياً:تيسير الحلول للمشاكل الدولية الاقتصادية والاجتماعية والصحية وما يتصل بها، وتعزيز التعاون الدولى فى أمور الثقافة والتعليم. ثالثاً: أن يشيع فى العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع

---

[۶۱]– المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة، من الفقرة الأولى حتى الفقرة الرابعة.

[۶۲]– المادة الثانية من ميثاق الأمم المتحدة، الفقرة الأولى.

بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلاً[۶۳].

هذه الفقرات التى ذكرناها تشير إلى أهم المبادئ التى تتطلع شعوب العالم إليها وتتفانى فى السعى للوصول إليها وهى تتلخص فى رعاية الكرامة الإنسانية، وإنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذى يقضى بالتسوية فى الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، والتساوى فى الحقوق بين الأمم صغيرها وكبيرها، وإشاعة احترام حقوق الإنسان، وتيسير الحلول للمشاكل التنموية وتحقيق مستوى أعلى للمعيشة والتعاون على هذا الأمر.

ولكن سرعان ما فقدت الشعوب المستضعفة الأمل فى واقع المنظمة الدولية وممارساتها تجاه قضايا العالم، وتحولت آمال الشعوب إلى سراب، والأقوياء فى المنظمة الدولية سعوا إلى أن تكون المنظمة الدولية غطاء قانونيا للأطماع الاستعمارية الدفينة[۶۴]، ويفهم ذلک بجلاء من الدور الذى تمارسه الأمم المتحدة وعلى وجه الخصوص مجلس الأمن التابع لها وبعض وكالاتها، والسياسات الدولية لم تراع مقتضيات التنمية والبناء فى

---

[۶۳]- المادة ۵۵ من ميثاق الأمم المتحدة الفقرة ۱-۳.

[۶۴]- هذا ماورد على لسان السفير الأمريكى السابق فى الأمم المتحدة جون نيغروبونتى بالقول "نحن نعى تماما أن الأمم المتحدة باعتبارها المنظمة الدولية الأكبر فى العالم تضطلع بمهام تؤثر على المصالح القومية الأمريكية فى جميع أنحاء العالم وعلى مختلف الصعد. لذلک ومن أجل مواجهة هذه الأمور وغيرها من الأولويات، فإن وجود قيادة أمريكية فعالة ومشاركة قوية من الأمم المتحدة تمكننا من زيادة حجم تأثيرنا ووسائلنا والاستفادة من قدرات المنظمة الدولية على تنسيق العمل الدولى وتعزيز السلام والأمن الدوليين" ونفهم من هذا التصريح بجلاء على أن أهداف الأمم المتحدة قد ذهبت أدراج الرياح بعد أن اتجهت الدول الكبرى فى المنظمة الدولية تجاه تأمين مصالحها القومية عن طريق هذه المنظمة التى تتلخص فى أن تكون جميع سياسات الدول الاقتصادية والصناعية والدفاعية تتمحور لحماية المصالح الأمريكية.

دول العالم الإسلامى بصورة خاصة، وتم تدمير بنى تحتية وإشعال فتيل النزاعات الطائفية والقبلية فى العراق وأفغانستان والصومال والسودان، وتم مصادرة حق تقرير المصير عن كثير من الدول المستقلة تحت مسميات غير حقيقية، وتهاوت الثوابت والمسلمات التى صنعت النظام العالمى منذ منتصف القرن السابع عشر، والدولة القطرية، واحترام السيادة، وعدم التدخل فى شؤون الغير، ... إلخ كلها مفاهيم استبعدت تماماً، أو أعيد تعريفها.. لكن الاستبعاد هنا لم يحدث بإرادة دولية مجتمعة؛ يساوى بين الأمم فى الحقوق والواجبات كما ورد فى ميثاق الأمم المتحدة؛ بل يحدث بإرادة انتقائية.. فمفهوم الدولة القطرية لا يُعمل به فى حالة العراق، لكنه يُعمل به فى حالة إسرائيل.. إسرائيل وطن تاريخى لليهود ينبغى أن يحمى، وتصان حقوقه بكل الوسائل..[٦٥] أما العراق فلا، بل هو يمتلك أسلحة الدمار الشامل ويجب إرغامه بالإرادة الدولية، وبالمثل فإن مفهوم عدم التدخل فى شون الدول يعمل فى حالة النرويج مثلا؛ فلا أحد يتدخل فى شؤونها الداخلية؛ ولكن هذه المعاملة الكريمة لا تستحقها دولة مثل السودان؛ لأنها دولة شريرة؛ تريد تدمير العالم!!.. من الذى يحدد هذه الأوصاف؟! من الذى يصدر هذه الأحكام؟! وما هى المعايير القياسية الموضوعية التى يحتكم إليها؟! ومن يملك سلطة إقرارها؟! فالنظام العالمى القائم اليوم هو نظام يرعى المصالح، ويعمل تحت غطاء تعبير مهذب، ومضلل؛ اسمه (المجتمع الدولى) والشرعية الدولية[٦٦]. وهنا نشير إلى صور هذه الازدواجية فى القضايا التالية:

---

[٦٥]- هذا وفقا لعقيدة الصهاينة الجدد.

[٦٦]- غازى صلاح الدين العتبانى(مستشار رئيس جمهورية السودان) السودان فى الأجندة الأمريكية، والمقال منشور على الرابط التالى:

http://www.alarabnews.com/alshaab/2006/26-05-2006/su1.htm

المطلب الثانى: قضية فلسطين

أخذت قضية فلسطين أو ما تعرف دولياً بقضية الشرق الأوسط القسط الأوفر من ظاهرة ازدواجية معايير منظمة الأمم المتحدة فى التعامل مع الطرفين الإسرائيلى والفلسطينى، والشعب الفلسطينى أصبح ضحية للاحتلال الإسرائيلى الذى جاء عبر جسر الاستعمار البريطانى عندما فتحت بريطانيا أول قنصلية غربية لها فى القدس عام ١٨٣٩م فكانت مسألة حماية اليهود هو الشغل الشاغل للقنصلية البريطانية فى القدس[٦٧]، ثم توالت بريطانيا فى سياسة تهويد فلسطين ابتداء من تبنى وعد بلفور فى عام ١٩١٧م ثم العمل على تشجيع هجرة اليهود إلى فلسطين -بعد إيكال أمر الانتداب إليها- حيث وصل عدد اليهود فى فلسطين من ٥٥ ألف إلى ١٠٨ آلاف بين ١٩١٩-١٩٢٥م ووصل إلى ٣٠٠ ألف عام ١٩٣٥ و٦٥٠ ألف عام ١٩٤٨م[٦٨] ثم توالت بريطانيا فى تشجيع انتقال حيازة الأرض إلى اليهود واستخدمت القوة فى طرد المزارعين المسلمين عن كثير من المناطق وقامت بإحلال المستوطنات اليهودية مكانهم وحصل اليهود- على سبيل المثال- بين عام ١٩٢١-١٩٢٥م على ٢٦٠ دونم من ملاكين مقيمين خارج فلسطين[٦٩] ثم تابعت بريطانيا العمل على الاعتراف بالوكالة اليهودية شريكة فى تنفيذ المخططات فأصبحت دولة داخل دولة كما

---

[٦٧]- جميل عبدالله محمد المصرى، حاضر العالم الإسلامى وقضاياه المعاصرة، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعوديةن ٢٢٤/١.

[٦٨]- جميل عبدالله محمد المصرى، حاضر العالم الإسلامى وقضاياه المعاصرة، ٢٤٢/١.

[٦٩]- جميل عبدالله محمد المصرى، حاضر العالم الإسلامى وقضاياه المعاصرة،٢٤٣/١.

عملت بريطانيا على تهويد الإدارات الحكومية بجعلها فى يد اليهود أو الإنجليز المعروفين بتعصبهم للصهيونية، وبعد انتهاء مهمة بريطانيا فى التمكين لليهود نقلت القضية إلى الأمم المتحدة وأعلنت أنها تتخلى عن مهمة الانتداب فى فلسطين يوم٢٥ مايو عام ١٩٤٨م وأقرت الأمم المتحدة تقسيم فلسطين بين اليهود الذين مكنت لهم بريطانيا وبين السكان الأصليين، ثم فجأة أعلنت بريطانيا يوم ١٩٤٨/٥/١٤م إنهاء الانتداب وساعدت فى تثبيت أقدام اليهود من السيطرة على المطارات والمرافق العسكرية والمنشآت الهامة وحدثت مجزرة دير ياسين فى نفس الوقت على مرأى ومسمع من القوات البريطانية، وفى منتصف ليلة ١٩٤٨/٥/١٥م أعلن بن جوريون قيام دولة إسرائيل واعترفت بها الولايات المتحدة بعد لحظات من هذا الإعلان وأعقبه اعتراف الاتحاد السوفياتى[٧٠] كبرى الدولتين فى المنظمة الدولية، ثم عملت الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا على تثبيت الدولة اليهودية الناشئة ومساعدتها لتتمكن من الوقوف ضد أصحاب الحق (السكان الأصليين) ومن ذلك نشير إلى إصدار الدول الكبرى (الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا) التصريح الثلاثى بتاريخ ١٩٥٠/٣/٢٥م بضمان حدود إسرائيل والمحافظة على كيانها الصهيونى ضد أى خطر محتمل ودعمها اقتصاديا وعسكريا، ثم العدوان الثلاثى(الولايات المتحدة وبريطانيا وإسرائيل) على مصر ١٩٥٦م، ثم العمل على دعم السياسة التوسعية للدولة اليهودية فى حرب ١٩٦٧م[٧١] وعجزت المنظمة الدولية عن حفظ حقوق السكان الأصليين فى فلسطين وتحدت إسرائيل كل قرارات الأمم المتحدة بما فيها مجلس الأمن الذى يتولى مسؤولية حفظ الأمن والسلم، والأقوياء فى الأمم المتحدة قد وقفوا بجانب إسرائيل والتزموا بحمايتها

---

[٧٠]– جميل عبدالله محمد المصرى، حاضر العالم الإسلامى وقضاياه المعاصرة١/٢٥٧.

[٧١]– جميل عبدالله محمد المصرى، حاضر العالم الإسلامى وقضاياه المعاصرة ١/٢٦٣.

وأعطتها الجرأة فى تحدى القرارات الدولية منذ عام ١٩٤٨م[٧٢]حتى الآن وآخرها تحدى الكيان الصهيونى للعالم أجمع فى جريمة (مجزرة) غزة فى غزة عام ٢٠٠٩م حيث قصفَ الطيرانُ الإسرائيلى والبحرية والمدرعات والمدفعية فى الفترة ما بين ٢٧ ديسمبر إلى ٢٢ يناير٢٠٠٩م قطاع غزة[٧٣] وكانت النتيجة موت أكثر من ألف وثلاثمائة قتيل وأكثر من ستة آلاف جريح [٧٤] وتجاهلت تل أبيب منذ العام ١٩٦٨ قرارات لمجلس الأمن بلغت ٣٢ قرارا[٧٥]. وإسرائيل ليس فقط تتجاهل قرارات مجلس الأمن بل ترد على وجه استفزازى دون أن تجد من المجتمع الدولى ما يوقفها، وعلى سبيل المثال نذكر هنا ما ردت إسرائيل رسميا بالرفض الفظ على قرار مجلس الأمن الدولى الذى يطالبها بإنهاء الحصار على مقر الرئاسة الفلسطينى فى رام الله والانسحاب من المدن الفلسطينية فى عام ٢٠٠٣م، وقال الناطق بلسان مكتب رئيس الحكومة الإسرائيلية، أرييل شارون، إن القرار الدولى غير متوازن، ورفضه بشدة وقال: إنه قرار إعلامى آخر يضاف إلى سلسلة قرارات غير واقعية يصدرها

---

[٧٢]- انظر قرارات الأمم المتحدة المتعلقة بالصراع العربى – الإسرائيلى مج ١-٢-٣-٢٤ مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، وانظر الرابط:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/B7B50EAF-FDE6-48C6-95A0-E56A84CCABC2.htm

[٧٣]- ومجلس الأمن أصدر القرار رقم١٨٦٠ فجر التاسع من يناير٢٠٠٩ بالوقف الفورى لإطلاق النار بعد ١٢ يوما من استمرار القصف والقتل لهذه المدينة واستمر القصف عشرة أيام أخرى من قرار مجلس الأمن.

[٧٤]- انظر حول المزيد من الجرائم الحربية فى العدوان على غزة: جان زيغلر، دور المجتمع المدنى(معاقبة جرائم الحرب بغزة) مركز الجزيرة للدراسات، بتاريخ ٢٠٠٩/٢/٢٣م والمقال منشور على الرابط التالى:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6EA83439-58B2-4CAF-86DE-9892BF7458F1.htm

[٧٥]- انظر الرابط:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6A4E92CD-FDB0-4DBD-A288-2844A70F10CA.htm

المجلس ضد إسرائيل، وهو لا يلزمنا بشيء، والخاسر منه هو ليس إسرائيل بل مجلس الأمن نفسه، الذى يواصل فقدان مصداقيته. والمكان الطبيعى لمثل هذا القرار هو مزبلة التاريخ[٧٦]ومثل هذا التحدى الصريح كذلك لم يحرك المجتمع الدولى لإيقاف إسرائيل عن استمرار انتهاكاتها لحقوق الإنسان، بل واصلت الدول القوية مساعداتها لإسرائيل وحافظت على التزامها بتفوق إسرائيل وحمايتها[٧٧]. كما أن إسرائيل ضربت قرار محكمة العدل الدولية فى قضية الجدار الفاصل ضرب الحائط ولم يتحرك المجتمع الدولى لإلزام إسرائيل باحترام حقوق الشعب الفلسطينى وإيقاف اعتداءاتها وانتهاكاتها للقانون الدولى ودعت محكمة العدل الدولية الأمم المتحدة إلى اتخاذ إجراء لوقف بناء الجدار الذى تشيده إسرائيل فى الضفة الغربية والذى ينتهك القانون الدولى، وجاء فى قرار المحكمة "ترى المحكمة أن الأمم المتحدة وخاصة الجمعية العامة ومجلس الأمن يجب أن ينظرا فى الإجراءات الأخرى المطلوب اتخاذها لإنهاء الوضع غير القانونى الناجم عن تشييد الجدار".[٧٨] وأضافت المحكمة فى قرارها بخصوص مدى شرعية الجدار إن إسرائيل ملزمة بتعويض من دمرت منازلهم وأعمالهم ومزارعهم فى عملية بنائه، وكان رد إسرائيل إنها لن تقبل حكم المحكمة بخصوص الجدار الذى تقول إن الهدف منه منع وقوع هجمات ضد إسرائيل[٧٩].

---

[٧٦]- نظير مجلى، إسرائيل ترفض رسميا قرارات مجلس الأمن وتعتبر انتقادات بوش دعاية لإرضاء العرب، الشرق الأوسط (جريدة العرب الدولية) الخميس ٢٦ سبتمبر ٢٠٠٢م، العدد: ٨٧٠٣.

[٧٧]- انظر الرابط: http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6A4E92CD-FDB0-4DBD-A288-2844A70F10CA.htm

[٧٨]- ١٤قاضيا من قضاة المحكمة الخمسة عشر قرروا أن الجدار الذى تقيمه إسرائيل فى الضفة الغربية ينتهك القانون الدولى، والقاضى الأمريكى توماس بورجنثال الوحيد الذى صوت ضد قرار المحكمة.

[٧٩]- المركز المفلسطينى للتوثيق والمعلومات انظر الرابطين التاليين:

http://www.malaf.info/?page=show_details&Id=368&table=pa_documents&CatId=29

المطلب الثالث: قضية دار فور

كنا مع قضية فلسطين ورأينا الظلم الذى وقع على الشعب الفلسطينى من طرف الدولة الإسرائيلية ورأينا عجز المنظمة الدولية تجاه ضياع حقوق هذا الشعب المسلم ولم تستطع أن توقف إسرائيل عن اعتداءاتها بل واصلت الدول الكبرى فى الأمم المتحدة من دعمها والتزامها بتفوقها عسكريا واقتصاديا وتضغط على دول العالم لأجل تغيير مواقفها لصالح هذه الدولة الخارجة عن القانون الدولى، ونقارن ذلك بما يتم فى السودان وحيال قضية دارفور، التى تصور لنا الازدواجية فى المعايير وتنفيذ القرارات الدولية، حيث إن الأهداف الاستعمارية الغربية حولت مشكلة داخلية فى دولة إلى مشكلة دولية، المشكلة التى لها جذور تاريخية فى الخلاف بين السكان والرحل على المرعى والكلأ، وتفاقمت هذه المشكلة، وبدل أن يساعد المجتمع الدولى الحكومة السودانية فى التغلب على مشكلاتها الداخلية، قامت المنظمات الدولية التى تتحرك لصالح الأجندة الأمريكية فى المنطقة بدعم حركة التمرد ليزيد الطين بلة وليوسع الخرق على الراقع، وكلما اقتربت الحكومة السودانية للاتفاق فى التحاور مع المخالفين فإذا بالولايات المتحدة الأمريكية تعطى إشارات سالبة لحركات التمرد فى دارفور لإفشال المحادثات، حيث إن الولايات المتحدة تريد أن تجد لها موضع قدم فى السودان لحماية مصالحها، وخدمة للأطماع اليهودية فى السيطرة على منابع النيل والقرن الإفريقى، وتحقيق الحلم بإسرائيل الممتد من النيل إلى الفرات، وفى هذا الإطار

---

http://www.alarabnews.com/alshaab/2004/09-07-2004/aa.htm

وانظر جريدة الصباح بتاريخ ١٤٢٥/٥/٢٢هـ والرابط هو:

http://www.alsbah.net/mynews/modules.php?name=News&file=article&sid=7

وحده يمكن تفسير التهمة التى وجهتها المحكمة الجنائية الدولية للرئيس عمر البشير، وبهدف إجباره على تقديم تنازلات على حساب سيادة السودان واستقلاله [٨٠] ونطرح للتأمل بجوار التعامل مع السودان المواقف التالية:

- رفض لويس مورينو أوكامبو[٨١] أكثر من ٢٥٠ طلباً قدمت إلى المحكمة للنظر فى جرائم واضحة ارتكبت فى العراق من قبل قوات الاحتلال الأمريكية والبريطانية بحجة أن بعضها لا يدخل فى اختصاص المحكمة، وبعضها الآخر لا يرقى إلى مستوى الجريمة الخطيرة، والسؤال هنا :ألا يعتبر المليون عراقى مدنى الذين قتلوا فى العراق جريمة حرب؟
- حصلت الولايات المتحدة عند نشأة محكمة الجنايات الدولية فى عام ٢٠٠٢ على موافقة مجلس الأمن بتوفير حصانة للجنود الأمريكيين من المثول أمام محاكم جرائم الحرب لمدة عامين بحجة أنه قد ترفع دعاوى ضد جنودها افتراء عليهم، كما أن واشنطن وقعت اتفاقات ثنائية مع ٨٩ دولة تنص على توفير الحصانة القضائية للقوات الأمريكية[٨٢].
- لقد تلقى المدعى العام لدى محكمة الجنايات الدولية لويس مورينو أوكامبو ومنذ ٢٠ فبراير ٢٠٠٩ ما يبلغ ٢٢١ شكوى تعرض أصحابها لجرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية كانت القوات الإسرائيلية قد ارتكبتها فى غزة، وهذه الشكاوى جاءت من أسر الضحايا

---

[٨٠]- انظر التقرير الخبرى على موقع إسلام أونلاين نت، على الرابط التالى:
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1226471478163&pagename=Zone-Arabic-News%2FNWALayout

[٨١]-المدعى العام لمحكمة الجنايات الدولية.

[٨٢]- انظر التقرير الخبرى الذى نشره البى بى سى على موقعهم الإلكترونى على الرابط التالى:
http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news/newsid_3834000/3834421.stm

ومن المنظمات غير الحكومية الفلسطينية والأجنبية[٨٣] دون أن يحرك ساكنا من قبل المدعى العام.

ومما ذكرنا نخلص إلى أن محكمة الجنايات الدولية تمارس السياسة المزدوجة فى المعايير، ففى الوقت الذى وقعت جرائم حرب واضحة بأوامر مباشرة من طرف قادة آخرين فى إبادة جماعية تجاه شعب بأكمله، لم تتحرك المحكمة تجاههم وجلست مكتوفة الأيدى، كالجرائم التى وقعت فى حق الشعب العراقى والفلسطينى، بل بالعكس قد أعطى مجلس الأمن الحصانة للجنود الأمريكيين من المثول أمام محكمة الجنايات الدولية، فى حين أنها تحاول خرق السيادة السودانية، فى قضية داخلية متشابكة يجب فيها التعاون مع الحكومة السودانية المنتخبة للتغلب على مشكلاتها الداخلية.

المطلب الرابع: قضية الأسرى والمعتقلين

أولاً: المواثيق الدولية حول الأسرى والمعتقلين:

إن القانون الدولى يقرر المعاملة الإنسانية مع الأسرى ويوجب صيانة حياة الأسرى ويوصى بحسن معاملتهم بما تقتضيه الإنسانية المتمدنة[٨٤]، وقد نظمت حقوق الأسرى

---

[٨٣]- جان زيغلر، دور المجتمع المدنى(معاقبة جرائم الحرب بغزة) مركز الجزيرة للدراسات، منشور بتاريخ ٢٠٠٩/٢/٢٣م والمقال منشور على الرابط التالى:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6EA83439-58B2-4CAF-86DE-9892BF7458F1.htm

[٨٤]- والشريعة الإسلامية الغراء قد أمر بحسن معاملة الأسرى قبل أن يصل الغرب إلى معرفة هذه الحقوق: انظر فى ذلك: د.وهبة الزحلى، آثار الحرب فى الفقه الإسلامى.

والمعتقلين فى اتفاقية لاهاى العاشرة لعام ١٩٠٧م بشأن تطبيق مبادئ اتفاقية جنيف لعام ١٩٠٦م على الحرب البحرية المواد (٤-٢٠) واتفاقية جنيف الثانية سنة ١٩٢٩م بشأن معاملة أسرى الحرب، واتفاقية جنيف الثالثة فى ١٢ أغسطس من سنة ١٩٤٩م، وهذه الاتفاقيات لم تعتبر الأسر إجراءا زجريا بل تدبيرا احتياطيا إزاء عدو مجرد من السلاح[٨٥]. وقد بينت اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب المؤرخة ١٢ أغسطس ١٩٤٩ فى المادة ١٢ أنه يقع أسرى الحرب تحت سلطة الدولة المعادية لا تحت سلطة الأفراد أو الوحدات العسكرية التى أسرتهم وبخلاف المسؤوليات الفردية التى قد توجد، تكون الدولة الحاجزة مسؤولة عن المعاملة التى يتلقاها الأسرى، ولايجوز للدولة الحاجزة نقل أسرى الحرب إلا إلى دولة طرف فى هذه الاتفاقية، وبعد أن تقتنع الحاجزة برغبة الدولة المعنية فى تطبيق الاتفاقية وقدرتها على ذلك، وفى حالة نقل أسرى الحرب على هذا النحو، تقع مسؤولية تطبيق الاتفاقية على الدولة التى قبلتهم ماداموا فى عهدتها، غير أنه إذا قصرت هذه الدولة فى مسؤوليتها فى تنفيذ أحكام الاتفاقية بشأن أية نقطة هامة، فعلى الدولة التى نقلت أسرى الحرب أن تتخذ بمجرد إخطارها من قبل الدولة الحامية، تدابير فعالة لتصحيح الوضع، أو أن تطلب إعادة الأسرى إليها ويجب تلبية مثل هذه الطلبات[٨٦] وورد فى المادة ١٥ من اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م (تتكفل الدولة التى تحتجز أسرى حرب بإعاشتهم دون مقابل وبتقديم الرعاية الطبية التى تتطلبها حالتهم الصحية)[٨٧] المادة ١٣: يجب معاملة أسرى الحرب معاملة إنسانية فى جميع الأوقات، ويحظر أن تقترف الدولة الحاجزة أى فعل أو إهمال غير مشروع

---

[٨٥]- انظر: اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ملاحظات تمهيدية، اتفاقية جنيف المؤرخة فى ١٢ أغسطس ١٩٤٩م، و وهبة الزحيلى، آثار الحرب فى الفقه الإسلامى، ص ٣٨٤.

[٨٦] - المادة ١٢ من الاتفاقية.

[٨٧]- المادة ١٥ من الاتفاقية.

يسبب موت أسير فى عهدتها، ويعتبر انتهاكا جسيما لهذه الاتفاقية وعلى الأخص لايجوز تعريض أى أسير حرب للتشويه البدنى أو التجارب الطبية أو العلمية من أى نوع كان مما لاتبرره المعالجة الطبية للأسير المعنى أو لا يكون فى مصلحته وبالمثل يجب حماية أسرى الحرب فى جميع الأوقات وعلى الأخص ضد جميع أعمال العنف أو التهديد وضد فضول وسباب الجماهير، وتحظر تدابير الاقتصاص من أسرى الحرب.[٨٨] المادة ١٤: لأسرى الحرب حق فى احترام أشخاصهم وشرفهم فى جميع الأحوال، ويجب أن تعامل النساء الأسيرات بكل الاعتبار الواجب لجنسهن ويجب على أى حال أن يلقين معاملة لا تقل ملائمة عن المعاملة التى يلقاها الرجال[٨٩]. ورد فى المادة ١٧: لايجوز ممارسة أى تعذيب بدنى أو معنوى أو أى إكراه على أسرى الحرب لاستخلاص معلومات منهم من أى نوع، ولايجوز تهديد أسرى الحرب الذين يرفضون الإجابة أو سبهم أو تعريضهم لأى إزعاج أو إجحاف.[٩٠] وقد ورد فى المادة الأولى من الملحق (البروتوكول) الإضافى إلى اتفاقيات جنيف المعقودة فى ١٢ أغسطس ١٩٤٩ المتعلق بحماية ضحايا المنازعات الدولية المسلحة الذى وضعه المؤتمر الدبلوماسى بعد انعقاد أربع دورات من عام ١٩٧٤-١٩٧٧م وفى إطار بيان مبادئ عامة ونطاق التطبيق فى الفقرة الثانية: يظل المدنيون والمقاتلون فى الحالات التى لا ينص عليها فى هذا الملحق (البروتوكول) أو أى اتفاق دولى آخر، تحت حماية وسلطان مبادئ القانون الدولى كما استقر بها العرف ومبادئ الإنسانية وما يمليه الضمير العام[٩١].

---

[٨٨]- المادة ١٣ من الاتفاقية.

[٨٩]- المادة ١٤ من الاتفاقية.

[٩٠]- المادة ١٧ من الاتفاقية.

[٩١]- اللجنة الدولية للصليب الأحمر، اللحق(البروتوكول) الأول الإضافى إلى اتفاقيات جنيف المعقودة فى ١٢ أغسطس ١٩٤٩ المتعلق بحماية ضحايا المنازعات الدولية المسلحة، الطبعة السابعة ٢٠٠٧م، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر- القاهرة ص: ١١.

ثانياً: المنظمة الدولية وتنفيذ الاتفاقية:

عجزت المنظمة الدولية (الأمم المتحدة) عن تنفيذ اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م بشأن معاملة أسرى الحرب والتى وقعت عليها ١٤٦ دولة حتى الآن[٩٢] وقد وقعت الولايات المتحدة الأمريكية على هذه الاتفاقية والتزمت بتنفيذها ولكنها أصرت عمليا على تجاوزها لتلك المواثيق والمعاهدات التى أصبحت جزءا من القانون الدولى، وأعطى الظهر لكل تلك الاتفاقيات وقامت بانتهاك المواثيق والمعاهدات الدولية المبرمة فيما يتعلق بحقوق الأسرى والمعتقلين ولأجل إبراز هذه الانتهاكات نقف مع الحقائق التالية:

- **ورد فى تقرير اللجنة الدولية للصليب الأحمر أن سجينا خلال أيامه الأولى فى الاعتقال، جرد من ملابسه، وتعرض للضرب، وأجبر على أخذ حقنة شرجية، وقُيد ذراعاه فوق رأسه، وإن آسريه الأمريكيين قالوا له بعد ذلك: إن عليه الاستعداد لـ«وقت عصيب» وأنه خلال الأيام الخمسة والعشرين التى تلت الاعتقال تعرض إلى نظام ثابت يحرم خلاله من النوم، وتصب عليه مياه باردة وتضرب رأسه عدة مرات بحائط خشبى، وتضمنت عملية الاستجواب أياما تعرض خلالها للإيهام بالغرق بصورة مكثفة وحسب إحصاء وكالة الاستخبارات المركزية نفسها، تعرض هذا السجين للإيهام بالغرق ١٨٣ مرة خلال الأسابيع الأربعة الأولى له داخل سجن سرى تابع لوكالة الاستخبارات الأمريكية [٩٣].**

---

[٩٢]- اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ملاحظات تمهيدية، اتفاقية جنيف المؤرخة فى ١٢ أغسطس ١٩٤٩م.

[٩٣]- جريدة الشرق الأوسط، ٢٧أبريل ٢٠٠٩م العدد: ١١١٠٨. انظر الرابط التالى:

http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11108&article=516802

state=true&غوانتانامو=&search

- قدكشف مكتب التحقيقات الفيدرالى الأمريكى FBI، وثائق تثبت أن ٢٦ موظفا بالمكتب كانوا شهودا على تعامل عدوانى واستخدام تكتيكات استجواب قاسية للمعتقلين فى معتقل غوانتانامو، ونقلا عن تلك الوثائق فإن شهودا اطلعوا فى أوقات مختلفة على معتقلين يتعرضون للاستجواب داخل غرف مغلقة وهم مقيدون بالأغلال فى الأيدى والأقدام، وجالسون على الأرض فى وضع جنينى بلا مقاعد أو طعام أو مياه، وكانوا يبولون أو يتبرزون على أنفسهم، واستمر هذا لفترات تراوحت بين ١٨ و٢٤ ساعة أو أكثر، وقال شاهد آخر إنه رأى معتقلا فى غرفة شديدة الحرارة وبلا تهوية، وكان فاقدا للوعى، وبجواره كومة من الشعر يبدو أنها نزعت من رأسه خلال تحقيقات جرت ليلا، وتحدث شاهد عن قيام محقق بامتهان القرآن[٩٤].
- وأوردت جريدة الدستور الأردنية تقريرا حول استماع لجنة تابعة لمجلس الشيوخ الأمريكى إلى إفادة جاء فيها إن مسؤولى وزارة الدفاع الأمريكية "البنتاجون" وضعوا قائمة بطرق استجواب المشتبه بهم بعد هجمات ١١ سبتمبر، واستخدمت غالبية هذه الوسائل لاستجواب المعتقلين فى سجن جوانتانامو وفى سجن أبو غريب، وهذه الطرق تشمل التغطيس بالمياه والإهانة الجنسية واستخدام الكلاب والحرمان من النوم[٩٥].

---

[٩٤]- نشر هذا التقرير بتاريخ ٢٠٠٧/١/٣م على هذا الرابط: http://www.oujdacity.net/oujda-article-3136-fr.html

[٩٥]- جريدة الدستور، تاريخ ٢٠٠٨/٦/١٩م انظر الرابط التالى:
http://www.addustour.com/ViewTopic.aspx?ac=/ArabicAndInter/2008/06/ArabicAndInter_issue255_day19_id59269.htm

وانظر تقرير مشابه: جفرى سميث ويبتر فين، جريدة الشرق الأوسط، ٢٤ ابريل ٢٠٠٩ العدد ١١١٠٥
http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11105&article=516414&search=غوانتانامو&state=true

- كشفت إدارة الرئيس الأمريكى باراك أوباما عن أربع مذكرات سرية داخلية حول أساليب الاستجواب التى كانت تعتمدها إدارة جورج بوش، وأوضح دنيس بلير، مدير الاستخبارات الأمريكية فى بيان له: لن نستعمل مثل هذه التقنيات فى المستقبل لكننا ندافع بالتأكيد عن أولئک الذين نفذوا تلک المذكرات الداخلية وهذه التوجيهات، وتشمل هذه الأساليب الضرب والحرمان من النوم، والإيهام بالغرق، وتعريض المشتبه به لدرجات حرارة قصوى، وإبقائه فى وضعيات غير مريحة، وإيهامه بأنه محتجز مع حشرات، أوتعذيبه بوضعه داخل صندوق ملىء بالبق[٩٦].
- خلص التقرير المطول الذى أعدته اللجنة الدولية للصليب الأحمر إلى تورط أطباء عسكريين فى الانتهاكات التى مورست خلال التحقيقات بحق مشتبه بهم بالإرهاب والذين احتجزتهم وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية (سى آى إيه) داخل سجونها فى الخارج، وقد كان التعذيب من بين هذه الانتهاكات، ووصف التقرير تلک الأعمال بأنها انتهاک خطير للأخلاق الطبية، واستنادا إلى إفادات ١٤ سجينا الذين قد جرى نقلهم إلى معتقل غوانتانامو فى أواخر عام ٢٠٠٦، أفاد محققو الصليب الأحمر بأن الأطباء العسكريين العاملين لصالح وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية كانوا يقومون بمراقبة المعتقلين خلال عملية الإيحاء بالإغراق، لكى يتأكدوا من أنهم لم يغرقوا، وقد كان الأطباء حاضرين أيضا عندما كان يتم حجز المسجونين فى صناديق صغيرة وتقييد أيديهم إلى السقف، والاحتفاظ بهم فى زنزانات باردة وضربهم فى الحوائط، ويقول التقرير: إن تسهيل تلک الممارسات تعتبره لجنة الصليب الأحمر

---

[٩٦]- غريغ ميلر وجوش ماير، جريدة الشرق الأوسط، ١٨ ابريل ٢٠٠٩ العدد ١١٠٩٩ انظر الرابط التالى:
http://www.aawsat.com/details.asp?section=1&issueno=11099&article=515645
state=true&search=غوانتانامو&state=true

انتهاكا للأعراف الطبية، والتقرير وجد أن الأطباء العسكريين اضطلعوا بدور أساسى فى مساعدة المحققين وعدم حماية المعتقلين، وتشير روايات المعتقلين إلى أن الأطباء العسكريين كانوا يعطون التعليمات للمحققين بالاستمرار أو ضبط أو وقف طرق معينة، وأخبر أحد المعتقلين المحققين بأنه تعرض لعملية إيحاء بالغرق وأن نبضه ومستوى الأكسجين لديه كان يتم مراقبتهما وأن الضابط الطبيب المقيم أوقف التعذيب عدة مرات، وأما السجين الآخر الذى بترت ساقه، فقال إنه أجبر على الوقوف لعدة أيام ويداه معلقتان فى السقف فوق رأسه وكان أحد أعضاء الفريق الطبى يقوم بقياس العرق فى رجله السليمة وكان يطلب بين الحين والآخر أن يجلسوه[٩٧].

- قال الرئيس الأمريكى، باراک أوباما بعد توليه السلطة إن ضباط وكالة المخابرات المركزية الأمريكية الذين استخدموا أساليب قاسية أثناء التحقيقات مع المشتبه بهم فى قضايا الإرهاب خلال إدارة الرئيس السابق جورج بوش من غير الوارد أن يواجهوا تهما جنائية[٩٨].
- أصدرت وزارة العدل الأمريكية قراراً يحرم الأسرى المعتقلين فى قاعدة باجرام الجوية فى أفغانستان من استخدام المحاكم الأمريكية للتقاضى أمامها والاعتراض على قرارات

---

[٩٧]- جريدة الشرق الأوسط، ٩ ابريل ٢٠٠٩ العدد ١١٠٩٠ انظر الرابط:

http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11090&article=514448&search=غوانتانامو&state=true

وانظر: سكوت شان، تقرير للصليب الأحمر يؤكد ضلوع الفرق الطبية فى تعذيب معتقلى غوانتانامو جريدة الشرق الأوسط، ٨ ابريل ٢٠٠٩ العدد ١١٠٨٩ انظر الرابط:

http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11089&article=514314&search=غوانتانامو&state=true

[٩٨]- انظر الرابط التالى: http://www.newstin.ae/rel/ar/ar-010-000476901

اعتقالهم التعسفية، وهذا القرار الجديد الصادر عن الحكومة الأمريكية تسبب فى إحباط المحامين الناشطين فى مجال حقوق الإنسان بالصدمة وخيبة الأمل، لأنهم كانوا يعولون على إدارة الرئيس الأمريكى باراك أوباما أن تتبع أساليب مختلفة عن أساليب الإدارة السابقة فى التعامل مع قضايا الأسرى والمعتقلين[٩٩].

- وقد انتقدت منظمة العفو الدولية "أمنيستى انترناشيونال" إدارة بوش بسبب انتهاجها أسلوب الكيل بمكيالين أو ازدواجية المعايير والإضرار بالمفاهيم الأساسية لحقوق الإنسان فى موقفها من التعذيب ومعاملة المحتجزين. وقال الأمين العام لمنظمة العفو "ايرين خان": إن الإضرار بالقيم الأساسية لحقوق الإنسان لم يبرز من قبل بهذا القدر مثلما برز فى عهد بوش وسعيها لإضعاف الحظر الشامل على التعذيب[١٠٠].
- أما بخصوص انتهاكات دولة الكيان الصهيونى نقرأ إفادة مدير دائرة الإحصاء بوزارة الأسرى والباحث المختص بقضايا الأسرى، عبد الناصر عونى فروانة فى ٢٠٠٧/١٢/٣٠م حيث قال: إن كل الممارسات الإسرائيلية فيما يتعلق بما يتعرض له الأسرى الفلسطينيون من تعذيب ومعاملة غير إنسانية، وظروف احتجاز لا تليق بالحياة الآدمية، وحرمان من العلاج، ومنع زيارات الأهل والمحامين، وإجراء تجارب لأدوية خطيرة على الأسرى، ومصادرة أموال الأسرى وسوء الطعام كماً ونوعاً، والعزل الانفرادى والتفتيش العارى، .. .إنما تُمثّل انتهاكات فظة لجميع قواعد القانون الدولى– عموماً– والقانون الدولى الإنسانى على وجه الخصوص، التى تستدعى ملاحقتها

٩٩– انظر الرابط التالى:

http://www.islammemo.cc/akhbar/American/2009/02/21/77531.html

١٠٠– عبدالمالک سالمان، مسيرة حقوق الإنسان و٦٠ عاما(الواقع والطموح) صحيفة الوطن الأردنية، وهو منشور على الرابط التالى:

http://www.alwatan.com/graphics/2008/12dec/26.12/dailyhtml/qadaia2.html

ومحاسبة مرتكبيها ومصدرى قرارات تنفيذها، وأن سِجِل العام ٢٠٠٧م الأكثر سوءاً فى انتهاكات حقوق الأسرى والقانون الدولى الإنسانى واتفاقيات جنيف، فى ظل تخاذل دولى لم يسبق له مثيل[١٠١] .

المبحث الثالث: آثار ازدواجية المعايير فى السلوك الدولى على السلام العالمى

إن السلوك المزدوج المعيار الذى تقترفه المنظمة الدولية والدول القوية فيها تترك أثرها فى البدء على مصداقية الشعارات التى ترفعها الدول الغربية حول الحرية وحقوق الإنسان وتساوى الأمم فى حقها فى السيادة والتنمية والدفاع، وتُظهر هذه الممارسات الوجه الحقيقى لتوجهات الدول القوية التى تريد أن تُسيِّر المنظمة الدولية لتحقيق الأطماع الاستعمارية، وبالتالى يضعف دور المنظمة الدولية فى حفظ السلام العالمى ويخرج المنظمة الدولية عن طرف محايد ساع إلى تحقيق مبادئ العدالة الدولية، إلى مجرد أداة استعمارية تلعب على عقول الشعوب الضعيفة والمستضعفة، ولكن يتفاقم هذا الأثر فى العالم الإسلامى حيث أدى ابتناء السياسة المزدوجة إلى ضياع حقوق الشعب الفلسطينى ووقوع الظلم والعدوان على الشعب العراقى، وتعرض المصالح الحيوية فى العالم الإسلامى للضياع، وهذا بالإضافة إلى الأضرار الشاملة التى تعم الأقطار الإسلامية، حيث إن سياسة ازدواجية المعايير تعرض الأمن الداخلى للخطر وتهدد الوحدة والتناسق فى الأوطان

---

[١٠١]– انظر مركز الإعلام والمعلومات الوطنى على الرابط التالى:
http://www.palvoice.com/index.php?id=6104

الإسلامية وتضر بوحدة التوجهات والسياسات داخل الأوطان الإسلامية، وتبعث على الاقتتال الداخلى، وتفتح باب التدخلات فى الشؤون الداخلية للدول، وتعرقل عمليات التنمية وتشتت الجهود، وهنا نشير إلى أبرز هذه الآثار المتعلقة بالسلام العالمى:

١. عائق جوهرى أمام حوار فاعل بين الإسلام والغرب، حيث إن التعامل المزدوج حيال قضايا العالم الإسلامى ينمى الشعور حول عدم جدوى شعار حوار الحضارات، ويُفَسر بأن الاختلاف الحضارى يكمن وراء السلوك المزدوج، وأن الأمر فى حقيقته صراع حضارى يقصد منه التغلب الحضارى، تأثرا بنظرية صدام الحضارات أو نظرية نهاية التاريخ، وكلتا النظريتين تبعثان على سلوك استعمارى يحصل فيه الأقوياء فى العالم على المكاسب المادية على حساب حقوق الشعوب الأخرى[١٠٢]، وكل ذلك تحت غطاء الشرعية الدولية من خلال المنظمة الدولية والوكالات والمجالس المتفرعة عنها.

٢. تهيئ الظروف لنمو فكرة العنف كوسيلة وحيدة للحصول على الحقوق المهضومة، وأن المنظمة الدولية تعطى الشرعية للظلم وهضم الحقوق، وأن الدول تكبل الشعوب للمطالب الاستعمارية، وفى النتيجة يتم تحدى السلطة المحلية فى بلداننا ويتم تبادل الرصاص بين أبناء البلد الواحد، الأمر الذى يهدد وحدة البلاد وجهود التنمية، والقناعة بالعنف بهذا السبب قد أخذت تنمو بصورة كبيرة فى أوساط الشعوب الإسلامية.

---

[١٠٢] – انظر: د/ أحمد العمارى، نظرية الاستعداد فى المواجهة الحضارية للاستعمار (المغرب نموذجا) سلسلة الرسائل الجامعية (٢٠) المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى ١٩٩٧م ص ٥ . و أبوالحسن على الحسينى الندوى ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المركز العالمى للكتاب الإسلامى، الكويت، الطبعة الرابعة ص ٢١٦ . و منير شفيق ، قضايا التنمية والاستقلال فى الصراع الحضارى، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، الطبعة الثانى ١٩٩٢م ص ١٠٠ .

٣. تطرح الشكوک فى جدوى الحركات التى تدعو إلى الإصلاح على المستوى الوطنى والإقليمى، ويجعلون العمل على التغيير السلمى والمدنى ميدانا لمساعيهم نحو الإصلاح.

٤. تضعف الثقة لدى النخبة الحقوقية فى العالم حول جدوى المؤسسات المدنية الدولية، وتعبيرها عن الضمير الإنسانى، ثم قدرتها على إعمال الضغط لاحترام الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان واحترام إرادة الشعوب وسيادتها بصورة متساوية، وحقها فى تنمية مواردها واستقرار بلادها ووحدتها.

٥. ازدواجية المعايير تعرقل حركة التنمية فى العالم الإسلامى التى هى متعثرة أصلا، حيث إن الاستياء العام من السلوک الدولى يدفع ببعض المتهورين بالاشتباک مع السلطات المحلية ويعتبرونها مؤيدة للسلوكيات الدولية المزدوجة، وهذا الأمر يؤثر سلبا على التوجهات التنموية ويضاعف فى الإنفاق الأمنى والعسكرى، وفى المحصلة النهائية يصب فى مصلحة العقلية الاستعمارية التى تعمل على إضعاف التنمية فى بلداننا والتى تعتبر التنمية فى بلداننا تهديدا لتفوقهم الحضارى وأمنهم القومى.

تصريحات المسؤولين والباحثين حول ازدواجية المعايير وأثرها على الأمن والسلم الدولى:

- قال الأمير تركى الفيصل خلال ورشات العمل للمنتدى الاستراتيجى العربى فى دبى وفى استعراضه لأهم مسببات الإرهاب: إن ازدواجية المعايير هى أبرز تلک المسببات، وقال: إنه على الرغم من المقررات الدولية فى شأن القضية الفلسطينية لم ترع إسرائيل أية انتباه إلى تلک المقررات وكان ردها على قرار محكمة العدل الدولية بعدم شرعية الجدار الحاجز الذى تبنيه إسرائيل على الأراضى الفلسطينية بأنها استمرت فى البناء دون أن يحرک المجتمع الدولى ساكنا فى حين هبت العديد من دول العالم لمهاجمة

العراق لمجرد الاشتباه فى امتلاكه لأسلحة دمار شامل[۱۰۳].

- قال عبد الله بدوى (رئيس وزراء ماليزيا سابقا) قبيل الهجوم على العراق: إن الحرب ضد العراق سينظر إليها المسلمون فى العالم بوصفها حربا ضد الإسلام، كما أشار سيد حامد البر، وزير خارجية ماليزيا، إلى أن هناك مخاوف من تزايد المشاعر فى العالم الإسلامى والعربى بأن العراق مستهدف لأنه عربى ومسلم، بل ذهب محاضير محمد لأول مرة إلى التعبير عن تفهمه للأعمال التى يقوم بها "المتطرفون الدينيون" بأنها رد فعل للمعايير المزدوجة التى تتبع فى العراق وفلسطين وطالب سيد حامد البر بتطبيق معايير نزع أسلحة الدمار الشامل على إسرائيل، كما أدان عبد الله بدوى الولايات المتحدة لتقديمها وثيقة مزورة إلى الأمم المتحدة ضد البرنامج النووى العراقى، ووصف ذلك بالعمل المقلق والمخزى.[۱۰۴]
- قال أكمل الدين إحسان أوغلو الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامى فى كلمة الافتتاح فى اجتماع طارئ لمنظمة المؤتمر الإسلامى للبحث فى نزاع الشرق الأوسط والهجوم الإسرائيلى على لبنان فى عام ۲۰۰۶م: إن الأمة الإسلامية تقف حائرة أمام ازدواجية المعايير التى يطبقها المجتمع الدولى، وأضاف: الغضب ينتشر فى كل أنحاء العالم الإسلامى وأخشى أن يتحول غضب الجماهير المسلمة إلى حقد دائم على المعتدين

---

[۱۰۳]- جريدة الرياض، الأربعاء ۳ دى القعدة ۱۴۲۵هـ ۱۵ ديسمبر ۲۰۰۴م العدد ۱۳۳۲۳، انظر الرابط:
http://www.alriyadh.com/2004/12/15/article1038.html

[۱۰۴]- محمد السيد سليم (أستاذ العلاقات الدولية ومدير مركز الدراسات الآسيوية- جامعة القاهرة) آسيا والأزمة العراقية الأنجلو أمريكية، وهو منشور على الرابط
التالى:http://www.islamonline.net/Arabic/In_Depth/iraq_maps/2003/article09.shtml

وعلى من يحميهم ضمنا وصراحة[١٠٥] وقال كذلك فى افتتاح قمة جامعة الدول العربية فى الدوحة ٢٠٠٩/٣/٣٠م: ورفضنا ازدواجية المعايير فى ما يتعلق بموقف محكمة الجزاء الدولية ضد الرئيس السودانى عمر حسن البشير وأعلنا التضامن التام مع السودان فى هذا الشأن[١٠٦] كما أوضح الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامى أنه مندهش بشدة من ازدواجية المعايير التى تتعامل بها المحكمة الجنائية الدولية فيما يتعلق بالعديد من الأوضاع فى منطقة الشرق الأوسط، وقال: المحكمة الجنائية الدولية تلتزم الصمت التام فى مناسبات عديدة إزاء جرائم فظيعة ارتكبت فى أنحاء مختلفة من العالم وعلى نحو صارخ فى منطقة الشرق الأوسط فى حين ارتأت الآن انه من المناسب طرح هذه القضية الخلافية التى يمكن أن تعرض عملية السلام فى السودان والمنطقة للخطر[١٠٧].

- قال السيد عمرو موسى الأمين العام لجامعة الدول العربية عندما أعلن فى نهاية الاجتماع الاستثنائى لمجلس وزراء الخارجية العرب الذى بحث مذكرة أوكامبو حول الرئيس السودانى عمر البشير أن النظام الدولى الحالى أصبح قائماً على ازدواجية المعايير وأكد على ضرورة مواجهة ذلك بعد أن أصبح له آثار سيئة على الاستقرار العالمى[١٠٨].

١٠٥- انظر الرابط التالى:
http://www.elaph.com/ElaphWeb/Politics/2006/8/166958.htm

١٠٦- انظر الرابط التالى:
http://www.dohasummit.com/news_website_details.php?id=62

١٠٧- انظر مفكرة الإسلام على الرابط التالى:
http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2008/07/13/66783.html

١٠٨- ياسر محجوب الحسين انظر الرابط التالى:
http://yasirmahgoub.blogspot.com/2008/08/blog-post.html

- قال ماجد عبدالفتاح المتحدث الرسمى باسم رئاسة جمهورية مصر العربية فى حوار أجرته معه صحيفة الأهرام بتاريخ ٢٠٠٦/٩/٢٣م: إن هناك ازدواجية فى المعايير تشمل الكثير من القضايا الموجودة على الساحة الدولية، ويجب أن تكون لنا قدرة للتوصل إلى حلول وسط وعلى التعامل مع الموضوعات بشكل عادل يحقق القواعد الأساسية التى نأمل فى تحقيقها داخل المنظمة وأولها قواعد العدالة والمساواة والقضاء على المعايير المزدوجة وعلى أساليب التسييس والانتقائية فى التعامل مع قضايا الشعوب[١٠٩].
- لقد أعجبنى مقال لباحث حول حقوق الإنسان بمناسبة مرور ستين عاما على إصدار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان حيث قال فيه: إن من المفارقات المريرة أن يتواكب إصدار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، مع وقوع نكبة عام ١٩٤٨ للشعب الفلسطينى، وإعلان قيام الكيان الصهيونى على قاعدة وعد بلفور المشئوم الصادر عام ١٩١٧م ليؤدى إلى اصطناع كيان تقوده الحركة الصهيونية على أرض فلسطين على حساب مصير شعب بأكمله، لتكون هذه المأساة المتمثلة فى المشروع الاستعمارى للكيان الصهيونى على حساب مصير الشعب الفلسطينى الذى تم تشريد أبنائه من ديارهم فى ذلك العام خلال حرب ١٩٤٨م بمثابة شاهد حىّ على اغتيال حقوق الشعب، وتكريس المصالح الاستعمارية الغربية على حساب المبادئ التى أطلقها الإعلان العالمى

١٠٩- انظر:

http://www.sis.gov.eg/Ar/EgyptOnline/Politics/000006/020100000000000005464.htm

لحقوق الإنسان، مما يجسد نزعة النفاق فى السياسات الغربية ذات الطابع الاستعمارى[۱۱۰].

- كما أعجبنى مقارنة باحث مصرى حول سلوك الولايات المتحدة الأمريكية المزدوج فى التعامل مع الأزمة العراقية والكورية الشمالية، حيث تزامن مع الأزمة العراقية (قبل الهجوم الأمريكى البريطانى) أزمة كوريا الشمالية حيث انسحبت من معاهدة حظر الانتشار النووى، وقامت بالتصعيد العسكرى فى شبه الجزيرة الكورية واستئناف برنامجها النووى، وأعلنت الولايات المتحدة بأنها تسعى إلى تهدئة الموقف مع كوريا الشمالية، وقد أثار الموقف الأمريكى تجاه القضية الكورية انتقادات بأنها تتبع سياسة مزدوجة المعايير، حيث تطلب الحل السياسى مع دولة انسحبت من معاهدة حظر الانتشار النووى، بينما تطلب الحل العسكرى مع دولة هى جزء من هذه المعاهدة، وتخضع للتفتيش الدولى!! بل وترفض (أمريكا) الحل السياسى معها بكل الطرق[۱۱۱].

النتائج والمقترحات

۱. إن الشريعة الإسلامية تدعو إلى إقامة تنظيم دولى يعمل على إقامة العدل والإنصاف، ومنع الظلم والطغيان فى ساحة العلاقات الدولية، ويقوم على الوفاء بالعهود والمواثيق، ويهيئ جوا من التعاون على فعل الخير والمعروف لأجل أغراض التنمية وتبادل

---

[۱۱۰]- عبدالمالک سالمان، مسيرة حقوق الإنسان و ۶۰ عاما (الواقع والطموح) صحيفة الوطن الأردنية، وهو منشور على الرابط التالى:

http://www.alwatan.com/graphics/2008/12dec/26.12/dailyhtml/qadaia2.html

[۱۱۱]- محمد السيد سليم (أستاذ العلاقات الدولية ومدير مركز الدراسات الآسيوية- جامعة القاهرة) آسيا والأزمة العراقية الأنجلو أمريكية، وهو منشور على الرابط التالى:

http://www.islamonline.net/Arabic/In_Depth/iraq_maps/2003/article09.shtm

التجارب البشرية، والعمل على الرقى الاجتماعى والاقتصادى..... وفى هذا رد علمى رصين بأن هذا الدين كفيل بخلاص البشرية وتحقيق السعادة للبشرية جمعاء.

٢. إن تأكيد الإسلام على عالمية القيم وإنسانيتها ورفضه أن تخضع للانتقائية بسبب اختلاف الدين أو اللون أو الجنس لهو موقف إنسانى حضارى يحتاج العالم أجمع إلى تبنيه كأساس لبناء العلاقة مع الآخر، وهذا المبدأ السامى يبعث على رعاية القيم الأخلاقية والإنسانية فى مجال العلاقات الدولية واحترام حقوق الشعوب متساوية فى الحرية والتنمية والاستقرار، وحمايتها من الظلم والاضطهاد وسياسات التجويع والإفقار.

٣. إن تبنى الرؤية الإسلامية لإقامة التنظيم الدولى القائم على مبادئ العدالة واحترام حقوق الإنسان والوفاء بالعهود والمواثيق المبرمة، والتعاون على البر والخير والإحسان، والامتناع عن التعاون على الظلم والعدوان كفيل بحفظ السلام العالمى واستقرار العلاقات الدولية والتعايش بين الأمم والشعوب بصورة تتكامل احتياجات التنمية فيها وتتبادل التجارب والخبرات لصالح مستقبل الأوطان كلها، وبالتالى تنحصر العقلية التى تبحث عن تفوقها فى تقهقر الآخرين والعمل على إضعافهم.

٤. يجب العمل الجاد على إصلاح التنظيم الدولى الحالى ليكون أكثر اتساقا مع مطالب العدالة الدولية ورعاية حق الشعوب فى الحرية والتنمية والاستقرار، وإزالة الازدواجية من قرارات المنظمة الدولية وتسيير مؤسساتها ووكالاتها لصالح دول بعينها، وكل ذلک لأجل استقرار العلاقات الدولية والتعامل الإيجابى مع المطالب الشرعية التى تتبناها أفراد ومجموعات وتضحى بكل ما تملک لأجلها، يأسا من جدوى المنظمة الدولية وشعاراتها، والذين يرميهم المجتمع الدولى بصفة الإرهاب دون النظر إلى مطالبهم. ويمكن أن يكون هذا السعى عبر الفعاليات التالية:

١. العمل على تماسک المنظمات الإقليمية كمنظمة المؤتمر الإسلامى وجامعة الدول العربية ومجلس التعاون الخليجى ومنظمة الاتحاد الإفريقى للوقوف فى وجه ازدواجية المعايير وعدم التعامل مع القرارات التى تصنف فى هذا الإطار، والوقوف ضد فرض الأمر الواقع الذى تفرضه بعض الدول القوية فى التعامل مع بعض الدول فى العالم الإسلامى ورفض التعاون معها فى هذا المجال.

٢. العمل على تماسک البعثات من الدول الإسلامية والعربية وتناسقها فى المنظمات الدولية والتبشير بضرورة تبنى لغة المعيار الإنسانى فى عمل المنظمات الدولية لأجل إنقاذ العالم، بدل تبنى لغة تأمين المصالح الآحادية للدول بعينها عن طريق قرارات المنظمات الدولية وبيان أن ذلک يدفع العالم أجمع نحو الهاوية. ويجب البيان فى هذا الإطار أنه يمكن البحث عن المصالح المشتركة بدل البحث عن المصالح الآحادية.

٣. العمل عبر جسر النخبة الفكرية والثقافية فى العالم وخبراء القانون الدولى والعلاقات الدولية، وذلک عن طريق بيان الأخطار التى تهدد استقرار العالم أجمع، وأن ازدواجية المعايير لا تتناسب مع الشعارات التى ترفعها الشعوب والحكومات معا حول الحرية والتنمية وحقوق الإنسان، وهم فى واقع الأمر شهود وجنود فى سبيل مصادرة حرية الشعوب والعمل على إفقارها وتدمير بنيتها واقتصادها ومؤسساتها وإداراتها وقواتها العسكرية والأمنية، ويجب أن تنتظم مجموعة من المفكرين والمثقفين فى إطار منظمة المؤتمر الإسلامى لبيان أضرار هذا الأمر على مستقبل الأمم والشعوب وذلک لأجل إقناع مواقع التأثير على السياسات الدولية، وإقناع الناخب فى الدول الغربية بصورة مؤثرة على تصحيح السياسات فى الدول نفسها.

۴. يجب العمل مع مؤسسات المجتمع المدنى الدولى لأجل التوعية العالمية بأضرار السلوك المزدوج فى المنظمات الدولية على السلام العالمى وعلى تأمين العدالة العالمية، ولأجل إعمال الضغط الضابط للسلوك الدولى والذى يتأتى من خلال تفعيل المؤسسات المدنية الدولية وربطها بمقاصد الأمم المتحدة ومبادئ الأخلاق والعدالة الدولية.

فهرس المصادر

أولاً: المصادر المطبوعة:

۱. أحمد العمارى، نظرية الاستعداد فى المواجهة الحضارية للاستعمار (المغرب نموذجا) سلسلة الرسائل الجامعية (۲۰) المعهد العالمى للفكر الاسلامى، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى ۱۹۹۷م.

۲. إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ۱۹۹۹م.

۳. إسرائيل شاحاک، التاريخ اليهودى، الديانة اليهودية (وطاة ثلاثة آلاف سنة) الترجمة إلى العربية: صالح على سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ۱۹۹۵م.

۴. جميل عبدالله محمد المصرى، حاضر العالم الإسلامى وقضاياه المعاصرة، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

۵. أبوالحسن على الحسينى الندوى ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المركز العالمى للكتاب الإسلامى، الكويت، الطبعة الرابعة.

۶. سليمان بن الأشعث أبوداود السجستانى الأزدى ت ۲۷۵هـ سنن أبى داود، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت، لبنان.

۷. صفى الرحمن المباركفورى، الرحيق المختوم، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة, جمهورية مصر العربية،۲۰۰۱م.

۸. عبدالعزيز صقر، العلاقات الدولية فى الإسلام (وقت الحرب) دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال, المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة، ۱۴۱۷هـ

۹. عبدالعظيم إبراهيم المطعنى، مبادئ التعايش السلمى فى الإسلام (منهجا وسيرة) دار الفتح للإعلام العربى، القاهرة، ۱۹۹۶م.

۱۰. عبد الملک بن هشام بن أيوب ت ۲۱۳هـ السيرة النبوية، دار الجيل، بيروت ۱۴۱۱هـ ط/۱، تحقيق: عبدالرؤوف سعد.

۱۱. عبدالوهاب المسيرى، البروتوكولات واليهودية والصهيونية، دار الشروق،القاهرة، الطبعة الثالثة ۲۰۰۳م.

۱۲. اللجنة الدولية للصليب الأحمر، الملحق(البروتوكول) الأول الإضافى إلى اتفاقيات جنيف المعقودة فى ۱۲ أغسطس ۱۹۴۹ المتعلق بحماية ضحايا المنازعات الدولية المسلحة، الطبعة السابعة ۲۰۰۷م، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر– القاهرة.

۱۳.محمد بن إسماعيل البخارى، أبو عبدالله ت ۲۵۶هـ الجامع الصحيح، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط/۱، ۱۴۰۷هـ ۱۹۸۷م.

۱۴.محمد بن أبى بكر بن قيم الجوزية شمس الدين ت ۷۵۱هـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، بيروت لبنان، ۱۹۹۷م.

۱۵.محمد بن أبى بكر بن عبدالقادر الرازى ت ۷۲۱هـ مختار الصحاح، مكتية لبنان ناشرون، بيروت، ۱۹۹۵م، تحقيق محمود خاطر.

۱۶.محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان فى تأويل آى القرآن.

۱۷.محمد بن حبّان بن أحمد التميمى البستى أبوحاتم ت ۳۵۴هـ صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/۱، ۱۴۱۴هـ ۱۹۹۳م، تحقيق شعيب الأرنؤوط .

۱۸.محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفورى ت ۱۳۵۳هـ تحفة الأحوذى، دار الكتب العلمية، بيروت.

۱۹.محمد بن عيسى الترمذى السلمى أبوعيسى ت ۲۷۹هـ الجامع الصحيح، تحقيق احمد محمد شاكروآخرون، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

۲۰.محمد بن مكرم بن منظور الإفريقى المصرى ت ۷۱۱هـ لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

۲۱.محمد بن يعقوب الفيروز آبادى ت ۸۱۷هـ القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة.

۲۲.مصطفى حلمى، الإسلام والأديان(دراسة مقارنة) دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ۱۹۹۰م.

۲۳.مصطفى السباعى، السيرة النبوية (دروس وعبر) الطبعة الثامنة ۱۹۸۵م، المكتب الإسلامية، دمشق.

۲۴.منير شفيق، قضايا التنمية والاستقلال فى الصراع الحضارى، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانى ۱۹۹۲م.

۲۵.نظير مجلى، إسرائيل ترفض رسميا قرارات مجلس الأمن وتعتبر انتقادات بوش دعاية لإرضاء العرب، الشرق الأوسط (جريدة العرب الدولية) الخميس ۲۶ سبتمبر ۲۰۰۲م، العدد: ۸۷۰۳.

ثانياً: المصادر الإلكترونية:

التقرير الخبرى على موقع إسلام أونلاين نت، على الرابط:

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1226471478163&pagename=Zone-Arabic-News%2FNWALayout

التقرير الخبرى الذى نشره بى بى سى على موقعها الإلكترونى على الرابط:

http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news/newsid_3834000/3834421.stm

جان زيغلر، دور المجتمع المدنى (معاقبة جرائم الحرب بغزة) مركز الجزيرة للدراسات، بتاريخ ۲۰۰۹/۲/۲۳م والمقال منشور على الرابط التالى:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6EA83439-58B2-4CAF-86DE-9892BF7458F1.htm

جريدة الشرق الأوسط، ۲۷أبريل ۲۰۰۹م العدد: ۱۱۱۰۸. على الرابط:

http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11108&article=516802&search=غوانتانامو&state=true

جريدة الدستور، تاريخ ۲۰۰۸/۶/۱۹م الرابط:

http://www.addustour.com/ViewTopic.aspx?ac=/ArabicAndInter/2008/06/ArabicAndInter_issue255_day19_id59269.htm

جريدة الرياض، الأربعاء ۳ دى القعدة ۱۴۲۵هـ ۱۵ ديسمبر ۲۰۰۴م العـدد ۱۳۳۲۳، انظـر الرابط:

http://www.alriyadh.com/2004/12/15/article1038.html

جريدة الشرق الأوسط، ۹ ابريل ۲۰۰۹ العدد ۱۱۰۹۰ على الرابط:

http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11090&article=514448&search=غوانتانامو&state=true

جريدة الصباح بتاريخ ۱۴۲۵/۵/۲۲هـ على الرابط:

http://www.alsbah.net/mynews/modules.php?name=News&file=article&sid=724

جفرى سميث وبيتر فين، جريدة الشرق الأوسط، ۲۴ ابريل ۲۰۰۹ العدد ۱۱۱۰۵

http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11105&article=516414&search=غوانتانامو&state=true

سكوت شان، تقرير للصليب الأحمر يؤكد ضلوع الفرق الطبية فى تعذيب معتقلى غوانتانامو

جريدة الشرق الأوسط، ۸ ابريل ۲۰۰۹ العدد ۱۱۰۸۹ على الرابط:

http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11089&article=514314&search=غوانتانامو&state=true

عبدالمالک سالمان، مسيرة حقـوق الإنسـان و ۶۰ عامـا(الواقع والطمـوح) صـحيفة الـوطن الأردنية، على الرابط:

http://www.alwatan.com/graphics/2008/12dec/26.12/dailyhtml/qadaia2.html

غازى صلاح الدين العتبانى (مستشار رئيس جمهورية السودان) السودان فى الأجندة الأمريكية, والمقال منشور على الرابط التالى:

http://www.alarabnews.com/alshaab/2006/26-05-2006/su1.htm

غريغ ميلر وجوش ماير،جريدة الشرق الأوسط، ١٨ ابريل ٢٠٠٩ العدد ١١٠٩٩ على الرابط:

http://www.aawsat.com/details.asp?section=1&issueno=11099&article=515645&search=غوانتانامو&state=true

محمد السيد سليم (أستاذ العلاقات الدولية ومدير مركز الدراسات الآسيوية- جامعة القاهرة) آسيا والأزمة العراقية الأنجلو أمريكية، على الرابط:

http://www.islamonline.net/Arabic/In_Depth/iraq_maps/2003/article09.shtml

محمد شريف سويس إنفو، جنيف، نزع السلاح و ازدواجية المعايير، والمقال منشور على الرابط:

http://www.swissinfo.ch/ara/front.html?siteSect=105&sid=1831949&cKey=1052136120000&ty=st

محمد بن مختار الشنقيطى، المسيحية الصهيونية والسياسة الأمريكية، المعرفة، الجزيرة نت، والمقال منشور على الرابط التالى:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/62DA4D09-10AD-454D-9E0D-532BBEC982F3.htm

مركز الإعلام والمعلومات الوطنى الفلسطينى على الرابط:

http://www.palvoice.com/index.php?id=6104

مفكرة الإسلام على الرابط التالى:

http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2008/07/13/66783.html

ميثاق الأمم المتحدة، المنشور على الموقع الإلكترونى للأمم المتحدة على الرابط:

http://www.un.org/arabic/aboutun/charter/charter.htm

موقع مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/B7B50EAF-FDE6-48C6-95A0-E56A84CCABC2.htm

المركز الفلسطينى للتوثيق والمعلومات على الرابطين:

http://www.malaf.info/?page=show_details&Id=368&table=pa_documents&CatId=29

http://www.alarabnews.com/alshaab/2004/09-07-2004/aa.htm

هشام منور، دور الدين فى تبرير الحروب الأمريكية، جريدة الوقت العدد ۴۶۳، الثلاثـاء ۱۲ جمادى الأولى ۱۴۲۸هـ ۲۹ مايو ۲۰۰۷م والمقال منشور على الرابط:

http://www.alwaqt.com/blog_art.php?baid=3529

الأسلوب الأمثل لترجمة القرآن الكريم

بين الإمام شاه ولي الله الدهلوي والأستاذ المودودي

دكتور مصباح الله عبد الباقى*[1]

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد.

فإن ترجمة القرآن الكريم كانت فى فترة من الزمن محل خلاف ونزاع شديدين بين العلماء؛ فمنهم من كان يتشدد فى تحريمه، وكان يرى أنها غير ممكنة أولا، وكان يعتبرها إلى جانب ذلک وسيلة للدس فى الإسلام وتحريفه، ومنهم من كان يوجبها ويعتبرها وسيلة ناححة لتبليغ الدعوة للناطقين بغير اللغة العربية، ويبدو أن الخلاف اشتد عند ما رأى المسلمون بعض المستشرقين المتعصبين ضد الإسلام قد استغلوا ترجمة القرآن الكريم لشر سمومهم من خلالها، ويبدو أن الخلاف قد حسم لصالح من يقول بجواز الترجمة بعد المناقشات الحادة التى جرت بين العلماء فى القرن الماضى وخاصة فى الثلاثينات والخمسينات منه، لكن العلماء وضعوا لذلک ضوابط ليمنعوا بها التلاعب بالدين عن هذا الطريق، إلى جانب ذلک فإن عملية الترجمة وخاصة ترجمة القرآن الكريم عملية صعبة ومحفوفة بالمخاطر، ومن هنا يجب التنبه لهذه المخاطر، لأن الأمر يتعلق بكتاب الله عز وجل، وإن الخطأ فى نقل كلام الله عز وجل إلى الناطقين باللغة المترجم إليها يدخل ضمن الافتراء على الله عز وجل، وتعمد الخطأ فى ذلک تقوّل عليه، والافتراء على الله سبحانه

---

[1] « پوهنوال دكتور مصباح الله عبد الباقى د سلام د لوړو زده كړو د مؤسسى د شرعياتو او قانون د پوهنځى د تعليمات اسلامى د ديپارتمنت غړى او د سلام د مجلى د تحرير مدير دى.

وتعالى أشد أنواع الظلم، يقول الله عز وجل: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ)[٢].

وإن من الأمور المهمة حول ترجمة القرآن الكريم الأسلوب الذى يسلكه المترجم فى عملية ترجمة كتاب الله عز وجل، ومن ثم سأحاول فى السطور القادمة مناقشة هذه القضية، وسأعرض الأسلوب الأمثل للترجمة من خلال ذكر رأى اثنين من كبار العلماء ممن اشتغل بترجمة القرآن الكريم وجربا مشاكلها، وهما الإمام ولى الله الدهلوى، الذى ترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية، وتعتبر ترجمته من أدق التراجم، والآخر هو الإمام المودودى الذى ترجمه إلى اللغة الأردية، وتعتبر ترجمته من التراجم الجيدة باللغة الأردية، لنرى من خلال ذلك رأى كل واحد منهما فى الأسلوب الذى اختاره للترجمة، ولنعرف أسباب هذا الاختيار ليكون ذلك عونا لمن يريد أن يشتغل فى ترجمة القرآن الكريم إلى لغة من لغات المسلمين، لكن هذا يتطلب أن أتناول قبل ذلك بعض القضايا المتعلقة بالترجمة، تعريفها وانواعها، والضوابط التى وضعها العلماء لجوازها كتوطئة وتمهيد لبيان رأى هذين العالمين الجليلين فى الموضوع المذكور، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يرينا الحق حقا وأن يرزقنا اتباعه إنه سميع مجيب.

الترجمة لغة واصطلاحا:

الترجمة وردت فى اللغة بمعنيين؛ احدهما البيان والتوضيح والتفسير، تقول العرب: "ترجم فلان كلامه إذا بينه وأوضحه"[٣] وقال الزبيدى: "وفى البَصَائر : كُلُّ ما تَرْجَمَ عن

---

[٢] – سورة الأنعام الآية رقم ٢١، وقد ورد ذلک أكثر من عشر مرات فى القرآن الكريم.

[٣] –الفيومى، أحمد بن محمد بن على المقرى، المصباح المنير ج: ١ ص: ٧٤، تحت مادة "ترج"، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ التطبع.

حالِ شيْءٍ فهو تَفْسِرَتُه"[٤] ، ومنه لقب ابن عباس رضى الله عنه بـ"ترجمان القرآن" يقول ابن عباس رضى الله عنه: "دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم ترجمان القرآن أنت"[٥] وذلک لعلمه بتفسير القرآن الكريم، ومنه ترجمة الباب عنوانه والعلامة التى يعرف بها ما فى الباب، ومنه ترجم لفلان أو عن فلان بين سيرته وتاريخه.

والمعنى الثانى هو نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى، أو تفسير الكلام بلغة أخرى، يقول الزبيدى:"وقيل نقله من لغة إلى أخرى"[٦]، ومنه كلمة الترجمان الواردة فى حديث كتاب النبى صلى الله عليه وسلم لهرقل، إنه قال لترجمانه[٧] وهو الذى يُتَرجم الكلام , أى يَنْقُله من لُغَة إلى لغة أخرى[٨] ومنه قول النبى صلى الله عليه وسلم:"ما منكم من أحد إلا وسيكلمه الله يوم القيامة ليس بين الله وبينه ترجمان"[٩] أى من ينقل كلام الله إليه بلغته.

---

[٤] – مرتضى، الزَّبيدى، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسينى، أبو الفيض، تاج العروس شرح القاموس المحيط تحت مادة ف ـ س ـ ر.

[٥] –الهيثمى، على بن أبى بكر، مجمع الزوائد ج: ٩ ص: ٢٧٦، دار الريان، ودار الكتاب العربى، القاهرة، وبيروت، عام ١٤٠٧هـ وقد ضعف الحديث، لكن ابن عباس رضى الله عنه معروف بهذا اللقب فقد ثبت عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه كان يلقبه بهذا اللقب انظر أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين ج: ٣ ص: ٦١٨، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٩٠م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

[٦] – الزبيدى، مرتضى، تاج العروس فى فصل "التاء"

[٧] – البخارى، محمد بن إسماعيل البخارى، صحيح البخارى ج: ١ ص: ٧، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة عام ١٩٨٧م، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.

[٨] – ابن الأثير، أبو السعادات المبارک بن محمد، النهاية فى غريب الحديث ج: ١ ص: ١٨٦، المكتبة العلمية، بيروت، عام ١٩٧٩، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود الطناحى.

[٩] – البخارى، محمد بن إسماعيل، صحيح البخارى ج: ٥ ص: ٢٣٩٥.

الترجمة اصطلاحا

أما اصطلاحا فقد أخذ تعريف الترجمة من المعنى اللغوى الثانى الذى هو نقل معنى الكلام من لغة إلى لغة أخرى، ويمكن أن نرجع فى تحديد التعريف الدقيق للترجمة إلى علماء الترجمة المعاصرين لنعرف وجهة نظرهم فى ذلك.

يقول الدكتور صفاء خلوصى: "الترجمة: فن جميل يعنى بنقل ألفاظ ومعان وأساليب من لغة إلى أخرى، بحيث إن المتكلم باللغة المنقول إليها يتبين النصوص بوضوح، ويشعر بها بقوة كما يتبينها ويشعر بها المتكلم باللغة الأصلية"[١٠] فالمترجم لا ينقل المعنى فقط بل ينقل معه الأساليب كذلك، فإذا تم التعبير عن المعنى بأسلوب المجاز يعبر عنه المترجم بنفس الأسلوب، وإذا كان فى أسلوب الأصل كناية تتم ترجمته بالأسلوب نفسه.

ويُعرف Forster الترجمة الجيدة على أنها " الترجمة التى تفى بنفس الغرض فى اللغة الجديدة مثلما فعل النص الأصلى فى اللغة التى كُتب بها ".

ويصف Orr عملية الترجمة بأنها مطابقة لعملية الرسم إلى حد ما، فيقول: " إن الرسام لا يستخرج كل تفصيل فى المنظر "، فهو ينتقى ما يبدو أفضل بالنسبة له. وينطبق نفس الشيء على المترجم، " إنها الروح – وليس المعنى الحرفى وحسب – التى يسعى المترجم لتجسيدها فى ترجمته الخاصة ".

ويحاول Edwards توصيل نفس المفهوم، فيقول: " ننتظر وجود صدق حقيقى تقريبى فى الترجمة ... وكل ما نريد الحصول عليه هو نفس أصدق إحساس ممكن للنص الأصلى. ويجب أن تصل إلينا السمات والمواقف والانعكاسات بنفس الشكل الذى كانت

---

[١٠] – صفاء خلوصى، فن الترجمة فى ضوء الدراسات المقارنة، دار الرشيد للنشر منشورات وزارة الثقافة والإعلام ١٩٨٢م سلسلة دراسات: ٢٩٢.

عليه فى ذهن المؤلف وقلبه، وليس من الضرورى أن يتم ذلک بالدقة التى انطلقت بها من فمه "[۱۱].

يظهر من هذه التعريفات أن الترجمة الجيدة والمقبولة لدى علماء الترجمة المعاصرين هى الترجمة التى ينقل "الروح الأصلية للنص" وإن لم يتقيد المترجم بتعبيرات فى النص الأصلى، ويريدون أن يظهر العمل المترجم كأنه عمل جديد وليس ترجمة لعمل آخر، يقول Goodspeed : أن " أفضل التراجم ليست تلک الترجمة التى تُبقى نُصب عين القارئ وإلى الأبد حقيقة أن هذا العمل ما هو إلا ترجمة وليس تأليفا اصليا، وإنما هى تلک الترجمة التى تجعل القارئ ينسى مطلقا أنها ترجمة وتجعله يشعر أنه ينعم النظر فى ذهن الكاتب القديم مثلما يمعن النظر فى ذهن كاتب معاصر. ولا يعتبر هذا الأمر فى الواقع أمرا سهلا فى تنفيذه، ولكنه رغم ذلک يعتبر المهمة التى يجب أن يلتزم بها أى مترجم جاد فى عمله "[۱۲].

جواز ترجمة القرآن الكريم وعدمه

أخذت قضية الترجمة وجوازها من عدمها حيزا كبيرا من النقاش بين العلماء، وكانت موضع أخذ ورد بينهم فى منتصف القرن الماضى، وكان السلطان عبد الحميد ـ أحد الخلفاء العثمانيين المتأخرين ـ يمنع ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة التركية منعا باتا[۱۳] والخلاف لم

---

[۱۱] – راجع لهذه التعريفات محمد حسين يوسف، "كيف تترجم" ص ۲۵، المطبوع عام ۲۰۰۶م، المنشور على موقع صيد الفوائد على الشبكة العالمية.

[۱۲] – المصدر السابق ص: ۲۶ – ۲۷.

[۱۳] – انظر الزبداوى، الدكتور محمود، مقال " أهداف ترجمة القرآن وأنماطها عبر التاريخ" المنشور فى مجلة التراث العربى–مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب–دمشق العدد ۹۸ – السنة الخامسة والعشرون – حزيران ۲۰۰۵ – جمادى الأولى ۱۴۲۶.

يكن قاصرا على الترجمة الحرفية ـ كما يصوره البعض ـ بل كانت مجموعة من العلماء تمنع ترجمة القرآن مطلقا وتحظرها[۱۴]، وتعتبرها من البدع التى لم يقم بها الرسول صلى الله عليه وسلم ولا الصحابة، وكان البعض يرى أن ترجمة القرآن الكريم سيكون سببا فى نقل معانى القرآن لغير المسلمين وسيعرض ذلک القرآن الكريم للطعن والرد والتشنيع، وقد عقد الإمام البخارى بابا للرد على هذا الرأى فقال: "باب هل يرشد المسلم أهل الكتاب أو يعلمهم الكتاب" وقال الحافظ فى بيان مذاهب العلماء فى هذه المسألة"وأما تعليمهم الكتاب فكأنه استنبطه من كونه كتب إليهم بعض القرآن بالعربية وكأنه سلطهم على تعليمه إذ لا يقرءونه حتى يترجم لهم ولا يترجم لهم حتى يعرف المترجم كيفية استخراجه، وهذه المسألة مما اختلف فيه السلف، فمنع مالک من تعليم الكافر القرآن، ورخص أبو حنيفة، واختلف قول الشافعى، والذى يظهر أن الراجح التفصيل بين من يرجى منه الرغبة فى الدين والدخول فيه مع الأمن منه أن يتسلط بذلک إلى الطعن فيه وبين من يتحقق أن ذلک لا ينجع فيه أو يظن أنه يتوصل بذلک إلى الطعن فى الدين والله أعلم"[۱۵]. لكن هذه الأسباب لم تعد مقنعة بعد عصر الطباعة فإن المصحف الشريف منتشر يقرأه المسلم والكافر، والمفروض أن لايكون خوف الطعن فى القرآن الكريم والتشنيع عليه مانعين من ترجمة القرآن الكريم وطباعته ونشره، لأن القرآن الكريم يخاطب عقول الكفار ومشاعرهم ويتأثرون بقراءته باستمرار، ولا تأثير لطعنهم فيه ولا لتشنيعهم عليه.

---

[۱۴] – ومن هذه الجهة تعرض الإمام ولى الله الدهلوى لنقد لاذع من قبل المولوية فى الهند عند قيامه بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية.

[۱۵] – العسقلانى، أحمد بن على بن حجر، فتح البارى ج: ۶ ص: ۱۰۷، طبع دار المعرفة، بيروت، عام ۱۳۷۹هـ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقى، ومحب الدين الخطيب.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن بعضهم كانوا يرون ترجمة القرآن الكريم ونقله إلى اللغات الأخرى مستحيلا فإن اللغة العربية مشتملة على المعانى الثانوية والأساليب البلاغية من الاستعارات والمجازات والكنايات والتشبيهات، والتعظيم والتحقير، وما يجعل الكلام مطابقا لمقتضى الحال دون مقتضى الظاهر ما يصعب نقله إلى اللغات الأخرى صعوبة تصل إلى حد الاستحالة،[١٦] ومن هنا كانوا يحرمون الاشتغال بها، لأن ما لا يمكن فعله يكون الاشتغال به عبثا لا فائدة فيه.

ومن يرى من العلماء أن ترجمة القرآن الكريم ممكنة خاصة للمعانى المطلقة والدلالات الأصلية فإنهم أيضا يمنعونها لمبررات ساقوها تتلخص فى بعض المفاسد التى تترتب على الترجمة فى نظرهم، منها المبررات التالية:

المبرر الأول: الخوف من أن تحل الترجمة بمرور الزمن محل النظم القرآنى، وسيكون ذلك سببا لضياع النظم القرآنى العربى كما ضاع النص الأصلى للتوراة والإنجيل، وفى ضياع النص القرآنى ضياع الدين كله، وكل ما كان كذلك حرم فعله.

المبرر الثانى: الترجمات الكثيرة الغير الدقيقة ستكون سببا لاختلاف الأمة، فإذا ترجم كل شعب القرآن الكريم بلغته ستختلف هذه الترجمات، وسينشأ من الخلاف بين الترجمات الخلاف بين المسلمين مثل اختلاف اليهود والنصارى فى كتبهم، وهذا سيعرض مشتركات الأمة للضياع وكل ما كان هذا شأنه حرم فعله.

---

[١٦] – وقد نقل الشاطبى عن ابن قتيبة استحالة ترجمة القرآن الكريم بالاعتبار الثانى من الاعتبارين اللذين قسم إليهما المعانى وهما نوعان؛ المعانى المطلقة أوالدلالة الأصلية، والمعانى الخادمة أو الدلالة التابعة، وهذا هو رأى ابن فارس فى كتابه الصاحبى، راجع الشاطبى، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمى الغرناطى، الموافقات ج ٢ / ص ١٠٧، دار ابن عفان، الطبعة الأولى عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، و راجع الدينورى، ابن قتيبة، مشكل القرآن ص ٢١ تحقيق الشيخ أحمد صقر.

المبرر الثالث: إن من أهم عوامل وحدة الأمة باختلاف شعوبها وألسنتها اللغة العربية التى هى لغة القرآن الكريم، والشعوب المسلمة تهتم باللغة العربية وعلومها، وتتعلمها وتحاول أن تتحدث بها، والسبب الحقيقى وراء هذا الاهتمام عربية القرآن الكريم، وأذا فتحت باب الترجمات إلى اللغات المختلفة لأدى ذلک إلى ضعف هذا الاهتمام، ولضاع هذا الرباط الجامع للأمة، وفى ضياعها ضياع الأمة.

مناقشة هذه التبريرات

هذه هى أهم مبررات من يرى منع ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى، وهى كما ترى مخاوف يمكن التغلب عليها عن طريق وضع بعض القيود، فعلى سبيل المثال يمكن أن يقال إن الترجمة لن تحل محل النظم القرآنى، لأن الأمة قد أجمعت على حظر كتابة القرآن الكريم بغير الحروف العربية، كما أجمعت الأمة على عدم جواز طباعة ترجمة معانى القرآن الكريم من غير طباعة النص القرآنى معها، وكذلک لايجوز تسمية ترجمة معانى القرآن الكريم بـ" القرآن الكريم" ومن هنا كل العلماء الثقات يسمون تراجمهم للقرآن الكريم بترجمة القرآن أو بترجمة معانى القرآن، ولنفس السبب قد تعرض بعض الترجمات القرآنية باللغة الإنجليزية لاعتراضات شديدة لأنها طبعت من غير أن يطبع معها النظم القرآنى وصدرت بـ"The Holy Qura'an"فإذا روعيت هذه الشروط زال هذا الخوف، وإذا زال الخوف المذكور لم يعد للمبرر المذكور وجه.

أما المبرر الثانى وهو أن الترجمات الخاطئة والغير الدقيقة ستصبح سببا للاختلاف بين الأمة، نعم إذا كانت الترجمات فاسدة وغير صحيحة باتفاق الأغلبية من العلما ء المعتمدين فإنها ستسبب المشاكل بين الأمة ومن ثم تكون محرمة، لأنها تكون ذريعة لإضلال الناس، ومن هنا قد قرر العلماء تجنب هذه النقيصة فى ترجمة معانى القرآن الكريم بالتزام الشروط التى وضعها العلماء لمن يقوم بالترجمة، وكل من يترجم من غير توفر

الشروط المذكورة فيه فيجب أن يتم الإعلان عنها بأنها ترجمة غير دقيقة، وبهذا نكون قد ضيقنا دائرة الترجمات الغير الدقيقة والغير الصحيحة، وأما إذا كانت الترجمة قد تمت من قبل العلماء المعتمدين الذين توفرت فيهم الشروط اللازمة ثم اختار أحدهم فى ترجمته شيئا خلاف ما اختاره غيره فهذا لن يكون سببا لتمزيق الأمة، ولن يكون ذلك مبررا لمنع الترجمة بل يجب أن تتحمل مثل ما يتحمل الخلاف فى تفسير القرآن الكريم، فإن المفسرين يختلفون فيه منذ القديم ولم يحكم أحد بمنعه، ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الترجمة ليست مستلزمة لهذه المشكلة حتما، بل تنفصل عنها، بل وقد رأينا بالفعل تراجم صحيحة لا تسبب تلك المشاكل التى أشير إليها فى تبرير المنع المذكور، بل تجمع شمل الأمة بنشر الفهم الصحيح للقرآن الكريم بين أبنائها.

أما المبرر الثالث الذى يقرر أن ترجمات القرآن الكريم إلى لغات الشعوب المسلمة ستقلل من اهتمامها باللغة العربية، فيمكن أن يقال فى مناقشته إن الاهتمام باللغة العربية مهم للغاية، لكننى لا أرى أن هذا الاهتمام سيتوقف إذا ترجم القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى، فقد تمت ترجمته لعدد كبير من اللغات ومع ذلك فإن الناطقين بتلك اللغات يتعلمون العربية باستمرار ليتعمقوا فى العلوم الشرعية، فإن كل من يكون لديه شيئ من العلم يعلم يقينا أن الترجمة ـ وإن كانت دقيقة جدا ـ لايمكن لها أن تنقل كل المعانى الثانوية للقرآن الكريم للغة المترجم إليها، ومن هنا فإن كل من يريد أن يتعمق فى العلوم الشرعية سيتعلم العربية سواء ترجم القرآن إلى لغته الأم أم لم يترجم، لأن الترجمة لايمكن أن تقوم مقام الأصل فى القرآن الكريم خاصة دون سائر الكتب، ومن هنا يمكن أن يقال إن ترجمة القرآن الكريم ستكون سببا لنشر اللغة العربية، لأن ترجمة القرآن فى اللغات الأخرى ستساعد فى نشر الإسلام، وكلما انتشر الإسلام فى بيئة زاد اهتمام أهلها باللغة العربية. ومن هنا أرى أن هذه المبررات ليست كافية لمنع ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات العالمية.

بل وهناک مبررات كثيرة وأدلة متعددة توجب الترجمة ـ كما يرى الكثيرون ـ ومن هذه المبررات والأدلة ما سأتناوله باختصار فيما يلى، ولن أطول فى الموضوع؛ لأنه محسوم لصالح من يقول بجواز الترجمة، بل بوجوبها، لكننا نريد أن من يشتغل بهذا الأمر يجب أن يشتغل به منشرح الصدر مطمئنا، ولأجل ذلک نسوق بعض هذه الأدلة، بعض هذه المبررات والأدلة يمكن عرضها على النحو التالى:

إن الله سبحانه وتعالى قد أرسل رسوله بالهدى ودين الحق للناس جميعا، وقد دل على ذلک نصوص كثيرة، منها قوله سبحانه وتعالى:{تَبَارَکَ الَّذِی نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً}[۱۷]، وقوله سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً}[۱۸] وقوله تعالى {وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ}[۱۹]، وقد أمر النبى صلى الله عليه وسلم بتبليغ الرسالة لهؤلاء جميعا بقوله سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ}[۲۰]، وأمته مأمورة بعده بما أمر به النبى صلى الله عليه وسلم، وعلماء الأمة مأمورون بتبليغ دعوة الإسلام لمن لم تبلغه بقول النبى صلى الله عليه وسلم"ألا فليبلغ الشاهد الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع"[۲۱] ونزل الوعيد الشديد فى القرآن الكريم فى حق من يكتم العلم والحق، وجعل الرسول صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الأنبياء، وجعل هذه الوراثة الحق

---

[۱۷] – الفرقان: الآية رقم (۱)

[۱۸] – النساء: الآية رقم (۱۷۴)

[۱۹] – الأنعام: الآية رقم (۱۹)

[۲۰] – المائدة: الآية رقم (۶۷)

[۲۱] – متفق عليه البخارى، محمد بن إسماعيل، صحيح البخارى ج: ۲ ص: ۶۲۰.

الذى نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم[۲۲] فوجب على الأمة عموما وعلى العلماء خصوصا تبليغ الشرع و بيان الوحى للناس كافة، ومن المعلوم أن الناس والشعوب كلها لا تتفاهم باللغة العربية، فوجب بيان الوحى لهم ونقله لهم إلى لغاتهم، وترجمته إليها، لأن ما توقف عليه الواجب صار واجبا[۲۳].

وقد ذكر العلماء أن النبى صلى الله عليه وسلم قد أقر ترجمة آيات من القرآن الكريم عندما أرسل خطابات إلى ملوک الأرض فى عصره باللغة العربية، وكتب فيها بعض الآيات القرآنية، وكان يعلم يقينا عدم معرفتهم للغة العربية، وكان يعلم أنها ستترجم له، وقد فهم الحافظ ابن حجر ذلک فى عدة أماكن من شرحه لصحيح البخارى[۲٤] وكان بعض من يعرف اللغات الأخرى يترجم كلام الصحابة إلى أهل تلک اللغات عندما كانوا يدعونهم إلى الإسلام، وكان كلامهم لابد وأن يكون مشتملا على آيات من كتاب الله عز وجل، فقد أورد الإمام البخارى فى "باب ترجمة الحكام وهل يجوز ترجمان واحد" قال خارجة بن زيد بن ثابت عن زيد بن ثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم أمره أن يتعلم كتاب اليهود حتى كتبت للنبى صلى الله عليه وسلم كتبه وأقرأته كتبهم إذا كتبوا إليه" يعنى أمر زيدا أن

---

[۲۲] – وقد ذكر ابن حبان عن ابن أبى حاتم أن المراد بذلک سنة الرسول صلى الله عليه وسلم انظر البستى، محمد بن حبان التميمى أبوحاتم، صحيح ابن حبان ج: ۱ ص: ۲۹۰، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية عام ۱۹۹۳م، تحقيق شعيب الأرنؤوط.

[۲۳] – راجع ما ذكره ، الدكتور عبد رب النبى ذاكر عن الحجوى فى كتابه " قضايا ترجمة القرآن" ص ۵۰ــ ۵۱، كتاب نصف الشهر، سلسلة شراع المغربية التى تصدر فى طنجة العدد: ۴۵، ۲۵ شعبان ۱۴۱۹هـ- ۱۵ ديسمبر ۱۹۹۸م.، فإنه نقل عنه أنه يقول بوجوب ترجمة القرآن الكريم وجوبا كفائيا على الأمة.

[۲۴] – العسقلانى، أحمد بن على ابن حجر، فتح البارى ج: ۱۳ ص: ۵۱۶،وفى ج: ۹ ص: ۹ فى شرح " باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب وقول الله تعالى { قرآنا عربيا } { بلسان عربى مبين }"

يتعلم لغة اليهود، ... وعن أبى جمرة "كنت أترجم بين ابن عباس وبين الناس"[۲۵] وقال الحافظ ابن حجر:"وقيل إن أبا جمرة كان يعرف الفارسية فكان يترجم لابن عباس بها"[۲۶].

شروط الترجمة الصحيحة

ثبت مما تقدم ذكره فى بيان وجهات النظر حول جواز الترجمة وعدمه أن من يجوّزها ـ وهم الجمهور ـ يرون أن الغرض من الترجمة هو توصيل وتبليغ معانى القرآن الكريم ـ كما يفهمها المترجم ـ لمن لا يتقن اللغة العربية من الناطقين باللغات الأخرى، ولما كان لفهم المترجم دخل فى نقل معانى القرآن إلى اللغات الأخرى اشترط العلماء لمن يقوم بذلک شروطا ومواصفات، لأنه لا يمكن الاعتماد على فهم من لم يكن مؤهلا لذلک، وهذه الشروط نوعان:

النوع الأول: أن يتوفر فيه شروط المترجم الجيد، بأن يكون متقنا للغة العربية، واللغة التى يترجم القرآن إليها، ويرجح البعض أن يكون من أهل تلک اللغة التى يترجم إليها وأن يكون من الناطقين بها، عارفا بقواعد اللغتين، والخلفية الثقافية لهما، وغير ذلک مما يجب توفره فى المترجم الجيد.

النوع الثانى: أن يتوفر فيه شروط المفسر؛ لأن ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الأخرى نوع من التفسير[۲۷]، لأن المترجم يقرأ النظم القرآنى ويفهمه ثم يعبر عنه فى اللغة التى يترجم إليها، والتفسير هو بيان وتوضيح كلام الله عز وجل بقدر الطاقة البشرية، فإذن يشترط للترجمة ما يشترط للتفسير، وقد اشترط العلماء توفر هذه الشروط لئلا تصبح

---

[۲۵] – صحيح البخارى ج: ۶ ص: ۲۶۳۱.

[۲۶] – فتح البارى ج: ۱ ص: ۱۳۰.

[۲۷] – لا نريد أن ندخل فى مناقشة الفروق بين الترجمة والتفسير، فإنها قد ناقشها الناس لكن الترجمة من هذه الناحية شبيهة بالتفسير ولذلک يشترط فيها ما يشترط فى التفسير.

ترجمة القرآن الكريم مرتعا لأهل الأهواء والبدع، وأن لاتكون الترجمات الخاطئة للقرآن الكريم وسيلة لإضلال الناس باسم القرآن، وقد تحدث علماء التفسير بالتفصيل عن شروط المفسر، ونحن نجمل تلك الشروط فيما يلى:

١- صحة الاعتقاد، ولزوم سنة الدين[٢٨].

٢- صحة المقصد: بأن لايكون قصده من التفسير تأييد بدعته[٢٩].

٣- الاعتماد على ما جاء فى كتاب الله وما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضوان الله عليهم فى تفسير كتاب الله عز وجل على حسب المراتب، وحسب ما ذكره علماء التفسير[٣٠].

٤- العلم باللغة العربية وفنونها من النحو، والغريب، والاشتقاق، والبلاغة، قال مجاهد: "لا يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم فى كتاب الله إن لم يكن عالماً بلغات العرب"[٣١]. وقال أبو حيان الأندلسى فى معرض ذكره لما ينبغى أن يحيط به

---

[٢٨] - راجع السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان فى علوم القرآن ج: ۴ ص: ۲۰۰، طبع منشورات الرضى، إيران، عام ١٣٦٣هـ ش .

[٢٩] - المرجع السابق : ۴ / ۲۰۱ .

[٣٠] - المرجع السابق ٢٠١/٤.

[٣١] - الزركشى، محمد بهادر، البرهان فى علوم القرآن ١ / ٢٩٢، طبع دار المعرفة، بيروت، عام ١٣٩١هـ تحقيق: محمد أبو الفضل.

المفسر:"ومع ذلک فاعلم أنه لا یرتقی من علم التفسیر ذروته، ولا یمتطی منه صهوته، إلا من کان متبحراً فی علم اللسان، مترقیاً منه إلی رتبة الإحسان "[۳۲].

۵- معرفة علوم القرآن: وعلوم القرآن تشمل: القراءات القرآنیة، و أسباب النزول، وجمع القرآن وترتیبه، ومعرفة المکی والمدنی, والناسخ والمنسوخ, والمحکم والمتشابه, إلی غیر ذلک مما له صلة بالقرآن، وهی من أهم العلوم التی ینبغی أن یعرفها المفسر[۳۳]، بل إن علوم القرآن بالنسبة للمفسر مفتاح له، مثله مثل علوم الحدیث بالنسبة لمن أراد أن یدرس الحدیث دراسة حقة[۳٤].

۶- معرفة أصول الفقه: قال أبو حیان الأندلسی[۳۵] فی الوجوه التی ینبغی لمن یقدم علی تفسیر القرآن أن یحیط بها: " الوجه الخامس: معرفة الإجمال والتبیین , والعموم والخصوص, والإطلاق والتقیید, ودلالة الأمر والنهی وما أشبه هذا. ویختص أکثر هذا الوجه بجزء الأحکام من القرآن ویؤخذ من أصول الفقه".

۷- معرفة علم الفقه.

---

[۳۲] – أبو حیان الأندلسی، البحر المحیط ۱۰۹/۱ ، دار الکتب العلمیة – لبنان/ بیروت – ۱۴۲۲ هـ – ۲۰۰۱ م، الطبعة : الأولی، تحقیق : الشیخ عادل أحمد عبد الموجود و الشیخ علی محمد معوض، وشارک فی التحقیق: د.زکریا عبد المجید النوقی، و د.أحمد النجولی الجمل.

[۳۳] – مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن ص ۱۶، مکتبة المعارف، الریاض الطبعة الثامنة، ۱۴۰۱ هـ .وانظر کذلک محمد لطفی الصباغ, بحوث فی أصول التفسیر ص ۳۲۴، المکتب الإسلامی، بیروت، الطبعة الأولی عام ۱۴۰۸ هـ

[۳۴] – محمد محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الکریم ص ۲۵ ، دار اللواء للنشر والتوزیع، الریاض، الطبع الثالثة، عام ۱۴۰۷ هـ

[۳۵] – أبو حیان الأندلسی، البحر المحیط ۱ / ۱۰۷ ، وانظر محمد لطفی الصباغ, بحوث فی أصول التفسیر ص ۶۱.

٨- معرفة علم العقيدة.

٧- وقد اشترط بعض العلماء اتقان بعض العلوم العصرية الأخرى، منها العلم بتاريخ البشرية وأحوالهم، والعلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن، والعلم بسيرة النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم تاريخ الأديان[٣٦].

أنواع الترجمات من حيث القبول والرد

فإذا توفرت هذه الشروط فى المترجم جاز له أن يقوم بترجمة القرآن الكريم، وتكون ترجمته معتمدة، وإذا فقد شرط واحد أو شروط عدة فيمن يقوم بالترجمة تكون ترجمته غير معتمدة، ويجب التأكد منها قبل الاعتماد عليها، وبناء على ذلک قسم المتخصصون التراجم الموجودة على الساحة باللغات العالمية والمحلية المختلفة إلى الأنواع التالية:

ترجمات المستشرقين: ترجمات المسشرقين تختلف من ترجمة إلى أخرى فى اللغات العالمية المختلفة، لكنها فى الغالب لا تخلو من مشاكل، ومن هنا يجب الاحتياط فى الاعتماد عليها.

ترجمات الفرق الكافرة والضالة: مثل ترجمات القاديانيين، وترجمات منكرى السنة إلى اللغة الأردية وغيرها، وهذه الترجمات مبنية على المعتقدات الباطلة لتلک الفرق، ومن هنا لا يعتمد عليها، ولا يوثق فيها وخاصة فى المواضع التى يحاولون بها تأييد بدعتهم وكفرهم.

---

[٣٦] – هذا رأى الشيخ محمد عبده، والسيد رشيد رضا، والشيخ محمد أبو شهبة، راجع الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ص: ٣٧، طبع كتب خانه رشيدية، بشاور، باكستان، بدون تاريخ الطبع، ويبدو أنها صورة غير شرعية لنسخة أخرى.

الترجمات الإسلامية: وهى الترجمات التى قام بها علماء مسلمون أكفاء تتوفر فيهم شروط المترجم، فقد ترجم عدد كبير منهم القرآن الكريم فى مختلف أنحاء المعمورة إلى لغات شتى، وهى فى الغالب ترجمات معتمدة بحمد الله تعالى.

الترجمات الإسلامية الخاطئة: وهناك نوع رابع للترجمات وهى الترجمات التى قام بها مسلمون من غير أن تتوفر فيهم الشروط اللازمة لمن يقوم بترجمة القرآن الكريم، فهذه لا يوثق فيها كذلك.

ومع ذلك تبقى صحة الترجمة وجوازها ـ إلى جانب ما ذكر ـ متوقفا على الأسلوب الذى يختاره المترجم فى الترجمة، فإذا اختار الأسلوب الذى يكون مفيدا فى نقل معانى القرآن الكريم إلى اللغة التى يراد الترجمة إليها تكون الترجمة صحيحة وجائزة، وإذا كان الأمر غير ذلك يكون حكمها المنع، فما الأسلوب الصحيح؟ وما الأسلوب الخاطئ؟ سنبحث عن الإجابة على هذه الأسئلة فى السطور القادمة.

الأسلوب الأمثل لترجمة معاني القرآن

قد قررنا عند التعريف بالترجمة أن الترجمة الجيدة والناجحة هى الترجمة التى يتم فيها نقل روح النص الأصلى، لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو أن ترجمة القرآن الكريم هل لها خصوصية من ناحية الالتزام باللفظ؟ أم أنها مثل أية ترجمة أخرى يكون عمل المترجم فيها نقل روح النص القرآنى من غير تقيد باللفظ القرآنى؟ أو بتعبير آخر هل هناك خصوصية لترجمة القرآن الكريم فى الأسلوب؟ أم أن الأسلوب الراجح لترجمة النصوص الأخرى هو الأنسب فى ترجمة القرآن الكريم كذلك؟ وللإجابة على هذا السؤال أقول أن الكتّاب يرون أن الترجمة يمكن أن تتم بطريقتين أو أسلوبين؛ أحدهما الترجمة الحرفية او الترجمة تحت اللفظ، والثانى ترجمة حاصل المعنى المراد، أما الإمام ولى الله الدهلوى فيرى أن هناك عدة أساليب أخرى لترجمة القرآن الكريم، ويناقش هذه الأساليب ثم يختار أسلوبا

معينا من بينها، هذه الأساليب المتبعة فى ترجمة القرآن الكريم عنده أربعة، نـذكرها ونـذكر حكمها ومدى فائدتها فى الترجمة القرآنية.

الأسلوب الأول: الترجمة الحرفية

أما الأسلوب الأول ـ وهى الترجمة الحرفية ـ فيراد به أن يكتـب المتـرجم إزاء كـل كلمة قرآنية كلمة من اللغة التى يريد الترجمة إليها بالترتيب الذى ورد فى القـرآن الكـريم من غير مراعاة التقديم والتأخير، والمعنى المجازى والحقيقى، والاسـتعارة والكنايـة، يقـول الإمام ولى الله الدهلوى عن هذا اللون من الترجمة:" فالبعض يكتب الكلمة ويكتـب تحتهـا ترجمتها ، ثم ينتقل إلى كلمـة أخـرى فيترجمهـا، وهكـذا دواليـک إلـى أن ينتهـى الكـلام المترجم، ويقال لهذا النوع من الترجمة "الترجمة اللفظية" أو "الترجمة تحت اللفظ"[٣٧].

ولا يترتب على هذا اللون من الترجمة ـ وهى الترجمة الحرفية ـ فائدة، ولا يتعلق بـه غرض شرعى كبير، وذلک لأن الفوائد المحتملة لهذا هى أحد الأمرين التاليين:

الغرض الأول: أن تعتبر الترجمة قرآنا ليقرأها من لايتقن العربية، ويقوم مقـام القـرآن فى حقه، وهذه الفائدة لاتحصل بالترجمة، لأن المسلمين قد أجمعوا علـى أن القـرآن الكـريم اسم لذلک النظم المعجز المنزل باللغة العربية على النبى محمد صلى الله عليه وسلم، وذلک لأن الله سبحانه وتعالى سماه عربيا فى أكثر مـن آيـة؛ يقـول عـز وجـل: وَإِنَّـهُ لَتَنْزِيـلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِکَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَـانٍ

[٣٧] – الإمام ولى الله الدهلوى، المقدمة فى قوانين الترجمة(باللغة الفارسية) خدابخش لايبريرى جرنـل العـدد (١١٥) بتنه، الهند، نشر هذه الرسالة، وصحح نصها الفارسى الـدكتور أحمـد خـان، واسـتغرقت عشـرين صـفحة مـن صفحات المجلة(ص ١١ إلى ٢٠) .

عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (۱۹۵)[۳۸]، وسماه الله عز وجل فی آیات عدیدة "قرآنا عربیا"[۳۹] وسماه "حکما عربیا"[۴۰] و"لسانا عربیا"[۴۱].

والدلیل الثانی علی أن هذا القرآن اسم للنظم والمعنی جمیعا ولا یعتبر المعنی لوحده قرآنا لأن الله سبحانه وتعالی قد تحدی العرب بهذا النظم العربی، وإذا اعتبرنا المعنی لوحده قرآنا لزم منه إبطال وجه التحدی والإعجاز.

یقول الإمام النووی فی ذلک:"ترجمة القرآن لیست قرآنا باجماع المسلمین، ومحاولة الدلیل لهذا تکلف، فلیس أحد یخالف فی أن من تکلم بمعنی القرآن بالهندیة لیست قرآنا، ولیس ما لفظ به قرآنا، ومن خالف فی هذا کان مراغما جاحدا، وتفسیر شعر امرئ القیس لیس شعره فکیف یکون تفسیر القرآن قرآنا "[۴۲].

وأما ما قیل عن الإمام أبی حنیفة أنه أجاز القرأءة باللغة الفارسیة فلا یدل علی أنه یعتبر الترجمة قرآنا، وقد اختلفت الروایات عنه فقد نقل عنه أنه أجاز للقادر علی القراءة بالعربیة القراءة بالفارسیة فی الصلاة، لکن الحنفیة یرون أن الاعتقاد بقرآنیة الترجمة لم یکن وراء اختیار الإمام أبی حنیفة لهذا الرأی عند ما اختاره فی بدایة الأمر قبل أن یرجع عنه، بل کان السبب وراء ذلک أن الإمام أبا حنیفة کان یری أن هناک توسعة فی أمر الصلاة وفی قراءة القرآن فیها، لأن الغرض من القراءة فی الصلاة هو الذکر ومناجاة الله سبحانه وتعالی

---

[۳۸] سورة الشعراء الآیات ۱۹۲– ۱۹۵.

[۳۹] – انظر سورة یوسف/۲، وسورة طه/۱۱۳، والزمر/۲۸، و فصلت/۳ وغیرها من الآیات الکثیرة.

[۴۰] – سورة الرعد/۳۷

[۴۱] – سورة الأحقاف/۱۲

[۴۲] – المجموع شرح المهذب للإمام النووی – (ج ۳ / ص ۳۸۰) طبع دار الفکر، بیروت.

وهذا الغرض يحصل بقراءة الترجمة دون النظم القرآنى، بل وقد تكون الترجمة أجدى وأنفع فى ذلک، وقالوأ بأن السبب الثانى لهذا الاختيار هو التوسعة فى مبنى القراءة فى الصلاة.

لقد ذكر الشيخ عبد العزيز البخارى عدة أمور من هذه التبريرات فيقول:"لم يجعل النظم ركنا لازما ؛ لأنه قال مبنى النظم على التوسعة ؛ لأنه غير مقصود خصوصا فى حالة الصلاة إذ هى حالة المناجاة ، وكذا مبنى فرضية القراءة فى الصلاة على التيسير قال تعالى { فاقرءوا ما تيسر من القرآن } ، ولهذا تسقط عن المقتدى بتحمل الإمام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الأركان فيجوز أن يكتفى فيه بالركن الأصلى وهو المعنى ، يوضحه أنه نزل أولا بلغة قريش ؛ لأنها أفصح اللغات فلما تعسر تلاوته بتلک اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم وأذن فى تلاوته بسائر لغات العرب، وسقط وجوب رعاية تلک اللغة أصلا، واتسع الأمر حتى جاز لكل فريق منهم أن يقرءوا بلغتهم ولغة غيرهم، وإليه أشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله { أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف } فلما جاز للعربى ترک لغته إلى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشى أن يقرأ بلغة تيم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربى أيضا ترک لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذى هو المقصود ، فصار الحاصل أن سقوط لزوم النظم عنده رخصة كمسح الخف والسلم وسقوط شطر صلاة المسافر حتى لم يبق اللزوم أصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة"[٤٣].

ومن هنا نستطيع أن نقرر أن هذه المسألة كانت خاصة بالصلاة، أما فى باقى القضايا فليس للترجمة حكم القرآن إطلاقا عند الإمام أبى حنيفة؛ مثل تكفير من ينكر أن النظم

[٤٣] – البخارى، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوى ج ١ ص ٤٠، طبع منشورات محمد على بيضوى دارالكتب العلمية، بيروت، تحبقيق: عبد الله محمود محمد عمر، الطبعة الأولى عام ١٩٩٧م.

منزل، وحرمة كتاب المصحف بالفارسية، وحرمة المداومة على الاعتياد على القراءة بالفارسية وغيرها، وهذا يعنى أن الترجمة لا تعتبر قرآنا.

والصحيح عند الحنفية أن الإمام أباحنيفة قد رجع عن القول بجواز الصلاة بقراءة ترجمة القرآن بالفارسية إلى قول الجمهور، فأفتى بعدم جواز قراءة الترحمة للقادر، يقول صدر الشريعة فى ذلك:"لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول أى عن عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلاة"[٤٤]، ويقول الشيخ عبد العزيز البخارى:"وقد صح رجوعه إلى قول العامة ورواه نوح بن أبى مريم عنه ذكره المصنف[٤٥] فى شرح المبسوط ، وهو اختيار القاضى الإمام أبى زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى"[٤٦] فثبت من العرض المذكور أن ترجمة القرآن بلغة أخرى لا يعتبر قرآنا بإجماع المسلمين، فالترجمة إذا لا تحقق هذا الغرض.

الغرض الثانى من الترجمة: أما الغرض الثانى الذى يتوخاه المترجم أن تحققه الترجمة هو نقل مفهوم النص القرآنى إلى اللغة المترجم إليها، لأن اللغات تختلف فى التقديم والتأخير، والاستعارات والكنايات، والمجازات وغيرها، فإذا وضعت كلمة فى اللغة المترجم إليها بدل كل كلمة فى اللغة المترجم منها يأتى الكلام غير مفهوم إطلاقا للخلاف المشار إليه بين اللغات، ولنقرأ هذه العبارة الطويلة للإمام ولى الله الدهلوى فى ذلك، يقول:" وفى الأسلوب الأول خلل لأنه يؤدى إلى اختلال نظم الترجمة فى أغلب الأحوال، وتظهر بسببه تراكيب خاطئة فى اللغة المترجم إليها، كما أنه يؤدى إلى الركاكة فى الكلام والتعقيد فى

---

[٤٤] – سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى أصول الفقه ج ١ ص ٥٣، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، عام ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م، بيروت، لبنان.

[٤٥] – يقصد الإمام البزدوى.

[٤٦] – البخارى، علاء الدين عبد العزيز، كشف الأسرار شرح أصول البزدوى (ج ١ / ص **42**).

التعبير وارتكاب الشذوذ فى اللغة[۴۷] وذلک بسبب اختلاف اللغات فى تقديم بعض أجزاء الكلام على البعض وتأخير بعضها عن بعض، وبسبب اختلاف اللغات فى تأليف الكلمات واستعمال الكنايات، واستخدام الصلات، أضف إلى ذلک أنه يجوز فى بعض اللغات الانتقال من ظاهر الكلام إلى لازمه، وتصح استعارة لفظ ما لمعنى من المعانى بينما لا يصح ذلک فى لغة أخرى أصلا، فعلى سبيل المثال يقال فى اللغة العربية:"فلان عظيم الرماد" وتجعله العرب استعارة عن كرمه وجوده، ولو ترجمت العبارة المذكورة بأسلوب "الترجمة اللفظية" أو "الترجمة تحت اللفظ" إلى اللغة الفارسية لما حصل لأهلها المعنى الذى تقصده العرب منها، لأنهم (الناطقون بالفارسية) لايجعلون العبارة المذكورة استعارة عن ذلک المعنى.

كما أن اللغة العربية تمتاز بخصائص لا توجد فى اللغة الفارسية، ولا توجد فيها كلمات تؤدى المعنى الموجود فى اللغة العربية بتلک الخصوصية؛ ومن ذلک ـ على سبيل المثال ـ الكلمات التالية: "رغاء الإبل" و"خوار البقر" و"صهال الفرس" و"ثؤاج الكبش[۴۸]" و"يعار المعز" و"نهيق الحمار" و"نباح الكلب" و"هدير الحمام" و كلمات أخرى مثل "جرو الكلب" و"جرو القثاء[۴۹]" و"شبل الأسد" و"فصيل الإبل" و"جدى البقر" و"عناق الشاة" فلا توجد فى اللغة الفارسية كلمات تحمل الخصائص الموجودة فى

---

[۴۷] – يقصد أن الأنسان يضطر أن يختار لغة شاذة وأسلوبا شاذا فى اللغة لأجل ذلک.

[۴۸] – فى الأصل الفارسى "نواج" والصحيح "ثؤاج" يقول ابن منظور الأفريقى:" الثؤاج صياح الغنم ثأجت تثأج ثأجا و ثؤاجا بفتح الهمزة فى جميع ذلک صاحت وفى الحديث لا تأتى يوم القيامة وعلى رقبتک شاة لها ثؤاج وأنشد أبو زيد فى كتاب الهمز وقد ثأجوا كثؤاج الغنم وهى ثائجة والجمع ثوائج و ثائجات ومنه كتاب عمرو بن أفصى إن لهم الثائجة وهى التى تصوت من الغنم وقيل هو خاص بالضأن منها" لسان العرب ج: ۲ ص: ۲۱۹

[۴۹] – القثاء الخيار، والجرو بمعنى الصغار.

الكلمات العربية المذكورة من غير تكلف، أضف إلى ذلک الاختلافات الكثيرة فی صلات الأفعال إلى غير ذلک مما لا يخفى على الفطن اللبيب"[۵۰].

ويقرر الإستاذ المودودی هذه الحقيقة بما يقرب من ذلک، فإنه يری أن الترجمة الحرفية أو الترجمة تحت اللفظ مثل الغربال الذی يمنع البلاغة القرآنية وتأثير النص القرآنی من أن ينتقل إلى اللغة المترجم إليها، يقول فی ذلک:" الأمر الأول الذی يلاحظ عند القراءة لترجمة لفظية أن القارئ يفتقد فی الكلام سلاسة العبارة، وقوة البيان، وبلاغة اللسان، ويجد الإنسان تحت آيات القرآن عبارات ميتة عند ما يقرؤها لا تصاب روحه بالوجد، ولا يقشعر جلده، ولا تجود عينه بالدموع، ولا يثور الطوفان فی مشاعره، ولا يشعر بأن شيئا سخر عقله وفكره ونفذ إلى إعماق قلبه وروحه، فضلا أن تُحدث تلک العبارات الميتة هذا اللون من التأثير، يبقى الإنسان متحيرا مشدوها يتساءل: هل هذا هوالكتاب الذی تُحدی العالم بالإتيان بمثله؟! والسبب فی ذلک أن الترجمة اللفظية مثل الغربال الذی يسمح بأن تجتاز من خلاله بعض أجزاء الدواء الجافة فقط، وأما روح الأدب التی أفعم بها نظم القرآن الكريم فتبقی فوق غربال الترجمة ولا يمتزج جزء منها بالترجمة، مع أن بلاغة القرآن الكريم وأدبه لا يقل تأثيرا عن تعاليمه وأحكامه ومواضيعه، وهذه (بلاغة القرآن الكريم وأدبه) هی الميزة التی كانت تذيب أشد القلوب تحجرا، وهذه هی الميزة التی كانت قد هزّت الجزيرة العربية مثل الصاعقة الكهربائية، وكان أشد الناس مخالفة للإسلام يعترفون بتأثيره، وكانوا يخافون من أن يسمعه أحد لأن كل من سيسمع هذا الكلام المؤثر أثر السحر سينقاد له، ولو نزل القرآن الكريم بلغة مثل اللغة التی نجدها فی التراجم اللفظية، ولم يكن فی نظمه هذه الميزة، لما

[۵۰] – ولی الله الدهلوی، المقدمة فی قوانين الترجمة المصدر السابق.

تمكن من إيجاد تلك الحرارة التى أوجدها فى قلوب العرب، ولما تمكن من إلانة تلك القلوب كما تمكن منها فى واقع الأمر"[۵۱].

فإذا كانت الترجمة اللفظية لا تحقق اى غرض من الأغراض التى يتوخاه المترجم فلا فائدة فى الاشتغال بها، ويكون الاشتغال بها مضيعة للوقت.

الأسلوب الثاني: ترجمة حاصل المعنى المراد

أما الأسلوب الثانى: وهى الترجمة بأسلوب حاصل المعنى المراد، وهى الترجمة التى لا يتقيد فيها المترجم بوضع كلمة فى الترجمة بإزاء كل كلمة فى النص الأصلى، بل يقرأ النص، ويفهمه، ثم يعبر عن مفهومه وروحه بتعبير من عنده فى اللغة المترجم إليها، من غير أن يتقيد بترتيب الكلمات فى النص الأصلى، يقول الإمام ولى الله الدهلوى عن هذا الأسلوب:"والبعض الآخر يتأمل فى الكلام المراد ترجمته، ويقف على ما فيه من تقديم وتأخير، وكناية ومجاز، ثم ينقل الكلام إلى ذهنه ثم يعبر عنه بالفارسية أو بأى لغة أخرى يريد ترجمة الكلام إليها، ويسمى هذا الأسلوب فى الترجمة "بيان حاصل المعنى"[۵۲]. يرى الإمام ولى الله الدهلوى أن هذا الأسلوب ـ وإن كان الأسلوب الأمثل فى الترجمة مطلقا ـ لكنه لا يصلح لترجمة القرآن الكريم، لأن المترجم إذا لم يحافظ على الترتيب القرآنى فى الترجمة، وعبر عما فهمه من النظم القرآنى بتعبير من عنده من غير تقيد باللفظ قد يؤدى ذلك إلى مفسدة، وذلك بأن يكون فهم المترجم عن النظم القرآنى خاطئا، فإذا عبر عنه بتعبير من عنده من غير مراعاة ترتيب النظم القرآنى ضاع احتمال الاستدراك من قبل شخص آخر ياتى بعد المترجم، يقول الشيخ ولى الله الدهلوى:"والأسلوب الثانى (بيان

---

[۵۱] – سيد أبو الأعلى المودودى، ديباجة تفهيم القرآن ج ۱ ص ۶، مكتبة تعمير انسانيت، لاهور، ۱۹۷۸م.

[۵۲] – المصدر السابق

حاصل المعنى) فيه خلل أيضا؛ لأن فى كثير من المواضع يحتمل الكلام المترجم وجهين فأكثر، وقد لا يفطن المترجم إلا لوجه لايريده المتكلم، وفى حقيقة الأمر قد حصل التحريف فى الكتب السماوية السابقة فى الغالب بسبب ذلک، ومن هنا يجب المحافظة على النظم فى ترجمة الكلام الإلهى، لأن المترجم إذا كان قد أخطأ فى موضع يمكن أن يتداركه من يأتى بعده، فرب مبلغ أوعى من سامع"[٥٣].

أما الإمام المودودى[٥٤] فيرجح هذا الأسلوب فى الترجمة، لكن مع مراعاة الاحتياط الذى يتوجب على من يتعامل مع النظم القرآنى، وقد ساق الشيخ مبررات عديدة لتركه أسلوب الترجمة اللفظية، ولاختياره لترجمة حاصل المعنى المراد، ولنقدم وجهة نظره فى الأسلوب الذى اختاره بصورة تفصيلية وكاملة نقدم هنا تعريب كلامه من ديباجة تفسيره تفهيم القرآن (بالأوردية) مع طول الكلام لكنه لابد من قراءته فى موضع واحد بشكل مترابط، وإليكم كلام الأستاذ المودودى بطوله.

---

[٥٣] – الإمام ولى الله الدهلوى، المقدمة فى قوانين الترجمة المصدر السابق.

[٥٤] – هو الأستاذ سيد أبو الأعلى المودودى ولد فى (٣ من رجب ١٣٢١ هـ الموافق ٢٥ من سبتمبر ١٩٠٣م) وفى عام (١٣٥١ هـ الموافق ١٩٣٢م) بدأ فى إصدار مجلة "ترجمان القرآن" من حيدر آباد الدكن، وفى عام ١٩٣٧ – ١٩٣٨م قدم إلى لاهور تلبية لدعوة شاعر الشرق محمد إقبال اللاهورى ولما أحس المودودى أن فكره قد انتشر، وأن مجموعة كبيرة من الناس قد اقتنعوا بفكرته، دعا عن طريق مجلته "ترجمان القرآن" لتجمعهم فى لاهور، فاجتمع حوالى أربعين شخصا بدعوته فى لاهور فى ٣/ شعبان ١٣٦٠هـ الموافق ٢٦/ أغسطس عام ١٩٤١م، وأسسوا الجماعة الإسلامية، وانتخب أميرا لها، انتج الأستاذ المودودى انتاجا غزيرا، من أهم هذه الكتب تفسيره للقرآن الكريم الذى سماه "تفهيم القرآن" فى ست مجلدات توفى عام ١٩٧٩م.

يقول الأستاذ المودودى[55]: "تركت فى هذا الكتاب طريقة الترجمة (اللفظية) واخترت طريقة ترجمة حاصل المعنى المراد[56] وليس سبب هذا الاختيار أننى أعتبر التزام اللفظ فى ترجمة القرآن الكريم خطأ! بل سببه الحقيقى أن مجموعة من العلماء والكبار قد قاموا بهذا الواجب (واجب الترجمة اللفظية) بأحسن صورة، ولا داعى لبذل مزيد من الجهد فى هذا المجال، فترجمة القرآن للإمام الشاه ولى الله الدهلوى بالفارسية، وتراجم كل من المشايخ الأفاضل الشاه عبد القادر، والشاه رفيع الدين[57]، والشيخ محمود الحسن[58]، والشيخ أشرف على، والحافظ فتح محمد الجالندرى تؤدى الأغراض المطلوبة من الترجمة اللفظية بصورة جيدة، لكن هناك أغراض لا تتحقق بالترجمة اللفظية ولا يمكن أن تتحقق، هذه الأغراض هى التى أردت تحقيقها عن طريق اختيار أسلوب ترجمة حاصل المعنى المراد[59].

---

[55] – هذا تعريب لكلام الأستاذ المودودى المتعلق بترجمته للقرآن الكريم فى "ديباجة" تفسيره "تفهيم القرآن" ولم أترجم الديباجة كلها، بل اخترت الفقرات التى تحدث فيها عن ترجمته للقرآن الكريم، والديباجة تستغرق من المجلد الأول من صفحة (٥) إلى (١٢) والكلام المتعلق بالترجمة يستغرق أغلب هذه الصفحات، فإنه قد تحدث عنها فى الصفحات من (٦) إلى (١١).

[56] – وقد سمى هذا الأسلوب فى ديباجة كتابه تفهيم القرآن بـ"الترجمانية الحرة"، ويقصد بها أنه لم يتقيد فى الترجمة باللفظ.

[57] – الشاه رفيع الدين والشاه عبد القادر ابنان للإمام ولى الله الدهلوى قاما بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الأوردية.

[58] – الشيخ محمود الحسن كان رئيسا لجامعة ديوبند الشهيرة، لقب بشيخ الهند، له مواقف شهيرة ضد الاستعمار الإنجليزى للهند، اعتقل من قبل الإنجليز فى جزر "مالطة" ترجم القرآن الكريم ـ بل بالأحرى أعاد صياغة ترجمة الشاه عبد القادر للقرآن الكريم.

[59] – هذا الأسلوب سماه المودودى بـ"الترجمانية" ويقصد بذلك أن ترجمته هذه ليست ترجمة حرفية، بل هى ترجمة متحررة تعبر عن المفهوم للنظم القرآن، لكن لايفهمن أحد أنه تحرر فيها إلى درجة إدراج اشياء فى الترجمة من عنده، بل راعى فى ذلك جانب الاحتياط كما أشرنا إليه قبل ذلك.

فإن الفائدة الحقيقية للترجمة اللفظية تكمن فى أن القارئ يفهم من خلالها معنى كل كلمة من الكلمات القرآنية، وعندما يقرأ الآية مع ترجمتها اللفظية تحتها يدرك المفهوم الإجمالى للآية، لكن إلى جانب ذلک هناک أنواع من القصور تمنع غير العالم باللغة العربية من الاستفادة بالقرآن الكريم بصورة جيدة، هذه المشاكل كالتالى:

الأمر الأول الذى يلاحظ عند القراءة لترجمة لفظية أن القارئ يفتقد فى الكلام سلاسة العبارة، وقوة البيان، وبلاغة اللسان، ويجد الإنسان تحت آيات القرآن عبارات ميتة عند ما يقرؤها لا تصاب روحه بالوجد، ولا يقشعر جلده، ولا تجود عينه بالدموع، ولا يثور الطوفان فى مشاعره، ولا يشعر بأن شيئا سخر عقله وفكره ونفذ إلى إعماق قلبه وروحه، فضلا أن تُحدث تلک العبارات الميتة هذا اللون من التأثير، يبقى الإنسان متحيرا مشدوها يتساءل: هل هذا هوالكتاب الذى تُحدى العالم بالإتيان بمثله؟! والسبب فى ذلک أن الترجمة اللفظية مثل الغربال الذى يسمح بأن تجتاز من خلاله بعض أجزاء الدواء الجافة فقط، وأما روح الأدب التى أفعم بها نظم القرآن الكريم فتبقى فوق غربال الترجمة ولا يمتزج جزء منها بالترجمة، مع أن بلاغة القرآن الكريم وأدبه لا يقل تأثيرا عن تعاليمه وأحكامه ومواضيعه، وهذه (بلاغة القرآن الكريم وأدبه) هى الميزة التى كانت تذيب أشد القلوب تحجرا، هذه هى الميزة التى كانت قد هزّت الجزيرة العربية مثل الصاعقة الكهربائية، وكان أشد الناس مخالفة للإسلام يعترفون بتأثيره، وكانوا يخافون من أن يسمعه أحد لأن كل من سيسمع هذا الكلام المؤثر أثر السحر سينقاد له، ولو نزل القرآن الكريم بلغة مثل اللغة التى نجدها فى التراجم اللفظية، ولم يكن فى نظمه هذه الميزة، لما تمكن من إيجاد تلک الحرارة التى أوجدها فى قلوب العرب، ولما تمكن من إلانة تلک القلوب كما تمكن منها فى واقع الأمر.

ومن أسباب عدم التأثر بالتراجم اللفظية أن الترجمة تكتب بين سطور النظم القرآنى، أو تقسم الصفحة قسمين ـ حسب الإخراج الفنى الحديث ـ ويكتب فى جانب منها النظم

القرآنی، ویکتب فی مقابله فی الجانب الآخر ترجمته اللفظیة، هذان الأسلوبان فی الإخراج والکتابة یتناسبان مع الغرض الذی یقرأ الإنسان من أجله الترجمة اللفظیة، فإنه یجد مقابل کل کلمة ترجمتها ومقابل کل آیة مفهومها اللفظی، لکن المشکلة فی ذلک أن القارئ لا یمکن له أن یقرأ الترجمة اللفظیة للقرآن الکریم متواصلة وأن یتأثر بها، کما یقرأ کتبا أخری متواصلة ویتأثر بها، لأن لغة أجنبیة تحول باستمرار دون قراءته المتواصلة للترجمة، بالإضافة إلی ذلک توجد مشکلة أخری فی تراجم القرآن الکریم إلی اللغة الإنجلیزیة تزید تعقیدها، وتقلل تأثیرها وهی ترقیم ترجمة الآیات بترقیم الآیات نفسها ـ اتباعا لکتابة ترجمة الکتاب المقدس ـ وهذا الترقیم یقطع الکلام المسلسل إلی فقرات غیر مترابطة، خذ علی سبیل المثال مقالا جیدا، ثم قطّعه إلی فقرات أو جمل ثم اکتب هذه الجمل تحت أرقام مسلسلة، ستحس وتشعر بنفسک أن الأثر الذی ترتبه العبارة المقطعة بالصورة المذکورة علی ذهنک وعقلک أقل بکثیر من أثر العبارة المسلسلة.

والسبب الآخر بل من أهم أسباب عدم تأثیر الترجمة اللفظیة هو أن القرآن الکریم لم ینزل بأسلوب الکتابة والتحریر، بل نزل بأسلوب الخطابة، فلو لم یغیر الأسلوب الخطابی إلی الأسلوب الکتابی عند الترجمة لصارت العبارة کلها غیر مترابطة، فإن من الواضح والمقرر أن القرآن الکریم لم ینشر فی صورة کتیبات صغیرة أو رسائل قصیرة، بل کان ینزل علی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی صورة خطبة حول دین الله عز وجل وفق الحاجة، وکان الرسول صلی الله علیه وسلم یقرؤها علی الناس فی صورة خطبة، ویوجد فرق کبیر جدا بین أسلوب الخطابة وأسلوب الکتابة طبیعة، فعلی سبیل المثال عند ما یرید انسان إبطال شبهة فی الکتابة یجب علیه أن یقررها أولا ثم یکرّ علیها فیبطلها، لکن طبیعة الخطابة تختلف عن ذلک فإن مثیری الشبه یتواجدون أمام الخطیب، ومن هنا فإن الخطیب لا یحتاج أن یقول فی کثیر من الأحیان:"یقول البعض کذا وکذا" بل یتفوه بفقرة أثناء إلقائه الخطبة وتکون تلک

الفقرة جوابا لشبهتهم، عندما يريد الكاتب أن يقول شيئا مرتبطا بموضوع الكتابة بعيدا عن السياق يكتبه فى صورة جملة معترضة مستقلة عن العبارة العامة لئلا يتأثرتناسب أجزاء الكلام وترابطها، لكن الخطيب يتفوه بجمل معترضة عديدة بتغيير اللهجة أو بتغيير طريقة الخطاب ولا يشعر السامع بعدم ترابط الكلام، يحتاج الكاتب لألفاظ لإيجاد العلاقة بين الواقع وبين البيان، لكن الوضع يترابط بالبيان بنفسه فى الخطابة، ولا يشعر السامع بعدم الترابط بين الوضع وبين ما يقال فى الخطبة ولو لم يشر صراحة إلى الأوضاع المحيطة بها.

يتغير المتكلم والمخاطب باستمرار فى الخطابة، فيخاطب جماعة بصيغة الخطاب أحيانا، ويخاطبها بصيغة الغائب أحيانا أخرى نظرا لمقتضى الحال، ويستخدم صيغ المفرد أحيانا بينما يستخدم صيغ الجمع حينا آخر، ويكون الخطيب هو المتكلم أحيانا، ويتحدث نيابة عن جماعة ما، وينوب فى بعض الأحيان عن قوة خارقة متعالية، وتتحدث تلك القوة الخارقة على لسانه أحيانا، هذه الأساليب المختلفة تزيد فى حسن الخطابة، بينما تكون هذه الأساليب نفسها سببا لعدم ترابط الكلام، ومن هنا عندما يقرأ الإنسان الخطبة التى تم تحويلها إلى كلام مكتوب فإنه يجد عدم الترابط بين أجزائها حتما، وهذا هو السبب وراء قول بعض الجهال بعدم وجود المناسبة بين أجزاء النظم القرآنى الأصلى، والوسيلة الوحيدة لإزالة شبهة عدم التناسب بين النظم القرآنى بيان المناسبات بين أجزائه فى الحواشى التفسيرية والتعليقات الإضافية، لأنه يحرم الزيادة فى النظم القرآنى والنقص منه، ولكن يسهل إزالة شبهة عدم التناسب بين أجزاء القرآن الكريم عند ترجمة حاصل معناه المراد (الترجمانية) إلى لغة أخرى بتغيير لغة الخطابة إلى لغة الكتابة بدقة واحتياط.

بالإضافة على ما سبق، كما ذكرت عرضا أن كل سورة من السور القرآنية كانت فى الحقيقة خطبة تنزل فى مرحلة معينة من مراحل حياة الدعوة الإسلامية وفى ظروف خاصة، وكان كل سورة تنزل مع خلفية معينة وعند حدوث حوادث خاصة تقتضى نزولها، وكانت

تنزل تلبية لقضاء بعض الحوائج، وتوجد علاقة وطيدة لهذه السور بهذه الخلفيات وهذه الأسباب التى كانت تنزل بسببها، بحيث لو جردت هذه السور من تلك الخلفيات والأسباب ووضعت ترجمتها أمام القارئ ستخفى كثير من معانيها عليه، بل وستوهمه هذه الترجمة خلاف ما يقوله القرآن، وسيطلع القارئ نادرا على جميع ما يدعو إليه القرآن الكريم، او يقرره.

يستعان فى اللغة العربية بالتفسير للتغلب على هذه المشكلة، لأنه لا يمكن زيادة شيء فى النظم القرآنى، لكن عند ترجمة المعنى المراد بالقرآن (الترجمانية) إلى لغة أخرى يمكن أن نتمتع بشيء من الحرية فى ربط الكلام بسبب نزوله وظروف وروده ليصبح الكلام مفهوما إلى حد كبير لدى القارئ.

إلى جانب ما سبق يجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم ـ وإن نزل بلسان عربى مبين ـ لكن له لغة اصطلاحية خاصة، فهناك كلمات كثيرة نقلها القرآن الكريم عن المعنى اللغوى إلى معنى اصطلاحى خاص به، وهناك كلمات يستخدمها القرآن الكريم فى كل سياق بمفهوم مختلف عن الآخر، والترجمة اللفظية التى يلتزم فيها بالكلمات يصعب جدا فيها رعاية تلك المصطلحات، وعدم رعاية اختلاف معانى تلك المصطلحات يوقع القارئ فى أنواع من الحيرة والشك والخطأ، فلو ضربنا المثال لذلك بكلمة (كفر) فإن هذه الكلمة استخدمها القرآن الكريم بمعنى مغاير لمعناها اللغوى ولمعناها الاصطلاحى عند الفقهاء والمتكلمين، بل قد استخدمها القرآن الكريم نفسه فى موضع بمعنى وفى موضع آخر بمعنى آخر، فيريد به فى بعض المواضع "التخلى عن الإيمان تماما" وأريد به فى بعض المواضع بمعنى "مطلق الإنكار" وفى بعض الأماكن أريد به "كفران النعمة وكفران الإحسان" وفى بعض الأماكن أطلق الكفر على من لا يؤدى مقتضيات الإيمان بصورة كاملة، وفى بعض المواضع أطلق على من يقر ويعتقد لكن لا يلتزم بمقتضيات العقيدة ويرتكب المعاصى،

وأطلق فى بعض المواضع على الإنكار الاعتقادى مع الطاعة الظاهرية، فلو ترجمت كلمة "الكفر" فى كل هذه المواضع بالكفر، أو التزمنا فى ترجمتها بكلمة أخرى لكانت الترجمة اللفظية صحيحة، لكن سيحرم القراء فى مواضع من الفهم الصحيح، وفى مواضع سيقعون فى الخطأ، وفى مواضع أخرى سيقعون فى الحيرة.

تجنبا لهذه الجوانب من القصور والأنواع من المشاكل اخترت أسلوب ترجمة المعنى المراد (الترجمانية[٦٠]) أنا لم أحاول أن ألبس الكلمات القرآنية لباس الأردو، بل حاولت عوضا عن ذلک أن أنقل الفهم ـ الذى أفهمه من قراءة النظم القرآنى والذى يؤثر فى قلبى ـ إلى لغتى بشكل صحيح قدر الإمكان، حاولت أن لايغلب على أسلوب البيان صبغة الترجمة، بل حاولت أن أنقل المعنى المراد من لسان عربى مبين إلى أوردية مبينة، حاولت أن أظهر المناسبة بين الكلام الخطابى عند النقل إلى لغة الكتابة بصورة طبيعية من غير تكلف، وحاولت أن يتضح المعنى المراد بكلام الله عز وجل فى الترجمانية مع المحافظة على قوة بيان الكلام الإلهى وهيبته القدسى حسب مقدرتى.

كان على أن أتحرر من قيود الترجمة اللفظية للقيام بهذا اللون من الترجمانية (ترجمة المعنى المراد) لكن لما كان التعامل مع الكلام الإلهى استفدت من هذه الحرية بكامل الاحتياطات والشعور بالخوف، حاولت بكل ما فى وسعى من الاحتياط أن لا أتجاوز الحد الذى يسمح به التعبير القرآن من البيان". انتهى كلام المودودى.

الأسلوب الثالث: الجمع بين الأسلوبين السابقين

الأسلوب الثالث: أما الثالث الذى اختاره البعض فى ترجمة القرآن الكريم هو الجمع بين الأسلوبين السابقين؛ بأن يقوم المترجم أولا بترجمة القرآن الكريم ترجمة حرفية، ثم يعود

---

[٦٠] – هذا تعبير الإمام المودودى يعبر به عن أسلوبه فى الترجمة وهو ترجمة حاصل المعنى.

ويترجمه بترجمة حاصل المعنى المراد، يقول الإمام ولى الله الدهلوى:" وقد أراد أناس تفادى الخلل الموجود فى الأسلوبين السابقين فجمعوا بين "الترجمة اللفظية" و"تقرير حاصل المعنى" ليتمكن من تدارك نقيصتى الركاكة والتعقيد الموجودتين فى الترجمة اللفظية بكلام آخر يحصل به تقرير المراد بعيدا عن التعقيد والركاكة، وإذا كان هناك خلل فى تقرير المراد (باختيار ترجمة حاصل المعنى) باختياره فى الترجمة لأحد الوجهين المحتملين فى الكلام المترجم، أو بتأويل متشابه فسيتم معالجة هذا الخلل بإيراد "الترجمة اللفظية" أو "الترجمة تحت اللفظ"[٦١].

لكن الإمام ولى الله الدهلوى غير مقتنع بهذا الأسلوب أيضا، ويعتبر ذلک بعيدا عن الذوق السليم، ومن هنا يقرر رفض هذا الأسلوب بقوله:" ولكن هذا الأسلوب (أى الجمع بين الأسلوبين السابقين) فيه شناعة لدى أصحاب الأذواق السليمة، لأنه يؤدى إلى إيجاد التشويش فى ذهن القارئ المبتدئ، ولا يستفيد به القارئ المنتهى، بالإضافة إلى ما فيه من آفة التطويل وإخراج الكلام عن نسقه الطبيعى"[٦٢].

الأسلوب الرابع: ترجمة حاصل المعني المراد مع الميل إلى الترجمة الحرفية

الأسلوب الرابع المختار لدى الإمام ولى الله الدهلوى: لقد اختار الإمام ولى الله الدهلوى أسلوبا بديعا فى ترجمته للقرآن الكريم باللغة الفارسية التى سماها "فتح الرحمن فى ترجمة القرآن"، وهو أسلوب حاصل المعنى مع الاحتياط الشديد فى عدم الخروج من ترتيب النظم القرآنى، ومن غير إقحام كلمات أضافية إلا فى أماكن نادرة لايمكن تجاوزها، يقول عن هذه الترجمة فى آخر كتابه الفوز الكبير:"ومن العلوم الوهبية ترجمته باللسان

---

[٦١] – مقدمة در فن ترجمه

[٦٢] – ولى الله الدهلوى، المقدمة فى قوانين الترجمة

الفارسی علی وجه مشابه للعربی فی قدر الکلام والتخصیص، والتعمیم، وغیرها أثبتناها فی "فتح الرحمن فی ترجمة القرآن" وإن ترکنا هذا الشرط فی بعض مواضع بسبب خوف عدم فهم الناظرین بدون التفصیل"[۶۳].وقد واجه الإمام ولی الله الدهلوی مشاکل وصعوبات کثیرة فی الالتزام بمنهجه هذا عند ترجمته للقرآن الکریم، وقد اشار إلی بعض تلک المشاکل والصعوبات فی الرسالة الصغیرة التی کتبها عند ترجمته للقرآن الکریم، والتی سماها "المقدمة فی قوانین الترجمة".

الخاتمة

یظهر من قراءة کلام الشیخین؛ الإمام شاه ولی الله الدهلوی والأستاذ المودودی أنهما متفقان علی عدم صحة الترجمة الحرفیة، وکذا الأمر بالنسبة للتحرر التام عن الالتزام بالنظم القرآنی، فإن الأسلوبین المذکورین کلیهما مرفوضان عندهما جمیعا، لکن الإمام شاه ولی الله الدهلوی مال إلی الترجمة اللفظیة مع الالتزام بأسلوب ترجمة المعنی المراد لأسباب موجهة عنده، وأما المودودی فقد ترجح لدیه الترجمة بأسلوب حاصل المعنی المراد مع رعایة النظم القرآنی.

فلو دققنا النظر فی ترجمة الإمام ولی الله الدهلوی للقرآن الکریم التی سماها ب"فتح الرحمن فی ترجمة القرآن" لرأینا أنه اختار الترجمة اللفظیة مع رعایة المعنی المراد رعایة تامة، امعانا فی الاحتیاط، وفی سبیل الالتزام بهذا الأسلوب واجه مشاکل کبیرة لأنه یصعب جدا الالتزام بترتیب النظم القرآنی مع الاحتیاط فی إضافة الکلمات فی الترجمة مع اختلاف أسلوب اللغتین؛ العربیة والفارسیة واختلاف تراکیبهما، واختلاف بین اللغتین فی ترکیب

---

[۶۳] – ولی الله الدهلوی، ترجمة الفوز الکبیر فی أصول التفسیر، ص ۸۰ طبع نور محمد کتابخانه کراتشی بدون تاریخ النشر.

الجملة[۶۴]، ومن هنا هو يسمى هذا الأسلوب جمعا بين الأسلوبين؛ الترجمة اللفظية، و ترجمة المعنى المراد.

أما المودودى فقد اختار أسلوب حاصل المعنى المراد مع محاولة الالتزام بالكلمات القرآنية وعدم الخروج من النظم القرآنى، وعدم زيادة الكلمات إلا بقدر الضرورة، رعاية للنظم القرآنى.

ويبدو أن الغرض الذى وضعه كل واحد من هذين الإمامين نصب عينه كان وراء اختيار الأسلوب الذى اختاره كل واحد منهما، فإن الأول كان يهدف من ترجمته للقرآن الكريم أن يفهم الناطقون بالفارسية فى عهده ـ وهم غالبية أهل الهند من المسلمين ـ معانى الكلمات القرآنية، و أراد إلى جانب ذلک أن يتبع النظم القرآنى فى ترجمته رعاية لجانب الاحتياط فيما يتعلق بالقرآن الكريم، وكان يرى أن ذلک يسهل عملية استدراک الأخطاء على السابقين من اللاحقين، لكن هذا لا يعنى بحال أنه أهمل الجانب المعنوى لحساب الجانب اللفظى، فإنه راعى ذلک أيضا مراعاة كبيرة.

وأما المودودى فكان يهدف أن يخاطب الطبقة المثقفة بالثقافة العصرية، وأن ينقل إليها رسالة القرآن الكريم بلغة اوردية مؤثرة خالية من أى نوع من التعقيد والركاكة حسب مقدرته، وكلما زاد الاهتمام برعاية الجانب اللفظى فى الترجمة زاد فيها التعقيد والركاكة، ومن هنا تحرر كثيرا عن الالتزام بالجانب اللفظى، واختار فى ترجمته للقرآن الكريم التعبيرات المألوفة فى اللغة الأوردية، لكنه لم يهمل جانب الاحتياط كذلک لأن الأمر مرتبط بالقرآن الكريم.

---

[۶۴] – وقد أشار الإمام ولى الله الدهلوى إلى الفروق الكثيرة بين اللغة العربية والفارسية فى رسالته القيمة المقدمة فى قوانين الترجمة، فإن هذه النقطة استغرق أكثر من نصف الرسالة التى تبلغ صفحاتها ۱۴ صفحة.

هذا آخر ما أردت أن أسوقه فی هذه القضية، وسبحانک اللهم وبحمدک نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرک ونتوب إليک.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

الفيومی، أحمد بن محمد بن على المقرى، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ التطبع.

مرتضى، الزَّبيدى، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسينى، أبو الفيض، تاج العروس شرح القاموس المحيط.

الهيثمى، على بن أبى بكر، مجمع الزوائد، دار الريان، ودار الكتاب العربى، القاهرة، وبيروت، عام ۱۴۰۷هـ

أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ۱۹۹۰م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

البخارى، محمد بن إسماعيل البخارى، صحيح البخارى، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة عام ۱۹۸۷م، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.

ابن الأثير، أبو السعادات المبارک بن محمد، النهاية فى غريب الحديث، المكتبة العلمية، بيروت، عام ۱۹۷۹، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود الطناحى.

صفاء خلوصى، فن الترجمة فى ضوء الدراسات المقارنة، دار الرشيد للنشر منشورات وزارة الثقافة والإعلام ۱۹۸۲م سلسلة دراسات: ۲۹۲.

محمد حسين يوسف، "كيف تترجم"، المطبوع عام ۲۰۰۶م، المنشور على موقع صيد الفوائد على الشبكة العالمية.

الزبداوی، الدكتور محمود، مقال " أهداف ترجمة القرآن وأنماطها عبر التاريخ" المنشور فی مجلة التراث العربی- مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد ۹۸ - السنة الخامسة والعشرون - حزيران ۲۰۰۵ - جمادی الأولی ۱۴۲۶.

العسقلانی، أحمد بن علی بن حجر، فتح الباری، طبع دار المعرفة، بيروت، عام ۱۳۷۹هـ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقی، ومحب الدين الخطيب.

الشاطبی، إبراهيم بن موسی بن محمد اللخمی الغرناطی، الموافقات، دار ابن عفان، الطبعة الأولی عام ۱۴۱۷هـ/ ۱۹۹۷م، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.

الدينوری، ابن قتيبة، مشكل القرآن، تحقيق: الشيخ أحمد صقر.

البستی، محمد بن حبان التميمی أبوحاتم، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية عام ۱۹۹۳م، تحقيق شعيب الأرنؤوط.

الدكتور عبد رب النبی ذاكر، قضايا ترجمة القرآن، كتاب نصف الشهر، سلسلة شراع المغربية التی تصدر فی طنجة العدد: ۴۵، ۲۵ شعبان ۱۴۱۹هـ- ۱۵ ديسمبر ۱۹۹۸م.

السيوطی، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان فی علوم القرآن، طبع منشورات الرضی، إيران، عام ۱۳۶۳هـ ش .

الزركشی، محمد بهادر، البرهان فی علوم القرآن، طبع دار المعرفة، بيروت، عام ۱۳۹۱هـ تحقيق: محمد أبو الفضل.

أبو حيان الأندلسی، البحر المحيط، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ۱۴۲۲ هـ - ۲۰۰۱ م، الطبعة : الأولی، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علی محمد معوض، وشارک فی التحقيق: د.زكريا عبد المجيد النوقی، و د.أحمد النجولی الجمل.

مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن، مكتبة المعارف، الرياض الطبعة الثامنة، ۱۴۰۱ هـ .

محمد لطفی الصباغ، بحوث فی أصول التفسیر، المکتب الإسلامی، بیروت، الطبعة الأولی عام ۱۴۰۸ هـ

محمد محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الکریم، دار اللواء للنشر والتوزیع، الریاض، الطبع الثالثة، عام ۱۴۰۷ هـ

محمد أبو شهبة، الإسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر، طبع کتب خانه رشیدیة، بشاور، باکستان، بدون تاریخ الطبع، ویبدو أنها صورة غیر شرعیة لنسخة أخری.

الإمام ولی الله الدهلوی، المقدمة فی قوانین الترجمة(باللغة الفارسیة) خدابخش لایبریری جرنل العدد (۱۱۵) بتنه، الهند، نشر هذه الرسالة، وصحح نصها الفارسی الدکتور أحمد خان، واستغرقت عشرین صفحة من صفحات المجلة(ص ۱۱ إلی ۲۰) .

المجموع شرح المهذب للإمام النووی، طبع دار الفکر، بیروت.

البخاری، علاء الدین عبد العزیز بن أحمد، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، طبع منشورات محمد علی بیضوی دارالکتب العلمیة، بیروت، تحبقیق: عبد الله محمود محمد عمر، الطبعة الأولی عام ۱۹۹۷م.

سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی، شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی أصول الفقه، تحقیق: زکریا عمیرات، دار الکتب العلمیة، عام ۱۴۱۶هـ - ۱۹۹۶م، بیروت، لبنان.

سید أبو الأعلی المودودی، دیباجة تفهیم القرآن ج ۱ ص ۶، مکتبة تعمیر انسانیت، لاهور، ۱۹۷۸م.

ولی الله الدهلوی، ترجمة الفوز الکبیر فی أصول التفسیر، طبع نور محمد کتابخانه کراتشی بدون تاریخ النشر.

أصول نظرية النقد النحوى لدى أبى حيان الأندلسى

(دراسة تطبيقية على تفسيره البحر المحيط)

الدكتور عبدالصبور فخرى«[1]

تمهيد:

من الوضوح بمكان أن القرآن الكريم لعب دورا هاما فى نشأة قواعد النحو العربى وسن قوانينه، كما أن النحو من جانبه لعب دورا بارزا فى تفسير القرآن الكريم وكشف أسراره وإظهار يواقيته ودرره. وظهر الاهتمام الجاد بالنحو من قبل اللغويين والنحاة بسبب اختلاط العرب بغير العرب بالمعيشة أو المصاهرة أو التجارة، وبسبب دخول الأعاجم فى الإسلام ومحاولتهم لفهم القرآن ووقوعهم فى أخطاء، فخاف الغيورون من علماء المسلمين على اللغة من الضياع وعلى القرآن الكريم من سوء الفهم والتحريف كما حصل للكتب السماوية السابقة؛ فبدأوا باستجماع اللغة وبسن قواعدها.

ومنذ أن وضع العلماء باكورة القواعد النحوية اتخذوا فى سن القوانين مناهج وأسسا خاصة بهم، فمن هنا اختلفوا فى الأصول التى اتخذوها، وهذا ما جعل النحاة ينقدبعضهم بعضا وأدى اختلافهم فى مناهج الدرس النحوى إلى الانقسام إلى مذاهب نحوية عديدة مثل مدرسة البصرة والكوفة والأندلس ومصر وبغداد، ومعظم أئمة النحو يتبع إحدى هذه المدارس، وثمة علماء لم يتبعوا تلك المدارس بل استقلوا بآراء خاصة بهم؛ بل هناك علماء عاشوا فى دائرة مدارس نحوية خاصة ولكنهم خرجوا عليها فى بعض الآراء ، فكانت أصول

---

[1] * دكتور عبد الصبور فخري د سلام د لوړو زده کړو د مؤسسى د شرعياتو د پوهنځي د عربى د ديپارتمنت رئيس دى.

مدرسة البصرة تختلف بعض الشيء عن الأصول والمعايير عند الكوفيين وهكذا بقية المدارس النحوية، وهذا ما أدى إلى الاختلاف فى النتائج التى توصلوا إليها.

منذ بدايات التأليف فى النحو العربى عنى بعض النحاة بالجانب النظرى فى النحو والبعض الآخر اهتم بالجانب التطبيقى. ومن أبرز الشخصيات والعلماء الذين اهتموا بالجانب التطبيقى والنقدى للنحو من خلال الدراسات القرآنية الإمام أبو حيان الأندلسى صاحب تفسير"البحرالمحيط" والذى ألف كتبا عديدة فى النحو النظرى أيضا منها ارتشاف الضرب من لسان العرب وشرح تسهيل الإمام ابن مالک وتذكرة النحاة ومنهج السالک وغيرها، فأبوحيان مشهور بقدرته الفائقة على نقد آراء النحاة، فمن خلال توجيه نص القرآن الكريم نحويا فى تفسيره البحر المحيط نقد آراء معظم النحاة سواء كانوا من متبعى المذاهب النحوية (البصرة والكوفة والأندلس) أو كانوا مستقلين غير داخلين فى دائرة المذاهب المذكورة، وأكثر الشخصيات تعرضوا لنقد أبى حيان فى تفسيره البحر المحيط هم أبوعبيدة، والأخفش الأوسط، والفراء، وجارالله الزمخشرى، وابن عطية، والعكبرى وابن مالک.

وقد أشار أبو حيان من خلال مناقشاته لهؤلاء الأعلام إشارة غير واضحة إلى الأصول التى يبنى عليها نقده لهم، هذه الأصول مهمة جدا لدارس اللغة العربية، ومن هنا جاءت فكرة هذا المقال، فإنه يهدف إلى كشف تلک الأصول والأسس التى اختارها أبوحيان لنقد الآراء النحوية لكبار اللغويين والنحاة، وقد أشار إليها إشارات عابرة فى ثنايا تفسيره ومن خلال كتبه الأخرى فاقتضى الأمر أن أقوم بجمع مناقشاته وأنواع النقد التى وجهها إلى النحاة ثم أدرسها فى ضوء الأصول النحوية المفضلة عنده والأصول المذكورة عند علماء أصول النحو المتفق عليها لدى النحاة ليبرز من خلال ذلک الصواب والخطأ فى نظريات أبى حيان النحوية.

قبل أن أشرع فى سرد أصول نظرية النقد النحوى عند أبى حيان أريد أن أبين رأيه باختصار شديد فى المذاهب النحوية وأهم المصطلحات والأساليب التى استعملها فى توجيه النقد لها.

موقف أبي حيان من المذاهب النحوية:

صرح أبوحيان – من خلال مناقشاته- أنه ليس متبعا لمذهب نحوى خاص اتباع متعصب وإنما يناقش الآراء فى ضوء الأصول التى وضعها لنفسه ويكون رفضه أوقبوله من منطلق تلك الأصول- إلا فى بعض المواضع- حيث يرفض أكثر الآراء لعدم موافقتها مع المسموع أو لعدم تطابقها لرأى الجمهور أو غيرهما من الأصول التى اختارها للاحتجاج. وقد عبر عن استقلاليته وعدم اتباعه الأعمى لمدرسة من تلك المدارس النحوية بقوله:"ولسنا متعبدين بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون، وكم حكم ثبت بنقل البصريين لم ينقله الكوفيون، وإنما يعرف ذلك من له استبحار فى علم العربية ، لا أصحاب الكنانيس المشتغلون بضروب من العلوم الآخذون عن الصحف دون الشيوخ"[۲]، وبقوله:"فإن لسان العرب ليس محصوراً فيما نقله البصريون فقط، والقراءات لا تجيء على ما علمه البصريون ونقلوه ، بل القراء من الكوفيين يكادون يكونون مثل قراء البصرة."[۳]وقوله:" ولم تقصر لغة العرب على ما نقله أكثر البصريين، ولا على ما اختاروه، بل إذا صح النقل وجب المصير إليه."[۴] وبقوله:" ولسنا متعبّدين بأقوال نحاة البصرة".[۵]

---

۲ - البحر المحيط ، لمحمد بن ويوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض، والدكتور زكريا عبدالمجيد التوني و الدكتور أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ۲۰۰۱م، ۱۶۷/۳.

۳- البحر المحيط ۳۷۷/۲.

٤- البحر المحيط ٤٦/۲.

٥- البحر المحيط ۲۷۱/٤.

يظن القارئ أن أباحيان مخالف لرأى البصريين لكونه صرح فى قوله السابق بعدم متابعته إياهم؛ لكن تكشف آراؤه ومناقشاته لآراء النحويين، أنه فى الغالب يقف بجانب البصريين ويعلن مخالفته لمعظم آراء الكوفيين، وفى بعض الأحيان يعلن مخالفته لآراء الكوفيين لا لشيء بل لأنها تجانب رأى البصريين أولمخالفتها لما عليه البصريون.[٦] فقد قال فى الارتشاف: " هذا شيء لم يحفظه سيبويه ولا البصريون"[٧]، وقال:" والصحيح مذهب البصريين"[٨]. لعل هذا الدفاع عن البصريين جعل الدكتور شوقى ضيف أن ينعته بمتعبد البصريين، حيث قال:"دائما نراه يتعبد لسيبويه وجمهور البصريين مما جعله يقف فى صف مقابل لابن مالک وما انتهجه لنفسه من متابعة الكوفيين كثيرا فى آرائهم".[٩] على سبيبل المثال: ذهب ابن مالک إلى صحة قياس مجيء ضمير المفرد والمثنى والجمع المؤنث بعد أفعل التفضيل على السواء وذكر مثالا من الشعر.فرد عليه أبوحيان بأن ذلک شاذ عند سيبويه فلا ينبغى أن يقاس عليه.[١٠]، لكى نعرف رأى أبى حيان الأندلسى بشكل واضح، لا بد لنا أن نتعرف على بعض المصطلحات التى استخدمها خلال نقده للآراء.

عندما ينقد أبوحيان رأيا لمذهب أو لشخص يستخدم عبارات شتى تدل على عدم ارتضائه لذلک الرأى كما يستخدم عبارات أخرى تدل على ترجيحه رأيا أو اختياره آخر. فالعبارات والمصطلحات التى يستخدمها لهذا الغرض كالآتى: "قول عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية لا يجوز، كلام من لم يتأمل لسان العرب، ولا نظر فى أبواب

٦- أنظر البحر المحيط (غير المحقق)، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية١٩٩٠م، ١١٣/١، ١٤٦، ٣٨٠، ٣٦١/٦، ٣٦٢، ٢٧/٧، ٢/ ٤٧٦، ٤٨٩، ٤٩٥، ٨٦/٣، ١٧٤، ٣١٣، ٤٩٦، ٣٩/٤، ٤٥٦، ٢٤٠/٥، ٤٠٩.

٧- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبوحيان الأندلسي /١٤٣٦و ١٢٢٨و ١٢١١و ١٦٧٤/٤(من طريق الاختيارات النحوية لأبي حيان، الدكتورأيوب جرجيس عطية القيسي، دار القمة ودار الإيمان ، اسكندرية ، مصر ٣ص ٢٦.

٨ - ارتشاف الضرب ١٨٦٨/٤.

٩ - المدارس النحوية ص٣٢٢.

١٠ - انظر همع الهوامع ١٩٩/١

الاشتغال"[۱۱] و" "ولم يسمع من لسان العرب"[۱۲]و" ولا أحفظ مثله فی لسان العرب ، وينبغی أن لا يقدم على مثل هذا إلا بسماع من كلام العرب"[۱۳]و" وهو خطأ فی لسان العرب"[۱۴]و" قول مرجوح[۱۵]" ومذهب مرجوح"[۱۶] و"وهو بعيد"[۱۷] و" بعيد جدا"[۱۸] و" مذهبه مردود"[۱۹]، و" ليس مذهب المحققين من أهل العربية"[۲۰] و" فی غاية الضعف"[۲۱] و" لا نجيزه"[۲۲]، و" ليس بجائز"[۲۳]، و"لا يقوم على ذلک دليل"[۲۴]، و" مذهب لا يقوم عليه دليل"[۲۵] ،و" هذا فاسد"[۲۶]، و" قول مرغوب عنه"[۲۷]، و" لا أعلم أحدا ذهب إلى ذلک"[۲۸]و"لكنه عزيز جداً بحيث لا يوجد فی لسان العرب إلا نادراً وأن القرآن ينبغی أن ينزه عنه".[۲۹] وهوفی غاية الغرابة" [۳۰]، و" فمذهبه فاسد"،[۳۱] البدل بالمشتقات ضعيف" [۳۲]،

۱۱ - البحر المحيط ۴۲۰/۷.
۱۲ - البحر المحيط ۲۰۳/۸.
۱۳ - البحر المحيط ۲۸۷/۷.
۱۴ - البحر المحيط ۲۵۹/۷.
۱۵ - أنظر البحر المحيط ۱۱۵/۲؛ و۳۷۹/۴، ۲۵۹/۶.
۱۶ - أنظر البحر المحيط ۱۶۲/۳، ۲۶۴، ۵۳۷/۵، ۴۹۷/۶.
۱۷ - أنظر البحر المحيط ۴۱/۱، ۵۳، ۱۶۷، ۲۱۴و غيرها
۱۸ - أنظر البحر المحيط ۱۸۵/۲، و۱۱۰/۵.
۱۹ - أنظر البحر المحيط ۶۰/۱.
۲۰ - أنظر البحر المحيط ۱۱۴/۱، و۵۱۴/۵.
۲۱ - أنظرالبحر المحيط ۴۹۷/۶.
۲۲ - أنظرالبحر المحيط ۱۱۹/۱، و۴۰۶.
۲۳ - أنظر البحر المحيط ۲۲۲/۱.
۲۴ - أنظرالبحر المحيط ۳۲۲/۶.
۲۵ - أنظر البحر المحيط ۳۶۳/۱.
۲۶ - أنظر البحر المحيط ۴۱۶/۳.
۲۷ - أنظر البحر المحيط ۲۸/۵.
۲۸ - أنظرالبحر المحيط ۱۵۱/۳.
۲۹ - البحر المحيط ۱۲۸/۳.
۳۰ - همع الهوامع ۱۵۵/۱.
۳۱ - همع الهوامع ۲۶۸/۱.
۳۲ - همع الهوامع ۲۶۲/۱.

و" واستعماله على هذا الوجه قليل"[۳۳]،و" وليس هذا بصحيح"[۳۴]و" ولا يحفظ فى غير هذا"[۳۵] و"وليس صحيحا"[۳۶]و"غيرصحيح"[۳۷]، و" لا يصح".[۳۸]

كما استخدم عبارات أخرى تدل على ارتضائه لرأى أو اختياره وقد جمع السيوطى كثيرا من آرائه فى كتابيه جمع الجوامع وشرحه "همع الهوامع" على النحو التالى:" وهذا بناءً على ما أختاره"[۳۹]و "والصحيح عندى"[۴۰] و"الذى أختاره أن كلا منهما يحمل ضميرا لاشتقاقهما"،[۴۱] والذى نختاره"[۴۲]والأصوب"[۴۳]، والأحسن"[۴۴]و " المختار"[۴۵]والأجود[۴۶]و" الذى أذهب إليه".[۴۷] وغيرها من المصطلحات والأساليب، فهذه المصطلحات والأساليب استخدمت عند أبى حيان بكثرة، حيث نجدها خلال معالجاته للقضايا النحوية و القواعد المطروحة، تظهر مصطلحات أبى حيان و أساليبه من خلال ما اختاره من قواعد وأسس للنقد انطلق منها فى بحث ومناقشة آراء النحويين وفهمهم للنحو.

---

۳۳ - همع الهوامع ۲۷۵/۱.
۳٤ - همع الهوامع ۳٦۱/۱.
۳۵ - همع الهوامع ۳۸۱/۱.
۳٦ - أنظر البحر المحيط ٤۷۷/٦، و٤۳/۸، و۳٥٤.
۳۷ - أنظر البحر المحيط ٤۰۱/۷.
۳۸ - أنظر البحر المحيط ٦۱/٤، و ٤٤۲/٥، و٤۸۳، و٤٥۸/۸.
۳۹ - همع الهوامع ۲٤۹/۱.
٤۰- أنظر البحر المحيط ۷٥/۱، ۱۱۰، ۱٤٤، و۱٥٤، و۲٥۸، و ۲٦۷، و٤٦۱، و۱۳۸/۲، و ۱٤۰، ۲۸/۳، و۷۹، ۲٦٦/٥. وغيرها.
٤۱ - همع الهوامع ۳۱۳/۱.
٤۲ - أنظر البحر المحيط ۳۰۸/۱، و۳۳۳، و۳٥۳، و ٤۳٥،و ٦۱/۲. وغيرها.
٤۳ - أنظر البحر المحيط ۹/۳.
٤٤ - أنظر البحر المحيط ۱۳۳/۱، و ۱٤۳، و ۱٤۸، و۲٦۲، و ٤۱۲، و ۱۲۰/۳.
٤٥ - أنظرالبحر المحيط ٤۰/۱، و ۱۲۳, و ۱۲٥، و ۱۳٥، و ٤۷۰.
٤٦ - أنظر البحر المحيط ۱٤۰/۱، ۳۳۲، و ۳۹٤، و ٤۱۸/۲.
٤۷ - أنظر البحر المحيط ۲٥۲/۱، و۳۰۷/٥, و ٦۹/۷.

أبرز القواعد التي اعتصم بها في نقد الآراء:

لا يرجح أبوحيان الآراء النحوية عن هوى كما لا يعترض على آراء أخرى بلا أساس علمى. بل اتخذ لنفسه أصولا وقواعد، واختار موازين يزن الآراء بتلك الموازين ثم يصدر حكمه صريحا فى ضوئها من دون مجاملة؛ وهى كالآتى:

الأول: جعل القرآن والقراءات المتواترة في أعلى مراتب الاحتجاج وعدم التفريق بينهما من حيث الحجية.

يرى أبوحيان ــ رحمه الله ــ أن القرآن وقراءاته المتواترة أحسن ما يمكن أن يستشهد به وهما أفصح من أى كلام فلا يمكن أن يردّ شاهدا من القرآن أو قراءاته بل هما حجة على غيرهما من الشواهد وهذا ما جعله يردّ على من رفضوا بعض القراءات المتواترة أو حكموا على قرائها باللحن. وقد صرح غير مرة أنه لا يفرق بين القراءات المتواترة والقرآن الكريم. فمما قاله فى هذا الصدد:« وهذا الترجيح الذى يذكره المفسرون والنحويون بين القراءتين لا ينبغى، لأن هذه القراءات كلها صحيحة، ومروية ثابتة عن النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ ولكل منها وجه ظاهر حسن فى العربية، فلا يمكن ترجيح قراءة على قراءة».[٤٨] وقال فى موضع آخر:«وقد تقدم أنى لا أرى شيئا من هذه التراجيح لأنها كلها منقولة متواترة قرآنا فلا ترجيح فى إحدى القراءتين على الأخرى»[٤٩]وقال أيضا: "وقد تقدم لنا غيرمرة أنا لا نرجح بين القراءتين المتواترتين.... وأن أبا العباس أحمد بن يحيى ثعلبا كان لا يرى الترجيح بين القراءات السبع. وقال ثعلب من كلام نفسه: إذا اختلف الإعراب فى القرآن عن السبعة لم أفضل إعرابا على إعراب فى القرآن، فإذا خرجت إلى الكلام كلام الناس فضلت الأقوى، ونعم السلف لنا أحمد بن يحيى، كان عالما بالنحو، واللغة، متدينا ثقة.»[٥٠]

٤٨ـ المصدرالسابق ج٢ص٢٧٥.
٤٩ـ المصدرالسابق ج٢ص ٥٣٠.
٥٠ـ البحرالمحيط ط ج٤ص٩٢.

ومن ذلک رده على الزمخشرى والعكبرى اللذين أنكرا قراءة أبى عمرو وقالون وإسماعيل بن جعفر وورش لقوله تعالى: ﴿ ءَأَنذَرْتَهُمْ ﴾[٥١]الذين رووها بتحقيق الهمزة الأولى وتخفيف الثانية وألف بينهما.[٥٢]حيث قال أبوحيان عن هذه القراءة: "قراءة ورش صحيحة متواترة فلا ترد باختيار المذاهب ولا اعتبار لطعن الطاعنين فيها لأنها من السبع المتواتر"[٥٣]. وقد رمى الزمخشرى بإساءة الأدب مع القراء السبع ونقلة القرآن. وفى معرض رده على لاحنى قراءة ابن عامر لـ﴿ فَيَكُونُ ﴾[٥٤] بالنصب، الذين رموه بالضعف قال: "فالقول بأنها لحن من أقبح الخطأ المؤثم الذى يجر قائله إلى الكفر؛ إذ هو طعن على ما علم نقله بالتواتر من كتاب الله.»[٥٥] كما نقد رأى المبرد ــ وهو أحد أئمة مدرسة البصرة ــ حين حكم على أبى عمرو باللحن فى تسكين ﴿ بَارِئِكُمْ ﴾[٥٦]وهو يمنع التسكين فى حركة الإعراب. و قال دفاعا عن قراءة أبى عمرو: « وما ذهب إليه (المبرد) ليس بشىء، لأن أبا عمرو لم يقرأ إلا بأثر عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولغة العرب توافقه على ذلک فإنكار المبرد لذلک منكر.[٥٧] ونقد رأى الذين رفضوا قراءة حمزة عند قوله: ﴿ تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾[٥٨] وقوله تعالى: ﴿ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾[٥٩]

٥١ـ سورة البقرة: ٦.
٥٢ـ أنظر البحرالمحيط ج١ص ١٧٥، إعراب القراءات السبع وعللها لان خالويه ص ٤٢؛ والكشاف ٤٢؛ والتبيان ٢٦/١.
٥٣ـ أنظر البحرالمحيط ج١ص١٧٥.
٥٤ـ سورة البقرة ١٧٧، سورة آل عمران ٤٧، النحل ٤٠، مريم ٣٥، يس٨٢، غافر٦٨. جاءت في سورة آل عمران:{قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء}.
٥٥ـ البحرالمحيط٥٣٦/١
٥٦ـ سورة البقرة: ٥٤.
٥٧ـ أنظر البحر المحيط ٣٦٥/١.
٥٨ـ سورة النساء، الآية رقم ١

بجر {الأرحام} و{المسجد} عطفا على الضمير المجرور من غير إعادة الخافض وشدد فى نقده لابن عطية والزمخشرى قائلا: « وما ذهب إليه أهل البصرة وتبعهم فيه الزمخشرى وابن عطية، من امتناع العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الجار، ومن اعتلا لهم لذلك غير صحيح، بل الصحيح مذهب الكوفيين فى ذلك، وأنه يجوز،.... وأما قول ابن عطية : ويرد عندى هذه القراءة من المعنى وجهان، فجسارة قبيحة منه لايليق بحاله، ولا بطهارة لسانه، إذ عمد إلى قراءة متواترة عن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قرأبها سلف الأمة واتصلت بأكابر قراء الصحابة الذين تلقوا القرآن من فيِّ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ بغير واسطة، عثمان وعلى وابن مسعود وزيد بن ثابت وأقرأ الصحابة أبى بن كعب، عمد إلى ردها بشىء خطر له فى ذهنه، وجسارته هذه لا تليق إلا بالمعتزلة كالزمخشرى، فإنه كثيرا ما يطعن فى نقل القراء وقراءاتهم»[٦٠] وقد أكد أبوحيان أنه لا يرجح بين قراءتين متواترتين: « وقد تقدم غير مرة أنا لا نرجح بين القراءتين المتواترتين.»[٦١]

الثاني: تقرير بعض القراءات الشاذة والاحتجاج بها في النحو ثقة بفصاحة قرآنها:

ثمة قراءات شاذة رويت عن سعيد بن جبير أو عن الحسن البصرى[٦٢] وغيرهما قررها أبوحيان ثقة بقرائها. ومنها قراءة النصب لـ(الحمد)[٦٣] فى قوله تعالى: ﴿ ٱلۡحَمۡدُ ﴾ لِلَّهِ[٦٤] قرأها هارون العتكى[٦٥] ورؤبة[٦٦]وسفيان بن عيينة. وقراءة رزين العقيلى[٦٧] لقوله تعالى: ﴿

٥٩ـ سورة البقرة: ٢١٧.
٦٠ـ البحر المحيط ١٦٧/٣.
٦١ـ البحر المحيط ٩٢/٤.
٦٢ـ أنظر البحر المحيط ١٣٩/٤ ـ ١٤٠.
٦٣ـ أنظر البحر المحيط ١٣١/١، وإعراب النحاس ١٦٩/١.
٦٤ـ سورة الفاتحة: ٢
٦٥ـ هو:هارون بن موسى أبوعبدالله الأعور العتكى البصرى الأزدى مولاهم علامة صدوق نبيل له قراءة معروفة مات قبل المائتين. أنظر النهاية ٣٤٨/٢.
٦٦ـ هو رؤبة بن العجاج التميمى الراجز من أعراب البصرة وكان رأسا فى اللغة ورؤبة بالهمز قطعة من خشب

ٱلرَّحۡمَٰنِ ﴾ ٱلرَّحِيمِ[٦٨] برفعهما وعلى قراءة أبى العالية[٦٩]بالنصب.كما دافع عن قراءة هبيرة بنونين وفتح الياء فى ﴿ فَنُجِّيَ ﴾.[٧٠]

الثالث: جعل السماع مقدما على القياس بشكل عام وبخاصة إذا تعارضا:

اهتم أبوحيان فى طول "البحر المحيط "وعرضه بهذه المسألة كثيرا وعند نقده لآراء النحويين احتج بالنصوص القرآنية وكلام العرب؛ شعرهم ونثرهم على السواء كما جوز وقوع الماضى خبرا لكان من غير {قد}،وفاقا للبصريين بناء على كثرة وقوعه فى القرآن الكريم وكلام العرب بغير (قد).[٧١]ويرجح وقوع الفعل الماضى حالا غير مسبوق بـ{قد} بناء على السماع كما قال: "فمن شرط دخول قد على الماضى إذا وقع حالا زعم أنها مقدرة، ومن لم ير ذلک لم يحتج إلى تقديرها، فقد جاء منه ما لا يحصى كثرة بغير قد "[٧٢]

ويرى إعمال {إن} مخففة، لأنه ثابت فى كلام العرب و ردّ على الكوفيين الذين يرفضون إعمالها مخففة قائلا:"وإعمالها مخففة لا يجيزه الكوفيون، وهم محجوجون بالسماع الثابت من العرب، وهو قولهم إن عمرا لمنطلق بسكون النون. "[٧٣] وكما يرى وقوع الضمير رابطا فى الجملة الحالية المنفية بـ{لم}، إبدال الاسم الظاهر بدل المضمر من ضميرى الحاضر.

يشعب بها الإناء جمعها رئاب والروبة بواو: خميرة اللبن والروبة أيضا قطعة من الليل ــ توفى سنة خمس وأربعين ومائة – أنظر اليسير ١٦٢/٦، لسان الميزان ٢٦٤/٢، ومعجم الأدباء١٤٩/١١.

٦٧ـ أنظر البحر المحيط ١٣٢/١.

٦٨ـ سورة الفاتحة : ٣

٦٩ـ المصدر السابق: ١٣٢/١.

٧٠ـ سورة يوسف ١١٠.

٧١ـ أنظر البحر المحيط ٨٥/٢.

٧٢ـ البحر ٢٣٠/٣. وأنظر ٢٧٥/١.

٧٣ـ البحر المحيط ٤٢٩/١.

ففى بعض الحالات التى يرجح رأيا أو يحكم عليه بالصحة وأو يختاره فيكون حكمه مبنيا على أن ذلک الرأى مسموع وارد فى اللغة. فذكر فى تصريف {تعيى وتحيى} الخلاف الذى بين النحويين ثم صرح برأيه مبنيا على السماع والقياس قائلا: "والصحيح أنه لا يقال: يعىّ بل إنه يقال يعْيى، هكذا السماع وقياس التصريف، لأن معتل العين واللام تجرى عينه مجرى الصحيح، فلا تعلّ." [۷۴] ويرى أن {أول} يؤنث بالتاء ويصرف أيضا فيقال: أولةٌ وآخرةٌ بالتنوين، ثم قال: وهو محفوظ عندى ومسموع.[۷۵]

كثيرا ما يرفض أبوحيان الآراء لعدم وجودها فى لسان العرب، كما نقد من يرى {ثم} زائدة فى قوله تعالى:" وَظَنُّواْ أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ "[۷۶] فقال: "ودعوى أنّ (ثم) زائدة وجواب (إذا) ما بعد (ثم) بعيد جداً، وغير ثابت من لسان العرب زيادة (ثم) "[۷۷] ونقد من يرى جواز تقديم خبر {ليس} عليها، فقال: "وقد تتبعت جملة من دواوين العرب فلم أظفر بتقدم خبر ليس عليها، ولا بمعموله ".[۷۸]وفى موضع من تفسيره ينقد من يرى احتمال مجىء الجملة الاسمية جوابا لـ{لو} فيقول: "لم يعهد فى لسان العرب وقوع الجملة الابتدائية جواباً للو... ولا تثبت القواعد الكلية بالمحتمل".[۷۹]ونقد فى موضعٍ كلام من يرى جواز مجىء {لِمَ} بمعنى {لَمْ} للجزم. فقال: "والثابت فى لسان العرب أن:{لِمَ}، لا يجزم ما بعدها، ولم أر أحداً من النحويين ذكر أن {لِمَ} تجرى مجرى :{ لَمْ} فى الجزم.[۸۰]

۷۴ـ همع الهوامع ۱۸۲/۱.
۷۵ـ أنظر الهمع ۱۴۷/۲.
۷۶ ـ التوبة: ۱۱۸.
۷۷ـ البحر المحيط ۱۱۳/۵.
۷۸ـ البحر المحيط ۲۰۶/۵.
۷۹ـ البحر المحيط ۵۰۳/۱ ـ ۵۰۴.
۸۰ـ البحر المحيط ۵۱۶/۲.

وحكم ابن عصفور على حذف عائد الصلة غير الألف واللام إن كان العائد بعض معمول الصلة بالضعف، فرد أبوحيان قوله بورود حذفه فى القرآن.[۸۱] وقال فى معرض الرد على ابن مالك الذى جوز الحذف إذا تعين الحرف فى الصلة والخبر بأن ما قاله ابن مالك: "لم يذكر أحد ذلك فى الصلة، وإنما ذكره فى الخبر، ولا ينبغى أن يقاس عليه، ولا أن يذهب إليه إلا بسماع ثابت عن العرب ".[۸۲] وجعل النحويون الروابط بين المبتدآت المتوالية فى الأخبار فيؤتى بعد خبر الأخير بهاء آخرا لأول، وتال لمتلوه.مثل: "زيد هند الأخوان الزيدون ضاربوهما عندها بإذنه "فذكر أبوحيان أن هذا المثال ونحوه مما وضعه النحويون للاختبار والتمرين، ولا يوجد مثله فى كلام العرب ألبتة ".[۸۳] هل يجوز اقتران {أن} المفتوحة المخففة بـ{ما} و{لما}؟ فذهب أبوحيان إلى منع ذلك لأنه لم يحفظ، فقال: فينبغى أن لا يقدم على جوازه حتى يسمع ".[۸۴] ومنع حذف المنادى وإبقاء حرف النداء قبل الأمر والدعاء لأن الجمع بين حذف فعل النداء وحذف المنادى إجحاف ولم يرد بذلك سماع من العرب، فيقبل ".[۸۵] كما منع ترخيم المركب تركيب مزج لما فيه ثلاثة لغات: بسبب البناء والإضافة ولأنه لم يحفظ عن العرب فى شيء من كلامهم.[۸۶] و رد أبوحيان على ابن مالك ذهابه إلى جواز مجيء {حيث} اسما لـ{إن} وقال إنه لم يسمع فى العربية ألبتة.[۸۷]و رد على الذين يرون جواز الفصل بين ناصب المضارع وفعله بالنداء والدعاء قائلا: ولا ينبغى أن يقدم على ذلك إلا بسماع من العرب"[۸۸].

۸۱ـ أنظرهمع الهوامع ۲۹۲/۱.
۸۲ـ همع الهوامع ۲۹۳/۱.
۸۳ـ همع الهوامع ۳٤۷/۱.
۸٤ـ الهمع ٤٥٥/۱.
۸۵ـ الهمع ۳٤/۲.
۸٦ـ أنظر الهمع ٦۲/۲.
۸۷ـ الهمع ۱٥٤/۲.
۸۸ـ الهمع ۲۹۵/۲.

وخالف أبوحيان الجمهور ومنهم سيبويه فيما ذهبوا إلى أنَّ {أَنْ} مع فعل الأمر تؤول بالمصدرية واستدلوا على رأيهم دخول حرف الجر عليها. فقال أبوحيان فى الرد عليهم:"جميع ما استدلوا به على وصلها بفعل الأمر يحتمل أن تكون التفسيرية، ولا يقوى عندى وصلها به لأمرين: أحدهما: أنها إذا سبكت والفعل بمصدر فات معنى الأمر المطلوب. والثانى: أنه لا يوجد فى كلامهم: يعجبنى أن قم، ولا أحببت أن قم، ولا يجوز ذلك. "[89] فهو خالفهم بسبب عدم وجود الأمثلة الواردة على ما ذكره الجمهور وسيبويه. وخالف ابن مالك فيما ذهب إليه من جواز مجىء {التى} بتشديد الياء فقال فى الرد عليه: "لم يحفظ التشديد فى التى ".[90]

الرابع: الفرار من الاستشهاد بالحديث الشريف:

لم يستشهد النحاة القدماء بالحديث الشريف ولم يعللوا لهذا الترك وجاء ابن مالك وكسر هذا الحصار واستشهد بالحديث الشريف فى كتابه تسهيل الفوائد والكافية الشافية بكثرة، ثم جاء ابن الضائع فخالف ابن مالك وعلل وبين سبب ترك القدماء لعدم الاستشهاد بالحديث وتبعه أبوحيان[91] فى تنظير هذه المسألة فقال أبوحيان فى شرح التسهيل: "قد أكثر المصنف من الاستدلال بما وقع فى الأحاديث على إثبات القواعد الكلية فى لسان العرب. وما رأيت أحدا من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره. على أن الواضعين الأولين لعلم النحو، المستقرئين للأحكام من لسان العرب –كأبى عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من أئمة البصريين، والكسائى والفراء وعلى بن المبارك الأحمر وهشام الضرير من أئمة الكوفيين – لم يفعلوا ذلك، وتبعهم على ذلك المسلك المتأخرون من الفريقين، وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس. وقد جرى الكلام فى

۸۹ـ همع الهوامع ۲٦٤/۱.
۹۰ـ همع الهوامع ۲٦۷/۱.
۹۱ـ أنظر همع الهوامع ۳۳۸/۱.

ذلک مع بعض المتأخرین الأذکیاء فقال: إنما ترک العلماء ذلک لعدم وثوقهم أن ذلک لفظ الرسول صلی الله علیه وسلم، إذ لو وثقوا بذلک لجری مجری القرآن الکریم فی إثبات القواعد الکلیة، وإنما کان ذلک لأمرین:

أحدهما: أن الرواة جوزوا النقل بالمعنی، فتجد قصة واحدة قد جرت فی زمانه صلی الله علیه وسلم، لم تُقَل بتلک الألفاظ جمیعها، نحو ما روی من قوله: "زوجتکها بما معک من القرآن "، "ملّکتکها بما معک من القرآن "، و "خذ ها بما معک من القرآن "، وغیرذلک من الألفاظ الواردة، فتعلم یقینا أنه صلی الله علیه وسلم لم یلفظ بجمیع هذه الألفاظ، بل لا یجزم بأنه قال بعضها، إذ یحتمل أنه قال لفظا مرادفا لهذه الألفاظ غیرها، فأتت الرواة بالمرادف، ولم تأت بلفظه، إذ المعنی هو المطلوب، ولا سیما مع تقادم السماع، وعدم ضبطها بالکتابة، والاتکال علی الحفظ. والضابط منهم من ضبط المعنی، وأما من ضبط اللفظ فبعید جدا لا سیما فی الأحادیث الطوال. وقد قال سفیان الثوری: "إن قلت لکم إنی أحدثکم کما سمعت فلا تصدقونی، وإنما هو المعنی ".ومن نظر فی الحدیث أدنی نظر علم العلم الیقین أنهم یروون بالمعنی.

الأمر الثانی: أنه وقع اللحن کثیرا فیما روی من الحدیث، لأن کثیرا من الرواة کانوا غیر عرب بالطبع، ویتعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع اللحن فی کلامهم وهم لا یعلمون، وقد وقع فی کلامهم وروایتهم غیر الفصیح من لسان العرب. ونعلم قطعا من غیر شک أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان أفصح العرب، فلم یکن یتکلم إلا بأفصح اللغات وأحسن التراکیب وأشهرها وأجزلها، وإذا تکلم بلغة غیرلغته، فإنما یتکلم بذلک مع أهل تلک اللغة علی طریق الإعجاز، وتعلیم الله ذلک له من غیر معلم. والمصنف(ابن مالک) قد أکثر من الاستدلال بما ورد فی الأثر متعقبا بزعمه علی النحویین؛ وما أمعن النظر فی ذلک، ولا صحب من له التمییز. وقد قال لنا قاضی القضاة بدرالدین بن جماعة

وكان ممن أخذ عن ابن مالک قلت له: يا سيدى، هذا الحديث رواية الأعاجم، ووقع فيه من روايتهم ما نعلم أنه ليس من لفظ الرسول. فلم يجب بشيء. قال أبوحيان: وإنما أمعنت الكلام فى هذه المسألة لئلا يقول المبتدئ: ما بال النحويين يستدلون بقول العرب، وفيهم المسلم والكافر، ولايستدلون بما روى فى الحديث بنقل العدول، كالبخارى ومسلم وأضرابهما؟! فمن طالع ما ذكرناه أدرک السبب الذى لأجله لم يستدل النحاة بالحديث. "[۹۲] وقال فى الارتشاف فى معرض رده على ابن مالک: "وزعم ابن مالک أنها (كأين) قد يستفهم بها واستدل بأثر جاء عن أبى على عادته فى إثبات القواعد النحوية بما روى فى الحديث وفى الآثار مما نقله الأعاجم الذين يلحنون ومما لم يتعين أنه من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم ولا من لفظ الصحابى فيكون حجة إذا أجازوا النقل بالمعنى"[۹۳].

الخامس: الأخذ بالأسهل والأوضح فى تخريج الآيات القرآنية والشواهد العربية وتعليل المسائل؛ والابتعاد عن التكلفات والتعليلات التي لا طائل تحتها:

لو ننظر فى مؤلفات أبى حيان النحوية وفى تفسيره {البحر المحيط} يثبت لنا أنه كثيرا ما يرد رأيا من الآراء النحوية أو تخريجا من التخريجات النحويّة فى إعراب آية من الآيات القرآنية بسبب تكلفه وتأويله البعيد، ويؤيد رأيا آخر بسبب قلة التكلف فيه وبعده عن التأويل البعيد. فكان أفصح الكلام عنده أن يكون مستقيما نحويا لا يحتاج إلى تأويلات بعيدة متكلفة.يقول أبوحيان:"والتعليل إنما ينبغى أن يسلک بعد تقرر السماع، ولا ينبغى أن يعول منه إلا على ما كان من لسان العرب، واستعمالاتها تشهد له وتومئ إليه، وكثيرا ما شحنت الكتب بالأقيسة الشبيهة والعلل القاصرة..."[۹۴]، ففى مجيء المتنازعين مصدرين، يرى أبوحيان إعمال الثانى من الفصاحة فقال: "والأحسن حمل القرآن على الأولى والأفصح "[۹۵]

۹۲ـ نقلا عن مقدمة خزانة الأدب من طريق موسوعة علوم اللغة العربية ۲۱۹/۱/۱ ـ ۲۲۰.
۹۳ـ إرتشاف الضرب ۳۸۷/۱.
۹٤ـ منهج السالك ص۲۳۰، نقلا من الاختيارات النحوية ص۳۹.
۹۵ ـ البحرالمحيط ۳۱۷/۱.

وقال فى موضع آخر: "فأعمل الثانى على الأفصح فى لسان العرب، وعلى ما جاء فى القرآن".[۹۶] وقد رد على الزمخشرى فى بعض المواضع لما ذهب إليه من التكلف والتمحل ورماه بالتعسف، لايجوز أن يحمل القرآن عليه لعدم وروده فى القرآن لقلته.[۹۷]كما رمى النحاة جميعا وتوجيهاتهم تجاه جمع {السنين} جمع المذكربالتكلف.[۹۸] ، حكم على تعليلات النحويين الذين عللوا نصب المصدر الذى لم يسبقه الفعل بالتكلف والخروج عن الظاهر بلا دليل.[۹۹]

السادس: الاستشهاد بالشعر القديم ورفض الاحتجاج بشعر المتأخرين:

كان أبوحيان من أولئک النحاة الذين يستشهدون بالشعر القديم لقدمه ويعرضون عن الاستشهاد بالشعر المتأخر ولو كان صحيحا فصيحا، فحمله هذا على نقد من استشهد بشعر المولدين من الشعراء كأمثال أبى تمام وأبى فراس الحمدانى مثلا.وقد نقد الزمخشرى لاستشهاده بكلام أبى تمام فقال: "كيف يستشهد بكلام من هو مولد، وقد صنف الناس فيما وقع له من اللحن فى شعره."[۱۰۰] كما نقده لاسشتهاده بشعر أبى فراس الحمدانى حيث قال: "وعلى تقدير ثبوت ذلک فى شعرهم لا حجة فيه لأنه لا يستشهد بكلام المولدين"[۱۰۱]وقال فى موضع آخر: "لا حجة فيما سمعه الزمخشرى من ذلک لعدم الحجية فى كلامه؛ لفساد كلام العرب إذ ذاک وقبله بأزمان كثيرة"[۱۰۲].

۹۶- البحرالمحيط ۱۳۳/۳.وأنظر النهر الماد في حاشية البحر ۱۲۷/۳ ـ ۱۲۸.
۹۷ ـ أنظر البحر المحيط۳٤۱/٤ ـ ۳٤۲.
۹۸- أنظر البحر المحيط ۳٦۹/٤.
۹۹- أنظرالهمع۷٤/۲.
۱۰۰- البحر المحيط ۲۲۹/۱.
۱۰۱- البحر المحيط ۲۹۲/۳ ـ ۲۹۳.
۱۰۲- البحر المحيط ۱٦۷/٥.

السابع: مخالفة كثرة التعليلات النحوية وجلب التمارين غير العملية

كان أبوحيان رحمه الله يخالف التعليلات البعيدة التى ذهبت المذاهب النحوية أو بعض النحاة الأفراد إليها. وقد صرح أكثر من مرة بمخالفته لظاهرة التعليلات البعيدة. عندما يدرس الخلاف بين البصريين والكوفيين فى الإعراب وهل هو أصل فى الأسماء فرع فى الأفعال أو العكس؟ قال: "هذا من الخلاف الذى ليس فيه كبير منفعة "[١٠٣] وقال تعليقا على تعليل النحاة لامتناع الجر فى الفعل والجزم فى الاسم ولحوق تاء التأنيث الساكنة للماضى دون أخويه، وأشباه ذلک من تعليل الوضعيات والسؤال عن مبادىء اللغات ممنوع، لأنه يؤدى إلى تسلسل السؤال، إذ ما من شيء إلا ويقال فيه: لم كان كذلک؟ وإنما يسأل عما كان يجب قياسا فامتنع.[١٠٤] وقال عند خلاف النحويين فى معنى غيرالمنصرف: "هذا الخلاف لاطائل تحته"[١٠٥] وعند حديثه عن سبب ضم تاء ضمير المتكلم فى مثل "كلمت "قال: وهذه التعاليل لايحتاج إليها، لأنها تعليل وضعيات، والوضعيات لا تعلل"[١٠٦]وقال فى موضع آخر: "والأولى الإضراب عن هذه التعاليل لأنها تخرص[١٠٧] على العرب فى موضوعات كلامها"[١٠٨] وكما يقول فى موضع آخر: "وهذا الخلاف لا يجدى شيئا ولا ينبغى أن يتشاغل به"[١٠٩] ولما يبين الخلاف الذى حول عامل رفع المضارع فيذكر فيه سبعة أقوال ثم يبدى رأيه فى النهاية:"ولا فائدة لهذا الخلاف، ولا ينشأ عنه حكم تطبيقى ".[١١٠]

١٠٣- إرتشاف الضرب ٤١٤/١, وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع للإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق أحمد شمس الدين، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ٥٧/١.

١٠٤- همع الهوامع ٧٥/١ ـ ٧٦.

١٠٥- همع الهوامع ٨٥/١.

١٠٦- همع الهوامع ١٩٠/١.

١٠٧- التخرص: التظني والتكذب بالباطل(المعجم الوسيط ٢٢٧/١).

١٠٨- همع الهوامع ١٩٢/١.

١٠٩- همع الهوامع ٢٥٨/١.

١١٠- همع الهوامع ٥٢٧/١.

الثامن : القياس على السماع الكثير ورفضه عند قلة المسموع

كان أبوحيان يقدم السماع على القياس وخاصة إذا تعارضا على نحو ما يتضح فى بعض القراءات المخالفة للقياس ... وكان يعارض الكوفيين ومن يتابعهم أحيانامثل ابن مالك فى القياس على الشاذ والنادر قائلا إن ذلک يفضى إلى التباس الدلالات وصور التعبير"[١١١] كما خالف أبوحيان أباالفتح ابن جنى الذى جوز إبدال الألف همزة قياسا لورودها فى الأمثلة المسموعة[١١٢] ولكنه لايرى أن يقاس لأنه لم يكثر كثرة توجب القياس.[١١٣] ويرى أبوحيان أن تصحيح حرف العلة من الواو والياء شاذ لأن المسموع منه قليل، مثل: أجود، وأعول، وأطول. وأغيمت السماء، وأخيلت، وأغيلت المرأة وأطيب"[١١٤] ويرى أن هذه الألفاظ الإعلال فيها مقيس والتصحيح فيها شاذ. بينما يرى أبوزيد الأنصارى التصحيح فيها مقيسا بناء على هذه الألفاظ المسموعة[١١٥].

و يرى أبوحيان حذف النون من {كان} "شاذا فى القياس لأنها من نفس الكلمة، لكن سوغه كثرة الاستعمال، وشبه النون بحروف العلة"[١١٦]، وفى الوقت نفسه رد على ابن مالک الذى يرى جواز حذفه للتخفيف وثقل اللفظ، بأن التخفيف ليس هو العلة، إنما العلة كثرة الاستعمال مع شبهها بحروف العلة.[١١٧]كما رد عليه حين أجاز أن يجمع {حم} على حمون حال كونه يعترف بأنه لم يسمع فقال أبوحيان: "ينبغى أن يمتنع، لأن القياس يأباه، وجمع أب وأخوته بالواو و النون كذلک شاذ فلا يقاس عليه.[١١٨] وقد رد عليه أيضا لما ذهب إلى بيان حذف الحرف الأخير من الفعل المضارع المعتل الآخر عند وقوعه مجزوما بأن

١١١- المدارس النحوية ص ٣٢٢.
١١٢- البحر ١٥١/١.
١١٣- البحر ١٥١/١.
١١٤- البحر المحيط ٤١/٢.
١١٥- البحر المحيط ٤١/٢.
١١٦- همع الهوامع ٣٨٧/١ ـ ٣٨٨.
١١٧- همع الهوامع ٣٨٨/١.
١١٨- أنظر همع الهوامع ١٥٥/١.

حاذفه هو الجازم نفسه لكونها عاقبت الضمة فأجريت فى الحذف مجرى ما عاقبته، فقال أبوحيان: التحقيق أن هذه الحروف انحذفت عند الجازم لا بالجازم، لأن الجازم لا يحذف إلا ما كان علامة للرفع، وهذه الحروف ليست علامة، بل العلامة ضمة مقدرة، ولأن الإعراب زائد على ماهية الكلمة، وهذه الحروف منها، لأنها أصلية أو منقلبة عن أصل والجازم لا يحذف الأصلى ولا المنقلب عنه، فالقياس أن الجازم حذف الضمة المقدرة، ثم حذفت الحروف لئلا يلتبس المجزوم بالمرفوع ــ لو بقيت ــ لاتحاد الصورة."[۱۱۹]

التاسع: الاحتجاج بلغة قبيلة من القبائل الموثوق بها

وذكر أبوحيان أمثلة عديدة تدل على أنه يحتج بلغة القبائل الموثوقة بها.[۱۲۰]منها أنه يرى بعض النحويين أن {عسى } يسند إلى {أن} و{يفعل} ويجرد هو نفسه من ضمائر التثنية والجمع والتأثنيث، والبعض الآخر يرى الإلحاق فيسند {عسى} بتلك الضمائر، إلا أن أباحيان يقول: وقفت من قديم على نقل، وهوأن التجريد لغة لقوم من العرب، والإلحاق لغة لآخرين، ونسيت اسم القبيلتين فليس كل العرب تنطق باللغتين، وإنما ذلك بالنسبة إلى لغتين.[۱۲۱] ومنها أنه عند الاختلاف فى جواز حذف الحركة الظاهرة من الأسماء والأفعال الصحيحة بين المبرد الذى يمنع مطلقا وابن مالك الذى يجوزه مطلقا وينسب قوله إلى أبى عمرو وعن طريقه إلى لغة تميم، والجمهور الذى يجوزه فى الشعر ويمنعه فى النثر فرجح أبوحيان رأى ابن مالك بسبب استناده إلى المسموع وهو لغة تميم.[۱۲۲]

۱۱۹ـ همع الهوامع ۱۷٤/۱.

۱۲۰ـ أنظر البحر المحيط ۲٦٤/۲، و٤٩٥/٤، و٢٥٧/٦، وأنظر الأدوات النحوية في كتب التفسيرص٨٦ ــ ٨٧

۱۲۱ـ همع الهوامع ٤٢٢/۱.

۱۲۲ـ همع الهوامع ۱۸٥/۱.

العاشر: عدم الأخذ بالحكم المبني على السماع القليل

رد قول جمهور النحاة الذين يرون جواز حذف أحد مفعولى {ظن وأخواتها} فقال: "... وأن مذهب الجمهور الجواز لكنه عزيز جداً بحيث لا يوجد فى لسان العرب إلا نادراً وأن القرآن ينبغى أن ينزه عنه".[١٢٣] ويرد بعض الأحكام التى وردت عن الكوفيين أوعن ابن مالك الذى تبعهم فى مثل تلك الآراء كما رد على ابن مالك ذهابه إلى تجويز مراعاة الشبه والوضع فذكر أنه لم ير هذا إلا لابن مالك.[١٢٤] كما رد على ثعلب الذى جوز مجىء {فم} على {فمون} و{فمين} قائلا: وهو فى غاية الغرابة. "[١٢٥] كما رفض تجويز ابن مالك وقوع التنوين على {عشرين} وأخواته لأنها ليست جموعا فكان لها حق فى الإعراب بالحركات قياسا على {سنين}. وسبب رفضه لقوله بأن إعراب {سنين} إعراب الجمع على جهة الشذوذ فلا نضم إليه شذوذا آخر.[١٢٦] وفى معرض الرد على الكوفيين وابن مالك الذين يجعلون الأمثلة النادرة قياسا يقال عليها: "ولو قيس شىء من هذا لالتبست الدلالات واختلطت الموضوعات ".[١٢٧]

وفى مسألة نعت{أى} باسم الإشارة بشرط أن يكون منعوتا بذى {أل}، وذهب ابن عصفور[١٢٨] وابن مالك[١٢٩] إلى الاقتصار على اسم الإشارة وصفا لـ{أى}، ولا نعت لاسم الإشارة لقول الشاعر[١٣٠]:

أيهاذان كلا زادكما ودعانى واغلا فيمن وغل

١٢٣- البحر المحيط ١٢٨/٣.
١٢٤- أنظر همع الهوامع ٦٢/١.
١٢٥- همع الهوامع ١٥٥/١.
١٢٦- أنظر همع الهوامع ١٥٧/١.
١٢٧- همع الهوامع ١٦٧/١.
١٢٨- أنظر شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ٣٧/٣.
١٢٩- أنظر شرح التسهيل ٣٩٩/٣.
١٣٠- أنظر شرح التسهيل ٣٩٩/٣؛ والأشموني ٣٧/٣؛ والهمع ٣٩/٢.

وقال فى موضع آخر من الارتشاف:"ولا تبنى القواعد الكلية بالمحتملات البعيدة الخارجة عن الأقيسة"[۱۳۱]وكما قال: "فلا ينبغى إثبات قاعدة كلية بمحتمل ظاهر فيه"[۱۳۲].

الحادي عشر: اختيار استقراء قواعد النحو وإجماع النحويين ورد الآراء الفردية

يقبل أبوحيان بعض الآراء لأن النحاة أجمعوا عليها ويرد بعض الآراء الأخرى لما فيها سمة الفردية.نجد فى "البحر المحيط"عبارات على صيغ مختلفة تدل دلالة واضحة أو تومىء إيماء إلى هذا المعنى سواء كانت تأييدا لرأى أو رفضا لرأى آخر.مثل قوله : "وهذا هدم لما استقر عند أئمة النحو"[۱۳۳] وقوله "فهو قول مخالف لما أجمع عليه الكوفيون والبصريون"[۱۳۴] وقوله: "وهذا مخالف لما يزعمه النحاة"[۱۳۵] وقوله: "تأباه قواعد النحو "،[۱۳۶]وقوله: "وقد نص النحويون"[۱۳۷]، وقوله: "بل النحويون كالمجمعين "[۱۳۸]، وقوله: "وأجاز النحويون "[۱۳۹]، وقوله: "والذى عليه النحويون"[۱۴۰] وقوله: "وهو هدم للقاعدة النحوية "[۱۴۱] وقوله: "وهو هدم للقاعدة المشهورة"[۱۴۲]وقوله: "وهذا ذهول عن قاعدة العربية ".[۱۴۳] فقد رفض رأى المهاباذى الذى يعتقد أن {ظل} لا تستعمل إلا ناقصة فقال أبوحيان: "وهو مخالف لنقل أئمة اللغة والنحو:أنها تكون تامة."[۱۴۴] كما رد على المطرزى

۱۳۱- أنظر الإرتشاف ۱۸۸٤/٤من طريق الاختيارات النحوية لأبي حيان في الإرتشاف ص۳۰ ـ ۳۱.
۱۳۲- أنظر الإرتشاف ۱۵۸٦/۳من طريق الاختيارات النحوية ص۳۱.
۱۳۳- البحر المحيط ۳۲۰/۷.
۱۳٤- البحر المحيط ٤٥٦/٤.
۱۳۵- البحر المحيط ۱۲۳/۲.
۱۳٦- البحر المحيط ۲۱۸/٤.
۱۳۷- البحر المحيط ٤۵۸/۱.
۱۳۸- البحر المحيط ۱۸۰/۳.
۱۳۹- البحر المحيط ۱٦٤/٤.
۱٤۰- البحر المحيط ۲۱٤/۷.
۱٤۱- البحر المحيط ۳٦/۲.
۱٤۲- البحر المحيط ۳٤۹/۳.
۱٤۳- البحر المحيط ۱۵۵/۳.
۱٤٤- أنظر الهمع ۳٦۸/۱.

لانفراده برأى فقال: "لم يصرح أحد بأن إعمال {لا} عمل ليس بالنسبة إلى لغة مخصوصة إلا صاحب {المغرب} ناصر المطرزى.حيث قال: بنو تميم لا يعملونها وغيرهم يعملونها."[١٤٥] فقد حكم الزمخشرى على {أنما} المفتوحة الهمزة، بالحصر لكونها فرعا من {إنما} المكسورة فحكم عليه أبوحيان بأن الزمخشرى انفرد بهذا القول ولا يجوز، القول به"[١٤٦].

وقد اختار رأيا لكونه مشهورا وقال به الأكثرون؛ حيث يرى أن الفعل الذى يتعلق به {رب} يكون ماضيا معنى قول مشهور ورأى الأكثرين.[١٤٧] ونقد ابن خروف الذى يرى جواز مجيء {كأين}،{كأى} بألف وياء وقال: وهو الغالط لم يحک هذ أحد غيره ".[١٤٨]

الثاني عشر: ترجيح حكم على حكم بناء على أن الأصل يقتضي ذلك

يرى أبوحيان أن بقاء الشيء على أصله أفضل من نقله إلا إذا وجد دليل مسموع يدل على نقله من ذلک الأصل فيعمل به، فإن لم يدل سماع على ذلک توقف على الأصل حتى يرد ما ينقل عنه. ذكر أبوحيان أن {ألا} بسيطة لا مركبة ويعتبر دعوى التركيب خلاف الأصل وقد رد استدلالات من يرى أنها مركبة وضرب على ذلک عددا من الأمثلة والشواهد فقال: "والذى نختاره أن {ألا} التنبيهية حرف بسيط، لأن دعوى التركيب على خلاف الأصل[١٤٩]. وذكر سبب مجيء مصدر {الصيام} على {فعال} وهو مشتق من الأفعال التى عين الكلمة منها حرف العلة واللام منها صحيح. وكان الأصل أن يأتى على وزن {فعول} ولكن سبب عدوله عن هذا الوزن استثقال الواوين. وقد جاء شيء من كلام العرب على الأصل، مثل فوور[١٥٠]. ويرى السمين الحلبى أن {الصيام } كان فى الأصل {صوام}

١٤٥- همع الهوامع ٣٩٨/١.
١٤٦- همع الهوامع ٤٦١/١.
١٤٧- الهمع ٣٥٤/٢.
١٤٨- إرتشاف الضرب ٣٨٨/١.
١٤٩- البحر المحيط ١٩١/١.
١٥٠- أنظر البحر المحيط٣٥/٢.

فأبدلت الواو ياءً.[۱۵۱] واختلف النحويون حول {لكن} أهى بسيطة أم مركبة؟ وذهب أبوحيان إلى أنها بسيطة ونعت قول القائلين بأنها مركبة بالفساد.[۱۵۲] واختلف النحويون فى مجيء{كأيّن} مركبة أو بسيطة فذهب أبوحيان إلى كونها بسيطة مطابقة للأصل، ورد على القائلين بتركيبها قائلا: "ادّعاؤهم بأنها مركبة.... دعوى لا يقوم على صحتها دليل...[۱۵۳] "وقال فى الارتشاف عن {كأين}: "قال بعض أصحابنا ويحتمل أن تكون بسيطة. ثم قال: "وهذا الذى كنت أذهب إليه قبل أن أقف على قول هذا القائل. "[۱۵۴] وذهب إلى أن {منذ} و{لن} و{أما} بسيطة غير مركبة لأن الأصل فيها عدم التركيب.[۱۵۵]

الثالث عشر: عدم بناء الحكم على تقديم ما حقه التأخير أو العكس إلا في وقت الضرورة:

يؤكد أبوحيان على عدم جواز التقديم والتأخير إلا فى الضرورة. وقد عبر عن هذه الفكرة بعبارات مختلفة مثل: "التقديم والتأخير مما يختص بالضرورة "[۱۵۶] ومثل قوله: "فزعم قائله أن ذلك على التقديم والتأخير، وهذا لا يكون عندنا إلا فى الضرائر[۱۵۷] [۱۵۸]"ومثل قوله: "لكن التقديم والتأخير هو مما يختص بالضرورة، وننزه القرآن عن حمله عليه "[۱۵۹]وقال فى موضع آخر فى معرض نقده لرأى الزمخشرى: "وكثيراً ما ذكر هذا الرجل التقديم والتأخير فى القرآن ...وهذا لا يجوز عندنا إلا فى ضرورة الشعر، وهو من

۱۵۱- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون۱/٤٥٩.
۱۵۲- البحر المحيط ۱/٤۹٥.
۱۵۳- البحر المحيط ۳/۷۸.
۱۵٤- إرتشاف الضرب ۱/۳۸٥.
۱۵٥- أنظر الإرتشاف الإرتشاف ۳/۱٤۱٥، و٥/۲۳٦٥، ٤/۱۸۹۳من طريق الاختيارات النحوية في الإرتشاف ص۳۳.
۱۵٦- البحر المحيط ۱/۲۹۱.
۱۵۷- الضرائر: اختلاطِها والضرائرُ الأُمورُ المختلفة أَي عند اختلاط الأُمور. أنظر لسان العرب:(مادة ضررو مادة عكر).
۱۵۸- البحر المحيط ۱/٥۸۸.
۱۵۹- البحر الحيط ۲/۱۰۸.

أقبح الضرائر، فينبغى بل يجب أن ينزه القرآن عنه."[۱۶۰] ومثل قوله "ولا يصار إلى التقديم والتأخير إلا لمعنى يقتضى ذلک، أو بتوقيف، أو فيما لا يمكن فيه إلا ذلک "[۱۶۱] ومثل قوله: "ولا ضرورة تدعو إلى التقديم والتأخير".[۱۶۲] ومثل: "والتقديم والتأخير، ذكر أصحابنا أنه من الضرائر، فينبغى أن ينزه القرآن عنه "[۱۶۳] ومثل: "ولأن التقديم والتأخير لا يذهب إليه إلا عند الضرورة. "[۱۶۴] والأمثلة على ما ذكرنا كثيرة فى البحر المحيط .

الخاتمة:

أختم المقال بجملة من النتائج التى توصلت إليها وهى كالأتى:

أولا: لايفرق أبوحيان بين القرآن والقراءات المتواترة من حيث الحجية فى النحو ويرد على النحاة الذين لحنوا القراء السبعة فى بعض القراءات بل يعتبر تلحين القراءات السبعة قريبا من الردة وهذا ما جعله يشنع على الزمخشرى وابن عطية وغيرهما لردهما بعض القراءات السبعة.وهكذا أعلن الحرب على كل من يمس القراءات القرآنية بتلحين قارئ من قرائها وقد صرح فى مواضع عدة من تفسيره بهذا الرأى.

ثانيا: لم يتخذ من القراءات الشاذة موقفا واحدا بل له مواقف متعددة منها: أنه يقبل بعض القراءات الشاذة ثقة بقارئها إذا كانت القراءة مروية عن قارئ فصيح مثل قراءة بعض الصحابة أو التابعين الكبار مثل سعيد بن جبير والحسن البصرى وغيرهما.ويخرج بعض القراءات الشاذة على المعنى إذا كانت متفقة مع بعض اللهجات الفصيحة. ويشير إلى بعض القراءات الشاذة ويبين شذوذها، ويثبت بطلان بعض القراءات الشاذة ويبين حقيقتها؛ حين يرى أنها لا تطابق السماع الصحيح ولا القياس النحوى.

۱۶۰- البحر الحيط ۴۳۶/۳.
۱۶۱- البحر المحيط۶۳/٤.
۱۶۲- البحر المحيط ٦٨/٧.
۱۶۳- البحر المحيط ٤٢٤/١.
۱۶٤- البحر المحيط ٧٥/٧.

ثالثا: يعتمد أبوحيان على السماع الكثير وكثيرا ما رفض بعض الآراء مستدلا بأن تلك الآراء مبنية على المسموع القليل. وفى مواضع قليلة ثبت للباحث أنه خالف هذا الأصل فى بعض المواضع رد آراء بعض النحويين مستدلا بأن تلك الآراء مبنية على المسموع القليل وهى تتجاوز خمسة أبيات من الشعر الصحيح السند المروى من الفصحاء ولكنه فى بعض المواضع بنى آراءه على بيت واحد من الشعر.

رابعا: يتتبع السهولة واليسر فى تخريجاته للآيات القرآنية فى المسائل النحوية والإعرابية وله فى ذلك رأى سديد ومقدرة فائقة خاصة فى نقد الآراء حيث أورد فى بعض المواضع من التفسير تخريجات المعربين المختلفة وربما بلغ بعضها خمسة عشر تخريجا ثم يرفض تلك التخريجات كلها ويخرج الآية تخريجا إعرابيا يعتبره أسهل وأوضح من جميع تلك التخريجات. هذا يجعله يوجه النقد إلى كثير من النحويين الذين يخرجون بعض الآيات ويتهمهم بأن تأويلاتهم بعيدة متفلسفة لا علاقة لها بالنحو.

خامسا: اتخذ من الاستشهاد بالحديث الشريف فى المسائل النحوية موقفا سلبيا تماما لأنه يرى أن الأحاديث النبوية الشريفة رويت بالمعنى وبواسطة الأعاجم الذين تعلموا اللغة العربية بالاكتساب لا عن سليقة، ولم أقف فى البحر المحيط على استشهاد منه بالحديث الشريف؛ بينما يعد آراء سيبويه النحوية مثالا يحتذى ويرد على بعض النحويين بسبب مخالفتهم لسيبويه وهو أحد الأعاجم وتعلم العربية بالاكتساب كبقية العلماء الأعاجم ورواة الحديث. فهذا اضطراب منه فى الحكم والموقف.

سادسا: يقبل القياس والتأويل مع الشروط متأثرا بمذهب ابن مضاء الظاهرى الذى دعى إلى إلغاء التعليلات النحوية ولكن لم يكن تأثره به إلى هذا الحد بل هو أيضا دعى إلى إلغاء العلل الثوانى والثوالث.

سابعا: تبين أنه تخلى عن التعليلات السقيمة أو المفترضة وعاب على النحويين انشغالهم بها. لأنه يرى أنه لا فائدة من ورائها، مع ذلک فقد خاض فی بعض تلک الخلافات وقام بترجيح رأی وتضعيف آخر دون أن يستند إلى السماع.

ثامنا: للإجماع واستقراء كلام العرب دور بارز عند أبی حيان فهو يأتی فی المرتبة التی تلی السماع من حيث الأهمية وقد أكثر من الاستشهاد به فی إثبات القواعد وتخريج إعراب القرآن أو فی رد بعض الآراء مستدلا بأنه لم يره فی دواوين العرب.

تاسعا: يتجنب أبوحيان من حمل القرآن الكريم على الأمثلة النادرة والشاذة والمتكلفة والمعللة تعليلا بعيدا بل يتحرى فی تخريج الآيات النحوية والإعرابية جانب الوضوح واليسر والسهولة؛ ولذلک نجد فی البحر أنه ذكر فی مسألة واحدة أكثر من خمسة عشر رأيا ثم يردها جميعا لابتعادها عن السهولة واليسر واتسامها بالتكلف والتعقيد.

المصادر والمراجع

۱ ــ القرآن الكريم.

۲ ــ اختيارات أبي حيان النحوية في البحر المحيط(جمعا ودراسة). الدكتوربدربن ناصرالبدر.مكتبة الرشد، الرياض، ۱۴۲۰هـ ــ ۲۰۰۰ م.

۳ ــ الاختيارات النحوية لأبي حيان في إرتشاف الضرب من لسان العرب(دراسة وتحليل). الدكتور أيوب جرجيس عطية القيسي، دارالقمة و دار الإيمان، ۲۰۰۴م، لاط.

۴ ــ الأدوات النحوية فى كتب التفسير،الدكتور محمود أحمد الصغير، دار الفكر دمشق، ودارالفكر المعاصر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ۲۰۰۱م.

۵ ــ ارتشاف الضرب من لسان العرب. أبوحيان الأندلسي، تحقيق دكتور مصطفى أحمد النماس، المكتبة الأزهرية للتراث، ط۱۴۲۶هـ/۲۰۰۶م.

۶- إعراب القراءات السبع وعللها. أبوجعفر محمد بن أحمد بن نصر ابن خالويه الأصبهانى، ضبط نصه وعلق عليه أبومحمد الأسيوطى،دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط۱، ۱۴۲۷هـ ــ ۲۰۰۶م.

۷ ــ إعراب القرآن. أبوجعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق الدكتور زهيرغازى زاهد، عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية. ط۳، ۱۴۰۹هـ ــ ۱۹۸۸م.

۸ ــ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك : ابن هشام (عبدالله جمال الدين بن يوسف) ومعه كتاب عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك تأليف محيى الدين عبدالحميد. دار الجيل، بيروت، ط۵، ۱۹۷۹م.

۹ ــ البحر الماد أبوحيان الأندلسى المطبوع فى حاشية البحر المحيط، دار إحياء التراث العربى – بيروت – لبنان، ط۲ سنة۱۴۱۱هـ/۱۹۹۰م.

۱۰- البحر المحیط (غیر المحقق)، دار إحیاء التراث العربی، بیروت – لبنان، الطبعة الثانیة ۱۹۹۰م.

11- البحر المحیط ، لمحمد بن ویوسف الشهیر بأبی حیان الأندلسی، تحقیق الشیخ عادل أحمد عبدالموجود والشیخ علی محمد معوض، والدکتور زکریا عبدالمجید التونی و الدکتور أحمد النجولی الجمل، دار الکتب العلمیة ، بیروت- لبنان، الطبعة الأولی ۲۰۰۱م.

۱۲ ــ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادی. تحقیق وشرح عبدالسلام محمد هارون. مکتبة الخانجی، القاهرة، الطبعةالثالثة ۱۹۸۹م

۱۳ ــ دراسات لأسلوب القرآن الکریم، دارالحدیث، القاهرة، مصر، سنة الطبع۱۴۲۵هـ ــ ۲۰۰۴م.

۱۴- الدرالمصون فی علوم الکتاب المکنون . السمین الحبی، دارالکتب العلمیة ، بیروت – لبنان، ط ۱۹۹۹م.

۱۵- شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک المسمی، منهج السالک إلی ألفیة ابن مالک، الأشمونی (علی بن محمد). تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، مکتبة النهضة المصریة، القاهرة، ط ۱، ۱۹۵۵م.

۱۶ ــ شرح التسهیل(تسهیل الفوائد وتکمیل المقاصد)، للإمام جمال الدین ابن مالک النحوی الأندلسی، تحقیق محمد عبدالقادرعطا وطارق فتحی السید، دارالکتب العلمیة، بیروت – لبنان، ط ۲۰۰۱م.

۱۷ ــ الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل، أبوالقاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشری الخوارزمی، اعتنی بطبعه وخرج أحادیثه وعلق علیه خلیل مأمون شیحا، دارالمعرفة، بیروت، لبنان، الطبعة الأولی ۱۴۲۳هـ ــ ۲۰۰۲م.

۱۸ ــ لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقى المصرى، دار صادر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

۱۹ ــ لسان الميزان، ابن حجر العسقلانى(أحمدبن على). دارالفكر، بيروت.

۲۰ ــ المحررالوجيز فى تفسيرالكتاب العزيز. أبومحمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسى، تحقيق عبدالسلام عبدالشافى محمد، طبع دارالكتب العلمية ۲۰۰۱م، بيرت لبنان.

۲۱ ــ المحيط فى إعراب البحر المحيط، الدكتورياسين جاسم، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، ط۱، ۱۴۲۲هـ ۲۰۰۱م.

۲۲ ــ المدارس النحوية لدكتور شوقى ضيف، طبع دارالمعارف، القاهرة، لاط، لات.

۲۳ ــ معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ياقوت الحموى الرومى، تحقيق إحسان، عباس. دارصادر، بيروت، لاط، لات.

۲۴ ــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقى، دار الدعوة، استانبول، تركية، ط۱۴۰۸هـ/۱۹۸۷م.

۲۵ ــ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بإشراف الدكتور إبراهيم أنيس، والدكتورعبدالحليم منتصر، وعطية الصوالحى، ومحمد خلف الله أحمد، دار الفكر، الطبعة ۲، بلا تاريخ.

۲۶- المعجم المفصل فى علوم اللغة العربية، الدكتور إيميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط۱، ۲۰۰۲م.

۲۷ ــ همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطى، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكبت العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ۱۹۹۸م.

د لنډيزونو برخه

په اسلامي دولت کې د ګڼ شمير ګوندونو شتون[1]

په دې بحث کې ليکوال يوه ډيره مهمه مسأله څيړلې ده، او هغه دا چې آيا په اسلامي دولت کې د سياسي ګوندونو جوړولو ته اړتيا شته او که نه؟ او دا چې په شرعي لحاظ د دې ګوندونو د جوړولو حکم څه دي؟

ليکوال دغه مسأله په يو تمهيد، پنځو مبحثونو او د يوې خاتمې په ضمن کې څيړلې ده، په پيل کې يې د حزب تعريف ذکر کړي دي، او ويلي يې دي چې په ديموکراتيکو نظامونو کې حزب او يا سياسي تنظيم يو داسې منظم ټولګي ته ويل کېږي چې د بيلا بيلو سوله ايزو او سياسي وسايلو له لارې کار کوي تر څو حکومت تر لاسه کړي او خپل ټاکلي سياسي پروګرام پلي کړي.

تر هغې وروسته ليکوال هڅه کړې ده چې د اسلامي حکومت تر سيوري لاندې د سياسي ګوندونو د جوړولو په باب بيلا بيل نظريات څرګند کړي ، چې په لاندې مبحثونو کې يې څيړلي دي.

لومړي مبحث يې د هغه نظر لپاره ځانګړي کړي دي چې وايي: په اسلامي حکومت او نظام کې د سياسي ګوندونو د جوړولو ګنجايش نشته، او دا ځکه چې دا ډول ګوندونه د ديموکراسۍ زيږنده ده تر څو د هغه ډول اختلاف ممارست وکړي چې د ديموکراسۍ په نظام کې يې خلکو ته حق حاصل دي، دا چې د دغه ډول اختلاف - چې د ديموکراسۍ په نظام کې رايج او جايز دي- تصور په اسلامي نظام کې نشته نو د هغې د ممارست لپاره چې کوم سياسي ګوندونه جوړيږي د هغې وجود هم په اسلامي نظام کې ځاى نلري.

بله دا چې د سياسي متعددو ګوندونو له امله اختلاف او ډله بازي رامنځ ته کيږي، چې د ملت لپاره يې له ګټې څخه زيان زيات دي، ځکه چې اسلام د مسلمانانو ترمنځ د وروروليۍ، محبت، يو بل سره د دوستۍ او مرستې تاکېد او امر کوي او د سياسي ګوندونو د تعدد په نتيجه کې دا له منځه ځي، د دې ترځنګ دا سياسي ګوندونه د دې لپاره جوړيږي چې حکومت ته ځان ورسوي،يا په بل عبارت حکومت او چوکۍ ته ځان رسول د سياسي ګوندونو د جوړولو بنسټيز هدف او مقصد دي، چې دا کار په خپل ځاى د شرعي نصوصو له نظره ناروا دي، نو دا ټولې د ګڼ شمير سياسي ګوندونو د جوړولو ناروا پايلې دي چې له کبله يې د دغه ډول ګوندونو جوړول ناروا کيږي.

دويم مبحث: د هغه نظر لپاره ځانګړي شوي دي چې په اسلامي حکومت او نظام کې د ګڼ شمير سياسي ګوندونو جوړول ضروري او اړين بولي، دوي وايي: په اوسنيو شرايطو کې د هغه ظلم او استبداد نظامونه چې په کې يو شمير محدود خلک د ملتونو په سر مسلط دي او د هغوي برخليک ټاکي او ملتونه يې د خپلو ډيرو بنسټيزو حقوقو څخه محروم کړي دي، د دې اساسي لامل دا دي چې غير منظم افراد د دوي مقابله نه شي کولي، او

[1] - د التعددية الحزبية فی الدول الاسلامية لنډيز

غښتلي ګوندونه هم نشته چې د دوي د ظلم او استبداد مخه ونيسي ، دا چې د دغه حالت بدلول اړين او ضروري دي او له دې استبدادي نظامونو څخه ځان ژغورل فرض دي، ضروري ده چې سياسي ګوندونه رامنځ ته شي او د مستبدو واکمنانو د کنترول او مخنيوي دندې ترسره کړي، له دې کبله د سياسي ګوندونو شتون نه يوازې دا چې جايز دي، بلکې د وخت له مهمو غوښتنو څخه ګڼل کيږي.

د دغه نظر دلايل دا دي چې امر بالمعروف او نهي عن المنکر او واکمنان سمې لارې ته نيغول فرض دي او هر ملت چې په دې کې سستي او تنبلي کوي هغه د لعنت مستحق ګرځي، چې دغه شرعي دنده بيا د منظمو ګوندونو له جوړښت نه پرته سرته نه شي رسيدي، ځکه چې افراد او وګړي په يوازې ځان د ظالموا وجابرو واکمنانو د مقابلې توان او طاقت نلري.

دوي وايي چې د سياسي ګوندونو ګڼوالي داسې دي لکه د فقهي مذاهبو ګڼوالي، او لکه څرنګه چې هر فقهي مذهب د شريعت د فهم يوځانګړي منهج دي او د هر فقهي مذهب اتباع او پيروان د شريعت د فهم په همدې يو او ځانګړي منهج سره راټوليږي او د فهم همدا منهج راجح او غوره ګڼي او د نورو فقهاو فهم ته هم باطل نه وايي، همدا راز د سياسي ګوندونو تعدد او ګڼوالي هم دي، چې يو شمير خلک يو لړ ځانګړي سياستونه د ملت په ګټه ګڼي او د هغې د پلې کولو کوښښ کوي او هماغه غوره او راجح بولي او ورسره د نورو سياسي ګوندونو پروګرام هم ورته په بشپړه توګه باطل نه ښکاري،او ځينې نور بيا نورو سياستونو ته ترجيح ورکوي، او د هغې د پلي کولو هڅه کوي، پر همدې اساس دغه د ګوندونو تعدد او ګڼوالي په سياسي قضاياو او چارو کې يو ځانګړي مذهب ګڼل کېږي، او لکه څرنګه چې په فقهي قضاياو کې اختلاف ممکن دي همدا راز په سياسي قضاياو کې د نظر تنوع او د رأي اختلاف ممکن دي.

دريم مبحث يې د هغو شبهاتو د مناقشې لپاره ځانګړي کړي دي چې د ګڼ شمير احزابو په تشکيل باندې واردېږي، د بيلګې په توګه هغه شبهه چې په شرعي نصوصو کې له اختلاف څخه منع راغلې ده ، او سياسي ګوندونه هم په خپلو کې اختلاف لري، او د ګوندونو تعدد په همدې اختلاف مبني دي، نو د دې شبهې په ځواب کې يې ويلي دي چې هر ډول اختلاف ناجايز نه دي که داسې وي نو صحابو به په خپلو کې اختلاف نه و کړي، بلکې هغه اختلاف ناجايز دي چې د ملت د افتراق لامل ګرځي، چې په شرعي لحاظ له هغې څخه په اختلاف تضاد باندې تعبير شوي دي.

بله شبهه دا ده چې ګڼ شمير سياسي ګوندونه د ديموکراسۍ ځانګړتيا ده، او ديموکراسي يو بې دينه نظام او د کفارو په لاس جوړ شوي سيستم دي دا چې مونږ د کفارو سره له مشابهت څخه منع شوي يو، لدې کبله ويلي شو چې د ګوندونو تعدد هم ناروا دي، د دې شبهې په ځواب کې ليکوال ويلي دي، چې په هغه څه کې مشابهت حرام دي چې د کفارو پورې خاص او د کفارو ځانګړتياوې، لکه د زنار، صليب او ناقوس استعمال، په هغو چارو کې چې ګټور وي او د کفارو ځانګړتيا نه وي، هلته مشابهت حرام نه دي.

څلورم مبحث يې د دې لپاره ځانګړي کړي دي چې هغه څوک چې په اسلامي دولت او حکومت کې د سياسي ګوندونو تعدد نه مني او نادرست يې ګڼي هغوي د دې په بدل کې څه داسې وړانديزونه لري چې د سياسي احزابو د منفي اړخونو څخه خالي وي او په عين حال کې هغه ګټې پرې مرتبې شي چې د سياسي ګوندونو په شتون باندې مرتبيږي، په دې اړه يو وړانديز دا دي چې په اسلامي تمدن کې له ډير وخت څخه د صنفي اتحاديو سيستم رائج وه، د هر کار او ميدان پورې اړونده خلکو به خپله ځانګړې صنفي اتحاديه درلوده چې مشر به يې د غړو لخوا انتخابيده تر څو د مشکلاتو او ستونزو په حل کې هڅه وکړي او د اړتيا په وخت کې د هغوي نمايندګي وکړي، په اوسنۍ زمانه کې د صنفي اتحاديو شکل نور هم پياوړي او پرمخ تللي شوي دي، په هر هيواد کې د ډاکترانو، انجينرانو، استاذانو، تاجرانو، کارګرانو، او د ميډيا پورې اړونده کسانو او داسې نورو خپلې خپلې صنفي اتحاديې جوړې کړې دي، چې د ټولنې د ټولو خلکو نمايندګي کوي، کېدلای شي چې د عامو انتخاباتو پرځای د همدې صنفي اتحاديو څخه وغوښتل شي چې د انتخاب په ذريعه خپل نماينده وټاکي چې په پارلمان کې د دوي نمايندګي وکړي.

د دې ترڅنګ د اپوزيسيون تر ټولو غوره بديل د امر بالمعروف او نهي عن المنکر نظام دي، ځکه په اسلام کې اپوزيسيون د مخالفت لپاره نشته، بلکې مسلمان مکلف دي چې د هر چا د ښه کار تأييد وکړي او د بد کار مخالفت وکړي، او په سياسي ګوندونو کې خو مخالفت د مخالفت لپاره کېږي، بناء امر بالمعروف – چې د هر مسلمان وظيفه ده او د کوم ځانګړي حزب نه – د سياسي ګوندونو د اپوزيسيون تر ټولو غوره بديل دي، ځکه په اسلام کې خو د مسلمان حاکم طاعت واجب دي، او يواځې په هغه حالت کې يې مخالفت ضرور دي چې د شريعت مخالفت وکړي او دا کار د امر بالمعروف او نهي عن المنکر او د حسبې د نظام له لارې سرته رسيدلی شي، نو بناء متعددو سياسي ګوندونو جوړولو ته اړتيا نشته.

د دې آراو ترمنځ د مقارنې او ترجيح تر عنوان ليکي چې اصلا خو سياسي ګوندونه په خپل ذات کې نه مطلوب دي او نه ترې منع شوې ده ، اصل دا دي چې ملت بايد يو داسې حکومت ولري چې هغه اسلام په سمه معنې سره تطبيق کړي، او په دې کار کې يې بايد ملت مراقبت وکړي، همدا راز د عدل، مساوات او شوري تطبيق د اسلام نور هغه اصول دي چې اسلامي حکومت يې بايد په پام کې وساتي ، نو د هرې وسيلې او لارې څخه چې دا اهداف لاس ته راشي نو هغه شرعي وسيله بلل کېږي او هغه بايد په کار واچول شي، او استفاده ترې وشي، که په اوسنۍ زمانه کې چېرته چې يو اسلامي حکومت جوړ وي او د هغې سره داسې يو مجلس شوري وجود ولري چې د حکومت د کارونو مراقبت وکړي، او هغه سمې لارې ته توجيه کړي، او حکومت يې هم خبره ومني، نو بيا د سياسي احزابو جوړولو ته اړتيا نشته ځکه چې د دې احزابو وظيفه مجلس شوري اداء کړه.

او که چېرته د حکومت د توجیه او د حکومت د کارونو د مراقبت، او یا د ظلم او استبداد په صورت کې بله کومه لاره نه وي نو بیا سیاسي میدان ته دانګل ضروري دي، او د دې لپاره بیا یواځې دا نه چې سیاسي ګوندونه جوړول جایز دي بلکې دا کار ضروري ګرځي، ځکه چې لوي مصلحت تر دې پورې اړه لري.

په وروستي مبحث کې یې دا ویلي دي چې کله د حکومت مخالف او د هغې د اعمالو مراقبت ضروري دي نو باید دا معارضه داسې څه ځانګړتیاوې ولري چې دا اپوزیسیون د نورو څخه متمیز کړي، دا ځانګړتیاوې یې په لاندې ډول ذکر کړې دي:

دا عقیده باید ولري چې دا کار یو شرعي واجب دي.

مخالفت باید د مخالفت لپاره نه وي بلکې د خرابو کارونو مخالفت او د ښو کارونو تایید وکړي.

په اسلامي نظام کې اپوزیسیون د حکامو په خیرخواهی، او د هغوي د محاسبې پر بنسټ ولاړ دي، نو باید د شریعت التزام د دې معارضې او مخالفت بنسټ او اساس وي.

اپوزیسیون او حکومت په اسلامي نظام کې د حکومت په مسؤولیت کې شریک دي، نو باید حکومت په دې خفه نشي، او اپوزیسیون د خپل حد څخه تجاوز ونه کړي.

دوه مخیز سیاستونه او په نړیوالي سولې د هغو اغیزې[2]

یو منصفانه او عادل نړیوال نظام هم شرعا مطلوب دي او هم په نړۍ کې سوله او ثبات منځ ته راوړي، مګر له بده مرغه د نړیوالو مؤسساتو فعلي حالت او دوه مخیزو سیاستونو ټول نړیوال نظام او نړیواله سوله د خطر سره مخ کړې ده اود ملتونو په ذهنونو کې یې ددې نړیوالو مؤسساتو د موجودیت افادیت او اغیزه تر پوښتنې لاندې راوستې ده، چې په نتیجه کې یې د زور له لارې د مسایلو د حل کوښښونو رواج موندلي، له دې امله ددې قضیې څیړل ضروري او اړین وبلل شو.

په پیل کې د دوه مخیز سیاست مفهوم او بیا یې د هغه اسباب بیان کړي، او وروسته یې هغه اصول په ګوته کړي چې اسلام د هغو پر بنسټ نړیوال نظام قائمول غواړي، او بیا یې د بیلګې په توګه دوه مسئلو ته اشاره کړې چې هغه د نړیوالو مؤسساتو د دوه مخیزو سیاستونو ډیرې څرګندې بیلګې دي، دا دوه مسألي یوه د فلسطین مسأله ده او دوهمه یې د سوډان ، او بیا یې ددې دوه مخیز سیاست اضرار او زیانونه په ګوته کړي دي، او په پاي کې یې د دغې ستونزې د علاج لپاره خپل وړاندیزونه وړاندې کړي دي.

لومړي مطلب یې د (دوه مخیز سیاست) د مفهوم د ټاکلو او واضح کولو لپاره ځانګړي کړي، د دې کلمې د لغوي مفهوم د څرګندولو نه وروسته یې د دوه مخیز سیاست داسې بیان کړي چې د نړیوالو مؤسسو لخوا د یو ډول نړیوالو ستونزو سره دوه مختلف دریځونه نیول او بیلا بیل تعامل ورسره کولو ته دوه مخیز سیاست وا یي، د بیلګې په توګه د ملګرو ملتونو د مؤسسې تعامل د سوډان او عراق سره بالکل د هغه تعامل او دریځ سره توپیر لري چې همدا

[2] – ازدواجية المعايير و آثرها على السلام العالمي لزډيز

اداره يې د اسرائيلو د صهيوني دولت په وړاندې نيسي، د بيلګې په توګه عراق يواځې ددې شبهې له امله بمبار شو او حمله پرې وشوه چې ګويا عراق ګڼ وژونکې وسله لري سره له دې چې د نړيوالې مؤسسې تفتيشي ټيمونو د لسو کلو د تفتيش سره سره هيڅ هم پکې پيدا نه کړل او اسراييل چې يو اعلان شوي اتومي طاقت دي سره له دې چې ددې څخه هم انکار کوي چې د اتومي وسلو په خپراوي د بنديز ټرون لاسليک کړي او عربي هيوادونه په پرله پسې توګه ددې غوښتنه کوي چې د منځني ختيځ سيمه بايد د اتومي وسلې څخه پاکه سيمه اعلان شي.
دويم مطلب يې ددې لپاره ځانګړي کړي چې هغه اسباب معلوم کړي چې د دوه ګوني سياستونو د غوره کولو لامل ګرځيدلي دي، په دې باب يې دوه بنسټيزو لاملونو ته اشاره کړې:

لومړي: استعماري اهداف

لوي استعماري هيوادونه غواړي چې په نړۍ کې خپلې ګټې خوندي وساتي، او په ځانګړې توګه په دريمه نړۍ او اسلامي هيوادونو کې چې ددې لويو هيوادونو کومې مادي ګټې دي هغه هميشه ترخيټې لاندې کړي، ددغو هيوادونو څخه د خپل صنعت لپاره خام مواد هم ترلاسه کړي او دا هيوادونه د خپلو صنايعو لپاره بازارونه او منډۍ يانې هم جوړې کړي، ددې هدف لپاره دوي نړيوال مؤسسات او ملګري ملتونه داسې سياستونو غوره کولو ته اړباسي چې ددوي ټول سياسي او اقتصادي اهداف پکې خوندي وي، نو په دې توګه ملګري ملتونه داسې فيصلو ته اړ کوي چې په اصولو ولاړې نه وي نو له دې امله دوه مخيز سياستونه رامنځته کيږي.

دويم: ديني اهداف

په يو شمير هيوادونو کې صيهونيستي مسيحيان چې نوي مسيحيان هم ورته ويل کيږي ډير اغيزمن رول لري، دا ډله ډيره متعصبه مسيحي ډله ده چې د صهيوني پروسې سرته رسيدل او کامياببدل د حضرت عيسي عليه السلام د بيرته راتګ او د مسيحيت د غلبې لار بولي او په دې باب د تلمود او خپل مقدس کتاب په خبرو حرفي ايمان لري، د همدې امله د اسرائيلو سره د غربي هيوادونو او په ځانګړې توګه د امريکا اړيکې عقيدوي بعد اواړخ پيدا کوي، او همدا عقيدوي بعد دي چې دا هيوادونه ملګري ملتونه دې ته اړباسي چې د اسرائيلو په باب د خپلو فيصلو د تطبيق څخه سترګې پټې کړي، او يا دا چې د اسرائيلو د تاثير لاندې د يو شمير اسلامي هيوادونو په باب سخت دريځ غوره کړي او په دې توګه دوه ګوني سياستونه رامنځ ته شي.
دويم مبحث يې د شريعت د هغه اصولو په باب وضع کړي چې اسلام يې د نړيوالو اړيکو لپاره بنسټ او بنياد ګڼي، په دې باب يې لومړۍ خبره دا کړې چې دا ارزښتونه چې شريعت يې د اړيکو لپاره بنسټ ګڼي نړيوال ارزښتونه دي، دغه ارزښتونه نه د کومې قبيلې، نه کوم قوم او نه کوم هيواد پورې اړه لري، او نه هم د کومې ژبې او توکم سره تړلي دي، دلته ارزښتونه هغه حيثيت نه لري لکه په يهوديت کې چې هلته ټول ارزښتونه د يهودي عرق (توکم) پورې اړه لري، دغه اسلامي ارزښتونو ته دا توان او صلاحيت وربښي چې د نړيوالو اړيکو لپاره بنسټ جوړ شي.

په دويم مطلب کې يې په دې باب خبره کړې چې عدل او انصاف هغه لومړي ارزښت دي چې اسلامي شريعت يې د خلکو ترمنځ د اړيکو او نړيوالو اړيکو لپاره لومړني بنسټ ګرځوي، او په دې باب دا د پام وړ ده چې عدل او انصاف قائمول په هر وخت کې د هر چا لپاره اړين دي، په دې کې هيڅ استثناء نشته، تر دې چې په دې کې د دښمن او دوست توپير هم نشته، الله تعالي فرما يي: (چا سره دښمني او د چا سره کرکه دې تاسې دې ته اړ نه کړي چې عدل او انصاف ونه کړئ، انصاف کوئ ځکه چې دا تقوي ته ډير نږدې دي) د عدل په باب بله خبره دا ده چې لکه څرنګه چې الله تعالي عدل او انصاف لازمي کړي دي همداسې يې ظلم او زياتي چې د عدل مخالف صفت دي منع او حرام کړي دي، نو که نړيوالې اړيکې ددې عدل په بنسټ برابرې شي دا به ددې غوښتنه کوي چې په هر ډول ټرونونو کې چې د هر چا سره ترسره کيږي عدل او انصاف مراعات شي او دا ځکه هم اړين دي چې کله هم عدل او انصاف مراعات نشي اړيکې او ټرونونه د خطر سره مخ کيږي.

په دريم مطلب کې يې پدې بحث کړي دي چې ددې بنسټيزو اصولو څخه يو اصل دا دي چې بايد هر انسان په خپلو عهدو او عهودو باندې وفا و کړي، دا يو داسې اصل او بنسټ دي چې د نورو سره په تعامل کې اعتماد او ثقه منځ ته راوړي او دا د اسلامي تمدن ځانګړينه شميرل کيږي، په دې باب لاندې ځانګړتياوو ته اشاره کول اړين دي:

لومړي: په وعده باندې وفا کول قرآن د مسلمان ځانګړتياوو څخه شميرلي.

دويم: په قرآن کريم کې په عهد باندې د وفاء حکم ډير زيات تکرار شوي چې ددې په تاکيد او ضرورت باندې دلالت کوي.

دريم: حتي په سورت توبه کې چې د مشرکانو پر ضد په کې د جنګ اعلان شوي په دې سورت کې په عهد باندې د وفاء قضيه په مسلسله توګه تکرار شوې ده.

څلورم: په عهد باندې وفاء تر دې حده ضروري ګڼل شوې چې که کوم مسلمان د چا سره عهد ولري او دښمن هغه ته پناه وروړي نو د عهد له امله په هغه دښمن باندې هم تعارض کول درست نه دي.

پنځم: دا هم په عهد باندې په التزام تاکيد کوي چې که کله مسلمان د چا سره عهد ختمول وغواړي نو بايد هغه ته علي الاعلان ددې خبر ور کړي، چې هغه په غلط فهمۍ کې مبتلاء نه وي.

موږ ګورو چې شريعت په دې توګه عهد باندې د وفاء کولو حکم کوي سره له دې چې په اوسنۍ زمانه کې په نړيواله سطحه ټرون يو بې معني څيز ګرځيدلي دي، بلکې همدا نړيوال ټرونونه د يو چا په باب په ډير جديت سره عملي کيږي خو د بل چا په اړه په بشپړه توګه له نظر نه غورځول کيږي، چې په دې کې د حقوق بشر، د بنديانو سره د معاملې، او داسې نور ټرونونه شامل دي او ددې په نتيجه کې دوه ګوني سياستونه منځته راځي.

څلورم مطلب دې ته ځانګړي شوي چې د اسلامي شريعت يو اصل دا دي چې (د خير په کار کې يو بل سره مرسته او د ظلم په کار کې عدم تعاون) دا د اسلام د بنسټيزو اصولو څخه دي چې بايد د نړيوالو اړيکو، د

مسلمانانو په خپلو منځونو او د مسلمانانو او غیر مسلمانانو ترمنځ د اړیکو او تعامل اساس او بنسټ دا شعار وي چې هر چا سره د هر خیر په کار کې دریدل او مرسته کول او د هیچا سره د ظلم په کار کې هیڅ مرسته نه کول، که چیرته نړیوال نظام په دې بنسټ قائم شي دا به ټولو ملتونو ته ددې اطمینان ور کړي چې نړیوال نظام د هر چا د جایزو ګټو ساتنه کوي، او هیچا سره د ظلم په کار کې همکاري او مرسته نه کوي، چې ددې په نتیجه کې به نړیوال نظام پیاوړي او د اعتماد وړ وګرځي، همدا د شریعت عام اصل دي، په قرآن کې په دې تصریح شوې ده، الله تعالي فرما یي: (او د خیر په کار کې یو د بل سره مرسته و کړئ او د ګناه او ظلم په کار کې د چا سره مرسته مه کوئ) همدا د هغه ټرون څخه هم په قطعي توګه ثابتیږي چې حلف الفضول نومیده او پیغمبر علیه السلام پکې د اسلام څخه دمخه په مکه کې په کې ګډون کړي و، او د نبوت څخه وروسته یې هم هغه تایید کړي دي، د هغه ټرون خلاصه دا وه چې په هغه ټرون کې ګډون کونکي به په مکه کې د هر مظلوم ترڅنګ او د هر ظالم پرضد دریږي او د هر ظالم څخه به د هر مظلوم د حق اخیستلو هڅه کوي، ددې څخه دا هم په ډاګه کیږي چې ددې کار لپاره د مسلمانانو او غیر مسلمانو هیوادونو او مؤسساتو ترمنځ هم ټرونونه درست او ښه کار دي.

په دریم مبحث کې یې د ملګرو ملتونو د دوه مخیزو سیاستونو څه نمونې وړاندې کړې دي، ددې مبحث لومړي مطلب یې دې ته ځانګړي کړي دي چې د ملګرو ملتونو په منشور کې د ټولو هیوادونو متساوي حقوق تسلیم شوي دي، چې په دې کې د ترقې، د خپلو مواردو څخه استفاده، د خپل ځان څخه دفاع، د خپل راتلونکي په اړه فیصله او ټول هغه حقوق شامل دي چې یو هیواد یې لرل غواړي او بیا په دې اړه د ملګرو ملتونو ژمنه چې په دې برخه کې د ملتونو سره مرسته کوي، د غړو هیوادو ترمنځ به دوستانه اړیکې ټینګوي، او د شخړې او مشکل په وخت کې به د شخړې مخنیوي کیږي، مګر ددې ټولو سره ضعیفو ملتونو او هیوادونو د ملګرو ملتونو د کړو وړو په نتیجه کې په دې نړیوالې مؤسسې خپل اعتماد له لاسه ورکړي، او د ملتونو امیدونه سراب وګرځیدل، دا ملتونه دې نتیجې ته ورسیدل چې ملګري ملتونه په هغه ښه یوه نړیواله اداره نه ده چې ددې په منشور کې یې ذکر شوي بلکې دا طاقتورو هیوادونو د استعماري غوښتنو د پلي کولو لپاره یو سرپوښ جوړ کړي دي، دا د ملګرو ملتونو د ټولو کړو وړو څخه ثابتیږي او په ځانګړې توګه د ملګرو ملتونو د امنیت شوري رول خو په دې باب بالکل څرګند دي، د مسلمانو هیوادونو په اړه ددې شوري فیصلې هم د هر چا په مخکې دي، چې څرنګه یې عراق په خپلو فیصلو تباه او برباد کړ، د سوډان څخه یې نیمه برخه بیله کړه، یوه داخلي شخړه یې نړیواله کړه، مګر د ناروې او اسرائیلو په باب د همدې ډول سیاست څخه کار نه اخلي.

ددې دوه مخیزو سیاستونو یو ژوندي مثال د فلسطین قضیه ده ددې قضیې په باب خو لومړي هغه ظالمانه سیاستونه چې برتانیې، امریکا او نورو غربي هیوادونو خپل کړي وو یادول پکار دي، بیا کله چې ملګرو ملتونو د اسرائیلو پر ضد د کال ۱۹٦۸م نه تر اوسه پورې تقریبا ۳۲ قراردادونه منظور کړل، مګر تر نن ورځې یې یو قرارداد هم نه دي عملي شوي، یواځې دا نه چې قراردادونه نه عملي کوي بلکې په ډیره پاروونکې او د سپکاوي نه ډکه ښه

يې ردوي، همدا حال د هغه قرارداد هم وه چې په کال ۲۰۰۹م کې په غزه باندې د اسرائيلو د حملې او غير انساني تعامل او د بمباريو په ترڅ کې د زرګونو فلسطينيانو د وژلو په باب صادر شو، همدا راز د هغه قرارداد حال همداسې وه چې د فلسطين غربي ټرانګه کي د اسرائيلو لخوا د جدا کونکي ديوال په باب ملګرو ملتونو صادر کړ، د نړيوالې ټولنې او ملګرو ملتونو دا ټول قراردادونه اسرائيلو مسترد کړل مګر د اسرائيلو په باب هيڅ اقدامات ونه شول، او نه د هغه پر ضد کوم بنديزونه ولګول شول.

ددې برخلاف په سوډان کې د دارفور صورت حال له دې څخه بالکل مختلف دي، دا چې د استعماري هيوادونو او اسرائيلو ګټې ددې غوښتنه کوي چې سوډان بايد ضعيف شي او د قوت په حال کې پاتې نشي، نو د دارفور قضيه چې د سوډان يوه داخلي قضيه وه دوي راپورته کړه او د همدې قضيې په بنسټ نړيوالې محکمې د سوډان د جمهور ريس عمر بشير پر ضد فيصله صادره کړه تر څو هغه د سوډان د يو والي او استقلال پرسر د ډيرو خبرو او دريځونو نه تير شي ، دا په داسې حال کې چې لويس مورينو اوکامبو د نړيوالې محکمې لوي څارنوال لخوا په عراق کې د امريکا او برتانيې د پوځونو لخوا د خطرناکو جرائمو د ارتکاب پر ضد وړاندې شوې ۲۵۰ عريضې مسترد کړې چې د ظلم ښکار شووخلکو لخوا وړاندې شوې وې، په همدې ډول امريکا په ۲۰۰۲م کال کې د امنيت د شوري څخه ددې موافقه ترلاسه کړه چې امريکا يې پوځونه بايد د عدل د نړيوالې محکمې په وړاندې د ودريدلو څخه معاف کړي شي او دا په دې دليل چې د تروريزم پر ضد جنګ کې به خلک په دوي دروغجن تورونه لګوي، همدا راز همدې لويس مورينو اوکامبو د ۲۰۰۹م کال د فروري د مياشتې څخه را په دې خوا د اسرائيلي پوځونو د هغه جرايمو چې په غزه باندې د حملې په وخت يې د انسانيت پر ضد د هغو ارتکاب کړي وو ۲۲۱ عريضې مسترد کړې، مګر د سوډان د يوې داخلي شخړې په سر يې د سوډان رئيس جمهورته سزا ورکړه، دا ددې محکمې د عدل نمونه ده او د دوه مخيز سياست يوه واضحه او څرګنده بيلګه!.

بله بيلګه يې چې وړاندې کړې هغه د جنګي بنديانو سره د تعامل قضيه ده، د ملګرو ملتونو منشور د جنګي بنديانو هر ډول حقوق خوندي کړي دي او هر ډول ظلم او تيري څخه يې د هغوي د خوندي ساتلو لپاره په خپل منشور کې ډير مواد ځاي پرځاي کړي دي، همدا راز ګڼ شمير پروتوکولونه يې د غړو ترمنځ لاسليک شوي دي، مګر د ۱۹۴۹م کال څخه تر اوسه پورې ملګري ملتونه په دې نه دي توانيدلي چې امريکا ددې ټرونونو په رعايت باندې ملزمه کړي، سره له دې چې امريکا ددې ټرونونو غړيتوب هم لري، مګر په عراق، او افغانستان کې د بنديانو د حقوقو بې شميره مخالفتونه کيږي او د بنديانو پر ضد د بې ساري جرايمو څخه کار اخلي چې په دې اواخرو کې په خپله د امريکا حکومت او (**FBI**) په دې باب ډير سندونه افشاء کړل چې د امريکا د هغه وخت د وزير دفاع رمسفيلد لخوا امضاء شوي وو او تفتيشي افسرانو ته يې د داسې وسايلو د استعمال اجازه ورکوله چې د بنديانو د حقوقو باندې څرګند تجاوز ګڼل کيده، همدا راز د اسرائيلو په زندانونو کې د فلسطيني بنديانو پر ضد هغه بې شميره تجاوزات او بنديانو د حقوقو د پايمالېدلو حوادث د حصر او حساب څخه بيرون دي، چې د حقوق

بشر بيلا بيل تنظيمونه يې په پرله پسې توګه نړيوالو ته وړاندې کوي، مګر ددې ټولو سره نړيواله ټولنه او ملګري ملتونه ددغو هيوادونو پر ضد د هر ډول اقدام څخه عاجز دي، مګر په ډيرو حالاتو کې د همدې قضيې په باب هيوادونه تهديدېږي چې دا پخپله د دوه مخيزو سياستونو يوه لويه بيلګه ده.

دريم مبحث يې ددې لپاره ځانګړي کړي چې ددې نړيوالو دوه مخيزه سياستونو اغيزې په نړيواله سوله باندې څه دي؟ طبيعي مسئله ده چې ددې دوه مخيزو سياستونو اغيزې په نړيواله سوله باندې ډيرې ناوړه او بدې دي، ددې دوه مخيزو سياستونو له امله نړيوالو مؤسساتو او ملګرو ملتونو خپل مصداقيت له لاسه ور کړي، چې دهغې په نتيجه کې دغو نړيوالو مؤسساتو خپل مؤثريت او اغيز بايللي دي، او دغو مؤسساتو ته يواځې په دې سترګه کتل کيږي چې دا د استعماري هيوادونو د کار آلې دي او بل هيڅ حيثيت نه لري، چې په نتيجه کې يې ددې مؤسساتو تر تاثير لاندې د شخړو د حل لپاره سوله ايزو هڅو خپل اهميت د لاسه ور کړي، او هر څوک د زور او جنګ له لارې خپلې شخړې حل کول غواړي چې دا د نړۍ امن د ګواښ سره مخ کوي، مګر په دې باب لاندې اغيزو ته لنډه اشاره کوو:

دا دوه مخيزه سياستونه د اسلام او غرب ترمنځ د خبرواترو او حوار په وړاندې يو لوي خنډ دي، او دا په اسلامي نړۍ کې دا شعور تقويه کوي چې د تمدنونو ترمنځ خبرې اترې يو بې ګټې شعار دي چې هيڅ نتيجه پرې نه مرتبېږي، او دا باور نور هم پياوړي کيږي چې ددې دوه مخيزه سياست تر شا همدا د تمدنونو اختلاف پروت دي او غرب غواړي چې د همدې نړيوالو مؤسساتو څخه د يوې آلې په حيث کار واخلي او د تمدنونو په دې جګړه کې برې تر لاسه کړي.

دا تصور تقويه کوي چې د هضم شوو حقوقو د لاسته راوړلو لپاره يواځينۍ لار د زور د استعمال لاره ده، ځکه چې نړيوال مؤسسات ظالمانو هيوادونو ته مشروعيت او قانوني بڼې ورکولو لپاره کار کوي او بس.

د هغه حرکتونو او خوځښتونو کار تر سوال لاندې راولي چې په ملي، سيميزه او نړيواله سطحه د سوله ايز بدلون لپاره کار کوي.

د حقوق پوهانو په ذهن کې د نړيوالو ټولنيزو مؤسساتو په اړه شکونه او شبهات را ولاړوي چې نه خو دا مؤسسات د انساني ضمير اواز منعکس کولي شي، او نه ددې توان لري چې لوي او ځواکمن هيوادونه د نړيوالو ترونونو احترام او پلي کولو ته اړ کړي.

همدا دوه مخيز سياستونه په اسلامي نړۍ کې د پرمختګ حرکت په ټپه دروي، او دا ځکه چې عام ولسونه چې کله ګوري چې حکومتونه د نړيوالو مؤسساتو او ځواکمنو هيوادونو ددې دوه مخيزو سياستونو په وړاندې چوپ پاتې کيږي، ولسونه د حکومتونو پر ضد راپاريږي او دا حکومتونه ددې مؤسساتو او ځواکمنو هيوادونو غلامان بولي او په دې توګه په ټولنو کې د شخړو لپاره زمينه برابريږي، ددې په نتيجه کې د حکومتونو لخوا په امنيتي ځواکونو مصارف زياتيږي او حکومت د خپل ملت سره په شخړه اخته کيږي او د پرمختګ حرکت په ټپه دريږي.

په پاي کي ليکوال د يو شمير سياست پوهانو او د اسلامي هيوادونو او اسلامي نړۍ د مؤثرو شخصيتونو لکه امير ترکي الفيصل (د سعودي عربستان د خارجه چارو وزير) عبد الله بدوي (د مالیزیا پخواني صدر اعظم) اکمل الدين احسان اوغلو (د اسلامي هيوادونو د تنظيم سکرتر جنرال) عمرو موسي (د عربي هيوادونو د ټولنې پخواني سکرتر جنرال) ماجد عبد الفتاح (د مصر د جمهور رئيس ويايند) او څه نورو تصريحات او څرګندونې نقل کړې دي چې دا دوه مخيز سياستونه د ډيرو مشکلاتو بنسټ بولي او په پاي کي يې نتايج او توصيې ذکر کړې دي.

د شاه ولي الله او مولانا مودودي د ترجمو د اساليبو د مقارنې دنتايجو په رڼا کې د قرآن کريم د ژباړې غوره اسلوب[3]

د قرآن کريم د ترجمې په باب په يوې تاريخي لړۍ کې دعلماؤ ترمينځ ډير شديد اختلاف موجود ؤ، يو شمير علماؤ يوازې دا نه چې دقرآن کريم ژباړه يې حرامه ګڼله، بلکې په دي باور وو چې دا کار ناشوني هم دي، له بله پلوه يې دا په اسلام کي د تحريف يوه پلمه بلله، مګر بيا يو شمير نورو علماؤ يوازې دا نه چې دقرآن کريم ترجمه يې واجب ګڼله بلکې دا يې له عربي ژبې څخه پرته د نورو ژبو دويونکو لپاره د اسلامي دعوت د رسولو يوه غوره وسيله بلله، او داسې ښکاري چې دا اختلاف هغه وخت نور هم پياوړي شو چې مسلمانانو وليدل چې د اسلام پر ضد د يو شمير متعصبو مستشرقينو لخوا د قرآن کريم ترجمه د خپلو زهرو د شيندلو لپاره استغلال شوه، وروسته دا اختلاف په دې پاي ته ورسيده چې د قرآن کريم ترجمه جايز ده، مګر په دې شرط چې دژباړې لپاره يو لړ داسي شروط وضع کړاي شي، چې د قرآن دترجمې د ناوړه اهدافو لپاره داستعمال مخه ونيول شي.

ددي ترڅنګه څرنګه چې د قرآن د ترجمې قضيه يوه خطرناکه قضيه ده، چې په دي کي لږه بي احتياطي هم الله تعالي باندي د درواغو تړلو مرادف ګرځي، نو بناء په دې کې د شديد احتياط اړتيا ده، د همدې احتياطاتو څخه يو هم هغه اسلوب دي چې يو مترجم يي بايد د قرآن د ترجمې پر مهال غوره کړي، بلکه د اسلوب غوره کول پخپله د قرآن د ترجمې په جواز او عدم جواز کې نيغ په نيغه تاثير او اغيزه هم لري.

په همدې موخه په دي څيړنه کې ليکوال د قرآن کريم دوې ترجمې څيړلي دي چې يوه يې په فارسي ژبه د امام شاه ولي الله دهلوي ژباړه ده چې په فارسي ژبه د قرآن کريم د ډيرو دقيقو ترجمو له جملي څخه شميرل کيږي، او دويمه يې په اردو ژبه د مولانا سيد ابو الاعلي مودودي ترجمه ده چې دا هم په هغه ژبه يوه دقيقه او علمي ترجمه ده، ددي دواړو د ترجمې اساليب څيړل شوي دي ترڅو ددې مقارني په نتيجه کي د قرآن کريم د ترجمې لپاره د غوره اسلوب انتخاب وکړاي شي.

ترجمه څه ته وايي:

[3] – د الاسلوب الامثل لترجمة القرآن الكريم بين ولى الله الدهلوى والاستاذ المودودى لنډيز.

لومړي ليکوال د ترجمې لغوي مفهوم واضح کړي، او بيا يې د مطلقې ترجمې اصطلاحي مفهوم بيان کړي، چې لنډيز يې دا دي چې: له يوې ژبې څخه بلې ژبې ته د يو نص يا ليکنې اصلي روح منتقل کولو ته ترجمه ويل کيږي، او د ترجمې د علماؤ په نزد تر ټولو غوره او ښه ترجمه هغه ده چې لوستونکي ددې احساس وکړي چې هغوي ترجمه نه بلکې يوه ابداعي ليکنه لولي.

کله چې د کومې ژبړې د لوستلو په وخت دا احساس لوستونکي ته پيدا شي نو دا بهترينه ترجمه بلل کيږي، خو دا خبره دعامو ژباړو په باب روغه خبره ده، مګر د قرآن کريم د ترجمې قضيه له دې څخه ډير توپير لري او دقرآن کريم په ژباړه کې بايد له ډير احتياط څخه کار واخيستل شي.

آيا د قرآن کريم ژباړه جايز ده؟

بيا ليکوال دا پوښتنه څيړلې ده چې آيا د قرآن کريم ترجمه جايز ده او که نه؟

د تيرې هجري پيړۍ په نيمايي کې د قرآن کريم د ترجمې د جواز او عدم جواز خبره ډيره ګرمه قضيه وه، او د عثماني خلافت يو وروستني خليفه سلطان عبد الحميد د قرآن کريم د ترجمې په باب قطعي حکم صادر کړي ؤ چې دا يې ممنوع ګرځولې ؤ، دا اختلاف يوازې په لفظي ترجمه کې منحصر نه ؤ، بلکې يو شمير علماؤ مطلقا د قرآن ترجمه ناجايزه بلله، او دا کار يې يو داسې بدعت باله چې نه پيغمر عليه السلام کړي دي او نه صحابه کرامو، بلخوا يو شمير نورو علماؤ دا نظر درلوده که د قرآن کريم ترجمه په نورو ژبو کي صورت ونيسي نو دا به د قرآن کريم د تکذيب سبب شي، ځکه کفار به يې يوازې د رد کولو لپاره لولي، د همدې قضيې د څيړلو لپاره امام بخاري په خپل کتاب صحيح البخاري کې په دې عنوان يو باب وضع کړي دي (باب هل يرشد المسلم أهل الكتاب أو يعلمهم الكتاب) په دې اړه حافظ ابن حجر د علماؤ اختلاف ذکر کړي ، امام مالک دا جايز نه ګڼي چې کافر ته دې د قرآن تعليم ورکړل شي، امام ابو حنيفه په دې کار کې کوم ستونزه نه وينې، او د امام شافعي څخه هم د جواز او هم د عدم جواز قول نقل شوي دي، مګر د ليکوال له نظره د طباعت په دې عصر کې دا اسباب قانع کووکي اسباب نه دي چې ددي ويري له امله دي د قرآن کريم ژباړه صورت ونه نيسي چې کافران به پري آګاه او خبر شي، او يواځې د قرآن د تکذيب لپاره به تري کار واخلي، ځکه د مصحف د طباعت نه وروسته قرآن مسلمان او کافر هر يو ته ميسر دي او لولي يې، بله دا چې قرآن خو ددې لپاره دي چې کفار يې واوري ويې لولي تر څو د هغه له دعوت څخه متأثر شي، او قرآن هم همدا تاثير لري، نو د ترجمې په منع کولو د قرآن د تاثير او اغيزې مخنيوي پکار نه دي.

يو شمير علماء په دي نظر وو چې اصلا د قرآن ترجمه ممکنه نه ده، او دا ځکه چې قرآن خو يو معجز کتاب دي، هغه په دوه ډوله معناګانو مشتمل دي، يو لومړنی معناوې، او دوهم ثانوي معناګاني، همدا راز بلاغي اسلوبونه لکه استعارات، کنايات، مجازات، تشبيهات، تعظيم او تحقير او داسې نور چې کلام د ظاهر پر ځاي د حال او مقام د مقتضي او غوښتني سره برابروي، او دا ټول د ترجمې په نتيجه کې بلې ژبې ته منتقل کول که ناممکن نه وي نو انتهايي مشکل او ناشوني کار دي، له همدې امله به علماؤ ويل چې دقرآن کريم ددې معناګانو انتقال به په ژباړې

سره بلې ژبې ته ممکن نه وي، نو دقرآن ترجمه یو عبث او بې فایدې او دځینې علماؤ په نظر ناروا کار دي او کوم کار چې ګټه نه لري هغه هیڅ پکار نه دي.

ددې ترڅنګ یو شمیر علماء چې د قرآن کریم ترجمه خو محال (ناشونې) نه ګڼي مګر بیا هم وایي چې د لاندي لاملونو له امله ممنوع او نادرست کار دي:

لومړي: د زماني په تیریدو سره به ترجمه د قرآن کریم د اصلي نص ځاي ونیسي، او په دې توګه به ترجمه د قرآن د اصلي نص د ضایع کیدو سبب وګرځي، لکه په تورات او انجیل کي چې وشول، نو څرنګه چې دا یوه لویه مفسده ده چې د قرآن دترجمې په صورت کې دهغه ویره ده، نو بناء دا کار باید ناجایز وي.

دوهم: ډیرې غیر دقیقي ترجمې به د امت ترمینځ د اختلاف سبب او لامل وګرځي، او د کوم کار څخه چې دا لازمیږي هغه نادرست او ناروا کار دي.

دریم: د امت د وحدت د مهمو اسبابو څخه یو بنسټیز سبب ـ د ژبو او ملتونو د تنوع سره سره ـ عربي ژبه ده، او عربي ژبې ته امت د همدې لپاره ډیره پاملرنه کوي او په اهمیت ورته قایل دي چې قرآن پرې ولولي، او کله چې قرآن ترجمه شي دا باعث به ختم شي، او په دې توګه به د اسلامي امت وحدت ته ضربه ورسیږي، او دا کار هم لویه مفسده او تاوان دي چې د قرآن کریم په ترجمې مرتبیږي نو بناء د قرآن ترجمه نادرسته او ناجایز کار دي.

لیکوال دا ټولې نظریې او تبریرات مناقشه کړي او ویلي یې دي چې په حقیقت کې دا ټولې غلط فهمۍ او یا بې ځایه ادعاګانې دي چې له دې امله مورږ هغه ښکاره فایده چې د قرآن کریم په ترجمې تر لاسه کیږي له لاسه نه شو ورکولي، د مثال په توګه دلته ددې مبرراتو لنډه مناقشه د لوستونکي مخ ته ږدو:

لومړي مبرر: دا روغه خبره نه ده چې ورو ، ورو به ترجمه د قرآن کریم د اصلي نص ځاي ونیسي، دا ځکه چې د امت ټول معتمد علماء دا جایز نه ګڼي چې دقرآن ترجمه دې د قرآن کریم له اصلي نص څخه پرته چاپ شي، همدا رنګه د قرآن کریم ترجمې ته هیڅوک هم قرآن کریم نه وایي، تر دې چې د قرآن کریم ترجمه هم ورته نه وایي بلکې د قرآن کریم د معانیو ترجمه یې بولي، کله چې دا احتیاط موجود وي ترجمه هیڅکله هم د قرآن کریم د اصلي نص ځاي نشي نیولي.

دویم مبرر: دا چې نادرستي او غیر دقیقي ترجمې به د امت ترمنځ د اختلاف سبب او لامل وګرځي.

په دې اړه باید ووایو چې دا صحیح خبره ده چې که ترجمه غیر دقیقه او نا درسته وي، او په دې د علماؤ اتفاق وي نو داسې ترجمې به د امت د اختلاف سبب ګرځي، او داسې ترجمې چونکه د امت د ګمراهي سبب ګرځي نو حرامې او ناجایزې به وي، او امت د همدې ناجایزو ترجمو د مخنیوي په خاطر د قرآن د مترجم لپاره هغه شروط وضع کړي چې د یو مفسر لپاره یې علماء اړین بولي او دا ځکه چې ترجمه هم په حقیقت کې یو ډول تفسیر دي، مګر که د ترجمو ترمنځ اختلاف داسې اختلاف وي چې هغه د فهم د تعدد او تنوع له امله رامنځ ته شوي وي، نو

داسي اختلاف ښه او معتبر اختلاف دي او بايد وزغمل شي، لکه د تفسير په کتابونو کې چې دا ډول اختلاف معتبر ګڼل شوي دي، او چا هم ددې غوښتنه نه ده کړې چې له دې امله دې د قرآن کريم پر تفسير پابندي ولګول شي.

دريم مبرر: د قرآن کريم د ترجمې د ممانعت لپاره دريم مبرر دا ښودل شوي دي چې له دې امله به عربي ژبې ته د امت توجه کمه شي.

د ليکوال په نظر داهم صحيح خبره نه ده، او دا ځکه چې مورِ عملي دليل ګورو چې بې شميره ژبو ته قرآن کريم ترجمه شوي دي، مګر پر هغو ژبو خبرې کونکي مسلمانان تر اوسه پورې عربي ژبه يادوي او اهتمام پرې کوي، او دا ځکه چې عربي ژبه ددې لپاره خلک زده کوي چې په شرعي علومو کې تعمق پيدا کړي، او دا کار د قرآن کريم د ترجمې د لوستلو په صورت کې نه شي تر لاسه کيدلاي.

همدا راز بې شميره نور مصادر هم په عربي ژبه دي چې مسلمانان دې ته هڅوي چې عربي ژبه يادە کړي، بلکې د قرآن ترجمه به د عربي ژبې د خپريدو لامل وګرځي او دا په دې توګه چې د قرآن ترجمه به د اسلام د نشر وسيله وګرځي او د اسلام خپريدل پخپله دعربي ژبې زده کړې ته خلک هڅوي.

د هغو علماؤ دلايل چې ترجمه ضروري بولي

له دې وروسته ليکوال په دې ټينګار کوي چې نه يوازې دا چې د قرآن د ترجمې د ممانعت لپاره ذکر شوي مبررات قانع کوونکي نه دي، بلکې دلته داسې دلايل او مبررات شته چې دقرآن کريم ترجمه لازمي او ضروري ګرځوي او هغه مبررات په لاندې ډول دي:

لومړي: الله تعالي خپل پيغمبر د ټول بشريت د نجات لپاره راليږلي دي، او داسلام دعوت د ټول بشريت لپاره دي، په دې بې شميره دلايل وجود لري، او مسلمان امت پر هغه څه مأمور دي چې رسول الله صلي الله عليه وسلم پرې مأمور ؤ، او هغه دا چې بايد د الله تعالي ددين دعوت ټولو خلکو ته ورسوي، او ددې دعوت تر ټولو غوره لار د قرآن کريم ژباړه ده ځکه چې قرآن کريم ددې دعوت اصلي محور دي.

دويم: پخپله رسول عليه السلام چې کله د نړۍ بادشاهانو ته کوم ليکونه استول هغه ټول ليکونه پر قرآني آيتونو مشتمل وو، او دا څرګنده خبره ده چې په دې خطونو باندې د پوهيدلو يوازېنۍ لاره د هغو ليکونو اړونده ژبو ته ژباړه وه، نو دا پخپله په دې دلالت کوي چې کفارو ته د قرآن کريم په ژباړه کې کوم اشکال نشته، همدا راز د صحابه يې کرامو تقريرونه او خطبې د يو شمير تابعينو لخوا ترجمه کيدلې، او طبيعي خبره ده چې په دې ويناوو او خطبو کې به قرآني آياتونه هم وو، دا کار په اسلام کې د نوو خلکو تر شاملېدو وروسته ، په ځانګړې توګه کله چې دفارس اوسيدونکي په اسلام مشرف شول او د عربي ژبي سره بلد نه وو صورت نيوه، نو دا ټول د قرآن کريم د ترجمې په جواز دلالت کوي.

د ترجمې د جواز شرطونه

کله چې ژباړه جایزه شوه نو روښانه خبره ده چې ددې لپاره څه شرطونه هم شته چې هغه باید دقرآن کریم په ژباړه کې په پام کې ونیول شي، او هر کله چې دا شرطونه مراعت نه شي بیا دا ژباړه نادرسته او ناجایزه ګرځي، هغه شرطونه په لنډه توګه په لاندې ډول دي:

لومړي : هغه شرطونه چې په یو ښه مترجم کي باید موجود وي، هغه دوه شرطه دي: لومړي دا چې مترجم په هغو دواړه ژبو چې ترجمه ترې کوي او یا ترجمه ورته کوي، په بشپړه توګه پوه او اګاه وي، او د دواړو ژبو له فرهنګي او ثقافي پس منظر څخه خبر وي.

دویم ډول شرطونه: د قرآن کریم د مترجم په حیث په یو مترجم کې باید د یو مفسر ټول شرطونه متوفر وي، او دا ځکه چې ژباړه په حقیقت کې یو ډول تفسیر دي، ځکه چې مترجم یو ځل ځان په قرآن پوه کوي او بیا هغه خپل فهم او برداشت هغې بلې ژبې ته منتقل کوي، او د قرآن کریم فهم په حقیقت کې په تفسیر باندي متوقف دي، د مفسر شرطونه په لاندې ډول دي:

د ژباړونکي عقیده باید روغه او صحیح وي.

1. د قرآن کریم د ترجمې څخه یې هدف درست وي، دا غرض نه وي چې ددې په ذریعه د خپل بدعت تأیید وکړي.
2. باید په ترجمه کې یې اعتماد په هغه تفسیر باندې وي چې په قرآن او سنت کې راغلي دي.
3. باید په عربي ژبه کې پوره مهارت ولري او د عربي ژبې په علومو کې لکه: نحو، صرف، بلاغت او داسې نورو کي پوره مهارت ولري.
4. د علوم القرآن له علم څخه باخبر وي، او علم پرې ولري.
5. د اصول فقهې په علم کې پوره درک ولري، ځکه چې په دې علم کې د تفسیر له قواعدو څخه بحث شوي دي.
6. فقه باندې عالم وي.
7. پر علم العقیدة هم وپوهیږي.
8. یو شمیر علماء یو څه عصري معارف او علوم هم لازمي ګڼي، لکه د بشریت تاریخ، ټولن پوهنه، اروا پوهنه، تاریخ الادیان، د پیغمبر علیه السلام سیرت، د پخوانیو آثارو علم او داسې نور.

په کوم مترجم کي چې دا شرطونه موجود وي، د هغه ژباړه به روغه ژباړه وي، او د کومې ترجمې په مترجم کې چې دا شرطونه متوفر نه وي هغه به نادرسته ژباړه وي، ددې په اساس ترجمې په لاندې ډولونو ویشلي شو:

لومړي: د مستشرقینو ترجمې: چې ددوي ترجمې په خپلو کې یو دبل سره توپیر لري، مګر په عامه توګه د یو شمیر شرطونو د نشتوالي له امله د مشکلاتو او ستونزو څخه خالي نه دي.

دویم: د کافرو او ګمراه فرقو ترجمې: لکه د قادیانیانو، د سنت د منکرینو ترجمې، دا هم د اعتماد وړ نه دي.

دريم: د مسلمانو علماؤ صحيح ترجمې: چې په هغې کې ټول شرايط مراعات شوي وي، دا د اعتماد وړ ترجمې دي.

څلورم: د مسلمانو علماؤ لخوا غلطې ترجمې: په دې هم اعتماد نه دي پکار، مګر ددې ټولو تراجمو دقيقه څيړنه پکار ده چې په هره ژباړه د هغې د حال سره سم حکم وشي.

د قرآن کريم د ژباړې (ترجمې) اسلوب

ددي ټولو ترڅنګ د ترجمې صحت او جواز ددي پورې هم اړ لري چې د ترجمې لپاره کوم اسلوب غوره کړاي شوي دي، که چېرته مناسب اسلوب ورته غوره شوي وي بيا به ژباړه د اعتماد وړ وي او که نادرست اسلوب ورته اختيار شوي وي بيا غير معتمده وي، د ترجمې د اساليبو په باب په عامه توګه علماء وايي چې دا په دوه اسلوبو سرته رسيدلي شي:

لومړي لفظي ترجمه، او دويمه مفهومي ترجمه، يعني چې په ترجمه کي ددي خبرې خيال وساتل شي چې په ژباړه کې هغه فهم نقل کړي چې مترجم يې تر لاسه کوي، پرته له دي چې لفظ لفظ ترجمه کړي، ولې امام شاه ولي الله دهلوي رحمه الله وايي چې د ترجمې اساليب په دې دوو خبرو کې منحصر نه دي؛ بلکې ګڼ شمير اساليب وجود لري چې بايد د هغې څخه يو مناسب اسلوب اختيار کړاي شي، دا اساليب د شاه ولي الله دهلوي له نظره په لاندې ډول دي:

لومړي اسلوب: لفظي ترجمه

په دې ژباړه کې مترجم د قرآن کريم تر هر عربي لفظ لاندې د هغه ترجمه ليکي، د ليکوال له نظره دا اسلوب هيڅ ګټه نه لري، او دا ځکه چې د ترجمې څخه به دوه هدفه وي، لومړي دا چې، دا ترجمه په لمانځه او نورو عباداتو کې د هغه چا لپاره چې عربي نشي لوستلي د قرآن کريم قائمقام وګرځي، او دوهم دا چې دا ترجمه د قرآن کريم د فهم وسيله وګرځي، ددې ترجمې څخه ددې دواړو هدفونو څخه يو هدف هم لاس ته نه راځي، او دا ځکه چې ترجمه د قرآن کريم قائمقام نشي کيدلي په دې ځاي کي د احنافو مذهب په تفصيلي توګه څيړلي دي چې هغوي ته ددي نسبت کيږي چې ترجمه د قرآن کريم قائمقام کيدلي شي، او دويم هدف چې په قرآن باندي خلک پوه شي دا هدف هم تري نه تر لاسه کيږي، او په کوم اسلوب چې هيڅ هدف نه مرتب کيږي هغه بې فايدې او عبث کار دي، نو څوک چې په دي اسلوب د قرآن کريم ترجمه کوي هغه يو بي فايدې کار کوي، بلکې په دې توګه قرآن کريم د يو داسې کتاب په توګه خلکو ته وړاندي کوي چې په هغه کې هيڅ تاثير نشته، ځکه لفظي ترجمه په هيڅ شکل د قرآن کريم روح او اصلي هدايت او مضمون خلکو ته نشي منتقل کولي، همدا خبره شاه ولي الله دهلوي هم کوي او همدا د مولانا مودودي نظر هم دي، نو دا اسلوب د دې دواړو پوهانو له نظره درست اسلوب نه دي.

دويم اسلوب: ازاده مفهومي ترجمه

دي دويم اسلوب ته د حاصل معني د ترجمې اسلوب هم ويلي شو، هغه په دي معني چې مترجم بې له دې چې د قرآن د عبارت رعايت وکړي، د قرآن عبارت لولي او هغه په خپل ذهن کې کښينوي او بيا هغه اړونده ژبې ته منتقل کوي، دا اسلوب هم د شاه ولي الله دهلوي له نظره درست اسلوب نه دي، او دا ځکه چې په دې کې هغه احتياط نه مراعت کيږي چې د قرآن کريم نص يي غوښتنه کوي .

د شاه ولي الله دهلوي خيال دا دي چې له دې امله د قرآن کريم د تحريف لاره هواريږي، مگر په ظاهره مولانا مودودي د قرآن کريم د ترجمې لپاره همدا اسلوب غوره گڼي، خو په دې شرط چې هغه احتياطات مراعت شې چې قرآن کريم سره تعامل يې غوښتنه کوي، مولانا مودودي ددې اسلوب د اختيارولو لپاره ډير لاملونه ذکر کړي دي، ددې لاملونو له جملې څخه يو دا دي چې په دي اسلوب سره د قرآن کريم اصل پيغام په آسانه توګه نقليدلاي شي، او دا اصلي پيغام د خپل مؤثر روح سره په همدې اسلوب سره ممکن دي، خو په لفظي ترجمه کې دا کار ناممکن دي.

بل مبرر دا بنايي چې قرآن کريم د خطاب په اسلوب نازل شوي دي، او کله چې خطابي اسلوب کتابي اسلوب ته منتقل کيږي هلته بيا د خبرو د ربط لپاره د ځينو کلماتو د زياتولو اړتيا ليدل کيږي، چې په عربي کې خو د تفسير له لارې دا مسأله حل کيږي، مگر نورو ژبو ته د ترجمې پر وخت بايد ددې اسلوب څخه په استفادې سره دا ستونزه حل کړاي شي، چې دا کار په لفظي ترجمه کې ممکن نه دي.

همدا راز ددې اسلوب د مبرراتو په ضمن کې وايي: قرآن کريم په عربي اسلوب نازل شوي دي، او د قرآن کريم په نص کې يوه مصطلح کله په يوه معني باندي راځي او کله همدا مصطلح په بل ځاي کې په بله معني باندې راغلې وي، ددي رعايت خو د حاصل معني د ترجمې په اسلوب کې مراعت کيدلي شي، مگر په لفظي ترجمه کې دا ناممکن دي، ددې او ددې په څير نورو مبرراتو له امله مولانا مودودي د قرآن د ترجمې لپاره دا اسلوب غوره کړي دي، مگر دا ورسره وايي چې سره له دې چې زه د لفظي ترجمې د قيودو څخه آزاد يم، خو دا آزادي مې په داسې احتياط سره استعمال کړې چې له هغه حد څخه تجاوز ونه کړم چې د قرآن په نص کې يي احتمال شته.

دريم اسلوب: د تيرو دواړو اسلوبونو جمع

دريم اسلوب د ذکر شوو داوړو اسلوبونو ترمنځ جمعه ده، په دې معني چې مترجم لومړي د قرآن کريم لفظي ترجمه وکړي، او بيا تر هغې لاندې د قرآن کريم د مفهوم ترجمه وکړي، تر څو په دواړو اسلوبونو کې چې کومې غلطۍ او خللونه دي له هغو څخه ځان وساتي.

شاه ولي الله دهلوي دا اسلوب هم ذوق سليم څخه ليږې گڼي، او وايي چې له دې څخه د مبتدئ په ذهن کې تشويش راولاړيږي او د علماؤ لپاره د استفادې وړ نه دي، ددې ترڅنگ چې په دې کې کوم اوږدوالي دي هغه هم سليم ذوق نه مني.

څلورم اسلوب: لفظي ترجمې ته مايله مفهومي ترجمه

دا هغه اسلوب ده چې امام شاه ولي الله دهلوي غوره کړي دي، او په خپله ترجمه (فتح الرحمن في ترجمة القرآن) کې يې تطبيق کړي دي، دا په حقيقت کې مفهومي ترجمه ده، خو د ډير احتياط سره چې په ترجمه کې نه خو د قرآني نص د ترتيب څخه ووځي، او نه په ترجمه کې داسې کلمات اضافه کړي چې د قرآن په نص کې د هغې عربي مقابل نه وي مګر په ډيرو نادرو ځايونو کي، همدا اسلوب امام ولي الله دهلوي غوره کړي دي، سره له دي چې دا ډير ګران کار دي چې يو شمير مشکلاتو ته يې په خپل رساله (المقدمة في قوانين الترجمة) کې اشاره هم کړې ده.

د بحث لنډيز

د بحث لنډيز دا شو چې شاه ولي الله دهلوي او مولانا سيد ابو الاعلي مودودي رحمهما الله، دواړه په دې متفق دي چې حرفي او لفظي ترجمه سمه نه ده، او نه دا صحيح ده چې مترجم په بشپړه توګه د قرآن د نص له قيودو څخه ځان آزاد محسوس کړي او يوازې د قرآن کريم مفهوم خپلې ژبې ته منتقل کړي، دا دواړه اساليب دمنلو وړ نه دي، بلکې يوازې يو اسلوب دواړه جايز ګڼي چې هغه د مفهومي ترجمې اسلوب دي، مګر د دواړو ترمينځ فرق دادي چې، شاه ولي الله دهلوي باندې احتياط غالب دي، نو هغه د لفظ او عبارت ډير رعايت کړي دي، تر دي چې ترجمه يې لفظي ترجمې ته ورنږدې کړې ده، (خو په حقيقت کې لفظي ترجمه نه ده). او په مولانا مودودي باندې د مفهوم او معنې رعايت غالب شوي دي، او دې اړخ ته يې زياته توجه کړې ده چې د قرآن ترجمه يې آزادې ترجمې ته ورنږدې کړې ده.

په حقيقت کې دا دواړه د يو اسلوب دوه انتهاګانې دي، نو ويلې شو چې روغ او جايز اسلوب همدا د مفهومي ترجمې اسلوب دي مګر ددې په تطبيق کې هم نظرونه سره مختلف کيدلې شي.

د ابو حيان اندلسي د نحوي نقد د نظريې بنسټونه

(د البحر المحيط د تفسير تطبيقي څيړنه)[4]

څرنګه چې پخپله قرآن کريم د علم النحو په ايجاد کې بنسټيز رول درلود، او له بل پلوه علم النحو د قرآن کريم په تفسير کې خورا زيات رول لري، له پيل څخه کله چې علماوو د علم النحو قواعد وضع کول، ددې قواعدو لپاره يې بيلا بيل اصول او ضوابط کيښودل.

[4] – د نظرية النقد النحوى لدى ابي حيان الاندلسى دراسة تطبيقية على تفسيره البحر المحيط لنډيز.

د نحوې د قواعدو د وضع کولو لپاره هرې مدرسې د ځان لپاره ځانګړي منهج وټاکه او په ځانګړو اصولو او بنسټونو يې اعتماد وکړ، نو له همدې امله د نحويانو بيلا بيل مدارس رامنځته شول، چې په دې کې د بصرې، کوفې، بغداد، اندلس، مصر او داسې نور مدارس د يادوني وړ دي، وروسته د همدې مناهجو او اصولو د اختلاف له امله د نوموړو مدارسو ترمنځ اختلاف رامنځ ته شو، او يو د بل نقد او کره کتنه پيل کړه.

په دې مينځ کې داسي علماء هم وو چې په يوې مدرسي پوري يې هم تړاو نه لاره، او څه علماء داسي وو چې يوې ځانګړې مدرسې ته خو منسوب وو، خو په ډيرو قضاياو کي به يې د هغي مدرسې سره اختلاف درلود، ددې علماو له ډلې څخه يو هم ابو حيان اندلسي ؤ.

د علماء النحو له جملې څخه يو شمير علماوو د نحوې پر نظري اړخ ترکيز درلود، او يو شمير نورو علماو تطبيقي اړخ ډير په پام کې نيولي ؤ، ابو حيان له هغو علماو څنې ؤ چې د نحوې پر تطبيقي او نقدي اړخ يې خورا زيات ترکيز درلود، او په ځانګړې توګه په خپل تفسير (البحر المحيط) کې، او ددي ترڅنګ يې د نحوې پر نظري اړخ کې هم ګڼ شمير کتابونه ليکلي دي، چې دهغو له جملې څخه : (ارتشاف الضرب من لسان العرب)، (شرح تسهيل الامام ابن مالک) ، (تذکرة النحاة) او (منهج السالک) او داسې نور مشهور کتابونه دي.

لکه څنګه مو چې وويل ابو حيان په نحوي لحاظ د قران کريم د نصوصو د توجيه په ضمن کې د بيلا بيلو نحوي مدارسو او د نحوې د علماو آراء او افکار نقد کړي دي، چې له دوي څخه مشهور يي ابو عبيدة، اخفش، فراء، جار الله زمخشر، ابن عطية، عکبري، او ابن مالک دي.

په دې ليکنه کې ليکوال د هغو اصولو دځيړلو هڅه کړې چې د هغو پر بنسټ ابو حيان د نحويانو آراء او افکار نقد کړي دي، په دې بحث کې ليکوال هغه مناقشات راټول کړي او بيا يې د هغې د اصولو او د هغو اصولو په رڼا کې مناقشه کړي چې علماو ذکر کړي دي، ترڅو ددې څيړنې په نتيجه کې په دې اړه د ابو حيان د نظرياتو کره والي او نادرستوالي څرګند شي.

وړاندې له دې چې هغه اصول په ګوته شي غوره به دا وي چې د نحوي مدارسو په باب د ابو حيان نظر ذکر کړو ، تر څو جوته شي چې ابو حيان د کومې مدرسي متبع ؤ، ليکوال چې د ابو حيان کوم عبارتونه نقل کړي له هغو څخه دا په ډاګه کيږي چې ابو حيان سره له دې چې په عامه توګه د بصرې د مدرسې پيرو بلل کيږي خو سره له دې يې هم د نورو نحوي مدارسو د آراو د مناقشې ترڅنګ د بصرې د نحاتو آراء هم مناقشه او نقد کړي دي.

ابو حيان چې کله د کوم نحوي او يا کومې نحوي مدرسې رايه نقد کوي، او يا د نحاتو د کومې رايي تأييد کوي، نو ددي لپاره بيلا بيل تعبيرات استعمالوي، چې ليکوال په تفصيل سره په خپل بحث کي د هغي نموني راوړي دي.

ابوحيان د نحوې د علماؤ آراء او افکار د نفساني خواهشاتو په اساس نه دي رد يا قبول کړي، بلکې د هغه هر نقد او اعتراض پر علمي بنسټ ولاړ دي، او ددې کار لپاره يې د خپل ځان لپاره اصول او قواعد ټاکلي دي، ترڅو د هغو پر

بنسټ د آراو او افکارو ترمنځ مقایسه وکړي او بیا پرې خپله فیصله صادره کړي، هغه اصول دلته په لنډ ډول ذکر کیږي:

لومړی قاعده: قرآن کریم او د قرآن کریم متواتر قراءتونه تر هر څه لوړ معیار ګڼي، او د نحوي قواعدو په باب د حجیت په لحاظ د متواترو قراءتونو ترمنځ هیڅ ډول توپیر هم جایز نه ګڼي، دا په دې معنې چې ابو حیان دا عقیده لري چې قرآن او قرآني متواتر قراءتونه د هر څه نه زیات ددې قابلیت لري چې هغه دې د نحوي قواعدو د اثبات لپاره شواهد وګرځي، ځکه چې له دې څخه بل فصیح عبارت ممکن نه دي، بل هیڅ شي ددې په مقابل کې هیڅ اعتبار نه لري او دا په ټولو اصولو باندې حاکم ګڼي، یعنې کله هم چې کوم داسې دلیل یا شاهد چې د نحوې علماء یې د نحوي مسایلو لپاره دلیل ګڼي له قرآني متواترو قراءتونو سره په تعارض کې واقع شي نو قرآن او د قرآن متواتر قراءتونه پر نحوي دلایلو راجح ګڼي.

همدا راز پر هغو کسانو یې په ډیر شدت سره رد کړي دي څوک چې کوم متواتر قراءت ردوي او یا هم په هغې باندې د لحن (په عربي لحاظ د غلطۍ) حکم کوي، همدا راز یو متواتر قراءت ته په بل متواتر قراءت باندې په لغوي او نحوي لحاظ ترجیح ورکول هم غلط بولي، ځکه چې دا ټول په قطعي توګه د رسول الله صلي الله علیه وسلم څخه ثابت دي، نو په دې توګه ټول صحیح او درست دي، یو په بل ترجیح نه لري، او هغه څوک چې یو قراءت ته پر بل قراءت ترجیح ورکوي په هغوي په ډیرو سختو الفاظو رد کوي، بلکې دا ټول وجوه په اعراب کې په متساوي شکل جایز بولي.

دویمه قاعده: یو لړ شاذ قرآني قراءتونه په نحوي لحاظ د احتجاج وړ بولي.

ټول شاذ قراءتونه خو په نحوي لحاظ دلیل نه ګڼي مګر د هغه چا شاذ قراءتونه چې هغوي په لغوي لحاظ فصیح وي لکه: سعید بن جبیر، او حسن بصري او داسې نور، د داسې خلکو شاذ قراءتونه هم د احتجاج وړ بولي، لکه (الحمدَ لله رب العلمین) د (الحمدَ) کلمه د دال په نصب سره، چې دا دهارون عتکي، رؤبة، او سفیان بن عیینة قراءت دي.

دریمه قاعده: د عربو څخه سماع ته همیشه په قیاس باندې ترجیح ورکوي

کله هم چې په یوه قضیه کې د اِعراب یوه وجه قیاسي وي، او بله وجه د عربانو څخه اوریدل شوې وي، ابو حیان اوریدل شوې وجهې ته په قیاسې وجه باندې ترجیح ورکوي، او د سماع لپاره همیشه د قران کریم، د عربو د ویناګانو او شعرونو څخه استدلال کوي، ددې ډیر زیات مثالونه یې راوړي دي، د بیلګې په توګه عام نُحات دا شرط ګڼي چې ماضي هغه وخت حال واقع کیدلي شي چې [قد] پرې داخل شي، مګر ابو حیان ماضي له (قد) څخه پرته هم حال ګڼي او دلیل یې سماع ده.

همدا راز ډير داسې مسايل چې د عربو څخه اوريدل شوي نه وي ابو حيان هغه درست نه بولي، ليکوال دهغو لپاره زيات مثالونه راوړي دي.

څلورمه قاعده: په حديث باندې نحوي استدلال جايز نه ګڼي، او هر څوک چې په حديث استدلال کوي په هغې باندې نقد کوي، پخوانيو نحاتو هم په حديث باندي استدلال نه کاوه، مګر ابن مالک په کثرت سره په لغوي قضاياو کې په احاديثو استدلال وکړ، ابو حيان د ابن مالک په دې منهج د رد په سياق کې وايي چې دا کار د پخوانيو دنحوې له عالمانو څخه ثابت نه دي، او شايد سبب يې هم دا وي چې د احاديثو روايت کوونکي اکثره غيرې عرب ؤ او روايت بالمعني هم جايز ؤ، نو هغه کلمات چې په حديث کې نقل کيږي هيڅکله دا نه ثابتوي چې دا د پيغمر عليه السلام کلمات دي، که دا ثابت شي چې دا د پيغمبر عليه السلام کلمات دي، بيا خو په نحوي مسايلو کې پرې احتجاج جايز بلکې اولي دي او د کُلي نحوي قواعدو په اثبات کې بيا د قرآن کريم سره د يو څير تعامل مستحق دي.

پنځم اصل: د قرآني آياتونو، نبوي احاديثو، عربي شواهدو، او د مسايلو په تعليل او نحوي تخريج کې ابو حيان هغه وجه غوره کوي چې آسانه او واضحه وي، او د داسې تکلفاتو او تعليلاتو څخه ډه ډه کوي چې په هغې هيڅ فايده نه مرتبيږي، دا خبره ابو حيان بې شميره ځله په خپل تفسير البحر المحيط کې تکرار کړې ده، او د جار الله زمخشري سره د مناقشو په دوران کې ډير ځله دا تکراروي چې هغه وجه چې زمخشري غوره کړي په تکلف او ليرې تعليلاتو باندې ولاړه ده، ليکوال ډير عبارتونه په دې اړه د ابو حيان را نقل کړي دي، يعنې د نورو نُحاتو د نقد يو اصل د ابو حيان سره دا دي چې کله هم د چا خبره په واضح او آسان تخريج بناء نه وي بلکې په هغې کې د بې ځايه تعليلاتو څخه کار اخيستل شوي وي، هغه ردوي.

شپږم اصل او قاعده: په پخوانيو اشعارو استشهاد او استدلال کوي، مګر په د مولدو شاعرانو په شعر استدلال درست نه ګڼي، له همدي امله په هغه چا باندې شديد نقد کوي څوک چې د ابو تمام او ابو فراس همداني په شعر باندې په لغوي او نحوي مسايلو کې استدلال کوي.

په يو ځاي کې چې زمخشري د ابو تمام پر شعر استشهاد کړي د هغه په باب وايي: (د هغه مولد شاعر په شعر څرنګه استدلال کوې؟ حال دا چې د هغه په شعر کې د واقع شوو غلطيو په باب خلکو کتابونه ليکلي دي).

اووم اصل او قاعده: د هغو ډيرو نحوي تعليلاتو او غير عملي مسايلو چې فايده او ګټه ترې نه لاسته کيږي مخالفت کوي، ډير نُحات داسې ليرې او بعيد تعليلات کوي چې معقول هم نه وي او کومه عملې ګټه هم نه لري، ابو حيان د داسې تعليلاتو سخت مخالف دي، او په خپل تفسير کې يې ددې ډير ځله ذکر کړي دي.

اتم اصل او قاعده: په هغه مسموع قياس درست ګڼي چې زيات وي، او کله چې مسموع کم وي، په نحوي او لغوي قواعدو کې په هغه قياس درست نه ګڼي، او څوک چې په دې ډول مسموع باندې قياس کوي هغه نقد کوي،

ډير ځله يې کوفي نحوي مدرسه له دې امله نقد کړې چې په شاذ باندې قياس کوي، ددې ګڼ شمير مثالونه هم ليکوال راوړي دي.

نهم اصل او قاعده: له معتمدو قبايلو څخه د يوې قبيلې څخه په اوريدل شويو شواهدو هم استدلال کوي، ددې لپاره هم ليکوال يو نيم مثال ذکر کړي دي.

لسم اصل او قاعده: هغه حکم چې په لږه سماع باندې مبني وي هغه هم درست نه ګڼي، د بيلګې په توګه د (ظنَّ) او ددې په څير نورو افعالو د يو مفعول حذف کولو په باب وايي چې جمهور علماء خو دا جايز ګڼي مګر دا په عربي ژبه کې دومره کم واقع شوي دي چې دشاذ په ډله کې راځي، نو په قرآن کې بايد ددې ارتکاب ونه کړاي شي.

يوولسمه قاعده او اصل: کله چې يو لور ته د جمهورو نحويانو مذهب وي او بل لورته د يو فرد رايه وي، په دې حالت کې اجماعي مذهب باندې فيصله کوي او انفرادي رايه پريږدي، ډير ځله ابو حيان په خپل تفسير کې ددې تصريح کوي چې يوې نحوي وجهې ته يې ځکه ترجيح ورکړې چې دا جمهورو نحاتو رايه او مذهب دي.

دولسم اصل او قاعده: هيڅ حکم په تقديم ما حقه التأخير او يا تأخير ما حقه التقديم باندې يوازې د ضرورت پر وخت حکم بناء کوي، په دې قاعده يې د خپل تفسير البحر المحيط په ډيرو ځايونو کې تصريح کړې ده، ددې قواعدو او اصولو د ذکر کولو څخه وروسته ليکوال تقريبا دا او دې ته ورته قضايا په خاتمه کې د نتايجو په شکل ذکر کړي دي.

Salam

Semi annual Journal of Salam Highir Education Institution

Vol# 01 Issue 01 Mar. - Aug. 2011

Salam Higher Education Institution

Kabul- Afghanistan

The sciences of Hadith and its historical phases

Political pluralism in the Islamic State

Double standards and their impact on world peace

The best way to translate the Holy Qur'an
A case study of Wali ullah Dahlawi and
Mawdudi translations of The Holy Qur'an

Principles of grammatical review
of Abu Hayyan Al Andalusi

Summaries